

سلسله درس های

شناخت نهج البلاغه

انتشارات مستضعفین

سلسله
درس های
شناخت
نهج البلاغه

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: سلسله درس‌های شناخت نهج البلاغه - جلد دوم

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: بهار ۱۴۰۰

pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

فهرست

- ۷ رویکرد «سپهر عمومی، اجتماعی و تحول‌خواهانه»
- ۴۰ انسان در نهج‌البلاغه یا رویکرد علی به انسان
- ۴۲ ۱ - تعریف انسان در نهج‌البلاغه
- ۴۵ ۲ - انسان دگماتیسم ارسطویی حوزه‌های فقهاتی
- ۴۷ ۳ - انسان انطباقی مدرن
- ۴۹ ۴ - انسان تطبیقی در نهج‌البلاغه
- ۵۳ ۵ - مانیفست انسان تطبیقی یا انسان آگزیستانسی
- ۶۳ ۶ - انسان سه مؤلفه‌ای «بینشی»، «منشی» و «کنشی»
- ۸۵ چالش «اسلام قرآنی» با «اسلام روایتی» از نگاه امام علی
- ۱۱۴ «خدای علی» یا «خداشناسی علی» در نهج‌البلاغه
- ۱۱۶ الف - علی از زبان مولوی
- ۱۱۷ ب - مبانی معرفتی خداشناسانه علی
- ۱۱۷ ۱ - متافیزیک علی
- ۱۲۱ ۲ - پرستش امام علی
- ۱۲۹ ۳ - خداشناسی ذات‌گرایانه - خداشناسی تاریخی
- ۱۳۸ «تصور خدا» در نهج‌البلاغه
- ۱۴۰ الف - «تصور خدا» در دو عرصه مختلف و متضاد
- ۱۵۷ ب - «تصور خدا» در نهج‌البلاغه
- ۱۶۳ ج - در نگاه علی در نهج‌البلاغه: «تصویرسازی»

رویکرد

«سپهر عمومی، اجتماعی

و تحول‌خواهانه»

امام علی در نهج البلاغه

اگر بخواهیم مهم‌ترین سخن امام علی در نهج‌البلاغه پس از قطع وحی بر بشریت و وفات پیامبر اسلام در اینجا به صورت مختصر و کپسولی معرفی کنیم، باید بدون تردید در این رابطه به رویکرد امام علی به قرآن که در خطبه ۱۵۸ - نهج‌البلاغه صبحی الصالح - ص ۲۲۳ - سطر ۵ اشاره کنیم که می‌فرماید: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ، وَلَنْ يَنْطِقَ - قرآن صامت است و شما باید او را به حرف درآورید.»

یادمان باشد که دکتر طه حسین، ادیب، نویسنده، مورخ و متفکر بزرگ مصری در کتاب گران‌سنگ «علی و بنون» (که در زبان فارسی به نام «علی و فرزندانش» ترجمه و انتشار یافته است) داستان مردی را نقل می‌کند که در جنگ جمل دچار تردید می‌شود و با خود می‌گوید: «چطور ممکن است شخصیت‌هائی در سطح طلحه و زبیر و عایشه بر خطا باشند؟» سؤال خود را با خود امام علی در میان می‌گذارد و می‌گوید:

«ایمکن ان یجتمع زبیر و طلحة و عائشة علی باطل؟ أتک لملبوس علیک، ان الحق و الباطل لا یعرفان باقدار الرجال، اعرف الحق تعرف اهله و اعرف الباطل تعرف اهله - آیا ممکن است طلحه و زبیر و عایشه بر باطل اجتماع کنند؟ امام علی در پاسخ به او می‌گوید: «حقیقت بر تو

اشتباه شده حق و باطل را با میزان قدر و شخصیت افراد نمی‌شود شناخت، اشخاص نباید مقیاس حق و باطل قرار بگیرند، این حق و باطل است که باید مقیاس اشخاص و شخصیت‌ها بشود»، به عبارت دیگر امام علی به آن شخص می‌گوید: که تو مشکلت این است که «کار را واژگونه کرده‌ای، یعنی به جای اینکه شخصیت‌ها را با ترازوی حق و باطل بسنجی، می‌خواهی حق و باطل را با ترازوی شخصیت‌ها مقایسه کنی. برای رهایی از این آسیب تو باید اول حق و باطل را بشناسی، آنگاه شخصیت‌ها را برای سنجش در ترازوی حق و باطل قرار بدهی» (علی و بنون - طه حسین - ص ۴۰).

طه حسین پس از نقل این موضوع در تعریف این کلام امام علی در کتاب فوق خود می‌گوید:

«من پس از وحی و سخن خدا، جوابی پر شکوه‌تر و نشیواتر از این جواب ندیده و نمی‌شناسم» (علی و فرزندان - فصل حساس‌ترین فراز تاریخ - ص ۱۷۳)

باری، در مقایسه با این داوری طه حسین در باب سخن‌ها و نوشته‌های امام علی (در طول چهار سال و نه ماه خلافتش) داوری ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که پر شکوه‌ترین سخن پس از وحی و وفات پیامبر اسلام کلام: «ذَٰلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ، وَلَنْ يَنْطِقَ» امام علی می‌باشد، چراکه پیامی که در این کلام امام علی برای همه مسلمانان پس‌اوقات پیامبر اسلام وجود دارد عبارت است از اینکه: «قرآن تنها در طول ۲۳ سال فرایند مکی و مدنی پیامبر اسلام زنده بوده است و توسط پیامبر اسلام در بستر پراکسیس سیاسی - اجتماعی انسان‌سازانه و تحول‌خواهانه و جامعه‌سازانه مکی و مدنی می‌توانسته حرف بزند، ولی با وفات پیامبر اسلام و تعطیلی پراکسیس سیاسی - اجتماعی تحول‌خواهانه و جامعه‌سازانه پیامبر اسلام، آن زبان قرآن خاموش شده است و قرآن صامت گردیده است؛ و لذا برای اینکه قرآن دوباره مانند عصر پیامبر اسلام بتواند هدایت‌گر ما بشود، باید بتوانیم در این زمان قرآن را به حرف درآوریم.»

عنایت داشته باشیم که دلیل این امر همان است که قرآن برعکس تورات و انجیل (به صورت لوح بیرون از پراتیک اجتماعی جامعه‌سازانه بر پیامبر اسلام نازل نشده است بلکه برعکس) در بستر پراتیک انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه سیاسی و اجتماعی ۲۳

ساله مکی و مدنی بر پیامبر اسلام نازل شده است و همین «پراتیک انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه پیامبر اسلام زبان قرآن در طول ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام بوده است». لذا به همین دلیل با وفات پیامبر اسلام زبان قرآن هم خاموش شده است و در طول ۲۵ سال حیات سیاسی خلفای ثلاثه ابوبکر و عمر و عثمان این «قرآن صامت نتوانست به حرف درآید» و جدائی امام علی در طول ۲۵ سال فوق از عرصه پراتیک اجتماعی و سیاسی و تحول خواهانه و جامعه‌سازانه، خود عامل اصلی این خاموشی زبان قرآن و خود مانع اصلی به حرف درآوردن قرآن توسط امام علی بوده است، چراکه تاریخ حرکت خلفای ثلاثه نشان می‌دهد که فتوحات پی در پی آنها مانع از شکل‌گیری و یا ادامه پراکسیس سیاسی اجتماعی تحول خواهانه و جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه پیامبر اسلام شده بود.

لذا به همین دلیل بود که امام علی از زمانی تصمیم به حرف درآوردن قرآن گرفت که در پی درخواست جنبش عدالت خواهانه مردم مصر و مدینه پس از قتل عثمان مجبور شد تا خلافت بر مسلمین را بپذیرد، مع الوصف، در این رابطه است که ما می‌توانیم «نهج‌البلاغه امام علی را حاصل و سنتز به حرف درآوردن قرآن توسط امام علی در طول چهار سال و نه ماه خلافت او (که بازتولید پراکسیس سیاسی - اجتماعی تحول خواهانه پیامبر اسلام توسط امام علی بود) تعریف نمائیم» بنابراین، بدین ترتیب است که برخورد ما با نهج‌البلاغه امروز باید «صورت تطبیقی داشته باشد نه صورت انطباقی و تقلیدی» و برای انجام این مقصود «برخورد ما در این زمان با نهج‌البلاغه باید تنها در راستای اخذ متد جهت به حرف درآوردن قرآن باشد» یعنی آنچنانکه قرآن در فرایند پس‌وفات پیامبر اسلام صامت شده بود و امام علی پس از ۲۵ سال صامت بودن قرآن توسط بازتولید پراکسیس کنکرت اجتماعی سیاسی و تحول خواهانه توانست قرآن را به حرف درآورد، در هر «برهه از زمان ما موظفیم در چارچوب پراتیک سپهر عمومی و اجتماعی تحول خواهانه زمان خودمان باز قرآن را به حرف درآوریم.»

بدین ترتیب است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۱۱ سال گذشته همراه با بازتولید پراکسیس سیاسی و اجتماعی و تحول خواهانه خود توسط نشر

مستضعفین (ارگان عقیدتی و سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) پیوسته تلاش کرده است تا توسط سلسله درس‌های نهج البلاغه، در چارچوب یک «رویکرد ترویجی» (نه تبلیغی) «روش به حرف درآوردن قرآن در عصر ما با تاسی تطبیقی (نه انطباقی) از روش امام علی به مخاطبین آموزش بدهد» بنابراین هدف ما از سلسله درس‌های نهج البلاغه در نشر مستضعفین «آموزش متد به حرف درآوردن قرآن به صورت تطبیقی می‌باشد» چراکه بر این باوریم که «بدون فهم نهج البلاغه و روش امام علی در به حرف درآوردن قرآن، هرگز ما نمی‌توانیم به صورت تطبیقی در زمان و عصر کنکرت خودمان قرآن را به حرف درآوریم.» علت و دلیل این امر همان است که محتوای کتاب نهج البلاغه در زمانیکه امام علی در سپهر عمومی و اجتماعی تحول‌خواهانه جامعه و زمان خودش دارای پراکسیس اجتماعی - سیاسی بوده است (چهار سال و نه ماهه خلافتش) شکل گرفته است، هر چند که سید رضی چهار قرن بعد از امام علی در دوران آل بویه موفق به جمع‌آوری گزینش نهج البلاغه شده است.

البته باید عنایت داشته باشیم که با شهادت امام علی، باز «محتوای نهج البلاغه دچار سرنوشت قرآن شد، یعنی ذلک النهج البلاغه فاستنطقوه، ولن یُنطق - که برای به حرف درآوردن نهج البلاغه صامت در این شرایط باز باید این کتاب را در عرصه پراکسیس سیاسی - اجتماعی تحول‌خواهانه جامعه امروز ایرانیان را فهم کنیم». تنها در آن زمان است که ما می‌توانیم به صورت تطبیقی (نه انطباقی) از نهج البلاغه متد به حرف درآوردن قرآن در این زمان را یاد بگیریم. در این رابطه فراموش نکنیم که نهج البلاغه چهار صد سال بعد از شهادت امام علی در دوران آل بویه توسط سید رضی جمع‌آوری شده است؛ که معنای این حرف آن می‌باشد که محتوای نهج البلاغه (منهای بخش نامه‌ها) برای مدت چهار قرن به صورت سینه به سینه از طریق حافظه‌ها انتقال پیدا کرده است؛ که همین امر باعث شده است که «برعکس قرآن استناد تمامی کتاب نهج البلاغه به امام علی جای آن قلت دارد، چراکه آنچنانکه خود سید رضی در مقدمه این کتاب نوشته است، معیار انتخاب او فقط شکل بلاغت آنها بوده است نه چیزی بیشتر از آن و اصلاً به ریشه تاریخی خطبه و نامه‌ها و کلمات قصار و صحت آن‌ها به

امام علی کاری نداشته است.»

باری، در این زمان برای اینکه بتوانیم نهج‌البلاغه را به حرف درآوریم موظف به انجام دو موضوع هستیم، نخست اینکه استناد آن خطبه و کلام به امام علی برای ما مسجل گردد؛ و دیگر اینکه در چارچوب سپهر پراتیک عمومی و اجتماعی تحول خواهانه عصر خودمان محتوی نهج‌البلاغه را راست آزمائی و آن را فهم بکنیم. به همین دلیل است که «هم قرآن و هم نهج‌البلاغه در عرصه به حرف درآمدن در عصر ما گرفتار سه رویکرد مختلف انطباقی و تطبیقی و دگماتیستی شده‌اند»، به عبارت دیگر به حرف درآوردن قرآن و نهج‌البلاغه در عصر و زمان به سه صورت دگماتیستی و انطباقی و تطبیقی امکان پذیر می‌باشد.

در «شیوه دگماتیستی» آنچه‌آنکه در طول بیش از هزار سال دوران پس‌آل بویه توسط روحانیت حوزه‌های فقهاتی انجام گرفته است، این «به حرف زدن در چارچوب فقه دگماتیست و اسلام دگماتیستی روایتی حوزه‌های فقهی انجام گرفته است» که البته علی دوام این روش همچنان در حوزه‌های فقهاتی در حال استمرار می‌باشد؛ و اما برعکس به حرف درآوردن قرآن و نهج‌البلاغه به شیوه دگماتیستی که در چارچوب اسلام روایتی و فقهاتی صورت گرفته است، دو شیوه دیگر انطباقی و تطبیقی به حرف درآوردن قرآن و نهج‌البلاغه در چارچوب سپهر عمومی و اجتماعی تحول خواهانه اجتماعی قابل انجام می‌باشد؛ و به عبارت دیگر هم در رویکرد انطباقی و هم در رویکرد تطبیقی به حرف درآوردن قرآن و نهج‌البلاغه در چارچوب سپهر عمومی و اجتماعی تحول خواهانه جامعه خود امکان پذیر می‌باشد؛ و دلیل این امر همان است که هم طرفداران رویکرد انطباقی به قرآن و نهج‌البلاغه و هم طرفداران رویکرد تطبیقی بر این باورند که از آنجائیکه قرآن و نهج‌البلاغه در بستر سپهر پراتیک عمومی و اجتماعی تحول خواهانه جامعه زمان خود تکوین پیدا کرده‌اند، بنابراین در هر زمانی که ما می‌خواهیم قرآن و نهج‌البلاغه را به حرف درآوریم، مجبوریم که این به حرف درآوردن در بستر سپهر پراتیک عمومی و اجتماعی تحول خواهانه جامعه زمان خودمان انجام بگیرد.

شاید بهتر باشد که مطلب را اینچنین مطرح کنیم که «به حرف درآوردن قرآن و

نهج البلاغه در سپهر رویکرد فردگرایانه یا صوفیانه و عارفانه و رویکرد تقلیدگرایانه و تکلیف‌گرایانه و تعبدگرایانه دارای خروجی نهائی دگماتیستی می‌باشد. یادمان باشد که «وجه مشترک رویکرد صوفیانه و عارفانه و رویکرد فقیهانه تکلیفی و تقلیدی و تعبدی همان رویکرد فردگرایانه آنها می‌باشد» بنابراین، در چارچوب رویکرد فردی صوفیانه و عارفانه یا فقیهانه در هر زمانی چه حال و چه گذشته و چه آینده، اگر قرآن و نهج البلاغه را به حرف درآوریم، خروجی نهائی این به حرف درآوردن داری جوهر دگماتیستی می‌باشد؛ یعنی هرگز با «رویکرد فردی عارفانه و فقیهانه ما نمی‌توانیم به صورت انطباقی و تطبیقی قرآن و نهج البلاغه را به حرف درآوریم» و تنها برای اینکه بتوانیم به صورت انطباقی و تطبیقی قرآن و نهج البلاغه را به حرف درآوریم، باید این به حرف درآوردن در بستر سپهر پراتیک عمومی و اجتماعی تحول‌خواهانه جامعه خودمان در این شرایط خودویژه صورت بگیرد.

البته فرق بین دو رویکرد انطباقی و تطبیقی «به حرف درآوردن قرآن و نهج البلاغه» در سپهر عمومی و اجتماعی تحول‌خواهانه جامعه ما این است که آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید: «تفاوت بین این دو رویکرد می‌بایست در عرصه نوع پیوند بین ابدیت و تغییر تعریف بشود». بدین ترتیب که در چارچوب «رویکرد انطباقی، ابدیت در قالب زمان تعریف می‌شود» آنچنانکه در «رویکرد تطبیقی زمان سوار بر ابدیت می‌گردد» و در «رویکرد دگماتیستی ابدیت بدون زمان مطرح می‌گردد» به عبارت دیگر در «رویکرد تطبیقی ما با زبان زمان و حرف قرآن و نهج البلاغه این‌ها را به حرف درمی‌آوریم» در صورتی که در «رویکرد انطباقی، ما با زبان قرآن و نهج البلاغه و حرف زمان، این دو را به حرف درمی‌آوریم». پر پیداست که بین این «دو نوع به حرف درآوردن قرآن و نهج البلاغه از فرش تا عرش تفاوت وجود دارد» که در اینجا برای فهم این مهم مجبور به ذکر یک مثال هستیم.

به این صورت که از یکطرف هم سید جمال و هم مهندس مهدی بازرگان و از طرف دیگر معلمان کبیرمان هم اقبال و هم شریعتی معتقد به حرف درآوردن قرآن در عصر و زمان خود بوده‌اند؛ اما بدون تردید رویکرد به حرف درآوردن قرآن توسط این دو

دسته متفاوت بوده است، به این ترتیب که «سید جمال و مهندس مهدی بازرگان توسط حرف زمان و زبان قرآن تلاش می‌کردند تا قرآن و اسلام را به حرف درآوردند» در صورتی که اقبال و شریعتی توسط «حرف قرآن و زبان زمان قرآن و اسلام را به حرف درآوردند» لذا به همین دلیل در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین در طول ۴۳ سال گذشته (از سال ۵۵ که این حرکت تکوین پیدا کرده است الی الان) «بازرگان و سیدجمال جزء گروه انطباقیون به حرف درآوردن قرآن تعریف کرده است» اما «محمد اقبال و شریعتی جزء گروه تطبیقیون به حرف درآوردن قرآن تعریف کرده است.»

نکته‌ای که در اینجا طرح آن ضرورت دارد اینکه، وقتی که می‌گوئیم در «رویکرد انطباقی توسط حرف زمان و زبان قرآن و نهج‌البلاغه، این‌ها را به حرف درمی‌آورند» این به معنای این نیست که در «رویکرد انطباقیون دیگر حرف قرآن و نهج‌البلاغه اصلاً مطرح نیست» بلکه برعکس منظور آن است که در «رویکرد انطباقیون حرف زمان بر حرف خود قرآن و نهج‌البلاغه اولویت دارد» در صورتی که برعکس «در رویکرد تطبیقیون حرف قرآن و نهج‌البلاغه بر حرف زمان اولویت پیدا می‌کند». خلاصه اینکه: اولاً هم قرآن و هم نهج‌البلاغه صامت هستند و تا زمانیکه این قرآن و نهج‌البلاغه به حرف درنیاوریم امکان هدایت‌گری برای ما ندارند و تنها مجبوریم توسط قرائت و دیگر صورت‌های صوری از آنها تجلیل نمائیم.

ثانیاً برای به حرف درآوردن قرآن و نهج‌البلاغه مجبوریم که این به حرف درآوردن در بستر سپهر پراتیک اجتماعی و عمومی تحول خواهانه جامعه خودمان صورت بگیرد؛ و دلیل این امر همان است که هم قرآن و هم نهج‌البلاغه در بستر سپهر پراتیک اجتماعی و عمومی جامعه عصر خودشان تکوین پیدا کرده‌اند، به عبارت دیگر غیر از پنج آیه اول سوره اقرء هیچ آیه دیگر قرآن در غار حرا بر پیامبر نازل نشده است، بلکه برعکس تمامی آیات دیگر قرآن در صحنه پراتیک عمومی و جامعه‌سازانه و تحول خواهانه اجتماعی پیامبر اسلام در طول ۲۳ ساله دوران مکی و مدنی بر پیامبر اسلام نازل شده است. همچنین در خصوص محتوای نهج‌البلاغه هم چه خطبه‌ها و چه نامه‌ها و چه کلمات کوتاه حکمت امام علی در دوران ۲۵ سال دوران سکوت و کناره‌گیری

آن حضرت تکوین پیدا نکرده است، بلکه برعکس تمامی محتوای نهج البلاغه که یک سوم نامه‌ها و خطبه‌های و کلمات قصار امام علی می‌باشند، در طول دوران نزدیک به پنج سال خلافت یا دوران سپهر پراتیک اجتماعی و عمومی و تحول‌خواهانه جامعه آن حضرت تکوین پیدا کرده‌اند.

ثالثاً هرگز در چارچوب سپهر فردگرایانه رویکرد فردی فقیهانه و عارفانه ما نمی‌توانیم قرآن و نهج البلاغه را به حرف درآوریم. بر این مطلب اضافه کنیم که وجه مشترک دو رویکرد فقیهانه تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تبعدگرا با رویکرد دنیاستیز و اختیاریستیز و اجتماع‌ستیز عارفانه، «همین جوهر رویکرد فردی آنها می‌باشد.»

رابعاً به حرف درآوردن قرآن و نهج البلاغه به سه شکل ممکن شدنی می‌باشد: روش دگماتیستی، روش انطباقی و روش تطبیقی. در روش دگماتیستی توسط فقه و عرفان فردگرایانه مولوی و غیره ما قرآن و نهج البلاغه را به حرف درمی‌آوریم، در صورتی که در روش انطباقی در چارچوب سپهر عمومی و اجتماعی و تحول‌خواهانه «ما حرف زمان خودمان را با زبان قرآن و نهج البلاغه مطرح می‌کنیم» و در رویکرد تطبیقی در چارچوب سپهر پراتیک اجتماعی و عمومی و تحول‌خواهانه «ما حرف قرآن و نهج البلاغه را با زبان زمان مطرح می‌کنیم.»

باری، مهم‌ترین مشخصه نهج البلاغه آنچنانکه محمد عبده در مقدمه شرح بر نهج البلاغه امام علی مطرح می‌کند، همان چند بعدی بودن کتاب نهج البلاغه می‌باشد؛ که شاید اگر بخواهیم در این رابطه داروی بکنیم، باید بگوئیم که «در چند بعدی بودن نهج البلاغه در میان تمامی کتاب‌های نوشته شده، کتابی بی‌مثال می‌باشد». بطوریکه آنچنانکه محمد عبده می‌گوید، اگر در برگی از کتاب نهج البلاغه ما با گوینده و نویسنده‌ای عارف و زاهد بی‌بدیل روبرو هستیم، در برگی دیگر از کتاب نهج البلاغه ما با خطیبی روبرو می‌شویم که خداوند سخن بیان و کلام است؛ و در برگی دیگر از نهج البلاغه ما با یک سر فرمانده بزرگ نظامی روبرو می‌شویم که خداوند جهاد و دفاع و مقاومت است و در برگی دیگر از نهج البلاغه ما با حکیمی روبرو می‌شویم که خداوند اندیشه است و مانند سقراط به تجزیه و تحلیل مسائل می‌پردازد و در برگ دیگر از نهج البلاغه ما با

خداوند قلمی روبرو می‌شویم که با نامه‌های خودش نشان می‌دهد که قلم مانند مومی در اختیار او می‌باشد؛ و در برگ دیگر از نهج‌البلاغه با خداوند وفا و محبت به عنوان یک دوست در کنار آموزگار بزرگش پیامبر اسلام روبرو می‌شویم؛ و در برگی دیگر (نامه ۳۱) از نهج‌البلاغه به عنوان یک پدر برای امام حسن، «مانیفست انسان و جامعه و تاریخ و وجود را تبیین می‌نماید» و در برگ دیگر از نهج‌البلاغه در نامه به عثمان حنیف (نامه ۴۵) به عنوان یک مدیر بزرگ که مانند عقاب از بالا بزرگترین امپراطوری تاریخ بشر را رصد می‌نماید، روبرو می‌شویم و در برگی دیگر از نهج‌البلاغه مانند عهد نامه مالک اشتر (نامه ۵۳) ما به عنوان یک سیاستمدار بزرگی که تمامی مؤلفه‌های مدیریت کشوری و لشکری و اقتصادی و اجتماعی برای مدیریت کشور مصر برای مالک اشتر تعریف می‌نماید روبرو می‌شویم.

فراموش نکنیم که در تحلیل نهائی «چند بعدی بودن کتاب نهج‌البلاغه، مولود و سنتز چند بعدی بودن شخصیت خود امام علی می‌باشد» که آنچنانکه خود امام علی در نهج‌البلاغه می‌فرماید این شخصیت چند بعدی بودنش مولود پرورش او در دامن پیامبر اسلام بوده است و بدون تردید «بدون آموزش و پرورش امام علی در دامن پیامبر اسلام، امکان ظهور چنین شخصیتی وجود نمی‌داشت.»

«وَقَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ وَالْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ وَصَعَنِي فِي حَجْرِهِ وَأَنَا وَلَدٌ يَضُمُّنِي إِلَى صَدْرِهِ وَيَكْفُنُنِي فِي فِرَاشِهِ وَيَمْسِسُنِي جَسَدَهُ وَيَسْمُنِي عِرْفَهُ وَكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يَلْقَمُنِيهِ وَمَا وَجَدَ لِي كَذِبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيمًا أَعْظَمَ مَلِكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَمَحَاسِنَ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَنَهَارَهُ وَلَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ اتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَتْرَأُ أُمَّهُ يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عِلْمًا وَيَأْمُرُنِي بِالْإِقْتِدَاءِ بِهِ وَ لَقَدْ كَانَ يَجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ حِجْرَاءَ فَأَرَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي وَ لَمْ يَجْمَعْ بَيْنِي وَاحِدٌ يَوْمَئِذٍ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ وَ خَدِيجَةَ وَ أَنَا تَالِثُهُمَا أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَ الرِّسَالَةِ وَ أَشْمُرُ رِيحَ النَّبُوءَةِ وَ لَقَدْ سَمِعْتُ رَبَّنَا الشَّيْطَانَ جِئِنَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرَّثَّةُ فَقَالَ هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَ تَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتِ بِنَبِيٍّ وَ لَكِنَّكَ لَوَئِيْبٌ وَ إِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ وَ لَقَدْ كُنْتُ مَعَهُ لَمَّا آتَاهُ الْمَلَأُ مِنْ فُرَيْشٍ فَقَالُوا لَهُ يَا مُحَمَّدُ إِنَّكَ قَدْ ادَّعَيْتَ عَظِيمًا لَمْ يَدْعِهِ آبَاؤُكَ وَ لَا أَحَدٌ مِنْ بَنِيكَ - شما موقعیت خوبشاوندی

نزدیک و منزلت ویژه مرا نزد پیامبر می دانید. از همان اوان شیرخوارگی پیامبر مرا به دامن می گرفت و به سینه‌اش می چسباند و در بستر خویش در پناه می گرفت و بوی دلاویزش را در مشام می ریخت در کودکی لقمه را می جوید و آن گاه از دهانش بیرون می آورد و در دهان من می گذاشت، پیامبر هرگز نه از من دروغی در گفتار دید و نه خطایی در کردار و البته خداوند از همان آغاز شیرخوارگی بران بزرگوار سترگ‌ترین فرشتگان خویش را گمارده بود تا شب و روز او را به راه فضیلت‌ها و نیکی‌های اخلاقی رهنمون باشند من نیز از او پیروی می کردم درست مانند کودکی که پا به پا مادر راه می سپارد. پیامبر در جبهه تربیت فرماندهام بود و من برای او چون لشکری بودم. لذا هر روز پرچمی بر می افراخت و به من فرمان می داد که از آن پیروی کنم. پیامبر هر سال در غار حرا مدتی به خلوت می نشست و در آن مدت تنها من او را می دیدم و جز من کسی دیگر به دیدار او توفیق نمی یافت. هنوز اسلام در هیچ خانواده‌ای شکل نگرفته بود مگر آنجا که رسول خدا و خدیجه بود و من سومین آنان بودم؛ و من نور وحی و رسالت را می دیدم و شمیم پیامبری را می شنودم و اندوهناکی شیطان را به هنگام در رسیدن وحی بر پیامبر شنیدم و پرسیدم یا رسول الله این چه آوایی؟ فرمود این شیطان است که از پیروی شدن به نومیدی رسیده است، تو محرم استان ملکوتی هستی و آنچه من می شنوم تو نیز می شنوی و چشم‌های حق بین تو نیز ملکوت را شاهد است و آنچه من می بینم تو نیز می بینی جز آنکه تو پیامبر نیستی، اما تو وزیری و خیر با تو باد؛ و من با پیامبر بودم آنگاه که جمعی از بزرگان قریش آمدند و گفتند: ای محمد تو دعوی دار امر عظیمی شده‌ای که نه پدران تو و نه هیچ یک از تبار تو به خود اجازه چنین بلند پروازی‌ایی را نداده‌اند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۹۲ - ص ۳۰۰ - سطر ۶ به بعد).

باری، بدین ترتیب است که می توان داوری کرد که آنچنانکه قرآن محصول و سنتز تکامل وجودی و اگزستانسی پیامبر اسلام در ۱۵ سال فاز حرائی و ۲۳ سال فاز جامعه‌سازانه مکی و مدنی بوده است، نهج البلاغه محصول تکامل وجود و اگزستانسی امام علی در سه فرایند ۲۳ سال مکتب‌سازانه اسلام و ۲۵ ساله وحدت‌طلبانه و ۵ ساله عدالت‌طلبانه امام علی بوده است. بدون تردید باید بگوئیم که نهج البلاغه محصول

پراکسیس ۵۳ ساله امام علی بوده است، چراکه «تنها در پراکسیس است که انسان در حال ساختن، ساخته می‌شود» و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که «تنها در پراکسیس است که انسان با ساختن ساخته می‌شود و پراکسیس محصول درهم آمیختگی عمل و نظر می‌باشد» و آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید:

«این پراکسیس حاصل نمی‌شود، مگر اینکه فرد توسط تجربه وجودی و یا تجربه دینی به دنبال یک تحول اجتماعی باشد» و لذا تا زمانیکه «فرد در عرصه پراکسیس وجودی با پراکسیس تحول خواهانه اجتماعی پیوند با بی‌نهایت پیدا نکند، پراکسیس وجودی - اجتماعی نمی‌تواند پرورشگاه بزرگ مردانی چون امام علی بشود» و در توصیف خودویژگی‌های پراکسیس وجودی - اجتماعی سازنده امام علی بوده است که خود او در این رابطه می‌فرماید:

«أَلَا وَ إِيَّيْ قَدْ دَعَوْتُمْ إِلَى قِتَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَيْلًا وَ نَهَارًا وَ سِرًّا وَ إِعْلَانًا وَ قُلْتُمْ لَكُمْ اغْرُوهُمْ قَبْلَ أَنْ يَغْرُوكُمْ فَوَاللَّهِ مَا غَزَى قَوْمٌ قَطُّ فِي عُمْرِ دَارِهِمْ إِلَّا ذَلُّوا فَتَوَاكَلْتُمْ وَ تَخَادَثْتُمْ حَتَّى شُنِنَتْ عَلَيْكُمْ الْغَارَاتُ وَ مَلِكْتُ عَلَيْكُمْ الْأَوْطَانَ وَ هَذَا أَخُو غَامِدٍ [وَ] قَدْ وَرَدَتْ حَيْلَةُ الْأَنْبَارِ وَ قَدْ قَتَلَ حَسَانَ بْنَ حَسَّانَ الْبَكْرِي وَ أَزَالَ حَيْلَكُمْ عَنْ مَسَالِحِهَا وَ لَقَدْ بَلَّغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَ الْأَخْرَى الْمُعَاهِدَةَ فَيَنْتَزِعُ حِجْلَهَا وَ قَلْبَهَا وَ فَلَائِدَهَا وَ رُعْمَهَا مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالِاسْتِرْجَاعِ وَ الْإِسْتِرْحَامِ ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِينَ مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلِمٌ وَ لَا أَرِيْقَ لَهُمْ دَمٌ فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفَاءً مَا كَانَ يَهْ مَلُومًا بَلْ كَانَ يَهْ عِنْدِي جَدِيرًا - آگاه باشید که من شما را شب و روز، پنهان و آشکار برای پیکار با سپاهیان معاویه دعوت نمودم و پیوسته به شما گفتم پیش از آنکه آنان به شما هجوم بیاورند شما در حمله بر آنان پیشدستی کنید سوگند به خدا هیچ قومی در خانه خود مورد هجوم قرار نگرفت مگر اینکه دلیل شد این غامدی است که سوارانش به شهر انبار تاختند و حسان بن حسان بکری را کشتند و سواران شما را از پادگان‌ها بیرون راندند. به من خبر رسیده است که مردانی از آن سپاهیان بر زن غیر مسلمانی (که معاهده همزیستی در جوامع اسلامی زندگی او را تأمین نموده است) هجوم برده و خلخال از پا و دستبند از دست آنان درآورده‌اند و گردنبندها و گوشواره‌های آنها را به یغما برده‌اند این مظلومان در برابر آن غارتگران جز گفتن **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** یا

سوگند دادن به رحم و دلسوزی چاره‌ای نداشتند آنگاه سپاهیان خونخوار با دست پر و کامیاب برگشته‌اند نه زخمی بر یکی از آنان وارد شده و نه خونی از آنان ریخته شده است اگر به خاطر این حادثه مردی مسلمان از شدت تأسف بمیرد، مورد ملامت نخواهد بود، بلکه مرگ برای انسان مسلمان به جهت تأثر از این حادثه در نظر من امریست شایسته» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۷ - ص ۶۹ - سطر ششم به بعد).

باری، در این رابطه آنچه که در نهج‌البلاغه امام علی قابل توجه می‌باشد موضوع معیار اخلاق در رویکرد امام علی می‌باشد؛ که برای فرموله کردن آن در اینجا باید بگوئیم که: اولاً اخلاق در رویکرد امام علی و نهج‌البلاغه امری و رای دینی می‌باشد. «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ حُرًّا - هرگز بنده دیگری مباش، چون خداوند ترا آزاد آفریده است» (وصیت‌نامه امام علی به امام حسن).

ثانیاً معیار اخلاق در رویکرد امام علی بر چهار پایه انسان، عدالت، کرامت و تکامل استوار می‌باشد.

بدین ترتیب که در رویکرد امام علی «اخلاق، انسان‌محور می‌باشد نه فقه‌محور و نه حتی دین‌محور» و در این رابطه است که در رویکرد امام علی «انسان فی نفسه و انسان بما هو انسان دارای حقوق طبیعی می‌باشند» و از زمان تولد همه انسان‌ها آزاده آفریده شده‌اند و آنچه‌ان که عیسی مسیح می‌فرمود: «شنبه برای انسان است نه انسان برای شنبه» و در خصوص عدالت‌محوری اخلاق در رویکرد امام علی بر ستون عدالت استوار می‌باشد.

«فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ صَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَأَجْزُرُ عَلَيْهِ أَضْيُقُ - برای جامعه گشایش در عدالت است و بی‌شک کسی که عدالت برای او تنگ باشد جور و ستم بر او تنگ‌تر خواهد بود» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵ - ص ۵۷ - سطر ۲).

در خصوص اخلاق مکرمتی امام علی در عرصه عمل و نظر آنچه‌انکه از آموزگار بزرگ خویش پیامبر اسلام آموخته بود.

«بِعِثْتُ لِاتَّمَمَّ مَكَارِمَ الاخلاق - من مبعوث شدم که اخلاقی را تکمیل کنم که در آن روح

مکرمت هست» (پیامبر) پایه اصلی اخلاق را بر کرامت انسان تبیین می‌کرد آنچنانکه قرآن بر همین پایه استوار کرده است.

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا - به تحقیق ما بنی آدم یا انسان را کرامت دادیم و آنها را بر هستی سوار کردیم و روزیشان دادیم از طیبیات و برتری‌شان دادیم بر بسیاری از آنان که آفریدیم» (سوره الاسرا - آیه ۷۰).

«وَ أَكْرَمَ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَ إِنْ سَأَلْتَهُ إِلَى الرَّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاَصَ بِمَا تَبَدَّلُ مِنْ نَفْسِكَ عِوَضًا - پسر، جان و روان خودت را گرمی بدار و از هر کار دنی و پست محترم بدار هر چه را که از دست بدهی قابل جایگزین است مگر یک چیز که اگر از دست بدهی قابل جایگزین نیست و آن خودت هستی، یعنی همان نفس و جان و روح که در صورت از دست دادن قابل جایگزین نیست» (نهج‌البلاغه - نامه ۳۱).

بر این مطلب اضافه کنیم که امام علی این «کرامت انسانی در رویکرد اخلاقی خود هم برای فرد می‌خواهد و هم برای جامعه».

«وَ قَالَ: وَ قَدْ لَقِيَهُ عِنْدَ مَسِيرِهِ إِلَى السَّامِ دَهَاقِينُ الْأَثْبَارِ فَتَرَجَّلُوا لَهُ وَ اسْتَدُّوا بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ: مَا هَذَا الَّذِي صَنَعْتُمُوهُ فَقَالُوا خُلِقَ مِنَّا نُعْظَمُ بِهِ أُمَرَاءَنَا فَقَالَ وَ اللَّهُ مَا يَنْتَفِعُ بِهِدَا أُمَرَاؤُكُمْ وَ إِيَّاكُمْ لَتَشْفُونَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ فِي دُنْيَاكُمْ وَ تَشْفُونَ بِهِ فِي آخِرَتِكُمْ وَ مَا أَحْسَرَ الْمَشَقَّةَ وَرَاءَهَا الْعِقَابُ وَ أَرْبَحَ الدَّعَاةَ مَعَهَا الْأَمَانُ مِنَ النَّارِ - روزی امام علی وارد شهر انبار شد، کشاورزان شهر به استقبالش شتافتند، هنگامی که مرکب امام علی به راه افتاده بود کشاورزان در جلو مرکب امام علی سینه خیزان شروع به دویدن کردند تا بدین ترتیب ارادت و خلوص خود را اظهار نمایند. امام علی به یکباره مرکب خود را نگه داشت و از آنان پرسید، چرا می‌دوید؟ و این چه کاری است که شما انجام می‌دهید؟ آنان در پاسخ به امام علی گفتند این یک نوع احترام است که ما در باره امیران و ملوک انجام می‌دهیم و این سنت مرسوم است که از دیرگاه در میان ما معمول می‌باشد. امام علی در پاسخ به آنها فرمود که این کار شما را در دنیا به رنج و زحمت می‌افکند و در آخرت به شقاوت و بدبختی می‌کشاند. همیشه از این نوع کارها است که شما را سست و زبون می‌سازد خودداری کنید چون

این عمل فایده و نتیجه‌ای به حال شما و افراد مورد نظر شما ندارد و چیزی که نتیجه و فایده‌ای نداشته باشد، انجام آن روا نیست» (نهج البلاغه صبحی الصالح - باب کلمات قصار - شماره ۳۷ - ص ۴۷۵ - سطر ۲ به بعد).

و باز در رابطه با همین محور عدالت در رویکرد به اخلاق امام علی است که او در نهج البلاغه می‌فرماید:

«وَ اللَّهُ لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتُ أَفْلَاكَهَا عَلَى أَنْ أُعْصِيَ اللَّهُ فِي تَمَلِّهِ أُسْلُبَهَا جُئِبَ سَعِيرَةً مَا فَعَلْتُهُ وَ إِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فِمْرٍ جَرَادَةٍ تَقْضُمُهَا مَا لِعَلِيٍّ وَ لِنَعِيمٍ يَفْتَى وَ لَدَّةٍ لَا تَبْقَى نَعُودٌ بِاللَّهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ وَ قُبْحِ الزَّلِيلِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ - سوگند به خدا، اگر تمامی اقالیم هفتگانه دنیا با آنچه زیر آسمان‌های آنهاست به من داده شود تا خدا را با ظلمی به جهت کشیدن پوست جوی از دهان مورچه‌ای معصیت کنم، هرگز چنین خطایی را مرتکب نگردم و قطعی است که این دنیای شما در نزد من پست‌تر است از برگی در دهان ملخی که آن را می‌جود و می‌شکند. علی را چه کار با نعمت‌های دنیوی که فانی می‌شود و لذتی که پایدار نخواهد ماند، پناه می‌بریم به خدا از به خواب رفتن عقل و زشتی لغزش‌ها و همواره یاری از او می‌طلبیم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۲۴ - ص ۳۴۷ - سطر ۱۰).

باری از آنجائیکه نهج البلاغه محصول تکامل وجودی امام علی می‌باشد و نهج البلاغه آئینه نمایش وجودی خود امام علی می‌باشد، حال سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه از آئینه نهج البلاغه چه خودویژگی‌هایی برای وجود خود امام علی می‌توان فهم کرد؟ در پاسخ به این سؤال است که باید بگوئیم که: اگر تمام نهج البلاغه را بخواهیم در چارچوبی فشرده فرموله نمائیم، بدون تردید تمام تلاش امام علی چه در خطبه‌ها و چه در نامه‌ها و چه در کلمات قصار در راستای تبیین چهار رابطه انسان می‌باشد که این چهار رابطه عبارتند از:

۱ - رابطه انسان با خودش.

۲ - رابطه انسان با خدا.

۳ - رابطه انسان با جهان و هستی.

۴ - رابطه انسان با هم نوع خودش.

با تبیین این چهار رابطه انسان در نهج البلاغه توسط امام علی است که او تلاش می‌کند که آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی مطرح می‌کند به سه سؤال مشترک همه انسان‌ها پاسخ بدهد.

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است. تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد و اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۵ - سطر ۱۲).

در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که تمام تلاش امام علی در نهج البلاغه بر آن است که با تبیین چهار رابطه انسان با خودش و انسان با خدا و انسان با جهان و انسان با جامعه به سه نیاز مشترک همه انسان‌ها (که به قول محمد اقبال عبارتند از تفسیر روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد توسط از میان برداشتن تمامی واسطه‌های بین خداوند انسان، اصول اساسی دارای تأثیر جهانی) که در این گفتمان ما آن را ایدئولوژی می‌خوانیم) پاسخ بدهد. باری به این ترتیب است که در اینجا ما باید بینیم که امام علی در نهج البلاغه چگونه در چارچوب تبیین چهار مؤلفه فوق برای انسان، تفسیر روحانی از جهان و حذف رابطه‌های بین انسان و خداوند و اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که در رویکرد ما همان ایدئولوژی می‌باشد حاصل می‌کند.

در این رابطه نخست باید عنایت داشته باشیم که در نهج البلاغه «امام علی تمام تلاشش بر این امر قرار دارد تا همه این سه مؤلفه در چارچوب پیوند انسان با بی‌نهایت تعریف نماید» به عبارت دیگر امام علی در نهج البلاغه تلاش می‌کند تا «با تبیین رابطه انسان با بی‌نهایت هم تفسیری روحانی از جهان - آنچنانکه محمد اقبال می‌خواهد - ارائه بدهد و هم به حذف واسطه‌های بین انسان و خدا - آنچنانکه محمد اقبال می‌پسندد - و هم اصول اساسی دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماعی را بر مبنای روحانی

تعریف می‌نماید»، در عرصه عمل و نظر تبیین نماید؛ و شاید در تحلیل نهائی خروجی نهج‌البلاغه برای ما این باشد که از «نگاه امام علی پیوند انسان با بی‌نهایت نه تنها ممکن می‌باشد بلکه لازمه تبیین رابطه انسان با خدا و جهان و خودش و جامعه می‌باشد» به عبارت دیگر در رویکرد امام علی در نهج‌البلاغه «تنها در چارچوب پیوند با بی‌نهایت است که هم می‌توان چهار رابطه فوق را تبیین کرد و هم می‌توان به سه نیاز همه انسان‌ها - آنچه‌آنکه محمد اقبال می‌گوید - دست پیدا کرد.»

حال در این رابطه سؤال دیگری در اینجا قابل طرح است و آن اینکه اگر پیوند با بی‌نهایت برای انسان‌ها ممکن می‌باشد و انسان‌ها می‌توانند با بی‌نهایت پیوند پیدا نمایند و اگر این پیوند با بی‌نهایت پاسخگوی نیازمندی‌های مشترک همه انسان‌ها توسط تفسیر روحانی از جهان و حذف واسطه‌های بین انسان و خدا و اصول اساسی دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه می‌کند، حال در این جا و در این رابطه سؤال بسیار مهمی که قابل طرح است، اینکه چگونه این پیوند با بی‌نهایت برای انسان امکان‌پذیر می‌باشد؟

محمد اقبال در فصل هفتم کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان «آیا دین ممکن است؟» تلاش می‌کند تا به این سؤال فربه پاسخ بدهد.

