آشنائى با علوم اسلامى

جلد ٢

.كلام ، عرفان ، حكمت عملى

نويسنده : علامه شهيد مرتضى مطهرى رحمه‌الله

تذکراین کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام گردیده است.

# بخش اول : كلام

## درس اول : علم كلام

يكى از علوم اسلامى، علم كلام است. علم كلام علمى است كه درباره عقائد اسلامى، يعنى آنچه از نظر اسلام بايد بدان معتقد بود و ايمان داشت بحث مى‏كند، به اين نحو كه آنها را توضيح مى‏دهد و درباره آنها استدلال مى‏كند و از آنها دفاع مى‏كند.

علماء اسلامى مى‏گويند : مجموع تعليمات اسلامى سه بخش است :

الف - بخش عقايد، يعنى مسائل و معارفى كه بايد آنها را شناخت و بدانها معتقد بود و ايمان آورد، مانند مساله توحيد، صفات ذات بارى تعالى، نبوت عامه و خاصه، و برخى مسائل ديگر. و البته فرق اسلامى در اينكه چه چيزهايى از اصول دين است و لازم است به آنها ايمان و اعتقاد داشت تا حدودى اختلاف نظر دارند.

ب - بخش اخلاق، يعنى مسائل و دستورهايى كه درباره «چگونه بودن‏» انسان از نظر صفات روحى و خصلتهاى معنوى است.از قبيل : عدالت، تقوا، شجاعت، عفت، حكمت، استقامت، وفا، صداقت، امانت و غيره.

ج - بخش احكام، يعنى مسائل مربوط به كار و عمل كه چه كارهايى و چگونه بايد انجام شود; از قبيل نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهى از منكر، بيع، اجاره، نكاح، تقسيم ارث و غيره.

علمى كه متصدى بخش اول است علم كلام است، و علمى كه عهده‏دار بخش دوم است علم اخلاق ناميده مى‏شود، و علمى كه بخش سوم را بر ذمه دارد علم فقه نام گرفته است.

در اين تقسيم آنچه مقسم واقع شده است «تعليمات اسلامى‏» است‏يعنى چيزهايى كه جزو متن اسلام است، نه علوم اسلامى كه امورى را هم كه مقدمه‏اى است بر تحقيق درباره تعليمات اسلامى شامل مى‏گردد مانند : ادبيات، منطق و احيانا فلسفه.

ثانيا در اين تقسيم جهت ارتباط تعليمات اسلامى با «انسان‏» مورد توجه قرار گرفته است، چيزهايى كه مربوط است به عقل و انديشه انسان «عقايد» خوانده شده است و چيزهايى كه مربوط است به خلق و خوى انسان «اخلاق‏» خوانده شده است و چيزهايى كه مربوط است به عمل و كار انسان «فقه‏» نام گرفته است.

همچنانكه در درسهاى كليات علم فقه خواهيم گفت، علم فقه هر چند از آن وجهه نظر كه فقها بحث مى‏كنند يك علم است، از وجهه ديگر مشتمل بر علوم متعدده است.

به هر حال علم كلام، علم عقائد اسلامى است. در گذشته به آن، علم «اصول دين‏» يا علم «توحيد و صفات‏» هم مى‏گفته‏اند.

## آغاز علم كلام

درباره آغاز علم كلام و اينكه از چه وقت در ميان مسلمين پديد آمد نمى‏توان دقيقا اظهار نظر كرد. آنچه مسلم است اين است كه در نيمه دوم قرن اول هجرى پاره‏اى از مسائل كلامى از قبيل بحث جبر و اختيار و بحث عدل در ميان مسلمين مطرح بوده است و شايد نخستين حوزه رسمى اين مباحث‏حوزه درس حسن بصرى متوفا در ١١٠ هجرى است.

در ميان مسلمين دو شخصيت از شخصيتهاى نيمه دوم قرن اول نام برده مى‏شوند كه سخت از اختيار و آزادى انسان دفاع مى‏كرده‏اند : معبد جهنى و غيلان دمشقى. در مقابل، افرادى بوده‏اند كه طرفدار عقيده جبر بوده‏اند. معتقدان به اختيار و آزادى به نام «قدرى‏» و منكران آن به نام «جبرى‏» معروف شدند.

تدريجا موارد اختلاف اين دو دسته به يك سلسله مسائل ديگر در الهيات، طبيعيات و اجتماعيات و برخى مسائل مربوط به انسان و معاد كشيده شد و مساله جبر و اختيار يكى از مسائل مورد اختلاف بود. قدريون در اين دوره‏ها به نام «معتزله‏» خوانده شدند و جبريون به نام «اشاعره‏».

مستشرقين و اتباع آنها اصرار دارند كه آغاز بحثهاى استدلالى در جهان اسلام را از اينجا و يا امثال آن بدانند.

اما حقيقت اين است كه بحث استدلالى درباره اصول اسلامى ازخود قرآن كريم آغاز شده است و در سخنان رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و مخصوصا در خطب اميرالمؤمنين عليه‌السلام تعقيب و تفسير شده است، گو اينكه سبك و اسلوب اين مباحث با سبك و اسلوبى كه متكلمين اسلامى داشتند متفاوت است.

## تحقيق يا تقليد

قرآن كريم، ايمان را بر پايه تعقل و تفكر گذاشته است. قرآن همواره مى‏خواهد كه مردم از انديشه به ايمان برسند. قرآن در آنچه بايد به آن مؤمن و معتقد بود و آنرا شناخت «تعبد» را كافى نمى‏داند. عليهذا در اصول دين بايد منطقا تحقيق كرد. مثلا اينكه خدواند وجود دارد و يكى است مساله‏اى است كه منطقا بايد به آن پى برد، و همچنين اينكه حضرت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم پيامبر خدا است. اين جهت باعث‏شد كه علم اصول دين از همان قرن اول پايه گذارى شود.

پيوستن اقوام و ملل مختلف به اسلام با يك سلسله افكار و انديشه‏ها، و همزيستى مسلمين با ارباب ديانات ديگر از قبيل يهوديان و مسيحيان و مجوسيان و صابئين، و مجادلات مذهبى كه ميان مسلمين و آن فرقه‏ها رخ مى‏داد، و خصوصا پيدايش گروهى به نام «زنادقه‏» در جهان اسلام كه به طور كلى ضد دين بودند با توجه به آزاديى كه خلفاى عباسى (در حدودى كه با سياست برخورد نداشت) داده بودند، و پيدايش فلسفه در عالم اسلامى كه به نوبه خود شكوك و شبهاتى بر مى‏انگيخت، موجب شد كه بيش از پيش ضرورت تحقيق در مبانى ايمانى اسلامى و دفاع از آنها در ميان مسلمين احساس شود و موجب ظهور متكلمان برجسته‏اى در قرنهاى دوم و سوم و چهارم گرديد.

## اولين مساله

ظاهرا اولين مساله‏اى كه در ميان مسلمين مورد بحث و قيل و قال و لم و لا نسلم واقع شد مساله «جبر و اختيار» بود، و اين بسيار طبيعى بود، زيرا اولا اين مساله چون با سرنوشت انسانها مربوط است مورد علاقه هر انسان بالغ الفكرى است. شايد جامعه‏اى يافت نگردد كه مردمش به مرحله بلوغ فكرى رسيده باشند و اين مساله در آن جامعه كه طرح نشده باشد. ثانيا قرآن مجيد آيات زيادى در اين دارد كه محرك انديشه‏ها در اين مساله اساسى مى‏گردد. (١)

عليهذا دليلى ندارد كه ما در جستجوى منشا ديگرى براى طرح اين مساله در جهان اسلامى بشويم. مستشرقين، معمولا براى اينكه اصالت علوم و معارف اسلامى را نفى كنند، كوشش دارند به هر نحو هست براى همه علومى كه در ميان مسلمين پديد آمد ريشه‏اى از خارج از دنياى اسلام، خصوصا از دنياى مسيحيت بيابند. از اين رو كوشش دارند به هر نحو هست ريشه اصلى علم كلام را از خارج بدانند همچنانكه نظير اين كار را در مورد علم نحو، عروض (و شايد معانى، بيان و بديع) و عرفان اسلامى كرده‏اند.

بحث جبر و اختيار كه ضمنا بحث قضا و قدر هم هست، يعنى از آن جهت كه به انسان مربوط است «جبر و اختيار» است و از آن جهت كه به خدا مربوط است «قضا و قدر» است، خود بحث عدل را به ميان آورد، زيرا رابطه‏اى آشكار ميان جبر و ظلم از يك طرف و اختيار و عدل از طرف ديگر ديده مى‏شود. بحث عدل، بحث‏حسن و قبح ذاتى افعال را به ميان آورد،و اين بحث به نوبه خود بحث عقل و مستقلات عقليه را به ميان كشيد، و اينها همه بحث «حكمت‏» يعنى غايت و غرض حكيمانه داشتن ذات بارى را موجب شد (٢) و كم كم بحث به توحيد افعالى و سپس به توحيد صفاتى كشيده شد كه بعدها در اين باره توضيح خواهيم داد.

صف آرايى ميان بحثهاى كلامى بعدها خيلى توسعه و دامنه پيدا كرد، به بسيارى از مسائل فلسفى كشيده شد از قبيل بحث در جواهر و اعراض و تركب جسم از اجزاء لايتجزى و مساله «خلاء» وغيره. زيرا مكلمين طرح اين مسائل را به عنوان مقدمه‏اى براى مسائل مربوط به اصول دين - خصوصا مسائل مربوط به مبدا و معاد - لازم مى‏شمردند.

از اين رو بسيارى از مسائل كه در قلمرو فلسفه بود در قلمرو علم كلام هم قرار گرفت فلسفه كلام و مسائل مشترك زيادى دارند.

اگر كسى كتب كلام را خصوصا كتب كلاميه‏اى كه از قرن هفتم به بعد تاليف شده مطالعه كند مى‏بيند اكثر مسائل كلامى اسلامى همانها است كه فلاسفه - خصوصا فلاسفه اسلامى - در كتب خود طرح كرده‏اند.

فلسفه اسلامى و كلامى اسلامى در يكديگر زياد تاثير كرده‏اند. يكى از آن تاثيرات اين است كه كلام براى فلسفه مسائل جديدى جبرا مطرح ساخت و فلسفه نيز موجب شد دائره كلام وسعت‏يابد به اين معنى كه ضرورت طرح بسيارى از مسائل فلسفى در قلمرو كلام لازم شناخته شد. شايد به يارى خدا ما بعدا توفيق بيابيم و نمونه‏هايى از هر دو قسم كه به آنها اشاره كرديم بياوريم.

## كلام عقلى و كلام نقلى

علم كلام در عين اينكه يك علم استدلالى و قياسى است، از نظر مقدمات و مبادئى كه در استدلالات خود به كار مى‏برد مشتمل بر دو بخش است : عقلى و نقلى.

بخش عقلى كلام، مسائلى است كه مقدمات آن صرفا از عقل گرفته شده است و اگر فرضا به نقل استناد شود به عنوان ارشاد و تاييد حكم عقل است، مثل مسائل مربوط به توحيد نبوت و برخى از مسائل معاد. در اينگونه مسائل استناد به نقل - كتب و سنت - كافى نيست، صرفا از عقل بايد استمداد شود.

بخش نقلى كلام، مسائلى است كه هر چند از اصول دين است و بايد به آنها مؤمن بود، ولى نظر به اينكه اين مسائل فرع بر نبوت است، نه مقدم بر نبوت و نه عين آن، كافى است كه از طريق وحى الهى يا سخن قطعى پيامبر مطلب اثبات شود، مثل مسائل مربوط به امامت (البته به عقيده شيعه كه امامت را از اصول دين اسلام مى‏داند) و اكثر مسائل مربوط به معاد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- رجوع شود به كتاب «انسان و سرنوشت‏» تاليف مرتضى مطهرى.

٢- رجوع شود به مقدمه كتاب «عدل الهى‏» تاليف مرتضى مطهرى.

# درس دوم : تعريف و موضوع علم كلام

در تعريف علم كلام اسلامى كافى است كه بگوئيم علمى است كه درباره اصول دين اسلام بحث مى‏كند، به اين نحو كه چه چيز از اصول دين است و چگونه و با چه دليل اثبات مى‏شود، و جواب شكوك و شبهاتى كه در مورد آن وارد مى‏شود چيست؟

در كتب منطق و فلسفه بحثى هست راجع به اينكه هر عملى موضوعى خاص دارد و تمايز مسائل هر علمى از مسائل علم ديگر به حسب تمايز موضوعات آن علوم است.

البته اين مطلب درستى است علومى كه مسائل آنها وحدت واقعى دارند چنين است ولى مانعى ندارد كه علمى داشته باشيم كه وحدت مسائل آن اعتبارى باشد و موضوعات متعدده و متباينه داشته باشد و يك غرض و هدف مشترك منشا اين وحدت و اعتبار شده باشد.

علم كلام از نوع دوم است، يعنى وحدت مسائل كلامى، وحدت ذاتى و نوعى نيست بلكه وحدت اعتبارى است. از اين‏رو ضرورتى ندارد كه در جستجوى موضوع واحدى براى علم كلام باشيم.

علومى كه وحدت مسائل آنها وحدت ذاتى است، امكان ندارد كه از نظر مسائل متداخل باشند، يعنى برخى مسائل ميان آنها مشترك باشد، ولى علومى كه وحدت آنها اعتبارى است ويا يك علم كه وحدت مسائلش اعتبارى است با علمى ديگر كه وحدت مسائلش ذاتى است، هيچ مانعى ندارد كه از نظر مسائل متداخل باشند. علت تداخل مسائل فلسفى و كلام و يا مسائل روانشناسى و كلام و يا مسائل اجتماعى و كلام همين امر است.

برخى از علما اسلامى درصدد برآمده‏اند براى علم كلام موضوع و تعريف بيابند نظير موضوع و تعريفى كه براى علوم فلسفى هست، و نظريات مختلفى در اين زمينه ابراز كرده‏اند. و اين اشتباه است. زيرا موضوع مشخص داشتن مربوط است به علومى كه مسائل آن علوم وحدت ذاتى دارند، اما علومى كه مسائل آنها وحدت اعتبارى دارند نمى‏توانند موضوع واحدى داشته باشند. در اينجا بيش از اين نمى‏توان بحث كرد.

## نامگذارى

يك بحث ديگر اين است كه چرا اين علم به نام «كلام‏» ناميده شد و در چه زمانى اين نام به آن داده شد؟ برخى گفته‏اند به اين سبب كلام ناميده شد كه قدرت دارنده خود را در سخن و استدلال فزونى دهد. برخى مى‏گويند از آن جهت كلام ناميده شد كه روش و عادت علماء اين فن اين بود كه در كتب خود سخن خود را با تعبير «الكلام فى كذا» و «الكلام فى كذا» آغاز مى‏كردند.

بعضى گفته‏اند از آن جهت كلام ناميده شد كه سخن در اطراف مباحثى بود كه به عقيده اهل حديث درباره آنها بايد سكوت كرد. و بعضى گفته‏اند كه اين نام آنگاه به ميان آمده كه بحث مخلوق بودن و يا مخلوق نبودن كلام الله ميان مسلمين طرح گرديد و صف آرائى شديدى شد و مردم زيادى كشته شدند وبه همين مناسبت آن دوره را دوره «محنت‏»ناميده‏اند. يعنى چون در دوره محنت اكثر مباحثات اصول دينى در اطراف حدوث و قدم كلام الله دور مى‏زد، علم اصول دين به نام «علم كلام‏» ناميده شده. اينها وجوهى است كه در وجه تسميه «علم كلام‏» گفته شده است.

## مذاهب و فرق كلامى

مسلمين همانطور كه از نظر فقهى و آنچه مربوط به فروع دين است و مسائل عملى مذاهب و روشهاى مختلفى پيدا كردند و از اين جهت به فرقه‏هاى مختلف تقسيم شدند جعفرى زيدى حنفى شافعى مالكى حنبلى و هر فرقه‏اى فقهى مخصوص به خود را دارد از نظر مسائل اعتقادى و چيزهايى كه مربوط است به ايمان و اعتقاد مسلمانان نيز فرقه فرقه شدند و هر فرقه‏اى مبانى و اصول اعتقادى مخصوص به خود دارد اهم مذاهب كلامى عبارتست از شيعه، معتزه، اشاعره، مرجئه.

اينجا ممكن است پرسشى پيش آيد و اظهارات تاسف شود كه چرا مسلمين در مسائل كلامى و مسائل فقهى اين اندازه فرقه فرقه شدند وحدت كلامى و فقهى خود را از دست دادند اختلاف در مسائل كلامى سبب مى‏گردد كه مسلمين در بينش اسلامى وحدت نداشته باشند و اختلاف در مسائل فقهى موجب مى‏شود كه عمل مسلمين نيز يكنواختى خود را از دست بدهد.

اين سؤال و هم اين تاسف بجا است اما لازم است به دو نكته اشاره شود نكته اول اين است كه اختلافات مسلمين در مسائل كلامى و فقهى نه به آن اندازه است كه پايه وحدت بينش اعتقادى و روش عملى آنها را به كلى متزلزل كند مشتركات اعتقادى و عملى آنها آن اندازه زياد است كه مفترقات آنها كمتر مى‏تواند ضربه اساسى وارد نمايد.

نكته دوم اين است كه اختلاف فكرى و نظرى در جامعه‏ها با همه وحدتها و اتفاقها در اصول فكرى لابدمنه است، و تا آنجا كه مبنا و ريشه اختلافات طرز استنباطها باشد نه غرضها مفيد هم هست‏يعنى موجب تحرك و تجسس و بحث و كاوش و پيشرفت است آرى آنجا كه اختلافات با تعصبات و جانبداريها و گرايشهاى بى‏منطق احساساتى توام مى‏گردد و مساعى افراد بجاى اينكه صرف در اصلاح روش خود بشود صرف تحقير و تهمت و افترا به رقيب مى‏شود موجب بدبختى است.

در مذهب شيعه مردم مكلفند كه از مجتهد زنده تقليد نمايند مجتهدان موظفند مستقلا در مسائل تفكر و اجتهاد نمايند و به آنچه از اسلاف و بزرگان رسيده بسنده نكنند اجتهاد و استقلال در تفكر خود به خود منجر به اختلاف نظرهايى مى‏گردد اما اين اختلاف نظرها به فقه شيعه حيات و حركت داده است.

پس از مطلق اختلاف، محكوم نيست. اختلافى محكوم است كه ناشى از سوء نيت و غرضرانى باشد و يا در مورد مسائلى باشد كه راه اصلى مسلمين را از يكديگر جدا مى‏كند مساله امامت و رهبرى، نه مسائل فرعى و غير اصلى.

اما بررسى تاريخ فكرى مسملين و اينكه چه اختلافاتى از سوءنيتها و غرض رانيها و تعصبها ناشى شده و چه اختلافاتى لازمه طبيعى تفكر عقلى مسلمين بوده است، و هم اينكه آيا همه مسائل كلامى را بايد جزء مسائل اصلى و همه مسائل فقهى را جزء مسائل غير اصلى به شمار آورد، و يا ممكن است مساله‏اى كلامى از اين نظر اصالت نداشته باشد و مساله‏اى فقهى اصالت داشته باشد، بحثهايى است كه از عهده اين درس خارج است.

قبل از آنكه به نقل مذاهب كلامى بپردازيم لازم است به يك جريان در جهان اسلامى اشاره نمائيم و آن اينكه گروهى از علماء اسلامى از اصل با كلام يعنى بحثت عقلى در مسائل اصولى اسلامى، مخالف شدند و آنرا «بدعت‏» و حرام دانستند. اينها به نام «اهل حديث‏» معروفند. احمد بن حنبل كه يكى از ائمه فقهى اهل تسنن است در راس «اهل حديث‏» قرار دارد. حنابله به طور كلى با كلام - اعم از كلام معتزلى يا اشعرى، چه رسد به شيعى - مخالفند و به طريق اولى با منطق و فلسفه مخالفند. ابن تيميه حنبلى كه از شخصيتهاى برجسته دنياى جماعت است فتوا به حرمت كلام و منطق داده. جلال الدين سيوطى نيز كه اهل الحديث است كتابى دارد به نام «صون المنطق و الكلام عن المنطق و الكلام‏». مالك بن انس يكى از ائمه جماعت نيز هر گونه بحث و كاوشى را در مسائل اعتقادى غير مجاز مى‏شمرد. ما در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئاليسم موقف شيعه را در اين زمينه بيان كرده و توضيح داده‏ايم.

اهم مذاهب كلامى - همانطور كه قبلا اشاره شد - عبارت است از شيعه معتزله، مرجئه. برخى، مذاهب خوارج و مذاهب باطنيه يعنى مذهب اسماعيلى را نيز جزء مذاهب كلامى اسلامى به حساب آورده‏اند. (١) ولى از نظر ما هيچيك از اين دو مذهب را جزء مذاهب كلامى اسلامى نمى‏توان آورد. اما خوارج بدان جهت كه هر چند عقايد خاصى در اصول دين ابراز داشتند و شايد اولين مسائل اصول دينى از طرف آنها مطرح شد، يعنى آنها بودند كه پاره‏اى عقايد در مورد امامت و كفر و فاسق آوردند و منكر آن عقايد را كافر دانستند، ولى اولا يك مكتب فكرى و استدلالى به وجود نياوردند - و به عبارت ديگر آنها يك نظام فكرى و استدلالى به وجود نياوردند - و به عبارت ديگر آنها يك نظام فكرى در جهان اسلام نيافريدند - و ثانيا از نظر ما شيعيان انحرافات فكرى خوارج در حدى است كه مشكل است بتوان آنها را در زمره مسلمين به حساب آورد. چيزى كه كار را آسان مى‏كند اين است كه خوارج منقرض شدند و تنها يك فرقه آنها كه «اباضيه‏» ناميده مى‏شوند كم و بيش پيروانى دارند. اباضيه معتدلترين فرق خوارج بودند و به همين دليل تاكنون منقرض نشده‏اند.

باطنيه نيز آن قدر در انديشه‏هاى اسلامى بر اساس باطنيگرى دخل و تصرف كرده‏اند كه مى‏توان گفت اسلام را «قلب‏» كرده‏اند.

به همين دليل مسلمين جهان حاضر نيستند آنها را جزء فرق اسلامى به شمار آورند.

در حدود سى سال پيش كه «دارالتقريب بين المذاهب الاسلامية‏» در قاهره تاسيس شد و مذاهب : شيعه اماميه، زيدى، حنفى، شافعى، مالكى، حنبلى، هركدام نماينده داشتند، اسماعيليان خيلى كوشش كردند كه نماينده بفرستند ولى از طرف ساير مسلمين مورد قبول واقع نشد.

باطنيه، على‏رغم انحرافات زيادشان، برخلاف خوارج كه از خود مكتب و نظام فكرى نداشتند، از يك مكتب كلامى و فلسفى نسبتا قابل توجهى برخوردارند، شخصيتهاى فكرى با اهميتى در ميان آنها ظهور كرده است و كتب قابل توجهى نيز از آنها به يادگار مانده است. اخيرا مستشرقين عنايت فراوانى به افكار و آثار باطنيه نشان مى‏دهند.

از جمله شخصيتهاى برجسته اسماعيليه «ناصر خسرو علوى‏» شاعر فارسى زبان معروف متوفا در سال ٨٤١ هجرى است. كتاب «جامع الحكمين‏» و كتاب «وجه دين‏» و «خوان اخوان‏» او معروف و مشهور است. و از جمله «ابوحاتم رازى‏» متوفا در ٣٣٢ صاحب كتاب «اعلام النبوة‏» است. و ديگر «ابويعقوب سجستانى‏»صاحب كتاب «كشف المحجوب‏» و متوفاى در حدود نيمه دوم قرن چهارم است. ترجمه فارسى اين كتاب اخيرا چاپ و منتشر شده است.

يكى ديگر از شخصيتهاى معروف اسماعيليه «حمد الدين كرمانى‏» شاگر «ابويعقوب سجستانى‏» است. «حميد الدين‏» كتب زيادى در زمينه مذهب اسماعيليه تاليف كرده است. يكى ديگر «ابوحنيفه نعمان بن ثابت‏» معروف به «قاضى نعمان‏» است كه به عنوان «ابوحنيفه شيعى‏» (شيعه اسماعيلى) معروف است. اين مرد اطلاعاتش در فقه و حديث‏خوب است، كتاب معروف «دعائم الاسلام‏» او سالها پيش در تهران با حروف سنگى چاپ شده است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- المذاهب الاسلاميين عبدالرحمن بدوى، .

# درس سوم : معتزله

(١)

بحث‏خود را - به علتى كه بعدا توضيح خواهيم داد - از معتزله آغاز مى‏كنيم.

پيدايش فرقه معتزله در اواخر قرن اول هجرى و يا اوايل قرن دوم هجرى صورت گرفت. بديهى است كه علم كلام مانند همه علوم ديگر تدريجا توسعه يافت و تكامل پيدا كرد.

ما نخست فهرست‏وار اصول عقائد معتزله و به عبارت بهتر مشخصات اصلى مكتب معتزله را ذكر مى‏كنيم و سپس شخصيتهاى معروف آنها را با اشاره به سرگذشت تاريخى اين قوم ياد مى‏كنيم و آنگاه سير تحولى عقائد آنها را بيان مى‏نمائيم.

مسائل معتزله زياد است، منحصر به امور دينى محض كه از نظر معتزله بايد به آنها معتقد و مؤمن بود نيست، شامل يك سلسله مسائل طبيعى، اجتماعى، انسانى، فلسفى نيز كه مستقيما در حوزه مسائل ايمانى نيست مى‏گردد، ولى البته همه آن مسائل به نحوى با مسائل ايمانى مربوط است و به عقيده معتزله تحقيق در مسائل ايمانى بدون تحقيق در اين مسائل ناميسر است.

## اصول عقائد معتزله

خود معتزله پنج مساله را از اصول اعتزال مى‏شمارند :

الف. توحيد، يعنى عدم تكثر ذات و صفات.

ب. عدل، يعنى خداوند عادل است و ظالم نيست.

ج. وعده و وعيد، يعنى خدواند به بندگان وعده پاداش اطاعت و وعيد كيفر معصيت داده است، و همانطور كه وعده پاداش مطيعان تخلف بردار نيست، وعيد معصيت معصيت كاران نيز تخلف بردار نيست. پس آمرزش تنها هنگامى ميسر است كه بنده توبه كرده باشد. مغفرت بدون توبه هرگز صورت نمى‏گيرد.

د. منزلت بين المنزلتين، يعنى فاسق (مرتكب گناه كبيره، مثلا شارب الخمر، زناكار، دروغگو و امثال اينها) نه مؤمن است و نه كافر، فسق حالتى است بين كفر و ايمان.

ه. امر به معروف و نهى از منكر. نظر خاص معتزله درباره امر به معروف و نهى از منكر اين است كه اولا راه شناخت معروف و منكر منحصر به شرع نيست، عقل نيز قادر است لااقل پاره‏اى از معروفها و منكرها را مستقلا تشخيص دهد; و ثانيا مشروط به وجود امام نيست، وظيفه عموم مسلمين است، خواه امام و پيشوائى باشد و خواه نباشد; تنها بعضى از مراتب آن است كه اجراء آنها بر عهده امامان و متصديان امور مسلمين است، از قبيل اقامه حدود شرعيه و حفظ مرزهاى كشورهاى اسلامى و ساير كارهاى حكومتى اسلامى.

متكلمين معتزلى احيانا كتابهاى مستقلى درباره اين اصول پنجگانه نوشته‏اند مانند كتاب معروف «قاضى عبدالجبار معتزلى‏» معاصر «صاحب بن عباد» و «سيد مرتضى علم الهدى‏» به نام «الاصول الخمسيه‏».

همانطور كه ملاحظه مى‏شود، تنها اصل توحيد و اصل عدل است كه مى‏توان جزء مسائل ايمانى و اعتقادى به شمار آورد، سه اصل ديگر فقط معرف و مشخص مكتب معتزله است. حتى اصل عدل نيز اگرچه از آن نظر كه از مسلمات قرآن است و ضرورى دين است جز اصول اعتقادى است، ولى از آن جهت جزء اصول پنجگانه قرار داده شده است كه مشخص مكتب آنها است. و الا اصل علم و اصل قدرت (اينك خدا عالم است و قادر است) نيز از ضروريات اسلام است و جزء مسائل اعتقادى است.

در مذهب شيعه نيز اصل عدل يكى از اصول پنجگانه اعتقادى شمرده شده است. طبعا اين سؤال پيش مى‏آيد كه چه خصوصيتى براى اصل عدل است كه جزء اصول اعتقادى شمرده شده است و حال آنكه عدل يكى از صفات خداوند است، همانطورى كه خداوند متعال عادل است، عالم و قدير وحى و مدرك و سميع و بصير هم هست، و به همه اينها نيز بايد مؤمن و معتقد بود، پس چرا تنها «عدل‏» اين امتياز را يافته است؟

پاسخ اين است كه «عدل‏» هيچ امتيازى نسبت به ساير صفات ندارد. متكلمين شيعه از اين جهت اين اصل را جزء اصول اعتقادى شيعه ذكر كرده‏اند كه اشاعره - كه اكثر اهل تسنن را تشكيل مى‏دهند - منكر اين اصل هستند، ولى منكر علم، حيات، اراده و ... نيستند. لهذا اعتقاد به عدل جزء مشخصات اعتقادى شيعه به شمار مى‏رود، همچنانكه جزء مشخصات اعتقادى معتزله نيز هست.

پنج اصل نامبرده خطوط اساسى مكتب كلامى معتزله را تشكيل مى‏دهد و الا همچنانكه گفته شد، معتقدات خاص معتزله منحصر به اين پنج اصل نيست، معتزله در بسيارى از مسائل الهيات، طبيعيات اجتماعيات و انسانيات، عقايد خاصه آورده‏اند كه اكنون مجال ذكر آنها نيست.

## توحيد

بحث‏خود را از توحيد آغاز مى‏كنيم : توحيد مراتب و اقسام دارد : توحيد ذاتى، توحيد صفاتى : ، توحيد افعالى، توحيد در عبادت.

توحيد ذاتى، يعنى اينكه ذات پرودگار يگانه است، مثل و مانند ندارد، ماسوا همه مخلوق او است و دون درجه و مرتبه او در كمال، بلكه قابل نسبت به او نيست، آيه كريمه (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ) و يا آيه :( وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ) مبين توحيد ذاتى است.

توحيد صفاتى، يعنى صفات خداوند از قبيل علم، قدرت، حيات، اراده، ادراك، سميعيت، بصريت، حقايقى غير از ذات پروردگار به نحوى است كه همه اين صفات بر او صدق مى‏كند و يا (به قولى) به نحوى است كه آثار اين صفات بر او مترتب است.

توحيد افعالى، يعنى نه تنها همه ذاتها، بلكه همه كارها (حتى كارهاى انسان) به مشيت و اراده خداوند است و به نحوى خواسته ذات مقدس او است.

توحيد در عبادت، يعنى جز ذات پروردگار، هيچ موجودى شايسته عبادت و پرستش نيست، پرستش غير خداوند مساوى است با شرك و خروج از دائره توحيد اسلامى.

توحيد در عبادت از نظرى با ساير اقسام توحيد فرق دارد، زيرا آن سه قسم ديگر مربوط است به خدا و اين قسم مربوط است به بندگان. به عبارت ديگر، يگانگى ذات و منزه بودنش از مثل و مانند، و يگانگى او در صفات، و يگانگى او در فاعليت از شؤون و صفات او است، اما توحيد در عبادت يعنى لزوم يگانه پرستى. پس توحيد در عبادت نيز از شؤون خداوند است زيرا توحيد در عبادت يعنى يگانگى خداوند در شايستگى براى معبوديت، پس او يگانه معبود به حق است. كلمه لا اله الا الله همه مراتب توحيد را شامل است، و البته مفهوم ابتدائى آن توحيد در عبادت است.

توحيد ذاتى و توحيد در عبادت جزء اصول اوليه اعتقادى اسلامى است، يعنى اگر كسى در اعتقادش به يكى از اين دو اصل خللى باشد جزء مسلمين محسوب نمى‏گردد. احدى از مسلمين با اين دو اصل مخالف نيست.

اخيرا فرقه وهابيه - كه پيرو محمد بن عبدالوهاب‏اند و او تابع ابن تيميه حنبلى شامى است - مدعى شده‏اند كه پاره‏اى از اعتقادات مسلمين مثل اعتقاد به شفاعت، و پاره‏اى از اعمال مسلمين مانند توسلات و استمدادات از انبياء و اولياء بر ضد اصل توحيد در عبادت است، ولى ساير مسلمين اينها را منافى با توحيد در عبادت نمى‏دانند. پس اختلاف وهابيه با ساير مسلمين در اين نيست كه آيا يگانه موجود شايسته پرستش، خداوند است‏يا غير خداوند، مثلا انبياء و اولياء نيز شايسته پرستشند. در اين جهت ترديد نيست كه غير خدا شايسته پرستش نيست. اختلاف در اين است كه آيا استشفاعات و توسلات عبادت است‏يا نه؟ پس نزاعى فى ما بين، صغروى است نه كبروى. علما اسلام با بيانات مبسوط و مستدل نظريه وهابيان را رد كرده‏اند.

توحيد صفاتى همان است كه مورد اختلاف معتزله و اشاعره است. اشاعره، منكر توحيد صفاتى مى‏باشند و معتزله طرفدار توحيد افعالى نيز مورد اختلاف معتزله و اشاعره است، با اين تفاوت كه در اينجا كار برعكس است، يعنى اشاعره طرفدار توحيد افعالى و معتزله منكر آن مى‏باشند.

اينكه معتزله خود را اهل التوحيد مى‏خوانند و توحيد را يكى از اصول پنجگانه خويش مى‏شمارند مقصودشان توحيد صفاتى است نه توحيد ذاتى يا توحيد در عبادت (زيرا اين دو قسم از توحيد محل خلاف نيست) و نه توحيد افعالى زيرا اولا معتزله منكر توحيد افعالى مى‏باشند و ثانيا عقيده خويش را در مورد توحيد افعالى تحت عنوان اصل عدل كه اصل دوم از اصول پنجگانه آنها است بيان مى‏كنند.

اشاعره و معتزله در باب توحيد صفاتى و توحيد افعالى سخت در دو قطب مخالف قرار گرفته‏اند معتزله طرفدار توحيد صفاتى و منكر توحيد افعالى مى‏باشند و اشاعره بالعكس و هر كدام استدلالهايى در اين زمينه آورده‏اند ما در فصل مربوط عقيده خاص شيعه را درباره اين دو قسم توحيد بيان خواهيم كرد.

# درس چهارم : معتزله

(٢)

## اصل عدل

در درس گذشته اجمالا به اصول پنجگانه معتزله اشاره كرديم درباره اصل اول آنها يعنى اصل توحيد توضيحاتى داديم. اكنون نوبت اصل دوم است و آن اصل عدل است.

البته واضح است كه هيچ فرقه‏اى از فرق اسلامى منكر عدل به عنوان يك صفت از صفات الهى نيست احدى نگفته كه خدا عادل نيست اختلاف معتزله با مخالفانشان (يعنى اشاعره) در تفسير و توجيهى است كه درباره عدل مى‏كنند اشاعره عدل را به گونه‏اى تفسير مى‏كنند كه چنين تفسيرى از نظر معتزله مساوى است با انكار عدل والا اشاعره هرگز حاضر نيستند كه منكر و مخالف عدل خوانده شوند.

عقيده معتزله درباره «عدل‏» اين است كه برخى كارها فى حد ذاته عدل است و برخى كارها فى حد ذاته ظلم است، مثلا پاداش دادن به مطيع و كيفر دادن به عاصى فى حد ذاته عدل است و «خدا عادل است‏» يعنى به مطيع پاداش مى‏دهد و به عاصى كيفر، و محال است كه بر ضد اين عمل كند. كيفر دادن به مطيع و پاداش دادن به عاصى فى حد ذاته ظلم است و محال است كه خدا مرتكب آن گردد. همچنين مجبور ساختن بنده به معصيت و يا مسلوب القدرت خلق كردن او و آنگاه خلق معصيت به دست او و آنگاه كيفر دادن او ظلم است و هرگز خدا ظلم نمى‏كند، ظلم بر خدا قبيح است و جايز نيست و بر ضد شؤون خدائى او است.

ولى اشعاره معتقدند هيچ كارى فى حد ذاته عدل نيست، و هيچ كارى فى حدذاته ظلم نيست، آنچه خدا بكند عين عدل است. فرضا خداوند به مطيعان كيفر بدهد و به عاصيان پاداش، عين عدل است. همچنين اگر خداوند بندگان را مسلوب القدرة خلق كند و آنگاه معصيت را به دست آنها جارى سازد و بعد هم آنها را عقاب كند، فى حدذاته ظلم نيست اگر فرض كنيم خداوند چنين كند باز عين عدل است «آنچه خسرو كند شيرين بود.»

معتزله به همين جهت كه طرفدار عدلند، منكر توحيد در افعالند، مى‏گويند لازمه توحيد افعالى اين است كه بشر خود خالق افعال خود نباشد، بلكه خدا خالق افعال او باشد، و چون مى‏دانيم بشر در آخرت از طرف خداوند پاداش و كيفر مى‏گيرد پس اگر خداوند خالق افعال بشر باشد و در عين حال به آنها پاداش و كيفر براى كارهايى بدهد كه خود نكرده‏اند بلكه خود خدا كرده است، ظلم است و بر ضد عدل الهى است. معتزله توحيد افعالى را بر ضد اصل عدل مى‏دانند.

از اينرو معتزله درباره انسان به اصل آزادى و اختيار قائلند و سخت از آن دفاع مى‏نمايند، بر خلاف اشاعره كه منكر آزادى و اختيار بشرند.

معتزله به دنبال طرح اصل عدل - كه به معنى اين است كه برخى افعال فى حدذاتها عدلند و برخى فى حدذاتها ظلم، و عقل حكم مى‏كند كه عدل نيك است و بايد انجام داد و ظلم بد است و نبايد انجام داد - يك اصل كلى ديگر طرح كردند كه دامنه وسيعترى دارد و آن حسن و قبح ذاتى افعال است. مثلا راستى، امانت، عفت، تقوا ذاتا نيك است، و دروغ، خيانت، فحشاء، لااباليگرى ذاتا بد است. پس افعال در ذات خود و قبل از آنكه خدا درباره آنها حكمى بياورد داراى حصن ذاتى و يا قبح ذاتى مى‏باشند.

از اينجا به اصل ديگرى درباره عقل انسان رسيدند، و آن اينكه : عقل انسان در ادراك حسن و قبح اشياء استقلال دارد، يعنى قطع نظر از بيان شارع نيز مى‏توان حسن و قبح برخى كارها را درك كند. اشاعره با اين نيز مخالف بودند. مساله حسن و قبح ذاتى و عقلى كه معتزله طرفدار و اشاعره منكر بودند، بسيارى مسائل ديگر را به دنبال خود آورده كه برخى به الهيات مربوط بود و برخى به انسان، از قبيل اينكه آيا كارهاى خداوند - و به عبارت جامع تر، خلقت و آفرينش اشياء - هدف و غرض دارد يا نه؟ معتزله گفتند اگر هدف و غرضى در كار نباشد «قبيح‏» است و عقلا محال است. تكليف ما لايطاق چطور؟ آيا ممكن است ‏خداوند بنده‏اى را به كارى مكلف سازد كه فوق طاقت او است؟ معتزله اين را نيز قبيح و محال دانستند. آيا مؤمن قدرت بر كفر دارد يا نه؟ و آيا كافر قدرت بر ايمان دارد يا نه؟ پاسخ معتزله به همه اينها مثبت است، زيرا اگر مؤمن قدرت بر كفر و كافر قدرت به ايمان نداشته باشد پاداش و كيفر آنها قبيح است. اشاعره در همه اين مسائل به نقطه مخالف معتزله نظر دادند.

