

بلاغه



معنویت در نهج البلاغه

استاد مصطفیٰ ملکیان

انجمن احیایگران فلسفه نو



دیباچه

سپاسگذار معلمه هستم که اندیشیدن را به من بیاموزد نه اندیشه ها را

حضرت علمه (ع)

مجموعه حاضر مجموعه سخنرانی‌هاست استاد مصطفی ملکیان با موضوع **معنویت در نهج البلاغه** مه باشد. گرد آورده این اثر ارزشمند توسط انجمن احیاگران فلسفه **نو** صورت پذیرفته است.

این اثر تقدیم مه شود به تمامی انسانهای اهل علم و دانش جو

هدف تنها خردورزه و گسترش اندیشه است...

با تشکر از آقامه زمانیان

و من الله التوفیق / فرشاد نوروزمه

حمایت از کودکان سرطانه



فهرست

سخنرانہ نخست.....	۴
سخنرانہ دوم.....	۱۹
سخنرانہ سوم.....	۳۷
سخنرانہ چهارم.....	۵۵
سخنرانہ پنجم.....	۷۳
سخنرانہ ششم.....	۹۱
سخنرانہ هفتم.....	۱۱۲
سخنرانہ هشتم.....	۱۳۲
سخنرانہ نهم.....	۱۴۹



ابتدا درباره مے خود " معنویت"، چند نکته را بیان مے کنیم.

از يك لحاظ مے شود به جامے " معنویت"، " تعبیر " دین " را آورد، ولسے چون در طول تاریخ هر تعبیر مے که از دین مے شده، آهسته آهسته يك سلسله تداعی ها و بارهامے ارزشمے منفی پیرامون آن پدید آمده، به این جهت بهتر است از تعبیر دین استفاده نشود، چه بسا آنچه مصداق معنویت است مصداق دین هم باشد، پس به جامے هر دو مصداق از تعبیر معنویت استفاده کنیم، تا آن بارهامے عاطفے منفی را در اذهان و نفوس مخاطبان ایجاد نکند. دین عین معنویت نیست و معنویت هم عین دین نیست؛ معنویت لبّ و گوهر دین است. معنویت وقتے حاصل مے شود که شخص بتواند از قشرهامے دین بگذرد و به کنه دین برسد، در واقع در صدف نفوذ کند و به این گوهر برسد. البته آنچه به صدف یا قشر از آن تعبیر مے کنیم، امرے نیست که امروزه خودسرانه بخوایم آن را بشکنیم، از اول این صدف آمده بود برای این که حاو مے و حافظ آن گوهر باشد. ما وقتے این صدف را مے شکنیم در واقع به غرض اصلے نائل آمده ایم، چون غرض این بوده که آن صدف را بیابیم؛ اگرچه يك شخص ظاهرین گمان کند که ما به این صدف اهانت کرده ایم که آن را شکسته ایم. یا مثلاً هر جعبه مے که درست مے شود از اول برای این است که باز شود، وگرنه فلسفه وجود مے خودش را از دست مے دهد. اگر شما بخواهید این جعبه را ظاهراً باز نکنید و بنا بر يك تلقی کودکانه به آن حرمت قائل شوید، در واقع اصلاً فلسفه مے وجود مے این جعبه را فراموش کرده اید. اصلاً کارکرد جعبه مے حفظ يك محتوا و احتبا بر آن محتواست و وقتے کارکردش این است، چاره مے جز این نیست که زمانے، يك جور مے يك جعبه را پاره کنید، تا به درون آن برسید. یعنی خیلے کودکانه و ساده لوحانه است اگر کسی فکر کند که این جعبه را به هیچ وجه نباید خراش بدهد، یا جای مے از آن را پاره یا له یا قطع کند. چون نمے داند که جعبه، جعبه بودنش به این کارکردش است و چون کارکردش اینهاست، لامحاله روز مے باید شکسته شود تا به محتوایش برسیم، کارتن تا الان مامور بوده که آن محتوا را برای مے حفظ کند.

در حقیقت مے توان گفت معنویت لبّ و گوهر دین است و به همین اعتبار ما باید این قدرت، اراده، جسارت و شهامت را داشته باشیم که بتوانیم این قشر را بشکنیم و به آن لبّ برسیم. به این ترتیب آن عینیت مے که در اعتبار سابق گفتیم دیگر درست نیست، نوع مے هدف و وسیله در کار است؛ يك چیز وسیله است، به نام دین و يك چیز هدف است به نام معنویت. آدم باید همیشه برای رسیدن به هدف، وسیله ها را پشت سر و زیر پا بگذارد، نردبان کند، و این نردبان کردن عین رعایت فونکسیون (کارکرد) است. اگر من بگویم اهانت است که پا روی نردبان بگذارم، معلوم مے شود خبر ندارم که نردبان برای چه درست شده، نردبان بودن مستلزم این است که پا روی آن بگذاریم و البته نردبان از این لحاظ که ما را به پشت بام مے رساند همان مقدار اهمیت دارد ولسے در عین حال، نردبان را با پشت بام نباید اشتباه گرفت. ما باید به پشت بام برسیم، نه اینکه شیفته مے خود نردبان شویم و آن را نظاره کنیم و در محاسن آن کتاب بنویسیم و سخنرانه کنیم و توجه نکنیم که اگر پشت بام مے نبود و اگر بنا نبود کسی به پشت بام برسد، اصلاً نردبان فلسفه مے وجود مے خودش را از دست مے داد.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



به تعبیر سوم در باب این که، چرا از لفظ دین عدول مے کنیم؟ باید گفت اصلاً دین مخالف معنویت است، و آن وقتی است که کسی وسیله و قشر و صدف بودن دین را فراموش مے کند و شیفته مے خود دین مے شود و آن وقت باید گفت این دین به اعتبار مے با معنویت معارضت دارد و تعارض پیدا مے کند. البته اینجا هم گناه از خود دین نیست، گناه و خطا از تلقی مے است که ما داریم.

"معنویت و عرفان"

نکته مے دوم: حالا که از لفظ دین عدول مے کنیم، بهتر نیست به جامه معنویت به لفظ "عرفان" رو بیاوریم. به نظر مے آید تعبیر "عرفان" هم به دو وجه تعبیر خوبه نیست. اولاً (وجه اول) همان که در باب دین مے گفتیم، در باب عرفان هم صادق است، یعنی عرفان هم در طول تاریخ بار عاطفه منفه را با شدت و ضعف هاه مختلف دارد. در زبان خود ما وقتی گفته مے شود عرفان، ممکن است در ذهن این طور تداعی شود: تعلق کورکورانه نسبت به یک سلسله صوفیانه، و چون تعلق هاه کورکورانه یک لوازم و پیامدهاه منفه دیگری مے دارد، غیر از خود کورکورانه بودنش، بارهاه عاطفه منفه در اذهان پدید مے آورد. ثانیاً (وجه دوم) عرفان هم خودش مے تواند قشر و لب داشته باشد، اگر تعبیر به عرفان کنیم، مراد از معنویت لب عرفان است. فرینتهوشوآن در کتاب معروفش "تصوف، قشر و لب": تعبیر جالبه دارد، مے گوید بنا بود تصوف بعد باطنه اسلام باشد، و له باز خود تصوف هم قشر و لب پیدا کرد. یعنی در مورد تصوف هم باید بگویم که قشر تصوف چیست؟ لب آن چیست؟ این سخن در باب تصوف یعنی عرفان اسلامه و سایر عرفان ها صادق است، آن ها هم باز قشر و لب دارند و دغدغه مے ما این است که به لب دین برسیم، بنابراین خوب است که از همان لفظ معنویت استفاده بشود.

شاید برسید خوب، لفظش را که به این ترتیب توجیه کردید از لفظ معنویت باید استفاده کرد، اما واقعاً مراد از خود معنویت چیست؟ به چه چیزه معنویت مے گوئید. ممکن است کسی بگوید به لب دین معنویت مے گوئیم؛ اما این مبهم است. و اگر بخواهیم به این پردازیم از نهج البلاغه دور مے افتیم. اما خود من چند تعبیر در مورد معنویت به نظرم مے آید که تعبیر خوبه هستند. این تعبیر با این که به لحاظ مفهومه خیله با هم متفاوت اند و له مصداق واحد دارند. یعنی ظاهر این مفاهیم خیله از هم دور و خیله با هم مغایرت دارند، و له با تامل مے بینید که مصداقشان واحد است. مشهود است که آن چیزه که مصداق این مفهوم است، مصداق آن مفهوم دیگر و مفهوم ثالثه نیز هست. در اینجا هم نمے خواهم همه مے تعبیر را بسط دهم. یکی از مفاهیمه که به نظر مے آید تعبیر خوبه از معنویت است؛ "دین عقلانیت یافته"، یعنی دینه که آدم در آن تا آن جا که در وسعش هست عقلانیت را پاس مے دارد؛ همین طور دین عقلانیت گرا و دین گرا.

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



در اینجا وقتی می‌گوییم عقلانیت یا عقل، اولاً مراد از عقل، فقط عقل نظری و عقلانیت نظری نیست، بلکه منظور هم "عقلانیت نظری" و هم "عقلانیت رفتاری" است. گاهی می‌گوییم مثلاً قبول "گزاره الف، ب است" عقلانه است، این عقلانیت نظری است. یک وقت می‌گوییم رفتار عقلانه می‌کرد، این عقلانیت عقلانیت رفتاری است. اینجا دیگر سخن از صدق و کذب یک گزاره یا مطابقت یا عدم مطابقت یک گزاره نیست، سخن از دلیل داشتن یا دلیل نداشتن یک گزاره نیست، بحث سر این است که در اوضاع و احوالی که فرد مورد نظر ما قرار گرفته بود، رفتاری کرد که می‌شود گفت بهترین رفتار بود یا رفتاری متناسب و درخور بود؛ عقلانیت رفتاری یا عمل. ثانیاً در قسمت عقلانیت نظری هم مراد آن عقلی که در برابر سایر ادراکات قرار می‌گیرد نیست، چون گاهی می‌گوییم ما ادراکات عقلی، حسسه، مشاهداتی، تجربه، تاریخچه و شهودی داریم که این‌ها را در مقابل ادراکات عقلی می‌گذاریم. مثلاً می‌گوییم شاخه‌های مختلف فلسفه، منطق یا ریاضیات با ادراکات عقلی سر و کار دارند، ولی در علوم تاریخچه با ادراکات تاریخی سر و کار داریم، در علوم طبیعی تجربه و انسانیه با ادراکات حسسه، مشاهداتی و تجربه سر و کار داریم و در علوم عرفانه و شهودی با ادراکات شهودی و عرفانه سر و کار داریم، مراد این نیست. هدف از عقلانیت نظری در این جا معنایی است که شامل انواع چهارگانه عقلانیت می‌شود، یعنی همه آن‌هایی که انسان با طریقی خاصه – چه فرد و چه نوع انسانیه – به این ادراکات دست یافته است. البته این ادراکات در درون خودشان خطا هم دارند، کما اینکه صواب هم دارند، ولی بالاخره خطا و ثوابشان هم با متدلوژی و روش objective و علمیه قابل استکشاف و برملا کردن است. حالا اگر از دین تلقیه داشته باشیم که این عقلانیت را پاس بدارد و به آن به اعتنایی و دهن کجه نکند، آن وقت می‌شود گفت که اهل معنویت هستیم. معنویت به این معنا (یعنی طرز تلقیه از دین که مساعد و موافق با عقلانیت هم باشد)، با عقلانیت ناسازگار و متعارض نیست.

یک تعریف دیگر از معنویت این است که معنویت یعنی فهم "خواب آلودگی" و "خواب گردی" انسان؛ این مفهومش با آن یکی خیلی فرق می‌کند ولی مصداقش با آن یک چیز است. انسان‌های عادی و لو متدین هم باشند به آن معنایی که تدین در عرف دارد احساس نمی‌کنند که خواب آلوده اند، خفته اند و همین طور احساس نمی‌کنند که خواب گردی و خفته گردی، یعنی انسان عادی، چه متدین و چه غیر متدین، احساس نمی‌کند که غالب یا همه کارهایی که می‌کند، در واقع نمی‌داند چرا می‌کند. یعنی نمی‌داند چه می‌کند و نمی‌داند آنچه می‌کند چه نتیجه و آثاری دارد، درست مثل آدم‌های خواب‌گرد که در حال خواب راه می‌روند و هزار کار می‌کنند آثار و نتایج بر روی خودشان و سایر انسان و جهان اطرافشان دارد. ولی نه توجه می‌کنند که چه می‌کنند، نه توجه دارند چرا می‌کنند و نه توجه دارند که آثار و نتایج این کارهایی که می‌کنند بر روی خودشان و انسان‌های دیگر و جهان چیست؟ خواب‌گرد هستند؛ انسانیه را می‌شد گفت معنوی است که توجه کرده که من خواب‌گردم، توجه پیدا کرده که من خفته‌ام، من خواب‌آلوده‌ام و به محض این که انسان توجه پیدا کرد به این که من خواب‌آلوده‌ام و خفته‌گردم، آن وقت دیگر خفته‌گرد نیست، در زندگی عادی، عمیق خفته بودن و در خواب بودن (منظور خوابیدن عادی است) را با چه چیز می‌شود سنجید؟ با میزان اعتقاد به این که در خواب نیستیم.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



هرچه بیشتر معتقد باشم که در خواب نیستم، در خواب ترم. در خواب عادمه و وقتی شما در عمق خوابید، (خوابه که روان شناسان به آن خواب کامل یا خواب تمام عیار مده گویند) ذره امه باور ندارید که خوابید. کاملاً بر این گمانید که خوابید، ولسه دلایله بر این است که در خواب تمام عیارید. اگر يك مقدارمه از این خواب تمام عیار بیرون بیایید، به طرف بیدارمه میل کنید، به يك ناحیه مه برزخه بین خواب و بیدارمه، آن وقت برامه لحظاته فکر مده کنید با واقعیت سر و کار دارید، و برامه لحظاته فکر مده کنید که با خیالات و اوهام سر و کار دارید و خوابید. چه موقع بیدارید؟ وقتی کاملاً احساس کنید که در خواب بودید، آن وقت به شما مده گویند که بیدار شده اید. آدم تا کاملاً در خواب است نمده شود گفت که بیدار است، شدت و ضعف و عمق و به عمقه خواب را به شدت و صلابت اعتقاد به بیدارمه باید سنجید، هر قدر بیشتر معتقد باشم که بیدارم، شدیدتر در خوابم و هرچه اعتقاد به بیدارمه خودم ضعف پیدا مده کند اتفاقاً بیدارتر مده شوم. این در خواب و بیدارمه عادمه صادق است. این نکته در خواب و بیدارمه غیر عادمه یا معنومه هم صادق است. آدم هایمه که فکر مده کنند از اول زندگمه شان تا الان و از این به بعد هم تا وقتی از دنیا بروند، بیدارند و کارهایمه را مده دانند که مده کنند چرا و برامه چه مده کنند و مده دانند آثار و نتایج کارهایشان چیست، به دلیل چنین اعتقادمه در واقع خواب هستند و خفته اند. اما به محض این که انسانه التفات پیدا کرد که من خیله از کارهایمه که مده کنم، خودم هم نمده دانم چرا مده کنم و اصلاً نمده دانم دارم کارمه مده کنم، به تعبیر مولانا:

ما که کورانه عصاها مده زنیم

لاجرم قندیل ها را بشکنیم

آدم وقتی فهمید که کورکورانه دارد عصا مده زند و در این عصا زدن ممکن است عصا به يك خمره امه، شیشه امه، درمه و گوهرمه بخورد و بشکند، و خلاصه فهمید که کورکورانه دارد عصا مده زند و حواسش نیست که دارد چه کار مده کند، این را مده شود گفت که معنومه شده است و به میزانه که این آگاهمه شدت پیدا مده کند، شخص معنومه مده شود. حالا آیا بیدارمه کامل که به معنومه این است که من خوب مده فهمم که در خوابم، در زندگمه این جهانمه امکان پذیر است یا خیر؟ مثلاً حدیث از پیامبر نقل شده که الناس نیام اذا ماتوا انتبه، یعنی مردم خفته اند و وقتی که مردند بیدار مده شوند، طبق يك تفسیر مده و شدت گفت که بیدارمه کامل جز با مرگ امکان پذیر نیست، اما طبق تفسیر دیگر مده شود گفت که نه، الناس که گفته اند یعنی عموم مردم و نه جمیع و همه مه مردم، این ها در اینجا، خوابند طبعاً اگر حرفمان در مورد همین ها هم باشد، این ها هم تا مرگشان خفته اند، اما برخه هستند که اصلاً نیام نیستند؛ در زندگمه این جهانمه بردشان بیدار و متنبه اند. به هر حال این را هم مده توان در تعریف معنویت به کار برد.

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



تعبیر سومه هم مه توان گفتم (البته همه مه این ها ایضاح نشده است، الان فقط مه خواهم بگویم این ها به نظر من تعابیر شایسته و درخورمه برای تعریف معنویت است. ممکن است در بسطش اشکالاته هم وارد باشد و بعید هم نیست. اما حس مه کنم این ها تعریف هاهم نیکویه برای معنویت و همان طور که گفتیم مصداقشان واحد است). و آن اینکه کسه معنومه است که با هرچه مواجه بشود بپرسد: " به من چه ربطه دارد؟ " و بعد خواهم گفتم که فرد معنومه این " به من چه ربطه دارد " را مضیق تر خواهم کرد. اگر به من ذمه ربط است، پردازم به آن و اگر به من به ربط است رها کنم.

مثال خوبه از بودا مه آوریم، بودا تمثیل ماندگارش در حیات دینه این است که مه گوید: شما فرض کنید با دوستتان در مسیره در حال حرکت هستید، ناگهان تیره به سینه مه دوستتان مه خورد و مه افتد. اینجا شما دو برخورد با این پدیده مه توانید داشته باشید: یکه این که تا دیدمه تیر خورد و افتاد، بگوید مه مردم بدید ببینید چه کسه به این تیر زد؟ از چه ارتفاعه تیر زد؟ از چه زاویه مه تیر زد؟ قصدش از این تیر زدن چه بود؟ آیا عمدمه در این تیر زدن داشته یا سهواً خورده؟ جنس این تیر چه هست؟ آیا مشابه این تیر تولید مه شود یا نممه شود؟ آیا این تیره قبلاً هم استعمال شده یا استعمال نشده اند؟ با این تیر فقط انسان ها کشته مه شوند یا انسان ها هم کشته مه شوند؟ و قس علیه هذمه... این یکه طرز برخورد است و یکه طرز برخورد هم این است که به محض این که دیدمه دوستتان تیر خورد و به زمین افتاد، بلندش کنید و بگوید ایها الناس همت کنید هرچه سریع تر برسایم به یکه پزشکیه که این تیر را دریاورد و موضع آن را مرحمه بگذارد و درمانه و پانسمانه کند و امثال ذلک... کدام طرز تلقه به نظر فهم عرفمه (common sense) ما طرز تلقه عاقلانه ترمه اینجا در واقع عقلانیت رفتارمه و عملمه محل بحث است. اگر کسه طرز تلقه اولمه را در پیش گرفت، در صداقت و دوستمه و دلسوزمه و مهربانمه اش نسبت به این فرد تیرخورده شک مه کنیم و مه گویم مثل این که مه خواهد وقت کشمه کند تا این بمیرد، وگرنه الان جامه این حرف ها نیست.

بودا مه گفتم که من مه بینم بسیاریه از کسانمه که دم از دین و فلسفه و امثال ذلک مه زند، دارند کار اول را مه کنند، نه کار دوم را. چون به ما مه گویند مردم بیاید مه خواهیم ثابت کنیم که عالم متناهمه است، یا متناهمه نیست؟ آمده ایم اثبات کنیم از کجا آمده ایم و به کجا خواهیم رفت، چرا ما را آورده اند؟ چه زمانه ما را مه برند؟ علیت در اینجا برقرار است. نظام، نظام جوهر و عرضه است. از ثبات و تغییر فعل و سکون مه خواهم بحث کنم و از حرکت و امثال ذلک. اما من بودا آمده ام بگویم که ما در این دنیا رنج مه بریم، یکه کارمه کنید که این رنج ما تخفیف پیدا کند و یا اگر قابل ازاله است، زائل شود. پردازیم به از میان بردن رنج ها یا لااقل کاهش رنج ها؛ من در واقع چه کار دارم که عالم متناهمه است، یا غیر متناهمه؟ به من چه ربطه دارد؟ البته یکه مطلب وجود دارد و آن این که اگر این بیمار را رساندید به پزشکیه تا هرچه سریع تر تیر را دریاورد و پانسمان و درمان کند، آن وقت پزشکیه بگوید برای این که بدانم چه مرهمه اینجا بمالم، باید جنس تیر تحقیق را بدانم. پس به همان اندازه که ضرورت دارد در مورد جنس تیر تحقیق کنید، باید بفهمم که این تیر از چه فاصله مه شلیک شده است؟ خوب... این

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



تحقیق را هم مے کنیم، اما "الضرورة تقدر بقادراها". امر ضرورے را به اندازه مے ضرورتش به آن مے پردازند. معنایش این است که اگر روزے این که چرا ما آدمیان رنج مے بریم، بر حل یکے از آن مسائل توقف کرد، آنجا البته به مقداریه که توقف دارد به آن مسائل مے پردازیم. اما همیشه باید توجه کنید که شبهه مساله ها جاعے مساله ها را نگیرند. زن و مرد بودن تیرانداز، ظاهراً در این جا تاثیرے ندارد و اگر در مورد زن یا مرد بودن تیرانداز تحقیق شود در واقع دیگر با شبهه مساله سر و کار داریم و نه مساله.

"شبهه مساله ها" را با "مساله" اشتباه نگیریم. برایه همین که اشتباه نگیریم، با هرچه مواجه مے شویم باید یگویم که به من چه ربطه دارد، اگر به من ربطه پیدا مے کند، مساله (problems) است و اگر ربطه پیدا نمے کند در واقع وساله نما یا مساله مے کاذب یا دروغین است. نظیر این تمثیل را بودا داشت و مے گفت فقط چند مساله وجود دارند که شبهه مساله نیستند؟ چهار مساله وجود دارند که شبهه مساله نیستند؛ رنج چیست؟ منشأ رنج چیست؟ آن چه رنج را زائل مے کند، چیست؟ برایه ازاله مے رنج چه باید کرد؟ این ها مساله اند و بقیه شبهه مساله. به تعبیر دیگر سر ما با آن به اصطلاح مساله ها (شبهه مساله ها) شیره مالیده مے شود، (نظیر این را مولانا هم دارد و من یقین دارم که در این تمثیلش تحت تاثیر بوداست).

مولانا مے گوید: شخصے سرش ا دراز کرده بود رومے جویه که آب بخورد، یکے آمد رد بشود، دید عجب گردن کشیده، مسطح و متناسبه است برایه پس گردن، وسوسه شد که یک پس گردن بزند. پس گردن را زد و این بیچاره با آه و ناله و جزع و فزع گریبانش را گرفت که چرا ظلم مے کنه و من به تو چه ظلمه کرده ام؟ به دادگاه مے برمت، طرفه که پس گردن را زده بود گفت که هرچه در حق من بگویم درست است، من حق نداشتم ظلم کنم و دادگاه هم مے آیم و همه چیز را مے پذیرم، اما قبلا از این که به دادگاه برویم یک سواله دارم، این صدایه که بلند شد به نظرت از گردن تو بود یا از دست من؟ علت این صدا چه بود؟ تحقیق کنید در مورد علت صدا که از گردن تو بلند شد و یا از دست من؟ جواب داد که: از طرز سوال تو فهمیدم که به درد مے، آدم دردمند هیچ وقت این سوال را طرح نمے کند.

مولانا از این تمثیل مے خواهد برایه فلاسفه استفاده کند، که فلاسفه به دردند که بحث از جوهر و عرض و حرکت و سکون و ثبات و تغییر و علت و معلول و قوه مے فعل و تناهه و عدم تناهه و از این حرف ها مے زنند. آدمه که درد دارد مے گوید آقا چه بکنم؟ با این وقت اندکے که دارم مے خواهم رستگار بشوم. مے خواهم در این بازار عالم زیان نکنم. چه کار کنم که رومے هم رفته زیان نکنم؟ آن ها را بگذاریم برایه به دردان و به دردان هم البته کار خودشان را مے کنند و مهم هم نیست، اما به هر حال اگر در تو دردمے به وجود آمده است، دنبال این نباید برومے.

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



آدم معنومه كسسه است كه با هر چيزه مواجهه مئه شود، سوال مئه كند كه به من هم ربطه دارد يا نه؟ اما با يك قيد بايد بگويم، اين كه به من ربطه دارد يا ندارد هم باز بايد گفت به اين كه " من چه بايد بكنم " ربطه دارد؟ به چه بايد كرد من ربطه دارد؟ چون خيله چيزها هست كه به " چه بايد كرد " من ربطه ندارد. بايد ببينيم كه به " چه بايد كرد " من چه ربطه پيدا مئه كند؟

همين جا بايد از نكته مئه استفاده كنيم. از قديم الايام در عالم فلسفه و حكمت مئه گفتند كه بشر يك سره سوال هاه بنيادمه و سهمگين و بزرگ دارد. وقته مئه پرسيم اين سوال ها چه چيزهايه هستند، مئه گويند اين سوال ها عبارتند از: من كيستم؟ يا من چيستم؟ ما از كجا آمده ايم؟ (يعنه قبل از دنيا). به كجا خواهيم رفت؟ (يعنه بعد از دنيا). اين موطن ما چيست؟ متناهمه است؟ نامتناهمه است؟ غير از عالم طبيعت عوامل ديگره هم هست يا نه؟ و اگر عالم ديگره هست، ربط و نسبت اين عالم طبيعت كه ما را احاطه كرده با آن عالم يا عوالم چيست؟ آيا جهان هسته هدف دارد يا نه؟ به اين ها سوالات بنيادمه مئه گويند. به نظر كسسه مثل بودا و در ميان متفكران غرب نخستين كسسه كه صراحتاً اين مطلب را گفت، داستايفوسكه (انديشمند رمان نويس روسه) بود كه مئه گفت: اين مسائل بنيادين هم همه شان شبهه مساله هستند و هيچ كدام از اين ها مساله مئه اصله نيستند. مساله مئه بنيادمه اين است كه چه بايد كرد؟ يا به تعبير بهتر من چه بايد بكنم؟ حالا اگر " چه بايد كرد؟ " يا " من چه بايد بكنم؟ " حلتش به جواب بعضه از آن مسائل ديگر توقف پيدا كرد، يعنه به اين كه من جواب برخه از آن سوال ها را بدانم و بعد بتوانم به سوال اصله جواب بدهم؛ پس به ميزانه كه توقف دارد، به سوالات ديگر هم مئه پردازم. و لهه مساله مئه اصله به تعبير داستايفوسكه و بودا در شرق اين است كه چه بايد كرد؟ يا من چه بايد بكنم؟ هر مساله مئه كه ربط و نسبته به اين نداشته باشد، شبهه مساله است. مگر در اين كه چه بايد بكنم و در اين هفتاد، هشتاد سال چگونه بزييم (زندگه كنم)، اثر داشته باشد.

به نظر من آدم معنومه كسسه است كه با هر امره مواجهه بشود پرسد به چگونه زيستن من ربطه دارد؟ يا ربطه ندارد؟ اگر ربطه نداشته باشد به حال خودش رها مئه كند، نه به نفعه اش و نه به اثباتش اهميت نمئه دهد، نه به قبولش و نه به ردش، نه به نقضش و نه به ابرامش كاره ندارد، اما اگر ربط پيدا كرد به اين كه من چگونه بايد زندگه كنم، در اين صورت به آن مئه پردازد. بنابراين انسان هاه معنومه كسانه هستند كه در پرداختن به امور عالم بسيار ممسك و بخيل و صرفه جو هستند؛ اكثر امور عالم و آدم را به حال خود رها مئه كنند، مئه گويند ما وقت و نيرو و استعداد برامه امور دنيا از نظر انسان معنومه كار عاقلانه نيست، كار حكيمانه نيست، كار عبثه است. حالا اگر انسان معنومه به اين صورته باشد كه تعريف كرديم، معنايش اين است كه اين انسان وقته به كتب مقدس دينه و مذهبه هم رجوع مئه كند، (چه رجوع به متون دينه و مذهب خودش و چه به ساير اديان و مذاهب) مئه خواهد حته از جملات صرفاً اخباره جملات صرفاً انشايه از آن ها بيرون بكشد. خدا وجود دارد را كه يك جمله كاملاً اخباره است، يا زندگه پس از مرگ هست را هم كه يك جمله مئه اخباره است؛ اگر دغدغه اش اين باشد كه به " چه بايد كرد " من چه ربطه دارد، آن وقت مئه گويد از اين " خدا وجود دارد

استاد مصطفه ملكيان – معنويت در نهج البلاغه

انجمن احياگران فلسفه نو



"برای" چه باید کرد "من چه حاصل می‌شود؟ چه تفاوتی می‌کند که خدا وجود داشته باشد یا خدا وجود نداشته باشد، بر این که من چه باید بکنم، و چه باید نکنم؟ زندگی پس از مرگ وجود دارد؛ این در اینکه من چه باید بکنم، چه تأثیری دارد؟ همیشه درصد این است که از دل اخباریات صریح و محض هم انشائیات را بیرون بکشند. امرهایی و نه‌های یا به تعبیر بهتر توصیه‌هایی؛ از دل هر توصیفی می‌خواهد یک توصیه‌ای بیرون بکشند. چون با توصیه‌هاست که ما به این می‌رسیم که من "چه باید بکنم".

حالا با توجه به این، من وقتی می‌گویم "معنویت در نهج البلاغه"، یعنی می‌خواهم ببینم که علم این ابن‌طالب در مورد "چه باید کرد" چه فرموده است، اما معنایش این نیست که ما فقط در نهج البلاغه دنبال جملات انشایی بگردیم، اتفاقاً دنبال جملات اخباری هم می‌رویم. و حتی دنبال جملات اخباری اول می‌رویم، تا از دل این جملات اخباری هم جملات انشایی استخراج کنیم. این جا می‌توان گفت که ما در نهج البلاغه دنبال معنویت می‌گردیم. البته قبل از این که وارد بحث شویم نکته‌ای را باید گفت و آن این است: رجوع انسان معنوی، به متون مقدس دینی و مذهب خودش یا متون مقدس دینی و مذاهب سایر ادیان با رجوع انسان غیر معنوی تفاوت‌هایی خفیه مهمی دارد، یک تفاوت آن این است که انسان معنوی در جملات اخباری به دنبال انشائیات و نتایج انشایی می‌گردد، در حالی که انسان متدین و غیر معنوی این گونه نیست. اما به هر حال انسان معنوی به دنبال استنتاج یک سلسله انشائیات از اخباریات است. معنایش این است که برای انسان معنوی اصلاً خنده دار است، همان طور که بچه‌ها مثلاً حفظ می‌کنند که آب ترکیبی از اکسیژن و هیدروژن است یا مساحت جانبی مکعب چگونه به دست می‌آید، یا DNA چگونه به وجود می‌آید؛ یا خدا هم وجود دارد، زندگی پس از مرگ هم وجود دارد و یا پیامبر ما پدرش کی بود، مادرش کی بود و قس علی‌ه‌... اصلاً دین را محفوظات نمی‌دانند، چه گزاره‌های خفیه عمده‌اش مثل خدا وجود دارد و زندگی پس از مرگ وجود دارد و نبوت در کار است و فلان و چه گزاره‌های خفیه ساده‌تر را. آدم معنوی هر گزاره‌ای را که می‌پرسد در جست‌وجوی این است که به چه درد من می‌خورد، و بنابراین انسان معنوی به لحاظ انسان‌های متدین متعارف خفیه هم غیر عادی به حساب می‌آید، چون تا می‌گویند شهدای احد چه تعداد بود؟ می‌گویند چه ربطی به ما دارد و یا وقتی می‌گویند پیامبر به معراج رفت، می‌گویند چه ربطی به من دارد؟

اگر می‌تواند از دل این که پیامبر به معراج رفت، یک چیزی مربوط به این "چه باید کرد" من بیرون بکشد، بگو و گرنه برای من قصه‌نگو. برخورد یک آدم معنوی با دین و آنچه در متون مقدس دینی و مذاهب می‌آید خفیه پراتیک است. به قول غربیان Real politic (واقع‌گرایانه) فکر می‌کند، یعنی به واقعیت واقعیت و واقعیت فکر می‌کند. هر چیزی که به این‌ها مربوط نشود، برایش کم یا بیش حالت افسانه و قصه را دارد، تازه با این فرض که قصه‌های ناسودمندند. بعضی قصه‌ها برای مقام عمل خفیه سودمندند، این‌ها قصه‌های ناسودمندند. طبعاً چنین آدمی به قول مولانا حکایت خوان نیست، حکایت نویسی هم نیست. فقط نقد حال ما را در هر چیزی

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



منه خواهد پیدا کند. در هر قصه و حدیث و آیه‌ای فقط نقد حال خودم را منه خواهم پیدا کنم، به من و چه باید کرد من ربطه پیدا منه کند یا نه؟

حالا قصد داریم با این دید وارد متن نهج البلاغه شویم و ببینیم اگر دقت و مذاقه کنیم، چه چیزه‌ای از نهج البلاغه برای "چه باید کرد" من قابل استخراج است. شاید آنچه در نهج البلاغه منه آید مثل هر کتاب مذهبه دیگر به مابعدالطبیعه و متافیزیک مربوط منه شود. راجع به این که جهان هسته به چه منوال و بر چه وضعه است؟ حالا در قالب هاهم مختلف بیان منه شود. قالب هاهم قضیه منه، جمله منه و احیاناً با استفاده از فنون مختلف بلاغه بیان منه شود، از مجاز و استعاره و کنایه و رمز و تمثیل و تشبیه و سایر فنون بلاغه استفاده منه شود (کار به تنوعاتش هم فعلاً نداریم). یک سلسله مباحثش هم مابعدالطبیعه و متافیزیکال است. یک سلسله مسائل در نهج البلاغه وجود دارد که انسان شناسه نهج البلاغه است و راجع به انسان و فرد نوع انسان، گذشته، حال، آینده و ساحت هاهم مختلف وجوده انسان، صحبت منه کند. یک سلسله بحث هابه هم وجود دارد که بحث هاهم اخلاقه، وظیفه شناسه است، که منه گویند چه باید کرد و چه نباید کرد و چگونه باید بود و چگونه نباید بود و امثال ذلك...

تقسیم بنده بحث هاهم نهج البلاغه:

۱- بحث هاهم هسته یا جهان شناخته

۲- انسان شناخته

۳- وظیفه شناخته و اخلاق

اما اهتمام ما این است که از دل بحث یک و دو سه را هم بیرون بکشیم. وگرنه من اعتقاد دارم اگر واقعاً از گزاره منه "خدا وجود دارد"، که از مهم ترین گزاره هاهم فلسفه تلقه منه شود، چیزه مربوط به وظیفه استخراج نشود، "خدا وجود دارد"، با این که سه مورچه رومه این دیوار در حال حرکت اند، هیچ فرقه ندارند، یعنی چقدر برای شما اهمیت دارد فهمیدن این که سه تا مورچه راه منه روند، برای شما هیچ سوده ندارد و ندانستنش هم هیچ زیانه ندارد. اگر خدا وجود دارد هم چیزه به مقام وظیفه و این که من چگونه زندگه کنم استخراج

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



نشود، چه ربطی به زندگی من دارد؟ مثلاً این که بدانیم یا ندانیم که برگ های پشت این دیوار چند تاست، فرقی ندارد. خدا وجود دارد یا زندگی پس از مرگ وجود دارد، هم همین قدر به اهمیت است، مگر این که از دل این سخنان چیزی بیرون بیاید که مثلاً این گونه باید زندگی کرد و آن گونه نباید زندگی کرد، این سخن را باید گفت و آن سخن را نباید گفت و قس علی هذو...

ابتدا وارد بعضی گزاره های (متافیزیکی) نهج البلاغه می شویم، توجه کنید که در میان گزاره ها – کما این که درباره ی گزاره های انسان شناخته و وظیفه شناخته، همه اش را نمی توانیم احصا کنیم – همه اش باز کل این کتاب می شود (کتاب نهج البلاغه). در واقع باید به گزاره های پرداخت که به حیثی برای ما اهم تلقی می شوند و به تعبیری این درشت ها را بیان می کنیم. وقتی این درشت ها بیان شوند، چه بسا ریزها هم از دل این درشت ها، با یکی سلسله استنتاجات منطقی قابل استخراج باشند. شاید بشود گفت درشت ترین گزاره متافیزیکی که در نهج البلاغه آمده، درباره ی خدا است و به تعبیر بهتر گزاره های است که در مورد خداست. قبل از این که این گزاره ها را توضیح بدهیم، اول درباره ی این توضیح خواهیم داد که خدا لااقل در ادیان غربی یعنی در یهودیت و مسیحیت و اسلام و بالاخص در دو دین غربی یعنی یهودیت و اسلام، و باز به معنای اخص تر از آن اخصی که می گفتم، در اسلام خدا متعلق به عبودیت ماست، یعنی خدا معبود است و انسان عابد خدا، انسان باید نسبت به خدا عبودیت داشته باشد. ما باید عابد باشیم و خدا باید معبود باشد. به تعبیر فارسی "پرستش" داشته باشیم، ما باید پرستنده ی او باشیم و او پرستیده ی ما. حالا قبل از این که بپردازیم به این که آن موجودی که ما باید نسبت به او پرستش داشته باشیم، چه موجودی است، بپردازیم به این که پرستش چیست؟ در ادیان ابراهیمی همان طور که از لغت عبد و عابد و معبود و عبادت و عبودیت و... فهمیده می شود، "عبودیت یعنی، سلب آزادانه ی آزادی".

مولا یعنی صاحب و سرور و برده یعنی در واقع خواجهگان، این پرستش که در این ادیان از ما خواسته می شود در واقع یک نوع بردگی و یک نوع بندگی است. خوب مگر حاقّ واقع بندگی و بردگی چیست؟ از دست دادن آزادی. کسی را می گوئیم بنده ی دیگری است، که در برابر آن کس از آزادی خودش صرف نظر کند، از آزادی خودش دست برمی دارد. من اگر در برابر شما خودم را مسلوب الاختیار کردم، آن وقت من شدم عبد شما و به میزانی که این کار را نسبت به شما بکنم، همان مقدار عبد شما هستم، کمتر، کمتر و بیشتر، بیشتر. در حقیقت عبودیت یعنی، سلب آزادانه ی آزادی، هر وقت من در برابر کسی آزادانه سلب آزادی کنم، در واقع خودم را عبد او کرده ام. حالا پس در ادیان غربی – فعلاً نمی خواهیم وارد ادیان شرقی شویم، وقتی هم وارد ادیان غربی می شویم، آن وقت باید لبّ دین را با یک قشری تلقی کنیم که به یک لبّ البابیه برسیم – ؛ چون داریم درباره ی نهج البلاغه صحبت می کنیم فقط با ادیان ابراهیمی و به خصوص با اسلام کار داریم. در اینجا من باید آزادانه آزادی خودم را سلب کنم در برابر آزادی دیگران. حالا آن دیگری که من باید آزادانه آزادی را در برابرش سلب کنم، خدا است. باید بینم آن خدا در تلقی اسلام و نهج البلاغه چگونه موجودی است؟ که من در برابر آن موجود خودم را آزادانه از

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



آزادے ام محروم کنم. چگونه موجودے است که باید در " چه باید کرد " من اثر بگذارد. تحقیق در باب این موجودے که من باید عابد او باشم و او معبود من، موجب کشف چگونگی هاهے آن موجود که در " چه باید کرد " من اثر مے گذارد، مے شود. حالا ببینیم در نهج البلاغه چه ویژگیه هاییه از خدا مورد تاکید است.

" ویژگیه هاهے خدا در نهج البلاغه "

ویژگیه اول خدا، وحدت خداست، یعنیه خدا یکیه است. اگر خدا یکیه باشد و آن خداییه که یکیه است، معبود ما باید باشد، معنایش این است که فقط در برابر يك موجود باید خود را مسلوب الحریه کرد، باید آزاده خود را سلب کرد. فعلاً کارم به این نداریم که اگر انسان باید در برابر يك موجود خود را مسلوب الحریه کند، آثار و نتایجم که از این کار مے برد چقدر فرق مے کند، با کسیه که در برابر بیش از يك موجود خود را مسلوب الحریه مے کند؟ چون آن را باید در قسمت انسان شناخته نهج البلاغه مورد بحث قرار دهیم. در حال حاضر مے گوئیم آن خداییه که باید معبود ما باشد، یکیه بیشتر نیست. بنابراین ما فقط در برابر يك موجود خودمان را مسلوب الاختیار کنیم. این در واقع يك " باید " است، یعنیه به چگونه باید زیست ما و به چگونه باید کرد ما ربط پیدا مے کند.

ویژگیه دوم: این موجودے که یکیه هم بیشتر نیست، ویژگیه دومه دارد و آن این که محسوس به حواس نیست. لا تدرك الابصار و هو يدرك الابصار. در نهج البلاغه به این امر یعنیه به محسوس نبودن تاکید فراوان شده است؛ محسوس هم نیست. اولاً اگر آن موجود یکیه بیشتر نیست و ثانیاً محسوس هم نیست، پس هیچ کدام از این هاییه را که مے بینید، نباید در برابرشان مسلوب الاختیار شوید، چون این ها محسوس هستند و بنا شد آن محسوس نباشد. یعنیه من در برابر هیچ انسانه نباید خودم را مسلوب الاختیار کنم، چون انسان محسوس است و خداهے معبود نامحسوس است و خود این نشان مے دهد که این خدا نیست. فعلاً نمے دانیم خدا چیست و لهه بعداً خواهیم گفت که خدا حسنش به این است که نه فقط نمے دانیم که چیست، بلکه حته نخواهیم دانست که چیست. این خدا تمام هنرمه که در چه باید کرد ما دارد، هنر سلبیه است و این ها را بعداً خواهیم گفت. تا الان مے گفتیم نامحسوس است، بعداً مے بینیم که حضرت علمه (ع) تاکید بلیغ مے کند بر این که اصلاً نامدرك است و قابل ادراك حسه نیست، در واقع حسنش به همین است که ما بدانیم محسوس ها خدا نیستند و این در زندگی ما اثر دارد. خوب... حلال اگر محسوس ها خدا نیستند، این محسوس ها چه هستند؟ شکمے ندارد که مهم ترین محسوساتم که ما باید در نفه خدا بود نشان جدمے باشیم، انسان ها هستند. البته همه مے محسوسات همین طوراند، و لهه چرا در این جا بیشترین جدیت را داشته باشیم؟ به دلیل این که نفه آزاده در برابر موجودے که

استاد مصطفهء ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



دارای علم و اراده می‌امر و نهی است، خلیه معنادارتر است، تا نفعی آزادی در برابر موجودی که اصلاً دارای علم و اراده و امر نهی نیست. به عبارت دیگر، ممکن است شما بگویید اگر خدا محسوس نیست، یعنی یک بت چوبین، زرین، سیمین، مفرغی و سنگین را نباید خدا گرفت، همین طور هم هست، اما این خدا گرفتنش چندان در زندگی و وقوع پیدا نمی‌کند، چون انسان خود را در برابر موجودی مسلوب الحزیه می‌کند که آن موجود دارای علم و اراده و امر و نهی باشد، آن وقت آدم بگوید که در برابر امر و نهی که او کرد، دیگر هر خواست و ناخواسته را از خودم سلب کردم و هر خوشایند و بدایندی را در خودم تعطیل کردم. بنابراین بت چوبی چندان خطر ندارد که شما آن را خدا بدانید، چون امر و نهی هم نمی‌کند، که اگر شما خودتان را مسلوب الاختیار آن کردید، به جاهای باریک بکشند، بیشتر آن بت‌هایی مهم اند که امر و نهی هم می‌کنند، یعنی موجوداتی که دارای علم و اراده اند و طبعاً می‌توانند امر و نهی هم داشته باشند.

بنابراین انسان‌ها اول چیزهایی هستند که امکان دارد که ما خدایشان بدانیم، اما یکی از چیزهای دیگری که محسوس است خود "من" هستم. خود من هم خدا نیستم و بنابراین نمی‌توانم تابع امر و نهی خودم باشم، یعنی در برابر خودم هم نمی‌توانم مسلوب الاختیار باشم. قرآن می‌فرماید: افرایت من اتخذ اله هواه، کسی که اله را هوایش گرفته، با آن کسی که اتخذوا احبهم و رهبانهم ارباباً، انسان‌های دیگری را خدا گرفته و این جا در واقع خودم را خدا گرفته‌ام. با این که می‌دانم محسوسم، طبعاً وقتی در عالم انسان خودم خدا نیستم و انسان‌های دیگر هم خدا نیستند، معنایش این است که نباید از آزادی خودم در برابر این موارد دست بکشم، (خوب... به طریق اولی حیوانات و نباتات و جانوران را دیگر خدا نمی‌دانم). حالا آیا واقعاً محسوسات منحصر می‌شوند در محسوساتی که خودشان امر و نهی می‌کنند، مثل انسان‌های دیگر، البته این جور نیست، یعنی ممکن است کسی ثروت خدا را بگیرد، یا شاید قدرت اجتماعی و جاه و ریاست و شهرت را خدا بگیرد که این‌ها هم یک سلسله اموراند و نمی‌شود خدایشان گرفت. البته خدا گرفتن آن سنخ موجودات با خدا گرفتن این نوع موجودات فرق می‌کند. آن سنخ موجودات، مثل انسان‌ها که من خدایش بدانم و در برابر امر و نهی او تابع و مطیع باشم، فرق می‌کند با وقتی که من ثروت را خدا می‌دانم، ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی و شهرت خودشان نمی‌توانند به انسان امر و نهی کنند، پس اینجا خدا گرفتن چگونه می‌تواند در برابر این‌ها معنا پیدا کند؟ به این صورت معنا که من نسبت به این‌ها تعلق پیدا کنم و چون تعلق پیدا می‌کنم برای به دست آوردنش برای آزادی خودم صرف نظر می‌کنم.

این طور معنی پیدا می‌کند، وگرنه معنای محصله ندارد که کسی بگوید مثلاً اسکناس یا سکه خدای کسی شده است، چون سکه و اسکناس که امر نهی ندارند، وقتی من نوعی تعلق خاطر به این‌ها پیدا می‌کنم، آن وقت درصد برمی‌آیم که این‌ها را به هر قیمتی به دست بیاورم. این به هر قیمتی، همان است که اینجا می‌شود انسان دانیر و دراهیم را خدا بدانند. به این معناست که گفته می‌شود مثلاً فلانی دنیا را خدای

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



خودش قرار داده است، و قلمه گفته مے شود دنیا، به نظر مادیاتمے هستند که نظیر جمادات اند، اما به خاطر این که ما تعلق قلبمے به آن ها پیدا مے کنیم، برای تملک آن حاضریم از هرگونه آزادمے صرف نظر کنیم، در اصل ما مے شویم عبد این ها. گویا اسکناس و سکه به من امر مے کنند، به تعبیر دیگر وقتمے کسمے به موجودمے ولو سکه و اسکناس دل مے بندد، دیگر نسبت به دلبر خودش آزادمے ندارد، همه وقت دلبسته نسبت به دلبرده مے خودش حالت عبودیت دارد، یعنی یک نوع حالت سلب آزادمے. این حالت سلب آزادمے ذمراتب است. اما بعد از این گفته مے شود این خدایمے که ما داریم محسوس نیست، گفته مے شود که آن خدایمے که داریم مُدْرک هم نیست، فوق ادراک است. خوب... اگر فوق ادراک است، آن وقت معنایش این مے شود که هر چیزمے متعلق ادراک هست هم نباید خدایمے من تلقمے شود و یکمے از این ها که مهم ترین است، تصورات ما از خداست. تصورات ما هم از خدا نباید خدا تلقمے شوند، چون هر تلقمے از خدا به دلیل این که تصور خداست، خدا نیست، چون خدا فوق ادراک است. و هر تصورمے که من از خدا داشته باشم چون متعلق ادراک من واقع شده، خدا نیست (۱). یعنی نه فقط در زندگمے جمعمے بلکه اگر تلقیمے هم نسبت به خدا دارم، نباید نسبت به این تلقمے شیفته گمے و دلبستگمے داشته باشم و گویا این تلقمے را بپرستم. این جاست که سخن محمے الدین عربمے در صفحہ مے آخر، بند آخر فصوص خیمے معروف است که هر تصورمے که از خدا دارید، آن خدا نیست، بنابراین به آن تصور نباید دلبستگمے داشت. خدا در ظرف ادراک قرار نمے گیرد. این نظیر سخنمے است از امام محمد باقر (ع) که نقل شده: کل ما میزُ ثَمُوه باوهامکم مے ادق معانیه فهو مصنوع لکم مردود الیکم. هر تصورمے که از خدا داشته باشید، ساخته و مصنوع شماست. خدا صانع من و شماست، ولمے این تصورمے که من از خدا دارم مصنوع است. به زبان ساده تر یعنی ما شیفته مے افکار خودمان هم نباید باشیم. ولو متعلق این افکار ما هم درمورد خدا باشد. شیفته مے افکار خود بودن یعنی خودپرستمے و ما باید خدا را بپرستیم، نه خود را.

فقط خدا مے فهمد که انسان چه طورمے زندگمے کند. خدا در دین برای این نیامده که واقعیت هایمے را تبیین وجود کند، که در فلسفه این طورمے است و یا در دین نیامده که ما با استمداد از تلقمے که از او داریم دست به حکم و نفع و اثبات و رد و ابرام هایمے بزنیم. خدا در اندیشمے مے دینمے برای این آمده است که روشن کند مجموعه شیوه هایمے زندگمے غلط چطور است؛ از این لحاظ هم بود که مے گفتم جنبه مے سلبمے دارد. خدا آمده بگوید که چه کسانمے غلط زندگمے مے کنند و به این معنا به نظر بنده مے خدا در دین یک entity brening است. یک موجود نیست، یک directive است، یعنی یک راهنما است. نمے خواهم بگویم که خدا وجود ندارد، کارکرد خدا را مے گویم. کسانمے برای خدا وجود متشخص قائل اند و کسانمے وجود غیر متشخص، آن هایمے که وجود متشخص قائل اند، گاهمے وجود متشخص شخصمے و انسان وار قائلند و گاهمے وجود متشخص غیر انسان وار قائلند. پس چه خدا غیر متشخص باشد، چه متشخص انسان وار باشد و چه متشخص غیر انسان وار، در هر سه حال در دین کارکرد directive تابلویمے دارد. یعنی مثلاً مے گوید این راه مشهد است و بقیه مے راه ها، راه مشهد نیستند. وقتمے که یک فلش زدند و گفتند به سمت مشهد مے رود، این فلش فقط و فقط هنرش این است که بفهمیم چه کسانمے اشتباه مے کنند و به مشهد نمے رسند. یک حالت تابلویمے و فلشمے دارد و اگر این نباشد باز یک آدم معنومے مے پرسد که به من چه ربطمے دارد. اگر گفتید که خدا هیچ جنبه مے directive

استاد مصطفمے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



تابلویفه ندارد، آن مقدار که جنبه *directive* ندارد، به من چه ربطه دارد. وجود خدا در عالم با وجود آن مورچه
 ایه که عرض کردم هیچ فرقه برایم ندارد. بنابراین خدا باید برایم *directive* باشد. یعنی يك خط نشانه باشد.
 به قول آن شاعر که مئه گفت:

كعبه يك سنگ نشان است كه ره گم نشود

در واقع ما با خدایه که دین مئه گوید مئه فهمیم که دین چه طرز معیشت هایه را غلط مئه داند، همین.

در اینجا سواله پیش مئه آید که اگر خداوند را نتوان تصور کرد که نمئه توان با او ارتباط برقرار کرد؟ همین طور
 است. مثلاً فرض کنید که شما يك پلیس هستید، به رئیس کلانتره مئه گوید که شما که مرا مئه فرستید
 دنبال يك قاتل، من باید عکسه از او داشته باشم. رئیس هم مئه گوشه که حق با شماست و عکسه را نشان
 مئه دهد. اگر پلیس وقته که عکس را مئه بیند، بگوید اگر قاتل این است پس بگیری. دیگر من را کجا مئه
 فرستید. آن وقت مئه گویند شکه ندارد که این عکس را لازم داشتیم اما به شرطه که از عکس بودنش با خبر
 باشه، اگر خبر نداشته باشه که این عکس است تو اصلاً پلیس نیستی، يك دیوانه ام. بنابراین من باید به تو
 عکسه را نشان بدهم و له به شرط آن که این را موجود مستقل ندانه، این را موجود آله ببینه، این را آلت
 تلقه بکنه نه غایت. یعنی باید بدانه این دارد موجوده را نشان مئه دهد که نمئه دانیم الان در کجایه تهران
 است و تازه مامور مئه فرستیم که او را پیدا بکند. این که گفتیم ایمان و اعتقاد فرق مئه کند، این است. تو توجه
 که يك علایم و اماراته به تو نشان داده اند، و له فکر نکن که صاحب علامت این است. بنابراین اگر حالا من دارم با
 خدا (خدایه شخصه و انسان وار در دین اسلام) راز و نیاز و دعا و مناجات مئه کنم و تصور موجوده مئه کنم،
 اشکاله ندارد، و له نباید تصور کنه که این موجود محکه است، بدانه که این موجود حاکمه است. مثل وقته
 که يك مادر عکس فرزند از دست رفته اش را قاب کرده و هر وقت به یاد او مئه افتد به آن نگاه مئه کند و گریه
 مئه کند؛ اشکاله ندارد. اما هیچ وقت این مادر نمئه گوید که این بچه ام است، اگر این بچه اش بود که اصلاً گریه
 کردم سبب نداشت، بچه ات پیشت است و هر وقت که خواهه بغلش مئه کنه و مئه بوسه.

نکته: انسان در واقع با تصوراته زندگه مئه کند، او نمئه تواند خاله از تصورات باشد، در صورته که بداند تصور،
 تصور شیخه است، نه خود شیخه. بنابراین افکاره که در مورد خدا داریم را نباید خدا بدانیم و به این ها دل بندیم و
 حاضر نباشیم به هیچ قیمتیه از این دست بکشیم.

(۱) – وقته ید و وجه و رجل به خدا نسبت داده مئه شوند، باید به معانه غیر حقیقه گرفته شوند، به نظر من
 علت بودن و خالق بودن و محرک بودن خدا را هم باید به معانه غیر حقیقه گرفت. چون اگر شما ید و وجه و رجل
 و چشم و غیره به معانه حقیقه اش در نظر بگیری، خدا رادر محسوسات دارمه مثل تلقه کرده آید. و اگر شما

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



این اوصاف انتزاعی و فلسفه را هم به معنای حقیقه اش در مورد خدا بگیرید. باز خدا را در ساحت دیگری داریم مثل تلقی کرده اید. چون خدا از حیث علت بودن با بقیه علت ها مثل پیدا می کند؛ ولی لیس کمثله شیخ. از این نظر هرگونه مفهومی که به خدا نسبت دهید، به مفاهیم محسوسه، یعنی مفاهیمی که مصداق محسوس دارند، اختصاص ندارد. هرگونه مفهومی را به خدا نسبت می دهید، باید توجه کنید که آن را به مفهوم حقیقه اش نباید نسبت دهید.

از این لحاظ است که وقتی مفاهیم دیگر را هم به خدا نسبت دهید، باید نسبت دهید و فوراً سلب نسبت هم بکنید. خوب حالا به چه معنا می شود هم نسبت داد و هم سلب نسبت کرد؛ آن وقت شما باید مثلاً به نظریه تمثیلی قائل باشید. اگر خدایه که در کتون دین و مذهب آمده است را بخواهیم لیس کمثله شیخ او را جدی بگیریم، باید به نوعی الهیات تنزیهی الفاظ و مفاهیمی مثل دست و چشم و ... از خدا به معنای حقیقه خودش نفی می شود، و همین طور الفاظ و مفاهیم دیگری مثل مضحک و مبکی و ... که در متون مقدس نسبت داده شده و چه الفاظ و مفاهیمی که فیلسوفان به خدا نسبت می دهند، آن ها هم باید به معنای حقیقه اش اخذ نشود. اگر کسی گفت باید به چه معنایی اخذ شود؟ آن وقت می شود گفت به معنای تمثیل باید اخذ بشود.



سخنرانیه دوم

به این حیث به نهج البلاغه مه نگریم تا ببینیم از دل نهج البلاغه، چه " چه باید کرد " هایه و چه " چه باید بکنم " هایه برامه انسان قابل استخراج است. به این حیث بود که وارد این بحث شدیم که ببینیم نهج البلاغه:

۱- چه متافیزیکه ارائه مه کند

۲- چه انسان شناسه عرضه مه کند

۳- چه اخلاقه عرضه مه کند

جلسه دوم

تا بدین جا گفتیم که چرا به جاره دین از تعبیر معنویت استفاده مه کنیم. وهمین طور چرا به جاره تعبیر معنویت از تعبیر عرفان استفاده نمه کنیم و در باب این که حقیقت معنویت چیست و مراد ما از معنویت دقیقاً چیست، گفتیم که معنویت قابل تعریف به صور مختلفه است که اگرچه به لحاظ مفهومه با یکدیگر فاصله مه بسیار دارند، وهه وقته دقت کنیم مه یابیم که به لحاظ مصداقه همه به یک مصداق اشاره دارند و از میان تعاریف مختلف معنویت سه تا را بیان کردیم و گفتیم این سه فقط به لحاظ مفهومه فرق مه کند.

معنامه اول معنویت را دین عقلانیت یافته دانستیم. معنویت یعنمه دینمه که کاملاً عقلانمه شده است. منتها مراد از عقلانیت (۱) تنها عقلانیت فلسفه یا تنها عقلانیت نظرمه نیست، بلکه اعم است از عقلانیت فلسفه و غیر فلسفه و نظرمه و عملمه یا رفتارمه. (از عقلانیت " راسیونالیسم (۴)" را نیز مراد نمه کنیم).

معنامه دوم معنویت یعنمه فهم این که ما خفته ایم و خفته گردیم. این که ما تمام عمر در دار دنیا در حال خوابیم و خواب گردیم مه کنیم. توجه به این نکته که ما نمه دانیم چه مه کنیم و چرا مه کنیم و این کارهایه که مه کنیم چه آثار و نتایجمه در جهان هستمه و همچننن در خود ما باقمه مه گذارد. همه مه کسانی که معنومه هستند، اولین گام شان، احساس این مطلب است که تاکنون در خواب بوده اند و خفته گردیم مه کرده اند. به این لحاظ در همه مه مسالك عرفانمه نخستین مرحله را " یقظه " مه دانند. بعضمه از آن به " تبه " یا " بیدارمه " تعبیر مه کنند. بیدار، " از خواب بیرون آمدن " و " از خواب بیرون آمدن " در عالم معنا فقط از این راه حاصل مه شهود که احساس مه کنم که در خوابم. همین که احساس مه کنم در خوابم، از خواب بیرون آمده ام. در خواب هاهه عاده هم اگر یک لحظه احساس کردید که در حال خواب هستید، مقدمه مه این است که دیگر در خواب نیستید. علامت ژرفاهه خواب این است که آدممه گمان مه کند اصلاً در خواب نیست. هرچه آدممه از این گمان که من اصلاً در خواب نیستم و هرچه مه بینم واقعیت است، میل کند به این سو که گویا در خوابم، معنایش این است که از خواب بیرون آمده. ژرفاهه خواب را با اعتقاد به عدم خواب مه سنجند. هرچه اعتقاد ما به

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



ناخفتگی خودمان بیشتر باشد، خفتگی ما بیشتر است و هرچه این اعتقاد تضعیف شود، خفتگی ما ضعیف شده است. انسان معنوم احساس مه کند تا الان در خواب بوده است. معنای "در خواب بودن" دقیقاً این است که چیزهایی که واقعیت ندارند را واقعیت مه پنداریم و از واقعیت داشتن چیزهایی که واقعیت دارند، به خبریم و نمه دانیم چه مه کنیم، نمه دانیم چرا مه کنیم و نمه دانیم که کرده هایمان چه آثار و نتایج بر خود و دیگران و بر کل جهان هسته مه گذارد.

معنای سوم: انسان معنوم کسی است که با هر چه برخورد مه کند مه گوید "به عمل من چه ربطه دارد؟" اگر ربط و نسبت به عمل من ندارد، هرچه مه خواهد باشد، اشکاله ندارد و من در مقام فهم و کند و کاو و تحقیق درباره مه آن نخواهم بود. وله اگر به عمل من ربط پیدا مه کند، من باید بدانم که حل مساله و رفع مشکل چگونه امکان پذیر است. بنابراین انسان معنوم، انسانه است که هر چه با او در میان بگذارید و با هر چه مواجه شود، فورمه از خود مه پرسد "آیا این در چگونه زیستن من اثر دارد؟"، اگر اثر دارد باید در آن دقت کنم و اگر اثر ندارد، برمه من هیچ مهم نیست که چگونه است و چگونه نیست. همه چیز برمه من افسانه است، مگر آن چیزه که "در چه کنم من" اثر بگذارد. به تعبیر دیگر انسان معنوم، انسانه است که بنیاده ترین مساله در زندگی او "چه باید بکنم؟" مه باشد. حته نه "چه باید کرد؟" بلکه "چه باید بکنم؟"، بنابراین حته آن چه که در فلسفه، مسائل بنیادین هسته تلقیه مه شوند، مثل "از کجا آمده ام؟"، "به کجا خواهیم رفت؟"، "این جا چه جایه است که در آن قرار گرفته ایم؟"، "جهان متناهمه است یا نامتناهمه؟"، "خدا وجود دارد یا ندارد؟"، این ها را مسائل اصله مه نامند. وله برمه انسان معنوم همه مه این مسائل، مسائل فرعه هستند. مساله مه اصله این است که "چه باید بکنیم؟" البته هر چقدر جواب این سوال بر جواب سوال هاه بنیاده دیگر توقف دارد، به همان میزان به آن سوال ها نیز مه پردازد. بقیه مه مسائل، فرع این مساله اند و میزان اهمیت خود را از میزان و حالته که در حل این مساله مه اساسه به دست مه آورند. بنابراین سوال انسان معنوم همیشه این است که "چه باید بکنم؟" در عین حال توجه دارد که حل این مساله متوقف بر حل مسائل دیگره هم هست. به این معنا، وقتی انسان معنوم به متون مقدس دینه و مذهبه، مثلاً نهج البلاغه رجوع مه کند، دنبال "چه باید بکنم" هاه خودش مه رود. یعنی انسان معنوم به دنبال این است که از آن چه در متون مقدس دینه و مذهبه آمده، چه در لسان اخبار و چه در لسان انشاه، انشائیه ها را استخراج کند. غایت قصوامه همه مه اخباریات و انشائیات این است که از آن ها گزاره هایه انشاییه استخراج کند. یعنی اگر در متون مقدس و مذهبه گفته شده "خدا وجود دارد"، در عین این که منکر "خدا وجود دارد" نیست، اما مه گوشه حالا که "خدا وجود دارد"، من چه باید بکنم. و به دنبال این است که از "خدا وجود دارد"، در "چه باید کرد" من چه نتیجه و استفاده مه شود. از همه مه اخباریات و انشائیات به دنبال انشائیه است که به "چه باید کرد" او مربوط مه شود.

پس انسان معنوم را از سه وجه، یا از سه چهره نگرینیم. او چه در په دین عقلانیت یافته باشد، چه انسانه باشد که احساس کرده است ما خفته ایم و خفته گرد، در خوابیم و در خواب عمل مه کنیم و چه در په این است

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



که همه *هستند* برای من افسانه است، مگر آن چه که مربوط به "چه باید کرد" من باشد، در هر کدام از این سه چهره که باشد مسلم است که رومی کرد او به متون مقدس دین و مذهب، رومی کرد پراگماتیک و عملی است. این بدین معنا نیست که نسبت به رومی کرد نظریه و نظریات به اعتناست، بلکه اتفاقاً نظریات را مبنای عمل خود قرار می دهد و لهه التفات او به این نظریات از این حیث است که مبنای عمل او هستند و از این حیث بدان ها التفات جدی و بلیغ می کند. به این حیث به نهج البلاغه می نگریم تا ببینیم از دل نهج البلاغه، چه "چه باید کرد" هایه و چه "چه باید بکنم" هایه برای انسان قابل استخراج است. به این حیث بود که وارد این بحث شدیم که ببینیم نهج البلاغه: ۱- چه متافیزیکی ارائه می کند ۲- چه انسان شناسی عرضه می کند ۳- چه اخلاقی عرضه می کند. (هرچه در متون مقدس دین و مذهب بیاید به این سه مبحث قابل تقسیم است: ۱- آنچه در باب هستی شناسی بیان می شود. (متافیزیک) ۲- آن چه در باب انسان شناسی گفته می شود. (انسان شناسی) ۳- آن چه در باب وظیفه شناسی گفته می شود. (اخلاق).

اصل اول متافیزیک نهج البلاغه: اصله ترین اصل متافیزیک این است که "خدا واحد است" (خدا یکی است). در دیدگاه علمه ابن ابراهیم طالب، خدا معبود انسان است و ما باید عابد او باشیم. پس باید ببینیم، "عبادت، عبودیت، عابد، معبود و امثال ذلك" یعنی چه؟ گفتیم "عبادت" یعنی "صرف نظر آزادانه از آزادی خود برای این که اراده می موجود دیگری تحقق پیدا کند." اگر برای این که امر موجود دیگری مطاع باشد، من از آزادی خود صرف نظر کنم، این موجود دیگر را عبادت کرده ام. از این لحاظ است که در زبان های سامی از این عبارت استفاده می شود. "عبادت"، یعنی بردگی، انسان برده یا بنده می موجود دیگری باشد. با این اوصاف "اگر خدا یکی است"، در "چه باید کرد" ما چه اثری دارد؟ این تاثیر را دارد که ما باید آزادی خود را فقط در پای موجود قربانی کنیم. برای تحقق اراده می یک موجود باید از آزادی خود دست بشویم.

اصل دوم متافیزیک نهج البلاغه: "خدا نامحسوس است"، خدا نه حس شده و نه حس شدن است. همان خدایی که واحد است و معبود ماست، حس ناشدنی و حس نشده است. اثر این مطلب در "چه باید کرد" ما چیست؟ اثرش این است که ما نباید از اراده می خود در برابر اراده می هیچ موجود دیگری صرف نظر کنیم. چون آن موجود، محسوس است. بنابراین نباید انسان دیگری را بپرستیم، نباید هیچ محسوس دیگری را بپرستیم. یعنی نباید آزادی خود را فدای تحقق اراده می امر محسوس دیگری بکنیم. علمه ابن ابراهیم طالب (۳) بر امر دیگری تاکید می کند و آن این که اگر خدا محسوس نیست، پس ما حق نداریم آزادی خود را فدای هیچ قدرت محسوس کنیم. این قدرت محسوس، چه قدرت انسان دیگری باشد و چه قدرت موجود غیر انسانی دیگری باشد، ما نباید آزادی خود را در برابر او فدا کنیم و گرنه ما او را پرستیده ایم. با این که باید امری را می پرستیدیم که واحد باشد و نامحسوس. اما بعد از این گفتیم که خدا نه فقط محسوس نیست، بلکه:

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



اصل سوم متافیزیک: " خدا قابل ادراک نیست " و از همین جا برای " چه باید کرد " خودمان این نتیجه را می‌گرفتیم که افکار ما که ما درباره خدا داریم، خدا نیستند، چون این ها مدرک هستند. هر تصویری که ما درباره خدا داشته باشیم، خدا نیست، به این دلیل که متصور است. هر چیز متصور ما به میزان متصور بودن خود، مدرک است و هر چیز مدرک ما به میزان مدرک بودن خود، خدا نیست. خدا فوق ادراک است، لذا فوق هر تصویری است که ما درباره خدا داریم. حضرت امام محمد باقر (ع) می‌فرمایند:

" كلُّ ما ميزُ تَموهُ بِادِقِّ المعانِه باوها مِكم بادقِّ المعانِه فهو مصنوعٌ لكم هو مردودٌ اليكم، هر چه را شما ادراک بکنید، صانع شما نیست، بلکه مصنوع شماست. لذا نباید آن را بپرستید. این سخن بدین معناست که نباید به افکار ما که درباره خدا داریم، دلبستگی پیدا کنیم چون این افکار، خدا نیستند. فقط باید به خدا دلبستگی داشت، نه به افکار ما که درباره خدا داریم. نه تنها نباید به افکار خود درباره خدا دلبستگی داشته باشیم، بلکه اصلاً نباید به افکار خودمان دلبستگی داشته باشیم. چون شیفتگی و وزیدن به فکر به طور کلی پرستش فکر است و پرستش چیزی است که مدرک است و خدا نامدرک و غیر قابل ادراک است. ما گاهی انسان دیگری را می‌پرستیم. مثل آن چه در قرآن در باب یهود و نصاری نقل شده که اتخذوا ابحارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله (۴)، گاهی جمادات را می‌پرستیم، مثل وقتی که سکه و اسکناس را می‌پرستیم. گاهی هم خودمان را می‌پرستیم مثل این که قرآن می‌فرماید: آرایت من اتخذ الله هویه (۵)، یعنی هوای نفس خود را پرستید. یعنی آن معامله ما که باید با خدا بکنیم در واقع با هوای نفس خود کرد. نظیر این داستان در باب خود یا جهان هستی گمان می‌کنیم، اولاً به مصاف واقعیت‌ها، ثانیاً به مصاف گمان‌ها، دیگر ببریم. گوییم شیفته ما این هستیم که گمان ما همان که هست بماند. ما وقتی حاضر نباشیم، افکار خود را تغییر دهیم، داریم فکر پرست می‌کنیم. علامت و اماره ما این فکر پرست می‌این است که حاضر نیستیم، فکر خود را به مواجه با واقعیت‌ها یا افکار دیگری ببریم. علامت کسانی که نسبت به افکار خود شیفتگی ندارند این است که از مواجه با هیچ واقعیتی هراس ندارند. و با هر واقعیتی مواجه شوند آن را می‌پذیرند. همیشه ما خواهند فکرشان را سایه وار به دنبال واقعیت‌ها بدوانند، نه این که واقعیت‌ها را به زور جبر به دنبال خود بکشانند. در برابر افکار دیگر هم همین طوراند. من اگر گفتم هر فکر مخالف فکر من است، بیاید. اگر برهان ما که آن مدعا را تقویت می‌کند اقوام از برهان ما باشد که مدعا ما را تایید می‌کند، من بلافاصله آن مدعا را می‌پذیرم. اما اگر دیدم که آن برهان اقوام از برهان ما که مدعا ما را تایید می‌کند نیست و اضعف است، در این صورت بر فکر خودم می‌مانم تا وقتی که برهان اقوام بر مدعیات مخالف مدعا خود من اقامه نشده باشد. این است که قرآن دائماً می‌گوید: " قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین " (۶) یا " قل هاتوا برهانکم " (۷) برهانتان را بیاورید. این بدین معناست که آنچه فیصله بخش است، برهان است. (۸)

البته مراد از برهان، هرگونه دلیلی است که به مقتضای هر گزاره ما که اظهار می‌کنند، بیان می‌شود؛ هر گونه دلیلی که به مقتضای نوع گزاره، انتظار آن نوع دلیل را داریم.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



اصل چهارم متافیزیک: "خدا خالق است"، خدا آفریننده و ایجاد کننده ماسوا است. از خلقت هر تصویر داشته باشید، فرق نمایی کند، چه تصور شما این باشد که تاگر جهان هسته مشتمل بر n موجود باشد، خدا را که اضافه کنیم $n+1$ موجود خواهیم داشت و چه تصور شما این باشد که اگر جهان هسته بدون خدا مشتمل بر n موجود باشد، با خدا هم همان n موجود است و چه تصور این باشد که اگر خدا را در نظر نگیرید، صفر موجود در جهان هسته داریم و اگر خدا را اضافه کنیم یک موجود در آن به سر مای برد. البته تصور چهارم هم وجود دارد که در دین ما نیست و منطبق بر نهج البلاغه نخواهد بود. این سه تصور در نهج البلاغه و قرآن تأیید شده اند. هر کدام از این سه تصور را داشته باشید، به هر حال خلقت معنادار است، منتها تفسیرهای مختلفی مای یابد. حضرت علمای (ع) در بیش از ۹۰ مورد ذکر کرده است که خدا چنین ربط و نسبتی با سایر موجودات دارد. آیا اگر خدا خالق است، خلقت او از سر اجبار و اکراه بوده یا از سر اراده و اختیار؟ هر کدام از سه تصور بالا را در مورد ربط و نسبت خدا با جهان داشته باشید، باز هم خدا مجبور به خلقت نبوده است، بلکه خلقت را خواسته است. اگر تعبیر جبر و اختیار در مورد خدا کاربرد داشته باشد، باید بگوییم خدا مختارانه خلقت کرده است. اگر خدا مختارانه خلقت کرده است، همین را که خلق کرده، مای خواسته است و نه دو امر دیگر را.

اولاً نه این که آن چه هست را نمایی خواسته خلقت کند و مجبور به خلقت بوده است و ثانیاً نه این که آنچه را خلق کرده، به گونه مای دیگر مای خواسته است خلقت کند، و مای مجبور شده به این گونه خلقت کند. خیر، خدا مای خواسته است همین را به همین گونه خلقت کند. به تعبیر دیگر خدا هم مای خواسته است خلقت کند و هم مای خواسته است همین را خلقت کند. پس هر واقعیتی که در جهان است، باید آن واقعیت را بخواهیم. هر چه در عالم است، خدا خواسته است و چون خدا معبود ماست و ما باید اراده مای خود را در برابر اراده مای او تعطیل کنیم، باید هر چه را در جهان هست، ما هم بخواهیم. چه چیزهایی در جهان هست که ما باید بخواهیم؟ باید بپردازیم به این که چه ویژگیهایی در این مخلوق هست، مخلوقی که خالقش معبود ماست و چون معبود ماست، اراده مای ما باید در برابر اراده مای او قربان شود. اولین ویژگی این مخلوق، جوال این مخلوق است. حضرت علمای ابن ابی طالب به عبارت های مختلفی، تعبیر مای کنند که جهان جوال دارد. جهان قرار و ثبات ندارد، بنابراین شما طالب ثبات و قرار جهان نباشید. اگر طالب ثبات و قرار جهان باشید، طالب چیزی هستید که خدا خواسته است. خدا این جهان را خواسته و آفریده است و اولین ویژگی این جهان جوال این جهان است. حضرت علمای ابن ابی طالب در ۷۷ موضع از نهج البلاغه بر جوال جهان تأکید مای کنند این که خدا خواسته جهان به قرار و به ثبات و متحول و مبتدل باشد. آنجا که در نهج البلاغه به فرزندشان امام حسن مای فرمایند: "پسرم حسن من به زمان اقرار کرده ام." یعنی به تحول مفر هستیم. زمان در فلسفه به مقدار حرکت گفته مای شود، اما در اصل زبان عربی و زبان سامی و عبری "زمان" یعنی اصل جوال و "اصل تحول"، حضرت علمای (ع) مای فرمایند: "من المقرّ لالزمان" هستیم. جالب این است که اقرار فرموده اند و نه اعتراف، یعنی به تحول قرار دارم، به به قرار دارم، قرار دارم، یعنی چه؟

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



فهم عرفه (۹) ما هم مه پذیرد که در جهان که محیط بر ماست و ما محاط بر او هستیم، چیزه ثابت و لا یتغیر نیست. شاید کسه بگوید در دو چیز دیگر، قرار هست: ۱- عالم و عوالم دیگره و راهه عالم طبیعت یا فوق عالم طبیعت که درشان قرار و آرامش است. ۲- اصول حاکم بر همین عالم طبیعت هم قرار دارند. به لسان فلسفه قوانین ثابت اند، نوامیس و اصول ثابت اند. مثلاً اگر کسه بگوید خود این که مه گوئید، " همه چیز در جهان طبیعت متغیر است"، نامتغیر است. ما این را نفه نمه کنیم و از حیث نفه و اثبات کاره به این نداریم. از این نظر مه گویم جهانیه که محیط بر ماست و ما محاط بودن خود بر او احساس مه کنیم مه قرار است. البته در این مطلب مه قراره نیست. بدین معنا که هیچ پدیده مه نیست که ما با آن سر و کار پیدا کنیم و بینیم که بر یک قرار باقیه مه ماند. آنچه زیباست، رو به زشته مه گذارد. آنچه زشت است، رو به زیبایه مه گذارد؛ این مه قراره مه در واقعیت هاست و هم در ارزش ها. هم مه قراره هاه Factual (واقعیت ها) داریم و هم مه قراره هاه evaluative (ارزش ها)، هم واقعیت ها مه قراراند و هم ارزش ها. معنایش این است که هم چیزه که داره فلان ویژگیه واقعیه است ممکن است روزمه این ویژگیه خود را از دست بدهد و هم چیزه که داره فلان ویژگیه ارزشه است، شاید روزمه آن را از دست بدهد. ما کاره به این مطلب نداریم (این مطلب محل بحث نیست) که این ارزش ها از سنخ واقعیت ها هستند یا نیستند. چه ارزش ها از سنخ واقعیت ها نباشند و چه از سنخ واقعیت باشند و تفکیک جهان هم به دو قلمرو درست باشد، در هر دو حال هم ارزش ها مه ثباته و تغیر دارند و هم واقعیت ها. حضرت علمه (ع) از ما مه خواهد که این " مه قراره " را قبول کنیم. و این جاست که به درد " چگونه زیستن " ما مه خورد. این سخن چند معنا دارد:

اولاً این که مه قراره را بپذیریم، معنایش این است که طالب قرار یافتن مه قرارها نباشیم. مثلاً نباید طالب پایدار ماندن جوانه برایه خودم باشم، چون جوانه مه قرار است. نباید طالب باقیه ماندن هوشیاریه برایه خودم باشم، چون هوشیاریه مه قرار است. نباید طالب پایدار ماندن قوت حافظه باشم. همه مه این ها آمده اند که بروند. و کیست که وقته خدا اراده کرد چیزه ونده باشد، بخواهد مانع رفتن آن بشود. بنابراین طالب ماندن آنچه آمده است که برود، نباید شد. این بدین معناست که به چیزه در آم وضع و حاله که هست، نباید دل بست. این همان قطع علاقه مه است که عارفان مه گفتند. وقته مه گویند قطع علاقه کنید و تعلق خاطر نداشته باشید، همه عرفاه ما از محله الدین گرفته که مه گفت: " شما اگر بخواید به خدا برسید، اول تعلق خاطر را کنار بگذارید " تا مایستراکهارت که در رساله مه " عدم تعلق خاطر " خود یا " مه تعلقه " یا " ناوابستگی " مه گفت: " قدم اول این است که وقته توجه پیدا مه کنید که جهان مه قرار است، قطع علاقه کنید. " علاقه یعنی بستن خود به یک اوضاع و احوال (۱۰)، به لحاظ عاطفه و این کار بدین معناست که به این اوضاع و احوال راضیه اند. یعنی اگر این اوضاع و احوال بخواهد تبدل به یک وضعیت دیگره پیدا کند، من دیگر ناراضیه ام. وقته این طور باشد و من به یک چیزه که مه قرار است دل مه بندم، به محض این که مه قراره بالقوه اش بالفعل شد، یعنی این اوضاع و احوال تبدل به اوضاع و احوال دیگره شد، یعنی جامه خود را به اوضاع و احوال دیگره سپرد، من معروض چند احساس عاطفه نامطلوب مه شوم.

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



اولین احساس عاطفه نامطلوب " حزن " است. اما اولیاءو الله " حزن " ندارند، چون " وله " الله فرامند هستند و نه " وله " امور به قرار. وقتی من به يك وضعه دل بستم، وقتی این وضع از بین رفت، اول چیزی که برای من حاصل می شود، این است که حزن عارض من می شود. حزن همیشه معطوف به گذشته است و " گذشته " به معنای لغوی اصیل یعنی " آن چه گذشت "، " ماضی " (۱۱) انسان هر وقت به گذشته می خود برمی گردد، دست خوش حزن نمی شود، وقتی دست خوش حزن می شود که به آن چه گذشته است دلبستگی داشته و حالا گذشته است. اگر به چیزی که گذشته دلبستگی نداشته باشد، با گذشتن آن دست خوش حزن نمی شود. بنابراین در عین حال که ماهیت جهان (مخلوق خدا) به قرار می است، لزومی ندارد که ما در عالم محزون به سر بریم. حزن ما به دلیل دلبستگی ما به قرار امر به قرار است. بنابراین این طور نیست که بگویند چون در جهان به قرار به سر می برید، محکوم هستید به این که غمگین باشید. اگر من طالب قرار امور گذرا باشم با گذشتن آن ها غمگین می شوم.

دومین احساس عاطفه نامطلوب " حسرت " است. با گذشتن امر به قرار گاهی دچار " حسرت "، حاله است که وقتی احساس می شود که مثلاً امر مطلوب و دلبرده می من، آن وقتی هم که بود آن چنان که باید نظاره اش نکردم، قدرش را ندانستم. مثل این که من يك وقت می گویم چرا بهار رفت، يك وقت هم می گویم آن وقت که بهار بود چرا صبح ها من از زیبایی آن استفاده نکردم. این " حسرت " است. وله حسرت هم نصیب و روزی کسانی است که به آن وضع دلبستگی داشتند، اگر به آن وضع دلبستگی نمی داشتند، عارض آن ها نمی شد.