«چون به صورت کلی سخن گفته شود، حیات دینی را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: ۱ - دین اعتقادی، ۲ - دین معرفت‌اندیش، ۳ - دین تجربی یا دین اکتشافی. در دین اعتقادی حیات دینی مانند نظم و انضباطی است که فرد یا قومی آن را به صورت یک فرمان غیر مشروط می‌پذیرد. بی‌آنکه هیچ فهم عاقلانه‌ای از غرض‌نهایی اجرای آن فرمان داشته باشد. ولی از لحاظ رشد درونی و تکامل فردی دین اعتقادی چندان نتیجه‌ای برای فرد و قوم ندارد. در دین معرفت‌اندیش، حیات دینی (برعکس دین اول) فرمانبرداری کامل از نظم و انضباط از دینی است که در آن فهم عقلی انضباط و سرچشمه‌نهایی قدرت و اعتبار آن حاصل می‌شود. در دین معرفت‌اندیش، حیات دینی متوجه اساس و شالوده خود در نوعی مابعدالطبیعه می‌شود که پیدا کردن نظری منطقی نسبت به جهان است و خدا هم جزئی از آن به شمار می‌رود. در دین

تجربی و وجودی و اگزیزستانسی (یا نوع سوم دین) تجربه دینی (یا روانشناسی) جانشین مابعدالطبیعه (دین معرفت‌اندیش و یا دین اعتقادی نوع اول و دوم دین) می‌شود. حیات دینی در دین تجربی. به صورت آرزوی پیوند مستقیم با بن‌نهایت (یا حقیقت مطلق) مادیت پیدا می‌کند. دین در نوع دین تجربی به صورت جذب شخصی حیات و قدرت درمی‌آید و بدین ترتیب است که دیندار تجربی شخصیت آزاد پیدا می‌کند و البته شخصیت آزاد دیندار تجربی از طریق رهایی از قید و بندهای شریعت حاصل نمی‌شود بلکه تنها از طریق کشف بی‌نهایت یا اکتشاف سرچشمه نهائی شریعت در اعماق خودآگاهی خاص خودش حاصل می‌شود. بنا به گفته یک صوفی مسلمان: فهم قرآن برای مسلمان ممکن نیست. مگر آن زمانی که این کتاب به همان صورتی که بر پیامبر اسلام وحی شده است، برای مؤمن نیز حالت وحی پیدا کند. در سوالی که عنوان این گفتار است (آیا دین ممکن است؟) مقصود من دین تجربی یا دین به این معنای سوم می‌باشد. متأسفانه دین تجربی توسط عرفای مسلمان به نام نامیمون باطنی‌گری شناخته شده است (که امری غلط می‌باشد، چراکه دین تجربی غیر از دین باطنی عرفا است و تجربه باطنی عرفا و اهل تصوف غیر از تجربه دینی پیامبرانه است، مشکل عرفا و اهل تصوف در این است که آنها) چنان فرض می‌کنند که این صورت از دین (تجربه باطنی) نماینده طرز فکری مبتنی بر انکار حیات و انکار واقعیات است که در طرف مخالف چشم‌انداز کاملاً تجربی و اختیاری زمان ما قرار گرفته است. (به عبارت دیگر مشکل عرفا و اهل تصوف این است که در چارچوب تجربه باطنی و توجه به درون واقعیات برون از خویش را یا نفی می‌کنند و یا نادیده می‌گیرند و اصلاً به واقعیات خارج از خویش عنایتی نمی‌کنند و پیوسته به پیامبر اسلام اشکال می‌گیرند که چرا از معراج خود به سوی جامعه و جهان خارج از خود حرکت کرد) ولی دین برتر (همان دین تجربی و دین نوع سوم) که هدف آن تنها پیوند با بن‌نهایت می‌باشد و تنها در جستجوی حیات برتری می‌باشد. اصولاً جوهر تجربی دارد و مدتها پیش از آنکه علم به ضرورت تجربه پی ببرد. دین تجربی به ضرورت تجربه پی برده بود و در این رابطه است که تجربه دینی می‌توان کوشش‌های اصیل برای تصفیه خودآگاهی بشری تعریف کرد؛ و به این اعتبار است که تجربه دینی (دین تجربی) با همان اندازه

نقادی به سطح تجربه خود می‌نگرد که طبیعی‌گری (و یا تجربه‌گرائی علمی و طبیعی) به سطح تجربه خود نگران است. چنان که می‌دانیم، کانت نخستین بار این سؤال را مطرح کرد که: آیا مابعدالطبیعه یا متافیزیک ممکن است؟ وی (کانت در پاسخ به این سؤال خود) جواب منفی می‌دهد (و می‌گوید شناخت مابعدالطبیعه و یا متافیزیک برای بشر ممکن نیست) برهان کانت (در باب اینکه چرا شناخت مابعدالطبیعه برای انسان ممکن نمی‌باشد این است که) گوناگونی حواس باید جامع بعضی از شرایط صوری باشد تا از آن شناخت و معرفت حاصل بشود. مفهوم شیء فی نفسه (یا شیء آنچنانکه هست) فکری محدود کننده بیش نیست. عمل آن تنها جنبه تنظیمی دارد؛ و اگر متناظر با اندیشه فعلیتی وجود داشته باشد. این فعلیت در خارج مرزهای تجربه قرار می‌گیرد. بنابراین وجود آن را نمی‌توان عقلا اثبات کرد (به عبارت دیگر کانت در تبیین پاسخ نفی توان شناخت مابعدالطبیعه توسط بشر می‌گوید، دلیل این امر به خاطر غیر تجربی بودن امکان شناخت مابعدالطبیعه است و همین غیر تجربی بودن مابعدالطبیعه است که عقلا نمی‌توان مابعدالطبیعه را اثبات کرد) این حکم کانت (در باب نفی شناخت مابعد الطبیعه) را به آسانی نمی‌توان پذیرفت. چرا که با توجه به پیشرفت‌هایی که علم تجربی و طبیعی بشری تا کنون کرده است از قبیل اینکه:

۱ - ماده عبارت است از موج نورانی انبار شده.

۲ - جهان همچون اندیشه فعلیت یافته می‌باشد.

۳ - متناهی بودن مکان و زمان.

۴ - اصل نامعینی‌گری هایزنبرگ در باره امور طبیعی. می‌توان داوری کرد که طرح یک خداشناسی استدلالی به همان اندازه که کانت می‌پنداشته است. ممکن می‌باشد. ولی طرح خداشناسی استدلالی مورد نظر کانت برای مقصود فعلی ما در اینجا ضرورت ندارد تا به تفصیل وارد بحث آن بشویم؛ و اما در مورد شیء فی نفسه (شیء آنچنانکه هست، آنچنانکه کانت می‌گوید) به علت واقع بودن آن در آن سوی مرزهای تجربه. از دسترسی عقل محض به دور است. این حکم کانت. تنها وقتی می‌توان پذیرفت که این اصل را قبول داشته باشیم که هر امر تجربی که در سطحی غیر

از سطح متعارف علوم حسی باشد. غیر ممکن است. بنابراین (در پاسخ به کانت) ابتدا باید مشخص کنیم که آیا تنها سطح متعارف تجربی حسی است که وسیله رسیدن ما به معرفت می‌شود؟ و آیا غیر از سطح متعارف تجربه حسی. سطحی دیگر تجربی برای شناخت معرفت وجود ندارد؟ تصویری که کانت از شیء فی نفسه (شیء آنچنان که هست یا نومن) و شیء لِنفسه (شیء آنچنان که می‌نماید، یا فنومن) دارد تا حد زیادی در تعیین کیفیت و خصوصیت سؤال وی از امکان مابعدالطبیعه مؤثر بوده است. ولی اگر وضعی که کانت فهمیده بود عوض بشود. چه پیش خواهد آمد؟

صوفی و فیلسوف مسلمان اندلسی. محی الدین بن العریبی در این رابطه زیرکانه چنین بیان کرده است که: «خدا محسوس و مدرک است و جهان تصور»: و مسلمان صوفی و شاعر دیگر عراقی از تکرر مراتب زمان و مکان و از وجود زمان الاهی و مکان الاهی سخن گفته است. ممکن است که آنچه که ما به آن نام جهان خارجی می‌دهیم. تنها ساخته‌ای عقلی باشد و نیز ممکن است که سطح‌های دیگری از تجربه بشری با مراتب دیگری از زمان و مکان امکان‌پذیر باشد که در آنها تصور و تحلیل همان نقشی را که در تجربه متعارف ما دارند. نداشته باشند. ولی می‌توان گفت که آن سطح از تجربه که تصورات بر آن قابل تطبیق نیست. توانائی آن را ندارند که برای ما معرفتی فراهم کنند که رنگ کلیت داشته باشد. چه تنها تصورات هستند که قابلیت اجتماعی شدن را دارند (یادمان باشد که در دین تجربی نوع سوم) وضع آدمی که برای تسخیر حقیقت (پیوند با بی‌نهایت) از طریق تجربه دینی (نه تجربه باطنی صوفیانه و عارفانه) تکیه می‌کند. تجربه او (در پیوند با بی‌نهایت از مسیر انفسی نه آفاقی) پیوسته صورت فردی و غیر قابل انتقال دارد. برعکس تجربه باطنی (صوفی یا عارف) که فرد باطنی یا صوفی کاملاً (توسط رویکرد فناء فی الله) تحت تسلط روش‌ها و حالات و توقعات خویش است. محافظه‌کاری به همان اندازه در دین بد است که در شاخه‌های دیگر فعالیت بشری بد می‌باشد. (در رویکرد صوفیانه و عارفانه) آزادی خلاق من را برمی‌اندازد و راه رسیدن به هر اقدام روحی تازه را (بر صوفی و عارف) می‌بندد. دلیل عمده اینکه روش‌های باطنی و عارفانه و صوفیانه گذشته

ما (مثل مولوی و حافظ و غیره) در این زمان دیگر شایستگی پرداختن به اکتشافات اصلی در حقیقت ندارند. همین است. ولی اینکه حال و تجربه دینی (در نوع سوم دین که همان دین تجربی می‌باشد) غیر قابل انتقال است. بدین معنی نیست (که برعکس تجربه باطنی صوفیان و عارفان در تجربه دینی) جستجوی بی‌نهایت (از طریق انفسی) مرد دینی بیهوده باشد. حقیقت این است که انتقال‌ناپذیری حال و تجربه دینی (دین تجربی نوع سوم) برای ما نشانه‌ای از ماهیت نهائی من (بی‌نهایت وجودی و اگزیزتانی) نه بی‌نهایت فلسفی و نه بی‌نهایت ریاضی و نه بی‌نهایت ذهنی) فراهم می‌کند (که فونکسیون آن) در اعماق حیات اجتماعی روزانه خود. به حالت انفراد حرکت و زندگی مادیت پیدا می‌کند. در اندیشه آن نیستم که در اینجا به درونی‌ترین فردین انسان‌ها (در عرصه تجربه دینی یا دین نوع سوم) برسیم که به آنان همچون وظایف محض می‌نگریم و از آن جنبه از هویت ایشان به آنان نزدیک می‌شویم که به صورت تصویری قابل رسیدگی باشد. ولی اوج حیات دینی (در دین تجربی نوع سوم) اکتشاف من (بی‌نهایت) فردی است که به صورتی عمیق‌تر از خود عادی او که به صورت تصور قابل توصیف است. مادیت پیدا می‌کند؛ و او (در دین تجربی نوع سوم) در تماس با حقیقت کلی‌تر (بی‌نهایت وجودی و اگزیزتانی) است که من وحدت و وضع مابعدالطبیعی خود و امکان بهروزی در این وضع را کشف می‌کند. طبیعی است که آن تجربه (دین تجربی نوع سوم) که به چنین اکتشافی (پیوند با بی‌نهایت) می‌انجامد. امر عقلانی که به صورت تصویری قابل بحث و رسیدگی باشد. نیست. بلکه امری حیاتی و حالی می‌باشد چرا که از یک تغییر زیست شناختی درونی حاصل می‌شود که نمی‌توان آن را با دام مقولات منطقی به دام انداخت و تنها در فعلی می‌تواند تجسم پیدا کند که جهان‌ساز و جهان‌لرزان (برای تغییر جهان و جامعه بشری به کار گرفته شود و به عبارت دیگر جهان‌گشا باشد نه جهان‌نما) تنها به این صورت است که محتوای این تجربه (تجربه دینی نوع سوم نه تجربه باطنی عارفان و صوفیان) بیرون از حوزه زمان می‌تواند در حرکت زمان جلوه‌گر شود و خود را (مانند پیامبر اسلام و امام علی) در برابر چشمان تاریخ پدیدار سازد. چنان به نظر می‌رسد که روش نزدیک شدن با حقیقت (بی‌نهایت وجودی، نه بی‌نهایت منطقی و نظری و ریاضی)

از طریق تصویری اصلاً راه درست و جدی برای این منظور نمی‌باشد. عالمان علوم طبیعی در بند آن نیستند که الکترون مورد بحث خود آیا وجود حقیقی دارد یا نه چراکه ممکن است که الکترون مورد بحث امری قراردادی بیش نباشد. دین نوع سوم که همان دین تجربی می‌باشد، نه دین دگم اعتقادی و نه دین ذهنی معرفت‌اندیش (که ذاتاً نوعی از زیستن فعلی است. تنها راه جدی رو به رو شدن با حقیقت (بی‌نهایت) است. به اعتبار اینکه (در مقایسه با تجربه حسی و طبیعی) نوع عالی‌تری از تجربه است؛ و البته می‌تواند مفاهیم و تصورات خداشناسی فلسفی ما را هم تصحیح کند و یا لااقل ما را در باره فرایند عقلی محض که این تصورات از آن متولد می‌شود به شک اندازد علوم حسی و طبیعی می‌توانند به خود روا دارند که کاملاً از مابعدالطبیعه غافل بمانند و یا به گفته لانگه، مابعدالطبیعه را شکل موجهی از شعر و یا به گفته نیچه، بازی معقولانه بزرگسالان بدانند. ولی کارشناس دینی (در دین تجربی نوع سوم) که در صدد کشف خود در ساختمان اشیاء است. از لحاظ هدف نهائی (پیوند با بی‌نهایت وجودی) تلاش و کوشش خود نمی‌تواند خود را با چیزی راضی کند که علم به آن همچون دروغی حیاتی و همچون اگری (*asif*) می‌نگرد و با آن اندیشه و رفتار خود را منظم کند. آنجا که پای ماهیت نهائی حقیقت (بی‌نهایت) در میان است. در کاری که علم می‌کند هیچ چیزش به خطر نمی‌افتد. ولی در عمل دینی (دین تجربی نوع سوم) تمام حقیقت من (بی‌نهایت) به اعتبار مرکز شخصی جذب حیات و تجربه. در معرض خطر قرار می‌گیرد. (در دین تجربی نوع سوم) رفتاری که مستلزم گرفتن تصمیمی در باره سرنوشت نهایی عامل آن است. نباید بر پایه‌ای وهمی بنا شود. چراکه یک تصور نادرست فهم را به گمراهی می‌اندازد. یک کردار نادرست ممکن است بالاخره سبب فرو ریختن ساختمان من بشری بشود. تصور محض در حیات تأثیر می‌کند. کردار به صورت بالان با حقیقت (بی‌نهایت) ارتباط دارد و از وضع عموماً ثابت انسان در مقابل حقیقت نتیجه می‌شود. بدون تردید (در دین تجربی نوع سوم) کردار دیندار یعنی ضابط روانشناختی و فیزیولوژیایی به منظور آماده ساختن من برای تماس با حقیقت مطلق (بی‌نهایت) از لحاظ صورت و محتوی فردی است و جز این هم نمی‌تواند باشد (ولی نباید فراموش کنیم که در دین تجربی نوع سوم) با وجود

این. کردار نیز در آن هنگام که دیگران به قصد اکتشاف کارآمدی آن به عنوان روشی برای نزدیک شدن به واقع. به زیستن از طریق آن آغاز می‌کنند. قابل اجتماعی شدن است. وجود کارشناسان دینی همه اعصار و همه سرزمین‌ها گواه بر آن است که نمونه‌های مستعدی از خودآگاهی در نزدیک خودآگاهی‌های متعارفی ما وجود دارد. اگر این نمونه‌های خودآگاهی امکانات جریه حیات‌بخش و معرفت‌بخش فراهم آورند. مسئله امکان دین به عنوان جریه‌ای برتر مسئله معقول است و باید مورد توجه جدی ما واقع بشود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل هفتم - آیا دین ممکن است؟ - ص ۱۸۷ - سطر ۱ به بعد).

آنچه که از عبارات فوق معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری قابل فهم است اینک:

۱ - سه نوع دینداری در اسلام داریم:

اول دینداری دگماتیست فقهاتی و زیارتی و روایتی، فقیهانه تکلیفی و تبعدی و تقلیدی فردی و قومی.

دوم - دینداری معرفت‌اندیش انطباقی ذهنی و نظری.

سوم - دینداری تطبیقی تجربی.

۲ - اقبال جوهر دینداری تطبیقی را تجربه دینداری از طریق انفسی و وجودی و اگزیزستانسی تعریف می‌نماید.

۳ - اقبال معراج پیامبر اسلام را دینداری تجربی نوع سوم می‌داند نه دینداری انطباقی باطنی و صوفیانه آنچنانکه مولوی می‌گوید:

به معراج برآئید چو از آل رسولید
رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

۴ - از نظر اقبال موضوع دینداری تجربی یا دینداری نوع سوم «تجربه و پیوند با بی‌نهایت از طریق وجودی و اگزیزستانسی و تجربی می‌باشد.»

۵ - اقبال در عبارات فوق «جهان را روحانی می بیند نه مادی.»

۶ - اقبال در عبارات فوق «بین تجربه دینی پیامبرانه و تجربه باطنی صوفیانه و عارفانه دیوار چین می گذارد.»

۷ - اقبال در عبارات فوق از راه «دین و تجربه دینی، به امر شناخت آفاق و انفس و جهان و خداوند، رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خودش، رابطه انسان با انسان و رابطه انسان با جهان اعتقاد دارد نه از مسیر تجربه باطنی صوفیانه». آنچنانکه امام علی با همین رویکرد دینی و تجربه دینی در نهج البلاغه به تبیین موضوع شناخت خداوند می پردازد:

«و من کلام له و قد سأله ذعلب الیمانی فقال هل رأیت ربک یا امیر المؤمنین فقال أ فأعبد ما لا أری، فقال و کیف تراه، فقال: لا تُدْرِکُهُ الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِیَانِ وَ لَکُنْ تُدْرِکُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِیْمَانِ قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْیَاءِ غَیْرِ مَلَابِیسٍ بَعِيدٌ مِنْهَا غَیْرِ مَبَایِنٍ مُتَكَلِّمٌ لَا بِرُویَةِ مُریدٌ لَا بِهَمَّةٍ صَانِعٌ لَا بِجَارِحَةٍ لَطِیفٌ لَا یُوصَفُ بِالْخَفَاءِ کَیْبٌ لَا یُوصَفُ بِالْجَفَاءِ بَصِیرٌ لَا یُوصَفُ بِالْحَاشَةِ رَجِیمٌ لَا یُوصَفُ بِالرَّقَّةِ تَعْنُو الْوُجُوهُ لِعَظَمَتِهِ وَ تَجِبُ الْقُلُوبُ مِنْ مَخَافَتِهِ - از سخنان امام علی در پاسخ به ذعلب یمانی که از او پرسید یا امیرالمؤمنین آیا تو پروردگارت را دیده‌ای؟ امام علی فرمود: آیا عبادت می کنم معبودی را که ندیده‌ام؟ ذعلب گفت: چگونه خدا را می بینی؟ امام علی گفت: خدا را نمی توان با مشاهده عینی و آشکارا درک نمود، بلکه تنها با حقیقت ایمان و تصدیق یقینی قلبی می توان او را فهم کرد. خداوند به چیزها نزدیک است، ولی نه به طور لمسی، چیزها از او دور است نه به صورت جدایی و مباینیت، گوینده است نه با فکر و تأمل قلبی، اراده کننده است نه با تصمیم و اهتمام قلبی، ایجاد کننده است نه با اعضا و جوارح، لطیف و ظریف است ولی با پنهانی، توصیف نمی شود بزرگ است ولی با ظلم و ستمگری تعریف نمی گردد. بیناست ولی با حاسه‌ای توصیف نمی شود، مهربان است ولی با رقت قلب توصیف نمی گردد، صورتها و چهرهها در مقابل عظمت او خوار و ذلیل می شوند، قلبها از ترس او فرو ریزان و مضطرب می شوند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۹ - ص ۲۵۸ - سطر یک به بعد).

و باز در این رابطه است که امام علی می فرماید: «لَوْ كَشَفَ لِي الْغِطَاءُ مَا أزدَدْتُ یَقِينًا - اگر

پرده‌ها برداشته شود، ذره‌ای بر یقین من افزوده نمی‌گردد» و با ز در این رابطه است که محمد اقبال می‌گوید:

چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک

۸ - اقبال در عبارات فوق پس از اینکه پاسخ منفی کانت در باب شناخت مابعدالطبیعه مطرح می‌کند، رویکرد کانت به تجربه حسی توسط مقوله‌های ذهنی به عنوان عامل شناخت جهان توسط انسان مطرح می‌نماید؛ و در این رابطه اندیشه‌های کانت را به چالش می‌کشد و بر این باور است که در «دین تجربی، توسط تجربه دینی، ایمان در عرصه تجربه دینی انفسی، تمام وجود آدمی را فرا می‌گیرد» و در همین رابطه است که اقبال بر این باور است که در «عرصه تجربه دینی، مراد این نیست که آدمی چیزی ببیند، بلکه مراد آن است که آدمی چیزی بشود» و از این بابت است که اقبال «تجربه دینی را نوعی تجربه می‌داند که یقینی‌تر از حتی تجربه حسی مورد اعتقاد کانت می‌باشد.»

۹ - اقبال در عبارات فوق می‌گوید: «در عرصه تجربه دینی، آدمی خود را تجربه می‌کند، نه اینکه فهم دین را تجربه می‌نماید.»

۱۰ - اقبال در عبارات فوق با «دیده معکوس‌بین» نسبت به دیگر انسان‌ها جهان را می‌بیند، یعنی «جهان را روحانی می‌بیند برعکس دیگران که جهان را مادی می‌بینند.»

۱۱ - اقبال بر این باور است که «ماده در عرصه تبیین وجود، مانند یک کفی بر روی حیات قرار دارد و البته خود همین کف ماده بر روی حیات هم از نظر اقبال حیات رقیق شده می‌باشد». لذا در رویکرد اقبال، «غیر از حیات در هستی چیزی دیگری وجود ندارد» بنابراین محمد اقبال در تبیین جهان می‌گوید: «باید جهان را وارونه دید، یعنی آنچه همگان اصل می‌دانند فرع دید و آنچه همگان سایه می‌بینند ما باید آفتاب ببینیم.»

۱۲ - در عبارات فوق اقبال می‌گوید: آنچه در «علم تجربه می‌گویند، در مقایسه با تجربه دینی انفسی مرحله نازل از تجربه می‌باشد، چراکه تجربه دینی از مسیر انفسی ما را به

خود حقیقت می‌رساند، نه شناخت حقیقت.»

۱۳ - اقبال در عبارات فوق در «تبیین جهان به ماده اصالت نمی‌دهد، بلکه به حیات اصالت می‌دهد.»

۱۴ - از نظر محمد اقبال «جهان در بیخ و بن حیات‌دار است» و همین سلطه حیات بر وجود در جهان‌بینی محمد اقبال باعث شده است تا «اقبال جهان از بیخ و بن معنوی و روحانی ببیند، نه مرده و مادی» بنابراین در جهان‌بینی اقبال حیات و معنویت تمامی هستی را پر کرده است.

۱۵ - در عبارات فوق محمد اقبال می‌خواهد بگوید که حتی «تجربه حسی مورد اعتقاد کانت در شناخت جهان هم غیر اصیل هستند و تنها تجربه اصیل همان تجربه دینی انفسی و وجودی و اگزیستانسی در دین تجربی است که در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام از آن به عنوان معارج تعریف می‌شود.»

۱۶ - اقبال در عبارات فوق به ما می‌گوید: «تجربه حسی مورد اعتقاد کانت در شناخت جهان به ما معرفت واقعی نمی‌دهد» به طوری که در عرصه «شناخت جهان میکرو، قوانین موجود در خیال تفسیر می‌شود» و حتی خود الکترون به صورت خیالی تبیین می‌گردد نه به صورت واقعی، یعنی «فرض اتم و الکترون در جهان میکرو توسط دانشمندان یک فرض است نه یک واقعیت» و آنچنانکه اصل هایزنبرگ در جهان مطرح می‌کند، «نظمی که در ظاهر جهان دیده می‌شود، محصول یک بی‌نظمی است». بدین جهت در این رابطه است که اقبال در عبارات فوق به صراحت می‌گوید: «آن تجربه حسی که کانت بر آن تکیه می‌کند، خود آن تجربه از اصالتی استوار برخوردار نیست». اقبال می‌گوید تنها تجربه‌ای که اصالت دارد تجربه دینی انفسی (که همان تجربه اگزیستانسی و وجودی) است.

۱۷ - گرچه در عبارات فوق اقبال معتقد است که «تجربه دینی، چیزی شبیه تجربه حسی می‌باشد» اما در تحلیل نهائی اقبال بر این باور است که «تجربه دینی را نمی‌توان در تجربه حسی خلاصه کرد.»

۱۸ - در عبارات فوق اقبال بر این باور است که «هدف تجربه دینی از طریق انفسی آن است که ما را به نهایت وجودی برساند» و به عبارت دیگر آنچنانکه که اقبال در عبارات فوق مطرح می‌کند، «تنها با تجربه درونی دینی است که ما می‌توانیم بی‌نهایت وجودی در جهان را تجربه نمائیم» یعنی از نظر محمد اقبال «تنها تجربه دینی ما را می‌تواند به بی‌نهایت وجودی در جهان وصل نماید» به عبارت دیگر در «تجربه دینی چاه وجود آدمی آنچنان حفاری می‌شود که آدمی می‌تواند به اقیانوس بیکران حیات و وجود و بی‌نهایت برسد» یعنی تنها توسط تجربه دینی انفسی است که آدمی می‌تواند به بی‌نهایت در وجود برسد.

۱۹ - در عبارات فوق محمد اقبال در پاسخ به سؤال اینکه «آیا پیوند با بی‌نهایت ممکن می‌باشد؟» می‌گوید: «تنها پیوند با بی‌نهایت وجودی، از طریق تجربه دینی درونی و انفسی و اگزیزستانی و معراجی ممکن است.»

۲۰ - در عبارات فوق رویکرد اقبال در باب فونکسیون تجربه دینی و پیوند با بی‌نهایت، شبیه همان رویکرد دکارت است که می‌گوید: «من بی‌نهایت را کشف می‌کنم تا بتوانم مواجهه با بی‌نهایت بشوم». اقبال فونکسیون کشف بی‌نهایت توسط تجربه دینی، ضرورت اعتلای وجود معراج کننده می‌داند «برعکس عرفا که توسط تجربه باطنی و کشف بی‌نهایت، به دنبال فناء فی الله و حذف خود در بی‌نهایت هستند». اقبال به همین دلیل «اصل فناء فی الله عرفا توسط تجربه باطنی به چالش می‌کشد.»

۲۱ - اقبال در عبارات فوق حاصل کشف بی‌نهایت در بستر تجربه دینی برای رفتن و در بی‌نهایت ماندن نمی‌داند، بلکه برعکس اقبال «پیوند با بی‌نهایت را لازمه استحاله انسان تفسیرگرا به انسان تغییرگرا می‌داند». لذا به همین دلیل است که برای اقبال:

دست جهان‌گشنا طلب

جام جهان‌نما مجوی

اصل است؛ و اقبال هرگز «دست تغییرساز را در عرصه پیوند با بی‌نهایت نه تنها قربانی رویکرد تفسیرگرائی نمی‌کند، بلکه برعکس هدف پیوند با بی‌نهایت استحاله تفسیرگرائی به تغییرگرائی می‌داند». تمام جنگ محمد اقبال با رویکرد فناء فی الله

تصوف و عرفا در همین رابطه خلاصه می‌شود.

۲۲ - محمد اقبال «معتقد است که تجربه باطنی عرفا انسان تغییرگرا برای جامعه نمی‌سازد» در صورتی که برعکس «تجربه دینی درونی و اگزیستانسی و وجودی و معراجی، نخستین فونکسیون که دارد، این است که انسان تغییرگرا می‌سازد» و لذا محمد اقبال به تاسی از پیامبر اسلام و امام علی «بر بازگشت از معراج برای تغییر جهان و جامعه و تاریخ تکیه محوری دارد» و لذا در همین رابطه است که اقبال به «تغییر جهان و جامعه و تاریخ می‌اندیشد، نه به تفسیر جهان» و از اینجا است که اقبال به دنبال «تجربه پیامبرانه دینی است، نه به دنبال تجربه باطنی صوفیانه و عارفانه» چراکه او بر این باور است که تنها «تجربه دینی پیامبرانه است که می‌تواند جهان و جامعه و تاریخ را تغییر بدهد نه تجربه باطنی صوفیانه.»

باری، اگر بخواهیم با نگاه علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب عبارات فوق نهج البلاغه امام علی را مورد مطالعه قرار بدهیم باید به حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه اشاره کنیم که در آنجا امام علی در گفتار با یکی از یارانش به نام کمیل بن زیاد نعی به بیان اصناف دینداری در اسلام می‌پردازد و دینداری را به سه دسته «دینداری عالم ربانی»، «دینداری مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ یا دانش جویان در راه نجات خود» و «دینداری هَمَجٌ رَعَا أَتْبَاعَ كُلِّ نَاعِقٍ یا دینداری پیروان هر فریادگری و همراهان با هر بادی» تقسیم می‌کند.

«الْإِنْسَانُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَمُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَهَمَجٌ رَعَا أَتْبَاعَ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجَأُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيْقٍ يَا كَمِيْلُ الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ الْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وَ أَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ وَ الْمَالُ تَنْقُصُهُ التَّفَقُّهُ وَ الْعِلْمُ يَرْكُؤُا عَلَى الْإِنْفَاقِ وَ صَنِيعُ الْمَالِ يَزُولُ بِرِوَالِهِ يَا كَمِيْلُ بَنِّ زِيَادٍ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ دِيْنٌ يَدَانُ بِهِ، بِهِ يَكْسِبُ الْإِنْسَانُ الطَّاعَةَ فِي حَيَاتِهِ وَ جَمِيْلُ الْأُخْدُوْتِهِ بَعْدَ وَقَاتِهِ وَ الْعِلْمُ حَاكِمٌ وَ الْمَالُ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ يَا كَمِيْلُ هَلِكُ حُرَاْنُ الْأَمْوَالِ وَ هُمْ أَحْيَاءُ وَ الْعَلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَ أَمْثَالُهُمْ فِي الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ هَا إِنَّ هَاهُنَا لِعِلْمًا جَمًّا وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً بَلَى أَصَبْتُ لِقْنَا عَيْرَ مَأْمُونٍ عَلَيْهِ مُسْتَعْمِلًا آلَةَ الدِّيْنِ لِلدُّنْيَا وَ مُسْتَظْهِرًا بِنَعْمِ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ وَ بِحُجَجِهِ عَلَى أَوْلِيَائِهِ أَوْ مُنْقَادًا لِحَمَلَةِ الْحَقِّ لَا بَصِيْرَةَ لَهُ فِي أَحْتَائِهِ يَنْقُدُحُ الشَّكُّ فِي قَلْبِهِ لِأَوَّلِ عَارِضٍ مِنْ شُبُهَةٍ أَلَا لَا دَا وَ لَا ذَاكَ أَوْ مِنْهُمَا بِاللَّذَّةِ سَلِسِ الْقِيَادِ لِلشَّهْوَةِ أَوْ مُعْرَمًا بِالْجَمْعِ وَ

الِدَّخَارِ لَيْسَا مِنْ رِعَاةِ الدِّينِ فِي شَيْءٍ أَقْرَبَ شَيْءٍ شَبَّهَا بِهِمَا الْأَنْعَامُ السَّائِمَةُ كَذَلِكَ يَمُوتُ الْعِلْمُ بِمَوْتِ حَامِلِيهِ اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَإِمَّا خَائِفًا مَعْمُورًا لئَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتِهِ وَكُمُ ذَا وَابْنِ أَوْلِيكَ، وَأَوْلِيكَ وَاللَّهِ الْأَقْلُونَ عَدَدًا وَالْأَعْظَمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا يَحْفَظُ اللَّهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَبَيِّنَاتِهِ حَتَّى يُوَدِّعُوهَا نَظْرَاءَ هُمْ وَيَرْعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ هَجَرَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَبَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَاسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرَفُّونَ وَانْسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ وَصَجِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاهَا مَعْلَقَةً بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى أَوْلِيكَ خُلَفَاءَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَالدَّعَاءُ إِلَى دِينِهِ آه آه سُوقًا إِلَى رُؤْيِهِمْ انْصَرَفَ يَا كَمِيلُ إِذَا شِئْتُ - مردم سه دسته هستند، دسته اول عالم ربانی، دسته دوم دانش جویان در راه نجات، دسته سوم پیروان هر فریادگری و همراه هر باد باشند، آنهایی که هرگز با نور علم استضاءه ننموده‌اند و به رکن رکینی پناهنده نگشته‌اند. رهبران دسته سوم، دین را به ابزاری در راه دنیا به کار می‌گیرند و نعمت‌های خدا را بر علیه بندگان به کار می‌برند و یا حجت‌های الهی را، بر ضد اولیای او استفاده می‌کنند و در خصوص نوع دوم دینداری آن‌ها بر گوشه و کنار علم بینا نیستند و به نخستین شبهه‌ای که برخورد می‌کنند، شک و تردید خلاف در دل آنها آتش می‌افروزد. کمیل، آگاه باش که من نه دسته سوم مقلد کوتاه‌بین را می‌جویم و نه دسته دوم زیرک را می‌جویم، زیرا آنها کسانی هستند که در لذت و خوشی زیاده کرده و به آسانی پیرو شهوت و خواهش نفس می‌شوند هر دو دسته دوم و سوم از نگهدارندگان دین نیستند نزدیک‌ترین موجود به این دو دسته، چهار پایان چرنده هستند. پر واضح است که در چنین روزگاری که حاملان واقعی علم و دانش یافت نمی‌شوند علم به مرگ حاملان و پاسداران آن می‌مرد. ولی از نوع اول دینداری، هرگز زمین از این حجت‌های الهی خالی نمی‌ماند، چراکه اینها برای خداوند قیام می‌کنند و تا زمانی که بینات الهی باطل نشده‌اند اینها به صورت آشکار و مخفی هر چند که تعداد آنها کم هم باشد. وجود دارند و خداوند حجت‌های خود را به وسیله آنها نگاه می‌دارد و علم و دانش یا بینائی حقیقی به ایشان رو می‌آورد و تنها این دسته هستند که می‌توانند روح یقین را لمس کنند و با ایمان این آگاهی و علم را به کار بگیرند و با آن سختی‌ها و دشواری‌های حرکت را سهل و آسان بکنند و در راه خشنودی خداوند با سختی‌های دنیا بسازند و تقوا و پارسایی را پیش بگیرند. این‌ها دلبستگی به دنیا ندارند و به آنچه نادانند دوری می‌کنند

اینها خلیفه‌های خداوند در روی زمین هستند و داعیان و مبلغان دین خدا در روی زمین می‌باشند. آه آه چه شوقی برای دیدار آنها دارم، اگر کمیل می‌خواهی برگردی، بر می‌گردیم» (نهج‌البلاغه - صبحی‌الصالح - حکمت ۱۴۷ - ص ۴۹۶ - سطر یک به بعد).

آنچه از این حکمت امام علی برای ما قابل فهم است اینکه امام علی در این حکمت مانند محمد اقبال لاهوری (آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال مطرح کردیم) دینداری مسلمانان را به سه صنف تقسیم می‌نماید، دسته اول آن گروهی هستند که از نظر امام علی علم و دانش با بینائی حقیقی به ایشان به یکباره روی می‌آورد و روح یقین را لمس می‌کنند و آن یقین را در عمل تغییرساز جامعه به کار می‌گیرند «حَتَّى يُوَدَّعُوهَا نُظْرَاءَ هُمْ وَ يَزْعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ هَجَرَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرَفُّونَ» بدون تردید این نوع اول دینداری مورد نظر امام علی، همان نوع دیندارانی است که از نظر محمد اقبال توسط تجربه دینی انفسی می‌توانند پیوند با بی‌نهایت پیدا کنند و توسط آن با بی‌نهایت زندگی کنند. نوع دوم دینداری از نظر امام علی «دینداری دانش‌جو در راه نجات خود می‌باشند». مشخصاتی که امام علی در حکمت فوق برای این گروه تعریف می‌کند عبارت است از اینکه گرچه این‌ها به دنبال حقیقت هستند، اما نمی‌توانند در کنار علم بی‌نا بشوند و به نخستین شبهه‌ای که برخورد می‌کنند شک و تردید خلاف در دل آنها آتش می‌افروزد «مُنْقَادًا لِحَمَلَةِ الْحَقِّ لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَحْتَائِهِ يَنْقِدِحُ الشَّكُّ فِي قَلْبِهِ لِأَوَّلِ عَارِضٍ مِنْ شُبْهَةٍ» بدون تردید نوع دوم دینداری مورد نظر امام علی همان گروه دوم دینداران مطرح شده از طرف محمد اقبال در عبارات فوق می‌باشد که محمد اقبال آنها را دینداران معرفت‌اندیش دانست و مسیر نظری و دور از تجربه دینی آنها را لرزان و شکننده دانست. نوع سوم دینداری که امام علی در حکمت ۱۴۷ نهج‌البلاغه مطرح می‌کند عبارت است از دینداری پیروان هر فریادگری و همراهان هر بادی که فاقد هر نور استضاءه می‌باشند «وَ هَمَّجَ رَعَاعُ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجَأُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ» بدون تردید نوع سوم دینداری همان دینداری عوامانه و مقلدانه فقهی است که محمد اقبال در عبارات فوق به این صورت تعریف می‌کند: دوره اول زندگی دینی همچون نظم و انضباطی

است که فرد یا قومیان را به صورت یک فرمان غیر مشروط می‌پذیرند بی‌آنکه هیچ فهم عاقلانه‌ای از غرض نهایی اجرای آن فرمان داشته باشند، چنین دینداری ممکن است در تاریخ سیاسی و اجتماعی یک قوم حتی نتایج بزرگی هم داشته باشد، ولی از لحاظ رشد درونی و تکامل فردی چندان نتیجه‌ای ندارد و باز در رابطه با این انواع دینداری است که امام علی در حکمت ۲۳۷ نهج البلاغه می‌فرماید:

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ - همانا گروهی خدا را به انگیزه پاداش می‌پرستند، این عبادت تجارت پیشگان است و گروهی خدا را از ترس می‌پرستند، این عبادت برده صفتان است و گروهی او را برای آنکه او را سپاس‌گزاری کرده باشند می‌پرستند، این عبادت آزادگان است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۲۳۷ - ص ۵۱۰ - سطر ۹ به بعد) و در ادامه همین انواع دینداری است که امام علی می‌فرماید:

«الهِ مَا عَبَدْتِكْ خَوْفًا مِنْ نَارِكِ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكِ لَكِنْ وَجَدْتِكْ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتِكْ - خداوندا من تو را به خاطر بیم از کيفرت و یا به خاطر طمع در بهشتت پرستش نکرده‌ام، تنها من تو را بدان جهت پرستش کردم که شایسته پرستش یافتم» (بحار الانوار - ج ۴۱ - ب ۱۰۱ - ص ۱۴).

انسان در نهج البلاغه یا رویکرد علی به انسان

کدامین انسان؟

انسان تطبیقی؟ یا انسان انطباقی؟ یا انسان دگماتیسم؟

۱ - تعریف انسان در نهج البلاغه:

با یک نگاه کلی اگر بخواهیم موضوع محوری نهج البلاغه را تعیین کنیم باید بگوییم که در یک کلمه موضوع نهج البلاغه «انسان» می‌باشد و تمام تلاش علی در طول بیش از نیم‌قرن حیات اجتماعی و سیاسی و مکتبی و تاریخی‌اش این بود تا در چارچوب و در ادامه حرکت دوران‌ساز تنها معلم و مراد و مربی کبیرش پیامبر اسلام، تعریفی نو از انسان عرضه کند و شاید بهتر این باشد که بگوییم تعریف نوین پیامبر اسلام از انسان در عرصه جامعه و تاریخ تکمیل نماید و جایگاه انسان در زندان ماهیت ارسطویی که برای بیش از ۱۲ قرن بر ادبیات و دیسکورس بشریت حکومت می‌کرد و بیش از ۱۲ قرن بود که ایمان تمامی اندیشمندان و فلاسفه و متفکرین بشریت شده بود، متحول سازد و با جایگزین کردن انسان وجودی یا انسان اگزیستانسیالیستی به جای انسان ماهیتی ارسطویی، انقلاب کپرنیکی در عرصه رویکرد بشریت به انسان قرن هفتم میلادی به وجود آورد.

اگر بخواهیم در این رابطه تمامی کلام و نوشته‌های نهج البلاغه امام علی را (که طبق

گفته مسعودی کمتر از یک چهارم کل کلام و نوشته‌های موجود امام علی در قرن چهارم یعنی چهارصد سال بعد از مرگ علی بوده است) در رابطه با موضوع محوری انسان آرایش بدیهیم، باید بگوییم که تمام تلاش علی در عرصه گفتار، کردار و رفتار یا بینش، منش، کنش فردی و اجتماعی‌اش برای این بوده است تا با تغییر چهار رابطه انسان (رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خودش، رابطه انسان با جهان و وجود و رابطه انسان با جامعه و تاریخ) تعریفی نو از انسان در کانتکس تعریف پیامبر اسلام از انسان عرضه نماید که خروجی نهائی این تعریف امام علی از «انسان»، انسان وجودی یا اگرستانسیالیستی می‌باشد که از قرن هفتم توسط پیامبر اسلام جایگزین انسان ماهیتی ارسطویی شد چراکه انسانی که امام علی در چارچوب دیسکورس پیامبر اسلام در نهج البلاغه ترسیم و نقاشی می‌کند برعکس انسان ارسطویی - که یک انسان عارضی و ماهیتی می‌باشد - انسانی است که چه عربی باشد و چه عجمی، چه شیعه باشد و چه سنی، چه دین‌دار باشد و چه آزاده دارای مشخصه واحد فرازمانی و فراتاریخی می‌باشد که این خصوصیات و خصلت‌های فرازمانی و فراتاریخی و عام انسانی باعث شده است تا انسان به‌عنوان یک ابژه در طول حیات خود از آغاز تاکنون تعریف‌پذیر نباشد (زیرا دائماً در حال شدن و صیوروت و تکامل می‌باشد و همین رشد و تعالی و تکامل مستمر بشر در بستر زمان و شدن وجود باعث گردیده است تا انسان در کانتکس و چارچوب هیچ تعریفی ننگند و هرگونه مانیفست و تعریفی از خود به‌صورت یک استاندارد در هم بشکند و دائماً و هرلحظه تعریفی نو از خود به نمایش بگذارد که با تعریف گذشته‌اش متفاوت می‌باشد) یعنی این ایده را برای اندیشمندان بشریت ایجاد کند که «انسان پیوسته موجود ناشناخته باقی خواهد ماند».

در نتیجه تعریف‌پذیر نیست که در تحلیل نهائی این امر باعث می‌گردد تا تمامی تعریف‌هایی که تاکنون از انسان شده است صورتی تاریخی به خود بگیرد بطوریکه پیوسته باید از خود بپرسیم که «کدامین انسان در کدامین عصر، زمان، تاریخ، جغرافیا، فرهنگ، مذهب، سنت و مسلک؟» و از همین‌جا راه علی به تاسی از راه پیامبر اسلام در تعریف انسان از راه ارسطو و فلاسفه یونان جدا می‌شود و دیوار چینی بین رویکرد

علی (در چارچوب رویکرد پیامبر اسلام و قرآن و وحی) به انسان با رویکرد فلاسفه یونان و ارسطو - که بیش از ۱۲ قرن تا زمان علی بر لجام اندیشه بشریت افسار زده بودند - ایجاد می‌شود چراکه در دیسکورس ارسطویی که یک دیسکورس ماهیتی از انسان می‌باشد انسان کلی تعریف پذیر است و ما می‌توانیم در عرصه خیال و ذهن این انسان را در چارچوبی کلی محصور کنیم و توسط آن انسان کلی و عام و مجرد و خیالی و ذهنی را تعریفی مجرد بکنیم.

مثلاً انسان را حیوانی اجتماعی یا ناطق یا ضاحک و غیره تعریف بکنیم و توسط این تعریف این انسان را در این چارچوب مهار و محصور بکنیم چراکه تنها زمانی که ما به نظام استاتیکی وجود توسط نفی تکامل در انسان و جهان قائل باشیم، می‌توانیم یک تعریف ثابت از انسان ارائه دهیم. به عبارت دیگر ارائه تعریف ثابت از انسان به معنای نفی تکامل و صیورت و شدن در انسان و جهان و جامعه می‌باشد و گرنه مگر می‌شود انسانی که در کانتکس شدن دائمی و تکامل مستمر انسانی و اجتماعی و تاریخی است دارای تعریف ثابت و ساکن و ذهنی و مجرد از واقعیت بشود.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
شاخ آتش را بجنابانی به‌ساز	در نظر او می‌نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می‌نماید سرعت انگیزی صنع
بس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

مثنوی - مولوی - دفتر اول - ص ۲۵ س ۲۹

چپیست نشانی آنک هست جهانی دگر	نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو	هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست
عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک	می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست
نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود	گرنه و رای نظر عالم بی‌منتها است

دیوان شمس - مولوی - ص ۲۱۲ - غزل ۳۶۲ - س ۷

کل اندر دم ز امکان نیست گردد	به هر جزوی زکل کان نیست گردد
عدم گردد و لا ببقی زمانین	جهان کل است و در هر طرفه العین
به هر لحظه زمین و آسمانی	دگر باره شود پیدا جهانی
به هر دم اندرو حشر و نشنیر است	به هر لحظه جوان و کهنه پیر است
در آن لحظه که می میرد بزاید	در او چیزی دو ساعت می نیاید

منظومه گلشن راز - شیخ محمود شبستری - ص ۸۰ - س ۴

یعنی بتوانیم توسط ناطق بودن یا اجتماعی بودن یا ضاحک بودن یا سیاسی بودن او را تعریف کنیم. چراکه او در چارچوب تکامل و شدن و صیوروت مستمر خود همه این چارچوب‌ها را در هم می‌شکند و در همین رابطه است که شاید شعار کارل هم که می‌گوید «انسان موجود ناشناخته است» یک شعار مناسبی نباشد چراکه انسان موجود شناخته شده‌ای است و تنها تعریفی که می‌توان برای او کرد اینکه «موجودی در حال شدن» است و همین شدن پیوسته و مستمر او باعث می‌گردد که دائماً انسانی نو از دل انسان کهن قبلی زائیده شود آنچنانکه به قول هراکلیت «دو بار نمی‌شود در یک آب فرو برویم» چراکه برای بار دوم هم انسان عوض شده است و هم محیطش و از اینجاست که برای تعریف نسبی انسان سه رویکرد متفاوت تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم مطرح می‌شود.

