

سلسله درس های

شناخت نهج البلاغه

انتشارات مستضعفین

بلاغه

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: سلسله درس‌های شناخت نهج البلاغه - جلد سوم

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: بهار ۱۴۰۳

pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

مبانی «اخلاق تطبیقی»
در رویکرد امام علی (در نهج البلاغه)
و راه‌های مقابله نظری
با «اخلاق انطباقی» و
«اخلاق دگماتیستی» حاکم

محوری‌ترین پایه و مبنای «فلسفه اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه» تکیه امام‌علی بر موضوع «نفس» یا «خودی» انسان به‌عنوان یک امر «پارادوکسیکال» می‌باشد. به این ترتیب که در منظومه معرفتی امام‌علی از یک‌طرف «نفس» یا «خودی» انسان عامل گمراه‌کننده انسان می‌باشد و از طرف دیگر همین «نفس» تنها سرمایه برای «هدایت خود انسان است». پر واضح است که آبخور معرفتی این رویکرد امام‌علی به «نفس یا خودی» انسان برگرفته از رویکرد پیامبر اسلام در قرآن می‌باشد. چراکه در قرآن هم به «نفس» یا «خودی» انسان به‌عنوان یک پارادوکسی کال نگاه می‌شود؛ یعنی از یک‌طرف این «نفس» یا «خودی» انسان را با عنوان «... النَّفْسُ لَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...» (سوره یوسف - آیه ۵۳) یاد می‌کند.

«وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَزَمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَحِيمٌ - من نفس خود را تبریّه نمی‌کنم، زیرا نفس وادارنده به سوء و زشتی است، مگر آن را که پروردگارم رحم کند. همانا پروردگارم بسیار بخشنده و مهربان است.» و از طرف دیگر همین قرآن در جای دیگر از «نفس یا خودی» انسان تجلیل می‌کند و «فراموشی در برابر همین نفس را سنتز فراموشی خداوند می‌داند.»

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ...» - مانند کسانی نباشید که با فراموش کردن خداوند (خود این امر باعث گردید تا) خودشان یا نفس‌شان را از یادشان ببرد» (سوره حشر - آیه ۱۹).

باری بدین ترتیب است که امام‌علی در نهج‌البلاغه در جایی نفس انسان را «امر بالسوء» می‌داند و در جایی دیگر عامل کرامت انسانی می‌داند.

«... وَ اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَصْبِحُ وَ لَا يَمْسِي إِلَّا وَ تَفْسُهُ ظَنُّ وَنِ عِنْدَهُ فَلَا يَزَالُ زَارِ بِهَا عَلَيْهَا وَ مُسْتَزِيداً لَهَا...» - بندگان خدا بدانید که مؤمن صبحی را به شام و شبی را به صبح نمی‌آورد مگر اینکه نفس خودش را نزد خویش متهم می‌داند و پیوسته با آن عتاب دارد و گناه‌کارش می‌شمارد» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۶ - ص ۲۵۱ - سطر ۱۰ به بعد).

و البته امام‌علی در جای دیگر با همین «نفس» (به قول محمد اقبال «خودی») انسان) به شکلی کاملاً برعکس آن برخورد می‌کند و به تجلیل و تکریم نفس می‌پردازد و آن را «هسته اولیه کرامت انسان» تعریف می‌کند.

«... وَ أَكْرِمَ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَ إِنَّ سَاقَتَكَ إِلَى الرَّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَصَصَ بِمَا تَبَدَّلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضاً وَ لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً وَ مَا خَيْرُ خَيْرٍ لَّا يَتَّأَلُ إِلَّا بِشَرٍّ وَ يَسِّرٍ لَّا يَتَّأَلُ إِلَّا بِعُسْرٍ...» - سپرم نفس خود (و یا به قول اقبال «خودی») خودت را گرامی و محترم بدار از اینکه گرفتار هر پستی بشود. هر چند تو را به آنچه که خواهان برساند، زیرا اگر از نفس خود چیزی را باختی و از دست دادی دیگر هیچ چیز نمی‌تواند جای آن را پر کند (به عبارت دیگر اگر از «خودی») خود چیزی را از دست بدهی، عوض برایش پیدا نمی‌کنی) پس بنده دیگری مباش چراکه خدایت تو را آزاد آفریده و از آن نیکی که جز با بدی به دست نمی‌آید و آن

توان‌گری که جز با سختی و خواری نمی‌توان به آن رسید پرهیز کن» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۳۱ (وصیت‌نامه امام‌علی به امام‌حسن) - ص ۴۰۱ - سطر ۱۰ به بعد).

و باز در این رابطه است که امام‌علی در جای دیگر نهج‌البلاغه می‌فرماید: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ - هر که نفس‌اش (به‌قول اقبال «خودی» اش) برایش گرامی باشد (به‌عبارت دیگر هر کس که کرامت و عظمت نفس خودش را درک کند) شهوت‌هایش در دیده او خوار می‌گردد» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - فصل حکم - ص ۵۵۵ - س ۳ - حکمت شماره ۴۴۹).

یادمان باشد که در دیسکورس و ادبیات قرآن مشخصه اصلی در تعریف انسان و برتری انسان از دیگر پدیده‌های وجود «کرامت انسان» است که در رابطه با تبیین این کرامت انسان است که در آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره در چارچوب فلسفه خلقت انسان (و معرفی آدم و همسرش به‌عنوان نماد انسان در وجود) موضوع «کرامت انسان توسط سجده ملائکه و سرپیچی ابلیس از انجام آن و انتخاب انسان در خوردن میوه ممنوعه تعریف می‌نماید». هر چند که در سوره اسری آیه ۷۰ این «کرامت انسان را به‌صورت امری وجودی و اگزیزستانی تعریف می‌کند.»

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا - ما انسان (بنی آدم) را کرامت بخشیدیم و آب و خشکی را به تسخیر او درآوردیم و از طیبات روزی‌شان کردیم و آنها را بر بسیاری از مخلوقات برتری‌شان دادیم، آن هم چه برتری؟» (سوره اسری - آیه ۷۰).

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم به این داوری دست پیدا کنیم که در رویکرد قرآن و امام‌علی (در نهج‌البلاغه) «کرامت انسان سنتزی است که از دل پارادوکس نفسانی انسان حاصل می‌شود» و از اینجا است که می‌توانیم به این باور دست پیدا کنیم که در رویکرد قرآن و امام‌علی (در نهج‌البلاغه) انسان دارای دو «خود» است و تعریف «نفس» در قرآن و نهج‌البلاغه به معنای همین «خودی» در انسان می‌باشد (نه به معنای آنچه که در فلسفه یونان باستان افلاطونی و ارسطویی و یا در عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته مسلمانان از آغاز الی الان مطرح بوده است). بدین خاطر در این رابطه است که اگر نفس در قرآن و نهج‌البلاغه را با همین مفهوم «خودی» تعریف کنیم، می‌توانیم داوری کنیم که:

اولاً انسان دارای دو «خود» است.

ثانیاً تنها یکی از این دو «خودی» در انسان اصیل است و «خودی» دیگر در انسان فرعی می‌باشد؛ به عبارت دیگر یکی از این دو «خودی» یا «نفس» واقعی است و دیگری پنداری می‌باشد؛ و شاید بهتر باشد (که اگر بخواهیم به صورت دیالکتیکی تبیین نماییم) بگوییم که در میان این دو خودی یکی «خودی» است و دیگری «ناخودی» است؛ و در این رابطه است که می‌توانیم بگوییم در آنجایی که در قرآن و نهج‌البلاغه سخن از «مبارزه با نفس» مطرح می‌شود، این «مبارزه با آن خودی فرعی و پنداری و یا آن ناخودی می‌باشد» و از اینجا است که قرآن در سوره حشر - آیه ۱۹ («وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَسُوا

اللَّهِ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ...») «فراموشی خداوند» را باعث «فراموشی آن خودی اصیل انسان» می‌داند. چراکه رشد «ناخودی یا خودی فرعی» (به صورت دیالکتیکی) باعث نابودی «خودی اصیل» در انسان می‌گردد. همچنین در آنجایی که در قرآن و نهج‌البلاغه سخن از «کرامت نفس» مطرح می‌گردد مقصود همان «خودی واقعی و اصیل می‌باشد» که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در تعریف آن می‌گوید:

منکر «حق» نزد ملاً کافر است منکر «خود» نزد من کافرتر است

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل جاویدنامه - ص ۳۸۴ - سطر ۶

و باز اقبال در جای دیگر این «خودی اصیل و واقعی انسان» را اینچنین تعریف می‌کند.

نقطه نوری که نام او «خودی» است	زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر	زنده‌تر، سوزنده‌تر، پاینده‌تر
از محبت اشتعال جوهرش	ارتقای ممکنات مضمزش
فطرت او آتش‌افروزد زعشق	عالم افروزی پیاموزد زعشق
از نگاه عشق خارا شق بود	عشق حق آخر سراپا حق بود
عاشقی آموز و محبوبی طلب	چشم نوحی قلب ایوبی طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گلی	بوسه‌زن بر آستان کاملی

کلیات اشعار اقبال - فصل اسرار خودی - ص ۱۴ و ۱۵ از سطر ۱۹ به بعد

باری در رویکرد محمد اقبال «خودی» یا همان «نفس واقعی» عبارت است از «خودآگاهی و خودشناسی وجدان اخلاقی در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای

انفسی و آفاقی که تنها خاص انسان می‌باشد» که انسان در چارچوب آن «خودی اصیل و واقعی نه تنها فکر می‌کند و می‌داند و احساس می‌کند»، بلکه مهمتر از آن اینکه «می‌داند که می‌داند» و «می‌داند که فکر می‌کند» و «می‌داند که احساس می‌کند»؛ و به عبارت دیگر «انسان در چارچوب این خودی اصیل و واقعی به عمل وجدان اخلاقی‌اش آگاهی دارد.»

از محبت چون «خودی» محکم شود	قوت «فرمانده عالم» شود
پیر گردون کز کواکب نقش بست	غنچه‌ها از شاخسار او شکست
پنجه او پنجه حق می‌شود	ماه از انگشت او شق می‌شود
در خصومات جهان گردد حکم	تابع فرمان او دارا و جم

کلیات اقبال لاهوری - فصل اسرار خودی - ص ۱۹ - سطر ۱۶ به بعد

بنابراین «خودی یا نفس واقعی و اصیل در انسان» باعث می‌گردد که انسان نه تنها دارای «وجدان اخلاقی» گردد بلکه «خودآگاهی و خودشناسی نیز از امتیازات او نیز بشود» و مع الوصف در این رابطه است که محمد اقبال لاهوری همین «وجدان اخلاقی و خودشناسی و خودآگاهی را تحت عنوان خودی توصیف می‌کند» که در منظومه معرفتی او دلالت بر همان «نفس واقعی و حقیقی در قرآن و نهج البلاغه می‌کند.»

امتزاز ما و طین تن‌پرور است	کشته فحشا هلاک منکر است
تا عصای لا اله داری به دست	هر طلسم خوف را خواهی شکست
هر که «حق» باشد چو «جان» اندر تنش	خم نگردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینه او راه نیست	خاطرش مرعوب غیر الله نیست

هر که در اقلیم «لا» آباد شد	فارغ از بند زن و اولاد شد
می‌کند از ما سوی قطع نظر	می‌نهد ساطور بر حلق پسر
با یکی مثل هجوم لشکر است	جان به چشم او زیاد ارزان‌تر است

کلیات اقبال لاهوری - فصل اسرار خودی - ص ۳۰ و ۳۱ - سطر ۱۲ به بعد

بدین خاطر در این رابطه است که می‌توانیم اندیشه‌های محمد اقبال در خصوص «خودی» یا «نفس اصیل و واقعی» که همان پیوند دیالکتیکی نفس دو مؤلفه‌ای در قرآن و نهج‌البلاغه می‌باشد، اینچنین فرموله کنیم:

الف - از نظر اقبال «خودی یا نفس واقعی انسان» به وسیله حواس درک نمی‌شود. بلکه ما توسط علم حضوری (نه علم حصولی) بدون واسطه حواس در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی می‌توانیم مستقیماً این نفس اصیل یا خودی واقعی خود را درک کنیم.

ای که مثل گل زگل بالیده‌ای	تو هم از بطن «خودی» زاییده‌ای
از «خودی» مگذر بقا انجام باش	قطره‌ای می‌باش و بحر شام باش
تو که از نور «خودی» تا بنده‌ای	گر «خودی» محکم کنی پاینده‌ای
سود در جیب همین سوداستی	خواجگی از حفظ این کالا ست
هستی و از نیستی ترسیده‌ای	ای سرت گردم غلط فهمیده‌ای
چون خبر دارم زساز زندگی	با تو گویم چیست راز زندگی
غوطه در «خود» صورت گوهر زدن	پس زخلوت گاه «خود» سر بر زدن
زیر خاکستر شرار اندوختن	شعله گردیدن نظرها سوختن
خانه‌سوز محنت چل ساله شو	طوف «خود» کن شعله جو اله شو
زندگی از طوف دیگر رستن است	«خویش» را بیت الحرم دانستن است

همچو طایر ایمن از افتاد باش	پر زن و از جذب خاک آزاد باش
بر سر غار آشیان خود مبند	تو اگر طایر نه‌ای ای هوشمند
با تو می‌گویم پیام پیر روم	ای که باشی در پی کسب علوم
علم را بر دل زنی یاری بود	علم را بر تن زنی ماری بود

کلیات اقبال - فصل اسرار خودی - ص ۴۵ - سطر ۱ به بعد

ب - تمامی «فلسفه اخلاق» در رویکرد محمد اقبال لاهوری چه در کتاب‌گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد) و چه در کلیات اشعارش بر پایه توضیح و تشریح و تبیین صفات و آثار عملی «خودی واقعی یا نفس اصیل در انسان» استوار می‌باشد و بدون تردید اگر ما «هسته خودی» را از زیرساخت هرم منظومه معرفتی محمد اقبال بیرون بکشیم، تمامی «هرم تئوریک عام و خاص و مشخص تطبیقی محمد اقبال فرو می‌ریزد»؛ به عبارت دیگر محمد اقبال در تبیین جهان‌بینی خودش در چارچوب «فلسفه خودی» نه تنها «فلسفه اخلاق» خودش را تبیین می‌نماید، حتی تلاش می‌کند تا پاسخ سؤال‌های فربه (مثل حقیقت خداوند چیست؟ یا حقیقت جهان چیست؟ فلسفه خلقت چیست؟ ماده چیست؟ تکامل چیست؟ انسان چیست؟ عشق چیست؟ و غیره) در چارچوب همین «تبیین خودی» مطرح نماید.

شپس طریقت چیست ای والا صفات	پس طریقت چیست ای والا صفات
جز به اعماق «ضمیر خود» مبین	فاش می‌خواهی اگر اسرار دین
این چنین دین از خدا مهجوری است	گر نه بینی دین تو مجبوری است

بر نمی‌آید ز جبر و اختیار	بنده تا «حق» را نبیند آشکار
مرد حق شو بر ظن و تخمین متن	تو یکی در فطرت «خود» غوطه‌زن
اندر این نه پرده اسرار چیست	تا بینی زشت و خوب کار چیست
همر به جبریل امین گردد رقیب	هر که از سر نبی گیرد نصیب
تا کجا در حجره می‌باشی مقیم	ای که می‌نازی به قرآن عظیم
نکته شرع مبین را فاش کن	در جهان اسرار دین را فاش کن

کلیات اشعار اقبال - فصل پس چه باید کرد؟ - ص ۴۰۲ - ۴۰۳ - از سطر ۲۰ به بعد

ج - محمد اقبال غالباً «خودی» یا همان «نفس اصیل قرآن و نهج‌البلاغه» را تحت‌عنوان «حیات» تعبیر می‌کند.

خویش را چون از «خودی» محکم کنی	تو اگر خواهی جهان بر هم کنی
گر فنا خواهی ز «خود» آزاد شو	گر بقا خواهی به «خود» آباد شو
چیست مردن؟ از «خودی» غافل شدن	تو چه پنداری فراق جان و تن؟
در «خودی» کن صورت یوسف مقام	از اسیری تا شهنشاهی خرام
از «خودی» اندیش و مرد کار شو	مرد حق شو حامل اسرار شو

کلیات اشعار اقبال - فصل اسرار خودی - ص ۳۸ - سطر ۸ به بعد

د - از نظر محمد اقبال مشخصه مرکزی و اصلی «خودی» یا نفس اصیل و واقعی «انسان»، «عشق» است و به همین دلیل او کمال انسان و یا به عبارت دیگر مسیر تکامل انسان را در بستر تکامل این «خودی» یا نفس اصیل و واقعی در انسان می‌داند؛ و لذا به همین دلیل است که اقبال می‌گوید:

خویش را اندر گمان انداختی	تو «خودی» از «بی‌خودی» نشناختی
یک شعاع‌اش جلوه ادراک تو	جوهر نو ریست اندر خاک تو
زنده‌ای از انقلاب هر دمش	عیش از عیشش غم تو از غمش

واحد است و بر نمی‌تابد دوئی	من رتآب او من استمر تو توئی
«خویش‌دار» و «خویش‌باز» و «خویش‌ساز»	نازها می‌پرورد اندر نیاز
آتشی از سوز او گردد بلند	این شرر بر شعله اندازد کمند
آرزو هنگامه آرای «خودی»	موج بی‌تابی ز دریای «خودی»

کلیات اشعار اقبال - فصل رمز بی‌خودی - ص ۵۹ - سطر ۸ به بعد

ه - بعضی از کسانی که در تشریح و تفسیر و تبیین معنای «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال دچار اشکال شده‌اند به این خاطر بوده است که کلمه «خودی» در زبان فارسی به معنای غرور و لاف و گزاف و خودستایی می‌باشد. در صورتی که کلمه «خودی» برای محمد اقبال همان «نفس اصیل و واقعی در ادبیات قرآن و نهج‌البلاغه می‌باشد» که بدون فهم آن امکان «تبیین فلسفه اخلاق تطبیقی» در قرآن و در نهج‌البلاغه اصلاً و ابداً وجود ندارد. به بیان دیگر فصل تمیز بین سه «فلسفه تطبیقی و انطباقی و دگماتیستی اخلاق» در همین «جایگاه نفس واقعی و اصیل و یا به بیان اقبال در این خودی استوار می‌باشد». چراکه تنها توسط «تبیین فلسفه اخلاق بر پایه نفس واقعی و خودی است که می‌توانیم به تبیین مبانی اخلاق تطبیقی در رویکرد قرآن و نهج‌البلاغه و علامه محمد اقبال لاهوری دست پیدا کنیم»؛ و لذا به همین دلیل است که محمد اقبال از میان «صفات متعدد جاوید خودی» فقط صفت عشق را به عنوان موتور شدن خودی و هسته زیرساخت مبانی اخلاق تطبیقی انتخاب کرده است و به همین دلیل در ابیات فوق اقبال می‌گوید:

نازها می‌پرورد اندر نیاز

خویش‌دار و خویش‌باز و خویش‌ساز

و - از نظر محمد اقبال لاهوری این «خودی یا نفس واقعی و اصیل انسان در قرآن و نهج‌البلاغه» در پروسس «تکوین خود سنتز تکامل ماده نمی‌باشد» و «خودی و نفس اصیل در انسان شکلی از اشکال ماده نیست». ولی البته اگر «خودی از بدن انسان جدا بشود، نمی‌تواند باقی بماند» و از اینجا است که به عقیده اقبال «خودی یا نفس واقعی و اصیل در انسان» (که هسته اولیه تکوین اخلاق تطبیقی در قرآن و نهج‌البلاغه می‌باشد) شکل تکامل یافته ماده نیست، بلکه «حقیقت نهایی جهان است» و آنچه‌آن حقیقتی است که برای «جلوه دادن صفات‌اش ماده را خلق می‌کند» و آن را وسیله جلوه‌گری و نمایش «خود» قرار می‌دهد. لذا از اینجا است که محمد اقبال می‌گوید:

هر چه می‌بینی زاسرار «خودی» است

پیکر هستی زآثار «خودی» است

ز - به عقیده محمد اقبال «خودی یا نفس اصیل و واقعی» در انسان نیروی متمرکز حیات است که به سبب آن «آدمی مرکزی انحصاری مستقل و قائم به ذات می‌شود». از نظر محمد اقبال حیات «خودی» تنها در صورتی می‌تواند تداوم یابد که «مدام در تکاپو و ستیز باشد.»

ح - «خودی یا نفس اصیل و واقعی» که نقطه حرکت و عزیمت اندیشه محمد اقبال می‌باشد، «هم پایه و هم اساس منظومه معرفتی محمد اقبال

می‌باشد». چراکه این «خودی و یا نفس اصیل در انسان» است که شاه راهی برای «پیوند با بی‌نهایت وجودی در انسان می‌شود» و «بانهایت» می‌تواند از طریق «تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی» با «بی‌نهایت وجودی» پیوند پیدا کند؛ زیرا تجربه دینی انفسی و آفاقی برایش «امکان پیوند با بی‌نهایت وجودی فراهم می‌کند». اضافه کنیم که از نظر اقبال «خودی حقیقتی است واقعی» به‌بیان دیگر «خودی حقیقتی است که وجود و اصالت دارد» و با تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی می‌توانیم دریابیم که «خودی یا نفس اصیل واقعی‌ترین حقیقت است» و البته «واقعیت آن را می‌توان بی‌واسطه ادراک کرد». از نظر اقبال «خودی یا نفس اصیل ذاتاً نیرویی هدایت‌گر، آزاد و نامیرا است». اقبال بر این باور است که انسان می‌تواند با پرورش همین «خودی یا نفس اصیل» به «جاودانگی دست پیدا کند» و سرانجام «خدای‌گونه و جانشین خدا بشود». او در این رابطه می‌گوید:

از همه کس کناره گیر، صحبت آشنا طلب هم زخدا خودی طلب، هم زخودی خدا طلب

ط - حاصل همه تفکرات و اندیشه‌های فلسفی و کلامی محمد اقبال در عرصه بازسازی تطبیقی کلام و اخلاق و فلسفه (پس از تأمل او در فلسفه و عرفان شرق و غرب و قرآن و نهج‌البلاغه) همین دستیابی‌اش به فلسفه «خودی» می‌باشد. هدف اقبال در تحلیل نهایی از «کشف بزرگ فلسفه

خودی» این بود که در عرصه اجتماعی بتواند توسط این «فلسفه خودی» (که زیربنای فلسفه تطبیقی اخلاقی او هم می‌باشد) «روح شخصیت و استقلال بدمد» و به مسلمانان بفهماند که تا زمانی که «خودی» خود را نشناخته‌اند و با ارزش «وجود خودی» خود آشنا نشده باشند، نمی‌توانند روی پای خویش بایستند؛ و به معنی حقیقی با استقلال زندگی کنند. بر این مطلب اضافه کنیم که از نظر محمد اقبال لازمه پرورش «خودی و نفس اصیل» عبارتند از:

۱ - معرفت به نفس.

۲ - تربیت درون.

۳ - عشق به زندگی.

محمد اقبال مثنوی «اسرار خودی» را در بیان همین فلسفه سروده‌است. یادمان باشد که خودی را با خودخواهی و خودپرستی نباید یکی گرفتگی - تا زمانی که نتوانیم رویکرد و دیدگاه محمد اقبال در خصوص «فردیت» (اندیویدالیته) فهم کنیم، هرگز نمی‌توانیم به تبیین فلسفه اخلاقی و کلام جدید تطبیقی محمد اقبال دست پیدا کنیم. فراموش نکنیم که برای فهم «جایگاه فردیت» در منظومه معرفتی محمد اقبال باید این موضوع را در چارچوب دو مفهوم «خودی» و «من» در ادبیات و دیسکورس اقبال جستجو نماییم؛ و دلیل این امر همان است که اقبال «خودی» و «من» را به‌عنوان پایه اصلی دستگاه فلسفی و کلامی و اخلاقی بازسازی شده تطبیقی خود

تعریف می‌نماید، بنابراین این رابطه است که اقبال نه تنها «توحید تطبیقی در وجود» در چارچوب همین «من بزرگ» تبیین می‌نماید و نه تنها «انسان مختار گم شده خود» را در چارچوب همین «من» تعریف می‌نماید، بلکه مهمتر از همه اینکه، «خداوند خالق و فاعل و ناظم و صانع وجود (و دائماً در حال خلق جدید در وجود) باز به‌عنوان قدرت بی‌نهایت وجود در چارچوب همین من بی‌نهایت تعریف می‌نماید»؛ و پیوند «بانهایت» با «بی‌نهایت» نیز در عرصه «تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی» نیز باز در بستر «پیوند دو من بانهایت و من بی‌نهایت» مادیت پیدا می‌کند.

بدین جهت محمد اقبال در فصل سوم و چهارم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام و مثنوی اسرار خودی (کلیات اشعار خودش) «موضوع فردیت و خودی و من» را تبیین می‌نماید؛ و همچنین بدین ترتیب است که او در فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت‌عنوان من بشری - آزادی و جاودانگی آن، موضوع «فردیت و خودی و من» را به‌صورت کلامی و فلسفی تئوریزه می‌نماید. از نظر محمد اقبال آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم «فردیت» یا «خودی» و یا «من» وجودی است «واقعی و بسیار با اهمیت که مرکز و اساس حیات بشری می‌باشد». عنایت داشته باشیم که محمد اقبال در چارچوب نقد عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته هزار ساله مسلمانان توسط به چالش کشیدن نظریه «فناء فی الله» عرفان گذشته، معتقد است که «اندیشه نفی خودی یا فردیت و یا من توسط نظریه فناء

فی الله و مستحیل شدن بانهایت در بی‌نهایت وجودی عاملی است که باعث فروپاشی دستگاه فلسفی و کلامی و اخلاقی تطبیقی می‌گردد». لذا در این رابطه است که محمد اقبال می‌گوید:

«این نکته بسیار مهمی است که باید به‌خوبی فهمیده شود تا نگرشی درست درباره نظریه اسلامی فلاح و رستگاری به‌دست آید. من متناهی به سبب فردیت بی‌بدیل خویش به من نامتناهی نزدیک می‌شود تا برای خود نتایج اعمال گذشته را ببیند و درباره آینده خود قضاوت کند (آیه ۱۳ و ۱۴ - سوره اسری) سرنوشت نهایی بشر هر چه باشد، مسلماً آزادی کامل ناشی از محدودیت را به‌صورت بالاترین حالت سعادت بشری نمی‌نگرد، «پاداش مستمر» بشر عبارت از رشد تدریجی او در تملک نفس، منحصربه‌فرد بودن و میزان فعالیتش به‌عنوان یک «خود» می‌باشد. حتی واقعه «کن فیکون شدن عالم» که بی‌درنگ پس از آن، روز داوری فرا می‌رسد، نمی‌تواند بر آرامش کامل آن خودی که پرورش تام یافته تأثیری داشته‌باشد. (سوره زمر - آیه ۶۸) چه کسی می‌تواند از این قاعده مستثنی باشد؟ جز آن کسی که به‌عنوان یک «خود» به بالاترین میزان فعالیت رسیده باشد. اوج این تکامل زمانی فرا می‌رسد که من متناهی حتی در حالت تماس مستقیم با من فراگیر، کاملاً قادر به تملک خودی خویش باشد. به همان صورت که قرآن درباره رؤیت پیامبر اسلام از من نهایی گفته (سوره نجم - آیه ۱۷) کمال مطلوب بشریت در اسلام این است. هیچ تعبیری از این مسئله بهتر

از آن نیست که شاعری ایرانی در باره تجربه پیغمبر اسلام از اشراق الاهی گفته‌است:

موسی زهوش رفت به یک جلوه صفات تو عین ذات می‌نگری در تبسمی

بدیهی است که چون تصوف مبتنی بر عقیده وحدت وجود نمی‌تواند موافقت با این نظر داشته‌باشد، مسائل و مشکلاتی از نوع فلسفی ایجاد می‌کند، چه مانعی برای وحدت نامتناهی و من‌های متناهی وجود دارد؟ آیا امکان دارد «من» متناهی به همان صورت که هست، بتواند محدودیت خویش را در کنار «من» نام تنهایی حفظ کند؟ این دشواری از سوء فهم حقیقت نام تنهایی برخاسته است. منظور واقعی از نامحدود بودن (نامتناهی) وسعت و گستردگی نامتناهی نیست تا فهم آن تنها در صورتی ممکن باشد که همه گستردگی‌های موجود و محدود را در برگیرد؛ و بدون آنکه همه گسترش‌های محدود ممکن را فرا گیرد، امکان‌پذیر نیست. ماهیت واقعی آن در وسعت نیست بلکه در شدت و قوت آن است (نه در گسترش آن) و از همان لحظه که توجه خود را به شدت معطوف می‌داریم، رفته رفته به این نکته پی می‌بریم که: هر چند من متناهی از من نامتناهی جدا نیفتاده است، ولی باید از آن متمایز باشد. چون از لحاظ وسعت و گسترش نظر کنم، خود را من جذب در سلسله زمانی - مکانی می‌بینم که خود به آن تعلق دارم. ولی چون از لحاظ شدت نظر کنم، همان سلسله زمانی - مکانی را چون یک «دیگر» می‌بینم که کاملاً نسبت به من

بیگانه است. نسبت به آنچه برای زندگی و بقای خود به آن نیاز و بستگی دارم، تمایز دارم، ولی در عین حال به آن ارتباط کامل دارم (به عبارت دیگر از من نامتناهی جدا، ولی به طور ذاتی با آن در ارتباط هستم و رشته تداوم حیاتم بسته به اوست، بنابراین با این سه نکته مشکلی برای فهم بقیه نظریه نمی ماند) بنا به گفته قرآن، راه برای آدمی باز است که به حقیقت و مفهوم جهان بپیوند و جاودانی شود (به عبارت دیگر طریق پیوستن به معنا و حقیقت عالم بر آنکه می خواهد جاودانه شود، گشوده است) (سوره قیامت - آیات ۳۶ - ۴۰). بسیار بعید به نظر می رسد وجودی که سیر تکاملی آن میلیون ها سال طول کشیده است، همچون چیز بی حاصلی به دور افکنده شود. بلکه برعکس می تواند به صورت یک «خود» که همیشه در حال رشد معنوی است به حقیقت و معنای جهان تعلق پیدا کند. (سوره شمس - آیات ۷ - ۱۰). چگونه می توان نفس («خودی» و «من») را رشد داد تا از فساد رهایی یابد؟ قرآن می گوید تنها با عمل. (سوره ملک - آیات ۱ و ۲). زندگی عرصه ای (و میدانی) برای فعالیت (آزاد) «من» (و یا خودی) است و مرگ نخستین آزمون فعالیت ترکیبی «من» است. فعل و عمل لذت بخش یا رنج بخش (فی حد ذاته) وجود ندارد، هر چه هست افعالی است که یا مایه نگاهداری «من» است و یا مایه انحلال و از هم پاشیدن آن. عمل آدمی هم می تواند «من» را هم به انحلال سوق دهد و هم می تواند خط مشی آینده اش را به او تعلیم بدهد. شرط اصلی عمل حفظ «من» خواه متعلق

به خودم باشد یا دیگران است، بنابراین، جاودانگی (خود و یا حشر) حق کسی نیست، جز آنکه با تلاش شخصی حاصل شود. از میان مخلوقات تنها بشر شایسته جاودان شدن است. ملال‌انگیزترین خطای ماده‌گرایی این است که گمان می‌کند خودآگاهی محدود را آن توان هست تا از همه حقایق یک موضوع آگاه شود. فلسفه و علم تنها یکی از راه‌های رسیدن به حقیقت یک موضوع است. راه‌های دیگری هم برای پی‌بردن به حقایق وجود دارد؛ و «مرگ» اگر «عمل» کنونی به اندازه کافی «من» را در برابر هول و تکانی که انحلال (فنا)ی بدن با خود همراه دارد، تقویت کرده باشد «مرگ فقط گذرگاهی است از حالتی به حالت دیگر» که قرآن آن را «برزخ» می‌نامد. از آثار مبتنی بر تجربه متصوفان بر می‌آید که برزخ حالتی از خودآگاهی است که خصوصیت آن تغییری در وضع نگرش من نسبت به زمان و مکان است هیچ‌چیزی در آن نامحتمل نیست. نظری که اکنون درباره زمان داریم مبتنی بر ساختمان فیزیولوژیک کنونی ما می‌باشد و اگر «من» (و یا خودی) پس از زوال این ساختمان زنده بماند، کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد که در نگرش ما نسبت به زمان و مکان تغییری به وجود بیاید. چنین تغییری برای ما ناشناخته نیست، تمرکز شدید تاثرات که برای ما در خواب حاصل می‌شود و اوج حافظه‌ای که گاه در هنگام مرگ پدیدار می‌شود، حکایت از آن دارند که معیارهای دیگری برای «من» در شناخت زمان وجود دارد، بنابراین، به نظر نمی‌رسد «برزخ حالتی صرفاً انفعالی

برای انتظار کشیدن باشد» بلکه حالتی است که «من» جلوه‌ای از سیماهای روشن حقیقت و واقعیت را می‌بیند و خود را برای سازگاری با این سیماها آماده می‌کند. به‌خصوص برای «من»‌هایی که رشد معنوی کامل یافته و با کیفیات عمل تثبیت شده خویش در ترتیب خاص مکانی - زمانی رو به تکامل رفته‌اند، باید مرحله‌ای از اعتلای عظیم روحی باشد و در برابر آن، احتمالاً برای «من‌ها»ئی که تا بدان پایه از خوشبختی نرسیده‌اند، معنای زوال و نیستی بدهد. با این‌همه «من» به تلاش و مبارزه خود ادامه بدهد تا خود را برای حضور در عرصه رستاخیز آماده سازد، بنابراین، «رستاخیز یک حادثه بیرونی نیست، اتمام و اکمال فرایندهای حیاتی در درون من است، خواه فردی باشد، خواه کلی، چیزی بیش از نوعی سیاه‌برداری از کارهای گذشته و امکانات آینده من نیست». حجت قرآن در مورد پدیده پیدایش دوباره من بر قیاس پیدایی نخستین آن است (سوره مریم- آیات ۶۶ - ۶۷) و (سوره واقعه - آیات ۶۰ - ۶۲) و نظریه تکامل به‌جای آنکه برای جهان جدید مایه امید و شوقی باشد، سبب نومیدی و اضطراب شده‌است. دلیل این امر را باید در این فرض بی‌پایه جدید جست که ساختمان کنونی انسان چه از لحاظ روحی و عقلی و چه از لحاظ فیزیولوژیایی، فصل الخطاب در تکامل زیست‌شناختی است و اینکه مرگ به‌عنوان حادثه‌ای زیست‌شناختی هیچ معنی و مفهوم سازندگی ندارد. جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد تا امید بیافریند و آتش شوق برای زندگی را تیزتر کند. مسئله‌ای