سومین احساس عاطفه نامطلوب " پشیمانی " است. ندامت و پشیمانی به این دلیل حاصل می شود که چرا من برای ابقای اوضاع و احوال که گذشت تلاش نکردم و مانع از میان رفتن آن نشدم. اگر بخواهیم این سه حالت عارض نشود، باید دو کار بکنیم: یا " دل نبندیم "، یا به " به قرارها دل نبندیم ". اولی آن چیزی است که بودیای من می گویند و دومی آن چیزی است که ادیان ابراهیمی می گویند. در ادیان شرقی و علمه الخصوص در آیین بودا گفته می شود " دل نبندید ". در ادیان ابراهیمی از جمله در اسلام و در کتاب نهج البلاغه، گفته می شود که به " به قرارها دل نبندید ". در آیین بودا اصلاً خود دلبستگی نادرست است و در این جا دلبستگی به ثابت درست است، وله دلبستگی به متغیر نادرست است. بودا می گفت " من آمده ام برای این که از درد و رنج آدمیان بکاهم، باید چهار امر را بیام تا این غرض حاصل آید ":

۱- یکی این که اصلاً ماهیت رنج چیست؟ و بعد وقتی خودش به این مساله می پرداخت می گفت: " رنج نه فقط نتیجه می دلبستگی است، بلکه عین دلبستگی است. هر وقت ما دلبستگی پیدا می کنیم، رنج می بریم. به این دلیل که همه چیز به قرار است. چرا که او به تها یا تها (۱۲) قائل بود و به خدا قائل نبود. او ورامی این امور گذرا يك امر ثابت نمی دید، بلکه ورامی امور گذرا عدم می دید. فرق توهمی که به ظر يك عارف بودایی، ما آدم

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



هائے عادیے دچار آن هستیم، با توهمنه که به نظر یک عارف دین ابراهیمه دچار آن هستیم، این است که عارف بودایه مه گوید توهمن انسان هائے عادیے این است که چیزه را که معدوم است، موجود مه انگارند. یعنی وراه آن چه ما مه بینیم عدم است و به این معنا ما دست خوش " مایا " یا " توهمن عظیم " هستیم. اما یک عارف مسلمان مه گوید، توهمن انسان هائے عادیے این است که وراه این امور متغیر چیز ثابتیه را کشف نمه کنند. این دو دیدگاه با هم خیله فرق مه کند. بودا مه گفت: " چون رنج عین دلبنستگه است، اگر مه خواهیید رنج نبرید، باید دلبنسته نباشید. " این را هم اضافه کنم که ما دبسته مه اعمال خودمان هم نباید باشیم، این را مه توان ذیل همان گنجاند یا مجزا در نظر گرفت. یعنی فرض کنید من سر کلاسه درس مه دهم، علمه القاعده من مدرس چه نتیجه مه را انتظار دارم؟ یا انتظار اجر دارم، یا نتیجه مه غیر از اجر و یا هر دو. مثلاً انتظار دارم که مزد بدهید، یا از من سپاس گزاره کنید (به تعبیر قرآن یا انتظار اجر دارم و یا انتظار شکور(۱۳)). یا این که نه انتظار مزد دارم و نه انتظار سپاس گزاره، و له انتظار دارم که شما مطالب را بفهمید. بالاخره تدریس برامه تفهم طرف مقابل است. حالا چه انتظار من، انتناز عوض و سپاس گزاره باشد و چه انتظار نتیجه مه طبیعه و تکوینه باشد، در هر دو حال من دلبنستگه پیدا کرده ام به این که چیزه حاصل بیاید. چیزه که ممکن است حاصل بیاید و ممکن است حاصل نیاید. به تعبیر دیگر درست است که تدریس اقتضایه این را دارد که تفهم به دنبال آن حاصل شود و له در عین حال تمام نظام هسته در مشنت من نیست و علت العلل و علت تامه مه تفهم شما هم تفهیم و تدریس من نیست. نه تفهیم و تدریس من علت العلل تفهم شماست و نه علت تامه مه تفهم شماست. به تعبیر دیگر فهم مخاطب من توقف بر هزار و یک چیز دارد که یکه از آن ها تدریس من است و لذا وقته من انتظار این را دارم که حتماً در اثر کارم این نتیجه حاصل بیاید، گویمه گمان کرده ام که این یک علت که یک علت در میان هزار علت است، تمام علت باشد. به تعبیر دیگر مه گویم من معلم که درس خود را گفتم، مه بایسته بر علم طرف مقابلم چیزه افزوده شود و چیزه فهمیده باشد. مثل این که برا فهم تدریس من توسط طرف مقابل فقط یک عامل دست اندر کار است و آن تدریس من است. با این که من جزو ناچیزه از اجزایه جهان هسته است و اگر این جزو حاصل بیاید و هیچ عیب و منقصته در این جزو نباشد، همه مه اجزایه دیگر جهان هسته باید دست به دست هم بدهند و آن ها دیگر در اختیار من نیستند. پس حتمه نباید به نتیجه مه عمل خودم دلبنستگه داشته باشم. حالا این دلبنستگه نداشتن که در آیین هندو از آن به " کنش به خواهش " تعبیر مه و شد، یعنی من باید کار خودم را بکنم، و له نباید در اثر این کار چیزه بخوام، باید عمل به امل داشته باشم، آیا این همانه است که در ادیان ابراهیمه نیز وجود دارد(۱۴)؟ بالاخره این دلبنستگه به نتیجه مه عمل خود هم، شایسته مه آن دیدگاهه که حضرت علمه ابن ابه طالب القا مه فرمایند، نیست.

ویژگه دوم جهان هسته: در جهان در عین این که همه چیز به من داده نشده اما همه چیز هم از من دریغ نشده است. این هم واقعیت دوم این جهان هسته است که خدا خواسته است و چون خدا خواسته، خلق کرده است. این نکته در باب همه مه موجودات صادق است، " به هیچ موجوده همه چیز داده نشده و از هیچ موجوده هم همه چیز مضایقه نشده است. " اما از این ویژگیه برامه " چه باید کرد " من چه استفاده مه مه شود؟ وقته ما در خود نظاره مه کنیم، مه بینیم که همه چیز به داده نشده است و لذا طبعاً با سایر هم نوعان خود متفاوت

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



منه شويم. چه موقع انسان با بقيه تفاوت ندارد؟ موقعه كه يا به هيچ كدام هيچ چيز داده نشده، يا اين كه به همه همه چيز داده شده باشد. وله همه مثل هم نيستند، زيرا به من همه چيز داده نشده. بعضه چيزها داده شده است. وله اتفاقاً شايد آن بعض به شما داده نشده باشد، و آنچه به شما داده شده به من داده نشده باشد. لذا من بين خود و شما تمايز احساس منه كنم. اين تمايز در غالب موارد، اگر نگويم در همه مه موارد به امتياز شما بر من تلقه منه شود. (ه ۱) وقته من خودم را با شما مقايسه منه كنم و منه بينم خيله از چيزهاي كه شما داريد، من ندارم، تمايز را در واقع ادراك منه كنم. احساس منه كنم كه من متمايز از شما هستم و شما هم متمايز از من هستيد، اما در همه مه موارد يا لاقل در غالب موارد اين تمايزه كه احساس منه كنم شما از من داريد و من از شما دارم، بلافاصله جامه خود را به امتياز شما بر من منه دهد. چرا تمايزهاه خود را به امتياز منه دهد؟ چون انسان در اموره كه مطلوب او هستند، خود را با ديگران مقايسه منه كند. مقايسه امره است كه يك سبب هاه درونه آن را در ما ايجاد منه كند و انسان در چيزهاي كه نسبت به آن ها حساس است، دست به مقايسه منه زند. مثال: فرض كنيد من در عنفوان جوانه باشم و مثل همه مه جوان ها سرم پر موباشد، اگر دقت كنيد، منه بينيد كه من هيچ گاه خود را از اين حيث با ديگره مقايسه منه كنم. انسان از وقته كه موداشتن برامه او مطلوب باشد، يعنه در وقته كه احساس كند در اين آستانه قدم منه زند، خودش را از اين حيث با ديگران مقايسه منه كند. يكه از بواعث و دواعه درونه انسان برامه وقايسه وقته است كه امره برامه او مطلوب واقع شود، لذا شروع منه كند به مقايسه مه خود با ديگران در اين امر مطلوب. اينجاست كه هر امر مطلوبه اگر در ديگره وجود داشته باشد، فقط تمايز ديگره از من نيست، بلكه امتياز ديگره بر من هم هست. حالا ممكن است شنيدن اين مطالب موجب شود شما در اموره نيز كه مطلوب شما نيست، خود را با ديگران مقايسه كنيد. اگر اين كار را بكنيد، تمايزاته كه احساس منه كنيد لزوماً احساس امتياز را به همراه ندارد وله در زندگه عاده اين گونه نيست. جيمز نخستين روانشناسه است كه بر اين نكته تعطن یافته است، كه انسان وقته خود را با هم نوعش مقايسه منه كند يك امره برابش مطلوب است و منه خواهد بداند ديگران بيشتتر از او دارامه اين امر مطلوب هستند يا كمتر و اگر احساس كرد در ديگره بيشتتر است، اين تمايز به احساس امتياز منه انجامد. التفات به اين واقعيت روان شناخته شايد موجب مقايسه در اموره كه مطلوب شما نيستند بشود و لذا احساس تمايز لزوماً به احساس امتياز منه انجامد. اما در زندگه عاده انسان ها به اين نكته توجه و التفات ندارند. نتيجه مه اين مقايسه ها غالباً يا هميشه احساس " محروميت " و " مظلوميت " است. حضرت علامه (ع) يكه از مناشه انتزاع شر را همين منه داند. احساس شر به اين دليل است كه ما نمه خواهيم تفاوت ها را پذيريم. وقته من نمه خواهم تفاوت هايه كه با شما دارم را پذيرم، منه گويم چرا و اين قدر زياست و... وله بايد توجه كنيم كه خدا خواسته است كه اين تفاوت ها باشد و اگر خدا خواسته كه اين تفاوت ها باشد، من بايد اراده مه خودم را در برابر اراده مه خداوند قربانه كنم و حالا كه خدا خواسته من با شما متفاوت باشم، نبايد بخواهم كه با شما متفاوت نباشم. و لذا مقايسه هاه بين خود و ديگران را تعطيل منه كنم؛ لاقل به انتزاع مظلوميت خودم و انتزاع اين كه خدا با من عادلانه رفتار نكرده است، منه انجامد. به تعبير فلسفه به انتزاع شر در جهن نمه انجامد. البته تنها منشا شر اين نيست، وله يكه از مناشه انتزاعش همين است.

استاد مصطفه ملكيان – معنويت در نهج البلاغه

انجمن احياگران فلسفه نو



ویژگی سوم جهان هسته: در عالم امور هست که شما نمی توانید تغییرش بدهید.

" عرفتُ اللهَ بفسخ العزائم و نقض الهمم "، و گفته همت آدمه نقض مه شود که همتش معطوف به تغییر امور شود که تغییر پذیر نیستند (تغییر پذیر نیست، یعنی برای من انسان تغییر پذیر نیست).

ما نباید همت خود را مصروف تغییر دادن تغییر نیافتنه ها کنیم. این تغییر نیافتنه ها دو دسته اند:

۱- تغییر نیافتنه هایه که ما طالب تغییر یافتن آنها نیستیم.

۲- تغییر نیافتنه هایه که ما طالب تغییر یافتن آنها هستیم (وجوه تراژیک زندگی).

دسته ۱ دوم را اگزستانسیالیست ها وجوه تراژیک زندگی مه نامند. وجوه تراژیک، یعنی ابعاد از هسته که تغییر نیافتنه اند، با این که انسان هاده طالب تغییر یافتن آن ها هستند. این وجوه تراژیک چه هستند؟ مهم ترین تغییر نیافتنه که ما انسان ها طالب تغییر آن هستیم و لذا برای خود درد و رنج ایجاد مه کنیم، " درد و رنج " است. درد و رنج واقعیت تغییر ناپذیر است. از این لحاظ همان طور که یاسپرس و بعضه از فیلسوفان اگزستانسیالیست دیگر گفته اند، " درد و رنج " در عالم دو دسته است: ۱- درد و رنج خود عالم ۲- درد و رنج که خود ما ایجاد مه کنیم. درد و رنج دسته ۱ دوم به این دلیل ایجاد مه شوند که مه خواهیم چیزهه تغییر نیافتنه را تغییر بدهیم. آن که مه گفتیم مهم ترین وجه تراژیک زندگی خود " درد و رنج " است، " درد و رنج " به معناه اول است. علمه ابن ابه طالب در عین این که قائل است به این که " خدا درد و رنج را آفریده است "، وله خدا را خیرخواه ما آدمیان مه دانند. جمعش این مه شود که درد و رنج را خدا خواسته است که در جهان باشد، وله ما این درد و رنج را به دست خودمان چندین برابر مه کنیم. اگر ما اراده مه خود را قربانه اراده مه خدا مه کردیم، این درد و رنج بود وله لااقل درد و رنج هاده دیگری ایجاد نمه کرد. یک پدر یا مادرمه را در نظر بگیرد که به خاطر مصلحت فرزندشان به او الزام کرده اند که شب امتحان اصلاً تلویزیون نبیند، بچه این را درد و رنج تلقه مه کند. البته در آن اشل احساسه و عاطفه و فهم و شعور بچه واقعاً ندیدن فیلم برای او درد و رنج محسوب مه شود. بچه دو موضع مه تواند نسبت به این بگیرد: ۱- این تحریم را بپذیرد و در این صورت یک درد و رنج عاید او مه شود. ۲- این تحریم را نپذیرد و در برابر آن مقاومت کند. در این جا یک درد و رنج دیگری هم بر خود تحمیل مه کند، مثل کتک خوردن، نشر شنیدن و خشونت دیدن. در واقع دو درد و رنج عاید او مه شود. چون پدر یک پدرمه است که از آن تحریم تلویزیون دست بردار نیست. (فرض بر این بود که خدا خواسته است این درد و رنج در

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



جهان باشد.) فرق بچه امه که کتک خورده و تلویزیون نمه بیند، با بچه امه که کتک نخورده تلویزیون نمه بیند، این است که یکمه یک درد و رنج متحمل شده و دیگرمه دو درد و رنج.

ما باید درد و رنجه که خدا در جهان خواسته است را بپذیریم و الا درد و رنج هاهم بیشترمه مه بینیم. ترزا(۱۶) مه گوید: " خدایا درد و رنجه که تو برامه ما خواسته امه، نسبت به درد و رنجه که از نخواستن خواسته مه تو بر ما عارض شد، مثل درد و رنج یک برگ درخت است، نسبت به جنگل " (یعنی این قدر زیاد شد). اگر آن درد و رنج هاهم اول را قبول کرده بودیم، یعنی اگر قبول کرده بودیم که یکمه از وجوه تراژیک زندگه خود درد و رنج است، دیگر این قدر درد و رنج هاهم متواله و متواله پیش نمه آمد. وله ما با عدم پذیرش این درد و رنج نخستین، درد و رنج هاهم متراکب و متراکم برامه خودمان پدید مه آوریم.

وجه تراژیک دیگر زندگه: مرگ است. وجه تراژیک دیگر زندگه: " تنهایه " (۱۷) است. انسان در زندگه تنهاست. این را نمه شود زائل کرد. هیچ مفرمه از این تنهایه وجود ندارد. البته مراد از تنهایه، همان تنهایه است که در ارتباط با انسان هاهم دیگر مطرح مه شود. عارفان در عین این که تنهایه را قبول مه کرده اند، به ترس ناشمه از تنهایه یعنی " وحشت " دچار نمه شده اند. این تنهایه تغییر پذیر هم نیست. " لقد جئتمونا فرادمه کما خلقناکم اول مره " (۱۸) ما از اول شما را تنها آفریدیم. هم تنهایید و هم تنها زیست مه کنید و هم تنها پیش من مه آید. انسان تنهاست، این احساس تنهایه رنج زاست وله به هر حال وجه تراژیک زندگه است. یعنی واقعیت تغییر ناپذیره است که مه خواهید آن را تغییر دهید، وله تغییر نمه کند.

وجه تراژیک دیگر زندگه: " انسان طالب به گناهه خویش است. " اما نمه تواند به به گناهه دست یابد. علمه ابن ابه طالب مه فرمایند: به خاطر خطراتمه که ما داریم، ما طالب به گناهه هستیم. یعنی انسان طالب این است که زندگه اش از گناه پیراسته شود. وله عملاً امکان ندارد و در تحقق مقدر الهه نیست که انسان بدون گناه زندگه کند. در واقع به تعبیر محه الدین، درست است که انسان طالب به گناهه است وله خدا این ردا را به خودش اختصاص داده است و ما انسان ها نمه توانیم به آن جا برسیم. این است که ما انسان ها به به گناهه نسبه نائل مه آیم وله به به گناهه مطلق نائل نمه شویم. به گناهه نسبه یعنی ما مه توانیم بعضه از گناهان را نکنیم وله نمه توانیم هیچ گناهه را نکنیم. مه توانیم تعدا گناهان خود را کاهش دهیم وله در وسع بشر نیست که تعدا گناهان خود را به صفر برساند. معنانه دوم به گناهه نسبه: یک انسان وقتمه با انسان دیگرمه سنجیده شود، معصوم تلقه مه شود. من هنگام مقایسه مه سلمان با خودم مه توانم بباهم که سلمان نسبت به من واقعاً معصوم بوده است، یا علمه ابن ابه طالب را وقتمه با سلمان مه سنجم مه بینم علمه ابن ابه طالب واقعاً معصوم است. وله این عصمت ها نسبه است، یعنی چه وقتمه مه گویند x نسبت به y " عصمت نسبه " دارد، یعنی هیچ گناهه از گناهانه که y مرتکب مه

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



شود را x مرتکب نمے شود. اما x يك گناهے خودش مرتکب مے شود که با گناهان y مطلقاً فرق دارد. هز این لحاظ همیشه انسان تب و تاب و ناآرامے و نوعے تعارض و کشمکش با خودش دارد، به تعبیر دیگر به این معنا هیچ انسانے از خودش راضے نیست. ولے این وجه مقدر عالم است. بے گناهے اختصاص به خدا دارد. خداست که هیچ کارش خطا نیست. (۱۹) خدا معصوم است. لذا وجه تراژیک دیگر زندگے این است که ما دستخوش تعارض با خودمان باقمے خواهیم ماند. تعارضے که ناشے از این است که ما مے خواستیم بے گناه باشیم، ولے بے گناه نیستیم. وجوه تراژیک دیگرے هم هست که چون محل مناقشه است، به آن ها کارے نداریم. مثلاً بعضے گفته اند همان طور که زندگے فردے وجوه تراژیک دارد، زندگے جمعے هم وجوه تراژیک دارد که یکے از آن ها این است که " عدالت (۲۰) در عالم برقرار شدنے نیست."

به نظر مے رسد که در دار دنیا عدالت تحقق پذیر نیست، به دو دلیل:

۱- به این دلیل که برای تحقق عدالت، انسان ها باید تحولاتے بیابند که آن تحولات مقدر نیستند.

۲- تا قانون نباشد، عدالت معنا ندارد و قانون مے نفسه خلاف عدالت است. نفس قانون خلاف عدالت است. بدون قانون عدالت معنا ندارد. عدالت یعنی عمل طبق قانون. اما قانون خودش مے نفسه ناعادلانه است. نه به این دلیل که قانون نویسان عادل نیستند، بلکه به این دلیل که قانونیت قانون به این است که از تفاوت هامة جزئے صرف نظر کند. یعنی وقتے شما مے گوید هر که دزدے کرد فلان کار را با او مے کنیم، مثلاً دست هایش را قطع مے کنیم، این قانون را خدا فرموده است و بنابراین از حیث قانون گذار مشکل ندارد، اما وقتے مے گوید هر که دزدے کرد، دستش را مے بریم و برای این دزد چند ویزگے قائلید، معنایش این است که همه مے کسانے که دزدے کرده اند و در این چهار ویزگے مشترک اند، از سایر تفاوت هایے که با یکدیگر دارند، چشم پوشے مے کنیم. یعنی همه مے انسان هایے که دزد اند و x و y و z در آن ها محقق است، باید دستشان بریده شود. در صورته که این ها از هزار و یک حیث دیگر با هم تفاوت دارند ولے ما چاره مے جز صرف نظر کردن از این تفاوت ها نداریم. قانون که نمے تواند قضیه مے شخصیه باشد، قانون بودن قانون به این است که قضیه شخصیه نیست. صرف نظر کردن از این تفاوت ها، پا به قلمرو مے بے توجهے به مجرامے دزدے است. و بے توجهے به مجرامے دزدے، یعنی کم یا بیش در حق دزدها ظلم شده است. " عادلانه بودن " این قانون یعنی این که مصالح اجرای این قانون، رومے هم رفته بر عدم اجرا بیشتر است. والا وقتے برای تک تک انسان ها اجرا مے شود، عادلانه نیست. به تعبیر دیگر، هر که بداند مثلاً این بیست دزدے که نزد قاضے آورده اند و از لحاظ شرایط مقرر مشترك اند، از کجا راه افتاده اند و حالا به این جا رسیده اند، مے گوید نمے شود برای آن ها حکم واحد داد. این بیست دزد از بیست جامے متفاوت راه افتاده اند ولے ما از این تفاوت ها صرف نظر مے کنیم، به محض صرف نظر کردن، کم یا بیش در حق این افراد ظلم مے کنیم. ولے با اینهمه مے توان قانون را (چه الهے و چه انسانے) عادلانه تلقے کرد، چون

استاد مصطفے ملکيان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



بالاخره مصالح اجرائی این قانون را بیشتر از عدم اجرائی آن می بینیم. از این نظر ویکتور هوگو در بینوایان می گوید:
" قاضی می که به مجاری جنایت پی برده است، از قضاوت استعفا می دهد."

یعنی اگر من بدانم این که آدم کشته است، از کجا راه افتاده که کارش به این جا انجامیده، می گویم من نمی توانم حکم به قتل او بدهم. قاضیان به آخرین برش زندگی یک فرد می نگرند. ولی آدم ها از جاهای مختلف راه می افتند و ممکن است در آخرین برش مثل هم باشند، به این معنا عدالت در زندگی این جهان قابل تحقیق نیست. به همین دلیل انسان ها باید تحولاتی پیدا کنند و اصلاً نفس قانون و به یک چشم به همه نگاه کردن ناعادلانه است، عدالت تحقق پذیر نیست. ولی انسان شنیداً طالب عدالت است و بنابراین " عدالت طلبی " یکی از وجوه تراژیک زندگی است. (۲۱)

پی نوشت ها

Rationality (۱)

Rationalism (۲)

(۳) البته تلفظ علمی ابن ابی طالب، تلفظ قرآنی است. لذا بسیاری از این مطالب در قرآن هم هست. ولی ما الان به نهج البلاغه می پردازیم.

(۴) سوره م توبه، آیه ۳۱

(۵) سوره م فرقان، آیه ۴۲

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه
انجمن احیایان فلسفه نو



(٦) سوره م بقره، آیه م ١١١ – سوره م نحل، آیه م ٦٤

(٧) سوره م انبیا، آیه م ٢٤ – سوره م قصص، آیه م ٧٥

(٨) دو نکته را باید توجه کنیم. نکته م اول این که سخن کسانی مثل آگوستین قدیس، فروید، مارکس، داروین، نیچه، فوک و هیوم را که م گویند علایق ما در پذیرش براهین اثر م گذارند را باید براساس یک معیار م بپذیریم. بالاخره همه وقت، در هر فاز از داور م انسان براساس یک سلسله از مسلمات م داور م م کند. ما این را که گزاره م محتمل الصدق است یا محتمل الصدق نیست را باید براساس چند گزاره که آن ها را باید محقق الصدق تلق م کنیم، بفهمیم البته ممکن است م بعد به فاز بالاتر بروم و در فاز بالا آن های م را که در فاز پایین مسلم انگاشته بودم را مورد داور م قرار م م، و م در آنجا م این ها را بر اساس گزاره م دیگر مورد داور م قرار م م. این همان است که " عقلانیت انتقادی م " م نامند. عقلانیت انتقادی م یعنی شما در هر فاز م که هستید براساس مسلمات آن فاز راجع به چیزهایی م که م شنوید داور م م م کنید و در فاز بعد م باید در باب همین مسلمات داور م کنید. بنابراین این مطلب منافات م با حفظ عقلانیت ندارد.

نکته م دوم: پاسخ م از دیدگاه کلام م ما است، اگر خدا را خیرخواه بدانیم، عادل م دانیم و اگر عادل بدانیم یک م از ویژگی م م م عادل این است که به ما تکلیف مالا یطاق م کند. اگر تکلیف مالا یطاق نکند، پس اگر به تمام لوازم همین فاز غفلت م م که در آن هستم مستلزم باشم، از م نباید فوق این انتظار داشته باشید تا وقتی م که این غفلت از م زائل شد، ممکن است دستخوش یک غفلت دیگری م شده باشم و م تا توجه به آن غفلت پیدا نکرده ام، تکلیف م ندارم. به تعبیر دیگر، تا وقتی م که م دانم که م دانم، به خاطر ندانستن م نباید مرا مواخذه کنند، چون در این صورت م به یک امر م که در وسع م نبوده مواخذه م م م. وقتی م فهمیدم که م تا امروز داشته ام براساس یک امور م داور م م کرده ام که این ها غلط بوده اند چون فروید یا مارکس یا... درست م گویند، از این به بعد باید داور م خود را تعطیل م م. و م حالا تا این را متوجه نشده ام و در فاز م قرار دارم که با کمال صداقت و جدیت عمل م م م، اگر یک داور م کردم و لو م نفس الامر این داور م م غلط باشد، چون خدا تکلیف مالا یطاق م کند، م مشکلی ندارم.

Common sense (٩)

Situation (١٠)

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



(۱۱) در اینجا گذشته به معنای گذشته زمانه است. گذشته‌ای که عرفا می‌گویند به معنای زمانه نیست. البته هر جمله‌ای را در هر زمانه یا باید به زمان حال گفت، یا به زمان گذشته و به زمان آینده، چون زبان براساس فهم عرفی تدوین شده است و لذا عرفا باید با یکی از این زبان‌ها حرف بزنند. مثلاً می‌گویند من در گذشته در یک نیستانه بوده‌ام و حالا بریده از آن نیستان هستم و می‌خواهم برگردم به آن نیستان.

گویا به نظر می‌آید که در گذشته نه متعلق به نیستانه بوده و الان بریده شده و در آینده به آن نیستان بازخواهد گشت. همه‌ی این‌ها تعبیر زمانه است و لهه عارف‌نمعه خواهد زمان را بیان کند و نمعه خواهد بگوید در گذشته این زور بوده است (بحث ما گذشت زمانه است).

Emptiness (۱۲)

(۱۳) لا تُریدُ مِنْكُمْ جَزَاؤَ و لا شُكُورًا، سوره‌ی انسان، آیه‌ی ۹

(۱۴) حضرت سجاد می‌فرماید: لسنا نكل فیه النجاتِ علمه اعمالنا، بل بفضلک علینا.

(۱۵) البته خود من معتقدم در همه‌ی موارد.

(۱۶) عارف معروف مسیحی

(۱۷) توجه کنید که احساس تنهایی غیر از احساس جدا ماندگه است. انسان در تنهایی کسی را ندارد. در جدا ماندگه کسی را دارد و لهه از او دور افتاده است. عرفا احساس جدا ماندگه می‌کنند و لهه احساس تنهایی نمی‌کنند. در اگزیستانسیالیسم نیز وضع از همین قرار است. آن‌ها می‌گویند ما یک احساس تنهایی داریم و یک احساس جدا ماندگه. کسانی مثل گابریل مارسل تاکیدشان بر این است که آن چه می‌توان بر آن غلبه کرد، احساس جدا افتادگه است.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



(۱۹) تعابیر کار، موضع، تلقی و ... در مورد خدا معنای غیر حقیقی دارد.

(۲۰) در این جا مفهوم اجتماع عدالت مراد است، نه معنای فقهی عدالت (تعادل بین قوای خود).

(۲۱) اگر کسی بگوید خود این حالتی که عارض انسان می شود از واقعیت های تغییر ناپذیر است، چرا شما تاکید می کنید که این گونه نباشد. (رک آرس پنسکه، تحول انسان ممکن)

نکته م در سنت عرفانی و معنوی جهان وجود دارد که باید به تیپولوژی انسان توجه کرد. انسان ها تیپولوژی روانی واحد ندارند و بنابراین در ارائه م راه استکمال به انسان ها و در ارائه م نحوه م طریقی این راه باید به این تیپولوژی توجه کرد. اولین بار این تیپولوژی در آیین هندو محقق شده و گفته شده است که انسان ها چهار دسته اند: (البته بسائط آن ها چهار دسته اند) و به این لحاظ اولین کاری که خود انسان یا مرشد او باید بکند، این است که بفهمد این انسان از کدام یک از این چهار تیپ است و بگوید طریقی خدا را از کدام راه خاص باید طمی کند. دسته م اول انسان های contemplative یعنی انسان هایی که خدا را باید با ذهن خود طمی کنند. این انسان ها از این طریقی طمی خدا می کنند که راه م افتند و آرا و اندیشه ها را بررسی می کنند. این مقدمه این استدلال درست است و آن یکی درست نیست. در اینجا دو مغالطه صورت گرفته و ... این آدمیان را خدا خواسته که از راه ذهن به او نزدیک شوند. این انسان ها، انسان هایی هستند که اگر جدیت و صداقت خود را محفوظ بدارند، در علوم رشد می کنند و حقایقی را بر خود و دیگران مکشوف می کنند و از این طریقی به خدا می رسند.

دسته م دوم: انسان های emotive، انسان های عاطفی اند. این انسان ها از راه محبت به خدا می رسند. ولویون ما این تیپ هستند. این ها می گویند از راه محبت طمی طریقی می کنیم. منتها محبت آن ها، محبت معصومین است. البته محبت با احسان فرق می کند.

دسته م سوم: انسان هایی که اهل کشف و شهود هستند (intuitive)، این ها از راه کشف و شهود و یافته های وجدانی آهسته آهسته به خدا نزدیک می شوند. همه م تیپ ها این گونه اند که اول نمی دانند کجا

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



معه روند، فقط وقتیه این راه را تشخیص مئه دهند که خود راه بگوید که چون باید رفت. طئه طریق مئه کنند و به واضحات این راه عمل مئه کنند و خود راه آهسته آهسته آن ها را مئه برد. مثل این که شما بدانید از تهران به نیشابور یک راه بیشتر وجود ندارد، ولئه اصلاً این راه را نرفته باشید، فقط به شما مئه گویند راه این است، همین که وارد جاده مئه شوید، از آن به بعد هر جا جاده مئه پیچد شما هم مئه پیچید تا برسید به نیشابور.

دسته مئه چهارم: کسانئه که یوگامه خدمت دارند، (هر تیپئه یک یوگامه خاص خودش را دارد.)

کسانئه که دائماً به فکر حل مشکلات مردم هستند، به گفته مئه سوزوکهئه " یوگامه سرویس " دارند. یعنئه از این راه دارند به خدا مئه رسند. همیشه دغدغه مئه این را دارند که مشکلات دیگران حل شود. البته این تیپولوژئه با تغییراتئه در ادیان دیگر هم دنبال شده است ولئه عموماً همین تیپولوژئه رارئه مئه دهند. همه مئه تیپولوژئه ها اعم از تیپولوژئه در روان شناسئه دین و الهیات عرفانئه و عرفان به این چهار تا تحویل مئه شود.

با توجه به این نکته اگر مراد از انسان، انسانئه باشد با تیپولوژئه خاص، برامه این انسان با تیپولوژئه خاص، این واقعیت ها، واقعیت هائئه تغییرناپذیرند. اما این واقعیت ها برامه آدم هائئه با تیپولوژئه دیگرئه تغییرپذیرند. لاقلاً دو دسته از انسان ها هستند که تغییرناپذیرئه این واقعیت ها برامه آن ها زود از دست مئه رود:

۱- انسان هائئه عاطفهئه، emotive

۲- انسان هائئه شهودئه، intuitive

اگر این سوال را از یک عارف بپرسید، مئه گوید اگر مرادتان انسان هائئه عاده اند برامه این انسان هائئه عاده درگذشتن از این وضع ممکن نیست ولئه سخن من درباره مئه انسان هائئه عاده نیست، بلکه در باب انسان هائئه است که براساس این که مئه خواهند سیر و سلوک کنند، دارند از ان وضع بیرون مئه آیند.

آوس پنسکهئه در کتاب " تحول انسان ممکن " مئه گوید هر وقت مئه خواهید در موردانسان ها حکم کنید باید دو فاز ر از هم تفکیک کنید. ۱- انسان هائئه که مئه بینید. ۲- انسان هائئه که طالب تحول خودشان هستند. انسان

استاد مصطفئه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



هایمه که مه بینید یعنمه انسان هایمه که به تعبیر قرآن به همین حیات دنیا راضمه شده اند، این انسان ها یک احکامه برایشان بار مه شود و انسان هایمه که مه گویند اصلاً تمام زندگمه ما براساس این وضع روانمه است که ما داریم، وله از کجا معلوم است که این وضع روانمه من مطلوب باشد. من باید وضع روانمه خود را عوض کنم و لذا طالب تحول مه شود. چیزهایمه که برامه انسان هاهم عادهم محال است برامه این انسان ها محال نیست و گاهمه چیزهایمه که برامه انسان هاهم عادهم محال نیست برامه این ها محال مه شود.

برامه پاسخ به این سوال باید به تیپ توجه کنیم. آیا تیپ انسان هاهم عادهم غیر خواستار تحول را مه گویند، یا تیپ انسان هایمه که خواستار تحول شده اند؟ انسان هایمه که خواستار تحول نیستند و دست به ترکیب خود نمه زنند، باهمین وضع روانمه که دارند، خواستار تغییر وضع هستند. برامه موافقت با خواسته هاهم چنین انسان هاهم واقعاً تغییر وضع محال است. وله برامه انسانمه که تحول پیدا کرده است، محالات انسان هاهم عادهم، آهسته آهسته دیگر محال نیست. مثال ساده اش این است که برامه انسان عادهم جمع عدالت و حبت امکان پذیر نیست. یعنمه اگر من انسان عادهم شما را به شدت دوست بدارم، بعد بخواهم در مقام قاضمه درباره مه شما داورمه کنم، نممه توانم عدالت را اعمال کنم. پس اگر عدالت را اعمال کردم، لااقل در آن لحظه عدالت داشته ام. وله اگر محبت سر جایش باشد، نممه توانم از عدالت به این سو یا آن سو میل نکنم. حالا اگر همین انسان کممه متحول شود، جمع این دو امکان پذیر مه گردد. این که درمورد علمه ابن ابمه طالب گفته اند: " جُمُعَت فیک الاضداد " به همین معناست. نه این که علمه ابن ابمه طالب قانون " جمع اضداد ممکن نیست " را نقض کرده است، خیر. آن هایمه که در من و شما ضد است و با هم جمع نممه شود، دراو اصلاً ضد نیست. در من و شما عدالت و محبت دو ضد هستند وله در علمه ابن ابمه طالب ضدیت برداشته مه شود و لذا با هم جمع مه شوند.

انسان هایمه که contemplative هستند، قادر به ایجاد تحول در خود نیستند و در عرفان مه گویند چیزمه که طبق جبلت نیست را خدا از آن ها انتظار ندارد. لذا کسمه مثل فخر رازمه – اگر قصور ما از او مطابق با واقع باشد – که تحولمه هم در او ایجاد نممه شود، اگر طبق مشمه خودشان حرکت کنند، این ها هم به سعادت مه رسند.

اگر تیپولوژمه انسان ها اختیاره نیست، خدا برامه همه مه تیپ ها راهمه هم برامه رسیدن به سعادت مقرر کرده است. در میان این چهار تیپ، دو تیپ آدم هایمه هستند که زالب تحول خود هستند. و دو تیپ دیگر طالب تحول خود نیستند، وله خدا راه این ها را هم مسدود نکرده است. لذا کسمه که emotive یا intuitive است، به مراحل مه رسد که آنچه برامه انسان هاهم عادهم استحاله دارد، برامه او استحاله ندارد. و از این امر دو نتیجه مه گیریم:

۱- یک نظام سلوکهم واحد برامه انسان ها قابل توصیه نیست

۲- در عین حال، هر انسانمه در همان وضعمه که هست اگر صداقت و جدیت داشته باشد، در واقع در حال استکمال یافتن است. از تیپ خود نممه تواند بیرون آید وله مه تواند صداقت و جدیت بوزد.



گفتگو در باب شاخصه *م* معنویت بود، یعنی کسے که دارای معنویت است (انسان معنوی)، با هر امری، پدیده *م*، خبر یا اخباری که مواجه *م* شود، نخستین سوالش این است که به عمل من چه ربطی دارد؟ یعنی اگر وضع این گونه است که شما *م* گوئید، من چه باید بکنم؟ برای چگونه عمل کردن و زیستن من چه نتیجه *م* از این وضع عاید *م* شود؟ پرداختن به هر چیزی که به این "چه باید بکنم" اثباتاً و نغیاً ربطی پیدا نمے کند و هیچ نتیجه *م* از نظر يك انسان معنوی نداشته باشد؛ تضييع عمر، استعداد و نیرو است.

گفتگو در باب شاخصه *م* معنویت بود، یعنی کسے که دارای معنویت است (انسان معنوی)، با هر امری، پدیده *م*، خبر یا اخباری که مواجه *م* شود، نخستین سوالش این است که به عمل من چه ربطی دارد؟ یعنی اگر وضع این گونه است که شما *م* گوئید، من چه باید بکنم؟ برای چگونه عمل کردن و زیستن من چه نتیجه *م* از این وضع عاید *م* شود؟ پرداختن به هر چیزی که به این "چه باید بکنم" اثباتاً و نغیاً ربطی پیدا نمے کند و هیچ نتیجه *م* از نظر يك انسان معنوی نداشته باشد؛ تضييع عمر، استعداد و نیرو است.

گفتیم مجموع پیام های معنوی نهج البلاغه سه قسم اند:

الف. مابعد الطبیعه، یا به تعبیر *م* هستی شناسی نهج البلاغه

ب. انسان شناسی نهج البلاغه

ج. اخلاق، یا به تعبیر *م* وظیفه شناسی نهج البلاغه

بحث اول درباره *م* هستی شناسی، متافیزیک و مابعدالطبیعه *م* نهج البلاغه بود. بعضی از عناصر این هستی شناسی قبلاً گفته شده است و حال به ادامه *م* مولفه های هستی شناسی نهج البلاغه *م* پردازیم.

گفتیم جهان هستی به ثبات و به قرار آفریده شده است و به ثبات و تحول و سیلان و دگرگونی و تغیر جلیه و ذاتی جهان پیرامون ماست که ما در آن زندگی *م* کنیم. از همین نکته (به قرار *م* عالم)، در باب "چه باید کرد"، سلسله نتایج استخراج *م* شود که به آن *م* پردازیم. یکی از نتایج که از به ثباتی عالم *م* شود گرفت این است که این به قرار *م* برای ما عدم امنیت و عدم یاس توامان پدید *م* آورد، چون در جهانی به قرار زندگی *م* کنیم که هم امنیت نیست و هم یاس نیست. هم هر که خودش را در امن و امان احساس *م* کند، خطا *م* کند و هم هر که مایوس است خطا *م* کند. در جهانی که همه چیز در حال تطور و تحول و سیلان و دگرگونی است، در هیچ وضعی نباید امنیت دید، از طرف دیگر در هیچ وضعی نباید مایوس شد. حتماً به یاد *م* آورید که در تتمه *م* دعای عرفه که به امام حسین (ع) نسبت داده شده – تقریباً محرز است که دعای عرفه از امام حسین (ع) است – این جمله آمده است: "الهم انّ اختلاف تدبیرک و سرعه طواو مقادیرک منعا عبادک العارفين بک عن السکون الی عطاو و الیاس منک فنه بلو"، یعنی در واقع به پیشگاه خدا این نکته را عرض *م* کند که خدایا "انّ اختلاف تدبیرک"، این که تدبیر تو به سرعت پشت سر *م* آیند و این که تدبیرات تو خیلی

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



سریع الطویه اند (یعنی به سرعت می آیند و می روند): این دو واقعیت یعنی تدابیر تو با یکدیگر تفاوت دارند و هم این که تقادیر و مقادیر تو به سرعت جا می هم نشینند. این دو پدیده بندگان که تو را می شناسند را از دو چیز منع کرده است: یکی از سکون اله عطا و یکی هم از الویاس منک فیه بلا، یکی هر وقت عطا و دهش به نسبت به آن ها می کنی این ها نباید سکون کنند و بگویند خوب به ما که داده شد. چون ممکن است به همان سرعتی که داده شده، به همان سرعت هم از آن ها گرفته شود؛ زیرا خداوند اختلاف تدبیر و سرعت مقادیر دارد، یعنی به محض این که داده شد امکان دارد گرفته شود، پس هیچ سکون و آرامش و دل آرامی نباید برایشان حاصل شود، چون انسان به چیزی دل آرام است که بداند تا مدتی آن چیز در اختیارش است. چیزی که ممکن است در همان لحظه می که داده می شود بلافاصله گرفته شود، آدم نمی تواند به آن سکون داشته باشد. از سوره دیگر، در عین این که " عَنِ السَّكُونِ اِلَهَ عَطَاوُ " را منع کرده اند، " و الیاس منک فیه بلاو "، وقتی که بلیه می برایشان وارد می شود، مایوس نمی شوند، چون ممکن است این بلیه به سرعت مرتفع شود. پس این دو خلقت وجود دارد؛ یعنی ممکن است عطیه ها به سرعت گرفته شوند و بلیه ها هم به سرعت رفع و زائل شوند، از این لحاظ وقتی به این ها چیزی می دهی، دل آرامی ندارند و امنیتی احساس نمی کنند، چون می گویند چه امنیتی، وقتی چیزی که داده شده است می تواند به سرعت از انسان گرفته شود و خودشان را هیچ مامون و در امن نمی بینند. از آن طرف هم وقتی به بلیه می داری می شوند، چون در همان لحظه ممکن است مصیبت برطرف شود؛ زیرا تو سرعت طوا و مقادیر و اختلاف تدبیر داری. پس انسان هایی که به این گونه اند، احساس امنیت نمی کنند، چون همیشه در حال خوف اند، از آن طرف هم احساس یاس نمی کنند، چون همیشه در حال رجا هستند. به این خاطر یکی از صفاتی که در دین آمده همین است که انسان باید همیشه در حال خوف و رجا باشد (یکی همین است، دو معنای دیگرش را بعداً خواهیم گفت). ما همیشه خائفیم، چون همیشه ممکن است نعمت ها از ما گرفته شوند و همیشه رجا می و امیدواریم چون ممکن است بلیه ها از ما مرتفع شوند. این به دلیل به قرار جهان است، وقتی جهان به قرار است، آدم نباید مایوس شود چون شاید چیز بد زائل شود و چون جهان به قرار است، هیچ وقت نباید مطمئن و مامون باشیم و خودمان را در امن و امان احساس کنیم، چون ممکن است نعمتی که الان در آن غوطه می خوریم از ما گرفته شود.

تا آن جا که من احصا کرده ام علم ابن ابی طالب در بیش از سه مورد در نهج البلاغه به این موضوع اشاره کرده است، این که هیچ وقت احساس امنیت نکنی و از سوره دیگر هیچ وقت احساس یاس نکنی، به دلیل این که ممکن است همه چیز عوض شود، در خطبه ۷۹، طبق نهج البلاغه می صبحه صالح آمده است؛ قاله لبعض اصحابه لما عزم علیه المسیر الیه الخوارج فقال له یا امیر المومنین ان سرت فیه هذا الوقت خشیت ان لاتظفر بمرادک، یکی از اصحاب حضرت، وقتی حضرت آمده می رفتن به جنگ خوارج می شد به ایشان گفت: ان سرت یا امیر المومنین فیه هذا الوقت، اگر الان راه بیفتی می ترسم به مراد خود ظفر نیایی و در جنگ شکست بخوری، من طریق علم النجوم، من از طریق علم نجوم این را فهمیدم (همین چیزی که در میان ما متداول است که الان ساعت یمنه نیست، ساعت نحسه است، یا بالعکس). حضرت در جواب این صحابه شان فرمودند: اتزعم انک تهدی الیه الساعه الّتمه من سار فیها صرفاً عنه السّوء، گمان می کنی که علم پیدا کرده می به وقتی که در

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



آن وقت هر کس سیر کند، به او بدمه نموده رسد و نُخَوِّفُ مِنَ السَّاعَةِ الَّتِي مِنْ سَارَ فِيهَا حَاقَ بِهِ الضَّرُّ، دیگران را مده ترسانه از ساعتی که در آن ساعت هر که به راه بیفتد، به او ضرر مده رسد. تو فکر مده کنه مده توانه ساعتی را که در آن خوبه به انسان نموده رسد و ساعتی را که در آن بدمه به انسان مده رسد یا بالعکس را تعیین کنه؟ هر که این سخن تو را تصدیق کند، قرآن را تکذیب کرده است. وَاَسْتَفْنَاهُ عَنِ الْاِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ، چنین شخصی دیگر از این که از خدا کمک بگیرد، به نیاز شده است، چون مده گوید اگر الان ساعتی است که من در آن هر کاره بکنم به من ضرره نموده رسد، دیگر هیچ نیازه به استعانت از خدا ندارم و اگر ساعتی است که در آن هر کاره بکنم به من بدمه مده رسد، باز هم نباید به خدا استعانت کنم، چون در این صورت ساعتی که بدمه ها به آدم نموده رسد، دست به عمل مده زنم و در هیچ کدام از این دو حال نیازه به استعانت از خدا ندارم. وَاَسْتَفْنَاهُ عَنِ الْاِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ فَمَنْ نِيلَ الْمَحْبُوبِ وَ دَفَعَ الْمَكْرُوهِ، دیگر انسان در نیل به محبوب خودش و در دفع مکروه از خودش نیازه ندارد که از خدا کمک بگیرد، وضع مشخص و روشن است. وَتَبَتَّغِي فِيهِ قَوْلِكَ لِلْعَامِلِ بِأَمْرِكَ أَنْ يُولِيكَ الْحَمْدَ دُونَ رَبِّهِ، در این صورت يك کار دیگر هم مده کنه، و آن این که مده خواهه حمد و ستایش خدا را به جامه این که معطوف به خدا باشد، معطوف به خودت بکنه. چون بعد از این مردم باید سپاس گذار تو باشند، که وقت هایه که بدمه به آن ها مده رسد نشان دادم و وقت هایه را هم که خوبه به آن ها مده رسید نشان دادم و تَبَتَّغِي فِيهِ قَوْلِكَ لِلْعَامِلِ بِأَمْرِكَ، مده خواهه در سخنت به کسه که به آن عمل مده کند، ان يُولِيكَ الْحَمْدَ دُونَ رَبِّهِ، حمدش را متوجه تو بکند و نه متوجه پروردگارش؛ لِأَنَّكَ بَرَعَمَكَ أَنْتَ هَدَيْتَهُ إِلَهُ السَّاعَةِ الَّتِي نَالَ فِيهَا النِّفْعَ وَ اِمْنِ الضَّرُّ، برامه این که به زعم خودت تو بودم که هدایتش کردم به ساعتی که در آن ساعت نفع مده رسد و ضرره نموده رسد. بعد حضرت جملات مده گویند که نموده خواهیم فعلاً وارد بحث آن ها بشویم. ایها الناس اياكم و تعلم النجوم، مردم بر شما باد که از ستاره شناسه – به تعبیر دقیق تر باد گفت ستاره بینه – دوره کنید، آ ما یهتدمه به فمه بر آو بحر، مگر آن مقدار که بشود راه هاه آسمانه و زمینه را از راه ستارگان تشخیص داد که جنوب کجاست و شمال کجاست، وله غیر از این را نه. فانها تدعو الیه الکهان و المنجم کاکاهن کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فمه النار، سیروا علیه اسم الله. به یاد خدا در هر کاره به راه بیفتید.

مورد دیگر خطبه 75 صبحه صالح است. حضرت در آن جا مده گویند: هر که در حال نعمت الهه به سر مده برد، املش را از آن نباید از دست بدهد، یعنی باید امیدوار باشد که همین لحظه این نعمت مرتفع بشود و هر که هم در حال نعمته از نعمات الهه به سر مده برد، باید ترسش را از دست ندهد، چون ممکن است این نعمت همین لحظه از دستش گرفته شود. در قسمت آخرش مده گوید: تو خدایا این جوره هسته، المامول مع النقم المرهوب مع النعم، تو کسه هسته که وقته نعمت مده باره ما املمان را هم چنان به تو نگه مده داریم و وقته هم که نعمت مده باره، ترسمان را هم چنان نسبت به تو محفوظ نگه مده داریم، نموده گویم که " نعمت " که دیگر نباید ما را از تو بترساند، چون ممکن است همین لحظه نعمت از ما گرفته شود و نموده گویم " نعمت " نباید ما را از تو ناامید کند، چون ممکن است این نعمت همین الان از بین برود. این تعبیر که در عین نعمت ها ترسان باشیم و در اوج نعمت ها باید امیدوار باشیم، این به تعبیر آگوستین قدیس در " اعترافات "، بزرگ ترین قدمه است که آدم مده تواند در راه استكمال معنوه خودش بردارد، در " اعترافات " در سه موضع بحث

استاد مصطفه ملکيان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



مفصله در این باب مہ کند کہ بزرگ ترین مانعہ کہ ما در راہ استکمال معنوی خودمان داریم این است کہ عادت زدہ مہ شویم، عادت بزرگ ترین مانع استکمال معنوی است. عادت یعنی بہ وضعی کہ در آن هستیم خو بگیریم و دیگر در این اندیشہ نباشیم کہ این وضع ممکن است همین الان عوض بشود، ہر کہ در این وضعی کہ الان هست خو بگیرد، چہ این وضع، وضع نعمت آمیز باشد و چہ نعمت آلود باشد، همین کہ عادت کرد و فکر کرد کہ این وضع دیگر ادامہ خواهد یافت، همین مانع استکمال معنوی او خواهد شد. عادت یعنی خو گرفتن، یعنی اعتیاد، خو گرفتن بہ معنای خوش آمدن نیست. (۱) من ممکن است بہ چیز ناخوشایندی خو بگیرم، خو گرفتن یعنی تلقی ام این است کہ وضع همین گونہ خواهد ماند و بنابراین با آن کنار مہ آیم، چہ خوب و چہ بد. بہ تعبیر آگوستین قدیس استکمال ما همین است کہ بہ این وضع نرسیم، یعنی ہمیشہ باید بہ این توجہ کنیم کہ ہمہ چیز در حال گذر است.

علمی این اہمہ طالب وقتہ بحثہ راجع بہ نظام جہان مہ کنند – نظامی کہ بہ دست خدا و ارادہ و اختیار خدا ساختہ شدہ است – دائماً توجہ مہ دہند کہ این نظامی کہ بر شما محیط است، نظام نعمت و شکر است، نہ نظام عمل و حساب. نظام نعمت و شکر است، نعمت یعنی چہ؟ یعنی آن چہ دیگری بہ ما مہ دہد، اما نہ بہ ازایہ کاری کہ کردہ ایم و مہ بایست مہ کردیم و بہ ازایہ کاری کہ نکرده ایم و نمہ بایست ہم مہ کردہ ایم، نعمت از مقولہ مہ عوض نیست، از مقولہ مہ اجر ہم نیست، ہم عوض و ہم اجر از این جہت مشترک اند کہ در ازایہ کاری کہ باید مہ شدہ و شدہ و یا در ازایہ کاری کہ نباید مہ شدہ و نشدہ بہ کسی تعلق مہ گیرد. علمی این اہمہ طالب بہ دفعات بسیار عدیدہ مہ – شاید بیش از صد مورد – در نہج البلاغہ مہ فرماید کہ این جا نظام دہش و سپاس است، نظام دہش و شکر است. یعنی آن چہ بہ شما در این جا دادہ مہ شود، پاداش کاری کہ کردہ اید نیست و بنابراین شما مستحقش نبودہ اید، و حق تان را نگرفته اید و کاری نکرده اید کہ حقہ داشتہ باشید و مستحق باشید کہ این حق بہ شما دادہ شود؛ این جا در واقع دادہ مہ شود بدون این کہ استحقاقی در نظر گرفته شود. وقتہ دہش است، فقط دہش انعام آمیز است، طبعاً از آن ناحیہ چیزی جز سپاس نباید باشد. اقتضای دیدگاہ دینی این است کہ در دار دنیا انسان فقط باید سپاس گزار باشد. اگر چیزی را ندادہ اند، نباید مہ دادہ اند کہ ما طلبکار باشیم و اگر ہم چیزی را دادہ اند، باز نباید مہ دادند کہ ما بگوییم حق مان را گرفته ایم. انسان در قبال چیزی کہ اجر و عوض اوست، سپاسی بہ کسی بدہکار نیست، اما چیزی کہ نعمتی است کہ بہ او دادہ مہ شود، در برابرش سپاس بدہکار است. (۲) این چیزی است کہ عارفان مسیحی از آن بہ appreciation (قدردانی و سپاس گزاری از نعمات) تعبیر مہ کنند، یعنی مہ دائم کہ حق نیست ولی با این ہمہ گرفته ام، بنابراین سپاس گزارم کہ بہ من دادہ اید.

این چیزی است کہ در دار دنیا وجود دارد، برخلاف آن چیزی کہ در ارتباط دنیا و آخرت وجود دارد. در دار دنیا ہر چیزی کہ بہ ما دادہ مہ شود فقط نعمت است. حضرت علمی (ع) در خطبہ مہ ۴۵ مہ فرماید: **و لا مخلوٰ من نعمتہ**، و بعد از چند جملہ باز بر این تاکید مہ کنند و مہ گویند: **و لا تفقد لہ نعمہ**، ہیچ انسانہ در جہان مخلوٰ از نعمت

استاد مصطفیٰ ملکیان – معنویت در نہج البلاغہ

انجمن احیایان فلسفہ نو



الله نیست، یعنی همه در حال گرفتن نعمت الهه اند و اصلاً کاره به این نیست که چه مه کنند و چه نه کنند. باز هیچ انسانه مفقود از نعمت الهه نیست. هر چیزه را ناخنک بزید، مه بینید که نعمت هاه الهه است. نکته: نعمته که در زبان عربی و در زبان نهج البلاغه و قرآن است با نعمته که در بیان ماست فرق مه کند. ما وقتی در بیانمان مه گویم خدا به کسه نعمت یا نعمت هاه الهه داده، همه مه چیزهه خوب را نعمت مه گویم (۳) و فقط به خوب بودن و خوشایند بودن آن توجه داریم و در مقابل آن هم نعمت را به کار مه بریم که به بد بودن و ناخوشایند بودنش توجه داریم. اما نعمت در زبان عربی توجه به خوشایند بودنش نیست (۴) که گفته اند نعمت، بلکه توجه به این است که انعام شده و از سر تفضل داده شده است. نعمت، نعمت بودنش به این است که منعم است، منعم است که منعمه بر منعم علیه داده است. نعمت و نعمت، عوض و اجر و جزا نیست. به ما عوض کاره که کرده ایم نداده اند. همین طور بدون این که توجه شود که ما نیکوکاریم یا بدکار و امثال ذلك، به ما داده اند. چنین مواردی بسیار زیاد است و تنها چند مورد را ذکر مه کنیم.

حضرت برامه این که به جنگ معاویه برود (خطبه مه ۴۸)، این جمله را مه گوید: و الحمد لله غیر مفقود الانعام و لا مکافا و الافضال، خدایا سپاس تو را که هیچ کس از انعام تو خاله و عاره نیست. همه، همیشه در حال دریافت انعام تو هستند و بعد هم افضال و انعام تو در برابر چیز دیگری نیست. مکافات یعنی برابر کردن چیزه با چیز دیگر. افضال هاه تو در عوض چیزه نیست. در واقع بدون عوض و بدون این که تلقه عوض از آن بشود داده شده است. در خطبه مه ۵۲ که یکه از خطب عمیق نهج البلاغه است، حضرت این جملات را تاکید مه فرماید: و الله لو انمائت قلوبکم انمیئا و سالت عیونکم من رغبه الیه او رهبه منه دما ثم عمر ثم فه الدنیا ما الدنیا باقیه ما جزت اعمالکم عنکم و لو لم تُبقوا شیئا من جهدکم انعمه علیکم العظام و هداه ایاکم لایمان. ببینید چقدر تاکید در این عبارت به کار رفته است. یکه این که تاکید کرده " و الله "، یکه دیگر مه گوید " لو انمائت قلوبکم انمیئا "، اگر دل هایتان آب شود و دیگری " سالت عیونکم من رغبه الیه او رهبه منه دما "، اگر از چشم هایتان به سبب رغبته که به خدا دارید، یا ترسه که از او دارید خون ببارد، " ثم عمر ثم فه الدنیا ما الدنیا باقیه "، تا وقتی دنیا باقیه است اگر به شما عمر هم بدهند، در دنیا مشغول این کارها باشید، " ما جزت اعمالکم عنکم و لو لم تُبقوا شیئا من جهدکم انعمه علیکم العظام "، باز هم نعمت هاه بسیار عظیمه که به شما داده شده است اصلاً مساوه نیست با اعماله که شما انجام داده اید؛ این ها اصلاً ربطه به آن ندارد. فکر نکنید که تمام این اعمال هم به اندازه مه نعمت هاه خدا بر شما خواهد بود. و لو لم تُبقوا شیئا من جهدکم، ولو در تمام مدت عمرتان، ذره مه کاره را که مه توانستید بکنید را فروگذار نکرده باشید، باز هم فکر نکنید که وزن این نعمت ها، وزن آن نعمت هاست. این ها اصلاً در مقابل آن کارهاییه که مه کنید داده نشده است. و باز یکه مورد دیگر در خطبه مه ۶۴ حضرت مه فرماید: پس چون این طوره است، هیچ وقت به ما که داده مه شود نباید شاد شویم و فکر کنیم که ما در واقع مستحق این بوده ایم. نسال الله سبحانه ان یجعلنا و ایاکم ممن لا تُبطره نعمه، از خدا مه خواهیم ما را از کسانیه قرار دهد که وقتی نعمته به آن ها مه رسد، شاد نمه شوند. و موارد فراوان دیگر. دنیا دار عمل و محاسبه نیست، دنیا دار دهش هاه بدون محاسبه است. و چون دهش ها بدون محاسبه است همیشه باید سپاس گزاره همراهش باشد.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



بحث دیگر، بحث دنیا و آخرت است. علمه ابن ابی طالب دائم مے فرماید: الیوم عمل و لا حساب و غدأ حساب و لا عمل. اصلاً این جا جامه محاسبه نیست، این جا هر چه داده نمے شود بدون توجه به این است که چه کرده ام و چه نکرده ام، در آخرت است که هر چه داده مے شود فقط براساس کارهایی است که کرده اید و یا کارهایی که نکرده اید. این هم خدا اراده کرده است که جهان این گونه باشد، اگر خدا اراده کرده که جهان این گونه نباشد، ما هم نباید جز این را بخواهیم. به تعبیر حضرت باید توجه کنیم که این جا وضع از همین قرار است، بنابراین نباید نداده ها شخص را غمگین و داده ها شخص را شاد کنند، از این لحاظ در این جا هیچ چیزه حساب و کتابه ندارد.

ویژگیه دیگری که علمه ابن ابی طالب (ع) مے فرماید خدا جهان را با آن ویژگیه آفریده این است که خدا جهان را جوره آفریده که شنیدنش همیشه بهتر از دیدنش است و هرچه به آن نزدیک مے شویم، مے بینیم که بدتر از آنه بوده که گمان مے کرده ایم. ۳۳ مورد این مطلب در نهج البلاغه آمده که دنیا را هر چه از دورتر با آن سر و کار داشته باشید زیباتر است، یک گام نزدیک تر مے شوید، زشت تر مے شود و گام دیگر، زشت تر هرچه نزدیک تر مے شوید زشت تر مے شود. هر چه دورتر دیدن دنیا را زیباتر مے بینید و هر چه نزدیک تر مے شوید زشت تر. در خطبه ۸۳ حضرت مے فرماید: فان الدنيا رَيقٌ مَشرَبها، هر که از دنیا نوشید، دید که آب کدره نوشیده است، ردغ مَشرَعها، هر کس به سرچشمه اش نزدیک شد، دید سرچشمه مے پر گل و لایه دارد، یونقُ مَشرَبها و یوبقُ مَخرَبها، هر کس که نگاه به آن کرد دید که خیلے زیباست، دست که به آن زد دید که مسموم کننده و زهرآلود است. یک جامه دیگر حضرت دنیا را به مار تشبیه مے کند و مے گوید: مارها را دیده اید که برای بچه ها خیلے زیبا هستند، چون خط و خال دارند؛ بزرگ ها مے دانند که این زیباییه ها ظاهره است و هیچ وقت به آن نزدیک نمے شوند، بچه این زیباییه ظاهره را مے بیند و فکر مے کند که باطن آن هم زیباست، نزدیک مے شود و زهرش را احساس مے کند. دنیا هم همین جور است، وقتے نظر مے کنه خیلے زیبا و اعجاب انگیز است، اما و یوبقُ مَخرَبها، دست که به آن برنید هلاک مے شوید؛ یک چنین وضعه دارد. مے فرماید: غُرورٌ حائلٌ و ظلٌّ زائلٌ و سنادٌ مائلٌ، همه اش زیباییه ظاهره و همه اش زشتته باطنه است.

در خطبه ۱۱۴ به صورت کلمه و واضح آمده است: " و کلُّ شیئِ من الدنيا سَماعُه اَعْظَمُ مِن عیانِه " هر چیزه در دنیا شنیدنش خیلے شگفت انگیزتر از دیدنش است، آدم وقتے مے شنود بیشتر لذت مے برد، وقتے مے رود و مے بیند که آن قدر هم لذت آور نبوده است. و بعد مے فرماید: در آخرت درست برعکس این است. قرآن هم مے فرماید: ما تدرمه نفس ما اخفنه لهم من قره عین، بعد از این که نعمت هاهم الهه را شمارش مے کند، بعد مے گوید که تازه این ها را که مے شنود نمے دانید که چیست، از شنیده ها نمے فهمید که چه است و نمے توانید قیاس بکنید. ما تدرمه نفس ما اخفنه لهم من قره عین، آن چه از خوشایند ها در آنجا هست، آن ها را نمے فهمید بفهمید که چقدر لذت بخش است. حضرت در این جا " و کلُّ شیئِ من الدنيا سَماعُه اَعْظَمُ مِن عیانِه "، مے فرماید " و کلُّ شیئِ من الاخره سَماعُه اَعْظَمُ مِن سماعِه "، اما در مورد آخرت عکس این است، هر

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



چه که در اینجا از آخرت مہ شنود به آن صورتمہ که در آنجا مہ بیند لذت نمہ برد، دنیا را این جورمہ آفریدہ اند. معنائیش این مہ شود کہ در دنیا میزان نزدیکمہ شما به یک شیعہ همان است و میزان این کہ مہ فهمید کہ آن نبودہ کہ فکر مہ کردید همان. به این حیث است کہ حضرت علمہ ابن ابہ طالب در نہج البلاغہ بیش از ۲۰۰ مورد از فریبندگمہ دنیا تعبیر مہ کند. فریبندہ یعنیمہ چیزمہ مہ نماید کہ در واقع نیست. در خطبہ ہامہ ۹۹، ۱۱۱، ۱۰۳، ۱۱۳، ۸۳، ۸۹ و در خطبہ ہامہ فراوان دیگرمہ دائماً از این کہ دنیا فریبندہ است و در دنیا چنین وضعمہ برقرار است، آمدہ (۵) در نہج البلاغہ ویژگیمہ دیگرمہ کہ برایمہ این وضعمہ کہ آفریدہ شدہ، آمدہ این است کہ در جهان موجوداتمہ کہ آفریدہ اند، مدت ماندشان و ہم آنچه رزقشان در جهان است، مقسوم و معین است. بنابراین ہیچ کوششمہ در راه وسیع تر کردن رزق و روزمہ کسمہ در دنیا، قرین توفیق نیست، یعنیمہ ہیچ کس نمہ تواند نہ طول مدت ماندنش در دنیا را بیشتر کند و نہ رزقش را در دنیا بیشتر کند. در زبان عربمہ، رزق آن چہ کہ من دارم نیست، بلکہ آنچه از داشته ہا بہرہ مہ برم، مہ باشد. برایمہ مثال فرض کنید کہ من دہ تا خانہ داشته باشم ولہ در تمام مدت عمرم فقط موفوق شوم در دو تا از این خانہ ہا اقامت گزینم و از آن لذت ببرم. در این صورت رزق من دہ خانہ نبودہ است، نعمتمہ کہ بہ من دادہ شدہ دہ تا خانہ بودہ اما رزق من آن دو خانہ بودہ. رزق آن چیزمہ نیست کہ من دارم، آن بہرہ امہ است کہ از داشته ہایم مہ برم، بنابراین امکان این کہ امانم مہ رزق من بہ مراتب از نعمتمہ کہ بر من ہست، تنگ تر باشد، فراوان است. رزق یعنیمہ آن چیزمہ کہ از گلو پایین مہ رود نہ آن چیزمہ کہ در سفرہ است. اگر ہمہ مہ نعمت ہا از مقولہ مہ خوردن بود، آن وقت نعمت آن چیزمہ مہ شد کہ در سفرہ تان بود، اما رزق آن چیزمہ مہ شد کہ از گلویتان پایین مہ رود و عایدتان مہ شود. در زبان عربمہ بہ ہر نعمتمہ رزق نمہ گویند و مورد رزق اخصّ از مورد نعمت است. (۶) در موارد متعددمہ اشارہ شدہ است کہ خدا ہم عمر شما و ہم نعمتمہ را کہ بہرہ مہ برید مشخص کردہ و برایمہ تغییر این شما ہیچ نمہ توانید بکنید. در خطبہ مہ ۹۱ (خطبہ الاشباح) علمہ ابن ابہ طالب مہ فرماید: وَ قَدَّرَ الْأَرْزَاقَ فَكَيْفَ تَرَاهَا وَ قَلَّهَا، خداست کہ رزق ہا را مشخص و تقدیر کردہ و بہ اندازہ فرو فرستادہ است. فَكَيْفَ تَرَاهَا وَ قَلَّهَا، بعضمہ را خودش زیاد کردہ و بعضمہ را ہم خودش تقلیل و کم قسّمہا علمہ الضّيقِ وَ السّعَةِ، خود خدا این رزق ہا را تقسیم کردہ، چہ آن وقت کہ ضیق است و چہ آن وقت کہ موسّع است. فَعَدَلَ فِيهَا، در ہر دو حال ہم ظلممہ نکرده است. بلہ، بعد از این کہ این کممہ و بیشمہ را فراہم کرد، طمیننہ را برایمہ چیزمہ کہ مہ خواست فراہم آورد. لِيَبْتَلِيَنَّ مَن أَرَادَ بِمَعْسُورِهَا وَ مَعْسُورِهَا وَ لِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَ الصَّبْرَ مَن غَنِيَهَا وَ فَقِيرِهَا، ارادہ کرد تا آزمایش کند آنہایمہ را کہ کم دادہ بود، با دشواریمہ ہامہ زندگمہ و آن ہایمہ را کہ بیشتر دادہ بود، با فراخناہامہ زندگمہ، تا ببیند آن ہایمہ کہ فراوان بہ آن ہا دادہ شدہ، آیا شکر مہ کنند یا نہ؟ و آن ہایمہ کہ بہ آن ہا کم دادہ است صبر مہ کنند یا نہ؟ ہمیشہ از فقیر انتظار صبر، از غنمہ انتظار شکر مہ رود، اما در عین حال نباید بگویم کہ این زمینہ سازمہ بہ قیمت فراوانمہ فراہم آمدہ است، یعنیمہ نباید بگویم کہ اگر بنا بر آزمایش بود، مہ خواستند ببینند کہ شکر مہ کند یا نہ؟ و چہ کسمہ صبر مہ کند و چہ کسمہ صبر نمہ کند، شکر را از غنمہ انتظار داشته باشیم و صبر را از فقیر. در این صورت این زمینہ سازمہ گران تمام شدہ است، چون فقرا ہمیشہ در تنگنا ہستند تا زمینہ مہ آزمایش فراہم بیاید، حضرت مہ فرمایند این طور ہم نیست. و بلافاصلہ مہ فرماید: ثُمَّ قَرِنَ بِسَعَتِهَا عَقَابِيلٌ... اما در عین حال خدا ثروتمندان را مامون نکرده، گفته است امکان دارد بہ دنبال این سعہ بلافاصلہ گزش فقر و فاقہ بیاید و بسلامتہا طوارق آفاتہا، سلامت ہایمہ ہم کہ دادہ مہ شود ہمہ وقت در معرض آفات است، یعنیمہ ممکن است این

استاد مصطفیٰ ملکیان – معنویت در نہج البلاغہ

انجمن احیاءگران فلسفہ نو



سلامت گرفته شود و بفرج افرادها غُصَصَ اَترَاحِها، هر جا خدا گشایشه فراهم آورده، رخنه هایه را هم فراهم آورده که بتواند با این رخنه ها فوراً تنگنا را به وجود آورد، این جور هم نیست که همیشه به همین منوال باقمه بماند.

بنابراین این ویژگیه وجود دارد که رزق ها، رزق هایه مقسومه هستند. حضرت مئه فرماید: همه مئه شما یا به دنبال چیزه مئه دویده که رزق تان است و یا به دنبال چیزه مئه دویده که رزق تان نیست. اگر به دنبال چیزه مئه دویده که رزق تان است، ندویده، چون رزق تان است و به شما مئه دهند و اگر به دنبال چیزه مئه دویده که رزق تان نیست، باز ندویده چون به شما آن را نمئه دهند. نعمت به حساب و کتاب داده مئه شود، اما مهم رزق است، این رزق مشخص است که تو چقدر داشته باشه و چقدر باید بهره برمه، به دنبال رزق ننهاده نباید برومه چون ننهاده است و به دنبال رزق ننهاده هم نباید برومه چون ننهاده است.

اما ویژگیه بعدمه که ایشان بر آن تاکید مئه کند این است که در این دنیا چون همه چیز در تصور است و شما دائماً مظاهر تصور را مئه بینید به این لحاظ باید این الوقت باشید، پس باید لحظه را پاس داشت. معلوم نیست که چه بشود و آینده اندیشه افراطه یعنی آن چه که از آن به طول الامل یا افراط التذییر تعبیر مئه شود و آدم بخواهد در باب آینده زیاد تدبیر داشته باشد، یا طول الامل داشته باشد، این ها در واقع مذموم هستند. به دلیل این که همه چیز نامشخص است، آدم همه وقت باید براساس داده ها محاسبه کند، یعنی با توجه به اطلاعاته که دارد برامه آینده بریزد. اما این محاسبه ها وقتیه درست در مئه آیند که داده هایمان ثابت بمانند، وقتیه معلوم نیست که داده ها ثابت بمانند، بنابراین محاسبه را باید تا مئه شود کوتاه مدت و به آینده نزدیک کرد. نزدیک ترین آینده چه موقع است؟ آینده مئه که فاصله اش با ما صفر باشد، یعنی همین الان. بنابراین محاسبه ها باید مصروف الان شوند، نه مصروف آینده هایه دورتر، این در واقع این الوقت بودن است. به معنائه دقیق این الوقت بودن، یعنی در بند آینده نبودن و البته در اندیشه مئه گذشته هم نبودن. حضرت دائماً به این اشاره مئه کند که شما گذشته را که گذشته، در اختیار ندارید و آینده را هم که در اختیار ندارید، بنابراین فقط حال را در نظر بگیرید. چیزه که مجوز و توصیه کننده این الوقت بودن است این است که ما بین دو عدم نشسته ایم و بین دو دیگر نمئه شود محاسبه کرد. حضرت در این شعر مئه فرماید:

ما فات مضمه و ما سیاتیک فاین

قم فغتم الفرصه بین العدمین

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



آن چیزه که فات گذشت و آن چیزه که خواهد آمد، الان که نیست، فرصت بین دو عدم را غنیمت بشمارید. در باب ابن الوقت بودن (اغتنام فرصت) سه نکته را اشاره مے کنیم:

۱- وقتے گفته مے شود ابن الوقت باشید و شما نباید برای آینده برنامه ریزه کنید، معنایش این است که کاره را که الان باید انجام دهید، انجام بدهید نه این که کاره را که باید انجام بدهید انجام ندهید، چون وقت تان را الان صرف آرزو اندیشه و محاسبه مے آینده مے کنید. پس اگر کاره را که در هر آنه باید بکنم، آن را بکنیم و وقت و فرصته را که الاندر میان دو تا عدم در اختیار داریم را صرف کار دیگره نکنیم، در اینحالت اگر کاره را که الان باید بکنم، آینده اندیشه باشد، آن وقت آینده اندیشه کارالان من است و من در واقع کار الانم را انجام مے دهم؛ این نکته مهم است. توجه کنید که به ما گفته اند در هر آنه کاره را که باید بکنید، بکنید و با آینده اندیشه و طول الامل وقت الانتان را از بین نبرید. این درست است اما اگر کاره را که الان باید بکنم مربوط به آینده است وله این را باید الان بکنم، در این صورت اگر من بیایم و کار مربوط به آینده را بکنم، باز من ابن الوقت هستم، باز هم دارم کار الانم را انجام مے دهم. به تعبیر دیگر آن چیزه که اهمیت دارد ایناست که در هر لحظه کاره را که باید کرد، بکنیم و خودمان را از کاره که باید کرد، به کار دیگر مشغول نکنیم. حالا اگر کاره را که باید کرد، درباره مے آینده است، باز هم وقتے داریم آن را انجام مے دهیم کاره است که الان باید انجام بدهیم، بنابراین مشمول آن طول الامل ها و آرزو اندیشه نخواهیم بود.

۲- نکته مے دیگر این که ابن الوقت بودن همیشه به این معناست که من همه وقت باید براساس آگاهه هاه کنونه ام تصمیم بگیرم، نه براساس آگاهه هایه که بعداً ممکن است پدید بیایند، مثلاً من براساس اطلاعاته که الان دارم وظیفه ام این است که کار x را انجام بدهم، اما امکان دارد که در آینده اطلاعات من بیشتر بشوند، یا در آینده معلوم شود که این اطلاعاته که من دارم خطا بوده و چون این امکان است، پس الان دست از عمل بردارم؛ این هم باز معنایه ابن الوقت نبودن است. ابن الوقت بودن معنایش این است که در هر آن من در گروه آگاهه هایه هستم که در همان آن دارم و باید براساس آن ها عمل کنم. این که برخه از این آگاهه ها فردا معلوم شود که آگاهه نبوده و یا جهل مرکب بوده و یا معلوم شود که سه فقره آگاهه هم بعدها مے توانستم داشته باشم، این ها نباید مرا از این کاره که الان باید بکنم بازدارند، به تعبیر دیگر کاره که همیشه باید کرد، به میزان آگاهه هایه است که در لحظه مے کار داریم، آن است که معلوم مے کند چه کاره را باید انجام بدهیم و چه کاره را نباید انجام بدهیم، آن به میزان اطلاعاته که در آینده پیدا خواهیم کرد، است.

۳- معنایه سومه که از ابن الوقت بودن ملحوظ است، این است که انسان کاره را که باید بکند، باید بکند، وله منتظر هیچ گونه نتیجه مے نباید باشد چون هر وقت آدم نتیجه نگر مے شود، آینده نگر مے شود و آن همان چیزه است که در آیین هندو " کاله یولیگا " (کنش به خواهش)، عمل به امل گفته مے شود، یعنی

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



من آن چه را که الان باید بکنم، مه کنم؛ اما دیگر مترصد نتیجه نیستم، چون مترصد نتیجه بودن یعنی مترصد و در انتظار آینده بودن و این چیزه است که ما موظفیم نکنیم (به این معنا که به ما گفته اند نکنید)، بلکه اگر بکنیم ناکامیم. به تعبیر علمای ما امر در این جا ارشاده است نه مولوه. اگر این که گفته اند نکنید، بکنید، مه بینید که به ناکامی دچار مه شوید. بنابراین این الوقت بودن نه به معنای دم غنیمته است که گفته اند، به نظر مه آید بین معنویت و دم غنیمته چیز سومه وجود ندارد، انسان یا معنوه است یا دم غنیمته. آن دم غنیمته چیز بده است، و با این الوقتی نباید خلط کرد؛ دو چیز است. به تعبیر دیگر این الوقت بودن به مقام وظیفه باز مه گردد، یعنی در هر آن همان کاره را که باید بکنند، بکن، نه این که وقتت را با غم گذشته از بین ببر و نه وقتت را با نگرانی آینده از بین ببر. اما خوش بودن یا به تعبیرمه دم غنیمته یعنی در هر آنه هر لذته که در اختیارت است، حتماً از آن استیفا کن، یک وقت از لذته که در اختیارت است غافل نباشه. این دم غنیمته چیزه را پدید مه آورد که کرگور از آن به مرحله مه علم الجماله و استحسانه و زیباییه شناخته زندگی تعبیر مه کرد و به نظرش ناقص ترین وضع انسان حالت دم غنیمته است، وضعه که در آن انسان مه گوید من در هر لحظه مه خوش باشم و از هیچ لذته که خودش را بر من عرضه مه کند، نباید خودم را محروم کنم. فکر من فقط باید این باشد که لذت ها را به چنگ بیآورم و از الم ها خودم را دور کنم. این مرحله مه استحسانه و علم الجماله زندگیه است و بعد کرگور نشان داد که چقدر این مرحله خبیث زاست، یعنی سرخوردگه برای آدم فراهم مه آورد. به تحلیل مه آدم هایه که دم غنیمت اند، جز به سرخوردگه نمه رسند. در عین حال مه گفت برای این که انسان در این مرحله مه استحسانه نماند باید معنوه باشد، شق سومه وجود ندارد، انسان یا استحسانه است یا معنوه یا علم الجماله زندگیه مه کند یا معنوه. بنابراین معنویت و به تعبیر ما دین، شکل بدیل دم غنیمته است. اما این الوقت بودن شکل بدیل دین نیست، چیزه است که یا باید دیندار باشیم و یا این الوقت باشیم. به تعبیرمه دم غنیمته رقیب دین است، وله این الوقت بودن خود دین و عین دین و معنویت است. در واقع در معنویت آدم فکر این است که من در این لحظه چه باید بکنم، همان را بکنم و حتمه فکر این هم نیست که چه نتیجه مه عاید آن خواهد شد، و حالا نتیجه از هر سنخه که مه خواهد باشد.

ویژگه دیگر این است که دنیا وجه دلا له دارد و نظام اش آیه است. در نهج البلاغه بیش از ۱۷۰ مورد با عبارات کوتاه یا بلند، گفته شده که دنیا وجه دلالت دارد، خدا جهان را جورمه ساخته است که به غیر دلالت مه کند. نکته: نظام جهان نشانه مه (۷) است و وجه دلالت دارد، دو معنا دارد و هر دو معنایش هم در نهج البلاغه مورد تایید است.

یک معنا این است که جهان هسته چنان ساخته شده که اگر کسیه هوشیار و بیدار باشد، از هر پدیده مه از پدیده هاه جهان هسته مه تواند درس هایه بیاموزد و مهم نیست که خود آن پدیده مه که آدم از آن چیزه مه آموزد، جماد باشد یا نبات یا انسان دیگره یا جامعه یا تاریخ باشد، این ها مهم نیستند یعنی خود آن موجود نباید در مقام تعلیم باشد که در آن صورت علم و اراده داشته باشد بتواند در مقام تعلیم به من و ما داده باشد، آن

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



موجود مے تواند هر چیزے باشد و مے شود هم از موجودات درس گرفت. حضرت علامه (ع) در خطبه ۱۱۴) این چهار ویژگیه که گفتیم را خلاصه مے کند. مے فرماید: **ثُمَّ إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ فَنَاءٍ وَ عَنَاءٍ وَ غَيْرٍ وَ عَيْبٍ**، مے فرماید دنیا چهار ویژگیه دارد:

۱- دار فنا است.

۲- دار عناء و رنج است.

۳- دار غیر، دگرگونه یا حول است.

۴- دار عبر است.

و هر کدام از این چهار ویژگیه فناه جهان مے فرماید:

فَمِنْ الْفَنَاءِ ان الدَّهْرَ مَوْتٌ قَوْسَهُ لَا تُخْطِئُ سِهَامُهُ وَ لَا تَوْسَعُ جِرَاحُهُ، این که مے گویم دنیا فنا دارد، به این دلیل است که دنیا همیشه تیر در کمان نهاده و هیچ وقت هم تیرش به خطا نمے رود و این جراحته هم که به انسان وارد مے سازد، هیچ موقع التیام پذیر نیست، حالا این چگونه تیراندازه است؟ یرمه الحء بالموت، به همه مے زندگان تیر پرتاب مے کند. و الصحيح بالسقم، همه مے تدرستان را تیر بیمارے به سوبیشان پرتاب مے کند. و النَّجَاعُ بِالْعَطْبِ، به طرف همه مے کسانی که آسوده خاطرند تیر رنج پرتاب مے کند. آكل لا یشبع و شارب لا ینقع، دنیا از این جهت خورنده مے است که سیر شدنے نیست و آشامنده مے است که سیراب شدنے نیست. دائماً کارش این است و همیشه در په کشتن انسان زنده مے دیگرے است.

اما در باب عناء و درد و رنج دنیا مے فرماید: **و من العناء ان المرو یرجمع ما لا یاكل و بینے ما لا یسكن**، در این دنیا چه بسا چیزهاییه را که انسان با درد و رنج فراهم مے آورد، اما خودش نمے خورد. حضرت به تنها بودن انسان تاکید دارد و از این تنها بودن انسان نتایج مے گیرد که یکے از آن ها این است که شما آدم ها اندك بسیار کمے از آنچه را که جمع مے کنید، خودتان مے خورید، بقیه را دیگران مے خورند. برای دیگران کار نکنید، شما که

استاد مصطفیٰ ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



تنبهید و مے دانید که کسه به فکر شما نیست، چرا شما در اندیشه مے دیگران هستید. ان المرو یجمع ما لا یاکل، چه بسیار چیزها که ما گرد مے آوریم وله خودمان نمے خوریم، یعنی درد و رنجش مال ماست، خورنده اش کس دیگرے است. چقدر بناهاییه که درست مے کنید و خودتان در آن ساکن نمے شوید. ثم یخرج الے اللّٰه لا ما لا حَمَل و لا بناو نقل، بعد مے روید پیش خدایه متعال، نه مالتان را رومے دوش تان مے برید و نه این ساختمان ها را مے توانید به آن طرف منتقل کنید. حضرت در باب ویژگیه عبر دنیا مے فرماید: و من عبرها ان المرو یُشرفُ علیہ آمَلِه فَيَقْطَعُه حُضُورُ اجَلِه. از درس هاییه که مے شود آموخت، یکیه این پدیده است که چقدر انسان هاییه که به محض این که به آرزویشان رسیدند و خواستند از این آرزو کام بگیرند، اجل حاضر شد و بین امل و آمل انقطاع حاصل شد. فلا املٌ یَدْرک و لا مومَلٌ یَتْرک، اجل نه گذاشت به امل برسد و نه خود آن آرزو اندیش را سر جامه خود گذاشت، او را هم با خودش برد. فمَسْبُحان اللّٰه ما اغر سرورها و اضماریها، که تعجب مے کنم (۸) چقدر کم سرور در این جهان است و چقدر کم سیراب مے شود انسان در تشنگی هاییه که در جهان دارد، کم سیراب مے شود.