۲ - انسان دگماتیسم ارسطویی حوزه‌های فقهاتی:

در رویکرد دگماتیسم به انسان - که همان انسان ماهیتی ارسطویی می‌باشد - به خاطر اینکه تحول و تکامل مستمر انسان و محیطش نفی می‌شود و انسان را در چارچوب تابعیت جبری و یک‌طرفه عارضی و ماهیتی محدود و محصور می‌کند این امر باعث می‌گردد که پیوند دیالکتیکی انسان با محیطش چه به صورت انطباقی و چه به صورت تطبیقی انکار بشود. در نتیجه به موازات قطع این رابطه دیالکتیکی بین انسان و محیطش این انسان دگماتیستی و ماهیتی و عارضی ارسطویی متولد گردد و در

چارچوب انسان دگماتیست ارسطویی است که ارسطو، برده و برده‌دار بودن در نظام برده‌داری پدیده‌ای ذاتی و ازلی و ابدی و غیرقابل تغییر می‌داند که از ازل ترسیم شده است و به‌صورت جبری بر او تحمیل گردیده است و تا به ابد هم ادامه پیدا می‌کند و هیچکس را یارای ایجاد تغییر و تحول در آن نیست و جز تسلیم برده به نظام برده‌داری راهی برای حیات او وجود ندارد.

لذا در همین رابطه است که مشخصه انسان دگماتیسم یا ماهیتی یا عارضی ارسطویی عبارت است از:

الف - تکوین ماهیت انسان قبل از وجود به‌صورت ازلی و ابدی و دور از اختیار و انتخاب انسان.

ب - اصالت ماهیت به‌عنوان آبشخور و عامل تکوین وجود.

ج - تنوع و تکثر ماهیت به‌صورت امری ازلی و ابدی برعکس یکپارچگی وجود.

د - تفاوت ماهیت‌های از پیش تکوین شده و از پیش مشخص شده بسترساز تکوین انسان‌های مختلف می‌شود.

ه - فقدان خصیصه و خصلت‌های عام و کلی در همه انسان‌ها معلول سلطه ماهیت متنوع از پیش تعیین شده و جبری انسان‌ها می‌باشد.

و - تعریف‌پذیری انسان تنها در چارچوب و کانتکس خصلت‌ها و خصیصه‌های عارضی و ماهیتی.

ز - نفی تکامل و شدن مستمر در ساختار وجودی هستی و انسان.

ح - اعتقاد به هستی استاتیکی و حداکثر اعتقاد به رشد و تکامل در ظواهر وجود نه در جوهر آن.

ط - اعتقاد به برتری عقیده بر انسان یا دین و مذهب و مسلک بر انسان به علت نفی انسان عام و کلی به‌عنوان یک ابژه (نه مانند سوژه ارسطویی).

ی - تکیه بر ماهیت و اصالت دادن به ماهیت در چارچوب اعتقاد به تکوین از پیش

تعیین شده ماهیت و غیر تکامل پذیر دانستن ماهیت جهت نفی هرگونه صفات و خصلت و خصیصه عام در انسان‌ها.

ک - نفی هرگونه صفات و مشخصه و خصیصه عام و کلی در همه انسان‌ها جهت نفی حقوق انسان به صورت یک حقیقت برتر.

ل - اعتقاد به مذهب و مسلک و عقیده به صورت یک امر ثابت و جذمی و غیر اجتهادپذیر جهت به استخدام در آوردن انسان‌های ماهیتی و عارضی.

ن - نفی انسان عام و کلی و غیر تاریخی جهت نفی حقوق بشر و بسترسازی جهت تکوین هویت ستیزی مذهبی و مسلکی و استخدام انسان در خدمت اعتقاد و مذهب و مسلک.

با این عبارت است که به جای اینکه «دین در خدمت تعالی انسان باشد» و «دین بدل به راه بشود»، دین در مذهب دگماتیسم و جذمی، بدل به هدف ثابت می‌شود و همه چیز در خدمت آن درمی‌آید. «اقتصاد مال خرها و گاوها می‌شود» و مردم مستخدم اسلام دگماتیسم می‌شوند و متولیان مذهب دگماتیسم نمایندگان خدا جهت سلطه بر توده‌ها می‌شوند و استثمار و استبداد و استحمار توده‌ها لباس تقوا و زور بر تن می‌کند و تسلیم شدن توده‌ها به استبداد و استثمار و استحمار مذهبی به عنوان «عبادت» تعریف می‌شود، اسلام دگماتیسم هویتی و قدرت گرای فقهاتی جایگزین اسلام اجتهاد پذیر و هویت ستیز تطبیقی می‌شود.

۳ - انسان انطباقی مدرن:

در رویکرد انطباقی به انسان از آنجائیکه در این رویکرد هر چند تحول و تکامل انسان را به عنوان یک حقیقت می‌پذیرد و برعکس رویکرد دگماتیسم برای تکوین ماهیت انسان معتقد به حقیقتی ازلی نیست و انسان را حقیقتی در حال شدن می‌داند، ولی با همه این احوال از آنجائیکه این شدن انسان را در رابطه انطباق با محیط مانند دیگر

پدیده‌های هستی تبیین و تفسیر می‌کند این امر باعث می‌گردد تا انسان انطباقی به صورت یک سنتز دیالکتیکی بین او و محیط تفسیر بشود که با انسان تطبیقی تفاوت کیفی دارد. این مشخصات و خودویژگی‌های انسان انطباقی عبارتند از:

الف - هر چند رویکرد انطباقی به انسان برعکس رویکرد دگماتیسم (که برای انسان در چارچوب اصالت ماهیت ارسطویی معتقد به اصالت از پیش تعیین شده ازلی و ابدی بود) اعتقادی به ماهیت از پیش تعیین شده ازلی و ابدی ندارد اما از آنجائیکه در رویکرد انطباقی اصالت به محیط دارای تحول دائمی داده می‌شود و رابطه انسان با محیط به صورت یک طرفه تبیین می‌شود، این امر باعث می‌گردد تا در رویکرد انطباقی انسان عام و کلی به صورت یک ابژه زایش نکند در نتیجه با نفی انسان عام و نفی خصیصه و خصلت‌های کلی انسان عام هرگونه حقوق عام و کلی برای انسان نفی گردد و از همین جا بستر جهت سلطه ایدئولوژی‌ها بر انسان در این رویکرد - مانند رویکرد دگماتیسم اما به شکلی دیگر - فراهم بشود و انسان مانند رویکرد دگماتیسم اما به شکلی دیگر در خدمت عقیده درآید «نه عقیده در خدمت انسان».

ب - در این رویکرد انسان کنکریت و مشخص جایگزین انسان فرازمانی و فرامکانی و فراتاریخی تطبیقی می‌شود و همین جایگزینی انسان کنکریت و مشخص به جای انسان فرازمانی و فراتاریخی باعث می‌گردد تا هرگونه خصیصه فراتاریخی و عام و کلی در انسان نفی شود و همین نفی خصیصه‌های فراتاریخی در انسان رویکرد انطباقی است که بسترساز آن می‌شود تا از دل این رویکرد عرفان و هنر و مذهب به عنوان پنجره‌ائی به بیرون جهت رهائی این انسان راهی برای نفوذ پیدا نکند چراکه رویکرد انطباقی انسان را تنها زندانی محیط در شکل طبیعت و جامعه و تاریخ می‌داند و برای زندان خویشتن انسان تعریفی و جایگاهی قائل نیست تا توسط آن بتواند عرفان‌های متعالی و هنرهای رهائی‌بخش و مذهب نجات‌بخش انسان به عنوان یک ابژه (نه سوژه محض) تعریف بشود، از اینجا است که انسان مولود رویکرد انطباقی یک انسان ابزاری می‌شود نه یک انسان آزاد و خلاق و انتخاب‌گر.

۴ - انسان تطبیقی علی در نهج البلاغه:

در رویکرد تطبیقی به انسان برعکس دو رویکرد انطباقی و دگماتیسم - که قبلاً تبیین کردیم - از آنجائیکه در این رویکرد:

الف - انسان موجودی در حال شدن مستمر و پایان ناپذیر و در نتیجه تعریف ناپذیر می‌باشد اما از آنجائیکه این انسان به صورت یک ابژه دارای خصائص عام فراتاریخی و فرازمانی جدای از خصائص مشخص و کنکریت می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد که در این رویکرد انسان کلی به عنوان یک ابژه حقیقت و واقعیت خارجی پیدا کند آنچنانکه هر سال در ماه ذیحجه در پروژه حج این انسان کلی توسط حجاج محرم شده یکدست و یکسان به نمایش درمی‌آید و هدف معمار این پروژه (یعنی پیامبر اسلام) از مناسک و مراسم حج (از احرام، طواف، سعی، وقوف عرفات، مشعر و منا تا قربانی و عید قربان) به نمایش درآوردن انسان کلی به عنوان یک واقعیت و یک ابژه بوده است تا توسط این امر پس از اثبات انسان کلی و فراتاریخی و فرازمانی به عنوان یک واقعیت بتواند به تعریف حقوق این انسان کلی بپردازد.

آنچنانکه در تعریف حقوق این انسان کلی و عام در قرآن همه جا ما با موضوع «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ» و یا «أَيُّهَا النَّاسُ» روبرو هستیم که بی شک مخاطب این‌ها انسان فراجغرافیائی و فرامنطقه‌ائی و فرازمانی و فراتاریخی می‌باشد یعنی همان انسان عام و کلی است که فوقاً مطرح کردیم و آنچنانکه مطرح کردیم و باز هم بر آن تاکید می‌کنیم از نظر قرآن و پیامبر اسلام این انسان عام و کلی غیر از آنکه دارای واقعیت عینی و خارجی می‌باشد، دارای درد و درمان مشترکی نیز هست و به همین دلیل بعثت پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام در راستای این امر تعریف و تبیین می‌گردد. یعنی اگر ما در چارچوب انسان کنکریت عربستان یا غیره بخواهیم مخاطب قرآن را تعریف بکنیم هیچ چیز از قرآن باقی نمی‌ماند جز یک سلسله اساطیر گذشته و یک سلسله دستورات فقهی.

به همین دلیل بوده که آنچنانکه به صراحت از آیات قرآن هم برمی‌آید، پیامبر اسلام

منه‌های تکیه هویتی که بر قبله بودن کعبه برای مسلمین در برابر بیت المقدس به‌عنوان آلترناتیو داشته است از همان آغاز تکوین وحی نبوی و قرآن تلاش می‌کرده تا در کنار وحی نبوی قرآن بر پروژه سمبلیک حج به‌عنوان یک مفسر واقعی وحی نبوی یا قرآن تا پایان تاریخی در راستای تکوین اسلام تاریخی تکیه نماید.

ب - برعکس رویکرد ماهیتی و دگماتیستی ارسطویی این خصائص کلی و عام انسان‌ها یک حقیقت ازلی از پیش تعیین شده نیست بلکه سنتزی است که انسان تاریخی در بستر شدن و تکامل مستمر خود آن‌ها را حاصل کرده است در نتیجه همین جایگاه اکتسابی بودن این خصائص عام انسانی است که باعث می‌شود تا در کانتکس انسان تطبیقی نهج‌البلاغه، انسان اگزستانسیالیستی علی‌الجایگزین انسان ماهیتی ارسطویی بشود چراکه عامل تکوین و تولد انسان اگزستانسیالیستی اعتقاد به دردهای مشترک فراتاریخی همه انسان‌ها است که از جمله این دردها می‌توان از درد تنهائی، درد جدائی و مرگ، درد گریز از آزادی و درد بی‌معنائی انسان یاد کرد.

بنابراین وقتی که علامه محمد اقبال لاهوری در فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۷ - کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود می‌گوید: «بشخصیت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد و اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» از آنجائیکه مبنای این قضاوت و تبیین اقبال اعتقاد به درد مشترک همه انسان‌ها می‌باشد و فارغ از انسان کنکریت و مشخص، اقبال به درد فرامنطقه‌ای و فرازمانی و فراتاریخی انسان‌ها آن هم به‌صورت همگانی برای همه انسان‌ها معتقد است. این دیدگاه اقبال یک رویکرد اگزستانسیالیستی به انسان است و گرنه با رویکرد ماهیتی ارسطویی اقبال نمی‌تواند برای همه انسان‌ها درد مشترک قائل شود و در نتیجه درمان مشترک تجویز نماید.

ج - در کانتکس رویکرد تطبیقی با تولد انسان تطبیقی (که همان انسان اگزستانسیالیستی می‌باشد) به‌جای انسان ماهیتی و عارضی ارسطویی، این انسان اگزستانسیالیستی تنها می‌تواند در چارچوب چهار رابطه انسان با خدا، انسان با خودش، انسان با طبیعت و انسان با دیگران اعم از جامعه و تاریخ آفریده بشود. از آنجائیکه هدف پیامبر اسلام در

قرآن و در ادامه آن هدف امام علی در نهج البلاغه تکوین و دستیابی به همین انسان تطبیقی یا انسان اگزیزستانسی می‌باشد، لذا پیامبر اسلام پیوسته در قرآن و در عرصه حیات نبوی ۲۳ ساله خود تلاش می‌کرد تا با فعال‌سازی این چهار رابطه (انسان با طبیعت و خودش و خدا و جامعه و تاریخ) چه در دوران ۱۳ ساله مکی و چه در دوره ده ساله مدنی در راستای دستیابی به انسان تطبیقی - که همان انسان اگزیزستانسی می‌باشد - گام بردارد.

لذا در این رابطه است که می‌توانیم تمامی آیات قرآن را در راستای فعال کردن این چهار رابطه انسان آرایش بدهیم بطوریکه در آیات تبیین الله به‌عنوان قطب وجود و هستی قرآن می‌خواهد توسط این آیات به فعال‌سازی رابطه بین انسان با خداوند بپردازد آنچنانکه در خصوص آیات مربوط به توجه و مطالعه طبیعت قرآن می‌کوشد توسط این آیات به اکتیو کردن رابطه انسان‌ها با طبیعت و جهان خارج بپردازد همان موضوعی که علامه محمد اقبال لاهوری در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود تحت عنوان معرفت و تجربه دینی از صفحه ۳ تا صفحه ۳۴ یعنی بیش از ۳۱ صفحه به تبیین آن می‌پردازد و در این ۳۱ صفحه کتاب بازسازی فکر دینی تمام تلاش اقبال بر این امر قرار دارد تا در قرن بیستم مسلمانان جهان را جهت توجه به جهان خارج و طبیعت تشویق نماید چراکه اقبال به تاسی از قرآن و پیامبر اسلام به درستی می‌داند که برای تکوین رویکرد اگزیزستانسی و مبارزه با رویکرد ارسطویی - که از نظر اقبال عامل اصلی انحطاط مسلمین جهان در این دوران شده است - تنها راه مقابله با انحطاط مسلمین مقابله با رویکرد دگماتیسم ارسطویی توسط جایگزین کردن رویکرد اگزیزستانسی می‌باشد و لذا از نظر اقبال تا زمانی که به‌صورت همه جانبه با رویکرد ارسطویی در فرهنگ و اندیشه مسلمانان برخورد نشود هرگونه حرکتی جهت نجات مسلمانان از انحطاط آب در هاون کوبیدن خواهد بود.

در همین رابطه در راستای تثبیت و استقرار رویکرد اگزیزستانسی در قرن بیستم در میان مسلمان جهت نجات از انحطاط، اقبال مانند قرآن و پیامبر اسلام و امام علی در نهج البلاغه معتقد به فعال شدن رابطه انسان با جهان خارج و طبیعت به‌عنوان استارت

پروژه رویکرد اگزیستانسی می‌باشد. البته قرآن در ادامه فعال‌سازی رابطه انسان با جهان خارج به‌عنوان پیش درآمد و استارت پروژه رویکرد اگزیستانسی پس از طرح آیات آفاقی به طرح آیات انفسی توسط طرح قیامت و نفس انسان و غیره می‌پردازد و بدینوسیله به فعال‌سازی رابطه انسان با خودش می‌پردازد و در آخر قرآن توسط آیات مربوط به طرح تاریخ گذشتگان و طرح حیات جوامع مختلف به فعال‌سازی رابطه انسان با جامعه و تاریخ می‌پردازد و در کانتکس این مانیفست قرآن و پیامبر اسلام است که امام علی با تاسی از قرآن و پیامبر اسلام برای دستیابی و پرورش انسان اگزیستانسی در نهج‌البلاغه تلاش می‌کند توسط خطبه‌ها و کلام و نامه‌ها و حکم رابطه چهارگانه انسان با خدا، انسان با طبیعت، انسان با جامعه و تاریخ و انسان با خودش فعال بکند.

به همین دلیل است که اگر می‌بینیم که در نهج‌البلاغه امام علی به تبیین حیات مورچه، ملخ، خفاش، طاوس و غیره می‌پردازد این تلاش امام علی در راستای فعال کردن رابطه انسان با طبیعت می‌باشد آنچنانکه در داستان مرگ، تقوا، قیامت، زهد و اخلاق که در سرتاسر نهج‌البلاغه از وفور موج می‌زند امام علی تلاش می‌کند تا به فعال‌سازی رابطه انسان با خودش بپردازد و در عرصه تبیین تاریخ گذشتگان - آنچنانکه در وصیت نامه‌اش به امام حسن می‌فرماید - امام علی می‌کوشد تا به طرح رابطه انسان با جامعه و جوامع گذشته بپردازد و در عرصه تبیین رابطه خداوند با جهان، انسان، جامعه و تاریخ است که امام علی بر آن است که تا انسان‌ها را وادار به فعال‌سازی رابطه خود با خداوند بکند.

بنابراین هم قرآن و هم نهج‌البلاغه جهت پرورش انسان اگزیستانسی برای جایگزین کردن با انسان ماهیتی ارسطویی معتقد به فعال کردن این چهار رابطه انسان هستند و به همین دلیل است که اگر بخواهیم تمامی نهج‌البلاغه علی را در یک عبارت تعریف و توصیف بکنیم جز این نخواهد بود که علی در نهج‌البلاغه تلاش می‌کند که در چارچوب چهار رابطه نوین: انسان با خدا، انسان با خودش، انسان با طبیعت و انسان با دیگران اعم از جامعه، تاریخ انسان نو اگزیستانسی و تطبیقی پرورش دهد که این انسان تطبیقی علی علاوه بر اینکه به راحتی می‌تواند جایگزین انسان ماهیتی ارسطو

بشود با جایگزین شدن انسان اگزیستانسی علی به جای انسان ماهیتی ارسطو این انسان تطبیقی و اگزیستانسی می‌تواند کلید واژه هرگونه تحول و تکامل اجتماعی و تاریخی جامعه مسلمان در هر شرایط تاریخی بشود آنچنانکه می‌توانیم به صراحت و با ضرس قاطع اعلام کنیم که هرگز بدون انسان تطبیقی و اگزیستانسی امکان تحول اجتماعی و انسانی و تاریخی جوامع مسلمان در این شرایط در راستای رهایی و نجات از انحطاط وجود ندارد.

۵ - مانیفست انسان تطبیقی یا انسان اگزیستانسی در نهج البلاغه علی:

الف - مشخصه اول انسان اگزیستانسی امام علی این است که معیار سنجش انسان‌ها در گرو معرفت اکتسابی آن‌ها می‌باشد نه ماهیت از پیش تعیین شده یا علم لدنی قبلی آن‌ها.

«لَا تُقَاتِلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ...» پس از من با خوارج نجنگید زیرا کسی که حق را بجوید و به خطا رود مانند کسی نیست که خطا را بجوید و آن را دریابد» (خطبه ۶۱ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۹۴ - س ۲) در این کلام امام علی می‌فرماید حساب کسی که به دنبال حق است و اشتباه می‌کند با حساب کسی که دنبال باطل است و اشتباه می‌کند متفاوت است، اگر اشتباهی صورت گرفت باید اشتباه آن‌ها را در چارچوب معرفت و شناخت تبیین کنیم نه در کانتکس شمشیر و سر نیزه و زور و ماهیت از پیش تعیین شده.

تو درون چاه رفتستی زکاخ	چه گنجه دارد جهان‌های فراخ
زانکه از قرآن بسی گمراه شدند	زان رسن قومی درون چه شدند
مر رسن را نیست جریمی‌ای عنود	چون تو را سودای سر بالا نبود

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۸۲ - س ۱۷

ما بقی خود استخوان و ریشه‌ائی

ای برادر تو همه اندیشه‌ای

گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو هیمه گلخنی
اول فکر آخر آمد در عمل	به نیت عالم چنان دان از ازل
از یک اندیشه که آید در درون	صد جهان گردد به یک دم سرنگون
جان نباشد جز خبر در آزمون	هر که را افزون خبر جاننش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه؟ زآنرو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملک	کو منزه شد زحس مشترک
و زملک جان خداوندان دل	باشند افزون تو خیر را بهل

مثنوی - دفتر دوم - ابیات ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۳۳۲۶ تا ۳۳۲۹

ب - از دیدگاه امام علی انسان اگزیستانسی انسانی است که بر پایه اندیشه خود تصمیم می‌گیرد نه بر پایه علم لَدَنی و ماهیت از پیش تعیین شده. به عبارت دیگر از دیدگاه امام علی انسان اگزیستانسی انسانی است که با شناخت و معرفت اکتسابی خود، خود را می‌سازد نه با علم لَدَنی یا ماهیت از پیش تعیین شده قبلی؛ لذا امام علی در خطبه ۵۴ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۹۰ - ۹۱ - س ۱۰ تصمیم به جنگ جمل و رویارویی با طلحه و زبیر محصول ساعت‌های فکر کردن و بی‌خوابی کشیدن خود می‌داند نه تکیه کردن بر علم لَدَنی از پیش تعیین شده خود.

«فَتَدَاكُوا عَلَيَّ تَدَاكَ الْإِبِلِ الْهَيْمِرِ يَوْمَ وِرْدِهَا وَ قَدْ أُرْسَلَهَا رَاعِيهَا وَ خَلِعَتْ مَتَانِيهَا حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُمْ قَاتِلِيَّ أَوْ بَعْضُهُمْ قَاتِلِ بَعْضٍ لَدَيَّ وَ قَدْ قَلْبْتُ هَذَا الْأَمْرَ بَطْنَهُ وَ ظَهَرَهُ حَتَّى مَنَعَنِي النَّوْمَ فَمَا وَجَدْتِي يَسْعُنِي إِلَّا قِتَالُهُمْ أَوْ الْجُحُودُ بِهِ مَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ ص فَكَانَتْ مُعَالَجَةُ الْقِتَالِ أَهْوَى عَلَيَّ مِنْ مُعَالَجَةِ الْعِقَابِ وَ مَوَاتَاتِ الدُّنْيَا أَهْوَى عَلَيَّ مِنْ مَوَاتَاتِ الْآخِرَةِ - مردم برای بیعت با من چنان ازدحام کردند که گویی مانند شتران تشنه در روز ورود به آب یکدیگر را می‌کوبند شترانی تشنه که ساربان‌شان آنان را به حال خود گذاشته و افسارهای آنان را رها ساخته باشند تا آنجا که گمان کردم مردم خواهند کشت یا بعضی از آن‌ها بعضی دیگر را از پای در خواهند آورد - من این امر زمامداری را پشت رو کردم تا آنجا که تفکر در این موضوع خواب را از چشمانم منع کرد هیچ چاره‌ائی که برای من امکان داشت نیافتم، مگر اینکه

یا با آن تبه‌کاران به نبرد برخیزم یا آنچه را که محمد آورده است منکر شوم - برای من جنگ آسان‌تر از کیفر الهی بود و مرگ و شکست دنیا برای من از مرگ و سقوط در سرای آخرت آسان‌تر بود.»

اینقدر گفتیم باقی فکر کن
فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز
ذکر را خورشید آن افسرده ساز

مثنوی - دفتر ششم - ابیات ۱۴۷۵ و ۱۴۷۶

ج - هر چند در دیسکورس انسان ماهیتی ارسطویی شناخت دارای تعریف ساده انعکاس عین در ذهن می‌باشد، در نهج‌البلاغه علی طلب شناخت را از ویژگی‌های انسان اگزیزستانی می‌داند که همین شناخت اگزیزستانی است که هم باعث رشد و تعالی عامل شناسا می‌شود و هم موضوع شناسائی را در عرصه شناخت رشد می‌دهد.

«سَيَهْلِكُ فِي صِنْفَانِ مُحِبٌّ مُفْرِطٌ يَذْهَبُ بِهِ الْحُبُّ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ وَ مُبْغِضٌ مُفْرِطٌ يَذْهَبُ بِهِ الْبُغْضُ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ وَ خَيْرَ النَّاسِ فِي حَالِ الْتَمَطُّ الْأَوْسَطُ فَالزَّمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَ إِيَّاكُمْ وَ الْفُرْقَةَ...» - در باره من دو گروه از مردم به هلاکت می‌افتند دوست افراط گر که محبت افراطی او، او را به سوی غیر حق می‌کشاند و دشمن تفریط گر که عداوت با من او را هم به سوی غیر حق می‌کشاند و بهترین مردم از نظر تشخیص و وضع روحی در باره من صنف متوسط و معتدل است که افراط و تفریط نمی‌کنند شما طرف این گونه مردم را بگیرید و همواره با سواد اعظم باشید زیرا دست خدا با جماعت است و از جدائی و پراکندگی بپرهیزید» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۲۷ - ص ۱۸۴ - س ۱۱).

ای دریغا لقمه دو خورده شد
جوشش فکرت از آن افسرده شد
گندمی خورشید آدم را کسوف
چون ذنب شمشاع بدری را خسوف
اینست لطف دل که از یک مشت گل
ماه او چون می‌شود پروین گسل
سخت خاک آمیز می‌آید سخن
آب تیره شد سر چه بند کن
تا خدایش باز صاف خوش کند
آنکه تیره کرد هم صافش کند

مثنوی - دفتر اول - ابیات ۱۶۴۲ - ۱۶۴۵

د - از دیدگاه امام علی در نهج البلاغه تفاوت تقوای اگزیستانسی و تطبیقی با تقوای ماهیتی و دگماتیستی در این است که تقوای اگزیستانسی یا تقوای تطبیقی یک تقوای کنشگر و تقوای سپری و تقوای ستیز می‌باشد در صورتی که تقوای دگماتیسم یا تقوای ماهیتی یک تقوای تماشاگر و تقوی ترمزی و تقوای پرهیز می‌باشد.

«وَقَالَ ع مَا الْمَجَاهِدُ الشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَعْظَمِ أَجْرًا مِمَّنْ قَدَرَ فَعَفَّ... - پاداش مجاهدی که در راه خدا شهید می‌شود با عظمت‌تر از کسی نیست که قدرت پیدا کند و عفو نماید» (نهج البلاغه صبحی صالح - باب حکم - شماره ۴۷۴ - ص ۵۵۹ - س ۱).

ه - تقوای اگزیستانسی و تطبیقی یک تقوای کنشگر است.

«وَقَالَ ع اَلْعِلْمُ مَقْرُونٌ بِالْعَمَلِ فَمَنْ عَمِلَ وَ اَلْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَ إِلَّا اِرْتَحَلَ عَنْهُ - فرمود: علم با عمل همراه است پس هر کس علم به چیزی پیدا کرد به آن معلوم عمل نمود؛ و علم به عمل دعوت می‌کند اگر عمل آن را اجابت کرد با آن خواهد بود و گرنه کوچک می‌کند» (نهج البلاغه صبحی صالح - کلمات قصار - شماره ۳۶۶ - ص ۵۳۹ - س ۱).

و - تفاوت خداپرستی اگزیستانسی و تطبیقی با خداپرستی دگماتیستی در این است که در خداپرستی اگزیستانسی و تطبیقی خداوند یک خدای پرسونال است که انسان به راحتی می‌تواند با او رابطه بگیرد و دعا و نیایش بی‌واسطه بکند در صورتی که در خداپرستی دگماتیسم خداوند غیر پرسونال می‌باشد و امکان رابطه‌گیری با او وجود ندارد.

«وَقَالَ ع إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ اَلْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ سُكْرًا فِتْلِكَ عِبَادَةُ اَلْأَحْرَارِ - فرمود: قومی خدا را به خاطر بهشت عبادت می‌کنند این عبادت بازرگانان است گروهی خدا را به خاطر ترس از جهنم عبادت می‌کنند این عبادت بندگان است جمعی هم خدا را به انگیزه سپاسگزاری عبادت می‌کنند این عبادت احرار و آزاد مردان است» (نهج البلاغه صبحی صالح - کلمات قصار - شماره ۲۳۷ - ص ۵۱۰ - س ۸).

بنده ما را زما کردی جدا	وحی آمد سوی موسی از خدا
نی برای فصل کردن آمدی	تو برای وصل کردن آمدی
ابغض الاشیاء عندی الاطلاق	تا توانی پا منه اندر فراق
هر کسی را اصطلاحی داده‌ام	هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام
در حق او شاهد و در حق تو سم	در حق او مدح در حق تو ذم
از گراجانمی و چالاکی همه	ما بری از پاک و ناپاکی همه
به لک تا بر بندگان جویدی کنم	من نکردم امر تا سودی کنم
سندیان را اصطلاح سند مدح	هندوان را اصطلاح هند مدح
پاک هم ایشان شوند و در فشان	من نگردم پاک از تسبیحشان
ما درون را بنگریم و حال را	ما زبان را ننگریم و قال را
گرچه گفت لفظ ناخاضع رود	ناظر قلبیم اگر خاشع بود
پس طفیل آمد عرض جوهر غرض	زانک دل جوهر بود گفتن عرض
سوز خواهم سوز با آن سوز ساز	چند زین الفاظ و اضمار و مجاز
سر به سر فکر و عبارت را بسوز	آتشنی از عشق در جان بر فروز
سوخته جان و روانان دیگرند	موسیا آداب دانان دیگرند
بر ده ویران خراج و عشر نیست	عاشقان را هر زمان سوزید نیست
ور بود پر خون شهید او را منشو	گر خطا گوید ورا خاطی مگو
این خطا از صد صواب اولی‌تر است	خون شهیدان را زآب اولی‌تر است
چه غم آر غواص را پاچیله نیست	در درون کعبه رسم قبله نیست
جامه چاکان را چه فرمائی رفو	تو ز سر مستان قلاوزی مجو
عاشقان را ملت و مذهب خداست	ملت عشق از همه دین‌ها جداست
عشق در دریای غم غمناک نیست	لعل را گر مهر نبود باک نیست

مثنوی - دفتر دوم - چاپ نیکلسون - ص ۲۸۱ - بیت ۱۷۶۴ به بعد

ز - در رویکرد اگزیستانسی یا تطبیقی نهج‌البلاغه انسان بر عقیده برتری دارد در

صورتی که در رویکرد دگماتیسم این عقیده است که بر انسان برتری دارد.

«وَلَا تُكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا نَعْتَمِرُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ... - مالکا، مبادا که مانند حیوان درنده‌ائی به جان مردم مصر بیافتی و خوردن خون و مال آن‌ها را غنیمت شماری زیرا تمام بشریت به دو دسته تقسیم می‌شوند یا برادر دینی تو هستند و یا هم نوعان تو در خلقت هستند - وَ لَا تُكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا - هرگز بنده دیگری مباش چون خداوند تو را آزاده آفریده است» (نهج‌البلاغه صبحی صالح - نامه ۵۳ - ص ۴۲۷ - س ۱۵).

ح - مهم‌ترین مشخصه انسان اگزیستانسی یا انسان تطبیقی از دیدگاه امام علی مرگ آگاهی، مرگ اندیشی و مرگ خواهی است برعکس آن انسان دگماتیسم به خاطر اینکه مرگ را پایان زندگی تفسیر می‌کند نسبت به مرگ بیزار است.

«وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَفْسُ الْمَرْءِ خُطَاةٌ إِلَىٰ أَجَلِهِ - نفس کشیدن انسان‌ها صدای گام‌های او به طرف مرگ می‌باشد» (نهج‌البلاغه صبحی صالح - حکمت شماره ۷۱ - ص ۴۸۰ - س ۷).

«وَ إِنْ أَسْكُتَ يَقُولُوا جَزَعَ مِنَ الْمَوْتِ هَيْهَاتَ بَعْدَ النَّتْيَا وَ آتِي وَ اللَّهُ لَابْنُ أَبِي طَالِبٍ آتَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ اللَّطْفِ بِبَنَدِي أُمَّه... - اگر سکوت کنم خواهند گفت علی از مرگ و کشته شدن می‌ترسد شگفتا پس از آن همه آزمایشات در کارزار - سوگند به خدا انس فرزند ابوطالب به مرگ بیش از انس کودک شیرخوار به پستان مادرش است» (نهج‌البلاغه صبحی صالح - خطبه ۵ - ص ۵۲ - س ۶) و به همین دلیل در همان لحظه‌ائی که ابن ملجم شمشیر خود را بر فرق امام علی وارد کرد امام بی‌درنگ فریاد زد و گفت «فَزَتْ وَ رَبُّ الْكَعْبَةِ - به خدای کعبه سوگند که کامیاب شدم»

اقبال لاهوری در این رابطه می‌گوید:

نشان مرد مؤمن با تو گفتم	چو مرگ آید تبسم بر لب اوست
این جهان همچون درخت است ای کرام	ما برو چون میوه‌های نیم خام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را	زانکه در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب گزان	سسست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن

چون از آن اقبال شیرین شد دهان
سرد شد بر آدمی ملک جهان
طوطی قند و شکر بودیم ما
مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ابیات ۱۲۹۳ - ۱۲۹۶

ط - انسان‌شناسی تطبیقی نهج‌البلاغه مولود اسلام‌شناسی تطبیقی امام علی می‌باشد که خود این اسلام‌شناسی تطبیقی امام علی ریشه در رویکرد تعقل‌گرایی و خردگرایی امام علی دارد. البته این معلم بزرگ او پیامبر اسلام بود که در زمان حیاتش امام علی را در این رابطه آموزش داده بود و دعوت کرده بود. «یا علی اذا رایت الناس یتقربون الی خالقهم به انواع آلبر تقریبات الیه به انواع العقل تسبقهم - ای علی: چون مردمان در تکرار عبادت رنج برند، تو در ادراک معقول رنج ببر تا بر همه سبقت بگیری» یا به عبارت دیگر ای علی در زمانی که مردم از طریق عبادت به تقرب خداوند دست پیدا می‌کنند تو برعکس آن‌ها تلاش کن تا در عرصه تعقل و اندیشه‌ورزی تقرب خداوند را کسب نمایی و در این عرصه به سبقت با آن‌ها بپردازی (معراجیه ابن سینا، نقل از توفیق‌التطبیق علی بن فضل الله الجیلانی - ص ۵۶).

چشم‌های حاضران بر دوخته	چشم تو ادراک غیب آموخته
شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ائی	ای علی که جمله عقل و دیده‌ائی
میفشانی نور چون مه بی‌زبان	از تو بر من تافت چون داری نهان
چون شعاعی آفتاب حلم را	چون تو بابی آن مدینه علم را
تا رسد از تو قشور اندر لباب	باز باش ای باب بر جویای باب
بارگاه ماله کفوا احد	باز باش ای باب رحمت تا ابد
بل زبانه هر ترازو بوده‌ای	تو ترازوی احد خو بوده‌ای
نام خود و آن علی مولا نهاد	زین سبب پیغمبر با اجتهاد
ابن عم من علی مولای اوست	گفت هر کاه را منم مولا و دوست
بند رقیبت زیابت واکند	کیست مولا آنکه آزادت کند
مومنان را زانبیاء آزادی است	چون به آزادی نبوت هادی است

مولوی - دفتر اول - ص ۷۴

محمد عبده شاگرد سیدجمال الدین اسدآبادی یعنی کسی که با اینکه از بزرگ‌ترین روحانیون عالم تسنن در دانشگاه الازهر مصر بود در اواخر قرن نوزدهم نهج‌البلاغه علی را برای اولین بار که به‌صورت تصادفی در دوران تبعید در لبنان به آن دست پیدا کرده بود به جهان مسلمان و شیعیان علی و حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی معرفی کرد. در مقدمه کتاب شرح نهج‌البلاغه خود ص ۷ می‌نویسد «هنگام مطالعه نهج‌البلاغه، گاهی یک عقل نورانی را می‌دیدم که واقعیات درست را به پیش‌تازان و زمامداران گوشزد می‌کرد و موقعیت‌های تردیدآمیز را به آنان نشان می‌داد، و آنان را از لغزش‌های اضطراب‌آور بر حذر می‌داشت و به دقایق سیاست و طرق کیاست راهنمایی می‌کرد و آنان را با مقام واقعی ریاست آشنا می‌ساخت و به عظمت تدبیر و سرنوشت شایسته بالا می‌برد.»

ی - انسان تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه - که همان انسان اگزیستانسی می‌باشد - انسانی است که می‌تواند به سوال‌های شش‌گانه بشریت در همه دوران‌ها پاسخ گوید، سوال‌های شش‌گانه‌ای که عبارتند از:

۱ - من کیستم؟

۲ - از کجا آمده‌ام؟

۳ - به کجا آمده‌ام؟

۴ - با کیستم؟

۵ - به کجا می‌روم؟

۶ - برای چه آمده‌ام؟

«رَحِمَ اللهُ إِمْرَةً عَلِمَ مِنْ آيِنٍ وَ فِي آيِنٍ وَ إِلَى آيِنٍ» (امام علی).

ک - انسان تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه که همان انسان اگزیستانسی می‌باشد انسانی است که پیوسته در تمامی حالات حیات خود در چهار رابطه، ارتباط با خویش، ارتباط با خدا، ارتباط با جهان هستی و ارتباط با جامعه و تاریخ قرار داشته باشد.

ل - انسان تطبیقی امام علی که همان انسان اگزیستانسی می‌باشد انسانی است که

خداوند را به عنوان یک ابژه پرسونال در هستی می بیند نه یک سوژه ذهنی معرفی شده از طرف پیامبران.

«مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ مَعَهُ - در عرصه این وجود من چیزی را روئیت نکرده‌ام مگر اینکه همراه آن موجود خدا را شاهد بودم» (امام علی).

به دریا بنگرم دریا تو بینم	به صحرا بنگرم صحرا تو بینم
به هر جا بنگرم کوه و در دشت	نشان روی زیبای تو بینم

بابا طاهر

و آنچنان رابطه انسان تطبیقی در نهج البلاغه با خداوند ابژه و پرسونال تنگاتنگ می شود که امام علی می فرماید «لَوْ كَشِفَ الْغِطَاءُ مَا اُزِدْتُ يَقِينًا - اگر تمام پرده‌ها بین علی و خداوند کنار برود بر یقین علی از خداوند ذره‌ائی افزوده نمی شود.»

«وَقَدْ سَأَلَهُ ذِعْلَبُ الْيَمَانِ، فَقَالَ: هَلْ رَأَيْتَ رَبِّكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَفَاعْبُدُ مَا لَا أَرَى؟ فَقَالَ: وَ كَيْفَ تَرَاهُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِه حَقَائِقِ الْإِيمَانِ. قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرٌ مَلَامِسٌ، بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرٌ مُبَايِنٌ، مُتَكَلِّمٌ لَا يَرْوِيهِ، مُرِيدٌ لَا يَهْمُهُ، صَانِعٌ لَا يَجَارِحُهُ، لَطِيفٌ لَا يُوصَفُ بِالْخَفَاءِ، كَبِيرٌ لَا يُوصَفُ بِالْجَفَاءِ، بَصِيرٌ لَا يُوصَفُ بِالْحَاسَةِ، رَحِيمٌ لَا يُوصَفُ بِالرَّقَّةِ. تَعْنُو الْوُجُوهُ لِعَظَمَتِهِ، وَ تَجِبُ الْقُلُوبُ مِنْ مَخَافَتِهِ - امام علی در پاسخ ذعلب یمانی که پرسیده بود: «یا امیرالمؤمنین آیا تو خدایت را دیده‌ائی؟ فرموده است که «آیا چیزی را که ندیده باشم می پرستم؟» ذعلب به امام علی گفت: «چگونه خدا را می بینی؟» امام در پاسخ گفت: «چشم‌های انسان نمی تواند او را با مشاهده عینی ببیند بلکه این دل‌های انسان هستند که می تواند خدا را با حقایق ایمان دریابد خداوند نزدیک همه موجودات است اما نه به صورت اتصال و با این همه خداوند دور از همه موجودات می باشد نه به صورت جدائی از آن‌ها - خداوند سخن می گوید نه با سابقه اندیشه - خداوند اراده می کند اما نه با اهتمام - خداوند سازنده است اما نه به وسیله عضوی - او لطیف است نه با صفت پنهانی - و بزرگ است نه با جفاکاری - و بینا است نه با حواس - و دارای رحمت است نه با رقت قلب - سرها در برابر عظمتش فرو افتاده و

دل‌ها از خوف او مضطرب می‌گردد» (نهج‌البلاغه صبحی صالح - کلام ۱۷۹ - ص ۲۵۸ - س ۱).
 م - انسان تطبیقی نهج‌البلاغه که همان انسان اگزیستانسی می‌باشد خداوند را نه به خاطر ترس از جهنم یا کسب بهشت عبادت می‌کند بلکه فقط خداوند را به خاطر خود خداوند عبادت می‌نماید.

«الهی ماعبدتک خوفا من عقابک و لا رغبه فی ثوابک و لکن وجدتک اهلا للعباده فعبدتک - ای خدای من تو را نه به خاطر ترس از جهنم عبادت می‌کنم و نه به خاطر کسب بهشت بلکه فقط به این خاطر تو را عبادت می‌کنم که تو را شایسته عبادت می‌دانم» (امام علی).

از در خویش خدایا به بهشتتم مفرست	که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس
قصر فردوس بپاداش عمل می‌بخشند	ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین	این اشارت زجهان گذران ما را بس
نقد بازار جهان بنگر و آزار و جهان	گر شما را نه بس این سود و زیان ما را بس
یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبیم	دولت صحبت آن مونس جان ما را بس

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۲۳۸

ن - انسان تطبیقی علی که همان انسان اگزیستانسی می‌باشد به ارزش‌های کلی اعتباری این جهان که در رأس همه این ارزش‌ها عدالت خواهانه قرار دارد اعتقاد دارد، تا کجا؟

«وَ اللَّهُ لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِيمَ أَلْسَبَعَةَ بِه مَا تَحْتَ أَفْلَکِهَا عَلٰی أَنْ أُعْصِيَ اللَّهُ فِي نَمَلَةٍ أَسْلُبَهَا جُلْبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ...» - سوگند به خدا اگر تمامی اقالیم هفتگانه دنیا با آنچه که زیر آسمان‌ها است به من داده شود تا در چارچوب ظلم و ستم پوست جوئی را از دهان مورچه‌ائی بکنم چنین خطائی مرتکب نمی‌گردم» (نهج‌البلاغه صبحی صالح - خطبه ۲۲۴ - ص ۳۴۷ - س ۱۰).

س - انسان تطبیقی نهج‌البلاغه که همان انسان اگزیستانسی می‌باشد همه راه را و رفتن را و زیستن را در چارچوب شدن تعریف و معنی می‌کند نه بالعکس.

«لَمْ تَكُنْ يَبْعَثُكُمْ إِيَّايَ فَلْتَهُ وَ لَيْسَ أَمْرِي وَ أَمْرُكُمْ وَاحِدًا إِنَّ أَرِيدُكُمْ لِلَّهِ وَ أَنْتُمْ تُرِيدُونَ لِي أَنْفُسِكُمْ...»

- بیعت شما با من (بعد از قتل عثمان) یک حادثه ناگهانی نبود و البته کار من در این رابطه غیر از کار شما بود چراکه من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید» (نهج البلاغه صبحی صالح - خطبه ۱۳۶ - ص ۱۹۴ - س ۱).

ع - انسان تطبیقی امام علی در نهج البلاغه که همان انسان اگزستانسی می‌باشد انسانی است که هم خداخوان است و هم خدادان و هم خدایاب و هم خداآگاه و هم خودآگاه و هم هستی‌آگاه و هم جامعه‌آگاه می‌باشد.

خداخوان تا خدادان فرق دارد	که حیوان تا به انسان فرق دارد
بدین سان از خدادان تا خدایاب	ز انسان تا به سبحان فرق دارد
محقق را مقلد کی توان گفت	که دانا تا به نادان فرق دارد

فروغ بسطامی

«وَاللَّهِ مَا مَعَاوِيَةَ بِأَدَهَى مِيَّيْ، وَلَكِنَّهُ يَغْدُرُ وَ يَفْجُرُ وَ لَوْلَا كِرَاهِيَّةُ الْعَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَدَهَى النَّاسِ، وَ لَكِنْ كُلُّ عُذْرَةٍ فُجْرَةٍ، وَ كُلُّ فُجْرَةٍ كَفْرَةٌ وَ لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... - سوگند به خدا معاویه داهی‌تر و هشیارتر و زیرک‌تر از من نیست ولی او پیمان شکن و فاسق است و اگر عهد شکنی و پیمان شکنی زشت و بد نبود من از داهی‌ترین مردم می‌بودم ولی پیمان شکنی جزء فجور و گناهان می‌باشد و موجب تیرگی قلب می‌گردد و برای هر عهد شکنی در روز قیامت پرچمی است که با آن پرچم شناخته می‌شوند» (نهج البلاغه صبحی صالح - خطبه ۲۰۰ - ص ۲۱۸ - س ۹).

۶ - انسان سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «منشی» و «کنشی» امام علی در نهج البلاغه:

انسان تطبیقی مورد نظر امام علی انسانی است که بینش و منش و کنش او هماهنگ با هم تعریف می‌شود و هرگز به‌صورت مکانیکی این سه مؤلفه در وجود او تکوین پیدا نمی‌کند تا مثلاً مانند منظومه پداگوژیک ارسطویی، انسان در عرصه بینش و اندیشه

و منطق و ذهن آینه‌ائی صرف بخواهد تکوین پیدا کند یا مانند منظومه پداگوژیکی عرفا بتواند تنها در عرصه منش و خودسازی درونی تکوین پیدا کند یا مانند منظومه پداگوژیکی دیالکتیسیسین‌های نیمه دوم قرن نوزدهم تنها در چارچوب «کنشی» و در بستر عملی قابل تکوین باشد، برعکس انسان مورد تعریف امام علی انسانی است که محصول سنتزی هماهنگ سه مؤلفه بینش و منش و کنش در یک رابطه دیالکتیکی می‌باشد باز هم تاکید می‌کنیم که نه در شکل مجرد و مکانیکی توسط یکی از این سه مؤلفه بلکه بالعکس تنها به‌صورت محصول سنتزی هماهنگ از پیوند دیالکتیکی بین این سه مؤلفه انسان مورد نظر امام علی قابل استحصال می‌باشد.