که سبب اختلاف عقیده فراوان میان فلاسفه و متکلمان اسلامی شده این است که «آیا خلق مجدد آدمی مستلزم خلق مجدد بدن مادی او نیز هست یا نه؟» اکثر آنان، از جمله شاه ولی الله آخرین متکلم بزرگ اسلام، متمایل به این فکر هستند که آفرینش مجدد انسان دست کم مستلزم نوعی واسطه مادی است که با محیط جدید «من» هماهنگ باشد. به عقیده من، چنین نظری بیشتر از آن جهت پیدا شده است که «من» به عنوان یک «فرد» بدون نوعی نشانه مکانی یا زمینه اختیاری غیر قابل تصور است. آیات زیر این نکته را روشن می‌سازد. (سوره حجرات - آیات ۳ و ۴) و (سوره ق - آیات ۲ و ۴) به نظر من این آیات به صراحت نشان می‌دهد که طبیعت جهان چنان است که راه برای آن باز است که حتی پس از متلاشی شدن کالبدی که «فردیت» انسان در محیط کنونی مشخص می‌سازد، از راهی دیگر نوعی از «فردیت لازم برای به کار افتادن نهایی عمل آدمی را نگاه دارد»؛ و البته این را نمی‌دانیم که آن راه دیگر چگونه است؛ و نیز با تصور کردن نوعی از بدن برای خلق مجدد، هر اندازه هم که این بدن لطیف باشد، بصیرت بیشتری درباره این خلق مجدد پیدا نمی‌کنیم. مقایسه‌ای که قرآن میان خلق اول و خلق ثانی کرده، وجود چنین بدنی را به عنوان امری واقعی نشان می‌دهد، ولی البته غرض قرآن آشکار کردن خاصیت و طبیعت این بدن نبوده است. چنانچه این سخن را از دید فلسفی مورد بررسی قرار دهیم، چیزی ناممکن‌تر از این نیست که با توجه به تاریخ بشر، وظیفه انسان را با زوال

جسم‌اش پایان یافته تلقی کنیم. بنابر تعلیم قرآن، خلق مجدد آدمی، دیده تیزبین به او می‌بخشد (سوره ق - آیه ۲۲) که با آن دیده تیزبین او سرنوشتی را که به دست خویش ساخته و به «دور گردنش بسته شده‌است» (اشاره اقبال به آیه ۱۳ سوره اسری است که می‌گوید سرنوشت هر انسانی را به گردنش آویخته‌ایم) باری، بدین ترتیب است که از نظر قرآن، «بهشت و دوزخ حالاتی هستند، نه آنکه مکان‌هایی باشند». اوصافی که از بهشت و دوزخ در قرآن آمده است «نمایش بصری یک واقعیت درونی می‌باشند، یعنی ویژگی و کیفیت‌اند». به تعبیر قرآن، «دوزخ آتش افروخته خداست که بر دل‌ها مسلط شود». (سوره همزه - آیات ۶ و ۷) و بهشت شادی حاصل از پیروزی بر نیروهایی است که سبب انحلال می‌شود. «در اسلام چیزی به نام عذاب و لعنت ابدی وجود ندارد». خود قرآن واژه «ابد» که در بعضی از آیات مربوط به دوزخ به کار رفته‌است، به معنای مدتی از زمان توصیف می‌کند (سوره نباء - آیه ۲۳ که ترجمه این آیه این می‌شود که: «مدت‌های دراز در آن سر کنند») بنابراین چنین نیست که (در قیامت) «زمان در تکامل شخصیت چیزی کاملاً بی‌ربط باشد». خوی و منش بشر میل آن دارد که پایدار و دائمی شود، پس شکل‌گیری مجدد آن باید با گذشت زمان انجام گیرد، بنابراین «دوزخ بدان صورت که از قرآن فهمیده می‌شود، گودالی نیست که خدای کینه‌توز بشر را در آن به شکنجه ابدی گرفتار سازد، بلکه تجربه‌ای تأدیبی و اصلاح‌گر است که امکان دارد سخت‌دل‌ترین

انسان را آماده سازد تا برای پذیرش نسیم جان‌بخش لطف الهی آغوش بگشاید؛ و همچنین بهشت جای آرمیدن و تن‌آسایی نیست». زندگی واحد و پیوسته است و آدمی همیشه به پیش می‌رود تا اشراق‌های تازه‌ای از حقیقت و واقعیت نامحدودی دریافت کند که «خداوند هر روز در کاری است» (ترجمه آیه ۲۹ - سوره الرحمان) و البته ظرف پذیرنده اشراق حق تنها یک ظرف منفعل نیست. هر عملی از یک («خود» یا «من» آزاد وضعی تازه می‌آفریند و بنابراین فرصت‌های بیشتری برای ظهور «من» خلاق پیش می‌آورد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - من بشری - آزادی و جاودانی آن - ص ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۳۰ و ۱۳۱ و ۱۳۲ و ۱۳۳ و ۱۳۴ از سطر ۱۵ به بعد).

آنچه از عبارات فوق کتاب‌گران سنگ بازسازی فکر دینی محمد اقبال برای ما قابل فهم است اینک:

- ۱ - اقبال در عبارات فوق می‌گوید: «جهان بسته نیست، جهان باز است.»
- ۲ - اقبال در عبارات فوق می‌گوید: «هم دست خداوند باز است و هم دست انسان باز است.»
- ۳ - اقبال در عبارات فوق می‌گوید: «خلود حق هر کس نیست بلکه لیاقتی است که افراد در دنیا آن را کسب می‌کنند» به بیان دیگر اقبال بر این باور است که این‌طور نیست که «همه انسان‌ها در قیامت حشر داشته باشند.»
- ۴ - اقبال در عبارات فوق می‌گوید: «آینده از روی گذشته می‌توان نتیجه‌گیری کرد.»

۵ - اقبال در عبارات فوق می گوید: «رشد و کمال در آخرت هم ادامه دارد و تکامل در قیامت تعطیل نمی شود.»

۶ - اقبال در عبارات فوق می گوید: «در قیامت فرایندی دیگر در ادامه دنیا شروع می شود.»

۷ - اقبال در عبارات فوق می گوید: «عذاب ابدی در جهنم در فرایند قیامت وجود ندارد و خود جهنم یا دوزخ یک تأدیب گاه است که در بستر زمان باعث پاک شدن گناهکار و مجرم می شود.»

۸ - اقبال در عبارات فوق می گوید: «در قیامت اجتماع وجود ندارد هر کس در فردیت خودش است.»

۹ - اقبال در عبارات فوق می گوید: «عذاب در دوزخ برای شکنجه نیست و عذاب دوزخ برای تشفی خداوند نیست بلکه برای پاکیزه شدن گناهکار است» به عبارت دیگر اقبال می گوید: «دوزخ دارالتادیب است نه شکنجه گاه.»

۱۰ - اقبال در عبارات فوق می گوید: «آنچه در قرآن در باب دوزخ و بهشت آمده است، تمثیلی است نه واقعی.»

۱۱ - اقبال در عبارات فوق می گوید: «در مرحله برزخ یک فردیت از ما باقی می ماند.»

۱۲ - اقبال در عبارات فوق می گوید: «دوزخ و بهشت دو مکان نیستند بلکه دو حالت از حالت های نفسانی هستند.»

۱۳ - اقبال در عبارات فوق می گوید: «ما بهشت و دوزخ جمعی نداریم،

بهشت و جهنم فردی می‌باشد.»

۱۴ - اقبال در عبارات فوق در چارچوب پیوند بین «بانهایت انسان» و «بی‌نهایت وجودی» (خداوند در عرصه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) بر دو موضوع تکیه محوری دارد:

اول مخالفت با نظریه «فناء فی الله» (عرفان تصوف کلاسیک گذشته) که بر این باور بودند که برای پیوند با بی‌نهایت وجودی باید ابتدا «بانهایت انسان در مسیر فناء فی الله به صفر برسد»؛ و تا زمانی که «بانهایت به صفر نرسد، امکان مستحیل شدن‌اش در خود نامتناهی وجود ندارد.»

دوم اینکه اقبال بر این باور است که تمامی «پیوند بانهایت به بی‌نهایت، در وجود خود بانهایت انجام می‌گیرد» و بدین ترتیب است که در عبارات فوق اقبال مبنای این «پیوند بانهایت به بی‌نهایت» را بدون اینکه «بانهایت بخواهد صفر بشود» توسط همان «خودی» یا «من» یا «نفس واقعی و اصیل انسان» به انجام می‌رسد؛ یعنی «به‌جای اینکه انسان به سمت من نامتناهی وجود برود، من نامتناهی وجود توسط تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی وارد وجود انسان می‌شود» و بدین جهت در عبارات فوق شاهد هستیم که اقبال با اشاره به آیات قرآن «خداوند را تا رگ‌های گردن انسان، به انسان نزدیک‌تر می‌داند.»

۱۵ - اقبال در عبارات فوق می‌گوید: «اگر ما هستی را در چارچوب یک من یا خودی نامتناهی تبیین نماییم، دیگر در هستی دوگانگی بین حیات و

ماده معنی ندارد». البته اقبال در جای دیگر این نظریه خودش را این چنین تبیین می‌نماید:

مجو مطلق درین دیر مکافات	که مطلق نیست جز نور السموات
حقیقت لا زوال و لا مکان است	مگو دیگر که عالم بی‌کران است
کران او درون است و برون نیست	درویش پست بالا کم فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است	ولی بیرون او وسعت‌پذیر است
ابد را عقل ما ناسازگار است	یکی از گیر و دار او هزار است
چو لنگ است او سکون را دوست دارد	نه بیند مغز و دل بر پوست دارد
حقیقت را چو ما صد پاره کردیم	تمیز ثابت و سیاره کردیم
خرد در لامکان طرح مکان بست	چو زناری زمان را بر میان بست
زمان را در ضمیر خود ندیدم	مه و سال و شب و روز آفریدم
مه و سالت نمی‌ارزد بیک جو	به حرف «کم لبثتم» غوطه‌زن شو
به خود رس از سر هنگامه برخیز	تو خود را در ضمیر خود فرو ریز
تن و جان را دو تا گفتن کلام است	تن و جان را دو تا دیدن حرام است
به جان پوشیده رمز کائنات است	بدن حالی زاحوال حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست	نمود خویش را پیرایه‌ها بست
حقیقت روی خود را پرده‌باف است	که او را لذت در انکشاف است

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل گلشن راز - ص ۱۶۵ - سطر ۵ به بعد

۱۶ - اقبال در عبارات فوق می‌گوید: اگر به اندیشه‌های من در باب «زمان و مکان» دست پیدا کنی، موضوع «پیوند بانهایت و بی‌نهایت (در عرصه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) برای تو روشن می‌شود.»

۱۷ - اقبال در عبارات فوق می‌گوید: در عرصه وجود فقط «یک مطلق» و

یا به بیان دیگر یک «بی‌نهایت» وجود دارد و آن «وجود خداوند است» و جز خداوند همه وجود صورت نسبی دارند. آنچه در این رابطه در بیان فوق محمد اقبال قابل توجه است اینکه، «اقبال هستی را به صورت دیالکتیکی تبیین می‌نماید» بدین خاطر پارادوکس بین «بانهایت» و «بی‌نهایت» یا بین مطلق و نسبی موتور دیالکتیک محمد اقبال در چارچوب تبیین جهان می‌باشد. یادمان باشد که محمد اقبال (برعکس فلاسفه و متکلمین گذشته) «خداوند و مطلق وجود او را در عرصه وجود به‌عنوان خداوند خالق و خداوند فاعل و خداوند دائماً در حال خلق جدید تبیین می‌نماید، نه خداوند خارج از وجود نشسته در ماوراء الطبیعه به‌صورت خداوند صانع ارسطویی یا خداوند ناظم نیوتنی.»

باری، همین «رویکرد تطبیقی فلسفی، کلامی و اخلاقی» قرآن و نهج‌البلاغه و محمد اقبال باعث گردیده است که «اوج پیچیدگی فهم فلسفی و کلامی و اخلاقی اقبال و امام‌علی در نهج‌البلاغه و قرآن در همین فهم پارادوکس بی‌نهایت و بانهایت در بستر تکامل و شدن وجود باشد» و بدون تردید تا زمانی که ما نتوانیم به «تبیین پارادوکس بی‌نهایت و بانهایت در عرصه وجود دست پیدا کنیم، هرگز و هرگز نخواهیم توانست به فلسفه تطبیقی اخلاق امام‌علی در نهج‌البلاغه و پیامبر اسلام در قرآن و فلسفه تطبیقی اخلاق در منظومه معرفتی محمد اقبال لاهوری دست پیدا کنیم» و صد البته و هزار البته دلیل این امر آن است که هم امام‌علی و هم قرآن و

هم محمد اقبال «تکامل و رشد انسان را در بستر دیالکتیکی پارادوکس بین بانهایت و بی‌نهایت تبیین و تعریف می‌کنند» بنابراین بدین ترتیب است که باید بگوییم قبل از هر چیز برای «تبیین مبانی اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه، باید به فهم و تبیین پارادوکس بین بانهایت و بی‌نهایت در نهج‌البلاغه دست پیدا کنیم» که برای فهم اهمیت این پارادوکس (در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه) در اینجا به گوشه‌ای از تبیین امام‌علی می‌پردازیم.

«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 قَرَّبَهُ وَ مَنْ قَرَّبَهُ فَقَدْ تَنَاءَى وَ مَنْ تَنَاءَى 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 ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَا مَ فَقَدْ أَحَلَى مِنْهُ كَائِنٌ لَا عَنْ حَدِيثٍ مُوجُودٍ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَائِيَّةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الحَرَكَاتِ وَ الأَلَّةَ بِصِيرٍ إِذْ لَا مَنظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْفِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَ لَا يَسْتَوْجِسُ لِقَعْدِهِ - دین با «شناختن نامتناهی و یا خداوند شروع می‌شود» و کمال شناختن نامتناهی و یا خداوند تصدیق به او در عرصه تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) نه به‌صورت اندیشه مجرد و انتزاعی فلسفی یونانی‌زده (ارسطویی و افلاطونی) و غایت تصدیق به او توحید (توسط پیوند من متناهی با من نامتناهی در عرصه تجربه دینی) می‌باشد؛ و حد‌اعلای توحید او اخلاص است (پیوند دو طرفه بین من متناهی با من نامتناهی در عرصه تجربه دینی انفسی و آفاقی

است، اضافه کنیم که بی‌نهایت در رویکرد امام‌علی و قرآن و محمد اقبال بی‌نهایت وجودی می‌باشد نه بی‌نهایت ریاضی و فلسفی) لذا به همین دلیل توحید و تصدیق و معرفت با این بی‌نهایت امری اگزیستانسی و وجودی می‌باشد نه امری ذهنی و مجرد.

ربودم دانه و دامش شکستم

طلسم علم حاضر را شکستم

به نار او چه پیروا نشستم

خدا داند که مانند براهیم

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۹ - سطر ۸ و ۹

و از اینجا است که امام‌علی «کمال معرفت را به صورت تصدیق اگزیستانسی و کمال تصدیق اگزیستانسی و وجودی توحید یا پیوند بانهایت و بی‌نهایت تعریف می‌نماید» و کمال توحید اگزیستانسی یا توحید وجودی بین بانهایت و بی‌نهایت را در «اخلاص تعریف می‌نماید» و در این رابطه است که معلم کبیرمان شریعتی در نیایش خود «اخلاص را یکتایی در بودن و یکتایی در زیستن و یک توئی در شدن، تعریف می‌نماید» که خود همین تعریف شریعتی از «اخلاص» نشان دهنده آن است که شریعتی مانند قرآن و نهج‌البلاغه و محمد اقبال لاهوری «پارادوکس بی‌نهایت و بانهایت را در چارچوب تجربه دینی دو مؤلفه‌ای آفاقی و انفسی و تکیه اگزیستانسی بر بی‌نهایت وجودی دنبال می‌نماید» و نهایت اخلاص به او نفی صفات او (توسط اصلاح رابطه بین انسان و خداوند می‌باشد)، نکته‌ای که در این رابطه باید به آن توجه ویژه بکنیم اینکه بزرگ‌ترین هدف پیامبر اسلام در

قرآن و امام علی در نهج البلاغه و محمد اقبال در آثار خودش «تصحیح رابطه بین انسان و خدا» و یا به بیان دیگر «تصحیح رابطه بین بی‌نهایت و بانهایت بوده است» و دلیل این امر همان است که تا «زمانی که تصحیح رابطه بین انسان و خداوند صورت نگیرد» در عرصه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی «امکان پیوند بین بانهایت و بی‌نهایت شکل نمی‌گیرد» و از همه مهمتر اینکه در چارچوب همین تصحیح رابطه بین انسان و خداوند است که «مکانیزم پیوند بین بانهایت و بی‌نهایت یا پیوند بین انسان و خداوند معنی پیدا می‌کند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱ - ص ۳۹ - سطر ۱۰ به بعد).

توجه داشته باشیم که تفاوت بین تجربه باطنی عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته با عرفان قرآن، نهج البلاغه، اقبال و شریعتی در این است که «در عرفان کلاسیک، گذشته خداوند آن قدر بزرگ است و در عوض انسان آنچنان کوچک است که راهی جز فناء فی الله برای تکامل و شدن اگزیستانسی انسان وجود ندارد» اما برعکس، در عرفان قرآن و نهج البلاغه و اقبال شریعتی (به جای اینکه مانند عرفان کلاسیک گذشته انسان با فناء فی الله خدایی بشود، خداوند از طریق دیالکتیک بین انسان و خدا در بستر تجربه دینی انفسی و آفاقی می‌آید، در انسان و انسانی می‌شود و البته در ادامه همین «انسانی شدن خداوند در درون عارف تطبیقی است که عارف تطبیقی صفات خود را از دست می‌دهد و صفات خدایی را جایگزین صفات انسانی

خودش می‌کند» و همچنین از این طریق است که «عارف تطبیقی به نفی صفات از خداوند می‌رسد» چون هر صفتی گواه آن است که با موصوف دو تا است (به عبارت دیگر چون هر صفتی به دوگانگی با موصوفاش گواه است، خود این موضوع نشان دهنده آن است که از نظر امام‌علی در عرصه شدن اگزیستانسی و وجودی، «بانهایت در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی، اگر بانهایت صفات خدایی پیدا نکند و بخواهد با همان صفات گذشته به شدن دیالکتیکی خودش ادامه بدهد، خود این امر باعث می‌گردد تا همین دوگانگی صفت بین بانهایت و بی‌نهایت، پروسس رشد و تکامل عارف تطبیقی را به بن بست بکشاند») و هر موصوف نشان دهد که از صفت جداست (نکته مهمی که در اینجا امام‌علی به آن تکیه می‌کند، اینکه دوگانگی در صفت بین بانهایت و بی‌نهایت باعث الینه یا «ناخودی» برای سالک می‌شود و خود سالک نسبت به صفات نهادینه خودش بیگانه می‌گردد) آن کس که خداوند سبحان را با صفتی همراه کند او را با قرینی پیوسته و دوئی در یگانگی خداوند درآورده است و باعث می‌شود تا وجود نامتناهی را تجزیه و جزء و جزء بکند (اشاره امام‌علی در اینجا به این امر است که در عرصه پیوند وجودی بین بانهایت و بی‌نهایت، اگر بانهایت صفات خدایی را جایگزین صفات خودش نکند همین «حفظ صفات فردی خودش باعث می‌شود که توحید و تصدیق و اخلاص او هم به چالش کشیده شود») که البته پندار تجزیه بی‌نهایت نشان نادانی است (چراکه

«بی‌نهایت وجودی تجزیه‌پذیر نیست» در صورتی که تنها بی‌نهایت ریاضی و بی‌نهایت فلسفی به‌خاطر اینکه امری ذهنی می‌باشند تجزیه‌پذیر هستند، البته آن هم در ذهن، اما از آنجایی که «بی‌نهایت وجودی امری حقیقی و اصیل و واقعی در خارج از ذهن می‌باشد، امکان تجزیه برای آن وجود ندارد». پس کسی که بخواهد بی‌نهایت وجودی را تجزیه کند، آنچنانکه امام‌علی در اینجا می‌گوید گرفتار ذهن‌گرایی و پندارگرایی می‌شود چرا که خدا را قابل اشاره می‌انگارد و با آن اشاره محدودش می‌سازد و چون معدودها به شمارش‌اش درمی‌آورد (اشاره امام‌علی در اینجا در ادامه همان موضوع قبلی می‌باشد)، به این ترتیب که تجزیه کردن بی‌نهایت ذهنی (نه بی‌نهایت وجودی) باعث می‌گردد تا او بی‌نهایت ذهنی را محدود و معدود بکند (که البته در تحلیل نهایی همین امر باعث می‌گردد تا فونکسیون این بی‌نهایت ذهنی و معدود و محدود کردن آن، این بشود که کسی که پرسید او در کجا است؟ در چیزش درآرد و آنکه گوید خداوند فراز چه چیزی است؟ دیگر جای‌ها را از او خالی دارد، در صورتی که هستی او را هیچ رویدادی سبقت نگرفته و نیستی بر هستی‌اش تقدم نداشته‌است. (اشاره امام‌علی در اینجا به آن است که محدود و معدود کردن بی‌نهایت وجودی باعث محدود و معدود شدن جهان‌بینی سالک و عارف در عرصه تبیین وجود و جهان می‌شود) او با همه وجود است، بدون پیوستگی و غیر از همه وجود است بدون دوری و گسیختگی، فاعل وجود است بدون وسیله

و دارای بینایی مطلق است، بی‌احتیاج به دیدگاهی از مخلوقاتش و بی‌نیاز از دمسازی می‌باشد تا از جدایی‌اش وحشتی بر او عارض بشود؛ به بیان دیگر خداوند با همه چیز هست ولی نه به این نحو که جفت و قرین چیزی واقع بشود و در نتیجه آن چیز نیز قرین و همدوش او باشد و مغایر با همه چیز است و عین اشیا نیست، ولی نه به این وجه که از اشیا جدا باشد و وجود اشیا مرزی برای ذات او محسوب بشود (در این قسمت امام‌علی به تبیین پارادوکس پیچیده «پیوند بی‌نهایت وجودی با هستی و جهان واقعی خارج از ذهن می‌پردازد»).

باری، آنچه که از عبارات فوق بخشی از خطبه یکم نهج‌البلاغه می‌توان فهمید اینک:

یکم - در عبارات فوق کاملاً مشخص است که «دیدگاه امام‌علی در عرصه پیوند بی‌نهایت وجودی با هستی، صورت حلولی ندارد» و تمام تأکید امام‌علی در عبارات فوق بیش از هر چیز در راستای «فاصله با رویکرد حلولی در پیوند بین بی‌نهایت با وجود می‌باشد». قابل‌ذکر است که در میان فلاسفه بزرگ تاریخ بشر، بیش از همه «هگل دارای رویکرد حلولی به جهان بوده است». چرا که هگل بر این باور بوده است که «خداوند ذاتی به جز این عالم ندارد و اصلاً خداوند خود همین عالم می‌باشد که توانسته است به تدریج در بستر پروسس تاریخی صورت این عالم پیدا کند» اما آنچنانکه از عبارات فوق امام‌علی (در خطبه یکم نهج‌البلاغه) به وضوح

مشخص است، امام علی در عین حالی (که مانند اقبال لاهوری) به «خداوند در پیوند با وجود اعتقاد دارد» اما «پیوند خداوند با وجود را به صورت حلولی مانند هگل نمی‌شناسد» و لذا در این رابطه است که امام علی در خطبه ۱۸۶ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

«... لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ يَوْلَجٍ وَلَا عَنْهَا يَخْرَجُ... - نه در اشیا داخل است و نه از آنها خارج»
(نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۸۶ - ص ۲۷۴ سطر ۸).

و همچنین در خطبه ۱۵۲ می‌گوید:

«لَا يَتَفَرِّقُ آلَهُ وَالشَّاهِدَ لَا يُمَاسِّهِ وَالْبَائِنَ لَا يَتَرَخِي مَسَافَةَهِ وَالظَّاهِرَ لَا يَرُؤِيهِ وَالْبَاطِنَ لَا يَلطَافَهُ بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَالْقُدْرَةَ عَلَيْهَا وَ بَا نَت الْأَشْيَاءِ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَ الرَّجُوعِ إِلَيْهِ... - او شاهد و حاضر است، نه با چسبیدن جسمانی و دوری از اشیا، بدون برقراری فاصله. آشکار است نه قابل دیدن با چشم سر و مخفی است نه از جهت ظرافت و رقت وجود. دور از اشیا است نه از طریق ایجاد فاصله، بلکه به جهت غلبه و پیروزی مطلق بر آنها؛ و اشیا از او دورند به جهت خضوع و تسلیم مطلق و برگشت به سوی او» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵۲ - ص ۲۱۲ - سطر ۶ به بعد).

بنابراین بدین ترتیب است که در متافیزیک امام علی در نهج‌البلاغه «خداوند در اشیا حلول نکرده است زیرا حلول خداوند در اشیا مستلزم محدودیت شیء حلول کننده و گنجایش‌پذیری اوست» در عین حال خداوند از هیچ چیز هم بیرون نیست زیرا بیرون بودن نیز خود مستلزم نوعی محدودیت است. دوم - امام علی در عبارات فوق نهج‌البلاغه (خطبه اول نهج‌البلاغه) به ما

می‌آموزد که جدا کردن خداوند و بی‌نهایت وجود از هستی در صورت گسیختگی و دو چیز کردن جدا از همان امری است که باعث به چالش کشیده شدن «توحید» در هستی می‌شود.

سوم - امام‌علی در عبارات فوق (خطبه یک نهج‌البلاغه) به ما می‌آموزد که «تنها با رویکرد اگزیستانسی و وجودی در عرصه تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی یا پراکسیس انفسی و پراکسیس آفاقی) است که می‌توان رابطه خداوند یا بی‌نهایت با وجود را فهم کرد» برعکس هگل که معتقد بود که برای «فهم رابطه حلولی خداوند با هستی باید بر درک فلسفی از جهان تکیه کنیم نه درک دینی از جهان». لذا به همین دلیل است که «هگل درک فلسفی از جهان را برتر از درک دینی از جهان می‌داند» و باز در این رابطه است که در تعریف تفاوت بین «متافیزیک هگل» و «متافیزیک امام‌علی در نهج‌البلاغه» باید نخست به «مرزبندی درک اگزیستانسی یا وجودی و یا انفسی امام‌علی از جهان با درک ذهنی و فلسفی هگل از جهان بپردازیم.»

پر پیداست که در دستگاه متافیزیک امام‌علی در نهج‌البلاغه جایگزین کردن «درک ذهنی فلسفی از جهان به جای درک تجربی و انفسی از جهان، حداقل فونکسیون‌ی که دارد این است که دیگر عرصه برای پیوند بانهایت در دامن بی‌نهایت وجودی جهت تعالی (و به قول امام‌علی سیر وجودی از معرفت به تصدیق و از تصدیق به توحید و از توحید به اخلاص) وجود

نخواهد داشت.»

چو خود را در کنار خود کشیدم
به نور تو مقام خویش دیدم
درین دیر از نوای صبحگاهی
جهان عشق و مستی آفریدم

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۹ - ۱۲ و ۱۳

چهارم - امام علی در عبارات فوق در نهج البلاغه (خطبه اول نهج البلاغه) بر این باور است که «شناخت خداوند و شناخت جهان خارج و شناخت انسان باید بر پایه درک آگزیستانسی و انفسی و یا پراکسیس تجربه دینی انجام بگیرد، نه بر پایه درک فلسفی از جهان» آنچنانکه هگل می گوید:

کسی کو فاش دید اسرار جان را
نه بیند جز به چشم خود جهان را
نوای آفرین در سینه خویش
بهاری می توان کردن خزان را

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۶۲ - سطر ۳ و ۴

باری، در عبارات فوق (خطبه اول نهج البلاغه) امام علی با بیان «اول الدین معرفته» معتقد است که «آغاز دین از خدانشناسی صورت می گیرد» و دلیل این امر همان است که دین تنها در این صورت است که می تواند «بستر ساز تجربه دینی انفسی جهت پیوند انسان با خداوند بشود.»

مسلمانی که داند رمز دین را
نساید پیش غیر اله جبین را
اگر گردون به کام او نه گردد
به کار خود به گرداند زمین را

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۸۴ - سطر ۱۰ و ۱۱

تا زخود آگاه گردد جان پاک	چیست دین برخاستن از روی خاک
رنگ و نم چون گل کشید از آب و گل	گرچه آدم بر دمید از آب و گل
حیف اگر برتر نبرد زین مقام	حیف اگر در آب و گل غلظد مدام

فصل جاویدنامه - ص ۳۰۴ - سطر ۱۰ به بعد

پنجم - امام علی در عبارات فوق نهج البلاغه (خطبه اول نهج البلاغه) بزرگ‌ترین موضوعی را که در عرصه خدانشناسی به چالش می‌کشد «رویکرد رابطه خداوند یا بی‌نهایت وجودی با جهان به صورت دو موضوع جدا از هم می‌باشد.»

ششم - امام علی در نهج البلاغه معتقد است که «بی‌نهایت وجودی یا خداوند و جهان دو موضوع غیر قابل تفکیک می‌باشد» و به همین دلیل در متافیزیک امام علی در نهج البلاغه «بیرون از خداوند وجود ندارد» و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که در متافیزیک امام علی در نهج البلاغه، «اصلاً امکان تفکیک طبیعت از ماوراء الطبیعه وجود ندارد.»

باری، پس از اینکه دریافتیم که:

اولاً در نهج البلاغه امام علی «بر نفس (خودی) به عنوان موضوع محوری فلسفه اخلاق تطبیقی تکیه کرده است.»

ثانیاً در عرصه تکامل و شدن نفس یا خودی در فلسفه اخلاق تطبیقی در نهج البلاغه، «امام علی بر تجربه دینی انفسی جهت پیوند بانهایت با بی‌نهایت تکیه دارد.»

ثالثاً آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم، برای فهم فلسفه و سیستم اخلاقی تطبیقی مورد نظر امام علی در نهج‌البلاغه باید قبل از هر چیز به «تبیین جهان‌بینی توحیدی» امام علی دست پیدا کنیم. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که «بدون فهم جهان‌بینی توحیدی امام علی امکان فهم فلسفه اخلاق تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه وجود ندارد». بدین خاطر در چارچوب همین «پیوند جهان‌بینی با فلسفه اخلاق است» که «فلسفه اخلاق را در یک تقسیم‌بندی کلی و عام می‌توان به سه دسته بزرگ تقسیم کرد» که عبارتند از:

الف - فلسفه اخلاق تطبیقی.

ب - فلسفه اخلاق انطباقی.

ج - فلسفه اخلاق دگماتیستی.

محور تمیز و تفاوت سه فلسفه اخلاق تطبیقی و انطباقی و دگماتیستی آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم در گرو آن است که «جوهر اخلاق» را چگونه تعریف کنیم؛ که در خصوص تعریف «جوهر اخلاق» در انسان تاکنون ۱۱ نظریه مطرح شده‌است که عبارتند از: عاطفه و محبت، عقل و دانش، اراده قوی، ندای وجدان اخلاقی، زیبایی، عدالت، پرستش، تکامل، فقه، منفعت‌طلبی انسان، اختیار و آزادی و انتخاب.

به‌عنوان مثال سقراط «جوهر اخلاق را از مقوله آگاهی و علم تعریف می‌کند» زیرا او بر این باور بود که اگر به مردم «آگاهی و دانایی بیاموزیم

وقتی که مردم دانا و آگاه شدن همان دانش و آگاهی و دانایی برای آنها اخلاق می‌شود». از نظر سقراط هر «آدم فاسد الاخلاقی به آن دلیل فاسد الاخلاق است که نادان است» بنابراین این او می‌گوید: «اگر با تعلیم و تربیت نادانی منشأ فساد اخلاقی از بین ببریم، فساد اخلاقی از بین می‌رود». در برابر سقراط ارسطو قرار دارد که او جوهر اخلاق را «اراده» می‌داند و بر این باور است که برای «رسیدن به اخلاق باید اراده افراد را تقویت بکنیم»؛ و در برابر ارسطو، افلاطون (استادش) قرار دارد که معتقد است «جوهر اخلاق زیبایی است»، افلاطون بر این باور است که «اخلاق آن است که زیبایی را در بشر پرورش بدهیم». افلاطون در تعریف زیبایی به‌عنوان جوهر اخلاق می‌گوید: «زیبایی عبارت است از هماهنگی میان اجزا یک کل» بنابراین، در این رابطه است که افلاطون «اخلاق را بر زیبایی استوار می‌کند».