حال، یکیه از وجوه این درس آموزه این است که پدیده هاییه را که مے بیند از این پدیده ها درس بگیرد، و از این درس گرفتن ها در نهج البلاغه بسیار است. اما انصاف باید داد که بین علمه ابن ابی طالب و بودا و دائو فرقه که هست این است که درس آموزه ها از زندگیه انسان هاه دیگر است، چه آن انسان هاییه که هم عصر ما هستند و چه انسان هاییه که قبل از ما آمده اند و رفته اند. این نوع درس آموزه ها، یعنی درس آموزه از جامعه و تاریخ که در نهج البلاغه فراوان است. اما درس آموزه از جمادات، نباتات و حیوانات در نهج البلاغه دیده نمے شود.

در آیین بودا و دائو به این معنا، درس آموزه از جمادات و نباتات هست. درس آموزه هاییه که در این دو آیین وجود دارد، عرفانه تر است از درس آموزه هاییه که در نهج البلاغه وجود دارد. در واقع در نهج البلاغه فقط و فقط پدیده هاه انسانه به انسان درس مے آموزد و نه پدیده هاه غیر انسانه. وله در آن جا پدیده هاه انسانه هم به غیر از جمادات و نباتات درس مے آموزند. تفاوت دیگرے که به طور کلیه بین آیین بودا و دائو با نهج البلاغه و قرآن و اسلام وجود دارد این است که درس هاییه که در اسلام و آیین یهود و آیین مسیح مے آموزیم، بیشتر این است که از پدیده هاه این جهان ویژگیه هاه خداوند را مے آموزیم، مثلاً از پدیده هاییه که در این جهان مے بینیم، په به قدرت، علم، خیرخواهیه، حکمت و عدالت خدا مے بریم، به تعبیر دیگر مدلول هاه این دال ها صفات الهیه اند. در ادیان شرقیه یعنی دائو . بودا که درس آموزه از بودا خلیه مهم هستند، مدلول هاه این دال ها، ویژگیه هاه یک خدایه مشخص نیستند، بلکه کارهاییه است که از طریق این درس آموزه ها پیش پامه من گذاشته مے شود. مثلاً همان طور که در شعر سهراب سپهریه است، بودا مے گوید: شما وقتی به آب نگاه مے کنید، بنید که آب به شما چه چیزه در عمل مے آموزد. آب وقتی که به مانعه برخورد مے کند، هیچ در برابر این مانع قد علم نمے کند، وقتی که در مسیر نهره سنگه وجود دارد، آب وقتی به این برخورد مے کند قد علم نمے کند، بلکه مانع را دور مے زند و راهش را پیدا مے کند. یعنی وقتی آب به سنگ برخورد مے کند پشت سنگ نمے ایستد و نمے گوید که من باید مبارزه کنم و این سنگ را از پیش پا بردارم و بروم. راهش را از

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



گوشه‌ای که سنگ به آن منتهمه می‌شود، ادامه می‌دهد. بودا این را می‌گفت تا هیچ وقت در برابر کسانی که برای شما مانع اند، در مقابلشان نایستید، دورشان برنیزد. ضمناً آب در عین این که بسیار نرم است کار می‌کند که هیچ سخته نمی‌کند، در واقع نرم باشید ولی سخت کار، نرم سخت کوش، تعبیر می‌کند که خود دائی در دم پده دارد، می‌گوید آب نرم است و سخت کار، به طور می‌کند که سنگ سخت را مقهور خودش می‌کند. شما هم مثل این آب باشید، یعنی مدارا بورزید اما هدفتان را فراموش نکنید، آب در واقع هرچه قوی‌تر می‌شود ساکت‌تر می‌شود، می‌گفت شما هم همین‌طور باشید، هر چه سر و صدا داشته باشید پس آب کم‌تر می‌هستید. انسان وقتی هویت اندک دارد، سر و صدا دارد. آب یک نهر بیشتر از آب دریا سر و صدا دارد و آب دریا بیشتر سر و صدا دارد تا آب اقیانوس. این نوع درس آموزه‌ها در جهت این است که من چگونه باید باشم. از این لحاظ بوداییان از طبیعت خیلی استفاده کرده‌اند و دائماً به این فکر می‌کنند که از آتش، آب، سنگ و ... چه چیزهایی می‌شود آموخت. اما این‌ها را دال بر صفت یک موجود متشخص انسان‌واره به نام خدا نمی‌گیرند. ولی ویژگی‌هایی که در نهج البلاغه است ما را بیشتر به صفات الهی می‌برد – بیشتر و نه منحصرأ.

گاهی هم درس آموزه‌هایی برای طرز عمل کردن ما وجود دارد که این را نظام نشانه می‌گویند. نظام نشانه می‌به معنای اولش یعنی به جهان نظر استقلاله نکنید؛ به آن نظر آله بکنید. یک شیمی‌دان به آب نظر استقلاله می‌کند و می‌گوید که آب، آب است و می‌رود ببیند ساختمان مولکول می‌ترکیب شیمیایی آن چیست، نظر استقلاله به آن می‌کند. اما یک بودا نظر آله می‌کند و می‌خواهد بگوید که من از طریق آب به چه چیزی می‌توانم برسیم.

نظام نشانه می‌دوم، جهان به صورته ساخته شده است که اگر شما کل آن چیز را که در مقام تصمیم گیر می‌باید بکنید کردید، ولی از حیرت بیرون نیامدید، خدا شما را از طریق غیر عادی از حیرت بیرون می‌آورد. به نظر می‌آید به ما نیروهایی داده شده که ما را با آن نیروها وارد جهان کرده‌اند، این نیروها در مقام تصمیم این که من چه کنم و چه نکنم به من کمک می‌کنند. حالا این نیروها چه نیروهایی هستند؟ آن دو نیرویی که به خصوص در انسان می‌بینیم لااقل می‌توان گفت عقل و وجدان اخلاقی هستند و اتفاقاً نهج البلاغه هم بر عقل و هم بر وجدان اخلاقی به عنوان دو نیرویی که انسان می‌تواند کوشش به فرمان آن‌ها باشد، تاکید می‌کند. هر دو در نهج البلاغه تایید شده است؛ هم عقل و هم وجدان اخلاقی که می‌تواند مشاور معتمد انسان باشد و آدم با آن مشورت کند. (به این معنا می‌شود گفت که ژان ژاک روسو درست می‌گفت که وجدان ندای خداست، نهج البلاغه هم به نظر می‌آید وجدان اخلاقی را ندای خدا می‌داند.) این دو نیرو، نیروهایی هستند که ما در مقام عمل به آن‌ها رجوع می‌کنیم تا ببینیم چه باید کرد و چه نباید کرد؟ این‌ها نیرویی است که ظاهر ما در اختیار داریم، یعنی آن چیز که انسان از آن رو که انسان است در اختیار دارد، همین دو نیروست. این که می‌گوییم انسان از آن رو که انسان است، چون حواس ظاهر هم هستند و حواس ظاهر بین انسان و حیوان مشترک‌اند و داده‌هایشان باید بر عقل و وجدان اخلاقی عرضه شوند. یعنی حواس ظاهر خودشان به انسان نمی‌گویند که

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



چه باید کرد و چه نباید کرد، اما عقل و وجدان اخلاقه از داده هایه که حواس ما در اختیارشان مه گذارد استفاده مه کنند، این دو تا نیرو و قتمه به کار گرفته شدند این جور نیست که انسان همیشه بتواند راه خود را پیدا کند، گاهمه وقت ها علمه رعم این که با کمال صداقت و جدیت این دو نیرو را به کار مه گیرد، باز هم متحیر است و حیرت زده مه ماند که چه باید کرد و چه نباید کرد؟ در این صورت نظام نشانه مه معنایش این است که خدا باید از يك طریق غیر متعارفه، ما را از این حیرت بیرون بیاورد، چون ما آنچه را که بر دوش داشته ایم انجام داده ایم و دیگر کار نکرده نگذاشته ایم، و قتمه آن چه باید بکنیم، با کمال صداقت و جدیت انجام داده ایم، یعنی به این دو سرمایه مه خود رجوع کرده ایم و لهه باز هم در حیرت مانده ایم، آن وقت خداه متعال باید ما را از این حیرت بیرون بیاورد. (۹)

(۱) خو گرفتن غیر از راضه بودن است. خو گرفتن یعنی این که انسان گمانش بر این باشد که این وضع دوام داشته باشد، به این مه گویند خو گرفتن. سپاس گزار بودن یعنی همین را که الان دریافت کردم – استحقاق نداشتم که دریافت کنم و لهه دریافت کردم – سپس این را مه گویم. من در مجله مه نقد و نظر عرض کرده یوادم که جهان بینه الهه اقتضایش این است که انسان هر چه را دریافت مه کند، سپاس گزارش باشد، چون مه داند که حقش نیست. گاهمه ما مادیت اخلاقه داریم نه مادیت مابعدالطبیعهه. مثلاً اکثر ما مادیت اخلاقه داریم و مادیت مابعدالطبیعهه نداریم. دو تا مظهر از مظاهر مادیت اخلاقه این است که یکه و قتمه کسه و وضعش خوب است مه گویند که خدا به او رو کرده، این چیزه است که مه دانیم نزدیک سه قرن تمام کاتولیسیسم در برابر پروتستانیسم در این مساله مقاومت کرد. پروتستان ها یکه از بدعتهایشان به قول کاتولیک ها این بود که مه گفتند اقبال دنیومه علامت این است که خدا نسبت به آن شخص نظر مساعد دارد و به خاطر این بود که بعد از پروتستانیسم سرمایه داره و غربیان این قدر رشد کردند. یکه از اصول تعالیم لوتر و کالون این بود که مه گفتند هر که فقیر است باید بفهمد که يك کاره کرده، یعنی مورد غضب خداست، از پیش چشم خدا افتاده است یا اگر مریض شد همین طور. و هر که ثروتمند و سالم است، باید بداند که خدا به او رو کرده است، یعنی در واقع نعم دنیومه را دال بر این مه گرفتند که انسان مورد نظر لطف الهه است و یا برعکس، این که انسان مورد غضب و خشم الهه است. کاتولیسیزم خیله مقاومت مه کرد. سه قرن تمام مجادلات کلامه داشتند و هنوز هم اکثر کاتولیک ها اعتقادشان بر این است که اصلاً نعم دنیومه، به معنای عامه اش یعنی خوشایندهاه دنیایه که پیش مه آید، این ها دلالت بر این نمه کند که این شخصه که مورد این خوشایند است، مورد نظر و

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



لطف است یا مورد قهر است، اما ما مثل این که این دیدگاه پروتستان ها را قبول کرده ایم و در تداول مان می گوئیم که خدا به او رومی کرده و یا خدا رومی گردانده که فقیر شده است. با این که دیدگاه الهی اقتضایش این نیست، جهان بینی الهی دنیا را دار این نمی بیند، دنیا را حقیرتر از این می داند که وقتی آدم مورد لطف الهی قرار می گیرد آن وقت از این دنیا چیزی به او بدهند. حضرت علی (ع) در مورد همه پیامبران در نهج البلاغه می فرماید اگر دنیا چیز خوبه بود، خدا نردبان خلود را اول به پیامبرانش می داد، ولی این کار را نکرد. و بعد می گوید ببینید که داوود چگونه سبد می بافت و زندگی می کرد، عیسی و پیامبر ما را ببینید که سنگی رومی سنگی نگذاشت و اصلاً برای خود خانه نساختند. جهت دیگری که در اخلاق ماست و نوعی مادیت اخلاق است، این که ما چیزی را دریافت می کنیم فکر می کنیم حقمان است، و دیده ایم که می گویند آقا ما زحمت کشیده ایم، وقتی مساله مالیات پیش می آید، می گویند آقا چرا مالیات می گیرند، عمری زحمت کشیده ام – من نمی گویم که مالیات بگیرند یا نه، به این اصطلاح کار دارم – می گوید که حقم است. حضرت علی (ع) می فرماید: قارون هم همین استدلال را کرد که هلاک شد، گفت حقم است، زحمت کشیده ام و پول به دست آورده ام. نمی دانست که حق کسی را در دنیا نمی دهند، آخرت است که حق آدم را می دهند؛ اینجا همین طور به حساب و کتاب می ریزند و می پاشند، همین طور می دهند و بنابراین قارون هم نباید بگوید که حقم است. آن قدر انسان ها زحمت کشیده اند که حتی به یک دهم ثروت قارون هم نرسیده اند، ولی این جا حق کسی را نمی دهند، فقط می دهند ببینند ما چه کار می کنیم، صبر می کنیم یا شکر می کنیم. البته و راه این یک بحث عمیق تر است که عقل هیچ انسانی به آن نمی رسد و آن این که حالا که همین جور می ریزند، چرا ما آن طرف سفره قرار گرفته ایم که یک رقم خورشت است و یک کسی این طرف سفره قرار گرفته که هشت رقم خورشت است؟ این را دیگر عقل به آن نمی رسد، به ما گفته اند که نمی دانیم که چرا ما این جا سفره قرار گرفته ایم و او آن جا سفره قرار گرفته ولی بدان که کل این سفره در نظر خدا به ارزش است. کسی که هشت رقم خورشت جلوی شماست شکر بکند، آن هم که یک رقم خورشت جلوی شماست، صبر بکند و فکر نکند که اصلاً کل سفره چیز باارزشی است، اما این که فکر کند چرا ما این جا افتاده ایم و چرا آن جا نیفتاده ایم، من این را نمی دانم. ولی هیچ جا ندیدم که کسی معترض این بشود، البته در قول به تناسخ یک راه حل می خواستند برایش پیدا کنند، اما آن هم مشکلات دیگری دارد.

(۲) اعمال در واقع در این که چه چیزی به ما برسد، اثر می گذارند. چیزهایی که به ما می رسد اعم است از نعمت و عوض. نعمت را با توجه به انعام بودنش نعمت می گویند. البته چیزهایی دیگر هم به ما می رسد که آن از مقوله نعمت نیست. در نهج البلاغه علی ابن ابی طالب یک جا می فرماید: خدای متعال برای این که نشان دهد هیچ چیزی به هیچ چیزی در این جهت در عالم نیست، رسول الله را نعمت دنیایی کم می داد، اما دشمنانش را نعمت دنیایی زیاد می داد.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



حضرت مے فرماید: قد حقرت دنیا و سفرها و اھون بها و ہونھا و علم ان اللہ ذباھا عنہ اختیاراً، پیامبر دنیا را تحقیر کرد و کوچک شمرد و خوارش داشت و مے دانست کہ خداوند متعال دنیا را برای او تنگ کردہ، چون خیر او را مے خواستہ نہ این کہ بد او را مے خواستہ است. و بسطھا لغیرہ احتقاراً و بسط داد دنیا را برای غیر او، برای این کہ حقیرش مے شمرد. اگر چیز ارزشمند مے بود، بہ دوست خودش بیشتر مے داد و چون این چنین بود، فاعرض عن الدنیا بقلبہ، وقتہ فھمید کہ خدا دنیا را حقیر شمرده است، آن وقت با قلبش از دنیا اعراض کرد و اماتہ ذکرھا عن نفسہ، اصلاً یاد دنیا را از دلش بیرون برد. و احب عن تغیب زینتھا عن عینہ و اصلاً دوست مے داشت کہ زینت دنیا از چشمش غایب باشد. لکیلا یتخذ منھا ریاشا، برای این کہ خدشہ مے از دنیا بر قلبش وارد نشود، چون آدم اگر یک زیباییہ را ببیند بہ اندازہ مے یک زیباییہ تحت تاثیر قرار مے گیرد، دوست نمے داشت این زیباییہ ہا را ببیند. (این در خطبہ مے ۱۰۹ نہج البلاغہ است) این نعمت البتہ غیر از داستانہ است کہ دنیا دار مکافات است.

(۳) ابن ابے الحدید مے گوید این ہا توجہ نمے کنند بہ این کہ نعمت اعم از خوب و بد است. ما در زبان امروزمان نعمت را بہ معنای خوب بہ کار مے بریم، اصلاً محل بحث فقط دھش نعمت است. آن چیز مے کہ انعام مے شود، عوض و اجر و جزای چیز مے نیست. از این لحاظ، چون این طور است و اعم است، ولو بیشتر بہ خوشایند ہا منصرف است، ولہ چون اعم است مے شود صفت حسن برایش بہ کار ببرند. بہ خاطر توجہ دادن بہ آن اعمش، آن وقت چون اعم مراد باشد، حسن مے آید کہ اخص را بیاورد.

(۴) ما تعبیر خوشایند و بدآیند مے آوریم و نمے گوئیم خوب یا بد. یعنی آن چیز مے کہ با طبع اولیہ مے انسان سازگار مے ندارد، یا با طبع اولیہ مے انسان سازگار مے دارد. (طبع اولیہ یعنی طبع پیشاورمے انسان، طبع مے کہ انسان قبل از این کہ تعمق بکند، نسبت بہ امر مے در خودش احساس مے کند، اعم از این کہ خوشایند و بدآیند باشد).

(۵) در خطبہ مے ۶۷ نہج البلاغہ، آنجا حضرت در باب نفروختن خود بہ دنیا مے فرماید: چرا دنیا از دید خدا تحقیر شدہ است؟ چون خدا ارادہ کردہ است کہ خوار باشد، شما ہا ہم باید دنیا را خوار بخواید، بہ دلیل این کہ اگر دنیا را خوار نخواہید دنیا را دو مشکل پیش مے آید. (کہ بعد خواہیم گفت).

(۶) متکلمان گفتہ اند کہ خدا وقتہ رزق را تعیین کردہ ہمہ مے این ہا را لحاظ کردہ است، اگرچہ خود این ہم مشکل مے را پدید مے آورد و آن این کہ پس معلوم مے شود یک نحوہ مے تلاش مے در رزق اثر مے کند. این ہم بحث جالبہ است، گفتیم رزق آنہ نیست کہ در سفرہ است، آنہ است کہ از گلو پایین مے رود. یک مے از عرفای مسیحیہ بیانش لطیف تر از این است. این عارف مے گوید رزق آنہ ہم نیست کہ از گلو پایین مے رود، آن لذتہ است کہ از گلو پایین رفتن مے بریم. تو اگر در حال خوردن چلو کباب ہستہ و ضمناً مضطرب و مشوش ہم ہستہ، آن لقمہ مے کہ از گلویت پایین مے رود، رفتہ، اما ہیچ چیز عیدت نمے شود. مهم آن لذتہ است کہ عایدت مے کند، آن رزقش است.

استاد مصطفیٰ ملکیان – معنویت در نہج البلاغہ

انجمن احیاگران فلسفہ نو



یادتان می‌آید آن داستانی که در " اغانی " ابوالفرج اصفهانی است، در آنجا می‌نویسد هارون الرشید در لباس مبدل با زنتش رفته بود بیرون، بعد دید در تون حمامی در وضعی که بوهامی خیلای آزار دهنده و حرارت و آلودگی اش مشخص است، یک پیرمرد و پیرزن نشسته اند و ظرف نانی گذاشته اند و نان خشک را در آن خرد کرده اند، بعد پیرزن نان را از آب در می‌آورد و می‌گذارد در دهان پیرمرد و پیرمرد هم لقمه می‌نان را می‌گذارد در دهان پیرزن. هیچ کدام غذای خودشان را نمی‌خورند، بعد هارون الرشید به زبیده گفت: آیا لذتی از این بالاتر دیده است؟ آن وقت زبیده یک بیت شعر گفت که: من هیچ لذتی بالاتر از این فکر نمی‌کنم که در هیچ قصری، سلطانی احساس کرده باشم، این رزقش بیشتر از آن است، یعنی زبیده و هارون هم وقتی با هم غذا می‌خورند هر کدام هزار غم و غصه می‌دیگر دارند، این لقمه که از گلویشان پایین می‌رود آن لذت را نمی‌برند که این زن و شوهر از این نان خشک در آب خالی برای این که نرم بشود، می‌برند.

رزق آدم آن لذتی است که آدم می‌برد، از این لحاظ است که رزق را در عربی می‌گویند متاع، یعنی متعه می‌شما است و تمتعه که می‌برید، متعا در عربی یعنی آن که عایدتان می‌شود و گرنه خود آن لقمه باز عاید من نمی‌شود، من اصلاً از حشور لقمه در معده ام به خبرم، آن که از هر لقمه عاید می‌شود، آن لذت و کیفی است که عاید می‌شود.

(۷) نظام نشانه می، نظامی است که همه می عرفا به آن قائل اند، معنای نظام نشانه می است که واقعاً آدم از پریدن یک کلاغ هم می‌تواند درس بگیرد. در قرآن البته یکی دو مورد آمده است. یکی آن جا که هابیل و قابیل را می‌گوید، یک کلاغ می‌آید و کلاغ دیگر را می‌کشد و این می‌گوید: عجب! بعد هم خودش چیزی می‌یاد می‌گیرد و هم عملش را یاد می‌گیرد این است که انسان در مواردی می‌تواند از یک کلاغ هم نادان تر باشد و لذا عجب نباید داشته باشد و یکی این که فهمید که باید مردگان را دفن کرد؛ چون این کلاغ مرده را دفن کرد، این در واقع نظام نشانه می است. وقتی طرف واقعاً در جهان حیرت می‌کند، آن وقت یک چیزهایی از طرق غیر عادی به انسان آموخته می‌شود.

گاهی گفته شده که هم تطیر در دین غلط است و هم تفال و بعضی گفته اند که تطیر غلط است ولی تفال اشکالی ندارد، اما اساساً تطیر و تفال یعنی چه؟ طیره و فال هر دو یک وجه مشترک دارند که با بحث ما فرق می‌کنند. یک وقت بحث این است که من می‌خواهم از چیزی درس بیاموزم برای این که یا به تعبیر خدا را بشناسم، یا به تعبیر دیگر بدانم که چه باید کرد. یک وقت هم بحث این است که می‌خواهم آینده را پیش‌گویی کنم که در آینده چه خواهد شد، تطیر و تفال، طیره و فال در این جهت که پیش‌گویی آینده را می‌کنند مشترک اند. منتها یکی پیش‌گویی نمی‌کند و یکی پیش‌گویی بد می‌کند. اما این جا اصلاً بحث آینده نیست، بحث این است که من چه باید بکنم و چه نباید بکنم. این را باید بفهمم. این در لسان عرفای ما هست، مخصوصاً

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



عرفاء قبل از پیدایش عرفان نظریه محله الدینه و شاید یکه از کثیر التکرار ترین تم هاء عرفاء خراسان بزرگ، همین بحث نظام نشانه اء است که چقدر مء شود از این پدیده ها درس آموخت، اما این البته با تصور و تقال فرق مء کند.

(۸) سبحان الله اداته است که عرب ها برامء تعجب به کار مء برند.

(۹) مارتین بوبر بحث جالبه در این مورد دارد، ببینید خود نشانه حتماً باید تفسیر شود – آن کلاغه که مء آید و کلاغ دیگر را مء شکد را که هزار گونه مء شود تفسیر کرد – اما بحث من این است که اگر من هم که متحیرم و اگر خدایه که بر عالم حاکمیت دارد و دارامء علم و خیرخواههء علمه الاطلاق است، این باید پدیده اء را که پیش مء آورد چنان پیش بیاورد که در ساحت آگاههء من تفسیر مورد نظر انجام بگیرد، یعنی در واقع حالت subjective. بنابراین اگر بناست که من از تحیر بیرون بیایم و که نظام نشانه اء بر عالم حاکم باشد، باید این پدیده چنان باشد که با مجموعه آگاههء هایه که من دارم تفسیر حیرت براندازمء برامء من بشود، و لو صد تا تفسیر دیگر هم بشود کرد، وگرنه بر من که دیگر نشانه نبوده است. بنابراین همه وقت پدیده اء باید بیرون بیاید که خدا با آن قدرت فائق و علم لایتناههء خودش مء داند که این پدیده در قالب آگاههء من تفسیرمء مء شود که موجب زوال حیرت مء شود و گرنه اگر در قالب آگاههء من تفسیرمء بشود که به درد حیرت زدایهء من نخورد، آن وقت باز نظام، نظام نشانه اء نبوده است.

ما هم نشانه مء فارسهء را به همان معنا مء گیریم، نشانه همه وقت یعنی نشانه، یعنی او نما، به تعبیر بسیار جالب تیلش مء گفت ساین اء ونت. مء گفت در متون مقدس ادیان غربهء آیه را باید به sign- event ترجمه کرد، یعنی رویداد نشانگرغیب. آیه در عربهء هم همین جور است و به این لحاظ تیلش مء گفت که هیچ وقت نباید آیه را با معجزه اشتباه گرفت. مء گفت این sign- event است آن miracle است، miracle غیر از sign- event است. Miracle فقط برامء نشان دادن عجز ماست اما sign- event ها نه، این ها نشان دهنده مء امور دیگرهء هستند.



سخن به مولفه های معنویت در نهج البلاغه رسید، مولفه های معنویت در نهج البلاغه را می توان به سه قسم، مابعدالطبیعی (هسته شناخته)، انسان شناخته و وظیفه شناخته (اخلاق) تقسیم کرد. انسان باید به این سه دسته امور التزام عملی و نظری داشته باشد، تا بتوان از او به " انسان معنوی" تعبیر کرد. مراد از جهان هسته، دنیاست. جهان هسته، یا دنیا یا عالم طبیعت، به گونه ای شناخته شده است که همیشه باید این دو حالت را جمع کنیم.

۱- احساس عدم امنیت

۲- احساس عدم یاس

خدا جهان هسته را به گونه ای خلق کرده که انسان هم باید احساس ناامنی کند و هم احساس عدم یاس. به تعبیر امام حسین (ع) در دعای عرفه که می فرماید: " اللهم انّ اختلاف تدبیرک و سرعه طواو مقادیرک متعاً عبادک العارفین بک عن سکون الیه عطاو و الیاس منک فیه البلاء، خدایا از بس به سرعت تصمیمات پشت سر هم می گیری و از بس به سرعت وضع را عوض می کنی، این اختلاف تدابیر (۱) تو دائماً جانشین هم می شوند و با هم فرق می کنند و آن قدر تقادیر تو سریع الطویه هستند و سریعاً عوض می شوند که این دو پدیده باعث شده کسانی که تو را می شناسند و در دنیا دو حال را هیچ وقت ندارند، یکی وقتته عطیه ای به آن ها می دهی هیچ وقت احساس امنیت نمی کنند، چون می گویند چه بسا لحظه ای بعد این عطیه از ما گرفته شود. و از طرفی هم هر وقت بلیه ای بر آن ها عارض می کنی، احساس یاس نمی کنند، چون می گویند چه بسا لحظه ای بعد این بلیه مرتفع شود. بنابراین هنگامی که عطایا و خوشایندی های زندگی را می بینید، احساس امنیت خاطر نمی کنند، چون می گویند در لحظه ای بعد ممکن است از بین برود، وقتته که ناخوشایندی ها و غم ها بر آن ها نازل می شود، احساس یاس نمی کنند چون می گویند در لحظه ای بعد ممکن است زائل شود و همه چیز عوض شود. احساس عدم امنیت در هنگام شادی ها و خوشایندی ها و احساس عدم یاس هنگام فرود غم ها و ناخوشایندی ها، یک معنای خوف و رجا است. ناامنی که احساس می کنند به این معناست که همیشه خائف اند و امیدوار می احساس می کنند، معنایش این است که همیشه راجع هستند و اذ این معنا، حالت جمع بین خوف و رجا است، که ما همیشه نه احساس امنیت می کنیم و نه احساس یاس. (۲)

معنای دیگر خوف و رجا در ادیان ابراهیمی که بر آن تاکید شده این است که شما نمی دانید وقتته می میرید بر چه حال خواهید بود، بنابراین همیشه باید در حال خوف و رجا باشید. در قرآن آمده است که یعقوب به فرزندانش می گفت: " تموتن آنا و انتم مسلمون" (۳)، فرزندم نمیرید مگر در حال تسلیم خدا بودن. مسلمان (به معنای لغوی یعنی تسلیم اراده ای الهی بودن) می میرید. مفسران مفصل بحث کرده اند که چرا یعقوب به فرزندانش نفرموده " آسلیموا یا کونوا مسلمین"، چرا گفته است در حال مرگتان مسلمان باشید، نکند در حال غیر

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



مسلمانان به میرید. یعقوب به این دلیل این طور سخن گفته است که وضع کنونه ما چندان قابل اعتنا نیست. تا زمان مرگ، هزاران فراز و نشیب در زندگی پیش می آید. بنابراین همیشه تاکید بر این است که نمیرید مگر در حال اسلام، چون مهم آن لحظه آخر است. معنایش این است که نمی توان به وضع کنونه اتکا ورزید، همه وقت باید خائف بود. اگر وضع کنونه من وضع مطلوبه است، (حال این وضع مطلوب را اسلام، ایمان، فلاح و... بنامید) نباید گمان کنم که در يك دژ استوار تسخیرناپذیر قرار گرفته ام و از هر گونه فریب های دنیوی و فریب های نفس که خودم به خودم می دهم، مامون هستم. مهم این است که آخرین لحظه در چه وضعی باشیم. اگر این مطلب را منضم کنید بر این که چون هیچ کس نمی داند آخرین لحظه می عمرش چه موقع است، دو تائیه می دیگر، یا همین الان؟ بنابراین در هر آن مسلم باشید. گفته اند چندان غره می وضع کنونه خود نباش، ممکن است تا می آید بمیرم، هزاران تصور در تو پدید آید. وقتی می میرم دیگر در حال اسلام و ایمان، مسلمان و مومن نمیرم. اما در عین حال این سخن را بر این مطلب که در ادیان ابراهیمی مورد تاکید است منضم کرده اند و آن این که برای يك انسان معلوم نیست که این نفس آخرین نفسش نباشد، چون چنین است و می خواهیم در آخرین نفس مسلمان باشیم، پس باید در هر آن مسلمان باشیم. در این جا هم خوف و رجا است. اگر الان وضع مطلوبه نداریم، این هم تو را ناامید نکند، همیشه راه توبه باز است؛ البته توبه به معنای دقیق (حضرت علی (ع) در نهج البلاغه فرموده اند توبه شش معنا دارد). پس این معنای دوم خوف و رجا است که وضع مطلوب کنونه تو را غره نکند، خائف باش و وضع نامطلوب کنونه هم تو را ناامید نکند، یعنی باز هم راجه باش.

اما معنای سوم: شخص اگر خدا را انسان وار ببیند، (چنان که در ادیان ابراهیمی خدا را انسان وار می بینند). یعنی خدا علاوه بر این که تشخص دارد، شخص هم هست و متشخص است، یعنی موجودی از موجودات است. برخلاف دین بودا که خدا در آن موجودی از موجودات نیست، خدا در ادیان ابراهیمی علاوه بر این که متشخص است، شخص هم هست، یعنی انسان وار است و ویژگی های کمالی که ما انسان ها داریم، در او هم هست، منتها در او به صورت مطلق یا کامل یا متناهی (این سه به لحاظ معنا با هم فرق می کنند) وجود دارد. در ادیان ابراهیمی از جمله اسلام و در نهج البلاغه، خدا انسان وار(ع) است. ما انسان ها دستخوش غضب می شویم، خدا هم غضب می کند، ما انسان ها رضا پیدا می کنیم، او هم رضای پیدا می کند و ... به تعبیر دیگر در ادیان ابراهیمی خدا فقط دارای صفات متافیزیکی مثل واجب الوجود، علت العلل، قیوم بالذات، نامتناهی، مجرد، فوق بودن نیست، بلکه ویژگی های moral مثل رضا، غضب، اراده، علم، قدرت، خیرخواهی، خشم، خشنودی و ... هم دارد. وقتی خدا متشخص باشد، در ادیان ابراهیمی امید و خوف يك معنای سوم دارد و آن این که:

خدای متعال يك منطقه می الفراغی برای پاداش و کیفر دادن خود دارد، که البته با حکمت خدا سازگار است و له فوق عدالت است. خدای متعال در ادیان ابراهیمی فقط عادل نیست، بلکه فوق عدالت با ما رفتار می کند. او اهل احسان است و احسان فوق عدالت است. احسان خدا با حکمت او منافات ندارد، ولی به تعبیر حضرت علی در نهج البلاغه، غور رفتن ما به آن جاها نمی رسد. لایناله غورا بقوس الفتین، ولی اجمالاً می دانیم که احسان او هم

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



حکمت آمیز است، وله بالاخره تصویره که ما از عدالت داریم، مه بینیم عین عدالت نیست، بلکه چیزه است فوق عدالت. عدالت یعنی خود فرد را ذره مه کم یا بیش نمه دهند، وله احسان یعنی به بیش از حق فرد به او عطا کردن. خدا در ادیان ابراهیمه محسن است، و قته این طور است جا برامه امید باز مه شود، بدین معنا که و قته به اعمال مه نگر مه بینم که اعمال من سزاوار و متناسب فلان درجه پاداش یا کیفر است وله در عین حال چون خدا را محسن مه دانم امیدوارم به این که خدا فوق آن چیزه که انتظارش را دارم به من بدهد. یک نوع امید به این که پاداش من فوق آن چیزه است که وضع و عمل من اقتضا مه کند. به این معنا من امیدوارم. از سوره دیگر خدا در ادیان ابراهیمه دارامه ویژگیه املا و استدراج است و این همیشه انسان را در معرض خوف قرار مه دهد. خدا دام پهن کن هم هست، خدا خیر الماکرین است، مظاهر مکر خدا املا و استدراج هستند، در واقع خدا هم در املا و هم در استدراج در مقام مکر است. مکره که به ما مه کند عین حکمت اوست. هر وقت گفته مه شود حکمت، یعنی آن ویژگیه که هیچ معیار انسانه ندارد. عدالت معیار انسانه دارد، قدرت، علم و ... معیار انسانه دارند. حکمت و به تعبیر مسیحیان حکمت رازآمیز خدا ویژگیه مه است که غورش را هیچ کس نمه داند. به این معنا فقط مه توانیم حس کنیم وله نمه توانیم فهم کنیم که وضع از چه قرار است. درست مثل این که انسانه را معصوم بدانیم و له نتوانیم با توسل به معصوم دانستن این انسان پیش بینیم کنیم که او چه مه کند، فقط مه توانیم بگویم هر چه مه کند خطا نکرده است. در باب حکمت الهه چنین وضعه هست، یعنی حکمت الهه واقعاً هیچ معیار انسانه ندارد و قابل سنجش نیستند. وله کسانه مثل معتزله نیز (که همه مه ویژگیه هاهم خدا را قابل تعیین محک مه دانستند) در باب حکمت الهه مه گویند: ما مه دانیم کارهه خدا حکیمانه است وله این که اقتضاه حکمت او چیست، این را نمه دانیم. لذا حکمت الهه رازآمیز است. املا و استدراج از مقوله مه مکر الهه است و مکر الهه با حکمت خدا سازگار است، وله ما بیش از این نمه توانیم در باب آن سخن بگویم. بالاخره خدا دام پهن کن است، لذا جاهه خوف هم هست. آدمه باید همیشه توجه داشته باشد که نکند این وضع را پیش آورده اند تا یک باره بلغزم و یک آزمایش حائله برامه من پیش بیاید. پس معناه سوم این شد که چون خدا فوق عادل است و محسن، باید راجه بود، وله به دلیل ماکر بودن خدا باید خافه هم باشیم. البته مکر الهه فقط در املا و استدراج خلاصه نمه شود، املا و استدراج دو شاخصه از شاخصه هاهم مکر الهه هستند. فریبندگه دنیا، خلق شیطان، هوامه نفس برامه ما قرار دادن، خود فریبه که خدا قدرتتش را درون ما نهاده است، ما مه توانیم خودمان را هم فریب بدهیم، این ها همه مصداق مکر الهه هستند و مصادیق دیگره نیز دارد.

نکته: آیا خوف از خدا معناه چهارمه هم که در میان عوام الناس رایج است را دارد، یا خیر؟ گاهه در میان عوام الناس خائف بودن به معنایه غیر از این سه معنا استفاده مه شود، وله این معناه چهارم درست نیست. اگر خداه متعال عادل است که عادل است، خوف از عادل چه معنایه دارد؟ اگر معلمه را صد در صد عادل بدانید، در این صورت اگر دانش آموز گفت من از این معلم مه ترسم، سخن او به چه معناست؟ به نظر مه رسد که اگر از چنین معلمه بترسم بدین معناست که از کم کاره و درس نخواندن خود ترسیده ایم. در واقع از عدالت او به این دلیل مه ترسیم که مه دانیم اگر پامه محاسبه پیش بیاید، تکلیف خود را درست انجام نداده ایم و معلومات

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



خوبه حاصل نکرده ایم، پس ترسیدن از شخص عادل عند التحليل، ترس از عدالت است و ترس از عدالت یعنی ترس از کم کارم و بد کارم خود. و علم به کم کارم و بدکارم خود، ترس از عدالت را حاصل می کند. به این معنا اصلاً نباید از خدا خوف داشت. از این نظر است که حضرت علمه (ع) در نهج البلاغه (ه) می فرمایند: اوصیکم بخمس لو ضربتم ایها آباط الابل لکانت لذالك اهلاً، به پنج چیز شما را سفارش می کنم که اگر برای این پنج چیز تمام عمرتان را بگذرانید، شایسته است. (یعنی این پنج تا در واقع رکن سعادتند).

۱- " لا یرجون احد منکم الا ربه "، فقط به خدا امیدوار باشید. " و لا یخافن الا ذنبه "، خوف تان فقط از گناه خودتان باشد. از هیچ چیز دیگری نترسید چون تنها چیزی که آدم را خاکستر نشین می کند، گناه خودش است. زیرا اگر خدا عادل است، به عدالت رفتار می کند و لذا متناسب با عمل من از خودش عکس العمل نشان می دهد. بنابراین اگر از او می ترسم، از عمل خودم می ترسم. این تعبیر ترس از گناه، ۱۷ مورد در نهج البلاغه تکرار شده است که فقط از گناهان بترسید و از هیچ چیز دیگری نترسید. فقط آن چه خودتان می کنید می تواند شما را به زمین بزند و نه هیچ چیز دیگر. در قرآن آمده است: " یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضركم من ظل اذا اهتدیتم " یعنی حتی آن هایی که به دلیل دشمنی می خواهد به شما ضربه بزند، امکان ضربه زدن از آن ها سلب شد. گمراهان هم نمی توانند هیچ ضربه ای به شما بزنند، البته اگر خودتان مهتم باشید. معنایش این است که هیچ کس نمی تواند به تو ضربه بزند، مگر خودت به خودت ضربه بزنی، و وقتی که به جامه روش اهتدا روش ضلال در پیش گرفته باشی. اگر خیالت از خودت راحت است، دیگر خیالت از همه راحت باشد و اگر خیالت از خودت راحت نیست، فقط خیالت از خودت راحت نباشد. " لهم ما اکتسبت و علیها ما اکتسبت " سودها را تو خودت به جیب خودت می کنی و زیان ها را هم خودت متوجه خودت ساخته ای. کسی نمی تواند با تو کارم بکند. این معنای خوف که خدا موجود مخوفه است، نادرست است، چون خدا عادل است.

نکته: قبلاً در باب " گذرایه جهان " سخن گفتیم. اما حضرت علمه (ع) بر چیز دیگری به نام " زودگذریه " تکیه می کند. این زودگذریه امری است نسبی، حضرت به چه حیثی می فرماید جهان زودگذر است؟ یک وقت می گویند فلان ماشین ساکن است، یک وقت می گویند فلان ماشین در حال حرکت است. اما اگر گفتید فلان ماشین تیزرو یا کند رو است، این جا باید یک چیز دیگر غیر از ماشین را در نظر گرفته باشید. گذرایه جهان امری است نسبی و در خود جهان دیده می شود که جهان گذراست و همه چیز یک روز از بین می رود. اما گاهی حضرت می فرمایند جهان زودگذر است. در این جا باید چیز دیگری در نظر گرفت و نسبت به آن گفت که جهان زودگذر است. این سریع السیر بودن را چگونه می شود فهم کرد؟ البته شارحان نهج البلاغه به این گونه مطالب کمتر توجه کرده اند و اصلاً رویکرد اگزیستانس می به نهج البلاغه نداشته اند. این که حضرت می فرمایند جهان زودگذر است، جهان را با چه می سنجدند و می گویند زودگذر است؟ به نظر می رسد در تصویر می که معلمان و مربیان به ما تعلیم داده اند، گذشت دنیا انکار نمی شده، ولی این گذشت کند القا شده است. پس زودگذر بودن جهان یعنی زود گذرتر از آن چه ما گمان می کردیم. چیز دیگری وجود ندارد که بتوان گذر جهان را با آن سنجد. پدر و مادر من هیچ

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



گاه به من نمے گفتند که تو تا آخر عمرت جوان مے مانے، اما تصویرے که از جوانے گذرا به من مے دادند، تصویرے بود که به نظر مے آمد که جوانے کند گذرتر از این هست که هست. حالا که جوانے ام گذشته است، در مے یابم که تند گذرتر از آنے بود که معلمان و مربیان به من مے گفتند. یعنی تند گذرتر از آنے بود که توقع و انتظار داشتیم. این توقع و انتظار را تعلیم و تربیت بر ما القا کرده بود. چون این امور، امور نسبه اند. تا با چیز دیگرے مقایسه نشوند نمے شود فهمید که زودگذرانند و دنیا را نمے توان با چیز دیگرے مقایسه کرد. البته مے شود دنیا را از لحاظ گذرایے با امور دیگرے که گذرا نیستند، در نظر بگیریم. اما در باب زودگذرے به نظر مے آید که يك نکته مے مهم وجود داشته باشد. این مساله به آن چیزے که قبلاً در باب عادت گفتم، بر مے گردد. آگوستین قدیس مے گفت یکے از بزرگ ترین موانع رشد معنومے، عادت است. يك سلسله عادت هامة ما از طریق تعلیم و تربیت کسب مے شوند و از طریق تعلیم و تربیت به امرے معتاد مے شویم. به ما نمے گویند جوانے شما بسیار زودتر از آنچه گمان مے کنید، مے گذرد. هر کدام از این امور، زودگذرے خود را بعد از این که از دست رفتند، نشان مے دهند. با این که گذشتن آن در حین داشتن آن هست. ولے در مورد زودگذرے، وقتے آن را از دست داد، مے یابد. به تعبیر فلسفے گذرایے امور، امرے objective، ولے زودگذرے آن ها امرے است subjective، بنابراین زودگذرے را باید تجربه کنیم. حضرت بر این زودگذرے خیلے تاکید مے کند، مثلاً نمے گوید امروز به فرا بدل خواهد شد، یا این که امروز خواهد رفت و فردا خواهد آمد. بلکه مے فرماید: " انَّ غَدًا مِنَ الْيَوْمِ قَرِيبٌ " (٦)، فردا به امروز نزدیک است، این نزدیکے محل بحث است. در خطبه مے ١٥٠ راجع به زودگذرے مے فرماید: فَلَا تَسْتَعْجَلُوا مَا هُوَ كَائِنٌ مَرَّضٌ وَلَا تَسْتَبْطِئُوا مَا يَجْمَعُ وَبِهِ الْغَدُ. فَمَنْ مِنْ مُسْتَعْجِلٍ بِمَا اِنْ اِدْرَكَهُ وَ دَ اَنْهُ لَمْ يَدْرَكَهُ. و ما اقرب اليوم من تباشير غد. (٧)

" بندگان خدا، در شدن آنچه شدنے است تعجیل نکنید و ابطا و استبطا و در آن هم نداشته باشید، چون «آن چه باید بشود مے شود، بسیار کسانے را مے بینیم که برای این که چیزے به دستشان برسد عجله مے کنند، اگر هم برسد مے گویند مے کاش به دست ما نرسیده بود. بعد مے فرماید: چقدر امروز به طلیعه مے فردا نزدیک است.

ما در دار دنیا با نظام نشانے مے مواجه ایم که این نظام نشانے مے دو معنا دارد، و هر دو معنا در متون مقدس دینے و مذهبے، از جمله در نهج البلاغه آمده است. معنای اول این است که جهان به صورته ساخته شده که اگر کسی متنبه و هوشیار و بیدار باشد و به اصطلاح، معنومے باشد، همیشه از پدیده هامة جهان هستنے درس مے گیرد. یعنی پدیده هامة جهان هستنے فقط خود را بر او عرضه نمے کنند، بلکه علاوه بر آن چیز دیگرے را هم نشان مے دهند. مثل تابلو که هم خود را نشان مے دهد، مثلاً مے گوید جنس من از آهن و شکلم مربع یا دایره و ... و هم وضع جاده را مے گوید که این گونه است، مثلاً شیب دار مے شود یا به پیچ خطرناک نزدیک مے شوید یا...؛ یعنی غیر خودش را نیز به ما نشان مے دهد. از نظر انسان معنومے همه مے جهان هستنے این گونه است که علاوه بر خود، چیز دیگرے را نیز به ما نشان مے دهد. علمے ابن ابے طالب نزدیک به ٢٧٠ مورد به این نکته التفات

استاد مصطفے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



معه دهد که جهان هسته غیر خودش را نیز نشان معه دهد. يك شيمه دان فقط خود آب را معه بيند كه H2O است و يا ساختمان مولكوله آن اين چنين است، وله وقتي يك آدم معنومه به آب معه نگره، معه بيند كه آب در عين ملايمت، از سنگ سخت سبق معه برد و لذا نتيجه معه گيرد كه آدمه هم معه تواند در زندگه اش ملايم باشد وله در عين حال از سخته دل ها و كسانه كه اهل درشته و زمخته هستند نیز سبق ببره. يعنه معه تواند از آن ها جلو بزند و برنامه هاه آن ها ناكم بمانند. احتياجه نيست كه در مواجهه با انسان خشن، خشن بود تا موفق شه. بلكه معه شود مثل آب بود كه با كمال ملايمته كه دارد بر سنگ غلبه معه كند و بر او سبقت معه گيرد. اين ديگر از ساختمان مولكوله آب نتيجه نمه شود، بلكه با نظر انتباه آميز به آب حاصل معه آيد. در واقع آب معه گويد، فقط ساختمان مولكوله مرا مابين، من علاوه بر آن چيزهاله ديگره هم به تو نشان معه دهم. به همين ترتيب سنگ، ابر و... معه توانند چيزهاله ديگره هم به ما نشان بدهند. پس خدا جهان هسته را اين گونه ساخته است كه دائماً به انسان هاه اهل معنا و اهل انتباه درس هايه معه دهد، البته به شرط اين كه اين انسان ها متنبه باشند. يعنه به اشيا فقط نظر استقلاله نكنند، بلكه نظر آله هم بكنند، نظر مرآته بكنند. انسان هم خود آيينه را معه بيند. پس انسان بايد با نظر به موجودات، چيزهاله ديگره را هم بيند. حالا آن چيز ديگر چيست؟ قبلاً گفتيم كه اين چيز در اديان ابراهيمه با اديان شرقيه فرق معه كند.

در اديان ابراهيمه موجودات پيرامون ما، مظاهر اسما و صفات الهه هستند و با تامل در آن ها به اسما و صفات الهه په معه بريم. در اين اديان معه گويند عالم مظهر قدرت، حكمت، علم، خيرخواهه و شفقت الهه است و هر كه تنبه داشته باشد، اين ها را معه بيند. در اديان شرقيه علاوه بر اين چيز ديگره وجود دارد. در آن جا معمولاً بحث اين نيست كه صفات خدا را بيايم. زيرا در اديان شرقيه به جز آيين هندو بقيه اصلاً به خداه personal قائل نيستند، بلكه بحث بر سر اين است كه با دقت در پديده هاه پيرامون پيش پاه ما روشن معه شود. يعنه در جهان تنبه پيدا معه كنيم، روش زندگه ياد معه گيريم، معه فهميم چه بايد بكنيم و چه نبايد بكنيم. پس به معناه اول، نظام نشانه اه يعنه جهان هسته به گونه اه ساخته شده است كه با ديدن آن معه توان به چيزهاله ديگره په برد. آن چيزهاله ديگر معه توانند صفات و اسما الهه باشند و معه توانند روش زندگه باشند. البته در اديان ابراهيمه هم گاهه به اين نكته اشاره دارند كه پديده هاه جهان هسته روش زندگه را نشان معه دهند. اين مورد در نهج البلاغه كم است. حضرت علمه (ع) بعد از ضربت خوردن و قبل از شهادت سه يا چهار مورد سخنانه بيان فرموده كه يك مورد «خطبه ٤٤٩» با تصحيح صبحه صالح است. "يا ايها الناس كل امرء لاق مايفر فيه فه فراره. الاجل مساق النفس و الهرب منه موافاته كم اطردت الايام ابحتها عن مكنون هذا الامر فابه الله الا اخفوه. هيئات علم مخزون. " مردم بدانيد كه هر انسانه از هر چه بگريزد به همان چيز دچار معه گردد. اين جور نيست، كه هر چه ما بخوايم همان بشود. در جهان اموره وجود دارند كه تغيير ناپذيرند. اين امور، اموره هستند كه هرچقدر از آن ها بگريزم، باز به دامان آن ها معه افويم. هر انسانه ملاقات معه كند آنچه را از آن معه گريزد. (حالا آن چيز چيست؟) معه فرمايند يكه از آن امور اجل است. اصلاً سوق دادن نفس، به سومه مرگ است. نفس آمده كه رانده شود به طرف مرگ و مرگ چيزه است كه هر چه از آن بگريزم به او نزديك تر معه شويم. (چون براره گريختن از مرگ بايد كارهايه كرد. خود اين كارها نيرو و استعداد و عمر(وقت) شما را معه

استاد مصطفه ملكيان – معنويت در نهج البلاغه

انجمن احياگران فلسفه نو



گیرد و گرفته شدن این سه تا یعنی نزدیک شدن به مرگ). بعد می فرماید: من راجع به مرگ در زندگی خیره فکر کردم و خیره و قتم را صرف کردم که کنه این امر را درک کنم، اما خدا این را تا الان بر من مخفی می کرد. حالا که در بستر مرگ افتاده ام می فهمم که مرگ یعنی چه، برای شماها که به وضع من دچار نیستید، علمه است مخزون و مکنون و پوشیده. از شما دور نیست که بفهمید چیست. بعد توضیحات دیگری می دهد و سرانجام می فرماید: "انا بالمس صاحبکم و انا الیوم عبره لکم و غداً مفارقتکم غفر الله لکم و لکم". "ان ثبت الوطاه فی هذه المزله فذاک و ان تدحض القدم فانا کتا فی افیاء اغصان و مهب ریاح، و تحت ظل غمام اضمحل فی الجو متلففاً و عفا فی الارض مخطها". "دیروز من همنشین شما بودم و امروز میه می عبرت شما و فردا نیز از شما دور خواهم شد و مفارقت خواهم کرد و خدا من و شما را بیامزد. اگر بتوانم از این وضعی که اکنون بدان دچار شده ام نجات بیابم، یعنی به زندگی برگردم که مطلوب است و اگر بتوانم در این لغزش گاه قدم استوار می پیدا کنم که به سوی مرگ نلغزم، که خوب است، ولی اگر لغزیدم و به سوی مرگ رفتم، چیز عجیب و غریبی نیست. زیرا یک عمر پدیده های جهان به من گفتند که مرگ نزدیک است. این یک مورد از آن موارد است که می گفتیم پدیده های جهان هستند روش زندگی را به ما یاد می دهند، نه صفات و اسما و الهه را. حضرت می فرماید: مگر من در عمرم گاهی زیر سایه می درختان نمی نشستم، آیا سایه به من نمی گفت که گذراست؟ ما در دنیا در سایه می غصن می نشستیم، یعنی زیر سایه می شاخه های درختان می نشستیم، مگر نمی دیدیم که سایه می رود، باید می فهمیدیم که من هم دارم می روم. مگر هیچ وقت باد به ما نوزیده؟ باد می گفت من دارم می روم، تو هم دارم می روم. در واقع از ابر و سایه می درختان و باد باید گذرای می را می آموختیم. لذا گذرای می چیز عجیب و غریبی نبود. مگر من نمی دیدم که در آسمان هیچ کجا باد نمی تواند قرار بگیرد و همه جا باید مضمحل شود. اصلاً باد وجودش در اضمحلال اوست. باد بودنش به اضمحلال اوست. مگر نمی دیدم بر روی زمین برای سایه ها جای می باقی می ماند، من باید از این درس می گرفتم که من در گذرم و روز می فرا می رسد که چیزی می از من باقی نمی ماند." و انما کنت جاراً جاورکم بدنه ایاماً و ستعقبون منی جئته خلاؤ ساکنه بعد حراک و صامتة بعد نطق. لیعضکم هذوم و خفوت اطرافه و سکون اطرافه فانه اعظ للمعتبرین من المنطق البلیغ و القول المسموع". "من دیروز همسایه می شما بودم و بدنم چند روز می مجاور بدن شما بود و به زودی از بدن من یک جثه می بدون روح دریافت می کنید. مرا می بینید که بعد از حرکت های بسیاری که داشتم، به سکون رسیده ام، و بعد از نطق های می که می کرده ام، صامت شدم. بعد می فرماید: این ها برای شما درس است. اولاً وقتی جسم آرام گرفت، این یک موعظه است برای شما. وقتی چشم های می فرو افتاد و دیگر پلک های می باز نشد، آن هم درس دیگری است و وقتی دیدید که نه دست های می و نه پاهای می، این هم درس دیگری است. همین چیزهایی که در من می بینید، برای کسانی که اهل اعتبارند، از هر منطق بلیغی اندرز دهنده تر هستند و از قولی که فقط به گوش می خورد پند دهنده تراند (چون می بینید و رویت می کنید). این در واقع یک نوع نظام نشانه می از مقوله می دوم است، یعنی از مقوله می که نمی خواهد مظاهر اسما و صفات الهه را به ما بیاموزد، بلکه می خواهد بگوید یک روش زندگی متناسب با این وضع، در پیش بگیرید. از پدیده ها برای چگونه زیستن و چگونه تلقی داشتن خود درس بگیرید.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



در این نظام نشانه‌ها موقوله‌ها دوم، دو قسم قابل تمایز است:

۱- از انسان‌ها دیگر چیز بیاموزیم. در نهج البلاغه این قسم رایج است.

۲- از پدیده‌ها غیر انسانی درس بگیریم مثل ابر، باد، سایه و ...

یک قسم درس آموزی از انسان، یعنی از سرنوشت انسان‌هاست که در جامعه‌ها شما و هم زمان با شما زندگی می‌کنند و انسان‌هاست که قبل از شما آمده‌اند، درس بگیریم. به تعبیر دیگر هم از جامعه و هم از تاریخ درس بگیریم. این سخن حضرت علی (ع) که "انا بالمس صاحبکم و انا الیوم عبره لکم"، از موقوله‌ها درس آموختن از انسان‌هاست. حال به تحلیل این درس آموختن می‌پردازیم و می‌گوییم این درس آموختن چه نوع درس آموختنی است؟ چگونه باید از آن چه بر دیگران می‌گذرد برای زندگی خودم درس بگیرم؟ حضرت علی (ع) این ابی طالب در نامه‌ها به حسن این علی می‌فرماید: من ۶۰ سال بیشتر عمر نکرده‌ام، ولی به دلیل این که به تاریخ رجوع کرده‌ام، مثل این است که همه‌ها تاریخ را زندگی کرده‌ام. این نامه وقتی نوشته شد که حضرت برای جنگ صفین دوم آمده می‌شد. حضرت در این نامه می‌نویسند که آخر عمرم است، من الان به سن رسیده‌ام که فقط باید در اندیشه‌ها خودم باشم و روزهای آخر عمر، دو دلیل دارد: ۱- ۶۳ سال عمر داشته‌ام. ۲- برای جنگ آمده‌ام و احتمال کشته شدن در این جنگ وجود داشته‌است. تقریباً دو هفته بعد از این نامه حضرت لشکر را برای جنگ سامان داده بود که در ۱۹ رمضان ضربت خورد و شهید شد و جنگ صفین دوم رخ داد. در این نامه می‌گویند: با این که ۶۰ سال از عمرم می‌گذرد ولی مثل این است که همه‌ها تاریخ را زیسته‌ام و از همه‌ها تاریخ باخبرم.

درس گرفتن از زندگی دیگر انسان‌ها به این است که انسان باید بداند قوانین عالم استثنای ندارد و اگر قوانین بر زندگی همه‌ها انسان‌ها ساری و جاری بوده و الان هم هست، او مستثنای از این قانون نیست.

بنابراین اگر من، علی در بستر بیماری افتاده‌ام و می‌بینید که به زودی از دنیا خواهم رفت، فکر نکنید شما از دنیا رفتنی نیستید. شما هم از دنیا می‌روید و اگر هر جوانی بعد از جوانی پیر می‌شود، فکر نکنید شما جوانید و همیشه جوان می‌مانید. شما خواهید گفت: این واقعیت واضح است، اما حقیقت این است که این واقعیت برای ما واضح نیست.

توصیه می‌کنم رمان "مرگ ایوان ایلچ" تولستوی را بخوانید. تولستوی در این رمان، بسیار زیبا این واقعیت را تصویر کرده و از این جهت شاهکار است که "واقعیت‌ها بسیار واضح زندگی در عمل برای ما وضوح ندارند." ایوان ایلچ کارمند اداره است و به بیماری لاعلاج مبتلا می‌شود و در این بیماری درس‌ها فراوانی می‌آموزد. از وقتی خودش و دیگران می‌فهمند که عن قریب خواهد مرد و هیچ راهی جز مردن ندارد، درس‌ها زیاد می‌یاد که در حدیث نفس با خود و در ارتباطی که با دیگران با او دارند، بیان می‌کند. یکی از این نکات

استاد مصطفی ملکیان - معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



این است که من گوید: من گفتند که انسان تنهاست، ولی من گمان من کردم که انسان تنها نیست، و حالا من فهمم که انسان تنهاست. در کتاب های منطق دبیرستان غرب وقتی من خواهند صورت ضرب اول از شکل اول قیاس را نشان بدهند، مثالی که من زنده این است که سقراط انسان است؛ هر انسانی میراست و در نتیجه سقراط میراست.

ایوان ایلچ من گفت که سقراط انسان است و هر انسانی میراست، ما هم قبول داشتیم که هر انسانی میراست ولی الان من فهمم که من تا الان فکر من کردم هر انسانی به جز ایوان ایلچ میراست. ولی حالا فهمیده ام که قضیه به کلیت خود باقی است و در واقع هر انسانی میراست و از جمله من ایوان ایلچ. او من گوید مگر ما توجه نداشته ایم که واقعاً "هر" یعنی "هر"، چگونه من توجه نداشته ام که اگر میرایی خودم را قبول ندارم، انگشت اعتراض بلند کنم و بگویم یک انسان غیر میرا وجود دارد و آن ایوان ایلچ است. بعد به این نتیجه من رسد که واقعیت های واضح زندگی هر چقدر واضح ترند، غامض ترند. یعنی "لشده ظهوره" خفه است. از بس ظاهر است، خفه است. یک واقعیت بسیار واضح زندگی که برای ما بسیار خفه است، این است که فکر من کنیم قواعد و قوانین تکوینی حاکم بر انسان ها، در مورد ما استثناست و راجع به ما نمونه ندارد. یعنی مثلاً من پیر شدن نمیستیم، من به زمانه نمی رسم که در آن زمان نتوانم به حافظه ام اعتماد کنم. در واقع فکر من کنم این دارایی های که دارم همیشه پایدارند و این دارایی ها از دیگران سلب من شده و از من سلب شدن نیست و این باعث دو خلعت بد در من من شود.

۱- دارایی ها را دارم، فخر فروشم من کنم. مساله من تفاخر، تکاثر و ... پیش من آید.

۲- تا این دارایی ها را از آن ها استفاده نمی کنم.

حضرت علی (ع) در جایه از نهج البلاغه من فرماید که عجیب است، خدا به ما نعمت های داده است برای این که از این نعمت ها استفاده کنیم، ولی وسیله من الوهیت خودمان را با آن ها فراهم نکنیم و بر دیگران خدایی کنیم و ما درست برعکس این عمل من کنیم. از نعمت ها استفاده نمی کنیم، ولی با آن ها الوهیت من کنیم. همه من آن ها چه که به من داده اند، برای این است که من در راه استکمال نفسانه خودم هرچه من توانم از آن استفاده کنم و به کسانی که این نعمت را ندارند، هیچ وقت فخر نفروشم. ولی ما درست عکس این را عمل من کنیم، فخر من فروشیم ولی از آن استفاده نمی کنیم. اگر حافظه و استعداد قوم، سلامت جسمانی و ... دارم، اسباب ربانیت و فخر فروشم در حد ربوبیت هستند، یعنی در حد من مثلاً خدای شما هستم ولی اسباب استفاده من ما نیستند. این قاعده را که من هم از جمیع قواعد من که بر انسان ها حاکمیت دارند، باید با دیدن زندگی دیگران بیاموزم. بسیاری از انسان ها بودند که به تعبیر حضرت علی (ع) غذا پختند و نخوردند. یعنی غذا پختند که بخورند ولی به وقت به ناهار نرسیدند و نخوردند. آیا برای من استثنا است؟ یعنی من هر وقت غذا پختم خواهم خورد؟ باید این قاعده من اده را آموخت که شما هم ممکن است غذا بپزید و نخورید. درس گرفتن عند التحلیل، یعنی بفهمم که تو مستثنا نیستی، همان طور که قوم برگزیده من وجود ندارد، فرد برگزیده من هم وجود ندارد. و به این حیث حضرت علی (ع) در یکی از خطبه های خود من فرماید: اگر بنا بود که جاودانه باشید، رسول الله که از همه من شما الیق و سزوار بود برای جاودانگی، ولی خدا او را هم از دنیا برد، بنابراین گمان میرید

استاد مصطفی ملکیان - معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



که شما جاودانه اید. ممکن است بگویید ما در منطق قبول کرده ایم که هر انسانه میراست، وله شما هر انسانه میراست را قبول نمه کنید، مگر زمانه که مثل ایوان ایلچ شوید و به موضع و بستر مرگ بیفتید. این که حضرت علمه مه فرماید: من از مکون هذا الامر يك چیزهاییه مه فهمم که شما نمه فهمید، به نظر مه رسد بعضه از این نکات را تا آدمه به تعبیر اگزستانسیالیست ها به آن وضعیت مرزه نیفتد، این امور را فهم نمه کند. این ها امور بسیار ساده مه هستند وله در وضعیت هاه مرزه است که آدمه این ها را مه فهمد. اگر دیگران در این وضعیت مرزه درافتاده اند، انسان مه تواند از آن ها درس بگیرد. (۸) اگر این تحلیل درست باشد، در واقع درس آموزه از رفتار انسان هاه دیگر، یعنی این که من از جمیع قواعد تکوینه که بر زندگه انسان هاه دیگر حاکم است، مستثنا نیستم. در این صورت از سخن حضرت علمه مه توان به جدم بودن زندگه نقب زد.

یکه از اموره که حضرت بر آن تاکید مه کند، این است که "زندگه جدمه است". در نامه مه که به امام حسن نوشته، مه فرماید: قد افضه به الیه جدّ لا لعِبّ منه. کل زندگه به من مه فهماند که زندگه جدمه است. لعب بردار و بازه بردار نیست. در باب ابوذر مه فرماید (البته اسم ابوذر در نهج البلاغه نیامده است، وله همه مه شارحان گفته اند این سخنان راجع به ابوذر است): کان له فیما مَضَى آخٌ فیه اللّٰه و کان یَعْظُمُه فیه عینُه صِغَرُ الدنیا فیه عینُه. کان خارجاً عن سلطان بطنه، لایشتهه ما لایجد و لا یكثر اذا وجد و کان اکثر دهره صامتاً و... (کلمات قصار، ۲۸۹) یک برادر ایمانه داشتم که از بس دنیا در نظرش حقیر بود، خودش در نظرم عظیم مه آمد. یکه از ویژگیه هاه او این بود که اصلاً شکم او بر او سلطه نداشت و از هر نظر هر غذاییه را ندید، هیچ وقت هوس آن را نکرد و هر غذاییه را هم دید زیاد از آن نخورد. آدم بسیار جدمه بود، در هر کاره که پیش مه آمد مثل شیران بیشه و ماران دره بود. (یعنی تا این حد جدمه بود و زندگه را به شوخه نمه گرفت). این به جد گرفتن زندگه یعنی بدانید با قوانین زندگه نمه توان بازه کرد و تو مستثنا نیسته. نه مه شود کسه از شمول قوانین زندگه بگیرد و نه آن کس مه توانه تو باشه. یعنی قوانین، قوانین تکوینه اند، آمده اند که باشند، نیامده اند که اسباب دست هر کس باشند و هر کس هر بازه که خواست با آن ها بکند. این قوانین حاکمیت دارند و تو هم مستثنا از این قوانین نیسته، جدمه بودن به این معناست. حضرت علمه ابن ابه طالب در نهج البلاغه پدیده هایه که قوانین تکوینه اند و بنابراین ما از آن ها مستثنا نمه شویم را شمرده اند. یکه از این ها جدمه بودن است که با عبوس بودن یا ترش رو بودن فرق مه کند، البته این جهت سلبه آن است و جهت ایجابه آن یعنی این که قوانین جهان هسته استثنا ناپذیرند. اولاً آمده اند که بمانند و تکوینه اند و بعد هم استثنا ناپذیرند و در مورد من هم استثنا ندارد. بنابراین من نباید فکر کنم که اگر کسه اسراف کرد و به فلان وضع دچار شد، من که اسراف بکنم مه توانم به آن وضع دچار نشوم. اگر کسه ظلمه کرد و به فلان نتیجه گرفتار شد، من مه توانم ظلم کنم و به فلان نتیجه گرفتار نشوم. همه مه این سخنان در باب نظام نشانه مه بود که در آن نظام، من از انسان هاه دیگر درس مه آموزم. حضرت مه فرماید: عباد اللّٰه ان الدهر یجره بالبقاهه کجره بالماضه لایعود ما غدو اللّٰه عنه و لا یبقه سرمداً فیه آخر فعاله کآوله متشابهه اموره متظاهره اعلامه. (۹) بندگان خدا، روزگار همان جریانیه که با گذشتگان مه کند با بقه ماندگان هم همان جریان را دارد. روزگار با گذشتگان و پیشینیان چگونه طه مه کرد، با بقه هم همان را خواهد کرد. روزگار این گونه است که آنچه از

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



دست رفت، دیگر بازگشتن نیست و آنچه هم الان در اختیار توست، سرمدت نخواهد بود. (آنچه از دست رفت، دیگر از دست رفته است. برای گذشتگان این گونه بود، شما هم بدانید که همین گونه است و آنچه هم هست همیشه نخواهد بود). بدانید روزگار کارهایی را که اول مده کرد تا آخر هم مده کند. امور روزگار مثل هم هستند.

همه سنگ نشانه‌هایی (اعلامه) که نشان مده دهد نیز مثل هم هستند، هرچه در قدیم سنگ نشان بود، الان هم سنگ نشان همان چیز است. هر درسه که در گذشته از چیزها مده شد گرفت، امروز هم مده شود گرفت، وضع فرق نمده کند. همه مده این سخنان در باب نظام نشانه مده بود که در آن ما از آن چه مده گذرد، عبرت مده گیریم. اعم از این که این عبرت از امور مده باشد که بر انسان هاده دیگر مده گذرد، یا عبرت مده آموزیم که بر سایر موجودات غیر انسان مده گذرد و در هر دو نوع از آنچه مده گذرد برای مده بردن به اسماو و صفات خدا درس مده آموزیم، این که برای کم و کیف زندگه درس مده آموزیم.

معنا مده دوم نظام نشانه مده: ما در جهان هسته مده و قته مده خواهیم تصمیم گیره کنیم، بر چه اساس مده توانیم تصمیم بگیریم؟ یعنی خدا چه نیروهایی در اختیار ما نهاده است که ما براساس آن نیروها در زندگه تصمیم مده گیریم که چه باید و چه نباید بکنیم؟ به نظر مده آید که ما دو نیرو بیشتر برای تصمیم گیره در اختیار نداریم:

۱- نیرو مده عقل (که مده مده نظر مده را فراهم مده کند).

۲- نیرو مده وجدان اخلاقم (که مده مده عمل مده را فراهم مده کند).

در هر عمل کردنه مده سلسله مده مده مده عمل مده نیاز داریم و مده سلسله مده مده مده به تعبیر قدم نیاز به مده مده علمه و مده اراده داریم. براساس این دودسته ما تصمیم مده گیریم که چه باید بکنیم و چه نباید بکنیم. خواهید گفت که آیا نیروها مده دیگر مده در اختیار ما قرار داده نشده است؟ در پاسخ باید گفت که نیروها مده دیگر را نعه نمده کنیم، وله آن نیروها مده دیگر هم بالمال تحت پوشش عقل قرار مده گیرند. فرض کنید مده نیرو مده سومه هم در اختار بشر باشد، مثلاً وحه و الهام الهه، بعثت، نبوت، و... در تصمیم گیره ها باید به آنچه که وحه و الهام توسط پیامبران به ما القا مده کنند، توجه کنیم. حالا چه در مده مده نظر مده و چه در مده مده عمل مده، یا چه در مده علمه و چه در مده اراده. اما توجه کنید که وجود وحه و نبوت و این که خدا از طریق وحه و نبوت، اوامر و نواها فرستاد و این که این اوامر و نواها باید مجر مده و معتبر باشند، همه مده این ها باز هم باید با توسل به این دو نیرو بر من مکشوف شوند. مراد این نیست که به عقل، وحه مده شود زیرا این امر مده است پارادوکسیکال. عقل مده نیرو است و وحه و نیرو مده دیگر مده است. بلکه مراد این است که وحه هست و وحه حجیت معرفت شناخته دارد. آنچه به عنوان وحه، امروزه در اختیار من و شماست، واقعاً وحه بوده است، نیاز به مده سلسله مذاقه هاده نظر مده دارد که بعضه از آن ها مذاقه هاده معرفت شناخته است و بعضه هم مذاقه هاده تاریخه. وله همه مده این مذاقه ها را باید عقل انجام بدهد. بنابراین عقل است که بالمال باید بگوید: اولاً وحه صورت گرفته است، بعثت و نبوت در کار بوده است. ثانیاً آنچه امروزه به نام متون مقدس

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



دینے و مذہبے، در اختیار من و شما قرار گرفته است، مفادش همان چیزهایی است که وحے شده بوده است. لذا به نظر من آید بالمال ما چیزے جز عقل و وجدان اخلاقے در اختیار نداریم. بقیه ے امور هم اگر اعتبارے داشته باشند، باید از این دو طریق کسب اعتبار کرده باشند، والا اگر فردے بدون رجوع بر عقل و وجدان اخلاقے، این را بپذیرد، ترجیح بلا مرجح کرده است. مضافاً بر اینکه مگر کم هستند کسانی که منے گویند ما پیامبر خدا هستیم. در رجحان یک پیامبر بر پیامبران دیگر، در صادق دانستن سایر پیامبران، نبے دانستن یک پیامبر و متبے دانستن پیامبران دیگر، چه نیرویے به ما منے گوید چه کسیے نبے هست؟ و چه کسیے پیامبر راستین است و چه کسیے پیامبر دروغین؟ همه ے این ها باید عقلانے داشته باشند. در این جا که منے شود از خود آن افراد پرسید که شما نبے صادقید یا نبے کاذب؟ نبے هستید یا متبے؟ راست منے گویند که به شما وحے شده، یا دروغ منے گویند؟ زیرا دور پیش منے آید. پس ملاک دیگرے لازم داریم و لذا بالمال جز عقل و وجدان اخلاقے هیچ سرمایے ے به ما نداده اند و ما را به این جا فرستاده اند. آنچه این عقل و وجدان اخلاقے به ما منے دهند دو دسته اند:

۱- مستقیم.

۲- غیر مستقیم.

امورے مثل وحے و نبوت غیر مستقیم هستند. یعنی اول اعتبار آن ها اثبات شده، و بعد تابع آن ها منے شویم. حالا که تابع این ها هستیم، غیر مستقیم تابع عقل هستیم. اگر ما براساس عقل و وجدان اخلاقے، این ها را صادقانه و به جدیت به کار زدیم (صادقانه و جدیت هم چیزے نیست که من بیان کنم، بلکه قرآن منے فرماید: "مَنْ جَاهِدْ فِینَا"، "اولا" "جاهد" و ثانياً "فینا" و نه در راه نفس خود و مطامع و هم رنگے با جماعت و حفظ افکار عمومی و خوشایند و بدایند دیگران، این هاست که مانع خوب فکر کردن ما منے شوند. چون منے خواهم هم رنگ با جماعت بمانم و حیثیت اجتماعے خود را از دست ندهم، این ها را کنار بگذارم، "مَنْ جَاهِدْ فِینَا"، جاهد یعنی جدیت او و و فینا یعنی صداقت او. یعنی واقعاً بخوایم حق را بفهمم. اگر با صداقت و جدیت به عقل و وجدان اخلاقے خودم فکر کنم و به تصمیم گیری در یک مورد خاص رسیدم که مطلوب است و اگر متحیر ماندم، یعنی واقعاً با کمال صداقت و جدیت، هرچه تامل منے کنم و هر چه این سوے و آن سوے قضیے را منے بینم (حضرت علمے منے فرماید: وقتی به من پیشنهاد خلافت دادید، شب ها خوابم نمے برد. فکر منے کردم و این سوے و آن سوے قضیے را منے دیدم تا بفهمم)، متحیر منے مانم، چه باید کرد؟ در این جا اگر خدایے (با هر تصویری که از خدا دارید) داراے علم مطلق، خیرخواهے مطلق و قدرت مطلق وجود نمے داشت، تحیر منے توانست باقیے بماند و هیچ مشکلیے پیش نمے آمد. یعنی جهان هسته منے توانست این طور باشد که کسانی در تصمیم گیری ها ے خود به تحیر بیفتند و در تحیر هم بمانند و بالاخره هم نفهمند که چه باید بکنند. اما اگر جهان هسته تحت حاکمیت نیرویے یا موجودے یا جوهرے یا هویتے (هرچه تعبیر کنید مانعے ندارد) هست، که آن هویت داراے علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهے علمے الاطلاق است. این موجود دیگر نمے تواند بنده را در تحیر باقیے بگذارد؛ زیرا یا خبر ندارد که این موجود متحیر است، که با علم مطلق او نمے سازد. و یا خبر دارد که او متحیر مانده ولے قدرت بیرون کشیدن او را از تحیر ندارد. که این هم با قدرت مطلق ے او سازگار نیست. یا این که خبر دارد این انسان متحیر مانده است و منے تواند این انسان را از تحیر بیرون بیاورد، ولے نمے خواهد، که این هم با خیرخواهے مطلق او سازگارے ندارد. چون موجودے که خیرخواه علمے الاطلاق است، عادل

استاد مصطفے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



است و کسی که عادل است تکلیف مالایطاق ندارد. ممکن است کسی بگوید این تکلیف مالا یطاق نیست، از فرد چیزی در حال تحیر نخواستند که بگویند تکلیف مالا یطاق است. اما بحث بر سر این است که در زندگی هر نکردن، کردن است. در زندگی نمی شود در هیچ موضعی هیچ کاری نکرد. اگر هیچ کاری هم نکردی، این کاری است که کرده ای. یعنی در واقع همه بادم النظر، به نظر من رسد که مافعل داریم و ترک فعل، اما عند المداقه هر نکردن، کردن است. سکوت، عدم الکلام است، ولی عدم الفعل نیست. کلام، فعل است و سکوت یعنی عدم الکلام هم فعل است. به زبان ساده تر، عند التحیر نمی توانیم کاری نکنیم، بالاخره باید یکی از طرفین را انجام بدهیم. همین که هیچ کاری نمی کنید، تصمیم بر کاری است و آن کار نکردن، فعل خاص است. به تعبیر دیگر، نکردن یک کار خاص، نکردن همه کارها نیست. فقط نکردن آن کار خاص است. وگرنه خودش هم کردن یک کار دیگری است. و به این معنا نمی شود گفت اگر من کاری نکردم و متحیر ماندم، چون خدا چیزی از من نخواستند است. خدا از ما می خواهد که در هر آنی از آنات زندگی یک کاری بکنیم و اگر این کار از سر تحیر باشد، من تکلیف مالا یطاق انجام داده ام. اگر جهان تحت حاکمیت چنین موجودی نمی بود، نظام نشانه می بود و وجود نمی داشت، اما اگر اعتقاد ما بر این است که چنین وضعی وجود دارد و خدا با آن سه ویژگی حاکم است، باید انسان ها هنگام تحیر از یک طریق غیر عادی، من حیث لا یحتسب، هدایت شوند. این هم نظام نشانه می است. یعنی راه را نشان می دهد و می گوید این کار را بکن. این که خودم چیزی ندارم، ولی باید از یک طریقی این به من گفته شود و اقتضای این دیدگاه این است که همه می این انسان های که این شرایط را دارند، اولاً از عقل و وجدان اخلاقی خود دست برنمی دارند، البته از عقل باواسطه نیز دست برنمی دارند، یعنی اگر عقل به آن ها گفته است وحی، به آن ها هم اعتنا می کنند. ثانیاً در پرداختن به عقل و وجدان اخلاقی هم صداقت و جدیت را اعمال می کنند، ولی به تحیر می افتند که این جا باید خدا راه را به آن ها نشان بدهد. یکی از راه ها استخاره است. اگر کسی به این جا رسید که استخاره کند به چیزی مثل قرآن یا... یعنی راه های غیر عادی، همه غیر عادی اند. باید در نظر گرفت که این نظام نشانه می با چه فرضی نظام نشانه می است؟ با فرض این که جهان هستی، تحت حاکمیت چنین موجودی باشد. اگر تحت حاکمیت چنین موجودی است و اگر قدرت خدا مطلق است، یعنی راه ها برای او بسته نیست و قدرت او به هر چیزی که ممکن باشد تعلق می گیرد، فقط به محالات عقلی تعلق نمی گیرد، لذا خدا می تواند از طریق یک کتاب (هر کتابی که باشد، مثلاً حافظ) به من جواب بدهد. نمونه اش در قرآن وضعیت است که برای هابیل پیش آمد. وقتی متحیر ماند، کلاغی به او چیز یاد داد. اما باید دو چیز را در نظر گرفت: آن شرایط باید احراز شود. این استخاره (مثلاً فال حافظ) را نمی توانی به هر کسی بدهی که او برای تو تفسیر کند. چون فقط در این subject، این درس آموزی را دارد. فرض کنی من با دختر یا همسر خودم علامت گذاشته ام که وقتی من دستم را این جور می کردم، برو بیرون و فلان کتاب را بیاور. حالا اگر من دستم را تکان دهم و شما هم آن را ببینید، شما چیزی از آن نمی فهمید، چون بین من و شما قراردادی نیست. قرارداد بین من و همسرم و یا دخترم است. حالا این مطلبی که با باز کردن کتاب حافظ یا قرآن می خوانم، قرارداد بین من و خداست. به عبارت دیگر بین خدا و موجودی است که الان به این حالت افتاده. بنابراین شخص دیگری نمی تواند از آن چیزی سر در بیاورد. مثلاً در این صفحه ده جمله و یا ده شعر است و فقط برای کسی که به این حالت رسیده، یک کلمه اش معنادار است و او آن را پیدا می کند. کسی که به اضطرار افتاده، قرآن یا نهج البلاغه را باز می کند و مواردی که می باید را درک می کند. قرارداد بین خدا و مخلوقات، یا بین امر متعالی و ماسوا می او، قرارداد

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



نیست، بلکه تکوین است. در علم اصول مے گویند مے گویند اگر برای تو بدون خودفریبی و دیگر فریبی قطع حاصل شد، حالا به هر وسیله، ولو به پریدن کلاغه باشد که باید این کتاب را از اینجا بردارم و آنجا بگذارم. اگر گذاشتم و این گذاشتن من صواب باشد، ماجورم و اگر خطا باشد، ماخوذ نیستم. به این معنا مے گفتند قطع هر انسانه برای خودش حجت است. این مورد قبول بنده نیز هست. اگر بپرسید که آیا بر این اساس اختلاف در معیشت اجتماع حاصل نمے آید و وقتی که آدم مے خواهد به ساحت جمعے پا بگذارد آیا اختلال حاصل نمے آید؟ در باب ساحت اجتماع، من به قرارداد اجتماع قائم. چه در مسائل اخلاقه و چه در مطالب غیر اخلاقه و حقوقه معتقدم و فقط چیزه که همه مے مردم و اجتماع قبول کنند، آن چیز است که ما باید به آن ماخوذ شویم و معاقب ساحت جمعے با ساحت فردی فرق مے کند. تحریک امر subjective است و تصمیمات اجتماع باید براساس قراردادهای اجتماع گرفته شوند.