## وعد و وعيد

وعد به معنى نويد و پاداش است و وعيد به معنى تهديد به كيفر است. عقيده معتزله اين است كه همانطورى كه خداوند در نويدها و پاداشها به حكم( إِنَّ اللَّـهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ) وعده خلافى نمى‏كند بلكه محال است‏خلف وعده نمايد (اين جهت مورد اتفاق و اجماع مسلمين است) همچنين در زمينه كيفرها نيز تخلف نمى‏كند. عليهذا تمام وعيدهايى كه در مورد فساق و فجار شده است كه مثلا ظالم چنين عذاب مى‏كشد، دروغگو چنان، و شرابخوار چنان، بدون تخلف عملى خواهد شد، مگر آنكه قبلا در دنيا توبه كرده باشند. عليهذا مغفرت بدون توبه محال است.

معتزله معتقدند كه مغفرت بدون توبه مستلزم خلف وعيد است و خلف وعيد مانند خلف وعده قبيح و محال است. عليهذا عقيده خاص معتزله در مورد وعد و وعيدها به مساله مغفرت مربوط مى‏شود و از عقيده آنها در مورد حسن و قبح عقلى ناشى مى‏گردد.

## منزله بين المنزلتين

اعتقاد معتزله به اصل منزلة بين المنزلتين به دنبال دو عقيده متضاد بود كه قبلا در جهان اسلام راجع به كفر و ايمان فساق پديد آمد. براى اولين بار «خوارج‏» اين عقيده را اظهار كردند كه ارتكاب گناه كبيره بر ضد ايمان است‏يعنى مساوى با كفر است پس مرتكب گناه كبيره كافر است.

چنانكه مى‏دانيم خوارج در اثر حادثه «حكميت‏» در جنگ صفين پديد آمدند و ظهورشان در نيمه قرن اول هجرى، يعنى در حدود سال ٣٧ هجرى مقارن با خلافت اميرالمؤمنين على عليه‌السلام بوده است.

در نهج‏البلاغه آمده است كه اميرالمؤمنين با آنها درباره اين مساله مباحثه كرد و با ادله متقنى نظريه آنها را باطل ساخت. خوارج، بعد از حضرت امير نيز بر ضد خلفاى زمان، و اهل امر به معروف و نهى از منكر و اهل تكفير و تفسيق بودند. چون غالب خلفا مرتكب گناهان كبيره مى‏شدند طبعا خوارج آنها را كافر مى‏دانستند و به همين جهت‏خوارج همواره در قطب مخالف سياستهاى حاكم قرار داشتند.

گروه ديگرى به وجود آمدند (يا آنها را سياستها به وجود آورند) كه به نام «مرجئه‏» خوانده مى‏شدند. مرجئه از لحاظ ارزش تاثير گناه در نقطه مقابل خوارج قرار داشتند، آنها مى‏گفتند اساس كار بر اين است كه انسان از نظر عقيده و ايمان كه مربوط به قلب است مسلمان باشد، اگر ايمان كه امر قلبى است درست بود، مانعى ندارد كه عمل انسان فاسد باشد، ايمان، كفاره عمل بد است.

راى و عقيده مرجئه به نفع دستگاه حاكم بود،يعنى موجب مى‏شد كه مردم اهميت زيادى براى فسق و فجورهاى آنها قائل نشوند و آنها را با همه تبهكاريها اهل بهشت بدانند. مرجئه صريحا مى‏گفتند «پيشوا هر چند گناه كند مقامش باقى است و اطاعتش واجب است و نماز پشت‏ سر او صحيح است.» به همين دليل خلفاى جور از مرجئه حمايت مى‏كردند مرجئه مى‏گفتند فسق و گناه هر چند كبيره باشد مضر به ايمان نيست، پس مرتكب كبيره مؤمن است نه كافر.

معتزله عقيده ميانه‏اى ابراز داشتند، گفتند مرتكب كبيره نه مؤمن است و نه كافر، برزخ ميان آن دو است. معتزله نام اين مرحله ميانه را «منزلة بين المنزلتين‏» گذاشتند.

گويند اول كسى كه اين عقيده را ابراز كرد واصل بن عطاء شاگر حسن بصرى بود. روزى واصل در محضر استادش نشسته بود كه همين مساله مورد اختلاف خوارج و مرجئه را پرسيدند. پيش از اينكه حسن جوابى بدهد واصل گفت : به عقيده من اهل كفر كبائر فاسقند نه كافر. بعد از جمعيت جدا شد - و به قولى حسن بصرى او را اخراج كرد - و كناره گرفت و به تبليغ عقيده خود پرداخت. شاگر و برادر زنش عمرو بن عبيد نيز به او ملحق شد. اينجا بود كه حسن گفت «اعتزل عنا» يعنى واصل از ما جدا شد. و به قولى مردم گفتند : «اعتزلا قول الامة‏» يعنى واصل و عمرو بن عبيد از قوم همه امت جدا شدند و قول سومى اختراع كردند.

## امر به معروف و نهى از منكر

امر به معروف و نهى از منكرنيز از ضروريات اسلام و مورد اجماع و اتفاق عموم مسلمين است. اختلافاتى كه هست مربوط است به حدود و شروط آنها. مثلا خوارج امر به معروف و نهى از منكر را مشروط به هيچ شرطى نمى‏دانستند، معتقد بودند در همه شرايط بايد اين دو فريظه صورت گيرد. مثلا ديگران احتمال موفقيت را و همچنين عدم ترتب مفسده‏اى مهمتر را شرط وجوب امر به معروف و نهى از منكر مى‏دانستند، ولى خوارج به اين شروط قائل نبودند. برخى معتقد بودند كه امر به معروف و نهى از منكر صرفا قلبى و زبانى است، يعنى قلبا بايد طرفدار معروف و مخالف منكر بود و لسانا نيز بايد به نفع معروفها و عليه منكرها تبليغ كرد. ولى خوارج معتقد بودند كه عنداللزوم بايد قيام كرد و عملا دست به كار شد و براى امر به معروف و نهى از منكر بايد قيام به سيف كرد.

در مقابل. گروهى بودند كه امر به معروف و نهى از منكر را مشروط به شرايط بالا مى‏دانستند و از حد قلب و زبان هم تجاوز نمى‏كردند. احمد بن حنبل از اين گروه شمرده شده است. طبق عقيده اين گروه، قيام خونين براى مبارزه با منكرات جايز نيست.

معتزله شروط امر به معروف و نهى از منكر را پذيرفتند، ولى آن را به قلب و زبان محدود نمى‏دانستند، معتقد بودند كه اگر منكرات شايع شود، يا حكومت، ستمگر باشد، بر مسلمين واجب است كه تجهيز قوا كنند و قيام نمايند.

پس عقيده خاص معتزله در باب امر به معروف و نهى از منكر - در مقابل اهل الحديث و اهل السنه - اعتقاد به قيام در برابر مفاسد است همچنان كه خوارج نيز چنين نظرى داشتند، با تفاوتى كه اشاره شد.

# درس پنجم : معتزله

(٣)

## افكار و آراء معتزله

آنچه در دو درس گذشته گفتيم به اصول مكتب معتزله مربوط بود. ولى همچنانكه اشاره كرديم معتزله مسائل زيادى طرح كردند و از آنها دفاع نمودند. برخى از اين مسائل به الهيات مربوط مى‏شود و برخى به طبيعيات و برخى به اجتماعيات و برخى به انسان. مسائل الهيات بعضى مربوط به امور عامه و بعضى به الهيات بالمعنى الاخص. البته مقصد و مقصود اصلى معتزله - مانند ساير متكلمين مسائل اللهيات بالمعنى الاخص است كه در حوزه عقايد دينى قرار دارد. مسائل امور عامه از باب مقدمه است. همچنانكه بحث در طبيعيات نيز براى متكلمين جنبه مقدمى دارد يعنى متكلمين از اين جهت در طبيعيات بحث مى‏كنند كه راهى براى اثبات يك اصل دينى باز نمايند و يا راه حلى براى يك اشكال پيدا كنند. ما در اينجا فهرست‏وار به پاره‏اى از آنها اشاره مى‏كنيم و از الهيات آغاز مى‏كنيم.

الف.توحيد صفاتى

ب. عدل

ج. مخلوق بودن كلام خدا (كلام صفت فعل است نه صفت ذات.)

د. افعال الله معلل به اغراض است (هر كار خدا براى يك فايده و نتيجه است.)

ه. مغفرت بدون توبه ناممكن است (اصل وعد و وعيد) .

و. قديم منحصر به خداوند است. (در اين عقيده فقط فلاسفه مخالفند.)

ز. تكليف مالايطاق محال است.

ح. افعال بندگان به هيچ وجه مخلوق خدا نيست، و مشيت الهى به افعال بندگان تعلق نمى‏گيرد.

ط. عالم حادث است (در اين عقيده نيز فقط فلاسفه مخالفند.)

ى. خداوند نه در دنيا و نه در آخرت ديده نمى‏شود.

## طبيعيات

الف. جسم مركب است از ذرات لايتجزى.

ب. بو، عبارت است از ذراتى كه در فضا پخش مى‏شود.

ج. طعم، جز ذرات كه بر روى ذائعه اثر مى‏گذارد نيست.

د. روشنايى، ذراتى است كه در فضا پخش مى‏شود.

ه. تداخل اجسام در يكديگر محال نيست (اين عقيده به بعضى از معتزله منسوب است.)

و. طفره محال نيست (اين عقيده نيز منسوب به بعضى از معتزله است.)

## مسائل انسان

الف. انسان، آزاد و مختار است نه مجبور (اين مساله و مساله خلق افعال و مساله عدل الهى به هم مربوط‏اند.)

ب. استطاعت (انسان قبل از هر فعلى قدرت فعل و ترك آن را دارد.)

ج. مؤمن قادر بر كفر است و كافر قادر بر ايمان است.

د. فاسق نه مؤمن است و نه كافر.

ه. عقل پاره‏اى از مسائل را مستقلا (بدون نياز به راهنمائى قبلى شرع) درك مى‏كند.

و. در تعارض حديث با عقل، عقل مقدم است.

ز. قرآن را با عقل مى‏توان تفسير كرد.

## مسائل اجتماعى و سياسى

الف. وجوب امر به معروف و نهى از منكر، هر چند مستلزم قيام به سيف باشد.

ب. امامت‏خلفاى راشدين به ترتيبى كه واقع شده صحيح بوده است.

ج. على عليه‌السلام از خلفاى پيش از خودش افضل بوده است (اين، عقيده بعضى از معتزله است نه همه آنها. قدماى معتزله - به استثناء واصل بن عطا - ابوبكر را افضل مى‏دانستند ولى متاخرين آنها غالبا على عليه‌السلام را افضل مى‏دانستند.)

د. نقد صحابه پيغمبر و بررسى كارهاى آنها جايز است.

ه. تحليل روش عمر و روش سياسى على عليه‌السلام و مقايسه ميان آنها.

اينها كه گفته شد نمونه‏اى از مسائلى كه معتزله طرح كرده‏اند و البته مسائل ديگر نيز غير اين مسائل طرح كرده‏اند. در برخى از اين مسائل، معتزله فقط با اشاعره طرف بوده‏اند و در بعضى با فلاسفه و در بعضى با شيعه و در بعضى با خوراج و در بعضى با مرجئه.

معتزله هيچ گاه تسليم فكر يونانى نشدند و فلسفه يونان را كه مقارن با طلوع و اوج معتزله وارد دنياى اسلام شد به طور دربست نپذيرفتند، بلكه با كمال شهامت در رد فلسفه و فلاسفه كتاب نوشتند، و آراء خود را ابراز داشتند. ستيزه متكلمين با فلاسفه، هم به سود كلام تمام شد و هم به سود فلسفه يعنى هر دو علم را جلوتر برد و در آخر كارآنچنان آن دو را به يكديگر نزديك كرد كه جز در مسائل معدودى اختلاف نظر باقى نماند. توضيح اين مطلب كه كلام چه خدماتى به فلسفه كرد و فلسفه چه خدماتى به كلام كرده است و اساسا تفاوت اساسى فلسفه و كلام چيست از عهده اين درسها خارج است.

## سير تحولى و تاريخى

بديهى است كه همه اين مسائل، همزمان و به وسيله يك فرد طرح نشده‏اند، تدريجا و به وسيله افراد گوناگون پديد آمده و موجب توسعه علم كلام گرديده‏اند.

در ميان مسائل نامبرده، ظاهرا قديمترين آنها مساله جبر و اختيار است كه البته معتزله طرفدار اختيار بودند. و مساله جبر و اختيار مساله‏اى است كه در خود قرآن طرح شده است، يعنى قرآن اين مطالب را به گونه‏اى طرح كرده است كه انديشه‏ها را برمى‏انگيزد.

زيرا از طرفى در برخى آيات تصريح شده كه انسان مختار و آزاد است و هيچ گونه جبرى در كار نيست، و از طرفى ديگر در برخى آيات تصريح شده است كه همه چيز به مشيت و اراده خدا است.

اينجا اين توهم پديد آمده است كه اين دو تيپ آيات باهم منافى است. لهذا بعضى آيات اختيار را تاويل كردند و قائل به جبر شدند، و بعضى آيات مشيت و اراده (قضا و قدر) را تاويل كردند و قائل به اختيار شدند. و البته گروه سومى هم هستند كه هيچگونه تناقض و تنافى ميان اين دو دسته آيات نمى‏بينند. (١) به علاوه در كلمات على عليه‌السلام بحث جبر و اختيار زياد طرح شده است. عليهذا طرح بحث جبر و اختيار مقارن است به خود اسلام. اما گروه‏بندى مسلمين و صف آرايى آنها در مقابل يكديگر و منقسم شده به دو گروه : جبرى و غير جبرى، درنيمه دوم قرن اول صورت گرفت.

مى‏گويند فكر اختيار اولين بار وسيله غيلان دمشقى و معبد جهنى تبليغ شد. بنى اميه مايل بودند كه فكر جبر در ميان مردم تبليغ شود زيرا از اين فكر استفاده سياسى مى‏بردند. بنى اميه در زير اين سرپوش كه همه چيز از ناحيه خدا است : آمنا بالقدر خيره و شره حكومت ظالمانه و تحميلى خودشان را توجيه مى‏كردند. لهذا هر فكر مبنى براختيار و آزادى بشر را سركوب مى‏كردند و به همين جهت غيلان دمشقى و معبد جهنى كشته شدند. در آنوقت طرفداران اختيار به نام قدريه خوانده مى‏شدند. (٢)

البته مساله «كفر فاسق‏» قبل از مساله جبر و اختيار موضوع بحث و گفتگو واقع شد، زيرا اين مسئله وسيله خوارج مطرح شد، ولى خوارج به صورت كلامى از نظريه خود دفاع نمى‏كردند، و تنها موقعى كه در ميان معتزله طرح شد و موجب پيدايش نظريه «منزلة بين المنزلتين‏» گشت رنگ كلامى به خود گرفت.

مساله جبر و اختيار به نوبه خود مسائل : عدل، حسن و قبح ذاتى و عقلى، معلل بودن افعال بارى به اغراض، محال بودن تكليف ملايطاق و امثال اينها را به دنبال خود آورد.

در نيمه اول قرن دوم هجرى مردى به نام «جهم بن صفوان‏» عقايد خاصى درباره صفات خداوند ابراز داشت. مورخان ملل و نحل مدعيند كه مساله توحيد صفاتى يعنى اينكه صفات خداوند مغاير با ذات نيست كه معتزله اختصاصا آن را «اصل توحيد» مى‏خوانند و همچنين مساله نفى تشبيه، يعنى اينكه خداوند به هيچ وجه شبيه مخلوقات نيست (اصل تنزيه) اولين بار وسيله جهم بن صفوان ابراز شد و پيروان او را جهميه ناميدند. معتزله همچنانكه در عقيده اختيار پيرو قدريه شدند، در عقيده توحيد و تنزيه پيرو جهيه شدند. خود جهم بن صفون جبرى بود. معتزله عقيده جبرى جهم را نپذيرفت ولى عقيده توحيد او را پذيرفتند.

عليهذا معتزله در دو اصل اساسى اصول پنجگانه خود يعنى اصل توحيد و اصل عدل - بنابراين نقلها - تابع دو فرقه ديگر بودند، اصل توحيد را از جهميه اقتباس كردند و اصل عدل را از قدريه، بلكه در حقيقت مكتب معتزله تحول يافته و تكامل يافته قدريه و جهميه است.

راس معتزله و آن كسى كه اعتزال به صورت يك مكتب با دست اول پايه گذارى شد «واصل بن عطاء غزال‏» است، كه در پيش گفتيم كه واصل شاگرد حسن بصرى بود و در يك جريان از حوزه درس او جدا شد و حوزه مستقلى تشكيل داد و بدين مناسب حسن گفت : «اعتزل عنا» يعنى از ما جدا شد. معروف و مشهور است كه به همين مناسب بود كه پيروان او «معتزله‏» ناميده شدند. ولى بعضى ديگر معتقدند كه علت اين نامگذارى چيز ديگر است : كلمه معتزله ابتداء به گروهى گفته شده كه در جريان جنگ جمل و صفين روش بى‏طرفى كناره‏گيرى را انتخاب كردند، مانند سعد بن ابى وقاص و زيد بن ثابت و عبدالله بن عمر. بعدها كه مساله كفر و ايمان فاسق وسيله خرواج طرح شد و مسلمين دو دسته شدند، گروهى راه سومى انتخاب كردند و آن كناره‏گيرى و بى‏طرفى بود. يعنى همان روشى كه امثال سعد بن ابى وقاص در سياست و مسائل حاد اجتماعى زمان خود پيش گرفتند، اينها در يك مساله فكرى پيش گرفتند. از اينرو به اينها نيز «معتزله‏» گفته شد يعنى «بى طرفها» و بعد اين نام براى اينها باقى ماند.

واصل در سال ٨٠ هجرى متولد متولد شده و در سال ١٣١ هجرى درگذشته است. بحثهاى او محدود بوده به مساله نفى صفات، اختيار، منزلة بين المنزلتين، وعد و وعيد، و اظهار نظر درباره بعضى از اختلافات صحابه.

پس از واصل نوبت به عمرو بن عبيد رسيد عمرو برادر زن واصل است و نظريات واصل را توسعه داد و تكميل كرد پس از عمرو ابوالهذيل علاف و ابراهيم نظام ظهور كردند.

ابوالهزيل و نظام هر دو از شخصيتهاى بارز معتزله به شمار مى‏آيند. كلام، وسيله اين دو نفر رنگ فلسفى گرفت. ابوالهذيل كتب فلاسفه را مطالعه مى‏كرد و بر آنها رد مى‏نوشت. نظام نظريات خاصى در طبيعيات آورد، و هم او بود كه نظريه ذره‏اى بودن جسم را ابراز داشت. ابوالهذيل و نظام هر دو در قرن سوم هجرى درگذشته‏اند. به احتمال قوى، ابوالهذيل در سال ٢٣٥ و نظام در سال ٢٣١ درگذشته است.

جاحظ، اديب و نويسنده معروف، صاحب كتاب «البيان و التبين‏» كه در قرن سوم هجرى مى‏زيسته است‏يكى ديگر از شخصيتهاى بارز معتزله است.

معتزله در دوره بنى اميه با دستگاه حكومت روابط خوبى نداشتند، در اوايل بنى العباس حالت بى طرفى به خود گرفتند ولى در عصر مامون كه خود اهل فضل علم و ادب بود مورد توجه واقع شدند مامون و پس از او معتصم، واثق از معتزله سخت‏حمايت كردند و اين سه خليفه خودرا معتزلى مى‏خواندند.

در همين زمان بود كه بحث داغى بالا گرفت كه دامنه‏اش در تمام اقطار كشور عظيم آنروز اسلامى گسترش يافت و آن اينكه آيا كلام خدا از صفات فعل است‏يا از صفات ذات؟ . آيا كلام خدا حادث است و يا مانند علم خدا و قدرت و حيات او قديم است؟ معتزله معتقد بودند كه كلام خدا مخلوق است پس قرآن مخلوق و حادث است و اعتقاد به قديم بودن قرآن كفر است. مخالفين معتزله برعكس معتقد بودند كه قرآن قديم است و غير مخلوق مامون به حمايت از معتزله بخشنامه‏اى صادر كرد كه هر كس معتقد به قدم قرآن باشد تاديب شود افراد زيادى به زندان افتادند و شكنجه ديدند.

معتصم و واثق نيز روش مامون را دنبال كردند و از آن جمله كسانى كه در اين راه به زندان افتادند احمد بن حنبل معروف بود. تا نوبت به متوكل رسيد. متوكل بر ضد معتزله گرايش پيدا كرد و اكثريت مردم با معتزله مخالف بودند. معتزله و طرفدارانشان منكوب بلكه قلع و قمع شدند. خونها در اين فتنه ريخته شد و خانمانها بر باد رفت. مسلمين اين دوره را دوره «محنت‏» ناميدند.

معتزله پس از اين جريان كمر راست نكردند ميدان براى هميشه به دست مخالفينشان كه «اهل السنت‏» و «اهل الحديث‏» خوانده مى‏شدند افتاد. در عين حال برخى شخصيتهاى بارز در دوره‏هاى ضعف آنها ظهور كرده‏اند از قبيل ابوالقاسم بلخى معروف به كعبى متوفا در ٢١٧ و ابو على جبائى متوفا در ٣٠٣ و ابوهاشم جبائى پسر ابو على جبائى و قاضى عبد الجبار معتزلى متوفا در ٤١٥ و ابوالحسن خياط و صاحب بن عباد و زمخشرى متوفا در ٥٨٣ و ابو جعفر اسكافى.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- در كتاب «انسان و سرنوشت‏» به تفصيل در اين موضوع بحث كرده‏ايم.

٢- رجوع شود به كتاب «انسان و سرنوشت‏».

# درس ششم : اشاعره

از دروس گذشته روشن شد كه افكار و انديشه‏هايى كه منجر به مكتب اعتزال گشت از نيمه دوم قرن اول هجرى آغاز شد. روش اعتزال در حقيقت عبارت بود از به كاربردن نوعى منطق و استدلال در فهم و درك اصول دين. بديهى است كه در چنين روشى اولين شرط، اعتقاد به حجيت و حريت و استقلال عقل است. و نيز بديهى است كه عامه مردم كه اهل تعقل و تفكر و تجزيه و تحليل نيستند، همواره «تدين‏» را مساوى با «تعبد» و تسليم فكرى به ظواهر آيات و احاديث - و مخصوصا احاديث - مى‏دانند و هر تفكر و اجتهادى را نوعى طغيان و عصيان عليه دين تلقى مى‏نمايند، خصوصا اگر سياست وقت بنا به مصالح خودش از آن حمايت كند و بالاخص اگر برخى از علماء دين و مذهب اين طرز تفكر را تبليغ نمايند، و بالاخص اگر اين علماء خود واقعا به ظاهرگرايى خويش مؤمن و معتقد باشند و عملا تعصب و تصلب بورزند. حملات اخباريين عليه اصوليين و مجتهدين، و حملات برخى از فقهاء و محدثين عليه فلاسفه در جهان اسلامى از چنين امرى ريشه مى‏گيرد.

معتزله علاقه عميقى به فهم اسلام و تبليغ و ترويج آن و دفاع از آن در مقابل دهريين و يهود و نصارى و مجوس و صابئين و مانويان و غيرهم داشتند و حتى مبلغينى تربيت مى‏كردند و به اطراف و اكناف مى‏فرستادند. در همان حال از داخل حوزه اسلام وسيله ظاهرگرايان كه خود را «اهل الحديث‏» و «اهل السنة‏» مى‏ناميدند تهديد مى‏شدند و بالاخره از پشت‏خنجر خوردند و ضعيف شدند و تدريجا منقرض گشتند.

عليهذا در آغاز امر، يعنى تا حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم، يك مكتب كلامى معارض به معتزله - آن گونه كه بعدها پيدا شد - وجود نداشت. تمام مخالفتها با اين نام صورت مى‏گرفت كه افكار معتزله بر ضد ظواهر حديث و سنت است. رؤساء اهل حديث مانند مالك بن انس و احمد بن حنبل اساسا بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ايمانى حرام مى‏شمردند. پس نه تنها اهل السنه يك مكتب كلامى در مقابل معتزله نداشتند، بلكه منكر كلام و تكلم بودند. در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجرى پديده تازه‏اى رخ داد و آن اينكه شخصيتى بارز و انديشمند كه سالها در نزد قاضى عبدالجبار مكتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مكتب اعزال رو گرداند و به مذهب اهل السنه گراييد و چون از طرفى از نوعى نبوغ خالى نبود و از طرف ديگر مجهز بود به مكتب اعتزال، همه اصول اهل السنه را بر پايه‏هاى استدلالى خاصى بنا نهاد و آنها را به صورت يك مكتب نسبتا دقيق فكرى درآورد. آن شخصيت بارز ابوالحسن اشعرى متوفا در حدود ٣٣٠ هجرى است.

ابوالحسن اشعرى - بر خلاف قدماى اهل حديث مانند احمد بن حنبل - بحث و استدلال و به كار بردن منطق را در اصول دين جايز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعاى خود دليل آورد. او كتابى به نام «رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام‏» نوشته است. (١)

اينجا بود كه اهل الحديث دو دسته شدند : «اشاعره‏» يعنى پيروان ابوالحسن اشعرى كه كلام و تكلم را جايز مى‏شمارند، و «حنابله‏» يعنى تابعان احمد بن حنبل كه آن را حرام مى‏دانند. در درسهاى منطق گفتيم كه ابن تيميه حنبلى كتابى در تحريم منطق و كلام نوشته است. (٢)

معتزله از ناحيه ديگر نيز منفور عوام شدند، و آن، غائله «محنت‏» بود زيرا معتزله بودند كه با نيروى خليفه مامون مى‏خواستند مردم را به زور تابع عقيده خود در حادث بودن قرآن بنمايند، و اين حادثه به دنبال خود كشتارها و خونريزيها و زندانها و شكنجه‏ها و بى‏خانمانيها آورد كه جامعه مسلمين را به ستوه آورد. عامه مردم، معتزله را مسؤول اين حادثه مى‏دانستند و اين جهت‏ سبب بيزارى بيشتر مردم از مكتب اعتزال شد.

ظهور مكتب اشعرى بدين دو جهت مورد استقبال عموم قرار گرفت. بعد از ابوالحسن اشعرى شخصيتهاى بارز ديگر در اين مكتب ظهور كردند و پايه‏هاى آنرا مستحكم كردند. از آن ميان قاضى ابوبكر باقلانى معاصر شيخ مفيد و متوفاى در سال ٤٠٣ و ابواسحاق اسفراينى كه در طبقه بعد از باقلانى و سيد مرتضى به شمار مى‏رود، و ديگر امام الحرمين جوينى استاد غزالى و خود امام محمد غزالى صاحب «احياء علوم الدين‏» متوفاى در ٥٠٥ هجرى و امام فخرالدين رازى را بايد نام برد.

البته مكتب اشعرى تدريجا تحولاتى يافت و مخصوصا در دست غزالى رنگ كلامى خود را كمى باخت و رنگ عرفانى گرفت، و وسيله امام فخر رازى به فلسفه نزديك شد. بعدا كه خواجه نصيرالدين طوسى ظهور كرد و كتاب تجريد الاعتقاد را نوشت، كلام بيش از نود درصد رنگ فلسفى به خود گرفت. پس از «تجريد» همه متكلمين - اعم از اشعرى و معتزلى - از همان راهى رفتند كه اين فيلسوف و متكلم بزرگ شيعى رفت. مثلا كتابهاى «مواقف‏» و «مقاصد» و شروح آنها همه رنگ «تجريد» را به خود گرفته‏اند. در حقيقت بايد گفت هر اندازه فاصله زمانى زيادتر شده است اشاعره از پيشوايان ابوالحسن اشعرى دور شده و عقايد او را با اعتزال يا فلسفه نزديكتر كرده‏اند. اكنون فهرست‏وار عقايد «اشعرى‏» را كه از اصول اهل السنه دفاع كرده و يا به نحوى عقيده اهل السنه را تاويل و توجيه كرده است ذكر مى‏كنيم :

الف. عدم وحدت صفات با ذات (برخلاف نظر معتزله و فلاسفه)

ب. عموميت اراده و قضاء و قدر الهى در همه حوادث (اين نيز برخلاف نظر معتزله ولى بر وفق نظر فلاسفه)

ج. شرور، مانند خرات، از جانب خدا است. (البته اين نظر به عقيده «اشعرى‏» لازمه نظر بالا است.)

د. مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او (اين نظر نيز به عقيده «اشعرى‏» لازمه نظر عموميت اراده است.)

ه. حسن و قبح افعال ذاتى نيست، بلكه شرعى است. همچنين عدل، شرعى است نه عقلى (برخلاف نظر معتزله)

و. رعايت لطف و اصلح بر خدا واجب نيست. (بر خلاف نظر معتزله)

ز. قدرت انسان بر فعل، توام با فعل است نه مقدم بر آن. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ح. تنزيه مطلق، يعنى هيچگونه شباهت و مماثلت ميان خدا و ما سوا وجود ندارد. (بر خلاف نظر معتزله)

ط. انسان آفريننده عمل خود نيست، اكتساب كننده آن است. (توجيه نظراهل السنة در باب خلق اعمال)

ى. خداوند در قيامت با چشم ديده مى‏شود. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

يا. «فاسق‏» مؤمن است. (بر خلاف نظر خوارج كه مدعى كفر فاسق بودند و بر خلاف نظر معتزله كه به منزلة بين المنزلتين قائل بودند.)

يب. مغفرت خداوند بنده‏اى را، بودن توبه هيچ اشكالى ندارد همچنانكه معذب ساختن مؤمن بلا اشكال است. (بر خلاف نظر معتزله.)

يج. شفاعت بلا اشكال است. (بر خلاف نظر معتزله)

يد. كذب و تخلف وعده بر خدا جايز نيست.

يه. عالم حادث زمانى است. (بر خلاف نظر فلاسفه)

يو. كلام خدا قديم است، اما كلام نفسى نه كلام لفظى. (توجيه نظر اهل السنه)

يز. افعال خدا براى غايت و غرضى نيست. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

يح. تكليف مالايطاق بلامانع است. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ابوالحسن اشعرى از افراد كثير التاليف است. گفته‏اند متجاوز از دويست كتاب تاليف كرده است. در حدود صد كتاب از او در تذكره‏ها نام برده شده است ولى ظاهرا اكثر آن كتابها از ميان رفته است. معروفترين كتاب او كتاب «مقالات الاسلاميين‏»است. كه چاپ شده و تا حد زيادى مشوش و نامنظم است. كتاب ديگرى نيز از او چاپ شده است و نام «اللمع‏» و شايد كتابهاى ديگر هم از او چاپ شده باشد.

ابوالحسن اشعرى از افرادى است كه افكارش تاثير زيادى در جهان اسلام گذاشت و اين مايه تاسف است. البته بعدها مناقشات زيادى بر سخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد. بسيارى از عقايد و آراء او را ابوعلى سينا در شفا - بدون آنكه نام ببرد - ذكر كرده و رد نموده است. حتى برخى از اتباع «اشعرى‏» از قبيل قاضى ابوبكر باقلانى و امام الحرمين جوينى در نظريه جبرى او درباره خلق اعمال، تجديد نظرهايى كردند.

امام محمد غزالى اگر چه اشعرى است و تا حدود زيادى اصول اشاعره را تحكيم و تثبيت نموده است ولى مبانى ديگرى به آنها داد. «كلام‏» وسيله غزالى به عرفان و تصوف نزديك شده. مولانا محمد رومى صاحب كتاب مثنوى نيز به نوبه خود اشعرى مذهب است، ولى عرفان عميق او به همه مسائل رنگ ديگرى داده است. امام فخر رازى نيز كه با افكار فلاسفه آشنا بود، كلام اشعرى را تحول و نيرو بخشيد.

پيروزى مكتب اشعرى براى جهان اسلام گران تمام شد. اين پيروزى، پيروزى جمود و تقشر بر حريت فكر بود. هر چند جنگ اشعريگرى و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولى جهان تشيع نيز از برخى آثار جمودگرايى اشعرى بركنار نمانده. اين پيروزى علل تاريخى و اجتماعى خاص دارد. بعضى حوادث سياسى در اين پيروزى تاثير بسزايى داشت.

چنانكه قبلا اشاره شد، در قرن سوم هجرى مامون كه خود مردى عالم و روشنفكر بود به حمايت معتزله برخواست، معتصم و واثق نيز از او پيروى كردند، تا نوبت به متوكل رسيد. متوكل نقش اساسى در پيروزى مذهب اهل السنه - كه در حدود يك قرن بعد به وسيله ابوالحسن اشعرى پايه كلامى يافت - داشت. مسلما اگر متوكل همان طرز تفكر مامون را مى‏داشت، اعتزال چنين سرنوشتى پيدا نمى‏كرد.

روى كار آمدن تركان سلجوقى در ايران نيز عامل مؤثرى در پيروزى و نشر انديشه‏هاى اشعرى بوده است. سلاجقه اهل تفكر و انديشه آزاد نبودند بر خلاف آل بويه كه برخى از آنها خود اهل فضل و علم و ادب بودند. در دربار آل بويه مكتب شيعه و مكتب اعتزال رونق يافت. ابن العميد و همچنين صاحب بن عباد دو وزير دانشمند آل بويه هر دو ضد اشعرى بودند.

ما نمى‏خواهيم از عقايد معتزله حمايت كنيم، بعدا سخافت بسيارى از عقايد آنها را بيان خواهيم كرد. آنچه در معتزله قابل ستايش و مرگ آنها موجب نابودى آن شد روش عقلانى آنها بود. چنانكه مى‏دانيم دينى غنى و پرمايه مانند اسلام نيازمند كلامى است كه به حريت عقل، ايمان و اعتقاد راسخ داشته باشد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- اين رساله در ذيل كتاب «اللمع‏» او چاپ شده است و عبدالرحمن بدوى همه آن را در جلد اول «مذاهب الاسلاميين‏» صفحات ١٥ - ٢٦ نقل كرده است.

٢- رجوع شود به كتاب «ابن تيميه‏» تاليف محمد ابوزهره.

# درس هفتم : شيعه (١)

اكنون نوبت آن است كه به كلام شيعه ولو مختصر بپردازيم . كلام به معني ‏استدلال عقلي و منطقي درباره اصول اعتقادي اسلام در شيعه وضع خاص و ممتازي‏ دارد .

كلام شيعه از طرفي از بطن حديث شيعه بر مي‏خيزد و از طرف ديگر با فلسفه‏ شيعه آميخته است . در گذشته ديديم كه كلام اهل سنت و جماعت ، جرياني بر ضد سنت وحديث تلقي شد ، ولي كلام شيعه نه تنها بر ضد سنت و حديث نيست‏

، در متن سنت و حديث جا دارد .

سر مطلب از نظر حديثي اين است كه احاديث شيعه بر خلاف احاديث اهل‏ تسنن ، مشتمل است بر يك سلسله احاديثي كه در آنها منطقا مسائل عميق‏ ماوراء الطبيعي يا اجتماعي مورد تجزيه و تحليل واقع شده است .

در احاديث اهل تسنن تجزيه و تحليلي درباره اين موضوعات صورت نگرفته ‏است . مثلا اگر سخن از قضا و قدر و اراده شامله حق و از اسماء و صفات‏ باري ، و از روح و انسان ، و از عالم بعد از مرگ و حساب و كتاب و صراط و ميزان ، و از امامت و خلافت و امثال اين مسائل به ميان آمده است هيچ‏ گونه بحثي در اطراف آنها انجام نشده و توضيحي صورت نگرفته است . ولي‏ در احاديث شيعه همه اين مسائل طرح شده و درباره آنها استدلال شده است . يك مقايسه ميان ابواب حديث صحاح سته با ابواب حديث كافي كليني مطلب‏ را روشن مي‏كند .

عليهذا در خود احاديث شيعه تكلم به معني تفكر عقلاني و تجزيه و تحليل ذهني صورت گرفته است . به همين جهت شيعه به دو گروه اهل الحديث‏ و اهل الكلام تقسيم نشد ، آنچنانكه اهل تسنن تقسيم شدند .

ما در درسهاي گذشته ، بر اساس منابع اهل تسنن ، چنين گفتيم كه اولين‏ مسأله‏اي ك ه به عنوان اصل اعتقادي در ميان مسلمين مطرح شد ، مسأله كفر فاسق بود كه وسيله خوارج در نيمه اول قرن اول مطرح شد . پس از آن ، مسأله اختيار و آزادي بود كه از ناحيه دو نفر يكي به نام معبد جهني و يكي‏ ديگر به نام غيلان دمشقي مطرح و دفاع شد ، و اين عقيده بر خلاف عقيده‏اي‏ بود كه حكام اموي آن را تبليغ و ترويج مي‏كردند . پس از آن در نيمه اول‏ قرن دوم عقيده وحدت صفات و ذات از طرف جهم بن صفوان مطرح شد و آنگاه‏ واصل بن عطاء و عمرو ابن عبيد به عنوان پايه گذاران اولي مكتب معتزله‏ عقيده آزادي و اختيار را از معبد و غيلان ، و عقيده وحدت ذات و صفات را .

از جهم بن صفوان گرفتند و در مورد كفر و يا ايمان فاسق عقيده منزله بين‏ المنزلتين را اختراع كردند و به بحث وچون و چرا در برخي مسائل ديگر پرداختند و به اين ترتيب كلام اسلامي پايه گذاري شد . آري اين است نوع تفسير و توجيه پيدايش بحثهاي عقلي ديني اسلامي از نظر مستشرقان و اسلامشناسان غربي و شرقي . اين گروه ، عمدا يا سهوا بحثهاي استدلالي و عقلي عميقي را كه اولين بار وسيله اميرالمؤمنين علي عليه‌السلام طرح شده فراموش مي‏كنند . حقيقت اين است كه طرح بحثهاي عقلي عميق در معارف اسلامي اولين بار وسيله علي عليه‌السلام در خطب و دعوات و مذاكرات آن حضرت مطرح شد . او بود كه اولين بار درباره ذات و صفات باري و درباره حدوث و قدوم ، بساطت و تركب ، وحدت و كثرت و غير اينها بحثهاي عميقي را طرح كرد كه‏ در نهج البلاغه و روايات مستند شيعه مذكور است . آن بحثها رنگ و بوي و روحي دارد كه با روشهاي كلامي معتزلي و اشعري و حتي كلامهاي برخي علماي‏ شيعي كه تحت تأثير كلامهاي عصر خود بوده‏اند كلاملا متفاوت است . ما در كتاب سيري در نهج البلاغه و همچنين در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئاليسم در اين باره بحث كرده‏ايم .

مورخان اهل تسنن اعتراف دارند كه عقل شيعي از قديم الايام عقلي فلسفي‏ بوده است ، يعني طرز تفكر شيعي از قديم ، استدلالي و تعقلي بوده است . تعقل و تفكر شيعي نه تنها با تفكر حنبلي كه از . اساس منكر به كار بردن استدلال در عقايد مذهبي بود ، و با تفكر اشعري كه‏ اصالت را از عقل مي‏گرفت و آنرا تابع ظواهر الفاظ مي‏كرد مخالف و مغاير است ، با تفكر معتزلي نيز با همه عقل گرايي آن مخالف است ، زيرا تفكر معتزلي هر چند عقلي است ولي جدلي است نه برهاني (١) . و به همين جهت‏ است كه اكثريت قريب به اتفاق فلاسفه اسلامي شيعه بوده‏اند . حيات فلسفي‏ اسلامي را فقط شيعه حفظ كرده است و شيعه اين روح را از پيشوايان خود دارد ، خصوصا پيشواي اول اميرالمؤمنين علي عليه‌السلام . فلاسفه شيعه ، بدون آنكه فلسفه را به شكل كلام در آورند و از صورت حكمت‏ برهاني به صورت حكمت جدلي خارج سازند ، با الهام از وحي قرآني و افاضات پيشوايان ديني ، عقايد اصيل اسلامي را تحكيم كردند . از اينرو اگر ما بخواهيم متكلمين شيعه را بر شماريم و مقصودمان همه كساني باشد كه‏ درباره عقايد اسلامي شيعه تفكر عقلي داشته‏اند ، هم جماعتي از راويان حديث‏ و هم جماعتي از فلاسفه شيعه را بايد جزء متكلمين بشماريم ، زيرا چنانكه‏ گفتيم حديث شيعه و فلسفه شيعه هر دو وظيفه علم كلام را بهتر از خود علم‏ كلام انجام داده‏اند . اما اگر مقصود ما از متكلمين جماعتي باشد كه تحت تأثير متكلمان معتزلي‏ و اشعري به حكمت جدلي مجهز بوده‏اند ، ناچار گروه خاصي را بايد مورد نظر قرار دهيم . ولي ما دليلي نمي‏بينيم كه تنها آن گروه خاص را مورد توجه‏ قرار دهيم .