در برابر افلاطون، کانت قرار دارد که جوهر اخلاق را «الهامات و فرامین وجدان اخلاقی» تعریف می‌کند. کانت بر این باور است که «وجدان نیرویی غیر از عقل و عاطفه در درون انسان است که به انسان تکلیف الهام می‌کند». به بیان دیگر کانت معتقد است که «وجدان نیرویی است که از درون انسان به انسان فرمان می‌دهد» و همین نیرو از نظر کانت «جوهر اخلاق در انسان را تعریف می‌نماید». در این رابطه است که کانت در خصوص «رابطه اخلاق با وجدان درونی انسان» معتقد است که:

الف - «وجدان» نیرویی است که به «عقل» مربوط نیست. چراکه «عقل

بیشتر یک امر اکتسابی است» اما «وجدان یک امر فطری است». کانت کتابی در باب «عقل نظری» دارد و کتابی هم در باب «عقل عملی» دارد؛ که خود این موضوع من‌های اینکه نشان دهنده «جدایی وجدان و عقل در روکرد کانت می‌باشد، معرف آن است که کانت آبخور اخلاق در انسان را در چارچوب عقل عملی و وجدان درونی هر انسانی تعریف می‌نماید». به‌طوری‌که در این رابطه می‌توان داوری کرد که بیشتر اهمیت حرف‌های کانت برای فلاسفه و نظریه‌پردازان در مسائل «حکمت عملی و یا اخلاق عملی می‌باشد». چراکه کانت در فلسفه عملی خودش معتقد است که «فعل اخلاقی همان‌هایی هستند که انسان به‌عنوان تکلیف از وجدان خودش می‌گیرد.»

ب - وجدان در اندرون هر انسان به‌صورت «جداگانه و فردی وجود دارد» که در بسیاری از مسائل به آن فرد و یا آن انسان تکلیف و فرمان و الهام می‌کند. به‌بیان‌دیگر کانت می‌گوید: «در اندرون ما یک قوه آمر و فرماندهی قرار داده‌شده‌است که با یک سلسله فرمان‌ها و تکلیف‌ها از درون، ما را هدایت و راهبری و راهنمایی می‌کند.»

ج - تمامی کارهایی که ما آنها را «کار اخلاقی» می‌نامیم، این وجدان فردی درونی هر انسان است که به او الهام می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر از نظر کانت «کار اخلاقی کاری است که از طریق وجدان درونی هر فرد به او الهام می‌شود.»

د - کانت بین «کار اخلاقی و کار طبیعی در انسان تمایز قائل می‌شود» و بر این باور است که «آبشخور کار طبیعی و کار اخلاقی در انسان متفاوت می‌باشد. چراکه عامل کار طبیعی در انسان قوای طبیعی انسان می‌باشد و اما عامل کار اخلاقی در انسان به وجدان درونی انسان مربوط می‌گردد» و در این رابطه کانت معتقد است که «فعل اخلاقی همانی است که انسان بدون چون و چرا صرفاً برای اطاعت از فرامین و تکلیف وجدان درونی خود انجام می‌دهد». شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که از نظر کانت «اخلاق یعنی دستورهای صریح و قاطعی که وجدان فردی هر انسان به انسان الهام می‌کند». البته از نظر کانت این «وجدان درونی هر انسان جایگاه اکتسابی ندارد، بلکه فطری هر انسان می‌باشد.»

ه - کانت در عرصه تدوین فلسفه اخلاق خود بین «هست‌ها و بایدها در اخلاق تمایز قائل می‌شود». بدین ترتیب که او عقل انسان را به دو بخش تقسیم می‌نماید که عبارتند از:

۱ - عقل نظری.

۲ - عقل عملی.

در خصوص کارکرد هر کدام از این دو بخش عقل معتقد است که «عقل نظری به درک چیزهایی که هست می‌پردازد، در صورتی که عقل عملی به درک چیزهایی که باید بکنیم، می‌پردازد» و لذا در این رابطه است که ما بر این باوریم که می‌توان تمامی «فلسفه کانت را در نقد عقل نظری و

عقل عملی در انسان تعریف کرد» و همه حرف‌های اصلی کانت را می‌توان در «تعریف وظایف عقل نظری و عقل عملی خلاصه کرد» یعنی از عقل نظری چه کارهایی ساخته‌است؟ و از عقل عملی چه کارهایی ساخته‌است؟ البته کانت در پایان عمر خود به اینجا رسید که از «عقل نظری کار زیادی ساخته نیست و عمده رهبری و راهبری عقلانی انسان از طریق عقل عملی صورت می‌گیرد.»

و - کانت از مسیر «عقل عملی بود که به موضوع وجدان درونی در انسان دست پیدا کرد» و شاید بهتر باشد که بگوییم که کانت «از مسیر فهم عقل عملی در انسان بود که توانست وجدان درونی را در انسان کشف نماید» و صد البته «کشف وجدان درونی در انسان بزرگ‌ترین اکتشاف کانت می‌باشد» و این کشف آنچنان بزرگ است که خود او در این باره می‌گوید: «دو چیز است که اعجاب‌آور است و هیچ‌چیزی به اندازه این دو چیز برای انسان اعجاب‌آور نیست: یکی آسمان پر ستاره‌ای که بالای سر ما قرار گرفته است و دیگری وجدانی که در ضمیر ما قرار دارد». برای فهم عظمت این موضوع تنها کافی است که بدانیم که طبق وصیت خود کانت این عبارت فوق او، بر سنگ قبر کانت نوشته شده‌است.

ز - کانت بر این باور است که «وجدان یا عقل عملی در انسان یک سلسله احکام عملی است که از راه حس و تجربه برای انسان حاصل نمی‌شود، بلکه به صورت بالفطره جزء سرشت هر انسانی می‌باشد». به بیان دیگر کانت

معتقد است که همه دستوره‌های عقل عملی و یا وجدان در هر فردی از انسان به صورت قبلی و فطری و مادرزادی می‌باشند و به حس و تجربه مربوط نیست. کانت بر این باور است که «اصلاً بشر مکلف به دنیا آمده است و تکلیف‌ها هم همراه خودش است و نیرویی به نام وجدان در درون خودش هست که آن فرمان‌ها را مرتب به او می‌دهد». برای مثال کانت می‌گوید: «موضوع اخلاقی راست بگو، دروغ نگو، فرمانی است که قبل از اینکه انسان تجربه‌ای در باره راست و دروغ داشته باشد و نتیجه راستی و دروغ را ببیند، خود عقل عملی یا وجدان به انسان امر و تکلیف می‌کند؛ که راست بگو و دروغ نگو.»

ح - کانت می‌گوید: وجدان اخلاقی یا عقل عملی در هر انسانی به «نتایج فرامین و تکلیفی که به انسان می‌دهد کاری ندارد» خود همان فرامین برای وجدان و عقل عملی انسان اساس می‌باشد و شاید بهتر باشد که این موضوع را اینچنین مطرح کنیم که از نظر کانت «فرمان‌ها و تکالیف و الهام‌های عقل عملی و یا وجدان انسان مطلق می‌باشند» و لذا در این رابطه است که کانت مخالف آن است که «ما برای مسائل اخلاقی یا تکالیف و فرامین عقل عملی و وجدان درونی انسان استدلال بکنیم» و باز در این رابطه است که کانت بر این باور است که «راست گفتن و دروغ نگفتن یک حکم مطلق و بلاشرط و بدون هیچ قیدی است که از عقل عملی یا وجدان درونی صادر می‌شود؛ و این عقل عملی و یا وجدان درونی به اثر و نتیجه

آن کاری ندارد». وجدان درونی به تو می‌گوید: «راست بگو ولو برای تو نتایج زیان‌آور داشته‌باشد و دروغ نگو ولو منافع زیادی برای تو داشته‌باشد»؛ و از اینجا است که کانت نتیجه‌گیری می‌کند و می‌گوید: «مطلقاً راست بگو و مطلقاً دروغ نگو.»

ط - کانت می‌گوید: «عقل نظری برعکس عقل عملی و وجدان درونی انسان به دنبال مصلحت است» و در این رابطه است که «عقل نظری احکام‌اش همیشه مشروط است». به بیان دیگر کانت بر این باور است که «عقل نظری در انسان برعکس عقل عملی و وجدان درونی انسان همیشه به خاطر یک مصلحت فرمان می‌دهد؛ و به موازات اینکه مصلحت آن فرمان از بین رفت، عقل نظری هم دست از حکم خودش بر می‌دارد»، بنابراین، کانت معتقد است که اینکه «اخلاقیون گاهی اجازه می‌دهند که بر خلاف اصول اخلاقی رفتار بشود، دلیل و علت‌اش این است که آنها به جای اینکه از عقل عملی یا وجدان درونی خود دستور بگیرند، از عقل نظری مصلحت‌جوی خود دستور می‌گیرند.»

ی - کانت می‌گوید: «علت اینکه انسان در عرصه ارزیابی نفسانی می‌تواند خودش، خودش را نقد کند از آنجا ناشی می‌شود که فرماندهی به نام عقل عملی و وجدان درونی در انسان می‌باشد که توسط آن وجدان درونی و یا عقل عملی انسان می‌تواند به راحتی، خودش، خودش را نقد کند و به ارزیابی نفسانی بپردازد» و به موازات آن به «عذاب وجدانی و پشیمانی

و بازسازی نفسانی و اخلاقی گذشته خود بپردازد». کانت می‌گوید: «این پتانسیل عقل عملی معلول آن است که آن نیرو و پتانسیل یک نیروی قبلی است، یعنی تجربی نیست، مطلق است و مثل حکم عقل نظری مشروط به مصلحت نمی‌باشد و همچنین عام است و در همه جا صادق هم می‌باشد»؛ به عبارت دیگر برای من همان اندازه صادق می‌باشد که برای شما هم همان قدر صادق است. «وجدان درونی یا عقل عملی از نظر کانت غیر قابل تسلیم می‌باشد» یعنی انسان می‌تواند خودش را تسلیم دیگران نکند، ولی هرگز نمی‌تواند وجدان درونی و یا عقل عملی‌اش را تسلیم دیگران نکند.

ک - کانت در عرصه «فلسفه اخلاقی مورد اعتقاد خود بین سعادت و کمال تفاوت قائل می‌شود» و می‌گوید: «در همه دنیا یک خوبی وجود دارد و آن مولود و سنتز تسلیم مطلق به فرمان‌های وجدان درونی می‌باشد»؛ و از اینجا است که کانت نتیجه‌گیری می‌کند که «وجدان درونی یا عقل عملی انسان را دعوت به کمال می‌کند، نه به سعادت» و لذا در این رابطه است که کانت در تعریف تفاوت بین کمال و سعادت می‌گوید: «سعادت یعنی خوشی هر چه بیشتری که در آن هیچ‌گونه رنج المی اعم از روحی و جسمی وجود نداشته‌باشد» و «کمال یعنی اطاعت بی‌چون چرا از وجدان درونی»، بنابراین از نظر کانت «سعادت یعنی خوشی» و از آنجایی که وجدان درونی و عقل عملی با خوشی کار ندارد، کانت معتقد است که «هر لذت خوشی نیست، خوشی تنها لذت است که برای دستیابی آن هیچ‌گونه

رنج‌المی نداشته باشیم». کانت بر این باور است که «مبنای فلسفه اخلاق کمال است نه سعادت؛ و تنها راه صعود انسان را راه کمال می‌داند، نه راه سعادت». یادمان باشد که از نظر کانت «سعادت خوشی مادی است.»

ل - کانت معتقد است که «اختیار انسان از طریق عقل نظری ممکن نمی‌باشد، ولی از راه وجدان درونی و عقل عملی ممکن می‌باشد»؛ به عبارت دیگر از نظر کانت اگر ما بخواهیم از راه عقل نظری مختار و آزاد بودن انسان را اثبات کنیم، نمی‌توانیم؛ و بدون تردید «عقل نظری آخرش به جایی می‌رسد که آدم بگوید انسان اختیار ندارد» اما برعکس «از راه وجدان درونی و عقل عملی انسان می‌تواند آزادی و اختیار انسان را کشف کند» و شاید صحیح‌تر این باشد که بگوییم که کانت می‌گوید: «اگر ما از راه فلسفه وارد بشویم و بخواهیم به تبیین اختیار انسان بپردازیم، آخرش می‌رسیم به اینجا که انسان یک موجود مجبور است»، ولی «وقتی که به وجدان درونی و یا عقل عملی خودمان مراجعه نماییم، انسان آزاد و مختار می‌باشد» و لذا از اینجا است که کانت «آزادی و اختیار انسان را با وجدان درونی و عقل عملی اثبات می‌کند» و در نتیجه همین امر باعث گردیده است که «وجدان درونی یا عقل عملی محور فلسفه اخلاق کانت بشود» و طبعاً بدون فهم آن هرگز امکان شناخت فلسفه اخلاق کانت وجود ندارد؛ و از همین جا است که در رویکرد کانت «جوهر اخلاق، وجدان درونی می‌باشد.»

م - کانت نه تنها بر این باور است که «انسان تنها توسط حکم وجدان

درونی و عقل عملی است که یک موجود مختار و آزاد می‌باشد، بلکه مهمتر از آن معتقد است که توسط دلیل‌های فلسفی عقل نظری اثبات وجود خداوند هم ممکن نمی‌باشد؛ و تنها در چارچوب حکم عقل عملی و وجدان درونی اثبات وجود خداوند ممکن می‌باشد». لذا در این رابطه است که او در باره داوری ژان ژاک روسو و پاسکال گفته‌است که اینکه ژان ژاک روسو جمله‌ای در مورد خدا گفته‌است که: «دل منطقی دارد که رمز آن منطوق، عقل نظری درک نمی‌کند (گاهی انسان چیزهایی را به حسب وجدان درونی و عقل عملی احساس می‌کند که فکرش به آنجا نمی‌رسد) راست گفته‌است»؛ و باز در همین رابطه است که کانت می‌گوید، اینکه پاسکال می‌گوید: «دل برای خود دلیل‌هایی دارد که عقل نظری اساساً از آن دلیل‌ها خبر ندارد، حرف درستی است»، چرا که برای اثبات وجود خدا انسان نباید همواره به‌دنبال دلیل عقل فلسفی و کلامی برود، باید از راه دل و ضمیر و وجدان درونی و عقل عملی به‌دنبال آن برویم. بدین خاطر، در این رابطه است که در متافیزیک کانت، «عقل عملی و یا وجدان درونی انسان نقش محوری دارد» و کانت در چارچوب این متافیزیک است که «جوهر اخلاق را وجدان اخلاقی در انسان تعریف می‌نماید.»

باری، در برابر رویکرد کانت در تعریف «جوهر اخلاق» برتراند راسل قرار دارد که «جوهر اخلاق را منفعت‌طلبی انسان تعریف می‌کند»، بنابراین به همین دلیل است که راسل فلسفه اخلاق خودش را «اخلاق عقلانی»

می‌نامد و مطابق این فلسفه اخلاقی‌اش است که راسل اخلاق افلاطون که بر پایه «خیر و فضیلت» استوار می‌باشد، رد می‌کند؛ و همچنین اخلاق ارسطویی که بر «حد وسط استوار است» (خیر الأمور أوسطها) قبول ندارد. همچنین راسل اخلاق وجدانی کانت هم رد کرد. چرا که راسل «اساس فلسفه اخلاق خود را بر این اصل استوار کرده است که جوهر اخلاق منفعت‌خواهی و کسب هر چه بیشتر سود خودش می‌باشد» و لذا در این رابطه است که می‌توان فلسفه اخلاق راسل را اینچنین جمع‌بندی کرد که: اولاً راسل می‌گوید: «اخلاق از آنجا در جامعه شکل گرفته است که بشر از یک طرف به لحاظ فردی پیوسته به سود خودش فکر می‌کند و از طرف دیگر همین بشر در جامعه نیاز به یک سلسله روابط حسنه دارد که همین دو مؤلفه فردی و اجتماعی باعث گردیده است تا اخلاق در جوامع بشری از گذشته تکوین پیدا کند». مثل اینکه می‌گوییم «حقوق یکدیگر را رعایت کنیم» و یا «نسبت به یکدیگر احترام بگذاریم» و یا اینکه «وظایف اجتماعی خودمان را انجام بدهیم». راسل می‌گوید: «اخلاق، همین اصول است، یعنی کاری بکنیم که همین اصول در جامعه حکم‌فرما بشود تا افراد همه معتقد به این اصول بشوند که حقوق یکدیگر را رعایت کنند و وظایف‌شان را انجام بدهند و به یکدیگر احترام بگذارند.»

ثانیاً راسل در تعریف «منفعت‌طلبی» به‌عنوان «جوهر اخلاق» بر این باور است که ما باید به بشر بفهمانیم که «تو باید به دنبال منافع و سود و خوشی

خودت باشی و منافع تو صرفاً در همین امر نهفته است» و به او بفهمانی که «تو اشتباه می‌کنی که خیال می‌کنی اگر حق دیگری را پایمال کنی، به سود تو می‌انجامد.»

ثالثاً راسل بر این باور است که «اجرای اصول اخلاقی در جامعه خود بسترساز تضمین منفعت و سود فردی می‌شود»؛ به بیان دیگر در فلسفه اخلاق راسل، «مبنای اخلاق سود فردی است» یعنی «سود من در راست گفتن و امانت داری و دروغ نگفتن و غیره می‌باشد.»

رابعاً در فلسفه اخلاق راسل از آنجایی که راسل «جوهر اخلاق را در سود و منفعت فردی تعریف می‌کند»، در نتیجه می‌توان داوری کرد که در اخلاق او، «اخلاق به عنوان سود مطرح می‌باشد، نه به عنوان ارزش.»

خامساً در فلسفه اخلاق راسل از آنجایی که سود و منفعت فردی جوهر و محور این اخلاق می‌باشد و چیزی مافوق سود و منفعت فردی دارای ارزش نیست، همین امر باعث گردیده تا «این اخلاق فاقد ارزش‌های اجتماعی باشد» و در این رابطه است که این اخلاق در عرصه اجتماعی دچار بن‌بست‌هایی می‌شود که یکی از کسانی که در عرصه اخلاق اجتماعی دچار بن‌بست شده است، خود راسل بوده است، چرا که مخالفت او با جنگ ویتنام و مبارزه صلح‌دوستی و انسان‌دوستی او بر ضد فلسفه اخلاقی منفعت‌خواهانه فردی او بوده است.

باری، در برابر فلسفه اخلاق راسل، «فلسفه اخلاق مارکسیستی» قرار دارد

(که برعکس فلسفه اخلاق راسل که جوهر اخلاق را در عرصه منفعت و سود فردی تعریف می‌کرد) در فلسفه اخلاق مارکسیستی، جوهر اخلاق «تکامل اجتماعی» تعریف می‌شود. یادمان باشد که آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم، هر مکتبی که به‌دنبال تغییر و تحول انسانی و اجتماعی بشریت است، مجبور است که برای خود دارای یک سیستم اخلاقی باشد؛ و معیارهای اخلاقی برای دستگاه اخلاقی مورد نظر خود داشته‌باشد که پاسخ‌گوی این سؤال‌ها باشد که «برای چه اموری ارزش انسانی قائل است و چه نوع کارهایی را اخلاقی و همچنین چه نوع کارهایی را ضد اخلاقی می‌شمارد؟» و در این رابطه است که در خصوص سیستم اخلاق در مکتب مارکسیسم می‌توانیم اینچنین جمع‌بندی کنیم که:

الف - آنچنانکه مطرح کردیم در «مکتب مارکسیسم جوهر اخلاق تکامل اجتماعی تعریف می‌شود» آن هم تکامل اجتماعی که در تحلیل نهایی در این مکتب این «تکامل اجتماعی بر اساس تکامل ابزار تولید استوار می‌باشد.»

ب - در فلسفه اخلاق مارکسیستی، از آنجایی که جوهر اخلاق تکامل اجتماعی است، همین امر باعث می‌گردد که عمل اخلاقی در این مکتب «مشمول آن اعمالی بشود که جامعه را به پیش می‌برد و یا جامعه را به‌سوی تحول و انقلاب سوق می‌دهد»؛ به‌عبارت دیگر «هر کاری که جامعه را به‌سوی کمال و انقلاب و تحول می‌کشاند در مکتب مارکسیسم کار

اخلاقی است.»

ج - از آنجایی که در مکتب مارکسیسم، «تکامل اجتماعی در چارچوب مبارزه صرف طبقاتی تحلیل می‌شود» لذا در این رابطه است که در این مکتب، در تعریف اخلاق و ضد اخلاق بر این باورند که «هر کاری که به سود طبقه وابسته به گذشته جامعه باشد، کار ضد اخلاقی است و بالعکس هر کاری که به سود طبقه وابسته به آینده جامعه باشد، کار اخلاقی می‌باشد.»

د - در تحلیل نهایی در فلسفه اخلاق مارکسیستی، «تکامل یعنی انقلاب اجتماعی و انقلاب اجتماعی یعنی تکامل» بنابراین می‌توان داوری کرد که در مکتب مارکسیسم «هر کاری که بسترساز تحول و انقلاب اجتماعی بشود، کاری اخلاقی است و هر کاری که مانع تحول و انقلاب اجتماعی می‌شود کاری ضد اخلاقی است»؛ به عبارت دیگر در فلسفه اخلاق مارکسیستی در داوری بین کار اخلاقی و کار غیر اخلاقی باید ببینیم که در «تحلیل نهایی فونکسیون آن عمل چه تأثیری بر حرکت جامعه به سوی جلو یا به طرف عقب دارد.»

ه - از آنجایی که در مکتب مارکسیسم «فلسفه اخلاق در بستر تکامل اجتماعی تعریف می‌گردد» با عنایت به اینکه این مکتب «راه تکامل جامعه را در بستر مبارزه صرف طبقاتی توسط انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی تعریف می‌نماید» و برای مارکسیسم «تکامل اجتماعی مفهومی

جز انقلاب سیاسی - اجتماعی - اقتصادی بر پایه مبارزه طبقاتی معنی دیگری ندارد» در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که «فلسفه اخلاق در این مکتب تک مؤلفه‌ای و تک ارزشی بشود» و مسئله «تعارض ارزشی» (آنچنانکه در فلسفه اخلاق اگزیستانسیالیست مطرح است) در فلسفه اخلاق مارکسیسم مطرح نشود. به بیان دیگر در مکتب مارکسیسم مسئله «تعارض ارزشی» در فلسفه اخلاق که از قدیم مطرح بوده است و در دنیای مدرن اگزیستانسیالیست‌ها بیش از همه بر طبل آن می‌کوبند، مطرح نشود. در نتیجه همین امر بسترساز آن شده‌است که فلسفه اخلاق در مارکسیسم «صورت تک ارزشی پیدا کند» و برای یک موضوع بیشتر ارزش قائل نشوند که آن هم فقط و فقط «انقلاب اجتماعی سنتز مبارزه طبقاتی در جامعه می‌باشد» و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که در فلسفه اخلاق مارکسیسم، «انسان یک ارزش بیشتر ندارد و آن ارزش را انقلاب اجتماعی در عرصه مبارزه طبقاتی جامعه تعریف می‌کند»؛ به عبارت دیگر از آنجایی که در مارکسیسم «تاریخ جز به صورت انقلاب اجتماعی بر پایه مبارزه طبقاتی پیشروی نمی‌کند، پس تکامل در گرو انقلاب است و اخلاق در گرو بسترسازی این تکامل اجتماعی می‌باشد».

باری، رویکرد دیگری که در برابر فلسفه اخلاق مارکسیستی قرار دارد، فلسفه اخلاق اگزیستانسیالیست‌ها می‌باشد که این مکتب «جوهر اخلاق را اومانیسیم و انسان‌دوستی تعریف می‌کند». مبانی فلسفه اخلاق

اگزیزستانسیالیست‌ها عبارتند از:

الف - انسان دارای دو «خود» می‌باشد:

اول - «خود فردی» و شخصی.

دوم - «خود کلی»، از نظر اگزیزستانسیالیست‌ها «خود فردی» هر فرد عبارت است از آن خود مشخص و خاص با صفات و احوال و اضافات کنکرت از پدر و مادر گرفته تا محیط و غیره، علاوه بر این «خود فردی» یک خود دیگر در درون همه انسان‌ها به صورت مشترک وجود دارد که آن «خود کلی» است که غیر خود شخصی و فردی و خود انسانی او می‌باشد، به عبارت دیگر آنها می‌گویند: «هر انسانی دو خود دارد، یکی خود طبیعی یا جزئی (مثلاً الف فرزند ب دارای زبان و محیط و وطن مشخص و دیگر مشخصات عینی است) و خود دیگر، خود کلی انسان است که در تمامی انسان‌ها به صورت عام و کلی وجود دارد.»

ب - در فلسفه اخلاق اگزیزستانسیالیستی آنها معتقد به «تقدم وجود بر ماهیت هستند» و برعکس رویکرد کانت و افلاطون و ارسطو، «هر گونه مبانی اخلاقی فطری و قبلی تکوین یافته برای انسان و بشر نفی می‌کنند». چراکه آنها می‌گویند: «هر خود فطری و قبلی (تحت هر عنوانی که برای انسان فرض کنیم) با این فرض خود قبلی ما، باعث می‌گردد که ما برای او طبیعت و ماهیت و سرشت مقدم بر وجود تعیین بکنیم» که خود این موضوع «نقض اصل تقدم وجود بر ماهیت می‌باشد». قابل ذکر

است که اگزیتانسیالیست‌ها در عرصه فلسفه اخلاق بر این باورند که تمامی پدیده‌ها (منهای انسان) در چارچوب اصل تقدم ماهیت بر وجود تکوین پیدا کرده‌اند و تکوین پیدا می‌کنند، اما «انسان تنها پدیده‌ای است که وجودش مقدم بر ماهیت او می‌باشد» که خود این موضوع دلالت بر آن دارد که «انسان پدیده‌ای است که ماهیت‌اش را خودش می‌سازد» بنابراین، برعکس دیگر پدیده‌ها که ماهیت‌اش از قبل به‌صورت جبری مشخص شده‌است، اگزیتانسیالیست‌ها هر گونه «تعیین ماهیت قبلی برای اخلاق انسان نفی می‌کنند» و بر این باورند که «تمامی مبانی اخلاق باید به‌صورت قراردادی در همین جهان انجام بگیرد». اضافه کنیم که کانت بر خلاف اگزیتانسیالیست‌ها اعتقاد داشت که «تمامی فرامین اخلاقی در وجدان افراد به‌صورت سرشتی و فطری وجود دارد و انسان‌ها به‌صورت یک تکلیف و یک امر و نهی موظف به انجام آن می‌باشند» بنابراین (برعکس اگزیتانسیالیست‌ها) کانت معتقد است که اخلاق عبارت است از تمامی امر و نهی‌هایی که انسان‌ها به‌صورت اطاعت بلاشرط از وجدان اخلاقی (که انسان‌ها در تکوین آن اختیاری ندارند) به آن دست پیدا می‌کنند؛ و از اینجا است که کانت برعکس اگزیتانسیالیست‌ها معیار «فعل اخلاقی را انجام تکلیف فطری و وجدانی می‌داند نه اختیار و انتخاب و اراده افراد». بدین دلیل کانت آبخور اخلاق را فقط و فقط در وجدان درونی هر فرد خلاصه می‌کند و برعکس اگزیتانسیالیست‌ها به اخلاق قراردادی فردی و

اجتماعی اعتقادی ندارد.

ج - در رویکرد اگزیستانسیالیست‌ها از آنجایی که در عرصه مبانی تکوین «اخلاق فردی» بر این باورند که از «دو من یا خود فردی و خود کلی» در تحلیل نهایی «من کلی، باز همان من فردی بزرگ شده می‌باشد» یعنی از نظر اگزیستانسیالیست‌ها از آنجایی که به لحاظ «اخلاقی آدمی انسان دوست است» و این انسان دوستی از «طبیعت فردی او حاصل می‌شود» همین امر باعث می‌گردد تا اگزیستانسیالیست‌ها گرفتار دور باطل کانت در عرصه وجدان بشوند. یادمان باشد که از نظر اگزیستانسیالیست‌ها «خود انسان» به «خود نداشتن» تعریف می‌گردد، بنابراین از نظر اگزیستانسیالیست‌ها هر گونه داوری که دلالت بر «تایید خود برای انسان» در عرصه اخلاق بکند، باعث به چالش کشیده شدن «آزادی انسان» می‌شود و در تحلیل نهایی در این رویکرد در عرصه فلسفه اخلاق، «انسان یعنی آن موجود بی‌سرشت و ماهیت و آن موجودی که فاقد خود و آزاد مطلق در ساختن خود انسانی (خود اخلاقی‌اش می‌باشد) است» و در این رابطه است که در این رویکرد «جوهر انسان آزادی مطلق از همه چیز حتی از خود داشتن تعریف می‌شود» و در عرصه فلسفه اخلاق در این رویکرد انسان (که موضوع اخلاق می‌باشد) موجودی است بی‌سرشت و ماهیت و فاقد خود قبلی.

باری، در برابر فلسفه اخلاق اگزیستانسیالیست‌ها «فلسفه اخلاق خمینی» قرار دارد که حداقل بیش از چهار دهه است که بر جامعه ایران به‌عنوان

یک اخلاق اجتماعی (به‌صورت تزریقی از بالا) مستقر شده‌است. مبانی فلسفه اخلاق خمینی عبارتند از:

۱ - در فلسفه اخلاق خمینی «اخلاق همان فقه و اجرای احکام فقهی حوزه‌های فقه‌های هزار سال گذشته شیعه می‌باشد» و لذا در این رابطه است که در فلسفه اخلاق خمینی، «بدون اجرای احکام فقهی نه در عرصه فردی و نه در عرصه اجتماعی امکان تحقق اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی وجود ندارد» و در این رابطه است که او می‌گوید:

«اسلام (فقه‌های حوزه‌های فقهی) برای همه امور قانون و آداب آورده‌است. برای انسان پیش از آنکه نطفه‌اش منعقد شود تا پس از آنکه به گور می‌رود، قانون وضع کرده است. همان طور که برای وظایف عبادی قانون دارد، برای امور اجتماعی و حکومتی قانون و راه و رسم دارد. حقوق اسلام یک حقوق مترقی و متکامل و جامع است. کتاب‌های قطوری که (در حوزه‌های فقه‌های) از دیر زمان در زمینه‌های مختلف حقوقی تدوین شده از احکام «قضا» و «معاملات» و «حدود» و «قصاص» گرفته تا روابط بین ملت‌ها و مقررات صلح و جنگ و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، شمه‌ای از احکام و نظامات اسلام (فقه‌های حوزه‌های فقهی) است. «هیچ موضوع حیاتی» نیست که اسلام (فقه‌های حوزه‌های فقهی) تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی در باره آن نداده باشد» (ولایت‌فقیه - ص ۱۲ - سطر ۵ به بعد).

۲ - اخلاق در فلسفه اخلاق خمینی علاوه بر اینکه دارای «جوهر فقهی»

۳ - در فلسفه اخلاق خمینی از آنجایی که «جوهر اخلاق» توسط «احکام فقهی» (حوزه‌های فقهاتی) تعریف می‌شود و از آنجایی که این «اخلاق به صورت تکلیفی و تقلیدی و تعبدی (چه در شکل فردی و چه در شکل جمعی) بر جامعه تکلیف می‌شود» و از آنجایی که در اسلام فقهاتی خمینی «اجرای احکام فقهی» حوزه‌های فقهاتی هدف فلسفه اخلاقی‌اش خمینی می‌باشد، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که رابطه ولی فقیه با جامعه رابطه یک‌طرفه یا رابطه قیم با صغار و کودکان باشد و بالطبع اخلاق فقهی هم در خدمت ولایت فقیه باشد، نه در خدمت صغار و کودکان جهت رشد و تکامل وجودی.

«ولایت فقیه از امور عقلانی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل یا قرار دادن و تعیین قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد» (ولایت فقیه - ص ۵۱ - سطر ۱۴ به بعد).

۴ - در فلسفه اخلاق خمینی از آنجایی که «جوهر اخلاق» آن «نه مانند جوهر اخلاق سقراط بر علم و دانش استوار است» و «نه مانند جوهر اخلاق افلاطون بر زیبایی استوار می‌باشد» و «نه مانند جوهر اخلاق ارسطو بر اراده قوی استوار است» و «نه مانند جوهر اخلاق کانت بر وجدان اخلاقی درونی فرد استوار می‌باشد» و «نه مانند جوهر اخلاق راسل بر منفعت‌طلبی و سود فردی استوار است» و «نه مانند جوهر اخلاق مارکسیست‌ها بر تکامل اجتماعی استوار می‌باشد» و «نه مانند جوهر اخلاق اگزیستانسیالیست‌ها

بر آزادی و انتخاب فرد استوار است» و با عنایت به اینکه در فلسفه اخلاق خمینی، «جوهر اخلاق از ماهیت فقهی برخوردار می‌باشد» در نتیجه همین عمر باعث گردیده است که در فلسفه اخلاق خمینی خود «شلاق زدن و اجرای حدود، رجم، سنگسار، تکفیر، اعدام، ارتداد و غیره به صورت جوهر اخلاقی تعریف بشود.»

«آن‌ها حدود معین کرده بودند و شلاق می‌زدند و رجم می‌کردند، حبس ابد می‌کردند، نفی بلد می‌کردند، به فصل حدود و دیات اسلام (فقه‌ای حوزه‌های فقهی) رجوع کنید، می‌بینید همه آنها از اسلام (فقه‌ای حوزه‌های فقهی) است و اسلام (فقه‌ای) برای این امور آمده است. اسلام (فقه‌ای) آمده تا به جامعه نظم بدهد، امامت اعتباری و حکومت برای تنظیم امور جامعه است» (ولایت فقیه - ص ۶۹ - سطر ۳ به بعد).

۵ - در فلسفه اخلاق خمینی از آنجایی که «اخلاق جوهر فقهی دارد» و همچنین «فقه جوهر اخلاقی دارد» و «فقه دارای جوهر دو مؤلفه‌ای فردی و اجتماعی می‌باشد»، همین امور باعث گردیده است که خمینی در فلسفه اخلاق خود بر این باور باشد که «با اجرای احکام فقهی، هم اخلاق فردی مادیت پیدا می‌کند و هم اخلاق اجتماعی» و خمینی به این باور برسد که اجرای احکام فقهی حتی باعث می‌گردد «تا گرسنگی و فقر هم از جامعه ریشه کن بشود.»

«اگر حکم الهی (که همان احکام فقهی حوزه‌های فقه‌ای می‌باشند)

اجرا می‌کردند و حدود را جاری می‌ساختند و احکام و امور اسلام (فقه حوزه‌های فقه‌ای) به‌دست آنان جریان می‌یافت، دیگر ملت بیچاره و گرسنه نمی‌ماندند و احکام اسلام تعطیل نمی‌گردید» (ولایت‌فقیه - ص ۱۲۳ - ۱۲۴).