تعبیر قرآن این است که "بعثنا قراباً" ما یک غرابه را برانگیختیم. از این نظر گفته ام که در نظام نشانه مے اصلاً چیزه به نام تصادف در عالم وجود ندارد. نگویید ما داشتیم فلان کار را مے کردیم، ناگهان به این برخوردیم و اصلاً مسیر زندگی ما عوض شد. خدا مے خواسته که مسیر زندگی تو عوض شود. تصادف در تفکر ما باید جابه خود را به نظام نشانه مے بدهد. آدمه که به تصادف قائل است گمان مے کند که دنیا هیچ التفات خاصه به ما ندارد. اگر هم یک وقت کسے چیزه گفت و ما چیزه از او یاد گرفتیم، همین جور شده و لذا این appreciation برای آدم حاصل نمے آید. یعنی آن حالت شکرگزاری و سپاس که انسان باید نسبت به جهان هسته داشته باشد، حاصل نمے آید. این یکه از مواردی است که من در آن تجربه دارم. کسے که به این حالت دچار شود، از همه چیز حته از دعوای بین دو بچه درس مے گیرد. من یک وقت یک مساله مے جدی برایم پیش آمده بود و عقلم به جایه نمے رسید. آدمم از خانه بیرون بروم، بچه ها داشتند بازه مے کردند و من در این فکر بودم که چه کنم خوب است. یکه از این بچه ها توپ را برداشته و مے دوید. بقیه مے بچه ها مے خواستند توپ را بگیرند. یکه از بچه ها گفت: "تا برادر بزرگ تر هست که به برادر کوچک تر نمے رسه." به محض شنیدن این جمله مشکل من حل شد. چون بحث و مساله مے من این بود که نمے دانستم باید به برادر بزرگ تر بدهم و یا به برادر کوچک تر. من واقعاً به این قائم و به نظرم مے توان کاملاً استدلال الهیاته به سود آن اقامه کرد. این که مسائله که برای ما پیش مے آیند در نظام نشانه مے جهان هسته تا چه حدی برای حل مشکل ما به درد مے خورد و تا چه حد یقین مے آورند که راه حل مشکل من این است و جز این نیست. هیچ قابل ضبط و اندازه نیست، وله این قابل ضبط و اندازه نبودن برای ما مشکل آفرین نیست. اگر من به فرزندم بگویم وقتی به مدرسه مے روم از صبح تا شب در مدرسه اهتمامت این باشد که از معلمان خود چیزه یاد بگیرم، اگر فرزند من به من گفت که چه یاد بگیرم؟ مے گویم، نمے دانم چه، فقط حواست را جمع کن چیزه یاد بگیرم. فرزند من نمے تواند بگوید، آدم حرفه را که نمے داند نباید بزند. نظام نشانه مے به معنای اول فقط به ما مے گوید باید چشمتان را باز کنید و نظر مرآتیه به جهان هسته بکنید و از آن چیز یاد بگیرید. من نمے دانم شما چه چیز یاد مے گیرید، هر انسانه بسته به عوامل subjective خود چیز یاد مے گیرد. از این نظر ممکن است دو ناظر به چیزه نظر کنند وله از آن، دو درس یاد بگیرند. به تعبیر دیگره نه قبل پیش بینیه است که ما از هر پدیده مے چه چیزه یاد بگیریم و نه اراده و اختیاره است که چه چیزه یاد بگیریم. فقط مے توان به عنوان یک دستور العمل گفت که یا بیدل دهلومه وقتی مے دید سنگ شیشه را مے شکند، مے گفت این ها از خود است که بر خود است. این ها از یک جنس اند وله این

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



را شکست و مه گفت از ماست که بر ماست. منتها نمه شود گفت هر وقت به سنگ و شیشه مه نگرید نتیجه بگیرید که هر چه بر سر ما مه آید، تقصیر خود ماست. به تعبیر عارفانه، طلب درتو باشد، همه اش با طلب حاصل مه آید. این " طلب در تو باشد " که من مه خواهم از پدیده هاه اطراف چیز یاد بگیرم، اگر طلب تو این باشد، از همه مه شود چیز یاد گرفت.

بسوزند چوب درختان به بر

سزا خود همین است مر به بره را

به سرو گفت یکه میوه اه نمه آره

بگفت که آزادگان تهه دستند

هر دو درس است که از سرو مه گیریم و تعارض هم ندارند. سرو مه گوید باید آزاده بود و به بر نبود.

نظام نشانه اه مورد تایید قرآن هم هست. این که قرآن مه گوید: " اگر تقوا پیشه کنید به شما فرقان عطا مه کنم. " (سوره مه انفال، آیه مه ۲۹)، اگر فرقان کاره به تقوا یا به تقوایه نداشت، یک سلسله قواعد مه بود که در همه مه کتاب ها مه گفتند این جور مه حاصل مه شود. اما چرا " اتقوا فراسه المومن من فانه ینظر بنور الله ". چرا مومن این جور است؟ یا چرا گفته اند " من ینق الله یجعل له مخرجا " (سوره مه طلاق، آیه مه ۲)، مخرج یعنی آدم از این تنگنا بیرون مه آید. این به دلیل آن ویژگیه هاست. وگرنه اگر یک قواعد مه بود که آن ها آدمه را در زندگه نجات مه دادند. آن را در کتاب ها مه نوشتند و در اختیار همه قرار مه گرفت. وله همیشه هر کسه بسته به آن موضوعه که در آن قرار مه گیرد، که تحیراته بر اه او پیش مه آید. این تحیرات فرمول کله ندارند و باید از راه هاه غیر کله به آن ها رسید. نظام نشانه اه به معناه دوم، در آیین بودا و دائو که به خداه انسان وار معتقد نیستند، نیز مطرح است. زیرا آن ها جهان را بر مدار عدل و حکمت و قدرت مه دانند. کسانه که به خداه متشخص قائل نیستند، گاهه تصورشان از خدا به عنوان یک قانون است. این ها مه گویند خدا عادل است، یعنی در جهان قانون عدل حکم فرماست. قانون خیرخواهه بر آن حاکم است و خدا را یک قانون یا ناموس مه دانند. دلایله لاما رهبر بوداییان تبته چند سال پیش در انگلستان پنج سخنرانه کرد که با عنوان " چهار حقیقت شریف " چاپ شد. در آنجا یکه از ایشان پرسید که این چیزهایه که شما مه گوید بر اه کسانه که در جنگل ها، کنار رودخانه ها، دریاها، کوهستان ها و... زندگه مه کنند، چیزه نیست و این درس آموزه ها مهم نیست. وله من کارمند بانکم، در گیشه مه بانک آدم چه درسه مه آموزد؟

دلایله لاما مه گوید: من قدرت فکر کردن ندارم، اما من اگر در بانک بودم لااقل دو درس یاد مه گرفتم:

قانون کارما: تاندهه، چیزه به تو نمه دهند و تا نگیره هم چیزه به تو نمه دهند.

خیله افراد هستند که با این که تو را دوست نمه دارند، به تو کمک مه کنند. هیچ علاقه اه به تو ندارند وله به تو پول مه دهند. خیله آدم هستند که به شما علاقه اه ندارند، وله از زندگه آن ها چیزه عاید تو نمه شود. شما این ها را بگیرید و نگوید من در بانک فقط از فامیل پول مه گیرم، بلکه فرده که اصلاً تو را دوست

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



ندارد و نمه شناسد و به تو پول مده. امام مومنه كاظم فرمودند: " ما اكثر العبر و اقل الاعتبار " خيله نگاه مده كنيم، وله كم مده بينيم. اگر آدم دالايه لاما باشد، در باجه م بانك هم چيز ياد مده گيرد و مده گويد اين قدر نگويد كسه به ما چيزه ياد نداده است. آدم مده تواند از همه چيز ياد بگيرد. البته محيط تاير دارد، در تمثيل ها، تشبيه ها، رمزها، كنايه ها، استعاره ها، مجازها، و... مثلاً قرآن مثال مده زند، به شتر كه " افلا ينظرون اله الا بل كيف خلقت " وله بودا نمه گويد شتر بلكه مده گويد فيل. اما حاق پيام، به نظر مده آيد كه قابل قبول و عام و جهان شمول است. البته استدلال الهياته، زيرا فرض گرفته ايم كه تحت حاكميت چنين نيروييه با آن ويژگه هاست. اگر جهان تحت حاكميت آن نيرو نباشد، اصلاً نظام، نظام نشانه مده نخواهد بود و به شما نشان نمده دهد كه چه بايد بكنيد. به نظر مده رسد كه عرفاه ما به اين نظام قائل بوده اند و اله ماشاوا الله در آثار عرفه ما به خصوص قبل از عرفان نظريه، از اين موارد بينيم. شما تذكره الاولياو را باز كنيد و فقط از اين ديد به زندگه اين ۳۰۰ عارف نگاه كنيد. عطار از قول آن ها نقل مده كند. اين كه اين قدر اين موارد نقل مده شود، معلوم مده شود كه اين تم در عرفان وجود دارد. در باب فضيل عياض مده گويند به اين آيه برخورد كه " الم يان للذين الذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله "، (حديد، ۵۷) آيا وقت آن نرسيده است كه انسان هايه كه ايمان آورده اند، خشوع قلبه پيدا كنند. اين آيه را ممكن است صد نفر بشنوند، اما فقط برامه كسه كه به اين آستانه در درون خودش رسيده است و به هر دره مده زند سرش به سنگ مده خورد (استيصال)، راهنما مده شود كه بفهمد مشكل او كجاست، و لذا تحت تاثير آيه واقع مده شود. وقته اثر كرد، فرد در جايه خود قرار مده گيرد و مده فهمد كه گره كارش اين بود كه مثلاً خشوع ندارد.

من به اين نظام نشانه مده به معناه دوم، انصافاً اعتقاد دارم و در عرفان هم همين طور است.

كتاب كيمياگر پائولو كوتيلو بيانگر يك نظام نشانه مده است و در واقع داستان آن از مولوه گرفته شده است. در مثنويه آمده كه يك كسه بدبخت و بيچاره بود و به هر دره كه مده زد، رزق و روزمه تنگ بود. يك بار شب در خواب ديد كه در مصر، قاهره، در يكه از محله هاه معروف، در فلان كوچه، فلان خانه، بغل اين خانه درخته است و در زير اين خانه گنجه است. سه شب متواله اين خواب را ديد و راه افتاد و رفت آنجا، شب ها مده رفت و گودال را مده كند تا مردم به او نگويند اينجا چه مده كند و روزه آن يك پوششسه مده گذاشت و باز فردا شب مده آمد. يك شب صاحب خانه مده بغله آمد و گفت اينجا چه مده كند؟ گفت اينجا را مده كنم. گفت تو دزده و او برامه اين كه ثابت كند دزد نيست، گفت من دزد نيستم. من يك خوابه ديده ام و از بغداد تا اين جا به دنبال آن آمده ام. به او گفت مرد حسابسه تو سه شب خواب ديده مده كه در فلان محله مده مصر يك فلان چيزه هست. من هشت سال است كه خواب مده بينم در بغداد، در فلان محله و در فلان خانه در باچه اش گنجه هست و اعتنا نمده كنم. حالا تو با سه شب خواب راه افتاده مده آمده اين جا. تا آدرس را گفت، ديد آدرس خانه مده خودش است. بازگشت و آمد خانه مده خودش را كند و ديد كه گنج در خانه مده خودش است. حالا اين نظام نشانه مده است، ولو راه پريچ و خمه باشد. مراد من از وجدان اخلاقمه، آن چيزه است كه روسو مده گويد. مور نيز قائل به وجدان اخلاقمه بود و از

استاد مصطفه ملكيان – معنويت در نهج البلاغه

انجمن احياگران فلسفه نو



آن به intuition (درك مستقیم، شهود) تعبیر می‌کند که مراد ما نیست. مرادم از وجدان اخلاقی این است که یک سلسله امور هستند که وقتی خود انسان در مورد آن مذاقه می‌کند، حکم به حسن و قبح اخلاقی به واسطه بر او عارض می‌شود. به تعبیر دیوید راس prima facie حکم بر او عارض می‌شود. یعنی حکم می‌کند به این که خوب است ولو که prima facie است، یعنی عند التحقیق ممکن است این احکام با هم تعارض کنند. دیوید راس می‌گفت: ما برای احکام اخلاقی، حکم فیه باده النظر داریم. یعنی هر انسان می‌داند که راست گفتن خوب است و دروغ گفتن بد است، ظلم بد است و عدالت خوب است. البته در مقام عمل گاهی اوقات من باید وفای به عهد نکنم. این‌ها فیه باده النظر است، یا در مقام عمل گاهی با تعارض روبرو می‌شوم. مثلاً با امانت، مظلوم می‌کشته می‌شود و با خیانت در امانت آن مظلوم از مرگ نجات می‌یابد. در اینجا عند التعارض با یک اصل دیگر مشکل و تعارض را حل می‌کنیم، اما این احکام فیه باده المنظر برقرارند. توجه کنید که تحیر در اینجا تحیر در مقام عمل بود. می‌گفتیم تحیر در تصمیم‌گیری، استدلالی هم که می‌کردیم به مقام عمل ربط داشت. در استدلال می‌گفتیم، انسان نمی‌تواند کاره نکند. لذا این تحیر در مقام عمل است و ادعای ما فقط به مقام عمل برمی‌گردد، زیرا ما فقط با عمل کار داریم. اصلاً انسان معنوی همه به دغدغه اش عمل است. چیزهایی هم که در مقام عمل می‌آموزد، آن مقدار است که به مقام عمل ربط دارد. وگرنه تحیرات هم هست که مربوط به مقام نظر است و عرفاً از آن به راز تعبیر می‌کنند و می‌گویند رازهایی در زندگی هست که نه مساله است و نه معما. مساله و معما را باید حل کرد اما این رازها نه جعل شدند هستند و نه منحل شدند اند، حتی عرفاً معتقدند مساله معما را باید حل کرد، اما مقامات عرفانه می‌وجود دارد که حصول آن‌ها حاصل تحیر است و آن جمله می‌پیامبر که "ربّ زدنه تحیراً" یا "ربّ زدنه حیرتاً" را به این معنا می‌گیرند.

مثال: بحث در این است که انسان گاهی در جایه یا باید حرفه بزند، و یا باید سکوت کند. اگر به تحیر دچار نشد که سکوت می‌کند یا حرف می‌زند، اما اگر متحیر بماند که چه کند نیز بالاخره یکی از این دو کار را می‌کند. در تحیر نظریه انسان تعلیق حکم می‌کند. اما در مقام عمل چه باید کرد؟ در مقام عمل تحیر امکان ندارد. در مقام تحیر بالاخره فرد یکی از این دو کار را انجام می‌دهد. اگر جهان هسته تحت حاکمیت چنین موجودی است، او نباید بگذارد که علمه الامیا به یکی از این دو سو سقوط کند. باید یک جور می‌آن را هدایت کند ولو در مقام استدلال کم آورد و یا به تعبیر ژان ژاک روسو، صدای وجدان اخلاقی بلند نباشد. او در دعای معروف خود دارد که خدایا دلم می‌خواهد وقتی ندای وجدان اخلاقی به زمزمه تبدیل می‌شود، زمزمه‌ها می‌تواند به فریاد تبدیل شوند. چون گاهی من گیج می‌مانم و نمی‌دانم که چه کنم.

پس نوشت:

(۱) اختلاف در زبان عربی به دو معناست:

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



الف. جانشین هم شدن، خَلَف هم واقع شدن، خلیفه م هم قرار گرفتن.

ب. تفاوت.

گاهی این دو معنا داراے يك مصداق مے شوند.

(۲) جمه بین حالت خوف و رجاو ممکن هست، به دلیل این که بسیاری از انسان ها دارند. در مورد انسان، اضداد فرق مے کند. یعنی ممکن است در شما دو چیز ضد هم باشند و قابل جمع نباشند و لهه در دیگره همان دو چیز، قابل اجتماع باشند. در بزرگان، انبیاو، علمه ابن ابه طالب، این دو جمع شده اند. ما همیشه برامه یاد گرفتن و درس گرفتن از این بزرگان باید فرض کذب اخلاقه این ها را اصلاً از ذهن خود بیرون ببریم. صدق اخلاقه، یعنی آن چه مے گویند طبق اعتقادشان است. حضرت صادق (ع) مے گویند: هیچ وقت خود را در امن از خدا ندیدم و هیچ وقت هم خودم را در یاس از خدا ندیدم. من همیشه هم به خدا امیدوارم و هم از خدا خائف بودم.

(۳) سوره م بقره، آیه م ۱۳۲

Personal (E)

(۵) کلمات قصار، ۸۲

(۶) خطبه م ۱۵۷ نهج البلاغه، صبحه صالح.

(۷) تبشیر جمع تبشیر به معناه طلایه و طلیعه است.

(۸) این که ما چرا ما این گونه هستیم، من در مقام تبیین نیستم و نمه دانم که چرا ما این گونه هستیم. البته تبیین اگزستانسیالیست ها این است که واقعیت هاه مبتذل زندگه (پیش پا افتاده و واضح)، در موقعیت هاه مرز مے شوند. یعنی موقعیت هاه که انسان از سطح متعارف زندگه جدا مے شود یا فراتر مے رود و یا فروتر مے رود. واقعیت مرگ را همه در سطح رویین ذهنشان قبول دارند، و لهه يك موقعیت مرز مے که پیش بیاید آدم مے فهمد که واقعاً مرگ حق است. واضح است بدین معنا و قتمه شما را التفات بدهند که آیا قبول مے کنید که همه مے انسان ها مے میرند، شما تصدیق مے کنید؟ مثلاً شما قبول دارید که مرده تکان نمه خورد و لهه حاضر نیستید که شب پهلوه مرده بخوابید. مے شود در يك ساحتمه از آگاهه به چیز مے معتقد بود، اما این چیز به تعبیر قدما عقد القلب نشده، یعنی با دل گره نخورده است.

(۹) خطبه م ۱۵۷ نهج البلاغه صبحه صالحه

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



حضرت علی (ع) در نهج البلاغه می فرماید: محمد ابن عبدالله (ص) این گونه زندگی می کرد که وقتی در میان مردم بود، مردم او را مثل خودشان می دانستند، ابته می نداشت، شائسته نداشت و از رفتار بیرون می پیامبر چیزی ظاهر نمی شد که من وضع می غیر از شما دارم. " یقعد مقاعد الناس"، جامه خاصه برای نشستن نداشت. هر جا مردم می نشستند، او هم می نشست. هر وقت غریبه می وارد می شد و حضرت را نمی شناخت، می پرسید "ایکم محمد" کدام یک از شما محمد هستید؟ یعنی واقعا نه از لباس محمد (ص) و نه از جامه نشستن حضرت تشخیص داده نمی شد. در سنن النبی آمده است، حضرت حتی المقدور می گفتند، دایره وار بنشینید. چون در دایره بالا و پایین وجود ندارد و خودش هم در محیط دایره می نشست برای این که مردم او را مثل خودشان ببینند. سخن بدین جا رسید که دنیا دو ویژگی دارد:

۱- فریبندگه دنیا

۲- آیه بودن دنیا، درس آموزه و عبرت اندوزه از دنیا

علیه ابن ابی طالب در نهج البلاغه در عین حال که درون مایه می غالب سخنان شان به دلیل فریبندگه دنیا، بدگویه از دنیا است، اما گاهی نیز نحوه می از مدح دنیا به چشم می خورد که آن را باید بر درس آموزه و عبرت اندوزه که در دنیا امکان پذیر است و از طریق دنیا قابل استحصال است، حمل کرد. مثلاً در نهج البلاغه آمده که کسی در حضور حضرت، ذم دنیا را کرد و ایشان در جواب، خطبه می نسبتاً کوتاه و کوبنده می را ایراد فرمودند: "ایها الذام لِدُنْیَا الْمُغْتَرِّ بِغُرُورِهَا الْمُقْتَدِرُ بِبَاطِلِهَا (یا المخذوع با بطلیها)... " می کسی که در عین حال که فریفته می دنیایه، وله از دنیا بد می گوید، حضرت وجه جمع این ها را بد می داند؛ مثل این که ما به دلیل زیباییه فریفته می انسانه بشویم و به سوء او کشیده شویم و تشوق و اشتیاق به سوء او داشته باشیم و در عین حال دائماً هم درباره می او بدگویه کنیم و از او بد بگویم. حضرت همین نکته را تذکر می دهند و دفاع و مدحه از دنیا می کنند. (به جهت همین درس دهندگه) و قال علی (ع)، قد سمع رجلاً یذم الدنیا: یا ایها الذام لِدُنْیَا الْمُغْتَرِّ بِغُرُورِهَا الْمُخْذُوعُ بِبَاطِلِهَا! اَتَغْتَرُّ بِالْدُنْیَا ثُمَّ تَذُمَّهَا؟ اَنْتَ الْمُتَجَرِّمُ عَلَیْهَا اَمْ هِيَ الْمُتَجَرِّمَةُ عَلَیْكَ؟ مَتَى اسْتَهْوَتْكَ اَمْ مَتَى غَرَّتْكَ؟ اِمِّصْرَاعِ اَبَاتِكَ مِنَ الْبَلَاءِ اَمْ بِمُضَاجِعِ اَمْهَاتِكَ تَحْتَ التُّرَمِّ؟

" شنید که مردم ذم دنیا را می گفت، به او گفت تو از سوویه فریفته می دنیایه و از سوویه به دنیا بد می گوید، آیا هم فریب دنیا را می خور می و فریفته می اویه و هم از او بدگویه می کنی؟ به نظر تو دنیا باید بر ضد تو ادعای جرم کند و یا تو باید بر ضد دنیا ادعای جرم کنی، که تو را به سوء خود کشاند و که عشق تو را معطوف به خود کرد و که تو را فریفت؟ وقتی که پدران در تابوت ها و قبرها می خود می پوشیدند، یا وقتی که مادران در زیر خاک فرو افتاده و بر خاک سوده شدند، دنیا تو را می فریفت؟ یعنی پدران شما در تابوت می

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



افتادند و از تابوت به قبر مے افتند و از زمان ورودشان به تابوت، دوران پوسیدگے آن ها آغاز مے شود، خود این درس است و فریب نیست. آن وقت که پدرت در حال پوسیدن است، دنیا در حال درس دادن به توست و نه در حال فریب دادن تو، وقتیے مادرانتان زیر خاک فرو افتاده بودند و بر خاک سوده شدند، دنیا شما را مے فریفت، یا به شما درس مے داد؟ كم عََلَّتْ بِكَفَيْكَ و كم مَرَضَتْ بِيَدِكَ؟ تبتغے لهم الشفاو و تستوصف لهم الاطباو غداه لا يغمے عنهم دواؤك و لا يجدمے عليهم بُكَؤُك. چقدر مریضانے بودند که تو با دو دست خودت به آن ها كمك مے كردمے، ولے مردند. چقدر با دستتے به مریضان خود خدمت مے كردمے و علاجشان مے كردمے شفامے آن ها را طالب بودمے و دائماً پیش اطباو مے رفتے و وصف حال آنها را گزارش مے كردمے. ولے با این همه مے دیدمے که دواهاییے که مے کنه سومند نیست، و گریههاییے هم که بر آن ها مے كردمے هیچ سودمے نمے رساند.

لَمْ يَنْفَعِ أَحَدَهُمْ إِشْفَاؤُكَ، وَلَمْ تُسَعَفْ فِيهِ بِطَلِبَتِكَ، وَ لَمْ تَدْفَعْ عَنْهُ بِقَوَّتِكَ! وَ قَدْ مَثَلَتْ لَكَ بِه الدنیا نَفْسَكَ وَ بِمَصْرَعِهِ مَصْرَعَكَ. دلسوزمے تو به هیچ کدام از این ها سودمے نرساند. از راه طلب تکافوییے که داشتے نتوانستے سودمے متوجه آن ها کنه. این ها فریبهاییے دنیاست، یا فریبهاییے دنیا؟ این ها درسهاییے دنیاست، به همان معناییے که گفتیم. یعنیے تو هم روزمے به همین وضع مے افتے و کسان دیگریے مے خواهند تو را علاج کنند و نمے توانند، گریه مے کنند ولے به حال تو سودمند نیست. تو با نیرومے خودت نتوانستے هیچ مریضمے امے را از آن ها دفع کنه. وقتیے عجز از علاج مریضان را دیدمے، دنیا به تومے گفت تو هم روزمے به جایمے مے رسمے که دیگران از علاجت عاجز مے مانند و وقتیے مردند و در مصرع افتادند، باز هم دنیا به تو مے گوید: تو هم روزمے مے افتے و مے میرمے و به مصرع مے افتے.

ان الدنیا دار صدق لمن صدقها و دار عافیة لمن فهم عنها و دار غنمے لمن تزود منها و دار موعظه لمن أنعظ بها.

هر که دنیا را دقیقاً بشناسد، دنیا به او دروغ نگفته است و برایمے کسیے که فهممے از دنیا دریافت کند، دار عافیت است و برایمے هر که از او زادمے بگیرد دار ثروت است. هر که از او موعظه امے بیاموزد در واقع دست آموز او دنیا بوده است. مسجد احباو و الله مصلمے ملائکه الله و مهبط وحمے الله و متجر اولیاو الله.

حبیبان خدا در این جا سجده مے کنند و محل صلوات ملائکه مے خداست. و محل هبوط وحمے خداست. محل تجارت اولیاو خداست. حضرت در این جا در واقع مدحمے از دنیا دارند که این مدح ناظر بر درس آموزمے دنیا است، نه ناظر بر فریبندگے دنیا. نظیر این سخنان را در حکمت ۲۲۸ مے بینیم. (۱) نتیجے مے تمام این چیزها که حضرت بر آن تصریح مے کنند، ذم دنیا و توصیے به بغض دنیا و دشمننمے با دنیاست. شاید بهترین نمونه برایمے بحث نسبت به دنیا خبر ضرار ابن حمزه ضبابه است. او از اصحاب حضرت بود و بعد از شهادت حضرت نزد معاویه آمد. معاویه به او گفت.

استاد مصطفمے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



" صغله ابا الحسن. " (ابو الحسن را برامه من وصف كن. او را چگونه مے يافته؟). او نيز مواردے از زندگے حضرت را نقل مے كند و مے گويد شبيه شاهد بودم كه حضرت اين گونه بود(۴) : " و من خير ضرار ابن حمزه الضبائمه عند دخوله علمه معاويه و سعلته عن امير المومنين و قال فأشهد لقد رعيتة مے بعض مواقعه و قد ارخه الليل سدوله و هو قائم مے محرابه قابض علمه لحيته يتململ. تململ السليم و بيكے بكاه الحزين و يقول: يا دنيا، يا دنيا، اليك عنے، ابيه تعرّضت؟ ام له تسوّقت؟ لا حان حينك! هيهات! غرّے غيرے، لا حاجة له فيك، قد تلفتك ثلاثاً لا رجعت فيها! فعيشك قصيرٌ و خطرک يسير و املك حقيرٌ. آه من قله الزّاد، و طول الطريق و بعد السفر، و عظيم المورد! "من دیدم كه يك جا به نماز ایستاده بود و شب کاملاً تاریک بود (شب همه ے پرده هایش را آویزان کرده بود) و او در محراب خود ایستاده بود و دست به ریش ها گرفته بود و مثل مار گزیده به خود مے پیچید و از سر حزن مے گریست و مے گفت. " اے دنيا، اے دنيا، گم شو، از پیش چشمم دور شو، چرا خودت را بر من مے آرایه؟ يا چرا شور و شعفه از خودت بر من نشان مے دهه؟ (دنيا را تشبيه کرده به مرد يا زنه كه خود را بر طرف مقابلش عرضه مے كند و مے آراید). خدا نكند كه وقت پرداختن من به تو برسد. (وقتے كه من به سومة تو ميل پیدا كنم و به سومة تو بيايم)! دور باد چنین وقتے! غير مرا بغريب، من به تو نیازمند نیستم، من تو را سه طلاقه کرده ام و در سه طلاقه رجعتے نیست! (تو سه ویرگه دارے) ۱- دورانے كه مے توانيم با تو زندگه كنيم كوتاه است. ۲- چیز ارزشمند و قابل عرضه كردنھ هم برامه عرضه ندارے، خيلے به قدر و به ارزشے. ۳- آن كه آرزوے تو را مے كند، آرزوے چیز حقيرے را كرده است. من همیشه در رنجم از اين چهار چیز. يكمه توشه كم دارم و دوم راه طولانے در پیش دارم و سوم اين كه سفرم سفر پر خطرے است و چهارم، به جامه حائلے وارد مے شوم. موارد فراوان ديگرے هم در نهج البلاغه آمده است. مثلاً در خطبه ۷۹ ا راجع به پیامبر گفته شده: " عرضت عليه الدنيا، فابے أن يقبلها، و علم أن الله سبحانه ابغض شيئاً و فابغضه و فحقر شيئاً و حقره و سقر شيئاً و فسقره و لو لم يكن فينا الا حبنا ما ابغض الله و رسوله و تعظيمنا ما سقر الله و رسوله لكفے به شفاقاً لله و محادّه عن امر الله. "" دنيا را بر او آراستند و جلوه گیر ساختند، نپذیرفتش و این را پیامبر فهمید. چیزے را كه خداوند دشمنمے دارد، بنابراین آن را دشمن مے داشت. و وقتے خدا چیزے را تحقیر مے كرد، پیامبر هم همان چیز را تحقیر مے كرد. و در مورد دنيا این را فهمیده بود و هر وقت خدا چیزے را خوار مے داشت، حضرت هم آن را خوار مے داشت. اگر ما چیزے را كه خدا دوست مے دارد، دوست نداريم، يا چیزے را كه خدا دشمنمے دارد، دشمن نداريم، يا چیزے را كه خدا تحقیر مے كند، تحقیر نكنيم، همين كافه است برامه این كه با خدا مخالفت ورزیده و شفاق و محاده ے با خدای متعال كرده باشيم.

حضرت موارد عديده ے نقل مے كند. در همين خطبه مے فرمايد: يك وقت شاهد بودم كه يكمه از همسران پیامبر، پرده ے زيبا به در منزل حضرت آویزان كرده بودند، حضرت فرمود: " يا فلانے، غيبه عن (عنے)، فآنے اذا نظرت اليه ذكرت الدنيا و زخارفها، فاعرض ان الدنيا به قلبه و امات ذكرها من نفسه و احب ان تغيب زينتها عن عينه، لكه لا يتخذ منها ريباشے و لا تعتقدها قراراً و لا يرجوا فيها مقاماً و اخرجها من النفس و اشخصها عن القلب و غيبها عن البصر و كذلك من ابغض شيئاً ابغض ان ينظر اليه و ان يذكر عنده... "فلانے، از پیش چشمم دور كن، هر وقت به این پرده نگاهم مے افتد، به یاد دنيا مے افتم و نمے خواهم یاد دنيا در قلبم باشد. با دل

استاد مصطفے ملكيان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احياگران فلسفه نو



خودش از دنیا اعراض کرده بود و یاد دنیا را هم از ذهن و ضمیرش بیرون برده بود. (مے خواست آرایه هامة دنیومے حتة پیش چشمش نباشد)، گاهے اگر آرایه هامة دنیا پیش چشمم باشند، ممکن است اندک حبة از دنیا به دلم بیفتند. (آدمے زیبایه را که مے بیند، کم یا بیش حبة از آن زیبایه به دلش مے افتد و حضرت مے خواست این جور نشود)، مے خواست یک وقت به دنیا امن خاطر پیدا نکند. (چون زیبایه امنیت خاطر مے آورد و از این رو زیبا را " دل آرام " مے نامند. زیبایه نوعے آرامش برامے آدمے حاصل مے کند و آدمے هر چیز زیبایه را مے بیند لحظه یا لحظاته آرامش مے یابد. و حضرت مے خواستند آرامشے در دل ایشان منعقد نشود و هیچ امیدے برامے آرامش و اقامت بر او پیدا نکند. از این لحاظ دنیا را از نفس خود دور کرده بود و از قلب خودش غائب و حتة خودش هم آن را دور مے داشت. بعد حضرت مے فرمایند: قاعده مے حب و بغض این است که هر که چیزمے را دشمن مے دارد، نمے خواهد به آن نگاه کند و نمے خواهد که پیش او یادمے از آن بکند، حضرت هم چنین حاله داشتند. بعد نقل مے کند که حضرت چگونه دنیا را از پیش چشم دور مے کرد. بنابراین من حیث مجموع، اولاً دنیا فریبندگه دارد و به این لحاظ نه فقط باید به دنیا دل نبست، بلکه باید بغض دنیا را هم داشت. دنیا یک درس آموزه دارد که به این لحاظ نباید ذم دنیا را بکنیم، چون بالاخره از آن درس مے آموزیم. وقتے بغض دنیا باشد، نتیجه اش این مے شود که هیچ وقت فروش خود به دنیا، فروش رابعه نیست. حضرت در موارد عدیده مے (تقریباً ۱۷ مورد) اشاره مے کند به این که " خودتان را به دنیا نفروشید، شما گران تر از آن هستید که قیمتتان دنیا باشد. " انسان با شنیدن یا خواندن این جملات به یاد جمله مے حضرت عیسه (س) مے افتد که مے فرمود: " نمے ارزد که روح خود را بدهم و کل دنیا را بگیرم، هرگز این کار را نکن. هر که این کار را بکند، ضرر کرده است. "

حضرت علمه در یکے از آن ۱۷ مورد مے فرماید:

" و لیس _ و لبئس در نسخه مے صباحه _ المتجر ان ترمة الدنيا لنفسك ثمناً و ممالک عند الله عوضاً. "

دو چیز خواست باشد انجام ندهم: اولاً بدان این تجارت، تجارتے نیست که دنیا را به قیمت خودت به حساب بیاورم و بگویم خودم را مے دهم و در عوض دنیا را مے گیرم. این تجارت به معنای حقیقه نیست که دنیا را ثمن و قیمت خود به حساب آورم. ثانیاً: آن چیزهایی که خدا به انسان مے دهد بیشتر از آن چیزهایی مے ارزد که دنیا به انسان عرضه مے کند. بسیاریه از واعظ حضرت علمه در نهج البلاغه به نصایح حضرت عیسه شباهت دارد. مقایسه مے اناجیل با نهج البلاغه از این حیث خیلے درس آموز است. موارد عدیده مے در اناجیل چهار گانه و اناجیل ابوکریفا هست که عین تعابیر علمه ابن ابے طالب است. البته نمے شود نتیجه گرفت که لزوماً اخذ مے صورت گرفته است و من ادعایه اخذ هم ندارم. چون ادعایه اخذ یک ادعایه تاریخه است و باید با متدلوژمه علوم تاریخه اثبات شود که اخذ مے صورت گرفته، ولو تواردش عجیب است. بسیاریه از جملات حضرت با جملات حضرت عیسه شباهت دارند. نکته مے دیگر مے در باب دنیا در نهج البلاغه هست که به متافیزیک نهج البلاغه مربوط مے شود و آن این که

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



روم هم رفته حضرت علمه (ع) دنیا را " دار الامتحان " تلقه کرده است و گاهه " دار الاختیار ". یعنی دنیا آزمایشگاه است. در سخنان حضرت سه خصوصیت از دنیا سلب شده، اوله دو ویژگیه به دنیا نسبت داده شده است. اما چون این ها به انسان شناسه نهج البلاغه مربوط مه شود و ما فعلاً در باب متافیزیک و مابعد الطبیعه مه نهج البلاغه سخن مه گویم، لذا مختصراً اشاره مه مه کنیم:

علمه ابن ابه طالب يك وصف را در باب دنیا به شدت انکار مه کنند، و آن این که ما دست خوش ماتریالیسم اخلاقیه بشویم و دنیا را اقامت گاه خود به حساب بیاوریم. حضرت اقامت گاه بودن را کاملاً نفه نمه کند. بیش از ۱۰۰ مورد در نهج البلاغه این مطلب را که دنیا خانه مه مه، دار مقام مه، یا دار مقر مه، یا دار قرار ما باشد را نفه مه کند. و دیگر تفرجگاه بودن دنیا را هم رد مه کند. دنیا آسایش گاه انسان نیست که انتظار داشته باشد همه مه چیزهاییه که با آنها مواجه مه شود، امورمه ملایم با طبع او باشند و سختیه ها و شداید وجود نداشته باشند. این ویژگیه هم به کرات و مرات در نهج البلاغه نفه شده است. ویژگیه سوم هم از دنیا نفه شده است. و آن این که دنیا زندان باشد. این چیزمه است که در بسیاریه از عرفا و افلاطون هم اثبات شده است.

اما دو ویژگیه برامه دنیا ثابت شده است:

۱- کاروان سرا بودن دنیا. یعنی آمده ایم که این جا طه منزل کنیم، يك منزله از منازل طه طریق ماست.

۲- آزمایشگاه بودن دنیا، دار الامتحان بودن دنیا و دار الاختیار بودن دنیا.

در باب آزمایش دو نکته جابه تامل دارد. اگر چه برامه خود من هم واقعاً به ابهام نیست. وقتی گفته مه شود شما را در دنیا آورده اند که بیازمایند، تا آخرته وجود نداشته باشد آزمایش در دنیا معنا ندارد. به نظر مه آید يك نوع تضایف بین دنیا و آخرت است که مجال مه مه دهد دنیا را به آزمایشگاه وصف کنیم و بگویم این جا جایه است که آمده اند ما را بیازمایند و ما آمده ایم که در این جا آزمایش شویم. و دنیا بوته مه آزمایش است که در آن بوته مه آزمایش ما در واقع جوهر خود را نشان دهیم. به نظر من تا فرض وجود آخرت یا قبول وجود آخرت نباشد، بوته مه آزمایش بودن معنا ندارد.

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



نکته ۴ دوم: در آزمایش همه وقت آزمایش گر مے خواهد حال آزموده یا آزمونے را معلوم کند و فرض بر این است که قبل از این که خود عمل آزمایش انجام بگیرد، حال این آزموده یا آزمونے نزد آزماینده و آزمایش گر، روشن نیست. این در بحث ما مورد ندارد، چون معنا ندارد کسی بگوید خدای متعال نمے داند من عیارم چند است و برامے تعیین عیار من مرا آزمایش مے کند و با این آزمایش عیار من و نقاط قوت و ضعف من و خطا و صواب کارم معلوم مے شود. ظاهراً در این جا این معنا صدق نمے کند. بنابراین مراد از آزمایش باید معنای دیگری غیر از این معنا باشد که نمے فهمم قیمت تو را، لذا باید تو را محک بزنم تا بفهمم عیارت چند است. گاهی علمه ابن ابے طالب به اقتفای قرآن از این گفتگو مے کند که همه چیز زیبا و خوب است. مثلاً در خطبه ۴ ۱۶۳ نهج البلاغه راجع به خدا و خلقت ماسوا مے خدا، توسط خدا سخن مے گوید. "لم یخلق الاشیا، من اصول الازلیه... و صور فأحسن صورته..." هر چه را خدا تصویر کرد نیک تصویر کرد. این مطلب در قرآن هم آمده است. از حضرت زینب نقل شده است که وقتی در مجلس یزید آمد، یزید از ایشان سوال کرد. "چه واقعه امے در کربلا و این رفتن ها و آمدن ها دیدم؟" حضرت فرمود: "مارایت الاجمیل" من چیزمے جز زیبایمے ندیدم. در قرآن در باب انسان آمده است: "ما خلقنا الانسان فے احسن التقویم"، ما در بهترین تقویم و قوام و شاکله انسان را آفریدیم. بلافاصله بعد از آن آمده "ثم ردناه الے اسفل السافلین." مے خواهیم بدانیم که "هر چه را خدا تصویر کرد، نیک تصویر کرد" یعنی چه؟ یکی از همین چیزها دنیا است که این قدر از آن بد مے گوید. این ها چگونه قابل جمع هستند؟ از طرف مے یکی از مخلوقات خدا دنیا است و از سوسے دیگر نهج البلاغه و قرآن بیشتر امور دنیا را زشت تصویر مے کند. قرآن و نهج البلاغه، دنیا، شیطان، نفس و هوس را مخلوقات خدا مے دانند و در همه مے این ها یک نوع زشتے تصویر مے کنند.

شاعر عرب گفت:

بنیت باربع یرمینے

بالنبل من قوس لها تعطیه

ابلیس و دنیا و نفسے و الهوسے

یا رب انت علمه الاخلاص قدیر

استاد مصطفے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



چهار تیرانداز از چهار کمین گاه مخفیة دائماً به من تیرانداز می کنند. ابلیس، دنیا، نفس خودم و هوای.

خدایا فقط تو می توانی مرا از این چهار تیرانداز نجات بدهی. هر چهار تیرانداز مخلوق خداوند متعال هستند. در این جمله که صور ما صور... آیا مراد از زیبایی، زیبایی زیبایی شناخته است، یا خیر؟ بعضی به گونه ای معنا کرده اند که گویا مراد از زیبا در این جا، زیبایی زیبایی شناخته است. لذا گفته اند: شما تصور کنید اگر جامه گوش یا چشم تغییر می کرد، چقدر بد ریخت و زشت و نازیبا به نظر می آمدیم. ولی این سخن اصلاً قابل دفاع نیست، چون اولاً اگر ما انسان ها را همان گونه که شما توصیف می کنید آفریده بودند، الان می گفتیم تصور کنید که اگر ما آدمیان دو چشم زیر پیشانی داشتیم و یک بینی زیرش و دهانمان زیر بینی بود، چقدر زشت می شدیم. حضرت علی (ع)، در جایه برای این که بگوید شما معتاد و عادت زده اید، می فرماید: توجه کنید، اگر به یک مورچه می بگویند خدا را توصیف کن، او مورچه می بسیار درشت را توصیف می کند. زیرا مورچه ها خودشان را زیبا می بینند، باور ندارند چیزی زیباتر از خودشان در جهان باشد. لذا خدا را هم می خواهند توصیف کنند چنان توصیف می کنند که گویا خدا یک مورچه می درشت اندام و عظیم الجثه است. ما انسان ها هم چون این گونه هستیم، زیباتر از خود سراغ نداریم. والا اگر ما را از اول به آن صورت های موحشه که الان در نظر ما موحش است، خلق می کردند، در این صورت به نظر نمی رسید که زیباترین همانهاست و اگر خدا هم می خواستیم تصویر کنیم، قالب یک چنین انسانی توصیف می کردیم. ثانیاً: دفاع هم نمی شود کرد که مراد از این حسن و زیبایی، زیبایی شناخته باشد. زیرا در بسیاری از موارد این نوع زیبایی نمی تواند مراد باشد. احتمالاً این زیبایی یا باید زیبایی اخلاقی باشد یا یک زیبایی قسم سوم به نام زیبایی "انتولوژیک" باشد که اصلاً جهان هستی، تجسم خیر و جمال و تجسم حق است. ولی مراد از جمال، جمال زیبایی شناخته نیست. پس مراد از این که "خدا هر چه را آفریده زیبا آفریده" چیست؟ (این برای من ابهام دارد که زیبا بودن کل هستی به چه معناست). اسکلت بحث این بود که معنویت یک سلسله مولفه های هستی شناخته و یک سلسله مولفه های انسان شناخته و یک سلسله مولفه های وظیفه شناخته و اخلاقی دارد. خدایه که نهج البلاغه توصیف می کند، اولاً واحد است و ثانیاً محسوس نیست، ثالثاً فوق ادراکات عقلی ماست، رابعاً خالق است. در خالق بودن خدا مقدمه ای افزوده شد، و آن این که خلق از سر اختیار صورت گرفته و این بدان معناست که هر چه خلق شده مورد اراده می خداوند متعال است، یعنی خدا آن را اراده کرده و می خواسته است. پس ما انسان ها باید (۳) هر مخلوق را همان گونه که خدا اراده و خلق کرده بخواهیم. و مفهوم پرستش (۴) همین است. و به این مناسبت به احصاء ویژگی های مخلوقات پرداختیم و این ویژگی ها چگونه اند که ما باید مخلوقات را با همان ویژگی ها بخواهیم و لذا شروع کردیم به شمردن مخلوقات خدا. اولین مخلوق از مخلوقات خداوند "دنیا" بود. گفتیم خدا دنیا را از سر اراده و اختیار خلق کرده و این ویژگی ها را در دنیا خواسته است و خواسته که دنیا دارای این ویژگی ها باشد. بنابراین ما هم باید طبق تلقی و جهان بینی حضرت علی ابن ابی طالب در مقام عمل، دنیا را به همان ویژگی ها بخواهیم و نخواهیم که این ویژگی ها تغییر پیدا کنند و از این ویژگی ها اعراض نکنیم.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



یکه دیگر از مخلوقات " شیطان " است. و بنابراین باید نوعه شناخت نسبت به شیطان داشته باشیم. حضرت علمه (ع) در نهج البلاغه فراوان به شیطان پرداخته. یکه از خطبه هاه حضرت که یکه از طویل ترین خطبه هاه نهج البلاغه است، اختصاص به شیطان و ویژگیه هاه آن دارد: (۵) " هاه تتضمن ذم ابلیس لعنه الله، علمه استکباره و ترکه السجود الآدم (ع) و انه اول من اظهر العصبیه و تبع الحمیه و تحذیر الناس من سلوک طریقہ. " این خطبه متضمن ذم ابلیس است، به دلیل این که استکبار کرد و سجده ه آدم را ترک گفت و اول کسه که تعصب و حمیت ورزید ابلیس بود و حضرت در این خطبه مردم را از سلوک ابلیس بر حذر مه دارد. همه تاکید بحث روه این مساله بود که ما باید حته از اصول هسته شناخته نیز درس هاه عمله بگیریم و گفتیم انسان معنوه انسانه است که اگر چیزه به مقام سلوک او نغیا و اثباتاً ربط و نسبته پیدا نمه کند، کاره به آن مباحث ندارد.

علمه ابن طالب در نهج البلاغه بر چهار ویژگیه درباره ه ابلیس بسیار تاکید مه کند:

۱- عجب

۲- عصبیت و حمیت

۳- فریب کاره

۴- نوعه دشمنه با انسان و بنه آدم

عجب: در واقع عجب تکبر نیست. تکبر يك عمل جوارحه است، یعنه از اعماله است که با اعضاو و جوارح بیرونه انجام مه گیرد. در سخن گفتن، در طرز نگاه کردن، طرز نشستن، جامه نشستن و بالاخره در اعضاو و جوارح بیرونه " کبر " ظهور پیدا مه کند. (البته محل بحث است که کبر مطلقاً بد است و یا گاهه بد است و گاهه خوب.) در دین اسلام و در نهج البلاغه در قسمت حکم آمده است:

" ما احسن تواضع الاغنیاء للفقراء و احسن خیر تکبر الفقراء علمه الاغنیاء. "

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



چقدر خوب است که ثروتمندان بر تنگدستان و مستمندان تواضع و فروتنی کنند، اما از این بهتر این است که فقرا بر اغنیاء تکبر بورزند. در این جا کبر آن عمل بیرونی است و درست و دقیق بودن آن هم قابل فهم است. به دلیل این که وقتی در رفتار بیرونی، یک فقیر نسبت به یک غنی تواضع نشان می دهد، هم برای خودش و هم برای غنی که نسبت به او تواضع نشان داده شده است، ضررهایی عاید می شود. برخلاف وقتی که انسان فقیر در برابر انسان غنی کبر بورزد، یعنی فقط در رفتار بیرونی خود نوعی بی اعتنائی نشان می دهد و نوعی نگاه از سر استغنا می کند. این هم برای خودش خوب است و هم برای ثروتمندان. اما فعلاً بحث ما کبر نیست، بلکه عجب است. عجب یک حالت درونی است و با کبر یک عموم و خصوص من وجه مورد دارند. یعنی گاهی من اهل عجب و کبر هر دو با هم هستم، گاهی اهل عجبم ولی گاهی اهل کبر نیستم. گاهی اهل کبرم ولی اهل عجب نیستم و گاهی نه اهل کبرم و نه اهل عجب.

مثال: گاهی فقیر در باطن و درون خودش ذره ای خود را از شخص ثروتمند بهتر نمی داند ولی در بیرون با شخص ثروتمند، متکبرانانه رفتار می کند. در این جا فقیر نسبت به غنی عجب ندارد، ولی کبر دارد. گاهی در درون هم خود را بهتر از شخص ثروتمند می داند و در بیرون هم کبر می ورزد. این جا هم عجب و هم کبر هر دو با هم دارد. گاهی در درون، خود را برتر از شخص ثروتمند نمی داند و در بیرون هم کبر نمی ورزد. این جا نه عجب دارد و نه کبر.

در واقع کبر یعنی، نوعی رفتار بیرونی که دال بر این است که من برای شخص مخاطبم و شخصی که در حضور او هستم ارزشی فوق ارزش خودم قائل نیستم. اما عجب حالتی درونی است که در آن حال، من واقعاً برای طرف مقابلم ارزشی دون ارزش خودم قائم. شیطان در واقع دستخوش عجب بود. هم طبق نص قرآن و هم طبق تعابیری که حضرت علی (ع) در نهج البلاغه آورده است، خود را برتر از آدم و آدم را فروتر از خود می دانست. در رفتار هم این عجب را نشان داد، آن جایه که سجده نکرد. اما مهم آن عجب است. چون اگر شیطان در بیرون تکبر کرده بود و سجده کرده بود و دلیل سجده نکردنش عجب درونی نبود، مذمت نمی شد. آن چه مورد مذمت واقع شد، عجب درونی شیطان بود. دعایی که از احمد خلیل ابن فراهینی (عالم شیعی) نقل شده، به نظر دعای انسان شناسانه و عجیبی است. بیشتر اوقات این گونه دعا می کرد:

" اللهم اجعلني عندك من اعلم الناس و عند نفسي من اسفل الناس و عند الناس مثل الناس."

خدایا چنان کن که این سه ناظر (خدا، خود و انسان های دیگر) که به زندگی من نظر می کنند، سه دید مختلف داشته باشند. خدایا مقرر بفرما که هر وقت تو به من نگاه می کنی مرا بهترین بنده می خود ببینی و هر وقت

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



خودم به خودم مے نگرم، خودم را اسفل الناس (بدترین مردم) بینم و مردم وقتے مرا نگاه مے کنند مرا مثل خودشان ببینند، نه بهتر از خودشان و نه بدتر. چون اگر مرا بهتر یا بدتر از خودشان ببینند، در هر دو حال آفاتے هم برای خودشان و هم برای من دارد.

حضرت علمے (ع) در نهج البلاغه مے فرماید: محمد ابن عبدالله (ص) این گونه زندگی مے کرد که وقتے در میان مردم بود، مردم او را مثل خودشان مے دانستند، ابهتے نداشت، شأنے نداشت و از رفتار بیرونه پیامبر چیزه ظاهر نمے شد که من وضعه غیر از شما دارم. " یقعد مقاعد الناس"، جامه خاصه برای نشستن نداشت. هر جا مردم مے نشستند، او هم مے نشست. هر وقت غریبه اے وارد مے شد و حضرت را نمے شناخت، مے پرسید " ایکم محمد" کدام یک از شما محمد هستید؟ یعنیه واقعاً نه از لباس محمد (ص) و نه از جامه نشستن حضرت تشخیص داده نمے شد. در سنن النبیه آمده است، حضرت حتے المقدور مے گفتند. دایره وار بنشینید. چون در دایره بالا و پایین وجود ندارد و خودش هم در محیط دایره مے نشست برای این که مردم او را مثل خودشان ببینند و این خیلے فرق مے کرد با وقتے که مردم او را برتر از خود یا بدتر از خود ببینند. باید جمع بین عدم العجب و کبر را در این سه حالت ببینید. یعنیه من باید به گونه اے باشم که وقتے به خودم مے نگرم خودم را کمترین انسان ها بینم و هیچ گاه در درون خودم دست خوش عجب نشوم. بدیه و قبح عجب مطلق است، اما کبر این طور نیست. این که حضرت مے فرمود چقدر خوب است که فقیر تکبر بورزد. او تکبر مے ورزد، وله در واقع عجب ندارد. خودش را در باطن از ثروتمند بهتر نمے داند، وله رفتارے نشان مے دهد که این رفتار، رفتارے است کبر آمیز. در لسان عرفاهه مسیحیه شاید کسه به اندازه مے مایستراکهارت عجب را در آثارش مذمت نکرده باشد. از مایستراکهارت این جمله معروف است:

" تا وقتے خودم را هیچ بینم همه چیزم. وقتے خودم را چیزم مے بینم هیچم."

آدمے تا زمانه که خود را همه چیز مے بیند واقعاً هیچ است. چون هنوز خودش را نشناخته، اما وقتے خودش را چیزم نمے بیند در واقع همه چیز است.

عصبیت و حمیت: سه لفظ در فارسه داریم که روه هم رفته حوزه اے را پوشش مے دهد. که در زبان عربیه، عصبیت و حمیت آن حوزه را پوشش مے دهد. این سه لفظ عبارتند از: پیش داوره، تعصب و جزم و جمود. که هر سه با عنوان حمیت یا عصبیت آمده اند.

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



پیش داورم: این لغت ساخته مے دکتر ناصر الدین صاحب الزمانه است. در واقع تعبیر دقیقه از prejudice در روان شناسه است. pre به معنای پیش و judice یعنی حکم. پیش داورم یعنی چه؟ داورم پیش از چه چیزه باشد. پیش داورم محسوب مے شود؟ گفته شده داورم در باب هر موجوده پیش از تجربه (٦) آن موجود، پیش داورم است. (٧) این پیش داورم، اولاً نشان دهنده مے جهل و ثانیاً نشان دهنده مے حب یا بغض است. یعنی امکان ندارد نسبت به موجوده پیش داورم داشته باشد. الا این که نسبت به آن اولاً جهل داریم و ثانیاً نسبت به آن موضوع حب یا بغض ناموجه داریم. در فارسه معمولاً پیش داورم را در باب بغض به کار مے بریم، ولسه در روان شناسه اجتماعه اختصاص به بغض نداریم، بلکه در باب حب هم است که پیش از اختراع و آزمایش کسه، حتمه نسبت به او داورم مثبت هم بکنیم، باز پیش داورم کرده اید، اگر چه ما بیشتر مرادمان پیش داورم هاه منفه است. این پیش داورم ها مے تواند فردم یا جمعه باشند. پیش داورم فردم وقتیه است که مثلاً من نسبت به زید پیش داورم داشته باشم. از آن رو که زید است. مثلاً شنیده ام دکتر فلان یا آیت الله فلان یا کس؛ هیچ گونه توجهه ندارم به این که این شخص به یک گروهه تعلق دارد. (تعلق گروهه شخص را مورد نظر قرار نمے دهم)، نسبت به خود او پیش داورم مے کند، حالا مثبت یا منفه. در زندگه معمولاً پیش داورم هاه فردم کمتر مصدق دارند. و بیشتر پیش داورم ها، پیش داورم جمعه است. یعنی من نسبت به این شخص پیش داورم دارم، به این دلیل که او به گروهه خاصه تعلق دارد، مثلاً یهودم است. یهودم ستیزم یک نوع پیش داورم است. نسبت به یهودیان از آن رو که به گروهه یهودیان تعلق دارند. بنابراین سامه ستیزم یا به نحو اخص یهودم ستیزم، یک نوع پیش داورم گروهه است. گاهه نیز پیش داورم گروهه داریم ولسه نه به این لحاظ که به یک طایفه مے دینه تعلق دارند. مثل پیش داورم نسبت به روحانیت. مثلاً یک روحانیه خاص را که اصلاً او را نمے شناسم و اولین بار است که با او مواجه مے شوم، همین که از لباس او مے فهمم به طایفه مے به نام روحانیت تعلق دارد، نسبت به او پیش داورم مثبت یا منفه مے کنم. یا پیش داورم نسبت به دانشگاہیان، یا روشن فکران. اصلاً نمے دانم که او کیست ولسه به محض اطلاع از این که روشن فکر است، پیش داورم مثبت یا منفه پیدا مے کنیم، این ها پیش داورم گروهه هستند. پیش داورم گروهه، انواعه دارد و نزدیک به شش نوع پیش داورم گروهه برشمرده شده است. و راه هاه علاج این پیش داورم هاه بسته به این که نسبت به چه گروهه پیش داورم شده البته متفاوت است. مثلاً کودکان نسبت به بزرگ سالان پیش داورم گروهه دارند. بزرگ سالان هم نسبت به کودکان پیش داورم هاه گروهه دارند. یکم از راه هاه جدم حل بسیاریه از معضلات اجتماعه مخصوصاً در ناحیه مے تعلیم و تربیت، این است که برایه کودکان به سرعت مکتشف شود که پیش داورم آن ها نسبت به کودکان نادرست بوده.

در میان نویسندگان جدید (که در کشور ما نیز با اقبال مواجه شده اند.) سیلور اشتاین، شاعر و اندیشه ورز معروف آمریکایه که به نظر من انسان شناس جدم است، در همه مے قصه ها و شعرهه خود (که نزدیک به چهار مجموعه مے آن به زبان فارسه ترجمه شده است.) قصد دارد که پیش داورم هاه بزرگ سالان را نسبت به کودکان و پیش داورم هاه کودکان را نسبت به بزرگ سالان از بین ببرد. چند سال پیش در مصاحبه مے از او پرسیدند که شما در جامعه چه شأنه برایه خود قائل هستید؟ دارید چه کار مے کنید؟ او پاسخ مے دهد: من

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



دارم منشأ بزرگ ترین مفسد اجتماعه را روز به روز ضعیف تر و ضعیف تر می کنم. از او پرسیدند منشأ بزرگ ترین مفسد اجتماعه چیست؟ او جواب می دهد: پیش داور می های بزرگ سالان نسبت به کودکان و پیش داور می های کودکان نسبت به بزرگ سالان. ما این پیش داور می ها را داریم و این ها واقعاً به زندگی ما نقش می دهند. اگر دقت کنید، شیطان هم نسبت به انسان پیش داور می داشت. یعنی قبل از این که آدم را بیازماید (کار می به این نداریم که آیا واقعاً آدم یک فرد بوده، یا تمثیل و رمزه از یک واقعیت به نام انسانیت بوده است. چون بستگی به این دارد که شما آن واقعه می آدم و حوا را یک واقعه می تاریخه قلمداد کنید، یا یک واقعه می روزه و کنایه و سمبلیک)، نسبت به او پیش داور می کرد.

جزم و جمود: جزم و جمود ناشی از جهل و حب و بغض نسبت به یک موجود نیست. وقتی این جزم و جمود حاصل می آید که من نمی توانم از پوست خودم بیرون بیایم و در پوست انسان دیگری فرو بروم. با یک تعبیر دیگر نمی توانم از درجه می چشم انسان دیگری هم به جهان هسته می نگاه کنم. و به تعبیر سوم (که انگلیسه ها به کار می برند)، نمی توانم با کنش دیگری راه بروم. نمی توانم پایم را در کفش دیگری بکنم و بینم وقتی با کفش او راه می روم چه حس می دارم. برای مثال فرض کنید اگر من از این پنجره به تهران نگاه کنم، تهران را به صورت خاص می بینم. بسته به ارتفاع و زاویه و مسافت این پنجره نسبت به شهر تهران، شهر تهران به صورت خاص می نماید و جلوه می کند. اگر من ندانم که آپارتمان ها و ساختمان های دیگری هم هست که آن ها هم پنجره های دارند که از پشت آن پنجره ها هم می شود به تهران نگاه کرد، یا اجماً بدانم که پنجره های وجود دارد و هیچ وقت حاضر نباشم آن پنجره ها به شهر تهران نگاه کنم؛ اگر یکی از این دو شق پیش بیاید، نتیجه این می شود که می گویند: " تهران همین گونه است که از پشت این پنجره می نماید. " در این صورت هر کس دیگری شهر تهران را به هر صورت دیگری تصویر کند، من آن تصویر را خلاف واقع و باطل و نادرست و ناصواب تلقی می کنم و بر تصویر خودم جزم و جمود پیدا می کنم و می گویم تهران همین است که از پشت پنجره می آپارتمان من دیده می شود. اما اگر بفهمم که اولاً غیر از پنجره من پنجره های دیگری هم هست و ثانیاً گاهی هم از پشت آن پنجره ها به تهران بنگرم، آن گاه متوجه می شوم که تهران را به صورت دیگری هم می شود دید. این در واقع علت می شود برای جزم و جمود من. جزم و جمود در واقع به این دلیل حاصل می شود که من گمان کنم، یک قسم همین که از لباس او می فهمم به طایفه می به نام روحانیت تعلق دارد، نسبت به او الا مثبت یا منفی، پرسپکتیو (چشم انداز) در دنیا وجود دارد و آن هم پرسپکتیو من است. فقط می توان از یک منظر به جهان هسته می نگاه کرد و آن هم منظر می است که من از آن نگاه می کنم. و حاضر نیستم از پشت پنجره های دیگر نگاه کنم. در واقع ما نمی توانیم خودمان را به جام آدم دیگری بگذاریم و بگوییم: " من هم اگر از آن مبادی معرفت می، عاطفه می، احساسات می، اراده می و عمل می که دیگری از آن جا راه افتاده، راه می افتادم، همان چیزی را می دیدم که او می بیند. کم می این که دیگری هم اگر از همان جای می که من راه افتاده ام راه می افتاد، دنیا را مثل من میدید. ولی بالاخره ما باید این منظرها را به رسمیت بشناسیم و بفهمیم که از این منظر، تهران این گونه است و از مزر دیگر تهران به گونه می دیگری است. این جزم و جمود هم برای ما به زبان عربی تعصب می آورد. حضرت علی می این ابی طالب در سه جامی نهج البلاغه می فرماید: اعراب جاهله مشکلاشان این

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



بود که به این معنا تعصب من و ورزیدند که " هر چه را که خودشان حق من دیدند، حق من دانستند." و از این لحاظ است که عصبیت و جاهلیت اوله را به این معنا تفسیر من کنند.

تعصب: ما در پیش داوره، جهل و انضمام حب یا بغض داشتیم. در جزم و جمود منم توانستیم خودمان را به جامه دیگره بگذاریم و این خود یک نحوه من جهل است که منم توانیم پرسپکتیو هامه دیگره هم هست که از آن ها منم توان جهان را دید. اما چیز سومه هم وجود داد و آن تعصب است. تعصب یعنی من علقه هامه عاطفه را بر حقیقت یا عدالت رجحان دهم. ما همیشه در دو مقام با دیگران اختلاف پیدا منم کنیم: ۱- در مقام نظر ۲- در مقام عمل. ما یا اختلافات نظره با دیگران پیدا منم کنیم، یا اختلافات عملیه، اختلافات ما با دیگران هرگز از این دو مقام بیرون نمه رود. گاهه منم گویم " الف، ب است." و شما منم گوید " الف، ب نیست."، در این جا در واقع با هم اختلاف نظره داریم. وله گاهه منم بینید " X مال من" و شما منم گوید چیز " X مال من"، در این جا با هم اختلاف عملیه داریم. به نظر منم رسد تمام اختلافات نظره را منم شود به " الف، ب است" یا " الف، ب نیست" برگرداند و تمام اختلافات عملیه را نیز منم شود به این که حسن بگوید " X مال من" و حسین هم بگوید " X مال من"، ارجاع داد.

از سومه دیگر منطقه به طرفه به نظر منم آید، که در آن منطقه منم توان در باب اختلافات نظره یا اختلافات عملیه، (منطقه منم حقیقت طلبه در مقام نظر و منطقه منم عدالت طلبه در مقام عمل صحبت کرد.) انسانه که در مقام نظر، حقیقت طلب است و در مقام عمل عدالت طلب، اجازه داده در یک منطقه منم با مخالفان خود پیش میز مذاکره بنشیند. اگر تبعیت از حقیقت را در مقام نظر و تبعیت از عدالت را در مقام عمل بدانیم، منم توان با مخالفان مذاکره کرد. آیا منم شود ما این حقیقت طلبه یا عدالت طلبه را نداشته باشیم؟ انسان ها منم باده النظر عدالت طلب و حق طلب اند. وله فقط منم باده النظر، یعنی وقتیه تراحمات دیگره پیش نیاید. اگر هیچ چیزه با حقیقت تراحم نیاید، میل اولیه به طرف حقیقت است. و اگر چیزه با عدالت تراحم نکند، میل اولیه به طرف عدالت است. اما اگر تراحم نکند. منم باده النظر این تراحمات وجود ندارند، وله منم باده العمل، این تراحمات همه وقت پیش منم آید: یعنی وقتیه وارد زندگه عملیه (۸) منم شویم، هم در مقام نظر و هم در مقام عمل گاهه حقیقت طلبه و عدالت طلبه را کنار منم گذاریم. چه چیزه پیش منم آید که انسان حقیقت طلبه و عدالت طلبه خود را کنار بگذارد؟ این بحث مربوط به روان شناسه اجتماعه است. (خواستگاه هامه روانه که در مقام نظر از حقیقت طلبه و در مقام عمل هم از عدالت طلبه دست برمه داریم.) یکه از این خواستگاه ها علقه هامه عاطفه است. هر جا علت اعراض منم از حقیقت و عدالت، علقه هامه عاطفه باشد، در آن جا منم دست خوش تعصب هستم. تعصب یعنی منکوب کردن و لگدمال کردن حقیقت و عدالت، به سبب علقه هامه عاطفه است. حالا این علقه ها منم تواند نسبت به پدر، مادر، برادر، خواهر، دوستان یا کسانه که با منم منافع گروهه مشترک دارند نسبت به اساتیدم، یا شاگردانم، یا نسبت به مراد یا مرادهایه که دارم، یا نسبت به مرید یا مریدهایه که دارم... باشد. منم نسبت به همه منم این ها منم توانم دست خوش حمیت و عصبیت بشوم و

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



تعصب بورزم. یعنی یک جایزه من فهمم که حق با X است، ولی چون y که مخالف X است، دوست من است، y حمایت من کنم. حالا چه حق در مقام نظر باشد، که از آن به حقیقت تعبیر من کنیم و چه حق در مقام عمل باشد که از آن به عدالت تعبیر من کنیم.

در نهج البلاغه آمده است: شیطان یک نوع تعصب و رزم نسبت به کسانی که فریب او را من خورند از خود نشان من دهد، که من من آیم شریک شما من شوم. و من آیم دفع الضر از شما من کنم. ما این دروغ است و بر من گرد به خصلت سوم شیطان که فریب کار من اوست.

فریب کار من: در نهج البلاغه و قرآن به فریب کار من شیطان خیل تاکید من شود. به نظر من رسد انواع فریب به یک چیز قابل ارجاع هستند. فریب یعنی نمایش من که با بودن متفاوت است اگر نمایش چیزی با بود آن چیز متفاوت باشد در این جا فریب در کار است. منتها این فریب من تواند عالماً و عامداً باشد و یا من تواند عالماً و عامداً نباشد. اگر عالماً و عامداً باشد، آن را فریب کار من من نامیم. و اگر نه فریب یعنی هر نمایش غیر مطابق با بودن. هر چیز که نمودش غیر از بودنش باشد. فریب کار من یعنی جلوه من را که با واقع مطابقت ندارد را به قصد ارائه کردن. فریب کار من انواع مختلف دارد. مثلاً گاهی چیزی را چنان وصف من کنیم که آن گونه نیست. گاهی هم وعده من که بر آمدن نیست. قرآن و نهج البلاغه این دو قسم فریب کار من را به شیطان نسبت من دهند. اولاً در تلقی من این اب من طالب یکی از کارهایی که شیطان من کند، این است که دنیا را چنان که نیست برای ما توصیف من کند. خدا را آن گونه که نیست توصیف من کند. مثلاً وقتی من خواست آدم و حوا را بفرید، خدا را این گونه توصیف کرد که " خدا با شما احساس رقابت من کند و لذا گفته است از این درخت معرفت یا از این درخت خلد و خلود نخورید. (حالا چه از یکی از این ها (۹) و چه از هر دو من این ها نخورید.) به این ترتیب تصویر نادرستی از خدا به انسان عرضه کرد. در تورات آمده است: وقتی از درخت معرفت خوردند، خدا گفت: (به تعبیر من که شیطان به دست من دهد.) یک درخت من آن عقب ترها بود که تا از این درخت معرفت نخورده بودند، خطر من ایجاد من کرد. اما این ها اکنون از درخت معرفت خورده اند. قبل از خوردن میوه من درخت معرفت دو تفاوت و فرق فارغ با من داشتند، یکی این که من معرفت داشتم و آنها نداشتند و دیگر این که من جاودانه ام و آنها جاودانه نیستند. تا معرفت نداشتند، جاودانگی خطر من ایجاد من کرد. ولی حالا که از درخت معرفت خوردند دار من معرفت شده اند و آن چه من من دانه را من دانند و لذا درخت جاودانگی خطرناک است، چون اگر از آن هم خورده شود دیگر فرقی بین من و انسان ها باقی من ماند. پس باید آن ها را از بهشت بیرون برانیم. و الا درخت جاودانگی را پیدا کرده، و از آن خواهند خورد. و از این جهت آن ها را از بهشت بیرون راند.) این تصویر من بود که شیطان از خدا برای آدم و حوا ایجاد کرده بود. این هم فریب کار من، توصیف چیزی است، نه آن چنان که هست. (۱۰)

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



قسم دوم فریب کاره شیطان، این است که وعده وعیدهایه منهد که برآمدن نیستند. بیشترین وعده ایه که منهد، وعده نه نصرت است؛ هم نصرت دنیومه و هم نصرت اخرومه، هر دو را وعده داده است. این که من شما را در دنیا وهم در آخرت کمک منهد کنم. البته در آخرت، اول کسسه که از پیروان شیطان تبره منهد جوید، شیطان است. در این جا نکات جالبه در باب روان شناسسه خدعه در قرآن و نهج البلاغه وجود دارد. در قرآن نقل شده است: وقتنه گفته منهد شود که شیطان، تو این ها را دعوت کرده ایه؟ منهد گوید من کسسه را اجبار نگرده، من دعوت کرده. (اگر از شما برامه رفتن به یک مهماننه دعوت کردند، اختیار با شماست که بروید یا نروید. دعوت کننده که مجبر شما نیست.) شیطان هم منهد گوید من دعوت کرده و لیه مجبورشان نکرده ام. یعنی منهد گوید اگر موجوده مختار بود، نباید به خاطر او گریبان کسسه را بگیرند. خودشان مختارانه این راه را اختیار کردند. کما این که یک عده شاذ و قلیله هم این کار را نکرده اند و دعوت من را نپذیرفتند. چرا وقتنه دعوت ما را نپذیرفتند، پاداش آن ها را به ما نمه دهید؟ پس حالا هم کیفر کسانه را که دعوت ما را پذیرفته اند، به ما بدهید. در ناحیه نه وعید هم هست. تنها وعیده که از قول شیطان به انسان ها داده شده، وعده نه فریب کارانه است، وعده نه فقر است. قرآن منهد گوید: " شیطان یعدکم الفقر"، شیطان شما را از فقر منهد ترساند. به محض این که منهد خواهید راست بگوید به خود منهد گوید اگر راست بگویم رئیس اداره مرا بیرون منهد کند و فقیر منهد شوم، پس راست نمه گویم. جلومه یک خیانت را باید بگیرید، ولیه از ترس این که باید خیانت کاران موجب فقر شما شوند، مانع نمه شوید. این تنها وعده ایه است که اگر آن را باور کنید، کافه است برامه این که به هر وضعه دچار شویم. به ما منهد گویند فقط فکر آینده، زن، بچه، شغل و غیره باشید. و همه نه این ها برمه گردد به فقر. قرآن منهد گوید این کار شطان است و شیطان است که شما را از فقر منهد ترساند. (۱۱) حضرت علیه ابن ابه طالب یکه از ویژگیه هاهم انسان را از این منهد داند که اول چیز حائله که انسان از آن منهد ترسد فقر است. اصلاً انسان این گونه ساخته شده که از فقر ترسان است و اگر کسسه به او گفت اگر این کار کنه فقیر منهد شومه، منهد ترسد.

دشمنه با انسان: در قرآن و نهج البلاغه به این مطلب تاکید فراوان شده است. که شیطان دشمن شماست. در این جا آن چه باید تحلیل شود، مفهوم دشمنه است. چقدر لفظ دوسته و دشمنه را به کار منهد بریم. ولیه معنانه آن را نمه دایم. چه موقع ما منهد توانیم بگویم که " حسن دوست حسین است؟" یا چه موقع منهد توانیم " حسن دشمن حسین است؟" قرآن منهد فرماید: " یحْجُبْهِمْ وَ یَحْجُبُوْهُ"، این ها خدا را دوست دارند و خدا هم این ها را دوست دارد. این حب و دوستداشتن به چه معناست؟ تحلیل این دو مفهوم، کار بسیار دشواره است. ما چه موقع مجاز هستیم که بگویم " X دوست Y است" یا " X دشمن Y است"؟ چه موقع برامه این ادعاه خود توجیه داریم؟ (۱۲) وقتنه مفهوم دوسته و دشمنه را به جامه خودشان به کار ببریم، به جامه خودش یعنی به چه جایه؟ یکه از مباحث بسیار دشوار، هم در علم النفس فلسفه (۱۳) و هم در روان شناسسه تحلیل مفهوم دوسته و دشمنه است، چند سال پیش یکه از فیلسوفان تحلیله به نام خانم گابریل، رساله نه مفصله نوشت که بعداً در برگزیده هاهم فلسفه چاپ شده، در ذیل مفهوم دوسته، که دوسته یعنی چه؟ و ما چه موقع منهد توانیم بگویم چه کسسه دوست چه کسسه است؟ و چه کسسه دوست چه کسسه نیست؟ در آن جا در باب دوسته سیزده یا چهارده تقریر از فیلسوفان مختلف در طول تاریخ ارائه کرده و همه را ناکارا دانسته

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



است. به این صورت که گفته است: از مراد از دوستی این باشد، بنابراین در فلان مورد نباید تعبیر دوستی را به کار ببریم، با این که به کار می‌بریم. همه می‌توانند تحلیل‌ها را با رجوع به فهم عرفی (E) و زبان عادی (O) انجام می‌شود. و به این ترتیب نشان می‌دهد که هیچ کدام از ما دقیقاً نمی‌دانیم که لفظ دوستی و دشمنی را چه موقع باید به کار ببریم و نه دائماً به کار می‌بریم. فقه‌النظر و مخصوصاً در اطفال این گونه است که کسی را دوست می‌نامند که خوشایند آن‌ها را فراهم می‌کند. و کسی که خوشایند آن‌ها را فراهم نمی‌کند یا بداند آن‌ها را فراهم می‌کند، "دشمن" می‌نامند. در اطفال کمتر از ۹ سال تلقی دوستی و دشمنی این گونه است که اگر پدر و مادر نتوانستند خوشایند بچه را فراهم کنند و نه این که نخواهند، در این صورت هم بچه انتزاع دشمنی می‌کند. در باب بداند هم همین طور است، اگر پدر و مادر نتوانند بداند را دفع کنند، و چون نمی‌توانند دفع کنند، دفع نمی‌کنند، انتزاع دشمنی می‌کند. حتی توانستن و نتوانستن، درش وجود ندارد. اما بچه تا زمانی که کم‌کم به سن ۱۲ سالگی می‌رسد، این عامل را نیز اضافه می‌کند و می‌گوید دوست کسی است که تا آن جا که می‌تواند خوش آیند مرا فراهم کند و دشمن آن کسی است که تا آن جا که می‌تواند، خوش آیند مرا فراهم نمی‌کند یا بداند مرا فراهم می‌کند. کاراز آ اما واقع این است که این تحلیل‌ها درست نیستند. گاهی به نظر می‌آید (یعنی فهم عادی این را می‌گوید) که شما به دلیل دوستی، خوش آیند کسی را از او باز می‌دارید و به دلیل دشمنی خود، یک خوشایند را برای کسی فراهم می‌کنید. ظاهراً نمی‌شود گفت که دوست من کسی است که موجبات خوشایند مرا فراهم آورد و دشمن من کسی است که موجبات بداند مرا فراهم آورد. اگر این جور باشد، ما نسبت به بچه‌ها همسایه دوست تر بودیم تا بچه‌ها خودمان، چون ما هیچ وقت شب امتحان مانع دیدن تلویزیون برای پسر همسایه نمی‌شویم، ولی برای پسر خودمان این کار را می‌کنیم، یعنی بچه‌ها از خوش آیندش دور می‌کنیم، به دلیل احساس دوستی که نسبت به او داریم و با بچه‌ها همسایه این کار را نمی‌کنیم، به دلیل این که با او دوستی نداریم. در واقع گاهی دوستی اقتضا می‌کند که خوشایند را از او دور کنیم و بداند را در حیطه‌ها ادراک و گاهی آن فرد مقابل وارد کنیم. در باب این مساله چند نکته را باید ذکر کنیم. می‌خواهیم ببینیم عدو بودن شیطان نسبت به ما و دوستی پیامبر نسبت به ما به چه معناست؟

حضرت علی ابن ابی طالب، هیچ گاه خدا و شیطان را در مقابل هم نمی‌گذارد، بلکه محمد ابن عبدالله را با شیطان در مقابل هم می‌گذارد و این کاره هست که بسیاری از عارفان خراسان بزرگ مثل عطار و سنایی، ابو الحسن خرقانی، می‌کرد. بعد آن دو رقیب که در عرصه زندگی ما هستند، خدا و شیطان تلقی شدند، حضرت علی دو رقیب عرصه زندگی ما را محمد (ص) و شیطان می‌داند و می‌گوید: محمد (ص) دوست شماست و شیطان دشمن شماست. آن که دوست شماست، دوستش بدارد و آن که دشمن شماست، دشمنش بدارد. رقابت را بین خدا و شیطان نمی‌بیند. مثل این که شیطان کم از آن است که بتواند با خدا رقابت کند. عرفای خراسان بزرگ هم می‌گویند که همه وقت دو موجود بر سر ما دعوا دارند. محمد و شیطان. محمد (ص) دوست شماست و می‌خواهد ما را به طرف خود جلب کند و شیطان، دشمن ماست و می‌خواهد نظر ما را از او دور کند. البته مرادشان از محمد در مورد ما مسلمین همان شخص پیامبر است، و برای هر گروه و قوم پیامبرشان

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



و بزرگشان، در عرصه م زندگی آن ها با شیطان رقابت م کنند. خدا تعزیه گردان این دوستم ها و دشمنم هاست و رقیب نیست. آن دو نفر که در وقع بر سر ما نزاع م کنند و به تعبیر علم ابن ابنه طالب، یکم م خواهد ما را بهشت برساند و دیگرم م خواهد به جهنم بکشاند، یکم شیطان و یکم محمد ابن عبدالله است.

په نوشت ها:

(۱) و قال علیه السلام: من اصبح علمه الدنيا حزيناً فقد اصبح لقضاه الله ساخطاً و من اصبح يشكو ربه و من اتمه غنيا متواضع له لغناد ثلثا دینه.

هر کس درباره م دنه اندوهناک است، بر قضاه خداوند خشمگین است و هر کس از مصیبتم که بر او فرود آمده، شکایت کند، در حقیقت از پروردگارش شکایت کرده است و هر کس نزدیک توانگر وارد شود و به جهت توانگرم او فروتنم کند، دو سوم دین خود را از دست داده است.

و من قرأ القرآن فمات فدخل النار فهو ممن كان يتخذ آيات الله هزواً و من لهج الدنيا القاط قلبه منها ثلاث: هم لا يغبه و حرص لا يترکه و امل لا يدركه.

و هر کس قرآن بخواند و سپس بمیرد و بر آتش داخل شود، از کسانی بوده که آیین خداوند م را به سخره گرفته و هر کس دلش به محبت دنیا شیفته گشت، دل او به سه چیز از دنیا م چسبند: اندوهم که از او ناپدید نگردد، طمعم که رهایش نسازد و آرزوم که به آن نخواهد رسید.

(۲) حکت ۷۷.

(۳) باید در این جا به معنای منعتل کردن اراده م خود در برابر اراده م خود برای محقق کردن امر و نهم دیگرم. به لسان فیلسوفان از مجموعه م است و هست و نیست ها، باید م بیرون نمم آید، مگر این که در مقدمات باید م افزوده شود تا در نتیجه ظاهر شود و آن باید، باید م که از مفهوم پرسش اخذ م کنیم. در این جا ما جهان بینم حضرت علم را بیان م کنیم و م گویم که اقتضای این جهان چیست. ما در این جا بر هیچ چیزم استدلال نمم کنیم، فقط م گویم سخن حضرت علم این است و تحلیلش این است. تحلیل و گزارش هر دو به مدعا بر م گردد. در واقع جهان بینم حضرت علم را عرضه م کنیم. مدلل کردن مرعیات حضرت علم ممکن است قصد شخص نباشد و ممکن است در توان شخص نباشد. (انباشت بسیارم از این مدعیات شاید اصلاً در توان بنده نباشد. کما این که ادعا ندارم دلیل علمم درستم بر مدعیات مابعد الطبیعه حضرت اقامه شده باشد. و لم ضعف یا نبود دلیل، دلیل بر نادرستم مدعا نیست.)

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



(۶) معنای لغوی و معنای اصطلاحی پرستش با هم فرق ندارد. از این نظر وقتی جاده تسلیم گام زنان یا اسبان می شود و صاف می گردد، می گویند جاده می معبد. جاده ای که هنوز سنگلاخ است، جاده است که هنوز رام نشده و می صاف را جاده می تسلیم می گویند و آن را جاده می معبد می نامند. عبادن در اصل یعنی " خود را تسلیم اراده می دیگر می کردن و در برابر او چیزی نخواستن و نطلبیدن."

(۵) خطبه می ۹۲، خطبه می قاطعه. در هیچ خطبه ای مثل این خطبه که از ابلیس بد گوئی کرده، از موجودی بدگوئی نشده است.

Experience (۶)

(۷) پیش داوری یعنی judging prior to experience. داوری که مقدم بر تجربه است.

Practice (۸)

(۹) قرآن و عهد عتیق یک قول واحد در باب این که این درخت چه درختی بوده و این که یک درخت بوده یا دو درخت، به دست نمی آید.

(۱۰) عهد عتیق، پیدایش، سقوط انسان، آیه می المالمه ۲۴.

(۱۱) در قسمت انسان شناسی به این مطلب خواهیم پرداخت که چرا ترساندن از فقر کافه است. برای این که ما دنبال نیکی نروم و از هیچ بدی هم روی گردان نباشیم.

Justification (۱۲)

Philosophy of mind (۱۳)

Common sense (۱۴)

Ordinary language (۱۵)



سخنرانی ششم

گفتیم یکی از چهار ویژگی که در نهج البلاغه درباره قرآن گفته شده است و آخرین ویژگی در فهرست احصایه هم بود، این بود که شیطان دشمن انسان است و دوست انسان نیست. و هو عدو لکم، فتذوه عدوا، او که دوست شما است شما هم او را دوست بگیرید. حالا بینیم دوستی و دشمنی یعنی چه؟ یعنی چه موقع می توانیم بگوییم که X دوست Y است و چه زمانی می توانیم بگوییم که Y دوست X است. به همین ترتیب در مقابلش چه وقت می توانیم بگوییم X دشمن Y است و چه زمانی می توانیم بگوییم Y دشمن X است.