بگذريم از بيانات ائمه اطهار عليهم‌السلام درباره عقايد كه به‏ صورت خطبه و روايت و دعا در دست است ، در ميان مؤلفان شيعي اولين‏ فردي كه در مورد عقايد كتاب تأليف كرده است علي بن اسماعيل ابن‏ ميثم تمار است . ميثم تمار خود مردي خطيب و سخنور بوده و از صاحبان سر اميرالمؤمنين علي عليه‌السلام محسوب مي‏شود . علي بن اسماعيل نواده اين مرد بزرگ است . اين مرد معاصر عمر و بن عبيد و ابوالهذيل علاف از متكلمان‏ معروف نيمه اول قرن دوم و از پايه گذاران طبقه اول كلام معتزلي است . در ميان اصحاب امام صادق عليه‌السلام گروهي هستند كه خود امام صادق‏ عليه‌السلام آنها را به عنوان متكلم ياد كرده است از قبيل هشام بن‏ الحكم ، هشام بن سالم ، حمران بن اعين ، ابوجعفر احول معروف به مؤمن‏ الطاق ، قيس بن ماصر و غيرهم .

در كتاب كافي داستاني از مباحثه اين گروه با يكي از مخالفين در حضور امام صادق عليه‌السلام كه موجب نشاط خاطر امام شده بود نقل مي‏كند . اين طبقه نيز در نيمه اول قرن دوم هجري مي‏زيسته‏اند . اين گروه پرورش‏ يافته مكتب امام صادق عليه‌السلام بودند و اين خود مي‏رساند كه ائمه اهل‏ البيت عليهم‌السلام نه تنها خود به بحث و تجزيه و تحليل مسائل كلامي‏ مي‏پرداخته‏اند ، گروهي را نيز در مكتب خود براي بحثهاي اعتقادي تربيت‏ مي‏كرده‏اند . هشام بن الحكم همه برجستگيش در علم كلام بود ، نه در فقه يا حديث يا تفسير . امام صادق عليه‌السلام او را كه در آن وقت جواني نو خط بود از ساير اصحابش بيشتر گرامي مي‏داشت و او را بالا دست ديگران‏ مي‏نشاند . همگان در تفسير اين عمل امام اتفاق نظر دارند كه اين تجليلها فقط به علت متكلم بودن هشام بوده است . امام صادق عليه‌السلام با مقدم داشتن هشام متكلم بر ارباب فقه و حديث ، در حقيقت مي‏خواسته است ارزش بحثهاي اعتقادي را بالا ببرد و كلام را بالا دست فقه و حديث بنشاند . بديهي است كه اين گونه رفتارهاي ائمه اطهار تأثير بسزايي داشته در ترويج علم كلام و در اينكه عقل شيعي از ابتدا عقل‏ كلامي و فلسفي گردد .

حضرت رضا عليه‌السلام شخصا در مجلس مباحثه‏اي كه مأمون از جمع متكلمان‏ مذاهب تشكيل مي‏داد شركت مي‏كرد و به مباحثه مي‏پرداخت . صورت اين‏ جلسات در متن كتب شيعه محفوظ است . مستشرقان و اسلامشناسان غربي و شرقي همچنانكه مساعي اميرالمؤمنين علي‏ عليه‌السلام رامسكوت مي‏گذارند ، همه اين جريانات را كه وسيله ائمه اطهار در راه احياء بحثهاي عقلي در امور اعتقادي ديني صورت گرفته است ناديده‏ مي‏گيرند و اين مايه شگفتي است .

فضل بن شاذان نيشابوري از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادي‏ عليهم‌السلام ، كه قبرش در نيشابور است ضمن اينكه فقيه و محدث بوده ، متكلم نيز بوده است ، كتب زيادي در كلام از او نقل مي‏شود . خاندان نوبخت كه بسيارند ظاهرا عموما متكلم بوده‏اند . از فضل ابن ابي‏ سهل بن نوبخت گرفته كه در زمان هارون در رأس كتابخانه معروف بيت‏ الحكمه بود و از مترجمين معروف فارسي به عربي به شمار مي‏رود تا اسحاق بن ابي‏سهل بن نوبخت و پسرش اسماعيل بن اسحاق بن‏ ابي‏سهل ابن نوبخت و پسر ديگرش علي بن اسحاق و نواده‏اش ابوسهل اسماعيل‏ بن علي بن اسحاق بن ابي‏سهل بن نوبخت كه او را شيخ المتكلمين در شيعه‏ لقب داده‏اند و حسن بن موسي نوبختي خواهرزاده اسماعيل بن علي وعده‏اي ديگر از اين خاندان همه از متكلمين شيعه‏اند . ابن قبه رازي در قرن سوم و ابوعلي بن مسكويه حكيم و طبيب معروف اسلامي‏ صاحب كتاب طهارش الاعراق نيز از متكلمين شيعه در اوايل قرن پنجم‏ است . متكلمين شيعه فراوانند . خواجه نصيرالدين طوسي فيلسوف و رياضيدان‏ معروف صاحب كتاب تجريد الاعتقاد و علامه حلي فقيه معروف و شارح‏ تجريد الاعتقاد از متكلمان معروف قرن هفتم مي‏باشند . خواجه نصير الدين طوسي كه خود حكيم و فيلسوفي متبحر است با تأليف‏ كتاب ، تجريد الاعتقاد محكمترين متن كلامي را آفريد . پس از تجريد هر متكلمي اعم از شيعه و سني كه آمده است به اين متن توجه‏ داشته است . خواجه نصيرالدين تا حد زيادي كلام را از سبك حكمت جدلي به‏ سبك حكمت برهاني نزديك كرد . ولي در دوره‏هاي بعدتر كلام تقريبا سبك‏ جدلي خود را به كلي از دست داد ، همه پيرو حكمت برهاني شدند و در حقيقت كلام استقلال خود را در مقابل فلسفه از دست داد . فلاسفه شيعي متأخر از خواجه مسائل لازم كلامي را در فلسفه مطرح كردند و با سبك و متود فلسفي آنها را تجزيه و تحليل كردند و از متكلمين كه با سبك قديم وارد و خارج مي‏شدند موفق‏تر بودند . مثلا صدرالمتألهين يا حاجي سبزواري اگر چه در زمره متكلمان به شمار نيامده‏اند، اما از نظر اثر وجودي از هر متكلمي اثر وجودي بيشتر داشته‏اند. حقيقت اين است كه اگر به متون اصلي اسلام ، يعني قرآن ، نهج البلاغه ، روايات و ادعيه مأثوره از اهل بيت مراجعه كنيم اين سبك را از آن سبك‏ ، به زبان و منطق اصلي پيشوايان ديني نزديكتر مي‏بينيم . در اينجا ناچاريم‏ به همين اشاره قناعت نماييم .

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- ما در درسهاي كليات فلسفه فرق حكمت مشائي و حكمت اشراقي و حكمت ذوقي و حكمت جدلي (= كلامي معتزلي و اشعري) را روشن كرده‏ايم.

# درس هشتم : شيعه (٢)

در اين درس لازم است اجمالى از نظريات شيعه را در مسائل كلامى رائج ميان متكلمين اسلامى بيان نماييم.

قبلا ضمن تشريح مكتب معتزله گفتيم كه معتزله پنج اصل را كه عبارت است از توحيد عدل، وعد و وعيد، منزلة بين المنزلتين، امر به معروف و نهى از منكر، اركان مكتب خود مى‏شمارند، و گفتيم كه امتياز اين پنج اصل از ساير اصول معتزله به اين است كه اينها مختص مكتب اعتزال و مايه امتياز اين مكتب از مكاتب مخالف به شمار مى‏رود. نبايد پنداشت كه اين پنج اصل نزد معتزله از اصول دينند و باقى فروع دين.

علماء شيعه نيز - نه ائمه شيعه - از قديم الايام پنج اصل را به عنوان اصول خمسه تشيع معرفى كرده‏اند و آنها عبارت است از : توحيد، عدل، نبوت، امامت، معاد.

معمولا گفته مى‏شود كه اين پنج اصل از اصول دينند و باقى همه از فروع دين. قهرا اينجا اين پرسش پيش مى‏آيد كه اگر مقصود از اصول دين، اصولى است كه ايمان و اعتقاد به آنها شرط مسلمان بودن است پس دو اصل بيشتر نيست ‏يعنى توحيد و نبوت. مفاد شهادتين همين دو تا است و بس. تازه شهادت دوم مربوط است به نبوت خاصه، يعنى نبوت حضرت خاتم النبيين. نبوت عامه يعنى نبوت ساير انبياء، از محتواى شهادتين خارج است. و حال آنكه آنچه جزء اصول دين است و ايمان به آن لازم است، نبوت همه انبياء است.

اگر مقصود از اصول دين اصولى است كه از نظر اسلام جزء امور ايمانى و اعتقادى است نه امور عملى، برخى امور ديگر نيز در خور امور ايمانى است مانند ملائكه كه در قرآن تصريح شده كه به وجود ملائكه بايد ايمان داشت. (١) به ‏علاوه صفت عدل چه خصوصيتى دارد كه تنها اين صفت‏ حق در حوزه امور ايمانى قرار گرفته است و ساير صفات حق از قبيل علم، حيات، قدرت، سميعيت، بصيريت، در خارج از حوزه ايمان قرار گرفته است؟ اگر ايمان به صفات خدا لازم است، به همه صفات بايد ايمان آورد، و اگر لازم نيست به هيچ صفت نبايد ايمان داشت.

حقيقت اين است كه اصول پنجگانه فوق از آن جهت به اين صورت انتخاب شده كه از طرفى معين اصولى باشد كه از نظر اسلام بايد به آن ايمان و اعتقاد داشت، و از طرف ديگر معرف و مشخص مكتب باشد. اصل توحيد و اصل نبوت و اصل معاد سه اصلى است كه از نظر اسلام لازم است كه هر فرد به آنها ايمان داشته باشد، يعنى ايمان به آنها جزء اهداف اسلام است، و اصل عدل معرف مكتب خاص تشيع است.

اصل عدل اگر چه جزء هدفهاى ايمانى اسلام نيست‏يعنى با اصل علم و حيات و قدرت حق تفاوتى ندارد ولى جزء اصولى است كه ديده خاص تشيع را نسبت به اسلام نشان مى‏دهد.

اصل امامت از نظر شيعه داراى هر دو جنبه است‏ يعنى هم داخل حوزه ايمانيات است و هم معرف و مشخص مكتب است.

اينكه گفته شد ايمان به ملائكه نيز به نص قرآن لازم و ضرورى است پس چرا به عنوان اصل ششم از آن ياد نشده است؟

پاسخ اين است كه اصول ايمانى فوق جزء هدفهاى اسلام است‏يعنى پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مردم را به ايمان به آنها دعوت كرده است‏يعنى رسالت پيامبر مقدمه‏اى است براى اين ايمانها اما ايمان به ملائكه و همچنين ايمان و اعتقاد به همه ضروريات دين از قبيل نماز و روزه جزء هدف رسالت نيست بلكه لازمه رسالت است به عبارت ديگر از لوازم ايمان به نبوت است نه از اهداف نبوت. .مساله امامت را اگر از وجه‏هاى اجتماعى و سياسى، دينى از وجهه حكومت و رهبرى در نظر بگيريم نظير عدل است‏يعنى داخل در حوزه امور ايمانى نيست و امام اگر از جنبه معنوى بنگريم، يعنى از آن نظر كه امام - به اصطلاح احاديث - «حجت‏خدا» و «خليفة الله‏» است و رابطه‏اى معنوى ميان هر فرد مسلمان و انسان كامل هر زمان ضرورى است، جزء مسائل ايمانى است.

## عقائد و آراء شيعه

اكنون يك يك عقايد خاص كلامى شيعه را اعم از اصول پنجگانه فوق الذكر و غيره آنها ذكر مى كنيم :

١ - توحيد . توحيد جزء اصول پنجگانه معتزله نيز بود همچنانكه جزء اصول اشاعره نيز هست، با اين تفاوت كه توحيد مورد نظر معتزله كه مشخص مكتب آنها به شمار مى‏رود توحيد صفاتى است كه مورد نظر اشاعره كه مشخص مكتب آنها به شمار مى‏رود توحيد افعالى است كه مورد انكار معتزله است.

قبلا گفتيم كه توحيد ذاتى و توحيد در عبادت چون مورد اتفاق همه است از محل بحث و نظر خارج است.

اكنون ببينيم كه توحيد مورد نظر شيعه چه توحيدى است؟

توحيد مورد نظر شيعه - علاوه بر توحيد ذاتى و توحيد در عبادت هم - شامل توحيد صفاتى است و هم شامل توحيد افعالى.

يعنى شيعه در بحث صفات طرفدار توحيد صفاتى است و در بحث افعال طرفدار توحيد افعالى، اما توحيد صفاتى شيعه با توحيد صفاتى معتزله متفاوت است توحيد افعالى او نيز با توحيد افعالى اشاعره مغايرت دارد.

توحيد صفاتى معتزله به معنى خالى بودن ذات از هر صفتى و به عبارت ديگر به معنى فاقدالصفات بودن ذات است، ولى توحيد صفاتى شيعه به معنى عينيت صفات با ذات است. (٢) تفصيل اين مطلب را از كتب كلام و فلسفه شيعه بايد جستجو كرد.

توحيد افعالى شيعه با توحيد افعالى اشاعره متفاوت است.توحيد افعالى اشاعره به معنى اين است كه هيچ موجودى داراى هيچ اثرى نيست، همه آثار مستقيما از جانب خدا است. عليهذا خالق مستقيم افعال بندگان نيز خدا است، و بنده، خالق و آفريننده عمل خود نيست. اينچنين عقيده‏اى جبر محض است و با براهين زيادى باطل شده است. اما توحيد افعالى شيعه به معنى اين است كه نظام اسباب و مسببات اصالت دارد، و هر اثرى در عين اينكه قائم به سبب نزديك خودش است قائم به ذات حق است و اين دو قيام در طول يكديگر است نه در عرض يكديگر. (٣)

٢ - عدل. عدل، مورد وفاق شيعه و معتزله است. معنى عدل اين است كه خداوند فيض و رحمت و همچنين بلا و نعمت‏خود را بر اساس استحقاقهاى ذاتى و قبلى مى‏دهد، و در نظام آفرينش از نظر فيض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و كيفر الهى نظم خاصى برقرار است. اشاعره منكر عدل و منكر چنين نظامى مى‏باشند. از نظر آنها اعتقاد به عدل به معنى چنان نظامى كه ياد شد ملازم است با معهوريت و محكوميت ذات حق و اين بر ضد قاهريت مطلقه ذات حق است.

عدل به نوبه خود فروعى دارد كه ضمن توضيح ساير اصول به آنها اشاره خواهيم كرد.

٣ - اختيار و آزادى. اصل اختيار و آزادى در شيعه تا اندازه‏اى شبيه است به آنچه معتزله بدان معتقدند. ولى فرق است ميان آزادى و اختيارى كه شيعه قائل است با آنچه معتزله بدان قائل است.

اختيار و آزادى معتزله مساوى است با «تفويض‏» يعنى واگذاشته شدن انسان به خود و معزول بودن مشيت الهى از تاثير، و البته اين - چنانكه در محل خود مسطور است - محال است.

اختيار و آزادى مورد اعتقاد شيعه به اين معنى است كه بندگان مختار و آزاد آفريده شده‏اند، اما بندگان مانند هر مخلوق ديگر به تمام هستى و به تمام شؤون هستى و از آن جمله شان فاعليت، قائم به ذات حق و مستمد از مشيت و عنايت او هستند.

اين است كه اختيار و آزادى در مذهب شيعه حد وسطى است ميان جبر اشعرى و تفويض معتزلى، و اين است معنى جمله معروف كه از ائمه اطهار رسيده است : «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين‏» اصل و اختيار و آزادى از فروع اصل عدل است.

٤ - حسن و قبح ذاتى. معتزله معتقدند كه افعالى فى حد ذاته داراى حسن و يا داراى قبح مى‏باشند. مثلا عدل فى حد ذاته خوب است و ظلم فى حد ذاته بد است. حكيم كارهاى نيك را انتخاب مى‏كند و از انتخاب كارهاى بد اجتناب مى‏ورزد، و چون خداوند متعال حكيم است لازمه حكمتش اين است كه كارهاى خوب را انجام دهد و كارهاى بد را انجام ندهد. پس لازمه حسن و قبح ذاتى اشياء از يك طرف و حكيم بودن خداوند از طرف ديگر اين است كه برخى كارها بر خداوند «واجب‏» باشد و برخى كارها «ناروا».

اشاعره سخت با اين عقيده مخالفند، هم منكر حسن و قبح ذاتى افعالند و هم منكر حكم به «روائى‏» يا «ناروائى‏» چيزى بر خدا.

برخى از شيعه كه تحت تاثير كلام معتزله بوده‏اند اصل فوق را به همان شكل معتزلى پذيرفته‏اند ولى برخى ديگر كه عميق‏تر فكر كرده‏اند در عين اينكه حسن و قبح ذاتى را قبول كرده‏اند، اين احكام را در سطح عالم ربوبى جارى ندانسته‏اند. (٤)

٥ - لطف و انتخاب اصلح : بحثى است ميان اشاعره و معتزله كه آيا لطف يعنى انتخاب اصلح براى حال بندگان، برنظام عالم حاكم است‏يا خير؟ معتزله اصل لطف را به عنوان يك «تكليف‏» و يك «وظيفه‏» براى خداوند لازم و واجب مى‏دانند، و اشاعره منكر لطف و انتخاب اصلح گشته‏اند.

البته «قاعده لطف‏» از فروع اصل عدل و اصل حسن و قبح عقلى است. برخى از متكلمين شيعه قاعده لطف را در همان شكل معتزلى پذيرفته‏اند ولى آنان كه مساله «تكليف‏» و «وظيفه‏» را در مورد خداوند غلط محض مى‏دانند از اصل انتخاب اصلح تصور ديگرى دارند كه اكنون مجال شرحش نيست.

٦ - اصالت و استقلال و حجيت عقل. در مذهب شيعه، بيش از معتزله براى عقل استقلال و اصالت و حجيت اثبات شده است. از نظر شيعه به حكم روايات مسلم معصومين، عقل پيامبر باطنى و درونى است، همچنانكه پيامبر، عقل ظاهرى و بيرونى است. در فقه شيعه، عقل يكى از ادله چهارگانه است.

٧ - غرض و هدف در فعل حق. اشاعره منكر اين اصلند كه افعال الهى براى يك يا چند غرض و هدف باشد. مى‏گويند غرض و هدف داشتن مخصوص بشر يا مخلوقاتى از اين قبيل است ولى خداوند منزه است از اين امور، زيرا غرض و هدف داشتن هر فاعل به معنى حكومت جبرى هدف و غرض بر آن فاعل است، خداوند از هر قيد و محدوديتى و از هر محكوميتى، هر چند محكوميت غرض داشتن باشد، مبرا و منزه است.

شيعه عقيده معتزله را در باب غرض افعال تاييد مى‏كند و معتقد است كه فرق است ميان غرض فعل و غرض فاعل، آنچه محال است اين است كه خداوند در افعال خود هدف. براى خود داشته باشد، اما هدف و غرضى كه عايد مخلوق گردد به هيچ وجه با كمال و علو ذات و استغناء ذاتى خداوند منافى نيست.

٨ - بداء در فعل حق جايز است، همچنانكه نسخ در احكام حق جايز است.

بحث بداء را در كتب عميق فلسفه مانند اسفار بايد جستجو كرد.

٩ - رؤيت‏خداوند. معتزله به شدت منكر رؤيت‏خداوندند. معتقدند كه فقط مى‏توان به خدا اعتقاد داشت. اعتقاد و ايمان مربوط است به فكر و ذهن، يعنى در ذهن و فكر خود مى‏توان به وجود خداوند يقين داشت و حد اعلاى ايمان همين است. خداوند به هيچ وجه قابل شهود و رؤيت نيست. دليل قرآنى اين است كه قرآن مى‏گويد :

(لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ). (٥)

چشمها او را نمى‏بيند و او چشمها را مى‏يابد. او لطيف (غير قابل رؤيت) است و آگاه (دريابنده چشمها و غير چشمها)

اما اشاعره سخت معتقدند كه خداوند با چشم ديده مى‏شود. ولى در قيامت. اشاعره نيز به برخى احاديث و آيات بر مدعاى خود استدلال مى‏كنند. از جمله آيه كريمه :

(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿[٢٢](http://tanzil.ir/#75:22)﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (٦)

چهره‏هاى در آن روز خرم و نگرنده به سوى پرودرگار خويشند.

شيعه معتقد است كه خداوند با چشم هرگز ديده نمى‏شود، نه در دنيا و نه در آخرت، اما حد، اعلاى ايمان هم يقين فكرى و ذهنى نيست. يقين فكرى علم اليقين است. بالاتر از يقين فكرى يقين قلبى است كه عين اليقين است. عين اليقين يعنى شهود خداوند با قلب نه با چشم. پس خداوند با چشم ديده نمى‏شود ولى با دل ديده مى‏شود. از على عليه‌السلام سؤال كردند آيا خداوند را ديده‏اى؟ فرمود : خدايى را كه نديده باشم عبادت نكرده‏ام، چشمها او را نمى‏بيند اما دلها، چرا. از ائمه سؤال شده است : آيا پيغمبر در معراج خدا را ديده؟ فرمودند : با چشم نه، با دل آرى. در اين مساله تنها عرفا هستند كه عقيده‏اى مشابه شيعه دارند.

١٠ - ايمان فاسق. در اين مساله كه مكرر سخن آن در ميان آمده است، شيعه با اشاعره موافق است نه با خوارج كه معتقدند به كفر فاسق‏اند و نه با معتزله كه طرفدار اصل منزلة بين المنزلتين مى‏باشند.

١١ - عصمت انبياء و اولياء. از جمله مختصات شيعه اين است كه انبياء و ائمه را معصوم از گناه اعم از صغيره و كبيره مى‏داند.

١٢ - مغفرت و شفاعت. در اين مسئله نيز شيعه با عقيده خشك معتزله كه معتقد است هر كس بدون توبه بميرد امكان شمول مغفرت و شفاعت درباره‏اش نيست مخالف است; همچنانكه با اصل مغفرت و شفاعت گزافكارانه اشعرى نيز مخالف است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله. بقره ٢٨٥.

٢- آنچه به معتزله درباره صفات نسبت داده مى‏شود همين است كه گفته شد. حاجى سبزوارى مى‏گويد :

الا شعرى بازدياد قائلة و قال بالنيابة المعتزلة

ولى از برخى از معتزله، مانند ابوالهذيل، تعبيراتى نقل مى‏شود كه مفادش عين آن چيزى است كه شيعه قائل است.

٣ - براى توضيح اين مطلب رجوع شود به كتاب «انسان و سرنوشت‏»

٤ - رجوع شود به كتاب عدل الهى.

٥ - سوره انعام، آيه ١٠٣.

٦- سوره قيامت، آيه ٢٢ و ٢٣.

# بخش دوم : عرفان

## درس اول : عرفان و تصوف

يكى از علومى كه در دامن فرهنگ اسلامى زاده شد و رشد يافت و تكامل پيدا كرد علم عرفان است.

درباره عرفان از دو جنبه مى‏توان بحث و تحقيق كرد : يكى از جنبه اجتماعى، و ديگر از جنبه فرهنگى.

عرفا با ساير طبقات فرهنگى اسلامى از قبيل مفسرين، محدثين، فقهاء، متكلمين، فلاسفه، ادبا، شعرا، يك تفاوت مهم دارند و آن اينكه علاوه بر اينكه يك طبقه فرهنگى هستند و علمى به نام عرفان به وجود آوردند و دانشمندان بزرگى در ميان آنها ظهور كردند و كتب مهمى تاليف كردند، يك فرقه اجتماعى در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتى مخصوص به خود، برخلاف ساير طبقات فرهنگى از قبيل فقهاء و حكماء و غيرهم كه صرفا طبقه فرهنگى هستند و يك فرقه مجزا از ديگران به شمار نمى‏روند.

اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگى ياد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعى شان ياد شوند غالبا با عنوان «متصوفه‏» ياد مى‏شوند.

عرفا و متصوفه هر چند يك انشعاب مذهبى در اسلام تلقى نمى‏شوند و خود نيز مدعى چنين انشعابى نيستند و در همه فرق و مذاهب اسلامى حضور دارند، در عين حال يك گروه وابسته و به هم پيوسته اجتماعى هستند. يك سلسله افكار و انديشه ها و حتى آداب مخصوص در معاشرتها و لباس پوشيدنها و احيانا آرايش سر و صورت و سكونت در خانقاهها و غيره، به آنها به عنوان يك فرقه مخصوص مذهبى و اجتماعى رنگ مخصوص داده و مى‏دهد.

و البته همواره - خصوصا در ميان شيعه - عرفائى بوده و هستند كه هيچ امتياز ظاهرى با ديگران ندارند و در عين حال عميقا اهل سير و سلوك عرفانى مى‏باشند. و در حقيقت عرفاى حقيقى اين طبقه‏اند، نه گروههايى كه صدها آداب از خود اختراع كرده و بدعتها ايجاد كرده‏اند.

ما در اين درسها كه درباره كليات علوم اسلامى بحث مى‏كنيم، به جنبه اجتماعى و فرقه‏اى، و درحقيقت به جنبه «تصوف‏» عرفان كارى نداريم، فقط از جنبه فرهنگى وارد بحث مى‏شويم، يعنى به عرفان به عنوان يك علم و يك شاخه از شاخه‏هاى فرهنگ اسلامى نظر داريم نه به عنوان يك روش و طريقه كه فرقه‏اى اجتماعى پيرو آن هستند.

اگر بخواهيم از جنبه اجتماعى وارد بحث‏شويم ناچار بايد اين فرقه را از نظر علل و منشا و از نظر نقش مثبت‏يا منفى، مفيد يا مضرى كه در جامعه اسلامى داشته است، فعل و انفعالهائى كه ميان اين فرقه و ساير فرق اسلامى رخ داده است، رنگى كه به معارف اسلامى داده است، تاثيرى كه در نشر اسلام در جهان داشته است مورد بحث قرار دهيم. ما فعلا به اين مطالب كارى نداريم. بحث ما فقط درباره عرفان به عنوان يك علم و يك بخش فرهنگى است.

عرفان به عنوان يك دستگاه علمى و فرهنگى داراى دو بخش است : بخش عملى و بخش نظرى.

بخش عملى عبارت است از آن قسمت كه روابط و وظايف انسان با خودش و با جهان و با خدا بيان مى‏كند و توضيح مى‏دهد. عرفان در اين بخش مانند اخلاق است، يعنى يك «علم‏» عملى است با تفاوتى كه بعدا بيان مى‏شود. اين بخش از عرفان علم «سير و سلوك‏» ناميده مى‏شود. در اين بخش از عرفان توضيح داده مى‏شود كه «سالك‏» براى اينكه به قله منيع انسانيت، يعنى «توحيد» برسد از كجا بايد آغاز كند و چه منازل و مراحلى را بايد به ترتيب طى كند و در منازل بين راه چه احوالى براى او رخ مى‏دهد و چه وارداتى بر او وارد مى‏شود. و البته همه اين منازل و مراحل بايد با اشراف و مراقبت‏يك انسان كامل و پخته كه قبلا اين راه را طى كرده و از رسم و راه منزلها آگاه است صورت گيرد و اگر همت انسان كاملى بدرقه راه نباشد خطر گمراهى است.

عرفا از انسان كاملى كه ضرورتا بايد همراه «نوسفران‏» باشد گاهى به «طاير قدسى‏» و گاهى به «خضر» تعبير مى‏كنند :

همتم بدرقه راه كن اى «طاير قدس‏» كه دراز است ره مقصد و من «نوسفرم‏» ترك اين مرحله بى همرهى خضر مكن ظلمات است بترس از خطر گمراهى

البته توحيد كه از نظر عارف، قله منيع انسانيت به شمار مى‏رود و آخرين مقصد سير و سلوك عارف است، با توحيد مردم عامى، و حتى با توحيد فيلسوف، يعنى اينكه واجب الوجود يكى است نه بيشتر، از زمين تا آسمان متفاوت است.

توحيد عارف، يعنى موجود حقيقى منحصر به خدا است، جز خدا هر چه هست «نمود»است نه «بود». توحيد عارف يعنى «جز خدا هيچ نيست‏» توحيد عارف، يعنى طى طريق كردن و رسيدن به مرحله جز خدا هيچ نديدن.

اين مرحله از توحيد را مخالفان عرفا تاييد نمى‏كنند و احيانا آن را كفر و الحاد مى‏خوانند ولى عرفا معتقدند كه توحيد حقيقى همين است و ساير مراتب توحيد خالى از شرك نيست. ازنظر عرفا رسيدن به اين مرحله كار عقل و انديشه نيست، كار دل و مجاهده و سير و سلوك و تصفيه و تهذيب نفس است.

به هر حال اين بخش از عرفان، بخش عملى عرفان است از اين نظر مانند علم اخلاق است كه درباره «چه بايد كرد»ها بحث مى‏كند با اين تفاوت كه :

اولا عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث مى‏كند و عمده نظرش درباره روابط انسان با خدا است و حال آنكه همه سيستمهاى اخلاقى ضرورتى نمى‏بينند كه درباره روابط انسان با خدا بحث كنند، فقط سيستمهاى اخلاقى مذهبى اين جهت را مورد عنايت و توجه قرار مى‏دهند.

ثانيا سير و سلوك عرفانى - همچنانكه از مفهوم اين دو كلمه پيداست - پويا و متحرك است، برخلاف اخلاق كه ساكن است. يعنى در عرفان سخن از نقطه آغاز است و از مقصدى و از منازل و مراحلى كه به ترتيب سالك بايد طى كند تا به سرمنزل نهايى برسد.

از نظر عارف واقعا و بدون هيچ شائبه مجاز، براى انسان «صراط‏» وجود دارد و آن صراط را بايد بپيمايد و مرحله به مرحله و منزل به منزل طى نمايد و رسيدن به منزل بعدى بدون گذر كردن از منزل قبلى ناممكن است.

لهذا از نظر عارف روح بشر مانند يك گياه و يا يك كودك است و كمالش در نمو و رشدى است كه طبق نظام مخصوص بايد صورت گيرد. ولى در اخلاق صرفا سخن از يك سلسله فضائل است از قبيل راستى، درستى، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ايثار و غيره كه روح بايد به آنها مزين و متجلى گردد. از نظر اخلاق، روح انسان مانند خانه‏اى است كه بايد با يك سلسله زيورها و زينتها و نقاشيها مزين گردد بدون اينكه ترتيبى در كار باشد كه از كجا آغاز شود و به كجا انتها يابد؟ مثلا از سقف شروع شود يا از ديوارها و از كدام ديوار؟ از بالاى ديوار يا از پايين؟

در عرفان برعكس، عناصر اخلاقى مطرح مى‏شود اما به اصطلاح به صورت ديالتيكى،يعنى متحرك و پويا.

ثالثا عناصر روحى و اخلاقى محدود است به معانى و مفاهيمى كه غالبا آنها را مى‏شناسد، اما عناصر روحى عرفانى بسى وسيعتر و گسترده‏تر است. در سير و سلوك عرفانى از يك سلسله احوال و واردات قلبى سخن مى‏رود كه منحصرا به يك «سالك راه‏» در خلال مجاهدات و طى طريقها دست مى‏دهد و مردم ديگر از اين احوال و واردات بى‏خبرند.

بخش ديگر عرفان مربوط است به تفسير هستى، يعنى تفسير خدا و جهان و انسان.عرفان در اين بخش مانند فلسفه است و مى‏خواهد هستى را تفسير نمايد، برخلاف بخش اول كه مانند اخلاق است و مى‏خواهد انسان را تغيير دهد همچنانكه در بخش اول، با اخلاق تفاوتهايى داشت، در اين بخش با فلسفه تفاوتهايى دارد. در درس بعد اين مطلب را توضيح خواهيم داد.

## درس دوم : عرفان نظرى

اكنون بايد به توضيح بخش دوم عرفان، يعنى عرفان نظرى بپردازيم. عرفان نظرى به تفسير هستى مى‏پردازد، درباره خدا و جهان و انسان بحث مى‏نمايد.

عرفان در اين بخش خود مانند فلسفه الهى است كه در مقام تفسير و توضيح هستى است و همچنانكه فلسفه الهى براى خود موضوع، و مسائل و مبادى معرفى مى‏نمايد. ولى البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادى و اصول عقلى تكيه مى‏كند و عرفان مبادى و اصول به اصطلاح كشفى را مايه استدلال قرار مى‏دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضيح مى‏دهد.

استدلالات عقلى فلسفى مانند مطالبى است كه به زبانى نوشته شده باشد و با همان زبان اصلى مطالعه شود، ولى استدلالات عرفانى مانند مطالبى است كه از زبان ديگر ترجمه شده باشد. يعنى عارف لااقل به ادعاى خودش آنچه را كه با ديده دل و با تمام وجود خود شهود كرده‏است با زبان عقل توضيح مى‏دهد.

تفسير عرفان از هستى، و به عبارت ديگر : جهان بينى عرفانى هستى، با تفسير فلسفه از هستى تفاوتهاى عميقى دارد.

از نظر فيلسوف الهى، هم خدا اصالت دارد و هم غير خدا، الا اينكه خدا واجب الوجود و قائم بالذات است و غير خدا ممكن الوجود و قائم بالغير و معلول واجب الوجود. ولى از نظر عارف، غير خدا به عنوان اشيايى كه در برابر خدا قرار گرفته باشند، هر چند معلول او باشند، وجود ندارد، بلكه وجود خداوند همه اشياء را در بر گرفته است، يعنى همه اشياء، اسماء و صفات و شؤون و تجليات خداوندند، نه امورى در برابر او.

نوع بينش فيلسوف با عارف متفاوت است. فيلسوف مى‏خواهد جهان را فهم كند، يعنى مى‏خواهد تصويرى صحيج و نسبتا جامع و كامل از جهان در ذهن خود داشته باشد. از نظر فيلسوف حد اعلاى كمال انسان به اين است كه جهان را آنچنانكه هست با عقل خود دريابد به طورى كه جهان در وجود او وجود عقلانى بيابد و او جهانى شود عقلانى. لهذا در تعريف فلسفه گفته شده‏است :

«صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى‏» يعنى فيلسوفى عبارت است از اينكه انسان جهانى بشود عقلى شبيه جهان عينى.

ولى عارف به عقل و فهم كارى ندارد، عارف مى‏خواهد به كنه و حقيقت هستى كه خدا است برسد و متصل گردد و آن را شهود نمايد.

از نظر عارف كمال انسان به اين نيست كه صرفا در ذهن خود تصويرى از هستى داشته باشد، بلكه به اين است كه با قدم سير و سلوك، به اصلى كه از آنجا آمده است باز گردد و دورى و فاصله را با ذات حق از بين ببرد و در بساط قرب از خود فانى و به او باقى گردد.

ابزار كار فيلسوف، عقل و منطق و استدلال است، ولى ابزار كار عارف، دل و مجاهده و تصفيه و تهذيب و حركت و تكاپو در باطن است.

بعدا آنجا كه درباره جهان بينى عرفانى بحث‏خواهيم كرد، تفاوت آن با جهان بينى فلسفى روشن خواهد گشت.

## عرفان و اسلام

عرفان، هم در بخش عملى و هم در بخش بصرى، با دين مقدس اسلام تماس و اصطكاك پيدا مى‏كند، زيرا اسلام مانند هر دين و مذهب ديگر و بيشتر از هر دين و مذهب ديگر روابط انسان را با خدا و جهان و خودش بيان كرده و هم به تفسير و توضيح هستى پرداخته است.

قهرا اينجا اين مساله طرح مى‏شود كه ميان آنچه عرفان عرضه مى‏دارد با آنچه اسلام بيان كرده است چه نسبتى برقرار است؟

البته عرفاى اسلامى هرگز مدعى نيستند كه سخنى ماوراء اسلام دارند، و از چنين نسبتى سخت تبرى مى‏جويند. برعكس، آنها مدعى هستند كه حقايق اسلامى را بهتر از ديگران كشف كرده‏اند و مسلمان واقعى آنها مى‏باشند. عرفا چه در بخش عملى و چه در بخش نظرى همواره به كتاب و سنت و سيره نبوى و ائمه و اكابر صحابه استناد مى‏كنند. ولى ديگران درباره آنها نظريه‏هاى ديگرى دارند و ما به ترتيب آن نظريه‏ها را ذكر مى‏كنيم :

الف. نظريه گروهى از محدثان و فقهاء اسلامى. به عقيده اين گروه، عرفا عملا پايبند به اسلام نيستند و استناد آنها به كتاب و سنت صرفا عوام فريبى و براى جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساسا ربطى به اسلام ندارد.

ب. نظريه گروهى ازمتجددان عصر حاضر. اين گروه كه با اسلام ميانه خوبى ندارند و از هر چيزى كه بوى «اباحيت‏» بدهد و بتوان آن را به عنوان نهضت و قيامى در گذشته عليه‌السلام و مقررات اسلامى قلمداد كرد به شدت استقبال مى‏كنند، مانند گروه اول معتقدند كه عرفا عملا ايمان و اعتقادى به اسلام ندارند، بلكه عرفان به تصوف نهضتى بوده از ناحيه ملل غير عرب بر ضد اسلام و عرب، در زير سرپوشى از معنويت.

اين گروه با گروه اول در ضديت و مخالفت عرفان با اسلام وحدت نظر دارند، و اختلاف نظرشان در اين است كه گروه اول اسلام را تقديس مى‏كنند و با تكیه به احساسات اسلامى توده مسلمان، عرفا را «هو» و تحقير مى‏نمايند و مى‏خواهند به اين وسيله عرفان را از صحنه معارف اسلامى خارج نمايند، ولى گروه دوم با تكيه به شخصيت عرفا - كه بعضى از آنها جهانى است - مى‏خواهند وسيله‏اى براى تبليغ عليه اسلام بيابند و اسلام را «هو» كنند كه انديشه‏هاى ظريف و بلند عرفانى در فرهنگ اسلامى با اسلام بيگانه است و اين عناصر از خارج وارد اين فرهنگ گشته است، اسلام و انديشه‏هاى اسلامى در سطحى پايين‏تر از اينگونه انديشه‏ها است.

اين گروه مدعى هستند كه استناد عرفا به كتاب و سنت صرفا تقيه و از ترس عوام بوده است، مى‏خواسته‏اند به اين وسيله جان خود را حفظ كنند.