باری، فلسفه اخلاق دیگری که در برابر فلسفه‌های اخلاق فوق قابل طرح می‌باشد، فلسفه اخلاق از نگاه امام علی در نهج‌البلاغه، یا به‌بیان دیگر «اخلاق تطبیقی» امام علی در نهج‌البلاغه می‌باشد. چراکه در رویکرد امام علی در نهج‌البلاغه (برعکس رویکرد افلاطون، ارسطو، سقراط، کانت، راسل، مارکسیست‌ها و تا فلسفه اخلاق خمینی)، «جوهر اخلاق، عدالت در مؤلفه‌های مختلف آن (از عدالت فردی تا عدالت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و غیره) می‌باشد» و لذا در همین رابطه تکیه امام علی در نهج‌البلاغه بر موضوع «عدالت» به‌عنوان «جوهر اخلاق» فردی و اجتماعی به قدری فراوان است که اگر «قرآن را توحید نامه بخوانیم» می‌توانیم «نهج‌البلاغه را عدالت نامه تعریف نماییم.»

از مبانی اخلاق تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه آنچه که بیش از همه قابل توجه می‌باشد اینکه امام علی برعکس رویکرد عرفان صوفی‌گرایانه کلاسیک هزار ساله گذشته مسلمانان که مبنای اخلاقی خودشان بر پایه از بین بردن «خود» انسانی و خود فردی در مسیر «فناء فی الله» تعریف کرده‌اند.

همچنین جویای درگاه خدا	چون خدا آمد شود جوینده لا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست	لیک زاول آن بقا اندر فناست
سایه‌ایی که بود جویای نور	نیست گردد چون کند نورش ظهور
عقل کی ماند چو باشد سرده او	کل شیء هالک الا وجهه
هالک آید پیش و جهش هست و نیست	هستی اندر نیستی خود طرفه ایست

(مثنوی - دفتر سوم - ص ۶۱۰ - ابیات ۴۷۰۹ - ۴۷۱۵)

در اخلاق تطبیقی امام‌علی، این اخلاق بر پایه توسعه «خودی» انسانی و فردی یا همان نفس انسانی استوار می‌باشد. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم مبانی نظریه امام‌علی در عرصه «خودی‌محوری» اخلاق تطبیقی‌اش در نهج‌البلاغه را به چهار مؤلفه تقسیم کنیم که عبارتند از:

۱ - ذکر خداوند (در چارچوب رویکرد دینی نه رویکرد عارفانه کلاسیک) توسط عبادت.

۲ - ذکر موت به‌عنوان بزرگ‌ترین حادثه حیات هر فرد.

۳ - تحقیر دنیاگرایی (نه تحقیر دنیا) به‌عنوان عاملی که باعث جایگزین کردن سودگرایی به‌جای ارزش‌گرایی در فرد انسان به‌عنوان عامل انحراف حیات نفسانی می‌شود.

۴ - رام کردن طغیان و سرکشی نفس در بستر قدرت‌طلبی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی.

قابل‌ذکر است که امام‌علی در این چارچوب در نهج‌البلاغه تلاش می‌نماید تا همراه با «اعتلای نفس در فرد انسان» در بستر «تکامل خودی او» نفس را

به موازات تكامل «خودى بالنده» تعالى بدهد تا توسط آن «شخصيت انساني فرد بتواند با شخصيت همه عالم يكي بشود» يعنى به آن مرتبه‌اى برسد كه «شخصيت نفسانى فرد با شخصيت رفيق اعلاى وجود يكي بشود.»

«... ثُمَّ اخْتَبَرَ بِدَلِكِ مَلَائِكَتَهُ الْمُقَرَّبِينَ لِيَمِيزَ الْمُتَوَاضِعِينَ مِنْهُمْ مِنَ الْمُسْتَكْبِرِينَ فَقَالَ سُبْحَانَهُ وَ هُوَ الْعَالِمُ بِمُضْمَرَاتِ الْقُلُوبِ وَ مَخْجُوبَاتِ الْغُيُوبِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَىٰ تَه وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَ جَدِ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اعْتَرَضْتُهُ الْحَمِيَّةُ فَأَفْتَحَرَ عَلَىٰ آدَمَ بِحَلْفِهِ وَ تَعَصَّبَ عَلَيْهِ لِأَصْلِهِ فَعَدُوُّ اللَّهِ إِمَامُ الْمُتَعَصِّبِينَ وَ سَلَفُ الْمُسْتَكْبِرِينَ الَّذِي وَضَعَ آسَاسَ الْعَصَبِيَّةِ وَ نَارَعَ اللَّهَ رِدَاءَ الْجَبْرِيَّةِ وَ أَدْرَعَ نِيَّاسَ التَّعَزُّزِ وَ خَلَعَ قِنَاعَ التَّنْذِيلِ... فَلَوْ رَحَّصَ اللَّهُ فِي الْكِبْرِ لِأَحَدٍ مِنْ عِبَادِهِ لَرَحَّصَ فِيهِ لِخَاصَّةِ أَنْبِيَائِهِ وَ أَوْلِيَائِهِ وَ لَكَ نَه سُبْحَانَهُ كَرَّةً إِلَيْهِمْ التَّكَاثُرِ وَ رَضِيَ لَهُمُ التَّوَّاضِعَ فَالْأَرْضُ حُدُودُهُمْ وَ عَقْرُوا فِي التُّرَابِ وَجُوهُهُمْ وَ حَفَّضُوا أَجْنِحَتَهُمْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ كَانُوا قَوْمًا مُسْتَضْعَفِينَ قَدْ اخْتَبَرَهُمُ اللَّهُ بِالْمُخَمَّصَةِ وَ ابْتَلَاهُمْ بِالْمُجَهَدَةِ وَ امْتَحَنَهُمْ بِالْمَخَافِ وَ مَخَصَّهُمْ بِالْمَكَارِهِ فَلَا تَعْتَبِرُوا الرِّضَىٰ وَ السُّخْطَ بِالْمَالِ وَ الْوَلَدَ جَهْلًا بِمِ واقِعِ الْفِتْنَةِ وَ الْإِخْتِبَارِ فِي مَوْضِعِ الْعَيْ وَ الْإِفْتِدَارِ فَقَدْ قَالَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَالٍ وَ بَيْنَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَبْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ الْمُسْتَكْبِرِينَ فِي أَنْفُسِهِمْ بِأَوْلِيَائِهِ الْمُسْتَضْعَفِينَ فِي أَعْيُنِهِمْ. وَ لَقَدْ دَخَلَ مُوسَىٰ بَنُ عِمْرَانَ وَ مَعَهُ أَخُوهُ هَارُونَ (عليه السلام) عَلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ عَلَيْهِمَا مَدَارِعُ الصُّوفِ وَ بِأَيْدِيهِمَا الْعِصَىٰ فَسَرَطَا لَهُ إِنْ أَسْلَمَ بَقَاءَ مُلْكِهِ وَ دَوَامَ عِزِّهِ فَقَالَ أَلَا تَعْجَبُونَ مِنْ هَذَيْنِ يَسْرِطَانِ لِي دَوَامَ الْعِزِّ وَ بَقَاءَ الْمُلْكِ وَ هُمَا بِمَا تَرَوْنَ مِنْ حَالِ الْفَقْرِ وَ الذُّلِّ فَهَلَّا أُلْقِيَ عَلَيْهِمَا أَسَاوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ إِعْظَامًا لِلذَّهَبِ وَ جَمْعِهِ وَ اخْتِقَارًا لِلصُّوفِ وَ لُبْسِهِ وَ لَوْ أَرَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِأَنْبِيَائِهِ حَيْثُ بَعَثَهُمْ أَنْ يَفْتَحَ لَهُمْ كَنْ وَزِ الدُّهْبَانِ وَ مَعَادِنِ الْعِيقَانِ وَ

مغ ارس الجِثَانِ وَ أَنْ يَحْشُرَ مَعَهُمْ طُبُورَ السَّمَاءِ وَ وُحُوشَ الْأَرْضِينَ لَفَعَلٌ وَ لَوْ فَعَلَ لَسَقَطَ الْبَلَاءُ
وَ بَطَلَ الْجَزَاءُ وَ اضْمَحَلَّتِ الْأَنْبَاءُ وَ لَمَّا وَجَبَ لِلْقَائِلِينَ أَجُورُ الْمُتَّبِلِينَ وَ لَا اسْتَحَقَّ الْمُؤْمِنُونَ نَوَابِ
الْمُحْسِنِينَ وَ لَا لَزِمَتِ الْأَسْمَاءُ مَعَانِيهَا وَ لَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ رِسْ لَهْ أَوْلَى قُوَّةٍ فِي عَزَائِمِهِمْ وَ
صَعَفَةٍ فِي مَا تَرَى الْأَعْيُنُ مِنْ خَالَاتِهِمْ مَعَ قَنَاعَةٍ تَمَلُّ الْقُلُوبَ وَ الْعُيُونَ غِيَّ وَ خَصَاصَةٍ تَمَلُّ الْأَبْصَارَ
وَ الْأَسْمَاعَ أَدَى وَ لَوْ كَانَتِ الْأَنْبِيَاءُ أَهْلَ قُوَّةٍ لَا تَرَامُ وَ عِرَّةٍ لَا تَصَامُ وَ مُلْكٍ تُمُدُّ نَحْوَهُ أَعْنَاقَ الرَّجَالِ
وَ تُسُدُّ إِلَيْهِ عُقْدَ الرَّحَالِ لَكَ انْ ذَلِكَ أَهْوَى عَلَى الْخَلْقِ فِي الْإِعْتِبَارِ وَ أَبْعَدَ لَهُمْ فِي الْإِسْتِكْبَارِ وَ لَأَمْنُوا
عَنْ رَهْبَةِ قَاهِرَةٍ لَهُمْ أَوْ رَعْبَةِ مَائِلَةٍ بِهِمْ فَكَانَتِ النَّبِيَّاتُ مُسْتَرْكَةً وَ الْحَسَنَاتُ مُفْتَسَمَةً وَ لَكِنَّ اللَّهَ
سُبْحَانَهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ الْإِتِّبَاعَ لِرُسُلِهِ وَ التَّضَدِيقَ بِكُنْيَتِهِ وَ الْخُشُوعَ لِوَجْهِهِ وَ الْإِسْتِكَانَةَ لِأَمْرِهِ وَ
الْإِسْتِسْلَامَ لِطَاعَتِهِ أُمُورًا لَهُ خَاصَّةٌ لَا تُشَوِّبُهَا مِنْ غَيْرِهَا شَائِبَةٌ وَ كُلُّ مَا كَانَتِ الْبَلَوَى وَ الْإِخْتِبَارُ أَعْظَمَ
كَانَتِ الْمُتُوبَةُ وَ الْجَزَاءُ أَجْزَلَ. أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ اخْتَبَرَ الْأَوَّلِينَ مِنْ لَدُنْ آدَمَ (صلوات الله
عليه) إِلَى الْآخِرِينَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ بِأَحْبَابٍ لَا تَضُرُّ وَ لَا تَنْفَعُ وَ لَا تُبْصِرُ وَ لَا تَسْمَعُ فَجَعَلَهَا بِي تَه
الْحَرَامَ الَّذِي جَعَلَهُ لِلنَّاسِ قِيَامًا ثُمَّ وَصَّعَهُ بِأَوْعَرِ بَقَاعِ الْأَرْضِ حَجْرًا وَ أَقْلَ تَنَائِقِ الدُّنْيَا مَدْرًا وَ
أَصْبِقِ بَطُونِ الْأَوْدِيَةِ فُطْرًا بَيْنَ جِبَالٍ خَشِيَّتِهِ وَ رِمَالٍ دَمِيَّتِهِ وَ عُيُونٍ وَشَلَّتِهِ وَ فُرَى مُنْقَطِعَةٍ لَا يَزُكُو بِهَا
حُفٌّ وَ لَا حَافِرٌ وَ لَا ظِلْفٌ ثُمَّ أَمَرَ آدَمَ (عليه السلام) وَ وَلَدَهُ أَنْ يَنْبُؤُوا أَعْطَاهُمْ نَحْوَهُ فَصَارَ مَثَابَةً
لِمُنْتَجِعِ أَسْفَارِهِمْ وَ غَايَةِ لِمُلْقَى رِحَالِهِمْ تَهْوَى إِلَيْهِ ثَمَارُ الْأَفْقِدَةِ مِنْ مَقَاوِرِ قِفَارٍ سَحِيْقَةٍ وَ مَهَاوِي
فِجَاجٍ عَمِيْقَةٍ وَ جَزَائِرِ بَحَارٍ مُنْقَطِعَةٍ حَتَّى يَهْرُؤُوا مَنَازِلَهُمْ ذَلَّ لَا يَهْلُلُونَ لِلَّهِ حَوْلَهُ وَ يَزْمُلُونَ عَلَى
أَقْدَامِهِمْ شُعْنًا غُرًّا لَهُ قَدْ تَبَدُّوا السَّرَائِيلَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَ سَوَّهُوا بِإِعْقَاءِ الشُّعُورِ مَحَاسِنَ خَلْقِهِمْ
إِبْتِلَاءً عَظِيمًا وَ امْتِحَانًا شَدِيدًا وَ اخْتِبَارًا مُبِينًا وَ تَمْحِصًا بَلِيغًا جَعَلَهُ اللَّهُ سَبَبًا لِرَحْمَتِهِ وَ وَصَلَهُ إِلَى
جَنَّتِهِ وَ لَوْ أَرَادَ سُبْحَانَهُ أَنْ يَضَعَ بِي تَه الْحَرَامَ وَ مَسَاعِرَهُ الْعِظَامَ بَيْنَ جَبَّتَاتٍ وَ أَنْهَارٍ وَ سَهْلٍ وَ قَرَارٍ

جَمَّ الْأَشْجَارِ ذَانِي التَّمَارِ مُلْتَفَّ النَّبِيِّ مُتَّصِلَ الْقَرَى بَيْنَ بُرَّةٍ سَمْرَاءَ وَ رَوْضَةٍ حَضْرَاءَ وَ أَرْيَافٍ مُحَدِقَةٍ وَ عَرَاصٍ مُعَدِقَةٍ وَ رِيَاضٍ نَاصِرَةٍ وَ طُرُقٍ غَامِرَةٍ لَكَ ان قَدْ صَعَرَ قَدْرَ الْجَزَاءِ عَلَى حَسَبِ صَعْفِ الْبَلَاءِ وَ لَوْ كَانَ الْإِسَاسُ الْمَحْمُولُ عَلَيْهَا وَ الْأَحْجَارُ الْمَرْفُوعُ بِهَا بَيْنَ زُمُرَدَةٍ حَضْرَاءَ وَ يَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ وَ نُورٍ وَ ضِيَاءٍ لَحَقَفَ ذَلِكَ مُصَارَعَةَ السَّكِّ فِي الصُّدُورِ وَ لَوَصَّعَ مَجَاهِدَةً إِبْلِيسَ عَنِ الْقُلُوبِ وَ لَتَفَى مُعْتَلَجَ الرَّيْبِ مِنَ النَّاسِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ السَّدَائِدِ وَ يَتَعَبَّدُهُمْ بِأَنْوَاعِ الْمَجَاهِدِ وَ يَبْتَلِيهِمْ بِضُرُوبِ الْمَكَارِهِ إِخْرَاجاً لِلتَّكْبِيرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ وَ إِسْكَاناً لِلتَّذَلُّلِ فِي نُفُوسِهِمْ وَ لِيَجْعَلَ ذَلِكَ أَرْبَاباً فَتْحاً إِلَى فَضْلِهِ وَ أَسْبَاباً ذَلَّ لَا لِعَفْوِهِ - پس خداوند ملائکه مقرب خود را مورد آزمایش قرار داد تا متواضع و فروتنان آنان را از متکبران آنها تفکیک کند، لذا بدین ترتیب بود که خداوند به ملائکه گفت: «که من بشر را از گل می‌آفرینم، پس آن زمانی که آن را راست و درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، شما ملائکه باید به پای او به سجده بیفتید». پس همگی ملائکه به پای آدم سجده کردند، جز ابلیس که رشک و حسد او را فرا گرفت و به اصل خود بر آدم فخر نمود، بنابراین بدین ترتیب است که ابلیس آن دشمن خدا، پیشوای متعصبان و مقدم‌ترین متکبران در هستی است که پایه عصیبت را در جهان بنا نهاد و بر سر لباس کبريایی با خدا درافتاد؛ و لباس عزت را در بر کرد و لباس خضوع و بندگی در برابر خداوند را از تن درآورد... اگر بنا بود که خداوند به بعضی از بندگانش رخصت بدهد که به او کبر بورزند، قطعاً به پیامبران و اولیاء خاص خود اجازه می‌داد و لکن خداوند سبحان زشتی تکبر و خودپسندی را برای آنان ناپسند دانست و فروتنی را برای آنان پسندید، پس پیامبران پیشانی خود را در عرصه سجده بر خداوند بر خاک مالیدند و بالهای خود را برای مؤمنان از روی تواضع گسترده. چراکه آنان از «مستضعفین» بودند که خداوند با فقر و گرسنگی این پیامبران را آزمایش کرد و آنان را به مشقت و سختی مبتلا کرد و در رویدادهای وحشتناک این پیامبران خودش امتحان نمود و با زیر و

زبر کردن‌شان در سختی‌ها ایمان در این پیامبران پدید آورد؛ و با ناگواری‌ها تصفیه‌شان نمود. پس شما مال و فرزندان را میزان خشم یا خشنودی خدا می‌انگارید و خدای سبحان و تعالی فرمود: آیا گمان می‌کنند که ما به وسیله مال و فرزندان آنان را مدد می‌نماییم و آنان را در وصول به خیرات سرعت می‌دهیم؟ نه آنان نمی‌دانند؛ زیرا خداوند سبحان آزمایش می‌کند، بندگان مستکبر خود را که در نزد خویشتن بزرگ و چشم‌گیرند، به ارزشی که دوستان مستضعف او در دیده آنان دارند. موسی بن عمران و برادرش هارون بر فرعون درآمدند، جامه‌های پشمین بر تن و عصایی به دست. آن دو با فرعون شرط کردند که اگر اسلام را بپذیرد، ملکی که در اختیار دارد برای او باقی بماند و عزت‌اش پایدار. فرعون گفت: آیا تعجب نمی‌کنید از اینکه این دو نفر با حال فقر و ذلتی که دارند، برای من شرطی پیشنهاد می‌کنند که اگر اسلام را قبول کردم، عزتم پایدار و ملکم باقی بماند؟ آیا برای ادعای چنین مقامی شایسته نبود که دستبندهای طلا بر دست داشتند؟ این سخن باطل فرعون ناشی از با عظمت دانستن طلا و اندوختن آن و پست شمردن پشم و پوشیدن آن بوده است. اگر خداوند سبحان می‌خواست برای آن پیامبرانی که مبعوث فرمود، خزانه‌های طلا و معادن طلای ناب بگشاید و هم چنین به آنان کشتگاه‌ها و باغ‌ها عطا فرماید و پرندگان آسمان و حیوانات و حتی زمین‌ها را با آنان همراه نماید، می‌توانست و اگر خداوند کرده بود آزمایش ساقط می‌شد و پاداش باطل می‌گشت و اخبار پیامبران از بین می‌رفت و برای کسانی که دستورات خداوندی را پذیرفته بودند، مزد آزمودگان را سزاوار بودند و نه مؤمنان از پاداش نیکوکاران برخوردار بودند و الفاظ معانی حقیقی خود را ارائه نمی‌دادند. ولیکن خداوند تعالی رسولان خود را در تصمیم‌هایی که برای ابلاغ دین خداوندی می‌گرفتند نیرومند ساخته در صورتی که در پدیده‌های ظاهری که با چشمان حسی دیده می‌شوند ناتوان نموده بود با قناعتی که دل‌ها را پر می‌کرد و چشم‌ها را بی‌نیاز می‌ساخت؛ و اگر پیامبران نیرو مندانی بودند که کسی یا مقامی

نی‌توانست با آنان قصد سوئی داشته‌باشد و یا دارای عزتی بودند که مورد ظلم قرار نمی‌گرفتند و یا ملکی می‌داشتند که گردن‌های مردان به آن دراز می‌گشت و جهاز مرکب‌ها برای حرکت به‌سوی آن بسته می‌شد، این نیرومندی‌ها ایجاب می‌کرد که آنان از پیامبران به آسانی بپذیرند و در برابر آنان استکبار نوزند؛ و به آنان یا به‌جهت ترس مشرف و غالب ایمان بیاورند و یا از جهت رغبت به منفعت به آن پیامبران بگروند. در آن صورت ایمان آوردن به پیامبران مخلوط به دو پدیده جلب سود و دفع زیان می‌گشت و اعمال نیکوی آنان تجزیه می‌شد به سودجویی و گریز از ضرر؛ اما برعکس خداوند تعالی می‌خواست که پیروی از رسولان او و تصدیق کتاب‌های او و خشوع به مقام ربوبی او و تمکین به امر او و تسلیم به اطاعت او، اموری خاص ذات او باشد و با هیچ‌چیزی خارج از آن امور آلوده نگردد؛ و البته هر اندازه ابتلا و آزمایش بزرگ‌تر باشد پاداش و جزاء با عظمت‌تر می‌باشد. برای مثال مگر نمی‌بینید که خداوند به‌وسیله سنگ‌هایی که نه ضرری دارند و نه منفعتی و نه می‌بینند و نه می‌شنوند آدم‌ها را آزمایش کرده است؟ این سنگ‌ها همان خانه محرم و یا بیت الله الحرام است که خداوند برای مردم جایگاه قیام و عبادت قرار داده است. خداوند کعبه را در سنگلاخ‌ترین قطعه‌ای و در کمترین آبادی‌ها و تنگ‌ترین دره‌ها و در میان کوه‌های خشن و ریگ‌های نرم و آبادی‌های از هم گسیخته از کره زمین قرار داده است که در آن سرزمین نه شتری فربه می‌شود و نه اسبی و گوسفندی رشد می‌کند. پس خداوند به انسان‌ها فرمود که تا بدان خانه روی آورند پس کعبه برای آنان جایگاهی گردید که سود سفرهای خود را در آن بردارند و مقصدی شد که بارهای خویش را در آن فرود آورند و مرکزی شد تا دل‌ها در راه دیدار آن شیدا، از دشت‌های بی‌آب و علف و مغاک دره‌های ژرف و جزیره‌های از یکدیگر جدا به‌سوی آن روی آورند و گرداگرد آن خانه کلمه تهلیل (لا اله الا الله) بر زبان آرند؛ و با قدم‌هایشان در حالت ژولیده و خاک‌آلود در سرزمین آن بدون و در حالی که لباس احرام

خود را به پشت انداخته همراه با رها کردن موها، زیبایی خود را به چالش کشیده‌اند، آزمایشی بزرگ و امتحانی دشوار و آزمودنی آشکار به نمایش می‌گذارند و لذا بدین ترتیب است که خداوند عمل حج را سبب نزول رحمت خود قرار داده و وسیله رسیدن به بهشت دانسته‌است. بدون تردید اگر خداوند می‌خواست، می‌توانست خانه کعبه را در میان باغستان‌ها و جویبارها و زمین نرم و درختان و میان گندمزارها و باغ‌های سرسبز و راه‌های آبادان قرار بدهد؛ و اگر بنیادی که پایه کعبه بر آن بنا است و سنگ‌هایی که خانه کعبه بدان‌ها بر پا است، از زمرد سبز و یاقوت سرخ فام و نور و روشنایی ساخته می‌شد، از راه یافتن دو دلی در سینه‌ها می‌کاست و کوشش شیطان را از دل‌ها دور می‌کرد و شک تردید از مردمان برمی‌خاست. لیکن خداوند متعال بدین وسیله با انواع شدائد بندگانش را آزمایش می‌کند و با مجاهدت‌ها به بندگی‌شان وادار می‌نماید و به ناخوشایندها آزمایش‌شان می‌کند تا خودپسندی را از دل‌هاشان بزداید و خواری و فروتنی را در جان‌هایشان جایگزین فرماید و آن را درهایی سازد گشاده به بخشش او تا وسیلت‌هایی آماده برای آمرزش او بشود» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۹۲ - ص ۲۸۵ تا ۳۰۲).

آنچه از گفته‌های امام‌علی در خطبه فوق (خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه) برای ما قابل فهم است اینک:

۱ - در عبارات فوق امام‌علی بر این باور است که اگر «اخلاق درس تعالی نفسانی و خودسازی انسان» تعریف نماییم، مادیت پیدا کردن اخلاق در گرو «توسعه و تکامل و رشد خودی در چارچوب عبودیت الله به‌عنوان بی‌نهایت وجودی در عرصه وجود می‌شود» که «بانهایت» با تعالی اگزیستانسی یا وجودی می‌تواند در بستر مجاهدت‌های نفسانی، انفسی و آفاقی به آن

دست پیدا کند از همه مهمتر اینکه امام علی در عبارات فوق در عرصه تبیین فلسفه اخلاق تطبیقی خودش علاوه بر اینکه مخالف با رویکرد قتل نفس (خودی) در مسیر «فناء فی الله». آنچه‌انکه عرفان کلاسیک صوفیانه هزار ساله گذشته مسلمانان بر آن پای می‌فشارند.

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست
چونک واگشتیم زیپکار برون	روی آوردیم به پیکار درون
سهل شیری دان که صفاها بشکند	شیر آن را دان که خود را بشکند

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - ابیات ۱۴۰۹ به بعد

می‌باشد، بر «پراکسیس انفسی و آفاقی در راستای اعتلای همین خودی پای می‌فشارد» و قتل این «خودی» به معنای نابودی اخلاق و انسان در مسیر تعالی و تکامل و پیوند با «بی‌نهایت وجودی» می‌داند.

نقطه نوری که نام او خودی است	زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پابنده‌تر	زنده‌تر سوزنده‌تر تابنده‌تر
از محبت اشتغال جوهرش	ارتقای ممکنات مضمزش
فطرت او آتش اندوزد زعشق	عالم افروزی پیامورد زعشق
عشق را از تیغ و خنجر باک نیست	اصل عشق از آب و باد و خاک نیست
در جهان هم صلح و هم پیکار عشق	آب حیوان تیغ جوهردار عشق
از نگاه عشق خارا شق بود	عشق حق آخر سراپا حق بود
عاشقی آموز و محبوبی طلب	چشم نوحی قلب ایوبی طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گلی	بوسه زن بر آستان کاملی

چشم اگر داری بیا بنمایم	هست معشوق نهان اندر دلت
خوش‌تر و زیباتر و محبوب‌تر	عاشقان او زخوبان خوب‌تر
خاک هم‌دوش ثریا می‌شود	دل زعشق او توانا می‌شود

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل اسرار خودی - ص ۱۴ - سطر ۱۹ به بعد

هر چه می‌بینی زاسرار خودی است	پیکر هستی زآثار خودی است
آشکارا عالم پندار کرد	خویشتن را چون خودی بیدار کرد
غیر او پیداست از اثبات او	صد جهان پوشیده اندر ذات او

همان جا - ص ۹

قابل ذکر است که «فصل مبنای نظری و عینی بین مبانی اخلاق تطبیقی و مبانی اخلاق انطباقی و مبانی اخلاق دگماتیستی بر پایه نوع رویکرد به نفس و یا خودی می‌باشد» که در مبانی اخلاق تطبیقی «هسته زیرساخت آن بر پایه خودی انسان در عرصه تکامل بانهایت به سوی بی‌نهایت استوار می‌باشد» در صورتی که در مبانی اخلاق انطباقی عرفان صوفیانه کلاسیک، «هسته زیرساخت آن بر پایه کشتن خودی یا نفس در مسیر تکامل بانهایت به سوی بی‌نهایت می‌باشد» و در مبانی اخلاق دگماتیست «هسته زیرساخت آن بر پایه تعریف اخلاق در چارچوب فقه دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای تعریف می‌گردد.»

۲ - در عبارات فوق امام علی (از خطبه ۱۹۲ نهج البلاغه) با طرح داستان آدم و ملائکه (آنچنانکه در قرآن به خصوص در سوره بقره از آیه ۳۰ تا آیه ۳۷ مطرح شده است) تلاش کرده است که «مبانی اخلاق تطبیقی خود را در چارچوب

این داستان قرآنی تبیین نماید» و لذا در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که تمامی آنچه را که امام‌علی در ادامه این داستان در خطبه ۱۹۲ در راستای تبیین فلسفه اخلاق تطبیقی خود مطرح می‌سازد توضیح و تشریح مطالب فوق می‌باشد، بنابراین برای فهم این مهم کافی است که در نظر داشته باشیم که:

اولاً امام‌علی در خطبه فوق (خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه) می‌خواهد از «داستان آدم در قرآن مانیفست فلسفه اخلاق یا مبانی فلسفه اخلاق تطبیقی قرآن تعریف نماید.»

ثانیاً امام‌علی در خطبه فوق بر آدم در داستان فوق به‌عنوان «نماد انسان در تاریخ نگاه می‌کند» نه تنها یک فردی خاص و مشخص به نام آدم (آنچنانکه قرآن در آیه ۷ سوره اعراف همین روکرد امام‌علی به آدم در داستان خلقت انسان) به‌عنوان نماد انسان در زمین تایید می‌کند.

«وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ - ما ابتدا شما را خلق کردیم و بعداً شما را صورت بخشیدیم و بعداً بود که به ملائکه گفتیم آدم را سجده کنید که البته همه ملائکه در پای آدم سجده کردند مگر ابلیس که از سجده کنندگان نبود» (سوره اعراف - آیه ۱۱).

ثالثاً در داستان آدم تکیه بر «دیالکتیک دو نفس وجودی در انسان» شده است که یکی نفس (خودی) بالنده می‌باشد که همان روح خدا در انسان و دیگر نفس میرنده که همان گل و طین و صلصال کالفخار و شیطان در انسان

است.

«خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (سوره الرحمن - آیه ۱۴).

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (سوره حجر - آیه ۲۶).

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (سوره مؤمنون - آیه ۱۲).

«... وَبَدَأَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ» (سوره سجده - آیه ۷).

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (سوره بلد - آیه ۴).

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (سوره تین - آیه ۴).

«خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» (سوره علق - آیه ۲).

«نُفْرًا سَوَاءً وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...» (سوره سجده - آیه ۹).

«فَإِذَا سَوَىٰ تَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...» (سوره حجر - آیه ۲۹).

«فَإِذَا سَوَىٰ تَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...» (سوره ص - آیه ۷۲).

در این آیات قرآن به تبیین «دیالکتیک دو نفس وجودی در انسان می‌پردازد»

که یکی «نفس و یا خودی می‌رنده» است و دیگری که همان «روح خدا در

انسان می‌باشد که دلالت بر همان نفس بالنده در انسان می‌کند.»

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گروه را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فریبهی
او نبیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافل است و از شرف
این سوم هست آدمی زاد و بشر	از فرشته نیمی و نیمی زخر

نیم دیگر مایل علوی شود	نیم خر خود مایل سفلی بود
زین دوگانه تا کدامین برد نبرد	تا کدامین غالب آید در نبرد
از ملائک این بشر در آزمون	عقل اگر غالب شود پس شد فزون
از بهایم این بشر زآن کابتر است	شهووت آر غالب شود بس کمتر است
وین بشر با دو مخالف در عذاب	آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۳۹ - سطر ۳۹ به بعد

رابعاً در داستان آدم در خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه آنچه‌آنکه در عبارات فوق از امام علی دیدیم، «خود بالنده» در انسان تنها در عرصه «خود بی‌نهایت» در وجود تعریف می‌شود، بنابراین در فلسفه اخلاق تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه نه تنها «خود بالنده انسان در پای خود بی‌نهایت وجود قربانی نمی‌شود» و نه تنها «خود بی‌نهایت وجودی در پای خود کلی انسان که همان خود بالنده است قربانی نمی‌گردد» بلکه از همه مهمتر اینکه در فلسفه اخلاق تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه «امام علی ضمن تایید خود طبیعی یا خود میرنده و همچنین خود کلی یا خود بالنده در انسان» معتقد به «استخدام خود طبیعی در خدمت خود کلی انسانی و خود بالنده» در راستای تکامل «من بانهایت» به سوی «من بی‌نهایت وجودی» می‌باشد؛ به عبارت دیگر در فلسفه اخلاق تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه، «خود انسانی یا نفس بالنده یا خود کلی به صورت مجرد و انتزاعی در انسان تعریف نمی‌شود بلکه برعکس صورتی عینی و کنکرت دارد.»

۳ - در خطبه فوق (خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه)، امام علی با طرح داستان موسی و

هارون و موضوع خانه کعبه تلاش می‌کند که بر این امر تأکید نماید که در فلسفه اخلاق تطبیقی‌اش، «خداشناسی و ایمان به خداوند در عرصه تجربه وجودی امری محوری می‌باشد و بدون خداشناسی و ایمان به بی‌نهایت وجودی اخلاق تطبیقی مثل اسکناس بدون پشتوانه است.»

۴ - در خطبه فوق (خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه) امام‌علی با طرح داستان «مبارزه تاریخی مستضعفین و مستکبرین» بر یک حقیقت بزرگ در فلسفه اخلاق تطبیقی خودش اشاره می‌کند که آن «جوهر اخلاق تطبیقی» در رویکرد خودش می‌باشد که آنچنانکه فوقاً اشاره کردیم، «جوهر اخلاق» در رویکرد امام‌علی «عدالت» در مؤلفه‌های مختلف آن می‌باشد؛ به عبارت دیگر در رویکرد امام‌علی، جوهر اخلاق تطبیقی بر پایه عدالت تعریف می‌شود که این «عدالت» به‌عنوان جوهر اخلاق تطبیقی چه در عرصه انفسی و چه در عرصه آفاقی طبیعی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی و فردی و غیره قابل تعمیم می‌باشد، بنابراین آنچنانکه از نظر افلاطون «جوهر اخلاق زیبایی» می‌باشد و از نظر ارسطو «جوهر اخلاق اراده مطلق‌گرای فردی» است و از نظر راسل «جوهر اخلاق سود و منفعت فردی» می‌باشد و از نظر کانت «جوهر اخلاق تکالیف وجدان اخلاقی فرد» است و از نظر مارکسیست‌ها «جوهر اخلاق تکامل اجتماعی» است، از نظر امام‌علی «جوهر اخلاق عدالت» است. آنچه در خصوص تبیین «عدالت» به‌عنوان «جوهر اخلاق تطبیقی» در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه قابل توجه می‌باشد، عبارت است از:

یکم - امام علی بر این باور است که در عرصه وجود «آنچه عدل است، خداوند می‌کند نه (آنچنانکه اشاعره می‌گفتند) آنچه خداوند می‌کند عدل است.»