شاید یکی از پیچیده ترین مفاهیمی که بشر استعمال می کند و از کاربردش هم گریزی ندارد همین لفظ دوستی و مقابلش دشمنی باشد. جالب است بدانید در دین مسیحی دوستی یکی از سه فضیلت الهی (i) تلقی می شود. و از این لحاظ در طول دو هزار سال گذشته برای مسیحیان بسیار اهمیت داشته است که بدانند این دوستی چیست؟ ولی علمای رجم تلاش هایی که همه متکلمان و عرفا و فلاسفه می مسیحی در این مدت کرده اند، هنوز این مفهوم روشن نیست. مکواره در " فرهنگ اخلاق مسیحی " تصریح می کند که هنوز برای ما مسیحیان این مفهوم روشن و معلوم نیست، با وجود این که از وقتی پولس قدیس گفت: به شما برادران و خواهران می گویم که ما به سه چیز مسیحی هستیم، یکی امید، دیگری ایمان و سوم عشق، دو هزار سال می گذرد. البته در فرهنگ اسلامه زیاد بر این تاکید نشده و طبعاً کارهای بسیار کمیتر هم صورت گرفته است، ولی علمای رجم این داستان هنوز پیچیدگی سر جام خودش باقی است. و برای همین می گفتم که من امید ندارم بتوانم ایضاً کنم که دوستی و دشمنی یعنی چه؟

اجمالاً می شود گفت " دوستی " را به لحاظ محب، یعنی به لحاظ دوست دارنده، به سه قسم می توان تقسیم کرد: یکی وقتی که محب خداست، یعنی خدا موجودی را دوست می دارد. وقتی خدا محب باشد، به لحاظ محبوب باز دو بخش پیدا می کنیم، که خدا چه موجودی را دوست می دارد؟ در ادبیات دینی گاهی نسبت داده شده که خدا خودش را دوست می دارد، بنابراین محبوب هم خود خداست، یعنی محبت خدا نسبت به خودش، و گاهی محبت ما سواست، یعنی خدا ماسواست خودش را دوست می دارد. ماسواست خدا هم به دو دسته قابل تقسیم اند، این ها را برای این می گوییم که در هر کدام از این اقسام، محبت به یک معناست و هیچ دو قسمی نیست که در آن محبت به یک معنا باشد. ماسواست خدا هم گاهی موجودات هستند، مثلاً خدا موجودی را که ماسواست دوست، دوست می دارد. مثل وقتی که خدا این انسان ها را دوست می دارد، یا فرشتگان را دوست می دارد، یا جنیان را دوست می دارد. در تمام این موارد خدا ماسواست خود، که موجودی از جنس موجودات است را دوست می دارد، حالا این موجود یا انسانها هستند، یا فرشتگان، یا جنیان یا طبیعت یا امثال ذلك. یک وقت هم هست که خدا ماسواست خودش را دوست می دارد ولی آن ماسواست موجودی از موجودات نیست، بلکه آن یک آرمان است. خدا عدالت، حقیقت و جمال را دوست می دارد، ان الله جمیل و یحب الجمال. جمال، عدالت یک آرمان است. این وقتی بود که محب، خدا باشد. یک قسم دیگر هم است. آن وقتی است که محب، فرشتگان، جنیان یا هر موجودی باشد که بشود به آن محبت را نسبت داد و از جمله در این جاست که محب می تواند شیطان (ii) باشد.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



يك محبت نوع دومه هم هست که در آن محبت، محب خدا نیست؟ بلکه مثلاً فرشتگان، جنیان، ابلیس و از این سنخ اموراند. اما قسم سوم محبت، آن محبتی است که در آن محب انسان است. این در واقع درشت ترین و پر تقسیم ترین قسم است که محب انسان است که انسانه را دوست مده دارد. وقتی انسانه موجوده را دوست مده دارد، به لحاظ تقسیم بنده، تقسیم بنده هاه عیده اده در آن وجود دارد:

حالت اول: يك وقت انسان خدا را دوست مده دارد. این یعنی چه که انسان خدا را دوست مده دارد؟ این که متکلمان ما از قدیم بحث مده کردند و مده گفتند: یعنی چه که ما باید خدا را دوست بداریم؟ خدا دوست داشتن ما انسان ها یعنی چه؟ در این جاست که به نظر مده آید تا ما در ناحیه مده فقه، اخلاق و کلام به سر مده بریم. ظاهراً به اعتقاد بنده واقعاً همین طور است _ محبت جز به معنای اطاعت نیست. خدا را دوست بداریم یا خدا را دوست مده دارم، یعنی از اوامر و نواهی خدا اطاعت مده کنم. اما اگر وارد ساحت چهارم دین (ساحت تجربه مده دینه) شدیم، آن جا دیگر این طور نیست. ظاهراً وقتی کسی که صاحب تجربه مده دینه است مده گوید من خدا را دوست دارم. مرادش این نسبت که من مطیع خدا هستم. در تجربه مده دینه حب خدا، یعنی حبه که انسان به خدا دارد. محبت انسان نسبت به خدا به معنای اطاعت انسان از خدا نیست. در این باره بحث هاه فراوان صورت گرفته است. يکه از موارد ۲۸ گانه اده که مایستراکهارت به خاطر آن محکوم به مرگ شد _ البته قبل از این که او را بکشند از دنیا رفت _ همین بود که مده گفت من قبول ندارم محبتی که از ما خواسته اند فقط اطاعت باشد؛ این که از ما خواسته اند مطیع خدا باشیم این نیست که مطیع خدا باشیم. نه، محبت بسیار مهم تر از اطاعت است. يکه از لوازم محبت ما نسبت به خدا، اطاعت ما نسبت به خداست، اما محبت الهه غیر از اطاعت نسبت به خدایه متعال است.

حالت دوم: وقتی انسان محب است، وله محبوبش خدا نیست؛ محبوبش خودش است (حب الذات). این یعنی چه که من خودم را دوست بدارم.

حالت سوم: وقتی که محب انسان است، وله محبوب نه خداست و نه خود انسان است، بلکه محبوب طبیعت است. فرض کنید من مده گویم دریا را دوست مده دارم، یا طلوع خورشید را دوست مده دارم، توجه کنید بین وقتی که محب طبیعت است وله محبت، محبت گروهه است. و وقتی که محب طبیعت است وله محبت، محبت فردی است. باید تمایز جدی گذاشت، مثلاً يك وقت من مده گویم: من گل ها را دوست دارم، این جا من به طبیعت علاقه مند، گفته ام که گل ها را دوست مده دارم، حتمه از این مضیق تر، نمده گویم که گل ها را دوست مده دارم، بلکه مده گویم من گل نیلوفر را دوست مده دارم، این جا هم باز گروهه است، که چه دامنه مده گروه مضیق شده است. اما يك وقت انسان نسبت به طبیعت دوست مده دارم (خواه این نوع دوستی را بیمارگونه به حساب آورد یا نیاورید، وله تحقق دارد)، مثل وقتی که من نسبت به گل نیلوفر خاصه علاقه مند مده شوم. (البته این را بعضی بیمارگونه به حساب آورده اند که من به يك شیء خاصه علاقه پیدا مده کنم.) يك وقت من مده گویم که به کوه علاقه مند، يك وقت هم به کوه خاصه در زادگاهم علاقه پیدا مده کنم. هر وقت علاقه مده فردی باشد، تعبیر عشق را به کار مده برند و آن وقت این بحث پیش مده آید که عشق به طبیعت آرمال است یا نرمال؛ من به يك شیء خاصه (نه به سنخ این شیء و نه به گروهه که این شیء عضو آن گروه باشد)، علاقه مند باشم.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



حالت چهارم هم وجود دارد که در آن انسان محب است و لهه محبوب آرمان است. در این قسم به نظر من آید " محبوب بودن" به معنای " ادراك خير" است، یعنی وقتی من من گویم عدالت را دوست من دارم، یعنی من در عدالت خیرم ادراك من کنم. وقتی من گویم من حقیقت را دوست من دارم، یعنی من در حقیقت يك خیر و خوبی goodness ادراك من کنم. در قسم قبله که عشق ما به طبیعت بود، ما چه ادراك کردیم؟ در قسمت آرمان ها خیرم ادراك من کنیم. در طبیعت چه چیزی را ادراك من کنیم، حالا یا به نحو گروهی یا به نحو فردی؟ این جا بعضی گفته اند که انسان از طبیعت التذاز حاصل من کند. یعنی لذت من برم، بعضی گفته اند نه، التذاز نیست که حاصل من شود، يك نوع سودمند است که ادراك من شود. من سودم در آن شیب من بینم و سودمند و لذت البته دو مقوله هستند. به هر حال این هم يك قسم است.

اما حالت آخر: در این قسم محبوب نه انسان است و نه خود من و نه طبیعت و نه آرمان، بلکه انسان های دیگر هستند. من انسان های دیگر را دوست من دارم. این قسم از همه پر شعبه تر است. وقتی که انسان، انسان های دیگر را دوست من دارد يك تقسیم دو قسم عمده وجود دارد: يك بار در این دوست داشتن غریزه من جنسه مدخلیت دارد، اما يك بار غریزه من جنسه اصلاً مدخلیت ندارد. غریزه من جنسه هم که مدخلیت دارد، اعم از غریزه من جنسه نرمال یا غریزه من جنسه آرمال است، یعنی وقتی انسان ناهمجنس خود را دوست من دارد، نرمال (طبیعت و عادی) است و وقتی که انسان همجنس خود را دوست من دارد (مرد، مرد را و زن، زن را) و غریزه من جنسه در آن مدخلیت دارد (همجنس بازم) آرمال به حساب من آید. بگذریم از این که بعضی گفته اند غریزه من جنسه آرمال مفهومی پارادوکسیکال است، چون آرمال است، چرا تعبیر غریزه را به کار من برید و اگر غریزه است، آرمالیت اش به چیست؟ که حالا به آن کار نداریم. بالاخره ما يك نوع محبتی که به انسان ها داریم، گرایش عمده اش غریزه من جنسه است که به این کار نداریم، اما يك قسم دوم هم وجود دارد که محب، انسان است و محبوب هم انسان های دیگر است و هم غریزه من جنسه در آن مدخلیت ندارد، این قسم هم در درون خودش به اقسام تقسیم من شود: يك قسم وقتی که انسان به انسان دیگری علاقه دارد و آن انسان با او نسبت دارد، مثل علاقه من که انسان به پدر، مادر، خواهر و برادر یا فرزندان، خویشاوندان دورتر مثل دایه، خاله، دختران و پسران آن ها و غیره دارد... بالاخره مساله من خون و عاطفه من نسبی در این جا مدخلیت دارد، که معمولاً در این نوع محبت ها اراده مطلقاً در آن نقش ندارد، و حتی تحولات زندگی در تخفیف و ازدیادش بسیار بسیار کم نقش هستند.



حالا آیا محبت به همسر را می‌شود در این جا گنجایید یا نه؟ این جا هم محل اختلاف است. بعضی گفته اند محبت به همسر را می‌شود در قسم محبت نسب گنجایید، برخی گفته اند که نه، آن یک چیز متفاوت است. توجه داشته باشید که محبت به همسر را در چه بافته‌ی طرح می‌کنیم، وقتی که ما آن قضیه می‌جنس را کنار گذاشتیم و بحث آن تمام شد انسان به همسر خودش فارغ از غریزه می‌جنس محبت احساس می‌کند. آن محبت دیگر در این جا قابل اندراج هست یا نه؟ که این هم محل بحث است. اما یک وقت هست که من انسان را دوست می‌دارم، اما آن انسان دیگر نه به خاطر علقه می‌عاطف می‌ناشد از خون و نسب است، از باب " رفاقت " است، که شاید کثیر التداول ترین نوع دوستی باشد. مثلاً می‌گویند من و فلانی با هم رفیق هستیم. در زبان فارسی به آن می‌گوییم " رفاقت "، در زبان انگلیسی به آن می‌گوییم " friendship " ظاهراً در این رفاقت چیزی که مداخلیت دارد، التذاذ از معاشرت است. وقتی من می‌گویم که من و حسن رفیق هستیم یعنی از معاشرت با هم لذت می‌بریم، از این که با هم بنشینیم و گفتگو کنیم لذت می‌بریم، التذاذ از معاشرت. خود معاشرت یعنی چه؟ داستان دیگری دارد که واقعاً معاشرت یعنی چه؟ وقتی من می‌گویم که از معاشرت با فلانی لذت می‌برم آیا صرفاً از دیدن او یا گفتگو با او است؟ یا نه معاشرت کردن در یک بافته است که خیلی چیزها در آن جا می‌گیرد، ولی بالاخره این هم یک قسم است.

یک قسم دیگر هم وجود دارد که غریزه می‌جنس در آن هیچ مداخلیت ندارد، و آن محبت است که انسان به انسان دیگر دارد و در آن محبت منافع مشترک است که محبت ایجاد می‌کند. مثلاً حسن و حسین و تقی و نقی با هم دوست بودند و با فلام کس دشمنی می‌کردند، یعنی این ها با هم منافع داشتند و این منافع با منافع آن ها مضاد داشته است؛ در واقع بسیاری از این دوستی ها از این نوع است. این که بگوییم هر فروشنده می‌خردار را دوست می‌دارد، به همین معنا است، یعنی منفعت مشترک دارند. نفعی از قبل آن عایدشان می‌شود. یعنی اگر این فرآیند نبود، محبت هم در کار نبود. این هم یک قسم.

اما قسم دیگری هم وجود دارد و آن وقتی است که هیچ کدام از این ها وجود ندارد، و شما می‌گویید که من علمه ابن ابی طالب را دوست دارم، یا حضرت محمد را یا عیسی را یا بودا را و یا سقراط را دوست می‌دارم، این جا ظاهراً یک قسم دیگر است. در این جا گفته شده تنها چیزی که می‌توان گفت برای این که ما دوست می‌داریم آن است که ما در او کمال می‌یابیم. چون جلتاً کمال را دوست می‌داریم، خواستار کمالیم، آن را به تبع کمالی که در او می‌یابیم دوست می‌داریم. نه همکاری؛ من و سقراط که همزمان با هم نداریم، از لحاظ نسبتی هم با هم نسبتی نداریم و معاشرت هم معنا ندارد. این جا کمالی در سقراط می‌یابیم که سبب محبت می‌شود. آن نوع محبتی که گفته اند احساس منقصت خود و نقص دیگری است که محبت ایجاد می‌کند.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



کند و از این نظر به این محبت مے گویند، محبت مکملیت، محبت مے که در آن فرد مے خواهد خود را با الصاق به دیگر مے تکمیل کند، یک منقصت مے در خودش مے بیند به یک کمال مے در دیگر مے و گویا از راه این الصاق عاطف مے خواهد این کمال را در خودش پدید بیاورد. این جاست که گفته اند آیا صرف محبت، آن کمال را در من پدید مے آورد یا نه؟ و یک مے از مباحث جد مے محبت و عشق هم همین است، که آیا اگر من کمال مے در شما مے بینم و به این جهت شما را دوست مے دارم، خود صرف دوست داشتن شما باعث مے شود که از آن کمال در من پدید بیاید، یا نه؟ یک نوع آرزو اندیش مے است. شاعر مے گوید: که احب الصالحین و لست منهم لعل اللہ یرزقن الصلاح، من چون از صالحین نیستم، صالحین را دوست مے دارم، که از راه دوست داشتنشان خدا به من هم صلاح بدهد.

حالا مهم این است که هر کدام از این محبت ه مے عدیده مے که در این تقسیم بند مے ها گفتیم، یعنی چه؟ و نکته مے دوم این است که آیا وجه جامع مے بین این ها وجود دارد یا نه؟ در واقع قسمت مے از بحث ه مے فلسف مے در غرب در این باب صورت گرفته است، یک بخش مے در فلسف مے غرب تحت عنوان متافیزیک عشق و محبت وجود دارد، که همه مے این مباحث به آن جا مربوط مے شود. هم سرشت ما و هم سرنوشت ما، خیل مے به محبت ه مے که با انسان ه مے دیگر، خدا، خودمان، طبیعت و آرمان ها داریم، بستگ مے دارد، لذا فهم این متافیزیک که واقعاً چه پشت این مے گذرد و چه مے شود که ما عاشق کس مے یا آرمان مے مے شویم و این چه تاثیرات مے در سرشت ما مے گذارد و بعد چه تاثیر مے در سرنوشت ما مے گذارد، این که ما زندگ مے مان را چگونه به آخر مے رسانیم واقعاً بحث جالب مے است.

نکته مے بعد مے که باید بگویم تا برسیم به بحث بعد مے، این است که در زبان دین یا به تعبیر مے زبان دین مے، خیل مے از موجودات غیر انسان، انسان وار تلق مے مے شوند. مثلاً خدا " لیس کمثل مے شیئ " است و تصریح دین است، اما خدا در قالب متون دین مے personal و انسان وار تلق مے مے شود. به همین ترتیب دنیا هم انسان وار تلق مے مے شود و باز به همین ترتیب شیطان هم با این که انسان نیست، انسان وار تلق مے مے شود. یعنی طور مے صحبت مے شود مثل این که شباهت فراوان مے بین شیطان و انسان است و بین خدا و انسان است. حالا از انضمام این دو مطلب مے شود به این موضوع برسیم که آن جا که در باب دنیا و شیطان گفته شده که این ها عدو شما، دشمنان شما هستند، شما هم آن ها را عدو و دشمن خود تلق مے کنید و دوست نگیرید، به نظر مے آید بیشتر آن وجه مے منفعت مشترک محل بحث است. گفتیم در دوست مے انسان با انسان، احساس مے کنند که منافع مشترک دارند. ظاهراً در نهج البلاغ مے این قول تایید مے شود. دائماً وقت مے گفته مے شود دنیا و شما، یا شیطان و شما با هم دشمنید، همدیگر را دشمن بگیرید و با هم دوست مے نکنید، یعنی شما با هم منفعت مشترک ندارید. چیزی که به نفع شیطان است، به نفع شما نیست و چیزی که به نفع شماست، به نفع شیطان نیست. شما مے گوید که خوب شیطان که انسان نیست: (این مقدم مے دوم را به همین خاطر ضمیمه کردم.) در باب دنیا و آخرت حضرت علم مے (ع) در نهج البلاغ مے فرماید: و هما بعد ضرّتان و کلاما ارضیت اهداهما اسختت الاخر مے

استاد مصطف مے ملکیان – معنویت در نهج البلاغ

انجمن احیاگران فلسف مے نو



و هما عدوان، در این جا دنیا و آخرت انسان وار تلقیه شده است، گفته شده که دنیا و آخرت ذره اند، یعنی دو همسر یک مرد هستند، که اگر یکی از این ها را راضی کردی، آن یکی را ناراضی کردی و اگر این را راضی کردی، آن یکی را ناراضی کردی. این جا دشمنی یعنی این که منافع مشترک ندارند که اگر این ارضا شد، آن به سخط و غضب مبتلا می شود و اگر آن یکی راضی شد، این به سخط و غضب مبتلا می شود؛ این ها منفعت مشترک ندارند که آدم بتواند در آن واحد هر دو را راضی کند، یا هر دو را غضبناک کند. من خودم در قرآن و نهج البلاغه تا آن جایه که تفحص کرده ام، احساس می کردم نزدیک ترین معنایی که در دوستی و دشمنی ما انسان ها و شیطان، ما انسان ها و دنیا، ما انسان ها و نفس (inn) گفته شده، به این معناست که منفعت مشترک وجود ندارد. بدانید که اگر چیزی به جیب او رفت، از جیب شما رفته و برعکس. بنابراین همیشه باید با یکدیگر ناهمسوئی داشته باشیم. اگر از شیطان دور شوید به خودتان نزدیک شده اید و اگر از دنیا دور شوید به خودتان نزدیک شده اید، و اگر به آن ها نزدیک شوید، در واقع از خودتان دور شده اید.

نکته: محبت انسان به انسان دیگر، همان تقسیم بندی که در باب محبت انسان به طبیعت گفتیم را داریم، محبت انسان می تواند محبت فردی باشد، مثل این که من به یک کوه یا گل خاصی علاقه مند می شوم، و دیگر اگر صدتا گل دیگر هم برایم بیاورند می گویم من گل خودم را می خواهم. (حالا آنرا مال باشد، یا نرمال کاری به آن ندارم). گاهی هم محبت به طبیعت محبت گروهی است. این طبقه بندی در محبت انسان نسبت به انسان های دیگر هم به عین می آید. گاهی محبت فردی است و گاهی گروهی، وقتی که محبت انسان به انسان های دیگر گروهی است، دو قسمت تقسیم می شود: یک وقت آن محبت عامی که کسی بگوید من همه انسان ها را دوست می دارم، که این غیر از محبت فردی معنایی دارد. یک قسم محبت هم داریم که آن هم محبت گروهی است، ولی نه محبت نسبت به همه انسان های دیگر؛ مثل وقتی که بگوید من به همه هم کیشان خودم محبت دارم، من به همه هم وطنانم محبت دارم، یا من به همه شاعران یا موسیقی دانان محبت دارم.

بیش از این به متافیزیک نهج البلاغه نمی پردازیم. در ابتدا گفتیم که می توان مولفه های معنویت در نهج البلاغه را به سه بخش تقسیم کرد:

۱- مولفه های هستی شناختی یا مابعدالطبیعی.

۲- مولفه های انسان شناختی.

۳- مولفه های وظیفه شناختی یا اخلاقی.

از این به بعد وارد مولفه های انسان شناختی می شویم، البته این معنایش این نیست که همه می مولفه های هستی شناختی نهج البلاغه را گفته ایم، نه، چون بعضی از آن ها کم اهمیت و مطالب فرعی بودند، مثلاً

استاد مصطفی ملکیان - معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



خواهد به نفع خودش يك چیزه از شما بکند، یعنی خودتان نسبت به خودتان باید دیدتان این طور باشد بعد مه فرماید: فکونوا کالسابقین قبلکم، و الماضین امامکم، مثل سابقین باشید (منظورش اصحاب پیامبر است) که قبل از شما آمدند و رفتند. آن ها این جورمه بودند که: قَوْضُوا مِنَ الدُّنْيَا تَقْوِيضَ الرَّاحِلِ وَ طَوَّهَاطَةَ الْمَنَازِلِ، اصلاً به خوشایندهام این دنیا دل نمه بستند. در هر فازه از فازهام دنیا مه آمدند، تیرک هامه خیمه شان را مه کردند و مه گفتند که ما باید از این هم بالا برویم. تقویض یعنی تیرک خیمه را کردن، آن وقت خیمه فرو مه آید و قابل سکته نیست. ایشان مه فرماید: در هر فازه که بودند مه گفتند نباید به این جا دل بست باید تیرک خیمه را کند و رفت، و وقته به دنیا آمدند دائماً طه منزل مه کردند، به هیچ چیزه دل بستگه نداشتند و به چیزه هم دل بستگه پیدا مه کردند زود مه گفتند باید از آن دل بکنیم، چون به نفعمان نیست. نمه توانیم به نفسمان مطمئن باشیم، چون این ما را این جا گرفتار کرده، گرفتارمه است که به سود ما نیست. بعد نتیجه مه گیرد که هر رایه که نفستان به شما عرضه مه کند، در آن راه به آن خوش بین نباشید، نگویید که در این کار به نفسم رجوع کردم، دیدم که باید این کار را بکنم، پس این که این کار را باید بکنم. و ستشغوه من ادواتکم. همیشه بدانید که در آرامه نفس، يك غش هوايه نفسانه وجود دارد، بنابراین همیشه نسبت به نفس به حالت عدم اعتماد نگاه کنید. موارد دیگره در ۳۳۴، ۳۳۷ و ... آمده است.

این يك نظریه است که بارها در نهج البلاغه تکرار شده است. حالا این را در نظر بگیرید با سه تا نظریه مه دیگر که دو تایش کاملاً دینه است و یکه هم در متون دینه ما کم و بیش آمده است.

یکه این نظریه که مه گوید: نفخه مه از خدا در ما هست. نظریه مه نفخه مه الهه در متون دیگر ادیان ابراهیمه به این صورت نیامده است. در آن جا به این صورت آمده است که انسان بر صورت خدا آفریده شده است؛ ما انسان را بر صورت خدا آفریدیم و ما انسان را بر صورت خود آفریدیم که دو تا جمله بلافاصله بعد از هم در فصل اول سفر تکوین آمده است. در جاهایه دیگره هم تکرار شده، در عهد عتیق هم آمده که انسان بر صورت خدا آفریده شده است. در قرآن هم جاء " بر صورت خدا آفریده شده است" آمده " و نفخت فیه من روحه". و در جاء دیگر فاذا نفخت فیه من روحه فقعوا له ساجدين، سجده کنید بر او و به خاک بیفتید در پیشگاه او. این نفخت فیه من روحه در احادیث ما آمده است که خلق آدم علمه صورته، البته بعضه در این که این حدیث باشد شك دارند، وله به هر حال عرفاه ما زیاد به آن استناد مه کردند. وله اگر این هم نیامده باشد، نفخت فیه من روحه آمده است. این يك نظریه است؛ نظریه مه دومه که در دین آمده گفته شده است: دین فطره است. به صورت اجمال مه گویم ظاهر این که نفخت فیه من روح این است ما از خوب ها بدمان بیاد و از بد مه ها بدمان بیاید. این که گفته اند " دین فطره است " یعنی احکام و تعالیم دین ولو برامه جزئیاتش مفطور هستیم. فطرت ما بر کلیات احکام تعالیم دین مفطور هست. چگونه مه شود گفت در عین این که عدالت را فطرتاً مه خواهیم وله از عدالت

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



خوشمان نمے آید و ما به زور عادلانه زندگے مے کنیم. به زور از درون یعنی ریاضت مے خواهد. این دو نظریه کاملاً دینے هستند.

نظریه مے سومه هم هست که اگر چه کاملاً دینے نیست وله در دین کم و بیش تایید شده است و آن هم به نظر مے آید ناسازگار است و آن این که حب ذات دارد. و چون خودش را دوست دارد اگر تشخیص داد یک چیزه برایش خوب است به طرفش مے رود و چون خودش را دوست اگر چیزه را تشخیص داد بد هست به طرفش نمے رود. این نظریه اولین بار از تلفیق دو نظریه مے دیگر درست شده که یکے نظریه مے سقراط است که مے گفت: هچ انسانے نیست که کاره را انجام بدهد و حین انجام، آن را واقعاً خوب نداند و از آن طرف هر انسانے کاره را که ترک مے کند هنگام ترک فکر مے کند که آن کار بد است نه این که فکر کند خوب است و ترک مے کند. هر انسان حین انجام کار واقعاً آن کار را خوب مے داند و انجام مے دهد. این نظریه مے سقراط به یک نظریه مے دیگره که در هند قدیم و در یونان قدیم وجود داشت که هر انسانے خودش را دوست دارد، تلفیق شده است. این دو نظریه کم و بیش در عرف دینے ما هم گفته شده است که انسان حب ذات دارد.

این سه نظریه چگونه با آن کلام علمے (ع) سازگار است و مے توان آن را سازگار مے داد؟ این نظریه در قرآن هم هست وله نه به این صراحت. عسے ان تجبوا شیئاً. با این دوستش مے دارید اما برایه شما بد است. فهو کره لکم و عسے ان تکره شیئاً فهو خیر لکم. برایتان خوب است اما این جا زیاد تاکید درش ندارد چون گفته عسے. در قرآن آمده: انا عرضنا الامانه علمے السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنا و اشفقن منها فحملها الانسان فانه کان ظلوماً جهولاً. این جا بحث ظلم است که به ذات انسان نسبت داده شده. فالحمها فجورها و تقواها... گفته شده که این فقط نشان مے دهد که فجور و تقوا مے خود را مے دانیم. اما در عین حال گفته شده خلقنا الانسان فنه احسن التقویم ثم ردناه اسفل السافلین. بعد در قرآن در باب قیامت گفته شده از تو مے پرسند که روز قیامت چه زمانه است؟ قرآن برایه این که جواب بدهد این جا ریشه شناسه روانه مے کند و مے گوید این ها در واقع راجع به تاریخ قیامت نمے پرسند، بلکه اصل و نوع آن را مے خواهند منکر شوند. بعد مے گوید چرا اصل آن را مے خواهند مورد تشکیک قرار دهند. برید الانسان لیفجر امامه، آدم مے خواهد چیزه جلودارش نباشد؛ این یک دید بسیار منفه است که نسبت به انسان دارد. خُلق الانسان هلو عاً اذا مسّه الشر جزوعاً و اذا مسّه الخیر منوعاً. این هم باز یک دید منفه است. روم مے هم رفته در قرآن هم این دیدگاه منفه وجود دارد. این نظریه که دید منفه دارد با آن سه نظریه که روم مے هم رفته وجه جامعش یک حالت مثبت دینے است چگونه قابل جمع هستند؟

نکته مے ا. ما قائل بشویم به مساله مے تحول در انسان و ذومراتب بودن این سیر تحوله در انسان. ممکن است کسے بگوید همین طور که در امور دیگر نمے توانیم در مورد انسان حکم کله صادر کنیم، مثلاً در باب

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



خوشایند، همه انسان نمایی توان حکم کلی صادر کرد، نمی شود گفت انسان از چه چیزی خوشش می آید که آن وقت بگوییم از "الف" خوشش می آید. اگر انسان دوران نوجوانی را بگوییم، این "الف" یک چیز است. اگر انسان دوران جوانی را بگوییم، این "الف" چیز دیگری است، اگر انسان دوران کهنساله و پیری را بگوییم، یک چیز دیگر و یا چیزهای دیگری است. بالاخره این که چه چیزی خوشایند انسان است جواب واحد ندارد. باید علمه حسب مثلاً سن انسان جواب های مختلفی به این سوال بدهیم. این جا در واقع معنایش این است که انسان در سنین مختلف، یک چیز مورد خوشایند یا بدآیندش نیست. یک سلسله امورند که در یک سن خوشایند و در سن دیگر خوشایند نیستند. خوب، این جا فقط مساله می سن است. حال، اگر کسی بگوید که انسان به صورت دیگری هم قابل رده بندی است و آن صورت دیگر نه صورت سنی، بلکه میزان تحولی که در خودش پدید آورده خوشایندها و بدآیندهایش عوض می شود و انسان امکان این تحول را دارد. حالا ولو نه به تعبیر خیلی افراطی که بعضی اگزستانسیالیست ها مثل ژان پل سارتر و سیمون دوبوار وجود دارد، آن ها تأکیدشان بر این بود که انسان هر چیزی را می تواند از خودش بسازد. به تعبیر انسان سارتر انسان ماده می خاصه است در دست خودش و هر کاری می تواند با این ماده می خام و این موم بکند. البته با خودش نه با دیگران. خودش را هر جور می تواند تغییر دهد و خوب، صراحت داشت، می گفت من حتی معتمد اگر کسی اراده کند می تواند حتی رنگ چشم خودش را نیز عوض کند. ما البته نمی خواهیم رنگ چشممان را عوض کنیم ولی همه چیز خودمان را می توانیم عوض کنیم. از امور بیولوژیکی گرفته تا سایر امور. این ممکن است یک دیدگاه افراطی به نظر بیاید تا این حد ممکن است نباشد. چون به این جهت سارتر ادعا می کرد که انسان دارای ماهیت مقدم بر وجود خودش اصلاً نیست. ابتدا باید به وجود بیاید. بعد از این که به وجود آمد البته به این که چه از خودش بسازد بر خودش ماهیت ایجاد می کند.

چیز دیگری، ساخت ماهیت دیگری و به این ترتیب... البته تا این حد نگوییم و بگوییم در عین حال، برای انسان یک ماهیتی قائم، توجه کنید با این همه معتقدیم در همین کادر ماهیت، در چارچوب این سرشته که برای انسان متصور است، در همین چارچوب می تواند تحول و دگرگونی پیدا کند. بعد بگوییم که اگر این تحول تحقق پیدا کند در مراحل مختلف تحقق، روی انسان حکم های مختلفی می شود کرد. آن جا که گفته اند نفع می الهی مال یک مرتبه از مراتب ما انسان هاست که ممکن است هر یک از ما انسان ها واقعاً تا آخر عمرمان هم به آن نرسیم. یعنی آن پویایی که باید با آن پویایی به آن مرحله برسیم و آن مرحله را در خود تحقق بخشیم ممکن است آن را طعم نکنیم و تا آخر عمرمان هم شاید طعم نکنیم، آن مرتبه می که گفته می شود هر چه که خوشایندتان است بدانید بد است و هر چه بدآیندتان است، بدانید خوب است. مربوط به آن مرحله می خیلی فرودین است. آن مرحله می که گویا انسان در همان طفولیت خودش باقی مانده، در طفولیت انسان هر چه که خوشش می آید فکر می کند خوب است. و آن چه که بدش می آید فکر می کند بد است. و از این نظر حاضر نیست دارو را هم بخورد و حاضر نیست یک ذره تلخی را حتی به مدت ۱۰ ثانیه تحمل کند. چون فکر می کند این هم به همین مقدار که خوشایند من است و بدآیند من است، می واقعه برای من بد است انسان در مرتبه می طفولیت نمی تواند بین خوشایند و خوب و بدآیند و بد تفکیک بگذارد. آن وقت کسی بگوید که ما انسان ها تا مدت ها و حتی تا آخر

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



این نوع جمع، جمع عرفه نیست. مثلاً اگر در زندگی عاده هم چنین حرفه را بزنم و مرا به دادگاه ببرند بعد من بگویم مرادم از آن بود و ... قاضی به من نیشخند می زند که عجب، حالا که گیر کردم این طور می گویید؟

تماشاچیان هم از من قبول نمی کنند و می گویند اگر می خواسته این گونه بگویید از اول نباید آن طور حرف می زدم. این بیانات بیاناتی نیست که این قدر گفته شود. بله، مثلاً انسان فاز یک این جور می و انسان فاز دو آن جور می و انسان فاز سه.... به نظر من این جمع هم جمع عرفه نیست. به عبارت دیگر ما باید خیلیه تکلف و تصنع بورزیم تا بشود این آیات را به این معنا حمل کرد. اما اشکال سوم از یک مکتب که ظاهراً به اسنشیالیزم و ذات گرایه قائل است و ذات گرایه را در واقع به انسان هم تعمیم می دهد آیا یک انتظار خاصه نمی رود؟ این که ظاهراً به نظر می آید ادیان و مذاهب به اسنشیالیزم قائل هستند (ظاهراً می گوییم به خاطر این که بحث اسنشیالیزم یک بحث اونتولوژیک و در واقع اپیستمولوژیک است و در متون مقدس دینه و مذهبه تصریح نمی شود اما ظاهراً به آن قائل هستند،) یعنی چه؟ یعنی ظاهراً ادیان و مذاهب قائل اند که هر شیخ دارا می ذاتی است که در طه تمام تحولاتی که به آن شیخ عارض می شود، آن ذات ثابت می ماند و عوض نمی شود. به تعبیر فلسفه اعراض و عوارضشان عوض می شوند و امثال ذلك. این اسنشیالیزم ظاهراً مورد تایید ادیان و مذاهب است و علاوه بر این که مورد تایید ادیان و مذاهب است، انسان را هم از این اسنشیالیزم و از این ذات گرایه مستثنی نکرده اند، معتقدند انسان هم دارا می ذاتی است و همه می تحولاتی که انسان دارد در این ذات انجام می گیرد، یعنی هیچ انسانی نمی تواند از کادر ذات خودش به بیرون پرواز کند. اما داخل این کادر می تواند پرواز کند. درست مثل این که مرا در یک اتاق زندانی کنند و زندانی شدن یعنی این که من از این چهار تا دیوار نمی توانم آن طرف تر بروم، اما دیگر در این چهار دیواره هر کاری را می توانم بکنم، بنشینم، دراز بکشم، مطالعه کنم، بخوابم و ... یعنی کاملاً در این کادر آزادی دارم. ادیان و مذاهب واقعاً به طبیعت انسان قائل اند. برای اثبات این بحث می توانید به کتاب religion and human nature از کیتوارد رجوع کنید. می ثابت کرده است همه می ادیان می که تا الان ظهور کرده اند، طبیعتی ثابت برای انسان قائل اند.

می دانید که تخصص «وارد» در واقع دین شناسی موضوعی مقایسه می است، یعنی یک موضوع واحد می را در همه می ادیان مقایسه می کرده. تا الان ۸ کتاب در این باب نوشته و در هر کتابی یک موضوع می را در همه می ادیان جهان مذاقه کرده و دین شناسی مقایسه می انجام داده است. یک بار تصور از خدا را، یک بار انسان را، یک بار مفهوم گناه را، یک بار مفهوم پرستش را و یک بار جاودانگی را، (هر کدام) از این ها در یک جلد است و یک جلدش هم در باب طبیعت انسان است. می در آن کتاب نشان می دهد که هیچ دینه را نمی شناسیم که طبیعتی ثابتی برای آن قائل نباشد. همه می ادیان معتقدند که آدم ها می توانند پرواز کنند، اما در همین چارچوب، به بیرون نمی توانند پرواز کنند. فرض بر این است که این نظریه می «وارد» درست باشد. (که به نظر من هم درست است.) آن وقت این اشکال را وارد می کند که اگر شما به طبیعت واحد می برای انسان قائلید، طوری حرف بزنید که بسنجیم حرف هایتان کدام ناظر به ذات انسان و کدام ناظر به اعراض است و من بدانم که چقدر باید از خودم انتظار داشته باشم. برای دقت بیشتر مثالی می زنیم. فرض کنید کسی برید الانسان لیفجر امامه را ذاتی تلقی کند، در این صورت هر چه فجور در خودش می بیند می گوید خوب، آدم هستیم دیگر، چه کاریش می شود کرد،

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



فرشته که نیستیم، انسانیم. این در واقع به همین وضع خودش راضی است به خاطر این که این بیان را ناظر به ذات انسان تلفه می کند و بعد می گوید انتظار دارید فرشته باشیم، خدا هم که نیستیم. خوب، اگر آدمیم پس دروغ می گوییم، چه کار کنیم دیگر آدم هستیم... از آن طرف هم کسی آن دیدگاه نخت فیہ من روحہ، این را ذاتہ انسان تلفه می کند. این در هیچ وضعی از خودش راضی نیست. به نظر می آید نه آن ناراضیته مفید است و نه این رضایت مفید است. نه این رضایت که انسان به هر وضعی که دارد راضی باشد و نه آن که این قدر ناراضی و دائماً به خودش بدبین باشد.

به خاطر این که معلوم نیست کدام یک از این بیانات ذاتیات انسان را دارد بیان می کند که آدم بفهمد این که خوب دیگر ذاتہ مان است و لایتغیر، یعنی تغییر نمی کند و دگرگون شدن نیست و نمی توانیم عوضش کنیم و در کجا بفهمد سخن ناظر به اعراض و عوارض و به عبارتی که در این جا به کار برویم، سخن ناظر به ادوار وجودی آدم است. ناظر به فازهای وجودی، به مراحل تحولی و استکمالی آدم است. حالا اگر واقعاً راضی شما این است، پس ما باید انتظار داشته باشیم، از دین بهتر از این سخن بگوییم، این چه طرز حرف زدن است؟ توجه کنید که انتقاد به دین نیست، بلکه می گوییم اگر این تئوری درست باشد این انتقاد به دین وارد است. این تئوری که برای جمع آن نظریه و دین سه نظریه آوردید، تئوری تحول اگر درست باشد، آن وقت از متون مقدس دین و مذهب انتظار داریم که بهتر از این حرف بزند و برای ما روشن کند شما از این رو که انسانید، مثلاً این سه ویژگی یا این پنج ویژگی را دارید و این ها است. اما بقیه می ویژگی های شما را (در متون مقدس) ما می شارح یا ما می مشرّف می گوییم. آن ویژگی ها دیگر مربوط به طورهای مختلف. مثلاً توجه کنید که کسی بگوید انسان در همه می ادوار عمر خودش (از جنین تا مرگ) به خوراک، پوشاک، هوا، خواب و... احتیاج دارد. اما در بقیه می امور دیگر نه. در بقیه می امور کودکان به یک چیزهایی احتیاج دارند، که جوانان احتیاج ندارند، و جوانان به چیزهایی احتیاج دارند که میان سالان احتیاج ندارند. میان سالان به چیزهایی نیاز دارند که کهن سالان ندارند، ولی لااقل گفتیم که چیزهایی است که چون انسان، انسان است. بین جمیع انسان ها مشترک است و گریزی و بد نیست. خوب، این خوب است و آن وقت دیگر من راحت نیستم، اما اگر معلوم نشود کدام سخن، سخن ناظر به ذات انسان است و کدام سخن، سخن ناظر به تطورات انسان است، و کدام به تحولات انسان، دیگر انسان نمی فهمد چه باید بکند. انتظار خودش را از خودش نمی فهمد و به یک عبارتی انتظار خدا را هم از خودش نمی فهمد.

و چنین مغشوش بودن در واقع وجود دارد و از این لحاظ است که من معتقدم ما متدینان معمولاً یک نوع بیمار گونه داریم. بعضی از ما اهل قبض کاملیم و هیچ وقت از خودمان راضی نیستیم. و یک بار خنده روی لبانمان نمی آید، چون همیشه می گوییم این چه وضعی است؟ نسبت به خودمان واقع بین نیستیم. بعضی از ما هم همانند هستیم که می گوییم: می بخور، مسجد بسوزان، مردم آزار نکن. فقط قلب سلیم داشته باش، بقیه اش دیگر حل است. (این دو دیدگاه در واقع افراطی است که همیشه در بستیم) و گفتند: الا من عطاه الله بقلب سلیم. دل پاک پیش خدا ببرید، بقیه می مسائل حل است. این واقعاً یک تلفه نادرست است. چون ما

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایاران فلسفه نو



نمے دانیم از آن رو که انسانیم چه انتظاراته حتماً باید از خودمان داشته باشیم. برویم به طرف این که آن انتظارات را تحقق بخشیم و همین طور چه انتظاراته نباید از خودمان داشته باشیم. (توجه کنید که نمے شود به گریه رقص یاد داد. هر که واقعاً خواسته به گریه رقص یاد بدهد عمر خودش را تلف کرده است. باید بداند که با چه سر و کار دارد و گریه رقص یاد نمے گیرد. من هم ممکن است يك وقتے انتقاداتے از خودم داشته باشم، مثل انتظاراتے که يك آدم دیوانه دارد و مے خواهد به گریه رقص یاد بدهد، گریه تا گریه است رقص یاد نمے گیرد و با فرض این که گریه است وقتت را صرف آن مکن.) ما از آن رو که انسانیم باید توانایمے خود را بسنجیم و ببینیم چقدر توانایمے داریم. ما نمے دانیم فازهامے مختلف چه اقتضاتے دارند. برای این که نتوانسته ایم يك تئورے منسجمے از درون متون مقدس دینے و مذهبے بیرون بکشیم. حال، ممکن است کسے بگوید این تئورے را نباید از دل متون مقدس دینے و مذهبے بیرون کشید، باید از دل فلسفه بیرون بکشیم که به آن کارے نداریم. فرض را بر این مے گذاریم که کسے مے گوید من مے خواهم از آیات و روایات يك تئورے بیرون بکشم، این چه کار بکند؟ باید توجه کرد که چون با انسان سر و کار داریم، درست است که انسان دارامے مراتب مختلف است ولے ذات هم دارد. آن چیزهایی که اقتضامے ذات انسان است را نباید شما انتظار داشته باشید که از آن چیزها هم بتواند بگیرد. ولے وقتے چیزمے راجع به انسان مے گویند که معلوم نیست مربوط به ذات است یا مراحل مختلف اش، انسان دچار مشکل مے شود. آن وقت این را در نظر بگیرید و کسے را که خروار خروار کتاب مے نویسد و خودش هم حرف خودش را نمے فهمد. فراوان پیش مے آید که ما انسان ها ده ها ساعت حرف مے زنیم ولے خودمان هم صدر و ذیل آن را نمے فهمیم. چنین فردمے به خودش خوش بین است و مے گوید انسان جایز الخطاست و از مضلات اللسان چاره امے نیست. این هم نوعمے بیمار گونه است. این که انتظارات خودمان را تشخیص بدیم که در چه حدمے هست را باید واقعاً به آن توجه کرد. پس يك راه حل این است که بگوییم مطالبے که در متون مقدس دینے و مذهبے گفته شده با هم تنافمے ندارد چون مربوط به مراتب مختلف است. جان کلام در جواب این استدلال است که باید گفته شود کدام سخن مربوط به ذات انسان است و کدام سخن ناظر به مراتب انسان است.

جواب دومے که داده شد و گاهمے با بعضمے از اصول و قواعد هرمنیوتیک و تفسیر متون هم تایید مے شود این است که اصلاً متون مقدس دینے و مذهبے در مقام بیان هیچ سخن کلمے نیستند، اصل در این متون این است که درباره مے يك واقعه مے خاص و طبعاً يك انسان خاص سخن مے گویند. بنابراین چرا شما هر جمله امے را کلمے اخذ مے کنید؟ بعضمے از مفسران خود ما درباره مے قدر کیف قدر مے گفتند که درباره مے یکمے از مشرکین آمده بود و سخنانمے مے گفت. بعد قرآن مے فرماید: قتل الانسان ما اکفره. با این که انسان گفته شده ولے همه مے مفسران گفته اند که مراد همان انسان خاص است. با این که تعبیر قتل الانسان است یعنی مرگ بر انسان، چقدر کافر است (ما اکفره). چقدر کفران پیشه است. گفته اند این انسان را نباید به معنامے انسان گرفت، با این که هم لفظ عام است و هم الف و لام جنسمے سرش آمد ولے گفته اند نه خیر این الف و لام عهدمے یا ذهنمے است، یعنی آن انسانمے که محل بحث است. گفته اند اصل در متون دینے و مذهبے این است که احکام اش احکام شخصیه است، مگر این که خلافتش تصریح شود نه این که عکس بگوییم. به نظر من این سخن که متون مقدس دینے و مذهبے همه وقت به احوال خاص ناظرند. اگر بخواهید تعمیم بدهید نیاز به دلیل دارد نه عکس. سخن کاملاً درسته است. این جا از جمله مواردمے است که اصول فقه ما با اصول هرمنیوتیک ناسازگارمے دارد. در اصول فقه به ما یاد مے دهند، البته این چیزمے که یاد مے دهند فقط به درد فقه هم نمے خورد، بلکه در اخلاق هم

استاد مصطفے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



همین کار را می‌کنند و با متون کلامی هم همین کار را می‌کنند. در اصول فقه می‌گویند یک جمله را نگاه کنید، اگر کلیت دارد باید به کلیت آن اخذ بشود. الا ما خرج بالدلیل. اگر عام است باید به عمومیت اخذ شود، الا ما خُصَّ بالدلیل. این یک قاعده است. که همه می‌انسان‌ها باید آن کار را بکنند مگر دلیلی از بیرون بیاید و بگوید مراد گوینده انسان‌ها خاص است. در واقع همه وقت اخذ به عموم می‌شود، مگر این که ما دلیل خارجی داشته باشیم که نباید به عموم اخذ کنیم، اخذ به خصوص بشود. پس همه جا اخذ به کلی می‌شود، مگر این که دلیل خارجی داشته باشیم که نباید اخذ به کلی بشود و باید اخذ به جزئی بشود. این قاعده می‌کلمه در مباحث الفاظ علم اصول فقه است. همه جا باید عموم و خصوص کلیه اخذ بشود، نه خصوص و جزئی. اما واقعیت این است که عکس این درست است. هر انسانه وقتی که سخن می‌گوید، سخنش ناظر به همان context (زمینه) است، مگر این که از قراین و امارات بفهمیم که سخن به آن context اختصاص نداشته است. اگر الان بگویم هوا گرم است، این سخن من فقط ناظر به این زمان و این مکان و این اوضاع و احوال است. هر انسانه در هر اوضاع و احوالی که هست سخنش باید اولاً و بالذات ناظر به همان وضع و حال باشد. مگر این که یک قرینه می‌حالیه و مقالیه ارائه بشود که این قرینه (حالیه یا مقالیه) نشان بدهد که این عام بوده است، این قاعده است. در زمان امام خمینیه کسانی که به دیدن ایشان می‌رفتند، امام می‌گفتند من همه می‌شما را دعا می‌کنم یا دوست دارم. حالا فرض کنیم ایشان قداسته پیدا کنند و ۲۰۰ سال بعد همان قداسته که سخنان رسول الله و ائمه دارد، سخن ایشان هم پیدا کند. آن وقت باید گفت که ایشان گفته اند این جمله که "من همه می‌شما را دوست دارم" بگویند این "شما" عام است. بله، اگر دلیل خاصی دارید که مراد، شما می‌خاص است، آن دلیل را بیاورید، و نه اگر آن دلیل خاص را نیاورید ما حمل بر عام می‌کنیم. این کار می‌است که ما الان انجام می‌دهیم. در اصول فقه به ما یاد داده اند که هر سخن که از ائمه صادر می‌شود مربوط به همه می‌زمان‌ها و همه می‌مکان‌ها و همه می‌اوضاع و احوال است مگر این که برای آن دلیل بیاورند دلیل خارج بکنند به نظر می‌آید که این نادرست است. هیچ سخن انسانه نیست، مگر این که ببینیم در چه بافت، مکان و زمانه گفته شده است. این را اول باید به آن اختصاص بدهیم. باید توجه کنید که تعمیم را نفع نمی‌کنیم. بلکه باید دید اصل چیست و چه نیاز به دلیل دارد.

قدم می‌گفتند: اصل کلیت و تعمیم بخش می‌است الا این که دلیلی داشته باشیم که خاص و جزئی است مد نظر بوده است. من می‌گویم اصل این است که به خاص و جزئی نظر هست، و اگر بخواهید تعمیم دهید، یا کلیت ببخشید آن جا دلیل می‌خواهد. متون مقدس دینه و مذهبیه هم همین طور است همه می‌این‌ها در حادثه‌ها و موقعیت‌ها می‌خاص بیان شده اند. اول باید توجه کنیم که این گفته و جمله باید یک مشکل از آن وضع خاص حمل بکنند و برای آن آمده است. حال اگر خواستید تعمیم بدهید نیاز به دلیل خاص هست که مثلاً بگویید ما از یک جایه فهمیدیم که علمه ابن ابی طالب اگر چه مرادشان عایشه بوده است ولی می‌خواسته اند در مورد زنان هم حرف بزنند. در سیزده مورد حضرت درباره می‌زنان حرف زده، همه شان هم بلا استثنا منفی است. ممکن کسی این جور بگوید، همان طور که قدم می‌ما این گونه می‌گفتند که سخن عام است، جمع محلیه به الف و لام است. امروزه که با این انتقادات حق طلبانه یا فمینیسته مواجه شده ایم و عکس آن را عمل می‌کنیم و می‌گوییم این‌ها راجع به عایشه است.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



حق این است که وقتی جمله‌ای گفته می‌شود ناظر به اوضاع و احوال خاص است. آدم که نمی‌تواند ورامه اوضاع و احوال و مکان و زمان سخن بگوید. اگر فهمیدیم که سخن اوضاع و احوال را بهانه کرده است برای این که یک حکم کلیه بگوید، این جا می‌توانیم تعمیم بدیم اما این دلیل می‌خواهد. اگر شما بپرسید این کتاب خوب است که به لحاظ موضوعش قضیه‌ی شخصی است و فقط این کتاب را گفته‌ام. این هم باز "خوب است" اش را نمی‌توان به کلیت آن اخذ نمود. این اولاً و بالذات برای کسی خوب است که مثلاً بخواهد امتحان بدهد. اگر بخواهیم از این حکم خوب است تعمیم به کلیه بدیم، آن نیاز به دلیل دارد. این جا اصل، اینرسی زبان است. اصل اینرسی و لختی زبان اقتضای می‌کند که انسان هر چه را مخاطبش می‌فهمد دیگر نگوید و آن‌هایی را که مخاطب ادراک نمی‌کند، بگوید. از این نظر هم هست که معمولاً جملاتی که شما به زبان می‌آورید هر یک جمله‌اش را اگر مذاقه کنید، می‌بینید بسیار طولانی‌تر از آن چه در ذهنتان است، می‌باشد. اما چرا خیلی از صفات و قیود را نمی‌آورید. به خاطر این که این صفات و قیود را نمی‌آورند چون این قیود برای مخاطب معلوم است. مخاطب جمله را با تمام قیود که در عبارت نیامده را می‌فهمد، اما این عبارت است که گفته‌ام که مخاطب با تمام قیودات ناگفته‌اش فهمیده، این عبارت اگر نوشته شود و ۲۰۰ سال بعد نخواهد فهمید. قدم‌ما ما دویست سال بعد برای استفاده می‌گفتند به خود جمله باید نگاه کنید، چون در این جمله عموم و کلیت هست، این عموم و کلیت را اخذ کنید. ما می‌خواهیم بگوییم که نمی‌توانید این کار را بکنید. این جمله مربوط به آن وضع و حال خاص است، مگر این که حالیه و مقالیه باشد. اگر من در این جا بگویم به طور کلیه انسان فلان است، این جا قرینه‌ی کلیه است، ولی هر وقت این جور نباشد نمی‌توان گفت. متون مقدس دینیه و مذهبه‌ی علمه _ خصوص متون مقدس ادیان ابراهیمه _ این که می‌گوییم علمه‌ی مخصوص متون مقدس ادیان ابراهیمه، چون متون مقدس ادیان شرقیه به خصوص دین بودا و داتو متون هستند که مثل کتاب‌های ما شأن و نزولیه ندارند. آن وقت تعالیم را از این‌ها می‌خواستند و آن تعالیم را نوشته و در اختیار این‌ها می‌گذاشتند. در این متون ما باید هر جمله را ناظر به وضع و حال خاص بدانیم. مگر این که دلیل خاصی داشته باشیم و به این صورت می‌توان این نظریه را که می‌گوید: به کلیت مفهوم جملات اخذ نمی‌کنیم، درست است. آن وقت آن ناسازگاری‌هایی که می‌بینید در واقع ناسازگاری نیستند. هر کدام به وضع و حالیه بوده است که آن وضع و حال موجه این می‌شود که آن تعارضات دیده شوند؛ تعارض ظاهر است. درست است که گفته شده انسان، ولی این انسان ناظر به یک انسان است و این انسان ناظر به یک انسان دیگر است. این اصل درست است، اما یک نکته وجود دارد که این اصل مشکل ما را حل نمی‌کند، چرا که اگر این را گفتید باید قواعد دیگری در اختیار ما بگذارید که طبق آن قواعد بدانیم که دید دین نسبت به انسان چیست؟ اگر قرآن یک عده قضایای مشخص باشد که دیگر به درد ما نمی‌خورد.

اولاً قبول داریم که جملات را اولاً و بالذات باید ناظر به اوضاع و احوال و شرایط خاص تلقی کنیم و ثانیاً بالعرض و با دلیل، عمومیت ببخشیم. اما در عین حال یک راه‌هایی برای این تعمیم بخشیه می‌شود.

به تعبیر دیگر دشواری‌هایی که در متون مقدس دینیه و مذهبه وجود دارد این است که هر جمله‌ای در لسان انسان همیشه ناظر به وضع و حال و زمان و مکان خاص است. و چون آن وضعیت نزد متکلم و مخاطب هر دو معلوم است، به همین دلیل جملات همیشه بسیار کوتاه‌تر از این هستند که باید باشند، به این جهت که آن قیود

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



معلوم بوده و حذف شده است. وله این کوتاهی جملات نباید ما را به غلط بیاندازد که مطالب را کلمه و عام اخذ کنیم. اگر تا این جا درست باشد، ما به متون دینیه و مذهبه رجوع مے کنیم. تا از این متون مقدس دینیه و مذهبه پیام هامة کلمه که به درد من هم بخورد در مے آوریم. حالا این را از متون مقدس چگونه بیرون بکشیم؟ ظاهراً راه حله وجود ندارد. وله يك كار سومه مے شود كرد. اصلاً بیاییم نظریات اول و دوم و سوم معانه دقیق تره برامه هر کدام از آن ها اظهار بکنیم تا آن وقت با آن معانه دقیق تر تعارض به طور کلمه برداشته شود و نیاز به این راه حل ها نباشد.

به تعبیر دیگر، چه راه اول و چه راه دوم، هر دو در يك جهت مشترك بودند و آن این که معتقد بودند جمله مے " ما من طاعه الله شمه و الا يعطيه فنه كره" و جمله مے " ما من معصيه الله شمه و الا يعطيه فنه شهوه" که دو نظریه را قبول داشتند، بین این جملات این سه تا تئوره یعنی " نفخه مے الهه" دین فطرمه است و " حب ذات" ناسازگاره، این دو راه حل این ناسازگاره را قبول داشتند و آمده بودند این ناسازگاره را حل کنند. ممکن است بگویم نفخه مے الهه و دین فطرمه است و حب ذات يك چیزه را مے گویند و این جملات چیز دیگره را مے گویند، بنابراین ناسازگاره وجود ندارد که برامه رفع این ناسازگاره شما تئوره پردازمه کلمه کنید. به عبارتته، از اول نشان بدیم که مداول این جملات با هم ناسازگاره ندارند. نه این که این ناسازگاره ها را قبول کنیم و برامه رفع این ناسازگاره تئوره وضع جعل کنیم.

(i) فضایل الهه، (تئولوژیکال) در دین مسیحیت سه تا هستند که عبارتند از: ایمان، امید و عشق.

(ii) حالا شما شیطان را فرشته بدانید یا جن... در مورد شیطان اختلاف است که شیطان فرشته بوده، یا جن بوده است، یا اصل فرشته و جن با هم قابل جمع هستند. قرآن مے گوید: كان من الجن، شیطان از جنیان بوده. و قته خدا گفت: یا ملائکه اسجدوا لادم، چرا و قته شیطان سجده نکرد او را گرفتند. شیطان مے توانست بگوید من از فرشتگان نبودم که محل امر باشم. من جن هستم...

علمه ابن ابه طالب در نهج البلاغه هم هم نسبت جن و هم نسبت فرشته را به شیطان مے دهد، جایه دارد: كان ملك من ملائکه الله، در همان خطبه مے قاصعه که طولانه ترین خطبه در مذمت ابلیس است. آن جا صریحاً مے گوید که شیطان ملك بود. در جامه دیگره اشاره مے کند که جن بود. آن جا استدلالش این بود که: خلقته من طین و خلقته من نار و انه جائ.

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



(iii) اعدا عدوك نفسك التمه بين جنبيك.

(iv) شهوات يعننه، ما يشتهنه الانسان، ما يشتهنه من قبل الانسان.

پرسش و پاسخ

فرق نظریه پردازیه با سخن کلمه و عام گفتن این است که شاید من در مقام نظریه پردازیه نباشم و لهه در مقام سخن متن کلمه و عام باشم. نظریه پردازیه غیر از سخن عام و کلمه گفتن است. اگر من بگویم آب در صد درجه به جوش مه آید، سخن کلمه گفته ام و نظریه پردازیه نکرده ام. چون نظریه پردازیه نکرده ام، چون نظریه پردازیه وقتیه مطرح مه شود که من در مقام تبیین يك واقعیت هستم نه در مقام بیان يك واقعیت. آب در صد درجه به جوش مه آید. سخن کلمه گفته ام و نظریه پردازیه نکرده ام. چون نظریه پردازیه نکرده ام چون نظریه پردازیه وقتیه مطرح مه شود که من در مقام تبیین يك واقعیت هستم، نه در مقام بیان يك واقعیت. آب در صد درجه مه سانتیگراد به جوش مه آید، یا " اجسام در اثر افزایش دما افزایش حجم پیدا مه کند. " این ها همگه جملات کلمه هستند و لهه هیچ کدام نظریه پردازیه نیست، چون تبیین واقعیت نیستند.

نظریه پردازیه وقتیه است که در جمله مه کلمه من يك مفهوم نظریه (ترم تثوریک) استعمال بشود یعننه در مقام تبیین باشم نه در مقام بیان واقعیت. قبول داریم که شاید گفته شود متون مقدس در مقام نظریه پردازیه نبوده اند، و لهه به این معنا نیست که جمله مه کلمه و عام نگفته اند، ممکن است جمله هاه کلمه و عامه گفته باشند که بیان واقعیت هست و چون بیان واقعیت هست، نظریه پردازیه نیست، و لهه چون عام و کلمه است پس عام و کلمه هم هست. در متون مقدس دینه و مذهبیه نظریه پردازیه نیست و لهه سخنان عام و کلمه هست. البته برای آشنیه مقدم و موخر راه هاه مختلفه وجود دارد و لهه انسان هر يك از این راه ها را بگوید، باید جدمه بگوید و در مسائله تجدید نظر کند.

یکه این که مه گوید قرآنه که ما در اختیار داریم نقل به معناست و نقل به لفظ نیست. اگر این را بگویم ممکن است مساله حل شود و لهه چیزههه دیگرهه را هم باید در نظر داشت که لوازمه دارد، توجه کنید که این يك راه است. راه دیگر آن است که گفته شود قرآن اصلاً بیان تاریخه ندارد و چون بیان تاریخه ندارد نباید در ذکر جزئیات دقت کرد. مثل کلیله و دمنه که برای نویسنده اش رساندن پیام پشت داستان و بیان واقعیت ها به عنوان قصه مهم است، نه جزئیات قصه و پس و پیش کردن مطالب. قرآن نیز نمه خواهد تنها وقایع تاریخه را بگوید بلکه مه خواهد پشت این ها پیامه را برساند که آن وقت توجه دومه دارد.

ولهه اگر گفتید لوازم دیگرهه در جایه دیگر پیدا مه کند این جور نیست که مساله مه به این سادگه را حل کنید، اگر با يك متد مه این مساله را حل کردید باید این متد را در همه جا منتظم باشید که نتایجه را در جاهایه دیگر نیز برای شما پدید مه آورد. (این يك راه) راه دیگر این که کسه ادعا کند که در مقام نقل یا کتابت قرآن یا آگاهانه تحریف شده یا ناآگاهانه انحراف حاصل آمده است. این يك راه حل است. اما این راه لوازم خلیه و مشكلاته دارد. فرق است بین انسانه که چیزهه را جدمه مه گیرد و کسه که چیزهه را جدمه نمه گیرد.

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



من در جایه گفتم که یکی از دفاع‌هایه که از روشن‌فکران دینیه در مقابل دیدگاه‌هایه سنتیه هنگام اختلاف می‌توان کرد این است که روشن‌فکریه دینیه به جهت غلبه می‌روحیه می‌عقل‌گراییه امور را جدیه می‌گیرد، یعنیه اگر متدی برایه استخراج مراد نویسنده درست است باید این را همه جا به کار زد. البته نمی‌خواهیم روحانیون و متفکران سنتیه را تخطئه کنیم، ولیه یکی از مواردیه که می‌شود از روشن‌فکریه دینیه دفاع کرد این است که روشن‌فکریه دینیه به دلیل غلبه می‌روحیه عقل‌گراییه، نمی‌توان به آن‌ها یک بام و دو هوا بازیه کرد. سنتیه‌ها به این مساله توجه نمی‌کنند، مساله را مقطعه حل می‌کنند، به یک مشکل برخورد می‌کنند آیه را به گونه‌ای حل می‌کنند، اما روشن‌فکر می‌گوید اگر این متد (چه درست و چه غلط) کاراست، اگر غلط است که برایه این آیه سودمند نیست و اگر درست است بگذارید در سایر آیات دیگر از این متد استفاده کنیم، و اگر استفاده کند با مذاق متفکر سنتیه ناسازگار درمی‌آید.

من نمی‌خواهم بگویم هر چه روشن‌فکر دینیه می‌گوید درست است و یا هر چه روحانیون سنتیه می‌گویند نادرست است. این حرف حق نیست، مصلحت هم نیست اما مساله این است که باید به این مطلب هم توجه کنیم که این قدر نسبت به روشن‌فکر دینیه به رحمت نوزیم. من به عنوان یک آدم حق طلب می‌توانم این انتظار را داشته باشم که لااقل در استنباط از دین سه کار نباید صورت بگیرد:

۱- وقتیه که چیزیه می‌گویید و به دین نسبت می‌دهید این با کل متون مقدس دینیه و مذهبه باید هماهنگه داشته باشد. نومن بعض و نکفر بعض نباید باشد. یک چیزیه این جا نگوید که به آیه و جابه دیگر نخورد.

۲- آن چیزیه که می‌گویید باید بتوانید از آن یک نوع دفاع عقلانه هم بکنید. چه دفاع عقلاییه پراگماتیک و چه دفاع عقلاییه رئال.

۳- باید توجه کنیم که بالاخره یک مقداریه از دین بستگی به اوضاع و احوال خاص دارد. پایه بست بودن متون مقدس دینیه و مذهبه به اوضاع و احواله که متون صادر یا نازل شده را باید در نظر گرفت. نمی‌توان هرگونه پیوند را با اوضاع و احوال نفی کرد. نمی‌توان گفت همه جا عمومیت دارد. اگر به عمومیت قائل هستید، لااقل باید در پیام پشت این متون مقدس به عمومیت قائل شوید، مثلاً در قرآن آمده: یا ایها الذین آمنوا لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا.

این اصلاً به هیچ چیز قابل تعمیم نیست. اگر راعنا عربیه نبود و در زبان عربیه راعنا با راعینا قابل التباس نبود و یهودیان سوو استفاده نمی‌کردند، وقتیه مومنان می‌گفتند راعنا، آن‌ها می‌گفتند راعینا، راعینا و یک معنایه دیگر اراده نمی‌کردند که این آیه نازل نمی‌شد. اگر فرض کنیم زبان عربیه وجود نداشت و یا وجود داشت و کلمه

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



مے راعنا و راعينا این قدر قریب المخرج نبود و یا قریب المخرج بود و راعينا معنا مے نداشت دیگر قرآن نمے گفت یا ایها الذین آمنوا لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا. وقت مے پیامبر احکام و تعالیم زیاد مے گفتند، اعراب مے گفتند راعنا، راعنا، مراعات حال ما را بکن، ذهن ما این قدر نمے کشد. چون درباره مے راعنا یا راعينا (چوپان ما)، یهودیان مے گفتند این ها يك مشیت گوسفند هستند و رفتند پیش شبان خودشان و مسخره مے کردند. خداوند فرمود: نگو راعنا، بگو: انظرنا. چاره مے نیست که بگویم این بستگ مے به اوضاع و احوال خاصه دارد. البته اگر پیام مے در پشت این درک کردید، آن پیام را تعمیم دهد. مثلاً این پیام این باشد که اگر از جمله یا گفته مے مے توان سوو استفاده کرد آن را نگویند؛ این مساله پشت این جمله است. به همین ترتیب "تبت یدا ابه لهب" هم همین طور است، مگر این که کس مے پشت این تبت یدا ابه لهب چیز مے بیاید و بگویم هر چه که درک کردید، تعمیم دهید. اگر این نکته جد مے گرفته شود يك سرمه تواله پیدا مے کند که فاسد هم نیست، ول مے از دیدگاه سنت مے ممکن است فاسد به نظر بیاید. این غیر از این است که از دیدگاه من فاسد به نظر مے آید، یا مے خواه مے از دین خروج کن مے. البته نمے خواهم بگویم که هیچ روشنفکر دین مے فر گریز از دین را ندارد، ول مے بالاخره این را نمے توان تعمیم داد. کما این که ممکن است برخی از روحانیون بخواهند از دین سوو استفاده کنند ول مے این را نمے توان به همه مے روحانیون تعمیم داد.

چرا حب به معنا اطاعت است؟ خوب، آدم مے تا به کس مے حب نداشته باشد یا اطاعت نمے کند یا اگر اطاعت مے کند به لحاظ معنومه اجر مے برامه آن نیست. مثل اطاعت مے که شاید ما از قوانین اجتماع مے کنیم. ممکن است هیچ محبت مے در جای مے وجود نداشته باشد ول مے چاره مے جز این ندارد. مایستراکهارت مے گوید: حب قبل از اطاعت است و از این نظر سه گانه (ایمان، امید و عشق) هیچ کدام اطاعت نیستند. او مے گوید عشق، هیچ کدام از این سه تایی مے که پولس قدیس گفته است فضایل سه گانه را پولس گفته و در اناجیل اربعه نیست، اما در رساله مے اول پولس به رومیان است و البته الان مسیحیت، مسیحیت پولس مے است، این موجود من تنهامه مطلق هستم. از ما خواسته اند نسبت به خدا این گونه باشیم. پس در این جا سه عنصر وجود دارد. تعلق و وابستگی به يك موجود مے که بدون او احساس مے کنم تنهامه مطلق هستم و پولس از ما خواسته که این گونه باشیم.

محبت انسان به همه مے انسان ها چیست؟ منشأ آن کدام است؟

بعض مے گفته اند محبت انسان به همه مے انسان ها به ان دلیل است که خدا را دوست دارد من احب شیئاً احب آثاره هر که خدا را دوست بدارد، هر چه را هم که خدا آفریده است را دوست مے دارد. عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست. اگر این دیدگاه درست باشد، غیر عارفان نمے توانند همه مے انسان ها را دوست داشته بدانند. مے توانند نسبت به همه مے انسان ها عدالت و احسان بورزند ول مے از عدالت و احسان نمے توانند بالاتر بیایند، این درباره مے منشأ است.

دیدگاه یاسپرس و گابریل مارسل مے گوید محبت انسان به همه انسان ها مے دانید مال چیست؟ آدم احساس مے کند و مے فهمد که همه مثل خودش هستند. چون انسان همیشه دلش به حال خودش مے سوزد، به حال دیگران هم مے سوزد. من این را قبول ندارم، لذا برامه دوست داشتن دیگران همیشه باید خودکاه مے داشته باشید. هر که خودکاه مے کرد و در درون خودش فهمید چقدر بیچاره هست، آن وقت مے گوید پس دیگران هم مثل

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



من هستند و دلش به حال دیگران مے سوزد. نمونه مے خیلے خوبش این است که مثلاً در اتاق انتظار اظباو همه رفیق هم هستند. اولین بار یاسپرس تفتن پیدا کرد. بعدها گابریل مارسل کتابه در این باب پرداخت که فقط و فقط در تنهاییه و خودکامه است که انسان هاه دیگر را دوست مے داریم. این دو دیدگاه درباره مے منشأ دوست داشتن دشمن است. یعنی چه مے شود که ما انسان هاه دیگر را دوست مے داریم؟ اما یک بحث اوله هم وجود دارد که دوست داشتن همه مے انسان هاه یعنی چه؟ به نظر مے رسد این دوست داشتن به معنای شفقت است. شفقت در لسان عامه به معنای دلسوزی است ولی در لسان دقه و عربی به معنای دلسوزی نیست.

احساس نیاز به ورود به حریم دیگره یعنی احساس نیاز به کشف مناطق روان دیگره. این عشق که گفته مے شود به معنای شفقت هست، یعنی این که مے گویند انسانه همه مے انسان ها را دوست مے دارد به این معناست، در این جا معنای دوستی را مے گویم نه منشأ آن را. گفته اند هر انسانه دوست دارد وارد مناطق انسان هاه دیگر بشود و این ورود به مناطق روان دیگران از هر سه لحاظ (دانش، عاطفه، اراده) رجوع کنید به کتاب the nature of love. ترجمه شده از فرانسه به انگلیسه، از خانم گابریل که در اصل یک مقاله مے مفصله بود که بعدها تفصیل پیدا کرده است.

اسم مقاله: مقاله مے جستارم درباره مے عشق. که بعدها انتقادات و تأییدات فراوان به کتاب شده است.



سخن به این جا رسید که یکی از مؤلفه های انسان شناسی در نهج البلاغه این است که انسان چنان ساخته شده است که خوبه ها را از سر کراهت و به میله انجام می دهد، اما از سوء دیگر به بدی ها بسیار راغب و شایق و به تعبیر دیگر که حضرت در جامه دیگری به کار برده اند، بسیار چالاک است. وقتی با چیز بدی مواجه می شود به سرعت به سوء آن شتابان است و می خواهد آن چیز را در عین این که بد است داشته باشد، و یا کاری را که در عین این که بد است میل دارد انجام بدهد. سه تئوری دیگر نیز داریم:

نخست، در دین داریم که در ما نفخه می آید. الهی دمیده شده است یا به تعبیر ادق ما انسان ها بر صورت خدا آفریده شده ایم. خلق الله آدم علمه صورته. این نظریه می است بسیار خوش بینانه نسبت به طبیعت و ذات انسان.

دوم، دین فطری است و بنابراین احکام و تعالیم دین کاملاً با ساختار روحی و روانی ما مطابق هستند و این بدین معنی است که ساختار روحی و روانی ما یک ساختار بسیار مطلوب و مثبت ارزیابی می شود. اگر بگویید دین با ساختار فطری شما مطابق است، یعنی ساختار فطری شما ساختار نامطلوبی نیست، چون دین که یک امر نامطلوب و زشت و قبیحه نیست، این دیدگاه نیز خوش بینانه است.

نظریه سوم به اندازه می نظریه اول و دوم دینی نیست اما به هر حال کم و بیش مورد تأیید متون دینی است و خوش بینانه است. این نظریه می گوید انسان حب ذات دارد و چون حب ذات قابل انسلاخ و جدا شدن و انفصال از انسان نیست، در نتیجه انسان هر چه را خوب بداند می خواهد و هر چه را بد بداند نمی خواهد. چون خودش را دوست دارد لذا هر چه را خوب تشخیص دهد، حتماً آن را برای خودش می خواهد و اگر چیزی را بد تشخیص بدهد، آن را برای خودش نمی خواهد و سعی می کند حتی الامکان از آن اجتناب بورزد و از آن بگریزد.