ج. نظريه گروه بى‏طرفها. از نظر اين گروه، در عرفان و تصوف خصوصا در عرفان عملى، و بالاخص آنجا كه جنبه فرقه‏اى پيدا مى‏كند بدعتها و انحرافات زيادى مى‏توان يافت كه با كتاب الله و با سنت معتبر وفق نمى‏دهد. ولى عرفا مانند ساير طرقات فرهنگى اسلامى و مانند غالب فرق اسلامى نسبت به اسلام نهايت‏خلوص نيت را داشته‏اند و هرگز نمى‏خواسته بر شد اسلام مطلبى گفته و آورده باشند. ممكن است اشتباهاتى داشته باشند همچنانكه ساير طبقات فرهنگى مثلا متكلمين، فلاسفه، مفسرين، فقهاء، اشتباهاتى داشته‏اند; ولى هرگز سوء نيتى نسبت به اسلام در كار نبوده است.

مساله ضديت عرفا با اسلام از طرف افرادى طرح شده كه غرض خاص داشته‏اند يا با عرفان و يا با اسلام. اگر كسى بى‏طرفانه و بى‏غرضانه كتب عرفا را مطالعه كند، به شرط آنكه با زبان و اصطلاحات آنها آشنا باشد، اشتباهات زيادى ممكن است بيابد ولى ترديد هم نخواهد كرد كه آنها نسبت به اسلام صميميت و خلوص كامل داشته‏اند.

ما نظر سوم را ترجيح مى‏دهيم و معتقديم عرفا سوء نيت نداشته‏اند، در عين حال لازم است افراد متخصص و وارد در عرفان و در معارف عميق اسلامى بى‏طرفانه درباره مسائل عرفانى و انطباق آنها با اسلام بحث و تحقيق نمايند.

## شريعت، طريقت، حقيقت

يكى از موارد اختلاف مهم ميان عرفا و غير عرفا، خصوصا فقهاء نظريه خاص عرفا درباره شريعت و طريقت و حقيقت است.

عرفا و فقها متفق القول‏اند كه شريعت، يعنى مقررات و احكام اسلامى مبنى بر يك سلسله حقايق و مصالح است. فقهاء معمولا اين مصالح را به امورى تفسير مى‏كنند كه انسان را به سعادت، يعنى حد اعلاى ممكن استفاده از مواهب مادى و معنوى مى‏رساند. ولى عرفا معتقدند كه همه راهها به خدا منتهى مى‏شود و همه مصالح و حقايق از نوع شرائط و امكانات و وسائل و موجباتى است كه انسان را به سوى خدا سوق مى‏دهد.

فقها همين قدر مى‏گويند : در زير پرده شريعت (احكام و مقررات) يك سلسله مصالح نهفته است، و آن مصالح به منزله علل و روح شريعت به شمار مى‏روند. تنها وسيله نيل به آن مصالح عمل به شريعت است. اما عرفا معتقدند كه مصالح و حقايقى كه در تشريع احكام نهفته است از نوع منازل و مراحى است كه انسان را به مقام قرب الهى و وصول به حقيقت‏سوق مى‏دهد.

عرفا معتقدند كه باطن شريعت «راه‏» است و آن را «طريقت‏» مى‏خوانند، و پايان اين راه «حقيقت‏» است‏يعنى توحيد به معنيى كه قبلا به آن اشاره شد كه پس از فناء عارف از خود و انانيت‏خود دست مى‏دهد. اين است كه عارف به سه چيز معتقد است : شريعت، طريقت، حقيقت، معتقد است كه شريعت وسيله يا پوسته‏اى است براى طريقت، و طريقت پوسته يا وسيله‏اى براى حقيقت.

فقهاء طرز تفكرشان درباره اسلام همان است كه در بخش درسهاى كلام شرح داديم. معتقدند كه مقررات اسلامى در سه بخش خلاصه مى‏شود :

اول بخش اصول عقايد كه كلام عهده‏دار آن است. در مسائل مربوط به اصول عقايد لازم است انسان از راه عقل، ايمان و اعتقاد تزلزل ناپذير داشته باشد.

دوم بخش اخلاق. در اين بخش دستورهايى بيان شده است كه وظيفه انسان را از نظر فضائل و رذائل اخلاقى بيان مى‏كند و علم اخلاق عهده‏دار بيان آن است.

بخش سوم، بخش احكام است كه مربوط به اعمال ورفتار خارجى انسان است و فقه عهده دار آن است.

اين سه بخش از يكديگر مجزا هستند. بخش عقائد مربوط است به عقل و فكر، بخش اخلاق مربوط است به نفس و ملكات و عادات نفسانى، بخش احكام مربوط است به اعضاء و جوارح.

ولى عرفا در بخش عقائد، صرف اعتقاد ذهنى و عقلى را كافى نمى‏دانند، مدعى هستند كه به آنچه بايد ايمان داشت و معتقد بود بايد رسيد و بايد كارى كرد كه پرده‏ها از ميان انسان و آن حقايق برداشته شود. و در بخش دوم همچنانكه قبلا اشاره شد، اخلاق را كه هم ساكن است و هم محدود كافى نمى‏دانند، به جاى اخلاق علمى و فلسفى، سير و سلوك عرفانى را كه تركيب خاص دارد پيشنهاد مى‏كنند. و در بخش سوم ايراد و اعتراضى ندارند، فقط در موارد خاصى سخنانى دارند كه احيانا ممكن است بر ضد مقررات فقهى تلقى شود.

عرفا از اين سه بخش به «شريعت و طريقت و حقيقت‏» تعبير مى‏كنند و معتقدند كه همانگونه كه انسان واقعا سه بخش مجزا نيست، يعنى بدن و نفس و عقل از يكديگر مجزا نيستند، بلكه در عين اختلاف با يكديگر متحد اند و نسبت آنان با يكديگر نسبت ظاهر و باطن است، شريعت و طريقت و حقيقت نيز اين چنين‏اند، يعنى يكى ظاهر است و ديگرى باطن و سومى باطن باطن; با اين تفاوت كه عرفا مراتب وجود انسان را بيش از سه مرتبه و سه مرحله مى‏دانند، يعنى به مراحل و مراتبى مارواء عقل نيز معتقدند و ان‏شاء الله بعدا توضيح خواهيم داد.

## درس سوم : مايه‏هاى عرفان اسلامى

براى شناخت هر علمى، توجه به تاريخ آن علم و تحولات مربوط به آن، آشنائى با شخصيتهايى كه حامل و وارث آن علم يا مبتكر در آن علم بوده‏اند، و همچنين آشنايى با كتب اساسى آن علم لازم و ضرورى است. ما دراين درس و درس چهارم به اين مسائل مى‏پردازيم.

اولين مساله‏اى كه اينجا بايد طرح شود اين است كه آيا عرفان اسلامى از قبيل فقه و اصول و تفسير و حديث است؟ يعنى از علومى است كه مسلمين مايه‏ها و ماده‏هاى اصلى را از اسلام گرفته‏اند و براى آنها قواعد و ضوابط و اصول كشف كرده‏اند و يا از قبيل طب و رياضيات است كه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه يافته است و در دامن تمدن و فرهنگ اسلامى وسيله مسلمين رشد و تكامل يافته است و يا شق سومى در كار است؟

عرفا، خود شق اول را اختيار مى‏كنند و به هيچ وجه حاضر نيستند شق ديگرى را انتخاب كنند. بعضى از مستشرقين اصرار داشته و دارند كه عرفان و انديشه‏هاى لطيف و دقيق عرفانى همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه يافته است. گاهى براى آن ريشه مسيحى قائل مى‏شوند و مى‏گويند افكار عارفانه نتيجه ارتباط مسلمين با راهبان مسيحى است، و گاهى آن را عكس‏العمل ايرانيها عليه اسلام و عرب مى‏خوانند، و گاهى آن را دربست محصول فلسفه نو افلاطونى كه خود محصول تركيب افكار ارسطو و افلاطون و فيثاغورس و گنوسيهاى اسكندريه و آراء و عقائد يهود و مسيحيان بوده است معرفى مى‏كنند، و گاهى آن را ناشى از افكار بودائى مى‏دانند; همچنانكه مخالفان عرفا در جهان اسلام نيز كوشش داشته و دارند كه عرفان و تصوف را يكسره با اسلام بيگانه بخوانند و براى آن ريشه غير اسلامى قائل گردند.

نظريه سوم اين است كه عرفان مايه‏هاى اول خود را - چه در مورد عرفان عملى و چه در مورد عرفان نظرى - از خود اسلام گرفته است و براى اين مايه‏ها و قواعد و ضوابط و اصولى بيان كرده است و تحت تاثير جريانات خارج نيز - خصوصا انديشه كلامى و فلسفى و بالاخص انديشه‏هاى فلسفى اشراقى - قرار گرفته است. اما اينكه عرفا چه اندازه توانسته‏اند قواعد و ضوابط صحيح براى مايه‏هاى اولى اسلامى بيان كنند؟ آيا موفقيتشان در اين جهت به اندازه فقها بوده است‏يا نه؟ و چه اندازه مقيد بوده‏اند كه از اصول واقعى اسلام منحرف نشوند؟ و همچنين آيا جريانات خارجى چه اندازه روى عرفان اسلامى تاثير داشته است؟ آيا عرفان اسلامى آنها را در خود جذب كرده و رنگ خود را به آنها داده و در مسير خود از آنها استفاده كرده است، و يا برعكس، موج آن جريانات، عرفان اسلامى را در جهت مسير خود انداخته است؟ اينها همه مطالبى است كه جداگانه بايد مورد بحث و دقت قرار گيرد. آنچه مسلم است اين است كه عرفان اسلامى سرمايه اصلى خود را از اسلام گرفته است و بس.

طرفداران نظريه اول - و كم و بيش طرفداران نظريه دوم - مدعى هستند كه اسلام دينى ساده و بى‏تكلف و عمومى فهم و خالى از هرگونه رمز ومطالب غامض و غير مفهوم و يا صعب الفهم است. اساس اعتقادى اسلام عبارت است از توحيد توحيد اسلام يعنى اساس اعتقادى اسلام يعنى همچنانكه مثلا خانه، سازنده‏اى دارد متغاير و متمايز از خود، جهان نيز سازنده‏اى دارد جدا و منفصل از خود. اساس رابطه انسان با متاعهاى جهان از نظر اسلام زهد است. زهد يعنى اعراض از متاعهاى فانى دنيا براى وصول به نعيم جاويدان آخرت. از اينها كه بگذريم به يك سلسله مقررات ساده عملى مى‏رسيم كه فقه متكفل آنها است.

از نظر اين گروه، آنچه عرفان به نام توحيد گفته‏اند مطلبى است وراء توحيد اسلامى. زيرا توحيد عرفانى عبارت است از وحدت وجود و اينكه جز خدا و شؤون و اسماء و صفات و تجليات او چيزى وجود ندارد. سير و سلوك عرفانى نيز وراء زهد اسلامى است زيرا در سير و سلوك يك سلسله معانى و مفاهيم طرح مى‏شود از قبيل عشق و محبت‏خدا، فناء در خدا، تجلى خدا بر قلب عارف كه در زهد اسلامى مطرح نيست. طريقت عرفانى نيز امرى است وراء شريعت اسلامى، زيرا در آداب طريقت مسائلى طرح مى‏شود كه فقه از آنها بى‏خبر است.

از نظر اين گروه، نيكان صحابه رسول اكرم كه عرفا و متصوفه خود را به آنها منتسب مى‏كنند و آنها را پيشرو خود مى‏دانند زاهدانى بيش نبوده‏اند، روح آنها از سير و سلوك عرفانى و از توحيد عرفانى بى‏خبر بوده است. آنها مردمى بوده‏اند معرض از متاع دنيا و متوجه به عالم آخرت، اصل حاكم بر روح آنها خوف بوده و رجاء خوف از عذاب دوزخ و رجاء به ثوابهاى بهشتى، همين و بس.

حقيقت اين است كه نظريه اين گروه به هيچ وجه قابل تاييد نيست. مايه‏هاى اولى اسلامى بسى غنى‏تر است از آنچه اين گروه به جهل و يا به عمد فرض كرده‏اند. نه توحيد اسلامى به آن سادگى و بى‏محتوائى است كه اينها فرض كرده‏اند و نه معنويت انسان در اسلام منحصر به زهد خشك است و نه نيكان صحابه رسول اكرم آنچنان بوده‏اند كه توصيف شد و نه آداب اسلامى محدود است به اعمال جوارح و اعضاء.

ما در اين درس اجمالا در حدى كه روشن شود كه تعليمات اصلى اسلام مى‏توانسته است الهام بخش يك سلسله معارف عميق در مورد عرفان نظرى و عملى بوده باشد مطالبى مى‏آوريم. اما اينكه عرفاى اسلامى چه قدر از اين تعليمات به طور صحيح استفاده كرده‏اند و چه قدر منحرف شده‏اند، مطلبى است كه در اين بحثها كوتاه و مختصر نمى‏توان وارد شد.

قرآن كريم در باب توحيد، هرگز خدا و خلقت را به سازنده خانه و خانه قياس نمى‏كند. قرآن خدا را خالف و آفريننده جهان معرفى مى‏كند و درهمان حال مى‏گويد ذات مقدس او در همه جا و با همه چيز هست :

(فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّـهِ )(١)

به هر طرف رو كنيد چهره خدا آنجاست.

(وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ) (٢)

از شما به او [يعنى ميت] نزديكتريم.

(هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (٣)

اول همه اشياء او است و آخر همه او است (از او آغاز يافته‏اند و به او پايان مى‏يابند.) ظاهر و هويدا او است و در همان حال باطن و ناپيدا هم او است.

و آياتى ديگر از اين قبيل.

بديهى است كه اينگونه آيات افكار و انديشه‏ها را به سوى توحيدى برتر و عاليتر از توحيد عوام مى‏خوانده است. در حديث كافى آمده است كه خداوند مى‏دانست كه در آخر الزمان مردمانى متعمق در توحيد ظهور مى‏كنند. لهذا آيات اول سوره حديد و سوره «قل هو الله احد» را نازل فرمود.

در مورد سير و سلوك و طى مراحل قرب حق تا آخرين منازل، كافى است كه برخى آيات مربوط به «لقاء الله‏» و آيات مربوط به «رضوان الله‏» و آيات مربوط به وحى و الهام و مكالمه ملائكه با غير پيغمبران - مثلا حضرت مريم - و مخصوصا آيات معراج رسول اكرم را مورد نظر قرار دهيم.

در قرآن سخن از نفس اماره، نفس لوامه نفس مطمئنه آمده است، سخن از علم افاضى و لدنى و هدايتهاى محصول مجاهده آمده است :( وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (٤) در قرآن از تزكيه نفس به عنوان يگانه موجب فلاح و رستگارى ياد شده است :( قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿[٩](http://tanzil.ir/#91:9)﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا) (٥) در قرآن مكرر از حب الهى ما فوق همه محبتها و علقه‏هاى انسانى ياد شده است. قرآن از تسبيح و تحميد تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبيرى از آن ياد كرده كه مفهومش اين است كه اگر شما انسانها «تفقه‏» خود را كامل كنيد آن تسبيحها و تحميدها را درك مى‏كنيد. علاوه قرآن در مورد سرشت انسان مساله نفخه الهى را مطرح كرده است.

اينها و غير اينها كافى بوده كه الهامبخش معنويتى عظيم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان، و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا بشود. همچنانكه اشاره شد. سخن در اين نيست كه عرفاى مسلمين از اين سرمايه‏ها چگونه بهره‏بردارى كرده‏اند، درست‏يا نادرست؟ سخن درباره اظهار نظرهاى مغرضانه گروهى غربى و غربزده است كه مى‏خواهند اسلام را از نظر معنويت، بى‏محتوا معرفى نمايند. سخن درباره سرمايه عظيمى درمتن اسلام است كه مى‏توانسته الهام بخش خوبى در جهان اسلام باشد. فرضا عرفاى مصطلح نتوانسته باشند استفاده صحيح كرده باشند، افراد ديگرى كه به اين نام مشهور نيستند،استفاده كرده‏اند.

به علاوه روايات و خطب و ادعيه و احتجاجات اسلامى و تراجم احوال اكابر تربيت‏شدگان اسلام نشان مى‏دهد كه آنچه در صدر اسلام بوده است صرفا زهد خشك و عبادت به اميد اجر و پاداش نبوده است.

در روايات و خطب و ادعيه و احتجاجات، معانى بسيار بلندى مطرح است. تراجم احوال شخصيتهاى صدر اول اسلام از يك سلسله هيجانات و واردات روحى و روشن بينى‏هاى قلبى و سوزها و گدازها و عشقهاى معنوى حكايت مى‏كند. ما اكنون يكى از آنها را ذكر مى‏كنيم.

در كافى مى‏نويسد : رسول خدا روزى پس از اداء نماز صبح چشمش افتاد به جوانى رنگ پريده كه چشمانش در كاسه سرش فرو رفته و تنش نحيف شده بود، درحالى كه خود از خود بى‏خود بود و تعادل خود را نمى‏توانست‏حفظ كند. پرسيد : كيف اصبحت؟ حالت چگونه است؟ گفت : «اصبحت موقنا» در حال يقين بسر مى‏بردم. فرمود : علامت‏يقينت چيست؟ عرض كرد : يقين من است كه مرا در اندوه فرو برده و شبهاى مرا بيدار (درشب زنده‏دارى) و روزهاى مرا تشنه (در حال روزه) قرار داده است و مرا از دنيا و مافيها جدا ساخته تا آنجا كه گوئى عرش پروردگارم را مى‏بينم كه براى رسيدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده‏اند و من در ميان آنها هستم، گوئى هم اكنون اهل بهشت را در بهشت، متنعم و اهل دوزخ را در دوزخ، معذب مى‏بينيم، گوئى هم اكنون با اين گوشها آواز حركت آتش جهنم را مى‏شنوم.

رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به اصحاب خود رو كرد و فرمود : اين شخصيت بنده‏اى است كه خداوند قلب او را به نور ايمان منور گردانيد است. آنگاه به جوان فرمود : حالت‏خود را حفظ كن كه از تو سلب نشود.

جوان گفت : دعا كن خداوند مرا شهادت روزى فرمايد. طولى نكشيد كه غزوه‏اى پيش آمد و جوان شركت كرد و شهيد شد.

زندگى و حالات و كلمات و مناجاتهاى رسول اكرم سرشار از شور و هيجان معنوى و الهى و مملو از اشارات عرفانى است. دعاهاى رسول اكرم فراوان مورد استشهاد و استناد قرار گرفته است.

اميرالمؤمنين على عليه‌السلام كه اكثريت قريب به اتفاق اهل عرفان و تصوف سلسله‏هاى خود را به ايشان مى‏رسانند، كلماتش الهام بخش معنويت و معرفت است. ما به دو قسمت كه در نهج البلاغه مسطور است اشاره مى‏كنيم.

در خطبه ٢٢٠ مى‏فرمايد :

ان الله سبحانه و تعالى جعل الذكر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة و ما برح الله عزت آلاؤه فى البرهة بعد البرهة و فى ازمان الفترات عباد ناجاهم فى فكرهم و كلمهم فى ذات عقولهم.

همانا خداوند متعال ياد خود را مايه صفا و جلاى دلها قرار داده است. بدين وسيله پس از سنگينى، شنوا و پس از شب كورى، بينا و پس از سركشى مطيع مى‏گرداند.همواره در هر زمان و در دوره فطرتها خدا را مردانى بوده است كه در انديشه‏هاى آنها با آنها راز مى‏گفته است و در خردشان با آنها سخن مى‏گفته است.

درخطبه ٢١٨ درباره اهل الله مى‏فرمايد :

قد احيى عقله و امات نفسه حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق فابان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعته الابواب الى باب السلامة و دار الاقامة و ثبتت رجاله بطمانينة بدنه فى قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و ارضى ربه.

خرد خويش را زنده ساخته و نفس خويش را ميرانده است، تا در وجودش درشتها نازك، و غليظها لطيف گشته است و نورى درخشان در قلبش مانند برق جهيده است. آن نور راهش را آشكار و او را سالك راه ساخته است و درها يكى پس از ديگرى او را به پيش رانده است تا آخرين در كه آنجا سلامت است و آخرين منزل كه بار انداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهايش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه اينها به موجب اين است كه قلب خود را به كار گرفته و پروردگار خويش را راضى ساخته است.

دعاهاى اسلامى، مخصوصا دعاهاى شيعى گنجينه‏اى از معارف است، از قبيل دعاى كميل، دعاى ابوحمزه، مناجات شعبانيه، دعاهاى صحيفه سجاديه. عاليترين انديشه‏هاى معنوى در اين دعاها است.

آيا با وجود اينهمه منابع جاى اين هست كه ما در جستجوى يك منبع خارجى باشيم؟!

نظير اين جريان را ما در موضوع حركت اجتماعى منتقدانه و معترضانه ابوذر غفارى نسبت به جباران زمان خودش مى‏بينيم. ابوذر نسبت به تبعيضها و حيف و ميلها و ظلم و جورها و بيدادگريهاى زمان سخت معترض بود تا آنجا كه تبعيدها كشيد و رنجهاى جانكاه متحمل و آخرالامر در تبعيدگاه و در تنهائى و غربت از دنيا رفت.

گروهى از مستشرقين اين پرسش را طرح كرده‏اند كه محرك ابوذر كى بوده است؟ اين گروه در پى جستجوى عاملى از خارج دنياى اسلام براى تحريك ابوذر هستند. جرج جرداق مسيحى در كتاب «الامام على صوت العدالة الانسانية‏» مى‏گويد : من تعجب مى‏كنم از اين اشخاص. درست مثل اين است كه شخصى را در كنار رودخانه يا لب دريا ببينيم و آنگاه بينديشيم كه اين شخص ظرف خويش را از كدام بركه پر كرده است، در جستجوى بركه‏اى براى توجيه ظرف آب او باشيم و رودخانه يا دريا را نديده بگيريم! ابوذر جز اسلام از كدام منبع ديگرى مى‏توانسته است الهام بگيرد؟! كدام منبع به قدر اسلام مى‏توان الهام بخش ابوذرها براى قيام در برابر جبارهايى مانند معاويه باشد؟!

عين آن جريان را در موضوع عرفان مى‏بينيم. مستشرقين در جستجوى منبعى غير از اسلام هستند كه الهام بخش معنويتهاى عرفانى باشد و اين درياى عظيم را ناديده مى‏گيرند. آيا مى‏توانيم همه اين منابع را اعم از قرآن و حديث و خطبه و احتجاج و دعا و سيره انكار كنيم براى آنكه فرضيه بعضى از مستشرقين و دنباله روى‏هاى شرقى آنها را درست درآيد؟! خوشبختانه اخيرا افرادى مانند نيكولسون انگليسى و ماسينيون فرانسوى كه مطالعات وسيعى در عرفان اسلامى دارند و مورد قبول همه هستند صريحا اعتراف دارند كه منبع اصلى عرفان اسلامى قرآن و سنت است.

با نقل جمله‏هائى از نيكولسون اين درس را پايان مى‏دهيم وى مى‏گويد :

«در قرآن مى‏بينيم كه مى‏گويد : «خدا نور آسمانها و زمين است (٦) او اولين و آخرين مى‏باشد (٧) هيچ خدائى به غير او نيست (٨) همه چيز به غير او نابود مى‏شود (٩) من در انسان از روح خود دميدم (١٠) ما انسان را آفريديم و مى‏دانيم روحش با او چه مى‏گويد، زيرا ما از رگ گردن به او نزديكتريم (١١) به هر كجا رو كنيد همانجا خدا است (١٢) به هر كس خدا روشنى ندهد او به كلى نور نخواهد داشت. (١٣) محققا ريشه و تخم تصوف در اين آيات است و براى صوفيان اولى، قرآن نه فقط كلمات خدا بود، بلكه وسيله تقرب به او نيز محسوب مى‏شد. به وسيله عبادت و تعمق در قسمتهاى مختلفه قرآن،مخصوصا آيات مرموزى كه مربوط به عروج «معراج‏» است متصوفه سعى مى‏كنند حالت صوفيانه پيغبمر را در خود ايجاد نمايند. (١٤)

و هم او مى‏گويد :

«اصول وحدت در تصوف، بيش از همه جا در قرآن ذكر شده، و همچنين پيغمبر مى‏گويد كه خداوند مى‏فرمايد : «چون بنده من در اثر عبادت و اعمال نيك ديگر به من نزديك شود من او را دوست‏خواهم داشت، بالنتيجه من گوش او هستم به طورى كه او به توسط من مى‏شنود، و چشم او هستم به طورى كه او به توسط من مى‏بيند، و زبان و دست او هستم به طورى كه او به توسط من مى‏گويد و مى‏گيرد.» (١٥)

همچنان كه مكرر گفته‏ايم، سخن در اين نيست كه آيا عرفاء و متصوفه توانسته‏اند درست الهام بگيرند يا نه؟ سخن در اين است كه منشا اين الهام‏گيريها منابع خارجى است‏يا خود متون اسلامى؟

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- سوره بقره، آيه ١١٥.

٢- سوره واقعه، آيه ٨٥.

٣- سوره حديد، آيه ٣.

٤- سوره عنكبوت، آيه ٦٩.

٥- سوره شمس، آيات ٩ و ١٠.

٦- الله نور السموات و الارض.

٧- هو الاول و آلآخر.

٨- لا اله الا هو.

٩- كل من عليها فان.

١٠- و نفحت فيه من روحى.

١١- و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب اليه من حبل الوريد.

١٢- اينما تولو افثم وجه الله.

١٣- و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

١٤- كتاب ميراث اسلام مجموعه‏اى از مستشرقين درباره اسلام، .

١٥- ترجمه اين حديث قدسى : لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى اذا احبته فاذا احببته كنت‏سمعه الذى يسمعه به و بصره الذى يبصر به و لسانه الذى ينطق به و يده الذى يبطش بها.

# درس چهارم : تاريخچه مختصر (١)

درس گذشته به اين موضوع اختصاص يافت كه منبع و ريشه اصلى عرفان اسلامى كجاست؟ آيا در تعليمات اسلامى و زندگى عملى رسول اكرم و ائمه اطهار چيزهائى كه بتواند از جنبه نظرى الهام بخش يك سلسله معانى لطيف و دقيق عرفانى باشد و از نظر عملى به وجود آورنده يك نشاط روحانى و يك سلسله جوششها و جنبشهاى عرفانى و معنوى بشود وجود دارد يا نه؟ پاسخ اين پرسش مثبت بود. اكنون دنباله اين بحث را ادامه مى‏دهيم.

معارف اصيل اسلام و زندگى سرشار از معنويت و تجليات روحانى پيشوايان اسلامى كه الهام بخش معنويتى عميق در جهان اسلام بوده است منحصر به آنچه اصلطلاحا به نام عرفان يا تصوف خوانده و شناخته مى‏شود نيست. بحث درباره شاخه‏اى از معارف اسلامى كه اين نام را ندارد از محل بحث اين درسها خارج است.

ما بحث‏خود را درباره همان شاخه‏اى ادامه مى‏دهيم كه اصطلاحا به نام عرفان يا تصوف خوانده مى‏شود، و بديهى است كه حوصله اين درسها اجازه نمى‏دهد كه به نقد و تحقيق بپردازم.

ما در اينجا كوشش مى‏كنيم كه از جنبه فرهنگى، جريانى را كه در اين شاخه‏ها رخ داده است، آنچنانكه بوده است منعكس سازيم. چنين مناسب مى‏بينيم كه براى آشنائى ابتدائى، اول به تاريخ ساده عرفان و تصوف از صدر اسلام لااقل تا قرن دهم هجرى اشاره كنيم و سپس مسائل عرفان را تا حدودى كه در اين جا ميسر است مطرح سازم و در آخر كار به تحليل علمى و ريشه‏يابى آنها بپردازيم.

آنچه مسلم است اين است كه در صدر اسلام، لااقل در قرن اول هجرى، گروهى به نام عارف يا صوفى در ميان مسليمن وجود نداشته است. نام صوفى در قرن دوم هجرى پيدا شده است. مى‏گويند اولين كسى كه به اين نام خوانده شده است «ابوهاشم صوفى كوفى‏» است كه در قرن دوم هجرى مى‏زيسته است و هم او است كه براى اولين بار در رمله فلسطين صومعه‏اى (خانقاه) براى عبادت گروهى از عباد و زهاد مسلمين ساخت. (١) تاريخ دقيق وفات ابوهاشم معلوم نيست. ابوهاشم استاد سفيان ثورى متوفاى در ١٦١ بوده است.

ابو القاسم قشيرى كه خود از مشاهير عرفا و صوفيه است مى‏گويد : اين نام قبل از سال ٢٠٠ هجرى پيدا شده است. نيكولسون نيز مى‏گويد : اين نام در اواخر قرن دوم هجرى پيدا شده است. از روايتى كه در كتاب المعيشه كافى، جلد پنجم آمده است ظاهر مى‏شود كه در زمان امام صادق عليه‌السلام گروهى - سفيان ثورى و عده‏اى ديگر - در همان زمان يعنى در نيمه اول قرن دوم هجرى به اين نام خوانده مى‏شده‏اند.

اگر ابوهاشم كوفى اولين كسى باشد كه به اين نام خوانده شده باشد و او استاد سفيان ثورى متوفا در سال ١٦١ هجرى هم بوده است، پس در نيمه اول قرن دوم هجرى اين نام معروف شده بوده است نه در اواخر قرن دوم (آنچنانكه نيكولسون و ديگران گفته‏اند) و ظاهرا شبه‏اى نيست كه وجه تسميه صوفيه به اين نام پشمينه پوشى آنها بوده است. (٢)

صوفيه به دليل زهد و اعراض از دنيا از پوشيدن لباسهاى نرم اجتناب مى‏كردند و مخصوصا لباسهاى درشت پشمين مى‏پوشيدند.

اما اينكه از چه وقت اين گروه خود را «عارف‏» خوانده‏اند باز اطلاع دقيقى نداريم. قدر مسلم اين است و از كلماتى كه از سرى سقطى متوفا در سال ٢٤٣ هجرى نقل شده است (٣) معلوم مى‏شود كه در قرن سوم هجرى اين اصطلاح، شايع و رايج بوده است. ولى در كتاب «اللمع‏» ابونصر سراج طوسى كه از متون معتبر عرفان و تصوف است جمله‏اى از سفيان ثورى نقل مى‏كند كه مى‏رساند در حدود نيمه اول قرن دوم اين اصطلاح پيدا شده بوده است. (اللمع ص ٤٢٧)

## عرفاى قرن اول

به هر حال در قرن اول هجرى گروهى به نام صوفى وجود نداشته است، اين نام در قرن دوم پيدا شده است و ظاهرا در همين قرن اين جماعت به صورت يك «گروه‏» خاص در آمدند نه در قرن سوم آنچنانكه عقيده بعضى است. (٤)

در قرن اول هجرى هر چند گروهى خاص به نام عارف يا صوفى يا نام ديگر وجود نداشته است ولى اين دليل نمى‏شود كه خيار صحابه صرفا مردمى زاهد و عابد بوده‏اند و همه در يك درجه از ايمان ساده مى‏زيسته‏اند و فاقد حيات معنوى بوده‏اند (آنچنانكه معمولا غربيان و غربزدگان ادعا مى‏كنند)

شايد بعضى از نيكان صحابه جز زهد و عبادت چيزى نداشته‏اند ولى گروهى از يك حيات معنوى نيرومند برخوردار بوده‏اند. آنها نيز همه در يك درجه نبوده‏اند. حتى سلمان و ابوذر در يك درجه از ايمان نيستند. سلمان ظرفيتى از ايمان دارد كه براى ابوذر قابل تحمل نيست.

اگر ابوذر (٥) آنچه را كه در قلب سلمان است مى‏دانست او را (كافر مى‏دانست و) مى‏كشت.

اكنون به ذكر طبقات عرفا و متصوفه از قرن دوم تا قرن دهم مى‏پردازيم.

## عرفاى قرن دوم :

الف. حسن بصرى. تاريخ عرفان مصطلح نيز مانند كلام از حسن بصرى متوفا در ١١٠ هجرى آغاز مى‏شود.

حسن بصرى متولد سال ٢٢ هجرى است، عمر هشتاد و هشت‏ساله‏اى داشته و نه قسمت از عمرش در قرن اول هجرى گذشته است.

حسن بصرى البته به نام «صوفى‏» خوانده نمى‏شده است، از آن جهت جزء صوفيه شمرده مى‏شود كه اولا كتابى تاليف كرده به نام «رعاية حقوق الله‏» كه مى‏تواند اولين كتابت تصوف شناخته شود. نسخه منحصر به فرد اين كتاب در اكسفورد است. نيكولسون مدعى است كه‏«اولين مسلمانى كه روش حيات صوفيانه و حقيقى را نوشته حسن بصرى است، طريقى كه نويسندگان اخير براى تصوف و وصول به مقامات عاليه شرح مى‏دهند : اول توبه، و پس از آن يك سلسله اعمال ديگر، كه هركدام بايد براى ارتقاء به مقام بالاترى به ترتيب عملى شود.» (٦)

ثانيا خود عرفا، بعضى از سلاسل طريقت را به حسن بصرى و از او به حضرت امير عليه‌السلام مى‏رسانند، مانند سلسله مشايخ ابوسعيد ابوالخير. (٧) ابن النديم در «الفهرست‏» فن پنجم از مقاله پنجم سلسله ابومحمد جعفر خلدى را نيز به حسن بصرى مى‏رساند و مى‏گويد حسن هفتاد نفر از اصحاب بدر را درك كرده است.

ثالثا بعضى از حكايات كه نقل شده است مى‏رساند كه حسن بصرى عملا جزء گروهى بوده است كه بعدها نام متصوفه يافتند. بعدا بعضى از آن حكايات را به مناسبت نقل خواهيم كرد. حسن بصرى ايرانى الاصل است.

ب. مالك بن دينال. اين مرد اهل بصره است، از كسانى بوده است كه كار زهد و ترك لذت را به افراط كشانده است. داستانها از او در اين جهت نقل مى‏شود. وى در سال ١٣١ هجرى درگذشته است.

ج. ابراهيم ادهم. اهل بلخ است. داستان معروفى دارد شبيه داستان معروف بودا. گويند در ابتدا پادشاه بود و جرياناتى رخ داد كه تائب شد و در سلسله اهل تصوف قرار گرفت.

عرفا براى وى اهميت زيادى قائلند. در مثنوى داستان جالبى براى او آورده است. ابراهيم در حدود سال ١٦١ هجرى درگذشته است.

د. رابعه عدويه. اين زن مصرى‏الاصل و يا بصرى‏الاصل و از اعاجيب روزگار است، و چون چهارمين دختر خانواده‏اش بود «رابعه‏» ناميده شد. رابه عدويه غير از رابعه شاميه است كه او هم از عرفا است و معاصر جامى است و در قرن نهم مى‏زيسته است. رابعه عدويه كلماتى بلند و اشعارى در اوج عرفان و حالاتى عجيب دارد. داستانى درباره عيادت حسن بصرى و مالك بن دينال و يك نفر ديگر از او نقل مى‏شود كه جالب است. رابعه در حدود ١٣٥ يا ١٣٦ درگذشته است و بعضى گفته‏اند وفاتش در ١٨٠ يا ١٨٥ بوده است.

ه. ابوهاشم صوفى كوفى. اهل شام است. در آن منطقه متولد شده و در همان منطقه زيسته است. تاريخ وفاتش مجهول است. اين قدر معلوم است كه استاد سفيان ثورى متوفى ١٦١ بوده است. ظاهرا اول كسى است كه به نام «صوفى‏» خوانده شده است. سفيان گفته است : اگر ابوهاشم نبود من دقايق ريا را نمى‏شناختم.

و. شقيق بلخى. شاگرد ابراهيم ادهم بوده است. بنابر نقل «ريحانة الادب‏» و غيره از كتاب «كشف الغمه‏» على بن عيسى اربلى و از «نورالابصار» شبلنجى، در راه مكه با حضرت موسى بن جعفر عليه‌السلام ملاقات داشته و از آن حضرت مقامات و كرامات نقل كرده است. در سال ١٥٣ يا ١٧٤ يا ١٨٤ درگذشته است.

ز. معروف كرخى. اهل كرخ بغداد است ولى از اينكه نام پدرش «فيروز» است به نظر مى‏رسد كه ايرانى‏الاصل است.اين مرد از معاريف و مشاهير عرفا است. مى‏گويند پدر و مادرش نصرانى بودند و خودش به دست‏حضرت رضا عليه‌السلام مسلمان شد و از آن حضرت استفاده كرد.

بسيارى از سلاسل طريقت، بر حسب ادعاى عرفا، به معروف كرخى و به وسيله او به حضرت رضا و از طريق آن حضرت به ائمه پيشين تا حضرت رسول مى‏رسد و بدين جهت اين سلسله را سلسلة‏الذهب «رشته طلائى‏» مى‏خوانند. ذهبى‏ها عموما چنين ادعائى دارند. وفات معروف در حدود سالهاى ٢٠٠ تا ٢٠٦ بوده است.

ح. فضيل بن عياض. اين مرد اصلا اهل مرو است، ايرانى عرب نژاد است. مى‏گويند در ابتدا راهزن بود،يك شب كه براى دزدى از ديوارى بالا رفت، يك آيه قرآن كه از شب زنده‏دارى شنيد او را منقلب و تائب ساخت. كتاب «مصباح الشريعه‏» منسوب به او است و مى‏گويند آن كتاب يك سلسله درسها است كه از امام صادق عليه‌السلام گرفته است. محدث متبحر قرن اخير، مرحوم حاج ميرزا حسين نورى در خاتمه «مستدرك‏» به اين كتاب اظهار اعتماد كرده است. فضيل در سال ١٨٧ درگذشته است.

## عرفاى قرن سوم :

الف. بايزيد بسطامى. (طيفور بن عيس) از اكابر عرفا و اصلا اهل بسطام است. مى‏گويند اول كسى است كه صريحا از فناء فى الله و بقاء بالله سخن گفته است. بايزيد گفته است : «از بايزيدى خارج شدم مانند مار از پوست‏». بايزيد به اصطلاح شطحياتى دارد كه موجب تكفيرش شده است. خود عرفا او را از اصحاب «سكر» مى‏نامند، يعنى در حال جذبه و بى خودى آن سخنان را مى‏گفته است. بايزيد در سال ٢٦١ درگذشته است. بعضى ادعا كرده‏اند كه سقاى خانه امام صادق عليه‌السلام بوده است ولى اين ادعا با تاريخ جور در نمى‏آيد، يعنى بايزيد عصر امام صادق را درك نكرده است.

ب. بشر حافى. اهل بغداد است و پدرانش اهل مرو بوده‏اند. از مشاهير عرفا است. او نيز در ابتدا اهل فسق و فجور بوده و بعد توبه كرده است.

علامه حلى در «منهاج الكرامه‏» داستانى نقل كرده است مبنى بر اينكه توبه او به دست‏حضرت موسى بن جعفر عليه‌السلام صورت گرفته است و چون در حالى تشرف به توبه پيدا كرد كه «حافى پابرهنه‏» بود به بشر حافى معروف شد. بعضى علت «حافى‏» ناميدن او را چيز ديگر گفته‏اند. بشر حافى در سال ٢٢٦ يا ٢٢٧ درگذشته است.

ج. سرى سقطى. اهل بغداد است.نمى‏دانيم اصلا كجايى بوده است. وى از دوستان و همراهان بشر حافى بوده است. سرى سقطى اهل شفقت به خلق خدا و ايثار بوده است.