به همین دلیل است که اگر ما به دست‌پرورده‌ها و کادرهای تربیت شده مکتب علی توجه بکنیم به وضوح درمی‌یابیم که دست‌پرورده‌های مکتب و تشکیلات امام علی مانند دست‌پرورده‌های مکتب پیامبر اسلام - که خود امام علی یکی از آنها می‌باشد - انسان‌های بودند که صاحب سه سرمایه «بینشی» و «منشی» و «کنشی» به‌صورت هماهنگ بوده‌اند و هرگز در میان شاگردان مکتب امام علی حتی یک نمونه پیدا نمی‌کنیم که تنها در یک عرصه به‌صورت مکانیکی صاحب رشد و تعالی شده باشند. برای نمونه می‌توانیم به‌عنوان پارادایم کیس به چند نفر از این شاگردان و دست‌پرورده‌های امام علی یاد بکنیم: مالک اشتر نخعی، محمد بن ابی بکر، میثم التمار، حجر بن عدی کندی، عدی بن حاتم طائی، رشید الهجری، اویس قرنی، کمیل بن زیاد، حبیب بن مظاهر اسدی، قنبر، صعصعه بن صوحان کندی و در رأس همه این دست پروردگان مکتب علی باید از فرزندانش امام حسن و امام حسین و زینب و عباس یاد کنیم که آئینه تمام نمای پداگوژیکی مکتب علی می‌باشند و اگر بگوییم که بیش از نهج البلاغه و بیش از تمامی مبارزاتی که علی در مدت ۲۳ سالی که در رکاب مقتدائش پیامبر اسلام انجام داده که تنها یک ضربه یوم الخندق او آنچنانکه پیامبر فرمود برای تأسیس و تکوین و عظمت اسلام از عبادت همه بشریت بیشتر ارزش داشته است (ضربه علی یوم الخندق افضل من عباده الثقلین) این دست پرورده‌های مکتب علی ارزش دارند که در سه عرصه هماهنگ «بینشی» و «کنشی» و «منشی» در مکتب علی پرورش یافتند و

توسط این دسپروورده‌های مکتب علی بود که اسلام تاریخی توانست تا پایان قرن اول هجری کوره داغ بعثت پیامبر اسلام از مرج العذرا تا کربلا و از کربلا تا همه تاریخ گرم نگه دارد.

«کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا» (امام صادق).

به همین دلیل است که در طول ۲۵ سال سکوت امام علی (از سال ۱۱ هجری که پیامبر اسلام وفات می‌کند تا سال ۳۶ هجری که با قتل عثمان و بیعت مردم با امام علی او به خلافت می‌رسد) گرچه ما در تاریخ زندگی امام علی به‌عنوان خدای قلم و سخن و اندیشه شاهد هیچ دستاورد مسطور و مکتوب تئوریک نیستیم و آنچه در تاریخ در صورت نهج‌البلاغه و خطبه‌های و کلام او جاری شده است اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها مولود دوره پنج ساله خلافت آن حضرت می‌باشد، این خلاء دستاورد مکتوب امام علی و این غیبت آن بزرگوار در این ۲۵ سال در صحنه عینی و عملی تاریخ و اجتماع تنها و تنها به این خاطر بوده است که امام علی از بعد از وفات پیامبر اسلام بزرگ‌ترین خلاءای که عامل به انحراف کشیده شدن حرکت پیامبر اسلام از بعد از وفات پیامبر تشخیص داد کمبود کادرهای همه جانبه و سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «منشی» و «کنشی» بود و لذا در این رابطه بود که امام علی به‌جای گفتن و نوشتن در طول این ۲۵ سال کوشید تا به حل بحران خلاء کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ائی بپردازد.

به همین دلیل ما در عرصه ۲۵ سال سکوت امام علی با حداقل کنش اجتماعی و سیاسی و تئوریک امام علی در صحنه تاریخ و جامعه روبرو هستیم به طوری که اگر بگوییم این تلاش برونی امام علی در طول این ۲۵ سال به حد صفر رسیده بود سخنی به گزاف نگفته‌ایم چرا؟ پاسخ به این سؤال سترگ برای امروز حرکت و بحران اجتماعی ما به‌عنوان یک چراغ راه هدایت می‌باشد زیرا در این زمان که ما در سر آغاز چهلیمین سال بنیانگذاری حرکت آرمان مستضعفین قرار داریم بزرگ‌ترین بحران چهل ساله حرکت آرمان مستضعفین از آغاز تکوین آن در تابستان ۵۵ تا امروز همین بحران کمبود کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «کنشی» و «منشی» می‌باشد که ضعف و فقدان این کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «منشی» و «کنشی»

در طول چهل سال گذشته حرکت آرمان مستضعفین باعث گردیده است تا این حرکت در راستای استراتژی سازمان‌گرایانه جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری جامعه ایران نتواند به انجام رسالت نهائی خود دست پیدا کند که از همه مهم‌تر که مشتی نمونه خروار می‌باشد.

بحران تشکیلاتی سال‌های ۵۹ و ۶۰ حرکت آرمان مستضعفین می‌باشد که ریشه اصلی این بحران به علت برونی شدن حرکتش از سال ۵۸ و به علت سونامی گرایش شاگردان مکتب شریعتی به این حرکت از آنجائیکه حرکت سازمان‌گرایانه آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ به بعد در فضای کمبود کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «منشی» و «کنشی» پیش می‌رفت این ضعف کادرها همه جانبه سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «منشی» و «کنشی» آرمان مستضعفین باعث گردید تا در سال‌های ۵۸ به بعد به موازات برونی شدن حرکتش نتواند این موج فراگیر در عرصه درونی و برونی جامعه ایران و تشکیلات مدیریت نماید، در نتیجه این عدم توان مدیریت مؤسسين آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ باعث گردید تا خود سیل گرایش فراگیر معتقدین به حرکت شریعتی به این حرکت به ضد خود بدل شود و محصول منفی به بار بیاورد و عامل بحران فراگیر تشکیلاتی حرکت آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۹ تا ۶۰ بشود. آنچنان بحران حرکت سوز و طاقات سوز و فرصت سوز و استخوان سوزی که کل تشکیلات آرمان مستضعفین را در سال ۶۰ به گل نشاند و خود این بحران به‌عنوان بزرگ‌ترین ضربه خور جهت قلع و قمع کردن این حرکت توسط نظام پلیسی - نظامی رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۶۰ و ۶۱ گردید و لذا در این رابطه بود که مؤسسين این حرکت از بعد از شکست پلنوم و قلع و قمع کردن این حرکت توسط رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۶۰ و ۶۱ در داخل و خارج کشور به این نتیجه رسیدند که بزرگ‌ترین عامل بحران سال ۵۹ و ۶۰ حرکت آرمان مستضعفین همین ضعف در کمیت کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ائی «کنشی» و «بینشی» و «منشی» بوده است که ضعف این مهم در حرکت و تشکیلات آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۱ که سال‌های برونی شدن این حرکت می‌باشد، باعث گردید تا سه مؤلفه بینش

و کنش و منش در تشکیلات آرمان مستضعفین به صورت اسلامیات یا «بینشی» و اجتماعیات یا «کنشی» و کویریات یا «منشی» رشد مکانیکی و جدا از هم پیدا کنند.

همین رشد مکانیکی سه شاخه «کنشی» و «منشی» و «بینشی» در حرکت آرمان مستضعفین بود که باعث تکوین آن بحران تشکیلات سوز در سال‌های ۵۹ و ۶۰ گردید آنچنانکه حتی در زندان رژیم مطلقه فقهاتی این سه جریان مکانیکی مانند بعد از خرداد ۶۰ به حیات خود ادامه دادند بطوریکه هم در درون و هم در برون عده‌ائی تنها در عرصه «کنشی» رشد کردند آنچنانکه پس از جدائی این گروه از آرمان و وصل به سازمان مجاهدین خلق به‌عنوان بهترین نیروهای پراتیسین این حرکت درآمدند. متقابلاً برعکس گروه اول گروهی فقط در عرصه «منشی» به صورت عارف‌های گوشه نشین درآمدند که تنها درد آن‌ها جدائی از جمع و زندگی در خلوت بود و به جز درد درون هیچ درد دیگری در برون جامعه احساس نمی‌کردند و در کنار این دو گروه، گروه سومی هم در حرکت آرمان مستضعفین در درون و برون بودند که درمان همه مشکلات خودشان و جامعه ایران و بشریت را در شعار «بخوان و بخوان و بخوان» شریعتی به احسان می‌دانستند و پیوسته می‌کوشیدند تا توسط خواندن و مطالعه و برف انبار کردن ذهن خود از ذهنیات و مجردات به حل این مشکل بپردازد و چنانکه دیدیم هر سه این گروه‌ها در حرکت آرمان مستضعفین به بن بست رسیدند.

البته این بحران ضعف کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «منشی» و «کنشی» نه تنها بحران تشکیلات آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۱ بود بلکه قبل از آن بحرانی که باعث به بن بست رسیدن حرکت ۵ ساله ارشاد شریعتی (۴۷ تا ۵۱) شد و عاملی شد تا چراغ ارشاد شریعتی از بعد بسته شدن ارشاد در آبان ۵۱ خاموش بشود و تا این تاریخ این چراغ روشن نشود، همین بحران کمبود کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «کنشی» و «منشی» بود که نتوانستند در غیبت شریعتی چراغ پنج ساله حرکت ارشاد شریعتی را روشن نگه دارند و البته خود این بحران و ضعف حرکت شریعتی ریشه در پروسی داشت که شریعتی در ارشاد پنج ساله خود جهت کادرسازی در نظر گرفته بود که از آنجائیکه در این رابطه در نشر

مستضعفین سخن به فراوانی گفته‌ایم لذا در این جا به همین اندازه بسنده می‌کنیم و به صراحت اعلام می‌کنیم که آنچنانکه خود شریعتی در اواخر دوران حرکتش در درس‌های اسلام‌شناسی ۳۶ تا ۴۰ مطرح می‌کرد، مشکل عمده حرکت شریعتی در طول بیش از چهل سال بعد از بسته شدن ارشاد مشکل عدم توان این اندیشه در پرورش کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «کنشی» و «منشی» است و تا زمانی که با بازسازی اندیشه شریعتی از فیلتر اندیشه اقبال به این مهم نپردازیم حرکت شریعتی در چارچوب یک حرکت ذهنی باقی خواهد ماند و همین بحران امروز در جامعه ما پس از نزدیک به چهل سال که از وفات شریعتی می‌گذرد باعث آکادمیک شدن حرکت شریعتی در این زمان شده است بطوریکه عده‌ائی تنها به کوبریات شریعتی روی می‌آورند بدون آنکه اجتماعیات و اسلامیات شریعتی را فهم کنند، آنچنانکه عده‌ائی دیگر تنها به اسلامیات شریعتی روی می‌آورند بدون آنکه اجتماعیات او را فهم کنند و بعضی تنها توسط اجتماعیات شریعتی سیاسی می‌شوند بدون آنکه با فهم اسلامیات شریعتی بتوانند به مبانی‌سازی نظری در این رابطه بپردازند.

لذا این همه باعث گردیده است تا بیش از چهل سال که از این حرکت شریعتی می‌گذرد این حرکت تنها در قفسه و زندان کتاب‌ها محبوس بماند و برعکس آنچه که شریعتی مدعی آن بود که با بسته شدن ارشاد درب‌های ارشاد در دورترین روستاهای ایران باز می‌شود این حرکت امروز در جامعه ما بدل به یک حرکت آکادمیک صرف شده است همان ورطه وحشتناکی که شریعتی همیشه از آن بیم داشت. البته این مهم و این بحران را خود شریعتی در دوران ۵۰۰ شبانه روز تنهائی خود در بند شش کمیته مشترک رژیم توتالیتار پهلوی فهم کرد و لذا در این رابطه از بعد از آزادی از زندان کوشید توسط جلسات خانگی و دست نوشته‌های خود تحت عنوان «خودسازی انقلابی» و «عرفان، برابری و آزادی» و غیره به درمان این بحران اندیشه خود بپردازد که مرگ زود رس او مانع تحقق این مهم توسط او شد.

به هر حال بحران فراگیری که امروز حرکت شریعتی و آرمان مستضعفین گرفتار آن می‌باشد همین بحران دستیابی به کادرهای سه مؤلفه‌ائی «بینشی» و «منشی» و

«کنشی» به صورت سنتزی و توامان می‌باشد که تا زمانی که این مهم در این حرکت حل نشود هرگونه بازتولید حرکت شریعتی و حرکت آرمان مستضعفین توسط هر جریانی که صورت بگیرد باز گرفتار بحران خواهد شد که صد البته نهج‌البلاغه علی و برخورد ۲۵ ساله امام علی در راستای پرورش کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ای «بینشی» و «کنشی» و «منشی» در این رابطه می‌تواند برای ما به عنوان یک مالم الطریقه باشد و هدف نشر مستضعفین در طرح سلسله درس‌های نهج‌البلاغه امام علی چیزی جز این نمی‌باشد چراکه آنچنانکه مطرح کردیم بزرگ‌ترین عامل موفقیت حرکت امام علی در طول دوران ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام تا خلافت، فهم بحران کمبود کادرهای همه جانبه بود بطوریکه هر چند امام علی توانست در طول ۲۵ سال سکوت خود به انجام این مهم بپردازد و به پرورش کادرهایی همه جانبه بسیاری بپردازد که هر کدام چون امام حسن، امام حسین، حجر، مالک اشتر، میثم تمار، زینب کبری، محمد بن ابی بکر و غیره کادرهای دوران‌سازی بودند که حرکت تاریخ بشر را به چالش گرفتند، ولی با همه این احوال دیدیم که در دوران پنج ساله حکومت و خلافت امام علی آنچه که باعث بحران و شکست این حرکت شد باز همین ضعف در کادرهای همه جانبه بود بطوریکه مرثیه امام علی در سوگ شهادت مالک اشتر و محمد بن ابی بکر و نامه‌های امام علی به استانداران خود این حقیقت را به صراحت آفتابی می‌کند و صد البته در همین رابطه باید بگوییم که عامل پیروزی پیامبر اسلام در دوران ده ساله جامعه‌سازانه مدنی همان سرمایه کادرهای ساخته شده دوران سیزده ساله مکی بود. کادرهایی که هر کدام به تنهایی آنچنانکه نهر و می‌گوید می‌توانستن تاریخ بشریت را حرکتی نو ببخشند و لذا در این رابطه است که پیامبر اسلام با حیات ۲۳ ساله نبوی خود این درس را به همه ما داد که برای ۱۰ ساله حرکت جامعه‌سازانه نیازمند ۱۳ ساله حرکت کادرسازانه است و قطعاً تا زمانی که ما نتوانیم توسط دوران مکی به کادرهای سه مؤلفه‌ای و همه جانبه دست پیدا کنیم «خمیر بی‌مایه فطیر خواهد بود.»

به همین دلیل اگر ما در سلسله درس‌های نهج‌البلاغه نشر مستضعفین بتوانیم به روش کادرسازی سه مؤلفه‌ای اما علی دست پیدا کنیم قطعاً و جز ما می‌توانیم نصیب

واقعی خود را از این کتاب ببریم و تنها در این رابطه است که نهج البلاغه در این زمان می‌تواند حرکت ما و حرکت شریعتی را از بحران تشکیلات سوزی که گریبان‌گیر آن شده است نجات دهد.

۱ - چگونه امام علی به پرورش کادرهای سه مؤلفه‌ای «بینشی» و «منشی» و «کنشی» می‌پرداخت؟

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَحْتُكُم عَلَى طَاعَةٍ إِلَّا وَ أَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا وَ لَا أَنهَأَكُم عَنْ مَعْصِيَةِ إِلَّا وَ أَنهَأَكُم عَنْهَا - ای مردم سوگند به خدا من هرگز شما را به امری دعوت نکردم مگر اینکه قبل از آن خودم در اجرای آن امر از شما سبقت گرفته بودم و شما را از معصیتی نهی نکردم مگر اینکه خودم پیش از شما از آن اجتناب کرده بودم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۵ - ص ۲۵۰ - س ۱۴).

آنچنانکه مشاهده می‌کنیم در این کلام آنچه بیش از هر چیز به‌عنوان اصل اول پداگوژیکی امام علی در پرورش کادرهای همه‌جانبه و سه مؤلفه‌ای «منشی» و «بینشی» و «کنشی» مطرح می‌کند اصل آموزش کادر در کانتکس عمل است. آنچنانکه در این رابطه باید بگوییم که این اصل را می‌توانیم به این ترتیب تئوریزه کنیم که «**کونوا دعاه الناس به غیر السنتمکم**» یا آنچنانکه قرآن در آیه ۲ و ۳ سوره صف مطرح می‌کند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ - كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» - ای مردمی که ایمان آوردید چرا سخنی می‌گوئید که خود عمل بدان نمی‌کنید این یک خصومت بزرگ در پیشگاه خدا است که بگوئید چیزی را که به آن عمل نمی‌کنید» به عبارت دیگر از دیدگاه امام علی تنها در عرصه آکادمی و بینش و یا در عرصه پراتیک صرف اجتماعی و یا توسط خودسازی فردگرایانه عرفانی ما نمی‌توانیم به پرورش کادرهای سنتزی سه مؤلفه‌ای «منشی» و «کنشی» و «بینشی» دست پیدا کنیم برای انجام این مهم قبل از هر چیز باید به کسب پارادایم کیس فیزیکی و مجسمی بپردازیم که توسط آن بتوانیم به‌صورت عینی این سه مؤلفه در پیوند با هم به نمایش بگذاریم. اگر پیامبر اسلام در این عرصه در دوران مکی موفق شد به این دلیل بود که او قبل از هر چیز توانسته بود در دوران ۱۵ ساله حرائی خود سه مؤلفه «توحید بینشی» و «توحید

منشی» و «توحید کنشی» در وجود خود مجسم کند و به همین دلیل است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل جاوید نامه دیوان خود - ص ۳۱۷ - س ۱ به بعد می‌گوید:

نقش قرآن تا در این عالم نشست	نقش‌های کاهن و پاپا شکست
فاش گویم آنچه در دل مضمهر است	این کتابی نیست چیزی دیگر است
چون به جان در رفت جان دیگر شود	جان چو دیگر شد جهان دیگر شود
با مسلمان گفت جان بر کف بنه	هر چه از حاجت فزون‌داری بده

و باز در همین رابطه اقبال در ص ۳۵۰ - س ۶ فصل جاوید نامه کلیات خود می‌گوید:

بگذر از فقری که عریانی دهد	ای خنک فقری که سلطانی دهد
الحذر از جبر و هم از خوی صبر	جابرو مجبور را زهر است جبر

و باز در فصل پس چه باید کرد؟ ص ۴۱۳ - س ۱ به بعد کلیات خود خطاب به پیامبر اسلام می‌گوید:

ای تو ما بیچارگان راساز و برگ	وا رهان این قوم را از ترس مرگ
سوختی لات و منات کهنه را	تازه کردی کائنات کهنه را
در جهان ذکر و فکر انس و جان	تو صلوت صبح تو بانگ اذان
لذت سوز و سرور از لا اله	در شب اندیشه نور از لا اله
نی خداها ساختیم از گاو و خر	نی حضور کاهنان افکنده سر
نی سجودی پیش معبودان پیر	نی طواف کوشک سلطان میر
این همه از لطف بی‌پایان تست	فکر ما پرورده احسان تست
ای مقام و منزل هر راهرو	جذب تو اندر دل هر راهرو
سازها بی‌صوت گردید آنچنان	زخمه بر رگ‌های او آید گران
در عجم گردیدم و هم در عرب	مصطفی نایاب و ارزان بولهب

۲ - اصل دوم پداگوژیکی امام علی در پرورش کادرهای همه جانبه بر پایه سه مؤلفه

«بینشی» و «منشی» و «کنشی» آموزش نگاه منتقدانه (نه منقادگرایانه) به کادرها است، چراکه از نگاه علی جامعه و فردی می‌تواند به صورت همه جانبه رشد کند که دارای نگاه دیالکتیکی و دو طرفه نسبت به دیگران باشد آنچنانکه می‌توان گفت با نگاهی یک طرفه داشتن نسبت به مسائل هر چند می‌توان یک سرباز خوب پادگان توسط اطاعت کورکورانه از مافوق ساخت ولی هرگز نمی‌توان یک کادر همه جانبه یا یک جامعه دموکراتیک پرورش داد. به همین دلیل امام علی در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۳۳۵ - ۸ می‌فرماید:

«فَلَا تَتَّبِعُوا عَلِيَّ بِه جَمِيلٌ تَنَاءٍ لِإِخْرَاجِي نَفْسِي إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ إِيَّكُمْ مِنَ اتَّقِيهِ فِي حُقُوقٍ لَمْ أُفْرَغْ مِنْهَا أَدَائِيهَا وَ فَرَائِضَ لَا بَدَّ مِنْ مُضَائِيهَا فَلَا تَكَلَّمُونِي بِه مَا تُكَلِّمُونِي بِه الْجَبَابِرَةُ وَ لَا تَحْفَظُوا مِنِّي بِه مَا يُحْفَظُ بِه عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ وَ لَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ وَ لَا تَتَّبِعُونِي إِسْتِغْفَالًا فِي حَقِّ قَيْلِي وَ لَا إِتِمَاسَ إِعْظَامِي لِنَفْسِي فَإِنَّهُ مِنَ اسْتِثْقَالِ الْحَقِّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ أَلْعَدَلُ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَأَنَّ الْعَمَلَ بِهِمَا أَنْقَلَ عَلَيْهِ فَلَا تَكْفُمُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِه حَقٌّ أَوْ مَسْؤِرَةٍ بِه عَدْلٌ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِه فَوْقَ أَنْ أُحْطِيَ وَ لَا أَمَنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَخْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِه مِنِّي فَإِنَّمَا أَنَا وَ أَنتُمْ عِبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَا رَبَّ عَزِيْرُهُ يَمْلِكُ مِنَّمَا لَا تَمْلِكُ مِنْ أَنْفُسِنَا وَ أَخْرَجْنَا مِمَّا كُنَّا فِيهِ إِلَى مَا صَلَحْنَا عَلَيْهِ فَأَبْدَلْنَا بَعْدَ الضَّلَالَةِ بِالْهُدَى وَ أَعْطَانَا الْبَصِيرَةَ بَعْدَ الْعَمَى - مرا در مقابل وظیفه‌ائی که انجام می‌دهم سپاس و ستایش نکنید زیرا آزاد ساختن شخصیت از چنگال تمایلات و روانه کردن آن به سوی خداوند نیازمند به سپاسگزاری از جانب شما ندارد من جز این کاری نمی‌کنم که به مقتضای تکلیف انسانی - الهی‌ام حقوقی که از به جای آوردنش فارغ نشده‌ام ادا می‌کنم و وظایف واجبی که بایستی به آن‌ها عمل کنم انجام می‌دهم - مانند جباران با من گفتگو نکنید و در برابر من مانند در برابر اقویا و صاحبان قدرت کرنش نکنید - گمان نکنید که من از انتقاد شما به خودم بیزار باشم و یا اینکه خودم را از حق بالاتر و غیر انتقادپذیر بدانم زیر هر کس که وقتی حق به او گفته شود یا عدالت به او عرضه گردد از شنیدن و پذیرفتن آن‌ها سنگینی احساس کند عمل به آن دو برابر برای او سنگین‌تر خواهد بود - هرگز برای نقد و انتقاد به من و یا مشورت با من برای اجرای حق خویشتن‌داری نکنید زیرا من خودم را بالاتر از خطا نمی‌دانم و در کارهائی که انجام می‌دهم از ارتکاب

به خطا در امان نمی‌دانم مگر اینکه خداوندی که مالک‌تر از من به من است کفایت کند - پس جز این نیست که من و شما بندگان مملوک خداوندی هستیم که جز او پروردگاری نیست مالکیتی مطلق که بر جان و نفس ما دارد ما آن مالکیت را نداریم خداوندی که ما را از موقعیتی که در آن بودیم بیرون آورد به موضعی که صلاح را نصیب ما ساخت پس خداوند سبحان گمراهی ما را به هدایت مبدل ساخت و پس از نابینایی بینش به ما عنایت فرمود.»

آنچنانکه مشاهده می‌کنید امام علی در کلام فوق تمام تلاشش بر این است که: اولاً خودش را در برابر مردم خطاپذیر بداند و در این رابطه برای خود هیچگونه خودویژگی‌های فوق انسانی قائل نیست.

ثانیاً به علت خطاپذیر دانستن خود، خود را نقدپذیر و نیازمند به نقد بداند.

ثالثاً از آنجائیکه امام علی در این خطبه خود را خطاپذیر می‌داند در این رابطه علاوه بر اینکه نیازمند به انتقاد می‌داند نیازمند به مشورت با مردم هم می‌داند و از مردم می‌خواهد که به او مشورت بدهند و به این دلیل است که امام علی از مردم می‌خواهد که با او مانند جباران و دیکتاتورها برخورد نکنند چراکه این امر باعث می‌گردد تا او خودخواه و خودبین و بی‌نیاز از مشاوره با مردم و مافوق نقد و انتقاد ببیند.

هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند

مولوی

و باز در همین رابطه امام علی در نامه ۴۵ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۴۱۸ - س ۷ می‌فرماید:

«أَفْتَحُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ أَوْ أَكُونَ أُسْوَةً لَهُمْ فِي جُسُوبَةِ الْعَيْشِ... - آیا در باره خودم به این قناعت کنم که به من گفته شود» این امیرالمؤمنین است ولی در ناگواری‌های روزگار با مردم شرکت نورزم یا در سختی زندگی الگوی آنان نباشم؟

و باز در این رابطه امام علی در خطبه ۳۴ نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۷۹ - س ۲ می‌فرماید:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْتَّصِيحَةُ لَكُمْ وَ تَوْفِيرُ فِتْنِكُمْ عَلَيَّكُمْ وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا وَ أَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَ التَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِيبِ وَ الْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَ الطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُّكُمْ - ای مردم حقی من بر شما دارم و حقی شما بر من دارم اما حق شما بر من فراوان نمودن بیت‌المال برای تهییه معیشت شما است و تعلیم به شما جهت آنکه از جهل نجات پیدا کنید و اما حق من بر شما وفا به بیعتی است که با من کرده‌اید و پاسخ مثبت دادن در زمانی است که شما را بخوانم و اطاعت از من در موقعی است که به شما دستوری می‌دهم.»

۳ - سومین اصل پداگوژیکی امام علی در پرورش کادرهای سه جانبه «بینشی» و «کنشی» و «منشی» مسئولیت پذیر کردن آن‌ها در برابر مشکلات جامعه و مردم در راستای کاهش درد و رنج مردم است.

«هِيَاهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ وَ يَقُوذَنِي جَسَعِي إِلَى تَخْيِيرِ الْأَطْعَمَةِ وَ لَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوْ الْيَمَامَةِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْفَرِصِ وَ لَا عَهْدَ لَهُ بِالسَّبْعِ... - هیهات اگر هوای نفس بر من پیروز بشود و حرص و آز من به گزینش خوراکی‌ها و ادارم سازد در حالی که ممکن است در حجاز و یمامه کسی باشد که طمعی در یک قرص نان داشته باشد و سیری را به یاد نداشته باشد یا اینکه من با شکمی پر بخوابم و پیرامون من شکم‌های گرسنه و جگرهای سوخته باشد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ۴۵ - ص ۴۱۸ - س ۲).

باز در این رابطه بود که پیامبر اسلام پیوسته دعا می‌کرد که:

«اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخُبْزِ وَ لَا تَفْرِقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ فَلَوْ لَا الْخُبْزُ مَا صُمْنَا وَ لَا صَلَّيْنَا وَ لَا أَدَبْنَا فَرَائِصَ رَبَّنَا - خداوند، نان ما را مبارک فرما زیرا اگر نان نباشد نه نماز خواهیم خواند و نه روزه خواهیم گرفت و نه سایر واجبات خدایمان را ادا خواهیم کرد.»

بنابراین امام علی در راستای پرورش کادرهای همه جانبه مبتنی بر سه مؤلفه «بینشی» و «منشی» و «کنشی» و در کانتکس آموزش جهت کشف حقیقت معتقد به مسئولیت پذیری جهت کاهش درد و رنج مردم می‌باشد لذا در این رابطه است که باز در خطبه

۳ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۵۰ - س ۲ می فرماید:

«وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحَجَّةِ بِهِ وَجُودُ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يَفَارُقُوا عَلَى كَيْفَةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعَبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أُولِئِهَا وَ لَأَلْقَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنَزٍ...» سوگند به خدائی که دانه را شکافت و روح را آفرید اگر گروهی برای یاری من آماده نبودند و حجت خداوندی با وجود یاوران بر من تمام نمی‌گشت و پیمان الهی با دانایان در باره عدم تحمل پر خوری ستمکار و گرسنگی ستم‌دیده نبود مہار این زمامداری را به دوشش می‌انداختم و انجام آن را مانند آغازش با پیاله بی‌اعتنائی سیراب می‌کردم در آن هنگام می‌فهمیدید که این دنیای شما در نزد من از خلط دماغ یک بز ناچیزتر است.»

و در همین رابطه است که امام علی باز در خطبه ۳۳ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۷۶ - س ۱۲ می‌فرماید:

«قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دَخَلْتُ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع بَدِي قَارٍ وَ هُوَ يَخْصِفُ نَعْلَهُ فَقَالَ لِي مَا قِيمَةُ هَذَا أَلْتَعَلَّ فَقُلْتُ لِأَقِيمَةَ لَهَا فَقَالَ ع وَ اللَّهُ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أُقِيمَ حَقًّا أَوْ أَدْفَعُ بَاطِلًا...» عبدالله بن عباس می‌گوید در ذی قار بر امیرالمؤمنین وارد شدم در حالی که او داشت کفشش را وصله می‌کرد به من فرمود ارزش این کفش چقدر است؟ گفتم ارزشی ندارد، فرمود سوگند به خدا این کفش در نزد من محبوب‌تر از زمامداری و حکومت است مگر اینکه حکومت بر شما باعث گردد تا من حقی را بر پا دارم یا باطلی را ایزوله کنم.»

۴ - چهارمین اصل پداگوژیکی امام علی در پرورش کادرهای همه جانبه در کانتکس سه مؤلفه «منش» و «روش» و «نگرش» آموزش و پرورش موضوع شجاعت می‌باشد چراکه آنچنانکه شجاعت در عمل مستلزم کسب شجاعت در نظر و تئوری می‌باشد خود این شجاعت نظری محصول آموزش و پرورش شجاعت در «بینش» و «منش» و «کنش» می‌باشد بطوریکه هرگز ما نمی‌توانیم بدون «شجاعت در منش» صاحب «شجاعت در بینش» بشویم آنچنانکه بدون «شجاعت در بینش» ما نمی‌توانیم صاحب «شجاعت در کنش» بشویم.

البته از نظر امام علی آنچه که می‌تواند باعث «شجاعت هم در عرصه منش و هم در کنش و بینش بشود» مرگ آگاهی همراه با مرگاندیشی و مرگ‌طلبی است آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در این رابطه می‌گوید:

نشان مردم مؤمن با تو گویم که چون مرگش رسد خندان بمیرد

و مولوی در این رابطه در دفتر سوم چاپ نیکلسون - بیت ۳۴۷۹ به بعد این چنین مطرح می‌کند:

آنک مردن پیش چشمش تهلکه است	امر لاتلقوا بگیرد او بدست
و آنک مردن پیش او شد فتح باب	سارعوا آید مر او را در خطاب
الحذر ای مرگ بینان بارعوا	العجل ای حشر بینان سارعوا
الصلا ای لطف بینان افرحوا	البلا ای قهر بینان اتر حوا
هر که یوسف دید جان کردش فدی	هر که گرگش دید برگشت از هدی
مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست	پیش دشمن دشمن بر دوست دوست
پیش ترک آئینه را خوش رنگیست	پیش زنگی آئینه هم زنگیست
آنکه می‌ترسی زمرگ اندر فرار	آن زخود ترسانی ای جان هوشدار
روی زشت توست نی رخسار مرگ	جان تو همچون درخت و مرگ برگ
از تو رست است آر نکوست آر بدست	ناخوش و خوش هر ضمیرت از خودست
گر بخاری خسته‌ائی خود کشته‌ائی	ور حریر و قز دری خود رشته‌ائی

بنابراین امام علی جهت آموزش شجاعت در «بینش» و «منش» و «کنش» در فرد معتقد به مرگ آگاهی و مرگاندیشی و مرگ‌طلبی در فرد می‌باشد یعنی تا زمانی که فرد نتواند بر پایه تبیین از وجود و جامعه و تاریخ و انسان به مرگ آگاهی و مرگاندیشی و مرگ‌طلبی دست پیدا کند، نمی‌تواند به «شجاعت در بینش» و «شجاعت در منش» و «شجاعت در کنش» دست پیدا کند و لذا در همین رابطه است که در نامه ۶۲ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۴۵۲ - س ۱ خطاب به مردم مصر می‌فرماید:

«إِنِّي وَاللَّهِ لَوَ لَقَيْتُهُمْ وَاحِدًا وَ هُمْ طَلَاعُ الْأَرْضِ كُلِّهَا مَا بَأَيْتُ وَ لَا إِسْتَوْحَشْتُ وَ إِنِّي مِنْ صَلَاحِهِمُ الَّذِي هُمْ فِيهِ وَ الْهُدَى الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ لَعَلَى بَصِيرَةٍ مِنْ نَفْسِي وَ يَقِينٍ مِنْ رَبِّي... - سوگند به خدا من اگر به تنهایی با همه آنان (مخالفین) ملاقات کنم در حالی که همه سطح زمین را پر کنند نه باکی دارم و نه وحشتی به خود راه می‌دهم چراکه من به گمراهی آنان که در آن غوطه‌ورند و به هدایتی که من بر مبنای آن حرکت می‌کنم کاملاً آگاه و بینا هستم و با یقین از جانب پروردگارم همراهم.»

باز در همین رابطه در خطبه ۵۵ - نهج‌البلاغه صبحی الصالح - ص ۹۱ - س ۶ می‌فرماید:

«وَاللَّهِ مَا أَبَالِي دَخَلْتُ إِلَى الْمَوْتِ أَوْ خَرَجَ الْمَوْتُ إِلَيَّ...- سوگند به خدا هیچ باکی از آن ندارم که من به سوی مرگ بروم و یا مرگ به سراغ من بیاید.»

همچنین در خطبه ۵ - نهج‌البلاغه صبحی الصالح - ص ۵۲ - س ۶ می‌فرماید:

«وَاللَّهِ لَأَبْنُ أَبِي طَالِبٍ آتَسُّ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِئَنِّي أُمِّه...- سوگند به خدا، انس فرزند ابوطالب با مرگ بیش از انس کودک شیرخوار به پستان مادرش است.»

و در آخرین کلامش پس از ضربت خوردن و پیش از شهادتش در کلام شماره ۲۳ - نهج‌البلاغه صبحی الصالح - ص ۳۷۹ - س ۱۲ می‌فرماید:

«وَاللَّهِ مَا فَجَأَنِي مِنَ الْمَوْتِ وَارِدٌ كَرِهْتُهُ وَ لَا طَالِعٌ أَنْكَرْتُهُ وَ مَا كُنْتُ إِلَّا كَقَارِبٍ وَرَدٍّ وَ طَالِبٍ وَجَدَ... - سوگند به خدا هیچ چیزی از مرگ بر سرم نناخته است که من از آن کراهت داشته باشم و آن را ناشناخته و منکر تلقی کنم موضع من در برابر مرگ مانند کسی بود که نزدیک به مقصدش بود و به آن رسید و جوینده‌ائی بود که مطلوب خود را یافت.»

بنابراین از نگاه امام علی و علامه محمد اقبال و مولوی شجاعت در عمل برای کادر همه جانبه امکان پذیر نمی‌باشد مگر زمانی که کادر بتواند در کانتکس پروسس باطنی و خودسازی درونی رابطه خود را با پدیده مرگ مشخص کند و تا زمانی که کادر همه جانبه نتواند در چارچوب «پراتیک منشی» موضوع مرگ را برای خود حل نماید، امکان ندارد او بتواند به آبشخور شجاعت دست پیدا کند و شاید این موضوع سخت‌ترین مرحله پروسه کادرسازی باشد چراکه تمامی ضربه‌هائی که جریان‌های سیاسی در

عرصه پروسس مبارزه با دشمنان خدا و خلق خورده‌اند به خصوص در مرحله دستگیری و زیر شکنجه‌های دیکتاتورها از این زاویه بوده است. به این دلیل که رژیم‌های پلیسی - نظامی به درستی طبق روانشناسی انسان‌ها فهم کرده‌اند که تنها فاکتوری که می‌تواند انقلابیون را در عرصه مبارزه به تسلیم وادارد به چالش کشیدن حیات دنیائی انقلابیون توسط پدیده مرگ و اعدام است و این رژیم‌های پلیسی - نظامی دریافته‌اند تنها فاکتوری که در زندان‌های قرون وسطائی آن‌ها و در زیر شکنجه‌های ضد انسانی آن‌ها می‌تواند انقلابیون را وادار به تسلیم بکند قرار دادن انقلابیون در برابر پدیده مرگ و اعدام است زیرا آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در مقاله «محمد در بستر مرگ» می‌گوید: «تنها سلول انفرادی و پدیده مرگ است که باعث می‌گردد تا انسان‌ها تمامی حجاب‌های مصنوعی خود را فرو بریزند و عریان بی‌هیچ پوششی در برابر خود واقعی و حقیقی خویش قرار بگیرند طبیعی است که هولناک‌ترین صحنه حیات هر فرد قرار گرفتن در برابر خود عریان شده خویش است.»

دیگران را تو زخود نشناخته	ای تو در پیکار خود را باخته
که منم این و الله آن تو نیستی	تو به هر صورت که آبی بیستی
در غم و اندیشه‌مانی تا به حلق	یک زمان تنها بمانی تو زخلق
که خوش و سرمست و زیبا آمدی	این تو کی باشی که تو آن واحدی
صدر خویشی فرش خویشی بام خویش	مرغ خویشی صید خویشی دام خویش
جمله ذریات را در خود بین	گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین
چیست اندر خانه کاندر شهر نیست	چیست اندر خم که اندر بحر نیست

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۲۹ - س ۸

کار خود کن کار بیگانه مکن	در زمین مردمان خانه مکن
کز برای اوست غمناکی تو	کیست بیگانه؟ تن خاکی تو
جوهر خود را نبینی فربهی	تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی
مشک چه بود؟ نام پاک نوالجلال	مشک را بر تن مزین بر دل مال

روز مردن گند او پیدا شود	گر میان مشک تن را جا شود
روح را در قعر گلخن می‌نهد	آن منافق مشک بر تن می‌نهد
گندها از فکر بی‌ایمان او	بر زبان نام حق و در جان او

مثنوی دفتر دوم - ابیات ۲۶۳ - ۲۶۹

اینجا است که مشاهده کردیم که چگونه در طول سال‌های ۶۰ تا ۶۷ در زندان‌های قرون وسطائی رژیم مطلقه فقهائی حاکم وقتی که تعدادی انقلابیون و مبارزین در برابر پدیده مرگ قرار می‌گرفتند مانند:

مشت‌های آسمان کوب قوی

واشدند گونه گون رسوا شدند

یا نهان سیلی زنان یا آشکار

کاسه دست گدائی‌ها شدند

در مزار آباد شهر بی‌تپش

دارها بر چیده خون‌ها شسته‌اند

جای خشم و کین عصیان توده‌ها

پشکین‌های پلیدی رسته‌اند

(البته هرگز در این رابطه نباید در برابر آن همه مقاومت‌های استخوان‌سوز مبارزینی که در طول سال‌های ۶۰ تا ۶۷ در شکنجه گاه‌های قرون وسطائی رژیم مطلقه فقهائی که حتی بدون معرفی کردن هویت و مشخصات خود حسرت یک آخ بر دل این رو سیاهان تاریخ گذشتند و مردند سر تسلیم فرود نیاوریم و بر همه آن‌ها درود جاودانه نثار نکنیم) سخن ما در اینجا در باب آن افراد و اشخاصی است که تا زمانی که تا قبل از دستگیری با آن همه ادعاهای گوش‌خراش و آسمان‌خراش خود که گوش فلک را کر می‌کرد هم‌ینکه پای در شکنجه گاه‌های رژیم مطلقه فقهائی می‌گذاشتند و شبه مرگ

و شکنجه در برابر خود می‌دیدند، به یکباره مانند برف آب می‌شدند و با تسلیم شدن در اشکال تواب و بریده و پاسیف و منفعل تمامی ادعاها و گذشته‌های طلائی خود را رایگان در پای رژیم مطلقه فقهاتی می‌ریختند و برای حفاظت از چهار روز حیات این دنیا در زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی تن به هر رسوائی می‌دادند تنها به این قیمت که شاید بتوانند چند روز دیگر به حیات سیاه خود در این دنیا ادامه بدهند.

آنچنانکه وحید افراخته در زندان شاه پس از دستگیری، زمانی که خودش را در برابر شبه مرگ احساس کرد به یکباره تمامی گذشته را هدیه جنایتکاران رژیم توتالیتر پهلوی کرد و تمامی اطلاعات تشکیلاتی خود را یکجا تقدیم آن جنایتکاران ضد خدا و خلق نمود و آنچنان ضربه‌ائی به تشکیلات مجاهدین خلق و اپورتونیست‌ها وارد کرد که به قول منوچهری بازجوی ساواک شاه بیش از صد ساواک و وزارت اطلاعات توانست بر آن تشکیلات ضربه وارد کند و خوراک ده سال برای رژیم ضد خلقی و توتالیتر پهلوی فراهم بکند.

بنابراین برای اینکه نیروی انقلابی و کادر همه جانبه در چارچوب سه مؤلفه «بینش» و «منش» و «کنش» بتواند به شجاعت در عرصه عمل و نظر دست پیدا کند باید قبل از هر چیز توسط پروسس باطنی یا خودسازی انقلابی بتواند موضوع مرگ را برای خود حل بکند و بر مرگ مسلط بشود و آنچنانکه هوشی مینه می‌گفت «قوی‌تر از مرگ بشود تا اگر مانند برنجزار چه هوا او را درو بکنند او بتواند با ساقه‌ائی نیرومندتر باز تولید و رشد بکند» که صد البته نهج‌البلاغه علی و منش و شخصیت امام علی بزرگ‌ترین و شاید تنها آبخوری است که ما برای دستیابی به این مهم می‌توانیم بر آن تکیه کنیم، چراکه پیامبر اسلام در دوران ۱۳ ساله مکی خود جهت کادرسازی می‌کوشید توسط تکیه بر تبیین و تشریح قیامت که بیش از هر پیامبری بر آن تکیه می‌کرد موضوع مرگ را برای کادرهای همه جانبه خود حل نماید و در این رابطه پیامبر اسلام توانست موفقیت صد در صدی کسب نماید، به طوری که رمز پیروزی پیامبر اسلام در طول دوران ده ساله مدنی‌اش در گرو شجاعت آن کادرهای همه جانبه‌ائی بود که در دوران ۱۳ ساله مکی توسط تبیین و تشریح قیامت توانست مرگ آموزی و مرگ اندیشی و

مرگ طلبی ملکه آن‌ها بکند و در چارچوب این محصول بود که شجاعت مانند یک سونامی در سپاه پیامبر اسلام و در کادرهای همه جانبه و دست‌پرورده او ظاهر شدند. آنچنانکه در داستان حمزه سیدالشهداء دیدیم که چنان این کادرهای دست‌پرورده پیامبر اسلام تشنه دیدار مرگ بودند که حتی حاضر نبودند از پشت بر خود زره بپوشانند و همین مرگ‌طلبی و مرگ‌اندیشی و مرگ‌آگاهی آن‌ها بود که باعث شد تا شجاعت بی‌بدیل در عرصه عمل و نظر نصیب خود بکنند آنچنانکه می‌توان به صراحت اذعان کرد که کلید واژه موفقیت پیامبر اسلام در همین شجاعت بی‌بدیل نظری و عملی دست‌پروردگانش نهفته بود که صد البته پارادایم کیس این شجاعت خود پیامبر اسلام بود که بیش از همه در عرصه پروسس ۱۵ ساله حرائی قبل از بعثت خود توانست موضوع مرگ را توسط تجربه‌های باطنی برای خود حل نماید (بطوریکه خود امام علی در باب او می‌فرمود «در جنگ‌ها وقتی اوضاع بر ما دشوار می‌شد ما به پیامبر اسلام پناه می‌بردیم») چراکه پیامبر اسلام در عرصه تجربه‌های باطنی خود به این حقیقت بزرگ در هستی دست پیدا کرد که «مرگ و مردن فنا نیست بلکه بقای جاودان است».

همین تجربه انسان‌ساز و دوران‌ساز و تاریخ‌ساز و جامعه‌ساز پیامبر اسلام در فاز ۱۵ ساله حرائی بود که همه چیز را زیر و زبر کرد و آنچنان این تجربه برای پیامبر اسلام گهربار و ارزش‌آفرین بود که در طول ۱۳ سال دوران کادرسازی مکی پیامبر اسلام بیش از اصل توحید با طرح قیامت تبیینی و تشریحی و تبلیغی به طرح این موضوع پرداخت و بیش از همه پیامبران ابراهیمی بر موضوع قیامت و مرگ تکیه می‌کرد که صد البته او به درستی دریافته بود که رمز پرورش کادرهای همه جانبه در گرو شجاعت در عمل و نظر می‌باشد و شجاعت در عمل و نظر حاصل نمی‌شود جز در چارچوب تحقق مرگ‌آگاهی و مرگ‌اندیشی و مرگ‌طلبی در وجدان کادرهای پیش‌تاز و پیشگام.