این سه تئوری خوش بینانه نسبت به ذات و طبیعت انسان است. این سه تئوری چگونه با آن سخن دائم التکرار حضرت علمه (ع) قابل جمع است؟ حضرت می فرمایند: " ان الجنة حُفَّت بالمكاره و ان النار حُفَّت بالشهوات (۱) " همیشه بهشت را با مکروهات به دست می آوریم و جهنم را با امور مطابق با میل خودمان به دست می آوریم. برای آشنایی بین این ها دو راه را بیان کردیم و گفتیم که هیچ کدام از این دو راه موفق نیست و مشکلاتی دارد و بعد گفتیم شاید بشود از نزدیک به این سه تئوری خوش بینانه نگاه کرد و معانی آن را دریافت. بعد می بینیم با آن تئوری بدبینانه می که حضرت در باب انسان ارائه کرده اند (۲)، ظاهراً سازگاری هم ندارد. اولاً تئوری نفخه می الهی از قرآن اصطیاد شده است. در قرآن آیات دال بر این که ما دارای نوعی نفخه می الهی هستیم آمده است و از این آیات است که بعدها عرفا و حکمای اسلامه نتیجه می شبیه نتیجه می عرفا و حکمای مسیحی و یهودی از آیات عهد عتیق و عهد جدید و به خصوص عهد عتیق گرفته اند که " ما انسان را بر صورت خود آفریدیم. " در قرآن هم این معنا توسط مفسران عارف مسلک و فیلسوف مشرب فهمیده شده است. این معنا از این آیات قابل استخراج نیست. از این آیات چیزی که وجود جنبه می قدسی یا الوهی را در ما نشان بدهد، قابل استخراج نیست. بارها گفته ام که من نمی گویم که ما دارای نوعی نفخه می الهی هستیم یا نیستیم، من نمی

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



گویم که يك جنبه *ع* قدسه و الوهه در ما آدميان هست يا نيست، بلکه *مه* گويم اين ها از قرآن قابل استخراج نيستند، چه بسا ما داراي يك نفعه *ع* الهه يا يك جنبه *ع* قدسه و الهه در خود باشيم، من اين را انكار نمي کنم. خيله فرق است بين رد يك مدعا و رد يك دليل. من فعلاً نه در مقام رد مدعا هستم و نه در مقام اثبات آن. اما *مه* گويم اگر دليلتان بر اين که ما داراي يك جنبه *ع* قدسه هستيم، اين آيات باشند، اين آيات دليل بر اين آيات نيستند. بارها گفته ام، هر چه در قرآن است طبق اعتقاد ما مسلمانان حق است. اما هر چه حق است، در قرآن نيامده است و ممکن است که جنبه *ع* قدسه انسان حقه باشد که در قرآن نيامده است. يعنه اگر واقعاً ما انسان ها يك جنبه *ع* قدسه داشته باشيم، به اين معناست که انسان داراي بعد ملکوتيه و قدسه است و اين مطلب حقه است و لهه اين مطلب حق در قرآن نيامده است. هر چه حق است در قرآن نيامده، و لهه هر چه در قرآن آمده حق است. از " هر انسانه حيوان است " *مه* توان نتيجه گرفت که بعضه حيوان ها انسان هستند، اما *مه* توان نتيجه گرفت که بعضه حيوان ها انسان هستند اما *مه* توان نتيجه گرفت که هر حيوانه انسان است، از " هر چه در قرآن است، حق است " هم *مه* توان نتيجه گرفت که هر حقه در قرآن آمده است، بلکه *مه* توان نتيجه گرفت که بعضه از حق ها در قرآن آمده است. مثلاً $2+2=4$ حرف حقه است و لهه در قرآن نيامده است. در قرآن آياته مثل " ما در انسان *مه* دميم " آمده است و لهه اين نتيجه را *مه* توان از اين آيات گرفت که انسان جنبه *ع* الوهه و قدسه دارد. در علوم و معارف روزگاران قديم و عهد عتيق تصورشان اين بوده است که تفاوت موجودات زيسته و جودات جاندار، با موجودات به جان يعنه جمادات، در يك دم، ورزش و يا باد است که اين باد در موجودات جاندار وجود دارد و چون ذات باد حرکت است، جانداران حرکت *مه* کنند و جمادات حرکت *مه* کنند، چون داراي باد نيستند. از اين نظرات که در تمام زبان هاه جهان آن چه بر ميز مايز ميان جانداران و جمادات دلالت *مه* کند، از لفظ باد، دميدن و وزيدن گرفته شده است. مثلاً در زبان يونانه به روح numa (که يعنه باد) گفته *مه* شود. يا لفظ ديگر که برام اشاره به روح استفاده *مه* شود و به معناه دم، فوت و ورزش است. در زبان انگليسه از لغت spirit استفاده *مه* شود که در زبان انگليسه ميانه به تبع زبان لاتين به معناه باد و ورزش باد است در زبان عربيه از لفظ " روح " استفاده *مه* شود که از ماده ريح، روح و يا رياح به معناه ورزش و باد است. يا باز در زبان عربيه از لفظ " نفس " استفاده *مه* شود که از ماده *ع* " نفس " استفاده *مه* شود که از ماده *ع* نفس به معناه دميش است. در زبان فارسه از لفظ " روان " استفاده *مه* شود که عبارت ديگر از باد است. پشتوانه *مه* همه *ع* اين ها اين نظريه است که عنصر باد ، ميز مايز جمادات و جانوران است. در قرآن اين نکته آمده است و مثل بسيار از نکات ديگر که علوم و معارف آن زمان را منعکس *مه* کند، اين نکته نيز بيانگر علوم و معارف آن زمان است. اتفاقاً اگر اين نفعه و نفعه، آن معناه عرفانه مورد نظر را داشت ديگر در باب طير گفته *مه* شد و لهه در باب طير هم آمده است. قرآن در جريان خقت *مه* فرمايد: " ثم سواه و نَفَخَ فَيَخُ مِنْ دَوْحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْإِفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ " (۳) سپس انسان را بعد از آن مراحل که ساخته شد و قالب کالبد و پيکره *مه* از او درست کرد، او را پيراسته کرد و از روح خود در او دميد. باز در جاي ديگر (۴) *مه* فرمايد: " وقتي من او را تصوير کردم و پرداختم، (هنوز جماد است و روح ندارد) در او *مه* دم و او جاندار *مه* شود و آن گاه بر او سجده کنيد. " وقتي مساله *ع* جاندار بودن و جان پيدا کردن پيش *مه* آيد، اين تعبير به کار *مه* رود. عين اين سه آيه در خطبه *ع* اول نهج البلاغه، آمده است. حضرت ابتدا مراحل جمادين خلقت را توضيح *مه* دهند و بعد *مه* فرمايند که در يك لحظه خدا در او دميد و او بر پاخاست و جاندار شد و حرکت

استاد مصطفی ملکيان – معنويت در نهج البلاغه

انجمن احياگران فلسفه نو



کرد. قبلاً مثل يك مجسمه بود، بعد در او دمیدند و حرکت کرد. در باب حضرت مریم در قرآن آمده است: " و آتته أَحصَنَتْ فَرَجَهَا فَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا(۵) ". حضرت مریم (س) احصان الفرج کرد، یعنی پاکدامنی پیشه کرد و ما در مریم دمش کردیم. در سوره مے تحریم آمده است: " و مریم ابنت عمران آتته احصنت فرجها ففخنا فيها من روحنا و صدقت بکلماته رها و کتبه و کانت من القانتین(۶) " در آیه آمده است: مریم دختر عمران (این که چرا قرآن مریم را دختر عمران مے نامد از اسرار قرآن است(۷)) تفاوت این دو آیه در این است که در اول مے مے گوید ففخنا فيها (در مریم دمیدیم) این جا مے گوید و ففخنا فيه (یعنی در فرج مریم دمیدیم). باز در قرآن داریم(۸) که حضرت عیسه مے فرماید: یک مے از معجزات من این است که اول يك طير جماد مے با گل و ... مے سازم و بعد در آن مے دم و او به پرنده تبدیل مے شود یعنی نفخه در او دمیده مے شود و دارا مے روح مے شود و زنده مے شود. باز در جامه دیگر مے(۹) داریم که خدا مے فرماید: مے عیسه! یک مے از کارهایی که باید بکنی این است که چیزی شبیه پرنده از گل به اذن من ایجاد کن، بعد نفخ کن، در آن دم آن شبیه الطیر (جماد) به اذن من به پرنده تبدیل مے شود. در این جا حتم مے به طیر هم نفخ نسبت داده شده است. اساساً میز مایز جمادات از جانداران در دنیا مے قدیم همین بوده است و این تلقی در قرآن هم آمده است. به نظر من این چیزی را نشان مے دهد. این نشان مے دهد که ما یک تافته مے جدا بافته ایم بلکه توره آن زمان را نشان مے دهد. البته امکان دارد که ما تافته مے جدا بافته باشیم که من نفیاً و اثباتاً راجع به آن حرف مے نم مے نم و مے مے گویم اگر دلیلتان این است، این دلیل وجود جنبه مے الهی را در ما نشان مے دهد. قرآن و سایر کتاب های مقدس در معرض چندین خطرند و یک مے از آن خطرات این است که ما به معانی ساده مے این متون، صورت های فوق حس مے، فوق طبیع مے و قدس مے بدهیم. در کوه های مکه هیچ درختی رشد مے کرد، به جز درخت سدر و کُنار و عبادتگاه حضرت هم در غار حرا در جبل النور بود، امروزه هم فقط بوته های سدر در آن جا رشد مے کند. قرآن وقتی داستان ظاهر شدن جبرئیل و فرشته مے وحی را نقل مے کند، مے گوید این فرشته را مے بین مے، " عند سدره المنته مے(۱۰) " نزد آخرین درخت سدر. حالا این سدره المنته نزد ما به مقامی از مقامات بهشت تبدیل شده است. من مے گویم عالم بالا و فوق طبیعت وجود ندارد و به این قائل مے که عالم هست مے در جهان طبیعت منحصر نیست. مے مے گویم نباید از این سدره المنته این استفاده را کرد. سدره المنته یعنی آخرین درخت سدر. به همین ترتیب اله مے ماشا و اللہ مورد داریم. این به نظر من استفاده مے نابجا از متون مقدس دین مے و مذهب مے با شمار مے آید. این استفاده مے نابجا ممکن است انگیزه های معرفتی یا غیر معرفتی داشته باشد. اما به هر انگیزه مے که باشد این کار نباید صورت بگیرد و کار مے نادرست است. یعنی ما نباید آرا و نظرات خود را بر متون مقدس دین مے و مذهب مے تحمیل کنیم. باید ببینیم واقعاً مے شود گفت سدره المنته در آن زمان چه فهم مے شد، همان مراد خداست. شما مے خواهید بگویند مفاهیم عالی مے را که از طریق کشف و شهود عرفان مے یا حکمت و تیزبینی و یا از طرق دیگر نسبت به جهان هست مے فهمیده آید، در جهان هست اما نباید بگویند این حقایق در جهان وجود دارد، به دلیل این که قرآن مے گوید. بلکه باید بگویم این حقایق هست چون من در کشف و شهود عارفان مے خود آن را یافته ام. یا باید بگویم این حقایق هست چون من حکمت مے دارم که به واسطه مے آن عمق مے در این جهان مے بینم بر شما ارائه مے کنم. اما نگویند قرآن مے خواهد این را بگوید. لذا من از این سنخ آیات جنبه مے قدس بیرون مے آورم و نتیجه مے قدس مے گیرم. ممکن است گفته شود که فقط در مساله مے " نفخت فيه من روحه " نیست که انسان تقدس یافته است، بلکه سجده مے ملائکه بر انسان و این که خدا به ملائکه امر کرد در برابر انسان

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



سجده کنند، بیانگر يك نوع تشریف برای انسان است. یا آیه *« تبارك الله احسن الخالقين »* که در قرآن آمده خدا بعد از آفریدن انسان فرموده است نیز ممکن است بر این مدعا دلالت کند و شما فقط به *« نفخت فيه من روحيه »* اشکال وارد کردید. پاسخ این است که بلکه سجده *« ملائکه بر انسان را به معنای شرافت انسان نسبت به ملائکه گرفته اند و احسن الخالقين را هم به این معنا گرفته اند. حتی مے شود موارد دیگری را هم برشمرد، مثلاً این که قرآن مے فرماید *« ما سخر لكم ما فے السماوات و الارض جميعاً »*. هر چه در آسمان ها و زمین است مسخر شما کردیم. در این آیه هم سماوات و هم زمین هر دو را ذکر کرده است و بنابراین معنایش لااقل این است که کل عالم طبیعت مسخر انسان است. (این که مے گوئیم لااقل، به این دلیل است که وقتی در قرآن آمده است سماوات، از عالم طبیعت فراتر مے رود و معنای دیگری دارد.) از این بالاتر این که خدا انسان را *« خلیفه الله »* قرار داده است. *« اذ قال ربك للملائکه انه جاعل فے الارض خلیفه قالوا ائتجعل فیها من یسفک فیها و یفسد الدما و نحن نسبح بحمدک و نقدس لك قال انه اعلم ما لا تعلمون. »* یا آیه *« امانت که مے فرماید: *« انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض و الجبال فأبین ان یملنها و أشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً. »* (۱۱) همه *«* این ها مے رساند که يك نحوه *«* شرافت مے برای انسان قائل شده اند و *«* مے گوئیم این که شرافت مے برای انسان قائل شده اند مے تواند شرافت مے باشد نسبت به انسان به عنوان يك امر محقق و یا مے تواند به عنوان يك امر مقدر شرافت مے برای انسان باشد. تأکید من رومے دومے است. يك وقت مے گویند انسان همه *«* این اوضاع را دارد، به همین دلیل و يك وقت مے گویند شما الان در این وضع مے که هستی خودتان هیچ ارزش مے ندارید و اتفاقاً چه بسا شاید *« ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لایعقلون (۱۲) »* هم باشید. اما فرق شما با حیوانات و فرشتگان یا جمادات و یا يك گیاه چیست؟ در این است که شما به جاهلی مے مے توانید برسید که آن ها نمے توانند برسند. فرض کنید من قیافه شناس باشم یا علم فراست داشته باشم، دو بچه *«* هم سن و سال را مے بینم و مے گویم این دو به لحاظ ریاض مے به اندازه *«* هم مے دانند، ولی یکم از این دو ریاض دان بزرگ مے خواهد شد و این دیگری اصلاً ریاض مے فرا نخواهد گرفت. معنای این سخن آن است که در وضع محقق این دو هیچ شرافت مے نسبت به یکدیگر ندارند، يك وضع مقدر مے وجود دارد که این وضع مقدر به یکم از این دو شرف مے مے دهد که دیگری نیست. بیان علمے این اب مے طالب با این که شرف انسان در باب وضع مقدر او باشد، سازگار است، نه با این که شرف انسان نسبت به وضع محقق او باشد. وضع محقق او نمے سازد با این که این انسان مے که مسجود ملائکه بود از هر چه خوب مے است بدش مے آید و از هر چه بد مے است خوشش مے آید. چنین انسان مے نمے تواند مسجود ملائکه باشد. به همین حیث محقق است که قرآن مے فرماید: *« ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لایعقلون »*. بنابراین تمام سخن من این است که ما از این آیات نمے توانیم وضع محقق انسان را وضع خوب مے بدانیم و بگوئیم این آدم مسجود ملائکه است، مسلماً انسان است، به حیث وضع مقدر او و نه به حیث وضع مے که اکنون در آن به سر مے برد.**

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



حال مے پردازیم به تئورے دوم: دین فطرے است و مطابق فطرت ماست، لذا فطرت ما و ساختار ما، ساختار مطلوبے است. " دین فطرے ماست" را از کجا مے گویم. اگر از این آیه که قرآن مے فرماید: " مَا قَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ دِينُ الْقِيمِ.(۱۳)" برای اثبات مطلب خود استفاده مے کنید به نظر من از این آیه برنمے آید که دین فطرے است. البته من به این ادعا که " دین فطرے است" کارے ندارم و نغیاً و اثباتاً در باب آن سخن نمے گویم. به نظر نمے رسد که از این آیه مے توان نتیجه گرفت که " دین فطرے است." این آیه مے گوید با کمال حنیف بودن (حنفے بودن) چهره مے دل خود را به سمت دین برگردان. یعنی در حالتے که ما حنیف نیستیم، چهره مے دل ما به سوء دین نیست، مثل این که آینه مے در دست من باشد و من آن را در جهات مختلف بگردانم و کسے از من بخواهد که این آینه را طوره بچرخانم که عکس زید در آن بیفتد و من این کار را بکنم. " اقم" یعنی این کار را انجام بده، نه این که تو این طوره هستی. خود را این گونه بکن. نگفته است چهره مے دل شما آینه مے است که کاملاً رو به دین ایستاده است بلکه گفته اند باید آن را رو به دین بایستے و این یک فعل امر است، یعنی باید دخل و تصرفے در خود بکنے که آهسته آهسته این آینه روبرو مے دین بایستد و دین در آن منعکس شود. بعد قرآن مے گوید: این دینے که ما مے گویم این است که " فطرت اللّٰه" یعنی شما در حالت عاده از این فطرت عدول دارید. باید با یک سلسله تحولاتے، آهسته آهسته به این فطرت دست بیابید. به تعبیر فلسفه، گویا این فطرت یک حالت کمون دارد و به بروز رساندن آن نیازمند یک عمل اراده است. به عبارت دیگر یک حالت بالقوه دارد و به فعلیت رساندن آن مستلزم و مقتضے یک عمل اراده است، نه این که ما همیشه در حال فطرت باشیم. حضرت علمے ابن ابه طالب در نهج البلاغه در جایه به طور مفصل اشاره مے کنند که ما باید با یک عمل ریاضتے و همراه با ریاضت و با یک ورزه خود را به آن حالت برسانیم. این حالت، حالتے نیست که ما در حالت عاده در آن باشیم و اگر این طور باشد با این نظریه مے بدینانه که ما در حالت عاده به بد مے ها میل داریم و از خوبه ها مے گریزیم، سازگارے دارد و باید یک دخل و تصرفاتے در خودمان ایجاد کنیم که میل ما به بد مے زائل شود و عدول و گریز ما از خوبه نیز زائل شود. این نظریه نمے گوید ما در حالت عاده این طور هستیم، بلکه مے گوید باید این گونه بشویم و این آیه مے مورد اشاره ما نیز همین را مے گوید. مراد از این آیه دین خاصے نیست. مے گوید: چهره ات را به سوء یک روش خاصے که همان " فطرت اللّٰه فطر الناس علیها و لا تبدیل لخلق اللّٰه" است، برگردان. الان این گونه نیستے. بلکه باید چهره مے خود را به آن سمت و سو برگردانے. این آیه نشان نمے دهد که دین فطرے است: نه در ناحیه مے دانش ها و نه در ناحیه مے بینش ها. البته این آیه نشان مے دهد که ما انسان ها را با دانش ها و گرایش های خاصے (البته احتمالاً از این برنمے آید که کدام یک از این ها مراد است یعنی دانش مراد است یا گرایش یا هر دو) ساخته ایم، اما ما الان در آن حالت نیستیم. شاید آیه مے " خلقنا الانسان فمے احسن التقویم ثم رددناه الے اسفل السافلین(۱۴)" به این معنا باشد که ما الان در اسفل السافلین هستیم. یعنی ما الان دارمے آن دانش و گرایش نیستیم. این دانش و گرایش چیزے است که باید به آن رسید. درست مثل این که بگویند در زمین خانه مے شما گنجے وجود دارد. اما این بدین معنا نیست که خود این گنج رومے زمین است، بلکه باید این زمین را کند و کاو کنیم تا به این گنج برسیم. گویا وجود ما چنین چیزے است که گنجے به نام فطرت در آن هست، اما نه این که بالفعل و بروز مے در اختیار ماست بلکه به صورت بالقوه و کمون مے در ما هست. برای این که این کمون به بروز و این قوه به فعل تبدیل شود، باید یک سلسله کارهایی در خودمان انجام دهیم و اگر این طور باشد با سخن حضرت علمے (ع) که

استاد مصطفے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



منه فرمایند ما فعلاً در وضعه هستیم که خوبه ها را بد منه دانیم و ناخوبه ها را خوش منه داریم،
ناسازگار منه ندارد.

و اما تئوری سوم، ریشه منه این تئوری در نظریه منه سقراط و افلاطون است که به نظریه منه دیگری منضم شده و آن نظریه "حب ذات" است. گفته اند: ما حب ذات داریم و چون حب ذات داریم، محال است که چیزی را خوب بدانیم و به طرف آن برویم یا چیزی را بد بدانیم و از آن بگریزیم. من در حب ذات شک منه ندارم و هیچ کدام از ما نیست که خودش را دوست نداشته باشد. حال این که دوست داشتن خود به چه معناست، بحثه است که قبلاً گفتیم. دوسته انواع و اقسام مختلفه دارد که شاید در آن ها وجه جامعه وجود نداشته باشد. وله قبول دارم که ما حب ذات داریم و دوسته هاه ۲۳ و یا ۲۴ گانه منه که پیدا منه کنیم، ممکن است هر کدامش يك معنا داشته باشد. يک منه از معانه حب هم همان معنایه است که انسان نسبت به ذات خود دارد، اجمالاً منه شود قبول کرد که ما حب ذات داریم و خودمان را دوست داریم، اما در عین این که ما آدمیان حب ذات داریم این که چه چیزی را خوب بیابیم که با حب ذات به طرف آن برویم و چه چیزی را بد بدانیم و با حب ذات از آن بگریزیم، به مرحله منه بستگه دارد که در آن به سر منه بریم. و این نشان منه دهد که آن چه به اقتضای حب ذات خوب منه دانیم و به طرف آن منه رویم، خوب مطلق است. بلکه در این فاز آن را خوب منه دانیم. اگر فاز تحوله و مرحله منه تصور و استکمال ما عوض شود، چیزی را که قبلاً خوب منه یافتیم الان خوب منه بیابیم، و بنابراین به طرف آن منه رویم و چیزی را که بد منه یافتیم، دیگر بد منه دانیم و از آن گریزان نخواهیم بود. به تعبیر دیگر آن چه در تمام مراحل وجوده ما ثابت است، حب ذات است. اما این که چه چیزی را خوب بیابیم که به سائقه منه حب ذات به طرف آن برویم یا چه چیزی را بد بیابیم که به سائقه منه حب ذات از آن بگریزیم، در مراحل تصور و استکمال ما ثابت نیست. در این جا باید دو نکته منه فرعه را متذکر شویم:

نکته منه اول این که آنچه در تمام مراحل تصور و استکمال ما ثابت است حب ذات است. بعضه از عرفا گفته اند که این حب ذات در همه منه مراحل ثابت است، مگر در آخرین مرحله. من در باب آن مرحله اصلاً نغیاً و اثباتاً سخن منه گویم. ممکن است اتفاقاً در آخرین مرحله منه استکمال ما سخن عرفا صادق باشد و حب ذات در آن جا از بین برود و انسان خودش را دوست نداشته باشد اما بالاخره تا مرحله منه آخر این در ما ثابت است. اما آن چه صادق نیست، مصادیق خوب و بد است. ما در يك مرحله چیزی را خوب منه دانیم و چون حب ذات داریم به طرف آن منه رویم و چیزی را بد منه دانیم و چون حب ذات داریم از آن منه گریزیم. اما ممکن است در مرحله منه بعده آن چه را که منه خواسته ایم، نخواهیم یا آن چه را منه خواسته ایم، نخواهیم.

نکته منه دوم، تغییر مصادیق خوب و بد فقط در استکمال نیست بلکه در هر تحوله تغییر منه کند. از این نظر من دائماً تحول و استکمال را با هم به کار منه برم. ما اگر در مرحله منه استکمال باشیم هر چه جلو منه رویم ممکن

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



است خوبه های منزل قبل به نظرمان بد آید و بدیه های منزل قبل به نظرمان خوب آید. حتماً اگر سیر ما، سیر استکماله نباشد بلکه فقط تحول باشد و نه لزوماً تحول در جهت استکمال، باز هم همین طور است. کما این که تحول از دوران کودکی به دوران نوجوانی و جوانی به میانسالی را نمی توان لزوماً استکمال نامید، یعنی نمی شود ملتزم شد که لزوماً این تحول استکماله است. به هر حال انسان تحول یافته است و لذا خوبه ها و بدیه های کودکی در نوجوانی تغییر می کند. از این سخن برنمی آید که خوبه های وجود دارد که همه می انسان ها به دلیل حب ذاتی که دارند در همه می فازه ها و مراحل به سوی آن می گریند. یا بدیه های وجود دارد که در همه می مراحل و فازه ها از آن می گریزند و عدول می کنند. بنابراین اصرار ورزیدن به سخن علمی ابن ابی طالب با این مطلب سازگاری دارد که ما در این فازهایی که هستیم اکثر خوبه ها را نمی خواهیم و اکثر بدیه ها را می خواهیم و بنابراین جنت برای ما محفوف است به مکروهات. به بهشت می رسیم از راه انجام دادن آن کارهایی که از کارها بدمان می آید و به جهنم می رسیم از راه انجام دادن کارهایی که از آن خوشمان می آید و البته می توانیم از این فازه به فازه بعدی و بعدی برویم که در آن فازه البته وضعیت فرق می کند و حکیمان دیگرگون می شود. حضرت علمی در خطبه می ۲۲۰ می فرماید: الان وضع سالکان وضع خوبه نیست، بلکه وضع خود را با سلوکی که دارند خوب می کنند. عقلشان را احیا می کنند و نفسشان را می میرانند. وقتی این کار را کردند چیزهای بزرگ برای این ها کوچک می شود و چیزهای درشت و ناهموار برای آن ها لطافت می یابد و آن وقت یک سلسله جرقه هایی در وجودشان جریان می یابد (یک لامپ کثیر البرق در وجودشان شروع به برق زدن می کند). و هر بار که این برق ها در وجودشان پدید می آید راه برایشان روشن می شود و آن ها می توانند راه را ببینند و از همه می باب های دیگر روی بگردانند و به باب سلامت و دار الاقامه روی بیاورند و آن وقت است که بدن آن ها وقار و آرامش پیدا می کند (۱۵). ما الان همگی متزلزل هستیم، چون ده باب به روی ما باز است و به طرف همه می آن ها میل داریم. آن که از باب های دیگر رو می گرداند و به باب سلامت رو می آورد این وقار را دارد. تمام این ها از دو راه حاصل می آیند: یکی این که آن فرد کاملاً با قلبش کار می کند (استعمال یعنی به کار کشیدن) و دلش را به کار می کشد و خدای خود را راضی می کند. در این مرحله است که می گویند از قلبت فتواه بخواه، مفتیان هر چه می خواهند بگویند. این را به هر کسی نمی توان گفت. اگر در مرحله می مثل مرحله می باشد که من در آن به سر می برم، نمی شود به او این را گفت. بعد از این که فرد احیاء العقل کرد، اماتت النفس کرد، دقت جلیله لطف غلیظه کرد، می شود گفت استعمال قلب کرده است.

از بحث قبل و مطالبی که تاکنون گفته ام، می توان نتیجه گرفت که دید علمی ابن ابی طالب در آن جا که می فرمایند: " شماها این گونه هستید که از خوبه ها بدتان می آید و از بدیه ها خوشتان می آید. " برای اکثر ما مردم، یعنی کسانی که سالک و معنوی نیستند دید درسته است. (این دید اگر هم بدبینانه است، می شود گفت واقع بینانه است.) معنای این سخن آن است که واقع، بد واقع است. آدمی که واقع را می بیند، بدیه می بیند. این هم به این معناست که در وضع کنونی ما به لحاظ روحی و نفسانی وضع مطلوبه نداریم. در این وضع ما از چیزهای خوب بدمان می آید و از چیزهای بد خوشمان می آید و بنابراین به نظر می رسد این سخن با سخن حضرت علمی (ع) سازگاری دارد. اما این که ما نفخه الهی داریم و سخن حضرت با این مطلب سازگار نیست

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



به نظر من رسد که این قول و نظریه را نمے شود از قرآن استخراج کرد و بنابراین منے شود گفت که هم سازگاری سخن حضرت علمے در نهج البلاغه حفظ منے شود و هم این سخن با قرآن سازگار است، به شرط آن که ما از قرآن چیزی را فهم کنیم که مراد خداوند بوده است.

نکته منے دوم منے که در انسان شناسی حضرت علمے مورد توجه است، این است که انسان به معنای واقعے کلمه تنهاست و تنهایی خود را درک منے کند. اگر انسان تنهاست، لازمه منے اول این است که هر که خود را تنها نمے داند از خودش تصور درسته ندارد، تصور منے که از خود دارد (16)، غلط است. مراد از تنهایی در این جا تنهایی فیزیکی نیست، بلکه تنهایی به سه معنای دیگر است، ما در واقع به سه معنا تنهایی.

معنای اول تنهایی: ما نمے توانیم در اذهان و نفوس دیگران حضور داشته باشیم. اگر آرزو داریم زمانه برسد که همه منے دیگرانے که ما دوستشان داریم، به یاد ما باشند و بخواهیم یاد ما از صفحه منے ذهن و ضمیر آن ها زائل نشود، امکان پذیر نیست. شما نمے توانید کاری کنید که دیگران همیشه به یاد شما باشند. این ساده ترین و کمترین رنجه است که منے بریم. هیچ وقت نمے توانیم در صفحه منے ذهن یا ضمیر دیگران حضور داشته باشیم. بگذریم از این که حضرت علمے ابن ابی طالب خلاف این را منے گویند. ایشان منے گویند حتمے به دیگرانے که بیشتر از دیگران هم نیکه کرده اید، گمان نبرید که فراموشتان نمے کنند، چون منے خواهند که فراموشتان کنند و هر که بخواهد فراموشتان کند، دیر یا زود موفق به انجام این کار منے شود. من در جای دیگر منے هم مفصل بحث کرده ام که در آثار امام حسن (ع) هم آمده است، اما این حدیث را به علمے (ع) هم نسبت داده اند که " اتق شر من انعت الیه " به هر که بیشتر نیکه کنه باید بیشتر از شرش در امان باشه. دلیل این سخن هم بسیار واضح و روشن است. هر که به او احسان و نیکه کنید، نوعه وامدار منے و بدهکاری نسبت به شما احساس منے کند و نوعه تفوق برای شما نسبت به خودش احساس منے کند و از این دو گریزه ندارد. به تعبیر حضرت عیسه (س) دست گیرنده، دست فروست و دست دهنده، دست فراست. آن که منے گیرد و آن که منے دهد فرادست. این را کسی که به او احسان کرده اید نیز تشخیص منے دهد و یک نوع توفقه برای شما نسبت به خودش احساس منے کند، اما هیچ کدام از این دو احساس خوشایند نیست؛ نه وقتے که من احساس منے کنم و امدار شما هستم و نه وقتے که من احساس منے کنم شما بر من فایق هستید و چون این دو احساس ناخوشایند است، همیشه انسان سعی منے کند این دو احساس را از بین ببرد. راه از بین بردن آن این است که انسان احسان کننده را از صفحه منے ذهن و ضمیر خود مفقود کند و بیرون براند. لذا شما منے خواهید کسانی را که به شما احسان کرده اند، از صفحه منے ذهن و ضمیر خود بیرون برانید مگر این که در مراحل بسیار بالای روحه و معنوی منے باشید. لذا شما منے توانید در صفحه منے ذهن تمام عالمیان و آدمیان حضور داشته باشید، نه منے توانید در صفحه منے ذهن و ضمیر همه منے محبوبان خود حضور بیابید و نه منے توانید در صفحه منے ذهن و ضمیر همه منے کسانی که آن ها را مورد احسان قرار داده اید، حضور پیدا کنید. به این معنا باید احساس تنهایی کنید و بدانید که شما بدین معنای تنها هستید.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



معنای دوم تنهایی: این معنا از معنای اول عمیق تر است و آن این که هیچ کس مرا برای خودم نمی خواهد. هر کس مرا می خواهد برای نفع خودش می خواهد یعنی به میران ایصال او به نفعش و بهمیزانی که او را از ضرر دور می کنم، مرا می خواهد. هیچ کس مرا برای خودم نمی خواهد. هر که به من نزدیک شود و مرا دوست داشته باشد به میزانی دوست دارد که فکر می کند از من نفعی به او می رسد و یا به واسطه من ضرری از او من دفع می شود.

معنای سوم تنهایی: عمیق ترین معنای تنهایی معنای سوم آن است. هیچ کس نمی تواند برای من بارها مرا به دوش بکشد. هم بارها گذشته من و هم بارها آینده من، هر دو بر دوش خودم است. یعنی هیچ کس غیر از من زیر بار غم ها و پشیمانی ها و حسرت های که از گذشته من نامطلوبم بر روح من سنگینی می کند، نمی رود. نه کسی زیر بار غم های گذشته من می رود و نه زیر بار پشیمانی های گذشته من. در باب آینده هم همین طور است؛ هیچ کس نه زیر بار پیش بینی های که برای آینده دارم، نه زیر بار برنامه ریزی های که برای آینده دارم و نه زیر بار ترس های که از آینده دارم، نمی رود. این که هیچ کس زیر بار نمی رود به این معناست که نمی تواند زیر بار برود. از این نظر هیچ قبح اخلاقی هم ندارد که کسی زیر بار غم ها، پشیمانی ها و ترس های من نمی رود. از این نظر ما تنهایی و صلیب خودمان را خودمان باید بر دوش بکشیم. مسیحیان از این نکته تاریخی استفاده می عرفان می کرده اند. حضرت عیسی (س) نجار بودند و اتفاقاً صلیب درست می کردند و از این نظر مردم برای صلیب ساختن فقط سراغ حضرت می آمدند، زیرا در آن زمان صلیب خیلی استفاده داشت. حضرت صلیب ساز بودند و بعد هم خودشان به صلیب کشیده شدند. در وقایع عرفانی مسیحی از این استفاده می کنند که هر کس در طول عمرش در حال ساختن صلیب خود است، یعنی دائماً زیر بار خودش است. این ژرف ترین نوع تنهایی است. ما از هیچ کدام از این سه تنهایی گریزی نداریم اما از تنهایی اول به دوم که می رویم معنای عمیق تره ادراک می کنیم و از تنهایی دوم به تنهایی سوم با معنای عمیق تره مواجه می شویم. بدین معنا انسان تنهایی و لذا فقط باید به اندیشه خودش باشد. " علیکم بالاعز النفس علیکم ". بر شما باد که پاس عزیزترین موجودات را بدارید و آن هم خودتان هستید. نزدیک به ۳۷ موضع در نهج البلاغه اشاره به این دارد که شما تنهایی و هیچ کس نمی تواند به داد شما برسد و نمی رسد. قبح هم ندارد چون همان طور که کسی به داد شما نمی رسد، شما هم به داد کسی نمی رسید. قبح اخلاقی مال اعمال است که زشت هستند و اراده و اختیاری هم هستند. اما این اعمال اراده و اختیاری نیستند، بنابراین متعلق حسن و قبح اخلاقی قرار نمی گیرند. ما انسان ها چنان ساخته شده ایم که حب ذات داریم و بنابراین نمی توانیم به دیگری به خاطر خودش علاقه داشته باشیم. بلکه به دلیل منافعی که برای ما تحصیل می کند، به او علاقه می ورزیم. به علاوه قدرت ما محدود است و نمی توانیم به داد دیگری. چنان که او می خواهد. برسیم آن چنان که او را از بارها گذشته و آینده، راحت و آسوده کنیم و اندکی از بار او کم کنیم. اگر بخواهیم هم نمی توانیم این کار را بکنیم. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه اشاره می کند به زمانی که عقیل بچه های خود را نزد ایشان می آورد و حضرت به عقیل می گویند: تو از من چه انتظاری داریم که چیزی به تو بدهم و بار خود را سنگین کنم.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



من چنین کاری نم‌کنم. به خدا قسم عقیل، برادر خود را دیدم که فقر او را به جایه کشانده بود که از من یک صاع از گندم هایه که شما به مقدار فراوان دارید من خواست، و دیدم که موه‌های بچه‌های او از شدت فقر و کثافت بر بدنشان چسبیده بود و چهره‌هایشان هم عوض شده بود. مثل این که چهره‌های بچه‌های او را با نیل سیاه کرده بودند. او چندین بار به من رجوع کرد و دائماً به من تأکید من کرد و باز دائم این قول را تکرار من کرد که یک صاع گندم من خواهم و چون خوب به حرف‌هایش گوش من کردم، گمان من کرد که حرف‌هایش را قبول کرده ام، و فکر کرد که من به خاطر راه او دست از راه خودم بر من دارم و راه او را دنبال من کنم. یک تکه آهن را داغ کردم و نزدیک جسم او بردم تا اسباب عبرت او شود. چنان فریاد من کرد، فریاد کس من که دارند او را شکنجه من کنند. (از شدت درد آن آهن داغ) و نزدیک بود که از شدت داغ من آن آهن، بدنش آتش بگیرد. به او گفتم: زنان خانه ات به عزایت بنشینند یا عقیل، از آتشی که یک انسان برافروخته و یک چیز من که انسان من داغ کرده است، آن هم ز سر جد نیست. فقط من خواهد چیز من به تو یاد بدهد، من ناله و ندبه من کنه و مرا به طرف آتش من کشان من که خدا آن آتش را از شدت غضبش برانگیخته و برافروخته است. تو از یک آزار کوچک من ناله و من از جهنم ننال من؟ بعد اشاره من کنند که مورد دیگر هم وجود داشت. و آن مورد این بود که یک کس من به خانه من ما آمد و یک چیز داد. گفتم این را برای چه من دهه؟ اگر صله است، یا زکات یا صدقه، بر ما حرام است. گفتم هیچ کدام، هدیه است. به او گفتم همه چیز بر تو ناگوار باد، همه من دنیا به کامت ناگوار باد، من خواه من مرا از دین خدا عدول دهه و مرا فریب دهه و شروع من کنند به توضیح دادن و بعد من فرمایند چون من به فکر خودم هستم، من توانم این کارها را به خاطر شماها بکنم. یعنی من تنها هستم، شما من خواهید من برای شما کارهای بکنم و بعد آثار این کارها بر دوش من من ماند اما نفعش را شما من برید. در موارد فراوان من این مطلب آمده است. (۱۷) حضرت علم (ع) در جایه از نهج البلاغه من فرمایند که حتی اگر روز من اصلاح حال شما با مردم، با کاری انجام گیرد که برای خودم افساد دارد، این جا هم من اصلاح خود را بر اصلاح شما ترجیح من دهه. "ولکن لا ادری اصلاحکم بافساد نفس من اذوع الله خودکم، و اتعس جدوکم! لا تعرفون احق کمعرفتکم الباطل، و لا تبطلون الباطل کالباطلکم الحق (۱۸)". هیچ وقت اصلاح شما را از راه افساد خود من نم‌کنم. (چون اول مأمور خودم هستم و ما غیر از مأمور خودمان، مأمور هیچ کس دیگری نیستیم.) من شود گفت بین کاهش درد و رنج خودم و کاهش درد و رنج انسان‌های دیگر تعارض ایجاد من شود، بسته به این که من واقعاً در چه مرحله من از استکمال معنوی باشم تصمیم من گیرم که چه باید بکنم، و من نم‌توان گفت که خود تنهایی با کاهش درد و رنج دیگران تعارض پیدا من کند. مثلاً علم ابن ابی طالب "و لا اری اصلاحکم بافساد نفس من" هیچ وقت رأی من بر این نبوده است که با افساد خودم شما را اصلاح کنم. این سخن به این معناست که اصلاح خودم به معنای عمیق از درد و رنج من من کاهد و اصلاح شما درد و رنج را از شما من کاهد و من کاستن درد و رنج از خودم را به کاستن درد و رنج از شما ترجیح من دهه. هر انسان من همین کار را من کند. منتها تفاوت ما انسان‌ها در این است که چه چیز را درد و رنجمان خودمان من دانیم. ممکن است آن چه را من درد و رنج خود من دانم، شما فکر کنید که درد و رنج من نیست، زیرا رشد معنوی شما از من بیشتر است. در سوره من دهر این داستان آمده است که کسانی که به ظاهر ایثارگرانه به یتیم و اسیر و مسکین من پردازند، خودشان به این یتیم و اسیر و مسکین من گویند: "لا نرید منکم جزاً و لا شکورا" ما از شما جزا و شکور من خواهیم. نه سپاس گزار من خواهیم و نه عوض. به نظر من آید که ایثارگرانه ترین کاری که من شود کرد این

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



است که پنج نفر سه روز گرسنگی بکشند و هر سه روز غذای خود را به دیگران بدهند و بعد هم بگویند: "لا نرید منکم جزاً و لا شکوراً". ولله قرآن بلافاصله اضافه می‌کند: "انّا نخاف ربنا يوماً عبوساً قمطريراً" ما اگر امروز ستم کنیم، از خدا می‌ترسیم، زیرا خدا می‌گوید چگونه گرسنه را از در منزل بدون غذا برگردانید و خدا بر ما غضب می‌کند و ما از قرب به خدا دور می‌افتیم. یعنی باز هم به فکر خودشان هستند و نمی‌خواهند از قرب الهی به دور بیفتند. آن‌ها نمی‌خواهند دچار غضب الهی بشوند پس به فکر خودشان هستند. خداوند در قرآن به حضرت رسول می‌فرماید: "لعلک باخع نفسک علیه آثاره" خودت را داریم می‌کشیم، "عزیز علیه ما عینم" هر چه شما را رنج می‌دهد، بر او گران می‌آید. اما اگر از حضرت رسول بپرسیم چرا برای هدایت مردم این قدر تلاش و کوشش می‌کنی، می‌فرمایند: به خاطر احساس وظیفه برای ارشاد دیگران. اگر بگوییم این وظیفه را انجام نده پاسخ این است که اگر وظیفه ام را انجام ندهم، خدا از من راضی نخواهد بود و از قرب او دور می‌افتم. هیچ انسانی نمی‌تواند از سیطره "من" بیرون بیاید. البته چنانچه گفتیم عرفا می‌گویند در مرحله آخر انسان از حب ذات هم بیرون می‌رود. من در این باب اثباتاً و نفیاً حرفه نمی‌زنم، چون به آن حالت نرسیده‌ام اگر چه باور هم ندارم. اگر هم باور کنم معنایش این است که در تمام فازهای ماقبل آخر حب ذات داریم. اگر سؤال کنید که در این صورت همه می‌انسان‌ها حکم وسیله را خواهند داشت، در پاسخ خواهیم گفت یک فقیر را در نظر بگیرید، اگر وقتی به او پول می‌دهید از لحظات نادر زندگی اش باشد باید از یک چیز دیگری آب بشود، از این که من وسیله‌ام. فقط خداست که ما را برای چیزی وسیله نکرده است. همه به غیر از خدا شما را برای رسیدن به چیزی وسیله می‌کنند. حتی امیر المؤمنین علیه ابن ابی طالب و حتی رسول الله ما را برای رسیدن به چیزی وسیله می‌کنند. البته وسیله می‌قرار دادن جابره و ظالمان عالم تفاوت دارد. اینان دیگران را برای رسیدن به اهداف مادی خودشان وسیله می‌کنند. اگر نفع را به معنای عام هشت گانه می‌آن نفع مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، کوتاه مدت و بلند مدت و فردی و جمعی. بگیریم، به این معنا همه انسان‌ها در حال مسخره کردن همه انسان‌ها می‌کنند. نفع خودشان هستند. حتی وقتی کتابی را به شما هدیه می‌کنند، به ظاهر به شما هدیه می‌کنند، در واقع برای خودشان کار می‌کنند. هیچ کس نیست که به ما به چشم یک وسیله نگاه نکند. کانت می‌گفت: "در ملکوت آیات انسان هدف به حساب می‌آید: به نظر من این حرف پیشیز نمی‌آورد." او می‌گفت: به انسان به چشم غایت بنگرید، نه به چشم آلت. این امر خوب است، اما اصلاً محقق شدن نیست. هر انسانی به انسان‌ها می‌نگرد و چشم آلت می‌نگرد و لو آن شخص علیه ابن ابی طالب انسان‌ها می‌نگرد دیگر را برای رسیدن به چیز فقیر و پست می‌کنند، بلکه برای استكمال معنوی بسیار عمیق خود آن‌ها را وسیله می‌کند. فقط خداست که این طور نیست. البته بگذریم از این که عرفا گفته‌اند: "کنت کنزاً مخفیاً احببت ان اعرف و خلقت الخلق لکن اعرف." به نظر می‌آید که حب ذات از هیچ موجودی فاصله نمی‌گیرد. اسپینوزا در کتاب اخلاق خود استدلالی دارد که بسیاری گفته‌اند این استدلال تام است و یکی از مهم‌ترین تزه‌های اسپینوزاست. او می‌گوید: "کل موجود فهو محبٌ لذاته مستخدم لغیره" گویا حب ذات و استخدام الغیر مسأوق وجود است. لذا می‌گفت خدا هم همین طور است. اگر این را هم نپذیریم فقط خداست که عشق دهنده دارد و اصلاً عشق گیرنده ندارد. البته سخن کانت دلنشین است ولی محقق شدن نیست و ما را نزدیک می‌کند به این که دیگران را برای منافع کوتاه مدت نخواهیم، بلکه برای منافع دراز مدت بخواهیم، برای نفع مادی نخواهیم، بلکه برای نفع معنوی بخواهیم. برای منافع اخروی بخواهیم و نه برای منافع دنیوی. اما اگر منظورمان این باشد که اصلاً

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



انسان دیگری را وسیله نگیریم، به هیچ معنای وسیله، اصلاً محقق شدنش نیست. هیچ انسانه این طور نیست. تنهایی ایجاد دردناک است. خود کانت می گوید: " من به این جا رسیدم که هر چه روان شناسه بیشتر رشد کند احساس تنهایی آدمه بیشتر رشد می کند. " من به این جا رسیده ام که اولین واکنش خودکاوانه من انسان در برابر مصایب دیگران این است که م یگوید خوب است که من به این مصیبت دچار نشده ام. یعنی واکنش ما در برابر مصایبه که به دیگران می رسد، تسلیه خودمان است. مثلاً وقتی می بینیم کسی مریض است می گویم که الحمد لله که من مریض نیستم. و آدم چقدر احساس تنهایی می کند وقتی بالام بستر او می آیند، اولین واکنش آن ها این است که خوب است که ما در این بستر نخوابیده ایم. حضرت رسول (ص) می فرمایند وقتی به يك مصیبت زده می رسید، زیر لب بدون این که بشنود بگوید " الحمد لله الذی عافانہ ممّا ابتلاک به ولو شاو لفعلا: حمد خدایه که مرا از این مصیبتی که تو را به آن دچار کرد معاف کرد و اگر می خواست، می توانست من را هم دچار کند. این وض قبح اخلاقه ندارد. حیلست ما این طور است. ولله بالاخره احساس تنهایی زیاده به آدمه دست می دهد که نمه توان از آن گریخت. پاسکال می گفت: اولین تمهید انسان برای گریز از تنهایی این بود که می گفتند حالا که شما به فکر ما نیستید، ما هم به فکر شما نیستیم و رفتند و در غارها گوشه نشین می گردیدند. ولله این فکر انتقام جویانه انسان را به غارنشینی و جنگل نشینی کشاند. دومین تمهید انسان مدرن برای این که تنهایی خود را فراموش کند، این بود که پدیده می به نام سرگرمی درست کرد که اصلاً برای انسان سنتی وجود نداشت. سرگرمی یعنی چیزی که تا حواسم به تنهایی می رود، فوراً خودم را به آن مشغول کنم تا تنهایی خودم را از یاد ببرم. اگر کسی در خانه نباشد تلویزیون تماشا می کنم. به رادیو گوش می دهم و کتاب می خوام. چون نمه توانم احساس تنهایی خود را تحمل کنم. پاسکال می گوید: این دو راه ناموفق است و بشر باید به راه سومه بیندیشد. این احساس تنهایی، احساس سالمه است. چون تنهایی واقعیت دارد، اگر بفهمیم که تنهایی به واقعیتی می رسیم، اما مساله این است که گونه می خواهیم با این تنهایی کنار بیاییم. یعنی چگونه می توانیم مثل سایر واقعیت هاهم تراژیک زندگیه آن را بپذیریم. واقعیت تراژیک یعنی همین که واقعیتی، واقعیت است اما تلخ، مثل مرگ، مرگ يك چیز است و نحوه من کنار آمدن با آن چیز دیگری. تنهایی يك چیز است و نحوه من کنار آمدن با آن چیز دیگری است. راه حل علمه این اینه بسیار مؤثر است و آن این که در مقام چگونه زیستن این تنهایی را با جمیع لوازمش ملتزم می شویم. ولله ما متأسفانه در مقام عمل تنهایی خود را فراموش می کنیم. با اعتماد به حزب، گروه، دسته و... کارهایی می کنیم که وقتی آن ها را از ما اخذ می کنند، می یابیم که تنهایی. خداوند تعبیر می کند که ما به آن ها می گوئیم: " ادعوا شریککم " این هایه را که شریک شما بودند صدا کنید بیایند، ولله بعد می گوید: " ضلّ عنکم " ناپدیدند، شریکایه در کار نیست. تنهایی يك واقعیت است که کنار آمدن با آن مهم است. راه حل کسانه مثل حضرت علمه (ع) به نظر راه بسیار خوبه است. مثال می زنم، اگر از بنده دعوت کنند و بگویند بیا يك جایه يك درسه بگو و يك سخنرانه بکن و من با خودشناسی و روانکاو می که از خود دارم، ببینم اگر به آن جا بروم در اثر این سخنرانیه یا درس من در بسیاریه از انسان ها تحول روحیه ومعنومه حاصل می شود، تکان می خورند عوض می شوند و استکمال معنومه می یابند و مسیر زندگیه آن ها عوض می شود و اصلاح می شوند، اما چون خودکاو هستم می فهمم در عین حال وقتی این سخنرانیه را بکنم، در حین سخنرانیه خودم دستخوش عجب می شوم. حضرت علمه این اینه طالب می فرمایند: در این جا من از اصلاح شما صرف نظر می کنم و صلاح خودم را به خاطر شما از

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



دست نمے دهم. یعنیہ کارے نمے کنم کہ به خاطر شما دست خوش عجب شوم، چون عجب برامے من مهلك است. در واقع مے خواهم بگویم حضرت این قدر این تنهاییه را احساس کرده اند که من همه چیز را باید خودم بر دوش بکشم. اگر بگویم در اثر سخنرانے من هزار نفر به راه راست آمدند، مے گویند ولے خودت در مدت سخنرانے راه را کج مے رفتے. حضرت علمے ابن ابے طالب در هشت خطبه وضع مردم هنگام مرگ را تصریح مے کنند مے کنند و مے خواهند نتیجه بگیرند که شما الان هم باید خود را در همین حال، ببینید، مے گویند ببینید این ها چقدر تنها هستند الان هم شما تنها هستید و این تنهاییه را حس کنید. يك مورد را که حضرت در باب اهل گورستان فرموده اند، بیان مے کنم. (۱۹) حضرت مے فرمایند: "همسایه اند، اما هیچ وقت با یکدیگر انس نمے گیرند، دوست هستند اما هیچ وقت به ملاقات یکدیگر نمے روند زیرا تمام ریسمان هاهے خویشاوندے پوسیده شده است. ریسمان هاهے تعارف (شناساییه) که یکدیگر را به واسطه مے آن مے شناختند، بین شان پوسیده است. همه مے اسباب و ریسمان هاهے برادرے بین آن ها منقطع شده است. جنیع وحید هستند با هم در قبرستان مجتمع هستند، کنار هم نهاده شده اند و کنار هم نشسته اند و کنار هم خوابیده اند، اما تنها هستند. با این که با هم دوست هستند از هم دورے مے کنند. اصلاً فرصت ندارند که به یکدیگر بپردازند." این بیان نظیر این آیه مے قرآن است که " لقد جئتمونا فرادے كما خلقناکم اول مره (۲۰)" شما تنها آفریده شده اید و تنها هم به نزد ما مے آید. باز قرآن در جاهے دیگر مے فرماید " یوم یقرّ المرؤ من اخیه و امه و ابیه و صاحبته و بنیه لکل امرے منھم یومئذ شأن یغینہ (۲۱)". نه فقط هر کسے از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندانھس گریزان است، بلکه هر انسانے در آن روز به خود مشغول است. حتے از این بالاتر " یود المجرم لو یفتدے من عذاب یومئذ بنیه و صاحبته و اخیه و فصیلته اللے تؤیه و من فے الارض جمیعاً ثم ینجیه کلاً أنّها لظنّے نزاعه للشؤم (۲۲)". نه تنها به فکر دیگری نیست بلکه مے خواهد دیگران را سپر کند و مے گوید اگر بشود ما افتدا مے کنیم، یعنیہ دیگران را فدا مے کنیم. انسان مے گوید به جاهے من بچه یا همسر یا برادرم را تحویل بگیرید یا حتے خویشاوندان یا حت قبیله مے ما را تحویل بگیرید. (اللے تؤیه). چیزهاییه که در دنیا آن ها را پناه خود مے دانست، حالا نه فقط به او پناه نمے دهند بلکه برعکس پوست او را مے کنند. همه مے این ها اشاره دارد که به معنایه واقع کلمه تنها هستیم. وقتے گفته مے شود که تو فصیله مے را که حمایت مے کرد، حاضرے فدا کنے معنایش این است که به واقع تنها هستیم. آخرت هم که باطن همین دنیا است لذا در این جا هم تنها هستیم. یا در جاهے دیگری از نهج البلاغه مے فرمایند: مے کسانے که در محله هاهے موحش زندگے مے کنید (وحشت یعنیہ ترس از تنهاییه) " یا اهل الدیار الموحش و المحال المغفرته".

گمانم بر این است که اخلاق دینے بر سه رکن مبتنیه است. اخلاق دینے با اخلاق سکولار سه تفاوت دارد: نخست این که اخلاق دینے بر اندیشه مے خدا مبتنیه است. دوم این که اخلاق دینے بر زندگے پس از مرگ مبتنیه است و سوم، اخلاق دینے بر تنهاییه علاج ناپذیر انسان مبتنیه است. به تعبیر دیگر اگر کسے زندگے را بر اخلاق مبتنیه کرده باشد که این سه مؤلفه در آن مفقود نباشد، این اخلاق دینے است. اگر بنا بر تنهاییه است، این تنهاییه معنویه و باطنے لازمه هایه دارد. (این تنهاییه، غیر از تنهاییه فیزیکه است که علاج پذیر است.) نتیجه مے لازمه مے اول این است که انسان هر کارے مے کند باید در حین انجام آن کار کاملاً به خودش اخطار کند (به خاطر خودش

استاد مصطفے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



خطور بدهد) که مسئولیت کل این عمل فقط بر دوش من است و هیچ کس مسئولیت عمل مرا بر دوش نمے گیرد. این سخن به این معناست که من نمے توانم به پشتوانه ے حزب خود، جناح خود، رفقا، دوستان، استادان، مریدان، خویشاوندان خود و همه ے آن هایم که وقتے ے کارمے انجام مے دهیم ممکن است به پشتوانه ے آن ها آن کار را انجام دهیم، اعتماد کنم. آدم باید خودش را در حین انجام کار تنها ے تنها احساس کند. یعنی احساس کند در حین انجام کارمے است که تمام مسئولیت و تمام مؤاخذه هایم آن بر دوش خود اوست.

نکته ے اول این که وزر فیزیکه و روان شناخته ے ے چیز است، وزر اخلاقه هم ے ے چیز دیگر، یعنی ے وقت من برای کاستن این درد و رنج از خودم ے آثار یا آسیب بدنم یا عاطفه و روانم متحمل مے شوم و ے وقت ے آزار و آسیب اخلاقه متحمل مے شوم. یعنی احساس مے کنم که ظلم و خیانت ے کرده ام. شکمے ندارم که وزر فیزیکه اصلاً محل بحث نیست. این ما را به نکته ے دوممے رساند. ما در عین این که باید اخلاقه زندگم کنیم باید توجه کنیم که گاهمے اوقات زندگمے ما را بین خوب و بد مخیر نمے کند، بلکه بین بد و بدتر مخیر مے کند. اصلاً ماندن میان خوب و بد نادر است. غالباً بین بد و بدتر مے مانیم. یعنی با کارهایم مواجه مے شویم که آثار و نتایج بدمے دارند. در عین حال نمے توانیم هر دو را ترك کنیم لذا باید ے ے را انجام بدهیم و هر دو هم دارامے آثار و نتایج بدمے است. از این نظر مے گویم بین بد و بدتر مے مانیم. این بدین معناست که فمے البادمے النظر هر کدام را انجام بدهیم ے وزر اخلاقه برای ما دارد، اما در این گونه موارد باید ببینیم کدام ے از این ها وزر کمترمے دارد و کدام ے وزر بیشترمے دارد که آن را وانھیم. ما همیشه در زندگمے در حال دفع افسد و دفع افسد مے کنیم و یا با رو کردن به ے صالح، جلب اصلح مے کنیم.

آلبرت شوایتزر، موسیقیدان، فیلسوف، مورخ، فیلسوف دین و پزشك فرانسومے چهل سال آخر عمر خود را در آفریقا به طبابت در میان قبایل آفریقایی گذراند. در آن زمان مناقشه هایم بزرگمے بین روشنفکران پیش آمد. روشنفکران اروپا چندین بار اعلامیه هایم مشترکمے خطاب به شوایتزر صادر کردند که فعالیت تو هم در جهت موسیقیمے دانمے، هم در جهت فلسفه و رزممے و هم در جهت پیشرفته ے که در زیست شناسمے کرده ام، در پاریس برای بشریت بسیار نافع تر است تا این که در آفریقا میان جزامیان طبابت کنم. (در آن زمان جزام در آفریقا ایبدممے بود.) سه اعلامیه ے جهانمے روشنفکرمے بر ضد آلبرت شوایتزر صادر مے شد اما او مے گفت من احساس مے کنم که این واقعیت است، آن ها یا واقعیت نیستند یا واقعیت دور هستند. وجدان اجازه نمے دهد که این مردم را ترك کنم و دست برنداشتم. (ر.ک: ماجراهایم اندیشه و کنش از... این کتاب گزارش هایم مفصلمے از این داستان مے دهد که کل جریان روشنفکرمے اروپا یا حتممے استرالیا و ژاپن به شوایتزر معترض بودند وله او مے گفت حس خودم است که وظیفه ام این است.) کازانتزاکیس در مقدمه ے کتاب سرگشته راه حق مے گوید: این کتاب را به فرانسوا آسیرمے زمان ما، یعنی آلبرت شوایتزر تقدیم مے کنم. به نظر من که حق با شوایتزر است و اخلاق ے جنبه subjective دارد و رومے هم رفته با همان صداقت و جدیت انسان باید درون خود را بکاود و ببیند وظیفه ے خود را چه حس مے کند. شاید اگر شوایتزر برگشته بود و این چهل سال را به فلسفه و رزممے گذرانده بود، فیلسوفمے تراز اول مے شد، اما نشد. کما این که آن کارهایم قلممے که در همان دوران مے کرد، کارهایم بسیار عالممے است. او کتابمے نوشت به نام زندگمے مسیح که ے کار بسیار عالممے و کلاسیک است. با این که مے گوید من فقط قلم زده ام، او در

استاد مصطفمے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



چند صفحه ام که در اواخر عمرش نوشت من گفت: " آن چه را بر قلمم جارم شده است فقط در فاصله م چرت و خواب نوشته ام اما الان از این هم پشیمان هستم. در فاصله م میان چرت و خواب هم من شد به کلبه م یک آفریقای سر کشید. " به نظر من رسد من شود آلبرت شوایتزر را ملامت کرد، در قرن بیستم هم مادر ترزا بود که همین چند سال پیش فوت کرد. بسیاری به مادر ترزا من گفتند که زندگی contemplative داشته باش، اما او من گفت من استعدادهایی در contemplation دارم و من خدا را در action عبادت من کنم. او از سن ۱۹ تا سن ۹۳ سالگی اروپا را رها کرد و به هندوستان رفت. اگر بشود گفت معجزه مصداق دارد، مصداق آن زندگی ترزاست. این که انسان بتواند با دو روسری و دو دست لباس و کیفه که با گونه بافته است زندگی کند، معجزه است. اخیراً گفته اند کل خرجه که خانم ترزا در سراسر زندگی داشته است، نزدیک به پنج هزار دلار بوده است. اما چه کرده است؟ پاپ هنگام ملاقات او در هند گفت: مادر ترزا شما محبوب مسیح هستید، اما من کاش contemplation من کردید و مادر ترزا در جواب گفت: آیا چیزی بالاتر از محبوبیت نزد مسیح وجود دارد؟ من با contemplation به کجا من توانستم برسم؟ به نظر من اخلاق جنبه م subjective دارد. من شود به ترزا گفت تو اگر contemplation کرده بودی، مایستراکهارت و یا سوزو یا ترزا قدیس من شدی. زندگی ترزا سراسر اعجاز است. اگر بگویند که اگر فراموش کردن خود، نهایت مسیر ما باشد، بسیار دلنشین است، پاسخ این خواهد بود که به شرطی ایم سخن شما درست خواهد بود که ما من توانستیم کاره را که شما پیشنهاد من کنید، بکنیم. یعنی اگر من توانستیم از روم اختیار خودمان را فراموش کنیم، حق با شما بود. به نظر من آید که لااقل به لحاظ علم الجمال زیباتر است. دید فارق از هر گونه تعلق را با دید مقایسه کنید که در آن تعلق است، اما بسیار بسیار فحیم و والا. از لحاظ زیبایی شناختی دید فارق از تعلق بهتر است. اما همه م این ها یک پیش فرض من خواهد و آن این که حب ذات نداشته باشیم. موجودی که حب ذات دارد من تواند چیزی را در پرتو حب ذات نبیند، بدون اختیار همه چیز را در پرتو حب ذات من بیند. عرفا م ما من گویند فنا م فی الله و بقا م بالله یعنی دغدغه م بقا را دارند. قطره دریاست، اگر با دریاست و گرنه قطره، قطره و دریا، دریاست. ما به فکر این هستیم که قطره نخشد لذا خود را در دریا فانی م کنیم، اما در عوض همیشه من مانیم. اگر این طور باشد اما خود را چگونه فراموش کرده ایم؟ بله نهایت این است که من شود گفت یک خودها و یک ساحت هایی را از خود فراموش کرده ایم که شما انسان ها دوست ندارید فراموش کنید. مثلاً ما دغدغه م شهرت و محبوبیت و قدرت و علم نداریم. حب ذات شماها در این چیزها تجلی م کند اما ما این تجلیات را نداریم. اما چگونه من شود گفت اصلاً خودمان را دوست نداریم.

اولین خاصیت زیبایی، آرام بخشه است. آیا من خواهید بگویند که این هم نیست. یعنی وقتی عاشق به یاد معشوق است یا وقتی که حضور معشوق را حس من کند، آرامش ندارد. کسی که من عاشق او هستم (داستان کنیزک و پادشاه) به خاطر حسن و ملاحظه است که در او من بینم. اگر آن ملاحظه از دست برود، عشق باقی من ماند. من به دلیل لذت م که از ملاحظه او من برم به او دل بسته ام. حال اگر به دلیل حالات روحی کسی به او دل بندیم و این حالات او از دست برود، دیگر دل بستگی به او معنا ندارد. یعنی عاشق در معشوق خود اوصافه را من بیند که از آن لذت من برد لذا خودش را فراموش نکرده است. اگر خود را فراموش کرده بود

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



وقته این صفت به صفت دیگری تبدیل می‌شود، عشق همچنان باقی می‌ماند، برقرار نمی‌ماند. نتیجه می‌لازمه می‌دوم این است که انسان فقط باید در اندیشه می‌اصلاح خود باشد. اگر اصلاح او بر اصلاح دیگران توقف دارد البته به اصلاح دیگران هم به عنوان امری ثانویه بپردازد وگرنه فقط و فقط باید به فکر اصلاح و صلاح خود باشد، باید به فکر خوب بودن و خوب کردن باشد. اگر می‌بیند در جایه صلاحش جز با صلاح دیگران امکان پذیر نیست، در آن جا هم به اصلاح دیگران بپردازد. انبیا و همه به فکر صلاح و اصلاح خودشان بودند اما با آن دید می‌داشتند گاهی احساس می‌کردند که این صلاح و اصلاح توقف دارد برین که صلاح و اصلاح هم در دیگران پدید بیاید و به همان مقدام هم به اصلاح دیگران می‌پرداختند. وگرنه انبیا، بزرگان و عرفا همه به فکر خودشان بودند و با این حیث هیچ گاه نباید به مردم گفت خودتان را فراموش کنید، باید گفت که خودتان را فراموش نکنید. بعضی فکر می‌کنند که جامعه وقته اصلاح می‌شود که افراد، خودشان را فراموش کنند در حالی که جامعه وقته اصلاح می‌شود که افراد، خودشان را فراموش نکنند. ما به قیمت اصلاح خودمان به فساد و تباهی کشیده می‌شویم، نه به قیمت فراموش نکردن خودمان. قرآن می‌گوید: " لا تکنوا کالذین نسوا اللّٰه فأنسیهم انفسهم(۲۳)" قرآن فراموش کردن خود را نه تنها چیز مطلوبی نمی‌داند بلکه بزرگ ترین عذابی می‌داند که خدا ما را به آن عقاب می‌کند، لذا می‌گوید: " مثل کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا کاری کرد که خودشان را فراموش کنند.(۲۴)" یعنی خود فراموشی در واقع عقاب اعمال ماست و امری است که به هر قیمتی باید از آن بگریزیم. آدم‌ها به میزانی که خودشان را فراموش می‌کنند، علو دارند. آدمی که خود را فراموش نمی‌کند علو و ظلم و فساد ندارند. این‌ها سه منشأ مظالم و نابسامانی‌ها اجتماع هستند. بنابراین باید گفت که دائماً حواستان به خودتان باشد. اگر دائماً به فکر خودمان باشیم، ذره بین گذاشتن روی زندگی دیگران نه فقط لغو است، بلکه عیناً در جهت عکس است و تأثیر دارد. همه ذره بین‌ها باید به خودمان منعطف باشد. ما روی همه ذره بین داریم، اما روی خودمان ذره بین نداریم. من روی زندگی دیگران خیلی بیشتر از زندگی خودم مذاقه می‌کنم.

نتیجه می‌لازم سوم این است که اگر ما خودمان تنها هستیم، اگر چیزی را حق تشخیص دادیم، نباید ملاحظه می‌کنیم، بلکه باید به تشخیص خودمان عمل کنیم. اکثر ما خوبی‌ها و یا بدی‌ها را تشخیص می‌دهیم، اما به مقتضای خوبی‌ها و بدی‌ها عمل نمی‌کنیم، زیرا احساس تنهایی نمی‌کنیم. نتیجه می‌دوم این اعتقاد این است که شما خودتان را از دست نمی‌دهید. اگر انتظار عوض یا شکر از دیگران داشته باشید، وقته دیگران این انتظار را برآورده نمی‌کنند، صحبت دیگران در دلتان کاسته نمی‌گیرد. به این دلیل محبت در دل عرفا رشد می‌کرد که از انسان‌ها هیچ توقعی نبود. نه توقع عوض و نه توقع شکر. نداشتند. اگر این توقع در من پدید بیاید، چون در اکثر قریب به اتفاق موارد این توقع برآورده نمی‌شود. یعنی آدم‌ها به دنبال کار و زندگی خود می‌روند و نمی‌گویند که فلانی برای من فلان کار را کرد. محبت این آدم‌ها در دل من برقرار نمی‌ماند. آدمی که احساس می‌کند تنه‌است و تنهایی خود را حس می‌کند، " کنش به خواهش " و " عمل به امل " وظیفه اش را انجام می‌دهد اما در قبال آن هیچ انتظاری از هیچ کس ندارد. خود این مطلب یک نوع بصیرتی نسبت به احوال دیگران به آدم می‌دهد. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرمایند: می‌دانید چرا شما نمی‌توانید حال مرا دریابید اما من

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



منه توان حال شما را دریابم؟ به خاطر این که من از شما توقعه ندارم اما شما از من توقع دارید و وقتنه شما توقع برآورده نمه شه، مرا غیر از آن چه هستم گمان منه کنید. اما من توقعه از شما ندارم. به تعبیر دیگر وقتنه کسه از موجوده توقعه ندارد در شناخت خود نسبت به آن موجود بصیرتر است و توفیق بیشتره دارد. موارد این تنهاییه و فهم آن در نهج البلاغه بسیار مهم است. این نکته به نظر من بسیار اهمیت دارد، به حده که یکه از سه مؤلفه اخلاق دینه را فهم تنهاییه خودمان منه دانم.

یادآورمه یکه نکته مه مهم:

چرا دین اسلام را دین غربه منه نامند؟

همه مه تمدن ها و فرهنگ هایه را که از سه ناحیه مه بزرگ چین و هند و ژاپن برخاسته اند، فرهنگ غرب منه نامند. ادیان ابراهیمه چون به سه ناحیه مه دوم تعلق دارند ادیان غربه نامیده منه شوند و به ادیانسه مثل آیین بودا، دائو، کنفوسیوس و... ادیان شرقه منه گویند، زیرا به سه ناحیه مه اول تعلق دارند و علت استغراب و غریب بودن این که اسلام را دین غربه بنامند، این است که انسان تا با فرهنگ شرقه آشناییه ندارد و فقط با اسلام و یهودیت و مسیحیت سر و کار دارد. آن قدر بین اسلام و یهودیت و مسیحیت تفاوت منه بیند که یکه کاسه کردن این سه را غیر موجه منه داند. چه در بعد فلسفه، چه در بعد عرفانه و چه در بعد دینه و مذهبسه. اما اگر انسان با ادیان شرقه و عرفان و فلسفه هاهم شرقه آشناییه پیدا منه کند، منه بیند که آن ها چقدر از ادیان غربه به دور هستند، از فلسفه گرفته تا عرفان و تا خود دین و مذهب. بنابراین منه گوید یکه کاسه کردن ادیان شرقه با هم و یکه کاسه کردن ادیان غربه با هم و جدا کردن ادیان شرقه از ادیان غربه جایز است. اگر یکه شرقه از ادیان و فلسفه ها و عرفان هاهم غربه با خبر نباشد، آن قدر بین آیین بودا و هندو و کنفوسیوس تفاوت منه بیند که اگر کسه این سه را ادیان شرقه بنامد اعتراض منه کند که این ها با هم تفاوت بسیار دارند. اما اگر همین فرد اسلام شناس و مسیحیت شناس و یهودیت شناس بشود، منه بیند که این ها آن قدر با ادیان منه رسد، لذا حاضر منه شه آن ها را یکه کاسه کند و از ادیان غربه جدا کند. در باب هر امره مثلاً علیت، بین متفکران غربه مسیحیه و یهودیه و مسلمان تفاوت هایه وجود دارد. اگر کسه که به شرق رجوع نکند این تفاوت ها آن قدر برایش بزرگ جلوه منه کند که منه گوید نظر ملاصدرا و ابن سینا کجا و نظر دمکریتوس کجا و نظر ابن سبه تا کجا و نظر فلوطین کجا، ولهه اگر با شرق آشنا شوید و ببینید که منه گویند علت، وجوداً از معلول مؤخر است، یا در باب جوهر و عرض در شرق اصلاً کسه به جوهر و عرض قابل نیست. لذا منه گوید اختلاف در تعداد جواهر و اعراض

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



جزیه است یا در باب میز بین ماده و ماورای ماده و فوق طبیعت، در شرق اصلاً این دو ماده (ماده و مجرد) وجود ندارد. مثل این است که شما افراد یک خانواده را دیده اید، ولی افراد غیر از آن ها را ندیده اید، لذا خویشاوندی آن ها را احساس نمی کنید، اما وقتی قیافه ها و چهره ها را می بینید، می فهمید که درست است که این ها حیلۀ فرق کرده اند اما حیلۀ به هم شباهت دارند. غربیان معمولاً وقتی می خواهند از دید انسان شناخته مطلب را طرح کنند، می گویند ادیان غربی و از دید دینی که مساله را بررسی می کنند، می گویند ادیان موزاییک (موسوم) چون معتقدند ریشه می همه می این ها به یهودیت برمی گردد. ادیان ابراهیمی را فقط ما ایرانیان به کار می بریم. از این نظر ما دین زرتشت را برزخ بین شرق و غرب می دانیم. در باب دین زرتشت اظهار نظر قطعی نمی توان کرد؛ نه فقط دین زرتشت بلکه به طور کلیه آیین مزدیستان در همه می روایت ها از جمله روایت زرتشتی در برزخ شرق و غرب قرار می گیرد. مایه هایه از ادیان شرقی و مایه هایه از ادیان غربی در آن وجود دارد. از این نظر هم از ده دین بزرگ جهان، شش دین را شرقی و سه دین را غربی و یکی ره نه شرقی و نه غربی می دانند. (در برزخ بین شرق و غرب) در مورد تمدن ایران هم اگر مراد از تمدن ایران، تمدن ایران قبل از اسلام است، تمدن شرقی و هندی است ولی تمدن ایران بعد از اسلام، تمدن غربی است یعنی کاملاً در یونان ریشه دارد، حرکت، سکون، قوه، فعل، جوهر، عرض، ماده، مجرد، جهل، جهل مرکب، جهل بسیط و بحث علیت همه در فلسفه می یونان ریشه دارد. حال یا در شاخه می ارسطویی ریشه دارد یا در شاخه می افلاطونی یا در شاخه می فیثاغورسی و یا در شاخه می رواقی. از هر کدام بخشی را برگرفته است.



(۱) در خطبه ۱۷۶ نهج البلاغه از قول پیامبر (ص) آمده است.

(۲) ما فعلاً فقط مے خواهیم ببینیم آن چه در نهج البلاغه آمده است، با هم سازگاری (consistency) دارد یا نه، و این سازگاری را فقط در ارتباط اجزای درونے خود نهج البلاغه و ارتباط نهج البلاغه با قرآن مورد بحث قرار مے دهم. به تعبیر دیگر در مقام نظریه پردازے نیستم بلکه در مقام حل مشکل هستم و مے خواهم راه حله برای يك مشکل که در دیدگاه نخست به نظر مے رسد، پیدا کنم.

کتاب هاء فراوانے در باب طبیعت انسان از دیدگاه دین به طور کلیه یا از دیدگاه ادیان خاصه نوشته شده است، مثلاً کتاب بسیار عالی و جالب کیت وارد، به نام religion and human nature.

(۳) ثم سواه. سوره مے سجده، آیه مے ۹

(۴) سوره مے حجر، آیه مے ۲۹: " فَأَذا سَوَّيْتَه وَ نَفَخْتَ فِيه مِنْ رُوْحِه فَفَعَّوْا لَهُ سَاجِدِينَ " و در سوره مے ص، آیه مے ۷۲: " فَأَذا وَ نَفَخْتَ فِيه مِنْ رُوْحِه فَفَعَّوْا لَهُ سَاجِدِينَ ".

(۵) سوره مے انبیا، آیه مے ۹۱

(۶) سوره مے تحریم، آیه مے ۱۲

(۷) رك: الدفاع من القرآن ضد المنتقديه، فصل ۱۲ از عبدالرحمن بدوے.

(۸) سوره مے آل عمران، آیه مے ۴۹: " ... انمے اَخْلَقْ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَاتَّخِذْ فِيه فَيَكُونُ طَيْرًا بِاِذْنِ اللّٰهِ... "

(۹) طوره مے مائده، آیه مے ۱۱۰: " ... وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِمْ فَتَنْفِخُ فِيْها فَتَكُونُ طَيْرًا بِاِذْنِمْ... "

(۱۰) " و لقدراه نزله اُخرے عند سدره المنتهے " آیه مے ۱۳ و ۱۴ سوره مے نجم.

(۱۱) سوره مے احزاب، آیه مے ۷۲.

(۱۲) سوره مے انفال، آیه مے ۲۲.

(۱۳) سوره مے روم، آیه مے ۳۰.

(۱۴) سوره مے تین، آیه مے ۴ و ۵.

(۱۵) فمے وصف السالك الطريق المے سبحانه: " قد احياو عقله و امات نفسه، حتھے دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعتھ الابواب المے باب السلامه و دار الاقامه و ثبت رجلاه بطمأنينه بدنه فمے قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و أرضه ربه " نهج البلاغه، خطبه مے ۲۲۰.

Self- image (۱۶)

استاد مصطفے ملكيان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



(۱۷) خطبه هاه ۱۰۸، ۲۲۱، ۲۲۳، ۶۹، ۱۰۹ و ۱۱۳ نهج البلاغه.

(۱۸) خطبه مه ۶۹ نهج البلاغه.

(۱۹) خطبه مه ۲۲۱ نهج البلاغه.

(۲۰) سوره مه انعام، آیه مه ۹۴.

(۲۱) سوره مه عبس، آیه مه ۳۴ تا ۳۸.

(۲۲) سوره مه معارج، آیه مه ۱۱ تا ۱۶.

(۲۳) سوره مه حشر، آیه مه ۱۹.

(۲۴) سوره مه نجم، آیه مه ۳۸.

تاریخ برگزارمه درسگفتار: آذرماه ۱۳۷۹



سخنرانی هشتم

یکی از نتایجی که حضرت علی ابن ابی طالب از تنهایی می‌گیرد و به هر کسی که این تنهایی را می‌فهمد هشدار می‌دهد، این است که حالا که تنهایی را فهمیده‌ام، به آرا و نظرات دیگران در مورد خودت به اعتنا باش. کاری نداشته باش که نظر مساعد دیگران را جلب کنی و همیشه هم از نظر دیگران گریزان نباش و این دو علت دارد، اولاً هیچ کس نمی‌تواند نظر مساعد همه را جلب کند. رضایت مردم از انسان چیزی است که کسی به آن نرسیده است. کسی نمی‌تواند طوری زندگی کند که همه مردم را از خودش راضی کند، چون مردم خواسته‌های متفاوت دارند و تو اگر با کاری که می‌کنی خواسته مردم را برآورده کنی خواسته مردم یک دسته را دیگر برآورده نمی‌شود. قلوبهم شتت، مردم دل‌های پراکنده دارند، تو چگونه می‌توانی راضی‌شان کنی اگر عمل x را انجام بدهی گروهی که با عمل x راضی‌اند از تو خوشنودند، ولی بقیه که از عمل x ناخشنود می‌شوند از تو راضی نیستند.

ثانیاً اگر هم رضای انسان غایب‌الدراک نمی‌بود و می‌شد که رضایت همه مردم را جلب کرد در این صورت چه نفعی برای تو دارد؟ فکر می‌کنی اگر همه مردم از تو راضی شوند می‌توانند کاری برای تو انجام بدهند. از آن کارهایی که قبلاً اشاره کردیم. کاری نمی‌توانند برایتان انجام بدهند، بنابراین رضای مردم را به دست آوردن ممکن نیست و اگر ممکن بود، مطلوب هم نبود، به دلیل این که رضایت مردم وقتی مطلوب است که بعد از رضایت، حاصلی برای من داشته باشد.

نکته می‌قابل تأکید این است که دو دسته از مردم به خواسته‌ها و رضایت دیگران اعتنا ندارند، یک دسته جباران و ظالمان که این‌ها در برابر نظر مردم نسبت به خودشان به اعتنا هستند و دسته دوم عارفان هستند. این دو دسته واقعاً با هم تفاوت دارند، این که من از دیدگاه عرفانی و حکمی که به جهان هستی دارم به مردم به اعتنا باشم یا از سر استبداد و جور، با هم متفاوت است. علی ابن ابی طالب به هر دو دسته در نهج البلاغه اشاره می‌کند که هر دو دسته وجود دارند. منتها در مورد آن‌ها می‌فرماید: من استبد هلك، آن‌ها هلاکت خودشان را با این استبداد و به اعتنایی فراهم می‌آورند. من شاور الناس شارك فی عقولها، هر کس که با عقول مردم دم‌سازمی و دم‌خورمی داشته باشد، در عقول آن‌ها مشارکت ورزیده و یک حرف این است که عارفان این جور نیستند، عارفان به نظر مردم نسبت به خودشان اعتنا ندارند. خوب، این دو تا چه تفاوتی با هم دارند؟ چگونه من نسبت به نظر دیگران به اعتنا هستم، که یک بار عارفم و یک بار مستبد؟ هر کس به نظر مردم نسبت به خودش به اعتناست، در واقع به خوشایند مردم التفات می‌ورزد. اما مستبد به خوشایند و بدایند مردم هیچ گونه اعتنایی نمی‌ورزد، چون خوشایند و بدایند خودش را بر خوشایند و بدایند مردم راجح می‌داند و عارف به خوشایند و بدایند مردم اعتنا نمی‌ورزد، برای این که مصالح و مفاسد خود مردم را بر مفاسد و مصالح مردم راجح می‌داند. در واقع هر دو خوشایند و بدایند مردم را به کنار نهادن‌اند، اما یکی بدایند و خوشایند مردم را فدای خوشایند و بدایند خودش کرده و یکی هم خوشایند و بدایند مردم را فدای مصالح و مفاسد مردم کرده است. یعنی می‌

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



گوید من کارم ندارم که تو خوشنت مے آید یا نه، من مصلحت تو را . که وظیفه ام است . در نظر مے گیرم، این مصلحت اگر خوشایندت هم نیست، نباشد، من مفسده را مے خواهم از تو بگیرم و اگر بخوایم این مفسده را از تو بگیرم به بدایند و خوشایند تو التفاتم نمے ورزم. این دو خیلے با هم فرق مے کنند، علمے ابن ابے طالب در یک جا مے گوید که چون از خودم خالے شدم به خوشایند شما توجه نمے کنم، این که اصلاً خودم را در این جهت در نظر نمے گیرم یعنی خوشایند و بدایندمے برای خودم قائل نیستم که بخوایم به جهت این خوشایند و بدایند شما را لگد مال کنم، نه! مصالح و مفاسد را در نظر مے گیرم و وظیفه ام این است که این مصالح و مفاسد استیفا شوند، وظیفه مے هر انسانے نسبت به انسان دیگر این است و وقتے من مے خواهم مصلحت و مفاسدتان را استیفا کنم، گاهے باید خوشایند و بدایندتان را زیر پا بگذارم. چون شماها هنوز به آن جا ها نرسیده اید که خوشایندتان با مصلحتتان، و بدایندتان با مفسده تان انطباق داشته باشد و چون به این حالت نرسیده اید، علمے (ع) باید دنبال مصلحت ما باشد، نه خوشایند ما و دنبال دفع مفسده مے ما باشد نه دفع بدایند از ما.

اما مستبدان و جباران این طور نیستند، به خوشایند و بدایند مردم به توجه مے کنند، برای این که مے خواهند به خوشایند و بدایند خودشان توجه کنند. بنابراین چنین تفاوت جد مے وجود دارد. علمے ابن ابے طالب به این معنا موارد فراوانے در نهج البلاغه اشاره مے کند. ما در زندگے دو نوع فیلم باز مے کردن و نمایش ایفا کردن و هنرپیشگے داریم، یک نوع همان است که به عدم صداقت و ریا تعبیر مے شود، شکاف میان ظاهر و باطن. این که بین نیت من و افعال و اقوال من، بین احساسات و عواطف من و بیرون من، بین عقیده مے من با گفته مے من، بین گفته مے من و کرده مے من تفاوت است. این ها انواع شفاق ها و نفاق ها و شکاف هایه است که بین ظاهر و باطن ماست. انسان هایه که دست خوش این شفاق، شکاف و نفاق باشند در واقع در حال فیلم باز مے کردن هستند و این فیلم باز مے کردن مذموم است. این در واقع به صداقت مے است و به صداقت مے وجه جامع همه مے این ریباها و نفاق ها و هم رنگے با جماعت ها و تبعیت از افکار عموم مے و این امور است. اما فیلم باز مے کردن دوم مے هم دارد که چیز مے است که علمے ابن ابے طالب تصویب اش مے کند و آن را یک مے از اوصاف متقین مے داند، و آن این که انسان هایه آرمانے از دیدگاه علمے ابن ابے طالب این ویژگے را دارند که ظاهراً مثل مردمند ول مے باطن و ذهنشان جامے دیگر است. گفت: من در میان جمع و دلم جامے دیگر است.

هرگز حدیث حاضر غایب شنیده ام

من در میام جمع و دلم جامے دیگر است

استاد مصطفے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



انسان مطلوب حضرت علمه (ع) این گونه است که در میان جمع است و دارد تجارت و داد و ستد، جنگ و صلح، سکوت و غضب مه کند، لبخند مه زند و... همه مه کارهایش در دنیا است و باید ادب دنیایه را رعایت کند، یعنی این که این جا قواعد مه دارد و باید آن را رعایت کند اما دلش جامه دیگر است و این يك ویژگیه است که حضرت علمه (ع) در وصف متقین تأیید مه کند، آن جا که در مورد مردم مه فرماید: قد خولطوا، این ها اصلاً قاطعه کرده اند. مه فرماید این ها در مورد مردم مه گویند که این ها حواسشان پریشان است. گاهمه وقت ها دیده اید، مثلاً من دارم به شما نگاه میکنم وله شما از طرز نگاه کردن من مه فهمید که من حواسم جامه دیگر است. یا مثلاً دارم به حرف شما گوش مه دهم وله از طرز نگاهم و یا حرکت سرم مه فهمید که ظاهراً دارم به شما گوش میکنم و ذهنم جامه دیگر سیر مه کنم. این را آدم کاملاً در برخورد ها حس مه کند. مه گویم: مثل این که حواست نیست! حواست هست چه مه گویم؟ این یعنی وقتی است که انسان دارد قیلم باز مه کند اما این فیلم باز مه کردن، غیر از آن فیلم باز مه کردم مذموم است. حضرت علمه (ع) در خطبه مه ۹۳ (صبحه صالح) مه فرماید: قد خوف برآهمُ الخوف برمه القداح، خوفه که از عاقبت کارشان دارند این ها را کاملاً لاغر کرده است، مثل لاغر کردنه که با قداح مه کنیم، چه طور تیر را برای این که کارگر بیفتد باید بتراشند، مثل این که این ها را هم یکه مه تراشد روز به روز لاغرتر مه شوند. ينظر اليهم الناظر فيحسبهم المرضه، هر که به این ها نگاه مه کند، فکر مه کند بیمار هستند و ما بالقوم من مرض، با این که مریضه ندارند. بعد مه فرماید: و يقول لقد خولطوا، ناظر که به این ها نگاه مه کند مه گوید این ها قاطعه کرده اند، حواسشان نیست، پریشان هستند. بعد مه فرماید: و لقد خالطهم امر عظيم، يك كار عظيمه این ها را پریشان کرده است و دلشان این جا نیست، يك امر عظيم و حضرت آن امر عظيم را توضیح مه دهند: لا يرضون من اعمالهم القليل، هر چه کار مه کنند به نظرشان کم مه آید و بنابراین رضایت ندارند و لا يستكثرون الكثير، کارها مه زیاد هم برایشان اصلاً کثرت ندارد. فهم لانفسيهم مُتهمون، همیشه به خودشان تهمت مه زند و از اعمال خودشان هم ترس دارند و هر وقت کسیه این ها را تعریف مه کند، ترسشان مه گیرد که تعریف باعث عجبشان شود و باز حالشان خراب شود لذا تا تعریفشان مه کنید، در دلشان حال يدس پيش مه آید، و آن وقت این طور مه گویند: انا اعلم بنفسه من غيره، من خودم را بهتر از این که مه گویند مه شناسم، و ربه اعلم به من نفسه، و خدا مرا بیشتر از من مه شناسد، اللهم لا تؤأخذنهم بما يقولون، خدایا مرا به خاطر حرف هایه که این ها مه گویند مؤأخذه نکن. این ها خودشان این حرف ها را مه زند، خدایا مرا از آن چه مه گویند بهتر کن و اغفرله ما لا يعلمون، و آن چیزهایه را هم که از من خبر ندارند از من بیامرز. خوب، این يك مورد مه است که شخص بدنش این جاست وله دلش این جا نیست. در يك مورد دیگر حضرت باز مه فرماید این تپ آدم ها دارند فیلم باز مه کنند. فیلم باز مه کردن خوب. اجسامهم فنه عمل، اجسام شان دارد کار مه کند، ازدواج، عزا و عروسه، و همه مه چیزهایشان مثل آدم هایه عاده است، اما قلوبهم فنه جنان اما دلشان در بهشت سیر مه کند، این است که پریشان به نظر مه آیند، آن حضور قلبه که آدم هایه دنیایه دارند، اگر لبخند مه زند و مه خندند واقعاً شوخه طرف را حس کرده اند و فهمیده اند، اما بعضه ها را هم مه بینه که لبخند مه زند و مه خندند وله لبخندشان حضور غایب است. نمه خواهم بگویم البته هر گونه عدم حضوره، این عدم حضور مطلوب نیست، بلکه آن ها هم وضعشان این جور مه است، آن ها هم که در دنیا هستند يك چنین وضعیته دارند، این نکته در خطبه مه ۹۲ (قاصعه) آمده که چون مفصل است نمه آوریم. در خطبه مه ۱۷۶ هم این نکته هست، در بخش حکم نهج البلاغه، حکمت ۱۷۷

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



بحثه راجع به این دارد و يك جمله مے حضرت كه خيله شاخص است این است: و صيحبوا الدنيا بابدان ارواح ها معلقه بالمحل الاعلى، در دنيا حضور بدنه دارند اما ابدانه كه جامه ديگر آويزان است، حضور فيزيكه دارند اما گويا حضور نفسانه و ذهنه و معنوم در این جا حضور ندارند. و این جهان جايه است كه حضرت به كميل مے گويد بيا برويم بيرون كوفه تا چيزهاي مے را بگويم. حضرت حرف هاي مے راجع به مردم مے زنند و تقسيم بدنه هاي مے كه مے كند اواخر همان بحث است، و بعد آخرين جمله شان این است كه: آه آه شوق الهه رؤيتهم، آه آه چقدر اشتياق به ديدن این تيب آدم ها دارم. موارد ديگر مے در نهج البلاغه است كه بر نوعه فيلم باز مے كردن مطلوب این تيب انسان ها دلالت دارد. ويژگه ديگر مے كه حضرت در نهج البلاغه در مورد انسان مے فرمايد این است كه اصلاً انسان از اول برامه آخرت آفريده شده و گويا ورود به دنيا مقدمه مے آخرت بوده است، منتها مقدمه مے لابد منه بوده است. گويا دنيا اتاق انتظار آخرت است اما اتاق انتظار هيچ وقت مقصد و مرام نيست، آن چه مقصد و مرام است، زندگه آن طرفه است.