ابن خلكان در «وفيات الاعيان‏» نوشته است كه سرى گفت : سى سال است كه از يك جمله «الحمدلله‏» كه بر زبانم جارى شد استغفار مى‏كنم. گفتند : چگونه؟ گفت : شبى حريقى در بازار رخ داد، بيرون آمدم ببينم كه به دكان من رسيده يا نه؟ به من گفته شد به دكان تو نرسيده است. گفتم : الحمدلله. يكمرتبه متنبه شدم كه گيرم دكان من آسيبى نديده باشد، آيا نمى‏بايست من در انديشه مسلمين باشم؟! سعدى به همين داستان (با اندك تفاوت) اشاره مى‏كند آنجا كه مى‏گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| شبى دود خلق آتشى برفروخت  |  | شنيدم كه بغداد نيمى بسوخت  |
| يكى شكر گفت اندر آن خاك و دود  |  | كه دكان ما را گزندى نبود  |
| جهانديده‏اى گفتش آى بو الهوس  |  | تو را خود غم خويشتن بود و بس؟  |
| پسندى كه شهرى بسوزد به نار  |  | اگر خود سرايت بود بر كنار؟  |

سرى شاگرد و مريد «معروف كرخى‏» و استاد و دائى جنيد بغدادى است، سخنان زيادى در توحيد و عشق الهى و غيره دارد، و هم او است كه مى‏گويد : عارف مانند آفتاب بر همه عالم مى‏تابد و مانند زمين بار نيك و بد را به دوش مى‏كشد و مانند آب مايه زندگانى همه دلها است و مانند آتش به همه پرتوافشانى مى‏كند.

سرى در سال ٢٥٤ يا ٢٥٠ در سن نود و هشت‏سالگى درگذشته است.

د. حارث محاسبى. بصرى الاصل است و از دوستان و مصاحبان جنيد بوده است. از آن جهت او را «محاسبى‏» خوانده‏اند كه به امر مراقبه و محاسبه اهتمام تام داشت. معاصر احمد بن حنبل است. احمد بن حنبل چون دشمن علم كلام بود او را به واسطه ورودش در علم كلام طرد كرد و همين سبب اعراض مردم از او شد. حارث در سال ٢٤٣ درگذشته است.

ه. جنيد بغدادى. اصلا اهل نهاوند است. عرفا و متصوفه او را «سيد الطائفه‏» مى‏خوانند، همچنانكه فقهاء شيعه، شيخ طوسى را «شيخ الطائفه‏» مى‏خوانند.

جنيد يك عارف معتدل به شمار مى‏رود. برخى شطحيات كه از ديگران شنيده شده از او شنيده نشده اشت. او حتى لباس اهل تصوف به تن نمى‏كرد و در زى علما و فقها بود. به او گفتند : به خاطر ياران هم كه هست‏خرقه (لباس اهل تصوف) بپوش. گفت : اگر مى‏دانستم كه از لباس كارى ساخته است از آهن گداخته جامه مى‏ساختم. اما نداى حقيقت اين است كه : ليس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقة يعنى از خرقه كارى ساخته نيست، حرقه (آتش دل) × لازم است. جنيد خواهرزاده و مريد شاگرد سرى سقطى و هم شاگرد حارث محاسبى بوده است. گويند در سال ٢٩٧ در نود سالگى درگذشت.

و. ذوالنون مصرى. وى اهل مصر است. در فقه شاگرد «مالك بن انس‏» فقيه معروف بوده است. جامى او را رئيس صوفيان خوانده است. هم او اول كسى است كه رمز به كار برد و مسائل عرفانى را با اصطلاحات رمزى بيان كرد كه فقط كسانى كه واردند بفهمند و ناواردها چيزى نفهمند. اين روش تدريجا معمول شد، معانى عرفانى به صورت غزل و با تعبيرات سمبوليك بيان شد. برخى معتقدند كه بسيارى از تعليمات فلسفه نو افلاطونى به وسيله ذوالنون وارد عرفان و تصوف شد. (٨) ذوالنون در فاصله سالهاى ٢٤٠ - ٢٥٠ درگذشته است.

ز. سهل بن عبدالله تسترى. از اكابر عرفا و صوفيه و اصلا اهل شوشتر است. فرقه‏اى از عرفا كه اصل را بر مجاهده نفس مى‏دانند به نام او «سهليه‏» خوانده مى‏شوند. در مكه معظمه با ذوالنون مصرى ملاقات داشته است. وى در سال ٢٨٣ يا ٢٩٣ درگذشته است. (٩)

ح. حسين بن منصور حلاج. اصلا اهل بيضاء از توابع شيراز است ولى در عراق رشد و نما يافته است. حلاج از جنجالى‏ترين عرفاى دوره اسلامى است. شطحيات فراوان گفته است. به كفر و ارتداد و ادعاى خدائى متهم شد، فقها تكفيرش كردند و در زمان مقتدر عباسى به دار آويخته شد. خود عرفا او را به افشاى اسرار متهم مى‏كنند. حافظ مى‏گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفت آن يار كزو گشت‏سردار بلند  |  | جرمش آن بود كه اسرار هويدا مى‏كرد  |

بعضى او را مردى شعبده‏باز مى‏دانند. خود عرفا او را تبرئه مى‏كنند و مى‏گويند سخنان او و بايزيد كه بوى كفر مى‏دهد در حال سكر و بى‏خودى بوده است.

عرفا از او به عنوان «شهيد» ياد مى‏كنند. حلاج در سال ٣٠٦ يا ٣٠٩ به دار آويخته شد. (١٠ )

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- تاريخ تصوف در اسلام، تاليف دكتر قاسم غنى،. در همين كتاب ، از كتاب «صوفيه و فقراء» ابن تيميه نقل مى‏كند كه اول كسى كه دير كوچكى براى صوفيه ساخت، بعضى از پيروان عبدالواحد بن زيد بودند. عبدالواحد از اصحاب حسن بصرى است. اگر ابوهاشم صوفى از پيروان عبدالواحد باشد، تناقضى ميان اين دو نقل نيست.

٢- صوف پشم

٣- تذكرة الاولياء شيخ عطار.

٤- دكتر غنى، تاريخ تصوف در اسلام.

٥- سفينة البحار محدث قمى، ماده سلم.

٦- ميراث اسلام ص ٨٥ ايضا رجوع شود به محاضرات دكتر عبدالرحمن بدوى در دانشكده الهيات و معارف اسلامى در سال تحصيلى ٥٣ - ٥٢. نكته قابل توجه اين است كه بسيارى از كلمات نهج البلاغه در آن رساله هست. اين نكته با توجه به اينكه بعضى از صوفيه سلسله اسناد خود را از طريق حسن بصرى به حضرت امير عليه‌السلام مى‏رسانند بيشتر قابل توجه است و مساله قابل تحقيق است.

٧- تاريخ تصوف در اسلام ص ٤٦٢. نقل از كتاب «حالات و سخنان ابوسعيد ابوالخير».

٨- تاريخ تصوف در اسلام ص ٥٥.

٩- طبقات الصوفيه ابوعبدالرحمن شلمى ص ٢٠٦.

١٠- در مقدمه چاپ هشتم «علل گرايش به ماديگرى‏» بحث نسبتا مبسوطى درباره حلاج كرده‏ايم و نظريه بعضى از ماترياليسها معاصر را كه كوشيده‏اند او را «ماترياليست‏» معرفى كنند رد كرده‏ايم.

# درس پنجم و ششم : تاريخچه مختصر (٢)

## عرفاى قرن چهارم

الف. ابوبكر شبلى. شاگرد و مريد جنيد بغدادى بود و حلاج را نيز درك كرده و از مشاهير عرفا است. اصلا خراسانى است. در كتاب روضات الجنات و ساير كتب تراجم، اشعار و كلمات عارفانه زيادى از او نقل شده است. خواجه عبدالله انصارى گفته است : اول كسى كه به رمز سخن گفت ذوالنون مصرى بود، جنيد كه آمد اين علم را مرتب ساخت و بسط داد و كتابها در اين علم تاليف كرد، و چون نوبت به شبلى رسيد اين علم را به بالاى منابر برد. شبلى در بين سالهاى ٣٣٤ - ٣٤٤ در ٨٧ سالگى درگذشته است.

ب. ابوعلى رودبارى. نسب به انوشيروان مى‏برد و ساسانى نژاد است. مريد جنيد بوده و فقه را از ابوالعباس بن شريح و ادبيات را از ثعلب آموخت. او را جامع شريعت و طريقت و حقيقت‏خوانده‏اند. در سال ٣٢٢ درگذشته است.

ج. ابونصر سراج طوسى صاحب كتاب معروف «اللمع‏» كه از متون اصيل و قديم و معتبر عرفان و تصوف است. در سال ٣٧٨ در طوس در گذشته است. بسيارى از مشايخ طريقت، شاگرد بلاواسطه يا مع‏الواسطه او بوده‏اند. بعضى مدعى هستند كه مقبره‏اى كه در پائين خيابان مشهد به نام قبر پير پالاندوز معروف است مقبره همين ابونصر سراج است. (١)

د. ابوالفضل سرخسى. اين مرد اهل خراسان و شاگرد و مريد ابونصر سراج و استاد ابوسعيد ابوالخير عارف بسيار معروف بوده است. در سال ٤٠٠ هجرى درگذشته است.

ه. ابو عبد الله رودبارى. اين مرد خواهرزاده ابوعلى رودبارى است و از عرفاى شام و سوريه به شمار مى‏رود. در سال ٣٦٩ درگذشته است.

و. ابوطالب مكى. شهرت بيشتر اين مرد به واسطه كتابى است كه در عرفان و تصوف تاليف كرده است به نام «قوة القلوب‏». اين كتاب چاپ شده و از متون اصيل و قديم عرفان و تصوف است. ابوطالب اصلا از بلاد جبل ايران است و در اثر اينكه سالها در مكه مجاور بوده به عنوان مكى معروف شده است. وى در سال ٣٨٥ يا ٣٨٦ درگذشته است.

## عرفاى قرن پنجم :

الف. شيخ ابوالحسن خرقانى. يكى از معروفترين عرفا است.

عرفا داستانهايى شگفت به او نسبت مى‏دهند. از جمله مدعى هستند كه بر سر قبر بايزيد بسطامى مى‏رفته و با روح او تماس مى‏گرفته و مشكلات خويش را حل مى‏كرده است. مولوى مى‏گويد :

ابو الحسن بعد از وفات بايزيد از پس آن سالها آمد پديد گاه و بيگه نيز رفتى بى فتور بر سر گورش نشستى با حضور تا مثال شيخ پيشش آمدى تا كه مى‏گفتى شكالش حل شدى

مولوى در مثنوى زياد از او ياد كرده است و مى‏نمايد كه ارادت وافرى به او داشته است. مى‏گويند با ابوعلى سينا فيلسوف معروف و ابوسعيد ابوالخير عارف معروف ملاقات داشته است. وى در سال ٤٢٥ درگذشته است.

ب. ابو سعيد ابو الخير نيشابورى. از مهمترين و باحال‏ترين عرفا است. رباعيهاى نغز دارد از وى پرسيدند : تصوف چيست؟ گفت : «تصوف آن است كه آنچه در سردارى بنهى و آنچه در دست دارى بدهى و از آنچه برتو آيد بجهى‏» با ابوعلى سينا ملاقات داشته است. روزى بوعلى در مجلس وعظ ابوسعيد شركت كرد. ابوسعيد درباره ضرورت عمل و آثار طاعت و عصيت ‏سخن مى‏گفت. بوعلى اين رباعى را به عنوان اينكه ما تكيه بر رحمت‏حق داريم نه برعمل خويشتن، انشاء كرد :

مائيم به عفو تو تولا كرده وز طاعت و معصيت تبرا كرده آنجا كه عنايت تو باشد، باشد ناكرده چو كرده، كرده چون ناكرده

ابو سعيد، فى الفور گفت :

اى نيك نكرده و بديها كرده وانگه به خلاص خود تمنا كرده بر عفو مكن تكيه كه هرگز نبود ناكرده چو كرده، كرده چون ناكرده (٢)

اين رباعى نيز از ابو سعيد است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| فردا كه زوال شش جهت‏خواهد بود  |  | قدر تو به قدر معرفت‏خواهد بود  |
| در حسن صفت كوش كه در روز جزا  |  | حشر تو به صورت صفت‏خواهد بود  |

ابو سعيد در سال ٤٤٠ هجرى درگذشته است.

ج. ابوعلى دقاق نيشابورى. جامع شريعت و طريقت به شمار مى‏رود. واعظ و مفسر قرآن بود. از بس در مناجاتها مى‏گريسته او را «شيخ نوحه گر» لقب داده‏اند. در سال ٤٠٥ يا ٤١٢ درگذشت است.

ه. ابوالحسن على بن عثمان هجويرى غزنوى صاحب كتاب‏«كشف المحجوب‏» كه از كتب مشهور اين فرقه است و اخيرا چاپ شده است. در سال ٤٧٠ درگذشته است.

و. خواجه عبد الله انصارى. عرب نژاد و از اولاد ابو ايوب انصارى صحابى بزرگوار معروف است. خواجه عبد الله يكى از معروفترين و متعبدترين عرفا است. كلمات قصار و مناجاتها و همچنين رباعيات نغز و با حالى دارد، شهرتش بيشتر به واسطه همانها است.

از كلمات او است : «در طفلى پستى، در جوانى مستى، در پيرى سستى، پس كى خدا پرستى؟» و هم از كلمات او است : «بدى را بدى كردن سگسارى است، نيكى را نيك كردن خرخارى است، بدى را نيكى كردن كار خواجه عبدالله انصارى است.»

اين رباعى نيز از او است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عيب است بزرگ بركشيدن  |  | خود را از جمله خلق برگزيدن  |
| خود را از مردمك ديده ببايد آموخت  |  | ديدن همه كس را و نديدن خود را  |

خواجه عبدالله در هرات متولد و در همانجا در سال ٤٨١ درگذشته و دفن شده است و از اين جهت به «پير هرات‏» معروف است. خواجه عبدالله كتب زيادى تاليف كرده. معروفترين آنها كه از كتب درسى سير و سلوك است و از پخته‏ترين كتب عرفان است كتاب «منازل السائرين‏» است. بر اين كتاب شرحهاى زياد نوشته شده است.

ز. امام ابوحامد محمد غزالى طوسى. از معروفترين علماى اسلام است. شهرتش شرق و غرب را گرفته است. جامع معقول و منقول بود. رئيس جامع نظاميه بغداد شد و عاليترين پست روحانى زمان خويش را حيازت كرد. اما احساس كرد نه آن معلومات و نه آن مناصب روحش را اشباع نمى‏كند. از مردم مخفى شد و به تهذيب و تصفيه نفس مشغول شد. ده سال در بيت المقدس دور از چشم آشنايان به خود پرداخت. در همان وقت به عرفان و تصوف گرائيد و ديگر تا آخر عمر زير بار منصب و پست نرفت. كتاب معروف «احياء علوم الدين‏» را بعد از دوره رياضت تاليف كرد و در سال ٥٠٥ در طوس كه وطن اصليش بود درگذشت.

## عرفاى قرن ششم :

الف. عين القضاة همدانى. از پرشورترين عرفا است. مريد احمد غزالى برادر كوچكتر محمد غزالى كه او نيز از عرفا است بوده است. كتب زياد تاليف كرد. اشعار آبدارى دارد كه خالى از شطحيات نيست. بالاخره تكفيرش كردند و كشتند و جسدش را سوختند و خاكسترش را بر باد دادند. در حدود سالهاى ٥٢٥ - ٥٣٣ كشته شد.

ب. سنائى غزنوى شاعر معروف. اشعار او از عرفانى عميق برخوردار است. مولوى در مثنوى گفته‏هاى او را طرح و شرح مى‏كند. در نيمه اول قرن ششم درگذشته است.

ج. احمد جامى معروف به ژنده پيل. از مشاهير عرفا و متصوفه است. قبرش در تربت جام -نزديك سرحد ايران و افغانستان - معروف است. از اشعار او در باب خوف و رجاء اين دو بيتى است :

غره مشو كه مركب مردان مرد را در سنگلاخ باديه پى ها بريده‏اند نوميد هم مباش كه رندان جرعه نوش ناگه به يك ترانه به منزل رسيده‏اند

و هم او رد رعايت اعتدال در امر انفاق و امساك گفته است :

چون تيشه مباش و جمله بر خود متراش چون رنده ز كار خويش بى بهره مباش تعليم ز اره گير در كار معاش چيزى سوى خود مى‏كش و چيزى مى‏پاش

احمد جامى در حدود سال ٥٣٦ درگذشته است.

د. عبد القادر گيلانى. تولدش در شمال ايران بوده و در بغداد نشو و نما يافته و در همانجا دفن شده است. بعضى او را اهل «جيل‏» بغداد دانسته‏اند نه اهل «جيلان‏» (گيلان) . از شخصيتهاى جنجالى جهان اسلام است. سلسله قادريه از سلاسل صوفيه منسوب به او است. قبرش در بغداد معروف و مشهور است. او از كسانى است كه دعاوى و بلند پروازيهاى زياد از او نقل شده است. وى از سادات حسنى است. در سال ٥٦٠ يا ٥٦١ درگذشته است.

ه. شيخ روزبهان بقلى شيرازى كه به «شيخ شطاح‏» معروف است زيرا شطحيات زياد مى‏گفته است. اخيرا بعضى از كتب او به وسيله مستشرقين چاپ و منتشر شده است. اين مرد در سال ٦٠٦ درگذشته است.

## عرفاى قرن هفتم

اين قرن عرفاى بسيار بلند قدرى پرورانده است. ما عده‏اى از آنها را به ترتيب تاريخ وفاتشان نام مى‏بريم.

الف. شيخ نجم الدين كبراى خوارزمى. از مشاهير و اكابر عرفاست. بسيارى از سلاسل به او منتهى مى‏شود. وى شاگرد و مريد و داماد شيخ روزبهان بقلى شيرازى بوده است. شاگردان و دست پروردگان زيادى داشته است. از آن جمله است «بهاء الدين ولد» پدر مولانا مولوى رومى. در خوارزم مى‏زيست. زمانش مقارن است با حمله مغول. هنگامى كه مغول مى‏خواست‏حمله كند، براى نجم الدين كبرا پيام فرستادند كه شما و كسانتان مى‏توانيد از شهر خارج شويد و خود را نجات دهيد. نجم الدين پاسخ داد : من در روز راحت در كنار اين مردم بوده‏ام، امروز كه روز سختى آنها است از آنها جدا نمى‏شوم. خود مردانه سلاح پوشيد و همراه مردم جنگيد تا شهيد شد. اين حادثه در سال ٦١٦ واقع شده است.

ب. شيخ فريدالدين عطار. از اكابر درجه اول عرفا است. در نثر و نظم تاليف دارد. «تذكرة الاولياء» او كه در شرح حال عرفا و متصوفه است و از اما صادق عليه‌السلام آغاز مى‏كند و به امام باقر عليه‌السلام ختم مى‏نمايد از جمله ماخذ و مدارك محسوب مى‏شود و شرق‏شناسان فراوان به آن مى‏دهند. همچنين كتاب «منطق الطير» او يك شاهكار عرفانى است. مولوى درباره او و سنائى گفته است :

عطار روح بود و سنائى دو چشم او ما از پى سنائى و عطار مى‏رويم

و هم او گفته است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هفت‏شهر عشق را عطار گشت  |  | ما هنوز اندر خم يك كوچه‏ايم  |

مقصود مولوى از هفت‏شهر عشق هفت وادى است كه خود عطار در «منطق الطير» شرح داده است.

محمود شبسترى در گلشن راز مى‏گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرا از شاعرى خود عار نايد  |  | كه در صد قرن چون عطار نايد  |

عطار شاگرد و مريد شيخ مجدالدين بغدادى از مريدان و شاگردان شيخ نجم الدين كبرا بوده است. و همچنين صحبت قطب الدين حيدر را - كه او نيز از مشايخ اين عصر است و در تربت‏حيدريه مدفون است و انتساب آن شهر به او است - نيز درك كرده است.

عطار مقارن فتنه مغول درگذشته و به قولى به دست مغولان در حدود سالهاى ٦٢٦ - ٦٢٨ كشته شد.

ج. شيخ شهاب الدين سهروردى زنجانى صاحب كتاب معروف «عوارف المعارف‏»كه از متون خوب عرفان و تصوف است. نسب به ابوبكر مى‏رساند.گويند هر سال به زيارت مكه و مدينه مى‏رفت. با عبدالقادر گيلانى ملاقات و مصاحبت داشته است.شيخ سعدى شيرازى و كمال الدين اسماعيل اصفهانى شاعر معروف از مريدان او بوده‏اند. سعدى در مورد او مى‏گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرا شيخ داناى مرشد شهاب  |  | دو اندرز فرمود بر روى آب  |
| يكى اينكه در نفس خود بين مباش  |  | دگر آنكه در جمع بدبين مباش  |

اين سهره‏وردى غير از شهاب الدين سهر وردى فيلسوف مقتول معروف به شيخ اشراق است كه در حدود سالهاى ٥٨١ - ٥٩٠ در حلب به به قتل رسيد.

سهروردى عارف در حدود سال ٦٣٢ درگذشته است.

د. ابن الفارض مصرى. از عرفاى طراز اول محسوب است.اشعار عربى عرفانى در نهايت اوج و كمال ظرافت دارد. ديوانش مكرر به چاپ شده و فضلا به شرحش پرداخته‏اند. يكى از كسانى كه ديوان او را شرح كرده «عبدالرحمن جامى‏» عارف قرن نهم است.

اشعار عرفانى او در عربى با اشعار عرفانى حافظ در زبان فارسى قابل مقايسه است. محى الدين عربى به او گفت‏خودت شرحى بر اشعارت بنويس، او گفت كتاب «فتوحات مكيه‏» شما شرح اين اشعار است.

ابن فارض از افرادى است كه احوالى غير عادى داشته، غالبا در حال جذبه بوده است و بسيارى از اشعار خود را در همان حال سروده است. ابن الفارض در سال ٦٣٢ درگذشته اشت.

ه. محى الدين عربى حاتمى طائى اندلسى. از اولاد حاتم طائى است. در اندلس تولد يافته اما ظاهرا بيشتر عمر خود را در مكه و سوريه گذرانده است. شاگرد شيخ ابومدين مغربى اندلسى از عرفاى قرن ششم است. سلسله طريقتش با يك واسطه به شيخ عبدالقادر گيلانى سابق الذكر مى‏رسد.

محى الدين كه احيانا با نام ابن العربى نيز خوانده مى‏شود، مسلما بزرگترين عرفاى اسلام است. نه پيش از او و نه بعد از او كسى به پايه او نرسيده است. به همين جهت او را «شيخ اكبر» لقب داده‏اند.

عرفان اسلامى از بدو ظهور قرن به قرم تكامل يافت. در هر قرنى - چنانكه اشاره شد - عرفاى بزرگى ظهور كردند و به عرفان تكامل بخشيدند و بر سرمايه‏اش افزودند. اين تكامل تدريجى بود ولى در قرن هفتم به دست محى الدين عربى «جهش‏» پيدا كرد و به نهايت كمال خود رسيد.

محى الدين عرفان را وارد مرحله جديدى كرد كه سابقه نداشت. بخش دوم عرفان يعنى بخش علمى و نظرى و فلسفى آن به وسيله محى الدين پايه گذارى شد. عرفاى بعد از او عموما ريزه خوار سفره او هستند. محى الدين علاوه بر اينكه عرفان را وارد مرحله جديدى كرد يكى از اعاجيب روزگار است. انسانى است ‏شگفت و به همين دليل اظهار عقيده‏هاى متضاد درباره‏اش شده است.

برخى او را ولى كامل، قطب الاقطاب مى‏خوانند و بعضى ديگر تا حد كفر تنزلش مى‏دهند. گاهى مميت الدين و گاهى ماحى الدين‏اش مى‏خوانند. صدرالمتالهين فيلسوف بزرگ و نابغه عظيم اسلامى نهايت احترام را براى او قائل است. محى الدين در ديده او از ابوعلى سينا و فارابى بسى عظيمتر است.

محى الدين بيش از دويست كتاب تاليف كرده است. بسيارى از كتابهاى او و شايد همه كتابهايى كه نسخه آنها موجود است (در حدود سى كتاب) چاپ شده است. مهمترين كتابهاى او يكى «فتوحات مكيه‏» است كه كتابى است بسيار بزرگ و در حقيقت‏يك دائرة المعارف عرفانى است. ديگر كتاب فصوص الحكم است كه گرچه كوچك است ولى دقيقترين و عميقترين متن عرفانى است. شروح زياد بر آن نوشته شده است. در هر عصرى شايد دو سه نفر بيشتر پيدا نشده باشند كه قادر به فهم اين متن عميق باشند.

محى الدين در سال ٦٣٨ در دمشق درگذشت و همانجا دفن شد. قبرش در شام هم اكنون معروف است.

و. صدرالدين محمد قونوى. اهل قونيه (تركيه و شاگرد و مريد و پسر زن محى الدين عربى. با خواجه نصيرالدين طوسى و مولوى رومى معاصر است. بين او و خواجه نصير مكاتبات رد و بدل شده و مورد احترام خواجه بوده است. ميان او و مولوى در قونيه كمال صفا و صميميت وجود داشته است. قونوى امامت جماعت مى‏كرده و مولوى به نماز او حاضر مى‏شده است. و ظاهرا-همچنانكه نقل شده - مولوى شاگرد او بوده و عرفان محى الدين را كه در گفته‏هاى مولوى منعكس است از او آموخته است. گويند روزى وارد محفل قونوى شد. قونوى از مسند خود حركت كرد و آن را به مولوى داد كه بر آن بنشيند. مولوى ننشست و گفت جواب خدا را چه بدهم كه بر جاى تو تكيه زنم؟ قونوى مسند را به دور انداخت و گفت مسندى كه تو را نشايد ما را نيز نشايد.

قونوى بهترين شارح افكار و انديشه‏هاى محى الدين است. شايد اگر او نبود محى الدين قابل درك نبود. مولوى به وسيله قونوى با مكتب محى الدين آشنا شد. اينكه گفته مى‏شود مولوى شاگرد قونوى بوده است ظاهرا مربوط به اخذ افكار و انديشه‏هاى محى الدين است. انديشه‏هاى محى الدين در مثنوى و در ديوان شمس منعكس است. كتابهاى قونوى از كتاب درسى حوزه‏هاى فلسفى و عرفانى اسلامى در شش قرن اخير است.

كتابهاى معروف قونوى عبارت است از : مفاتح الغيب، نصوص، فكوك، قونوى در سال ٦٧٢ (سال فوت مولوى و خواجه نصيرالدين طوسى) و يا سال ٦٧٣ درگذشته است.

ز. مولانا جلال الدين محمد بلخى رومى معروف به مولوى صاحب كتاب جهانى «مثنوى‏». از بزرگترين عرفاى اسلام و از نوابغ جهان است. نسبش به ابوبكر مى‏رسد مثنوى او دريائى است از حكمت و معرفت و نكات دقيق معرفة الروحى و اجتماعى و عرفانى. در رديف شعراى طراز اول ايران است. مولوى اصلا اهل بلخ است. در كودكى همراه پدرش از بلخ خارج شد. پدرش او را با خود به زيارت بيت الله برد. با شيخ فريدالدين عطار در نيشابور ملاقات كرد.

پس از مراجعت از مكه همراه پدر به قونيه رفت و آنجا رحل اقامت افكند. مولوى در ابتدا مردى بود عالم و مانند علماى ديگر همطراز خود به تدريس اشتغال داشت و محترمانه مى‏زيست تا آنكه با شمس تبريزى عارف معروف برخورد، سخت مجذوب او گرديد و ترك همه چيز كرد.

ديوان غزلش به نام شمس است. در «مثنوى‏» مكرر با سوز و گداز از او ياد كرده است. مولوى در سال ٦٧٢ درگذشته است.

ح. فخرالدين عراقى همدانى شاعر و غزلسراى معروف. شاگرد صدرالدين قونوى و مريد و دست پرورده شهاب الدين سهروردى سابق الذكر است. در سال ٦٨٨ درگذشته است.

## عرفاى قرن هشتم

الف. علاءالدوله سمنانى. نخست ‏شغل ديوانى داشت، كناره گرفت و در سلك عرفا در آمد و تمام ثروت خود را در راه خدا داد. كتاب زيادى تاليف كرده است. در عرفان نظرى عقائد خاص دارد كه در كتب مهم عرفان طرح مى‏شود. در سال ٧٣٦ درگذشته است. خواجوى كرمانى شاعر معروف از مريدان او بود و در وصفش گفته است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هركو به ره على عمرانى شد  |  | چون خضر به سرچشمه حيوانى شد  |
| از وسوسه عادت شيطانى وارست  |  | مانند علادوله سمنانى شد  |

ب. عبدالرزاق كاشانى. از محققين عرفاى اين قرن است. فصوص محى الدين و منازل السايرين خواجه عبدالله را شرح كرده است. و هر دو چاپ شده و مورد مراجعه اهل تحقيق است.

بنا به نقل صاحب «روضات الجنات‏» در ذيل احوال شيخ عبدالرزاق لاهيجى، شهيد ثانى از عبدالرزاق كاشانى ثناء بليغ كرده است. بين او و علاء الدوله سمنانى در مسائل نظرى عرفانى كه وسيله محى الدين طرح شده است مباحثات و مشاجراتى بوده است. وى در سال ٧٣٥ درگذشته است.

ج. خواجه حافظ شيرازى. حافظ، على‏رغم شهرت جهانيش تاريخ زندگيش چندان روشن نيست. قدر مسلم اين است كه مردى عالم و عارف و حافظ و مفسر قرآن كريم بوده است. خود مكرر به اين معنى اشاره كرده است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نديدم خوشتر از شعر تو حافظ  |  | به قرآنى كه اندر سينه دارى  |
| عشقت رسد به فرياد گر خود بسان حافظ   |  | قرآن زبر بخوانى با چارده روايت  |
| زحافظان جهان كس چو بنده جمع نكرد  |  | لطائف حكمى با نكات قرآنى  |

با اينكه اينهمه در اشعار خود از پير طريقت و مرشد سخن گفته است معلوم نيست كه مرشد و مربى خود او كى بوده است. اشعار حافظ در اوج عرفانى است و كمتر كسى قادر است لطائف عرفانى او را درك كند. همه عرفائى كه بعد از او آمده‏اند اعتراف دارند كه او مقامات عاليه عرفانى را عملا طى كرده است.

برخى از بزرگان بر برخى از بيتهاى حافظ شرح نوشته‏اند، مثلا محقق جلال الدين دوانى، فيلسوف معروف قرن نهم هجرى رساله‏اى در شرح اين بيت :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پير ما گفت‏خطا بر قلم صنع نرفت  |  | آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد  |

تاليف كرده است.

حافظ در سال ٧٩١ درگذشته است. (٣)

د. شيخ محمود شبسترى آفريننده منظومه عرفانى بسيار عالى موسوم به «گلشن راز». اين منظومه يكى از كتب عرفانى بسيار عالى به شمار مى‏آيد و نام سراينده خويش را جاويد ساخته است. شرحهاى زيادى بر آن نوشته شده است. شايد از همه بهتر شرح شيخ محمد لاهيجى است كه چاپ شده و در دسترس است. مرگ شبسترى در حدود سال ٧٢٠ واقع شده است.

ه. سيد حيدر آملى. يكى از محققين عرفا است. كتابى دارد به نام «جامع الاسرار» كه از كتب دقيق عرفان نظرى محى الدينى است و اخيرا به نحو شايسته‏اى چاپ شده است. كتاب ديگر او «نص النصوص‏» در شرح «فصوص‏» است. وى معاصر فخر المحققين حلى فقيه معروف است. سال وفاتش دقيقا معلوم نيست.

و. عبدالكريم جيلى صاحب كتاب معروف «الانسان الكامل‏». بحث «انسان كامل‏» به شكل نظرى اولين بار وسيله محى الدين عربى طرح شد و بعد مقام مهمى در عرفان اسلامى يافت.

صدرالدين قونوى شاگرد و مريد محى الدين در كتاب «مفتاح الغيب‏» فصل مشبعى در اين زمينه بحث كرده است. تا آنجا كه اطلاع داريم دو نفر از عرفا كتاب مستقل به اين نام تاليف كرده‏اند. يكى از عزيزالدين نسفى از عرفاى نيمه دوم قرن هفتم، و ديگر همين عبدالكريم جيلى، و هر دو به اين نام چاپ شده است. جيلى در سال ٨٠٥ در ٣٨ سالگى درگذشته است. بر ما روشن نيست كه عبدالكريم، اهل جيل بغداد بوده يا اهل جيلان (گيلان) .

## عرفاى قرن نهم

الف. شاه نعمت الله ولى. اين مرد نسب به على عليه‌السلام مى‏برد و از معاريف و مشاهير عرفا و صوفيه است. سلسله نعمت اللهى در عصر حاضر از معروفترين سلسله‏هاى تصوف است. قبرش در ماهان كرمان مزار صوفيان است. گويند ٩٥ سال عمر كرد و در سال ٨٢٠ يا ٨٢٧ يا ٨٣٤ درگذشت. اكثر عمرش در قرن هشتم گذشته و با حافظ شيرازى ملاقات داشته است. اشعار زيادى در عرفان از او باقى است.

ب. صائن الدين على تركه اصفهانى. از محققين عرفا است. در عرفان نظرى محى الدين يد طولا داشته است. كتاب «تمهيد القواعد» وى كه اكنون در دست است و چاپ شده است دليل تبحر او در عرفان است و مورد استفاده و استناد محققين بعد از وى است.

ج. محمد بن حمزه فنارى رومى. از علماى كشور عثمانى است. مردى جامع بوده است و كتب زياد تاليف كرده است. شهرت او به عرفان به وسيله كتاب «مصباح الانس‏» وى است كه شرح كتاب «مفتاح الغيب‏» صدرالدين قونوى است.

شرح كردن كتب محى الدين عربى و يا صدرالدين قونوى كار هركسى نيست. فنارى اين كار را كرده است و محققين عرفان كه پس از وى آمده‏اند ارزش اين شرح را تاييد كرده‏اند.

اين كتاب در تهران با چاپ سنگى با حواشى مرحوم آقا ميرزا هاشم رشتى از عرفاى محقق صد ساله اخير چاپ شده است. متاسفانه به علت بدى چاپ مقدارى از حواشى مرحوم آقا ميرزا هاشم غير مقرو است.

د. شمس الدين محمد لاهيجى نوربخشى شارح «گلشن راز» محمود شبسترى. معاصر مير صدرالدين دشتكى و علامه دوانى بوده و در شيراز مى‏زيسته است و مطابق آنچه قاضى نورالله در «مجالس المؤمنين‏» نوشته است صدرالدين دشتكى و علامه دوانى كه هر دو از حكماى برجسته عصر خود بودند نهايت احترام و تجليل از وى مى‏كرده‏اند.

وى مريد سيد محمد نوربخش بوده و سيد محمد نوربخش شاگرد ابن فهد حلى بوده كه ذكرش در تاريخچه فقها خواهد آمد. لاهيجى در شرح گلشن راز سلسله فقر خود را كه از سيد محمد نوربخش شروع و به معروف كرخى مى‏رسد و سپس به حضرت امام رضا عليه‌السلام و ائمه پيشين تا حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم منتهى مى‏شود، ذكر مى‏كند و نام اين سلسله را «سلسلة الذهب‏» مى‏نهد.

شهرت بيشتر لاهيجى به واسطه همان شرح گلشن راز است كه از متون عالى عرفان به شمار مى‏رود. لاهيجى به طورى كه در مقدمه كتابش مى‏نويسد در سال ٨٧٧ آغاز به تاليف كرده است. تاريخ دقيق وفاتش معلوم نيست. ظاهرا قبل از سال ٩٠٠ بوده است.

ه. نورالدين عبدالرحمن جامى. عرب نژاد است و نسب به محمد بن حسن شيبانى فقيه معروف قرن دوم هجرى مى‏برد. جامى شاعرى توانا بوده است. او را آخرين شاعر بزرگ عرفانى زبان فارسى مى‏دانند.

در ابتدا «دشتى‏» تخلص مى‏كرده است، ولى چون در ولايت جام از توابع مشهد متولد شده و مريد احمد جامى (ژنده پيل) هم بوده است، تغيير تخلص داده و به جامى متخلص شده است. مى‏گويد :

مولدم جام و رشحه قلمم جرعه جام شيخ الاسلامى است. (٤) زين سبب در جريده اشعار به دو معنى تخلصم جامى است

جامى در رشته‏هاى مختلف : نحو،صرف، فقه، اصول، منطق، فلسفه، عرفان تحصيلات عالى داشته و كتب زياد تاليف كرده است. از آن جمله است‏ شرح فصوص الحكم محى الدين، شرح لمعات فخرالدين عراقى، شرح تائيه ابن فارض، شرح قصيده برده در مدح حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ،شرح قصيده ميميه فرزدق در مدح حضرت على ابن الحسين عليه‌السلام ، لوايح، بهارستان كه به روش گلستان سعدى است، نفحات الانس در شرح احوال عرفا.

جامى مريد طريقتى بهاء الدين نقشبند مؤسس طريقه نقشبنديه است، ولى همچنانكه محمد لاهيجى با اينكه مريد طريقتى سيد محمد نوربخش بوده است، شخصيت فرهنگى تاريخيش بيش از او است جامى نيز با اينكه از اتباع بهاء الدين نقشبند شمرده مى‏شود شخصيت فرهنگى و تاريخى‏اش به درجاتى بيش از بهاءالدين نقشنبد است لهذا ما كه در اين تاريخچه مختصر نظر به جنبه فرهنگى عرفان داريم نه جنبه طريقتى آن، محمد لاهيجى و عبدالرحمن جامى را اختصاص به ذكر داديم. جامى در سال ٨٩٨ در ٨١ سالگى درگذشته است.

اين بود تاريخچه مختصر عرفان از آغاز تا پايان قرن نهم. از اين به بعد، به نظر ما عرفان شكل و وضع ديگرى پيدا مى‏كند. تا اين تاريخ شخصيتهاى علمى و فرهنگى عرفانى همه جزء سلاسل رسمى تصوفند، و اقطاب صوفيه شخصيتهاى بزرگ فرهنگى عرفان محسوب مى‏شوند و آثار بزرگ عرفانى از آنها است. از اين به بعد شكل و وضع ديگرى پيدا مى‏شود.

اولا ديگر اقطاب متصوفه همه يا غالبا آن برجستگى علمى و فرهنگى كه پيشينان ندارند. شايد بشود گفت كه تصوف رسمى از اين به بعد بيشتر غرق آداب و ظواهر و احيانا بدعتهائى كه ايجاد كرده است مى‏شود.

ثانيا عده‏اى كه داخل در هيچ يك از سلاسل تصوف نيستند، در عرفان نظرى محى‏الدينى مختصص مى‏شوند كه در ميان متصوفه رسمى نظير آنها پيدا نمى‏شود.

مثلا صدرالمتالهين شيرازى متوفا در سال ١٠٥٠ و شاگردش فيض كاشانى متوفا در ١٠٩١ و شاگرد شاگردش قاضى سعيد قمى متوفا در ١١٠٣ آگاهيشان از عرفان نظرى محى الدين بيش از اقطاب زمان خودشان بوده است. با اينكه جزء هيچيك از سلاسل تصوف نبوده‏اند. اين جريان تا زمان ما ادامه داشته است. مثلا مرحوم آقا محمد رضا حكيم قمشه‏اى و مرحوم آقا ميرزا هاشم رشتى از علما و حكماء صد ساله اخير،متخصص در عرفان نظريند بدون آنكه خود عملا جزء سلاسل متصوفه باشند.

به طور كلى از زمان محى الدين و صدرالدين قونوى كه عرفان نظرى پايه‏گذارى شد و عرفان شكل و فلسفى به خود گرفت بذر اين جريان پاشيده شد. مثلا محمد بن حمزه فنارى سابق الذكر شايد از اين گروه باشد. ولى از قرن دهم به بعد اين وضع يعنى پديده آمدن قشرى متخصص در عرفان نظرى كه يا اصلا اهل عرفان عملى و سير و سلوك نبوده‏اند و يا اگر بوده‏اند - و غالبا كم و بيش بوده‏اند - از سلاسل صوفيه رسمى بر كنار بوده‏اند كاملا مشخص است.