بنابراین در این رابطه است که تا زمانی که ما نتوانیم موضوع مرگ مانند علامه اقبال لاهوری و شریعتی و در رأس آن‌ها امام علی برای خود و پیشگام حل بکنیم، نمی‌توانیم به کادرسازی و پیشگام مستضعفین‌سازی دست پیدا کنیم چراکه مشخصه اولیه پیشگام مستضعفین شجاعت در عمل و نظر است و این مهم حاصل نمی‌شود مگر زمانی که

بتوانیم موضوع مرگ را برای کادرهای خود حل بکنیم و باز این مهم حاصل پذیر نیست مگر زمانی که ما توسط قرآن و نهج‌البلاغه و اندیشه اقبال لاهوری مرگ‌آگاهی و مرگ‌اندیشی و مرگ‌طلبی را در دیسکورس پیشگامان بدل به عقیده و ایمان و ملکه نفسانی بکنیم که صد البته این مهم تنها با پراتیک کردن با قرآن و نهج‌البلاغه امکان پذیر می‌باشد نه با مطالعه آکادمیک و روشنفکرانه قرآن و نهج‌البلاغه که تنها می‌تواند یک عالم به قرآن و نهج‌البلاغه بسازد نه یک پیشگام مستضعفین.

آنچنانکه دیدیم که پارادایم کیس کادرسازی پیامبر اسلام امام علی بود، پارادایم کیس کادرسازی مکتب امام علی و نهج‌البلاغه امام حسین در کربلا بود که رمز شجاعت این دو پارادایم کیس در همین اصل مرگ‌باوری و مرگ‌اندیشی و مرگ‌آگاهی و مرگ‌طلبی نهفته بود. چنانکه دیدیم امام حسین در تعریف این راز نهفته در نمایشگاه بزرگ عاشورا فرمود: **«خط الموت علی ولد آدم مخط القلاده علی جید الفتاه و ما اولهنی الی اسلافی اشتیاق یعقوب الی یوسف - مرگ برای من مانند گردن بند زیبایی است که بر گردن دختر جوان قرار گرفته می‌باشد.»** و باز در این رابطه فرمود: **«انی لا آری الموت الا سعاده و لا الحیوه مع الضالین الا برما - من مرگ را جز سعادت نمی‌دانم و حیات با ستمگران را موجب ملامت می‌بینم»** چرا زیرا شجاعت امام علی و شجاعت حسین در سایه شجاعت پیامبر اسلام همه معلول حل شدن موضوع مرگ برای آن‌ها بود که برای فهم این مهم تنها کافی است در یک رابطه قیاسی شهادت امام حسین را با شهادت حضرت عیسی بن مریم مقایسه کنیم زیرا (آنچنانکه در انجیل متی آمده است) عیسی مسیح در بالای صلیب در آن زمانی که مرگ را رویاروی خود دید فریاد برآورد که **«وای خدایا چرا مرا رها کرده‌ای»** اما حسین بن علی در آخرین لحظه‌ای که در بعد از ظهر عاشورای ۶۱ خود را در برابر مرگ دید، فریاد برآورد که **«الهی رضا بقضاک و تسلیم لامرک و لا معبودسواک یا غیاث المستغیثین»**

بنابراین اگر قبول داریم که بزرگ‌ترین عامل بحران سال‌های ۵۹ و ۶۰ آرمان مستضعفین کمبود کادرهای همه جانبه بود و اگر قبول داریم که عامل بن بست حرکت ۵ ساله ارشاد شریعتی از بعد از غیبت شریعتی همین فقدان کادر همه جانبه جهت به سیلان

درآوردن حرکت ارشاد بود و اگر قبول داریم که ریشه بحران در پروسه بیش از چهل ساله بعد از بسته شدن ارشاد تا امروز حرکت پیروان شریعتی در کمبود این کادرهای همه جانبه نهفته است و اگر قبول داریم که تا زمانی که ما نتوانیم به کادرهای همه جانبه دست پیدا کنیم امکان اعتلای حرکت سازمان‌گرایانه جریان‌های پیرو شریعتی وجود ندارد و اگر قبول داریم که بزرگ‌ترین خطری که امروز در غیبت کادرهای همه جانبه حرکت شریعتی را تهدید می‌کند همین آکادمیک زدگی اندیشه شریعتی است، باید موضوع کادرسازی در رأس وظایف پیشگام مستضعفین در این زمان قرار گیرد و این مهم در این زمان به انجام نمی‌رسد جز با تکوین شجاعت نظری و عملی در اندیشه پیشگام توسط پرورش همگام «منشی» و «بینشی» و «کنشی».

به همین دلیل باید به این حقیقت ایمان پیدا کنیم که این مهم تنها با پراتیک کردن با قرآن و نهج‌البلاغه تنها در این زمان امکان پذیر می‌باشد و لذا در این رابطه است که نشر مستضعفین تلاش می‌کند تا توسط پراتیک با قرآن و نهج‌البلاغه در تمامی شماره‌های آن از آغاز تاکنون به این مهم دست پیدا کند، چراکه از نظر نشر مستضعفین این مهم تنها توسط پراتیک با قرآن و نهج‌البلاغه امکان‌پذیر می‌باشد و پیشگامان شجاع تنها در این مزرعه قابل روئیدن هستند نه در جای دیگر.

هدف ما از طرح سلسله درس‌های قرآن‌شناسی و شناخت نهج‌البلاغه در نشر مستضعفین برداشتن گامی در راستای کادرسازی و پیشگام‌سازی مستضعفین می‌باشد تا توسط این مکانیزم بتوانیم شجاعت هم در نظر و هم در عمل به‌عنوان یک محصول برای پیشگام مستضعفین به ارمغان بیاوریم و صد البته انجام این مهم در گرو آن است که ما با عینک آکادمیک به این مقالات نگاه نکنیم بلکه بالعکس در عرصه این سلسله درس‌ها با قرآن و نهج‌البلاغه پراتیک نمائیم.

چالش «اسلام قرآنی» با

«اسلام روایتی»

از نگاه امام علی

نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۱۰ - ص ۳۲۵ - س ۷

«و قد سأله سائل عن أحاديث البدع و عما في أیدی الناس من اختلاف الخبر - کسی از امام علی در باب احادیث جعلی و مجعول (که بازار گرم آن از بعد از وفات پیامبر اسلام، توسط راویان و محدثین اسلام روایتی گرم شده بود، بطوریکه تنها ابوهریره در این زمان بیش از ۳۰ هزار حدیث و روایت از زبان پیامبر اسلام، در خدمت اصحاب قدرت جعل کرده بود و به بازار داغ حدیث فروشی عرضه نموده بود)، پرسید: فقال (ع) امام علی در پاسخ آن فرد (در باب احادیث یا روایات جعلی منقول از پیامبر اسلام) فرمود: «إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَ بَاطِلًا وَ صِدْقًا وَ كَذِبًا وَ نَاسِخًا وَ مَنْسُوخًا وَ عَامًّا وَ خَاصًّا وَ مُحْكَمًا وَ مُتَشَابِهًا وَ حِفْظًا وَ وَهْمًا - روایات یا احادیثی که امروز، (تازه این داوری امام علی در سال ۳۶ هجری، یعنی ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام است و فقط مربوط به روایات سال ۳۶ هجری که منقول از پیامبر اسلام بود، می‌باشد، نه روایات و احادیثی که امروز خروار خروار در کتاب‌های ۱۱۰ جلدی مثل بحارالانوار مجلسی پس از ۱۴ قرن از ائمه و پیامبر به دست ما رسیده است) در دسترس مردم می‌باشند، شش مشخصه دارد: مشخصه اول

اینکه، روایات حق و باطل مخلوط می‌باشند. مشخصه دوم، مخلوط بودن روایات راست و دروغ از قول پیامبر اسلام است. مشخصه سوم روایات و احادیث موجود در جامعه مسلمین که منقول از پیامبر اسلام می‌باشند، مخلوط بودن روایات ناسخ با روایات منسوخ می‌باشد. مشخصه چهارم مخلوط بودن روایات عام و با روایات خاص پیامبر اسلام است. مشخصه پنجم، مخلوط بودن احادیث محکم با احادیث متشابه مطرح شده توسط پیامبر اسلام است؛ و بالاخره، مشخصه ششم روایات و احادیث موجود منقول از پیامبر اسلام، مخلوط بودن حفظ و وهم است.»

«وَلَقَدْ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَى عَهْدِهِ حَتَّىٰ قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ مَنْ كَذَبَ عَلَىٰ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَفْعَدَهُ مِنَ النَّارِ - موضوع جعل و خلط روایات (منقول از پیامبر اسلام، فقط مربوط به این ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام نمی‌شود)، بلکه این موضوع حتی بازگشت پیدا می‌کند به زمان حیات پیامبر اسلام، آنچنانکه یکبار در حضورش روایان و محدثین از او روایات دروغین نقل کردند» تا آنجا که پیامبر اسلام بر علیه آنها خطبه‌ای ایراد فرمود و در آن خطبه خطاب به این روایان و محدثین فرمود «هر کس از روی عمد نقل قول دروغین به من نسبت بدهد، جایگاه او در آتش باد» (علی ایحاله با همه این تفاسیر) «وَأَنَا أَتَاكَ بِالْحَدِيثِ أَرْبَعَةٌ رَجَالٌ لَيْسَ لَهُمْ خَامِسٌ - روایان احادیث و روایات (اسلام روایتی) چهار گروه بیشتر نیستند.»

گروه اول «رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُظْهِرٌ لِلإِيمَانِ مُتَصَنِّعٌ بِالإِسْلَامِ لَا يَتَأَثَّرُ وَلَا يَتَحَرَّجُ يَكْذِبُ عَلَىٰ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه وآله) مُتَعَمِّدًا فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَاذِبٌ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَ لَمْ يَصَدَّقُوا قَوْلَهُ وَ لَكِنَّهُمْ قَالُوا صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ رَأَاهُ وَ سَمِعَ مِنْهُ وَ لَقِفَ عَنْهُ فَيَأْخُذُونَ بِقَوْلِهِ وَ قَدْ أَخْبَرَكَ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَكَ وَ وَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ لَك لَمْ تَقْبَلُوا بَعْدَهُ فَتَقَرَّبُوا إِلَىٰ أُمَّةِ الضَّلَالَةِ وَ الدَّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَ الْبُهْتَانِ قَوْلُهُمْ الأَعْمَالُ وَ جَعَلُوهُمْ حُكَمَا عَلَىٰ رِقَابِ النَّاسِ فَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا وَ إِمَّا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَ الدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ فَهَذَا أَحَدُ الأَرْبَعَةِ - دسته اول از روایان و محدثین اسلام روایتی، آن گروهی از محدثین هستند که «منافق‌اند»، چراکه ادعای ایمان به اسلام می‌کنند و ادعای پیوند به اسلام دارند، در صورتی که خود می‌دانند که این روایات و احادیث که برای مردم نقل می‌کنند، دروغ است. ولی چون منافقند در این

رابطه احساس گناه نمی‌کنند و راحت و از روی عمد، به پیامبر دروغ می‌بندند و در میان مردم شایع می‌کنند، در صورتی که اگر مردم می‌دانستند که این روایان اسلام روایتی، منافقینی بیش نیستند، ادعای آنها را رد می‌کردند و پنبه آنها را می‌زدند، ولی برعکس به خاطر جهل مردم، (از ماهیت نفاق این روایان، اسلام روایتی و بخاطر ظاهر بینی و دهان بینی‌شان)، داوری مردم ناآگاه (در باب این منافقین اسلام روایتی)، این است که می‌گویند: این محدثین و روایان اسلام روایتی، یار و همراهان پیامبر بوده‌اند و با پیامبر مبارزه کرده‌اند و پیامبر را دیده‌اند» و به همین دلیل، این مردم ناآگاه سخن و روایات و احادیث دروغین و مجعول و تحریف شده آنها را قبول می‌کنند و جزء اعتقادات خود قرار می‌دهند.

دسته دوم «و رَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئاً لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَوَهَمَ فِيهِ وَ لَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِباً فَهُوَ فِي يَدَيْهِ وَ يَزْوِيهِ وَ يَعْمَلُ بِهِ وَ يَقُولُ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهَمَ فِيهِ لَمْ يَقْبَلُوهُ مِنْهُ وَ لَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ كَذَلِكِ لَرَفَضَهُ» - گروه دوم از روایان احادیث پیامبر اسلام، «خاطئون» هستند و آنها کسانی هستند که از پیامبر اسلام چیزی شنیده‌اند، اما (به خاطر اینکه فرهنگ مردم مسلمان، فرهنگ شفاهی می‌باشد، نه فرهنگ کتابتی، در نتیجه همین شفاهی بودن فرهنگ مردم باعث می‌شد تا مسلمانان با تکیه بر ذهن فردی خود، توسط حفظ کردن فردی، احادیث پیامبر را از طریق حافظه و ذهن به صورت فردی و جدای از یکدیگر به هم منتقل کنند، لذا همین کسب و انتقال ذهنی و فردی احادیث در عرصه فرهنگ شفاهی مسلمانان، باعث شده است تا به علت دخالت در برداشت‌های فردی در زمان حفظ و انتقال این احادیث، ناقلین احادیث نتوانند به صورت واحد و کامل، حفظ امانت نمایند)، در نتیجه آنها نتوانستند آن احادیث را به طور کامل به حافظه خود بسپارند و به دیگران منتقل کنند، لذا همین اینها دچار خطا شده‌اند، اگر چه (برعکس گروه اول که منافقین بودند و مانند ابوهزیره بیش از ۳۰ هزار روایت دروغین آگاهانه از زبان پیامبر ساختند)، گروه دوم نمی‌خواستند که به پیامبر دروغ عمدی ببندند (ولی همین فقدان فرهنگ کتابتی و دخالت فرد در عرصه فرهنگ شفاهی در زمان حفظ و انتقال سخنان پیامبر، باعث گشت) تا گروه دوم که گروه «خاطیان» می‌باشند، هم

ناخودآگاه در حفظ و نقل حدیث به پیامبر دروغ ببندند، حاصل اینکه این گروه این روایات دروغین در دست دارند؛ و آنها را از قول پیامبر روایت می‌کنند و به آن هم عمل می‌نمایند و در زمان انتشار آنها در میان مردم، می‌گویند: «من این حدیث را خودم با گوش خودم از دهان رسول الله شنیده‌ام»، در صورتی که اگر افراد گروه دوم بدانند که در نقل حدیث از رسول الله دچار خطا و وهم و اشتباه شده‌اند، آن حدیث را مردود اعلام می‌کنند؛ و همچنین اگر مردم هم بدانند که این افراد در نقل احادیث دچار توهم و خطا شده‌اند، هرگز آن احادیث را از آنها قبول نمی‌کنند.»

دسته سوم از روایان احادیث پیامبر اسلام، «اهل شبهه یا اشتباه کنندگان» می‌باشند و آنها کسانی هستند که «و زُجِّلَ ثَالِثٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئاً يَأْمُرُ بِهِ ثُمَّ إِنَّهُ نَهَى عَنْهُ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَحَفِظَ الْمُنْسُوخَ وَ لَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ فَلَوْ عَلِمَ أَنَّ مَنَسُوخَ لَرَفَضَهُ وَ لَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّ مَنَسُوخَ لَرَفَضُوهُ» - گروه سوم از روایان افرادی هستند که از پیامبر اسلام در یک زمانی چیزی یا مطلبی را شنیده‌اند که مثلاً آن حضرت به موضوعی امر کرده است (اما با تغییر شرایط پیامبر اسلام بعداً نسبت به آن امر و تکلیف خود، تجدید نظر کرده است) و بعداً امر خود را نسبت به آن موضوع، بدل به نهی کرده است، اما از آنجائیکه دسته سوم روایان احادیث پیامبر، تنها از حکم اول پیامبر مطلع بوده‌اند و نسبت به تغییر حکم پیامبر دیگر خبر ندارند، نمی‌دانند که منسوخ یا حکم اول را حفظ کرده‌اند، ولی ناسخ یا حکم دوم را حفظ نکرده‌اند، به همین دلیل اگر این گروه می‌دانستند که احادیث مطرح شده توسط آنها به وسیله خود پیامبر اسلام، بعداً منسوخ شده است آن احادیث را دور می‌انداختند و اگر مردم و مسلمانان هم می‌فهمیدند که احادیثی که گروه سوم از قول رسول مطرح می‌کنند، منسوخ شده است آنها هم آنها را رد می‌کردند.»

دسته چهارم که خود امام علی نمونه‌های آنها می‌باشد و از ۹ سالگی با پیامبر اسلام بوده است و بیش از همه مسلمانان مطلع به احادیث و روایات پیامبر می‌باشد، ولی با همه این احوال، برای اینکه در برابر اسلام قرآن، اسلام روایتی نسازد، نه تنها او در ۲۵ سال سکوت و خانه‌نشینی خود هیچگونه اقدامی جهت مکتوب کردن احادیث پیامبر

که خود بطور کامل هم در حافظه داشت و هم خدای قلم و بیان بود، نکرد، بلکه در کل نهج البلاغه تنها یازده حدیث از پیامبر نقل می‌نماید و این درست در زمانی است که مائین حدیث‌سازی تنها ابوهریره بیش از ۳۰ هزار حدیث دروغین از زبان پیامبر اسلام ساخته و منتشر کرده است.

بنابراین در این رابطه است که امام علی در اینجا در رابطه با اینکه چرا اهمیاتی جهت تدوین و تکثیر احادیث پیامبر اسلام بعد از وفات آن حضرت نکرده است، در توصیف گروه چهارم که توصیف خود او می‌باشد، می‌فرماید: «وَ آخَرُ رَابِعٌ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى اللَّهِ وَ لَا عَلَى رَسُولِهِ مُبْعِضٌ لِلْكَذِبِ خَوْفًا مِنَ اللَّهِ وَ تَعْظِيمًا لِرَسُولِ اللَّهِ وَ لَمْ يَهْمُ بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ فَجَاءَ بِهِ عَلَى مَا سَمِعَهُ لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَ لَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ فَهُوَ حَفِظَ النَّاسِخَ فَعَمِلَ بِهِ وَ حَفِظَ الْمُنْسُوخَ فَجَنَّبَ عَنْهُ وَ عَرَفَ الْخَاصَّ وَ الْعَامَّ وَ الْمُحْكَمَ وَ الْمُتَشَابِهَ فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ - گروه چهارم، افرادی هستند که نه به خدا و نه به رسول خدا دروغ نمی‌بندند، آن‌ها به جهت ترس از خدا و حفظ عظمت پیامبر اسلام، دروغ را دشمن می‌دانند و اشتباهی در این رابطه مرتکب نمی‌شوند. لذا به همان صورتی که حدیث و خبر از زبان پیامبر اسلام شنیده‌اند، نقل می‌کنند و در زمان نقل حدیث از پیامبر اسلام، نه بر حدیث او چیزی می‌افزایند و نه از حدیث او چیزی کم می‌کنند، آن‌ها ناسخ را می‌شناسند و به آن عمل می‌کنند و منسوخ را هم در حفظ می‌دارند. هم خاص می‌دانند و هم عام را، هم محکم می‌شناسند و هم متشابه را و بالاخره هر چیزی را در موضع خاص آن حدیث قرار می‌دهند (و در چارچوب آگاهی به این مؤلفه‌ها است که پس از سبک و سنگین کردن به نقل حدیث از پیامبر می‌پردازند)، چراکه «وَ قَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ الْكَلَامُ لَهُ وَ جِهَانِ فَكَلَامُ خَاصٍّ وَ كَلَامُ عَامٍّ فَيَسْمَعُهُ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَا عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِهِ وَ لَا مَا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ فَيَحْمِلُهُ السَّامِعُ وَ يَوْجَهُهُ عَلَى غَيْرِ مَعْرِفَةٍ بِمَعْنَاهُ وَ مَا قَصِدَ بِهِ وَ مَا حَرَجَ مِنْ أَجْلِهِ - گاهی از رسول خدا سخنی صادر می‌گشت که دارای دو وجه یا دو بُعد بود، وجهی خاص داشت و وجهی عام؛ اما کسی که نمی‌توانست این دو وجه را از هم تفکیک بکند، آن حدیث را می‌شنید، بدون آنکه معنا و مقصود و هدف و منظور پیامبر اسلام را درک کند.»

امام علی در اینجا و در خاتمه این خطبه به یک ضعف کلیدی اصحاب پیامبر اشاره

می‌کند و تفاوت خودش در این رابطه با آن اصحاب تعریف می‌نماید؛ و آن اینکه می‌فرماید عیب اصحاب پیامبر این بود که نمی‌توانستند سوال‌های کلیدی از پیامبر بپرسند تا پیامبر در این احادیث و روایت‌ها، پاسخ‌های خود را مطرح نمایند، پر پیداست که علت اینکه اصحاب پیامبر نمی‌توانستند سوال‌های کلیدی و عمیق مطرح نمایند، بازگشت پیدا می‌کند به ضعف نظری آنها، فراموش نکنیم که بخشی از قرآن، صورت دیالوگی دارد و در پاسخ به سوال‌های روزمره مسلمانان مطرح شده است.

اینکه مثلاً در باره اهلۀ یا انفاق و یا روح و حج و غیره پرسیده‌اند و بعد قرآن پاسخ آنها را در قرآن نقل کرده است، طبیعی است که اگر این سوال‌ها عمیق‌تر و همه جانبه‌تر، توسط سؤال کننده مطرح می‌شد و تعداد آنها هم بیشتر می‌گردید، هم مضمون پاسخ‌ها، عمیق‌تر می‌گشت و هم ماهیت دیالوگی قرآن فراگیرتر می‌شد. در همین رابطه است که امام علی در پایان این خطبه می‌فرماید: «وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ مَنْ كَانَ يَسْأَلُهُ وَيَسْتَفْهِمُهُ حَتَّىٰ إِنْ كَانُوا لَيَجُوبُونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيَّ وَالطَّارِئُ فَيَسْأَلُهُ حَتَّىٰ يَسْمَعُوا وَكَانَ لَا يَمُرُّ بِِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٍ إِلَّا سَأَلْتَهُ عَنْهُ وَحَفِظْتَهُ فَهَدَاهُ وَجُوهَ مَا عَلَيْهِ النَّاسُ فِي اخْتِلَافِهِمْ وَعَلَيْهِمْ فِي رِوَايَاتِهِمْ» - اینچنین نبوده است که یاران پیامبر از پیامبر بپرسند و احادیث صحیح و راست و واقعی منقول از پیامبر اسلام، در پاسخ پیامبر به سؤال آنها باشد، بلکه برعکس این اصحاب پیامبر می‌نشستند و دوست می‌داشتند که یک عرب غریب بادیه‌نشین اطراف از راه برسد و سوال‌های خودش را از پیامبر بپرسد و بعد پاسخ پیامبر به آن سؤال‌ها را، این اصحاب به نام حدیث حفظ نمایند و بعداً به مسلمانان منتقل کنند؛ اما وضعیت من با اصحاب دیگر پیامبر متفاوت بود، چراکه من سوال‌های خودم را با پیامبر مطرح می‌کردم و پاسخ‌های پیامبر به آن سوال‌ها را منتقل می‌کردم. علی ایحاله این‌ها علل به چالش کشیدن اسلام روایتی توسط امام علی بود» (خطبه ۲۱۰ - نهج البلاغه).

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل ششم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام به تبیین جایگاه «اجتهاد» در ساختمان اسلام در «اصول و فروع» می‌پردازد و در چارچوب تبیین جایگاه اصل اجتهاد به عنوان موتور حرکت اسلام است که در این فصل اجتهاد در فروع یا

اجتهاد در فقه را (که برای بیش از هزار سال توسط حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی با محدود و محصور کردن اصل اجتهاد به موضوع فقهی موتور حرکت اسلام را خاموش کرده بودند)، در گرو اجتهاد در اصول اعم از اصول فقه و اصول کلام و اصول اعتقادی و اصول اخلاقی اسلام می‌داند؛ و بدون اجتهاد در اصول عام و کلی اسلام هر گونه اجتهاد در فروع و فقه را بیهوده می‌داند؛ و در راستای این اجتهاد در اصول است که او، در ادامه حرکت شاه ولی دهلوی می‌گوید: «که کل ساختار اسلام باید مورد بازسازی مجدد قرار بگیرد»، چراکه از آنها جز ویرانه‌هایی باقی نمانده است.

باز در این رابطه است که اقبال نام مانیفست نظری حرکت اصلاح‌گرایانه خود را بازسازی فکر دینی قرار داده است.

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان در این زمان دارند. بسیار سنگین است. چراکه باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده. شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی. همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان. او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته. جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - ۱۱۳ از سطر آخر).

و لذا در این رابطه است که اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود تحت عنوان معرفت و تجربه دینی اینچنین به جمع‌بندی می‌پردازد.

«اکنون وقت مناسب آن است که کل اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل اول - ص ۱۲ - س ۱).

در رابطه با این «بازسازی کل اصول اساسی اسلام است» که اقبال در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اسلام روایتی را به چالش می‌کشد و پیدایش اسلام روایتی به عنوان یک عامل تضعیف کننده اسلام قرآنی در شیعه و تسنن معرفی می‌نماید.

«احادیث چه در قدیم و چه در زمان‌های جدید، مورد بحث فراوان قرار گرفته است. در میان نقادان جدید، استاد گولدزبهر، به راهنمایی قوانین نقد تاریخی جدید، آن‌ها را در معرض نقد قرار داده و به این نتیجه رسیده است که احادیث، روی هم رفته قابل اعتماد نیستند... برای هدفی که اکنون در پیش داریم، باید میان حدیثی که اهمیت قضائی و فقهی محض دارند، با احادیثی که چنین نیستند فرق بگذاریم. در مورد احادیث دسته اول، سؤال مهمی پیش می‌آید و آن اینکه این دسته از احادیث تا چه اندازه مشتمل بر آداب و رسوم پیش از اسلام عربستان است که در بعضی از حالات پیغمبر اسلام آنها را دست نخورده باقی گذاشته و در بعضی از حالات دیگر آنها را تغییر داده است. کشف این مطلب دشوار است. چه نویسندگان قدیم ما همیشه به آداب و رسوم پیش از اسلام اشاره نکرده‌اند؛ و نیز کشف این مطلب ممکن نیست که آیا در موردی آن آداب و رسوم که پیغمبر (ص) به صورت صریح یا تلویحی در آنها تغییری نداده، غرض کلیت استعمال آنها بوده است یا نه شاه ولی دهلوی (متکلم و مفسر بزرگ قرن هیجدهم هند) تحقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می‌کند و من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. روش آموزش پیغمبرانه، به عقیده شاه ولی الله دهلوی، عبارت از این است که به صورت کلی در شریعتی که به وسیله پیغمبری وضع می‌شود، توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است، دیده می‌شود. ولی پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده، نه می‌تواند اصول گوناگون برای ملت‌های گوناگون وضع کند و نه می‌تواند مردمان را واگذارد که خود برای خود قواعد رفتار و کردار وضع کنند. روش وی آن است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد و آن قوم

را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل، وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد و آنها را، با در نظر گرفتن رسم و عادت خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند. در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام فقهی که از این راه فراهم می‌شوند (مثلاً حدود شرعی که در مقابل جرائم معین می‌شوند)، از لحاظی مخصوص آن قوم است و چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست، نباید منحصرأ همان‌ها را عیناً در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند. شاید از همین لحاظ بوده است که ابوحنیفه، با بصیرت کاملی که نسبت به کلیت تعلیمات اسلامی داشت، عملاً از اینگونه احادیث پیامبر استفاده نمی‌کرد. این حقیقت که وی اصل «استحسان» را به کار می‌برد که مستلزم تفحص دقیق و کامل در اوضاع و احوال فعلی و در نظر گرفتن آنها در تفکر فقهی و دادن فتوی است، روشن می‌سازد که در نتیجه چه انگیزه‌هایی وی به وضع فقهی خاص خویش رسیده بوده است. بعضی گفته‌اند که ابوحنیفه از آن جهت از تمسک به حدیث پیامبر خودداری می‌کرد که در زمان وی مجموعه مدونی از احادیث وجود نداشت. اولاً باید دانست که این ادعا درست نیست، چه مجموعه حدیث عبدالملک و زهری در زمانی تدوین شده که کمتر از سی سال پیش از مرگ ابوحنیفه نبوده است؛ و دیگر اینکه اگر هم فرض کنیم که این مجموعه‌های حدیث به ابوحنیفه نرسیده بوده است در صورتی که وی داشتن چنین مدرکی را ضروری می‌دانسته، می‌توانسته است مانند مالک و ابن حنبل که پس از وی برای خود مجموعه حدیثی فراهم آورده بودند، وی نیز چنین کند. روی هم رفته، وضعی که ابوحنیفه در برابر اعتبار فقهی حدیث داشته است، به نظر من کاملاً درست بوده است و اگر آزادی‌گری جدید همچنان صلاح بداند که از استفاده از حدیث دست بردارد، کاری جز این نکرده است که از یکی از بزرگترین نمایندگان فقه در جهان تسنن پیروی کرده است. ولی انکار این امر هم ممکن نیست که علمای حدیث، با اصراری که به توجه دادن مردم به حالات خاص عینی داشته و در مقابل تفکر فقهی مجرد از آن به دفاع برخاسته‌اند خدمت بزرگی به فقه اسلامی کرده‌اند؛ و با پژوهش بیشتری که عاقلانه در باره احادیث صورت بگیرد و با همان روحی که پیغمبر اسلام وحی خود

را تفسیر می‌کرده است عمل نشود. هنوز امکان آن هست که کمک بزرگی به فهم ارزش حیاتی اصول حقوقی و فقهی مندرج در قرآن بشود. تنها فهم ارزش حیاتی آنها است که ما را، در کوششی که برای تفسیر مجدد اصول اساسی اسلام می‌کنیم، مجهزتر خواهد کرد» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۵ - س ۳).

ماحصل آنچه که از سخنان امام علی و اقبال، در باب اسلام روایتی می‌توان جمع بندی کرد اینک:

۱ - اینکه طبق گفته اقبال ابوحنیفه یکی از بزرگترین نمایندگان فقه در جهان تسنن، معتقد بوده است که «بیش از ۱۷ حدیث قابل اعتماد از پیامبر وجود ندارد.»

۲ - در کل نهج البلاغه، «امام علی بیش از ۱۱ حدیث از پیامبر نقل نکرده است.»

۳ - «فهم مستقل قرآن» اصلی بوده است که از همان دوران پیامبر اسلام مورد توجه مشارالیه بوده است؛ به عبارت دیگر آنچنانکه علامه محمدحسین طباطبائی در مقدمه تفسیر المیزان خود می‌گوید: «اگر واقعاً قرآن نور است و ادعای منیر بودن او درست باشد، باید قبل از همه، این قرآن «نور برای فهم خودش باشد» وگرنه اگر فهم خودش در تاریکی و ظلمت باشد و بخواهیم توسط روایات و احادیث آن را فهم نمائیم،

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

۴ - علت تکیه نکردن پیامبر اسلام و امام علی بر احادیث و روایات خود این بوده است که «آن‌ها دلواپس، عدم فهم مستقل قرآن توسط مسلمانان بعد از خود بوده‌اند» در نتیجه ما نباید از روایات و احادیث پیامبر و ائمه، رقیبی برای قرآن بسازیم.

۵ - بی‌نیازی و مخالفت با اسلام روایتی لازمه دستیابی «به اصل فهم مستقل قرآن و تفسیر قرآن با قرآن است.»

۶ - اخباریون که از زمان صفویه در راستای اسلام صفوی و تشیع صفوی تکوین پیدا کردند با شعار «تحرف قرآن و مطلق کردن جایگاه اسلام روایتی» به صورت عریان و

تمام قد به جنگ اسلام قرآن آمدند. آنچنانکه طبق گفته حمید عنایت در کتاب اسلام سیاسی، «انها جهت تثبیت رویکرد روایتی خود به اسلام، دو محور در ادعاهای خود قرار دادند، یکی اینکه قرآن تحریف شده است، دیگر اینکه سب و لعن به سه خلیفه راشدین، جز پروژه خود قرار دادند.»

۷ - به موازات رشد اسلام روایتی، «اسلام قرآنی پیامبر اسلام و امام علی، به محاق رفت.»

۸ - اسلام فقهاتی که از قرن چهارم تا به امروز به عنوان سدی در برابر اسلام قرآنی پیامبر و امام علی قرار گرفته است، «مولود اسلام روایتی می‌باشد». بطوریکه طبق گفته جوادی آملی، حتی یک حکم از احکام فقهی موجود در رساله‌های عملیه مراجع وجود ندارد که آنها مستقل از روایات به صورت مستقیم از قرآن استنباط کرده باشند و طبق گفته علامه طباطبائی یک طلبه در حوزه‌های فقهاتی، می‌تواند بدون آنکه لای قرآن باز کند از مقدمات، سطح گرفته تا مرجعیت بالا رود؛ به عبارت دیگر، تمامی احکام فقهی اسلام فقهاتی شیعه و سنی، مولود اسلام روایتی می‌باشند تا آنجا که طبق گفته جوادی آملی، اگر تمام قرآن‌ها هم از بین برود، ذره‌ای خطر برای فقه حوزه‌های فقهاتی ایجاد نمی‌شود. چراکه تمامی فقه حوزه‌های فقهاتی مولود و برداشت شده از روایات می‌باشد نه از آیات قرآن.

۹ - با عنایت به اینکه اسلام روایتی و اسلام فقهاتی به لحاظ زیرساختی یک اسلام غیر تاریخی یا دگماتیستی می‌باشد، همین دگماتیستی یا غیر تاریخی بودن اسلام روایتی و اسلام فقهاتی باعث گردید تا از همان آغاز تکوین اسلام روایتی و اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیستی بین طرفداران اسلام روایتی و فقهاتی یا دگماتیستی، با طرفداران «اسلام قرآنی» تضاد و کشاکش همه جانبه‌ای بوجود بیاید. لذا طرح شعار تحریف قرآن توسط اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیستی از قرن سوم هجری، تنها در این رابطه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشد. فراموش نکنیم که شیخ کلینی در سال ۲۶۰ هجری در «اصول کافی» که یکی از کتب اربعه زیربنائی اسلام روایتی شیعه می‌باشد، رسماً از قول امام صادق اعلام کرد که تعداد آیات قرآن در آغاز، هفده هزار آیه بوده

است، ولی بعداً به سبب تحریف، تعداد آیات قرآن به حدود ۶۰۰۰ آیه رسیده است، یعنی طبق روایت شیخ کلینی در اصول کافی، نزدیک به دو سوم آیات قرآن حذف شده است. قابل توجه است که این روایت شیخ کلینی که هم اکنون در «اصول کافی» هم موجود می‌باشد، بعد از قرن دهم هجری در زمان صفویه و تشکیل شیعه صفوی، عیناً در کتاب بحارالانوار ۱۱۰ جلدی ملاً محمد باقر مجلسی منتقل شد؛ و از آن زمان بود که با تکوین اخباریون (توسط امین استرآبادی) توسط اخباریون کلاً پنبه قرآن زده شد و اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیستی، توانست مانند یک سرطان به جان «اسلام تاریخی قرآن بیافتد»، از آن به بعد خواندن قرآن در حوزه‌های فقهاتی تنها صورت فردی پیدا کرد، آنهم برای «کسب ثواب آخرت، نه برای استخراج احکام فقهی از قرآن». قابل ذکر است که «مکتب تفکیک» که امروز زیر نظر محمدرضا حکیمی در حال گسترش می‌باشد، معتقد به همین «اصل بودن اسلام روایتی است که بازتولید همان اسلام روایتی اخباریون می‌باشد».

۱۰ - گوهر اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی «ماهیت تاریخی داشتن اسلام تطبیقی است»؛ به عبارت دیگر مرز تعیین کننده بین اسلام دگماتیسم و اسلام انطباقی از یک سو، با اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی، از سوی دیگر در همین جوهر و ماهیت تاریخی اسلام، در رویکرد تطبیقی اقبال و شریعتی نهفته است؛ و در چارچوب این رویکرد تطبیقی و تاریخی است که اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی، «به صورت یک پروسس در عرصه تاریخ مطرح می‌شود». بطوریکه موتور و دینامیزم این پروسس در رویکرد اقبال و شریعتی همان اصل «اجتهاد» می‌باشد که توسط «اجتهاد در اصول» و «اجتهاد در اصول فقه» و «اجتهاد در فروع دینی و فقهی»، در عرصه پروژه مستمر بازسازی اسلام تاریخی و پروسسی و تطبیقی می‌بایست ساری و جاری گردد.

باری، در همین رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی موضوع «اجتهاد در اصول» قبل از «اجتهاد در فروع» در عرصه پروژه بازسازی اسلام تطبیقی خود جاری و ساری کردند، بطوریکه اقبال توسط «اجتهاد کلامی در خداشناسی» و شریعتی توسط «اجتهاد کلامی در توحیدشناسی» خود در اسلام‌شناسی ارشاد، پروژه بازسازی اسلام تطبیقی

خود را استارت زدند. تا آنجا که بدون فهم «جایگاه خدا» در منظومه معرفتی اقبال و بدون فهم «جایگاه توحید» در منظومه معرفتی شریعتی، امکان فهم اسلام‌شناسی اقبال و شریعتی اصلاً و ابداً وجود ندارد.

نتیجتاً هم اقبال و هم شریعتی در عرصه پروژه بازسازی اسلام تطبیقی یا اسلام پروسی یا اسلام تاریخی خود، «توسط موتور اجتهاد در اصول و فروع» (به جای اجتهاد در فقه و فروع فقهی)، اجتهاد از کلام شروع کردند و توسط اجتهاد در کلام مسلمانان، آن‌ها «اجتهاد در اعتقادات و اجتهاد در اخلاق و فلسفه و خداشناسی و انسان‌شناسی و وحی‌شناسی و طبیعت‌شناسی قرآن و مسلمانان، در اولویت اول حرکت بازسازی اسلام تطبیقی خود قرار دادند» و بدین ترتیب آنها در طلیعه حرکت نظری خود، مبارزه و مخالفت نظری با اسلام روایتی را در سر لوحه حرکت خود قرار دادند تا آنجا که هم اقبال و هم شریعتی، «مبارزه با اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیستی، مقدم بر مبارزه با اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی ارسطویی و افلاطونی قرار دادند»، چراکه هم اقبال و هم شریعتی به این مهم واقف بودند که تا زمانیکه نتوانند توسط حرکت نظری و قرآنی ریشه اسلام روایتی را براندازند، امکان مقابله با اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی در جامعه مسلمانان نیست.

در نتیجه به این دلیل بود که اصلی‌ترین صف مخالفین حرکت اقبال و شریعتی طرفداران اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی بودند، بطوریکه در رابطه با حرکت شریعتی در جامعه خودمان به عینه دیدیم که طرفداران اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده به صورت یکپارچه از میلانی و مکارم گرفته تا مطهری و طباطبائی و حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - و داریوش شایگان و سید احمد فردید، در حمله و تکفیر شریعتی جبهه‌ای واحد تشکیل دادند؛ و هنوز که چهل سال از رحلت شریعتی می‌گذرد، این جبهه شوم و سیاه نفرین شده، حتی بر خاک و استخوان‌های شریعتی هم رحم نمی‌کنند.

۱۱ - پروژه «ختم نبوت پیامبر اسلام» که برای اولین بار در تاریخ مسلمین، توسط

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، مورد بازتفسیر معرفتی و کلامی و فلسفی و تاریخی قرار گرفت، این پروژه، بیش از همه، در راستای مبارزه با اسلام دگماتیسم و اسلام روایتی و اسلام فقاهتی، دارای فونکسیون شد، چراکه اقبال، در عرصه تبیین فلسفی و کلامی پروژه «ختم نبوت پیامبر اسلام»:

اولاً گوهر اصلی ختم نبوت پیامبر اسلام، «تولد عقل برهانی استقرائی» بشر، در قرن هفتم میلادی توسط چند منبعی کردن معرفت بشری (که شامل طبیعت و تاریخ و تجربه درونی می‌شود)، قرآن و پیامبر اسلام می‌دانست؛ و از آنجائیکه رویکرد اقبال به این عقل برهانی استقرائی، بسترساز پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام، بر این مبانی قرار داشت که:

الف - این عقل برهانی استقرائی از نظر اقبال یک «عقل غیر دینی» می‌باشد، چراکه اقبال در تبیین تفاوت بین تجربه نبوی پیامبر اسلام، با انبیاء ابراهیمی ماقبل او معتقد است که تا قبل از پیامبر اسلام بشر در عرصه اپیستمولوژی، «تک منبعی» بوده است و تنها منبع معرفتی بشر، همان وحی نبوی بوده که از نظر اقبال، آن وحی از جنس غریزه و هدایت از بیرون بوده است. لذا به همین دلیل، اقبال تا قبل از پیامبر اسلام، «معتقد به عقل دینی و هدایت از بیرون برای بشر بود» بزرگ‌ترین ره‌آوردی که از نظر اقبال پیامبر اسلام و قرآن برای بشریت آورد، این بود که بشریت را از دوران تک منبعی خارج کرد و منابع معرفتی بشر از تک منبعی وحی‌ائی، «به سه منبع طبیعت و تاریخ و تجربه درونی تغییر داد». همین «تغییر منابع معرفتی بشر» باعث گردید تا شرایط جهت «تولد عقل برهانی استقرائی بشر، در زمان پیامبر اسلام فراهم گردد». «عقل برهانی استقرائی» از نظر اقبال برعکس «عقل دینی» دوران ماقبل بعثت پیامبر اسلام، «یک عقل غیر دینی» است؛ زیرا منابع معرفتی عقل برهانی استقرائی که همان طبیعت و تاریخ و تجربه درونی است، دیگر دینی نمی‌باشد.

ب - عقل برهانی استقرائی، برعکس عقل دینی (که محصول تجربه دینی یک پیامبر بود و صورت فردی داشت)، یک عقل جمعی می‌باشد. لذا، «تنها توسط خرد جمعی بشر امکان دستیابی به عقل برهانی استقرائی وجود دارد».

ثانیاً از آنجائیکه وحی چه در مرحله طبیعی و چه در مرحله غریزی و چه در مرحله الهامی انسانی و در مرحله تجربه نبوی پیامبرانه آن، در رویکرد اقبال به عنوان یک پروسس در بستر پروژه زمان و متافیزیک قرآنی تبیین می‌شود، در این رابطه، اقبال تولد عقل برهانی استقرائی در بشر قرن هفتم میلادی توسط قرآن و پیامبر اسلام، «میوه درخت وحی پروسسی می‌داند»؛ و با توجه به اینکه، اقبال معتقد است که درخت‌ها را با میوه‌هایشان می‌توان شناخت، بنابراین به این دلیل است که اقبال تولد عقل برهانی استقرائی، در بشریت قرن هفتم میلادی توسط قرآن و پیامبر اسلام، «میوه نهائی درخت وحی می‌داند»؛ و در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۵ سطر آخر می‌گوید:

«پیغمبر اسلام، میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. چراکه تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد و از آنجائیکه پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است. پروسس حیات در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام که آرزومندم چنانکه دلتخواه شما است برای شما مجسم کنم. ظهور ولادت عقل برهانی استقرائی است. نبوت با ظهور عقل برهانی استقرائی، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود نبوت را درک کرد و این کمال نبوت بود که با درک هوشمندانه دریافت که پروسس حیات نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دایمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد. همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم نبوت است.»

ثالثاً اقبال در چارچوب «پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام» از آنجائیکه تولد عقل برهانی استقرائی در بشر، بستر ساز تحقق پروژه ختم نبوت در زمان پیامبر اسلام؛ و به وسیله پیامبر اسلام می‌داند، همین رویکرد او به پروژه ختم نبوت باعث گردیده است تا اقبال ختم نبوت پیامبر اسلام را مقدمه و لازمه ختم ولایت آن حضرت نیز بداند.

«اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهائی حیات، جانشین

شدن کامل عقل به جای عاطفه است. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. ارزش عقلانی اندیشه ختم نبوت در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن (ولایت) در تاریخ بشری به پایان رسیده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۱۷).

من حیث‌المجموع اینکه، از نظر اقبال پروژه «ختم نبوت پیامبر اسلام» باعث گردید تا عقل برهانی استقرائی در بشر، از بعد از وفات پیامبر اسلام، به صورت عامل درونی هدایت‌گر انسان درآید و هدایت انسان برعکس گذشته از فرایند برونی، وارد فرایند درونی بشود. داوری علامه محمد اقبال لاهوری، در خصوص اینکه می‌گوید، «ما مسلمانان از بعد اعلام ختم نبوت آزادترین انسان‌های روی زمین هستیم» در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

«و چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این. دیگر وحی‌ای نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی بشود. بایستی که ما از لحاظ روحی. آزادترین مردمان روی زمین باشیم. مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند. در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند؛ و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده. آن «دموکراسی روحی» را که غرض نهائی اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردن و گستردن آن بپردازند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۴ - س ۱۳).

داوری ما در باب پروژه نظری و تئوریک علامه محمد اقبال لاهوری، در این دایره قرار می‌گیرد که اقبال، قبل از هر امری، توسط پروژه خاتمیت (که برای اولین بار توسط او در تاریخ نظری مسلمانان مطرح گردیده است)، اسلام روایتی که آبشخور نظری اسلام فقهتی و اسلام ولایتی می‌باشد به چالش بکشد. یادمان باشد که آنچنانکه فوقاً از

اقبال نقل قول کردیم، «اقبال ختم ولایت پیامبر، در عرصه پروژه خاتمیت به عنوان نخستین پله ورود به دوران خاتمیت مطرح می‌کند و آنچنانکه دیدیم، از نظر اقبال ختم ولایت به معنای این است که بعد از پیامبر اسلام، دیگر دوران رهبری کاریزماها و اتوریته‌های دینی در اسلام به سر رسیده است؛ و با تولد عقل برهانی استقرائی در بشریت و انتقال هدایت از برون به درون و تبدیل هدایت مکانیستی به هدایت دینامیکی، دیگر کسی نمی‌تواند در میان مسلمانان تحت عنوان مثلاً ولایت فقیه، جایگاه پیامبری برای خود قائل شود؛ و برای مسلمانان تکلیف تعیین کند.»

از نظر اقبال با «ختم نبوت پیامبر» و با «وفات پیامبر اسلام» و «ختم ولایت پیامبر اسلام» دورانی که شخصیت شخص، می‌توانست حجت و دلیل ادعا و سخنش و دعوتش باشد، سپری شده است و در دوران خاتمیت، از نظر اقبال، آنچنانکه لوتر می‌گفت، «هر کس کشیش خود است.»