راجع به آخرت يك ديگاه در ميان بعضه مسيحيان و بعضه از يهوديان وجود دارد و يك ديگاه هم اكثر مسيحيان و اكثر يهوديان و مسلمين بر آن ديگاه هستند. اكثر مسلمين و مسيحيان و يهوديان اعتقادشان بر این است كه جهان آخرت جهان ديگر مے است كه ديگر بودنش را فعلاً كار مے نداريم، ديگر بودنش به تأخر زمانه از دنيا يا بطون دنيا بودنش است. بطن دنياست وله باز هم ديگر است. به دليل نظامات ديگر مے است كه آن جا حاكم است، غير از این جا. مثل آب، آب بودنش و غير آتش بودنش به این است كه يك قوانينه بر آب حاكم است كه بر آتش حاكم نيست، قوانينه بر آتش حاكم است كه بر آب حاكم نيست. در فلسفه مے علم جديد گفته مے شود كه غيريت پديده ها به غيريت قوانين و نظامات مے هستند كه این پديده ها يك شبكه مے از آن قوانين و نظامات است. این كه گفته مے شود آب غير از آتش است، يعنه يك سلسله قوانينه متشابه شده اند، كه از این ها ما انتظار آب بودن مے كنيم و يك سلسله قوانينه متشابه مے شوند و ما از آن انتظار آتش بودن مے كنيم. كسانه از قديم الايام گفته اند: این دنيا غيريتش با آخرت به این است كه محكوم يك سلسله قوانينه است كه آخرت به آن قوانين محكوم نيست، و آخرت محكوم به يك سلسله قوانين است كه دنيا به آن قوانين محكوم نيست. وقته آدم ظاهر نهج البلاغه را مے بيند، مثل این است كه حضرت، قول اول و سوم را با هم جمع كرده، يعنه غيرت دنيا و آخرت را بدان مے داند كه دنيا تقدم زمانه به آخرت دارد و آخرت پس از دنيا فرا مے رسد، و هم به این كه نظامات در عالم دنيا برقرار است كه در عالم آخرت برقرار نيست. اما به هر حال، این ديد در ميان اكثريان يهوديان و مسيحيان و قاطبه مے مسلمين وجود دارد كه بالاخره يك جهان ديگر مے غير از دنيا وجود دارد و این جهان ديگر را همه مے ما انسان ها واردش مے شويم. خوب، بد، صالح، طالح و... نه فقط ما انسان ها، بلكه گاهه چنان گفته مے شود كه گويا غير انسان ها هم وارد آن مے شوند. مثلاً جنيان و شياطين و گاهه وحوش هم گويا وارد آن جهان مے شوند. بنا به تفسير مے كه از آيه مے شريفه و اذا الوحوش حشرت، به نظر مے آيد كه البته این تفسير نادرست است. اما بالاخره گفته اند كه حته و وحوش هم حشر دارند. يعنه وحوش هم وارد آن جهان مے شوند. در واقع وقته گفته مے شود اذا الوحوش حشرت و حشر به آن معنا گرفته مے شود، این آيه مربوط به آخرت

استاد مصطفى ملكيان – معنويت در نهج البلاغه

انجمن احياگران فلسفه نو



تلقه من شود اما به نظر من آید که به اشراط الساعه مربوط من شود و آن معنا از قابل اصطیاد نیست. بالاخره همه ما انسان ها خوب و بد، حتماً وارد من شویم.

اما دید دیگر من هم وجود دارد که این دید را اقلیت من از مسیحیان، مخصوصاً مسیحیان صدر مسیحیت یعنی تا قبل از شور من نیقیه، (تا قبل از قرن پنجم) و یهودیان هم از زمان حضرت موس من (س) گاه من به این نظر قائل بودند و من گفتند: آخرت جاع خوبان است و بدان آخرت ندارند، بدان وقت من میرند نابود من شوند و این است که آگوستین قدیس در کتاب مدینه من اله من اش در یک من از ادعیه اش اشاره به این من کند که خدایا نکند وقت من من میرم دیگر برنخیزم. در صدر مسیحیت دیدگاه خیل من از متألهان این بوده که آخرت اصلاً جاع خوبان است و بدان وقت من مردند دیگر نابود من شوند. البته در اسلام این دیدگاه اصلاً وجود ندارد، (ولس یک آیه وجود دارد که گویا اصطیاد این معنا از آن من شود، البته من نسبت من دهم و آن آیه است که تلك الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علواً ف من الارض و فسادا(۱))، ولس من نم من گویم که این را باید حتماً به ظاهرش اخذ کنیم، شاید ادله من اقامه شود که آن ادله بگویند باید ظاهر این آیه را به باطنش عدول داد، تأویل باید کرد. اما به ظاهرش من گوید تلك الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علواً ف من الارض و لا فسادا، این آخرت را برای من همه من آدم ها قرار داده ایم، و آن دیدگاه هم من گوید که آخرت را برای من آدم ها قرار داده ام، خوب من آخرت مال خوبان است و بد من آخرت مال بدان، نعمت اخرو من مال خوبان و عذاب اخرو من مال بدان است. اما این آیه این را نم من گوید، این آیه من گوید که تلك الدار الاخره، نم من گوید نعمت الدار الاخره را برای خوبان قرار داده ایم، من گوید ما آخرت را برای خوبان قرار داده ایم، بنابراین ظاهرش این است که گویا بدان اصلاً آخرت ندارند. نه این که آخرت بد من دارند. اما این تنها آیه من است که من دیده ام و معمولاً هم اینها مفسران معترض این نکته نشده اند و همه شان به دلیل این که سایر آیات قرآن و سنت دینه گفته اند که آخرت مال همه است، منتها بد من هایش مال بدان و نعمت هایش مال خوبان است، نه این که خوبان فقط از نعمت جاودانگ من برخوردارند، و بدان با مرگ تنشان، از بین من روند و نابود من شوند. بنابراین این دیدگاه، دیدگاه من است که در نهج البلاغه هم هست، که همه وارد جهان آخرت من شوند و همه در آن جا متناسب با اعمالشان کیفر یا پاداش من شوند.

اما مساله این است که آخرت برای من شما آفریده شده است. ما از اول برای دنیا آفریده نشده بودیم. ما را آفریده اند برای این که به آن جا برویم. موارد زیاد من است که در نهج البلاغه مشخص من کند ما را برای آن جا آفریده اند. یک من در نامه من ۲۲ که حضرت به عبدالله ابن عباس من نویسد، و این مقدمه بودن را به صوت خیل من جالب من بیان من کند و من فرماید: فأن المرو قد ینس درک ما لم یکن لیفوته، اولاً من دیده ام که انسان ها از به دست آوردن چیز من خوشحال من شوند که اصلاً بنا نبود که به دست نیاورند. چون وقت من آدم از به دست آوردن چیز من شاد من شود که تلقه اش این باشد که بنا نبود به دست بیاید ولس به دستم آمد. من فرماید انسان گاه من از به دست آوردن چیز من که اصلاً بنا نبود که از او فوت شود شاد من شود، و بنا بود که به دستش بیاید، و از طرف دیگر ویسوه فوت ما لم یکن لیدرکه و گاه من آدم غمگین من شود از به دست نیاوردن چیز من که از اول هم

استاد مصطف من ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



قرار نبود به دست بیاورد. از اول هم قرار نبوده به دست بیاید، و بنابراین از این که به دست نیامده نباید غمگین می بودم. بعد حضرت می فرماید: فلیکن سرورک بما فلت من آخرتک. همه می شاد می هایت به امور اخرویه باشد که نایل می شوم، اسفک علمه ما فاتک منها اسفک، ولیکن از آن چیزهای اخرویه باشد که از دست فوت شده است، نه این چیزهای دنیوی که به دست می آید شادت کند و نه آن چیزهای اخرویه غمگین ات. جایه دیگر در حکم نهج البلاغه کسسه از حضرت علمه (ع) می پرسد که زهد چیست؟ می فرماید: زهد این دو جمله می قرآنی است. لکیلا تأسوا علمه ما فاتکم و لا تفرحوا علمه ما و اتاکم، اصلاً زهد یعنی این که هر چه از دنیا از دستتان رفت غمگینتان نکند. این جا در واقع دارد همان را می فرماید و بعد می فرماید: و مانلت من دنیا کم فلا تكثر به فرحا، آن چیزه که از دنیا به دست می آوری زیاد خوشحالت نکند و مافاتک منها فلا تأس علیہ جزعا، و آن چیزه هم که فوت می شود تو را دستخوش دلهره و هراس نکند و آخرین جمله اش این است که از این به بعد تمام اهتمامت از موت باشد، نه قبل از موت، ولیکن همک فیما بعد الموت. موارد فراوانی در نهج البلاغه است، یک مورد دیگر هم می معروفه است که به احسن ابن علمه در آن سفارش می کند. (وقتی در حال رفتن به صفین دوم هستی) در نامه می ۳۱ می فرماید: و اعلم انما خلقت للآخره لا للدنیا، فرزندم بدان که برای آخرت تو را آفریده اند و نه دنیا، و للفناو لا للبقا، و تو را برای رفتن از این جا آفریده اند و نه برای این جا. از اول بنا بوده که تو از این جا بروی و للموت و لا للحیاه، تو را اصلاً برای مرگ آفریده اند و نه برای زندگی، البته مرگ و زندگی یعنی مرگ و زندگی این جایه، دنیایی. و انک فه منزل قلعه و دار بلغه، پس اصلاً چرا من را به دنیا آورده ای، اگر بنا بوده که من برای آخرت آفریده شوم؟ می فرماید: تو در یک کاروان ساری، تو در یک منطل قرار داده اند و دار بلغه و یک خانه می که این خانه وسیله می برای رسیدن به یک خانه می دیگر است و طریق الی الاخره و راهی برای آخرت است و انک طریق الموت الذی لا ینجوا منه هاربه و لا یفوتہ طالبه و لابد انه مدرکه، تو اصلاً طعمه می مرگ هستی تو را از اول برای این که طعمه می مرگ باشی، آفریده اند، مرگه که هیچ گریزنده می از او نتوانستی بگیرد و هیچ طالبی از هم دستش فوت نمی شود و جتماً به آن می رسد، و تو حتماً مرگ را ادراک می کنی، فکن منه علمه حذر... بنابراین فقط به نکته می توجه کن و آن این که و آن این که یک وقتی مرگ به تو نرسد که تو در حال بد می باشی، بعد فرمود که یا بنی اکثر من ذکر الموت، یاد مرگ فراوان داشته باش. پس ما را برای آخرت آفریده اند، حالا که برای آخرت آفریده اند، حضرت دو تا چیز را نتیجه می گیرد، یکی یاد مرگ و یکی دوستی مرگ.

در مورد یاد مرگ حضرت علمه (ع) مطالب عدیده می دارد اما مهم ترین نکته می که در باب یاد مرگ می فرماید این که: یاد مرگ است که انسان را از گناه باز می دارند. یک جایه می فرماید: ندیدم که چیزی به اندازه می مرگ، به تعبیر می مرگ اندیشه می، مردم را از گناه دفع کند. نکته می که خیلی برای حضرت شاخص است و نتیجه می این است که ما برای رفتن آفریده شده ایم، نه ماندن. یک نکته یاد مرگ است و نکته می دوم دوستی مرگ است. باز سه مورد را به خاطر خصیصه می که دارد، اولاً وقتی که علمه ابن ابی طالب ضربت خورد، یکی از سه جایه که حضرت در نهج البلاغه وصیت کرده است، البته می دانید که حضرت وصایای زیادی کرده، چند سال پیش محققه درصدد برآمد که سخنان حضرت را بعد از ضربت خوردن گردآوری کند. چون حضرت در این دو روز و اند می که زنده بود (

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



یا در چهار روز و اندم که زنده بودند، چون بعضی گفته اند هفدهم ضربه خورد و بعضی گفته اند در نوزدهم ضربه خورده، ولی این مسلم است که در اواخر شب بیست و یکم وفات کرده (خیلی صحبت ها کرده است. منتها در نهج البلاغه سه قسمت از سخنان ایشان وجود ندارد؛ در سه موضع. در يك موضع (نامه ۲۳ م فرماید: انا بالامس صاحبکم و الیوم عبره لکم و غداً مفارککم... من دیروز یار همنشین شما بودم و امروز اسباب عبرت شما هستم و فردا از شما دور می شوم، که از ابق فنا ولی دم، بالاخره اگر بقیه بر من بود که من ولی دم خودم هستم و خودم می دانم که چه باید بکنم. و اما اگر فانه شدم و وعده گاه من فنا بود، چیز نامنتظره نیست و آن اعف فالعفو له قریه و هو لکم حسنه، در هر دو حال اگر این ملجم را عفو کنید من هم به خدا نزدیک تر می شوم و هم برای شما بهتر است. برای من اسباب قربت است و برای شما هم حسنه. من می گویم که او را ببخشید، الا تحبون ان یغفر الله لکم، دوست نمی دارید که خدا هم شما را ببخشد؟ این ملجم را ببخشید، و الله ما فجانه من الموت وارد کرده، خدا می داند که مرگ چیز ناگهانی که من بد بدانم آن را برایم پیش نیورده است، ما فجانه من الموت وارد کرده، که من مکروهش بدانم و موت چیزی بر من جلو نکشید که آن چیز را دوست نداشته باشم، و ما کنت الا کقارب ورد و طالب وجد، می گویند که من نسبت به مرگ دو حالت بیشتر نداشته ام، یکی مثل کسی بود که داشتم به طرفش می رفتم و حالا وارد شده است، یکی هم مثل کسی می ماند که من طالبش بودم و حالا به آن رسیده ام و ما کنت الا کقارب ورد و طالب وجد، من چنین حالتی داشته ام. و ما عند الله خیر للابرار، آن چیزی که خدا برای ابرار نگه داشته، آن بهتر است. این يك مورد و يك مورد دیگر در شماره ۲۳ هست که می فرماید: فمن اشتاق الیه الجنه یا الیه الموت، کسی که به مرگ یا به جنت اشتیاق داشته باشد از شهوات خالی می شود، به شهوات می میل می شود و شهوات در او ضعیف می شوند. مورد دیگر هم هست که یکی از اصحاب از ایشان می خواهد که نصیحتش کند، آن وقت حضرت می فرماید که نصیحتتان می کنم، چکیده و عصاره می خواهم برایتان حرف بزنم، زیاده گوئی نمی کنم و بعد مطالب می فرمایند که این جور باش و از کسانی نباش که از مرگ بدشان می آید به دلیل این که گناهانشان زیاد است. این خیلی جالب است، حضرت از سویی می فرماید هر کس یاد مرگ باشد گنااهش کم می شود و ما اصلاً توغل و توارد پیدا می کنیم به شهوات، می فرمایند به دلیل این که مرگ را فراموش کرده اید. اگر مرگ فراموش شود انسان در شهوات توارد پیدا می کند و کسی که یاد مرگ باشد، این توارد در شهوات را پیدا نمی کند. این از يك طرف و از طرف دیگر می فرماید: وقتی شهوت زیاد باشد یاد مرگ و دوست داشتن مرگ در آدم تضعیف می شود. از کسانی مباش که یکره الموت لکنره ذنوبه و یقیم علمه ما یکره الموت اجله، از این آدم ها نباش. چون قصد اقامت کرده اند هر وقت یاد مرگ می افتند ناراحت می شوند، و دل نگرانی پیدا می کنند. بنابراین به دلیل این که در واقع برای آخرت آفریده شده ایم، دو نکته باید در ما وجود پیدا کند: یکی یاد مرگ و یکی هم دوستی مرگ. يك جا حضرت می فرماید: دوستی مرگ، مرا از سختی های دنیا دور می کند و به وعده های خدا نزدیک م کند. چون در دنیا زیستن، آن جور که حضرت تعبیر دارند، سخت است. بنابراین يك نکته وجود دارد که مرگ انسان را از زیستن در دنیایی که تا در این دنیا هست یا باید مسئولیت خودش را فراموش کند تا آسوده زندگی کند که این بد است و یا این که مسئولیت خودش را فراموش نمی کند که این هم سختی دارد. به تعبیر دیگر که حضرت در جای دیگر می فرماید: آدم تا در دنیاست باید يك باره را روم دوشش بکشد، چه خوب است که وقتی که مرگ می آید این بار از دوش آدم می افتد، نه می شود تا از دنیا نرفته به بار شود. طبعاً خوب است

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



آدم در دنیا با سختمه ها و مشکلات زندگه مه کند و وقتمه مرگ مه آید همه مه این ها از بین مه رود و عوضش آن وعده هایمه که خدا به انسان داده است را دریافت مه کند، در نامه مه که به حسن ابن علی مه نویسد، مه فرماید که دنیا به ایشن سخت است و مه فرماید: مه خواهم صداقت بورزم و دنیا برایم سخت است، بنابراین علاقه دارم و دوست مه دارم که از دنیا بروم، به دلیل تین که باید به صداقتمه بورزم که دنیا به من آسان باشد، وله نمه خواهم، بنابراین برایم سخت است. در دنیا زندگه کند وله در عین حال برای دنیا زندگه نکند، دنیا زندگه مه کند وله در عین حال برای آخرت زندگه مه کند. ایشان عصاره مه همه مه سخنان شان دو نکته است، یعنی دو نکته خصیصه مه کسانمه است که در دنیا زندگه مه کنند وله برای دنیا زندگه نمه کنند. یکه این که مه فرماید: این آدم ها در دنیا به کارمه ندارند، این یک ویژگیمه. چرا به کارمه ندارند؟ به خاطر این که دنیا برایشان تفرج گاه به حساب نمه آید، استراحت گاه به نظرشان نمه آید. حضرت علی (ع) دنیا را نه اقامت گاه مه داند و نه تفرج گاه و نه زندان، در واقع کاروان سرا و آزمایشگاه مه داند. چون استراحت گاه نیست، پس نباید استراحتمه کرد. در باب این که استراحتمه نباید کرد فراوان ذکر مه کند. مثلاً: به اسفل ابن قطبه، در نامه مه ۵۹ مه فرماید: و اعلم ان الدنيا دار بلیه، دنیا آزمایشگاه است. بعد این جمله را با تأکید فرموده است: لم یفرغ صاحبها قط ساعة الا كانت فرغته علیه حسره يوم القیامه، (مه دانید که ساعت در عربمه به معنای لحظه است، نه ساعت ۶۰ دقیقه مه). هرگز کسمه در دنیا استراحت نکرد مگر این که استراحتش در روز قیامت حسرتش بود، لم یفرغ صاحبه. اگر اشتباه نکنم یا مرحوم خویمه است یا مرحوم ابن ابی الحدید که در ذیل شرح این قسمت اشاره مه کند به آن آیه مه شریفه مه که خدا به پیامبر امر مه کند که اذا فرغت فانصب، تا وقت استراحت پیش آمد خودت را به یک کار سخت دیگر وادار کن. هر وقت به کارمه برای شما حاصل آمد یک نصب دیگرمه، یعنی یک کار پر زحمت دیگرمه را برای خودت فراهم کن، چرا گفته اند کار پر دردسره؟ چون کارمه که به دردسره است در واقع بیرون رفتن از به کارمه است به سومه شهوت، به سومه یک خواسته مه دنیومه. کار پر دردسره یعنی آن کار که به حساب مه آید. حضرت در موارد زیادمه به این اشاره مه کند. و علاوه بر این که استراحت نمه کند، تمام زندگه اش را هم مه شود در این خلاصه کرد که دارند اطفاه باطل مه کنند و احقاق حق برایمه مثال به عبدالله ابن عباس نامه مه نویسد. ظاهراً این نامه بعد از وقتمه است که حضرت ابن عباس مفسر معروف قرآن را حاکم کرد و او خیانت کرد و اموال مردم را گرفت و با آن گله و املاک و کنیزانمه خرید. به حضرت خبر رسید که ابن عباس چنین کارمه کرده است، حضرت نامه مه نوشت و گفت که همه مه این ها را بفرست باید و خودت هم بیا که باید حساب رسمه کنیم که آن نامه در نهج البلاغه آمده است. وقتمه نامه مه حضرت به ابن عباس رسید که حضرت در آن جا فرموده اند: یا بیا این جا حساب رسمه مه کنم و پاک مه شومه و پیش خدا حسابمه ندارمه، یا نمه آیمه که در این صورت با شمشیر به حساب تو مه رسم و با شمشیرمه به تو مه زرم که هیچ کسمه را با این شمشیر زده ام. مگر این که مستقیماً به جهنم واصلش کرده ام. وقتمه این نامه به دست ابن عباس مه رسد، ابن عباس اموال را برمه دارد و فرار مه کند. بعد حضرت این نامه مه ۲۲ را به ایشان مه نویسد و توبیخ فراوان مه کند و بعد مه فرماید: فان المرو قد یسره درک ما لم یکن لیفوته... گاهمه وقت ها آدم با چیزهایمه شاد مه شود که اصلاً قرار نبوده است از دست برود و محزون مه شود به خاطر چیزهایمه که اصلاً قرار نبوده به آن ها برسد. بعد این را مه فرماید: فلیکن اسفک ما فاتک منها و ما نلت من دنیاك فلا تكثر فیه فرجاً... در این دنیا غایت قصوایت این دو تا چیز نباشد که یا به اذتمه برسیم و یا خشممه را

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



اطفاو کنم، یعنی از طرف مورد خشمم انتقام بگیرم. من فرمایم که این نباید در دنیا غایت قصوای تو باشد، غایت قصوای تو فقط باید یک چیز باشد، اطفا باطل و احقاق حق. باید اطفا باطل کنی، باطل را خاموش کن یا احیا کنی، البته این باطل و حق گاهی فقط به معنای نظریه به کار می‌رود، جایی که فقط گزاره‌ها و باورها به حق و باطل نظریه متصف می‌شوند، آن حق و باطل نظریه فقط یکی به گزاره‌ها و باورها تعلق می‌گیرد. که من گویم این گزاره حق است و این گزاره باطل. یا باور تو حق و باور او باطل است. اما در لسان اصلی عربی حق و باطل هم به نظر و هم به عمل اطلاق می‌شده است. بنابراین اطفا باطل و احیا حق به هر دو مربوط می‌شده است.

نکته من بعد من که حضرت علی ابن ابی طالب در انسان شناسی شان تأکید می‌کند این است که همیشه معیار، نیت شماسی و نه اعمال شما. این معنایش این نیست که در عمل من شود نوعی آزارش و هرج و مرج داشت. به تعبیر دیگر وقتی گفته می‌شود که نیت مهم اند و نه اعمال، معنایش این است که اعمالی که قبض فعلی دارند، که هیچ، آن‌ها را نباید انجام داد. اما آن‌ها می‌کنند که حسن فعلی دارند اگر کسی انجام داد، ارزشش به حسن فاعلی اش است. صرف حسن فعلی کفایت نمی‌کند. آن‌ها می‌کنند که حسن فعلی دارند مثل راست گفتن و غیره، آن‌ها هم در واقع حسن فعلی شان محل توجه خدای متعال است. به بیان دیگر، حسن فعلی شرط لازم است که ما محل عنایت و رضایت خدای متعال وارد شویم و از محل و محط غضب او دور شویم. حسن فعلی شرط لازم است، شرط کافی این است که با حسن فاعلی همراه شود و حسن فاعلی یعنی همان نیت حسن و نیه، صدق السریه، خلوص النیت. نیت وقتی مهم شد، دو تا لازم دارد و آن این که چون همه من جهان هستی در اختیار ما نیست، اگر نیت کار خیر کردید خیلی وقت‌ها امکان دارد که موفق به انجام کار خیر نشوید ولی خب مهم نیست، چون انجام کار خیر به نیت بستگی دارد که در اختیار من است. ولی خیلی از امور دیگر باید در عالم رخ بدهد که آن‌ها در اختیار من نیست، ولی این اشکال ندارد. حضرت در نهج البلاغه در پنج جا اشاره می‌کند که عدم توفیق عملی تان اهمیت ندارد، اگر نیتان این باشد که کار نیک کنید، این که توفیق عملی پیدا نمی‌کنید، اهمیت ندارد، چون توجه به این دارد که بقیه من امور دست من نیست.

من می‌توانم نیت کنم که به شما کمک کنم، ولی این که بتوانم این کمک را بکنم به خیلی از امور بستگی دارد که این‌ها از حیث من اختیار ما بیرون است، ما حدود اختیارمان در واقع به باطنمان است، امور من که در بیرون رخ می‌دهند ما اختیارشان را نداریم. حضرت علی (ع) در پنج مورد به این مطلب توجه داده، که آن چه من خواهید مهم است، نه آن چه که من کنید و دلیلش هم این است که ما نسبت به امور بیرون اختیار نداریم.

این است که حضرت دائماً می‌فرماید: نیت المرو خیر من عملی. یک جا می‌فرماید: نیت المرو خیر من عملی و نیت الفاسق شر من عملی، فاسق هم شاید قدرت انجام عملی که نیتش را من کند نداشته باشد ولی چون نیتش را دارد در واقع کار عملش را من کند و بلکه بدتر هم من ند. و خدا دائماً به سرائر شما نگاه می‌کند و نه به ظواهر شما. آن نیت مهم است، به نظر من آن تعبیری که حضرت سجاد (ع) به کار می‌برد که آن الراحل الیک

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



قريب المسافه، به اين معنا باشد كه كسسه كه قصد كوچ به خدا را مے كند در واقع رسیده، چون خود قصد مهم است، تو قصد كن انسان خوبه باشه، انسان خوبه هسته. اين معنائش اين نيست كه عمل مهم نيست، اگر قصدت واقعه باشد تا آن جا كه در اختيارت است عمل انجام مے دهه. مے خواهم بگويم كه اگر قصد داشته باشه، علامت صدق قصدت اين است كه دست به عمل بزنه اما از آن سو هم همه چيز در اختيارت نيست و لذا شايد نتوانيم آن عمل را انجام بدهيم.

قرآن هم مے فرمايد: و من يخرج من بيته مهاجراً الى الله رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله، آن مهم است كه مهاجرت كرده است به سوسه خدا، اين اهميت دارد حالا نرسیده به آن جايمه كه به خاطرش مهاجرت كرده به ديار ديگره كه دينش را حفظ كند وله به آن جا نرسیده فقد وقع اجره على الله. تقريباً هه مے مفسران ذيل اين آيه آن حديث معروف پيامبر را آورده اند كه من هاجر الله و رسوله فقد هاجر الله و رسوله و من هاجر الله الدنيا يمتعها او امراه يزوجها، هاجر الله مهاجر اليه، انما الاعمال بالنيات و لكل امره ما نواه، اين يك مطلب. لازمه مے دومه هم نياز دارند و آن اين كه گفته اند خدا به نيات نگاه مے كند و نيات ماست كه اهميت دارد. يك نتيجه مے دومه هم دارد و آن اين كه ما ممكن است نيتمان درست باشد وله خطا كنيم. در قسمت اول گفتيم كه ممكن است نيتمان درست باشد وله قدرت انجام آن را نداشته باشيم و اين جا ممكن است علم نداشته باشيم و در عين حال كه نيتمان خوب است خطا كنيم. مے خواستيم كار خوب كنيم كار ناخوب كرديم. يعنه كاره كه حسن فعله ندارد. برامه اين كه كارمان حسن فعله داشته باشد يك علمه نياز داريم كه آن را نداريم و آن وقت عملمان حسن فعله ندارد و قبح فعله دارد و اين است كه حضرت علمه (ع) در نهج البلاغه در مورد خوارج مے گفت: شما معامله مے را كه با خوارج مے كنيد مثل مامله مے نباشد كه با معاويه مے كنيد. گفتند چرا؟ فرمود: دو دسته انسان را مثل هم نگرديد. كسسه كه باطل را مے خواهد و به آن مے رسد و كسسه كه حق را مے خواهد وله به آن نمے رسد. خوارج حق را مے خواهند وله به آن علم ندارند و به آن نمے رسند. يعنه در واقع نيتهشان با نيت معاويه و اصحاب معاويه فرق مے كند. آدم هاهم حق طلبه هستند، اما چون علمشان كم است مصداق را اشتباه مے كنند. در واقع مے خواهند حسن فعله هم داشته باشند وله با اين همه حسن فعله ندارند، به خاطر اين كه حسن فعله بايد با علم همراه باشد كه اين را ندارند.

نكته مے ديگره كه در انسان شناسه علمه ابن ابي طالب خيله مهم و تا حد مے هم عجيب است كه حضرت يكه از بزرگ ترين مهالك معنوم انسان را كنجكاوره مے داند. كسسه از حضرت مے پرسد كه ايمان را برامه من كاملاً توضيح دهيد كه ايمان چيست؟ به طوره كه بيانتان همه مے جوانب امر را برامه من روشن كند. در قسمت حكمت نهج البلاغه ۲۶۶، حضرت به نظرشان مے آيد كه اين مطلب مهمه است و حيف است كه فقط يك آدم بشنود، آن وقت به ومه اين جور جواب مے دهد: اذا كان الغد فأتته حته اخبرك علمه اسماك الناس، مے گويند كه بگذار فردا بشود، بيا پيش من و همين سوال را از من بكن. حته اخبرك اسماك الناس، تا من به تو خبر بدهم منتها مردم هم باشند كه بشنوند، فان نسيت مقالته حفظها عليك غيرك، اين يك خاصيته هم برامه تو دارد كه

استاد مصطفه ملكيان – معنويت در نهج البلاغه

انجمن احياگران فلسفه نو



اگر یادت رفت که من چه گفتم، دیگران یادشان من ماند و به تو من گویند که علمه این ها را گفت. فان الکلام کالشارده ینفقهها هذا و یخطئها هذا، کلام همیشه مثل تیر من ماند گاهه به هدف من نشیند و گاهه به هدف من نشیند، ممکن است در گوش تو که پرسیده ام نرود و له در گوش کس دیگر برود. این جا تمام من شود و منم گوید که حضرت فردا چه گفتند. بعد در حکمت ۳۱ حضرت آن حرف هایه را که من خواست برزد و مفصل گفته است که بدان ایمان چهار تا شعبه دارد، علمه الصبر و الیقین و العدل و الجهاد. بعد که ایمان را توضیح من دهم فرماید که: حالا کفر را هم برایت بگویم و الکفر علمه اربع رعائم، کفر هم چهار تا ستون دارد. اولش من فرماید که علمه التعمق، اول ستون کفر، کنجکاویم است و سه تا دیگرتان، الزیغ و الشقاق است.

توضیح من دهم که فمن تعمق لم ینب الیه الحق، کسسه که کنجکاویم من کند، هیچ وقت به حق رو نمم کند. این یک مورد است که حضرت فرموده کنجکاویم باعث من شود که انسان انا به به حق نمم کند. و بعد در حکمت ۱۰۵ من فرماید: ان الله افترض علیکم الفرائض فلا تضیئوها، خدا چیزهایه را که بر شما واجب کرده، این ها را زیر پا نگذارید و حد لکم حدوداً فلا تعتدوها، یک حد و مرزهایه هم برایه شما در نظر گرفته، از این حد و مرزها نگذرید و نهاکم عن اشیاء فلا تنتهکوها، از یک چیزهایه هم شما را نهه کرده است، آن ها را هم مرتکب نشوید، و سکت لکم عن اشیاء و لم یدعها نسیاناً فلا تتکلفوها، من فرماید یک سره چیزهایه را خدا به شما نگفته و له یادش نرفته است که نگفته، این ها را کنجکاویم نکنید و سکت لکم عن اشیاء اما و لم یدعها نسیاناً، این ها را فراموش نکرده است، به این ها کنجکاویم نورزید، این یک مورد.

مورد دیگر هم البته جنبه م سلبه این است و من فرماید: به چیزهایه که واضح است عمل کنید و دیگر به دنبال چیزهایه که واضح نیست نباید بروید. به واضح ها عمل کنید، من فرماید: قد اضع..... عینه، هر که چشم دارد صبح دمیده است یعنی در واقع واضحات را دریابید، دیگر لازم نیست سراغ چیزهایه پیچیده و متکلفانه بروید. یک جایه باز یهودیم را ملامت من کند که بیش از حد سوال من کنم، به آن هایه که من دانم عمل کن، سوال نکن. شارحان در این موارد بحث کرده اند که چرا حضرت کنجکاویم را تخطئه من کند که سوال نکن؟ در قرآن هم البته آیه ام دارد که لا تسألوا عن اشیاء ان ثبت لکم تسووکم، منتها آن جا یک تسووکم دارد که ممکن است با این جا متفاوت باشد. آن جا هم قرآن من فرماید: چیزهایه را که اگر باخبر شوید ناخوشایند است، این ها را نپرسید. و له آن جا گفته ناخوشتان بیاید، این جا این طور نیست. در نهج البلاغه دو یا سه مورد هم حضرت مصداق خاصه از کنجکاویم را منع کرده که یکم قضا و قدر است که من فرماید: بحر عمیقم است و لوح در آن نکنید، ورود در آن نکنید. یک بار دومم هم باز در باب قضا و قدر است، یک بار هم در باب اسرار الله است. اسرار الله را بعضه گفته اند منظور صفات خداست که ما نمم فهمیم و بعضه گفته اند که ذات خداست و بعضه گفته اند که اسرار الله یعنی آن چیزهایه که آینده م شماست و خدا از شما مخفه نگاه داشته و حضرت خواسته بگوید که دنبال این آینده بینان و فال بینان نروید. چون اگر آینده تان معلوم شود وضعتان بد من شود، بگذارید

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



مخفیه بماند. حالا این کنجکاوه نورزید به چه معناست؟ من سه چیز به نظرم می آید که شاید یکی از این سه تا چیز یا دو، یا هر سه تا مراد باشد: یکی این که تعمق و کنجکاوه حد شناس است و شما وقتی به دنبال کنجکاوه بروم، اگر جواب سوالی را نفهمیدید، سوالاتی برای ما ظاهر می شود، و آن سوال هم سوالات دیگری، به گفته من پاسکال مجهولات نسبت به معلومات ما نسبتش، نسبت محیط دایره به قطر دایره است، یک واحد که بر قطر دایره اضافه می شود، بر محیط دایره اضافه می شود، بنابراین وقتی شما مثلاً جواب یک سوال را می فهمید سه، چهار، پنج سوال جدید برایتان پدید می آید که قبلاً این سوالات برایتان نبود. اگر آدم اهل تعمق باشد، یعنی کنجکاوه که الان محل بحث است، آن وقت هر سوالی که به جوابش می رسد، چندین سوال جدید که تا الان به ذهنش ظهور نکرده بود، برایش پدید می آید. به نظر من آید یک معنایش این باشد که اگر شما این روش را دنبال کنید، ممکن است دانستن ها فرصت را از کردن ها بگیرند. اما رمز دوم هم دارد و آن این که انسان اهل تعمق همه را سنگ رومی یخ (نامید) خواهد کرد و این عجبی را برای آدم پدید می آورد. آدم متعمق اهل سوال و نقد است و اگر شما اهل سوال و نقد باشید، هیچ انسانی نیست الا این که جای می گوید که من تسلیم هستم و حرفی برای گفتن ندارم و این یک عجبی پدید می آورد. این تفسیر دوم یک شاهد هم دارد. در آن بیانی که حضرت فرمود کفر چهار تا ستون دارد، چون آن سه تا دائمی می دیگر از این سنخ است. از این لحاظ شاید این تفسیر دوم، تفسیر خوبی باشد و البته این عجب هلاک کننده است. حضرت علی (ع) بیش از ۲۰ بار در نهج البلاغه می فرماید: بزرگ ترین مهلك این عجب المرو بنفسه است که آدم احساس یک برتری بکند. وقتی مثلاً شما را به نقد و سوال بکشم، دیر یا زود شما بگویید که من چیزی بلد نیستم با این که خودم هم چیزی بلد نیستم اما در من یواش یواش یک نوع خود برتری می انسان است. و اما نکته می سوم وجود دارد که شاید آن مراد بوده و آن این که اگر تعمق به حد گرفته شود، دیگر جای می برای ایمان و تعمق باقی نمی گذارد. به نظر من رسد که ریشه می تعبد و ایمان را می کند و حضرت علی (ع) همان طور که بعداً می گوید، تعبد ما نسبت به خدا را شرط لازم و کافی می داند، اگر این جور باشد به نظر من آید که دیگر چیزی باقی نماند و شاید این هم که دعائم ایمان و کفر را گفته اند در واقع می خواهند بگویند که تعمق، محل ایمان است و تعمق محل ایمان به این معنا می تواند باشد. حالا شما می گوید که این با عقل نقادانه می که روشن فکران می گویند چه ربط و نسبتی پیدا می کند و این با عقلانیت چگونه سازگار است؟ به نظر من آید که از عقلانیت لابد منی می و چاره می جز این نداریم که عقلانیت بورزیم. اما عقلانیت جامع و عمیق، و عقلانیت جامع و عمیق حدود خودش را هم نشان می دهد و می گوید که من محدود می یعنی نشان می دهد که یک منطقه الفراغه است که من در آن جا حرفی برای گفتن ندارم، نه نفیاً و نه اثباتاً، به تعبیر دیگر عقلانیت می که حکم عزل خودش را در یک نواحی ندهد، خودش عقلانیت تام نیست. و این یکی از مواردی است که نوعی پارادوکس وجود دارد. عقلانیت تام، عقلانیت ناقص است و عقلانیت ناقص، عقلانیت تام است. یعنی وقتی تو واقعاً عقلانی هستی که بدان می عقل هم محدودیت دارد، و وقتی بفهمی عقل هم محدودیت دارد، عقلانیت ات تام است. حالا وارد آن بحث نمی شوم ولی بالاخره حضرت علی ابن ابی طالب این تعمق را خیلی مهلك انسان می داند و نه فقط مهلك معنوی و اخلاقی، حتی مهلك روان شناختی آدمی هم تلقی می کند.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایاران فلسفه نو



نکته می دیگر می که در انسان شناسی حضرت علی هست و در واقع به معرفت شناسی مربوط می شود. انسان شناسی از دید معرفتی که انسان می تواند پیدا کند. یکی از نکات مورد تأکید حضرت این است که ما برای یافتن راه سعادت نمی توانیم به خودمان و انهداده شویم. چاره ای جز این نیست که برای سعادت خودمان تابع امر و نهی خداوند متعال باشیم. این یکی از مضامین بسیار مکرر نهج البلاغه است که فقط و فقط امر و نهی الهی است که می تواند ما را به سعادت برساند. نمی توانید بگویید که به وجدان اخلاقی رجوع می کنیم، یا به عقل، یا به ادراکات احیاناً شهودی خودمان، این ها را ایشان هیچ جا محل بحثش نیست و عقل را که می گوید، خواهیم گفت که آن عقل این عقلی نیست که ما به آن عقل استدلال می کنیم. ابتدا این را عرض کنم که حضرت مثلاً در نامه ای که به مالک ابن اشتر نخصه نوشته و او را فرستاد که به مصر برود، اول چیزی که می فرماید این است: امر به عبد الله (من بنده می خدا، یعنی علی) بتقوی الله و ایثار طاعته، این که فقط طاعت خدا را برگزیند و اتباع ما امر به فی کتابه و تبعیت کند از آن چیزهایی که خدای متعال در کتاب خودش او را به آن امر کرده است. من فرائض و سننه، چه آن هایی که واجب است و چه آن هایی که مستحب اند. بعد این جمله را می فرماید که تأکید می کنیم: الله لایسعد احد الا بتباعها، فقط و فقط سعادت از راه اتباع ما به امر الله حاصل می آید، و لایشقیه الا من جودها و اضاعتها و شقاوت هم به این است که این ها را فراموش کنیم. (۲) بعد مثل این که به ذهنشان آمده که گویا کسی می گوید که خب، حالا به خودم رجوع می کنم، آن وقت ایشان می گویند: وقتی که از نفست تبعیت نکنی و ان النفس اماره بالسوء الا ما رحم الله، در قرآن هست که الا ما رحم ربی. نفس به بدی فرمان می دهد. یک مورد دیگر در همین نامه می فرماید: هر وقت مشکلی برایتان پیش می آید، باید به خدا و رسول خدا رجوع کنید و راه دیگری برای فیصله می نزع نیست، و ارد الهی الله و رسوله ما یضلعک من الخطوب، هر خطب و هر کار مهمی که تو را به پیچیدگی دچار کرد و نفهمیدی که چه به چه است باید به خدا و رسول خدا مراجعه کنی: و یشتبه علیک من الامور، هر امری که بر تو مشتبه شد فقط به خدا، فقد قال الله تعالی لقوم احب ارشادهم. این جور گفته است که: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، فإن تنازعتم فی شئی فردوه الیه الله، فرد الیه الله الاخذ بمحکم کتابه، بیاید به کتاب محکم خدا اخذ کنید. این محکم کتابه صفت به موصوف است، یعنی به کتابه المحکم. منظور از الاخذ بمحکم کتابه الرید الیه الرسول چیست؟ الاخذ بسنته الجامعه غیر المفرقه، به سنت جامع و غیر مفرقه که اگر تبعیت کنید همه تان را گرد می آورد و تفرقه می بینتان را از بین می برد. یک مورد دیگر نامه می است که می فرماید: ان الله سبحانه قد جعل الدنيا لهما بعدها، خدا دنیا را برای ما بعد دنیا آفریده. این همان مقدمه بودن دنیاست برای آخرت. و ابتلای فیها اهله، اهل دنیا را هم آزمایش می کنند برای این که بدانند مدامشان کار بهتر می کنند. و لسانا للدنیا خلقنا، ما برای دنیا خلق نشده ایم و لا بسعای فیها امرنا، اصلاً امر نشده ایم به این که تلاش کنیم برای این که دنیا فیها لنبتلای بها، ما را فقط در این جا قرارمان داده اند برای این که آزمایشمان کنند. ما در دنیا قرار داده شده ایم برای این که ابتلا داشته باشیم. در دنیا باید اطاعت از خدا داشته باشیم. و بعد می فرماید: (اشاره شان به معاویه است، نامه به معاویه نوشته شده است) فعدوت علی طلب الدنيا بتأویل القرآن، هر وقت می خواهید میل به دنیا کنید، قرآن را تأویل می کنید. یعنی در واقع این که قرآن را تأویل می کنید به علیت این است که میل به دنیا دارید. اگر کسی میل به دنیا نداشته باشد و به آخرت میل داشته باشد که به خاطرش آفریده شده است، فقط میل به قرآن می کند، خودش را تسلیم قرآن می کند.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



نه این که شروع کند قرآن را از این ور و آن ور کج و معوجش کند و تأویل کند. البته تأویل هم معنای مثبت دارد و هم معنای منفی. یعنی تأویل همیشه معنای منفی ندارد اما معنای منفی در لسان ائمه ع ما معمولاً غلبه دارد، یعنی چرخاندن برای غرض سوء، نه چرخاندن برای غرض حسن. بعد یک نکته وجود دارد و آن این که یکم از مسائلی که ایشان ع فرمایند این است که اگر کسی امر و نهی خدا را اطاعت کند یک قلبی پیدا می کند که می تواند به این قلب رجوع کند، اما به این شرط که به همه ع جهات دیگر مطیع عقل و ع الهی باشد و آن وقت این قلب می تواند یواش یواش مورد مشورت الهی قرار بگیرد. پیامبر فرمود: استفتك القلب ولو افتاك المفتون، مفتیان هر چه می خواند بگویند، تو از قلبت بپرس. ظاهراً ع ابن ابی طالب هر قلبی را محل مشورت و معتمد نمی داند، اعتماد و اعتنائش به قلبی است که این کار را انجام داده باشد. تعبیر قلب را به کار می برد اما یک بار به معنای قلبی که زنده شده باشد و یک بار می گوید قلبی که تسلیم امر و نهی الهی باشد و دو تعبیر دیگر هم دارد. در این جا چیزی به نام عقل وجود دارد، این عقل چه کاره است؟ دائماً در قرآن گفته می شود که تعقلوا، اگر کاملاً توجه پیدا کنید که عقل در زبان عربی در جاهلیت و در لسان قرآن و احادیث نبوی ع و ائمه ع ما، مخصوصاً ع ابن ابی طالب چیست؟ رجوع کنید به کتاب نقد العقل العربی از محمد عابد الجابری (جلد اول، فصل اول). بهترین تحقیقی که درباره ع مفهوم عقل در ادب جاهلیت و در قرآن و احادیث نبوی ع و ائمه ع و ع ابن ابی طالب آمده، آن جاست. البته نقد ع را هم که محقق قومی مسیحی جرج طرابیشتی بر کتاب نقد العقل العربی کرده، به این قضیه التفات دارد. جرج طرابیشتی کتابی دارد با عنوان نقد العقل العربی (یک جلد). ع سخن محمد عابد الجابری در این فصل مفصل که ۶ صفحه است، در آن جا می گوید که آن عقلی که در قرآن و زبان عربی گفته می شد آن عقلی نیست که بعدها در ترجمه ع متون یونانی در مقابل نوس گذاشتند، به معنای استدلال است و الان هم ما به این معنا به کار می بریم، عقل یعنی استدلال. تعقل را به معنای استدلال به کار می بریم، ولی عقل در اصل به این معنا نبوده است. عقل در زبان عربی یعنی انسان تجارب گذشته را فراموش نکند حفظ التجارب.

اگر دقت کنید اکثر مشکلاتی که در زندگی پیدا می کنیم به خطر این است که تجارب را که خودمان داشته ایم یادمان می رود، حفظ نمی کنیم. شاید دقت کرده اید هر شب امتحان می گوییم این امتحان را حالا هر جور شده می دهیم اما از ترم دیگر به بعد درس هر شب را یا می گیریم، و تلبار نمی کنیم. ولی باز شب امتحان بعد مثل قبل. همه ع زندگی به نظر من همین طور است. اگر دقت کنید کمتر کاری است که ما بگوییم قبلاً نمونه اش را ندیده بودیم و به این دلیل به آن دست زدیم. ولی هم قبلاً آن را کرده بودیم و هم پیشیمان ع هایش را دیده بودیم و هم تبعاتش را، اما یادمان می رود، حفظ التجارب نداریم. ع ابن ابی طالب اصلاً به عقل به عنوان یک نیروی استدلال گر در کتاب نهج البلاغه اشاره نمی کند. همیشه مرادش از عقل این است و در حکمت شماره ع ۲۱۱ می فرماید: و من التوفيق حفظ التجربة، توفیق (یکم از توفیقات) که خدا می تواند به انسان بدهد، حفظ تجربه است. حضرت در مقام توصیف عقل می گوید: العقل حفظ التجارب. عقل یعنی حفظ تجربه ها. این که آدم تجربه های خودش را فراموش نکند. و چون این جور است و این تلقی را دارند، بزرگ ترین دشمن عقل را عجب می دانند. به نظر من این نکته ع است که کسی به آن توجهی پیدا نکرده است، یعنی من تا الان ندیده

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



ام. این که حضرت دائماً عقل را در مقابل عجب مے گذارد، به دلیل این است که مرادشان از عقل این است. مے دانید چرا عقل بدین معنا در مقابل عجب قرار مے گیرد؟ چون عجب و خود برتر بینے گویا به آدم مے گوید تو استثنایے. این کار اگر این نتیجه را داشت، در مورد دیگران نداشت. اگر آن نتیجه مے بد را داشت. عجب چنین حالتے به آدم مے دهد، این است که حضرت دائماً مے گوید بزرگ ترین دشمن عقل و گاهے مے گویند بزرگ ترین حسود عقل، عجب است. در حکمت ۲۱۲ ایشان مے فرماید: عجب المرو بنفسه اجر حساد عقله، این که آدم عجب دارد، یعنی این که فکر مے کند از قوانین مستثناست. مثلاً مے گویم ظلم نکن، هر که ظلم کرد، ملکش دوام نکرد. ایشان چون عجب دارد فکر مے کند من استثنا هستم و ظلم هم بکنم، ملکم دوام خواهد آورد. حفظ التجارب ندارد. حفظ التجارب یعنی تو یادت بیاید که در تاریخ و زندگے دیگران که معاصر با تو اند چه گذشته است. اگر این ها یادت باشد دیگر هیچ وقت خلاف عمل نمے کنے. منتها آدم وقتی خلاف عمل مے کند به این خاطر است که یا تجارب گذشته یادش مے رود یا عجب مے گیرد و فکر مے کند استثناست. بله، مے دانم که هر که دروغ گفت پشیمان شد، اما شاید دروغ بگویم ولے پشیمان نشویم. یعنی گویا من مستثنا هستم، مورد استثنایے ام.

اما مورد دیگرے که علمے ابن ابے طالب در مورد انسان شناسے دارد این است که: اگر کسے ارتباطے را که با خدا باید داشته باشد را آن چنان که باید، داشته باشد. همه مے مناسبات اجتماعے اش با انسان هاء دیگر به سامان مے شود. این ارزش داورے نیست، بیان واقعیت است. اگر ارزش داورے بود آن را مے بردیم در قسمت اخلاق، در قسمت وظیفه شناسے نهج البلاغه. این دو معنا دارد که حضرت به هر دو تأکید مے کند. یک معنایش این است که هر کسے که واقعاً نسبت به خدا آن موضعه را که باید داشته باشد، یعنی موضع اطاعت و عبودیت داشته باشد، خداوند بقیه مے کارهائے او را خودش به عهده مے گیرد. مراد این است که تو اگر اطاعت خدا کنے، خدا مناسبات اجتماعے تو را هم یک مناسبات سالم مے کند. به تعبیر دیگرے این که تو با مردم مشکل پیدا مے کنے، چون با خدا مشکل دارے. اگر با خدا مشکل نمے داشتے با مردم هم مشکل نداشتے. حضرت مے فرماید: من اصلح ما بینه و بین الله اصلح الله امر دنیا. یعنی هر کس امر آخرتش را به صلاح بیاورد، خداوند امر دنیایش را به صلاح مے آورد. این مضمون دائم التکرار است، در نهج البلاغه، فراوان از این موارد هست. یک جا حضرت مے فرماید: آن کس که رابطه اش را با خدا خوب مے کند، خدا در دل مردم محبتش را مے نشاند و وقت محبت او در دل مردم نشست، مردم با او تنازع نمے کنند. در واقع مے خواهد بگوید که من با مردم مشکل و نزاع پیدا مے کنم به این دلیل است که من با خدا هم رابطه ام، رابطه مے به سامانے نیست. رابطه مے به سامان با خدا، رابطه مے به سامان با خلق را پدید مے آورد، این معلول آن است. با توجه به این که یک بخش از انسان شناسے اختیار _ جبر و اختیار _ است، ایشان به چیزے بین جبر و اختیار قائل اند و به سه صورت هم تفسیر مے کنند که بسیار مفصل است.

استاد مصطفے ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



یکه دیگر این که در واقع در انسان شناسی برای انسان دو نفس در نظر می گیرند، یک نفس ممیت، یک نفس محسوس. یک نفس بسیار عزیز، یک نفس بسیار خوار.

یک بحث دیگر در باب این که ورود ما به بدی ها همیشه با زبان شروع می شود. در این جا بحث، واقعیت روان شناخته است، بحث ارزشی نمی کنیم.

در آخر سه نکته قابل ذکر است: یکی این که من گاهی فکر می کنم اگر آخرت می بود و وجود نمی داشت این تعلیمات یک زندگی همراه با رضایت باطنی دنیوی فراهم می آورد. از این لحاظ به نظر من اخلاق نهج البلاغه می تواند یک اخلاق کاملاً سکولار هم باشد. یعنی اگر شما به آخرت قائل نباشید، این نوع نگرستن به دنیا، انسان و ارتباط انسان با طبیعت و یا انسان های دیگر به نظر یک زندگی همراه با رضایت باطنی می تواند فراهم کند. به تعبیر دیگر، شما اگر به دنیا قائل باشید فقط رضایت باطنی دنیوی را دارید و البته آن سعادت اخروی حالا هر چه هست، برایتان حاصل می شود چون ما نمی دانیم دقیقاً سعادت اخروی چیست؟

نکته می دوم که در نهج البلاغه خیلی چشم گیر است، و من هم بر آن تأکید دارم، تأکید بر بعد اخلاقی از ابعاد هفت گانه می دین است. نینیان اسمارت بیشترین ساحات را برای دین قائل است و ۷ ساحات قائل است. در نهج البلاغه اخلاق مهم ترین ساحات تلقی شده است. با مروری بر نهج البلاغه می بینید که گویا از نظر حضرت علی ابن ابی طالب اخلاق مهم ترین ساحات دینی تلقی شده است. البته نمی خواهم از این فوراً نتیجه بگیرم که پس از دید حضرت، اخلاق گوهر دین است. چون گوهر دین غیر از این است که "حجم آن چه در باب ساحات اخلاقی دین می آید بیش تر از حجم است که در باب بقیه می ساحات دین می آید." اما بالاخره بیشترین ساحات که به آن پرداخته شده، ساحات اخلاق است.

و اما نکته می سوم می که در نهج البلاغه خیلی چشم گیر و جالب است این که شاید هیچ متونی از متون دینی اسلام این قدر اگزیستانس نباشد، یعنی بیش تر از آن که به مشکلات فکری و نظری ما پردازد به مشکلات وجودی ما می پردازد. بحث های نظری خیلی کم در نهج البلاغه هست. البته این نهج البلاغه نمایانگر کل حضرت علی نیست. توجه کنید چقدر حضرت سخنانی گفته اند که در تاریخ نمانده است. آن مقدار می هم که مانده شریف رضی انتخاب نکرده، همه را گرد نیاورده و همان طور که در مقدمه می گوید من فقط به بلاغت توجه داشتم، آن هایی که از نظر بلاغی خیلی ارزش دارد آوردم. این است که خیلی مطالب دیگر وجود دارد ولی این جا نیامده، به دلیل این که آن اوج بلاغی را ندارد. ایشان شیفته می بلاغت حضرت بوده، می خواسته کتابی در بلاغت فراهم بیاورد. ولی با این همه علی ابن ابی طالب آن مقدار که در نهج البلاغه ظاهر می شود به مشکلات فکری کلامی و فلسفی خیلی کم پرداخته است. بیشتر، آدم ایشان را اهل پراتیک (عمل) می بیند. بیشتر یک چنین حس می به آدم دست می دهد، وقتی در نهج البلاغه با حضرت مواجه می شویم و بدین جهت هم می بینیم با مسائل وجودی خیلی سر و کار دارند، با امید، ناامیدی، اضطراب، آرامش، شادی، اندوه، هراس، انتظار،

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



توقع، چشمداشت، آرزو و با این سنخ مطالبه که امروزه در ادبیات جدید به آن در واقع امور اگزستانسه می گویند، نه آن چه به ساحت نظر و نظریه پرداز می‌ها. به نظر من این سه تا وجه شاخص است. قبلاً هم اشاره کردیم، آن که نهج البلاغه خیل به قرآن شباهت دارد. یعنی غیر از این موارد شاذ و نادره که آدم احساس می‌کند این سخن بیشتر به سخن قرن هفتم بعد می‌آید، نباید در صدر اسلام این جمله گفته شده باشد، بیشتر به نظر می‌آید مثلاً جمله مال حضرت علی نباشد. البته موارد کمی این جور می‌هست. ولی با این همه از این موارد که بگذریم، بقیه می‌مورد نهج البلاغه خیل به قرآن شبیه است. منتها با دو تفاوت که قبلاً هم گفتیم: یکی این که حضرت علی در نهج البلاغه یک مقدار گزینش نسبت به قرآن عمل کرده، یعنی همه می‌مطالب قرآن را بسط نداده، یک قسمت هایل از قرآن خیل در بیان حضرت بسط پیدا کرده، یک قسمت هایل بسط پیدا نکرده، یک قسمت هایل هم اصلاً به آن ها پرداخته نشده است. مثلاً جالب است، این قدر که ایشان در مورد آخرت صحبت می‌کنند و به آخرت اشاره می‌دهند، اصلاً در مورد کیفیت بهشت، جهنم، حساب، کتاب، صراط، مطلقاً چیزی در نهج البلاغه نگفتند. ظاهراً می‌خواستند در ما فقط توجه به آخرت را برانگیزد، اما تفاسیرش به تعبیر مرحوم شریعتی کوچه و پس کوچه می‌دهند، جهنم را نشان نداده است. (شریعتی می‌گفت شخص کتاب نوشته و درباره می‌آخرت جور صحبت کرده که کوچه پس کوچه می‌خودمان را بلد نیستیم و آدرس داده که سر پیچ دوم جهنم این جور است و سر پیچ دوم بهشت این جور. منزل اول را که می‌کنید این است، از کجا این ها را بلد می‌توان؟! این یک نکته، یک تفاوت دیگر هم که نهج البلاغه با قرآن دارد این است که قرآن با مردم با خوش بینی بیشتری برخورد کرده است. حضرت علی نسبت به ما مردم خیل تلخ است و نسبت به ما یک دید واقع بینانه می‌منه دارد. نمی‌گویم منفی، چون یک دید غیر واقع بینانه اش نسبت به ما آدم ها خیل منفی است. پیامبر هم این جور نسبت به حضرت علی نبودند. شما اگر سنن النبی علامه طباطبایی را مطالعه کنید، می‌بینید اصلاً چهره می‌ایشان با حضرت علی (ع) خیل فرق می‌کند. پیامبر یک چهره می‌خیل مدارا کننده با مردم دارد. با مردم کوتاه بیاید، کنار بیاید، خیل سخت هم نگیرد، بگوید همین نمازتان را بخوانید، فرائضتان را انجام دهید و... اما این جور که حضرت علی می‌گوید: اگر شما می‌دید آن چه را که من می‌دیدم، مثل طناب در چاه های عمیق می‌لرزیدید و زن هایتان را رها می‌کردید، شوهر هایتان را رها می‌کردید، مغازه هایتان را بلا حارس رها می‌کردید و می‌رفتید تو می‌بابان ها و گریه زیاد می‌کردید، خنده به لبان نمی‌آمد و... این تعبیر را ما اصلاً در پیامبر و قرآن هم نمی‌بینیم. حضرت انتظارشان از ما آدم ها برآورده نشده بود، نه این که انتظار می‌برای خودشان دارند، انتظار داشته که ما آن طور رفتار کنیم و بنابراین به نظر من دیدشان خیل دید واقع بینانه می‌منه است. به تعبیر می‌کسی نیست که نهج البلاغه را وقتی می‌خواند و تمام می‌کند فکر نکند که ما اصلاً زندگی را شوخی گرفته ایم. اگر زندگی این است که علی می‌گوید، ما همه مان در حال شوخی کردیم. ما زندگی نمی‌کنیم، در واقع داریم این جا بازی می‌کنیم. حضرت چهره می‌جد می‌از زندگی ترسیم می‌کند و طبعاً خیل هم از ما انتظار دارند و این انتظار نه در زمان خودشان برآورده می‌شده و نه در زمان های بعد.

(۱) قصص ۸۳.

(۲) نامه می‌۵۳.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



۱. در مقام تحلیل، گاهی مطالبه گفته می‌شود؛ اما نه نقدی در کار است و نه دفاع و استدلال. یعنی من اصلاً به سود آنچه علمه بن ابیطالب گفته‌اند، دفاع و استدلال نمی‌کردم. بدلیل این‌که به نظر من می‌آید اکثر مؤلفه‌های جهان‌بینی، ایمانی است و به سودش دلیل قاطع نمی‌شود اقامه کرد. همه مؤلفه‌های ما بعد طبیعی و هسته شناخته تفکر حضرت، هم مؤلفه‌های انسان شناخته تفکر ایشان و هم مؤلفه‌های وظیفه‌شناخته و اخلاقی تفکر ایشان تقریباً هیچ کدامش نیست که واقعاً بشود با دلیل قاطع و برهان به سودش سخن گفت؛ یعنی برهان قاطع غیرقابل خدشه‌ای به سودش اقامه کرد. و آن امور ایمانی که می‌گویند به این معنا است که شخص عزم و جزم کرده است که علمه رغم عدم کفایت شواهد، جهان را اینگونه ببیند. با این که شواهد کافی، برای اینگونه دیدن جهان نیست. یکی از معانی ایمان همین است. که من یک عمل اراده‌ای اختیار می‌انجام می‌دهم و آن عمل اختیار می‌اراده از مقوله عزم و تصمیم است.

و آن عزم و تصمیم این است که عزم و تصمیم می‌کنم برای آن‌که جهان را به صورت خاصی ببینم. علمه رغم این‌که شواهد به سود این نوع جهان‌بینی و جهان‌نگری به اندازه کفایت در دسترس نیست. غیر از وقتی است که من عزم، جزم می‌کنم که از این به بعد مجموع زوایای مثلث را ۱۸۰ ببینم. که در این صورت عزم جزم کرده‌ام بر اعتقاد به گزاره‌ای که به سود آن گزاره دلیل قاطع و خدشه ناپذیری علمه ادعا وجود دارد. اما در اینجا اینگونه نیست. در اینجا من عزم جزم می‌کنم که علمه رغم این‌که شواهد کافی به سود یک گزاره وجود ندارد و برهان قاطع، دلیل لایتخلفه وجود ندارد من جهان را اینگونه ببینم. خوب حالا چرا عزم جزم کرده‌ام، جهان را اینگونه ببینم و نه به گونه‌ای دیگری که نقیض اینگونه است، یا ضد اینگونه است. آن دیگر علل و نواقص دیگری می‌تواند داشته باشد. این که در مورد حضرت علمه علیه السلام چیزی باشد. در مورد مثلاً پاسکال چیز دیگری باشد در مورد مثلاً ویلیام جیمز چیز سومه باشد در مورد من و شما چیز چهارمه باشد. اما بالاخره در ایمان، به یکی از معانی ایمان، در ایمان ما چنین عزمه می‌کنیم، چنین تصمیم می‌گیریم. ممکن است مثلاً دلیل این عزم و تصمیم، سبب، علت، جهت این‌که این دلیل و عزم را کرده‌ایم، این باشد مثلاً ببینم به این صورت کارآیبه بیشتر می‌یابیم. این مثل این می‌ماند که شما این دوتا گزاره را در نظر بگیرید و با هم مقایسه کنید. هر دو گزاره مابعدطبیعی اند. و به سود هیچ کدام از گزاره هم دلیل قاطع اقامه نشده است. یکی از گزاره‌ها که همه جهان هسته آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته، دست به دست هم داده‌اند، برای این‌که مرا در رسیدن به اهداف خود یار می‌کنند. یک گزاره مابعدطبیعی است و قابل اثبات هم نیست. یک گزاره است. یک گزاره دومه هم در نظر بگیرید و آن این که همه جهان هسته آگاهانه یا ناآگاهانه خواسته یا ناخواسته دست به دست هم داده‌اند برای این‌که مرا در رسیدن به اهداف خود مانع و مزاحم بشوند. نگذارند من به اهداف خودم کماهو برسم. این هم که گزاره مابعدطبیعی که دلیل قاطع به سودش وجود ندارد. اما انصاف باید داد کسی که به گزاره اول اعتقاد دارد زندگی اش بسیار پررتر خواهد بود. تا کسی که به گزاره دوم پایبند باشد. یعنی شما از همین امروز اگر بتوانید به گزاره اول اعتقاد بورزید، می‌بینید که زندگیتان یکسره متفاوت می‌شود با دیروز و پریروز یکسال گذشته و ده سال گذشته تان. کما این‌که اگر بتوانید به گزاره دوم اعتقاد بورزید باز هم

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



زندگیتان در يك جهت ديگرى كاملاً با گذشته تان فرق مى‌كند. اين دو گزاره هيچ كدام دليل سودشان اقامه نشده، اما دو نوع زندگى بسيار بسيار متفاوت را به ما القا مى‌كنند. خوب ممكن است كسى بگويد من بنايم را بر اوليه گذاشتم و بر اين اساس زندگى مى‌كنم كه همه هستى كمك كار من هستند. مدد و يار و ياور من هستند. دليله هم به سودش اقامه نشده ولىه وقتى مى‌كنم مى‌بينم زندگى بسيار سرشارتر و پربارتر، مى‌بينم خيلى موفق‌تر در زندگى هستم. خيلى رضاييت باطن بيشتري دارم. خيلى شادترم. خيلى اميدوارترم. خيلى آرامش بيشتري دارم. اضطراب و تشويش كم است. ملالت خاطر كم است. اين يك گزاره متافيزيكي مابعدالطبيعه است و هيچ برهانى هم به سودش نيست. كمالين كه «من يعمله مثقال ذره خيراً يره و من يعمله مثقال ذره شرّاً يره» آن هم همين‌طور، آن‌هم هيچ دليله به سودش اقامه نشده، اما واقعاً كسانى كه معتقدند به «من يعمله مثقال ذره خيراً يره، و من يعمله مثقال ذره شرّاً يره» با كسانى كه به اين گزاره يا به اين دو گزاره معتقد نيستند و يا به نقيض اين يك يا دو گزاره معتقد هستند زندگيشان خيلى متفاوت است. يعنى كسى كه به جد اعتقاد دارد كه ذره‌اى خوبه در جهان گم‌شده نيست و ذره‌اى بدى هم در جهان گم شده نيست بالاخره خوبه يا بدى ولو با پنج تا دورقمى به ظن تو عالم بر مى‌گردد و باز دوباره متوجه خودم مى‌شود اين زندگى اش واقعاً متفاوت است با كسى كه معتقد به اين گزاره نيست يا به نقيض اين گزاره معتقد است. اما خوب اين هم قضيه‌اى است متافيزيكي - ممكن است پذيرش من اين گزاره را و نه گزاره نقيضش را علم ارغم اين كه دليله نه به سود اين گزاره و نه به سود اين گزاره وجود دارد به دليل همين پروپيومانهاى است كه احساس مى‌كنم با پذيرش اين گزاره زندگى‌ام پيدا مى‌كند. ممكن است اين باشد، ممكن است در مورد علمه‌ابن‌ابيطالب هم اين باشد. اگر چه شايد علمه ابن‌ابيطالب هم واقعاً مى‌شود چيز ديگرى در كار است. ايمانى است كه حضرت به صدق اخلاقه و صدق منطقى به قول پيغمبر داشتند. واقعاً پيغمبر را باور كرده بودند و معتقد بودند كه اين شخص گزاره‌هاى كه از زبانش جارى مى‌شود هم صدق اخلاقه دارد و هم صدق منطقى دارد. وقتى صدق اخلاقه را محرز بدانند، صدق منطقى را هم محرز بدانند. خوب در آن صورت ديگر، اين گزاره‌ها را واقعاً صادق هم مى‌دانند ولو خودشان دليل به سودش نتوانند اقامه بكنند. اما با واسطه اين گزاره را صادق مى‌دانند. دليل اين به صدق اخلاقه و صدق منطقى سخنان پيامبر ايمان دارند. ممكن است واقعاً اين نكته دوم باشد. اما بعضى وقتها ايمان به خاطر نكته سومى است. يعنى بخاطر اين هم نيست كه حالا من به صدق اخلاقه و منطقى گزاره‌هاى كسى ايمان و باور دارم. به دليل آن كارآيى اولش هم نيست. كه بگويم حالا مى‌بينم زندگى‌ام پروپيومان‌تر مى‌شود. بلكه به دليل اين است كه به اين سخن گزاره‌ها عادت كرده‌ام. و ديگر نمى‌توانم خرق عادت در زندگى ام بكنم. يعنى چه؟ يعنى القائات و تلقينات دوران كودكى پدرم، مادرم، برادرانم، خواهرانم، معلمانم، مربيانم، محيط تربيتى اطرافم، محيط آموزشى و پرورشى. مجموعه اينها، اينها را در من راسخ كرده به صورته كه من به اين‌طور نگرىستن به جهان معتاد شده‌ام.

اگر از اين نحوه نگرش به جهان بخواهم دست بردارم دست خوش نوعى روانه ناخوشه مى‌شوم. آنوقت عادت كه تركش معمولاً كار بسيار مشكله است و رياضت مى‌خواهد اين مرا به اين سو مى‌كشاند من با اين زندگى مى‌كنم. البته خوبه‌هاى مى‌بينم و بديهايه هم درش مى‌بينم. ولىه بالاخره اگر بديهايه هم مى‌بينم اين

استاد مصطفى ملكيان - معنويت در نهج البلاغه

انجمن احياگران فلسفه نو



بدیها را آنقدر زیاد نمیبینم که بیارزد به ترك عادت. بیارزد به این که ریاضت جدی بکشم. من برای این که از این نگرش مورد اعتیاد خودم بردارم. این هم علتی است که ممکن است باشد. این را دیگر نمیشود ایمان گفت. این در واقع از نوعی یا مصلحت سنجی یا مصلحت اندیشی یا نوعی کاهلی و تنبلی اینها حادث میشود. ممکن است مصلحت اندیشی باشد و ممکن است که تنبلی و کاهلی فکری هم باشد. این هم هست.

یک راه چهارمی هم وجود دارد و آن راه چهارم آنکه شخص مبیند برای گزاره دلیل قویتری ندارد. برای نقیض گزاره هم دلیل قویتری ندارد ولی با این همه ادله‌ای که به سود خود گزاره است، سنگین‌ترند، از ادله‌ای که به زیان گزاره یا به سود نقیض گزاره‌اند. نوعی سنگینی معرفتی، البته نه چیزی دیگری. یعنی مبینم دلیل قاطعی وجود ندارد بر این که «الف ب است» دلیل قاطعی هم وجود ندارد بر این که «الف ب نیست» اما ادله‌ای که به سود «الف ب است» اقامه شده‌اند وزن و ارزش معرفتی‌شان، بیشتر از ادله‌ای است که به زیان «الف ب است» یا به سود «الف ب نیست» اقامه شده‌اند. مثل این که جهان را ساخته دست خدای قادر، عالم، خیرخواهانه بدانم و میتوانم ساخته تصادف هم باشد. هر دو میتواند باشد. هیچ کدامش هم دلیل قاطعی به سودش وجود ندارد. ولی این که ساخته تصادف نباشد ادله‌اش قوی‌تر است. تا این که ساخت تصادف باشد و بنابراین قائل نیستم به این که جهان ساخته تصادف و محصول یک امر صدقه‌آمیز است. قائل نیستم، نه این که ادله اینطرف را قوی‌تر احساس میکنم. این هم میتواند واقعاً باشد. این را میشود گفت ایمان. ایمان یکی از معانی‌اش همین است. جیمز مثلاً ایمان را به این معنی بکار میبرد. بالاخره این چهار تا خیلی شاخص در معتقدات ما هست. ما معتقد به این اموریم.

۲. ما به خیلی از عقاید خودمان یقین داریم و علامت یقین داشتنش همین است که نه فقط زندگی ما را براساس آن عقاید برنامه‌ریزی میکنیم، بلکه حتی حاضریم به پای آن عقاید جان بدهیم. ممکن است من عقایدی در زندگی‌ام داشته باشم که در باب آن حاضر باشم که جانم را بدهم ولی از آن دیگر عدول نکنم. یعنی اینقدر به این قضیه و گزاره یقین دارم به این عقیده قطع دارم. اما این قطعه‌ها و یقینها، قطع و یقینها Subjective اند. قطع و یقینهای شخصی و فردی‌اند. قطع و یقین Objective نیستند. یعنی چه؟ یعنی چنین نیست که این گزاره‌ای را که من نسبت به آن تا این حد قاطع و جازم و موقن هستم. این گزاره‌ها چنین نیست که وقتی به شما عرض کنم، و مؤیداتی را هم که در نظرم به سود این گزاره وجود دارد اینها را هم به شما ارائه کنم شما هم به همان قطعه‌ها برسید که من برسم. و به همان یقینی برسید که من برسم به همان جزئی برسید که من برسم. اینجوری نیست. وقتی اینجوری نباشد مگویند گزاره مورد و متعلق Subjective است ولی مورد و متعلق Objective نیست. این یقین Objective در این موارد مفقود است. مفقود بودن را از کجا میفهمیم؟ به دلیل این که انسانهایی مخاطب ما هستند که این انسانها هم سلامت عقلایی آنها را محرز میدانیم، هم صداقت اخلاقی‌شان را محرز میدانیم. علمه‌ای که اینها که سلامت عقلایی و صداقت اخلاقی دارند با این همه وقتی گزاره‌های مورد اعتقاد خودمان را همراه با شواهدی که به سودشان است اقامه میکنیم

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



معبینیم اینها قانع نمیشوند. اینها به یقین و قطع نمیرسند و جزم پیدا نمیکند و علمه رغم این که ما خومان جازم و قاطع ایم. چرا اینها به قطع و یقین جزم نمیرسند با این که ما رسیده ایم به دلیل این که مثل این که این قطع و یقین و جزم، امور است که به عقلانیت من بستگی دارد. نوعه عمومیت ندارد. Objective نیست. به فردانیت و تفرد من بستگی دارد. یعنی یقین Subjective بله، در اینجا ما آن یقین Objective معرفت شناخته را نداریم و له یقین Subjective معرفت شناخته را داریم و حتماً هم داریم. به دلیل این که اصلاً ما براساس اینها زندگی و رفتار میکنیم. جنگمان، صلحمان، سکوتمان، سخنمان، غم و شادمه و هزار موضعگیره عاطفه و عقیده و اراده مان همه براساس اینهاست. پس من و شما واقعاً به اینها یقین داریم اما یقین Objective نیست یقین Subjective است. بیشتر از این در این گونه امور نمیتوان گفت. بگذریم از این که کسانی معتقد شده اند مثل آقامه دالتون (ارتوردانتو) فیلسوف دین و معرفت شناس معروف ایتالیاله الاصل امریکایه. ایشان معتقد است که اصلاً یقین Objective حتمه در جاهایه هم که ادعا میشود وجود ندارد، حتمه در علوم. و استدلاله هم دارد براین معنا که یقین Objective حتمه در علوم تجربه هم وجود ندارد. با این که بیشتر وقته یقین Objective را میخواهند مصادیقش را نشان دهند ما را اعاده به علوم تجربه میکنند. میگوید آنجاهم وجود ندارد. دلیلش هم این است که میگوید هیچ دانشمند تجربه نیست الا این که از بعضه از گزارهها به هیچ وجه دست بر نمیدارند. دیگر حاضر نیست دست بردارد. میگوید خب همان گزارههایی که یک دانشمند علوم تجربه به هیچ وجه من الوجوه حاضر نیست از اینها دست بردارد، این گزارهها باید منطقاً مبنا سیر آراه و نظرات این دانشمند علوم تجربه باشد. چون تا چیزی مبنا نباشد نمیتوانیم ما نسبت به آن این حالت را داشته باشیم که از این به هیچ قیمت دست بر نمیدارم. مدانه چرا؟ به دلیل این که اگر گزاره حاصل یک استدلاله باشد آنوقت من چرا حاضر دست از آن بردارم و قتمه یکه از این دو مقدمه استدلال مخدوش بشود. پس اگر یک گزاره را گفتند به هیچ قیمت حاضر نیستم دست ازش بردارم. به گفته آقامه آرتوردانتو اگر به اینجا رسیدم معنایش این است که این گزاره مبنائیه برامه من است. یعنی این گزاره حاصل یک استدلال نیست. حاصل ضمیمه دوتا، سه تا مقدمه یا تا مقدمه به یکدیگر نیست. پس ما به عنوان یک عالم تجربه همیشه گزارههایی در اختیار داریم که این گزارهها علمه رغم این که حاصل استدلال نیستند وله با این همه به هیچ قیمت حاضر نیستیم دست از آنها برداریم یعنی دست از صدقشان برداریم. دست از اعتقاد به صدقشان برداریم. همچنان به صدق آن معتقدیم. خب اگر اینطور باشد اینها برامه ما صدق Subjective دارند اما صدق Objective ندارند چرا صدق Objective ندارند. چون این گزارهها حاصل استدلال نیستند و بنابراین برامه کسی که نسبت به این گزارهها به باور است ما استدلاله برامه ارائه نداریم. خب اگر استدلاله برامه ارائه نداریم. پس بنابراین گزارهها یقین Objective ندارند. دانتو در واقع استدلالش این است. وله به نظر من این استدلال، استدلال موجهه هم هست. ایشان در واقع اینجور میخواهد بگوید که بحثشان هم اساساً همین جاست و در این Context بحث را پیش کشیده است. بحثش این است که از ایمان گریزه نیست. در همه عرصهها به نظر و عمل ما انسانها به یک سلسله امور ایمان داریم. ایمان به همان معناییه که گفتم. یعنی شواهد به اندازه کافی وجود ندارد وله در عین حال حاضر نیستیم دست از گزاره برداریم. حتمه در زمینه علوم تجربه. دیگر چه برسد به زمینه علوم فلسفه، عقله و چه برسد به زمینهها علمه تاریخه و زمینهها علمه نقله و تعبدیه.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



بنابراین ما در این جا یقین Objective نداریم. اگر چه همانطور که عرض کردم از قول دانتو به نظر می‌رسد که ما در جاهای دیگر هم یقین Objective نداریم.

منه ماند يك نوع یقین سومه که ارزش تعبیر می‌کنند به یقین منطقیه ریاضیه. کما این که از اسمش هم پیداست اصلاً اختصاص دارد به قلمرو منطق و ریاضیات. اصلاً در غیر قلمرو منطق و ریاضیات آن نوع یقین پیدا نیست. که تازه در باب آن نوع یقین هم دو نکته مورد نظر از قدیم‌الایام بوده است. يك نکته اینکه آیا آن نوع یقینه که در منطق و ریاضیه هست ناشیه از این نیست که گزاره‌های منطقیه و ریاضیه همانگونه‌اند. و تتولوژیک اند. این نکته که چرا کسانیه گفته‌اند آره، کسانیه گفته‌اند نه که اگر تتولوژیک باشند که دیگر یقینش چندان ارزشمند هم نیست. اما نکته دومه هم وجود دارد و آن نکته که نسبتاً جدیدتر است و آن نکته تازه همان یقین است. منطق و ریاضیه همان یقین موجهه است. یعنی آیه؛ واقعاً تاحالا یقین داشتیم در منطق و ریاضیات حق داشتیم به یانه، منطق و ریاضیات هم علمه رغم ظاهر گول زننده‌اش آن قدر مورد اعتماد باشد. این که فیلسوف و ریاضیه دادن معروف آمریکایه چند سال پیش کتابیه نوشت تقریباً ۷-۸ سال پیش کتاب مفصلیه نوشت، در باب همین مطلب که اصلاً یقینه هم که در ریاضیات و منطق گفته می‌شود. این یقین را اگر خوب بکاویم، یقین ناموجهه است. آنقدر هم ما نباید به ریاضیه و منطق تکیه می‌کردیم. خیلیه بحث جالبیه دارد. کتاب جالبیه است. وله من به هر حال کارمه به او ندارم اما به هر حال تشخیص شما هم تشخیص درسته بود.

۳. در باب این که آیا واقعاً از هست و است می‌شود باید را نتیجه گرفت یا نه؟

در اینجا چند تا قول وجود دارد. وله برامه بحث ما تفاوت نمی‌کند که به کدامیک از این اقوال قائل باشیم، يك قول این است که جهان هسته فقط حومه و مشتمل بر امور واقع است، در جهان هسته فقط و فقط امور واقع حضور دارند. غیر از امور واقع، غیر از Factها چیزه جهان هسته را پر نکرده جهان هسته ظرفه است که مظهر این ظرف فقط امور واقع اند. فقط Factها هستند. اگر این قول را کسه قائل باشد آن وقت طبعاً احکام ارزشه مثل احکام ارزشه اخلاقه، احکام ارزشه حقوقه، احکام ارزشه زیباییه شناخته، احکام ارزشه دینه و مذهبیه، احکام ارزشه اقتصادیه، و اگر احکام ارزشه دیگره وجود داشته باشند همه این احکام ارزشه در واقع احکام ناظر به واقع اند. اینها گزاره‌هاییه هستند ناظر به واقع، دارند واقع‌ها را بازگو می‌کنند. ولو با الفاظ و تعبیر و مفاهیمه که، این الفاظ و تعبیر و مفاهیم، الفاظ و تعبیر و مفاهیم فیه‌النظر ارزشه به نظر می‌آیند. (این يك دید) علما همین نظر را داشتند حتمه بسیاریه از علمایه ما همین دید را داشتند. و به این لحاظ هم بوده که می‌گفتند: راست گفتن خوب است، درست است که مفهومی ارزشه درش استفاده شده است در واقع راست گفتن مقرب انسان به خداست value که این يك حکم ارزشه دیگر نیست. دروغ گفتن بد است. یعنی دروغ گفتن مبعده انسان از خداست. که این حکم ارزشه نیست. یا جورهایه دیگره تفسیر می‌کردند

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



که آن‌ها را هم از حکم ارزشی بودن معنادار است. یک دیدگاه دومه وجود دارد و آن دیدگاه این است که جهان هسته ظرفی است که مضمونش فقط factها نیستند. valueها هم هستند. فقط امور واقع نیستند ارزشها هم هستند. وقتی معنایش این است که دیگر احکام ارزشی احکامی نیستند که از احکام ناظر به واقع استخراج شده باشند. یک احکام کاملاً مستقلاً اند و هیچ ربطی هم به یکدیگر ندارند و هیچ حکم ارزشی هم از هیچ حکم ناظر به واقع قابل استنتاج نیست. یعنی پنجاه میلیون حکم ناظر به واقع هم کنار هم بگذاریم، ما نمی‌توانیم از مجموعه اینها یک حکم ناظر به ارزش استخراج کنیم.

یک قول سومه هم وجود دارد و آن این است که جهان هسته فقط حاوی امور واقع و ارزشها نیست. حاوی یک چیز سومه هم هست. و آن تکلیف و الزامات است. و این معنایش این است که تکلیفها و الزامها هم از ارزش قابل استخراج نیستند. یعنی چه؟ یعنی از هزاران حکم مانند راست گفتن خوب است، یا دروغ گفتن بد است، نمی‌شود نتیجه گرفت که باید راست گفت یا باید دروغ گفت. احکام ناظر به تکلیف و احکام ناظر به ارزش اینها از دو نسخ کاملاً متفاوتند و همینطور که از احکام ناظر به واقع نمی‌شود احکام ناظر به ارزش را استخراج کرد از احکام ناظر به ارزش هم احکام ناظر به تکلیف و الزام را نمی‌شود استخراج کرد. این یک قول سومه است. آنوقت جهان هسته هم می‌شود بر ۳ نوع؛ امور نفس الامر، مثلاً تعبیر کنیم به نفس الامر، که این نزاع بین «باید» و «است» و «هست» و این که آیا «باید» از «است» و «هست» نتیجه می‌شود یا نه در واقع نزاع بین اوله و سومه است. نه اوله و دومه.

خب حالا این داستان دیگری است. این سه تا قول وجود دارد بیشتر از این من جایه استقرار ندیده‌ام.