ثانيا از قرن دهم به بعد ما در جهان شيعه به افراد و گروههايى بر مى‏خوريم كه اهل سير و سلوك و عرفان عملى بوده‏اند و مقامات عرفانى را به بهترين وجه طى كرده‏اند بدون آنكه در يكى از از سلاسل رسمى و عرفان و تصوف وارد باشند و بلكه اعتنائى به آنها نداشته و آنها را كلا يا بعضا تخطئه مى‏كرده‏اند از خصوصيات اين گروه كه ضمنا اهل فقاهت هم بوده‏اند وفاق انطباق كامل ميان آداب و سلوك و آداب فقه است اين جريان نيز تاريخچه‏اى دارد كه فعلا مجال آن نيست.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- «سراج»زين ساز. كم كم اين كلمه به پالان دوز تغيير شكل داده است.

٢- نامه دانشوران، ذيل احوال بوعلى سينا.

٣- حافظ در حال حاضر محبوب‏ترين چهره‏هاى شعراى فارسى زبان در ايران است. ماترياليستهاى فرصت‏طلب سعى كرده‏اند از حافظ نيز چهره‏اى ماترياليست و لااقل شكاك بسازند و از محبوبيت او در راه اهداف ماترياليستى خود سود جويند. ما در مقدمه چاپ هشتم «علل گرايش به ماديگرى‏» درباره حافظ نيز مانند «حلاج‏» از اين نظر بحث كرده‏ايم.

٤- احمد جامى، شيخ الاسلام لقب داشته است.

# درسهاى هفتم و هشتم و نهم : منازل و مقامات

عرفا براى رسيدن به مقام عرفان حقيقى، به منازل و مقاماتى قائلند كه عملا بايد طى شود و بدون عبور از آن منازل، وصول به عرفان حقيقى را غير ممكن مى‏دانند.

عرفان با حمت الهى وجه مشتركى دارد و وجوه اختلافى. وجه مشترك اين است كه هدف هر دو «معرفة الله‏» است. اما وجه اختلاف اين است كه از نظر حكمت الهى، هدف خصوص معرفة الله نيست، بلكه هدف معرفت نظام هستى است آنچنانكه هست. معرفى كه هدف حكيم است نظامى را تشكيل مى‏دهد كه البته معرفة الله ركن مهم اين نظام است، ولى از نظر عرفان هدف منحصر به معرفة الله است.

از نظر عرفان معرفة الله معرفت همه چيز است، همه چيز در پوتو معرفة الله و از وجهه توحيدى بايد شناخته شود و اينگونه شناسائى فرع بر معرفة الله است.

ثانيا معرفت مطلوب حكيم، معرفت فكرى و ذهنى است، نظير معرفتى كه براى يك رياضيدان از تفكر در مسائل رياضى پيدا مى‏شود. ولى معرفت مطلوب عارف، معرفت‏حضورى و شهودى است، نظير معرفتى كه براى يك آزمايشگر در آزمايشگاه حاصل مى‏شود. حكيم، طالب علم اليقين است و عارف، طالب عين اليقين.

ثالثا وسيله‏اى كه حكيم به كار مى‏برد عقل و استدلال و برهان است، اما وسيله‏اى كه عارف به كار مى‏برد قلب و تصفيه و تهذيب و تكميل نفس است‏حكيم مى‏خواهد دوربين ذهن خود را به حركت آورد و نظام عالم را با اين دوربين مطالعه كند، اما عارف مى‏خواهد با تمام وجودش حركت كند و به كنه حقيقت هستى برسد و مانند قطره‏اى كه به دريا مى‏پيوندد، به حقيقت بپيوندد.

كمال فطرى و مترقب انسان از نظر حكيم در فهميدن است، و كمال فطرى و مترقب انسان از نظر عارف در رسيدن است. از نظر حكيم انسان ناقص مساوى است با انسان جاهل، و از نظر عارف، انسان ناقص مساوى است با انسان دور و مهجور مانده از اصل خويش.

عارف كه كمال را در رسيدن مى‏داند نه در فهميدن، براى وصول به مقصد اصلى و عرفان حقيقى، عبور از يك سلسله منازل و مراحل و مقامات را لازم و ضرورى مى‏داند و نام آن را «سير و سلوك‏» مى‏گذارد.

در كتب عرفانى درباره اين منازل و مقامات به تفصيل بحث‏شده است. براى ما ممكن نيست در اينجا ولو به طور مختصر به شرح آنها بپردازيم، ولى براى اينكه يك اشاره اجمالى كرده باشيم، به نظر مى‏رسد كه از همه بهتر اين است كه از نمط نهم «اشارات‏» بوعلى سينا استفاده كنيم.

بوعلى فيلسوف است نه عارف، ولى يك فيلسوف خشك نيست، مخصوصا در اواخر عمرش تمايلات عرفانى پيدا كرده و در «اشارات‏» كه ظاهرا آخرين اثرش است فصلى را به «مقامات العارفين‏» اختصاص داده است.

ما ترجيح مى‏دهيم كه به جاى اينكه از كتب عرفا چيزى ترجمه و نقل كنيم خلاصه‏اى از اين فصل كه فوق العاده زيبا و عالى است بياوريم.

## تعريف

المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها يخص باسم الزاهد، و المواظب على فعل العبادات من القيام و الصيام و نحوهما يخص باسم العابد; و المتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف و قد يتركب بعض هذه مع بعض.

آنكه از تنعم دينا روگردانده است «زاهد» ناميده مى‏شود. آنكه بر انجام عبادات از قبيل نماز و روزه و غيره مواظبت دارد به نام «عابد» خوانده مى‏شود. و آنكه ضمير خود را از توجه به غير حق بازداشته و متوجه عالم قدس كرده تا نور حق بدان بتابد به نام «عارف‏» شناخته مى‏شود. البته گاهى دو تا از اين عناوين يا هر سه در يك نفر جمع مى‏شود.

اگر چه بوعلى در اينجا زاهد و عابد و عارف را تعريف كرده است ولى ضمنا زهد و عبادت و عرفان را نيز تعريف كرده است. زيرا تعريف زاهد بماهو زاهد، و عابد بما هو عابد، و عارف بما هو عارف، مستلزم تعريف زهد و عبادت و عرفان است.

پس نتيجه مطلب اين مى‏شود كه زهد در عبادت است از اعراض از مشتهيات ديناوى، و عبادت عبارت است از انجام اعمال خاصى از قبيل نماز و روزه و تلاوت قرآن و امثال اينها، و عرفان مصطلح عبارت است از منصرف ساختن ذهن از ماسوى الله و توجه كامل به ذات حق براى تابش نور حق بر قلب.

به نكته‏اى مهم در جمله اخير اشاره شده است، و آن اينكه «گاهى بعضى از اينها با بعض ديگر مركب مى‏شوند» پس ممكن است‏يك فرد در آن واحد هم زاهد باشد و هم عابد، و يا هم عابد باشد و هم عارف، و يا هم زاهد باشد و هم عارف و يا هم زاهد باشد و هم عابد و هم عارف، ولى شيخ توضيحى نداده است. البته منظورش اين است كه هر چند ممكن است‏يك فرد زاهد و عابد باشد اما عارف نباشد، ولى ممكن نيست كه عارف باشد و زاهد و عابد نباشد.

توضيح مطلب اين است كه ميان زاهد و عابد، عموم و خصوص من وجه است، ممكن است فردى زاهد باشد عابد نباشد و يا عابد باشد و زاهد نباشد و يا هم و هم زاهد چنانكه همه اينها واضح است. ولى ميان هر يك از زاهد و عابد، با عارف عموم و خصوص مطلق است‏يعنى هر عارفى زاهد و عابد هست ولى هر زاهد و يا عابدى عارف نيست.

البته در قسمت بعد گفته خواهد شد كه زهد عارف با زهد غير عارف دو فلسفه دارد. فلسفه زهد زاهد غير عارف يك چيز است و فلسفه زهد زاهد عارف چيز ديگر است، همچنانكه فلسفه عبادت عارف يك چيز است و فلسفه عبادت غير عارف چيز ديگر است، بلكه روح و ماهيت زهد عارف و عبادت عارف، با روح ماهيت زهد و عبادت غير عارف متفاوت است.

الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة، و عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق و تكبر على كل شى‏ء غير الحق. و العبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل فى الدنيا لاجرة ياخذها فى الآخرة هى الاجر و الثواب، و عند العارف رياضة مالهممه و قوى نفسه المتوهمة و المتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق.

زهد غير عارف نوعى داد و ستد است، گوئى كالاى دنيا را مى‏دهد كه كالاى آخرت را بگيرد، اما زهد عارف، نوعى پاكيزه نگهداشتن دل است از هر چه دل را از خدا باز دارد. عبادت غير عارف نيز نوعى معامله است از قبيل كار كردن براى مزد گرفتن، گوئى در دنيا مزدورى مى‏كند كه در آخرت مزد خويش را كه همان اجر و ثوابها است دريافت كند، اما عبادت عارف، نوعى تمرين و ورزش روح براى انصراف از عالم غرور و توجه به ساحت‏حق است تا با تكرار اين تمرين بدانسو كشيده شود.

## هدف عارف

العارف يريد الحق الاول لالشى‏ء غيره و لا يؤثر شئا على عرفانه و تعبده له فقط لانه مستحق للعبادة و لانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة.

عارف، حق (خدا) را مى‏خواهد نه براى چيزى غير حق، و هيچ چيز را بر معرفت‏حق ترجيح نمى‏دهد و عبادتش حق را، تنها به خاطر اين است كه او شايسته عبادت است، و بدان جهت است كه عبادت رابطه‏اى است‏شريف فى حد ذاته نه به خاطر ميل و طمع در چيزى يا ترس از چيزى.

مقصود اين است كه عارف از نظر هدف «موحد» است، تنها خدا را مى‏خواهد و لكن او خدا را به واسطه نعمتهاى دنيوى و يا اخرويش نمى‏خواهد، زيرا اگر چنين باشد، مطلوب بالذات او اين نعمتها است و خدا مقدمه و وسيله است، پس معبود و مطلوب حقيقى همان نعمتها هستند و در حقيقت معبود و مطلوب حقيقى نفس است زيرا آن نعمتها را براى ارضاء نفس مى‏خواهد.

عارف هر چه را بخواهد به خاطر خدا مى‏خواهد. او اگر نعمتهاى خدا را مى‏خواهد از آن جهت مى‏خواهد كه آن نعمتها از ناحيه او است و عنايت او است، كرامت و لطف او است. پس غير عارف خدا را به خاطر نعمتهايش مى‏خواهد و عارف نعمتهاى خدا را به خاطر خدا مى‏خواهد.

اينجا پرسشى پيش مى‏آيد كه اگر عارف خدا را براى چيزى نمى‏خواهد پس چرا او را عبادت مى‏كند؟ مگر نه اين است كه هر عبادتى براى منظورى است؟ شيخ پاسخ مى‏دهد كه هدف عارف و انگيزه عارف بر عبادت يكى از دو چيز است. يكى شايستگى ذاتى معبود براى عبادت، يعنى از آن جهت او را عبادت مى‏كند كه او شايسته عبادت است. نظير اينكه انسان كمالى در شخصى يا شيئى مى‏بيند و او را مدح و ستايش مى‏كند. اگر بپرسند انگيزه تو از اين ستايش چيست؟ اين ستايش براى تو چه فايده‏اى دارد؟ مى‏گويد : «من به طمع فايده‏اى از اين شخص يا از اين شى‏ء ستايش نكردم، فقط از آن جهت ‏ستايشش كردم كه او را به حق لايق ستايش ديدم.»

همه تحسينهاى قهرمانان در هر رشته‏اى از اين قبيل است.

هدف ديگر عارف از عبادت، شايستگى خود عبادت يعنى شرافت و حسن ذاتى عبادت است. عبادت از آن جهت كه نسبت و ارتباطى است ميان بنده و خدا، كارى است در خور انجام دادن. پس لازم نيست كه الزاما هر عبادتى به خاطر طمعى يا ترسى باشد.

جمله معروفى كه از على عليه‌السلام نقل شده است كه :

الهى ما عبدتك خوفا من نارك و لا طمعا فى جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك (١) عبادت به خاطر شايستگى معبود را بيان مى‏كند.

عرفا روى اين مطلب زياد تكيه مى‏كنند كه اگر هدف و مطلوب انسان در زندگى و يا در خصوص عبادات، غير از ذات حق چيزى باشد، نوعى شرك است. عرفا صد در صد بر ضد اين شرك است. در اين زمينه سخنهاى لطيف بسيار گفته‏اند. ما در اينجا به تمثيلى عالى و لطيف كه سعدى در «بوستان‏» ضمن داستانى از محمود غزنوى و اياز آورده است قناعت مى‏كنيم :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يكى خرده بر شاه غزنين گرفت  |  | كه حسنى ندارد اياز اى شگفت  |
| گلى را كه نه رنگ باشد نه بو  |  | دريغ است‏سوداى بلبل بر او  |
| به محمود گفت اين حكايت كسى  |  | بپيچيد زانديشه بر خود بسى  |
| كه عشق من اى خواجه بر خوى او است  |  | نه بر قد و بالاى دلجوى او است  |
| شنيدم كه در تنگنائى شتر  |  | بيفتاد و بشكست صندق در  |
| به يغما ملك آستين بر فشاند  |  | وز آنجا به تعجيل مركب براند  |
| سواران پى در و مرجان شدند  |  | ز سلطان به يغما پريشان شدند  |
| نماند از وشاقان گردن فراز  |  | كسى در قفاى ملك جز اياز  |
| چو سلطان نظر كرد او را بديد  |  | ز ديدار او همچو گل بشكفيد  |
| بگفتا كه اى سنبلت پيچ پيچ  |  | زيغما چه آورده‏اى؟ گفت هيچ  |
| من اندر فقاى تو مى‏تاختم  |  | ز «خدمت‏» به «نعمت‏» نپرداختم  |

سعدى پس از آوردن اين داستان منظور اصلى خود را اين طور بيان مى‏كند :

.گر از دوست چشمت به احسان اواست تو در بند خويشى نه در بند دوست خلاف طريقت بود كاوليا تمنا كنند از خدا جز خدا

## اولين منزل

اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة و هو مايعترى المستبصر باليقين البرهانى اوالساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال.

اولين منزل سير و سلوك عارفان آن چيزى است كه آنان را «اراده‏» مى‏نامند و آن عبارت است از نوعى شوق و رغبت كه در اثر برهان يا تعبد و ايمان در انسان براى چنگ زدن به دستگيره با استحكام حقيقت پديد مى‏آيد، آنگاه روح و ضمير به جنبش مى‏آيد تا به اتصال به حقيقت دست‏يابد.

براى بيان اولين منزل سير و سلوك كه از يك نظر همه عرفان بالقوه در آن موجود است ناچاريم اندكى توضيح بدهيم.

عرفا اولا به اصلى معتقدند كه با اين جمله بيان مى‏كنند :

النهايات هى الرجوع الى البدايات.

پايانها بازگشت به آغازها است. بديهى است كه اگر بخواهد نهايت عين بدايت باشد دو فرض ممكن است. يكى اينكه حركت روى خط مستقيم باشد و شى‏ء متحرك پس از آنكه به نقطه خاصى رسيد تغيير جهت دهد و عينا از همان راهى كه آمده است بازگردد. در فلسفه ثابت‏شده است كه چنين تغيير جهتى مستلزم تخلل سكون است ولو غير محسوس، به علاوه اين دو حركت با يكديگر متصاد مى‏باشند. فرض دوم اين است كه حركت روى خط منحنى باشد كه همه فواصل آن خط با يك نقطه معين برابر باشد. يعنى حركت روى قوس دايره باشد.

بديهى است كه اگر حركت روى دايره صورت گيرد طبعا به نقطه مبدا منتهى مى‏شود. شى‏ء متحرك در حركت روى دايره، اول از نقطه مبدا دور مى‏شود و به نقطه‏اى خواهد رسيد كه دورترين نقطه‏ها از نقطه مبدا است. آن نقطه همان نقطه‏اى است كه اگر قطرى در دايره ترسيم شود از نقطه مبدا، به همان نقطه خواهد رسيد. و همين كه به آن نقطه برسد، بدون آنكه سكونى متخلل شود بازگشت به مبدا (معاد) آغاز مى‏شود.

عرفا مسير حركت از نقطه مبدا تا دورترين نقطه را «قوس نزول‏» و مسير از دورترين نقطه را تا نقطه مبدا «قوس صعود» مى‏نامند.

حركت اشياء از مبدا تا دورترين نقطه يك فلسفه دارد. آن فلسفه به تعبير فلاسفه اصل عليت است و در تعبير عرفا اصل تجلى است. به هر حال حركت اشياء در قوس نزول مثل اين است كه از عقب رانده مى‏شوند، ولى حركت اشياء از دورترين نقطه تا نقطه مبدا فلسفه‏اى ديگر دارد. آن فلسفه اصل ميل و عشق هر فرع به بازگشت به اصل و مبدا خويش است; به عبارت ديگر اصل فرار هر جدا شده و تنها و غريب مانده به سوى وطن اصلى خودش است. عرفا معتقدند كه اين ميل در تمام ذرات هستى و از آن جمله انسان هست ولى در انسان گاهى «كامن‏» و مخفى است، شواغل مانع فعاليت اين حس است، در اثر يك سلسله تنبهات اين ميل باطنى ظهور مى‏كند.ظهور و بروز همين ميل است كه از آن به «اراده‏» تعبير مى‏شود.

اين اراده در حقيقت نوعى بيدارى يك شعور خفته است. عبدالرزاق كاشانى در رساله «اصطلاحات‏» كه در حاشيه شرح منازل السايرين چاپ شده است در تعريف اراده مى‏گويد :

جمرة من نار المحبة فى القلب المقتضية لاجابة دواعى الحقيقة‏اراده پاره آتشى است از آتش محبت كه در دل مى‏افتد و ايجاب مى‏كند كه انسان به بانگهاى حقيقت پاسخ اجابت دهد.

خواجه عبد الله انصارى در «منازل السائرين‏» در تعريف اراده مى‏گويد :

و هى الاجابة لدواعى الحقيقة طوعا.

اراده پاسخگوئى (پاسخگوئى عملى) است كه انسان با آگاهى و اختيار به دواعى حقيقت مى‏دهد.

نكته‏اى كه لازم است‏يادآورى شود اين است كه اراده در اينجا اول منزل خوانده شده است. مقصود بعد از يك سلسله منازل ديگر است كه آنها را بدايات و ابواب و معاملات و اخلاق مى‏نامند.

يعنى از آنجا كه در اصطلاح عرفا «اصول‏» خوانده مى‏شود و حالت عرفانى حقيقى پديد مى‏آيد، اراده اول منزل است.

مولوى اصل النهايات هى الرجوع الى البدايات را اينچنين بيان كرده است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جزءها را رويها سوى كل است  |  | بلبلان را عشق با روى گل است  |
| آنچه از دريا به دريا مى‏رود  |  | از همانجا كامد آنجا مى‏رود  |
| از سر كه سيلهاى تندرو  |  | وز تن ما جان عشق آميز رو  |

مولوى در ديباچه مثنوى سخن خود را با دعوت به گوش فرا دادن به درد دلهاى «نى‏» آغاز مى‏كند كه از جدائى و دور شدن از نيستان مى‏نالد و شكايت مى‏كند.

مولوى در حقيقت در اولين ابيات مثنوى اولين منزل عارف يعنى «اراده‏» به اصطلاح عرفا را طرح مى‏كند كه عبارت است از شوق و ميل به بازگشت به اصل كه توام با احساس تنهائى و جدائى است. مى‏گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بشنو از نى چون حكايت مى‏كند  |  | از جدائيها شكايت مى‏كند  |
| كز نيستان تا مرا ببريده‏اند  |  | از نفيرم مرد و زن ناليده‏اند  |
| سينه خواهم شرحه شرحه از فراق  |  | تا بگويم شرح درد اشتياق  |
| هر كه او مهجور ماند از اصل خويش  |  | باز جويد روزگار وصل خويش  |

مقصود بوعلى در عبارت بالا اين است كه «اراده‏»ميل و اشتياقى است كه در انسان پديد مى‏آيد پس از احساس غربت و تنهائى و بى‏تكيه‏گاهى، براى چنگ زدن و متصل شدن به حقيقتى كه ديگر با او نه احساس غربت و تنهائى است و نه احساس بى‏تكيه‏گاهى.

## تمرين و رياضت

ثم انه ليحتاج الى الرياضة; و الرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض : الاول تنحية مادون الحق عن مستن الايثار، و الثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة... و الثالث تلطيف السر للتنبه.

پس از اين نوبت عمل و تمرين و رياضت مى‏رسد. رياضت متوجه سه هدف است : اول دور كردن ماسوا از سر راه، دوم راه ساختن نفس اماره براى نفس مطمئنه، سوم نرم و لطيف ساختن باطن براى آگاهى.

پس از مرحله اراده كه آغاز پرواز است، مرحله تمرين و آمادگى مى‏رسد. از اين آمادگى با لغت «رياضت‏» تعبير شده است مفهوم زجر دادن نفس را دارد. در بعضى مكتبها اساسا زجر دادن نفس و تعذيب آن اصالت دارد و لهذا قائل به زجر و تعذيب نفس هستند. نمونه‏اش را در جوكيهاى هند مى‏بينيم. ولى در اصطلاح بوعلى كلمه «رياضت‏» مفهوم اصلى خود را دارد.

«رياضت‏» در اصل لغت عرب به معنى تمرين و تعليم كره اسب جوان نوسوارى است كه راه و رسم خوش راهى به آن ياد داده مى‏شود. سپس در مورد ورزشهاى بدنى انسانها به كار رفته است. در حال حاضر نيز در زبان عربى به ورزش، رياضت مى‏گويند، و در اصطلاح عرفا به تمرين و آماده ساختن روح براى اشراق نور معرفت اطلاق مى‏شود.

به هر حال «رياضت‏» در اينجا تمرين و آماده ساختن روح است و متوجه سه هدف است. يكى از آن سه هدف مربوط به امور خارجى است‏يعنى از بين بردن شواغل و موجبات غفلت. دوم مربوط است به انتظام قواى درونى و از بين بردن آشفتگيهاى روحى كه از آن به رام ساختن نفس اماره براى نفس مطمئنه تعبير شده است. و سوم مربوط است به نوعى تغييرات كيفى در باطن روح كه از آن به «تلطيف سر» تعبير شده است.

و الاول يعين عليه الزهد الحقيقى، و الثانى يعين عليه عدة اشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعه لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكى بعبارة بليغية و نغمة رخيمة و سمت رسيد، و اما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف و العشق العفيف الذى يامر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة.

زهد به هدف اول از سه هدف رياضت كمك مى‏كند (يعنى زهد سبب مى‏شود كه موانع و شواغل و موجبات غفلت از سر راه برداشته شود) و اما هدف دوم (يعنى رام شدن نفس اماره براى نفس مطمئنه و پيدايش انتظام در درون و برطرف شدن آشفتگيهاى روانى) چند چيز است كه به آن كمك مى‏كند. يكى عبادت، به شرط آنكه با حضور قلب و تفكر توام باشد . ديگر آوز خوش آهنگ مناسب با معانى روحانى كه تمركز ذهن ايجاد كند و سخنى را كه با آن ادا مى‏شود (مثلا آيه قرآن كه تلاوت مى‏شود و يا دعا و مناجاتى كه قرائت مى‏شود و يا شعر و عرفانى كه خوانده مى‏شود) در قلب نفوذ دهد. سوم سخنى پندآموز كه از گوينده‏اى پاكدل با بيانى فصيح و بليغ و لحنى نرم و نافذ و هيئتى راهنمايانه شنيده شود.

اما هدف سوم (يعنى نرم و لطيف و رقيق ساختن روح و بيرون كردن غلظتها و خشونتا از درون) آنچه به آن كمك مى‏كند يكى از انديشه‏هاى لطيف و ظريف است (تصور معانى دقيق و انديشه‏هاى نازك و رقيق موجب ظرافت و رقت و لطافت روح مى‏گردد ديگر عشق توام با عفاف به شرط آنكه از نوع عشق نفسانى و روحى باشد نه عشق جسمى و شهوانى، و حسن و اعتدال شمائل معشوق حاكم باشد نه شهوت.

ثم انه اذا بلغت به الارادة و الرياضه حدا ما; عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه و هو المسمى عندهم اوقاتا ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض.

سپس هرگاه اراده و رياضت به ميزان معينى برسد پاره‏اى «خلسه‏»ها (ربايشها) برايش پديد مى‏آيد، به اين نحو كه نورى بر قلبش طلوع مى‏كند در حالى كه سخت لذيذ است و به سرعت مى‏گذرد، گوئى برقى مى‏جهد و خاموش مى‏گردد. اين حالات در اصطلاحات عرفا «اوقات‏» ناميده مى‏شوند و اگر در رياضت پيش رود اين حالات فزونى مى‏گيرد.

انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض. فكلما لمح شئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شى‏ء.

عارف آنقدر در اين كار پيش مى‏رود، تا آنجا كه اين حالات در غير حالت رياضت نيز گاه به گاه دست مى‏دهد، بسا كه يك نگاه مختصر به چيزى روحش را متذكر عالم قدس مى‏كند و حالت به او دست مى‏دهد، كار به جائى مى‏رسد كه نزديك است‏خدا را در همه چيز ببيند.

و لعله الى هذا يستعلى عليه غواشيه و يزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه.

عارف، تا وقتى كه در اين مرحله و اين منزل است، اين حالات كه عارض مى‏شود بر او غلبه مى‏نمايد و آرامش عادى او را به هم مى‏زند، قهرا اگر كسى پهلويش نشسته باشد متوجه تغيير حالت وى مى‏گردد.

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبالغا ينقلب وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا و الموميض شهابا بينا و يحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة و يستمتع فيها ببهجته; فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا.

سپس كار مجاهدت و رياضت به آنجا مى‏كشد كه «وقت‏» تبديل به «سكينه‏» مى‏شود يعنى آنچه گاه گاه بود و آرامش را به هم مى‏زد، تدريجا در اثر تكرار و انس روح با آن، توام با آرامش مى‏گردد. آنچه قبلا حالت بيگانه داشت و مانند يك «ربايش‏» ظهور مى‏كرد، تبديل به امر مانوس مى‏شود. برق جهنده تبديل به شعله‏اى روشن مى‏گردد. نوعى آشنائى ثابت برقرار مى‏گردد. گوئى او هميشه همنشين حق است. با بهجت و سرور آن بهره‏مند مى‏گردد. هرگاه آن حالت از او دور مى‏شود سخت ناراحت مى‏گردد.

و لعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان و هو غائب ظاهرا و هو ظاعن مقيما.

شايد به اين مرحله كه عارف برسد، باز آثار حالت درونى (بهجت و يا تاسف) بر او ظاهر شود و اگر كسى نزديك او باشد از روى علائم، آن حالات را احساس كند. اگر اين آشنائى بيشتر و بيشتر شود تدريجا آثارش در ظاهر نمايان نمى‏گردد. وقتى كه عارف به مرحله كاملتر برسد جمع مراتب مى‏كند، در حالى كه غائب و پنهان است از مردم (روحش در عالم ديگر است) در همان حال ظاهر است، و در حالى كه كوچ كرده و به جاى ديگر رفته، نزد مردم مقيم است.

اين جمله ما را به ياد جمله مولاى متقيان مى‏اندازد كه در مخاطبه‏اش با كميل بن زياد راجع به «اولياء حق‏» كه در همه عصرها هستند فرمود :

هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة و با شروا روح اليقين و استلانوا ما استوعره المترفون و انسوا بما استوحش منه الجاهلون و صحبوا الناس بابدان ارواحها معلقة بالمحل الاعلى (٢)

علم و معرفت توام با بصيرتى حقيقى از درون قلب آنها بر آنها هجوم آورده است، روح يقين را لمس كرده‏اند، آنچه كه بر اهل لذت سخت و دشوار است براى آنها رام و نرم است، و به آنچه جاهلان از آن وحشت دارند مانوسند، با بدنهاى خود با مردم محشور مصاحبند در حالى كه روحهاى آنها به برترين جايگاهها پيوسته است.

ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء.

شايد تا عارف در اين منزل است، پيدايش اين حالت براى او امرى غير اختيارى باشد، ولى تدريجا درجه به درجه بالا مى‏رود تا آنجا كه اين حالت تحت ضبط و اختيار او درمى‏آيد.

ثم انه ليتقدم هذه الرتبة; فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لا حظ شيئا لا حظ غيره و ان لم تكن ملاحظة للاعتبار، فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق، مستقر به و يحتف حوله الغافلون.

سپس از اين هم پيشتر مى‏رود، كارش به جائى مى‏رسد كه ديدن حق متوقف بر خواست او نيست، زيرا هر وقت هر چه را مى‏بيند پشت‏سرش خدا را مى‏بيند هر چند او به نظر عبرت و تنبه به اشياء نگاه نكند. پس برايش انصراف ازما سوى الله و توجه كلى به ذات حق پيدا مى‏شود و خود را نزديك مى‏بيند، در حالى كه مردمى كه دور او هستند به كلى از حالت او غافلند.

فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق و كان له نظر الى الحق و نظر الى نفسه و كان بعد مترددا.

تا اينجا همه مربوط به مرحله رياضت و مجاهده و سير و سلوك بود، و اكنون عارف به مقصد رسيده است. در اين حال ضمير خويش را مانند آينه‏اى مى‏بيند صاف و صيقلى كه در آن حق نمايان شده است، و در اين حال لذات معنوى به طور توصيف نشده بر او ريزش مى‏كند. هنگامى كه به خود مى‏نگرد و وجود خويش را حقانى و ربانى مى‏بيند فرح و انبساط به وى دست مى‏دهد.

در اين هنگام ميان دو نظر مردد است : نظرى به حق، و نظرى به خود; مانند كسى كه در آينه مى‏نگرد گاهى در صورت منعكس در آينه دقيق مى‏شود و گاهى در خود آينه دقيق مى‏شود و گاهى در خود آينه كه آن صورت را منعكس ساخته است.

ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط; و ان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها. و هناك يحق الوصول.

در مرحله بعد، خود عارف نيز از خودش پنهان مى‏گردد، خدا را مى‏بيند و بس. اگر خود را مى‏بيند از آن جهت است كه در هر ملاحظه‏اى، لحاظ كننده نيز به نحوى ديده مى‏شود، درست مانند آينه كه در حالى هم كه توجه به صورت است و به آينه توجهى نيست باز نظر به صورت مستلزم نظر به آينه هست هر چند مستلزم توجه به او و ديدن كمالاتش نيست. در اين مرحله است كه عارف به حق واصل شده و سير عارف از خلق به حق پايان يافته است.

اين بود خلاصه‏اى از قسمتى از نمط «اشارات‏».

نكته‏اى كه لازم است‏يادآورى شود اين است كه عرفا به چهار سير معتقدند : سير من الخلق الى الحق، سير بالحق فى الحق، سير من الحق الى الخلق بالحق، سير فى الخلق بالحق.

سير اول از مخلوق است به خالق. سير دوم در خود خالق است، يعنى در اين مرحله با صفات و اسماء الهى آشنا مى‏شود و بدانها متصف مى‏گردد. در سفر سوم بار ديگر به سوى خلق باز مى‏گردد بدون آنكه از حق جدا شود، يعنى در حالى كه با خدا است به سوى خلق براى ارشاد و دستگيرى و هدايت باز مى‏گردد. سير چهارم سفر در ميان خلق است با حق.

در اين سير عارف با مردم و در ميان مردم است و به تمشيت امور آنها مى‏پردازد براى آنكه آنها را به سوى حق سوق دهد.

آنچه از «اشارات‏» بوعلى تلخيص كرديم مربوط به سفر اول از اين چهار سفر بود. بوعلى راجع به سفر دوم هم اندكى بحث كرده است و ما لزومى نمى‏بينيم آنها را دنبال كنيم.

همچنانكه خواجه نصير الدين طوسى در شرح اشارات گفته است بوعلى سفر اول عرفانى را در نه مرحله بيان كرده است. سه مرحله مربوط است به مبدا سفر، و سه مرحله مربوط است به عبور از مبدا به منتهى، و سه مرحله ديگر مربوط است به مرحله وصول به مقصد. با تامل در كلام شيخ اين نكته روشن مى‏شود.

مقصود بوعلى از «رياضت‏» كه ترجمه‏اش (ورزش) است همان تمرينها و مجاهدتهايى است كه عارف انجام مى‏دهد. اين مجاهدتها زياد است و عارف بايد منازلى را در اين خلال طى كند. بوعلى اينجا به اجمال گذراند، ولى عرفا به تفصيل در اين باره بحث مى‏كنند. از كتب عرفانى، آن تفصيلات را بايد جستجو كرد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- [خدايا من تو را از ترس آتشت و يا به طمع بهشتت عبادت نكردم بلكه تو را شايسته عبادت يافتم و عبادت كردم]

٢- نهج البلاغه، خطبه ١٤٧.

# درس دهم : اصطلاحات

در اين درس ما مى‏خواهيم به پاره‏اى از اصطلاحات عرفا اشاره كنيم. عرفا اصطلاحات زيادى دارند. بدون آشنائى با اصطلاحات آنها فهم مقاصد آنها غير ممكن است و احيانا مفهومى ضد مقصود آنها را مى‏رساند، و اين از مختصات عرفان است.

هر علمى براى خود يك سلسله اصطلاحات دارد و چاره‏اى نيست. مفاهيم عرف عام براى تفهيم مقاصد علمى كافى نيست، ناچار در هر علمى الفاظ خاص با معانى خاص قراردادى ميان اهل آن فن، مصطلح مى‏شود. عرفان نيز از اين اصل مستثنى نيست.

علاوه بر اين، عرفا نه تنها به دليلى كه در بالا گفته شد اصطلاحات مخصوص به خود دارند، آنها اصرار دارند كه افراد غير وارد در طريقت از مقاصد آنها آگاه نگردند، زيرا معانى عرفانى براى غير عارف - لااقل به عقيده عرفا - قابل درك نيست. اين است كه عرفا تعمد دارند در مكتوم نگهداشتن مقاصد خود، بر خلاف صاحبان علوم و فنون ديگر. لهذا اصطلاحات عرفا، علاوه بر جنبه اصطلاحى، اندكى جنبه معمائى دارد و بايد «راز» معما را به دست آورد.

گذشته از دو مطلب فوق، امر سومى احيانا در كار است كه كار را مشكلتر مى‏كند، و آن اينكه برخى عرفا - لااقل آنها كه در عرفاى «ملامتى‏» خوانده مى‏شوند براى اينكه در مراحل سير سلوك «تعينات‏» را در هم بشكنند و به جاى «نام‏» و افتخار، براى خود «ننگ‏» در ميان مردم درست كنند، در گفتارهاى خود تعمدى به «رياى معكوس‏» داشته‏اند. يعنى برعكس رياكاران كه بد هستند و مى‏خواهند خود را خوب بنمايند، جو دارند و گندم مى‏نمايانند، آنها مى‏خواهند بين خود و خدا خوب باشند ولى مردم آنها را بد بدانند، مى‏خواهند گندم داشته باشند و جو بنمايانند، تا به اين وسيله مجال هرگونه خودنمائى و خودپرستى از نفس گرفته شود.

مى‏گويند عرفاى خراسان اكثر «ملامتى‏» بوده‏اند.برخى معتقدند كه حافظ هم ملامتى است، مفهوم «رندى‏» «لااباليگرى‏» «قلندرى‏» «قلاشى‏» و نظاير اينها همه به معنى بى‏اعتنائى به خلق است نه بى‏اعتنائى به خالق.

حافظ درباره تظاهر به موجبات بدنامى و نيك بودن در باطن، زياد سخن گفته است، مثلا :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گر مريد راه عشقى فكر بدنامى مكن  |  | شيخ صنعان، خرقه رهن خانه خمار داشت  |

اشاره به داستان معروف شيخ صنعان است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گر من از سرزنش مدعيان انديشم  |  | شيوه مستى و رندى نرود از پيشم  |
| زهد رندان نوآموخته راهى به دهى است  |  | من كه رسواى جهانم چه صلاح انديشم  |
| به مى‏پرستى از آن نقش خود بر آب زدم  |  | كه تا خراب كنم نقش خود پرستيدن  |
| وقت آن شيرين قلندر خوش كه در اطوار سير  |  | ذكر تسبيح ملك در حلقه زنار داشت  |

ولى حافظ در جاى ديگر، تظاهر به فسق را (ملامتيگرى) مانند تظاهر به تقديس (رياكاران) محكوم كرده است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دلا دلالت‏خيرت كنم به راه نجات  |  | مكن به فسق مباهات و زهد هم مفروش  |

مولوى در دفاع از ملامتيان مى‏گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هين زبدنامان نبايد ننگ داشت  |  | هوش بر اسرارشان بايد گماشت  |
| اى بسا زر كه سيه تابش كنند  |  | تا شود ايمن ز تاراج و گزند  |

از جمله مسائلى كه عرفا گفته‏اند و فقها آنها را تخطئه كرده‏اند همين مسئله است. فقه اسلامى همانطور كه ريا را محكوم مى‏كند و آن را نوعى شرك مى‏داند، ملامتگرى را نيز محكوم مى‏سازد و مى‏گويد : مؤمن حق ندارد عرض و شرافت اجتماعى خود را لكه‏دار سازد. بسيارى از خود عرفا نيز ملامتگرى را محكوم مى‏كنند.

مقصود اين است كه روش ملامتي گرى كه در ميان بعضى از عرفا معمول بوده سبب شده كه آنها تعمد خاصى در ارائه ضد مقاصد و ضد منويات و ضد اهداف خود داشته باشند، و اين كار فهم مقاصد آنها را مشكلتر مى‏سازد.

ابوالقاسم قشيرى كه از پيشوايان اهل عرفان است در رساله‏«قشيريه‏» تصريح مى‏كند كه عرفا تعمد دارند در ابهام گوئى، زيرا نمى‏خواهند افراد غير وارد از اطوار و حالات و مقاصد آنها آگاه شوند، زيرا براى غير وارد قابل فهم و درك نيست. (١)

اصطلاحات عرفا زياد است. برخى مربوط است به عرفان نظرى يعنى به جهان ‏بينى عرفانى و تفسيرى كه عرفان از هستى مى‏نمايد. اين اصطلاحات، شبيه اصطلاحات فلاسفه است و مستحدث است. محى‏الدين عربى پدر همه يا بيشتر اين اصطلاحات است و فهم آنها هم بسيار دشوار است. از قبيل : فيض اقدس، فيض مقدس، وجود منبسط حق مخلوق به، حضرات خمس، مقام احديت، مقام واحديت، مقام غيب الغيوب و امثال اينها.

برخى ديگر مربوط است به عرفان عملى، يعنى به مراحل سير و سلوك عرفانى. اين اصطلاحات قهرا بيشتر مربوط به انسان است، شبيه مفاهيم روانشناسى يا اخلاقى است و در حقيقت نوعى خاص روانشناسى‏است، آن هم روانشناسى تجربى. به عقيده عرفا فلاسفه- يا روانشناسان يا علماى دين شناسى يا جامعه‏شناسان- كه عملا وارد اين وادى‏ها نشده‏اند و اين اطوار نفس را از نزديك مشاهده و مطالعه نكرده‏اند حق ندارند دراين مسائل قضاوت كنند، تا چه رسد به ساير طبقات.

اين اصطلاحات بر خلاف اصطلاحات عرفان نظرى، قديمى است; لااقل از قرن سوم، يعنى از زمان ذوالنون و بايزيد و جنيد سابقه دارد.

اينك ما بعضى از اصطلاحات را طبق آنچه قشيرى و ديگران گفته‏اند مى‏آوريم.