یادمان باشد که شیخ مرتضی مطهری، جهت مقابله کردن و نفی پروژه ختم نبوت اقبال، در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه رئالیسم، در تعریف پروژه ختم نبوت اقبال، پروژه خاتمیت او را با عنوان ختم دیانت یاد می‌کند.

یادمان باشد که شیخ مرتضی مطهری، جهت نفی کودکانه پروژه نظری ختم نبوت اقبال، بر پایه فقه اسلام روایتی حوزه‌های فقه‌ای که از زمان شاه ولی دهلوی (مفسر و متکلم بزرگ جهان اسلام در قرن هیجدهم)، به چالش همه جانبه کشیده شده بود، می‌کوشد تا علت و دلیل ختم نبوت پیامبر اسلام را برعکس اقبال، «کمال فقه اسلام روایتی حوزه فقه‌ای تعریف نماید». همان فقهی که از نظر مطهری و خمینی، از بدو تولد تا مرگ و از زمان ظهور بشر الی قیام قیامت، برای بشریت برنامه دارد؛ و آنچنانکه در قضیه تغییر حکم فقهی بازی شطرنج توسط خمینی دیدیم، تنها با تغییر یک حکم فقهی، بازی شطرنج که بیش از هزار سال توسط تمام فقهای حوزه‌های فقه‌ای حرام شمرده می‌شد، اختلاف بین فقه‌های حوزه‌های فقه‌ای و فقهای شورای نگهبان، به آنجا رسید که خمینی رسماً اعلام کرد که با این فقه سنتی اگر بخواهیم جامعه امروز ایران را اداره کنیم، «باید حکم به تعطیلی تمدن بشر بدهیم.»

یادمان باشد که از نظر اقبال فونکسیون اولیه پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام، عقل محوری و عقلانیت محوری است که اقبال از آن با عنوان «تولد عقل برهانی استقرائی» یاد می‌کند. چراکه اقبال معتقد است که وقتی که عقلانیت استقرائی برهانی بشر ظهور کرد، بستر دوران ختم نبوت پیامبران الهی فرا رسید؛ و آنچنانکه در بیان فوق از اقبال نقل کردیم، اقبال می‌گوید: «این کمال هوشیاری وحی و نبوت بود که در زمان پیامبر اسلام با تولد عقل برهانی استقرائی به قطع خود حکم داد» شاید بهتر باشد که داوری اقبال در این رابطه اینچنین تعریف و تبیین کنیم که اگر اقبال می‌گوید «که پیامبر اسلام در مرز بین جهان کهنه و جهان نو قرار گرفته است»، به این دلیل است (که آنچنانکه خود او قبلاً گفته بود) تا قبل از پیامبر اسلام بشریت به صورت تک منبعی بود؛ و در عرصه اپیستمولوژی تنها از طریق منبع وحی و هدایت از بیرون به صورت مکانیکی و مکانیستی حرکت می‌کرد؛ اما از آنجائیکه قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام، با چند منبعی کردن بشر در عرصه اپیستمولوژی، شرایط جهت تولد عقل برهانی استقرائی در بشریت فراهم گردید، با تولد عقل برهانی استقرائی در بشریت، هدایت بشریت از عرصه برونی، به عرصه درونی انتقال پیدا کرد و همین درونی شدن هدایت انسان، توسط عقل و عقلانیت، «شرایط جهت آزادی انسان فراهم گردید.»

داوری اقبال آنچنانکه در نوشته‌های فوق اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام مطرح کردیم، در اینکه ما مسلمانان در دوران ختم نبوت پیامبر اسلام، «آزادترین مردم روی زمین و آزادترین مردم تاریخ می‌باشیم» به علت تعریف و تبیینی است که اقبال از موضوع «آزادی» دارد. چراکه اقبال، برعکس لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم معرفتی قرن ۱۸ و ۱۹ اروپا، «آزادی را در عرصه اقتصادی و اندیویدالیستی و اگوئیستی تعریف نمی‌کند». او معتقد به حق معرفت و حق مالکیت و حق سیاسی برای همه جامعه است؛ و آزادی را در رابطه با این حقوق سه مؤلفه‌ای تعریف می‌کند. نه مانند آزادی لیبرالیستی مغرب زمین که میوه اولیه آن آزادی، دو جنگ امپریالیستی بین‌الملل اول و دوم بود که بیش از همه جنگ‌های تاریخ بشر، ویرانی و کشتار برای مردم مغرب زمین به بار آورد.

از نظر اقبال، «مبنای آزادی و اختیار بشر عقل و عقلانیت است». لذا اقبال معتقد است که «تا زمانیکه عقل و عقلانیت در فرد و جامعه مادیت پیدا نکند، آزادی دروغ است»؛ و در همین رابطه داوری او در باب لیبرالیسم مغرب زمین این است که:

«سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است. از طرف دیگر مسلمانان مالک اندیشه‌ها و کمال مطلوب‌های نهائی مطلق مبتنی بر وحی‌ای هستند که چون از دورترین ژرفنای حیات بیان می‌شود. به ظاهری بودن صوری آن رنگ باطنی می‌دهد. برای فرد مسلمان. شالوده زندگی امری اعتقادی است و برای دفاع از این اعتقاد به آسانی جان خود را فدا می‌کند... شک نیست که اروپای جدید دستگاه‌های اندیشه‌ای و مثالی در این رشته‌ها تأسیس کرده است. ولی تجربه نشان می‌دهد که حقیقتی که از راه عقل محض به دست می‌آید، نمی‌تواند آن حرارت اعتقادی زنده‌ای را داشته باشد که تنها با الهام شخصی حاصل می‌شود. به همین دلیل است که عقل محض چندان تاثیری در نوع بشر نکرده. در صورتی که دین پیوسته مایه ارتقای افراد و تغییر شکل جوامع بشری بوده است. مثالی‌گری اروپا هرگز به صورت عامل زنده‌ای در حیات آن درنیامده و نتیجه آن پیدایش من سرگردانی است که در میان دموکراسی‌هایی ناسازگار با یکدیگر به جستجوی خود می‌پردازد که کار منحصر آنها بهره‌کشی از نیازمندان به سود توان‌گران است» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۵ - س ۲۲).

باید توجه داشته باشیم که در دیسکورس علامه محمد اقبال لاهوری «گوهر آزادی و اختیار و اراده در انسان، عقل و عقلانیت است و گوهر ختم نبوت پیامبر اسلام، تولد عقل برهانی استقرائی در بشر می‌باشد». اقبال آزادی عقل و عقلانیت در بشر را به صورت ذات‌گرایانه مانند ارسطو و حتی سقراط و افلاطون نگاه نمی‌کند، بلکه برعکس اینها، او «عقل و عقلانیت را در انسان به صورت یک امر تاریخی و یک پروسس می‌نگرد»؛ و در همین رابطه است که او برای دستیابی به آزادی در عرصه فردی و اجتماعی «معتقد به دو بستر علتی و دلیلی می‌باشد»، بستر دلیلی دستیابی به آزادی از نظر اقبال، «آگاهی اجتماعی و تاریخی بشر است» در صورتی که بستر

علتی آزادی برای اقبال «توسط تولد عقل برهانی استقرائی در چارچوب پروسس حیات و فرایندهای وحی طبیعی و وحی انسانی و وحی غریزی و وحی الهامی و سرانجام وحی نبوی حاصل شده است.»

باری، در این رابطه است که اقبال در فصل پنجم - کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی، می‌کوشد تا در چارچوب تبیین فلسفی و علمی و کلامی «پروسس حیات به تبیین بستر علتی، آزادی که همان تولد عقل برهانی استقرائی در بشر می‌باشد» پردازد. از نظر او ضرورت نبوت و رسالت انبیاء الهی آنچنانکه امام علی می‌فرماید: «شورائیدن عقول توده است.»

«...فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذَكِّرُوهُمْ مَسِيئَةَ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمُ بِالتَّبْلِيغِ وَ يَشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ...» - خداوند رسولانی را مبعوث کرد و انبیاء خود را پیایی به سوی انسان‌ها فرستاد تا انسان‌ها را به ادای پیمان و میثاقی که با آفریدگارشان بسته بودند آگاه سازند و نعمت فراموش شده آنها را به یادشان بیاورند و با تبلیغ دلایل روشن، وظیفه رسالت را که شورائیدن عقول مردم می‌باشد، به جای آورند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه یک - ص ۴۳ - س ۱۰).

بنابراین آنچنانکه امام علی در بیانات فوق هدف رسالت و نبوت انبیاء الهی «شورائیدن عقول توده‌ها تعریف می‌نماید»، اقبال به تاسی از امام علی و تاسی از آیه ۲۵ سوره حدید هدف نبوت پیامبران الهی «شورائیدن عقول مردم تعریف می‌کند.»

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرَسُولَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - ما پیامبران خود را همراه با دلایل روشن و کتاب و میزان به طرف توده‌ها فرستادیم تا توده‌ها جهت برپائی عدالت و قسط بشورانند و آهن که نیروی شدید در آن است در خدمت توده‌های شوریده بر ظلم و بر پا کننده عدالت قرار دادیم تا خدا بداند که در غیبت انبیاء و فرایند ختم نبوت چگونه توده‌ها خدا را یاری خواهند کرد. البته خداوند هم نیرومند است و هم عزیز» (سوره حدید - آیه ۲۵).

اقبال معتقد است که با شروع دوران ختم نبوت که همراه با وفات پیامبر اسلام صورت گرفت، دوران جدیدی در عرصه تاریخ بشریت ظهور کرده است که در این دوران:

الف - دیگر تجربه دینی هیچ کس نمی‌تواند جانشین تجربه دینی پیامبر اسلام بشود.

ب - دیگر کسی نمی‌تواند تحت عنوان ولایت برای توده‌ها تکلیف تعیین کند.

ج - دیگر برای هیچ کس و تحت هیچ عنوانی نباید صفت پیامبری قائل شویم.

د - دیگر کار تمامی پیشگامان و پیشاهنگان و پیشروان توده‌ها، فقط و فقط شورانیدن عقول توده‌ها می‌باشد.

ه - دیگر «فقه اجتماعی قرآن» (نه فقه فردی نماز و روزه و...) برای جوامع عصر خاتمیت، «فقط جنبه الگویی دارد، نه جنبه تکلیفی و اجرائی».

و - دیگر کسی نباید با پروژه ختم نبوت، در دوران خاتمیت، «برخورد فقهی و فقه‌ای بکند».

ز - دیگر کسی نباید برای بشریت و جامعه مسلمانان، تکلیف تعیین نماید.

ح - دیگر هیچ کس نمی‌تواند، تحت هیچ عنوانی «عقول توده‌ها را نفی کند و یا محدود کند و یا به بازی بگیرد».

ط - دیگر هیچ کس نمی‌تواند کلام و عمل خود را هم وزن کلام و عمل پیامبر اسلام اعلام کند.

ی - دیگر کسی نمی‌تواند «حق» اعلام شده توسط پیامبر «باطل» و یا «باطل» اعلام شده پیامبر را «حق» اعلام کند.

ک - دیگر سرنوشت و هدایت‌گری توده‌ها، باید توسط عقل جمعی و خرد جمعی انجام بگیرد، نه اراده فردی تحمیل شده بر توده‌ها.

ل - دیگر راه آسمان بسته می‌شود و هیچ کس نمی‌تواند در قبای پیوند با آسمان‌ها، مشروعیت حاکمیت بر توده‌ها برای خود بنویسد.

م - دیگران دوران حاکمیت عقل برهانی استقرائی جمعی بشر فرا می‌رسد و راه آسمان از زمین می‌گذرد نه بالعکس؛ و تجربه جمعی بشر جانشین تجربه‌های باطنی و دینی و فردی می‌گردد.

ن - دیگر شخصیت هیچ کس نمی‌تواند حجت و دلیل، ادعا و سخنش بشود.

ع - دوران اتوریت‌ها و کاریزماها تمام می‌شود و عکس هیچکس جز عکس توده‌ها، نباید در ماه قرار بگیرد «و هر کس کشیش خود می‌باشد.»

ص - دیگر «فقه اجتماعی» باید به صورت «علم حقوق» دارید، آنچنانکه اقتصاد و سیاست باید به صورت علم کلاسیک محصول خرد جمعی بشر بشود.

ف - دیگر تنها «عقول جمعی بشر است» که باید سرنوشت بشر و جامعه و انسان را تعیین نماید.

س - دیگر به علت منابع سه گانه معرفتی طبیعت و تاریخ و تجربه دینی بشر، «عقل برهانی استقرائی بشر یک عقل دینی نیست، بلکه خرد جمعی بشر در عرصه‌های مختلف علمی می‌باشد.»

ق - دیگر عقل فقهی و عقل فلسفی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی و عقل عرفانی نئوافلاطونیان و بودائی هند شرقی و عقل کلامی اشاعره و معتزله نمی‌تواند بر عقل سکولار و خرد جمعی بشر سوار بشود.

ر - دیگر عقل غیر دینی در صورت خرد جمعی بشر در تمامی عرصه‌های انسانی و اجتماعی و طبیعی باید جایگزین عقل دینی و عقل آسمانی بشود؛ یعنی «راه زمین فقط از زمین باید عبور می‌کند.»

ش - دیگر آبخور معرفت بشر به جای آسمان، «طبیعت و تاریخ و تجربه درونی می‌باشد.»

ت - دیگر علم و تحقیق و اراده و اختیار و عقل و خرد جمعی و آزادی بشر، باید جایگزین فتوا و تقلید و تکلیف و تعبد بشود.

گ - دیگر خداوند از طریق مردم و با مشارکت با مردم جامعه بشری را به پیش می‌برد. چگونه اسلام قرآنی را جایگزین اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی بکنیم؟ برای جایگزین کردن اسلام قرآنی به جای اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی:

اولاً باید جامعه مسلمین و پیشگامان و پیشاهنگان این جوامع، به این حقیقت ایمان پیدا کنند که قرآنی که امروز در دست ما است، گرچه بیش از صد سال از تکثیر و انتشار آن توسط ملک فؤاد اول پادشاه مصر در سال ۱۹۲۴ نمی‌گذرد، ولی بر خلاف ادعای اسلام روایتی و اخباریون، این قرآن «همان قرآن عصر پیامبر اسلام بدون هیچگونه تغییر و تحریف و کم و کاستی است»؛ و هیچ تحریفی در آن صورت نگرفته است و تمامی ادعاهای اسلام روایتی در باب تحریف قرآن، جهت تقدیس روایات تحریف شده و مجعول خود می‌باشد؛ و بر خلاف روایات شیخ کلینی و محمد باقر مجلسی، این قرآن در آغاز هفده هزار آیه نداشته است که امروز بدل به ۶۰۰۰ آیه شده باشد؛ و از بعد از اعتقاد به قرآن (به عنوان محصول تمامی تجربه نبوی پیامبر اسلام)، بدون هر گونه تحریفی است که می‌توانیم مطابق سخن پیامبر، هر گونه حدیث و روایتی که از او به ما رسیده است، به قرآن عرضه نمائیم و آنچه که موافق قرآن بود بپذیریم و آنچه که مخالف با قرآن بود آن را به دیوار بزنیم.

به عبارت دیگر برای داوری «بین قرآن و روایات رسیده» باید با ترازو قرار دادن قرآن (نه ترازو قرار دادن روایات) به داوری در باب روایات و اسلام روایتی بپردازیم؛ و قبل از داوری در باب روایات و اسلام روایتی، ابتدا باید نسبت به تمامی روایات موجود در کتب حدیث شیعه و سنی شک کنیم و همه آنها را باطل و تحریف شده بدانیم و تنها به روایاتی اعتقاد پیدا کنیم که در ترازوی قرآن توانسته باشند، نمره قبولی به دست آورند. ثانیاً باید به این اصل اعتقاد پیدا کنیم که «قرآن مستقل از روایات و اسلام روایتی، هم می‌توان فهمید و هم می‌توان تفسیر کرد» لذا هرگز نباید فهم قرآن را در گرو فهم حدیث و روایات بدانیم. هر چند که احادیث، پس از اینکه در ترازوی قرآن توانستند نمره قبولی به دست آورند، می‌توانند مورد عنایت و توجه ما در فهم و تفسیر قرآن هم قرار گیرند.

ثالثاً باید به این باور برسیم که علت جعل و تحریف نجومی روایات در ۱۴ قرن گذشته تاریخ اسلام (منهای ۱۵۰ سال اولیه بعد از وفات پیامبر اسلام که فرهنگ مردم مسلمان صورت شفاهی داشت و همین شفاهی بودن تاریخ اسلام باعث شد تا ذهن‌های فردی، جایگزین کتب جمعی بشود؛ و انتقال ذهن به ذهن جایگزین انتقال کتبی جمعی بین نسل‌ها گردد)، در ۱۲ قرن بعدی تاریخ اسلام که فرهنگ کتابتی جایگزین فرهنگ شفاهی ۱۵۰ سال اول تاریخ اسلام شد، به علت اینکه تاریخ ۱۴ قرن گذشته جوامع مسلمین دینی بوده است و فرهنگ مردم، فرهنگ دینی بوده است، همین امر باعث گردیده است تا جوامع و مردم، جهت تقدیس کردن خرافات و سنت‌های فردی و اجتماعی و قومی و قبیله‌ای خود، «با تحریف و جعل روایات» رنگ تقدس به آنها ببخشند.

بنابراین، بر روایات و اسلام روایتی، به جای تکیه اعتقادی، باید تکیه فرهنگ‌شناسی و مردم‌شناسی در ۱۴ قرن گذشته بکنیم، نه تکیه قرآن‌شناسی و اسلام‌شناسی؛ و تنها توسط تکیه فرهنگ‌شناسی و مردم‌شناسی بر این کوه روایات به ارث رسیده است که می‌توانیم «به حجم عقب‌ماندگی و حجم خرافات و حجم انحطاط فرهنگی و سنتی ۱۴ قرن جوامع مسلمین پی ببریم». چراکه اکثریت قریب به اتفاق این روایات جعلی و تحریف شده در خدمت تبیین و تقدیس تضادهای سیاسی و قومی و طبقاتی و اجتماعی و قبیله‌ای می‌باشد.

به عبارت دیگر اکثریت قریب به اتفاق این روایات مجعول، در رابطه با تبیین و تقدیس شرایط اجتماعی است، زیرا در عصری که جامعه و فرهنگ مردم دینی است و هیچ تربیون جمعی وجود ندارد، «روایات مجعول، می‌توانند بزرگترین تربیون و بلندگو در خدمت اصحاب قدرتی باشد که حق معرفت و حق سیاست و حق مالکیت را در انحصار خود درآورده‌اند». آنچنانکه علامه امینی در جلد پنجم «الغدیر» اعتراف می‌کند که او بیش از ۶۰۰ هزار روایت مجعول و تحریف شده در کتب احادیث شیعه در باب واقعه غدیر خم پیدا کرده است.

یادمان باشد که هر چند تنها در ۱۵۰ سال اول بعد از وفات پیامبر فرهنگ مسلمانان

صورت شفاهی داشته است و تمامی انتقال فرهنگ و دین و اعتقاد مسلمانان تنها توسط اذهان فردی منتقل می‌شده است، اما نباید فراموش کنیم که حتی بعد از آن ۱۵۰ سال اولیه، هنوز برای قرن‌ها آن رسوبات فردی دوران فرهنگ شفاهی مسلمین، بر فرهنگ کتابتی آنها حاکم بوده است. برای مثال اگر همین نهج البلاغه سید رضی یا تاریخ طبری که در قرن چهارم به نگارش درآمده‌اند، میزان قرار دهیم آبخور تمامی مطالب آنها محتوای ذهنی افرادی بوده‌اند که به صورت تصادفی مثلاً سید رضی یا طبری با آنها برخورد کرده‌اند، بطوریکه مسعودی در «مروج ذهب» می‌نویسد، «حجم خطبه‌های منقول از امام علی در قرن چهارم که به صورت فردی در اذهان مردم پس از ۴۰۰ سال بعد از امام علی وجود داشت، بیش از سه برابر حجم نهج البلاغه فعلی بوده است» یا در خصوص «صحیح بخاری» که از اصح کتب روایتی برادران تسنن می‌باشد، خود محمد اسماعیل بخارائی نقل می‌کند که «از میان ۶۰ هزار روایت جمع‌آوری کرده، تنها توانسته این ۱۵ هزار حدیث موجود در صحیح بخارائی گزینش نماید»؛ بنابراین، این ادعای اسلام روایتی که می‌گویند: «قرآن قطعی الصدور است و ظنی دلالة، برعکس روایات که ظنی الصدور اما قطعی الدلالة می‌باشند» ادعائی غیر قرآنی است که به قول علامه طباطبائی چگونه قرآنی که ادعای نور و منیر و منور بودن برای خود می‌کند و می‌خواهد طبق ادعای خود بشریت را از ظلمات خارج و به سمت نور هدایت نماید، این قرآن در شناخت خودش در ظلمات می‌باشد و باید توسط روایات آن را روشن کرد. یادمان باشد که تنها ابوهریره اندکی بعد از وفات پیامبر بیش از ۳۰ هزار حدیث از زبان پیامبر جعل کرد؛ و در خدمت اصحاب قدرت قرار داد و آنچنان بازار روایت‌سازی بعد از وفات پیامبر اسلام در جامعه مسلمانان گرم و داغ شده بود که حتی تجار برای فروش کالاهای بنجل خود، در بازار به جعل احادیث از زبان پیامبر اسلام پناه می‌بردند تا توسط این روایات جعلی با تقدیس کردن کالاهای بنجل خود، آن‌ها را به مسلمین قالب کنند.

رابعاً برای تکیه کردن بر اسلام قرآنی به جای اسلام روایتی باید توجه داشته باشیم که «غیر از فقه فردی قرآن که همان عبادات اعم از نماز و روزه و غیره می‌باشد، فقه

اجتماعی قرآن، آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی و علامه محمد اقبال لاهوری معتقدند، صورت الگوئی دارند، نه صورت تکلیفی تا موظف باشیم طبق النعل بالنعل پیاده کنیم» یعنی به جای اینکه در رابطه با فقه اجتماعی قرآن، بخواهیم از این فقه پیراهنی بسازیم و در هر شرایطی بر تن جامعه مسلمین بکنیم، باید توجه داشته باشیم که آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی و اقبال می گویند، «از فقه اجتماعی قرآن باید فقط استنباط متدولوژی پیامبر بکنیم که چگونه او توانسته، توسط این فقه حقوقی جامعه بدوی عصر خود را مدیریت کند»، لذا فقه اجتماعی قرآن، فقه برنامه حقوقی یا برنامه سیاسی و اجتماعی نیست، بلکه تنها الگوئی جهت فهم متد پیامبر اسلام می‌باشد؛ یعنی برعکس آنچه که مدت ۳۸ سال است که اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی حاکم در جامعه ما تبلیغ می‌کنند، جهت تاسی از متد پیامبر اسلام نباید، تکیه بر اسلام قرآنی در جامعه از فقه و لایحه قصاص قتل و اعدام و تیغ و داغ و درفش و غیره شروع بشود. بلکه بالعکس باید از هدف نبوت پیامبر و تمامی پیامبران ابراهیمی که شورانیدن عقول توده‌ها و تکیه بر عقل جمعی غیر دینی می‌باشد آغاز بکنیم. چراکه عقل برهانی استقرائی مولود حرکت قرآن و نبوت پیامبر اسلام یک خرد جمعی غیر دینی، مولود منابع معرفتی طبیعت و تاریخ و تجربه درونی می‌باشد.

خامسا آنچنانکه اقبال تاکید می‌کند، در عرصه اسلام قرآنی و در عصر خاتمیت، «نباید انتظار نبوت از هیچکس داشته باشیم» و «نباید اتوریت‌هائی در کنار پیامبر بسازیم که شخصیت آنها علاوه اینکه بر شخصیت پیامبر اسلام سایه بیاندازند، بر اسلام قرآنی نیز سایه اندازند». روش و متد ما در برخورد با اتوریت‌ها باید آنچنان باشد که معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید و آن اینکه «ما امام علی را گرفتیم تا پیامبر اسلام را گم نکنیم، نه اینکه از این اتوریت‌ها دیوارهائی بسازیم که پیامبر و اسلام قرآنی پشت آنها گم بشود.»

یادمان باشد که «امام علی، نخستین قتیل شمشیر تکفیر اسلام فقهاتی است.»

«خدای علی» یا
«خداشناسی علی»
در نهج البلاغه

الف - علی از زبان مولوی:

شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای	ای علی که جمله عقل و دیده‌ای
آب علمت خاک ما را پاک کرد	تیغ حلمت جان ما را چاک کرد
زآنکه بی‌شمشیر کشتن کار اوست	باز گو دایم که این اسرار هوست
تا چه دیدی این زمان از کردگار	باز گو ای باز عرش خوش شکار
چشم‌های حاضران بر دوخته	چشم تو ادراک غیب آموخته
می‌فشانی نور چون مه بی‌زیان	از تو بر من تافت چون داری نهان
چون شعاعی آفتاب حلم را	چون تو بابی آن مدینه علم را
تا رسد از تو قشور اندر لباب	باز باش ای باب بر جویای باب
بارگاه ماله کفوا احد	باز باش ای باب رحمت تا ابد
بل زبانه هر ترازو بوده‌ای	تو ترازوی احد خو بوده‌ای
نام خود و آن علی مولا نهاد	زین سبب پیغمبر با اجتهاد

گفت هر کاه را منم مولا و دوست	ابن عم من علی مولای اوست
کیست مولا آنکه آزادت کند	بند رقیبت زیابت وا کند
چون به آزادی نبوت هادی است	مومنان را زانبیاء آزادی است

مثنوی - دفتر اول - چاپ کلاله خاور - ص ۷۳

ب - مبانی معرفتی خداشناسانه علی:

۱ - متافیزیک علی:

«لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءَ مَا اُزِدْتُ يَقِينًا - اگر پرده برداشته شود، بر یقین من افزوده نمی‌شود.»
خدای علی - «مَا شَكَّتُ فِي الْحَقِّ مُذْ اُرِيْتَهُ - من از آن موقع که خداوند را شناختم، هرگز در باره آن شک نکرده‌ام» «سنگ بنای متافیزیک امام علی، بر پیوند وجودی بین خدا و انسان قرار دارد» چرا که امام علی:

اولاً به خداوندی معتقد است که نه مانند خداوند اسپینوزا خود این جهان باشد و نه مانند خدای هگل، خدای حلولی است که صورت خود را رفته رفته در پروسه تاریخ و تکامل به صورت این جهان درآورده باشد و همگام با تکامل جهان رشد و تکامل نماید، بلکه برعکس همه این‌ها، «امام علی به خداوندی اعتقاد دارد که نه در این جهان قرار دارد، بلکه برعکس جهان و وجود در خداوند قرار گرفته است» به عبارت دیگر «امام علی، برعکس خدای عرفا که به خدائی اعتقاد داشتند که در انسان وجود داشت - به خدائی معتقد است که انسان‌ها و ما، در خدا قرار گرفته است.»

«امام علی نه در عرصه وجود و نه در عرصه انسان و نه در پهنای آفاق و نه در عرصه انفس، به خداوند محاط اعتقادی ندارد، او به خداوندی معتقد است که به صورت ابژه و واقعیت در پیوند تنگاتنگ با همه وجود اعم از آفاق و انفس قرار دارد؛ و دائماً در چارچوب پیوند بین خداوند و جهان آفاق و انفس است که به عنوان فاعل و خالق، نه ناظر و صانع این جهان و این وجود را خلقی متداوم می‌کند؛ و با این خلق مداوم

خداوند است که در عرصه آفاق و انفس، خداوند گذشته و حال را کهنه می‌سازد و نوها را از دل آن کهنه‌ها بیرون می‌آورد.»

ثانیاً «خدای علی خداوندی است که (برعکس خداوند ارسطو و خداوند افلاطون، بیرون از این جهان در عالم ماوراء الطبیعت و در فلک هفتم ننشسته است) به عنوان خالق و فاعل این جهان دائماً در حال خلق جدید می‌باشد، حال‌ها را گذشته می‌کند و آینده‌ها را حال می‌سازد. نوها را کهنه می‌کند و از دل آن کهنه‌ها، نوه‌های جدید می‌آفریند و بدون آنکه در چارچوب علم باری و علم خود آنچنانکه اشاعره می‌پنداشتند زندانی باشد، او به سوی آینده نامعلوم و از پیش طراحی نشده، خلقت را می‌شکافد و هستی را به صورت یک سیستم باز به پیش می‌برد. هرگز از صحنه این خلقت دائماً در حال خلق جدید، غائب نیست و هستی را در عرصه حیات و تکامل و هدفداری از کوانتوم‌ها تا کهکشان‌ها معماری می‌کند.»

آگاهی علی به چنین خدائی است که اگر پرده کنار رود بر آگاهی او از وجود خداوند افزوده نمی‌شود. چرا که «خدای علی درون وجود است، نه بیرون از وجود، فاعل است، نه ناظر، خالق است، نه صانع، محیط است، نه محاط، در ما نیست، ما در او هستیم، محرک اولی نیست، بلکه خالق دائماً در حال خلق است.»

ثالثاً «خدای علی، خدای فلسفی نیست که با درک فلسفی بتوان به او شناخت پیدا کرد. خدای علی، خدای وجودی است که تنها با درک باطنی و تجربه دینی یا دل، می‌توان به آن شناخت پیدا کرد.»

رابعاً از آنجائیکه امام علی راه اصلاح دین (از بعد از وفات پیامبر اسلام، نه مانند فقیهان از راه اصلاح فقه می‌دانست و نه مانند نظامیان از راه فتوحات و کشورگشائی دنبال می‌کرد و نه مانند متکلمین از راه درک فلسفی و کلامی می‌دانست، بلکه برعکس همه این‌ها) را در «اصلاح خدانشناسی مردم و مسلمین» دنبال می‌کرد. چرا که امام علی معتقد بود تا زمانیکه ما به خداوند سلطانی (و بیرون از جهان و بشری) و محاطی و ناظری و محرک اولی معتقد باشیم، جامعه مسلمین و انسان مسلمان نمی‌تواند، به صورت مختار و آزاد سرنوشت خود را به دست خود تعیین نماید.

امام علی معتقد بود مسلمین با خدای مجبور و محصور در زندان علیت و علم خویش نمی‌توانند جامعه‌ای با اخلاق بسازند و به پرستش عاشقانه چنین خدائی بپردازند. خدای امام علی (در عرصه آفاق و انفس) خداوندی محیط بر وجود (نه محاط در انسان و جهان) می‌باشد. هستی و وجود در نگاه امام علی صورت یکپارچه و واحد دارد که این وجود یکپارچه در عرصه حیات و هدفداری و تکامل مانند یک «من» واحد به سوی آینده نامعلوم و تکاملی حرکت می‌کند، لذا او خدا را مانند یک «من بزرگ» می‌داند که ما مانند مرواریدهایی در دریای وجود او شناور هستیم.

ناطقان کانا الیه راجعون	جمله اجزا در حرکت در سکون
غلغلی افکنده اندر آسمان	ذکر تسبیحات و اجزای نهان
چون که کار هوشمندان می‌کنند	پس زمین و چرخ را دان هوشمند

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۴۴ - س ۳۷ به بعد

چيست نشانی آنک هست جهانی دگر	نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست
روز نو و شام نو و باغ نو و دام نو	هر نفس اندیشه نو، نو خوشی و نو عناست
عالم چون آب جوست، بسته نماید ولیک	می‌رود و می‌رسد نو، نو این از کجاست؟
نو زکجا می‌رسد؟ کهنه کجا می‌رود؟	گر نه و رای نظر عالم بی‌منتهاست

دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - س ۷ به بعد

گر درآید در عدم یا صد عدم	چون بخوانیش او کند از سر قدم
صد هزاران ضد، ضد را می‌کشند	باز نشان حکم تو بیرون می‌کشند
از عدم‌ها سوی هستی هر زمان	هست یا رب کاروان در کاروان
باز از هستی روان سوی عدم	می‌روند این کاروان‌ها دم بدم

مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - س ۲۹ به بعد

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُمَقَارَبُهُ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْرَأِيْلَهُ...» - او با همه وجود است بدون پیوستگی

و غیر از همه وجود است بدون دوری و گسیختگی» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۰ - س ۳).

متحد نقشی ندارد این سرا
تا که مثلی وانمایم مر تو را
هم مثال ناقصی می‌آورم
تا زحیرانی خرد را و آخرم

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۲۳ - س ۱۰

ما رمیت از رمیت فتنه‌ای
صد هزاران خرمن اندر حفته‌ای
آفتابی در یکی ذره نهان
ناگهان آن ذره بگشاید دهان
ذره ذره گردد افلاک و زمین
پیش آن خورشید چون جست از کمین

مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۲۰ - س ۷

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد
مستمیری می‌نماید در جسد
شاخ آتش را بجنابانی به ساز
در نظر او می‌نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
می‌نماید سرعت انگیزی صنع
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - س ۲۹

«ما رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ بِهِ عَدَهُ وَ مَعَهُ» - در این جهان چیزی را ندیدیم، مگر اینکه خدا را با او و قبل از او و بعد از او دیدم» (امام علی).

ما زخود سوی تو گردانیم سر
چون تویی از ما به ما نزدیک‌تر
با چنین نزدیکی دوریم دور
در چنین تاریکی بفرست نور
این دعا هم بخشش و تعلیم توست
ورنه در گلخن گلستان از چه رست

مثنوی - دفتر دوم - ص ۳۳

متصل نی منفصل نرای کمال	بلکه بی‌چون و چگونه زاعندال
ماهیانیم و تو دریای حیات	زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات
تو ننگنجی در کنار فکرتی	نی به معلولی قرین نی علتی

۲ - پرستش امام علی:

«إِلَهِي مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ عِقَابِكَ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ - ای خدای من، ترا نه برای ترس از عذابت عبادت می‌کنم و نه برای تمایل به پاداشت، فقط برای اینکه تو را شایسته عبادت دیدم و بندگیت نمودم» (امام علی).

«خدای امام علی، یک خدای تماشاگر و انسان‌واره و بیرون از وجود نیست که قابل عبادت و پرستش نباشد. بلکه بالعکس خدای علی، آنچنانکه در خطبه یک نهج البلاغه مشاهده کردیم - خدای غیر انسان‌واره‌ای است که قبل از اینکه تماشاگر باشد، بازیگر است و در عرصه خلقت هدفدار تکامل‌پذیر متداوم وجود، با هستی و وجود و انسان و خلقت رابطه دو طرفه دارد» و لذا به همین دلیل «از نگاه امام علی، پرستش خداوند، مولود رابطه دو طرفه بین خداوند و هستی در عرصه آفاق و انفس می‌باشد.»

«يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - هر چه در وجود است بقای هستی و یا وصول به هدف خود را از خداوند می‌خواهد. چرا او هر آن در حال خلق جدید می‌باشد» (سوره الرحمن - آیه ۲۹).

بنابراین، به دلیل اینکه خدای علی هم بازیگر است و هم رابطه دو طرفه با وجود در عرصه آفاق و انفس دارد، «قابل پرستش و قابل عشق ورزیدن می‌باشد» و البته از نگاه امام علی این بازیگری و این رابطه دو طرفه با هستی، خداوند در عرصه خلقت پیوسته و متداوم، دارای معنی می‌باشد؛ بنابراین، از آنجائی خدای علی قابل پرستش و عشق ورزیدن می‌باشد، با خدای علت و معلولی و خدای بیرون از وجود و خدای تماشاگر و خدای غیر دعا‌پذیر ارسطو متفاوت است. خدای علی به این خاطر قابل پرستش

می‌باشد که خدای فاعل است نه خدای ناظر، خدای خالق است، نه خدای صانع، خدای بازیگر است، نه خدای تماشاگر، خدای دعاپذیر است، نه خدای دعاگریز:

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ - قومی خداوند را برای سودجویی پرستش می‌کنند - این پرستش، پرستش تجار و بازرگانان است - قومی دیگر خداوند را به خاطر ترس از عذاب پرستش می‌نمایند، این پرستش، پرستش بردگان است - اما قوم سوم خداوند را به خاطر شکر و سپاسگذاری پرستش می‌کنند این پرستش، پرستش احرار و آزادگان است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۲۳۷ - ص ۵۱۰ - س ۸).

خدای علی نزدیک است به انسان، نزدیک‌تر از بوی یک گل:

«...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - و ما به انسان از رگ گردنش نزدیک‌تریم» (سوره ق - آیه ۱۶).

«...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ...- و او با شما است هر جا که باشید» (سوره الحديد - آیه ۴).

پرستش خداوند برای علی، مولود معرفت و شناخت به آن خداوند می‌باشد آن هم شناختی که دائماً در حال افزایش می‌باشد و هرگز به انتها نمی‌رسد. چرا که وجود او بی‌انتهاست. آنچنانکه پیامبر اسلام در این رابطه فرمود:

«ما عرفناك حقَّ معرفتِكَ - خداوندا، ما نمی‌توانیم معرفتی شایسته وجود بی‌نهایت تو به دست آوریم.»

لذا در این رابطه بود که پیامبر اسلام در عرصه پرستش چنین خداوندی فرمود:

«ما عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ - خداوندا، ما نمی‌توانیم پرستشی شایسته مقام تو به جا بیاوریم»
پر پیدااست که وقتی چنین پیامبری خداوند غیر انسان‌وار به صورت:

«...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... - هیچ چیز در جهان مثل خداوند نیست» (سوره الشوری - آیه ۱۱)
تجربه می‌کند و خدای نورانی را در جامعه بشریت قرن هفتم میلادی جایگزین خدای مستبد و سلطانی و بیرون از وجود می‌کند:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» - خداوند نور همه وجود است» (سوره نور - آیه ۳۵)

مبنای پرستش در رویکرد امام علی «آزادی روحانی فرد باشد» و اینکه فرد می‌تواند در عرصه معراج فردی با تاسی از معراج فردی پیامبر اسلام در فرایند ۱۵ ساله فاز حرائی خویش که بسترساز تجربه نبوی پیامبر اسلام گردید، به معراج فردی خویش بدون واسطه بپردازد.

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او نشیب	زانک قرب حق برونست از حسیب
قرب نی بالا نه پستی رفتنست	قرب حق از حبس هستی رستنست
نیست را چه جای بالا است و زیر	نیست را نه زود و نه دورست و دیر
کارگاه گنج حق در نیستیست	غره هستی چه دانی نیست چیست
حاصل اشکست ایشان ای کیا	می‌نماید هیچ با اشکست ما
آنچنان شادند در ذل و تلف	همچو ما در وقت اقبال و شرف
برگ بربرگی همه اقطاع اوست	فقر و خواریش افتخارست و علوست

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۶۰۵ - س ۱۳ - ابیات ۴۵۶۳ به بعد

بنابراین در رویکرد امام علی، «هدف پرستش خداوند، آزادی روحانی فرد است» تا «فرد بتواند با نفی اتوریته‌ها بدون واسطه با خداوند تماس حاصل نماید؛ و در چارچوب دستیابی به آزادی روحانی فرد در پرستش خداوند است که امام علی بیش از هر چیز به اصلاح خداشناسی مردم می‌پردازد.» چراکه تا زمانیکه ما به خداوند فعال و خلاق و بی‌صورت و آزاد و با اراده اعتقاد و شناخت پیدا نکنیم با خداوند سلطانی و مستبد و ناظر و بیرون از وجود و بی‌اراده و بازنشسته و بیکار که گرفتار جبر علیت و جبر علم باری خویش می‌باشد، نمی‌توان به آزادی روحانی فرد که هدف پرستش و عبادت می‌باشد دست پیدا کرد.

تنها خداوند خالق و فاعل و مختار و با اراده و آزاد است که پرستش او می‌تواند بسترساز آزادی روحانی فرد بشود؛ و به همین دلیل امام علی در تلاش نظری و عملی خود

پیوسته تلاش می‌کند تا قبل از هر چیز به اصلاح خدانشناسی مردم بپردازد. چراکه «اصل پرستش خداوند از آغاز انسان شدن آدم وجود داشته است و هرگز بشریت در طول تاریخ خویش پرستش خداوند را رها نکرده است» اما آنچه که باعث شده است تا این پرستش بشریت در طول هزاران سال نه تنها بستر ساز آزادی روحانی فرد نشود، بلکه بالعکس این پرستش‌ها در طول تاریخ توسط اتوریته‌های ساختگی و تحمیلی تاریخ به اسارت فردی و اجتماعی بشر کشیده بشود، «انحراف در خدانشناسی بشریت بود که قرآن با عبارت بت‌پرستی در شکل بت انفسی و بت آفاقی یا بت سوپژکتیو و بت ابژکتیو از آن یاد می‌کند»؛ و همین بت‌پرستی فردی و اجتماعی بشریت به صورت تحمیلی بود که باعث انحراف در خدانشناسی بشریت گردید.

یعنی «بت‌های فردی و بت‌های اجتماعی باعث گردیدند تا خدانشناسی بشریت دچار زنگار گردد» و همین زنگار بود که باعث گردید تا پرستش خداوند توسط بشریت به آزادی روحانی فرد نیانجامد؛ و مهم‌تر از آن عاملی گردد تا بشریت به اسارت فردی و اجتماعی گرفتار گردد؛ لذا در این راستا است که پیامبر اسلام و در ادامه راه او، امام علی «جهت صیقل‌زدائی پرستش خداوند انسان‌ها برای دستیابی به آزادی روحانی فردی به مبارزه با بت‌پرستی به شکل انفسی و آفاقی یا مبارزه با بت‌های سوپژکتیو و بت‌های ابژکتیو بپردازند» تا انسان‌ها «توسط شناخت خداوند بی‌صورت و بی‌مثال، یا به بیان پیامبر اسلام و قرآن، خداوند نور آسمان‌ها و زمین و خداوند خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید و خداوندی که با خلقت مستمر خود، نور را از دل کهنه‌ها بیرون می‌آورد و به سوی آینده نامعلوم، با اراده خویش پیش می‌رود و با آن هدفداری و تکامل در سیستم باز خلقت به نمایش می‌گذارد.»

«... وَ كَمَالٌ تَوْجِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ... - کمال توحید خدانشناسی اخلاص به جایگاه خداوندی است و نهایت اخلاص به خداوند نفی صفات انسان‌واره از ذات خداوند می‌باشد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۳۹ - س ۷) تا انسان‌ها بتوانند با پرستش چنین خداوندی به آزادی روحانی فرد دست پیدا کنند. چراکه تا زمانیکه خدائی که ما می‌پرستیم، خدای آینده‌ساز نباشد، ما نمی‌توانیم، با پرستش

چنین خدائی انسان‌های با اراده و آزاد و مختار و آینده‌ساز بشویم.

به همین دلیل امام علی در عرصه پرستش، قبل از اینکه به موضوع پرستش و عبادت بپردازد به موضوع صیقل‌زدائی خداشناسی ما می‌پردازد و از این سنگر است که او با تاسی از مبارزه ضد بت‌پرستی پیامبر اسلام و پیامبران ابراهیمی، «پروژه اصلاح دینی خود را بعد از وفات پیامبر اسلام از صیقل‌زدائی خداشناسی شروع می‌کند».

از نظر امام علی «مسیر دستیابی به پروژه آزادی روحانی فرد در عرصه پرستش و عبادت و مسیر پرورش انسان‌های آینده‌ساز و مسئول و مختار و با اراده و خلاق و آفریننده‌ای از صیقل‌زدائی خداشناسی توسط شناخت خدای آینده‌ساز و خدای خلاق آفریننده و خدای مختار و فاعل و خدای آزاد و با اراده عبور می‌کند». خدائی که آنچنانکه پیامبر اسلام در قرآن آن را توصیف می‌کند خدائی که با «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱)

«...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره نور - آیه ۳۵)، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید - آیه ۳)، «...وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا - و خداوند بر همه وجود محیط است» (سوره نساء - آیه ۱۲۶)، «...أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ - آگاه باشید خداوند بر همه وجود محیط است (نه محاط)» (سوره فصلت - آیه ۵۴) توصیف می‌شود.

زان بحر ندید غیر موج اهل جهان

بحری است وجود جاودان موج زنان

سریست حقیقه الحایق پنهان

در ظاهر بحر و بحر در موج نهان

عبدالرحمن جامی

از دیدگاه امام علی تا زمانیکه یک جامعه دینی و مسلمان صاحب خدای مختار و آینده‌ساز و فعال و با اراده نشود، امکان رهائی آن جامعه با خدای مجبور و محصور و محاط و ناظر و بازنشسته و تماشاگر و بیرون از طبیعت نشسته، وجود ندارد؛ و به همین دلیل در رویکرد امام علی، «هر اصلاح دینی برای تحول انسانی و اجتماعی در جامعه دینی باید از اصلاح خداشناسی و مبارزه با بت‌پرستی آفاقی و انفسی یا ابژکتیو و سوژکتیو شروع شود»، چراکه امام علی معتقد است که «در جهان بینی توحیدی همه

امور معنوی است و خداوند در تمام وجود اعم از وجود آفاقی و وجود انفسی حضور خلاقانه و فعالانه دارد.»

«...وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ - و از آن خداست ملک آسمان‌ها و زمین و آنچه که در میان آن‌ها است و برگشت نهائی به سوی او است» (سوره مائده - آیه ۱۸)؛ و به همین دلیل «در دستگاه توحیدی امام علی تا خداوند از هستی بیرون کنیم، همه وجودش و بیگانه می‌شود.»

«اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ - خدا آفرینش را بی سابقه قبلی به وجود می‌آورد و سپس آن را برمی‌گرداند و سپس به سوی او برمی‌گردیم» (سوره روم - آیه ۱۱) در رویکرد امام علی به همه هستی «تمام هستی و وجود به خاطر اینکه در خداوند قرار دارند (نه خداوند در هستی و وجود به صورت محاط) معنوی هستند و همه هستی مولود خلقت دائم و مستمر خداوند می‌باشند.» از نظر امام علی هستی و وجود بدان جهت هدفدار می‌باشند که برای خداوند در عرصه خلقت دائم آن، صورتی انتخابی دارد، نه شکلی اجباری در چارچوب علم باری یا علم خودش.

می‌خورند من حق زائل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

عمر خیام

زین پرده ترانه ساخت نتوان وین پرده به خود شناخت نتوان

نظامی گنجوی

از نظر امام علی بیگانه‌ترین تبیین جهان و وجود آن تبیینی است که جهان صورت عملی، نقشه‌ای بدانیم که از پیش در علم خداوند در ازل تعیین شده باشد. چراکه چنین خداوندی، نه تنها مختار و آزاد و خلاق و فاعل و با اراده نیست، بلکه بالعکس گرفتار و محصور و زندانی علم خود می‌باشد.