دوم - در روکرد امام علی در عرصه اجتماعی، «عدل اجتماعی بر جود فردی برتری دارد.»

سوم - در نگاه امام علی «عدل اجتماعی بر عدل فردی برتری دارد.»
چهارم - در نگاه امام علی «تعریف اخلاق تطبیقی (برعکس اخلاق انطباقی و اخلاق دگماتیستی) از تعریف عدالت و عدل در عرصه فردی و اجتماعی و در بستر تجربه دینی انفسی و آفاقی (نه تجربه صرف باطنی صوفیانه) شروع می‌شود». آنچنانکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که «بدون فهم جایگاه عدالت در منظومه معرفتی امام علی و در نهج‌البلاغه امکان فهم مبانی اخلاق تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه اصلاً و ابداً وجود ندارد.»

پنجم - «عدالت» در چارچوب فلسفه اخلاق تطبیقی امام علی به شاخه‌های مختلف (اعم از عدالت نفسانی، عدالت فردی، عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی، عدالت حقوقی، عدالت سیاسی، عدالت قضائی و غیره) تقسیم می‌شود. برای فهم این مهم به شرح خطبه دیگری از امام علی می‌پردازیم.
«وَ اللَّهُ لَأَنَّ آيَاتَ عَلِيٍّ حَسَكَ السَّعْدَانِ مَسْ هَذَا أَوْ أُجْرٌ فِي الْأَعْلَالِ مُصَفِّدًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَ رَسْ وَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِيَبْغِضَ الْعِبَادَ وَ عَاصِبًا لِيَسِيءَ مِنْ الْحَطَايِمِ وَ كَيْفَ أَظْلِمُ أَحَدًا لِنَفْسِي يَسْرِعُ إِلَيَّ الْبَلَى فُقُوبُهَا وَ يَطُولُ فِي النَّزْرِ حُلُولُهَا وَ اللَّهُ لَقَدْ رَأَيْتُ عَقِيلًا وَ قَدْ أَمْلَقَ حَتَّى اسْتَمَاحَنِي

مِنْ بُرْكُمْ صَاعًا وَ رَأَيْتُ صَبِيَّاهُ شُعْتِ الشُّعُورِ غَبْرَ الْأَلْوَانِ مِنْ فَقْرِهِمْ كَأَنَّمَا سُودَتْ وُجُوهُهُمْ بِالْعَظِيمِ وَ عَاوَدَنِي مُوَكَّدًا وَ كَرَّرَ عَلَى الْقَوْلِ مُرَدَّدًا فَأَصْعَيْتُ إِلَيْهِ سَمْعِي فَظَنَّ أَنِّي أَيْعُهُ دِينِي وَ أَنْبَعُ قِيَادَهُ مُفَارِقًا طَرِيقَتِي فَأَحْمَيْتُ لَهُ حَدِيدَهُ ثُمَّ أَدْبَيْتُهَا مِنْ جِسْمِهِ لِيَحْتَبِرَ بِهَا فَصَجَّ صَجِيجَ ذِي دَنْفٍ مِنْ أَلْمِيهَا وَ كَادَ أَنْ يَحْتَرِقَ مِنْ مِيسَمِهَا فَقُلْتُ لَهُ تَكَلِّثُكَ التَّوَاكُلُ يَا عَقِيلُ أَ تَتُّنُّ مِنْ حَدِيدَةٍ أَحْمَاهَا إِنْسَانُهَا لِلْعَيْبِ وَ تَجُرُّنِي إِلَى نَارٍ سَجَرَهَا جَبَّارُهَا لِعَظْبِهِ أَ تَتُّنُّ مِنَ الْأَدَى وَ لَا أَتُنُّ مِنَ لَطَى وَ أَعْجَبَ مِنْ ذَلِكَ طَارِقُ طَرَفَتَا يَمْلُفُوفَةٍ فِي وَعَائِهَا وَ مَعْجُونَةٍ سَنَيْتُهَا كَأَنَّمَا عُجِنَتْ بِرِيقِ حَيَّةٍ أَوْ قَيْئِهَا فَقُلْتُ أ صَلِّهْ أَمْ زَكَاهُ أَمْ صَدَقَةٌ فَذَلِكَ مُحَرَّمٌ عَلَيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَقَالَ لَا ذَا وَ لَا ذَاكَ وَ لَكِنَّهَا هَدِيَّةٌ فَقُلْتُ هَبْنِكَ الْهُبُولُ أَعَنْ دِينَ اللَّهِ أَتَيْتِي لِتَخْدَعَنِي أَمْ مُحْتَبِطٌ أَنْتَ أَمْ دُو جَنَّتِهِ أَمْ تَهْجُرُ وَ اللَّهُ لَوْ أُعْطِيتُ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتُ أَفْلَاكُهَا عَلَى أَنْ أُعْصِيَ اللَّهَ فِي تَمَلُّهِ أَسْلُبُهَا جُلْبٌ سَعِيرَةٌ مَا فَعَلْتُهُ وَإِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فِمْ جَزَادَةٍ تَقْضُمُهَا مَا لِعَلِي وَ لِنَعِيمٍ يُفْتَى وَ لَدَّةٍ لَا تَبْقَى نَعُودُ بِالْهَمِّ مِنْ سُبَاتِ الْعُقْلِ وَ فُبْحِ الرِّزْلِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ - سوگند به خدا، اگر شب را در حال بیداری روی خار سعدان به صبح برسانم، یا بسته در زنجیرهای آهنین و سنگین بار کشیده شوم، برای من بهتر از آن است که خدا و رسول او را در روز قیامت ملاقات کنم در حالی که بر بعضی از بندگان ظلم روا داشته‌ام و چیز بی‌ارزشی از پس مانده‌های کاه و علف دنیا را غصب نموده باشم. چگونه ظلم روا بدارم به کسی به خاطر نفسی که برگشت آن به سرعت برای پوسیدن است و قرار گرفتن در خاک طولانی است. سوگند به خدا عقیل (برادر بزرگ امام علی که نابینا بود) را دیدم، پریش و سخت گرفتار فقر. به سراغ من آمد و از من خواست تا منی (سه کیلو) از گندم شما (مردم) بدو بدهم و این در حالی بود که کودکش (اشاره امام علی به آن است که در آن جلسه فرزندان عقیل همراه پدرشان حضور داشتند) در برابر چشم من می‌دیدم که از سختی فقر با

موهای ژولیده رنگ‌شان تیره شده بود آنچنانکه گویی به صورت‌های آنان نیل کشیده بودند، البته عقیل چندین بار مراجعه کرد و پی در پی خواسته فوق را تکرار می‌کرد (در آن جلسه آخر) من ابتدا گوش به سخن‌اش فرا دادم و او گمان می‌کرد که من دینم را به او خواهم فروخت و راهی (عدالت) را که در پیش گرفته‌ام ترک خواهم کرد؛ و از راه او پیروی خواهم کرد (به خاطر اینکه عقیل کور بود و چشمش نمی‌دید در همان حالی که عقیل مشغول صحبت کردن و به طرح خواسته خود برای سه کیلو گندم اضافی از حقیص صحبت می‌کرد) من آهنی را در آتش داغ کردم و سپس آن آهن داغ را نزدیک بدن عقیل بردم (عقیل به یک باره با نزدیک شدن آهنی به بدنش و احساس گرمای آن) چنان فریادی برآورد که بیماری از شدت درد بر می‌آورد. آنچنانکه نزدیک بود از داغی آن آهن تفتیده بسوزد (و قالب تهی کند) با او گفتم: ای عقیل، نوحه‌گران بر تو بگریند، مانند گریستن مادر به داغ فرزندش، آیا از آهنی تفتیده که یک انسان معمولی به شوخی آن را داغ کرده ناله می‌کنی، ولی تو مرا به آتشی می‌کشانی که خدایان آتش با غضب خود آن را برای ظالمان بر بندگانش شعله‌ور ساخته است؟ ای عقیل، تو بنالی از آتش دنیوی و من ننام از آتش اخروی؟ شگفت‌انگیزتر از داستان عقیل، داستان آن شخصی بود که شبانگاه با ظرفی پوشیده به دیدار من آمد. (از فحوای کلام امام علی در اینجا اینچنین فهمیده می‌شود که در داستان دوم فردی به عنوان «رشوه» جهت درخواست غیر عدالت‌خواهانه شخصی‌اش از امام علی در زمان حکومتش ظرفی از عسل برای او آورده بود و امام علی در اینجا می‌گوید: او ظرف سر پوشیده‌ای را به من داد که پس از روئیت آن، من فهمیدم که) معجون (عسل) در آن ظرف می‌باشد (با نگاه به آن عسل به یک باره احساس کردم) که گویی (آن عسل)

آب دهان مار و یا زهر کشنده‌ای است که از دهان مار بیرون آمده است. به او گفتم: اینکه آورده‌ای چیست؟ صله است؟ یا زکات است؟ و یا صدقه است؟ هر کدام از این‌ها هم که باشد، گرفتن آن برای ما خاندان پیامبر اسلام حرام است. آن مرد گفت: نه این است و نه آن است، بلکه هدیه‌ای است که من برای شما آورده‌ام. به او گفتم: مادرت به عزایت بنشیند، آیا آمده‌ای مرا بفریبی؟ و از راه دین خدا بگردانی؟ و یا اینکه دیوانه شده‌ای؟ و یا اینکه داری هذیان می‌گویی؟ سوگند به خدا، اگر هفت اقلیم دنیا را با آنچه زیر آسمان‌ها است به من داده شود تا با ظلمی به جهت کشیدن پوست جوی از دهان مورچه‌ای خداوند را معصیت کنم، چنین نخواهم کرد. چراکه دنیای شما نزد من خوارتر از برگی در دهان ملخی که آن را می‌جود (و طعمه خود می‌نماید) می‌باشد. علی را چه کار با نعمت‌های دنیوی که فانی می‌شود و لذت که پایدار نخواهد ماند؟ پس پناه می‌بریم به خدا از خفتن عقل و زشتی لغزش‌ها و پیوسته از او یاری می‌طلبیم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۲۳ - ص ۳۴۶ - سطر ۴ به بعد).

آنچه از گفته‌های فوق امام‌علی (خطبه ۲۲۳ نهج البلاغه) امروز پس از ۱۴ قرن برای ما قابل فهم است اینکه:

اولاً جوهر اصلی گفته‌های فوق امام‌علی «موضوع عدالت در دو عرصه فردی و اجتماعی می‌باشد»؛ یعنی آنجا که امام‌علی حاضر نمی‌شود به برادر بزرگ‌تر نابینای خودش عقیل که در فقر مطلق به سر می‌برد، سه کیلو گندم اضافه بر حقش از بیت‌المال مردم بدهد، به‌خاطر جایگاه عدالت اجتماعی در عرصه اخلاق تطبیقی امام‌علی است و در آنجایی که (موضوع دوم در خطبه ۲۲۳) امام‌علی حاضر نمی‌شود تا رشوه آن مرد برای انجام

ظلمی در جامعه قبول نماید، «به‌خاطر جایگاه عدالت فردی و نفسانی در عرصه اخلاق تطبیقی امام‌علی می‌باشد» همان عدالتی که امام‌علی در خطبه ۱۵ نهج‌البلاغه درست یک روز بعد از قبول خلافت به‌صورت «عدالت اقتصادی» برای جامعه انقلاب کرده بر علیه نظام ظلم‌زده عثمان مطرح می‌کند.

«وَاللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النَّسَاءَ وَ مَلَكَ بِهِ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ صَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلَ فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضْيُقُ - سوگند به خدا اگر آن (تیول عثمان) پیدا بکنم، به بیت‌المال بر می‌گردانم اگر چه مهریه زنان شده باشد و یا با آن کنیزها خریده باشند چراکه گشایش امور اجتماعی در گرو عدالت اقتصادی است؛ و کسی که عدالت برای او تنگی ایجاد کند، بی‌عدالتی و ستم برای او سخت‌تر و تنگ‌تر خواهد بود» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵ - ص ۵۷ - سطر ۱ به‌بعد).

همچنین همان عدالتی که امام‌علی در حکمت ۴۳۷ به‌صورت «عدالت اجتماعی» تعریف می‌نماید.

«وَسُئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيُّهُمَا أَفْضَلُ الْعَدْلُ أَوْ الْجُودُ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْعَدْلُ يَصْغُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ يَخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا وَ الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَ الْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَ أَفْضَلُهُمَا - از امام‌علی سؤال شد: آیا عدالت برتر است یا جود؟ امام‌علی در پاسخ فرمود: عدالت امور جامعه را در جای خود قرار می‌دهد، اما جود و بخشش امور را از جهت خود خارج می‌کند، عدالت مدیریت اجتماعی است، در صورتی که جود و بخشش به سود خاصگان است. پس در مقایسه این دو عدالت اشراف و برتر است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - ص ۵۵۲ -

شماره ۴۳۷ - سطر ۱۰ به بعد).

ثانیاً درس بزرگی که امام‌علی در گفته‌های فوق خود (خطبه ۲۲۳ نهج البلاغه) به ما می‌آموزد، اینکه هرگز در عرصه عدالت اجتماعی، «عدالت نباید در پای مصلحت فردی و مصلحت خانوادگی ذبح بشود» و لذا در این رابطه است که در خطبه ۱۲۶ می‌فرماید:

«أَتَأْمُرُونَ أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُئِيَتْ عَلَيْهِ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أَمَرَ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ أَلَا وَإِنَّ إِعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ وَإِسْرَافٌ وَهُوَ يَرْفَعُ صَاحِبَهُ فِي الدُّنْيَا وَيَضَعُهُ فِي الْآخِرَةِ وَيَكْرِمُهُ فِي النَّاسِ وَيَهِينُهُ عِنْدَ اللَّهِ وَلَمْ يَضَعْ أَمْوَالَهُ فِي غَيْرِ حَقِّهِ وَلَا عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ إِلَّا حَرَمَهُ اللَّهُ شُكْرَهُمْ وَكَانَ لِعَبْرِهِمْ وَدُهُمْ فَإِنَّ زَلَّتْ بِهِ النَّعْلُ يَوْمًا فَاحْتَاجَ إِلَى مَعُونَتِهِمْ فَشَرُّ خَلِيلٍ وَالْأَمْرُ خَدِيدٍ - آیا شما مرا فرمان می‌دهید که در قلمرو زمامداری خود بر پایه ستمکاری و ظلم اجتماعی پیروز بشوم؟ سوگند به خدا تا جهان سر آید هرگز چنین کاری نمی‌کنم و مادامی که در جهان ستاره‌ای به دنبال ستاره‌ای حرکت می‌کند، اگر مال از آن من می‌بود، بر پایه عدالت اجتماعی در تقسیم آن همه مردم را مساوی می‌گرفتم، چه رسد به اینکه مال، مال مردم و خداوند باشد. آگاه باشید که بخشیدن مال به کسی که مستحق آن نیست، با تبذیر و اسراف و افراط در خرج یکی است؛ و افراط‌گری و اسراف و تبذیر در دنیا فرد را بالا می‌برد، اما برعکس در آخرت ساقطش می‌کند و در عرصه اجتماعی فرد را در میان گروه برخوردار عزیز می‌دارد و در نزد خدا پست و خوارش می‌سازد؛ و هیچ‌کس مال خود را در مصرف ناحق و برای کسانی که شایستگی آن مال را ندارند صرف نمی‌کند، مگر اینکه خداوند او را سپاس‌گزاری همان مردم محروم می‌نماید؛ و محبت آنان برای کسی دیگر برقرار می‌گردد و اگر روزی پایش در حوادث روزگار

بلغزد و به کمک آنان نیازمند بشود، همان مردم بدترین دوست و لئیم‌ترین رفیق محسوب می‌گردند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۲۶ - ص ۱۸۲ - سطر ۵ به بعد).

ثالثاً درس دیگری که امام علی در گفته‌های فوق خود (خطبه ۱۲۶ نهج‌البلاغه) به ما می‌آموزد اینکه در اجرای «عدالت اجتماعی» نباید رابطه عاطفی و خویشاوندی و بزرگی شخصیت‌ها (حتی اگر عقیل برادر بزرگت هم باشد) چشم ما را پر کند، بلکه برعکس آنچنانکه امام علی در کلمات قصار شماره ۲۶۲ در پاسخ به حارث بن حوث می‌گوید: «معیار عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی و عدالت حقوقی و قضائی در جامعه باید فقط و فقط خود حق و باطل باشد نه شخصیت‌ها و خویشاوندان و رابطه‌های قومی و قبیله‌ای.»

«وَقِيلَ إِنَّ الْحَارِثَ بْنَ حَوْثٍ أَتَاهُ فَقَالَ أ تَرَانِي أَظُنُّ أَصْحَابَ الْجَمَلِ كَانُوا عَلَيَّ ضَلَالَةً. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا حَارِثُ إِنَّكَ نَظَرْتَ تَحْتَكَ وَ لَمْ تَنْظُرْ فَوْقَكَ فَحِرَّتْ إِنَّكَ لَمْ تَعْرِفِ الْحَقَّ فَتَعْرِفَ مَنْ أَتَاهُ وَ لَمْ تَعْرِفِ الْبَاطِلَ فَتَعْرِفَ مَنْ أَتَاهُ - گفته‌اند که حارث بن حوث نزد امام علی آمد و (خطاب به امام علی به صورت استفهام انکاری پرسید) آیا می‌پنداری که من گمان می‌کنم که حرکت اصحاب جمل بر گمراهی می‌باشد؟ امام علی در پاسخ به او گفت: ای حارث، به خاطر اینکه تو کوتاه‌بینانه نگرستی نه عمیق و زیرکانه، این امر باعث گردیده است تا تو سرگردان بمانی. اشکال تو در این است که تو «حق را نشناخته‌ای تا بدانی اهل حق چه کسانی هستند» و «باطل را هم نشناختی تا اهل آن را بشناسی» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - شماره ۲۶۲ - ص ۵۲۱ - سطر ۴ به بعد).

قابل ذکر است که طه حسین ادیب و نویسنده معروف مصری در کتاب «علی و بنون» پاسخ امام‌علی به سؤال کننده فوق در باب رهبران جنگ جمل یعنی طلحه و زبیر به شکل دیگری مطرح می‌کند او می‌گوید: «در جریان جنگ جمل مردی دچار تردید می‌شود و با خود می‌گوید: «چطور ممکن است که شخصیت‌های بزرگی چون طلحه و زبیر بر خطا باشند؟» سؤال و تردید خودش را با امام‌علی در میان می‌گذارد و از امام‌علی می‌پرسد که: «مگر ممکن است که چنین شخصیت‌های بزرگی بر خطا روند؟» امام‌علی در پاسخ او می‌گوید: «انک لملبوس علیک، ان الحق و الباطل لایعرفان باقدار الرجال، اعرف الحق تعرف اهله و اعرف الباطل تعرف اهله - تو کار را واژگونه کرده‌ای، تو به جای اینکه حق و باطل را مقیاس شناخت افراد قرار بدهی، شخصیت‌ها و افراد را مقیاس حق و باطل قرار داده‌ای، اول خود حق را بشناس، آن وقت اهل حق را خواهی شناخت و همچنین خود باطل را بشناس آن وقت اهل باطل را خواهی شناخت.»

رابعاً درس دیگری که امام‌علی در گفته‌های فوق (خطبه ۱۲۶ نهج‌البلاغه) به ما می‌آموزد «اصل تساوی در تقسیم بیت‌المال بین تمامی مردم جامعه می‌باشد». یادمان باشد که عقیل برادر بزرگ‌تر امام‌علی بوده است؛ و امام‌علی برای عقیل احترام وافر قائل بوده است؛ و آنچنانکه در خطبه فوق (خطبه ۲۲۴ نهج‌البلاغه) شاهدیم امام‌علی دلش به حال او می‌سوخته و از اینکه فقیر و نابینا بوده است به او ترحم می‌ورزید، طبیعی است که در شرایطی که امام‌علی به حکومت رسیده و برادر بزرگ‌تر و نابینا و فقیرش

برای کسب سه کیلو گندم اضافه بر سهمش نزد او آمده، عقیل توقع داشت که امام‌علی به این حداقل خواسته او پاسخ بدهد ولی برعکس عقیل، «امام‌علی در برابر خواسته عقیل خودش را در برابر یک انتخاب بزرگ می‌بیند و آن اینکه باید اصل تساوی در تقسیم بیت‌المال مسلمین که برای امام‌علی اصل زیربنایی می‌باشد و امام‌علی توسط آن جوهر فلسفه اخلاق تطبیقی خود را تعریف می‌کند، به چالش بکشد» لذا در این رابطه است که با داغ کردن آهن و نزدیک کردن به دست عقیل «امام‌علی در چارچوب اخلاق تطبیقی خود و بر پایه تعریف عدالت به‌عنوان جوهر اخلاق تطبیقی می‌خواهد این پیام را برای همیشه به بشریت بدهد که ظلم در حکومت از ظلم در تقسیم بیت‌المال، بین تمامی مردم جامعه، به‌صورت عدم تقسیم علی‌السویه شروع می‌شود.»

نکته‌ای که در این رابطه باید به این مطلب اضافه کنیم، اینکه اگر چه آبشخور نظری و عملی خود «اصل تساوی در تقسیم بیت‌المال بین همه افراد جامعه به‌صورت علی‌السویه در رویکرد امام‌علی ریشه در همان اصل عدالت‌طلبی به‌عنوان جوهر فلسفه اخلاقی تطبیقی دارد» اما نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم، اینکه «بزرگ‌ترین و مهم‌ترین فونکسیون فلسفه اخلاق تطبیقی امام‌علی در جامعه، موضوع و اصل مسئولیت اجتماعی می‌باشد» چرا که آنچنانکه امام‌علی در مکتب پیامبر اسلام آموخته‌بود، اخلاق تطبیقی در اسلام بر پایه «مسئولیت اجتماعی

تَحَادَلْتُمْ حَتَّى شُتَّ عَلَيْكُمُ الْعَارَاتُ وَ مُلِكْتُ عَلَيْكُمُ الْأَوْطَانُ وَ هَذَا أَحُو غَامِدٍ قَدْ وَرَدَتْ خِي لَهُ
 الْأَبْتَارُ وَ قَدْ قَتَلَ حَسَّانَ بْنَ حَسَّانٍ الْبَكْرِيَّ وَ أَرَاكَ حَيْلَكُمْ عَنْ مَسَاحِيهَا وَ لَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ
 مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَ الْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةَ فَيَنْزِعُ حِجْلَهَا وَ قَلْبَهَا وَ فَلَائِدَهَا وَ رُعْتَهَا
 مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالِاسْتِرْجَاعِ وَ الْإِسْتِرْحَامِ ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِينَ مَا نَالَ رَجُلٌ مِنْهُمْ كَلِمَةً وَ لَا أَرِيقَ لَهُمْ
 دَمٌ فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِهِ مَلُومًا بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِي رَأْيًا عَجَبًا
 عَجَبًا وَ اللَّهُ يَمِيتُ الْقَلْبَ وَ يَجْلِبُ لَهُمُ مِنَ الْجَمَاعِ هَوْلًا الْقَوْمِ عَلَى بَاطِلِهِمْ وَ تَقَرُّفِكُمْ عَنْ حَقِّكُمْ
 فَغُبْحًا لَكُمْ وَ تَرَحُّبًا حِينَ صِرْتُمْ غَرَضًا يَوْمِي يَغَارُ عَلَيْكُمْ وَ لَا تُغَيِّرُونَ وَ تُغْزُونَ وَ لَا تَعْرُزُونَ وَ يَعْصَى
 اللَّهُ وَ تَرْضَوْنَ فَإِذَا أَمَرْتُمْ بِالسَّيْرِ إِلَيْهِمْ فِي أَيَّامِ الْحَرِّ فَلْتُمْ هَذِهِ حِمَارَةٌ الْقَيْظِ أَمَهَلْنَا يَسْبُحُ عَنَّا الْحَرُّ
 وَ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالسَّيْرِ إِلَيْهِمْ فِي الشِّتَاءِ فَلْتُمْ هَذِهِ صَبَابَةٌ الْقُرِّ أَمَهَلْنَا يُسْلِحُ عَنَّا الْبَرْدُ كُلُّ هَذَا فِرَارًا
 مِنَ الْحَرِّ وَ الْقُرِّ فَإِذَا كُنْتُمْ مِنَ الْحَرِّ وَ الْقُرِّ تَفَرُّونَ فَاتُّمُّوا وَ اللَّهُ مِنَ السَّيْفِ أَقْرَبُ - البرم بالناس يا
 أَشْبَاهَ الرَّجَالِ وَ لَا رِجَالَ حُلُومِ الْأَطْفَالِ وَ عُقُولِ رَبَّاتِ الْجِبَالِ لَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَرْكَمْ وَ لَمْ أَعْرِفْكُمْ
 مَعْرِفَةً وَ اللَّهُ جَرَّبَتْ نَدْمًا وَ أَعْقَبَتْ سُدَّ مَا قَاتَلَكُمْ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قِيحًا وَ سَحَنْتُمْ صَدْرِي غَيْظًا
 وَ جَرَعْتُمُونِي نَعْبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاسًا وَ أَفْسَدْتُمْ عَلَيَّ رَأْيِي بِالْعِصْيَانِ وَ الْخِذْلَانِ حَتَّى لَقَدْ قَالَتْ قُرَيْشٌ
 إِنَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ رَجُلٌ شَجَاعٌ وَ لَكُنْ لَا عَلِمَ لَهُ بِالْحَرْبِ لِلَّهِ أَبُوهُمْ وَ هَلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَشَدُّ لَهَا مِرَاسًا
 وَ أَقْدَمُ فِيهَا مَقَامًا مِنِّي لَقَدْ نَهَضْتُ فِيهَا وَ مَا بَلَغْتُ الْعِشْرِينَ وَ هَا أَنَا ذَا قَدْ دَرَقْتُ عَلَى السَّيِّئِينَ وَ
 لَكُنْ لَا رَأْيَ لِمَنْ لَا يَطَاعُ - اما بعد جهاد، درى است از درهاى بهشت كه خداوند به روى خواص اولياء
 خود باز کرده است. جهاد لباس تقوى است كه بر تن آنان پوشيده است و زره استوار الهى است كه
 آسيب نينند و سپر محكم اوست. هر كه جهاد را واگذارد و ناخوشايند داند، خداوند لباس ذلت بر تن
 او بپوشاند؛ و بلا و مصيبت او را فرا گيرد؛ و در زبونى و فرومايگى بماند. دل او در پرده هاى گمراهى

نهان و حق از او روی گردان و به خواری محکوم و از عدالت محروم شود. آگاه باشید، من شما را شب و روز، مخفی و آشکار برای پیکار با سپاه معاویه دعوت نمودم؛ و به شما گفتم: پیش از آنکه آنها بر شما حمله کنند، با آنان بستیزید. سوگند به خدا هیچ قومی در خانه خود مورد حمله و هجوم قرار نگرفت، مگر اینکه ذلیل شد. شما تکلیف جهاد را به گردن یکدیگر انداختید و از یکدیگر گسیختید و بی‌یاور گشتید تا در نتیجه غارت‌گرها شما را متلاشی ساختند و بر وطن‌های شما مسلط شدند. اکنون سربازان این غامدی به شهر انبار تاختند و حسان بن حسان بکری را کشتند و مرزبانان شما را از پادگان‌ها بیرون رانده‌اند به من خبر رسیده است که آنها به زن مسلمانی و زن غیر مسلمانی که در پناه اسلام در آمده‌بود، هجوم برده و خلخال از پا و دستبند از دست آنان در آورده‌اند و این در حالی بوده است که آن ستمدیدگان در برابر آن متجاوزان جز زاری و رحمت خواستن سلاحی نداشته‌اند. البته آن غارتگران بدون اینکه زخمی بر یکی از آنها وارد بشود به شهر خود باز گشته‌اند. اگر پس از چنین حادثه‌ای مردی مسلمان از شدت تأسف همیرد، نه تنها مورد ملامت نخواهد بود، بلکه برعکس مرگ برای انسان مسلمان به جهت تأثر از این حادثه در نظر من امری شایسته است. شگفتا، سوگند به خدا، هماهنگی و اجتماع این قوم بر باطل‌شان و پراکندگی شما در حق خود، قلب را می‌میراند و اندوه را به جان آدمی می‌کشد. زشتی و اندوه بر شما باد، چراکه شما امروز آماج تیرهای دشمن گشته‌اید، غارت می‌شوید و ننگی ندارید با شما پیکار می‌کنند ولی شما به جنگی دست نمی‌کشید. معصیت بر خدا می‌شود، ولی شما رضایت می‌دهید. هنگامی که در تابستان دستور حرکت به سوی دشمن می‌دهم، می‌گویید: این روزها هوا سخت گرم است، به ما مهلت بده تا گرما شکسته شود؛ و هنگامی که در زمستان دستور حرکت به سوی دشمن می‌دهم می‌گویید: این موقع سرما شدید است، به ما مهلت بده تا سرما از ما دور بشود. شما که از گرما و سرما چنین می‌گریزید، از شمشیر گریزان‌تر

خواهید بود. ای نامردان مردنما وای کم خردان ناز پرورده، ای کاش شما را ندیده بودم و نمی‌شناختم. سوگند به خدا، پایان این آشنایی برای من ندامت بود و دستاورد این آشنایی برای من اندوه و حسرت بود. مرگ بر شما باد؛ که دم از دست شما پر خون است و سپنه‌ام مالامال از خشم شما شده‌است. چراکه غم‌های متوالی را جرعه پس از جرعه به من خوراندید و رأی و نظرم را با نافرمانی و تنها گذاشتن من مختل ساختید تا آنجا که قریش می‌گویند: فرزند ابی‌طالب مردی دلور است، اما فنون جنگ را نمی‌داند. خدا پدرشان را مزد دهد، کدام یک از آنان بیشتر از من در میدان جنگ بوده و بیشتر از من نبرد دلیران را آزموده‌است؟ هنوز بیست سال نداشتم که پا در معرکه جنگ گذاشتم و اکنون سالیان عمرم از شصت تجاوز می‌کند. ولی چه کنم، آن را که فرمان نبرند سر رشته کار از دستش برون است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۷ - ص ۶۹ - سطر ۱ به بعد).

آنچه که از گفته‌های فوق امام علی (در خطبه ۲۷ نهج‌البلاغه) برای ما قابل فهم است اینک:

اولاً موضوع محوری خطبه فوق امام علی (خطبه ۲۷) این است که به امام علی خبر رسیده است که سپاه معاویه به شهر مرزی انبار حمله کرده و پس از کشتن حسان بن حسان بکری فرماندار آنجا، به شهر حمله کرده‌اند و از پای و دست یک زن مسلمان و یک زن غیر مسلمان خلخال و دستبند درآورده‌اند و برده‌اند. این موضوع آنچنان برای امام علی به‌عنوان مسئول و حکمران جامعه آنها اهمیت دارد که با شنیدن خبر، این خطبه را در برابر مردم مطرح می‌کند و در این خطبه می‌گوید: «اگر از شدت تأسف این امر مسلمانی بمیرد، در نظر من مرگ بر او امری شایسته می‌باشد».

بدون تردید مخاطب این سخن امام‌علی در مرحله اول «خودش است» و امام‌علی با این جمله به صورت غیر مستقیم به مردم می‌گوید: «اگر من به خاطر تأسف از این موضوع مردم، مرگ برای من شایسته‌است.»

پر واضح است که قبل از هر چیز این کلام امام‌علی نشان دهنده «ارزش مسئولیت اجتماعی» در منظومه معرفتی و فلسفه اخلاق تطبیقی امام‌علی می‌باشد. چراکه آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم، در فلسفه اخلاق تطبیقی امام‌علی، «عدالت» در مؤلفه‌های مختلف آن (اعم از عدالت فردی، عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت قضائی و حقوقی و غیره) «جوهر اخلاق تطبیقی و انسان» موضوع اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه می‌باشد. همان «انسانی» که امام‌علی در منشور و عهدنامه خودش به مالک‌اشتر این چنین آن را تعریف می‌کند.