## ١ - وقت

در درس پيش اين اصطلاح را از بوعلى نقل كرديم. اينك بيان خود عرفا را مى‏آوريم. خلاصه آنچه قشيرى گفته است اين است كه مفهوم وقت، يك مفهوم نسبى و اضافى است. هر حالتى كه عارض شود، اقتضاى رفتارى خاص دارد. آن حالت‏خاص از آن نظر كه رفتارى خاص ايجاب مى‏كند «وقت‏» آن عارف ناميده مى‏شود. البته عارفى ديگر در همان حال ممكن است «وقت‏» ديگر داشته باشد، و يا خود آن عارف در شرايط ديگر «وقت‏» ديگر خواهد داشت، و وقت ديگر رفتار و وظيفه‏اى ديگر ايجاب مى‏كند.

عارف بايد «وقت‏شناس‏» باشد يعنى حالتى كه از غيب بر او عارض شده است و وظيفه‏اى كه در زمينه‏اى آن حالت دارد بايد بشناسد، و هم عارف بايد «وقت‏» مغتنم بشمارد. لهذا گفته‏اند :

«عارف، ابن الوقت است.» مولوى مى‏گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| صوفى ابن الوقت باشد اى رفيق  |  | نيست فردا گفتن از شرط طريق  |

وقت مصطلح همان است كه در اشعار عرفانى فارسى از آن به «دم‏» يا «عيش نقد» تعبير كرده‏اند. مخصوصا حافظ درباره عيش نقد و «دم غنيمت‏شمردن‏» زياد سخن گفته است.

افراد ناوارد و يا مغرض كه خواسته‏اند از حافظ، توجيهى براى فسق و فجورهاى خود بسازند، چنين گمان كرده و يا وانمود كرده‏اند كه مقصود حافظ دعوت به لذتگرائى مادى و فراموش كردن آينده و عاقبت و خدا و فردا است، يعنى همان چيزى كه اروپائيان آن را «اپيگوريسم‏» اصطلاح كرده‏اند.

مساله «دم غنيمت‏شمردن‏» يا «عيش نقد» يكى از تكيه‏گاههاى شعر حافظ است. شايد در حدود سى بار يا بيشتر بر اين معنى تكيه شده است. بديهى است نظر به اينكه در اشعار حافظ، سنت عرفانى به رمز سخن گوئى، و به اصطلاح «امراز» و سمبوليك سخن گفتن زياد عايت‏شده است، ظاهر بسيارى از اشعار موهم همان معنى فاسد است، ولى ما چند بيت كه مى‏تواند قرينه براى همه شمرده شود در اينجا مى‏آوريم :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| من اگر باده خورم ورنه چه كارم با كس  |  | حافظ راز خود و عارف «وقت‏» خويشم  |
| خيز تا خرقه صوفى به خرابات بريم  |  | شطح و طامات به بازار خرافات بريم  |
| شرممان باد ز پشمينه آلوده خويش  |  | گر بدين فضل و هنر نام كرامات بريم  |
| قدر «وقت‏» ارنشناسد دل و كارى نكند  |  | بس خجالت كه از اين حاصل اوقات بريم  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| سحرگه رهروى در سرزمينى  |  | همى گفت اين معما با قرينى  |
| كه اى صوفى شراب آنگه شود صاف  |  | كه در شيشه بماند اربعينى (٢)  |
| خدا زان خرقه بيزار است صد بار  |  | كه صد بت باشدش در آستينى  |
| نمى‏بينم نشاط «عيش‏» در كس  |  | نه درمان دلى نه درد دينى  |
| درونها تيره شد باشد كه از غيب  |  | چراغى بر كند خلوت نشينى  |
| نه حافظ را حضور درس خلوت  |  | نه دانشمند را علم اليقينى  |

اشعار دو پهلو حافظ در اين زمينه بسيار است، از آن جمله :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در عيش نقد كوش كه چون آبخور نماند  |  | آدم بهشت روضه دار السلام را  |

.قشيرى مى‏گويد : اينكه مى‏گويند : «صوفى فرزند وقت‏ خويش است‏» يعنى او همواره آنچه را كه برايش در آن حال اولويت دارد انجام مى‏دهد، و گفته شده است : «الوقت ‏سيف قاطع‏» يعنى وقت ‏شمشيرى برنده است. منظور اين است كه وقت قاطع و برنده است، تخلف از آن كشنده است.

## ٢،٣. حال و مقام

از اصطلاحات شايع عرفا، اصطلاح حال و مقام است. آنچه بدون اختيار بر قلب عارف وارد مى‏شود «حال‏» است، و آنچه او آن را تحصيل و كسب مى‏كند «مقام‏» است. حال زودگذر است و مقام، باقى. گفته‏اند احوال مانند برق جهنده‏اند كه زود خاموش مى‏شوند.

حافظ :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| برقى از منزل ليلى بدرخشيد سحر  |  | وه كه با خرمن مجنون دل افكار چه كرد  |

سعدى :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يكى پرسيد از آن گمگشته فرزند  |  | كه اى روشن روان پير خردمند  |
| ز مصرش بوى پيراهن شنيدى  |  | چرا در چاه كنعانش نديدى  |
| بگفتا «حال‏» ما «برق‏» جهان است  |  | دمى پيدا و ديگر دم نهان است  |
| گهى بر طارم اعلى نشينم  |  | گهى تا پشت پاى خود نبينم  |
| اگر درويش در «حالى‏» بماندى  |  | سرو دست از دو عالم برفشاندى  |

در درسهاى پيش، از نهج البلاغه اين جمله‏ها را نقل كرديم :

قد احى عقله و امات نفسه، حتى دق جليله و لطف غلظه و «برق له لامع كثير البرق‏»...

عرفا آن برقهاى جهنده را «لوائح‏» و «لوامع‏» و «طوالع‏» مى‏نامند با اختلافى كه در درجات و مراتب و ميزان شدت و مدت بقاء اين درخششها هست.

## ٤،٥. قبض و بسط

اين دو كلمه نيز از نظر عرفا معنى و مفهوم خاص دارد و قبض يعنى حالت گرفتگى روح عارف و بسط يعنى حالت‏شكفتگى و بازى روح. عرفا درباره قبض بسط و علل آنها زياد بحث كرده‏اند.

## ٦،٧. جمع و فرق

اين دو كلمه نيز در استعمالات عرفا زياد به كار برده مى‏شود. قشيرى مى‏گويد : آنچه از ناحيه بنده است و بنده آن را تحصيل كرده است و لايق مقام بندگى است فرق ناميده مى شود، و آنچه از ناحيه خدا است از قبيل القاآت «جمع‏» ناميده مى‏شود. كسى كه خدا و را بر طاعت و عباداتش واقف مى‏كند او در مقام فرق است و كسى كه خداوند عنايات خود را به او مى‏نماياند در مقام جمع است.

حافظ :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| به گوش هوش نيوش از من و به عشرت كوش  |  | كه اين سخن سحر از هاتفم به گوش آمد  |
| ز فكر «تفرقه‏» بازآى تا شوى «مجموع‏»  |  | به حكم آنكه چو شد اهرمن، سروش آمد  |

## ٨،٩. غيبت و حضور

غيبت‏ يعنى حالت بى‏خبرى از خلق كه احيانا به عارف دست مى‏دهد. در آن حال عارف از خود و اطراف خود بى‏خبر است. عارف از آن جهت ازخود بى‏خبر مى‏شود كه حضورش در نزد پروردگار است، و زبان حالش اين است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نه آن چنان به تو مشغولم اى بهشتى روى  |  | كه ياد خويشتنم در ضمير مى‏آيد  |

ممكن است در اين حال، يعنى حال حضور در نزد پروردگار و غيبت از خود و اطراف خود حوادث مهمى در اطراف رخ دهد و او آگاه نگردد.

عرفا در اين زمينه قصه‏هاى افسانه مانندى نقل مى‏كنند. قشيرى مى‏نويسد كه آغاز كار ابو حفص حداد نيشابورى كه منجر به ترك حرفه آهنگرى گشت اين شد كه در دكانش نشسته و مشغول كارش بود، شخصى آيه‏اى از قرآن مجيد تلاوت كرد، حالتى بر قلبش مستولى شد كه از احساس خود «بى‏خبر»گشت، بدون توجه دست برد آهن گداخته رابا دستش از كوره خارج كرد، شاگردش فرياد كشيد كه چه مى‏كنى؟ ابوحفض به خود آمد و از آن پس اين شغل را رها كرد.

و هم او مى‏نويسد : شبلى وارد بر جنيد شد در حالى كه همسر جنيد نشسته بود. همسر جنيد خواست‏حركت كند و برود، جنيد گفت : شبلى در حالى است كه از تو بى خبر است، بنشين. همسر جنيد نشست. جنيد مدتى با شبلى سخن گفت تا كم كم شبلى شروع كرد به گريه. جنيد به همسرش گفت اكنون خود را مستور ساز كه شبلى در حال به خود آمدن است.

حافظ :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چو هر «خير» كه شنيدم رهى به حيرت داشت  |  | از اين سپس من و ساقى و وضع «بى خبرى‏»  |

ايضا :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| حضورى گرهمى خواهى ازاو غايب مشو حافظ  |  | متى ما تلق ماتهوى دع الدنيا و اهملها  |

عرفا حالى را كه به اولياء الله در حال نماز دست مى‏داد كه از خود و اطراف خود به كلى بى‏خبر مى‏ماندند به همين نحو تفسير مى‏كنند. بعدا خواهيم گفت كه چيزى از «غيبت‏» بالاتر هم هست، و آنچه در اولياء الله بوده است از آن قبيل است.

## ١٠،١١،١٢،١٣. ذوق، شرب، رى، سكر

ذوق يعنى چشيدن، عرفا معتقدند كه اطلاع علمى به چيزى جاذبه و كشش ندارد، شوق و انجذاب فرع بر چشيدن است. بوعلى در اواخر نمط هشتم «اشارات‏» به مناسبتى همين مطلب را يادآورى مى‏كند و «عنين‏» را مثال مى‏آورد، مى‏گويد «عنين‏» چون فاقد غريزه جنسى است و آن لذت را نچشيده است، هر مقدار آن لذت برايش توصيف شود اشتياقى در او پديد نمى‏آيد.

پس ذوق، چشيدن لذت است. ذوق عرفانى يعنى درك حضورى لذات حاصل از تجليات و مكاشفات. چشيدن ابتدائى «ذوق‏» است، ادامه يافتن آن «شرب نوشيدن‏» است و سرخوش شدن «سكر» است، پر شدن از آن «رى سيراب شدن‏» است.

عرفا معتقدند آنچه از ذوق دست مى‏دهد تساكر است نه سكر، و آنچه از شرب دست مى‏دهد سكر است، ولى حالت اصلى از پرشدن، به خود آمدن (صحو) است.

در كلمات عرفا به همين مناسبت‏ سخن از مى و شراب زياد آمده است.

## ١٤،١٥،١٦. محو، محق، صحو

در كلمات عرفا سخن از محو و صحو نيز بسيار آمده است. مقصودشان از محو اين است كه عارف به جايى مى‏رسد كه محو در ذات حق مى‏گردد و از خود فانى مى‏شود، يعنى «من‏» در او محو مى‏شود، او ديگر خود را مانند ديگران «من‏» درك نمى‏كند.

اگر محو شدن به حدى برسد كه آثار «من‏»نيز محو شود «محق‏» ناميده مى‏شود. محو و محق، هر دو بالاتر از مقام غيبت است كه قبلا اشاره شد. محو و محق فنا است. ولى عارف ممكن است از حالت فنا به حالت بقاء بازگردد. اما نه به اين معنى كه تنزل كند در حالت اول، بلكه به اين معنى كه بقاء بالله پيدا مى‏كند. اين حالت را كه فوق حالت «محو» است «صحو» مى‏نامند.

## ١٧، خواطر

عرفا القاآتى را كه بر قلب عارف وارد مى‏شود «واردات‏» مى‏خوانند. آن واردات گاهى به صورت قبض يا بسط يا سرور يا حزن است و گاهى به صورت كلام و خطاب است، يعنى احساس مى‏كند كه گوئى كسى از درون با او سخن مى‏گويد. در اين صورت آن واردات «خواطر» ناميده مى‏شوند. عرفا در باب خواطر سخنان زيادى دارند، مى‏گويند خواطر گاهى رحمانى است و گاهى شيطانى و گاهى نفسانى. يكى از خطرگاهها همين خاطرات است. ممكن است در اثر انحراف و لغزش، شيطان بر انسان مسلط شود، همچنانكه قرآن كريم مى‏فرمايد :

(وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ.) (٣)

مى‏گويند همواره فرد كاملتر بايد تشخيص دهد كه خاطره رحمانى است‏يا شيطانى. مقياس اساسى اين است كه ببينيم آن خاطره به چه چيزى امر و نهى مى‏كند، اگر امر و نهيش بر خلاف امر و نهى شريعت بود قطعا شيطانى است.

(هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿[٢٢١](http://tanzil.ir/#26:221)﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ.) (٤)

## ١٨،١٩،٢٠. قلب، روح، سر

عرفا در مورد روان انسان گاهى «نفس‏» تعبير مى‏كنند و گاهى «قلب‏» و گاهى «روح‏» و گاهى «سر». تا وقتى كه روان انسان اسير و محكوم شهوات است «نفس‏» ناميده مى‏شود، آنگاه كه مى‏رسد كه محل معارف الهى قرار مى‏گيرد «قلب‏» ناميده مى‏شود، آنگاه كه محبت الهى در او طلوع مى‏كند «روح‏» خوانده مى‏شود، و آنگاه كه به مرحله شهود مى‏رسد «سر» ناميده مى‏شود. البته عرفا به مرتبه بالاتر از «سر» نيز قائلند كه آنها را «خفى‏» و «اخفى‏» مى‏نامند.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- رساله قشيريه ص ٣٣.

٢- من اخلص لله صباحا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه - حديث نبوى.

٣- سوره انعام، آيه ١٢١.

٤- سوره شعراء، آيات ٢٢١ و ٢٢٢.

# بخش سوم : حكمت عملى

## درس اول و دوم : حكمت عملى

حكمت و يا فلسفه را از قديم به دو بخش نقسيم كرده‏اند : حكمت نظرى و حكمت عملى.

ممكن است ابتداء پنداشته شود كه حكمت نظرى عبارت است از حكمتى كه فقط بايد آن را دانست، در عمل به كار نمى‏آيد، مانند آگاهى بر احوال فلان ستاره دور دست كه ميليونها سال نورى با ما فاصله دارد; و حكمت عملى عبارت است از آگاهى بر امورى كه در عمل به كار مى‏آيد، مانند پزشكى يا حساب و هندسه. ولى اين تصور، باطل است. معيار حكمت نظرى و حكمت عملى چيز ديگر است. شايد آن كه از همه بهتر آن را توضيح داده است بوعلى در «منطق شفاء» و در «الهيات شفا» و در كتاب «مباحثات‏» است. ما فعلا در اين درسها نمى‏توانيم به توضيح و نقد آن بپردازيم.

آنچه در اينجا مى‏توانيم به عنوان معيار براى حكمت نظرى و حكمت عملى ذكر كنيم اين است كه حكمت نظرى عبارت است از علم به احوال اشياء آنچنانكه اشياء هستند يا خواهند بود. ولى حكمت عملى عبارت است از علم به اينكه افعال بشر (١) (افعال اختيار او) چگونه و به چه منوال خوب است و بايد باشد، و چگونه و به چه منوال بد است و نبايد باشد. (٢) مثلا اينكه جهان از مبدئى عليم صادر شده است، يا اينكه همه مركبات طبيعى به چند عنصر محدود منتهى مى‏شوند و يا اينكه قاعده در ضرب يا تقسيم اعشارى چنين يا چنان است جزء حكمت نظرى است. اما اينكه :

مرد بايد كه در كشاكش دهر سنگ زيرين آسيا باشد

جزء حكمت عملى است.

در يك كلام : حكمت نظرى از «هست‏»ها و «است‏»ها سخن مى‏گويد; و حكمت عملى از «بايد»ها و «شايد و نشايد»ها.

مسائل حكمت نظرى از نوع جمله‏هاى خبريه است و مسائل حكمت عملى از نوع جمله‏هاى انشائيه.

حكمت عملى عبارت است از علم به تكاليف و وظايف انسان، يعنى چنين فرض شده كه انسان يك سلسله تكاليف و وظايف دارد، نه از ناحيه قانون - اعم از قانون الهى يا بشرى - كه آن داستان ديگرى است، بلكه از ناحيه خرد محض آدمى.

پس كسانى كه به حكمت عملى قائلند، معتقدند كه انسان يك سلسله تكاليف و وظايف دارد كه همانها حكمت‏هاى عملى است و عقل و خرد مى‏تواند آنها را كشف نمايد. (٣)

حكمت نظرى منقسم است به الهيات و رياضيات و طبيعيات، عليهذا حوزه بسيار وسيعى دارد، اكثريت قريب به اتفاق علوم بشرى را فرا مى‏گيرد، ولى حكمت عملى منقسم مى‏شود به اخلاق، تدبير منزل، سياسيت جامعه. چنانكه مى‏بينيم، حكمت عملى محدود است به علوم انسانى، البته نه همه علوم انسانى، بلكه پاره‏اى از آنها.

حكمت عملى از جنبه‏هاى مختلف محدود است : اولا محدود است به انسان، شامل غير انسان نمى‏شود. ثانيا مربوط است به افعال اختيارى انسان، پس شامل كارهاى غير اختيارى بدنى يا روحى كه در قلمرو پزشكى و فيزيولوژى و روانشناسى است نمى‏شود. ثالثا مربوط است به «بايد»هاى افعال اختيارى انسان كه بايد چگونه باشد و چگونه نباشد. از اين رو با نيروى عقل از دستگاه ادراكى و با نيروى اراده از دستگاه اجرايى سروكار دارد نه با خيال (از دستگاه ادراكى) و ميل (از دستگاه اجرايى) . از اين رو بحث درباره اختيار انسان و مقدمات عمل اختيارى كه چه مقدماتى رخ مى‏دهد تا فعل اختيارى انسان صورت گيرد، و يا بحث درباره ماهيت اختيار كه چيست و آيا انسان مجبور است‏يا مختار از حوزه حكمت عملى خارج است و مربوط است به روانشناسى يا فلسفه. رابعا حكمت عملى درباره همه «بايد»ها بحث نمى‏كند، بلكه درباره آن عده از «بايد»ها بحث مى‏كند كه «بايد»هاى نوعى و كلى و مطلق و انسانى است نه «بايد»هاى فردى و نسبى.

اكنون لازم است درباره قمست اخير توضيحى بدهم. هر كار اختيارى كه انسان انجام مى‏دهد، يك سلسله مقدمات دارد : اولا بايد تصورى از آن داشته باشد. ثانيا بايد ميل او به آن كار و يا ترس او از نكردن آن كار در او پيدا شود ثالثا بايد نوعى حكم و قضاوت و تصديق در مورد مفيد بودن يا فائده بودن آن داشته باشد.رابعا بايد نوعى حكم انشائى درباره آن داشته باشد. كه «بايد» آن كار را بكنيم يا «نبايد» آن را انجام دهم. خامسا اراده و تصميمى و يك جهت و يك دل شدن ضرورت دارد.

در اين مقدمات بحثى نيست. تنها در مورد حكم تصديقى (تصديق به مفيد بودن و يا فائده بودن) و حكم انشائى (بايد و نبايد) جاى سخن هست كه آيا واقعا در مورد هر عمل اختيارى دو نوع حكم در ذهن صورت مى‏گيرد : يكى از نوع تصديق و قضاوت به مفيد بودن و يكى از نوع «بايد و نبايد»، يا يك حكم بيشتر نيست؟ و اگر يك حكم در كار است، كداميك از آن دو است؟

حق اين است كه هر دو حكم صورت مى‏گيرد. قدر مسلم اين است كه حكم انشائى در كار هست، هر كسى هر كارى انجام مى‏دهد با خود مى‏انديشد كه «بايد» انجام دهم. حداقل اين است كه حكم مى‏كند : «اولى اين است كه انجام دهم‏». اين «بايد»ها و «نبايد»ها به اعتبار مقصد و هدفى است كه انسان از فعل اختيارى خود دارد. يعنى هر فعل اختيارى براى وصول به يك هدف و منظور و مقصد انجام مى‏يابد. معنى «بايد» و «نبايد»ها اين است كه براى رسيدن به فلان مقصد، فلان عمل ضرورى است، پس آن عمل بايد انجام گيرد، يعنى اگر مقصد و هدفى در كار نباشد«بايد» هم در كار نيست.

در حقيقت همانطور كه آنجا كه انسانى مى‏خواهد انسان ديگر را به كارى وادارد، يا از كارى باز دارد، به او امر يا نهى مى‏كند، به توسط امر (بايد) و يا نهى (نبايد) كه انشاء مى‏كند طرف مقابل را به سوى كارى سوق مى‏دهد يا از آن كار بازمى‏دارد، و او از اين امر و نهى‏ها مقصدى دارد، و اين امر و نهى‏ها و اطاعت و امتثال‏ها وسيله رسيدن آمر و ناهى به مقصد خاص است، ذهن انسان نيز براى وصول به يك مقصد چاره‏اى ندارد از اينكه «بايد» و يا «نبايد» را واسطه حركت به سوى آن مقصد قرار دهد.

عليهذا «بايد» و «نبايد» در همه كارهاى اختيارى هست، اختصاص به كار خاص ندارد و هر بايد يا نبايدى هدف و مقصد خاصى از فاعل را توجيه مى‏نمايد. از اين رو در افراد مختلف كه داراى هدفهاى مختلف و متضادند، بايدهاى متضاد وجود پيدا مى‏كند. مثلا دو دشمن يا دو رقيب، هر كدام هدفى دارد مغاير با هدف ديگرى، و قهرا هر كدام بايدها و نبايدهايى در ذهن خود دارد مغاير با بايدها و نبايدهاى آن فرد ديگر. هدف هر يك از دو متخاصم پيروزى خود و شكست طرف مقابل است. قهرا اين يكى با خود مى‏انديشد من بايد فلان امتياز را ببرم و او نبرد، و آن ديگرى برعكس مى‏انديشد كه من بايد ببرم نه او.

اينجاست كه همه «بايد»ها و «نبايد»ها جزئى و فردى و نسبى و موقت از كار در مى‏آيد. چون ديدگاهها و نظرگاهها مختلف است، و بايدها و نبايدها تضاد و تزاحم پيدا مى‏كنند.

مثلا اگر دو نفر با يكديگر مسابقه كشتى مى‏دهند، شخص ثالث اين طور قضاوت مى‏كند كه از نظر آقاى «الف‏» بايد چنين عملى صورت گيرد تا پيروز شود، اما از نظر آقاى «ب‏» نبايد بگذرد چنين عملى صورت گيرد بلكه بايد فلان عمل ديگر صورت گيرد تا خودش پيروز شود. اينگونه بايدها و نبايدها كه همه فردى و جزئى و نسبى و موقت است، از قلمرو حكمت عملى خارج است. اينجا مطلب ديگرى در كار است، و آن اين است كه آيا عقل و خرد بشر يك نوع بايد و نبايد ديگر هم دارد كه در آن نوع از بايدها و نبايدها «ديدگاهها» همه يكسان است، كلى است نه جزئى، مطلق است نه نسبى، و حتى دائم است نه موقت؟ يا آنكه چنين بايدها و نبايدها وجود ندارد؟

چيزهايى كه ارزش اخلاقى يا ارزش خانوادگى يا ارزش اجتماعى ناميده مى‏شود - و يا لااقل مى‏توان ناميد - همه ازآن قبيل است. آيا چنين احكامى در وجدان بشر وجود دارد كه بايد راستگو و راست رو بود، بايد نيكوكار و خدمتگزار بود، بايد خير عام را بر نفع خاص مقدم داشت، بايد سزاى نيكى را نيكى داد، بايد آزاد و آزاده و آزاديخواه بود، بايد عادل و عدالت گستر بود، بايد با ظلم و ظالم ستيزه كرد، بايد شجاع و دلير بود، بايد بخشنده و ايثارگر بود، بايد متقى و پارسا بود، و امثال اينها؟ مسلما اگر چنين احكامى در وجدان بشر وجود داشته باشد، ديگر فردى و نسبى نيست، عام است نه خاص، مطلق است نه نسبى دائم است نه موقت. اگر منكر چنين احكام عام و مطلق بشويم، در حقيقت منكر حكمت عملى (عقلى و استدلالى) در برابر حكمت نظرى (عقلى استدلالى) هستيم. آنگاه بايد برويم سراغ اخلاق تجربى كه ديگر مفهوم خود را از دست‏ خواهد داد اما اگر اين احكام عام و مشترك و مطلق را پذيرفتيم پس حكمت عملى، معنى و مفهوم دارد. يعنى همانطور كه در حكمت نظرى، يك سلسله اصول اوليه داريم كه مبدا اولى تفكرات نظرى ما هستند، در علوم عملى هم يك سلسله اصول اوليه كلى و مطلق داريم. اگر منكر چنين اصول بشويم، ديگر سخن از ارزشهاى اخلاقى و انسانى بى‏معنى است. البته ما بعدا درباره اين مطلب بحث‏خواهيم كرد. تازه به اين مرحله كه برسيم، ناگزير از تحليل اصول حكمت عملى هستيم و سؤال ديگرى براى ما مطرح مى‏شود، و آن اين است كه اين احكام عام و مطلق بر چه پايه‏اى استوار است؟ هر چند اين بحث، بحث دقيق و عميقى است، ولى نظر به اهميت فوق العاده آن، آن را مطرح مى‏كنيم كه دانشجويان ما از هم اكنون با آن آشنا باشند. در اينجا سه گونه مى‏توان نظر داد :

الف : اينگونه احكام، برخلاف احكام جزئى و نسبى كه مقدمه و وسيله‏اى است براى انجام كارى كه خود آن كار مقدمه‏اى است براى وصول به يك مقصد، در مورد كارهايى است كه خود آن كارها مقصدند. مثلا بايد راستگو و راست رو بود، چرا؟ براى خود راستى، يعنى خود راستى حقيقتى است كمالى متناسب با ذات و فطرت انسان. به عبارت ديگر : از آن جهت بايد راستگو و راست رو بود كه خود راستى، كمال نفس و خير و فضيلت است و ارزش بالذات دارد. به تعبير ديگر در ذات راستى يك حسن معقول و يك زيبايى ذاتى وجود دارد. خود راستى، خير و كمال نفس انسانى است. دروغ مغاير جوهر انسانى است. و باز به تعبير ديگر راستى خود يك هدف انسانى است ولى هدف مشترك همه انسانها.

انسان، راستى را براى خود راستى انتخاب مى‏كند نه به منظور ديگر، ولى اتفاقا و تصادفا اين كمال ذاتى فردى، به سود جامعه انسانى هم هست. سود جامعه انسانى در اين است كه افراد به كمال لايق انسانى خود برسند. پس آنچه براى فرد خير و كمال است، براى جامعه و در حقيقت براى افراد ديگر سود و فائده است. خير و كمال فردى مستلزم سود و نفع اجتماعى است.

ب : نظريه دوم كه مى‏توان ابراز داشت اين است كه راستى و درستى و عدالت و امثال اينها، هر چند عام و مطلقند، ولى خود آنها هدف نيستند. آنچه در مورد اينگونه انديشه‏هاى بشرى هدف است، خير ديگران است، خواه اين هدف آگاهانه باشد يا غير آگاهانه. انسان بدون آنكه خود خواسته باشد يا آگاه باشد، اجتماعى آفريده شده است. يعنى انسان داراى دو نوع هدف است و به دو نوع كار تمايل ذاتى دارد و از دو نوع كار لذت مى‏برد. يكى كارهايى كه او را به هدفها و سودها و كمالهاى فردى خودش مى‏رساند. نوع ديگر كارهايى كه نتيجه‏اش رسيدن افراد ديگر است به مقاصد و اهداف و نيازهاى خودشان. پس انسان بالفطره به حسب ساختمان ذهنى و ساختمان تمايلات و عواطف و احساسات خود، هم در خدمت‏خود است و هم در خدمت افراد ديگر. آنچه حكمت عملى ناميده مى‏شود، از نظر اينكه يك سلسله بايدها براى وصول به يك سلسله مقصدها و هدفها است، با ساير «بايد»ها و «نبايد»ها فرقى ندارد; فرقى كه هست در ناحيه هدفها و مقصدهاى انسانى است. بعضى مقصدها و هدفها غايات كمالى خود فردند و بعضى ديگر غايات كمالى افراد ديگر. (٤) آنجا كه به افراد ديگر مربوط مى‏شود، بايدها و نبايدها،عام و مطلق مى‏گردد و حكمت عملى است.

مثلا آنجا كه من كارى را براى سير شدن شكم خودم مى‏كنم، كارى است فردى و نسبى و مبتذل و حيوانى و بى‏ارزش، اما آنجا كه كارى را براى سير شدن شكم انسانهاى ديگر مى‏كنم كارى است كلى و متعالى و انسانى و باارزش.با اينكه مقصد به هر حال سير شدن است و سير شدن فى حد ذاته يك امر عادى و مبتذل است، كارهايى كه براى سير شدن انجام مى‏گيرد، اگر خصلت فردى داشته باشد : «من بايد سير بشوم‏» كه قهرا در هر انسانى به شكل خاص و به صورت جزئى و مخصوص به خود او خواهد بود، كارى است مبتذل و عادى، ولى اگر خصلت كلى داشته باشد : «ديگران بايد سير شوند» (قهرا اين انديشه در همه اذهان يكسان است) متعالى و مقدس و با ارزش است. عليهذا، اين انديشه، ارزش و قداست و تعالى خود را از ناحيه كليت و عموميت و اشتراك خود مى‏گيرد.

ج : نظريه سوم اين است كه كارهاى اخلاقى، بر خلاف نظريه اول، خود هدف نيستند بلكه هدف چيز ديگر است; هدف، خير و كمال جامعه است كه خود فرد نيز جزئى از آن است. يعنى جامعه به عنوان امرى برون ذات و بيگانه، هدف نيست، بلكه به عنوان يك «من‏» ديگر ماوراى‏«من‏» فردى و زيست‏شناسى كه متعالى‏تر از «من‏» فردى و زيستى است هدف است. اساسا - برخلاف نظريه دوم كه مى‏پنداشت ديگران به عنوان امورى برون ذات هدف ارزشهاى اخلاقيند - امكان ندارد انسان يا هر موجود ديگر به سوى مقصدى حركت كند كه با خودش بيگانه باشد. هر حركت همواره به سوى غايتى است كه آن غايت در نهايت امر خود او است. هر حركت از خود ناقص به خود كامل است. هر حركت از قوه به فعليت است، و قوه و فعل مراتب حقيقت واحدند. جامعه هدف است ولى به عنوان امرى درون ذات نه برون ذات.

توضيح مطلب اين است كه جامعه خود يك حقيقت و واقعيت است نه يك امر اعتبارى. تركيب جامعه از افردا تركيب اعتبارى نيست، تركيب حقيقى است. يعنى افراد جامعه از نظر جسمانى هر چند امور جدا و منفصل از يكديگرند و وحدت واقعى ندارند، ولى از نظر روحى و فرهنگى در اثر يك سلسله تاثير و تاثرها يك وحدت واقعى پيدا مى‏شود. به عبارت ديگر افراد جامعه از نظر «شخص‏» بودن كثرت دارند و وحدتى ندارند، ولى از نظر شخصيت داشتن به وحدت واقعى رسيده‏اند; از نظر «اندام‏» كثرت دارند و از نظر «وجدان‏» وحدت. به عبارت ديگر «وجدان فرد» يك جزء حقيقى از «وجدان الكل‏» است.

در حقيقت، هر فردى داراى دو «من‏» و دو وجدان و دو شخصيت است و دو نوع احساس «من‏» در او وجود دارد. يكى «من‏» فردى كه محصول زيست ‏شناسى و حيوانى او است و ديگر «من‏» اجتماعى كه محصول جنبه جامعه‏شناسى و انسانى او است. انسان در احساس يكى از دو «من‏»، خود را به عنوان يك فرد احساس مى‏كند، و در احساس آن «من‏» ديگر جامعه را احساس مى‏كند، و در حقيقت، اين جامعه كه در وجود اين فرد خويشتن را احساس مى‏كند و درك مى‏نمايد و به خود آگاه است. جامعه كه در وجود فرد به خود احساسى و خود آگاهى مى‏رسد، قهرا هدفها دارد، و يك سلسله انديشه‏ها و «بايد» و «نبايد»ها متناسب با آن هدفها مى‏سازد.

آنچه حكمت عملى ناميده مى‏شود كه جنبه كلى و اشتراكى و دائم و مطلق دارد، انديشه‏هايى است كه «خود» اجتماعى بشر براى وصول به كمالات و هدفهاى خود مى‏آفريند.

ملاك ارزش و قداست اين انديشه‏ها نسبت به انديشه‏هاى فردى، وابسته به «كل‏» بودن آنها است نه كلى بودن آنها. فرق ميان كل و كلى در منطق بيان شده است.

در اين سه فرضيه‏اى كه ما مطرح كرديم، فرضيه اول مبتنى است بر دوگانگى شخصيت فردى انسان و دو درجه‏اى بودن آن. مبتنى بر اين است كه انسان يك حقيقت دو مرتبه‏اى و دو درجه‏اى است : مرتبه‏اى خاكى و حيوانى و دانى، و مرتبه‏اى ديگر علوى و ملكوتى; داراى دو «من‏» و دو «خود». «خود» اصلى و واقعى انسانى «خود» ملكوتى او است، «خود» خاكى تنها وسيله و مقدمه و مركبى است براى خود ملكوتى او. كارها تا حدودى كه صرفا محدود مى‏شود به خود خاكى او عادى و مبتذل است و آنجا كه با خود متعالى او سرو كار دارد و از انگيزه‏هاى معنوى او سرچشمه مى‏گيرد، و به عبارت ديگر از كرامت ذاتى انسانى و الهى او سرچشمه مى‏گيرد ارزش و قداست و تعالى پيدا مى‏كند. و به تعبير ديگر : ارزشهاى اخلاقى همه يك سلسله كمالات نفسانى مى‏باشند ولى كمالات عملى نه نظرى، يعنى كمالاتى كه به رابطه نفس با مادون خود، يعنى بدن و زندگى اجتماعى مربوط مى‏گردد، برخلاف كمالات نظرى كه به رابطه نفس با مافوق خود يعنى خدا و نظام كلى جهان مربوط مى‏گردد.

آنچه از كلمات امثال بوعلى و صدرالمتالهين استفاده مى‏شود، تقريبا اين مطلب است.

فرضيه دوم، مبتنى بر دو گانگى شخصيت انسان نيست، بلكه مبنى بر دوگانگى انگيزه‏هاى اوست، مبنى بر اين است كه برخى انگيزه‏هاى فردى در خدمت نيازهاى فرد است، و برخى ديگر در خدمت نيازهاى ديگران; به عبارت ديگر در وجود هر فرد چيزى قرار داده شده كه به نيازهاى خود او به هيچ وجه مربوط نيست، بلكه به نيازهاى ديگران مربوط است. از اين جهت مثل اين است كه پستان و جهاز شيرسازى و شيردهى در وجود مادر قرار داده شده و حال آنكه اين جهازات مورد نياز فرزند است نه مادر.

فرضيه سوم مبنى بر دوگانگى شخصيت انسانى است، ولى نه شخصيت ‏خاكى و شخصيت مافوق خاكى، بلكه شخصيت فردى و زيست‏شناسى و طبيعى و شخصيت اجتماعى و فرهنگى و انسانى. انسان از آن جهت‏يك سلسله فعاليتهاى ماوراء فردى و شخصى را انجام مى‏دهد، و از آن جهت‏يك سلسله «بايد»ها و «نبايد»ها كه احيانا بر ضد منافع خود فردى او است برايش مطرح است كه علاوه بر «من‏» فردى و شخصى و زيست‏شناسى، داراى يك «خود» و يك «من‏» اجتماعى است.

«من‏» اجتماعى و شخصيت اجتماعى انسان، نه طبيعى و زيستى است، نه فطرى و الهى، بلكه اكتسابى و اجتماعى است و لازمه زندگى جمعى است. (٥)

ما در ميان اين سه نظريه، نظريه اول را ترجيح مى‏دهيم. بحث بيشتر را به آينده موكول مى‏كنيم. به همه اينها ممكن است گفته شود كه بيان فوق جنبه كليت و عموميت احكام اخلاقى را توجيه مى‏كند نه جنبه دوام يا اطلاق آنها را.

جواب اين است كه توجيه دوام و اطلاق مربوط است به نوعيت انسان كه آيا انسان از وعيت‏خود خارج مى‏شود و يا تحولات، انسان را از نظر نوعى خارج نمى‏كند و كمال واقعى انسان در مسير نوعيت او است. جنبه اجتماعى نيز تابع نوعيت انسان است، يعنى نوعيت اجتماعى تابع نوعيت فردى است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- البته بحث ديگرى درباره نظام احسن هست كه آيا آنچه هست و جريان مى‏يابد، آنچنان است كه بايد، و افضل و على احسن و اكمل ما يمكن است‏يا نه؟ ولى آن بحث، خود، حكمت نظرى است نه عملى.

٢- در مقاله ششم اصول فلسفه، بحث از خود «بايد»ها شده است، ولى بحث از چگونه بايد و افضل اكمل افعال در آن مقاله كه شان عقل عملى و حكمت است، نشده است.

٣- بلكه خود عقل، حاكم نيز هست;حاكم، قوه ديگر نيست.

٤- به عبارت بهتر، متعلق بايدهاى اخلاقى، با متعلق ساير بايدها، فى حد ذاته و فى نفس تفاوتى ندارد. از اين نظر مثلا فرقى ميان خوردن و خدمت نيست، تفاوت در وجود لغيره و اضافى اين افعال است كه تا آنجا كه به خود مربوط مى‏شو، عادى است و آنجا كه به غير مربوط مى‏شود، عالى است. از يك نظر، ملاك اخلاقى بودن، براى غير بودن است، و از يك نظر، ملاك اخلاقى بودن، كلى بودن و براى انسان بودن است.

٥- به عباردت ديگر نظريه اول مدعى است كه انسان ديدگاهى معنوى و ارزشى و معقول دارد، و نظريه دوم مى‏گويد : انسان ديدگاهى غيرى و يا كلى دارد، و نظريه سوم مى‏گويد : انسان ديدگاهى اجتماعى و مجموعه‏اى و «كل‏»ى دارد.

# درس سوم : علم اخلاق

در درسهاى گذشته گفتيم كه «حكمت عملى‏» منشعب مى‏شود به سه شعبه : شعبه اخلاق، شعبه نظام خانوادگى، شعبه نظام اجتماعى. ما بحث‏خود را به اخلاق اختصاص مى‏دهيم.

معمولا در مورد اخلاق مى‏گويند كه : «عبارت است از علم چگونه زيستن يا علم چگونه بايد زيست‏»، يا مى‏گويند : اخلاق مى‏خواهد به انسان پاسخ بدهد كه «زندگى نيك براى انسان كدام است؟ و آدميان چگونه بايد عمل كنند؟»

اين تعريف براى اخلاق صحيح است به شرطى آنكه به صورت مفاهيم كلى و مطلق در نظر بگيريم. يعنى به اين صورت كه انسان از آن جهت كه انسان است چگونه بايد زيست كند، و زندگى نيك براى انسان از آن جهت كه انسان است كدام است؟

اما اگر به صورت فردى در نظر بگيريم كه يك فرد از آن نظر كه براى خودش مى‏خواهد تصميم بگيرد و بس - كه عين اين تصميم را از ديگرى جايز نمى‏شمارد - اين تعريف صحيح نيست.

به علاوه، يك معنى و مفهوم ديگر در متن اخلاقى بودن يك كار مندرج است و آن اينكه چگونه بايد زيست كه با ارزش و مقدس و متعالى باشد؟ يعنى ارزش داشتن و برتر از «فعل عادى‏» بودن، جزء مفهوم «فعل اخلاقى‏» است.