«...إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ - قطعاً خدای من حافظ و نگهدار کل وجود است» (سوره هود - آیه ۵۷) آنچنانکه خداوند ارسطویی گرفتار و محصور و زندانی علیت و علم خود

می‌باشد. در نتیجه با چنین خدائی،

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

پس از زبان علی آنچنانکه آن شاعر می‌گوید، باید گفت که:

بیزارم از این کهنه خدائی که تو داری هر لحظه مرا تازه خدای دگر هستی

در رویکرد امام علی هدف رسالت انبیاء ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام نوسازی انسان‌ها از طریق ایجاد تماس میان انسان و خداوند در عرصه پرستش می‌باشد.

«...فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنَسِي نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِم بِالرِّبَالِغِ وَ يَثْبُرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يَزُوهُمْ آيَاتِ الْمُقَدَّرَةِ...» - خداوند رسولانی را برانگیخت و پیامبرانش را پیاپی به سوی آنان فرستاد تا مردم را به ادای پیمانی که با خداوند بسته بودند وادار نماید و نعمت فراموش شده او را به یادشان بیاورند و با تبلیغ دلایل روشن، وظیفه رسالت را به جای آورند و خزائن مخفی شده عقول آن‌ها را برانگیزانند و بارور سازند و آیات با عظمت الهی را که در هندسه کلی هستی نقش بسته است به آنان بنمایانند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۳ - س ۹).

در دیدگاه امام علی خداشناسی صیقل یافته از بت پرستی تنها عاملی است که می‌تواند در عرصه پرستش، انسانی جدید برای تحمل بار مسئولیت، تحول اجتماعی و تاریخی بسازد. از نظر امام علی نیایش انجام تکلیف فقهی برای ادای وظیفه توسط یک سلسله اعمال تکراری و روزمره - آنچنانکه اسلام فقاهتی بیش از هزار سال است که بر طبل آن می‌کوبد - نیست بلکه برعکس نیایش و پرستش خداوند از منظرگاه علی، «پیوند بین دو بی‌نهایت برای حرکت کردن بی‌نهایت کوچک به طرف بی‌نهایت بزرگ می‌باشد و لذا تنها چنین پرستشی و چنین عبادتی است که می‌تواند، بستر ساز آزادی روحانی فرد در عرصه کویریات و گرایش به عدالت اجتماعی در عرصه اسلامیات و مسئولیت مشترک انسانی و اجتماعی در عرصه اجتماعیات بشود.»

و چنین عبادت و پرستشی است که می‌تواند بستر ساز تفسیر روحانی از جهان و آزادی

روحانی فرد و توجه روحانی به اجتماع تکامل پذیر بشود و بدین ترتیب است که امام علی توسط صیقل‌زدائی کردن خدانشناسی مسلمانان به اصلاح مسلمانان و اصلاح اسلام بعد از پیامبر در سال‌های بعد از ۳۶ هجری به بعد یعنی ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام می‌پردازد.

ماحصل اینکه، امام علی ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام می‌خواهد پروژه اصلاح دینی خود را از اصلاح خدانشناسی شروع کند؛ و با تکیه به خدای فاعل و خلاق و پویا و بالان است که او جهان و انسان و جامعه بشری را پدیدهائی خلاق و آزاد و پویا و بالان می‌داند و در همین رابطه است که از نگاه امام علی، «هستی شیئی و ماده کور نیست بلکه فعل و شدن و حیات و تکامل و هدفداری است»، و باز در همین رابطه است که «امام علی در این چارچوب از خدانشناسی و توحید به عدالت می‌رسد، نه از عدالت به توحید و خدانشناسی.»

من که باشم؟ چرخ با صد کار و بار	زین کمین فریاد کرد از اختیار
کای خداوند کریم بردبار	ده امام زین دو شاخه اختیار
هم از آنجا کائن تردد دادیم	بی‌تردد کن مرا هم از کرم
تا بکی این ابتلا یا رب مکن	مذهبی‌ام بخش و ده مذهب مکن
اشتری‌ام لاغر و هم پشت ریش	زاختیار همچو پالان شکل خویش
این گزاهه گه شود این سو گران	آن گزاهه گه شود آن سو کشان
بفکن از من حمل ناهموار را	تا ببینم روضه الانوار

مثنوی - دفتر ششم - ابیات ۲۰۲ به بعد

«وَ لَقَدْ بَلَّغْنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَ الْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةَ فَيَتَرَعُّ حَجَلَهَا وَ قَلْبَهَا وَ قَلَائِدَهَا وَ رُعْتَهَا مَا تَمْتَعُ مِنْهُ إِلَّا بِالْإِسْتِرْجَاعِ وَ الْإِسْتِرْحَامِ ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِينَ مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلْمٌ وَ لَا أُرِيَقَ لَهُمْ دَمٌ فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ يَهْ مَلُومًا بَلْ كَانَ يَهْ عِنْدِي جَدِيرًا - به من خبر رسیده است که از لشکریان سفیان بن عوف وارد خانه زن غیر مسلمانی شده است که با ما معاهده هم زیستی دارد و خلخال و دستبند آن زن را

غارت کرده‌اند و آن زن جز گریه تلخ و طلب ترحم سلاح دفاعی از خود نداشته است. راستی اگر مردی مسلمان (مقصود خود امام علی بوده است که بیم آن داشته اصلاً به خاطر این موضوع بمیرد) پس از چنین حادثه‌ای از درد آن بمیرد (امام علی پیش‌بینی می‌کرده که ممکن است درد این موضوع او را از پای درآورد) جای ملامت نیست» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۷ - ص ۶۹ - س ۱۱).

«أَفْتَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يَقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ - آیا به همین قناعت کنم که مردم به من بگویند امیر المومنین و من در ناگواری‌ها و سختی‌های مردم شریک آن‌ها نباشم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ۴۵ - ص ۴۱۸ - س ۷).

۳ - خدانشناسی ذات‌گرایانه - خدانشناسی تاریخی:

«خدانشناسی برای امام علی یک امر ذات‌گرایانه و ثابتی نیست که توسط ذهن آئینه‌ای ارسطوئی از واقعیت خارجی در ذهن امام علی حاصل شده باشد، بلکه بالعکس ایمانی است که در بستر زمان و توسط پراکسیس انفسی و آفاقی و اجتماعی برای او حاصل شده است.» به عبارت دیگر امام علی خدانشناسی خود را با تاسی از معلم و مرادش پیامبر اسلام، از فرایند اولیه ذات‌گرایانه، وارد فرایند پراکسیسی سه مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی و اجتماعی توسط سه تجربه دینی و تجربه حسی و تجربه اجتماعی کرده بود، یعنی برای علی «عبادت» به عنوان تجربه دینی و باطنی در کنار «کار» به عنوان تجربه حسی و آفاقی و «مبارزه اجتماعی» به عنوان تجربه اجتماعی بسترهائی بودند که خدانشناسی پراکسیسی امام علی را در بستر زمان معنا بخشیدند.

لذا به همین دلیل خدانشناسی برای امام علی تنها یک امر ذهنی و نظری صرف نبوده است، بلکه یک امر ایمانی بوده است که به صورت ذومراتب و مشکک در بستر پراکسیس سه مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی و اجتماعی توسط کار و عبادت و مبارزه تکوین پیدا می‌کرده است. خدانشناسی برای امام علی یک ایمان بوده است نه یک شناخت

و فهم ذهنی صرف، لذا تا زمانی که تفاوت ایمان و فهمیدن و شناخت را فهم نکنیم، نمی‌توانیم در باب خدانشناسی علی به داوری بنشینیم و همین امر باعث گردید تا او در پاسخ به ذعلب یمانی که از امام علی می‌پرسد که آیا خدایت را دیده‌ای؟ می‌فرماید که «آیا واقعیتی که ندیده باشم می‌پرستم» و در اینجا بود که ذعلب یمانی از امام علی می‌پرسد که چگونه خدا را می‌بینی؟ و در پاسخ این سؤال ذعلب یمانی است که امام علی می‌فرماید:

«وَقَدْ سَأَلَهُ ذَعْلَبُ الْيَمَانِي فَقَالَ: هَلْ رَأَيْتَ رَبِّكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ: أَفَأَعْبُدُ مَا لَا أَرَى؟ قَالَ: وَكَيْفَ تَرَاهُ؟ قَالَ: لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِه حَقَائِقِ الْإِيمَانِ قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرِ مَلَابِسٍ بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرِ مُتَابِنٍ مُتَكَلِّمٌ لَا يَرْوِيهِ مُرِيدٌ لَا يَهْمُهُ صَانِعٌ لَا يَجَارِحُهُ لَطِيفٌ لَا يُوَصِّفُ بِالْحَفَايَةِ كَبِيرٌ لَا يُوَصِّفُ بِالْجَفَاءِ بَصِيرٌ لَا يُوَصِّفُ بِالْحَاسَةِ زَجِيمٌ لَا يُوَصِّفُ بِالرَّقَّةِ تَعْتُو الْوُجُوهُ لِعَظَمَتِهِ وَ تَجِبُ الْقُلُوبُ مِنْ مَخَافَتِهِ - وقتی که ذعلب یمانی از امام علی پرسیده بود یا امیر المومنین، آیا خدایت را دیده‌ای؟ امام در پاسخ او فرموده است که: آیا چیزی را که ندیده باشم می‌پرستم؟ ذعلب گفت چگونه خدا را می‌بینی؟ امام در پاسخ به ذعلب فرمود: این چشم‌های انسانی نیست که بتواند با مشاهده عینی خدا را ببیند. بلکه این دل‌ها هستند که او را با حقایق ایمان درمی‌یابند. خداوند نزدیک به تمام وجود است البته نه به صورت حلولی با اتصال جسمانی و دور از واقعیت وجود است نه با جدائی از وجود و بیگانه و خارج از وجود، سخن می‌گوید نه به صورت انسان‌واره با سابقه ذهنی و زبان کلامی، اراده می‌کند نه مانند انسان به صورت انسان‌واره با اهتمام انسانی، خلاق و سازنده است نه به صورت انسان‌واره توسط اعضا بدن، لطیف است نه به صورت صفت انسانی، بزرگ است نه مانند انسان به صورت جفاکارانه، بینا است نه به صورت انسان‌وار توسط چشم و اعضا، دارای رحمت است نه به صورت انسان‌وار با رقت قلب» (نهج البلاغه صبح الصالح - خطبه ۱۷۹ - ص ۲۵۸ - س ۱).

در نتیجه همین خدانشناسی غیر انسان‌وار و بی‌صورت است که وقتی توسط تجربه باطنی و تجربه دینی فهمیده می‌شود عکس‌العملش در انسان آن می‌گردد که سرها در برابر عظمتش فر و افتاده و دل‌ها از خوف او مضطرب می‌گردد.

آنچه از پاسخ امام علی به ذعلب یمانی در باب خداشناسی می‌توان فهم کرد اینکه «تنها فهم خدای بی‌صورت و غیر انسان‌وار است که باعث خشوع انسان در برابر عظمت وجود خداوند در انسان می‌شود» لذا تا زمانیکه ما نتوانیم از مرحله خداشناسی انسان‌وار به مرحله خداشناسی بی‌صورت دست پیدا کنیم، نمی‌توانیم عظمت و بزرگی خداوند را به عنوان یک واقعیت در وجود و در خود احساس نمائیم، زیرا خداوند انسان‌واره که مولوی در (دفتر دوم مثنوی - ص ۲۸۰ - س ۶ به بعد از ابیات شماره ۱۷۳۴ لغایت ۱۸۲۹ تحت عنوان داستان موسی و شبان) از آن با عنوان خداوند چوپانی یاد می‌کند، می‌تواند تعبدساز باشد، اما نمی‌تواند خشوع آفرین گردد.

دید موسی یک شبانی را به راه	کو همی گفت ای کریم وای اله
تو کجائی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم شپش‌هایت کشم	شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت	وقت خواب آید بروم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من	ای به یادت هی هی و هی‌های من

«این خدای انسان‌وار هر چند برای عوام می‌تواند بیشتر قابل پرستش و پیوند باشد، اما خداوندی نیست که بتوان با آن در عرصه معراج بین دو بی‌نهایت، به صورت وجودی یا اگزیزتانی، پراکسیس باطنی یا وجودی کرد»، در نتیجه «چنین خداوندی هرگز نمی‌تواند در دل مؤمنین خشیت ایجاد نماید و قطعاً بدون ایجاد خشیت هرگز ایمان در دل مؤمن به خداوند حاصل نمی‌شود» و در همین رابطه است که هرگز خداشناسی چوپانی یا خداشناسی انسان‌وار نمی‌تواند ایمان در مؤمن ایجاد کند. البته خداشناسی چوپانی می‌تواند عبودیت تکلیفی ایجاد نماید.

بنابراین در این رابطه است که امام علی در خطبه فوق تمام تلاشش بر این امر قرار دارد تا خداشناسی ذعلب یمانی را از صورت خدای انسان‌واره به صورت خدای بی‌صورت درآورد. چراکه از فحوای سؤال ذعلب یمانی برمی‌آید که ذعلب دنبال خدای انسان‌وار بوده است؛ و در تلاش آن بوده است که مانند آن چوپان مثنوی مولوی، خداوند را به

صورت یک انسان ببیند و فکر می‌کرده است که امام علی خداوند را مانند یک انسان می‌بیند، آنچنانکه چوپان مولوی فکر می‌کرده است که خداوند شپش دارد و شیر می‌خورد و جامه‌اش کثیف می‌شود، وقت خواب رختخواب می‌طلبد و قس علیهذا. البته بر خورد امام علی با ذعلب یمانی غیر از برخورد موسی با چوپان در داستان ساختگی مولوی می‌باشد. چراکه امام علی از همان آغاز فهمید که «مشکل خداشناسی ذعلب یمانی در تصور انسان‌واره او از خداوند است»؛ و به همین دلیل در سرتاسر بیانات فوق، تمام تلاش امام علی بر این امر قرار دارد تا به ذعلب بفهماند که مشکل تو در خداشناسی، مشکل تصور انسان‌واره از خداوند است، لذا تا زمانیکه تو تصور خدای انسان‌واره خود را با تصور خدای بی‌صورت عوض نکنی در عرصه تصدیق که همان ایمان آوردن تو می‌باشد، نمی‌توانی به ایمان به جای تکلیف دست پیدا کنی.

البته امام علی به خوبی می‌داند که تصور خدای بی‌صورت کاری مردافکن است که تنها توسط تجربه دینی یا پراکسیس باطنی امکان‌پذیر می‌باشد؛ و با تجربه حسی هرگز امکان فهم تصور خدای بی‌صورت نیست لذا به همین دلیل است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی خود که مانیفست پروژه بازسازی اسلام او می‌باشد از آنجائیکه معتقد است که راه بازسازی اسلام و دین، از سنگر بازشناسی خداشناسی مسلمانان در عرصه کلام جدید می‌گذرد و از آنجائیکه اقبال مشکل خداشناسی مسلمانان در هزار سال گذشته، «جایگزین کردن خدای انسان‌واره سلطانی و مجبور و مستبد و ناظر و صانع بیرون از وجود به جای خداوند بی‌صورت خالق و فاعل و با اراده و مختار می‌دانست، تنها راه استحاله این خداشناسی مسلمانان، تبیین خدای بی‌صورت، جهت جایگزین کردن خدای انسان‌وار می‌دانست.»

چراکه اقبال معتقد است که طرح خدای انسان‌وار توسط اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام کلامی اشعری و اسلام دگماتیسم فقهاتی هر چند زودتر می‌تواند مردم عوام را اغنا و قانع و سیراب نماید، اما خدای انسان‌وار، خدائی سلطانی و مستبد می‌باشد؛ لذا به همین دلیل علامه محمد اقبال لاهوری، از آنجائیکه مانند امام علی معتقد است که

خدای بی‌صورت تنها توسط تجربه باطنی و تجربه دینی امکان شناخت دارد، کتاب بازسازی خود را از فصل معرفت و تجربه دینی شروع می‌کند و در ۳۱ صفحه فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اقبال تلاش می‌کند تا برای مسلمانان و متفکرین جهان این موضوع را اثبات نماید که گرچه تجربه حسی از بعد از رنسانس در اروپا توسط متد استقرائی در برابر متد قیاسی و ذهنی ارسطوئی دارای ارزش علمی و عینی می‌باشد، اما «تجربه باطنی و تجربه دینی به اندازه تجربه حسی دارای ارزش علمی می‌باشد.» راستی چرا اقبال، کتاب بازسازی خود را از تبیین موضوع ارزش علمی تجربه باطنی و تجربه دینی شروع می‌کند؟ به خاطر اینکه اقبال خوب می‌داند که برای فهم خداشناسی تطبیقی که همان خدای بی‌صورت می‌باشد، او نمی‌تواند توسط تجربه حسی و متد استقرائی آنچنانکه طرفداران خداشناسی انطباقی از بعد از شناخت مدرنیته مغرب زمین (آن هم از نوع مدرنیته مذهب ستیز فرانسوی) در جوامع مسلمین کوشیدند تا توسط تجربه طبیعی و حسی و متد استقرائی و علم ساینس به تبیین خداشناسی بپردازند، به تبیین خدای بی‌صورت بپردازد و البته خداشناسی انطباقی آن‌ها در برابر خداشناسی دگماتیسم اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی و فلوطینی و اسلام دگماتیسم فقهاتی حوزه‌های فقهی و اسلام دگماتیسم کلامی اشاعره دارای ارزش معرفت‌شناسانه بود، اما خدای انطباقی طرفداران اسلام انطباقی ارزش ایمان‌سازی نداشت و لذا در همین رابطه بود که طرفداران خداشناسی انطباقی پیوسته تلاش کردند تا توسط این خداشناسی انطباقی، در رابطه با پروژه مدرنیزاسیون و لیبرالیزاسیون، خود بستر سازی کنند.

البته عمر خداشناسی انطباقی با طلوع خداشناسی تطبیقی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری به سر رسید و خداشناسی انطباقی در برابر طلوع خداشناسی تطبیقی اقبال به محاق رفت. آنچنانکه خداشناسی دگماتیسم فلسفی و کلامی و فقهی و روایتی نیز در برابر خداشناسی تطبیقی اقبال به محاق تاریخی گرفتار شدند. علی‌ایحال در این رابطه بود که اقبال در عرصه تبیین خداشناسی تطبیقی خود وظیفه اول خود را «جایگزین کردن خداشناسی بی‌صورت به جای خداشناسی انسان‌واره می‌دانست.»

چراکه اقبال معتقد است که تنها با تصور خدای بی‌صورت است که امکان تصدیق خداشناسی تطبیقی برای مسلمانان ممکن می‌شود و در راه دستیابی به این تصور خدای بی‌صورت است که اقبال به عنوان یک واقعیت خلاق و فاعل و آزاد و با اراده در «پیوند با وجود توسط واقعیت زمان» به تبیین آن می‌پردازد و اقبال مانند امام علی در پاسخ به ذعلب یمانی معتقد است که توسط تجربه حسی انسان، آنچنانکه کانت هم معتقد بود، توسط تجربه حسی امکان‌پذیر نیست لذا به همین دلیل است که کلیدواژه علامه محمد اقبال در مانیفست پروژه بازسازی خود که همان کتاب بازسازی فکر دینی می‌باشد، تجربه دینی است که اقبال در تمامی فصل‌های کتاب بازسازی از خداشناسی تا وحی و نبوت و معاد و حتی تبیین روحانی جهان، خود از همین تجربه دینی استفاده می‌کند.

بطوریکه آنچنانکه در سر معبد آکادمی افلاطون نوشته شده بود که «کسی هندسه نمی‌داند وارد نشود» در سر معبد کتاب بازسازی اقبال یا پروژه بازسازی دینی اقبال نوشته شده است که «کسی که تجربه دینی فهم نمی‌کند، کتاب بازسازی اقبال را کنار بگذارد و پروژه بازسازی اقبال نمی‌تواند فهم کند.»

به هر حال در این چارچوب است که اقبال در فصل اول کتاب «بازسازی فکر دینی» خود یعنی فصل معرفت و تجربه دینی موضوع را اینچنین آغاز می‌کند:

«خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم چگونه است؟ آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با این جهان چگونه است؟ چه مقامی انسان در این جهان دارد و با مقامی که انسان در این جهان صاحب می‌باشد چه اخلاق و رفتاری شایسته این انسان است؟ این سؤالات میان دین و فلسفه و عرفان مشترک است. البته نوع معرفتی که با عرفان حاصل می‌شود. خصوصیت و رنگ فردی دارد و در شعر مجازی و مبهم و غیر قطعی است؛ اما در دین، در صورت‌های پیشرفته خود بسیار برتر و والاتر از عرفان و شعر است چراکه دین از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد. دین وضعی که نسبت به حقیقت نهائی و مطلق (خداوند) دارد. متعارض با محدودیت آدمی است. چراکه دامنه پرواز

او را فراخی می‌بخشد و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت (خداوند) به چیزی قانع نمی‌شود. آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی فلسفه را در دین مورد عمل قرار دهیم؟ زیرا روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است؛ لذا به هر حجیت و اعتبار به چشم بدگمانی می‌نگرد. وظیفه فلسفه این است که مفروضات نقادی نشده فکر بشری را دنبال کند و به نهانگاه‌های آن‌ها برسد و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق شود و یا به صورت صریح آن را بپذیرد؛ اما برعکس فلسفه. «گوهر دین ایمان است» و ایمان همچون مرغی. «راه بی‌نشان خود را بی‌مدد عقل می‌بیند» ولی منکر این هم نمی‌توان شد که «ایمان چیزی بیش از احساس محض است» چراکه تاریخ دین نشان می‌دهد که «فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است». دین: «دستگاهی از حقایق کلی است که اگر صادقانه آن‌ها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند. اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود.» از آنجائیکه تغییر شکل و هدایت حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است. با کمال وضوح معلوم می‌شود که آن حقایق کلی که دین آن‌ها را مجسم می‌سازد. نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. «هیچ کس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد» حقیقت این است که دین. به خاطر وظیفه‌ای که بر عهده دارد حتی بیش از جزمیات علمی نیازمند آن است که «اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا کند.» علم ممکن است. «نسبت به یک مابعدالطبیعه عقلانی جاهل بماند» و حقیقت این است که تا کنون چنین بوده است؛ اما دین نمی‌تواند «از جستجو برای ایجاد سازش میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی. محیطی که زندگی آدمی در آن جریان دارد غافل و نادان بماند.» ولی عقلانی کردن دین و ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شک نیست که فلسفه حق قضاوت در باره دین را دارد. اما آنچه که مورد قضاوت قرار می‌گیرد چنان طبیعت و ماهیتی دارد که «به قضاوت فلسفه جز از طریق تعبیرات و اصطلاحات خود گردن نمی‌نهد.» فلسفه وقتی که به داوری در باره دین بر می‌خیزد. نمی‌تواند در میان مفروضات و پیشفرض‌های خود به دین مقام پست‌تری بدهد. «دین

چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد» دین «نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد» دین تبیینی از تمام وجود آدمی است؛ بنابراین فلسفه در داوری خود نسبت به دین باید به این مرکزیت دین اعتراف نماید. فلسفه باید بپذیرد که دین در فرایند فکری چیزی اساسی و مرکزی است. هیچ دلیلی در دست نیست تا مطابق آن ثابت کنیم که علم و اشراق یا درون‌بینی اصولاً معارض یکدیگرند. چراکه هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و هر یک مکمل دیگری است. علم حقیقت را به صورت پاره پاره به دست می‌آورد اما عرفان حقیقت را به صورت یکپارچه و کلی به دست می‌آورد. عرفان به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد اما علم به جنبه گذران آن. هدف عرفان بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است، اما هدف علم گذشتن از حقیقت از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کل آن برای مشاهده منحصر و محدود همان نواحی می‌باشد. هم علم و هم اشراق برای تجدید بنا به دیگری نیازمند است هر دو خواستار دیدار یک حقیقتند» (کتاب بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۳ - س ۱ به بعد).

در عبارات فوق اقبال به طرح این مسئله می‌پردازد که از آنجائیکه از نظر او اصلاح دین یا بازسازی دین در این زمان تنها از طریق «پیوند تطبیقی بین ابدیت و تغییر ممکن می‌باشد» به همین دلیل او در سر لوحه طرح سؤال مشترک بین دین و فلسفه و عرفان و علم، موضوع فهم و دستیابی به عناصر ابدیت در جهان را دنبال می‌کند. چراکه از نظر اقبال وظیفه اصلی دین پیوند این ابدیت با مدرنیته یا تغییر در شرایط موجود می‌باشد، لذا اگر معتقد به وجود ابدیت در جهان نباشیم و یا معتقد به عدم توان کشف ابدیت در جهان باشیم، دین نمی‌تواند نقشی و رسالتی در جهان امروز برای خود قائل بشود.

«تصور خدا» در نهج البلاغه

الف - «تصور خدا» در دو عرصه مختلف و متفاوت و متضاد «تجربه دینی نبوی» و «تجربه عرفانی و اشراقی صوفیانه»:

در سلسله درس‌های گذشته «بعث‌شناسی پیامبر اسلام» در نشر مستضعفین مطرح کردیم که یکی از ابر تجربه‌های دینی و ستبر پیامبر اسلام در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی خود تجربه «تصور خدا» به عنوان «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آیه ۳۵ - سوره نور) بود که این تجربه دینی و نبوی فاز حرائی پیامبر اسلام تا پایان دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام، به عنوان چارچوب و کانتکس تمامی آیات مربوط به «توحید» به عنوان «تصدیق نسبت به یگانگی خداوند» و «الله» به عنوان «تصور خدای یگانه» گردید.

بنابراین، نخستین «تجربه دینی پیامبر اسلام»، «فهم و درک و شناخت خداوند» به عنوان، «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» بود که بعداً در دوران حیات ۲۳ ساله نبوی پیامبر اسلام این تجربه سترگ و ستبر دینی فاز حرائی در آیه ۳۵ سوره نور، اینچنین تبیین گردید:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - خداوند نور آسمان‌ها

و زمین است، مثل، نور خداوند، مانند چراغی است که در جایگاه آن (اعراب بادیه نشین چراغ راه، در جایگاهی در دیوار که برای گذاشتن چراغ ساخته بودند به نام «مشکات» می گذاشتند) قرار دارد؛ و آن چراغ درون جایگاه باز، در شیشه صاف و آن شیشه که نور از فتیله چراغ می گیرد، مانند ستاره بسیار درخشان است. روغن آن چراغ از درخت مبارک زیتون که نه شرقی است و نه غربی شعله ور گشته است، نوری که بر روی نور قرار می گیرد، خداوند هر کس را که بخواهد به این نور خود هدایت می کند.»

علی ایحال، در چارچوب این تجربه دینی و نبوی گرانشنگ پیامبر اسلام در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی بود که «تصور خدا» در شکل نوینی، برای پیامبر اسلام تکوین پیدا کرد؛ و در سایه این «تصور نوین از خداوند» بود که پیامبر اسلام، علاوه بر اینکه، در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی خود توانست «قرائت نوینی از جهان و انسان و جامعه» در کانتکس تصدیقات مولود این «تصور نو از خداوند» عرضه کند، خود همین «تصور خداوند» بعداً در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام، به صورت تصدیقات نوینی در باب توحید ذاتی و صفاتی و افعالی خداوند در آیات قرآن تبیین گردید که چند نمونه از این تصدیقات مولود آن «تصور خدا» ی پیامبر اسلام، در قرآن عبارتند از:

۱ - «...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ...» - هر کجا که باشید خداوند با شما است» (سوره حدید - آیه ۴).

۲ - «...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - و ما خداوند، از رگهای گردن انسان به او نزدیک تریم» (سوره ق - آیه ۱۶).

۳ - «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ - و هیچ چیزی در عالم هستی وجود ندارد، مگر اینکه خزینه ها و منابع آن در نزد ما است و ما آن را به جریان نمی اندازیم مگر به اندازه معین» (سوره حجر - آیه ۲۱).

۴ - «...فَدَجَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا - خداوند برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است» (سوره طلاق - آیه ۳).

۵ - «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا - و هر چیزی را در کتاب شماره کرده ایم» (سوره نباء - آیه

(۲۹).

۶ - «...وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا - و عدد همه چیز را خداوند شمارش کرده است» (سوره جن - آیه ۲۸).

۷ - «...إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا - قطعاً، خداوند حساب‌گر همه اشیاء است» (سوره نساء - آیه ۸۶).

۸ - «...أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ... - آیا نمی‌دانی خداوند به هر چه که در آسمان‌ها و زمین است، دانا است و همه این‌ها در کتاب است» (سوره حج - آیه ۷۰).

۹ - «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ - منزه خداوندی که همه جفت‌ها را از روئیده‌های زمین و از نفوس خود آنان و از آنچه که آنان نمی‌دانند آفرید» (سوره یس - آیه ۳۶).

۱۰ - «قُلْ أَتُزَكُّهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... - ای پیامبر به آنان بگو این قرآن را کسی فرستاده است که راز آسمان‌ها و زمین را می‌داند» (سوره فرقان - آیه ۶).

۱۱ - «...وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ - خداوند سرنوشت تکاپو و قرارگاه نهایی شما را می‌داند» (سوره محمد - آیه ۱۹).

۱۲ - «...يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا... - خداوند می‌داند آنچه را که در زمین فرو می‌رود و از آن بیرون می‌آید» (سوره حدید - آیه ۴).

۱۳ - «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ - و در نزد اوست کلیدهای غیب عالم هستی، این مبادی غیب را کسی جز او نمی‌داند و می‌داند آنچه را که در خشکی و دریاست و یک برگ از درخت بر زمین نمی‌افتد مگر این که او را می‌داند و هیچ دانه‌ای در ظلمات زمین و هیچ‌تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب ثبت شده است» (سوره انعام - آیه ۵۹).

۱۴ - «...وَمَا يَعْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مَّثَقَالٍ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ...» - وزن ذره‌ای در زمین و آسمان از پروردگار تو غایب نیست» (سوره یونس - آیه ۶۱).

۱۵ - «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» - خداوند آبی از آسمان فرستاد، این آب در سیل گاه‌ها به جریان افتاد، از سیل جاری کف‌هایی بلند سر برآورد، همچون آن موادی که برای زینت یا کالای دیگری به وسیله آتش ذوب می‌کنید، مانند سیل کف بر می‌آورد، بدین سان خداوند حق و باطل را می‌زند» (سوره رعد - آیه ۱۷).

۱۶ - «...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» - ما همه از خدائیم و بازگشت ما به سوی خدا می‌باشد» (سوره بقره - آیه ۱۵۶).

۱۷ - «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» - خدا آنچه را که بخواهد محو می‌کند و آنچه را که بخواهد اثبات می‌نماید و کتاب وجود نزد خداوند است» (سوره رعد - آیه ۳۹).

۱۸ - «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» - حمد از آن خدائی است که پرورنده همه وجود است» (سوره فاتحه - آیه ۲).

۱۹ - «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» - هر چه در آسمان‌ها و زمین است، از خدا می‌خواهند، آن خداوند هر روز در کاری تازه است» (سوره الرحمان - آیه ۲۹).

۲۰ - «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» - آیا نمی‌بینید خداوند هر چه را که در آسمان‌ها و زمین است، در تسخیر شما قرار داده است» (سوره لقمان - آیه ۲۰).

۲۱ - «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» - و من جن و انس را نیافریدم مگر اینکه به من عبادت کنند» (سوره ذاریات - آیه ۵۶).

۲۲ - «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ...» - ای پیامبر به آنان بگو: کیست که شما را از آسمان‌ها و زمین روزی می‌دهد؟ بگو: الله» (سوره سباء - آیه ۲۴).

۲۳ - «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» - اگر در آسمان‌ها و زمین جز خدای یگانه، خدایان متعددی وجود داشت، فاسد می‌گشتند» (سوره انبیاء - آیه ۲۲).

۲۴ - «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» - چیزی مثل خداوند نیست» (سوره شوری - آیه ۱۱).

۲۵ - «...وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا - و خداوند به همه چیز احاطه دارد» (سوره نساء - آیه ۱۲۶).

۲۶ - «...وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا - و علم خداوند قطعاً به همه چیز احاطه کرده است» (سوره طلاق - آیه ۱۲).

۲۷ - «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...» - او است خدائی که جز او خدائی نیست، او است که زنده قیوم است» (سوره بقره - آیه ۲۵۵).

۲۸ - «...لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ...» - خدائی جز او نیست، آفریننده همه موجودات است، پس او را بپرستید» (سوره انعام - آیه ۱۰۲).

۲۹ - «...صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ...» - وجود ساخته الهی است که همه چیز را به جای خود و بی‌نقص آفریده است» (سوره نمل - آیه ۸۸).

۳۰ - «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» - خداوند آفرینش را بی‌سابقه هستی بوجود می‌آورد و سپس آن را برمی‌گرداند و سپس به سوی او خواهید برگشت» (سوره روم - آیه ۱۱).

۳۱ - «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...» - آیا نمی‌بینند خداوند چگونه آفرینش را آغاز می‌کند و سپس آن را برمی‌گرداند» (سوره عنکبوت - آیه ۱۹).

۳۲ - «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» - ابداع کننده آسمان‌ها و زمین است و موقعی که حکم هستی به امری کند، تنها به آن امر می‌گوید: باش، او فوراً لباس هستی را می‌پوشد» (سوره بقره - آیه ۱۱۷).

۳۳ - «...وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» - و از آن خدا است ملک آسمان‌ها و زمین و آنچه که میان آن‌ها است و برگشت نهایی به سوی او است» (سوره

مائده - آیه ۱۸).

۳۴ - «...إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ - قطعاً خدای من حافظ همه وجود است» (سوره هود - آیه ۵۷).

۳۵ - «...وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ - و او بر همه اشیاء وکیل است» (سوره زمر - آیه ۶۲).

۳۶ - «قُلْ أَغْيَبَ اللَّهُ الْبُيُوتَ وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ... - ای پیامبر به آنان بگو: آیا پروردگاری غیر از خدا بخواهم؟ در حالی که اوست پروردگار همه وجود» (سوره انعام - آیه ۱۶۴).

۳۷ - «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِيَ الرَّحْمَنِ عَبْدًا - هیچ کس در آسمانها و زمین وجود ندارد مگر اینکه در حیطه عبودیت او است» (سوره مریم - آیه ۹۳).

۳۸ - «...وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... - و بر او تسلیم هستند آنچه که در آسمانها و زمین است» (سوره آل عمران - آیه ۸۳).

۳۹ - «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَدِيهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ نُرْجَعُونَ - منزه است خداوندی که ملکوت همه وجود به دست او است و به سوی او برمی گردید» (سوره یس - آیه ۸۳).

۴۰ - «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ - ما همه چیز را در اندازه معین خلق کردیم» (سوره قمر - آیه ۴۹).

۴۱ - «...وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ - و همه چیز در نزد او اندازه معینی دارد» (سوره رعد - آیه ۸).

۴۲ - «...وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا - و او همه چیز را آفرید و اندازه آنها را تعیین کرد» (سوره فرقان - آیه ۲).

آیات فوق که دلالت بر ۴۲ نوع، «تصدیق در باب توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی خداوند» در چارچوب همان «تصور خدا» در شکل نوین، توسط تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام در ۱۵ سال فز حرائی می کنند، همگی بیانگر این حقیقت است که «یگانگی تصدیقات متفاوت خداوند» مولود، «خداوند یگانه» می باشد؛ به عبارت دیگر همه این تصدیقات، در چارچوب همان، «آبر تجربه نبوی پیامبر اسلام در خصوص

خداوند یگانه است.»

آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم این ابر تجربه نبوی پیامبر اسلام که در فاز ۱۵ ساله، حرائی برای پیامبر اسلام حاصل شد، همان تجربه «تصور خدا» در شکل «الله» به صورت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» بود که بعداً در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام بود که آن ابر تجربه نبوی که ابتدا فقط شکل «تصور خدا» داشت - نه «تصدیق توحیدی» - ذات و افعال و صفات خداوند در مرحله تصدیقات وارد فرایند توحید در عرصه‌های مختلف انسان و اجتماع و تاریخ گردید؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که بزرگ‌ترین دستاورد تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام، همان «تصور نوین خدا» بود که پیامبر با کلمه «الله» از آن یاد می‌کرد و بعد از آن در طول حیات ۲۳ سال نبوی، هر تلاش نظری و عملی فردی و اجتماعی که پیامبر اسلام در راه ساختن جهان نو، انسان نو، تاریخ نو و جامعه نو کرد، همه در کادر آن تجربه «تصور خدا» در شکل «الله» بود.

در نتیجه، تمامی ۴۲ تجربه تصدیقی نبوی فوق پیامبر اسلام تبیین کننده همان یک تجربه تصویری او یعنی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌باشد؛ و از اینجا است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری بین «تجربه دینی» که همان تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد (و اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» و «کلیات اشعار» خود تلاش می‌کند در قرن بیستم توسط اجتهاد در باز فهمی همین تجربه نبوی پیامبر اسلام اقدام به بازسازی اسلام در قرن بیستم بکند) و تجربه عرفانی یا صوفیانه دیوار چین ایجاد می‌کند؛ و باز در همین رابطه است که اقبال، بین تجربه دینی پیامبر اسلام با فلسفه و علم تمایز قائل می‌شود.

«بنابراین، نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن (فلسفه و علم) لزوماً صورت همه خدایی‌گرانه دارد. (تجربه یگانگی چیزها نه تجربه چیز یگانه) ولی یک معرفت دیگری از جنبه ارزیابی حیات از طرف داخل داریم. (تجربه عرفانی که از نظر اقبال غیر از تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد) یعنی اشراق و درون‌بینی که» زندگی را همچون یک من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی (تجربه عرفانی یا صوفیانه) که از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد، چندان کامل نیست.

جلی مستقیم ماهیت نهائی واقعیت است. به این ترتیب که حداکثر واقعیت‌های تجربه عرفانی موید این امر است که ماهیت نهائی واقعیت روحانی دارد و باید همچون یک «من» تصور شود نه بیشتر از این. ولی دامنه پرواز تجربه دینی (از اینجا اقبال به تمیز و تفاوت تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام با تجربه عرفانی و صوفیانه و تجربه نظری فلاسفه و علما می‌پردازد) بلندتر از آن فلسفه است. (تجربه نظری فلاسفه و علما) چراکه فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء دارد و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه در می‌آورد. فلسفه به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد؛ اما تجربه دینی یا نبوی یعنی دین تماس نزدیک‌تری با حقیقت و واقعیت دارد. فلسفه یک نظریه است اما تجربه دینی یا دین. «تجربه زنده و اتصال و پیوستگی» است. برای اینکه فلسفه و عرفان بتوانند پیوستگی خود را صورت کمال بخشند، لازم است که «اندیشه برتر از خود رود» و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام یا دین آن را به نام «صلوات» یا «نیایش» توصیف کرده است و «صلوات» یکی از بازپسین کلماتی بود که بر تجربه نبوی یا زبان پیامبر اسلام جاری شد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۳ - س ۹ به بعد).

در بیان فوق اقبال لاهوری بر این موارد تاکید می‌کند:

۱ - بین تجربه نظری و تجربه عملی یا اگزیزتانی تفاوت و تمایز وجود دارد چراکه آنچنانکه اقبال می‌گوید: «در تجربه نظری یا ذهنی که کار علما و فلاسفه می‌باشد، فلسفه، نگرشی عقلانی به اشیاء است و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه در می‌آورد. فلسفه به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد.»

۲ - از دیدگاه اقبال بین «تجربه عرفانی و صوفیانه» با «تجربه نبوی یا تجربه دینی» پیامبرانه تفاوت وجود دارد چراکه آنچنانکه اقبال می‌گوید: «تجربه عرفانی یا اشراق یا درون بینی، فقط حیات را همچون یک» من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. تجربه

عرفانی از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست، «تجربه عرفانی» تجلی مستقیم ماهیت نهایی واقعیت است. به این ترتیب واقعیت‌های تجربه یافته عرفانی، مویذ این امر است که ماهیت نهائی واقعیت روحانی است و باید همچون یک «من» تصور شود ولی برعکس، دامنه پرواز تجربه دینی بلندتر از تجربه عرفانی و فلسفه است.»

۳ - از نظر اقبال برعکس «تجربه عرفانی»، در «تجربه دینی یا نبوی پیامبر اسلام» علاوه بر اینکه، «توسط وحی که خود یک نوع شعور ابر آگاهانه می‌باشد، تجربه دینی با حقیقت و واقعیت پیوندی نزدیک‌تر به صورت اگزیزستانسی پیدا می‌کند» بنابراین خود تجربه نبوی یا تجربه دینی پیامبر اسلام، «تجربه‌ای زنده و اتصالی و با مضمون پیوستگی» می‌باشد، زیرا اقبال معتقد است که «در تجربه دینی برعکس تجربه عرفانی پیوستگی با حقیقت و واقعیت صورتی کامل‌تر دارد، زیرا در وحی نبوی اندیشه پیامبر برتر از خود پیامبر می‌رود، تجربه دینی تماس نزدیک‌تری است با حقیقت و واقعیت، تجربه دینی، تجربه زنده و اتصال و پیوستگی دارد. در تجربه دینی برعکس تجربه عرفانی پیوستگی با حقیقت و واقعیت صورت کمال پیدا می‌کند زیرا اندیشه برتر از خود می‌رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو می‌کند.»

۴ - از دیدگاه اقبال «صلات» در قرآن و در رویکرد پیامبر اسلام به عنوان نقطه اوج تجربه دینی یا تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد (قابل توجه است که قرآن به «صلات» با نگاهی بسیار فراخ‌تر از «نماز یومیه» مسلمانان نگاه می‌کند گرچه وجهی از صلوات خود نماز یومیه می‌باشد که از تجربه نبوی پیامبر اسلام به ما رسیده است، ولی صلوات در قرآن تنها منحصر به نماز یومیه نمی‌شود بلکه علاوه بر اینکه قرآن در سوره صافات موضوع صلوات حتی به پرندگان هم تعمیم می‌دهد و کل وجود در چارچوب پیوندشان با خداوند توسط این دیسکورس تعریف می‌نماید، در خصوص انسان هم قرآن دایره صلوات را فقط منحصر به نماز یومیه نمی‌کند بلکه آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، صلوات از نظر قرآن یک نوع پیوستگی است که اندیشه برتر خود می‌رود و اندیشه کمال خود را در وضعی از نفس جستجو می‌کند) لذا به این دلیل است که اقبال

می‌گوید: «برای آنکه این پیوستگی صورت کمال پیدا بکند، اندیشه باید برتر از خود برود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام «صلات» یا «نیایش» توصیف کرده است؛ و صلوات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیامبر اسلام جاری شد.»

بنابراین علت اینکه اقبال:

اولاً تجربه ذهنی و نظری فلاسفه و علما با واقعیت و حقیقت از تجربه عملی و وجودی اگزیستانسی جدا می‌کند به خاطر این است که چه در ذهن منفعل و پاسیف آینه‌ای ارسطویی و چه در ذهن اکتیو و فعال دکارتی و کانتی، از نظر اقبال، «ذهن به عنوان واسطه بین انسان و واقعیت و حقیقت» قرار می‌گیرد، اما از آنجائیکه اقبال برعکس ارسطو و دکارت و کانت که معتقد به فهم و شناخت ذهنی واقعیت و حقیقت بودند - اقبال، در کانتکس تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام معتقد به فهم وجودی و بی‌واسطه واقعیت و حقیقت است و در همین رابطه است که اقبال «صلوات را پیوستگی وجود با حقیقت و واقعیت تعریف می‌کند و صلوات را نقطه‌اعلای فهم واقعیت و حقیقت می‌داند.»

ثانیاً دلیل آنکه علامه محمد اقبال لاهوری معتقد به تفکیک بین «تجربه دینی» و «تجربه عرفانی یا اشراقی یا صوفیانه» است، آن است که: مبنای تجربه عرفانی یا اشراقی یا صوفیانه، اعتقاد به دو ساحتی یا دو اشکوبه‌ای بودن وجود است؛ به عبارت دیگر نقطه آغاز و آیشخور جهان‌شناختی تمام عرفا و صوفیان همان تبیین دو ساحتی افلاطون از جهان می‌باشد، به این ترتیب که افلاطون در تبیین جهان معتقد بود که «جهان دارای دو ساحت جدا از هم می‌باشد که یکی ساحت علیا نامیده می‌شود که افلاطون آن را عالم مُثُل می‌نامید و معتقد بود که تمام موجودات صورتی حقیقی و منفک از هم در عالم مُثُل دارند و عالم دنیا، عالم سایه است که پرتوئی از آن عالم حقیقت می‌باشد» و لذا از آنجائیکه موضوع معرفت، خود حقیقت می‌باشد افلاطون معتقد بود که شناخت و معرفت ما محصول همان عالم مُثُل است و در این جهان معرفت ما تنها یادآوری گذشته عالم مُثُل می‌باشد. آنچه در این رابطه حائز اهمیت

است اینکه جهان‌شناسی تمامی عرفا و فلاسفه همین «ثنویت یا دو ساحتی بودن جهان است» به این ترتیب که تمامی عرفا و صوفیان و اشراقیون قبل از هر چیز باید در نگاه به جهان - آنچنانکه میرفندرسی می‌گوید - معتقد باشند که:

چرخ با این اختران نیک و خوش زیباستی	صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت	بر رود بالا همین با اصل خود یکتاستی
صورت عقلی که جاویدان و بی‌پایان بود	با همه و بی‌همه مجموعه یکتاستی
این سخن در رمز دانایان پیشین گفته‌اند	پی برد به رازها هر کس که او دانستی
در نیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری	گر ابونصرستی است و گر بوعلی سیناستی

و در چارچوب همین جهان‌شناسی دو ساحتی افلاطونی، «عرفا و اهل اشراق و تصوف است که آن‌ها در این جهان احساس جدائی می‌کنند و پیوسته در تلاش هستند تا خودشان آنچنانکه افلاطون و نئوافلاطونی‌ها در تلاش بودند از عالم سایه که این جهان می‌باشد (و برای آن‌ها حالت زندان دارد) نجات دهند و به عالم مُثُل که همان عالم حقیقت است دست پیدا کنند.»