خب هر کدام از این اقوال را اتخاذ کنیم برای مقصود ما توهی نهج البلاغه تفاوتی نمی‌کند، برای این که همانطور که قبلاً عرض کردم ما اصلاً نمی‌خواهیم از «است» و «هست» ارزشی را نتیجه بگیریم. یا از «است» و «هست» باید و تکلیف و الزامی را نتیجه بگیریم. یا از ارزشی تکلیف الزامی را نتیجه بگیریم. ما هیچکدام از این کارها را نمی‌خواهیم کنیم. در این بحث ما در واقع چه کار می‌خواهیم کنیم. ما در واقع می‌خواهیم بگوئیم که مفهوم پرستش به معنای این است که شخص اراده خودش را برای تحقق اراده دیگری منعی ندارد و از همین مفهوم پرستش بقیه امور را نتیجه گرفتیم، یعنی در واقع گویا یک باید از اول توهی استدلال آمده بود. بودی وقتی باید توهی مقدمات استدلال آوردیم دیگر هر کدام از آن سه قول را قائل باشیم، استدلال ما به عیب است. ممکن است بگوئید خدا یک سلسله چیزهایی را با رضایت و رغبت آفریده است. نه «عن اضطرار و اکراه» اختیاریاً هم آفریده است و ما آن چیزها را باید بخواهیم. چون خدا خواسته است ما باید بخواهیم. آنوقت شما می‌پرسید که خب خیله چیزها را خدا خواسته است، ما چه جور باید بخواهیم. مثلاً در این عالم خدا بیماری خواسته است. آنوقت شما چه جور می‌گویید که ما باید بیماری را بخواهیم. بنده در اینجا دو تا نکته را باید

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



عرض کنم. نکته اول این است که من در عین حال که عرض کردم که جهان هسته ساخته خداست و این ساخته بودن جهان هسته، بدست خدا، «عن اختیار» هم بوده است. من در عین حال عرض کردم، گفتم خدا جهان هسته را آفریده است. در عین حال امور تغییرناپذیر در این جهان هسته آفریده است، نمه خواسته است اینها تغییر نکنند. و بنابراین اگر خدا امور تغییرناپذیر آفریده است. ما تغییرناپذیر این امور را می‌پذیریم. آنوقت تغییرپذیر این امور را می‌پذیریم یعنی چه؟ یعنی در صدد تغییرشان بر می‌آییم. در واقع حاصل آن استدلال این نمه شود که اگر خدا امر تغییرپذیر آفریده است. می‌خواسته است تغییر کند که آنرا تغییرپذیر آفریده است. بنابراین ما هم حق، بلکه وظیفه داریم که تغییرشان بدهیم. حالا در چه جهت تغییر بدهیم آن داستان دیگر است. که به بحث‌اش نرسیده‌ایم. چون به بحث اخلاقی نرسیده‌ایم. بنابراین هم تغییرپذیر و هم تغییرناپذیر آفریده است براساس تغییرپذیر، ما به تغییرپذیر اش رضا و رغبت و تسلیم داریم. و براساس تغییرناپذیر به تغییرناپذیر اش رضا و رغبت و تسلیم داریم. این یک نکته. نکته دوم این است که گاهه هم است که تغییرپذیر در عین تغییرناپذیر است و تغییرناپذیر در عین تغییرپذیر است.

مثال بزنم:

من وقتی که زیر سقف این اتاقم، تا وقتی که تو در این اتاق زیر سقف این اتاق هستم، زیر سقف بودن این اتاق از سویه برای من اضطراری، ضروری و تغییرناپذیر است تا وقتی که تو در این اتاق هستم. اما از این برنمی‌آید که من در یک نقطه از اتاق فیکس و ثابت بشوم من می‌توانم از یک تکه از سقف خودم را بکشانم به زیر یک تکه دیگر این سقف از یک سو این سقف، خودم را بکشانم به سو دیگر این سقف. امر تغییرپذیر، که ممکن است تمام مدت عمرش بیشتر از یک ثانیه نباشد. ولی همین پدیده را اگر تغییر به پدیده کلی‌تر قانون کلی می‌کنیم. آنوقت وقتی از این رو کردید به سو آن پدیده کلی‌تر یا قانون کلی، آن پدیده کلی‌تر یا قانون کلی دیگر تغییرپذیر نیست. و جمع بین این که جهان هسته همه پدیده‌هایش به قرارند و در عین حال یک سلسله امور تغییرناپذیر در جهان وجود دارد به این است که پدیده‌ها به قرارند یعنی پدیده‌ها جزئی مشخص به قرارند. هیچ پدیده‌ای جزئی مشخص در دنیا وجود ندارد الا این که روزی از میان می‌رود و بنابراین تغییرناپذیر است. اما وقتی که می‌گوئیم که در عین حال امور تغییرناپذیر در جهان وجود دارند یعنی پدیده‌ها کلی‌تر از این یا قوانین کلی حاکم بر همین پدیده‌ها جزئی. اما سؤال دیگر این که شما گفتید که هر چیزی را خدا آفریده است ما باید آن را بخواهیم ولی بعضی چیزها است که خدا آفریده ولی ما نباید آن را بخواهیم مثل شیطان. این که شیطان را نباید بخواهیم دو معنی دارد. به یک معنی حرفشان درست است و به یک معنی حرفشان نادرست است. ببینید یک وقت کسی می‌گوید که من شیطان را یا دشمن را، قرآن می‌فرماید که ما برای هر نبه ا، «جعلنا لکل نبه عداً. شیاطین الجن و الانس.» ما برای هر پیامبری عداوت قرار دادیم. و این اعداوت ممکن است شیاطین جنه باشند و ممکن است شیاطین انسه باشند. حال این نبه نسبت به این شیاطین جنه و انسه چه کار باید بکند؟ آیا آن‌ها را بخواهد یا نباید بخواهد. یعنی در اینجا دو تا معنی وجود دارد. یکی آنوقت که می‌گوئیم که این

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



شیاطین را باید خواست یا نخواست اصل وجودش محل سؤال ماست. یعنی خدا برای من نبه و شیاطین جنه و انسه آمزیده است که اینها با من عداوت بورزند. آیا من باید اصل وجود داشتن این شیاطین را بخوام و یا نخواهم. اینجا است که مگوتیم: باید خواست. اگر خدا خواسته است این عدو باشد تو هم باید بخواهی که این عدو باشد. اما یک بار مگوتیم که خب حالا من بخواهم این عدو باشد یعنی این که من این عدو را دوستش بدارم؟ نه عدو را نباید دوست داشت. عدو را باید همچنان دشمن داشت. «فاتخذوه عدوآ» (فاطر، ۶) این عدو شما و آباو شماست (یعنی پدر و مادر شما آدم و حوا) شما هم او را دشمن بگیرید. حالا بالاخره من نسبت به شیطان چه کار باید بکنم. اصل وجودش را باید خواست. یعنی باید خواست که شیطان باشد. اما نه به دلیل این که اصل وجودش را باید خواست پس باید با او دوستی و رزید. نه به همین ترتیب درباب بیماری هم باید همین را گفت. یک وقت مگوتیم بیماری یک امر تغییرناپذیر است. البته بیماری ممکن است از مصادیق امور تغییرناپذیر نباشد. با فرض این که امر تغییرناپذیر باشد دارم عرض مکنم. به نظر بودا که مآمد، امر تغییرناپذیر است اما ممکن است بگویم چون بودا ۳ هزار و دویست سال پیش زندگی کرده به نظرش امر تغییرناپذیر مآمه آمده و له نه در دنیای امروز ما یا در دنیای که ۳۰۰ سال دیگر ظهور بکند مبینید که بیماری یک امر تغییرناپذیر نیست. و له من با این فرض دارم صحبت مکنم، بیماری یک امر تغییرناپذیر است. حالا بیماری که تغییرناپذیر است. اصل بیماری را حالا باید خواست یا نباید خواست. این دو معنا دارد. یکی این که اگر بیماری تغییرناپذیر است یعنی اراده خدا تعلق گرفته که این بیماری بماند. باشد، این معنایش این است که شما نباید بخواهید بیماری منعدم بشود. این درست است این یک عنصر لازم زندگی است. به هر دلیلی که در حکمت خدا گذشته است لازم است که در زندگی ما انسانها بیماری باشد. اما حالا که این طور است که لازم است بیماری در زندگی باشد آیا از این برمیآید که ما سعی کنیم در جهت این که بیمار بشویم. و یا اگر بیمار شدیم باید سعی کنیم که بیماری مان مرتفع و ذایل نشود. آن از این برنمیآید. به تعبیر دیگری اصل وجود چیزی را انکار نکردن و اصل وجود چیزی را نسبت به آن تسلیم بودن، یک داستان است و این که داورم مثبت ارزشم در مورد آن بکنیم یک داستان دیگری است. به لحاظ انتولوژیک بیماری اش اجتنابناپذیر است اما به لحاظ اخلاقی به ما توصیه می شود که حتمه المقدور از بیماری اجتناب کنیم. به این معنا قابل جمع است. حال سؤال این است که، آیا به صورت پیشین می شود تغییرپذیرها را از تغییرناپذیرها صفشان را جدا کرد. و تشخیص داد چه چیزی مصداق تغییرپذیر است و چه چیزی مصداق تغییرناپذیر است یا نه؟

بنده دو نکته را در جواب عرض مکنم.

نکته اول این است که به نظر من بصورت پیشین نمی شود تعیین کرد. تجربه زندگی گذشتگان به انضمام تجربه زندگی خود من است که نشان می دهد که چه چیزهایی تغییرناپذیرند و چه چیزهایی تغییرپذیرند. و حتمه از این بالاتر ادعا می کنند ممکن است چیزهایی را که انسانها ۲۰۰۰ سال واقعاً تغییرناپذیرش می دانستند ما انسانها الان تغییرپذیرش بدانیم. پیشرفت علوم و فنون تجربه و باعث شده است که خیلی چیزها که قدما

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



فکر می‌کردند که تغییرناپذیر است ما الان می‌بینیم نه تغییرپذیر است و از آن طرفش هم به نظر من امکان دارد. ممکن است یک چیز را که قدما فکر می‌کردند تغییرپذیر است ولی ما الان فهمیده باشیم که تغییرناپذیر است. این هم به نظر من وجود دارد. مثلاً بسیاری از اتوپایر دازرها که قدما داشتند که ما امروز نداریم مال همین است که فکر می‌کردند که بعضی از امور را می‌شود در جامعه ریشه‌کن کرد ولی الان فهمیده‌ایم که این‌ها ریشه‌کن شدن نیست. و بنابراین دستخوش آن اتوپایر دازرها و خیال‌پروها نمی‌شویم. بنابراین این نکته را کاملاً می‌پذیرم که امریست کاملاً پسین، تجربه، و در این تجربه، هم تجربه شخصی خود من – در طول عمرم – و هم تجربه‌ای که همه گذشتگان داشته‌اند در اینکه بفهمم چه چیزی مصداق تغییرپذیر و یا مصداق تغییرناپذیر است کاملاً مدخلیت دارد. این را قبول می‌کنم. این نکته دوم هم وجود دارد و آن این‌که چون مسئله مورد بحث ما مسئله‌ای است که باید بکنم بود. (اگر یادتان بیاید) آنوقت برای کسی که مسئله‌ای پیش می‌آید بکنم است. مهم نیست که چه چیزهایی می‌تواند نفس الامر و بالمآل. تغییرپذیر یا تغییرناپذیرند. این مهم نیست. اینکه چه چیزهایی در طول زندگی من تغییر پذیرند و تغییرناپذیرند. چون بنا بود که تمام این‌ها معطوف بشود به چه باید بکنم آنوقت می‌دانید معنایش چیست؟ معنایش این است که من اگر الان در قرن ۲۰ زندگی می‌کنم، و فلان امر برایم تغییرناپذیر است ولو در قرن ۲۰ این امر تغییرپذیرش مکتشف خواهد شد. الان چون من در این مقطع مکانی زمانی و اوضاع و احوالی که در آن قرار دارم این برایم تغییرناپذیر است. پس چه معامله باید با تغییرناپذیر بکنم و آن چیزهایی که در طول زندگی خودم برایم صادقانه و مجدانه و با آن سبقتی که با آن دارم روی تأکید می‌کنم. تشخیص می‌دهم تغییرپذیر است این هم وظیفه زندگی این جهات مرا مشخص می‌کند ولو «فلسفه نفس الامر و بالمآل» به هر دو تا قید باید توجه بکنیم هم «فلسفه نفس الامر» و هم «بالمآل» ممکن است خیلی چیزها در طول زندگی من تغییرپذیر بوده باشد. اینها معلوم باشد. تغییرناپذیر بوده‌اند. یا چیزهایی که تغییرناپذیر بوده، معلوم بشود که تغییر پذیرند. ولی به چه باید بکنم من دیگر ربطی ندارد. چون من همیشه در وضع و حال چه باید بکنم باشم. مثلاً فرض کنید اگر برای نیاکان من مالاریا ریشه‌کن نشده بوده و واقعاً و صادقانه به جدیت به این رسیده بودند که مالاریا را نمی‌شود ریشه‌کن کرد. همان زندگی که براساس اینکه مالاریا ریشه‌کن نشده است می‌کردند. آن وظیفه‌شان هم بود. ولی امروز برای من که فهمیده‌ام نه مالاریا ریشه‌کن شده است. من یک نحوه زندگی دیگر، به اقتضای اینکه این امر تغییرناپذیر آن‌ها به نظرم تغییرپذیر جلوه می‌کند، یک نحوه زندگی دیگر، بایسته و شایسته من است. بنابراین در عین اینکه قبول می‌کنم که امر پسینی است ولی خیلی نباید دغدغه صدق نهایی و بالمآل را داشت. همین‌که در زندگی من مکتشف می‌شود که تغییرناپذیر است و یا مکتشف می‌شود که تغییرپذیر است، همین کفایت می‌کند. البته خود ما هم همانطور که در بقیه ابعاد زندگی‌مان از تجارب زندگی دیگران هم استفاده می‌کنیم. اینجا هم از تجارب دیگران استفاده می‌کنیم. خودمان باید یکان‌یکانش را آزموده باشیم. و اگر آزموده‌های دیگران را هم به کار بگیریم در واقع عمل کرده‌ام به آن چیزی که باید عمل بکنم.

ع. اینکه به نظر می‌رسد خدای غیرمتشخص از نظر منطقی قابل دفاع‌تر است و هم این‌که هر کسی که معنویتش عمیق‌تر می‌شود بیشتر به سوی اعتقاد به این خدای گرایش پیدا می‌کند؛ این را من قبول دارم.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



منتها يك نکته‌ای که قبلاً هم عرض کرده‌ام و اینبار هم تکرار می‌کنم. ببینید گاهی انسان معنوم به حیث قصد و آهنگش معنوم به حساب می‌آید. و گاهی به حیث جهان‌نگری که به آن رسیده‌است معنوم به حساب می‌آید. این دو تا را باید به نظر من از هم تفکیک کرد. ببینید يك وقت من می‌گویم حسن انسان معنوم است. حسین انسان ماده است و مرادم این است که به حسن که انسان معنوم می‌گویم یعنی قصد، آهنگ، عزم و نیت کرده است که در زندگی به سمت و سوی خاصی حرکت بکند. ولی آن حسینیه که مثلاً او را معنویتش نمیدانم. آن به وضع موجود رضا داده است و گفته است که بخوریم و بیاشامیم و در خور و خواب و شهوت و... مثل بقیه سررشته زندگی را سر هم بیاوریم و بالاخره برویم. یعنی به نوعی خوش باشیم به نوعی دم غنیمت می‌ماند مثلاً به ابتذال تن داده، آنوقت به این می‌گویم ماده و به آن می‌گویم معنوم. در اینجا اگر دقت بکنید. معنوم و ماده را من به حیث قصد و آهنگ مشخص کردم. و می‌گویم این يك همچون قصد دارد معنوم است و آن يك همچون قصد ندارد ماده است. اما گاهی هم هست که وقتی می‌گویم کسی معنوم یا ماده است به آن طلب اولیه و قصد اولیه توجه ندارم. به این که سیر و سلوک کرده طریقی کرده، استکمالاتی پیدا کرده، حالا به يك جهان‌نگری رسیده که این جهان‌نگری متفاوت است با آن جهان‌نگری آن انسان دیگر. به يك مؤلفه‌های معرفت دست پیدا کرده این حیث دوم است. من اعتقاد بر این است که اگر از این حیث دوم بخواهیم نگاه بکنیم، به نظرم می‌آید غالب معنویان جهان به این معنا دوم معنوم واقعاً به خدای مشخص متشخص اعتقاد ندارند. به يك خدای غیرمتشخص اعتقاد دارند. این را قبول دارم. و بنابراین به نظرم می‌آید به این معنا باید بگویم که معنوم بودن با اعتقاد به خدای غیرمتشخص مشخص سازگارتر است. تا اعتقاد به خدای متشخص مشخص. اما معنوم به معنای دوم می‌گویم و گرنه معنوم به معنای اول می‌تواند به خدای متشخص مشخص قائل باشد و می‌تواند هم به خدای متشخص مشخص قائل نباشد.

۵. عشق به این معنایی که ما از عشق فهم می‌کنیم. یعنی محبت به يك موجودی که در آن غریزه جنسی دخالت نداشته باشد. این محبت همیشه به يك موجود متشخص است و علاوه بر موجود متشخص مشخص (انسان وار) تعلق می‌گیرد. حتی اگر انسان به يك مجسمه یا گل هم عشق به این معنا پیدا کرد؛ در آن لحظاتی که عشق در او شکوفا می‌شود برای گل واقعاً يك شخصیت قائل است. يك موجود به حس و به شعور تو می‌آن لحظات احساسش نمی‌کند. احساس می‌کند تو می‌آن لحظات، گل هم علم دارد هم اراده. لاف این دو تا را در آن گل در آن تکه چپ در آن مجسمه، در هر چیزی درست مثل بچه‌ها، بچه‌ها وقتی شروع می‌کنند به عروسکشان صحبت کردن و گفتگو کردن و مهر ورزیدن به آن نوازش کردن، که تو می‌آن لحظات، واقعاً گمان می‌کنند با يك موجود دارای علم و اراده سروکار دارند. که هم علم، دانش و فهم دارد، و هم اراده خواست، خوشایند و بدآیند برایش قابل طرح است. خب این به نظر من می‌آید همه عشقها واقعاً همین‌طور است. در همه عشقها ما به موجود می‌توانیم عشق بورزیم که او را دارای لاف علم و اراده بدانیم. و اگر بخواهیم دارای علم و اراده بدانیم، آنوقت باید موجود متشخص مشخص انسان وار باشد. این را من قبول دارم. از این لحاظ هم هست که ماها اگر يك حال خوش دعا و مناجات برایش پیش بیاید انصافاً تو می‌آن لحظات دعا و مناجات خدا را يك موجود متشخص مشخص می‌دانیم. ممکن است قبل از آن جلسه دعا و مناجات یا بعد از آن جلسه تأملات و تفکرات مان

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



به ما بگوید که واقعاً خدای متشخص شخصه در جهان هسته نیست. ممکن است واقعاً به این جا برسیم اما لااقل در آن لحظه دعا و مناجات و راز و نیاز واقعاً برای خدا يك همچون دیدگاهه قائل هستیم.

کسانه که به خدای متشخص غیرشخصه قائل نیستند. اینها عشقشان از بین نمرود فقط يك تغییر هویته مدهد. مثال خیله واضح برای شما برزم. مایستر اکهارت، مصر بود و تصریح داشت در این که به خدای متشخص شخصه قائل نیست. یکه از ۲۸ فقره اعتقادیه که در واقع بخاطر آن اعتقادات تکفیر شد همین بود که مدهفت من به خدای متشخص شخصه قائل نیستم. اما با این همه به عشق قائل است. چه جور به عشق قائل است؟ به این اعتقاد قائل است در واقع وقتیه کسه آنرا از دست مدهد. به این که کل جهان هسته گویا خدا مدهشود. البته دیگر موجودیه از موجودات و در اعداد سایر موجودات نیست. اما کل جهان هسته در واقع متعلق حب او قرار مدهگیرد. و حب او را به کل جهان هسته را مدهتوانیم به مسامحه تعبیر به حب خدا بکنیم. والا واقعاً اینجور است. دیگر نمردهشود گفت يك موجود دیگره است. یعنی در واقع در آن صورت من به همه انسانها و حیوانات و نباتات محبت دارم. حتیه به جمادات محبت مدهورزم. حتیه به این صورت که انتقال متقابل انرژی روحانیه و معنویه بین من و جمادات حتیه صورت مدهگیرد. همه اینها امکان دارد و بعضیشان قابل توجه و آزمایش هم هست. وله در عین حال دیگر چیز دیگره وجود ندارد. وله مدهخواهم این را عرض بکنم که آن محبت، محبت به جانشینیه نیست. که وقتیه از دست رفت، جانشین پیدا نکند. از دست مدهرود وله يك محبت دیگره جانشین آن محبت مدهشود. امثال مایستر اکهارت اینجوریه جهان را نگاه مدهکردند و به نظر من کاملاً امکان دارد. نمونه خوبش خود گاندیه است. گاندیه خودش هم در این است مذهب من تصریح کرده است و هم در همه مردم برادرم. و در هر دو تصریح مدهکند که به خدای متشخص شخصه قائل نیست. وله خب به همه انسانها محبت مدهورزد. حالا محبتهمه دیگرش را در جایه تصریح نکرده و الا به گمان من محبتش به همه انسانها مدهتواند محرک زندگهش باشد. من از شما مدهپرسم، وقتیه به خدای متشخص و شخصه قائلید، گاهیه که خودتان به ملاقات و دیدار آن خدا نمرورید، یا آن خدا ملاقات و دیدار شما نمرهآید. وله چه جوریه هنوز احساس مدهکنید داد و دهش وجود دارد؟ شما در واقع دادو دهش را اینجا هم باز بصورت غیرمستقیم و استنتاجیه قائلید، نه به صورت مستقیم و به واسطه. و عرض مدهکنم که شروطیه، یعنی در واقع آدمیه هم که به خدای متشخص شخصه قائل است مثل علمه ابن ابیطالب، که به گمان من بیشتر به خدای متشخص شخصه قائلند یا هر کس دیگره. این خدای متشخص شخصه را علمه ابن ابیطالب یا هر کسه که بهش قائل است داد و دهشها و احسانها وجود را واقعاً چه جوریه درک مدهکند. خود خدا را مدهبیند یا اینجا هم باز در واقع هر چه را دریافت مدهکند، تفسیر مدهکند. یعنی يك عمل استنتاجیه صورت مدهگیرد. تفسیر مدهکند که این داده کیه؟ داده او است. شفاو خودش یا فرزندش را از بیماریه، داده او تلقیه مدهکند. موفق بیرون آمدنش از يك آزمایش را داده او تلقیه مدهکند. همینها را داد و دهش او تلقیه مدهکند. خب من مدهگویم اگر بنابر تلقیه باشد، این تلقیه را وقتیه هم به خدای متشخص و غیرشخصه قائلیم همچونان مدهتوانیم داشته باشیم. اما يك جاهست که اشکال قومه دارد مدهشود و آن، گو این که اگر کسه خدای متشخص شخصه را شهودکند. و انعام و افضال او را هم شهود کند. نه این که استنتاج و تفسیر و تعبیر بکند. نه! شهود بکند. آن وقت در این

استاد مصطفیه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



صورت من قبول دارم که اینجا يك عشقه در درون آدم نسبت به این منعم، مفضل، به این کسه که انعام و افضال را انجام داده، مه جوشد که نسبت به يك خدای غیرمتشخص غیرشخصه نمه جوشد. وله من همچون چیزه را سراغ ندارم که بگویم، يك شخصه خدای متشخص شخصه را در حال انعام و افضال شهود کرده. من سراغ ندارم. وله اگر واقعاً وجود داشته باشد من هم به شما حق مهدهم. که در اینجا من به نظرم مه آید يك عشقه بیشتر از آن عشق مه جوشد. و من شاید در جامه دیگره تعبیره کرده باشم و اینجا هم مه گویم که من به نظرم مه آید، کسانه که به وحدت وجود قائلند، یعنی به خدای غیرمتشخص غیرشخصه قائلند. نه به خدای متشخص شخصه، اینها عشقشان، عمق بیشتره دارد. وله نوید بخشه کمتره دارد. یعنی يك عشق کم وعدهه است، البته عمیقتره است. وله مه دانید چرا عمیقتره است؟ چون عشق هر چه درش دادو سند کمتره صورت بگیرد، عمیقتره مه شود. یعنی من هر چه از معشوق هدیه کمتر بگیرم، اگر عشقم محفوظ بماند عشقم عمیقتره است. البته اگر عشقم محفوظ بماند. پس اگر عشقم نسبت به معشوقه که هدیهه دریافت نمه کنم دهسه از او احساس نمه کنم. محفوظ بماند، عمیقتره است. اما نوید بخشه اش کمتره است. برخلاف کسانه که به خدای متشخص شخصه قائلند. که اینها عشقشان، کم عمق وله نوید بخشه اش بیشتره است. بدلیل این که آدم احساس نمه کند از موجود متشخصه چیزه دارد دریافت مه کند. آدم باید همیشه از معشوق چیزه دریافت بکند. حالا چه بصورت دهش بظاهر خوش آیند یا حته دهش به ظاهر ناخوش آیند.

اگر با دیگرانش بود میله

چرا ظرف مرا بشکست لیله

همین که ظرف مرا بشکست، مه فهم که يك میله به من دارد. حته دهش ناخوش آیند. «البلاو للولاه» را هم بعضهها همین جور معنه مه کردند. گفتند: چه جوره البلاو للولاه. گفتند بخاطر این که، او يك نظر خاصه، يك سروسر مه بتو دارد. حالا عتاب و خطاب دارد، پرخاش دارد. وله به هر حال خودش پرخاش هم دلیله دارد. معشوق نسبت به کسه که او را عاشق خودش نمه داند یا به خبر از عاشقه او است، به چشمه نگاه مه کند که به بقیه نگاه مه کند. این است که وقتیه در صف شیر ایستاده آید اگر فنجان شما را کمتر از دیگران هم پرکرد. باز هم باید خوشحال باشید. این که فنجان مه گویم به این جهت است که داستانه به یادم آمد که آن موقع ما بچه بودیم. این قضیه برمه گردید به سالهه دهه ۱۹۶۰. در آن سالها يك اصله در ایران اجرا مه شد بنام اصل E. اصل چهار ترومن در کشورهه جهان سوم اجرا مه شد. این اصل چهار، «ترومن» اصله به این مفهوم بود که ما بیاییم به کشورهه جهان سوم کمههه بلاعوض انجام بهیم. در زمان من این اصل E ترومن در ایران در حال اجرا بود. و اجرا شدنش هم به این صورت بود که درمانگاههه مه ساختند. بنام اصل E. بهش مه گفتند درمانگاه اصل E. حمامههه مه ساختند بنام حمام اصل E. از جمله توم مدرسه هم صبحانه و نهار مه دادند. صبحانه نان و پنیر

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



و کره ممدادند و شیر هم ممدادند. من یادم ممدآید در مدرسه ابتدایه بودم سال دوم یا سوم ابتدایه بودم، هر روزمه تومه کلاس یک کسسه مسئول توزیع اینها ممشد. که نان و کره و شیر و... را توزیع ممکردند. یک آقایه بود. همکلاسه و دوست بسیار بسیار صمیمه من بود. ما تومه نزاعه با هم قهر کردیم این هفتهمه که این دوستم مسئول بود ما دوران قهریمان بود. ایشان هر وقت که قرار بود لیوانها را با ملاغهمه پرشیر بکند مال همه را پر ممکرد و تا وقتمه نوبت لیوان من ممشد ظرف شیر مرا نصفه ممگذاشت. خب من هم که بقیه چیزها را اصلاً دوست نداشتم، وله شیر را خیله دوست داشتم یک روز به پدرم گفتم که من با فلان کس نزاعم شده و این شیر مرا نصف به من ممدهد. آنوقت پدرم این شعر را به من گفتند:

اگر با دیگرانش بود میلهم

چراظرف مرا بشکست لیله

گفتند که بابا، این حتماً ممدخواهد با تو آشته کند. اگر نممخواست آشته بکند تو را به همان چشمه نگاه ممکرد که به همه نگاه ممکند. این ممدخواهد به این وسیله کارم بکند که مجبور شومه تا باهانش آشته بکنم. و تو برو که حتماً باهات آشته ممکند. ما هم که همیشه از این چیزها استقبال ممکردیم. از همان صبح فرداش رفتم و بهش گفتم، فلانم که اسمش هم منوچهر بود. گفتم منوچهر من ممدخواهم با تو آشته کنم، تو حاضرم با من آشته کنم. تا که گفتم، برقمه تو چشمش زد و گفت آره ممدخواهم آشته کنم، آشته کردیم. به نظر ممرسید البلاو للولاو یک همچون معنایه برامه عرفا واقعاً دارد. عرفا بحثم دارند به عنوان عالم خیال و عالم خلق. گویا بعضمه ممگویند شهود فقط در عالم خیال صورت ممگیرد. از این نظر هم بود که محمهدین ابن عربمه که بعضمه گفته اند اصلاً نظریه پرداز عالم خیال است و اگر هم نظریه پرداز عالم خیال نباشد هیچ عارفم در دنیا به اندازه محمهدین در عالم خیال سخن نگفته، ایشان ممگویند که کسسه که خدا او را از عالم خیال محروم کرده باشد، او را از عرفان حقیقه محروم کرده، ممگفت: نه حسن نه عقل هیچکدام به آن حال نممرسند. فقط خیال است که انسان را به آن حال ممرساند. این عالم خیال واقعاً برامه، کسانمه که بهش قائلند شگفت انگیز است، البته «مایستر اکهارت» هم قائل به عالم خیال بود. اما باز تأکیدم که محمهدین به عالم خیال ممکند از بعد از محمهدین چه در جهان اسلام، چه در جهان خارج از جهان اسلام، هیچ عارفم نیست که توجه نداده باشد به این که عالم خیال است که عارف را از غیر عارف متمایز ممکند. من هم این را قبول دارم. وله من وارد آن مسائل نممشموم چون واقعاً وقوفم به آن مسائل ندارم. من واقعاً تو آن مسائل پیادهام.

استاد مصطفه ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



پرسش و پاسخ

پرسش: بعضی سعه دارند به این وسیله بین خدای متشخص و غیر مشخصه را جمع کنند تجله مقام ذات و تجله غیر مقام ذات ... تا چه اندازه کامیابند؟

پاسخ: گفتم، چون من چیزه از عالم خیال نمیدانم، خیله چیزها در این باب دیده‌ام، اما من خودم واقعاً الگوه ذهنه از عالم خیال هنوز ندارم. این که واقعاً نمیدانم. وله میدانم که آنها همه‌شان معتقد بودند از محله‌الدین گرفته مایستر اکهارت گرفته تا بیاید به زمان خود ما حتی یک آدمه مثل جیمز معتقدند تا کسیه، عالم خیال را به عنوان نیروه سومه ادراکه علاوه بر حس و عقل واجد نشود عارف نیست. چون همه نیروه‌ها، ما آنهائه که ما انسانه‌ها عاده داریم. بالمآل یا به حس یا به عقل قابل ارجاع است. تا آن نیروه سوم را کسیه پیدا نکند وارد آن عالم سوم وارد عالم خیال نشود. معتقدم که نمیتواند بین اینها جمع کند وله خب ما که هنوز وارد آن عالم خیال نشده‌ایم. برامه ما امر دایر است به این که یا به این خدا قائل باشیم یا به آن خدا. که جمع بین این دو تا برامه ما جمع نقیضین است. تصریح خود محله‌الدین این است که شما تا وارد عالم خیال نشده‌اید اینها برامه شما جمع نقیضین است. آن وقت آنجا مه‌گوید وله عالم خیال که واقع شدید. مه‌فهمید که او هم خالق است و هم مخلوق. هم علت است و هم معلول. هم کامل است و هم ناقص. همه اینها را مه‌فهمیم همه اینها برامه ما قابل جمع نیست من واقعاً این مطالب را نمفهمم، واردش نشده‌ام. اصلاً من توه این مباحث هیچوقت به عالم خیال اشاره نمکنم و نکرده‌ام.

پرسش: مه‌بخشید بین خدای متشخص مشخصه و غیرشخصه آیا واقعاً چه داد و دهشهاییه را مه‌توان تلفه کرد.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



پاسخ: خب آن مےگوید علم و قدرت و خیرخواهے سریان در جهان هستے دارد اصل جهان هستے است. نه يك موجودے از موجودات.

پرسش: وحدت وجودےها باز بین... همه خدائے باز فرقے قائل اند... یعنی آیا كل جهان را با همین كثرش خدا مےداند یا چطور مےشود بالاخره باید به يك وحدتے قائل باشند.

پاسخ: خب شكے ندارد، وقتے كسے به وحدت وجود قائل است این كثرات را كثرات در واقع، «مایا» مےداند. يك وحدتے پشتش قائل است. اما فرق آن وحدت با این دیدگاهے كه به خدائے متشخص شخصے قائل است این است كه این دیدگاه مےگوید خدا يکے از موجودات جهان هستے است. او نمےگوید خدائے يکے از موجودات جهان هستے است. من بارها گفتهام خیلے فرق مےکند كه آدم بگوید ۱. جهان بدون خدا n تااست، با خدا ۱+ است. ۲. یا جهان بدون خدا n تا است با خدا n تا است. ۳. یا بگوید جهان بدون خدا صفر است با خدا يکے است. این سه دیدگاه مختلف است. ما فقط مےخواهیم بگوئیم آن كسے كه بگوید خدائے متشخص شخصے قائل است آن است كه مےگوید جهان بدون خدا بغرض n تااست. خدا كه ضمیمه بشود مےشود n+1 يك موجود دیگر اضافه مےشود. به سایر موجودات. حالا ولو این وجود از لحاظ كمال از لحاظ علم و قدرت و خیرخواهے، همه چیزش با آنها متفاوت باشد خالق ما سوا باشد. علت العلل باشد و بالاخره يکے از موجودات جهان هستے است این دیدگاه در واقع در كسے مثل گاندے نیست. در يك كسے مثل رادا كریشنا در روزگار ما نیست. من فقط این را مےخواهم بگویم. و چرا آنجا هم مےگوید وحدتے وراے اینها است وحدتے برای اینهاست مثل این مےماند كه بگویم همه رنگها این زرد، آن آبی، سبز، چه و چه... بگویم وراے اینها يك چیز وحدت بخشے به اینها وجود داده كه به اینها وحدت مےبخشید و از ما سوا جدایشان مےکند. آنوقت همه اینها رنگند. اما حالا رنگها را كه مےشماریم فرض كنید تمام رنگها را شمردیم و شد ۳۰ تا رنگ. بعد اگر رنگ دیگری بهش اضافه بکنیم مےشود ۳۱. نه رنگے دیگر غیر از این ۳۰ رنگ نیست. وراے اینها يك وحدتے وجود دارد كه همه رنگها را با هم يکے مےکند و از غیرشان هم جدا مےکند. البته رنگ هم خود ساخته نیست. رنگ غیر از مفاهیم انتزاعے مثل ریاست و مالکیت است. رنگ هم اتفاقاً واقعیتے دارد. ولے بالاخره نباید بگوئیم آبی و سرخ و زرد و فلان و فلان وجود دارد علاوه بر اینها يك چیزهائے دیگری هم وجود دارد بنام رنگ. نه رنگ اضافه نیست. كما این كه خدا هم در این دیدگاه يك موجود اضافه غیر از بقیه موجودات نیست. اما ما فقط مےتوانیم از آن دیدگاه تصور اجمالے داشته باشیم. واقعاً نمےتوانیم تاكسے نرسد به اتصال آن عالم خیال یا به تعبیرے به عالم شهود اتصال پیدا نكند نمےتواند بفهمد این حرفها یعنی چه؟ ولے مےتوانیم تصور داشته باشیم به عبارت دیگری بگویم برایتان با انسانهائے عادے، بوحدت وجود كشیدے مےشویم، وقتے كه نفاث سایر دیدگاهها را احساس مےکنیم. همین، وقتے مےبینیم نمےشود به خدائے متشخص شخصے قائل بود، آنوقت به وحدت وجود كشیدے مےشویم. مثل بعضے از ریاضداناها یا بعضے فیزیکدانان كه به يك نظریهء كشیدے مےشوند. از

استاد مصطفے ملكیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



این لحاظ به این نظریه کشیده میشوند که ببینند در هیچ کدام از مقدمات این نظریه خدشه نمیتواند وارد بکنند. وله خودشان از آن نظریه تصویر ندارند. من بارها مثال آقاه استیون هاکنینگ را موزم. او مگوید تعداد ابعاد جهان عدد خیلے بزرگ و کسرم هست. این واقعاً آن استدلاله که او را به این نتیجه مکشاند مبیند در هیچ کدام از مقدمات آن استدلال خدشه نمیتواند بکند چون در مقدمات نمیتواند خدشه بکند طبعاً به نتیجه ملزم ممشود. وله وقتے از خودش مپرسند چطور ممتواند به تعداد ابعاد جهان که یک عدد کسرم باشد مثلاً تعداد ابعاد جهان ۱۷/۰ بعد باشد. بعد که کسر بردار نیست. مگوید خب من هم که نمیتوانم تصور بعد بکنم. بعد کسرم، بعد اعشارم. اما با همین استدلاله که مرا به این نتیجه رسانده را هرچه در این استدلال فکر مکنم هیچ جایش قابل خدشه نیست. به نظر من ما غالباً اینجورم ممشویم. مثلاً زمان را شما ببینید. باز مثال خوبه است که این را اتفاقاً عرفا هم معتقدند. عرفا معتقدند زمان امر موهوم است. واقعیت ندارد. منه که غیرعارف هستم فقط وقتے ممتوانم معتقد باشم به این که زمان امرم غیرموهوم است که اگر زمان را امر موهوم ندانم به پارادوکسها م غیرقابل حل دچار ممشوم. وقتے به تناقض گوییم غیرقابل انحلال و غیرقابل حل دچار ممشوم وقتے زمان را دارم واقعیت ممدانم آن وقت مگویم پس معلوم ممشود زمان واقعیت ندارد. اینجا مگویند پس معلوم ممشود زمان واقعیت ندارد. وگرنه من نمیتوانم تصور کنم که زمان واقعیت نداشته باشد. این تصور واقعاً از هیئت فهم من فراتر است. فقط اضطراراً به این دیدگاهها کشیده شدهام.

پرسش: چرا هر چه نباید دبستگم را نشاید؟

پاسخ: اتفاقاً این اشکاله است که نیمه در آن شعر معروفش هم به حافظ کرده. زیر آن شعر گستاخانه، جسورانه که نیمه دارد و توم بعضه از چاپهام دیوانهایش آن شعر را نیاورده اند.

«که حافظا این چه زرق و فریب است.» که اینقدر ما را گولمان موزنه که مگویم م ساقه باقم.

به هر حال مگوید: من به آن عاشقم که رونده است. من فریب شماها را نممخورم که مگویم دل بندم به این روندهها. من برآتم عاشقم که آن رونده است. وله جالب است و شعرم گستاخانه و به استدلال هم نیست. حالا کسم دیگر هم دارد همین اشکال را مکنند از قول «نیمه یوشیج» به حافظ که چرا ما به ساقه باقم دل بندیم، ما اتفاقاً به ساقه فانه دل مبندیم چرا به ساقه باقم دل بندیم. این چرا از کجا آمده این چرا به نظر من و این باید که در این، باید دل نبست و نباید دل بست به چیز ناپایدار به نظر من این باید اصلاً یک باید انشائمه نیست. به نظر من یک باید کاملاً اخبارم است. و این باید یا به تعبیر دیگرم نباید از آنجا ناشم

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



ممنوع شود که دل بستگی به امور ناپایدار شما را دستخوش ناامیدی و سرخوردگی مکنند. چیز دیگری در جامه دیگری وجود ندارد. اگر غرض ما از جهان هستی – که دغدغه خود ما هم هست – این باشد که:

۱. جورم زندگی کنیم که رضایت خاطر داشته باشیم.

۲. جورم زندگی کنیم که لذات متراکم برهم بشوند. که این مطلب دیگری هست که من نمیخواهم وارد آن بشوم. لذات متراکم برهم بشوند. اگر این جور است. آنوقت، زمانه شما به چیز ناپایدار و رونده دل مبنید؛ برایتان این اغراض حال نمآید. آنوقت دستخوش ناامیدی و سرخوردگی مشوید. در واقع گویا این ناپایداری که مگویند ناپایستایی است که گویا یک پزشک روحیه، پزشک روانه و روان پزشک به ما مگوید، اگر این کار را بکنیم، این نتیجه اش است. مخواهیم برو بکن. اما ممدانم این نتیجه را شما آدمیان معمولاً نمیخواهید مگویم پس این کار را نکنید. در واقع این نوع از طبابت روحانم مگویند. یک نوع طبابت معنوم است. پزشک جسمتان هم اجارم ندارند. پزشک جسمتان هم مگوید چون ممدانم که مخواهیم ناراحتی قلبیات مرتفع بشود، به تو مگویم این غذا را بخورم و اگر نمیخواهیم هم نخور. این دوا، آن آمپول را مخواهیم بزنی و مخواهیم نزن. ولسه اگر من بخوام به تو امر مکنم و مگویم بزنی. این دارو را بخور. این خوراک را نخور. این امر ونه مکه مبینم در بیانم هست در واقع به دلیل این است که اطمینان دارم که مخواهیم به آن غرض برسیم. به تعبیر فیلسوفان علمه این باید و نبایدها، باید و نبایدهای ارزشم نیست. بلکه باید و نبایدهای روشم است. بنابراین، این مسئله پیش مآید. که ما در زندگی عادممان وقتیه به چیزم رونده دل مبنیدیم به یک چیزم دل مبنیدیم که بالمآل ما را با ناامیدی و در واقع سرخوردگی جا مگذارم. حالا اگر ناامیدی و سرخوردگی، مطلوب طبع شما است بروید بدنبال دل بستن به چیزهایی که رونده است. نکته مکه من مخصوصاً تأکید مکنم این است که ما هم رضایت باطن مخواهیم و هم چه بسا آدمهای عمیقتر از ما لذت متراکم مخواهند. و این لذت متراکم، خیلیم چیز دشوارم است. بنید شما الان یکم از صحنه های زندگیتان را که از یک چیزم در آن صحنه لذت بسیارم عاید شما شده، مثلاً وقتیه به شما جایزه کتاب سال ممدادند. ممکن است این برای یک اهل علم خیلیم لذت بخش باشد. یا مثلاً برای اولین بار مدرک دکترام شما را دادند. یا هر چیز دیگری از آنها. هر چیزم از خودمان و آشامیدن و یا هر چیز دیگری. یکم از آن صحنه های بسیار لذت بخش زندگیتان را در نظر بگیری، که شما الان آن لذتم را که در آن لحظه برید مطلقاً ندارید. آن لذت در یک ظرف زمانه خاصه در یک ظرف مکانه خاصه و در یک اوضاع و احوال خاصه، آن لذت عاید شد، ولسه با این همه آن لذت رفت. شما الان فقط از به یاد آوردن آن یک لذت دیگری است که مبرید. از به یاد آوردن آن صحنه هر وقت به یادتان مآید از به یاد آوردن آن لذت مبرید. که البته این لذت خیلیم رقیقتر است، خیلیم کم مایهتر است و هیچ وقت به آن درجه از عمق نیست به آن درجه از شدت نیست. ولسه بالاخره هر چه باشد لذت دیگری است. آیا ممدانیم این معنایش یعنی چه؟ این معنایش این است که لذت هر لحظه مکه لذت همان لحظه است. دیگر توم لحظات بعد لذت آن لحظه نمیماند. از به یاد آوردن آن لحظه یک لذت دیگری است که مبرید. هر وقت به یادتان مآید از به یاد آوردن

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



آن لذت ممبرید. که البته این لذت خیلۀ رقیق‌تر، کم‌مایه‌تر است و هیچ وقت به آن درجه از عمق و شدت نیست و لهه بالاخره هر چه باشد لذت دیگرۀ است. آیا ممدانید این معنایش یعنی چه؟ این معنایش این است که لذت هر لحظه‌ام لذت همان لحظه است. دیگر تومۀ لحظات بعد لذت آن لحظه نمۀ ماند بعد البته به یادآوردنش ممتواند لذت دیگرۀ ببرید، که آن لذت دیگرۀ هم که از یادآوردنش ممبرمۀ باز لذت لحظه یادآورمۀ است. باز خود آن لذت هم در لحظه بعد نیست. حالا! بعضی آدمهائۀ عجیب و غریب که از لحاظ عاطفۀ آدمهائۀ تندمۀ هستند. اینها ممتگویند کاش لذت‌هایمۀ که عاید ما شد جورمۀ بود که این لذت اضافه ممتشد بر لذات لحظات قبل زندگمۀ ما. که در آخرین لحظه زندگمۀ مان یک انبوه لذتمۀ داشتیم. مثال ساده‌امۀ بزئم. مثل این که تومۀ این لحظه مثلاً از اول زندگمۀ ام تا الآن هر چقدر غذامۀ شیرین خوردم، این شیرین‌هائۀ رومۀ هم مانده باشد. و یک چیز با شیرینمۀ هم بسیار غلیظ. یک آدمهائۀ نادرۀ این جورمۀ هستند. من نویسنده‌گانمۀ دیدم که هم چون چیزهایمۀ تومۀ نوشته‌هایشان وجود دارد که ممتگویند امۀ کاش آدمۀ به لذت متراکم ممترسید. ما در واقع زندگمۀ مان موزائیکمۀ است. موزائیک موزائیک بغل هم بغل هم است هر لحظه را یک موزائیک در نظر بگیرید این موزائیک بغل این موزائیک بغل آن، لحظات مختلف، تا آخر عمر، هر موزائیک هم یک رنگمۀ دارد. یعنی رنگهائۀ مختلفۀ از شاد و غیرشاد. حالا اگر ممتشد که این زندگمۀ، اولاً تمام این موزائیک‌هایمۀ یک رنگمۀ بود بعد هم، هر چند از موزائیک اول به طرف آخر ممترویم، این رنگ سیرتر بشود آیا این ممتشود یا نممتشود؟ ما که تومۀ زندگمۀ عادیمۀ مان نداریم تائم)) مثالمۀ هم بزئم. اما چندتا متفکر هستند که من تومۀ نوشته‌هایمۀ اینها دیدم. یکمۀ کرکگور است. کرکگور در چندجا ممتگوید ما باید برویم بدنبال لذت متراکم شونده. لذتمۀ که دائماً خودش را تغلیظ ممتکند. تومۀ زندگمۀ معمولاً این جورمۀ است. تا لذت قبلمۀ نرود لذت بعدمۀ عایدت نممتشود. تومۀ نوشته‌هایمۀ کرکگور من همین‌ها را دیدم. تومۀ نوشته‌هایمۀ اکهارت هم من این را دیدم. در یک قسمتمۀ ممتگوید که امۀ کاش انسان‌هائۀ متراکم شونده را احساس ممتکردند. این هم یک جاست. یک جا هم در جولیان نوروچمۀ، عارف معروف و شاید بزرگترین عارف انگلیسمۀ در طول تاریخ عرفان مسیحیمۀ، جولیان نوروچمۀ یک بار در یکمۀ از کشف و شهودهایمۀ این را ممتگوید؛ که من در یک کشف و شهودمۀ خدا را یافتم. فوق، فوق زیباییمۀ که ما تصور ممتکنیم، بما لایتناهمۀ فوق. فوق شکوهمۀ که ما تصور ممتکنیم بما لایتناهمۀ فوق آن شکوه بود. یعنی بازنه یک ذره بالاتر، لایتناهمۀ فوق آن و فوق مهربانمۀ که ما تصور ممتکنیم بما لایتناهمۀ. خدا را اینجورمۀ دیدم. بعد در آن لحظه گفتم، خدایا یک خواستمۀ از تو دارم و آن این که کل عالم خلقت را هم به من نشان بده. که بنیم آن در جوّ تو زیبائۀ اش چقدر است. در جوّ تو شکوهش چقدر است. و در جوّ تو مهربانمۀ اش چقدر است. آن وقت ممتگوید، به من الهام شد که به کف دستت را نگاه کن ممتگوید دیدم یک هسته خرمایمۀ کف دستم است. گفتند این کل جهان هستمۀ، غیر از خدا است. یعنی کل جهان هستمۀ غیر از خدا را در کف دستم دیدم. یعنی گفتند آن این است، و این هم که او آفریده این است. ممتگوید: از آن به بعد هیچ چیز دنیایمۀ مرا شاد نکرد و هیچ چیز دنیایمۀ هم مرا اندوهگین نکرد و آنجا وقتمۀ این را ممتگوید: بعد ممتگوید که امۀ کاش، آدمیان لذتهائۀ متراکم شونده‌امۀ را یک جایمۀ ممتدیدم. نه لذتمۀ که هر لحظه‌اش به قیمت رفتن آن لحظه قبل عاید ممتشود. حال اگر اینجور باشد، بهترین جوابمۀ که ممتشود به سؤال شما داد این است که هیچ چمۀ! شما اگر به رنده‌ها دل بستید، آن وقت دیگر دست خوش نامیدم و سرخوردگمۀ ممتشوید.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفۀ نو



س: اگر لذت متراکم شونده مطرح شود آنوقت دردورنج متراکم شونده هم مطرح می‌شود یعنی همان جهت عکس نمی‌شود؟

ج: نه! به نظر می‌آید، اگر کسی آن لذت را داشته باشد، رقیق و رقیقتر می‌شود. ما البته اینجور نمی‌نویسیم.

س:

ج: ایشان می‌فرمایند که اولاً فرض می‌کنیم که امر ناپایدار اصلاً وجود ندارد همه چیز ناپایدار است. بعد هم می‌گوید که خب! من به این ناپایدار دل می‌بندم و دستخوش ناامیدی هم نمی‌شوم. دستخوش سرخوردگی هم نمی‌شوم. بنده عرض می‌کنم که وقتی آدم، دستخوش سرخوردگی و ناامیدی نمی‌شود که یا به یک امر ناپایدار در ضمن این شمه و ناپایدار دل بسته باشد. و یا در واقع به امر ناپایدار دل بسته نباشد. مثل آدمهایی که به تعبیر کرکور، او در مرحله علم و جهل زمانه زندگی می‌کند. از هر چیزی استمتاعش را می‌برد بعد هم رهاش می‌کند. دل بستگی غیر از استمتاع از یک چیز بردن است. بله اگر شما استمتاع بخواهید ببرید از چیزها ولی دل بستگی بهشان نداشته باشد. کما این که شما فرض کنید که خیلی چیزها همین‌جورند دیگر، در خوردنیها، در آشامیدنیها ما استمتاع داریم. انگلیسیها می‌گویند: کیک را که نمی‌شود هم خورد و هم توست بشقاب نگه داشت. بنابراین کسی که کیک را خیلی دوست می‌دارد باید بفهمد که اگر کیک بودن را خیلی دوست دارد پس نباید آن را بخورد. آنوقت توست بشقاب باید بگذاردش تا باشد. یا خیلی دوست می‌دارد خوردن کیک را. خب نباید بگذارد توست یخچال، بشقاب باقی بماند. ولی دیگر نمی‌تواند که هم کیک را بخورد و هم توست بشقاب داشته باشد. این دیگر امکان ندارد. آنوقت همین است که طرف دارد استمتاع می‌برد از هر چیزی. وگرنه اگر این دوتا نباشد که به نظر من حتماً این سرخوردگی و این ناامیدی حاصل می‌آید. مگر این که گفتیم یا قصد استمتاع دارید. نه قصد دل بستگی و یا یک امر پایدار در ضمن این شمه و معشوق ناپایدار یک امر پایدار یافته‌اید و دلتان متوجه آن است.

س: اما در مورد این که مطلوب یا مذموم است؟

ج: در باب طلب و رضای خدا همیشه این سؤال برایم سؤال بوده که آیا طلب و رضا به نظر می‌آید، برای موجود قابل تصور است که این موجود تابع نظام و هدف باشد. و خدا ظاهراً تابع نظام هدف و وسیله نباید باشد بنابراین نه طلب و نه رضا، برای او به نظر من معنی ندارد.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



نظام هدف و وسیله چیست؟

نظام هدف و وسیله این است که من چنان باشم که جهان هستی برایم اینجور می باشد که بعضی امور دم دست من باشند و بعضی امور دور دست من باشند. ولی من آن دور دستها را دوست می دارم. در عین این که محبوب و مطلوب من، آن دور دست است. در عین این، چون اولاً دور دست است، و ثانیاً برای رسیدن به آن دور دست چاره‌ای جز این نیست که این واسطه‌ها را باید پشت سر بگذارم و مراحل را باید طی کنم. این منازل را باید طی کنم. آن وقت آن برای من هدف می شود. و اینها وسیله می شوند. به میزانی که اینها برای آن هدف وسیله اند، یعنی به میزانی که اینها می توانند مرا نزدیک به آن بکنند، اینها برای من مطلوب می شوند. آن وقت اینجاست که من تابع نظام هدف و وسیله می هستم. یک چیز برایم مطلوب لذات می شود. بقیه امور مطلوب لغیره می شوند. ولی این مطلوب لغیره، نه این که نمی توانم دورشان برزم نه این که راه میان بر می وجود ندارد. چاره‌ای جز این نیست که این مطلوب لغیره‌ها به همان اندازه‌ای که وسیله اند واقعاً مطلوب من هم باشند. آیا خدا اینجور می است؟ آیا خدا تابع نظام هدف و وسیله است که بعضی چیزها برایش دور هستند. بعضی چیزها نزدیک دست اند. کف دستش هستند. آن وقت آن چیز دور دست را طلب با لذات می کند. چاره‌ای جز این نداریم که تن به آنها بدهیم. برای این که به آن برسند. من به نظرم می آید نمی شود خدا را گفت؛ اگر خدا را خدای متشخص شخصی در نظر بگیریم، خدا متشخص شخصی را دارم قدرت مطلق و علم مطلق بدانیم به نظرم آن را دیگر نمی شود تابع هدف وسیله دانست. چرا؟ چون او باید هر چیزی که اراده می کند همان چیز محقق باشد. نه فاصله میان اراده او و تحققش یک سلسله منازل و یک سلسله مراحل باشند و یک سلسله وسایل باشند. در باب رضا هم همین طور است. رضا فقط برای موجودی حاصل می آید که تابع نظام هدف – وسیله است. وگرنه کسی که تابع نظام وسیله – هدف نیست. برای این که راضی بشود نیاز به طی یک سلسله مراحل نیست. برای این که ناراضی هم بشود نیاز به طی یک سلسله مراحل نیست. به این لحاظ است که من اعتقاد می دارم به این است که طلب رضایت و هر چه می خواهید بگویید در مورد خدا باید به معنی حقیقی خودش اخذ نشود. وگرنه به معنی حقیقی خودش اخذ بشود خدا را باید تابع نظام هدف و وسیله بکنیم. و ظاهراً نمی شود ملتزم به این بود.

س: اصلاً اراده تکوینی خدا هم می تواند تابع نظام هدف – وسیله باشد؟

ج: نه! نمی تواند، معنی ندارد بگوییم که خدا الآن تحقق چیزی را اراده کرد. ولی چون باید یک سلسله مسائلی طی می شد این اراده. بعد از یک سال یا ۱۰ سال یا ۱۰۰ سال تحقق پیدا کرد. اما یک چیزهای دیگری می فرمائید و آن اراده تکوینی و تشریحی است. اراده تشریحی اسمش اراده است. اراده تشریحی یعنی فرمان، حکم. و اگر

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



طرفه که من به او حکم و فرمان می‌دهم، موجود مختار باشد در آن صورت معنایش این است که او می‌تواند فرمان مرا اطاعت نکند. یا اطاعت نکند. اینجا مشکلی پیش نمی‌آید. شما خواهید گفت که خدای خدا می‌خواسته این کار انجام بگیرد. نه! خدا فقط می‌خواسته این فرمان به گوش آن بنده برسد. که حالا یا آزمایشه انجام بدهید یا هر چیز دیگری.

نکته: آن جنبه جزم و جمود که از لحاظ اخلاقه نامستحسن است. در مناسبات من با شما است. نه در مناسبات من با خودم. یعنی چه؟ یعنی اگر من الآن قاطع و جازم به این هستم که من گرسنه‌ام، در اینجا نمی‌توانم از من خواست که دست از این قطع و جزم و جمودم بشویم، چرا؟ چون همانطور که اصولیون ما می‌گفتند. حیثیت قطع یک امر تکوینی است. یعنی انسان جور می‌ساخته شده که اگر به یک چیزی قطع و جزم پیدا کرد. به آن ترتیب اثر می‌دهد. بنابراین نه امکان دارد که از من بخواهید و نه مطلوب است که از من بخواهید. بنابراین جزم و جمود که در ارتباط با خودم دارم اصلاً زندگی من بر این اساس می‌چرخد. بحث وقتی است که من و شما اولاً وارد زندگی اجتماع می‌شویم. داد و ستد اجتماع با هم پیدا می‌کنیم. ثانیاً اختلاف عقیده برایمان حاصل می‌آید. حتی اگر زندگی اجتماع هم بود ولی اختلاف عقیده حاصل نبود، باز هم هیچ مشکلی پیدا نمی‌آمد. حالا وقتی که اختلاف عقیده حاصل می‌آید در زندگی اجتماع اینجا بگویم، عقیده من، چون عقیده من است، درست است. و عقیده تو چون مخالف عقیده من است، نادرست است. این آن جنبه منفی اخلاقه جزم و جمود است. حالا با توجه به این تفکیک، بنده عرض می‌کنم، بله شکی ندارم در واقع در ایمان انسان یا همیشه جزم دارد به امری که به آن ایمان دارد یا در بسیاری از موارد به آن چیزی که ایمان دارد جزم دارد، یا همیشه نسبت به آن چیزی که ایمان دارد حالتی شبیه جزم دارد هر سه تا این حالت متصور است و در هیچ کدام این سه حالت تا وقتی که به زندگی شخصی من مربوط می‌شود هیچ مشکلی وجود ندارد. فقط وقتی که می‌خواهم این ترتیب اثر عملی را در زندگی اجتماع با کسانی که اختلاف عقیده با من دارند. اتفاقاً یک سؤال است که در مسئله ارتداد که در این دو سه سال اخیر – چون ما به عصر حجر و قرون وسطی برگشته‌ایم – پیش آمده است باز، آنجا پیش آمده بود. خیلی وقت‌ها من شنیده‌ام و اتفاقاً در جلسه‌ام همین بحث پیش آمد. ایشان می‌گفت که آقا، شما خودتان را بربرید تو پوست فقیه، که این فقیه معتقد به قرآن و روایت است. یک متدلوژی هم دارد که در اصول فقه به او یاد داده‌اند. براساس این متدلوژی از قرآن و روایات حکم استخراج می‌کند. حکم‌هایی هم که استخراج می‌کند برای خودش یقین آور است. فرض کنیم اهل فریب هم نیستند می‌خواستند خودش را فریب بدهد و دیگران را فریب می‌داد. قطع و یقین برای خودش یقین آور است. و برای هر کس حیثیت دارد. حالا این فقیه از قرآن و روایات استخراج کرده، که زید بن ارقم را باید اعدام کرد. زید بن ارقم مرتد است و باید اعدامش کرد. چه چیزی جلوگیری می‌تواند باشد؟ قطعش است. به قطعش هم باید عمل نکند. مگر شما قبول ندارید که حیثیت قطع هر کس برای خودش دارد. چه کار باید کرد. به قطع هم رسیده. البته فرض را بر این می‌گیریم که اهل دروغ نیست اهل فریب نیست. نمی‌خواهد خودش یا دیگران را فریب بدهد. ولی واقعاً صادقانه به قرآن و روایات رجوع کرده، متدلوژی هم بنام علم اصول و فقه دارد و به این رسیده. چه کار باید کند. و این ممکن است برای خیلی‌ها پیش بیاید. و خیلی‌ها ممکن است واقعاً این استدلال را بکنند. آن وقت بنده در جوابش این را گفتم. و به

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



این هم معتقدم. منم گویم بله، راست منم گویم اما به طرف مقابل، باید اجازه داده شود چون حالا وقتیه است که من با شما اختلاف عقیده پیدا کرده‌ایم. شما به من منم گویم، تو کشتنه هسته، من منم گویم، نه آقا جان! من کشتنه نیستم. حالا جزم و جمود دارد آن وجه اخلاقی منفه‌اش رو منم آید. که شما منم گوید چون معتقدم تو کشتنه هسته، پس تو کشتنه هسته. اینجاست که جنبه منفه‌اش نشان داده منم شود. بنده عرض منم کنم که نه! در اینجا منم شود گفت چون تو معتدیه من کشتنه هستم، پس من کشتنه هستم. من در مقابل سخن تو استدلاله دارم. باید ببینیم، استدلال اقتضای چه چیزه را منم کند. نه این که تو عقیده خودت را دارم. بله تو عقیده خودت را هر چه قدر قبول داریم تو امور فردیت کاملاً منم توانه در مورد خودت اعمال بکنه. اما اگر در امور اجتماعه وارد شدی و اختلاف عقیده با دیگره پیدا کردی، آن وقت دو تا عقیده باید بروند به مصاف یکدیگر، هر چه غلبه با آن بود آن عقیده باید مجرا و منبوع باشد. و بنابراین زید ابن ارقم را بخواید و بگوید که ایشان معتقدند که شما کشتنه آید. شما خودتان معتقدید. لابد خواهد گفت: نه! منم گویند خب ادله‌ات را بیاور، آنهم ادله‌اش را بیاور. هر که ادله‌اش قومه است. مدعایش مقبول است. اگر بناست که هر کسه از هر عقیده‌ای خوشش نیامد بگوید صاحب این عقیده را بکشید. من هم از خیله از عقیده‌هایش شما خوشم منم آید. منم توانم شما را بکشم؟ آن وقت این کجا و آن جمله‌ای که ولتر به روسو نوشت: "روسو با همه عقاید مخالفم. ولی حاضرم جانم را فدا کنم تا این که تو زمینه‌ای پیدا کنه تا این عقاید خودت را به مردم تفهیم کنه." آن کجا و این کجا. حال سؤال این است که گفتیم ما دو سرمایه برای تصمیم‌گیره‌های نظریه و عملیه داریم. هم برای التزامات نظریه و هم برای التزامات عملیه. یکه عقل است و دیگره وجدان اخلاقیه. از سوره دیگره از قول علی ابن ابیطالب گفتیم که علی ابن ابیطالب گفتند، فقط اطاعت امر الهیه. امر ونهیه الهیه را باید اطاعت کرد و بعد منم فرمایند که خودتان گفتید علی ابن ابیطالب حنه وجدان اخلاقیه را هم نگفته‌اند و اتفاقاً من تأکید هم منم کردم بخاطر همین جهت. آن وقت منم گویند دو تا چگونه با هم سازگار است؟

بنده دو نکته منم خواهم عرض کنم. یا به تعبیریه سه نکته.

بعد منم خواهم چیزه هم در تأیید سخن حضرت علی از تامل مرتون نقل بکنم.

این که این دو چگونه قابل جمع‌اند. بنده دو مطلب منم خواهم بگویم. نکته اول این که اگر چیزه امر یا نهیه خدا بود، متعلق امر یا نهیه خدا بود در آن صورت من باید او را اطاعت بکنم. به هیچ چیز دیگره بها ندهم چون آن چیز دیگر هر چه باشد، حتماً یکه از رقبای خداست یا هوایه نفس است یا شیطان است و قس علی هذا. اما بحث بر سر این است که من از کجا بفهمم که یکه چیزه امر خداست. یا نهیه خداست. از کجا باید فهمید. اینجاست که من منم گویم، ما دو سرمایه بیشتر نداریم. برای فهم این که چیزه امر یا نهیه خداست و آنهم عقل و وجدان اخلاقیه است. و به این لحاظ هم هست که اگر دقت کرده باشید آن جاهائیه که من بحث عقل و وجدان اخلاقیه را

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



پیش کشیدم، گفتم ما هم با دریافت‌های مستقیم عقل و وجدان اخلاقه و هم با دریافت‌های غیر مستقیم‌ش. دریافت‌های غیرمستقیم مرادم این‌هاست. که يك وقت هست عقل مه‌گوید من اثبات مه‌کنم که «الف ب است.» که در این صورت من به «الف ب است» التزام نظریه یا عملی ورزیده‌ام در واقع به حکم عقل التزام نظریه یا عملی ورزیده‌ام. این التزام عملی یا نظریه به حکم به واسطه عقل است. اما يك بار عقل چیز دیگری مه‌گوید. مه‌گوید: من اثبات مه‌کنم که در فلان ساحت عقل ساکتیم در فلان ساحت باید سخن فلان موجود دیگر را؛ ۲۲ باید شنید. حالا در اینجا اگر در آن ساحت، ما سخن آن موجود دیگر را شنیدیم باز هم به حکم عقل عمل کرده‌ایم یا نکرده‌ایم؟ کرده‌ایم، اما به حکم عقل عمل کرده‌ایم؟ به حکم با واسطه عقل عمل کرده‌ایم. خود عقل توهی آن ساحت ساکت است. منتهم خودش گفته که توهی آن ساحت، من ساکت هستم حکم کرده که باید سخن فلان موجود را باید شنید. حالا فلان موجود یا يك انسان است یا قوه دیگری است غیر از این قوایه مثل عقل و حس، یا هر چیز دیگری. بالاخره، ما در اینجا به حکم با واسطه عقل عمل کرده‌ایم. حالا عرض مه‌کنم که اگر عقل یا وجدان اخلاقه اثبات کردند که فلان دسته احکام و تعالیم خدا هستند، اوامر و نواهم خدا هستند. آن وقت به مقتضای سخن علمه ابن ابیطالب باید هم تابع همان احکام باشیم. اما چه گونه اثبات مه‌شود اینها امر و نهی الهی‌اند؟ به نظر من هیچ راهی جز عقل و وجدان اخلاقه وجود ندارد. یعنی اگر این عقل و وجدان اخلاقه نم‌بود ما از کجا مه‌فهمیدیم که این سخنه که در قرآن آمده همان امر و نهی الهی است. خب اگر کسی بگوید نه آن سخنامه که در اوستا آمده امر و نهی الهی است.

سخن علمه ابن ابیطالب که مه‌گفتند، هر چیز دیگری سخن خدا نیست. هوای نفس است.

این نکته‌ای بود که مه‌خواستیم عرض بکنم.

نکته دوم هم این است که دیدگاه علمه ابن ابیطالب (ع) را با دیدگاه يك انسان مدرن نباید الزاماً در همه موارد یکمه گرفت. من به نظرم مه‌آید که خود مدرنیته، ناسازگاریه جلیه و ذاتیه با دین ندارد. و اگر خود مدرنیته ناسازگاریه جلیه و ذاتیه با دین ندارد. بالااقل با يك روایت و تصویر از دین ناسازگاریه جلیه و ذاتیه ندارد، آن وقت این معنایش این است که انسان مه‌تواند هم متدین باشد و هم مدرن. با تمام مقدمات. حالا اگر انسان بتواند هم متدین باشد هم مدرن. از سومیه دیگر، انسان هم بتواند متدین باشد و هم پیشامدرن، یعنی سنتیه نتیجه‌اش چه مه‌شود؟ نتیجه‌اش این مه‌شود که ممکن است متدین مدرن باشد و ممکن است متدین سنتیه باشد. و اینها فقط وجه جامعشان متدین بودنشان است. دیگر در مدرنیته و عدم مدرنیته وجه جامعیه بایکدیگر ندارند و بنابراین لزومیه ندارد که هر کسیه متدین است حتماً تدین اش عین تدین علمه ابن ابیطالب باشد که يك تدین پیشامدرنیته است. این نکته مهمیه هم است. البته باید توجه کرد که انسان متجدد، او را از انسان پیشامتجدد جدا مه‌کند. این مؤلفه‌ها بعضیه شان مؤلفه‌های معرفتی‌اند بعضیه مؤلفه‌های عاطفی و احساسیه اند.

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایاران فلسفه نو



بعضی هم مؤلفه‌ها را اراده‌اند. بالاخره یک مجموعه مؤلفه‌هایی است که این مؤلفه‌ها انسان مدرن را از انسان پیشامدرن جدا می‌کند. حالا با این مؤلفه‌ها با یک حصر عقلی از د و قسم بیرون نیستند. یا اجتناب ناپذیرند یا اجتناب پذیرند. اگر مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر هستند باید آن‌ها را قبول کرد اگر چه نوعی آنورمالیته و کژم و نابهنجاری در این مؤلفه‌ها ببینیم. درست مثل بیماری که دکتر به او می‌گوید که من برای شما آقا، خانم نسخه‌ای نمی‌نویسم. چون این بیماری شما یک دوره‌ای دارد که باید طم بکند اگر این سیر را طم نکند. صد تانسخه هم من برای شما بنویسم. به حالتان نافع نمی‌افتد. طم هم بکند، دیگر نیاز به نسخه نیست. بنابراین دو راه را باید یک جورم با این مریضه سر بکنید. تا این سیر طبیعی خودشان را طم بکند. بعداً خوب می‌شود. بدون نسخه هم خوب می‌شود. حالا اگر مؤلفه‌هایی اجتناب‌ناپذیر باشند که مرضی هم به حساب بیایند. بیمارگونه هم به حساب بیایند. نابهنجار هم باشند، ما باید با اینها بسازیم. تا این مرض طم بشود. یعنی مدرنیته بگذرد. مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر تفکر انسان مدرن، در درون خودشان به دو دسته تقسیم می‌گردند. اجتناب پذیرهای نامطلوب که باید با آن‌ها مبارزه کرد. منظور از مبارزه یعنی با بحث، گفتگو، استدلال و به همین ترتیب. و یک دسته هم هستند که اجتناب ناپذیرند و له در عین اینکه اجتناب ناپذیرند اتفاقاً مطلوب هم هستند. اجتناب پذیرند و له مطلوب هم هستند. با این تقسیم چهار حالت پیدا کردیم من می‌خواهم این را عرض بکنم که می‌شود مدرن بود و در عین حال، متدین بود. و له شکلی نیست که اگر مدرن بودیم و متدین، این تدین با تدین انسانها پیشامدرن فرق می‌کند. و بنابراین همه مؤلفه‌هایش نباید عین مؤلفه‌های انسان پیشامدرن باشد. مثلاً انسان پیشامدرن برایش تعبد یک امر طبیعی است. علمه ابن ابیطالب واقعاً نسبت به پیامبر تعبد داشت. طبیعی هم به نظرشان می‌آمد. ممکن است یک انسان در عین اینکه متدین است و له چون مدرن است می‌گوید چون من تدینم، تدین تعبد نمی‌خواهم باشد. تدین به معنی عمیقش تجربه – استدلال می‌خواهم باشد. اشکالی ندارد باز هم متدین است.

این همان دو نکته‌ای بود که می‌خواستیم عرض بکنم.

استدلاله، «تامس مرتون» بسود سخن علمه ابن ابیطالب دارد. که البته او کارم به سخن علمه ابن ابیطالب ندارد. چون این سخن یک سخن عامه است و آن استدلال که مختصراً عرض می‌کنم اینکه می‌گوید:

مقدمه اول. انسان حب ذات دارد.

مقدمه دوم. این است که اگر انسان واقعاً خودش را دوست می‌دارد پس اگر کارم کرد یا چیزی را خواست، در هنگام کردن آن کار یا خواستن آن چیز، آن را خوب تلقی کرده است. و اگر کارم را نکرد یا چیزی را نخواست. در

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیایان فلسفه نو



هنگام نکردن آن کار یا نخواستن آن چیز آن کار یا چیز را حتماً برای خودش بد تلقی کرده است. این هم شکی ندارم. چرا؟ چون نمی‌شود بگوئید یک انسان خودش را دوست ندارد. و در عین اینکه چیزی را بد می‌داند، می‌خواهد. پس آن‌که خودش را دوست نمی‌دارد. یا چیزی خودش را دوست می‌دارد و در عین حال که چیزی را خوب می‌داند. نمی‌خواهد. پس آن‌که خودش را دوست نمی‌دارد. پس اگر قبول کردیم که خودش را دوست می‌دارد اولاً ثانیاً باید قبول کنیم که اگر چیزی را خواست یا کار را کرد، وقت کردن آن کار یا خواستن آن چیز، آن کار یا چیز را برای خودش خوب می‌داند است. یا اگر چیزی را نخواست یا کار را نکرد، بد می‌داند است البته خوب دانستن و بد دانستنش رومی هم رفته ممکن است در همه چیز که خوب می‌داند است، ده تا بعد منفی هم سراغ داشته باشد. ولی ده تا مورد منفی آن چیز را با آن ۲۰ تا بعد مثبتش را رومی هم کسرو انکسار کرده، برآیند فیزیکی، جبره اش را گرفته، که رومی هم رفته این برایش خوب است.

مقدمه سوم. ولی این چیزهایی که انسان خوب می‌داند و چون خوب می‌داند، آنرا می‌خواهند ممکن است فعل‌الواقع خوب باشد. ممکن است فعل‌الواقع خوب نباشد. خطا کرده‌اند که خوبش دانسته‌اند. با هر دو می‌سازد. ممکن است فعل‌الواقع خوب باشد. و ممکن است فعل‌الواقع خوب نباشد. ولی در هر حال چون خوبش می‌داند است، خواسته و کرده و آن چیزهایی را هم که انسان، بد می‌داند ممکن است فعل‌الواقع بد نباشد. و ممکن است که فعل‌الواقع بد باشد. ولی بالاخره چون بد می‌داند است نخواست یا نکرده است. آن‌هایی که فعل‌الواقع خوبند و بد می‌داند نیست. آن‌هایی که فعل‌الواقع خوب نیستند ولی این خوبش می‌داند است یا آن‌هایی که فعل‌الواقع بدند ولی این بدشان نمی‌داند است، این‌ها را وقتی که توجه می‌کرده، در واقع در حال کردن کاری بوده که واقعاً نمی‌خواهد آن کار را بکند. مثلاً اگر من یک چیزی را خوب می‌دانم ولی فعل‌الواقع برایم بد است. پس وقتی این کار را ۷۷ می‌کنم من کاری را انجام می‌دهم که فعل‌الواقع نمی‌خواهم انجام بدهم ولی انجام می‌دهم. چرا انجام می‌دهم. چون خوبش می‌دانم. آن وقت تامس مرتون می‌گوید: اگر اینطور باشد پس انسان وقتی گناه واقع می‌کند، را انجام می‌دهد گناهی که فعل نفس الامر گناه است، کاری را می‌کند که فعل‌الواقع نمی‌خواهد بکند. اگر دارد گناه واقع می‌دهد. ولی چون انجام می‌دهد معلوم می‌شود که گناهی نمی‌داند است. بنابراین وقتی کسی گناه انجام می‌دهد در واقع کاری انجام می‌دهد که نمی‌خواهد انجام بدهد. کسی که کاری انجام می‌دهد که نمی‌خواهد انجام بدهد. یعنی آزاد نیست. آزاد یعنی که؟ یعنی کسی که کاری را انجام می‌دهد که می‌خواهد انجام بدهد. پس اگر کسی کاری را انجام می‌دهد که نمی‌خواهد انجام بدهد. این در حین انجام دادن آن کار آزاد نیست. آن وقت «مرتین» از این نتیجه را می‌گیرد که انسان فقط وقتی صواب انجام می‌دهد آزاد است. وقتی گناه انجام می‌دهد، آزاد ندارد. حالا چه چیزی صواب است؟ آن چیزی که، کسی که همه چیز عالم را می‌داند می‌گوید صواب است. و چه گناه است؟ آن چیزی که کسی از همه جهان باخبر است می‌گوید گناه است. پس بنابراین به تعبیر «تامس مرتون» آدم وقتی اطاعت امر و نهی الهی را می‌کند، آزاد است. چون دارد کارهایی را انجام می‌دهد که می‌خواهد انجام بدهد. اما وقتی اطاعت امر و نهی الهی را نمی‌کند دیگر هر کار دیگری بخواهد بکند در واقع، آزاد ندارد. آن وقت از این نظر مرتین می‌گفت: که آزاد کسی نیست که برایش خوب

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیای فلسفه نو



و بد یكسان باشد. آزاد كسسه است كه در حال انجام دادن كاره است كه مهخواهد واقعاً هم آن كار را انجام بدهد. و در حال انجام ندادن كاره است كه نمهخواهد آن كار را انجام بدهد. وله معنایش این است كه آدمیان ولو به ظاهر آزادند تا وقته دارند گناه انجام مهدهند آزاد نیستند. فقط وقته آدمیان مهتوانند بگویند من آزادم كه دارند كار صواب انجام مهدهند.

آنوقت این معنایش چه مهشود؟ معنایش این مهشود كه آزاده فقط در اطاعت امر و نهه الهه است. چون فقط وقته اطاعت امر و نهه الهه مهكنید، یقین دارید كه كاره را انجام مهدهید كه واقعاً هم خوب است. فقط در این حالت در واقع شما آزادی. وگرنه در بقیه موارد چون ممكن است كاره را كه انجام مهدهید وله خوبش مهدانید فهالواقع خوب نباشد، پس بنابراین احتمال دارد كه در حال انجام دادن كاره باشید كه در واقع نمهخواهید انجام بدهید. وله دارید انجام مهدهید. یعنی احتمال دارد كه كاملاً آزاده انسان از دست شما رفته باشد.

حالا این اصطلاح، اصطلاح تامه است هست یا نه بآ، این جا نیست.

وله این استدلال يك نوع آزاده تصویر مهكند كه این آزاده را فقط متدینان دارند. یعنی فقط كسانه كه اطاعت از امر و نهه الهه مهكنند به این معنا آزادند. چون اگر آزاد كسسه است كه كاره را انجام بدهد كه واقعاً مهخواهد انجام بدهد و نا آزاد كسسه است كه كاره را دارد انجام مهدهد كه فهالواقع نمهخواهد انجام بدهد. وله دارد انجام مهدهد. آنوقت در این صورت باید گفت فقط مطیعان امر ونهه الهه اند كه به معنه واقعه كلمه، آزادند. انشاوالله كه در يك وقت دیگر مه این اصطلاح «تامس مرتون(۱) را بشكافیم. تا ببینیم این اصطلاح واقعاً قابل قبول است یا قابل قبول نیست.

نكته. این كه من مهگویم كه عقل و یا وجدان اخلاقه اثبات مهكنند كه اینها امر و نهه الهه است كه اگر واقعاً اثبات كردند. دیگر در اطاعت امر و نهه الهه، داریم حكم عقل و وجدان مان را اطاعت مهكنیم. اگر واقعاً اثبات كردیم. اگر واقعاً عقل و وجدان اخلاقه قدرت را داشت كه اثبات بكند كه اینها اوامر و نواهه الهه اند. در این صورت اطاعت از اوامر و نواهه الهه، اطاعت از حكم عقل و وجدان اخلاقه است. حته در جزئهترین جزئیاتش. و اگر اثبات نتوانستند بكنند كه در آنصورت ما نباید اطاعت از آن چیزه بكنیم كه بنابر ادعا امر و نهه الهه اند. چون هنوز برامه ما اثبات نشده كه اینها امر و نهه الهه اند. من هم همین را عرض مهكنم. بنابر كاملاً مهسازد كه بگوئیم از همه اوامر و نواهه الهه، حته جزئهترین جزئیاتش، اطاعت كردیم. و در عین حال مطیع

استاد مصطفه ملكیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو



امرو وجدان اخلاقیه بودیم. چرا؟ چون وقتیه که عقل و وجدان اخلاقیه اثبات کرده باشند که اینها اوامر و نواهی الهیه اند. فقط در این صورت است.

سؤال: آنوقت ما امر و نهی که اعمال میکنیم...

ج: اگر آن حکم اولیه اثبات شده باشد، میتوانید. در واقع عقل و وجدان اخلاقیه ما که گفته این رویه هم رفته به سود تو است میگویی در عین حال برای دنیایت بسود تو نیست. رویه هم رفته به سود تو است. وقتیه تعارض میکنی برای دنیای تو سودمند نیست. باز هم میتوانی بپذیری که پس برویم به طرف آن که رویه هم رفته بسود تو است. هیچ مشکلی نداریم. فقط من بحثم این است که فقط این مشکل است که فرق یک کسیه مثل علمه ابن ابیطالب با یک انسان مدرن این است که انسان مدرن بعد از اینکه میگویی باید عقل و وجدان اخلاقیه ثابت بکنی که چیزی امر و نهی الهیه است. ممکن است یک چیزی هم اضافه بکنی بگویی ولی همچون عرضه‌ای را عقل و وجدان اخلاقیه ندارد. این را هم ممکن است اضافه بکنی. که اگر این را اضافه بکنی آنوقت دیگر راهش با علمه ابن ابیطالب جدا شود. و واقعاً عقل و وجدان اخلاقیه میتوانند اثبات بکنند که اینها اوامر و نواهی خدا هستند. اگر میتوانند که اثبات میکنند. ما با علمه ابن ابیطالب را همان عیناً مثل هم میکنیم. منتهم ممکن است کسی بگوید که ذهنیت من انسان مدرن به من میگویی که عقل عرضه‌ای و وجدان اخلاقیه همچون عرضه‌ای ندارد که اثبات بکنی که اینها واقعاً امر و نهی خداست. چرا؟ چون اثبات اینکه اینها واقعاً امر و نهی خداست لااقل مستلزم اثبات یک مقدمه خیره دشواری است و آن اینکه وحی حجت معرفت شناخته دارد. پس میخواهم بگویم. علمه الاصول مشکلی نیست مگر اینکه این مقدمه بعدی هم منضم بشود. و گفته بشود واقعاً وحی هم حجت معرفت شناخته دارد. یعنی میشود همانطور که حس و عقل را از منابع شناخت می‌دانیم وحی را هم از منابع شناخت بدانیم. آنهم منبع شناخته که اگر حکمش در جایه با حکم حس و عقل تعارض پیدا کرد، جانب او را بگیریم.

(۱) . تامس مرتون؛ یک عارف قرن بیستم آمریکایی است که همین چندسال پیش رفات کرد.

تاریخ برگزاری این درسگفتارها آذرماه ۱۳۷۹ می‌باشد.

با لینک کردن انجمن احیاگران فلسفه نو

از اهداف و نویسندگان حمایت کنید

www.AboutPhilosophy.ir

استاد مصطفی ملکیان – معنویت در نهج البلاغه

انجمن احیاگران فلسفه نو