«ثُمَّ اَعْلَمَ يَا مَالِكُ اَنْيَّ قَدْ وَجَّهْتُكَ اِلَى بِلَادٍ قَدْ جَرَتْ عَلَيْهَا دَوْلٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدْلِ وَ جَوْرِ وَ اَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ اُمُورِكَ فِي مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ اُمُورِ الْوَالِدَةِ قَبْلَكَ وَ يَقُولُونَ فِيكَ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِيهِمْ وَ اِنَّمَا يَسْتَدِلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يَجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى اَلْسِنِ عِبَادِهِ فَلْيَكُنْ اَحَبَّ الذَّخَائِرِ اِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ فَاَمْلِكْ هَوَاكَ وَ سُخَّ بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَجِلُّ لَكَ فَاِنَّ السُّخَّ بِالنَّفْسِ الْاِنْصَافُ مِنْهَا فِي مَا اَحَبَّتْ اَوْ كَرِهَتْ وَ اَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا صَارِيًا تُعْتَبِرُ اَكْلَهُمْ فَاِنَّهُمْ صِنْفَانِ اِمَّا اَحَّ لَكَ فِي الدِّينِ وَ اِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ - ای مالک بدان، من تو را به بلادی (مصر) می‌فرستم که پیش از تو حکومت‌هایی در آنجا جریان داشته است که برخی از آنها عادل و بعضی دیگر ستمکار بوده‌اند؛ و بدون تردید مردم آنجا امروز از تو انتظار

دارند که تو در کارهای والیان گذشته آنها بنگری و بدون شک مردمان بلاد در باره تو همان داوری می‌کنند که تو در باره آنها داوری می‌کنی. مالک، همانا خداوند برای شناخت مردان صالح، حقایق را بر زبان‌های بندگانش به جریان می‌اندازد. مالک، محبوب‌ترین ذخیره را برای خود عمل صالح قرار بده و برای این کار هوای نفس خودت را در اختیار بگیر و بر نفس خود بخیل باش و زمام آن را در آنچه برایت روا نیست رها مگردان، چرا که انصاف و عدالت در باره نفس، جلوگیری جدی از اقدام نفس است در هر چه که بخواهد یا نخواهد. مالک، رحمت و محبت و لطف و دوستی ورزیدن و مهربانی کردن با همگان (در بلاد مصر) را بر قلبت بفهمان به طوری که مردم مصر آن را دریافت کنند، نه اینکه در حد یک تصور ذهنی باقی بماند. مالک، مبادا مانند درنده‌ای خونخوار به جان مردم مصر بیفتی زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنها برادر دینی تو هستند و دسته‌ای دیگر که مسلمان نیستند در خلقت و آفرینش هم‌نوع تو می‌باشند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۵۳ - ص ۴۲۷ - سطر ۹ به بعد).

در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که بدون فهم و شناخت دو اصل «عدالت و انسان» در نهج‌البلاغه و در رویکرد امام علی «امکان فهم فلسفه اخلاق تطبیقی در منظومه معرفتی امام علی و در نهج‌البلاغه وجود ندارد» و شاید بهتر آن باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که در خصوص تبیین مبانی اخلاق تطبیقی در رویکرد امام علی در نهج‌البلاغه، باید بگوییم دو ستون هرم فلسفه اخلاق تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه عبارتند از: «انسان و عدالت». بر این مطلب اضافه کنیم که «هم عدالت و هم انسان در رویکرد امام علی در نهج‌البلاغه دو موضوع فرا دینی می‌باشند». آنچه‌آنکه

فوقا در عهدنامه مالک‌اشتر دیدیم، امام‌علی جایگاه فرا دینی عدالت و انسان در منظومه معرفتی خودش را با عبارت «فَإِنَّهُمْ صِغْفَانِ إِمَّا أَحْكُ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ» مطرح کرد (مردم دو دسته‌اند: یا برادر دینی تو هستند و یا هم نوع تو در خلقت و آفرینش می‌باشند).

پر پیداست که آنچه‌آنکه در خطبه فوق (خطبه ۲۷) امام‌علی با صراحت بر آن تکیه می‌کند تعریف «انسان» در چارچوب فلسفه اخلاق تطبیقی در منظومه معرفتی امام‌علی با «مسئولیت اجتماعی» تعریف می‌شود؛ و لذا در این رابطه است که «انسان در رویکرد امام‌علی امری ذومراتب می‌باشد و انسان‌ها به موازات آنکه مسئول‌تر باشند، انسان‌ترند» و البته آنچه‌آنکه امام‌علی در خطبه فوق (خطبه ۲۷ نهج‌البلاغه) بر آن تأکید می‌کند «مادیت عینی مسئولیت انسان در تعهد انسانی - اجتماعی‌اش تعریف می‌شود» که در خطبه فوق (خطبه ۲۷ نهج‌البلاغه) امام‌علی «جهاد در برابر ستمکاران که آزادی و استقلال و سرزمین مردم را مورد چالش قرار می‌دهند، یکی از نمونه‌های این مسئولیت اجتماعی تعریف می‌کند» و لذا به همین دلیل است که امام‌علی در خطبه فوق (خطبه ۲۷ نهج‌البلاغه) با صراحت می‌گوید: «جامعه‌ای که مسئولیت اجتماعی مبارزه با ستمکاران (جهاد با ستمکاران) جزء ایمان و اعتقاد و باور خود قرار ندهد، خداوند لباس ذلت بر تن آنها می‌پوشاند و بلا و مصیبت بر آنها فرو می‌ریزد و آنها را با حقارت و پستی غوطه‌ور می‌سازد و قطعاً چنین جامعه‌ای از عدالت محروم خواهند شد.»

به بیان دیگر در روکرد امام علی لازمه دستیابی به «عدالت» (در مؤلفه‌های مختلف عدالت سیاسی، عدالت اجتماعی، عدالت حقوقی، عدالت اقتصادی و عدالت فردی که همه در چارچوب فلسفه اخلاق تطبیقی در روکرد امام علی تعریف می‌شوند) ظهور و مادیت یافتن «مسئولیت اجتماعی» در آن جامعه است، بنابراین اگر در خطبه فوق (خطبه ۲۷ نهج‌البلاغه) می‌بینیم که امام علی جامعه خودش را نفرین می‌کند، با صراحت در خطبه فوق دلیل این نفرین کردن جامعه خودش را اینچنین مطرح می‌کند: «آگاه باشید، من شما را شب و روز و مخفی و آشکار برای پیکار با ستمکاران دعوت کردم و به شما گفتم که پیش از آنکه ستمکاران بر شما هجوم بیاورند، شما بر آنان هجوم ببرید. سوگند به خدا هیچ قومی در خانه خود مورد حمله و هجوم قرار نگرفت مگر اینکه دلیل شد.»

بدین ترتیب از اینجا است که امام علی در ادامه در قسمت دیگری از این خطبه (خطبه ۲۷) به فرموله کردن اندیشه خود می‌پردازد و بر این باور است که عامل شکست و ذلت جامعه‌ای که امام علی (در طول ۵ سال و چهار ماه حاکمیت آن را به عهده داشته است) در این بوده است که «جامعه ستمکاران بر باطل‌شان اعتقاد و تجمع داشته‌اند، اما جامعه زمان علی بر حق‌شان اعتقاد و ایمان نداشتند» به عبارت دیگر در فلسفه اخلاق تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه تا زمانی که «جامعه و مردم بر حق‌شان ایمان و اعتقاد و معرفت نداشته‌باشند، مسئولیت اجتماعی در آن جامعه حاصل

نمی‌شود» و از اینجا است که امام علی در خطبه فوق (خطبه ۲۷) با صراحت می‌گوید: «سوگند به خدا، اجتماع این قوم بر باطل‌شان و پراکندگی شما از حق‌تان، قلب را می‌میراند و اندوه را به درون آدمی می‌کشاند. پس زشتی و اندوه بر شما باد زیرا نشانه تیرهای دشمن گشته‌اید، غارت می‌شوید ولی هجوم نمی‌برید، مورد حمله و کشتار قرار می‌گیرید ولی حمله نمی‌کنید معصیت بر خدا می‌شود، شما رضایت می‌دهید.»

ثانیاً موضوع مهم دیگری که امام علی در خطبه فوق به آن اشاره می‌کند، اینکه در تعریف جهاد می‌گوید: «وَهُوَ لِبَاسِ التَّقْوَى وَ دِرْعُ اللَّهِ الْحَصِينَةِ وَ جَنَّتَهُ الْوَيْثِقَةُ فَمَنْ تَرَكَهُ عَنْهُ أَلْبَسَهُ اللَّهُ تَوْبَةَ الدُّلِّ - جهاد لباس تقواست و زره محکم الهی است و سپر با اطمینان انسان است، کسی که جهاد را ترک کند خداوند لباس ذلت بر تن او می‌پوشاند.» باری، آنچه در عبارت فوق از خطبه ۲۷ نهج‌البلاغه برای ما قابل توجه است، اینکه در این عبارت امام علی «جهاد را لباس تقوی تعریف می‌نماید». پر واضح است که «این تعریف از تقوی در چارچوب تعریف قرآن از تقوی می‌باشد». چراکه قرآن «تقوا را پیش شرط دستیابی به هدایت قرآن می‌داند» و از نظر قرآن «بدون تقوا امکان دستیابی به هدایت قرآن وجود ندارد.»

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - این کتاب فقط هدایت‌گر متقین است» (سوره بقره - آیه ۲).

همچنین قرآن «تقوا را پیش شرط دستیابی به هدایت‌گری تاریخ می‌داند.»

«قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَاسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ - هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ - همانا پیش از شما بگذشت جوامعی دیگر، پس بگردید در زمین و بنگرید چگونه فرجام تکذیب کنندگان بوده است این بیانی است برای مردم و راهنما و موعظه‌ای است برای متقین» (سوره آل عمران - آیات ۱۳۷ - ۱۳۸).

آنچنانکه امام علی در خطبه فوق «جهاد را لباس تقوا تعریف می‌کند» قرآن در داستان خلقت انسان و قصه آدم، پس از هبوط انسان و خودآگاهی انسان به خودش این «خودآگاهی را لباس تقوا تعریف می‌نماید».

«يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَ لِبَاسِ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ - ای بنی آدم همانا فرستادیم برای شما جامه که بپوشید و البته لباس تقوا بهتر است و این است از آیت‌های خداوند شاید یادآور شوند» (سوره اعراف - آیه ۲۶).

همچنین قرآن «تقوا هدایت‌گر رشد نفسانی انسان در مرحله خودسازی انفسی می‌داند».

«وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا - و قسم به نفس و آنچه که نفس را پروراندش - پس بر آن الهام شد فجور و تقوا - همانا رستگارند آنکه پاک ساختاش و زیان‌کارند آنکه بفریفتاش» (سوره شمس - آیات ۷ الی ۱۰).

باری، سؤال فربهی که در اینجا قابل طرح است اینکه، اگر در مبانی اخلاق تطبیقی در روکرد امام علی در نهج‌البلاغه «انسان» موضوع و «عدالت» جوهر اخلاق تطبیقی امام علی می‌باشد، رابطه تقوا با اخلاق تطبیقی امام علی در نهج‌البلاغه چگونه قابل تعریف می‌باشد؟

قبل از پاسخ به این سؤال به طرح مواردی از رویکرد امام‌علی در این رابطه می‌پردازیم:

الف - در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه «تقوا باعث می‌گردد که آدمی بر خداوند حق پیدا کند.»

«عِبَادَ اللَّهِ أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّهَا حَقٌّ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ وَ الْمُوجِبَةُ عَلَى اللَّهِ حَقَّكُمْ وَ أَنْ تَسْتَعِينُوا عَلَيْهِ بِأَلٍ لَهُ وَ تَسْتَعِينُوا بِهَا عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ التَّقْوَى فِي الْيَوْمِ الْجَزْءُ وَ الْجُنَّةُ وَ فِي عَدِّ الطَّرِيقِ إِلَى الْجَنَّةِ مَسْلُكُهَا وَاضِحٌ وَ سَالِكُهَا رَاحٌ وَ مُسْتَوْدَعُهَا حَافِظٌ - بندگان خدا، شما را به تقوای خداوندی سفارش می‌کنم، چراکه تقوا، حق خداوندی است بر شما و تقوا موجب حق شما بر خداوند می‌گردد. پس برای توفیق یافتن در تقوا از خداوند یاری بجوئید و متقابلاً برای ارتباط با خداوند از تقوا استمداد کنید؛ زیرا تقوا امروز برای شما سپر و پناهگاه است و تقوا فردا برای شما راهی است به سوی جنت. مسیر تقوا روشن است و رونده آن راه برنده سود و امانت‌دار آن نیکو نگهدار است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۹۱ - ص ۲۸۴ - سطر ۱ به بعد).

ب - در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه، «رابطه انسان با تقوا رابطه یک‌طرفه نیست، بلکه برعکس رابطه دو طرفه و دیالکتیکی می‌باشد» یعنی آنچنانکه «تقوا باعث خودآگاهی و صیانت انسان از گناهان می‌شود، انسان هم باید به موازات آن حافظ و نگهبان تقوا باشد.»

«أَبْقِظُوا بِهَا نَوْمَكُمْ وَ أَقْطَعُوا بِهَا يَوْمَكُمْ وَ أَشْعِرُوا قُلُوبَكُمْ وَ ارْحُصُوا بِهَا ذُنُوبَكُمْ وَ دَاوُوا بِهَا الْأَسْقَامَ وَ بَا دَرُوا بِهَا الْحِمَامَ وَ اعْتَبِرُوا بِمَنْ أَضَاعَهَا وَ لَا يَعْتَبِرَنَّ بِكُمْ مَنْ أَطَاعَهَا - به وسیله تقوا خودتان را از خواب بیدار سازید و به وسیله تقوا روز خود را به پایان برسانید و تقوی را پوشش خویش

قرار بدهید و با تقوا گناهان خود را بشوید و با تقوا بیماری‌هایتان را درمان کنید و با تقوا به پیش‌باز مرگ بروید و از وخامت عاقبت کسانی که تقوا را ضایع کردند، عبرت بگیرید و مبادا که پیروان تقوا از شما پند بگیرند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۹۱ - ص ۲۸۴ - سطر ۱۰ به بعد).

اختیار آن را نکو باشد که او
 مالک خود باشد اندر اتقوا
 چون نباشد حفظ و تقوی زینهار
 دور کن آلت‌ها کن اختیار

مولوی - مثنوی - دفتر پنجم - ص ۲۸۹ - سطر ۳۰ به بعد

ج - در روکرد امام علی در نهج‌البلاغه، «تقوا عامل آزادی و رهایی انسان از زندان انفسی می‌شود.»

«إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مِفْتَاحُ سَدَادٍ وَ ذَخِيرَةُ مَعَادٍ وَ عِئُقُ مِنْ كُلِّ مَلَكَةٍ وَ نَجَاهُ مِنْ كُلِّ هَلَكَةٍ بِهَا يُنْجَحُ الطَّالِبُ وَ يُنْجُو الْهَارِبُ وَ تُنَالُ الرَّغَائِبُ - همانا تقوای الهی کلید رستگاری است و توشه آخرت و بستر آزادی از هر بندگی و نجات از هر گونه هلاکت است. به‌وسیله تقوا است که هر جوینده به مقصود خود می‌رسد و هر گریزان نجات پیدا می‌کند و با تقوا است که آرمان توفیق وصول پیدا می‌کنند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۲۹ - ص ۳۵۱ - سطر ۴ به بعد).

زین سبب پیغمبر با اجتهاد
 نام خود و آن علی مولا نهاد
 گفت هر کاو را منم مولا و دوست
 این هم من علی مولای اوست
 کیست مولا آنکه آزادت کند
 بند رقیبت ز پایت بر کند
 چون به آزادی نبوت هادی است
 مؤمنان را زانبیا آزادی است

مولوی - مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - سطر ۲۴ به بعد

د - در روکرد امام علی در نهج‌البلاغه تقوا برای متقی حصار و باروئی بلند و غیر قابل تسلط است که باعث قطع خطایا از متقی می‌شود.

«اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ التَّقْوَى دَارُ حِصْنٍ عَزِيزٍ وَ الْفُجُورَ دَارُ حِصْنٍ ذَلِيلٍ لَا يَمْتَعُ أَهْلُهُ وَ لَا يَحْرِي مَنْ لَبَّأَ إِلَيْهِ إِلَّا وَ بِالتَّقْوَى تُقَطَّعُ حُمَةُ الْخَطَايَا وَ بِالْيَقِينِ تُدْرِكُ الْغَايَةَ الْقُصْوَى - بندگان خدا بدانید که تقوا خانه‌ای است چون دژ استوار و فسق و فجور خانه‌ای است بی‌بنیاد و خوار که فاسقان را از سقوط جلوگیری نمی‌کند و پناهنده به آن را در امان نگه نمی‌دارد. آگاه باشید تنها به‌وسیله تقوا است که می‌توان ریشه خطایا را برید و تنها به‌وسیله یقین است که می‌توان به نهایت درجه رشد و تکامل رسید» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵۷ - ص ۲۲۱ - سطر ۹ به بعد).

شهوَت دنیا مثال گلخن است	که از او حمام تقوی روشن است
لیک قسم متقی زین تون صفاست	زان که در گرمابه است و در تقاست
اغنیا ماننده سرگین کشان	بهر آتش کردن گرمابه دان
اندر ایشان حرص بنهاده خدا	تا بود گرمابه گرم و با نوا
ترک این تون گیر و در گرمابه ران	ترک تون را عین آن گرمابه دان
هر که در تون است او چون خادم است	مرو را کاو صابر است و خادم است
تو نیان را نیز سیما آشکار	از لباس و از دخان و از غبار
پیش عقل این زر چو سرگین ناخوش است	گرچه چون سرگین فروغ آتش است

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۱۹ - سطر ۳۵ به بعد

باری، در این رابطه است که با توجه به موارد فوق در خصوص «تعریف رابطه تقوی و اخلاق» (در چارچوب مبانی اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه) می‌توانیم بگوییم که «آنچنانکه انسان به‌عنوان موضوع اخلاق تطبیقی امام‌علی در نهج‌البلاغه می‌باشد» و «عدالت (در مؤلفه‌های مختلف عدالت انفسی، عدالت آفاقی یا عدالت فردی و عدالت

اجتماعی و عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی و عدالت حقوقی) به عنوان جوهر اخلاق تطبیقی امام علی در نهج البلاغه می باشد» می توان «تقوی را در رویکرد امام علی به عنوان تجربه دینی انفسی و آفاقی (آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در فلسفه اول کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» تبیین و تعریف می نماید) تعریف کرد» که مطابق این تعریف از تقوی است که آنچنانکه در خطبه ۲۷ شاهد هستیم، امام علی «جهاد و مسئولیت اجتماعی را لباس تقوا تعریف می کند» برعکس آنچه که رویکرد دگماتیستی به تقوا بر این باورند که «حداکثر تقوی باید لباس جهاد بشود، نه جهاد لباس تقوا» آنچنانکه امام در خطبه فوق به آن اشاره می نماید. در این رابطه است که ما می توانیم در آرایش و تقسیم بندی معانی مختلفی که در طول ۱۴ قرن گذشته از تقوا شده است، کل این تعاریف مختلف را به سه دسته:

۱ - تقوای دگماتیستی.

۲ - تقوای انطباقی.

۳ - تقوای تطبیقی، تقسیم نماییم.

اول - در «رویکرد دگماتیستی به تقوا، تقوا تنها از جوهر پرهیز مکانیکی برخوردار می باشد» و مطابق رویکرد دگماتیستی از تقوا، عنصر «تقوا نیرویی است روحی و فردی، به عنوان حفاظ و زنجیر و زندان که منشأ گریز فرد از واقعیت ها و محیط جهت اعتقادات دگماتیست فرد می شود». بدون تردید در رویکرد دگماتیستی به تقوا، «تقوای دگماتیستی مترادف با زهد و یا

ترک دنیا می‌باشد» که البته این رویکرد دگماتیستی به تقوا و زهد کاملاً مخالف رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه می‌باشد. چراکه امام‌علی در کل نهج‌البلاغه تنها در دو مورد به تعریف زهد می‌پردازد و در هر دو مورد زهد را در بستر تقوای تطبیقی تعریف می‌کند و به‌بیان‌دیگر امام‌علی در کل نهج‌البلاغه «هرگز زهد را به‌صورت مکانیکی مانند رهبانیت در مسیحیت تعریف نکرده‌است» بلکه با تاسی از آیات قرآن در سوره حدید، امام‌علی به تعریف زهد تطبیقی در بستر تقوای تطبیقی می‌پردازد، نه زهد دگماتیستی مانند رهبانیت امروز مسیحیت.

«وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّهْدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ، قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: { لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ } وَ مَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَى الْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الرَّهْدَ بِطَرَفِيهِ - امام‌علی فرمود: «همه زهد در دو کلمه قرآن قرار دارد و آن دو کلمه همان است که خدای سبحان (در سوره حدید - آیه ۲۳) فرمود: «تا بر آنچه از دست‌تان رفته دریغ نخورید و بدانچه به شما رسیده شادمان مباشید؛ و هر کس که بر گذشته دریغ نخورد و اندوهگین نشود و به آینده خوشحال نگردد از دو سوی زهد گرفته است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۴۳۹ - ص ۵۵۳ - سطر ۱۳ به بعد).

همچنین در چارچوب همین تعریف تطبیقی از زهد در بستر تقوای تطبیقی است که امام‌علی در خطبه ۸۱ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

«أَيُّهَا النَّاسُ الرَّهَادَةُ قِصْرُ الْأَمَلِ وَ الشُّكْرُ عِنْدَ النَّعْمِ وَ التَّوَرُّعُ عِنْدَ الْمَحَارِمِ فَإِنْ عَزَبَ ذَلِكَ عَنْكُمْ فَلَا يَغْلِبُ الْحَزَامُ صَبْرَكُمْ وَ لَا تَسْوَأُ عِنْدَ النَّعْمِ شُكْرَكُمْ فَقَدْ أَعَدَّ اللَّهُ إِلَيْكُمْ بِحُجَجٍ مُسْفِرَةٍ

ظَاهِرَةٍ وَ كُتِبَ بَارِزَةَ الْعُدْرِ وَ اِضْحَیَّةٍ - ای مردم، زهد کوتاه کردن آرزو و سپاس‌گزاری هنگام نعمت و از ناروا پارسایی ورزیدن است و اگر از عهده این کار برنیاید و حرام بر شکیبایی شما پیروز نگردد و سپاس‌گزاری‌تان را در هنگام برخورداری از نعمت‌ها فراموش ننمایید خداوند با حجت‌های آشکار و روشن و کتاب‌های آسمانی واضح که موارد عذر را بیان نموده است راه عذر را بر شما بسته است» (نهج‌البلاغه - صبحی الصالح - خطبه ۸۰ - ص ۱۰۶ - سطر ۶ به بعد).

دوم - «تقوای انطباقی» می‌باشد که «تقوا را به صورت ترمز و یا سلف کنترل و یا خویش‌ن‌داری تعریف می‌نماید». مطابق این تعریف از تقوا، من‌های اینکه «تقوا فقط جنبه فردی دارد» مهم‌تر از آن این است که «در تقوای انطباقی، تقوا فقط دارای جوهر پرهیز می‌باشد و آن هم پرهیز فردی» در نتیجه در «تقوای انطباقی دیگر تقوا از جوهر ستیز در عرصه جهاد و مسئولیت اجتماعی برخوردار نیست»؛ و دیگر تقوای انطباقی نمی‌تواند آنچنانکه امام علی در خطبه فوق (خطبه ۲۷ نهج‌البلاغه) می‌گوید: «جهاد لباسی برای تقوا بشود.»

باری، در این رابطه است که مولوی در داستانی در مثنوی این «زهد انطباقی» را به نقد می‌کشد. او می‌گوید:

«مرد زاهدی بود که خیلی مقید و متعبد و متشرع بود و همه عبادت‌ها، اعم از واجبات و مستحبات را انجام می‌داد، یک وقت به فکر افتاد که ما تمام عبادت‌ها را انجام داده‌ایم، ولی تنها یک عبادت را که جهاد در راه خداست انجام نداده‌ایم، فردا می‌میریم، بگذار ثواب این را هم برده باشیم.»

به سربازی گفت: «ما از ثواب جهاد محروم مانده‌ایم، آیا ممکن است اگر جهادی پیش آمد، ما را هم خبر بکنی که می‌خواهیم برای ثواب‌اش شرکت کنیم؟» سرباز گفت: «چه مانعی دارد»، آن سرباز روزی آمد او را خبر کرد که آماده باش که عازم هستیم، گفته‌اند کفار حمله کرده‌اند سرزمین مسلمین را اشغال نموده‌اند و زن‌های مسلمین را اسیر کرده و مردهاشان را کشته‌اند، زود حرکت کن، عابد هم اسلحه را برداشت و اسب‌اش را سوار شد و همراه اینها راه افتاد. روزی در یک جا که پایین آمده و خیمه زده و نشسته بودند یک مرتبه صلا می‌زدند که دشمن رسید و دستور اکید و شدید است که حرکت کنید. سربازهای آزموده مثل برق اسلحه‌شان را برداشتند و پریدند روی اسب‌ها و تاختند اما این زاهد که وضوی‌اش نیم ساعت طول می‌کشید و غسل‌اش یک ساعت تا به خودش جنبید و رفت که اسلحه و شمشیر و چکمه‌ها و اسب‌اش را پیدا کند، آنها رفتند و جنگیدند و یک عده کشته شدند و عده‌ای را هم کشتند و یک عده را هم اسیر گرفتند و آمدند. این زاهد بیچاره خیلی غصه خورد که عجب کاری شد، باز ما از ثواب جهاد محروم ماندیم، اینجا بود که همان سرباز یک آدم گردن کلفتی از اسرایی که گرفته بودند به او نشان داد و گفت: «این را می‌بینی؟ این آن قدر جنایت کرده، آن قدر از مسلمان‌ها کشته، آن قدر بی‌گناه کشته که حد ندارد، این را ما اسیر کرده‌ایم و جز کشتن راه دیگری ندارد. حالا ما این را می‌دهیم به تو، تو برو برای ثواب‌اش این را ببر یک کناری و

گردنش را بزن که توهم در جهاد شرکت کرده باشی». آن زاهد، آن اسیر را گرفت شمشیرش را هم برداشت تا گردن او را بزند. مدتی طول کشید، آن سرباز دید که از زاهد خبری نشد، وقتی که به سراغ زاهد رفت دید که زاهد بی‌هوش افتاده و این اسیر هم با دست‌های بسته خودش را انداخته روی او و با دندان‌هایش دارد شاهرگاش را می‌جود. اسیر را انداخت آن طرف و زاهد بی‌هوش را آورد در خیمه تا به هوش آمد به زاهد گفت: «چرا این‌طور شد؟» زاهد گفت: «والله من که نفهیدم، من همین قدر رفتم تا به اسیر بگویم تو این‌قدر مسلمان‌ها کشته‌ای؟ یک فریادی کرد و دیگر چیزی نفهیدم». آدمی که تقوای ستیز ندارد، برای او آنچنانکه امام علی در خطبه فوق می‌گوید (خطبه ۲۷ نهج‌البلاغه) نه‌تنها «جهاد لباس تقوا نیست» بلکه برعکس «تقوا و زهد برایش لباس جهاد می‌شود». به‌قول مولوی در جهاد با یک پخ اسیر بی‌هوش می‌شود و به زمین می‌افتد.

سوم - «تقوای تطبیقی» است که آنچنانکه پیامبر اسلام در تعریف آن می‌فرماید:

«مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَغْزُ وَ لَمْ يَحْدُثْ نَفْسَهُ بِالْعَزْوِ مَاتَ عَلَى شُعْبَةٍ مِنْ نِفَاقٍ - اگر کسی غزو یا همان جهاد نکرده باشد و جهاد را عامل اصلاح اخلاق و اصلاح نفس خود قرار نداده باشد و بمیرد در یک شعبه‌ای از نفاق مرده‌است.»

باری، بدین ترتیب است که «جهاد و مسئولیت اجتماعی در تقوای تطبیقی، بخشی از تجربه دینی انفسی و آفاقی به‌عنوان موتور و عامل تکوین اخلاق

تطبیقی در فرد و جامعه می‌شود» و بدین ترتیب است که ما می‌توانیم «مبانی تقوای تطبیقی در بستر اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه» را اینچنین فرموله کنیم:

اولاً تقوا پراکسیس انفسی و آفاقی برای ورزش نفس می‌باشد.

«... وَ إِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أَرُوضُهَا بِالتَّقْوَى... - همانا، من نفس خویش را با تقوا ورزش می‌دهم» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۴۵ - ص ۴۱۷ - سطر ۱۴).

ثانیاً تقوای تطبیقی بر «کرامت نفس و کرامت خودی انسان استوار است نه بر تحقیر نفس» که البته تقوای انفسی و آفاقی تطبیقی بسترساز این کرامت است.

«وَ أَكْرِمَ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَ إِنَّ سَافَتَكَ إِلَى الرَّعَابِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاَصَ بِمَا تَبَدَّلَ مِنْ نَفْسِكَ عِوَضَ - نفس خویش را از آلودگی به پستی‌ها گرامی بدار که در برابر آنچه از خویشتن خویش می‌پردازی بهایی نخواهی یافت» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۳۱ - ص ۴۰۱ - سطر ۱۰).

ثالثاً تقوای تطبیقی «نماد مبارزه ظلم‌ستیزانه با اصحاب قدرت سه مؤلفه‌ای می‌باشد.»

«يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ غَضِبْتَ لِلَّهِ فَارْجُ مِنْ غَضَبَتِ لَهُ إِنَّ الْقَوْمَ خَافُوكَ عَلَى دُنْيَاهُمْ وَ خِفْتَهُمْ عَلَى دِينِكَ فَارْجُ فِي أَيْدِيهِمْ مَا خَافُوكَ عَلَيْهِ وَ اهْرُبْ مِنْهُمْ بِمَا خِفْتَهُمْ عَلَيْهِ فَمَا أَحْوَجَهُمْ إِلَى مَا مَنَعْتَهُمْ وَ مَا أَغْنَاكَ عَمَّا مَنَعُوكَ وَ سَتَعْلَمُ مِنَ الرَّايِحِ عَدَاً وَ الْأَكْثَرُ حُسْداً وَ لَوْ أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِينَ كَانَتَا عَلَى عَبْدٍ رَتْقاً ثُمَّ اتَّقَى اللَّهُ لَجَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْهُمَا مَخْرَجاً لَا يُؤْنَسُكَ إِلَّا الْحَقُّ وَ لَا يُوحِسُّكَ إِلَّا الْبَاطِلُ فَلَوْ قِيلَتْ دُنْيَاهُمْ لِأَحْبُوكَ وَ لَوْ قَرِضَتْ مِنْهَا لَأَمْنُوكَ - ای ابودر، قطعاً تو برای خدا (در مبارزه

با عثمان و معاویه) به خشم آمدی، پس امید به کسی بند که برای او غضب کردی. این گروه (قدرت حاکم) برای دنیای خود از تو بیمناک گشتند و تو برای دین خود از آنان به ترس افتادی. پس ای ابوذر، آن را که به خاطرش از تو ترسیدند، بدیشان واگذار و با آنچه از آنان بر آن ترسیدی رو به گریز درآر. ای ابوذر (آن گروه حاکم) چه بسیار نیاز دارند، بدانچه که تو آنان را از آن بازداشتی و چه تو بی‌نیاز هستی از آنچه که این گروه تو را از آن منع می‌کنند. پس به‌زودی فردا خواهی دانست که برنده واقعی (در این مبارزه) کیست. ای ابوذر اگر تو تقوای خداوند بورزی، اگر آنها آسمان و زمین را هم‌بر تو بندند، خداوند برای تو از همان آسمان و زمین بسته، راه خروج فراهم خواهد کرد. ای ابوذر (در تبعیدگاه عثمان و معاویه در ریزه) هیچ‌کسی و هیچ‌چیزی جز حق با تو مأنوس نباشد؛ و هیچ‌کسی و هیچ‌چیزی جز باطل تو را به وحشت نیندازد. ای ابوذر، بدان که اگر تو دنیای (قدرت) آنان را می‌پذیرفتی، آنان تو را دوست می‌داشتند و اگر مقداری از دنیای آنان را به خود اختصاص می‌دادی، تو را امین می‌پنداشتند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۳۰ - ص ۱۸۸ - سطر ۳ به بعد).

باری، ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

۱ - برای تبیین مبانی اخلاق تطبیقی در روکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه، باید قبل از هر چیز به «فهم و شناخت تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی» و مرزبندی آن با «تجربه باطنی صوفیانه و تجربه شاعرانه» دست پیدا کنیم، چراکه آنچنانکه امام‌علی در حکمت ۱۴۷ نهج‌البلاغه در سفارش خود به کمیل بن زیاد نخعی گفته‌است، «آبشخور اندیشه و علم برای انسان‌هایی چون امام‌علی نمی‌تواند از طریق عقل مجرد فلسفی یونانی و

عقل صوفیانه‌گرایانه باطنی هند شرقی و یا عقل تجربی حسی فرانسویس بیکنی باشد». بلکه برعکس آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در دو فصل اول و هفتم کتاب بازسازی فکر دینی (تحت‌عنوان معرفت و تجربه دینی و آیا دین ممکن است؟) بر آن تأکید می‌ورزد، «تنها منبع علم و آگاهی برای انسان‌هایی چون امام‌علی تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی می‌باشد»؛ که در خصوص پیوند امام‌علی با این تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی باید عنایت داشته باشیم که آنچنانکه محمد اقبال (در دو فصل اول و هفتم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام) مطرح می‌کند «تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) امام‌علی که منبع علم و آگاهی و شناخت در او شده‌است (و نهج‌البلاغه مشتی نمونه خروار در خصوص همین نوع علم و شناخت او می‌باشد) با تجربه باطنی صوفیانه و تجربه حسی عالمانه سیانتیستی و تجربه صرف شاعرانه متفاوت می‌باشد.»

قابل‌ذکر است که تفاوت محوری بین تجربه دینی دو مؤلفه‌ای امام‌علی با تجربه‌های باطنی صوفیانه و تجربه صرف شاعرانه و تجربه حسی سیانتیستی فرانسویس بیکنی در این می‌باشد که «تجربه دینی در امام‌علی صورت دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی دارد» (که البته در این رابطه اولویت مؤلفه انفسی نسبت به مؤلفه آفاقی، چه در عرصه آفاقی طبیعی و چه در عرصه آفاقی اجتماعی و تاریخی، با جوهر ارزشی نه زمانی باید به‌عنوان یک اصل در نظر گرفته شود) در صورتی که در تجربه‌های دیگر باطنی و شاعرانه و

حسی سیانتیستی، «تجربه صورت تک مؤلفه‌ای صرف دارد»؛ که این تجربه تک مؤلفه‌ای در تجربه باطنی و شاعرانه «صورت درونی صرف دارد»؛ اما در تجربه حسی سیانتیستی «صورت آفاقی یا برونی صرف دارد». تفاوت دیگر تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی امام‌علی) با تجربه‌های دیگر در این است که «تجربه دینی امام‌علی (و افراد دیگری مثل محمد اقبال لاهوری و شریعتی و غیره) در چارچوب تجربه دینی پیامبر اسلام انجام می‌گیرد». برعکس تجربه‌های دیگر مثل تجربه باطنی صوفیانه کلاسیک بیش هزار ساله گذشته مسلمانان که تجربه باطنی آنها «در چارچوب تجربه باطنی افلاطونی و نئو افلاطونی و تجربه باطنی هند شرقی صورت گرفته است».