ناله‌های مولوی در نی‌نامه آغاز مثنوی، معلول همین ثنویت جهان‌شناختی افلاطونی مولوی می‌باشد؛ که آنچنانکه افلاطون می‌گفت «در این جهان به خاطر جدا شدن از حقیقت، مثل در زندان قرار گرفته‌ایم» و باز آنچنانکه خود افلاطون تبیین می‌کرد «ما در این جهان مانند آن است که در غاری قرار گرفته‌ایم که تنها سایه‌های رونندگان در نور بیرون از غار بر روی دیوار غار می‌توانیم مشاهده کنیم.» بنابراین، ناله‌های نی‌نامه مولوی در سر آغاز مثنوی ناله‌های جدائی افلاطونی انسان است، لذا هرگز نباید با ناله‌های معلم کبیرمان شریعتی در کویر و هبوط و گفتگوهای تنهایی یکی دانست، چراکه برعکس جهان‌شناختی مولوی که یک جهان‌شناختی، «افلاطونی و دو ساحتی می‌باشد»، «جهان‌شناختی و جهان‌بینی شریعتی یک جهان تک ساحتی و توحیدی می‌باشد» لذا در این رابطه است که برعکس مولوی، شریعتی به جای جدائی، بر تنهایی اگزستانسی تکیه می‌کند و همیشه از تنهایی ناله می‌کند نه از جدائی، همان تنهایی

که از نگاه او، باعث می‌شد تا امام علی سر در چاه کند و در شب دور از اغیار از تنگی جهان و گشادگی وجودش بنالد.

شریعتی به همان اندازه که از تنهائی اگزیزستانی و توحیدی امام علی تجلیل می‌کند، از بیگانگی و جدائی افلاطونی مولوی بیزار است.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدائی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بیرده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه‌خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
من به هر جمعیتی نالان شدم	جفت بد حالان و خوش حالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من	از درون من جُست اسرار من
سر من از ناله من دور نیست	لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن زجان و جان زتن مستور نیست	لیک کس را دید جان دستور نیست
آتشست این بانگ نای و نیست باد	هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشقست کاندر نی فتاد	جوشش عشقست کاندر میفتاد
نی حریف هر که از یارش برید	پرده‌هایش پرده‌های ما درید

مثنوی - نی‌نامه - دفتر اول - ابیات ۱ تا ۱۰

و باز در رابطه با همین ثنویت جهان‌شناختی افلاطونی مولوی است که او در دفتر سوم مثنوی - ص ۲۰۵ - س ۷ می‌گوید:

عین آتش در اثر آمد یقین	پرتو و سایه وی است اندر زمین
لاجرم پرتو نباید ز اضطراب	سوی معدن باز می‌گردد شتاب
قامت تو بر قرار آمد به سراز	سایه‌ات کوتاه دمی یک دم دراز

و همچنین در رابطه با همین ثنویت ساحتی جهان‌شناختی افلاطونی مولوی است که او در دفتر اول - مثنوی - ص ۱۱ - س ۱۰ می‌گوید:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش	می‌دود بر خاک و پران مرغ وش
ابلهی صیاد آن سایه نشود	می‌دود چندان که بی‌مایه نشود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او	ترکشش خالی نشود از جستجو

و حافظ در رابطه با همین ثنویت ساحتی افلاطونی‌اش است که می‌گوید:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم	خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
چنین چمن نه سزای چو من خوش الحانست	روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم	دریغ و درد که غافل زحال خویشتم
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس	چو در سراچه ترکیب تخته بند تنم
اگر زخون دلم بوی عشق می‌اید	عجب مدار که همدرد نافه ختنم
مرا که منظر حورست مسکن و ماوا	چرا به کوی خراباتیان بود وطنم
طراز بیرهن زرکشم مبین چون شمع	که سوزهاست نهانی درون پیرهنم
بیا و هستی حافظ ز راه او بردار	که با وجود تو کس نشنود زمن که منم

دیوان حافظ - یحیی قریب - ص ۳۰۵ - س ۱ به بعد

هر چند در چارچوب جهان‌شناختی دو ساحتی افلاطونی آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید:

«عرفان و اشراق و درون‌بینی حیات را همچون یک من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست. در تجربه دینی ما منهای نقطه عزیمت (إِنَّا لِلَّهِ) تجلی مستقیم ماهیت واقعیت روحانی نیز مطرح می‌شود (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۳ - س ۱۱).

لذا به این ترتیب است که آنچنانکه متعلق تجربه عرفانی و اشراقی و صوفیانه دیدن یگانی چیزها می‌باشد از نظر اقبال، متعلق تجربه دینی یا نبوی پیامبر اسلام، دیدن

چیز یگانه است.

«دیدیم که حکمی که بر پایه تجربه دینی بنا شده باشد، کاملاً با عقل تأیید می‌شود. نواحی مهم‌تر تجربه که با نظری ترکیبی مشاهده می‌شود. آخرین زمینه در تجربه را یک اراده خلاق توجیه شده با عقلی آشکار می‌سازد که ما با دلیل توانستیم آن را چون یک من توصیف کنیم. قرآن، برای آنکه جنبه فردیت من نهایی را مؤکد سازد، به نام «الله» می‌دهد و آن را چنین توصیف می‌کند: بگو الله یگانه است، بی‌نیاز است و دیگران به او نیازمندند. نه زاید و نه زاییده شده است و هیچ کس همتای او نیست.» (سوره اخلاص) (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل تصور خدا و معنی نیایش - ص ۷۴ - س ۱ به بعد).

آنچه از این کلام اقبال قابل فهم است اینکه: از نظر اقبال تجربه دینی با تجربه صوفیانه عرفانی متفاوت می‌باشد و تجربه نبوی پیامبر اسلام از جنس تجربه دینی است نه از جنس تجربه صوفیانه، آنچنانکه امروز فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش بر طبل آن می‌کوبد؛ یعنی برعکس دیدگاه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، فرج دباغ معتقد است که جنس تجربه نبوی پیامبر اسلام همان جنس تجربه صوفیانه می‌باشد و مضافاً اینکه فرج دباغ معتقد است که علاوه بر اینکه تجربه صوفیانه از جنس تجربه نبوی می‌باشد تجربه صوفیانه مسلمانان (تاریخ اسلام که از قرن دوم و به خصوص از بعد از قرن پنجم و از بعد از حمله مغول‌ها به جوامع مسلمان جاری و ساری گردید) نه تنها افتی برای تجربه نبوی پیامبر اسلام نبوده، بلکه مقوم و محصول تکاملی تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد.

در همین رابطه است که فرج دباغ تجربه صوفیانه افرادی مثلاً مولوی یا غزالی را برتر از تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌داند چراکه او معتقد است که تجربه صوفیانه در تاریخ اسلام توانست مقولات فربهی مثل عشق که در تجربه نبوی پیامبر اسلام وجود نداشت به تجربه نبوی پیامبر اسلام اضافه کنند و به همین دلیل است که فرج دباغ نه تنها (برعکس تمامی پیشگامان ضد انحطاط‌گرای جوامع مسلمان از عبدالرحمن بن خلدون تونسی تا سیدجمال و اقبال و شریعتی و حتی مرحوم مهندس بازرگان که

عامل انحطاط جوامع مسلمین در فقه و تصوف می‌دانستند، تصوف‌گرائی را در جامعه مسلمان عامل انحطاط جوامع مسلمان نمی‌داند بلکه بالعکس معتقد است راه نجات اسلام و مسلمین در این شرایط تاریخی بازگشت به تصوف‌گرائی و اسلام صوفیانه و اشعری‌گری مولوی می‌باشد و در همین رابطه است که فرج دباغ از بعد از پایان جنگ رژیم مطلقه فقه‌آلود با حزب بعث صدام حسین و بعد از فوت خمینی که او با فرایند ۲۰ ساله، ارتجاع مذهبی و رویکرد اشعری‌گری خود وداع کرد) فرایند ارتجاع مذهبی فرج دباغ از سال ۴۵ با پیوند با انجمن حجتیه در مدرسه علوی و پیوند با کرباس‌چیان رئیس مدرسه علوی و مرتضی مطهری بر علیه ارشاد شریعتی آغاز شد و تا پایان ۴ ساله دوران حضورش در شورای کودتای فرهنگی بر علیه جنبش دانشجویی ایران ادامه داشت علی‌ایحال، از بعد از فوت خمینی و بعد از جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقه‌آلود با رژیم حزب بعث صدام حسین بود که فرج دباغ از فاز ارتجاع مذهبی خود وارد فاز لیبرالیست اقتصادی شد.

در همین رابطه جهت بسترسازی نظری و ذهنی در جامعه جنگ زده و مصیبت زده دهه ۷۰ ایران که بهترین شرایط (مانند دوران بعد از حمله مغول) عینی جهت‌گرایش به جامعه‌گریزی و مسئولیت‌گریزی و تصوف‌گرائی و فردگرایی فراهم شده بود، بستر جهت تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه از کانال اسلام اشعری و صوفیانه مولوی و غزالی فراهم دید (که معلم کبیرمان شریعتی در درس ۱۹ اسلام‌شناسی ارشاد تبلیغ اندیشه مولوی در جامعه مسلمین در این دوران به عنوان یک سم قاتل معرفی می‌کرد) بهمین ترتیب او در ادامه حرکت هانری کربن و سید احمد فردید، جامعه ایران و جامعه مسلمین را جهت فردگرایی و گرایش به لیبرالیسم اخلاقی و فلسفی که بسترساز لیبرالیسم اقتصادی مورد هدف او بود، آماده کرد و از اینجا بود که او تمام اسلام از قرآن تا تفسیر و کلام و فلسفه و حتی علم و سیاست از کانال اسلام صوفیانه و اشعری‌گری مولوی و حافظ و غزالی و غیره تبیین می‌کند، در نتیجه او تصوف‌گرائی را در دهه بعد از جنگ در جامعه ایران به عنوان گفتمان غالب درآورد، از اینجا بود که او:

الف - با یک جنس دانستن تجربه نبوی پیامبر اسلام با تجربه صوفیانه.

ب - تبیین صوفیانه تجربه نبوی پیامبر اسلام که همان وحی نبوی می‌باشد جهت اولویت بخشیدن تجربه صوفیانه بر تجربه نبوی.

ج - عرفی کردن زبان قرآن و وحی نبوی جهت به محاق کشانیدن رویکرد قرآنی و تطبیقی اقبال که در تعریف و تبیین آن اقبال گفته است:

نقش قرآن تا در این عالم نشست	نقش‌های پاپ و کاهن را شکست
فاش گویم آنچه در دل مضمهر است	این کتابی نیست چیز دیگر است
چون به جان در رفت جان دیگر شود	جان چو دیگر شد جهان دیگر
مثل حق پنهان و هم پیدا است این	زنده و پاینده و گویاست این
اندرو تقدیرهای غرب و شرق	سرعت اندیشه پیدا کن چو برق
با مسلمان گفت جان بر کف بنه	هر چه از حاجت فزون داری بده
آفریدی شرع و آئینی دگر	اندکی با نور قرآنش نگر
از یم و زیر حیات آگه شوی	هم زتقدیر حیات آگه شوی
محفل ما بی‌می و بی‌ساقی است	ساز قرآن را نواها باقی است
زخمه ما بی‌اثر افتد اگر	آسمان دارد هزاران زخمه‌ور
ذکر حق از امتان آمد غنی	از زمان و از مکان آمد غنی
ذکر حق از ذکر هر ذاکر جداست	احتیاج روم و شام او را کجاست
حق اگر از پیش ما برداردش	پیش قومی دیگری بگذارش
از مسلمان دیده‌ام تقلید و ظن	هر زمان جائم بلرزد در بدن
ترسم از روزی که محرومش کنند	آتش خود بر دل دیگر زنند

کلیات اقبال - جاوید نامه - ص ۳۱۷ - س ۱ به بعد

د - تفسیر کردن قرآن از دالان اسلام صوفیانه و اشعری‌گری مولوی (مثل تفسیر سوره حدید ایشان) جهت تبیین اسلام دگماتیسم صوفیانه خود در مدل اسلام تجربت‌اندیش.

ه - اولویت بخشیدن نهائی تجربه صوفیانه مولوی و امثالهم بر تجربه نبوی پیامبر اسلام

تحت لوای کشف مقوله عشق در اسلام صوفیانه مولوی در برابر مقوله خشیت قرآن (قابل توجه است که آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم، «مقوله عشق» در دیسکورس صوفیانه مولود، «اعتقاد به جهان‌شناختی دو ساحتی افلاطونی می‌باشد»؛ که خود مولوی به این جهان‌شناختی دو ساحتی افلاطون اعتقاد داشت آنچنانکه حافظ نیز بر این سیاق فکر می‌کرد).

و - مطلق کردن «منظومه فکری صوفیانه مولوی» که بسترساز تبلیغ و ترویج و «جایگزینی جهان‌بینی دو ساحتی افلاطونی مولوی به جای جهان‌بینی توحید اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی» در دهه ۷۰ گردید. قابل ذکر است که آنچنانکه قبلاً هم به اشاره رفت، «مبنای جهان‌شناختی و جهان‌بینی تمامی عرفا و اسلام صوفیانه در تمامی مذاهب و رویکردهای مختلف از جمله خود مولوی و حافظ و غیره، اعتقاد به ثنویت جهان‌شناختی افلاطونی توسط دو ساحتی دیدن جهان و وجود می‌باشد.»

ز - طرح رازدانی در کنار عقل نقاد خودبنیاد به عنوان «گوهر روشنفکر دینی» در برابر طرح مسئولیت‌پذیری و خودآگاهی‌پذیری شریعتی به عنوان گوهر روشنفکر دینی پارادوکسی بود که فرج دباغ جهت مقابله کردن با اسلام تغییرساز و اجتماعی اقبال و شریعتی مطرح کرد.

ح - متافیزیک حداکثری اسلام دگماتیسم صوفیانه فرج دباغ در کانتکس تاسی او از این شعر مولوی در مثنوی - دفتر اول - ص ۱۸ - سطر ۴ بیت ۳۱۲ که می‌گوید:

گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین

که مطابق این شعر مولوی، فرج دباغ فونکسیون دین را علاوه بر اینکه محدود به فرد می‌کند فراورده‌نهایی آن را، ایجاد حیرت در فرد تعریف می‌کند. برعکس ادعای پیامبر اسلام که در سوره حدید آیه ۲۵ کار دین را شورانیدن توده‌ها بر علیه نظام‌های حاکم قدرت ثلاثه جهت برپائی قسط معرفی می‌نماید.

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - هدف ارسال

رسل از آدم تا خاتم این بوده است که ما خداوند آن‌ها را فرستادیم تا با بینات و کتاب و میزان، توده‌های جوامع مختلف بشری را جهت برپائی قسط و عدالت برشورانند و آهن را در این رابطه قرار دادیم چراکه در آهن هم قدرت نهفته است و هم صنعت و منفعت و البته در نهایت برای اینکه بدانیم تا چه کسانی در غیبت رسل پیامبران‌شان را نصرت می‌کنند. به درستی که خداوند هم قوی است و هم عزیز است» (سوره حدید - آیه ۲۵).

ط - باز در همین رابطه برعکس دیدگاه فرج دباغ، پیامبر اسلام جهت رازدائی کردن اسکولاستیکی جهان، انسان‌ها را آنچنانکه در فصل اول کتاب فکر دینی اقبال هم شاهد هستیم، به مطالعه مکرر طبیعت تشویق می‌کند.

«تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفْوُ - الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ - ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ - پر برکت است خدائی که وجود به دستش ریزش کرد و بدین ترتیب است که او بر همه این وجود توانا است - همان خداوندی که موت و حیات را آفرید تا بیازماید شما را در عمل خودتان و اوست خدائی که هم عزیز است و هم غفور - همان خداوندی که هستی و وجود را خلق کرد پس اگر تو در این خلقت حیران شدی - اقدام به بازفهمی در جهان و وجود بکن، چراکه توحید در خلقت این جهان مانع از رازآلود بودن این خلقت می‌شود پس اگر باز هم این جهان برایت رازآلود بود، دوباره در شناخت خود شک بکن و اقدام به بازفهمی مجدد آن بکن، بدین ترتیب است که دیگر برای تو این جهان رازآلود نخواهد بود تا تو گرفتار حیرت و حیرانی بشوی» (سوره ملک - آیات ۱ تا ۴).

ب - «تصور خدا» در نهج البلاغه، مولود «تجربه دینی نبوی» و جهان‌شناختی تک‌ساحتی پیامبر اسلام می‌باشد، نه تجربه صوفیانه و جهان‌شناختی ثنویت و جودی و دو‌ساحتی افلاطونی:

برای تبیین «تصور خدا» در نهج‌البلاغه باید توجه داشته باشیم که:

۱ - خدای علی در نهج‌البلاغه یک خدائی یقینی است نه جزمی و تقلیدی و تعبدی. به همین دلیل خود امام علی در باب خداشناسی خود می‌گوید:

«وَكُشِفَ الْغِطَاءَ مَا أَرَدْتُ يَقِينًا - اگر پرده‌ها هم برداشته شود بر یقین علی در خداشناسی چیزی افزوده نمی‌شود.»

۲ - «تصور خدا» برای علی هر چند در چارچوب تجربه دینی پیامبر اسلام حاصل شده است، ولی از آنجائیکه خود امام علی در عرصه عقل و فکر و اندیشه و تاملات شخصی‌اش حاصل کرده است، این «تصور خدای» او با اینکه مولود تجربه دینی می‌باشد اما کاملاً با عقل تائید می‌گردد، آنچنانکه پیامبر اسلام در این رابطه امام علی را تشویق به انجام آن می‌کرد.

«يا علي اذا رايت الناس يتقربون الي خالقهم بانواع آلبر تقربانته اليه به انواع العقل تسبقهم - ای علی آن زمانی که مردم توسط عبادت به خداشناسی و خداپرستی می‌پردازند تو در چارچوب عقل و اندیشه و تفکر خدایت را بشناس تا در خداشناسی بر آن‌ها سبقت بگیری.»

۳ - «تصور خدای» علی برعکس «تصور خدای» اسلام صوفیانه در چارچوب جهان‌شناختی افلاطونی یا ثنویت وجودی و جهان دو ساحتی افلاطونی برایش حاصل نشده است بلکه بالعکس «تصور خدای» برای او در کانتکس جهان‌شناختی توحیدی حاصل شده است چراکه آنچنانکه خود علی در باب «تصور خدایش» می‌گوید:

«ما رايت شيئاً الا و رايت الله معه و قبله و به عده - در این جهان چیزی ندیدیم مگر اینکه با او و قبل از او و بعد از او خداوند را می‌بینم.»

۴ - «تصور خدای» علی یک خداشناسی و خداپرستی به خاطر آخرت و بهشت و جهنم نیست بلکه خدائی است که عبادت او بسترساز و عامل رشد اگزستانسی و وجودی می‌گردد آنچنانکه خود امام علی در این رابطه می‌فرماید:

«الهي ما عبدتك خوفاً من عقابك و لا رغبة في ثوابك و لكن وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك - ای خدای من، عبادت و پرستش من نه برای ترس از جهنم است نه طمع بهشت بلکه تنها

تو را می‌پرستم و تو را عبادت می‌کنم به خاطر اینکه تو را شایسته عبادت می‌دانم»

۵ - خداشناسی علی و «تصور خدا» در نگاه علی یک موضوع تقلیدی و تلقینی نیست بلکه علی در عرصه پراکسیس معرفت شناسانه انسانی آن را حاصل کرده است به همین دلیل خود او در این رابطه می‌فرماید:

«و لست فوق آن اخطء - من بالاتر از آن نیستم که خطائی را مرتکب نگردم»

۶ - «تصور خدای» علی برعکس «تصور خدای» اشاعره یک خدای مستبدی نیست که تنها از بندگان خود اطاعت یکطرفه بخواهد بلکه بالعکس خدائی است که در برابر مردم نیز مسئول و پاسخگو می‌باشد.

«رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا - ما خداوند پیامبران خود را با سلاح بشیر و نذیر به طرف توده‌ها فرستادیم تا حجه را بر مردم توسط این پیامبران تمام کنیم همانا خداوند عزیز و حکیم است» (سوره نساء - آیه ۱۶۵).

و در چارچوب این «تصور خدای» مسئول است که امام علی می‌فرماید:

«کلم راع و کلکم مسئول عن رعیته - همه شما ناظر می‌باشید و همه شما در برابر توده‌های مردم مسئول و پاسخگو باید باشید.»

باری، پس از مقدمه فوق، باید عنایت داشته باشیم که در کل نهج البلاغه امام علی، (قابل توجه است که نهج البلاغه موجود در قرن چهارم هجری، یعنی نزدیک به چهار صد سال بعد از شهادت امام علی توسط سید شریف رضی جمع‌آوری شده است و نام نهج البلاغه هم خود سید رضی بر روی این کتاب گذاشته است؛ که طبق گفته مسعودی، نهج البلاغه موجود که توسط سید رضی گردآوری شده است، تقریباً یک پنجم کل خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم موجود در قرن چهارم بوده است. البته از آنجائیکه سید رضی، مرد ادیبی بوده است، ملاک او در گزینش خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم و حتی قطعاتی از این موارد گزینش شده، آنچنانکه در نام کتاب هم آمده است، «بلاغت» بوده است؛ و به همین دلیل سید رضی جهت انتخاب خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم امام علی بر

مبنای همان معیار بلاغت اقدام به گزینش کرده است؛ و همین برخورد گزینشی سید رضی باعث گردیده است تا:

اولاً تمام خطبه‌ها و نامه‌های و حکم موجود در قرن چهارم توسط سید رضی جمع‌آوری نگردد.

ثانیاً سید رضی در همان خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم گزینشی خود، آن قسمت‌هایی که از نگاه خود از بلاغت برخوردار بوده است، نقل کرده است.

بنابراین نهج‌البلاغه موجود، نه تنها همه خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم امام علی، حتی در قرن چهارم نیستند، بلکه آنهایی هم که هستند، کامل نیستند با همه این تفاسیر در همین نهج‌البلاغه موجود تنها خطبه‌ای که امام علی در آن، به تبیین «تصور خدا» از نگاه خود می‌پردازد، فراز دوم خطبه اول نهج‌البلاغه است که در این فراز امام علی می‌فرماید:

«...أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيدهُ وَ كَمَالُ تَوْجِيدهُ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَتَّاهُ وَ مَنْ نَتَّاهُ فَقَدْ جَرَّاهُ وَ مَنْ جَرَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ صَمَتَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَاً فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ كَأَنَّهُ لَاعَنَ حَدِيثِ مُوجُودٍ لَاعَنَ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَزَايِلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَ أَلَاةٌ بِصَبْرٍ إِذْ لَا مُنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَ لَا يَسْتَوْحِشُ لِقَفْدِهِ... - استنارت دین، به لحاظ نظری، از «تصور خدا» آغاز می‌گردد. در چارچوب کمال معرفت به «تصور خدا» است که تصدیق به خداوند صورت می‌گیرد. (نه بالعکس و به همین دلیل تصدیقات گوناگون انسان‌ها و رویکردها و ادیان به خداوند همه معلول گوناگونی، «تصور خداوند» می‌باشد؛ لذا تا زمانیکه، «تصور خدا» تغییر نکند امکان تغییر در تصدیقات به خداوند در فرد و جامعه وجود ندارد). از آنجائیکه توحید خود یک نوع تصدیق به خداوند می‌باشد (نه «تصور خداوند») در نتیجه تنها در چارچوب تحول در «تصور خداوند» برای فرد یا جامعه حاصل می‌شود» (آنچنانکه شرک و بت‌پرستی، در تاریخ پرستش انسان، از آغاز تاکنون

نیز خود، «تصدیقی دیگر از خداوند می‌باشد» که توسط تغییر، در «تصور خدا» برای فرد و جامعه حاصل شده است) (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۳۹- س ۶ به بعد). در این رابطه بوده است که مشرکین برای اینکه بتوانند، «بستر گرایش مردم به شرک و بت پرستی فراهم کنند ابتدا» تصور خدا در نگاه مردم را تغییر می‌دادند و موضوع بت پرستی در تاریخ بشر در اشکال مختلف آن در این چارچوب تکوین پیدا کرده است و علت مبارزه پیامبران ابراهیمی از آغاز تا انجام با بت پرستی تلاش در جهت تغییر «تصور خدا» در نگاه مردم بوده است، اخلاص در عمل مولود توحید در نظر می‌باشد. آنچنانکه توحید در نظر مولود، «اصلاح در تصور خدا» است. اخلاص که به قول معلم کبیرمان شریعتی، یکتائی در «بودن» و یکتایی در «زیستن» می‌باشد، مولود «یکتویی در شدن» است؛ به عبارت دیگر تا زمانیکه، «یکتویی در شدن» توسط اصلاح در «تصور خدا» و اصلاح توحیدی در تصدیق به خداوند صورت نگیرد «یکتویی در شدن» برای فرد حاصل نمی‌شود و بدین خاطر تا زمانیکه، «یکتویی در شدن» در فرد و جامعه تکوین پیدا نکند، اخلاص در عمل که همان «یکتایی در بودن» و «یکتایی در زیستن» می‌باشد حاصل نمی‌شود.

در این رابطه است که پروسس ایجاد اخلاق عملی که همان اخلاص از نگاه امام علی می‌باشد، معلول انجام، «تقدم پروسس نظری بر پروسس عملی» می‌باشد. آنچنانکه پروسس نظری، جهت اخلاق عملی یا اخلاص، از نگاه امام علی می‌بایست از اصلاح در «تصور خداوند» شروع بشود؛ زیرا تا زمانیکه ما نتوانیم «تصور خدا» را در نگاه فرد یا جمع تغییر بدهیم، نمی‌توانیم، تصدیقات آن‌ها را تغییر بدهیم و توحید را به آن‌ها آموزش بدهیم؛ و تا زمانیکه توحید به عنوان تصدیق عملی و نظری، برای فرد و جمع حاصل نشود، امکان دستیابی به اخلاص یا اخلاق عملی فردی و جمعی، از نظر امام علی وجود ندارد؛ لذا در این رابطه است که ابراهیم خلیل بنیانگذار توحید در تاریخ بشر و ابوالانبیاء پروسس مبارز خودش در جهت دستیابی به توحید نظری و توحید عملی و توحید فردی و توحید اجتماعی از مبارزه با بت پرستی در عرصه‌های ذهنی و عینی و فردی و اجتماعی در راستای، اصلاح در «تصور خدا» آغاز کرد و نهایت اخلاص به

خداوند نفی صفات از ذات خداوند می‌باشد.

اخلاص از نگاه امام علی یک پروسس و یا یک حقیقت مشککه می‌باشد که دارای فرایندهای مختلفی در دو عرصه نظری و عملی است. آنچنانکه «اخلاص عملی در گرو اخلاص نظری می‌باشد» علی ایحال، هم اخلاص عملی و هم اخلاص نظری حرکتی پلکانی به سوی جلو دارند که آخرین پله اخلاص نظری از نظر امام علی، صفت‌سوزی از خداوند است و به این ترتیب است که هر چند که «خداوند ادیان ابراهیمی، خداوند پرسونال می‌باشد» و در آغاز شروع مبارزه ضد بت‌پرستی پیامبران ابراهیمی جهت دعوت از توده‌های مردم، این خداوند پرسونال ادیان ابراهیمی دارای صفات انسانی بودند، اما روند رو به جلو پروسس توحید نظری و عملی پیامبران ابراهیمی در دعوت خود از جامعه و فرد، بسترساز آن می‌شد که در ادیان ابراهیمی خداوند پرسونال، دارای صفات انسانی، در چارچوب صفت‌سوزی بدل به «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) و به قول مولوی «به چه ماند؟ به چه ماند؟ به چه ماند؟» بشود.

یعنی خدای بی‌صفت جایگزین خدای صفت‌دار گردد، چون هر صفتی به دو گانگی با موصوفش گواه است (از دیدگاه امام علی صفت دادن به خداوند همان تصویر بخشیدن به خداوند) می‌باشد، بنابراین ما هر گونه تصویری که از خداوند در ذهن و در جامعه توسط بت تراشی ذهنی و عینی بسازیم قبل از آن باید صفاتی برای خداوند قائل شده باشیم و تا زمانیکه صفاتی برای خداوند قائل نشویم، هرگز نمی‌توانیم برای خداوند تصویری قائل بشویم. در همین رابطه امام علی در این خطبه از آنجائیکه به «تصور خدا» در چارچوب تجربه نبوی پیامبر اسلام که نماد آن، همان آیه ۱۱ سوره شوری یعنی «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» می‌باشد، مؤمن است در نتیجه، امام علی فهم «تصور خدا» را در گرو تصویرسوزی خداوند می‌داند و به این دلیل است که در این خطبه امام علی معتقد است که برای، تصویرسوزی خداوند، جهت دستیابی به «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» لازم است که قبل از هر چیز به صفات‌سوزی خداوند دست بزنیم. چراکه از نظر امام علی نسبت دادن هر گونه صفات به خداوند باعث می‌گردد تا مابین، «ذات خداوند» به عنوان موصوف و خود صفت دو گانگی قائل بشویم که خود این دو گانگی بین صفت و

موصوف از نگاه امام علی شرک به خداوند می‌باشد.

زیرا هر موصوفی به علت مغایرت با صفتش، شاهد گویای آن کس است که «خداوند را توصیف می‌کند» و بدین ترتیب، همسانی برای ذات بی‌همتای خداوند می‌سازد و دوئی در یگانگی خداوند قائل می‌شود و مقام والای احدیت را تجزیه می‌نماید و به این ترتیب است که پندار تجزیه در وحدت آتش نشان نادانی است؛ که خدا را قابل اشاره انگارد و با آن اشاره محدودش سازد و چون معدودها به شمارش درآورد. «کسی که بپرسد: خدا در چیست؟ خدا را در آن گنجانیده و اگر خدا را روی چیزی توهم کند، آن را خالی از خدا پنداشته است، هستی خداوند را هیچ رویدادی سبقت نگرفته و نیستی بر هستی‌اش تقدم نداشته است، خداوند با همه وجود است بدون پیوستگی و غیر از همه وجود است بدون گسستگی، اوست سازنده همه کائنات بی‌نیاز از آنکه خود حرکتی کند و ابزاری را وسیله کار خود نماید، اوست بینای مطلق بی‌نیاز به دیدگاهی، اوست یگانه‌ای که نیازی به دم‌ساز ندارد تا از جدائی با او وحشتی بر او عارض گردد» (فراز دوم خطبه اول نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۳۹ و ۴۰ - از سطر ۶ صفحه ۳۹ تا سطر ۷ ص ۴۰).

ج - در نگاه علی در نهج البلاغه: «تصویرسوزی» و «صفاتسوزی» خداوند، مقدمه فهم «تصور خدا» می‌باشد:

آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم برای فهم «تصور خدا» در نگاه علی باید به فراز دوم خطبه اول نهج البلاغه امام علی توجه کنیم. چراکه در کل نهج البلاغه موجود، تنها جایی که امام علی به صورت تئوریک و کلامی به تبیین «تصور خدا» و نقش آن در عرصه عینیت فردی و اجتماعی انسان می‌پردازد فقط و فقط در همین فراز دوم خطبه اول نهج البلاغه می‌باشد. آنچنانکه قبل از امام علی، پیامبر اسلام مربی و معلم و مراد و امام او در چارچوب تجربه دینی و نبوی خود در قرآن، تنها در مواردی محدود به تبیین کلامی «تصور خدا» در قرآن می‌پردازد. مثل «آیه ۱۱ - سوره شوری» و «آیه ۴ - سوره اخلاص» و «آیات ۱ تا ۶ - سوره حدید» و «آیه ۱۵۶ - سوره بقره» و قس علی هذا.

البته علت اینکه پیامبر اسلام در چارچوب تجربه دینی و نبوی خود و بعداً، به تاسی از او، امام علی بسیار محدود به تبیین کلامی «تصور خدا» می‌پردازند، آن است که باید فراموش نکنیم که مخاطبین پیامبر اسلام و امام علی گروه‌های متوسط اجتماعی می‌باشند؛ و اصلاً یکی از اهم موضوعاتی که پیامبران ابراهیم در عرصه جامعه‌سازی و انسان‌سازی خود به آن توجه داشته‌اند، دوری گزیدن از نخبه‌گرایی بوده است یعنی «برعکس افلاطون که معتقد به نخبه‌گرایی بود و بر سر در آکادمی خود نوشته بود» که کسی که هندسه نمی‌داند در این سرای وارد نشود پیامبران ابراهیمی همیشه در دعوت خود مخالف نخبه‌گرایی بودند؛ و به همین دلیل همیشه گروه‌های متوسط جامعه یعنی ناس و توده‌های عادی و محروم جامعه مخاطب آن‌ها بوده و هستند و خواهند بود.

همین امر باعث گردیده است تا از آنجائیکه نقطه ثقل و گرانی‌گاه دعوت پیامبران ابراهیمی، «خداوند» و در نتیجه «تصور خدا» باشد و تمامی پیامبران ابراهیمی تلاش می‌کردند تا سنگ زیربنای جهان‌بینی و حرکت خودشان بر پایه خداوند و تصور و مبارزه با بت‌پرستی قرار دهند، به همین دلیل، برعکس عرفان هند شرقی و متافیزیک فلاسفه یونان، انبیاء ابراهیمی جهت تبیین خداوند به جای تکیه بر «تبیین یگانگی وجود در عرصه طبیعت و ماوراء‌الطبیعت»، بر «تبیین یگانه خود خداوند به صورت عددی» تکیه می‌کردند تا توده‌ها توان فهم آن را داشته باشند. در نتیجه این امر عاملی گردیده است تا پیامبران ابراهیمی در ظاهر دعوت خود به تبیین خدای پرسونال بپردازند که دارای صفات انسانی، مثل صفات رحیم، کریم، عزیز، غفور، علیم، بصیر، غنی، حمید، سریع الحساب و غیره می‌باشد؛ زیرا پیامبران ابراهیمی به درستی می‌دانستند که بدون خدای صورت‌دار و خدای صفت‌دار و خدای پرسونال، گروه‌های متوسط مخاطب آن‌ها در طول تاریخ نمی‌توانند، با خداوند ارتباط بگیرند و از آنجائیکه هدف اصلی پیامبران ابراهیمی، «ایجاد ارتباط بین بندگان و خداوند» بوده است، لذا در این رابطه تبیین صف انسانی برای خداوند به عنوان یک ضرورت دعوت بوده است.

آنچنانکه مولوی در دفتر دوم مثنوی در انتهای داستان موسی و شبان همین نتیجه‌گیری را می‌کند؛ یعنی از نظر مولوی، هم خدای شبان یک خدای پرسونال است و دارای

صفات بشری می‌باشد و هم خدای موسی، البته با تفاوت و تمایزاتی، ولی به هر حال هر چند تمایزاتی بین خدای پرسونال شبان که خطاب به خداوند می‌گفت:

تو کجائی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم شپش‌هایت کشم	شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت	وقت خواب آید بروم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من	ای به یادت هی هی و هیهای من

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۸۰ - س ۷ - ابیات ۱۷۳۵ به بعد

با خدای کلامی موسی که خطاب به خدا می‌گفت:

دست و پا در حق ما استایش است	در حق پاکی حق آرایش است
لم بلد لم یولد او را لایق است	والد و مولود را او خالق است
هر چه جسم آمد ولادت وصف اوست	هر چه مولودست او زاین سوی جست
زآنک از کون و فسادست و مهین	حادثست و محدثی خواهد یقین

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۸۱ - س ۸ - ابیات ۱۷۵۸ به بعد

تفاوتی وجود داشت، اما مولوی پس از پایان این داستان ساختگی (گندمش بستان که پیمان‌ه است رد) و این دیالوگ خود مولوی که در زبان موسی و شبان جاری ساخته است، او نتیجه‌ای که از این داستان می‌گیرد این است که هم خدای شبان و هم خدای موسی، خدای تصویردار و پرسونالی هستند، البته با درجاتی تفاوت:

نقش می‌بینی که در آئینه ایست	نقش تست آن نقش آن آئینه نیست
دم که مرد نایی اندر نای کرد	در خور نایست نه در خورد مرد
هان و هان گر حمد گویی گر سپاس	همچو نافرجام آن چوپان شناس
حمد تو نسبت بدان گر بهتر ست	لیک آن نسبت به حق هم ابترست
چند گویی چون غطا برداشتند	کین نبودست آنچه می‌پنداشتند

این قبول ذکر تو از رحمتست
 با نماز او بیالودست خون

چون نماز مستحاضه رخصتست
 ذکر تو آلوده تشبیه و چون

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۸۳ - س ۱۴ - ابیات ۱۸۰۶ به بعد

بنابراین، نتیجه‌ای که مولوی در پایان این داستان ساختگی و این دیالوگ ساختگی بین موسی و شبان می‌گیرد این است که هم حمد شبان و هم حمد موسی آلوده به تشبیه و چون بوده است چراکه هر دو حمد خدای تصویردار می‌کردند.

صورت‌گر نقاشم هر لحظه بتی سازم	وآنکه همه بت‌ها را در پیش تو بگدازم
صد نقش بر انگیزم با روح در آمیزم	چون نقش ترا بینم در آتشش اندازم
تو ساقی خماری یا دشمن هشیاری	یا آنک کنی ویران هر خانه که می‌سازم
جان ریخته شد بر تو آمیخته شد با تو	چون بوی تو دارد جان جان را هله بنوازم
هر خون که زمن روید با خاک تو می‌گوید	با مهر تو هم‌رنگم با عشق تو هنبازم
در خانه آب و گل بی‌تست خراب این دل	یا خانه درآ جانان یا خانه بپردازم

کلیات شمس تیریزی - غزل شماره ۱۴۶۲ - ص ۵۶۳ - س ۱۶ به بعد

به همین دلیل هر چند پیامبر اسلام در کانتکس تجربه دینی و نبوی خود برای ایجاد پیوند بین متوسطین جامعه که مخاطبین اصلی دعوت او هستند مجبور به طرح خدای صورت‌دار و صفت‌دار و پرسونال می‌باشد اما در حاق دعوت خود برای آینده به طرح خدای بی‌صورت می‌پردازد. آنچنانکه در آیه ۱۲ سوره شوری دیدیم که قرآن می‌فرماید «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» - خداوند هیچ صورتی ندارد» به همین ترتیب در فراز دوم خطبه اول نهج البلاغه، امام علی جهت تبیین خداوند بی‌صورت، به صورت‌سوز و صفت‌سوزی خداوند می‌پردازد.

البته حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در رابطه با علت تبیین «خدای صورت‌دار» به جای «خدای صورت‌سوز» در عرصه دو تجربه دینی و تجربه عرفانی نظری دیگر دارد:

«چون تجربه خودآگاهانه ما تنها نقطه عزیمت برای دست یافتن به هر معرفت است، نمی‌توانیم از محدودیت تعبیر واقعیت‌ها در پرتو تجربه درونی خویش بر کنار بمانیم.»
تصور خدا به صورت بشری امری است که برای فهم زندگی از آن نمی‌توان حذر کرد. چه زندگی را تنها از درون می‌توان شناخت. ناصر علی، شاعر سر هندی، از زبان بت به برهمن چنین سروده است:

مرا بر صورت خویش آفریدی برون از خویش‌تَن آخر چه دیدی؟

(بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۱ - س ۱).

بنابراین از نظر علامه محمد اقبال لاهوری:

«خداوند یک من نهایی و مطلق است که انسان تنها از طریق تجربه درونی خویش می‌تواند به آن تجربه پیدا کند» به عبارت دیگر، از نگاه اقبال این تجربه درونی انسان جهت دستیابی به آن من نهائی و مطلق که نامش الله است به دو صورت انجام می‌گیرد:

الف - تجربه دینی.

ب - تجربه عرفانی» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۷۲).

«مرد باطنی یا عارف و صوفی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که توسط تجربه عرفانی به دست آورده است به حیات این جهان و جامعه برگردد و تازه آن زمانی هم که مرد باطنی یا عارف و صوفی بخواهد به زندگی این جهان و جامعه برگردد بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمر بخشی دارد. چراکه باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای صوفی یا عارف یا مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه عرفانی مرحله‌ای نهایی است. اما برای پیامبر بیدار شدن نیروهای درونی او توسط تجربه دینی عاملی است که جهان را تکان می‌دهد. در پیامبر آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی او به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده به حد اعلی وجود دارد؛ لذا به این ترتیب است که بازگشت پیامبر

به جامعه نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ س ۶).

یعنی از نظر اقبال هر چند دین و وحی و نبوت در چارچوب تجربه دینی قابل تعریف می‌باشند ولی شرط اول سخن آن است که بدانیم که نه تنها تجربه عرفانی در طول تجربه دینی، نبوی پیامبر نیست، بلکه این دو تجربه از دو جنس مختلف و متفاوت می‌باشند و از آنجائیکه از نظر اقبال لاهوری در چارچوب، «تجربه دینی» واقعیت‌ها در پرتو «تجربه درونی» می‌توان شناخت، این امر باعث می‌گردد تا «تصور خدا» در دیسکورس پیامبران ابراهیمی صورت پرسونالی پیدا کند. ماحصل اینکه:

۱ - تجربه عرفانی صوفیانه، معلول جهان‌شناختی دو ساحتی افلاطونی آن‌ها می‌باشد که در چارچوب ثنویت جهان‌شناختی افلاطونی تمامی صوفیان معتقدند که علاوه بر اینکه این جهان، جهان سایه و جهان زندان می‌باشد، انسان در این جهان هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ فیزیکی و روانی در زندان قرار دارد زیرا در دایره‌ای جدای از اصل خویش به سر می‌برند لذا دائماً در تلاش است تا به اصل خویش که همان عالم مُثُل افلاطونی می‌باشد برگردد و این خواسته ممکن نمی‌شود جز با عشق صوفیانه.

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نوره سر	شد عدد چون سایه‌ای کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان این فریق

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۶ - س ۹ - ابیات ۶۹۶ به بعد

بنابراین در این رابطه است که تجربه صوفیانه در هر شکل و شمای آن دارای یک متافیزیک حداکثری می‌باشد؛ و به همین دلیل در تجربه عرفانی یا صوفیانه مسلمانان از آغاز تا انجام به نحوی از نظر کلامی معتقد به مشرب اشعری‌گری یا اشاعره می‌باشند. چراکه تنها این کلام اشعری است که می‌تواند آن ایده‌آلیسم حداکثری افلاطونی آن‌ها را تبیین فلسفی و کلامی بکند.

۲ - «تصور خدا» در چارچوب تجربه دینی یا نبوی پیامبران ابراهیمی برعکس تجربه عرفانی صوفیانه نقش کلیدی و گرانیگاه دارد. چراکه پیامبران ابراهیمی می‌کوشیدند تا توسط «تصور خدا» تصدیقات نظری و عملی آن‌ها را در عرصه فرد و اجتماع دچار تحول کنند.

۳ - اولین تصدیقاتی که پیامبران ابراهیمی در چارچوب تجربه دینی خود دچار تحول می‌کردند، استحاله تصدیق شرک به توحید بود؛ بنابراین از نظر پیامبران ابراهیمی، توحید یک تصدیق است که توسط اصلاح نظری و عملی «تصور خدا» حاصل می‌شود.

۴ - مبارزه با بت‌پرستی در حرکت پیامبران ابراهیمی در جهت اصلاح «تصور خدا» در نظر و عمل فرد و جامعه بوده است.

۵ - هر چند پیامبران ابراهیمی، در آغاز دعوت خود تلاش می‌کردند تا توسط خداوند صورت‌دار و صفت‌دار بین مخاطبین متوسط خود و خداوند پیوند ایجاد نمایند، اما به مرور این پیامبران ابراهیمی تلاش داشتند تا «تصور خدا» از شکل صورت‌دار، به صورت صورت‌سوز تبیین نمایند.

۶ - در فراز دوم خطبه اول نهج‌البلاغه امام علی تلاش می‌کند تا به تبیین «تصور خدا» در نگاه خودش به عنوان پارادایم کیس تجربه نبوی پیامبر اسلام بپردازد. طبیعی است که «تصور خدا» در نگاه علی به عنوان پارادایم کیس دعوت نظری و عملی پیامبر اسلام، برعکس عوام و متوسطین شکل صورت‌سوز و بی‌صفت داشته باشد. باری امام علی با بیان «**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**» اشاره به تجربه دینی خودش می‌کند که پارادایم کیس تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام می‌باشد. چراکه، دین برای امام علی آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید همان تجربه دینی می‌باشد که برعکس، تجربه صوفیانه و عرفانی آغازش معرفت به «تصور خدا» است و در این رابطه است که «**وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ**» به تصدیقات عملی و نظری در چارچوب تجربه دینی توسط اصلاح «تصور خدا» حاصل می‌شوند.

به همین دلیل نهضت رهائی و نجات پیامبران ابراهیمی، از مبارزه با بت‌پرستی جهت،

اصلاح «تصور خدا» در نگاه مردم، آغاز می‌شد؛ و باز به همین دلیل است که در قرآن، این همه بر تبیین پروسس مبارزه با بت‌پرستی ابراهیم خلیل تکیه می‌شود. «وَ كَمَالُ التَّضَدِيقِ بِهِ تَوْجِيْدُهُ» آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم هر چند هدف انبیاء ابراهیمی استقرار توحید در فرد و جامعه در عرصه نظر و عمل یا عین و ذهن بوده است اما نباید فراموش کنیم که دستیابی به توحید توسط اصلاح در «تصور خدا» امکان‌پذیر بوده است «وَ كَمَالُ تَوْجِيْدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ» اخلاص به عنوان اخلاق در دیسکورس انبیاء ابراهیمی توسط «یکتایی در زیستن» و «یکتایی در بودن» و «یک تویی در شدن» تعریف شده است که آن «یکتایی در زیستن» و «یکتایی در بودن» باز خود در گرو، «یک تویی در شدن» می‌باشد؛ که به نوبه خود این «یک تویی در شدن» در گرو توحید فردی معلول همان اصلاح «تصور خدا» می‌باشد.