در این رابطه است که بین عرفان امام‌علی (و عرفان افرادی مثل محمد اقبال و شریعتی) با دیگر عرفان‌های صوفیانه کلاسیک هزار ساله مسلمانان از فرش تا عرش تفاوت وجود دارد که جوهر تفاوت آنها در همین امر قرار دارد که «تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی این‌ها در چارچوب تجربه دینی پیامبر اسلام صورت گرفته است» و به همین دلیل است که محمد اقبال نام این‌گونه تجربه‌ها را «تجربه دینی» گذشته‌است و بین تجربه دینی با تجربه باطنی عرفان صوفیانه کلاسیک دیوار چین ایجاد کرده است، بنابراین در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که هر «تجربه دینی (به‌خاطر دو مؤلفه‌ای بودن آن) شامل تجربه‌های باطنی و شاعرانه و حسی

هم می‌شود؛ اما برعکس «تجربه‌های صرف باطنی و شاعرانه و حسی به‌خاطر تک مؤلفه‌ای بودن آنها شامل تجربه‌های دینی نمی‌شوند»؛ و از اینجا است که «رابطه تجربه‌های باطنی و شاعرانه و حسی با تجربه‌های دینی صد در صد یک رابطه انطباقی می‌باشد». چراکه به‌دنبال «استخدام تجربه‌های دینی در خدمت تجربه‌های باطنی و حسی و شاعرانه می‌باشند»؛ اما برعکس «رابطه تجربه‌های دینی با تجربه‌های دیگر باطنی و شاعرانه و حسی رابطه تطبیقی است». چراکه «چه مؤلفه انفسی و چه مؤلفه آفاقی طبیعی و اجتماعی، تجربه‌های دینی به‌خاطر گستردگی موضوع، محیط بر تجربه‌های تک مؤلفه‌ای انفسی یا آفاقی باطنی و حسی و شاعرانه می‌باشد» و همین «رابطه محیطی و محاطی است که رابطه تجربه‌های گوناگون فوق به دو دسته انطباقی و تطبیقی تقسیم می‌نماید. نام گذاری عنوان «مبانی اخلاق تطبیقی» در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه در این نوشتار، به‌خاطر همین جایگاه «تجربه دینی امام‌علی» در رابطه با تجربه‌های دیگر باطنی صوفیانه و عرفان کلاسیک گذشته و تجربه‌های شاعرانه و حسی می‌باشد. برای طرح مصداق در برابر «تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی امام‌علی» می‌توانیم از تجربه مولوی به‌عنوان مصداق «تجربه باطنی» و از تجربه سهراب سپهری به‌عنوان «تجربه شاعرانه» و مثلاً از تجربه نیوتن در کشف نیروی جاذبه توسط افتادن سیب از درخت، به‌عنوان «تجربه حسی سیانتیستی» نام ببریم و از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که

«برخورد مولوی در مثنوی و دیوان شمس با قرآن و تجربه دینی پیامبر اسلام صورت انطباقی دارد» اما «برخورد امام علی در نهج البلاغه و محمد اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام و کلیات اشعارش و شریعتی با قرآن و تجربه دینی پیامبر اسلام صورت تطبیقی دارند.»

بدین ترتیب است که در جمع‌بندی خود در این رابطه می‌توانیم بگوییم که «تجربه پیامبرانه از جنس تجربه دینی است، اما تجربه‌های صوفیانه و عارفانه و شاعرانه از جنس تجربه‌های باطنی می‌باشند» که آنچنانکه محمد اقبال در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی (تحت‌عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی) مطرح کرده است، «بین تجربه دینی پیامبرانه با تجربه باطنی عارفانه و صوفیانه و شاعرانه از فرش تا عرش تفاوت جوهری وجود دارد» بنابراین با عنایت به این موضوع است که ما می‌توانیم پاسخ سؤال محوری «چرا امام علی توانسته ۹۹ درصد از مطالب نهج البلاغه و دیگر کارهای نظری خودش را در طول ۵ سال و چهار ماه دوران خلافت‌اش عرضه کند و در طول بیش از ۵۸ سال دیگر عمر خود خاموش بوده است؟» دست پیدا کنیم. البته باید توجه داشته باشیم که آنچنانکه تجربه باطنی به‌خاطر موضوع درونی و اگزیزستانسی آن امری ذومراتب در عرفان اهل تصوف می‌باشد، تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی هم امری ذومراتب است. به‌طوری که مرتبه‌ای که در اوج آن پیامبر اسلام طی کرده است و در سوره قدر قرآن آن را تبیین می‌نماید، قطعاً با مراتب تجربه دینی امام علی

و افرادی مانند محمد اقبال و شریعتی متفاوت می‌باشد.

باری، بدین ترتیب است که «بدون فهم پراکسیس تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی و بدون فهم تفاوت بین تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی با تجربه باطنی، ما نمی‌توانیم به تفسیر تطبیقی قرآن دست پیدا کنیم» و نمی‌توانیم به «تفاوت تفسیر تطبیقی از قرآن با تفسیر انطباقی و تفسیر دگماتیستی از قرآن دست پیدا کنیم» و نمی‌توانیم به «فهم منظومه معرفتی امام‌علی در نهج‌البلاغه دست پیدا کنیم» و نمی‌توانیم به «رمز تفاوت عرفان پیامبر اسلام و امام‌علی و افرادی مثل محمد اقبال و شریعتی با عرفان صوفیانه افرادی مثل مولوی و حافظ و غیره دست پیدا کنیم» بنابراین «تا زمانی که ما به تفاوت تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی با تجربه باطنی صوفیانه دست پیدا نکنیم، نمی‌توانیم به تفاوت قرآن با مثنوی و یا تفاوت نهج‌البلاغه با مثنوی و یا تفاوت اقبال و شریعتی با مولوی دست پیدا کنیم.»

باری، بدین ترتیب است که با عنایت به مطالب فوق ما می‌توانیم به جوهر مطالب سفارش امام‌علی به کمیل بن زیاد نخعی دست پیدا کنیم.

«(رَوَ مِنْ كَلَامِهِ لَهُ (عليه السلام) لِكَمِيلِ بْنِ زِيَادٍ النَّخَعِيِّ قَالَ كَمِيلُ بْنُ زِيَادٍ أَخَذَ بِيَدِي امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) فَأَخْرَجَنِي إِلَى الْجَبَّانِ فَلَمَّا أَصْحَرَ تَنَفَّسَ الصُّعْدَاءَ ثُمَّ قَالَ: يَا كَمِيلُ بْنُ زِيَادٍ: إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَةٌ فَخَيْرُهَا أَوْعَاهَا فَاحْفَظْ عَنِّي مَا أَقُولُ لَكَ النَّاسُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَبَّانِي وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَ هَمَجٌ رَعَاةٍ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعَلِمِ وَ

لَمْ يَلْجُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ يَا كَمِيلُ الْعِلْمُ حَيْرٌ مِنَ الْمَالِ الْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وَ أَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ وَ الْمَالَ تَنْقُصُهُ التَّقَهُ وَ الْعِلْمُ يَرْكُوزُ عَلَى الْإِنْفَاقِ وَ صَنِيعُ الْمَالِ يَرْوُلُ بِرَوَالِهِ يَا كَمِيلُ بَنِ زِيَادٍ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ دِينٌ يَدُ انِ بِهِ، بِهِ يَكْسِبُ الْإِنْسَانُ الطَّاعَةَ فِي حَيَاتِهِ وَ جَمِيلَ الْأُحْدُوثَةِ بَعْدَ وَفَاتِهِ وَ الْعِلْمُ حَاكِمُ الْمَالِ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ يَا كَمِيلُ هَلَكَ خُرَانُ الْأَمْوَالِ وَ هُمْ أَحْيَاءُ وَ الْعُلَمَاءُ بِأَقْوَمِ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَ أَمْثَالُهُمْ فِي الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ هَا إِنَّ هَاهُنَا لِعِلْمًا جَمًّا وَ أَشَارَ بِي دِهِ إِلَى صَدْرِهِ لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً بَلَى أَصَبْتُ لَفِنَاءً غَيْرَ مَأْمُونٍ عَلَيْهِ مُسْتَعْمِلًا آلَةَ الدِّينِ لِلدُّنْيَا وَ مُسْتَظْهِرًا بِنِعْمِ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ وَ بِحُجَّتِهِ عَلَى أَوْلِيَائِهِ أَوْ مُنْقَادًا لِحَمَلَتِهِ الْحَقِّ لَا بِصِيرَةٍ لَهُ فِي أَحْتَائِهِ يَنْقَدِحُ الشَّكُّ فِي قَلْبِهِ لِأَوَّلِ عَارِضٍ مِنْ شُبُهَةِ آلا لَا دَا وَ لَا ذَاكَ أَوْ مِنْهُمَا بِاللَّذَّةِ سَلِسِ الْفِيَادِ لِلشَّهْوَةِ أَوْ مُعْرَمًا بِالْجَمْعِ وَ الْإِدْخَارِ لَيْسَا مِنْ رِعَاةِ الدِّينِ فِي شَيْءٍ أَقْرَبُ شَيْءٍ شَبَّهَا بِهِ مَا الْأَنْعَامِ السَّائِمَةُ كَذَلِكَ يَمُوتُ الْعِلْمُ بِمَوْتِ حَامِلِيهِ اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَ إِمَّا خَائِفًا مَعْمُورًا لِيَلَا تَبْطُلَ حُجُجُ اللَّهِ وَ بَيْنَا نَهَ وَ كَمْ دَا وَ أَيْنَ أَوْلَيْكَ، أَوْلَيْكَ وَ اللَّهُ الْأَقْلُونَ عَدَدًا وَ الْأَعْظُمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا يَحْفَظُ اللَّهُ بِهِمْ حُجَّتَهُ وَ بَيِّنَاتِهِ حَتَّى يُوَدِّعُوهَا نُظْرَاءَهُمْ وَ يَرْزَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرَقُّونَ وَ أَنْسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ وَ صَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى أَوْلَيْكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ الدُّعَاةُ إِلَى دِي نَهَ آهَ سَوْفًا إِلَى رُؤْيَتِهِمْ انْصَرَفَ يَا كَمِيلُ إِذَا شِئْتَ - كَمِيلُ بَنِ زِيَادِ

می‌گوید: امیر المؤمنین دستم را گرفت و مرا به بیابان برد پس هنگامی که به بیابان رسید، آهی دراز کشید و گفت: ای کمیل، این دل‌ها طرف‌هایی است و بهترین آنها با گنجایش‌ترین آن‌ها است. پس آنچه به تو می‌گویم به خاطر بسیار: کمیل، مردم سه دسته‌اند: اول - عالم ربانی (که دارای علم تحقیقی هستند)، دوم - آموزنده‌ای (که دارای علم تقلیدی می‌باشند) که در راه

رستگاری کوش است، سوم - فرومایگان که دنباله‌رو هر نعره زنده‌ای می‌روند (حزب باد، یا عوام کالانعام) و با هر بادی در حرکتند؛ یعنی نه از روشنی دانش فروغی یافته‌اند و نه به‌سوی پناهگاهی استوار شتافته‌اند. کمیل، علم بهتر از مال است. چراکه علم تو را حفظ می‌کند (و نگهدار تو است) ولی برعکس تو مال را نگهداری می‌کنی. همچنین مال با هزینه کردن کم می‌شود، در صورتی که علم با انفاق و تعمیم‌اش افزوده می‌گردد؛ ولی آنچه که از مال ساخته‌است، با رفتن مال از بین می‌رود. ای کمیل، شناخت دانش دین است که باید بدان گردن نهاد و به‌وسیله علم است که انسان در طول زندگی اطاعت خداوندی را می‌آموزد و برای پس از مرگ نام نیک می‌اندوزد، پس علم حاکم است و مال محکوم. کمیل، گنجینه‌داران اموال در واقع مرده‌اند در حالی که به ظاهر زنده‌اند، اما دانشمندان مادامی که روزگار باقی است پایدارند گرچه به ظاهر بدن‌هایشان از عرصه حیات گم شده‌است ولی البته تجلیات آنان در دل‌ها موجود است. کمیل (امام‌علی ضمن اشارت به سینه خودش، گفت): بدان که در اینجا دانشی است انباشته، اگر کسی برای فراگیری آن می‌یافتم به او منتقل می‌کردم؛ اما برعکس یا شخص با هوش را پیدا کردم که گرچه تیز دریافت بود لیکن امین نبود با دین دنیا می‌اندوخت و به نعمت خدا بر بندگانش برتری می‌جست و به حجت علم بر دوستان خدا بزرگی می‌فروخت؛ و یا کسی بود که مطیع حامل آن دانش است ولی در جوانب گوناگون آن بصیرتی نداشت، لذا با اولین شبهه در دل او شک در دلش سر می‌کشید. کمیل، آگاه باش که نه این در خور است و نهان. یکی سخت در پی لذت است و دیگری علاقه شدید به جمع کردن اموال دارد، اینان به‌هیچ‌وجه از مراعات کنندگان دین نیستند و بیشتر به چارپای چرنده می‌مانند. مرگ دانش این است و علم با مردن حامل‌اش از بین می‌رود. کمیل، زمین از انسانی که با ارائه حجت استقامت در راه خداوند می‌کند خالی نمی‌ماند. این‌ها یا در میان مردم ظاهر و مشهور

هستند و یا تا حجت‌های خداوندی و دلایل روشن آن باطل نگردد این‌ها در حال بیم ترس پنهان زندگی می‌کنند. کمیل، اینان چندند و کجا هستند؟ سوگند به خدا آنان از نظر شمارش در اقلیتند ولی نزد خدا بزرگ مقدارند. کمیل، خداوند به وسیله آن بزرگان حجت‌ها و دلایل خود را حفظ می‌کند تا آنها به همانندهای خویشش بسپارند و در دل‌های خویش بکارند. علم، نور حقیقت‌بینی را بر آنان می‌تاباند و آنان با روح یقین با آن ارتباط برقرار می‌کنند و آنچه را که ناز پروردگان دشوار می‌بینند اینها آسان می‌پذیرند و با آنچه که نادانان از آن وحشت کرده‌اند، انس و الفت می‌گیرند و با این دنیا با بدن‌هایشان در حالی ارتباط برقرار می‌کنند که ارواح آنان از محل اعلا آویزان است. پس آنان جانشینان خداوند در روی زمین و دعوت‌کنندگان به دین‌اش هستند. آه چه اشتیاقی به دیدار آنان دارم. پس ای کمیل حال اگر می‌خواهی می‌توانی برگردی» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۱۴۷ - ص ۴۹۵ - ۴۹۶ - ۴۹۷ - از سطر ۱۱ به بعد)

آنچه از سفارشات فوق امام‌علی به کمیل بن زیاد نخعی قابل فهم است اینک:

الف - در عبارات فوق (حکمت ۱۴۷ نهج‌البلاغه) مبنای سفارشات امام‌علی به کمیل در «تقسیم افراد جامعه به سه گروه، علم و آگاهی می‌باشد» که این موضوع به شدت دارای اهمیت می‌باشد. آن هم اینک «امام‌علی در جامعه‌ای مردم را بر پایه علم و آگاهی به سه دسته تقسیم می‌کند که در آن جامعه غیر از قرآن حتی یک کتاب هم وجود نداشته‌است» و این نشان دهنده اوج نگاه امام‌علی می‌باشد.

ب - در عبارات فوق (حکمت ۱۴۷) امام‌علی در تقسیم‌بندی افراد جامعه

بر پایه علم و آگاهی، «حتی خود علم را به دو دسته علم تحقیقی و علم تقلیدی تقسیم می‌نماید» (فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ) که مقصود امام‌علی از علم ربانی همان «علم تحقیقی» است که در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی برای عالم ربانی حاصل می‌شود و «علم تقلیدی» در عبارات فوق دلالت بر کلیه علوم می‌کند که عالم به آن از مسیری غیر از تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی به آن دست پیدا می‌کند، از فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی گرفته تا علوم حسی جدید، همه این‌ها از نگاه امام‌علی «علوم تقلیدی» می‌باشد.

علم تقلیدی بود بهر فروخت	چون بیابد مشتری خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است	دائماً بازار او با رونق است
لب بیسته مست در بیع و شری	مشتری بیحد که الله اشتری
عقل دو عقل است اول مکسی	که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و او ستاد فکر و ذکر	ارمغانی وز علوم خوب بکر
عقل تو افزون شود از دیگران	لیک تو باشی زحفظ آن‌گران
لوح حافظ تو شوی در دور گشت	لوح محفوظ است کاو زین در گذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون زسینه آب دانش جوش کرد	نی شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبعش بود بسته چه غم	کاو همی جوشد زخانه دم به دم
عقل تحصیلی مثال جوی‌ها	کان رود در خانه‌ای از کوی‌ها
راه آبش بسته شد، شد بینوا	تشنه ماند و زار با صد ابتلا
از درون خویشتن جو چشمه را	تا رهی از منت هر ناسزا

مولوی - مثنوی - دفتر دوم - ابیات ۳۳۱۳ به بعد

ج - در عبارات فوق (حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه) امام علی برای تعریف ارزش «علم تحقیقی» تلاش می‌کند تا این «برتری ارزش را در مقایسه بین ارزش علم و ارزش مال به نمایش بگذارد» و در این رابطه است که در باب خودویژگی‌های ارزش علم تحقیقی بر حافظ عالم بودن و بر خودجوش بودن و پایدار بودن آن تکیه می‌کند؛ و در مقابل در باب خودویژگی‌های مال و ثروت، بر حافظ بودن صاحب مال بر مال و ناپایدار بودن زمان عرضی و طولی مال و ثروت تکیه می‌نماید. خود همین مقایسه امام علی نشان دهنده آن است که امام علی در اینجا به دنبال «مقایسه علم با قدرت است، نه مقایسه صرف بین علم و مال مکانیکی.»

یادمان باشد که در زمانی که امام علی از سال ۳۶ هجری (پس از فروپاشی قدرت حکومت عثمان توسط انقلابیون) که قدرت را به دست گرفت، «شاخص قدرت در آن جامعه ثروت و مال بود» و لذا در همین رابطه بود که امام علی در اولین خطبه پس از قبول خلافت خود (خطبه ۱۵ نهج البلاغه) جهت به «چالش کشیدن قدرت طبقاتی حاکم» اعلام کرد: در مرحله اول «اموال به تاراج رفته مردم (در دوره حاکمیت عثمان) را پس می‌گیرم، اگر چه در مهریه زنانشان رفته باشد.»

باری، در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که امام علی در عبارات فوق به کمیل (حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه) «اعلام استراتژی آینده خودش می‌کند» چراکه او به دنبال «جایگزین کردن آگاهی» به عنوان ارزش در جامعه‌ای است

که در طول ۲۵ سال گذشته «قدرت به‌عنوان معیار ارزش‌ها بوده است» (وَ الْعِلْمُ حَاكِمٌ وَ الْمَالُ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ»، «وَ الْعُلَمَاءُ بِأَقْوَمَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ»).

د - در عبارات فوق (حکمت ۱۴۷) امام‌علی در «تعریف دین» می‌گوید: «دین شناخت علم و دانش است» («معرفة العلم دین») شاید اگر در رابطه با این تعریف امام‌علی از دین، با تاسی از طه حسین مصری در کتاب علی و بنون بگوییم: «پس از قطع وحی بر بشریت داوری به این عظمت از دین نشده است» سخنی به‌گزار ننگفته‌ایم بدون تردید داوری علامه محمد اقبال لاهوری در باب دین، تاسی او از همین تعریف امام‌علی از دین می‌باشد.

فاش دیدن خویش را شاهنشاهی است	رمز دین مصطفی دانی که چیست
زندگی مرگ است بی‌دیدار خویش	چیست دین؟ دریافتن اسرا خویش
از جهانی برگزیند خویش را	آن مسلمانی که بیند خویش را
تیغ لاموجود الا الله اوست	از ضمیر کائنات آگاه اوست
نه سپهر آواره در پهنای او	در مکان و لامکان غوغای او
حیف اگر از خویشتن نا‌آشناست	تا دلش سری زاسرار خداست
او ننگد در جهان دیگران	نده حق وارث پیغمبران
این جهان کهنه را بر هم زند	تا جهانی دیگری پیدا کند
آسمانش تیره از بی‌کوکبی	بی‌نصیب از حکمت دین نبی
ملت از قال و اقولش فرد فرد	کم نگاه و کور ذوق و هرزه‌گرد
کور مادر زاد و نور آفتاب	مکتب ملاً و اسرار کتاب
دین ملاً فی سبیل الله فساد	دین کافر فکر و تدبیر جهاد
می‌شود محتاج ازو محتاج‌تر	اصل دین این است اگر ای بی‌خبر
باز در خواب‌گران دارد ترا	وای آن دینی که خواب آرد ترا

حب افیون است یا دین است؟

سحر و افسون است یا دین است این؟

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل مسافر - ص ۴۱۷ - سطر ۲۰ به بعد

۲ - بدون تردید نهج البلاغه آینه تمام نمای شخصیت امام علی می باشد.

«الْمَرْءُ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ - آدمی نهفته در زیر زبان خویش است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۱۴۸ - ص ۴۹۷ - سطر ۱۲) و اگر چه نهج البلاغه چهار قرن بعد از شهادت امام علی توسط سید رضی به صورت گرینشی بر پایه بلاغت جمع آوری شده است (و برعکس قرآن) از آنجایی که پس از چهار قرن مطالب نهج البلاغه توسط سید رضی از حافظه مردم جمع آوری شده است (و بدون تردید ناخالصی هایی هم در آن وجود دارد) اما با همه این خودویژگی ها، «نهج البلاغه گنجینه ای از بلاغت و حکمت می باشد» و نهج البلاغه کتابی است که محمد عبده (همرزم سید جمال الدین اسدآبادی) در توصیف آن می گوید: «در همه مردم عرب زبان یک نفر نیست مگر آنکه معتقد است که سخن علی بعد از قرآن و کلام نبوی شریف ترین و بلیغ ترین و پر معنی ترین و جامع ترین سخنان است» و نهج البلاغه کتابی است که مسعودی در توصیف آن (یک قرن قبل از سید رضی در جلد دوم کتاب مروج الذهب خود) می نویسد: «بیش از ۴۸۰ و اندی خطابه امام علی بوده که مردم در مقامات مختلف تا قرن سوم از حفظ داشته اند و تمامی این خطابه ها امام علی بالبداهه و بدون یادداشت و پیش نویس انشاء می کرده و مردم هم الفاظ آن را می گرفتند و به حافظه خود می سپردند» و نهج البلاغه

کتابی است که حاصل آتشفشانی قله‌ای است که تنها در مدت ۵ سال و چهار ماه آخر عمر ۶۳ ساله امام‌علی آتشفشانی کرده است. (و عجیب اینکه امام‌علی در بقیه ۵۸ سال عمرش خاموش بوده است) و نهج‌البلاغه کتابی است که حاصل تلاش نظری و عملی مردی می‌باشد که پیامبر خطاب به او گفته بود که: «یا علی إذا رأیت الناس یتقربون إلی خالقهم بأنواع آل بر تقرب أنت إلیه بأنواع العقل تسبقهم - ای علی چون مردمان با کثرت عبادت می‌خواهند به تقرب الی الله دست پیدا کنند تا از طریق تفکر و عقل به این امر پرداز تا بر همه آنها سبقت بگیری» (معراجیه - ابن‌سینا - ص ۵۶) و نهج‌البلاغه دستاورد انسانی است که خودش در باب خودش می‌گوید: «لَوْ كَشِفَ الْغِطَاءُ مَا اِزْدَدْتُ يَقِينًا - اگر پرده برداشته شود بر یقین علی نسبت به خداوند افزوده نمی‌شود.»

نهج‌البلاغه حاصل نگاه جهان‌بینی مردی است که خودش در وصف خودش می‌گوید: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ مَعَهُ - در این جهان چیزی ندیدم مگر اینکه خدا را با او دیدم» و نهج‌البلاغه محصول کار نظری و عملی مردی است که خود در باره خودش می‌گوید: «إِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَفِينَا تَنَسَّبَتْ عُرُوقُهُ وَ عَلَيْنَا تَهَدَّلَتْ عُصُونُهُ - همانا ما فرماندهان سپاه سخنییم، ریشه درخت سخن در میان ما دویده و جا گرفته و شاخه‌هایش بر سر ما ریخته‌است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۳۳ - ص ۳۵۴ - سطر ۲) و نهج‌البلاغه مذاب گداخته‌های سرد شده آتشفشانی است که در طول عمر ۶۳ ساله خودش حتی برای یک ساعت در مکتب هیچ نظریه‌پرداز شرق و غرب قرن هفتم میلادی تلمذ نکرده‌است و «تنها یک امی بکر بوده است که

از سن ۹ سالگی تا ۳۳ سالگی در دامن پیامبر اسلام فقط و فقط با تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی توانسته‌است به آن قله تکامل وجودی و اگزیستانسی بشریت دست پیدا کند» که بعد از پیامبر اسلام در طول ۱۴ قرن گذشته هیچ مسلمانی نتوانسته‌است، به آن قله دست پیدا کند؛ و نهج‌البلاغه هر چند چهار قرن بعد از شهادت امام علی توسط سید رضی جمع‌آوری شده‌است و هر چند برای مدت چهار قرن محتوای نهج‌البلاغه از طریق حافظه‌ها انتقال پیدا کرده‌است و هر چند که دخالت حافظه‌ها در انتقال محتوای نهج‌البلاغه باعث ناخالص شدن محتوای نهج‌البلاغه شده‌است، ولی با همه این اوصاف، نهج‌البلاغه «اولین کتابی است در تاریخ ۱۴ قرن اسلام تاریخی که در فلسفه سیاسی تکوین پیدا کرده‌است» و نهج‌البلاغه اولین کتابی است که بعد از قطع وحی و وفات پیامبر اسلام توانسته‌است «مبانی اسلام جنبشی (که توسط پیامبر اسلام در چارچوب جنبش‌های بخش‌بخش تکوین پیدا کرد) در چارچوب جنبش عدالت‌خواهانه تدوین پیدا کند.»

قابل‌ذکر است که آخرین سنگر دفاع از «اسلام جنبشی» جنبش عاشورای امام حسین در سال ۶۰ - ۶۱ بود که امام حسین در چارچوب جنبش حق‌طلبانه خودش تلاش کرد که «اسلام جنبشی پیامبر اسلام و امام علی را نهادینه تاریخی برای آینده مسلمانان بکند» ولی متأسفانه «از بعد از عاشورا اسلام جنبشی پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین فرایند فقهاتی

به خود گرفت» که این اسلام فقاهتی در دوران حکومت امام‌علی پس از شکست در جنگ صفین توسط خوارج بنیان گذاشته شد و فرمان تکفیر و شهادت امام‌علی توسط خوارج و همچنین فرمان خروج از دین و شهادت امام حسین توسط شریح قاضی «همه در چارچوب همین اسلام فقاهتی صورت گرفت». همان اسلام فقاهتی که در طول بیش از هزار سال گذشته، به‌عنوان اسلام مسلط در جوامع مسلمین در آمد؛ و قطعاً تا زمانی که این اسلام فقاهتی حاکم توسط «جنبش بازسازی معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی» به «اسلام جنبشی» استحاله پیدا نکند، هر گونه اصلاح دینی تطبیقی در جوامع مسلمین غیر ممکن می‌باشد.

نهج‌البلاغه کتابی است که در طول ۱۴ قرن گذشته پس از قرآن به‌عنوان مظهر زیبایی سخن در عالم اسلام مطرح بوده است و علی‌الدوام در این رابطه تاکنون رقیبی پیدا نکرده‌است و نهج‌البلاغه کتابی است که به اقرار اغلب دانشمندان و نویسندگان و ادبای حتی معاصر غیر شیعی عرب زیباترین متن عرب است، یعنی سخنانی است که از نظر ادبی در اوج زیبایی و از نظر فکر در عمق بسیار و از نظر اخلاق سرمشق و نمونه است؛ و در نهج‌البلاغه عباراتی هست که هر خواننده‌ای اقرار می‌کند که در اندیشه بشریت نظایر این عبارات وجود ندارد. قابل ذکر است که «زیبایی سخن درک کردنی است، نه وصف کردنی است» بنابراین، تنها افرادی که سخن‌شناس باشند در این رابطه می‌توانند صاحب‌نظر باشند ولی آنچه در

این رابطه قابل توجه می‌باشد، اینکه «فونکسیون این زیبایی سخن باعث گردیده است که پس از ۱۴ قرن برای خواننده نهج‌البلاغه، این خطبه‌ها و دعاها و وصایا و نامه و حکمت‌های نهج‌البلاغه همان لطف و حلاوت و گیرندگی و جذابیتی داشته‌باشد که برای مردم آن روز داشته است.»

بر این مطلب اضافه کنیم که اگر چه نثر نهج‌البلاغه الان با نثر متون عربی توسط سخن‌شناسان مقایسه می‌شود. ولی آنچه در این رابطه حائز اهمیت می‌باشد، اینکه در داوری «زیبایی سخن نهج‌البلاغه» باید عامل زمان را هم در نظر بگیریم. به این معنی که در زمانی نهج‌البلاغه تدوین یافته است که اساساً «زبان نثر عرب، زبان نبوده است» و فقط شعر عرب به شکل بسیار محدودی برجستگی داشته است. به بیان دیگر «نثر عرب در قرن اول هجری هرگز نثری که بشود به آن متن گفت نبوده است». بعضی از نامه‌هایی که از قرن اول هجری باقی مانده است، نشان می‌دهد که نامه‌ها عبارتند از چند کلمه بسیار خشک و بدون جمله‌سازی درست، در صورتی که «نهج‌البلاغه نشان دهنده نثری است که در دوره کمال ادبیات بشر، در عالی‌ترین مرحله تلطیف زبان نویسندگی و همچنین ادبیات ممکن می‌باشد.»

یادمان باشد که نهج‌البلاغه مربوط به زمانی و محیطی بوده است که «حتی یک کتاب وجود نداشته‌است» و امام علی و اطرافیان پیامبر «غیر از قرآن کتاب دیگری نخوانده بودند» و نهج‌البلاغه کتابی است که در آن سطح عالی، در یک جامعه کاملاً بدوی، در نثری چنین ظریف و محتوایی چنان

عمیق در حد یک اعجاز تدوین پیدا کرده است؛ و نهج البلاغه کتابی است که «حتی امروز نشان دهنده لطیف‌ترین حالت ادبی و هنری و کلامی و عمیق‌ترین اندیشه و حکمت در یک انسان پیشرفته می‌باشد». عنایت داشته باشیم که غالباً اینگونه معروف است که کسانی که خوب چیز می‌نویسند، نمی‌توانند خوب حرف بزنند و کسانی که خوب حرف می‌زنند، نویسند خوبی نیستند، بسیار کم‌اند افرادی که هر دو استعداد در اوج داشته‌باشند و این در شرایطی است که «امام‌علی در نهج البلاغه هم سخن و هم قلم در اوج و عالی‌ترین سطح به نمایش گذاشته‌است» به‌طوری که برای مثال آنچنانکه فوقاً دیدیم، امام‌علی در عرصه «عمق حکمت و اندیشه» در نهج البلاغه مانند «عظمت کلام‌اش و قلم‌اش در اوج قرار دارد» به‌طوری که در خطبه یک نهج البلاغه می‌بینیم که امام‌علی مانند یک متکلم و فیلسوف بزرگ و دقیق و عمیق سخن می‌گوید؛ و نهج البلاغه کتابی است که برای داوری در باب آن قابل پیش‌بینی نیست که کسی که اندیشه فلسفی و کلامی در این حد از عمق و جهان‌بینی در این وسعت و بینش عقلی و استدلال منطقی و عقلی در این حد از استحکام دارد، همان فرمانده نظامی و همان سیاست‌مداری باشد که در برابر بردن یک خلخال از پای یک زن یهودی توسط سپاه معاویه، بر صورت خود سیلی می‌زند و به‌خاطر ظلمی که به او شده‌است طلب مرگ برای خود می‌کند، بنابراین آنچنانکه محمد عبده در مقدمه نهج البلاغه انتشاری خودش می‌گوید: «امام‌علی در

نهج‌البلاغه آنچنانکه یک سخنور و نویسنده در اوج می‌باشد، یک فرمانده بزرگ جنگ و یک متکلم و فیلسوف و نظریه‌پرداز و حکیم عمیق و دقیق اندیش عقلی نیز هست.»

باری، بدین ترتیب است که امام‌علی در نهج‌البلاغه آنچنانکه خودش مدعی است، «راه آسمان و راه زمین را در جهان‌بینی توحیدی‌اش در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد» به‌بیان‌دیگر امام‌علی در نهج‌البلاغه «راه انفسی و راه آفاقی را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد». عنایت داشته باشیم که در میان بینش‌های انسانی، بینش عرفانی و بینش زمینی، جزئی‌نگر و اجتماعی دو بینش متضادند، اما در نهج‌البلاغه امام‌علی آنچنان این دو بینش متضاد در پیوند با هم قرار گرفته است که قابل تفکیک نیستند. لذا به همین دلیل است که نهج‌البلاغه از یک سوء «نماد بینش تعقلی امام‌علی است که در اوج ماورای هستی، ابدیت، مطلق جولان می‌کرده‌است» و از سوی دیگر «نماد بینش جزئی‌نگری، عینی‌نگری و طبیعت‌گرایی امام‌علی می‌باشد». آنچنانکه آدم در ضمن مطالعه نهج‌البلاغه باور نمی‌کند که کسی که آن تعبیرات و آن بینش را راجع به ذات متعال خداوندی و راجع به مرگ مطرح می‌کند همان کسی است که با آن ظرافت و زیبایی مانند یک نقاش در نهج‌البلاغه طاووسی را توصیف می‌نماید؛ و بدین ترتیب است که می‌توان داوری کرد که امام‌علی در نهج‌البلاغه آنچنان «مظهر یک احساس سرشار از عشق و محبت است که مظهر یک فرمانده قاطع جنگ و مظهر

یک فیلسوف و متکلم دقیق‌اندیش عقلی و مظهر یک عابد شب زنده‌داری می‌باشد که به‌قول خودش راه آسمان را بهتر از راه زمین می‌شناسد.

«أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأَنَّا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِمَّنِي بِطُرُقِ الْأَرْضِ قَبْلَ أَنْ تَسْعَرَ بِرِجْلِهَا فِتْنَةٌ تَطَّأُ فِي خِطَامِهَا وَ تَذْهَبُ بِأَحْلَامِ قَوْمِهَا - ای مردم، از من بپرسید پیش از آنکه مرا از دست بدهید. قطعی است که من به طرق آسمان (راه انفسی، تجربه دینی) از طرق زمین (راه آفاقی - تجربه دینی) دانا ترم، پیش از آنکه فتنه‌ای مانند شتر بی‌صاحب پای خود را بلند نموده، مهار خود را زیر پا بگذارد و عقول قوم خود را تباه نسازد» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۸۹ - ص ۲۸۰ - سطر ۶ به بعد).

یادمان باشد که مهم‌ترین خودویژگی نهج‌البلاغه امام‌علی در این است که با اینکه «نخستین فلسفه سیاسی در تاریخ اسلام می‌باشد» اما هرگز امام‌علی در نهج‌البلاغه «عرفان و مذهب و فقه و کلام و فلسفه را بدل به تئوری اجتماعی و تئوری سیاسی نکرده‌است» چراکه اگر عرفان و فقه و کلام و فلسفه و مذهب بدل به تئوری اجتماعی و تئوری سیاسی بشود، خطرناک‌ترین تئوری‌ها و خشن‌ترین حکومت‌ها در تاریخ بشر با آن ظاهر می‌شود. آنچنانکه مصداق عینی آن مدت بیش از چهار دهه است که در جامعه نگون‌بخت ایران آن را تجربه می‌کنیم. بدون تردید آبشخور و ریشه اصلی نظری رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم که خشن‌ترین و توتالیتری رژیم‌های تاریخ بشر می‌باشد، همان «بدل شدن فقه و کلام و عرفان در کتاب ولایت‌فقیه خمینی به تئوری سیاسی و تئوری اجتماعی می‌باشد».

باری، در این رابطه است که باید بگوییم، آنچنانکه امام علی در خطبه سوم نهج البلاغه مطرح می‌کند، «مبانی تئوری سیاسی در رویکرد او نه عرفان، نه فقه، نه مذهب، نه فلسفه و نه کلام است» بلکه فقط سه پایه است: یکم - قیام و جنبش و انقلاب عدالت‌خواهانه مردم.

دوم - انتخاب بیعت مردم.

سوم - میثاق مبارزه با ظالمان و حمایت از مظلوم می‌باشد.

«أَمَّا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْخَاصِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يَقَارُوا عَلَى كِطَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعَبِ مَظْلُومٍ لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِ رِهَا بِكَاسِ أَوْلِيهَا وَ لَأَلْقَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عَنَزٍ - سوگند به خدایی که دانه را در زمین شکافت و حیات را آفرید، اگر الف - حضور حاضر (جنبش عدالت‌خواهانه ضد نظام حاکم عثمان)، ب- وجود ناصر یا بیعت‌کنندگان و انتخاب‌کنندگان با من و ج - میثاق (مبارزه با ظالمان و حمایت از مظلومان) خداوند از عالمان نبود، من مهار این قدرت سیاسی و زمامداری و حکومت را به دوشش می‌انداختم و انجام آن را مانند آغازش با پیاله بی‌اعتنایی سیراب می‌کردم تا شما باور کنید که این قدرت و حکومت و دنیا در نزد من از آب بینی یک بز ناچیزتر است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه سوم - ص ۵۰ - سطر ۲ به بعد).

نکته‌ای که در اینجا نیاز به تأکید آن است اینکه امام علی در تبیین فلسفه سیاسی خود (برعکس خمینی در ولایت‌فقیه) هرگز و هرگز حتی به اشاره هم در کل نهج البلاغه به «واقعۀ غدیر و انتصاب او توسط پیامبر برای توجیه حقانیت سیاسی خودش استفاده نکرده است» و حتی در زمانی که در سال

۳۶ هجری پس از قتل عثمان انقلابیون برای انتخاب او به‌سوی او یورش بردند او خطاب به آنها اعلام کرد که بروید و کس دیگری انتخاب نکنید، چراکه من برای شما مشاور باشم بهتر از این است که امیر باشم و هرگز و هرگز امام‌علی اعلام نکرد که «حکومت در غیبت انتخاب مردم حق من است.»

«دَعُونِي وَ التَّمَسُّوا عَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجُوهٌ وَ أَلْوَانٌ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَ لَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ وَ إِنَّ الْأَقَاتِقَ قَدْ أَغَامَتْ وَ الْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ. وَ اعْلَمُوا أَنَّ إِنْ أَجَبْتُمْ رَكْبَتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ وَ لَمْ أُضِغْ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَ عَنِبِ الْعَائِبِ وَ إِنْ تَرَكْتُمُونِي فَإِنَّا كَأَحَدِكُمْ وَ لَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَ أَطُوعُكُمْ لِمَنْ وَ لِيُنْمُوهُ أَمْرُكُمْ وَ أَنَا لَكُمْ وَ زِيْرَا خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي أَمِيرًا - مرا رها کنید و به‌دنبال دیگری بروید، زیرا ما به استقبال امری می‌رویم که جنبه‌ها و رنگ‌هایی دارد که دل‌ها بر آن تاب نیاورد و عقول بر آن ثبات نمی‌دارد. افق‌های آینده را ابر فراگرفته و راه و مسیر حرکت مشوه و ناشناخته است. آگاه باشید، اگر من به انتخاب شما پاسخ مثبت بدهم، برنامه خودم را بر پایه آنچه که می‌دانم، اجرا می‌کنم؛ و در اجرای آن به ملامت ملامت‌گران بهایی نمی‌دهم. ولی اگر شما مرا رها کنید و دیگری را انتخاب نمایید، من هم مانند شما و حتی شنواتر و مطیع‌تر از شما به آن کسی که شما او را انتخاب می‌کنید عمل خواهم کرد. آگاه باشید که اگر من برای شما مشاور باشم بهتر از آن است که بر شما امیر باشم» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۹۱ - ص ۱۳۶ - سطر ۸ به بعد).

باری، نهج‌البلاغه کتابی است که سید رضی در توصیف چند وجهی و چند بعدی بودن مطالب آن می‌گوید: «چون روح امام‌علی یک روح همه جانبه و چند بعدی بوده است، کلام امام‌علی در نهج‌البلاغه هم چند بعدی است و

البته این کلام در نهج‌البلاغه در عین چند بعدی بودن دارای نوعی توازن و تناسب میان ابعاد مختلف آن می‌باشد و همین امر باعث گردیده تا مطالب نهج‌البلاغه در روح‌ها و عقل‌ها جای بگیرد و باز همین امر باعث گردیده تا نهج‌البلاغه نمایش زیبایی روح امام‌علی بشود و از آنجایی که زیبایی کشش دارد همین امر باعث گردیده که در طول هزار ساله گذشته نهج‌البلاغه پیوسته زنده بماند.»

از آنجایی که یکی از خصوصیات محوری اخلاق تطبیقی امام‌علی، «عدل و توازن و هماهنگی بوده است» و با عنایت به گفته صفی‌الدین حلی در وصف شخصیت امام‌علی که می‌گوید: «جُمِعَتْ فِي صِفَاتِكَ الْأَصْدَادُ، فَلِهَذَا عَزَّتْ لَكَ الْأَنْدَادُ - در وجود تو (اما م علی) اضداد یکجا جمع شده‌اند و به همین دلیل برای تو مانده‌ها نمی‌توان پیدا کرد»، می‌توان دآوری کرد که در تحلیل نهایی «نهج‌البلاغه هم به‌صورت مجموعه‌ای از اضداد یکجا جمع شده می‌باشد.»

۳ - یکی از مبانی اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه، این است که امام‌علی (برعکس رویکرد اخلاق انطباقی عرفان کلاسیک مسلمانان و رویکرد هندوها و بودایی‌ها) در عرصه خودسازی تطبیقی نفسانی (توسط تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) به‌جای ضعیف کردن «خودی» و یا «نفس» در انسان معتقد «به رشد و تعالی خودی و نفس» تا آنجا اعتقاد دارد که این «خودی» در «فرد شامل همه انسان‌ها در انسان بودن می‌شود» و همچنین شامل «همه موجودات هستی در دایره‌ای

به شعاع بی‌نهایت می‌شود.»

۴ - از مبانی دیگر اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه این است که امام‌علی «اخلاق را به‌صورت امری فرا دینی می‌بیند» و هرگز امام‌علی دایره اخلاق را «محدود به خاک و دین مشخص نمی‌کند» و اما علی «در اخلاق به مرزی قائل نیست» حتی برای مسلمان و غیر مسلمان.

۵ - از مبانی دیگر اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه اینکه از نظر امام‌علی در عرصه اخلاق تطبیقی «فرد آنچنان اعتبار و حقیقت دارد که جامعه دارای اعتبار و حقیقت می‌باشد.»

۶ - از مبانی دیگر اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه این است که امام‌علی معیار فعل اخلاق تطبیقی را «احساس مسئولیت اجتماعی تعریف می‌کند.»

«وَ اللَّهُ مَا مَعَاوِيَةَ يَأْذِيهِ مِنِّي وَ لَكَ نَهْ يُعْذِرُ وَ يَفْجُرُ وَ لَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْعَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَذَى النَّاسِ وَ لَكُنُّ كُلُّ عَذْرَةٍ فُجْرَةٌ وَ كُلُّ فُجْرَةٍ كَفْرَةٌ وَ لِكُلِّ عَادِرٍ لَوَاءٌ يَعْرِفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ - سوگند به خدا معاویه سیاستمدارتر از من نیست، ولی او به حيله‌گری و انحراف دست می‌یازد و اگر حيله‌گری و مکرپردازی و انحراف از حقایق، کار پستی نبود، من از سیاستمدارترین مردم بودم، ولی هر حيله‌گری انحرافی است و هر انحرافی ظلمتی است و برای هر حيله‌گری در روز قیامت پرچی است که با آن پرچم شناخته می‌شوند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۰۰ - ص ۳۱۸ - سطر ۸ به بعد).

«لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَحَقُّ النَّاسِ بِهَا مِنْ غَيْرِي وَ وَ اللَّهِ لِأَسْلَمَنَّ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَى خَاصَّةٍ - شما قطعاً می‌دانید که من سزاوارترین مردم به زمامداری هستم؛ و سوگند به

خدا، مادامی که امور مسلمانان جریان طبیعی خود را طی می‌کند و تعدی جز به من صورت نمی‌گیرد، سکوت خواهم کرد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۷۳ - ص ۱۰۲ - سطر ۸ به بعد).
«اللَّهِمَّ إِنَّكَ تَعَلَّمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُتَأَسِّسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْحُطَّامِ وَ لَكُنْ لِنِ رَدِّ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ قِيَامًا مَنِ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمُعْظَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ - پروردگارا، تو میدانی که اقدام و دفاع ما از روی رقابت و به دست آوردن سلطه و مزایای دنیا نبوده است، بلکه برای ورود به طرق و تبعیت از نشانه‌های دین تو و گستردن اصلاح شهرهای تو بوده است تا بندگان ستم‌دیده‌ات امن و امان داشته باشند و کیفر و مجازات و قوانین تو که راکد شده است، به جریان بیفتد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۳۱ - ص ۱۸۹ - سطر ۲ به بعد).

«الدَّلِيلُ عِنْدِي عَزِيزٌ حَتَّىٰ اخذَ الْحَقُّ لَهُ، وَ الْقَوِي عِنْدِي صَعِيفٌ حَتَّىٰ اخذَ الْحَقُّ مِنْهُ - آدم بینوایی که حقش را برده‌اند نزد من عزیز است تا حق از دست رفته‌اش را بگیرم و به او برگردانم و آدم نیرومند که حق دیگران را گرفته است نزد من ناتوان و پست است تا حق را از او بگیرم و به صاحب حق برسانم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳۷ - ص ۸۱ - سطر ۴).

باری، در این رابطه نباید فراموش کنیم که «جوهر اخلاق تطبیقی در روکرد امام علی در نهج البلاغه، عدالت در مؤلفه‌های مختلف فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی و قضائی می‌باشد». قابل ذکر است که «معیار فعل اخلاقی، یعنی ملاکی و شاخصی که در چارچوب آن ما می‌توانیم اخلاقی بودن یک کار را تعریف بکنیم» به بیان دیگر اینکه یک کار چه خصوصیتی باید داشته باشد که به موجب آن خصوصیت بشود، آن کار

را اخلاقی نامید؟

پاسخ این سؤال از نظر امام‌علی در نهج‌البلاغه بدین ترتیب است که: «کار طبیعی» با «کار اخلاقی» تفاوت دارد. چراکه امام‌علی «کار طبیعی» توسط «کار برای خود و خویشاوندانش تعریف می‌کرد» و در این رابطه بود که حتی زمانی که امام توسط حفاری زمین به آب می‌رسید، با اینکه این کارش را «کار طبیعی تعریف می‌کرد» فوراً می‌گفت: «بشارت باد بر وارثان من که صاحب این آب و قنات شده‌اند»؛ و «مالکیت این کار طبیعی را از خودش دور می‌کرد» ولی «کار اخلاقی» برای امام‌علی به آن بخش از کارهایی تعلق می‌گرفت که امام‌علی در چارچوب جهان‌بینی توحیدی خودش بر پایه اعتقادات و در راستای «غیر از خدا تا انسان به انجام می‌رسانید».

«لَمْ تَكُنْ بِيَعْتِكُمْ إِيَّايَ فَلْتَهُ وَ لَيْسَ أَمْرِي وَ أَمْرُكُمْ وَاحِدًا إِنَّ أَرِيدُكُمْ لِلَّهِ وَ أَنْتُمْ تُرِيدُونَ لِأَنْفُسِكُمْ - بیعتی که شما با من نموده و به زمامداری انتخابم کردید، یک پدیده ناگهانی و محاسبه نشده نبود. کار من و شما یکی نیست، من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید»

(نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۳۶ - ص ۱۹۴ - سطر ۱).

و لذا در این رابطه است که معیار فعل اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه را می‌توانیم «غیر» «از خدا تا انسان» تعریف کنیم.

«إِنِّي أُرِيدُكُمْ لِلَّهِ - من شما را برای خدا می‌خواهم.»

«صَلَّلْتُ وَ لَا صَلُّ بِي - من گمراه نشده‌ام و کسی هم به‌وسیله من به گمراهی نیفتاده است»

(نهج‌البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - شماره ۱۸۵).

البته در رویکرد امام‌علی در تعریف «غیر»، «بین خدا و انسان دیوار چین وجود ندارد» و بدون تردید امام‌علی در مسیر «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» معتقد است که خداوند در جهان «تجلی» می‌کند و «تجلی» کردن خدا در جهان در نگاه امام‌علی غیر از «معلول» می‌باشد. چرا که امام‌علی (برعکس رویکرد فلاسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی که خداوند را در بستر قانون علیت تبیین می‌کردند و در این رابطه جهان را معلول خداوند می‌دانستند و خداوند را به‌منزله علت اولی تعریف می‌کردند و رابطه خداوند با جهان به‌صورت رابطه طبیعت و ماوراء که بین آنها دیوار چین وجود دارد، می‌شناختند) به‌جای تکیه بر «قانون علیت» برای تبیین جهان اعتقاد به جایگزینی «تجلی» به‌جای «علیت» است که مطابق رویکرد «تجلی» رابطه بین خداوند و جهان و انسان نسبت «ظاهر» و «مظهر» پیدا می‌کند نه «علت» و «معلول» بیگانه نسبت به‌هم.

در چارچوب نسبت «ظاهر» و «مظهر» در عرصه تبیین رابطه خداوند و جهان و انسان در رویکرد اخلاق تطبیقی امام‌علی است که امام‌علی در نهج‌البلاغه بر این باور است که «انسان و جهان همان مظهر خداوند است» و خداوند از طریق جهان و انسان است که «خود را به نمایش می‌گذارد» و در این رابطه است که امام‌علی در نهج‌البلاغه در عرصه اخلاق تطبیقی و مسیر «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» حضور خداوند در جهان را یک حضور واقعی می‌داند، نه حضور مجازی. آنچنانکه فلاسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی بر طبل آن

می‌کوبیدند، بنابراین، در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه، «دیدن انسان و جهان اگر در چارچوب تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی صورت بگیرد، همان دیدن خداوند در وجود می‌باشد» (آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در فصل دوم و سوم و چهارم کتاب‌گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام به تبیین مشروح آن پرداخته‌است) و از اینجا است که در عرصه اخلاق تطبیقی امام‌علی رابطه «عباد الله» با «الله» رابطه مستقیم می‌باشد، نه رابطه انتزاعی.

«مَا شَكَّ فِي الْحَقِّ مُذُ أُرِيْتَهُ - از آن هنگام که حق به من نشان داده شده‌است، من شک نکرده‌ام» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۱۸۴).

«لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا أزدَدْتُ يَقِينًا - اگر پرده بین من و خداوند برداشته شود، بر یقین من نسبت به وجود خداوند افزوده نمی‌شود.»

«مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ مَعَهُ - در این جهان چیزی را ندیدم، مگر اینکه خدا را با او دیدم.»
«فَاعْبُدْ مَا لَا أَرَى؟ - آیا من خداوندی را که ندیده‌ام پرستش می‌کنم؟» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۹ - ص ۲۵۸ - سطر دوم).

«وَإِنِّي مَعِيَ لَبَصِيرَتِي مَا لَبَسْتُ عَلَى نَفْسِي وَلَا لُبْسَ عَلَيَّ - حقیقت‌بینی من با من است، نه حق را از خود پوشیده داشته‌ام و نه حق بر من پوشیده بوده‌است، به بیان دیگر حقیقتی را بر خودم مشتبه نساختم (خود را فریب نداده‌ام) و چیزی هم‌بر من مشتبه نگشته‌است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۰ - ص ۵۴ - سطر ۷).

«لَعَلِّي بَصِيرَةٌ مِنْ نَفْسِي وَ يَقِينٌ مِنْ رَبِّي وَ إِنِّي إِلَى لِقَاءِ اللَّهِ لَمُسْتَأَقٌّ - به آن رشد و هدایتی که من در

پیش‌گرفته‌ام، بینایی از درون خود دارم و یقینی از پروردگارم» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۶۲ - ص ۱۳۱).

۷ - از مبانی دیگر اخلاق تطبیقی در رویکرد امام‌علی در نهج‌البلاغه آن است که امام‌علی «فهم و شناخت بی‌نهایت وجودی در هستی را تنها در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی ممکن می‌داند» و به همین دلیل است که امام‌علی معتقد است که «خداوند را تنها از طریق تجربه دینی می‌توان دید، نه از طریق برهان مجرد عقلی» (فلاسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی).

۸ - در عرصه تبیین مبانی اخلاق تطبیقی در نهج‌البلاغه امام‌علی بیش از هر چیز بر «معیار فعل اخلاق تطبیقی تکیه دارد تا تکیه بر فلسفه اخلاقی یا تبیین اخلاقی آن» و دلیل این امر همان است که تا قبل از امام‌علی موضوع اخلاق در اندیشه بشری در چارچوب اندیشه فلسفی یونان باستانی افلاطونی و ارسطویی تعریف و تبیین می‌شده‌است (که البته در طول بیش از هزار سال گذشته، این رویکرد یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی در میان نظریه‌پردازان مسلمان هم ادامه پیدا کرد).

باری، از آنجایی که در اندیشه فلسفی افلاطون و ارسطو مبنای تبیین «فلسفه اخلاق» بر اساس «سه نفس» و «سه قوه» (غضبیه و شهویه و عاقله) استوار می‌باشد و به عبارت دیگر مبانی فلسفه اخلاق یونانی ارسطویی و افلاطونی بر اساسی قوه و نفس شکل گرفته است، لذا همین امر باعث

گردید که (از آنجایی که تمامی نظریه‌پردازان اخلاقی مسلمان با تاسی از اندیشه‌های فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی به صورت انطباقی به تبیین اخلاق در جوامع مسلمین در بیش از هزار سال گذشته پرداخته‌اند)، «اخلاق در جوامع مسلمین در طول هزار سال گذشته، صورت مجرد و ذهنی و فردی و فاقد فونکسیون اجتماعی پیدا کند» و اگر چه در عرصه فلسفه اخلاقی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی، آن‌ها «به تقسیم‌بندی عقل و حکمت به صورت نظری و عملی هم پرداخته‌اند، ولی حتی همین تقسیم‌بندی‌ها هم صورت نظری و ذهنی و تجریدی داشته است و فاقد هر گونه فونکسیون عملی و عینی واقعی فردی و اجتماعی بوده است.»

در طول هزار سال گذشته تمامی اندیشه‌های نظریه‌پردازان اخلاقی مسلمان حتی توانایی ساختن یک انسانی اخلاقی در چارچوب مدل انطباقی ارسطویی و افلاطونی خودشان هم نداشته‌اند؛ و البته اگر در این عرصه در طول هزار سال گذشته در جوامع مسلمین حرکتی هم در عرصه اخلاقی به صورت عملی وجود داشته است، مربوط به عرفان کلاسیک اهل تصوف بوده است که با «نقد اخلاق تجریدی قوه و نفس انطباقی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی، اهل تصوف تلاش می‌کردند تا با تاسی از رویکرد درون‌گرایی هند شرقی، هندویی و بودایی به صورت عملی اخلاق را تعریف کنند» بنابراین، در این رابطه است که مولوی در نقد فلسفه اخلاق انطباقی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی نظریه‌پردازان مسلمان را اینچنین سرزنش

می‌کند :

زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد	روی نفس مطمئنه از جسد
می‌خراشد در تعمق روی جان	فکرت بد ناخن پر زخم‌دان
در حدث کرده است زرین بال را	تا گشاید عقده اشکال را
عقده‌ای سخت است بر کیسه نهی	عقده را بگشاده گیر ای منتهی
عقده چند دگر بگشا ده گیر	در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر
که ندانی که خسی یا نیک‌بخت	عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت
آن بود بهتر زهر فکر عتید	گر بدانی که شقی یا سعید
خرج این دم کن اگر صاحب دمی	حل این اشکال کن گر آدمی
حد خود را دان کز آن نبود گریز	حد اعیان و عرض دانسته گیر
تا به بی‌حد در رسی‌ای خاک‌بیز	چون بدانی حد خود زین حد گریز
بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت	عمر در محمول و در موضوع رفت
باطل آمد در نتیجه خود نگر	هر دلیلی بی‌نتیجه و بی‌اثر
بر قیاس اقتزانی قانعی	جز به مصنوعی ندیدی صانعی
از دلایل باز برعکسش صفی	می‌فزاید در وسایط فلسفی

مثنوی - دفتر پنجم - ص ۲۸۸ - سطر ۶ به بعد

آنچه از نقد مولوی در ابیات فوق مثنوی در خصوص فلسفه اخلاق انطباقی

یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی برای ما قابل فهم است اینکه :

الف - مولوی در ابیات فوق فونکسیون فلسفه اخلاق یونانی‌زده انطباقی بر

روی نفس انسان جز تخریب و ضایع کردن نفس و اخلاق چیزی نمی‌داند.

زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد	روی نفس مطمئنه از جسد
--------------------------	-----------------------

ب - مولوی در ابیات فوق عامل انحراف و انحطاط فلسفه اخلاقی انطباقی (یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی نظریه‌پردازن مسلمان) در این می‌داند که به‌جای «جربه انفسی» جهت سازندگی اخلاقی، آن‌ها می‌خواهند توسط «ذهنیت تجریدی و انتزاعی و کلی‌بافی خود به سازندگی نفسانی و اخلاق دست پیدا کنند» که این کاری انحرافی است.

می‌خراشد در تعمق روی جان

فکرت بد ناخن پر زخم دان

ج - مولوی در ابیات فوق کار فیلسوفان اخلاقی انطباقی (یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی) ذهنی‌بافی و کلی‌بافی نظری می‌داند که «خودشان مساله ذهنی می‌بافند و خودشان پس از مدتی ذهنی‌بافی برای آنها به‌صورت نظری پاسخ تعیین می‌کنند بدون اینکه ذره‌ای به تأثیر و فونکسیون عینی و واقعی ذهنی‌بافی خودشان در نفس‌شان توجه داشته‌باشند.»

در حدت کرده است زرین بال را

تا گشاید عقده اشکال را

د - مولوی در ابیات فوق خطاب به فیلسوفان اخلاقی انطباقی (یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی مسلمان) می‌گوید: تمام این گره‌ها (عقده‌ها) که شما نشسته‌اید به‌صورت ذهنی‌بافی و انتزاعی می‌سازید و می‌بافید و برای آنها هم راه حل پیدا می‌کنید، «گره زدن (عقده‌سازی و عقده‌بافی) بر یک کیسه تهی است» چراکه همه فلسفه‌بافی انتزاعی انطباقی یونانی اخلاقی شما سالبه انتفاء به موضوع می‌باشد.

عقده را بگشاده گیر ای منتهی

عقده‌ای سخت است بر کیسه نهی

ه - مولوی در ابیات فوق خطاب به فیلسوفان اخلاقی انطباقی (یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی مسلمان) می‌گوید: «گرچه شما عمرتان در گره زدن کلی‌بافی و ذهن‌گرایی و انتزاعی گذشته‌است، دست از این کلی‌بافی انتزاعی بردارید و بقیه عمرتان را چنین بیندیشید که آن گره‌های ذهنی‌تان را هم حل شده‌است.»

در گشاده عقده‌ها گشتی تو پیر

عقده چند دگر بگشاده گیر

و - مولوی در ابیات فوق خطاب به فیلسوفان فلسفه‌باف ذهن‌گرای انطباقی اخلاقی (یونانی‌زده افلاطونی و ارسطویی مسلمان) می‌گوید: «گره یا عقده اصلی که شما توان گشایش آن را ندارید» و اصلاً آن را به‌عنوان یک گره و یک مشکل و یک عقده نمی‌دانید این است که «شما خودتان را نمی‌شناسید» و «ذهن انتزاعی کلی‌باف خودتان را به‌عنوان نفستان محاسبه می‌کنید». اگر می‌خواهید گره‌های اصلی و مشکلات محوری پیدا کنید، «از خودتان و از نفستان شروع کنید.»

عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت

که ندانی که خسی یا نیکبخت

گر بدانی که شقی یا سعید

آن بود بهتر زهر فکر عتید

حل این اشکال کن گر آدمی

خرج این دم کن اگر صاحب دمی

ز - مولوی در ابیات فوق اشکال انحراف فیلسوفان فلسفه‌باف ذهن‌گرای

انطباقی اخلاقی (یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی مسلمان) در این می‌داند که آنها توسط کار ذهنی و ذهنی‌بافی بین «علم حضوری به خودشان با نفسشان واسطه و پل ایجاد می‌کنند» و توسط آن پیوسته فاصله خودشان با نفسشان را دورتر می‌سازند.

می‌فزاید در وسایط فلسفی از دلایل باز برعکسش صفی

ح - مولوی در نقد خودش به فیلسوفان فلسفه‌ساز یونانی‌زده مسلمان می‌گوید: به اینها بگویند «حرکت شما بر خلاف جهت واقعی اخلاق است» و به همین دلیل همین «خلاف جهت حرکت کردن شما، باعث می‌گردد تا شما هر چه بیشتر حرکت کنید، فاصله شما از خودتان و نفستان بیشتر بشود.»

فلسفی خود را زان‌دیشه بکشت
گو به او کاو را سوی گنج است پشت
هر که دوراندازتر او دورتر
وز چنین گنج است او مهجورتر

ط - مولوی در نقد خودش به فیلسوفان فلسفه‌باف یونانی‌زده مسلمان می‌گوید: در تحلیل نهایی جز شک و تردید و بی‌اعتقادی و کلی‌بافی و انتزاعی‌گری هیچ محصولی از این کتاب‌های اخلاقی شما حاصل نمی‌شود (آنچنانکه برای قرن‌ها از کتاب فلسفه اخلاقی آنها حتی یک نیمه ابودرهم زاییده نشده است)، ولی در کلاس ۱۳ ساله پیامبر اسلام در دوران مکی توسط پراکسیس اخلاقی ضد فلسفه یونانی انسان‌های متولد گردید که

برای همیشه بشریت الگو و اسوه خواهند بود.

فلسفی گوید زمعقولات دون	عقل از دهلیز می ماند برون
فلسفی منکر شود در فکر و ظن	گو بر و سر را بر آن دیوار زن
هر که را در دل شک و بی جانی است	در جهان او فلسفی پنهانی است
می نماید اعتقاد او گاه گاه	آن رگ فلسف کند رویش سیاه

باری، در ادامه همین رویکرد مولوی نسبت به نقد قیل و قالها و بافندگی های فلسفی و منطقی، فیلسوفان اخلاقی (یونانی زده ارسطویی و افلاطونی مسلمان) است که او در جای دیگر مثنوی، «انسانها را در عرصه فلسفه اخلاق به سوی حکمت و معرفت محرک و تکامل و شدن و دوری جستن از فلسفه و بافندگی های فلسفی دعوت می نماید». مبانی فلسفه اخلاق انطباقی صوفیانه مولوی در این رابطه عبارت است از:

یکم - قربانی کردن عقل اندر کوی عشق.

عقل را قربان کن اندر عشق دوست	عقلها باری از آن سویست کوست
زین نظر وین عقل رو بیزار شو	چشم غیبی جوی و برخوردار شو
زین نظر وین عقل ناید جز دوار	پس نظر بگذار و بگزین انتظار
عقل جزئی همچو برق است و درخش	در درختی کی توان شد سوی رخس
برق عقل ما برای گریه است	تا بگرید نیستی در شوق هست
عقل رنجور آردش پیش طیب	لیک نبود در دوا عقلش مصیب
راند دیوان را حق از مرصاد خویش	عقل جزئی را زاستبداد خویش

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۶۹ - سطر ۱۱ به بعد

دوم - جایگزین کردن علم وحی نفسانی به جای علم نقل عقلانی.

بعلم نقل کم بودی ملی علم وحی دل ربودی از ولی

سوم - پیروی بی‌چون چرا از مراد در عرصه شدن اخلاقی.

تا قلاوزت نجبید تو مجنب	اندرین ره ترک کن طاق و طرنب
جنبشش چون جنبش کزدم بود	هر که او بی‌سر بخنبد دم بود
رستگی زاین ابله‌ی یابی و بس	خویش ابله کن تبع می‌رو سپس

چهارم - اختیار و انتخاب در عرصه شدن اخلاقی امری انحرافی و غلط می‌باشد.

هر چه عقلت خواست آری اضطرار	هر چه نفست خواست داری اختیار
که غرورش داد نفس زیرکش	همچو کنعان سر زکشتی وامکش
منت نوحم چرا باید کشید	که برآیم بر سر کوه مشید
تا طمع در نوح و کشتی دوختی	کاشکی او آشنا ناموختی
تا چو طفلان چنگ در مادر زدی	کاش چون طفل از حیل جاهل بدی

پنجم - جایگزین کردن «علم محوی» به جای «علم نحوی»

رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست	آن یکی نحوی بکشتی در نشست
گفت نیم عمر تو شد بر فنا	گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا
لیک آن دم گشت خامش از جواب	دل شکسته گشت کشتیبان زتاب
گفت کشتیبان بدان نحوی بلند	باد کشتی را بگردابی فکند
گفت نی از من تو سباحی مجو	هیچ دانی آشنا کردن بگو
بانک کشتی غرق این گرداب‌هاست	گفت کل عمرت ای نحوی فناست
گر تو محوی بی‌خطر در آب ران	محو می‌باید نه نحو اینجا بدان
ور بود زنده زدریا کی رهد	آب دریا مرده را بر سر نهد
بحر اسرار نهد بر فرق سر	چون برمدی تو زاوصاف بشر

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۴۵ - ابیات ۲۸۹۸ تا ۲۹۰۵

ششم - برای دستیابی به «اخلاق محوی» (نه اخلاق نحوی) «نفس» و یا «خودی‌ات» را ابتدا باید کشت.

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست
چونک واگشتیم زیپکار برون	روی آوردیم به پیکار درون
قوتی خواهیم زحق دریا شکاف	تا به سوزن بر کنم این کوه قاف
سهل شیری دان که صفاها بشکند	شیر آن را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۶ به بعد

هفتم - انزوا و خلوت گزینی بستر دستیابی به «اخلاق محوی» است نه «اخلاق نحوی»

ای تو در پیکار خود را باخته	دیگران را تو زخود نشناخته
تو بهر صورت که اپی بیستی	که منم این والله آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو زخلق	در غم و اندیشه‌مانی تا به حلق
این تو کی باشی که توان اوحدی	که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش	صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قائم با خودست	آن عرض باشد که فرع او شدست
گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین	جمله ذریات را در خود بین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست	چیست اندر خانه کاندر شهر نیست

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۶۶۲ - ابیات ۸۱۱ تا ۸۱۸

هشتم - دستیابی به «اخلاق محوی» صورت فردی دارد نه جمعی.

کار خود کن کار بیگانه مکن
کز برای اوست غمناکی تو
گوهر جان را نیابی فریهی
وقت مردن گند آن پیدا شود

در زمین دیگران خانه مکن
کیست بیگانه، تن خاکی تو
تا تو تن را چرب شیرین می‌دهی
گر میان مشک تن را جا شود