از اينرو برخى از مكتبها كه بعدا شرح خواهيم داد، هر چند مدعى سيستم اخلاقى هستند، سيستم اخلاقى ندارند. آن مكتبها درباره «چگونه بايد زيست‏» سخن گفته‏اند، ولى ما قبلا گفتيم همه «بايد»ها را نمى‏توان جزء حكمت عملى - كه اخلاق يك ركن اساسى آن است - به شمار آورد. در حقيقت آنچه مربوط به اخلاق است تنها اين نيست كه «چگونه بايد زيست‏» بلكه اين است كه «براى اينكه با ارزش و مقدس و متعالى زيست كرده باشيم چگونه بايد زيست.»

در اينجا يك ملاحظه ديگر هم هست كه لازم است‏يادآورى شود و آن اينكه معمولا مى‏گويند اخلاق، دستور چگونه زيستن را در دو ناحيه به ما مى‏دهد : يكى در ناحيه چگونه رفتار كردن و ديگر در ناحيه چگونه بودن. در حقيقت چگونه زيستن دو شعبه دارد : شعبه چگونه رفتار كردن و شعبه چگونه بودن. چگونه رفتار كردن مربوط مى‏شود به اعمال انسان - كه البته شامل گفتار هم مى‏شود - كه چگونه بايد باشد. و چگونه بودن مربوط مى‏شود به خويها و ملكات انسان كه چگونه و به چه كيفيت باشد. در اين بيان چنين فرض شده كه به هر حال انسان يك «چيستى‏» و يك ماهيت دارد و ماوراء رفتارها و ماوراء خويها و ملكاتش; اخلاق سر و كار با ماهيت انسان ندارد.

ولى بنابر نظريه «اصالت وجود» از يك طرف، و بالقوه بودن و نامتعين بودن شخصيت انسانى انسان از طرف ديگر، و تاثير رفتار در ساختن نوع خلق و خويها، و نقش خلق و خويها در نحوه وجود انسان كه چه نحوه وجود باشد، در حقيقت اخلاق تنها علم چگونه زيستن نيست، بلكه علم «چه بودن‏» هم هست.

## معيار درستى و نادرستى در اخلاق

اينجا لازم است نكته‏اى روشن شود.آن نكته اين است كه در حكمت نظرى اعم از الهى و رياضى و طبيعى، معيار مشخصى و منطق معينى براى كشف صحت و سقم نظريه‏ها وجود دارد. اگر استدلال استدلالى قياسى باشد، مثل استدلالات علم الهى، معيارهاى منطق صورى كافى است، يعنى اينكه صورت استدلال مطابق قواعد منطقى باشد و ماده استدلال از اصول مسلم بديهى اولى و يا محسوس و يا تجربى باشد. و اگر استدلال، استدلال تجربى باشد، خود آزمون عملى و عينى كافى است براى كشف صحت و سقم آن نظريه. در حكمت عملى چطور؟ ممكن است گفته شود كه مسائل حكمت عملى از هيچيك از دو طريق فوق قابل اثبات نيست. نه از طريق قياسى و منطقى، و نه از طريق تجربى. اما از طريق قياسى به دليل اينكه مواد قياسى بايد از بديهيات اوليه و يا محسوسات و يا وجدانيات و يا مجريات باشد; در صورتى كه حكمت عملى مربوط است به مفهوم «خوب‏» و «بد» و مفهوم خوب و بد از «بايد»ها و «نبايد»ها انتزاع مى‏شود، و بايدها و نبايدها تابع دوست داشتن‏ها و دوست نداشتن‏ها است، و دوست داشتن و نداشتن در افراد يكسان نيست، مردم به حسب وضع شخصى و منافع شخصى هر كدام و هر دسته و يا هر طرقه و يا هر ملت و يا پيروان هر عقيده هدفها و خواسته‏هاى متفاوت دارند و هر فرد يا گروهى چيزى را دوست مى‏دارد. پس بايدها و نبايدها و قهرا خوبيها و بديها كاملا امور نسبى و ذهنى مى‏باشند. پس معانى اخلاقى يك سلسله امور عينى نيست كه قابل تجربه و يا قابل اثبات منطقى باشد. تجربه يا قياس صرفا در مورد امور عينى جريان دارند.

برتراند راسل از كسانى است كه در فلسفه تحليل منطقى خود به همين نتيجه رسيده است. وى دركتاب «تاريخ فلسفه‏» خود، ضمن تشريح نظريه افلاطون درباره «عدالت‏» و اعتراض معروف تراسيماخوس كه «عدالت جز منافع اقويا نيست‏» مى‏گويد :

«اين نظر، مساله اساسى اخلاق و سياست را در بر دارد، و آن اين است كه آيا براى تميز دادن «خوب‏» از «بد» معيارى جز آنكه به كار برنده اين كلمات مى‏خواهد وجود دارد؟ اگر چنين معيارى وجود نداشته باشد، بسيارى از نتايجى كه تراسيماخوس گرفته است اجتناب ناپذير به نظر مى‏رسد. اما چگونه مى‏توان گفت كه چنين معيارى وجود دارد؟» (١)

و هم او مى‏گويد :

«اختلاف ميان افلاطون و تراسيماخوس حائز اهميت بسيار است... افلاطون مى‏پندارد كه مى‏تواند اثبات كند كه جمهورى مطلوب وى «خوب‏» است. يك نفر دموكرات كه به عينيت اخلاق معتقد باشد ممكن است كه بپندارد كه مى‏تواند اثبات كندكه جمهورى افلاطون «بد»است. اما كسى كه موافق تراسيماخوس باشد خواهد گفت : بحث بر سر اثبات يا رد نيست، بحث فقط بر سر اين است كه آيا شما «دوست داريد» يا نه؟ اگر دوستداريد براى شما خوب است، اگر دوست نمى‏داريد براى شما بد است. اگر عده‏اى دوست بدارند و عده‏اى دوست ندارند، نمى‏توان به موجب «دليل‏» حكم كرد، بلكه بايد به زور متوسل شد، يا زور آشكار و يا زور پنهان‏» (٢)

خلاصه سخن راسل اين است كه مفهوم خوب وبد، بيان كننده رابطه ميان شخص انديشنده و شى‏ء مورد جستجو است. اگر رابطه، رابطه دوست داشتن باشد، آن شى‏ء را «خوب‏» مى‏خوانيم، و اگر رابطه، رابطه نفرت داشتن باشد، آن را «بد» مى‏خوانيم، و اگر نه دوست داشتن باشد و نه نفرت داشتن، آن شى‏ء نه خوب است و نه بد.

و هرگاه يك معنى و يك مفهوم بر شيئى خاص از نظر صدق كند كه اضافه و رابطه با شى‏ء خاص ديگر دارد، آن معنى و مفهوم نمى‏تواند كليت و اطلاق داشته باشد.

پاسخ راسل اين است كه اولا بايد ريشه دوست داشتن را به دست آوريم كه چرا انسان چيزى را دوست مى‏دارد و چرا چيزى را دوست نمى‏دارد. انسان چيزى را دوست مى‏دارد كه آن چيزى براى حيات او (ولو از جنبه خاص) مفيد و نافع باشد. به عبارت ديگر : طبيعت همواره به سوى كمال خود مى‏شتابد، و براى اينكه انسان را در آنچه وسيله اختيار و اراده صورت مى‏گيرد وادار به كار و عمل نمايد، شوق و علاقه و دوستى را در او تعبيه كرده است، همچنانكه مفهوم «بايد» و «نبايد» و «خوب‏» و «بد» را تعبيه كرده است.

طبيعت، همچنانكه به سوى كمال فرد و مصلحت فرد مى‏شتابد،به سوى كمال نوع و مصلحت نوع نيز مى‏شتابد اساسا كمال فرد در قسمتهايى از كمال نوع مجزا نيست. در امورى كه كمال نوع است، و كمال فرد در كمال نوع است، قهرا نوعى دوست داشتن‏ها كه همه افراد در آنها على السويه هستند، در همه افراد به صورت يكسان وجود پيدا مى‏كند. اين دوست داشتن‏هاى متشابه و يكسان و كلى و مطلق، معيار خوبيها و بديها هستند.

عدالت و ساير ارزشهاى اخلاقى، همه امورى هستند كه طبيعت از نظر مصالح نوع به سوى آنها مى‏شتابد، و براى رسيدن به آنها از طريق عمل اختيارى، علاقه به اين امور را در نفس همه افراد به وجود آورده و به موجب آن علاقه‏ها «بايد»ها و «نبايد»ها به صورت يك سلسله احكام انشائى در نفس به وجود مى‏آيد.

پس ضرورتى نيست براى اينكه معيارى كلى در اخلاق داشته باشيم، اينكه خوبى و بدى از قبيل سفيدى و سياهى و يا كره بوده و مكعب بودن امورى عينى باشند.

راسل به اصل «من دوست دارم براى خودم به عنوان يك فرد آنهم فردى كه فقط به منافع مادى و جسمى مى‏انديشد» توجه كرده اما به اصل «من دوست دارد براى خودم به عنوان فردى كه كرامت والاى روح خود را احساس مى‏كند» يا اصل «من دوست دارم به عنوان فرديكه مصالح كلى نوع را دوست مى‏دارد» توجه نكرده است.

به عبارت ديگر : راسل به حركت طبيعت به سوى مصالح مادى فرد توجه كرده اما به حركت طبيعت به سوى مصالح علوى و روحى فرد، و همچنين به حركت طبيعت به سوى مصالح نوع توجه نكرده است. راسل در آخر سخنانش مدعى مى‏شود كه اگر هم معيارى در كار باشد قطعا عينى نخواهد بود. البته اين سخن درستى است. اضافه مى‏كند : «اين مسئله، مسئله دشوارى است، من داعيه حل آن را ندارم‏» (٣)در يك صفحه قبل از آن نيز گفته است :

«اين يكى از آن مباحث فلسفى است كه تا كنون حكم قطعى درباره آن صادر نشده است‏» (٤)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- تاريخ فلسفه غرب، ج ١، ص ٢٤٢.

٢- همان كتاب، ص ٢٤٤.

٣- تاريخ فلسفه غرب، ج ١ ص ٢٤٥.

٤- همان كتاب ص ٢٤٤.

# درس چهارم : نظريه افلاطون

اكنون بايد وارد نظريه‏ها در مورد اخلاق بشويم. گفتيم علم اخلاق يا فلسفه اخلاق مى‏خواهد به اين پرسش پاسخ بدهد كه انسان چه رفتارى را پيشه كند كه فضيلت است و بايسته است؟

حكما و فلاسفه به اين پرسش پاسخها مختلف داده‏اند. اين پاسخها اگر چه مختلف است، ولى غالبا متضاد و متناقض نيستند. يعنى غالبا هر كدام از اين مكتبها به گوشه‏اى از آنچه انسان «بايد پيشه كند» توجه كرده‏اند. اين مطلب پس از توضيح نظريات مختلف در مكتبهاى مختلف روشن خواهد شد. بحث‏خود را از نظريه افلاطون شروع مى‏كنيم.

افلاطون نظريه اخلاقى خويش را در ضمن نظريه اجتماعيش بيان مى‏كند. به عبارت ديگر : افلاطون از شاخه «سياست مدن‏» به شاخه «اخلاق‏» مى‏رسد. او بحث‏خود را از عدالت اجتماعى آغاز و به عدالت اخلاقى و فردى منتهى مى‏شود.

افلاطون معتقد است فقط سه چيز ارزش دارد : عدالت، زيبائى، حقيقت (١) و مرجع اين سه چيز به يك چيز را افلاطون به يك چيز مى‏داند و آن خير است پس فقط يك چيز كه بايد در پى آن بود«خير» است و آن چيزى كه در پى آن بودن اخلاق است‏«خير» است. لازم است مطلب را توضيح دهيم :

افلاطون عدالت اجتماعى را اينچنين تعريف كرده است :

«عدالت آن است كه كسى آنچه حق او است به دست آورد و كارى را در پيش گيرد كه استعداد و شايستگى آن را دارد.» (٢)

درباره عدالت فردى مى‏گويد :

«عدالت در فرد نيز نظام و انتظام مؤثر و منتيج است، هماهنگى قواى يك فرد انسانى است به اين معنى كه هر يك از قوا در جاى خود قرار گيرد و هر يك در رفتار و كردار انسان تشريك مساعى كند» (٣)

پس مى بينيم كه عدالت را چه عدالت فردى و چه عدالت اجتماعى به توازن و تناسب تعريف كرده است توازن و تناسب يعنى زيبائى پس بازگشت عدالت به زيبائى است.

از طرف ديگر : زيبائى دو نوع است محسوس و معقول. زيبايى محسوس مانند زيبايى يك گل، يا زيبايى طاووس، يا زيبائى يوسف. اما زيبائى معقول كه با عقل قابل ادراك است نه با حس، مانند زيبائى راستى، زيبائى ادب، زيبائى تقوا، زيبائى ايثار و خدمت. زيبائى معقول همان است كه از آن به «نيكى‏» يا «حسن عمل‏» يا «خير اخلاقى‏» تعبير مى‏كنيم. زيبايى عدالت از نوع زيبائى معقول است نه محسوس پس بازگشت عدالت به «خير» و«نيكويى‏» است.

از طرف ديگر : عدالت، ناموس اصلى جهان است.در همه نظام هستى اصل عدالت و انتظام و تناسب به كار رفته است. جهان به دل و تناسب بر پا است. لهذا اگر كسى از عدالت تخطى كند و «اگر فردى از حد استعدد و قابليت طبيعى خود پا فراتر گذاشت،مى‏تواند براى مدت معينى امتيازات و منافعى تحصيل كند ولى خداوند عدالت و انتقام، او را تعقيب خواهد كرد .. . طبيعت مانند راهنماى يك اركستر است كه با باتون مخوف خود، هر سازى را كه سر ناسازگارى داشته باشد به جاى خود مى‏نشاند، و صدا و آهنگ طبيعى او را باز مى‏گرداند». (١)

عليهذا حقيقت عبارت است از درك عدالت جهانى، و درك عدالت اخلاقى.

از نظر افلاطون،خير (حتى خير اخلاقى) حقيقتى است عينى، مستقل از ذهن ما، يعنى مانند واقعيتهاى رياضى و طبيعى كه قطع نظر از ذهن ما وجود دارد محصول رابطه ذهن ما با يك واقعيت‏خارجى نيست كه امر نسبى باشد،بلكه وجود فى نفسه دارد .و مطلق است. خير كه خود حقيقتى است مستقل از ذهن ما از نظر شناخت امرى بديهى نيست، بلكه نظرى است، يعنى بايد در تحصيل شناخت آن، با نيروى منطق و فلسفه كوشيد.لهذا تنها فيلسوفان قادر به شناخت‏خير مى‏باشند.

خير براى همه اعم از زن ومرد پير و جوان، عالم و عامى، فرد و جامعه يكى است. پس اخلاق براى همه يكى است و يك فرمول دارد.

براى عمل به خير شناختن آن كافى است. افلاطون و استادش سقراط معتقدند براى عمل به مقتضاى خير شناختن آن كافى است‏يعنى امكان ندارد كه انسان، كار نيك را بشناسد و تشخيص دهد و عمل نكند. علت عمل نكردن، جهالت است. پس براى مبارزه با فساد اخلاق، جهل را بايد از بين برد و همان كافى است. از اينرو سقراط معتقد است كه سرمنشا همه فضائل، «حكمت‏» است، بلكه هر فضيلتى نوعى حكمت است. مثلا «شجاعت‏» عبارت است از معرفت اينكه از چه بايد ترسيد و از چه نبايد ترسيد، «عفت‏» عبارت است از دانستن اينكه چه اندازه رعايت‏شهوات نفسانى بشود و چه اندازه جلوگيرى شود، «عدالت‏» عبارت است از دانستن اصول و ضوابطى كه بايد در روابط با مردم رعايت‏شود. (٥)

از نظر افلاطون اگر كسى فيلسوف بشود، جبرا و قطعا خوب خواهد بود، محال است كه كسى واقعا فيلسوف باشد و فاقد اخلاق نيك باشد، چون بد بودن از نادانى است.

بر نظريه افلاطون ايرادهائى وارد كرده‏اند :

يكى اينكه افلاطون، خير را يك امر واقعى و مستقل از ذهن انسان دانسته نظير امور رياضى و طبيعى، يعنى همانطور كه دائره يا مثلث، مستقل از ذهن ما وجود دارد، و ذهن ما فقط آن را كشف مى‏كند، خير نيز حقيقتى است كه قطع نظر از ذهن ما وجود دارد و ذهن ما آن را كشف مى‏كند.

قبلا گفتيم و بعد نيز خواهيم گفت كه اين مطلب قابل مناقشه است. گوئى از نظر افلاطون، تفاوتى ميان مسائل حكمت نظرى و حكمت عملى نيست.

ديگر اينكه، افلاطون به حكم اينكه خير اخلاقى را مستقل از ذهن دانسته است، هر نوع نسبيتى را در اخلاق انكار كرده است. اين مطلب نيز قابل مناقشه است و بعد درباره‏اش حث‏ خواهد شد. سوم اينكه افلاطون، مانند استادش سقراط، علم و حكمت و معرفت را براى اخلاقى بودن كافى دانسته است، و حال آنكه معرفت و علم و حكمت به تنهايى كافى نيست. علاوه بر علم و معرفت، تربيت ضرورت دارد. تربيت‏يعنى ايجاد ملكات نفسانى موافق با مقتضاى علم و حكمت. به عبارت ديگر : افلاطون، آموزش را براى نيك شدن كافى دانسته و حال آنكه پرورش هم در كنار آموزش ضرورت دارد.

اين همان ايرادى است كه ارسطو، شاگرد نامدار افلاطون، بر نظريه افلاطون و سقراط گرفته و خودش بر خلاف آنها نظر داده است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- «تاريخ فلسفه‏» ويل دورانت، .

٢- همان كتاب، ص ٣٥.

٣- «تاريخ فلسفه‏» ويل دورانت ص ٣٥.

٤- همان كتاب، ص ٣٥ - ٣٦.

٥- سير حكمت در اروپا، ج ١، احوال سقراط.

# درس پنجم : نظريه ارسطو

ارسطو، در باب اخلاق، نظريه «سعادت‏» را طرح كرده است. او مدعى است انسان طالب سعادت است نه خوبى (خير) . و به تعبير بعضى (١) از نظر ارسطو، خوبى همان سعادت است.

هر چند تعريفى از ارسطو درباره سعادت نديده‏ايم، اما مى‏دانيم كه سعادت عبارت است از بهره‏مند شدن حداكثر از خوشيهاى ممكن و دورى گزيدن حداكثر از ناخوشيها و ناملايمات به قدر امكان. و البته خوشى و ناخوشى محدود به لذات و آلام جسمانى نيست، لذات و آلام عقلانى و روحانى بالاترين لذتها و آلام است.

آنچه انسان آرزو مى‏كند و در جستجوى آن است‏سعادت است نه خير و كمال. محال است كه آدمى چيزى را كه معتقد باشد ضد سعادت، يعنى شقاوت و بدبختى است آرزو كند و در جستجوى آن باشد. لذت شرط سعادت است، اما عين سعادت نيست، زيرا بسيارى از لذات به دنبال خود آلام بزرگتر مى‏آورد و يا مانع لذات بيشتر و عميقتر و يا بى‏شائبه‏تر مى‏شود.

اكنون بايد ديد راه تحصيل سعادت چيست؟ علم اخلاق عبارت است از علم راه تحصيل سعادت.

ارسطو معتقد است : «فضائل وسائلى هستند براى رسيدن به هدفى كه سعادت باشد، چون هدف چيزى است كه ما آن را آرزو مى‏كنيم و وسيله چيزى است كه درباره‏اش مى‏انديشيم و آن را بر مى‏گزينيم.اعمال مربوط به وسيله بايد انتخابى و اختيارى باشد. پس رعايت فضائل مربوط به وسيله است.» (٢)

ارسطو اخلاق را، و در حقيقت «راه وصول به سعادت‏» را، رعايت اعتدال و حد وسط مى‏داند. مى‏گويد : فضيلت ‏يا اخلاق حد وسط ميان افراط و تفريط است. او معتقد است هر حالت روحى يك حد معين دارد كه كمتر از آن و يا بيشتر از آن رذيلت است و خودآن حد معين فضيلت است. مثلا «شجاعت‏» كه مربوط به قوه غضبيه است و هدف قوه غضبيه دفاع از نفس است و حد وسط ميان «جبن‏» و «تهور» است، و «عفت‏» كه مربوط به قوه شهويه است، حد وسط ميان «خمود» و «شره‏» است، و «حكمت‏» كه مربوط به قوه عاقله است‏ حد وسط ميان «جربزه‏» و «بلاهت‏» است. و همچنين «سخاوت‏» حد وسط ميان «بخل‏» و «اسراف‏» است، «تواضع‏» و «فروتنى‏» حد وسط ميان «تكبر» و «تن به حقارت دادن‏» است. (٣)

ارسطو، برخلاف افلاطون، معتقد است كه علم و معرفت براى تحصيل فضيلت ‏شرط كافى نيست، علاوه بر آن بايد نفس را به فضيلت تربيت كرد، يعنى بايد در نفس ملكات فضائل را ايجاد نمود، بايد كارى كرد كه نفس به فضائل كه رعايت اعتدالها و حد وسطها است، عادت كند و خو بگيرد، و اين كار با تكرار عمل ميسر مى‏شود.

شك نيست كه نظريه ارسطو جزئى از حقيقت را دارد، ولى شايد ايراد عمده‏اى كه مى‏توان بر نظريه اخلاقى ارسطو گرفت اين است كه ارسطو كار علم اخلاق را تنها تعيين بهترين راهها (يعنى راه وسط) براى وصول به مقصد كه سعادت است دانسته است. يعنى ارسطو مقصد را تعيين شده دانسته است. اخلاق ارسطوئى به انسان هدف نمى‏دهد، راه رسيدن به هدف را مى‏نماياند، و حال آنكه ممكن است گفته شود كه يك مكتب اخلاقى وظيفه دارد كه هدف انسان را هم مشخص كند، يعنى چنين نيست كه انسان از نظر هدف نيازى به راهنمائى نداشته باشد.

به علاوه، در اخلاق ارسطوئى، از آن نظر كه هدف را سعادت تعيين كرده است و فرض را بر اين دانسته است كه انسان دائما در پى خوشبختى خويش است، بايد بهترين راه وصول به خوشبختى را به او نشان داد، در حقيقت اساسى‏ترين عنصر اخلاق يعنى قداست را از اخلاق گرفته است. «اخلاق‏» قداست‏ خود را، از راه نفى «خودى‏» و «خودخواهى‏» و به عبارت ديگر از راه بيرون آمدن از «خودمحورى‏» دارد، و حال آنكه در اخلاق ارسطوئى، نظريه اينكه تنها هدف سعادت شناخته است، برگرد «خودمحورى‏» دور مى‏زند.

برخى بر اخلاق ارسطوئى ايراد ديگرى گرفته‏اند، (٤) مدعى شده‏اند كه همه اخلاق فاضله را نمى‏توان با معيار «حد وسط‏» توجيه كرد. مثلا راستگوئى حد وسط ميان كدام افراط و تفريط است. راستگوئى خوب است و دروغگوئى كه نقطه مقابل آن است (نه طرف افراط و يا تفريط آن) بد است.

بعد از سقراط، علاوه بر مكتب فلسفى افلاطون و مكتب فلسفى ارسطو، نحله‏هاى ديگر فلسفى نيز پديد آمد. اين نحله‏ها هر كدام درباره مسائل منطقى و فلسفى و اخلاقى از خود نظرياتى دارند كه به نام آنها معروف است. اين نحله‏ها عبارت است از : كلبيون، شكاكان، اپيكوريان، رواقيان. ما بحث‏خود را از نظريه اخلاقى كلبيون آغاز مى‏كنيم.

## نظريه كلبيون

گروهى از فلاسفه را «كلبيون‏» مى‏خوانند. اين كلمه جمع «كلبى‏» و «كلبى‏» منسوب به «كلب‏» به معنى سگ است. اين نام مناسبتى به آنها داده شده كه عن قريب توضيح خواهيم داد.

سردسته كلبيها مردى است به نام «ديوگنس‏» يا «ديوژن‏» كه در كتب عربى از او به «ديوجانس‏» تعبير مى‏شود. اين مكتب بيشتر به نام او شهرت دارد. ولى ديوژن استادى به نام «انتيس تنس‏» كه شاگرد سقراط بوده است. مى‏گويند :

«او تا پس از مرگ سقراط در محفل اشرافى شاگردان وى به سر مى‏برد، اما چون سالهاى جوانى را پشت‏ سر گذاشت ديگر جز خوبى صاف و ساده، هيچ چيز را نمى‏پذيرفت، با كارگردان محشور شد و جامه آنان به تن كرد، به زبانى كه مردم درس نخوانده نيز بفهمند. در كوى و برزن به موعظه پرداخت، فلسفه‏هاى دقيق در نظرش بى‏ارزش بود، به بازگشت به طبيعت اعتقاد داشت و در اين اعتقاد افراط مى‏كرد، مى‏گفت بايد نه دولت وجود داشته باشد، نه مالكيت‏خصوصى، نه زناشوئى، نه دين. مى‏گفت ترجيح مى‏دهم مجنون باشم، عياش نباشم‏» (٥)

ديوژن، شاگر انتيس تنس است. معتقد بود كه از تمدن بايد فرار كرد و در حقيقت مى‏خواست در شيوه و روش زندگى مانند حيوانات زندگى كند و درباره او نوشته‏اند كه «بر آن شد كه همچون سگ زندگى كند» (٦) لغت «كلبى‏» اولين بار بر او اطلاق شد.

فلسفه كلبيان، بر اساس «شريت نسبى‏» موجودات، يعنى بر اساس زيانبار بودن آنها براى انسان است. سعادت انسان را هر چه بيشتر در رهائى و آزادى و استغناى انسان از متاع دنيا مى‏دانستند. فضيلت را تنها در يك چيز مى‏دانستند و آن غناى نفس است، ولى غناى نفس را در اين مى‏دانستند كه عملا هم انسان خود را از كالاهاى اين جهان دور نگهدارد و جهان را عملا رها سازد. در حقيقت‏شعار آنها را بايد در اين مصراع ناصر خسرو جست : «رهائيت بايد رها كن جهان را».

متقدمان از كلبيان، از قبيل انتيس تنس و ديوژن اگر چه سادگى و بى‏نيازى را توصيه مى‏كردند، درستكارى را كنار ننهاده بودند، ولى متاخران آنها نسبت به همه چيز لاقيد و سهل انگار شده بودند حتى اصول درستكارى. بى اعتنائى به همه انسانها و همه اصول و همه عواطف را داخل در مفهوم استغنا و آزادگى كرده بودند. از مردم قرض مى‏گرفتند و نمى‏دادند. با زبان مردم را آزار مى‏دادند. لهذا تدريجا كمله «كلبى‏»مفهوم «سگ منشى‏» به خود گرفت.

كلبيان روش اخلاقى و در حقيقت‏حكمت عملى خود را از سادگى آغاز كردند و تدريجا به بى‏غمى و بى‏عاطفگى و متاثر نشدن در غم خويشان و دوستان كشيد و بالاخره به رفتارى ددمنشانه در مورد ديگران منتهى شد.

در جوهر اخلاق كلبى، تا آنجا كه به «استغناء نفس‏» مربوط مى‏شود، عنصرى درست مى‏توان يافت، ولى آنجا كه به نام «استغناء نفس‏» عواطف و احساسات لطيف انسانى نفى مى‏شود و كم‏كم رفتارهاى ضد عاطفى مجاز شمرده مى‏شود، و آنجا كه از «استغناء نفس‏» به عنوان گريز از جامعه و مبارزه با تمدن تعبير مى‏شود، مسلما عناصرى نادرست در اين مكتب راه يافته است.

مجموعا فلسفه‏هائى از قبيل فلسفه اخلاقى كلبى در هر جامعه رخنه كند، مسلما لطمه عظيم وارد مى‏آورد.

## نظريه شكاكان

پيشرو اين مكتب مردى است به نام «پيرهون‏» كه مدتى در سپاه اسكندر خدمت كرده است. مكتب شك در حكمت عملى همان راهى رفته است كه در حكمت نظرى رفته است. در حكمت نظرى معتقد است هيچ اصلى و هيچ مطلبى قابل اثبات نيست، نه به حس مى‏توان اعتماد كرد و نه به عقل، زيرا هم حس خطا مى‏كند و هم عقل. در حكمت عملى نيز معتقد است هيچ نوع عملى را بر عمل ديگر عقلا نمى‏توان ترجيح داد. نمى‏توان اثبات كرد فلان عمل صواب است و فلان عمل خطا. مثلا نمى‏توان واقعا به دليل عقل ثابت كرد كه راستى بر دروغ، امانت بر خيانت، عدالت بر ستم ترجيح دارد.

فلسفه شك، از نظر تاثير عملى منجر به خودپرستى و خودپائى مى‏شود، همچنانكه برخى شكاكان، صريحا فتوا داده‏اند.

يك از شكاكان به نام «كارنيادس‏» مى‏گويد :

«هنگام شكستن كشتى، انسان ممكن است جان خود را به قيمت جان ضعيفتر از خود نجات دهد، و اگر چنين نكند احمق است. اگر شما درحال فرار از دشمن فاتح، اسب خود را از دست داده باشيد اما ببينيد كه همقطار زخميتان بر اسبى سوار است، چه خواهيد كرد؟ اگر صاحب عقل و منطق باشيد او را از اسب به زير مى‏كشيد و خود سوار مى‏شويد، عدالت هر چه مى‏خواهد بگويد. (٧)

چنانكه ملاحظه مى‏شود، اگرمقصود ما از اخلاق، «چگونه زيستن‏» باشد، مكتب شكاكان صاحب نظريه است و آن اينكه : خوب و بد باارزش و بى‏ارزش، مفهومهاى خالى، و لااقل غير قابل اثباتند، پس آنچنان بايد زيست كه منافع خود را بهتر مى‏توان حفظ كرد.

اما اگر مقصود ما از نظريه اخلاقى اين باشد كه : «چگونه بايد زيست كه مقدس و باارزش و متعالى باشد» مكتب اهل شك فاقد نظريه اخلاقى است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- تاريخ فلسفه غرب، ج ١ ص ٣٤٤.

٢- تاريخ فلسفه غرب، ج ١، ص ٣٥٤.

٣- براى تعيين حد وسطها و افراط و تفريطها در اخلاق رجوع شود به كتاب «جامع السعادات‏» مرحوم حاج ملا هادى نراقى، و به جلد اول «الميزان‏».

٤- برتراند راسل، تاريخ فلسفه غرب، ج ١ ص ٣٤٣.

٥- راسل، تاريخ فلسفه غرب، ج ١ ص ٤٥٢.

٦- همان كتاب، ص ٤٥٣.

٧- تاريخ فلسفه غرب، ج ١ ص ٤٦٢.

# درس ششم : نظريه اپيكوريان

يكى از فلاسفه معروف يونان قديم، مردى است به نام «اپيكور». اين مرد در سال ٣٤٢ پيش از ميلاد يعنى شش سال پس از مرگ افلاطون، در آتن تولد يافته است.

او در حكمت نظرى پيرو ذيمقراطيس و طرفدار آتميسم است، گو اينكه گفته مى‏شود خود معترف به دينى كه از ذيمقراطيس دارد نيست; و در حكمت عملى «لذتگرا» است، يعنى لذت را مساوى با خير و خوبى مى‏داند و وظيفه هر كس را تحصيل لذت و فرار از رنج مى‏داند.

اپيكور، لذاتى را كه به دنبال خود رنج مى‏آورد، سخت نكوهش مى‏كند. به همين دليل مخالف با عياشى و لذت پرستى به مفهوم دم غنيمت‏شمارى است. ولى على رغم نظريه او، در ميان مردم گرايش به عياشى و دم غنيمت‏شمارى به «اپيكوريسم‏» معروف شده است.

اپيكور، لذات را به متحرك و ساكن، و يا فعال و منفعل تقسيم مى‏كند. مقصودش از لذات متحرك يا فعال، لذاتى است كه معمولا ناشى از يك درد است و به دنبال خود نيز درد و رنج و لااقل فرسودگى و خستگى مى‏آورد. مثل لذت غذا خوردن، لذت جنسى، يا لذت جاه و مقام. ولى لذت ساكن همان حالت آرامشى است كه از نبودن رنج پديد مى‏آيد، مثل لذت سلامت. اپيكور لذت ساكن را توصيه مى‏كند نه لذت متحرك را. اپيكور همواره به سادگى توصيه مى‏كند و از اين جهت فلسفه‏اش به فلسفه كلبيون نزديك است. مى‏گويد :

«در حالى كه به آب و نان، روز مى‏گذارم، تنم از خوشى سرشار است، و بر خوشيهاى تجمل آميز آب دهان مى‏اندازم، نه به خاطر خود آن خوشيها بلكه به خاطر سختى‏هايى كه در پى دارند» (١)

فلسفه اپيكور، هر چند به نام فلسفه لذت معروف شده است، ولى در حقيقت اين فلسفه، فلسفه ضد رنج است، يعنى او خير و فضيلت را در كم كردن رنج مى‏داند. بنابراين اينكه مى‏گويند : «او فضيلت را در حزم در جستجوى لذت مى‏داند»، بايد گفت : «او فضيلت را در حزم در كاهش رنج مى‏داند».

اپيكور مى‏گويد :

«بزرگترين خوبى حزم است. حزم حتى از فلسفه گرانبهاتر است‏».

در همه اينها توجه او به كاهش دادن رنجها است. به همين دليل به هيچ وجه نبايد فلسفه او فلسفه عياشى و دم غنيمت‏شمارى دانست.

اپيكور، در مسئله، لذت و يا به تعبير صحيحتر در مسئله دورى از رنج، توجهش به لذات و آلام جسمانى است و بس. او به لذات روحى از قبيل لذات حاصل از علم و تحقيق يا از خير اخلاقى يا از عبادت عارفانه توجه و بلكه آشنايى ندارد. او مى‏گويد :

«اگر من لذتهاى چشائى و لذتهاى عشق و لذتهاى بينائى و شنوائى را كنار بگذارم، ديگر نمى‏دانم خوبى را چگونه تصور كنم؟ ... سرآغاز و سرچشمه همه خوبيها لذت شكم است، حتى حكمت و فرهنگ را بايد راجع به آن دانست... لذت روح عبارت است از تفكر و لذات جسم، و يگانه امتياز آن بر لذات جسم اين است كه ما مى‏توانيم به جاى تفكر درباره رنج، به تفكر درباره خوشى بپردازيم. بدين ترتيب بر لذتهاى روحى بيش از لذات جسمى تسلط داريم.» (٢)

اين فلسفه، مانند فلسفه كلبى يك فلسفه جامعه گريز و فردگرا است، دعوت به گمنامى و گريز از اجتماع مى‏كند، چون تنها به اين وسيله است كه از پاره‏اى رنجها مى‏توان در امان ماند.

در مجموع، در اين فلسفه، هيچگونه ارزش معنوى و انسانى ديده نمى‏شود. فلسفه كلبى از اين جهت بر اين فلسفه ترجيح دارد كه لااقل بر عنصر آزادگى و غناى نفس تكيه دارد، هرچند تعبير نارسا از آن دارد و به افراط كشيده مى‏شود. ولى در فلسفه اپيكور هيچ عنصر متعالى ديده نمى‏شود. و لهذا به همان معنى كه مكتب شك، فاقد نظريه اخلاقى است، اپيكوريسم نيز فاقد نظريه اخلاقى است.

در باب فلسفه لذت از دو نظر مى‏توان بحث كرد : يك از نظر روانشناسى و يكى از نظر اخلاقى.

آنچه ازنظر روانشناسى مطرح است اين است كه آيا محرك اصلى انسان در همه كارها، و غايت نهائى انسان از هر فعاليتى لذت و يا افراد از الم است‏يا نه؟ بحث دلكشى است كه فعلا مجال بحث در آن نيست، تحقيق اين است كه چنين نيست.

اما از جنبه اخلاقى، آنچه مطرح است اين است كه آيا خير و خوبى و فضيلت مساوى است با لذت؟ و به عبارت ديگر آيا آنچه ارزش ذاتى دارد لذت است‏يه نه؟ البته جواب اين پرسش نيز منفى است.

اين نكته را لازم است اضافه كنيم كه نظر به اينكه در عصر ما اپيكوريسم به مفهوم عاميانه و مبتذلش عملا رايج‏شده است، عده‏اى مى‏خواهند برخى بزرگان انديشه و فلسفه و عرفان را منسوب به اين مكتب نمايند، مثلا خيام و يا حافظ را. مدعى هستند كه خيام و حتى حافظ مردانى لذت پرست، دم غنيمت‏شمار و لاابالى بوده‏اند. مخصوصا درباره خيام عقيده بسيارى همين است.آنچه مسلم است اين است كه خيام رياضيدان فيلسوف چنين نبوده و چنين نمى‏انديشده است. از ظاهر اشعار منسوب به خيام همان مطلب پيدا شده است، ولى از نظر محققان جاى بسى ترديد است كه اشعار معروف، متعلق به خيام رياضيدان فيلسوف باشد. فرضا هم اين اشعار از او باشد، هرگز از زبان شعر نمى‏توان نظريه فلسفى شاعر را دريافت; خصوصا كه اخيرا رساله‏هايى از خيام به دست آمده و چاپ شده كه اتفاقا همان موضوعاتى را طرح كرده كه در اشعار منسوب به او مطرح است، ولى آنها را آنگونه حل كرده است و پاسخ گفته كه به قول خودش استادش بوعلى حل كرده است.

درباره حافظ، مطلب از اين هم واضحتر است. آشنائى مختصر با زبان حافظ، و يك مراجعه كامل به تمام ديوان حافظ و مقايسه اشعار او با يكديگر كه برخى مفسر برخى ديگرند مطلب را كاملا روشن مى‏كند.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- تاريخ فلسفه غرب، ج ١ ص ٤٧٣.

٢- تاريخ فلسفه غرب، ج ١، ص ٤٧٥.

## درس هفتم : نظريه رواقيان

همزمان با اپيكوريسم، مكتبى ديگر تاسيس شد كه به نام مكتب رواقى معروف است. مؤسس اين مكتب مردى است به نام زنون. زنون رواقى غير از زنون اليائى است. زنون اليائى در حدود دو قرن پيش از زنون رواقى مى‏زيسته است. رواقيان از آن جهت رواقى خوانده شدند كه زنون در يك رواق مى‏نشسته و تدريس مى‏كرده است.

رواقيان، كمتر يونانى هستند. رواقيان قديم، سورى و رواقيان متاخر رومى بوده‏اند. خود زنون اهل قبرس است.

رواقيان در برخى نظريات خود تحت تاثير نظريات كلبيان مى‏باشند، ولى اساس نظريه شان در حكمت عملى، مستقل است. سقراط بيش از هر شخصيت ديگر مورد تقديس رواقيان بوده است. راسل مى‏گويد :

«رفتار سقراط هنگام محاكمه، سرپيچى‏اش از فرار، متانتش در برابر مرگ، و اين دعويش كه ستمگر، به خودش بيش از ستمكش آسيب مى‏رساند، همه با تعاليم رواقيان موافق بود. بى‏پروائيش از سرما و گرما، سادگيش در خوراك و پوشاك، و وارستگى كاملش از همه اسباب راحت جسم نيز با تعاليم رواقيان موافق بود.» (١)

گاهى اشتباه مى‏شود و فلسفه رواقى همان فلسفه آكادمى افلاطونى پنداشته مى‏شود و گمان مى‏رود رواقيون همان اشراقيون و پيرو فلسفه افلاطونند، و البته بايد از اين اشتباه جلوگيرى شود.

فلسفه رواقى، برخلاف فلسفه‏هاى كلبى و اپيكورى تاريخ طولانى‏ترى دارد. مى‏گويند «شروع فلسفه رواقى به منزله تحول و پيشرفت مذهب كلبى بود، و پايان آن، صورتى از ايده‏آليسم افلاطونى داشت. بيشتر دگرگونى‏هائى كه رخ نمود در نظريات مربوط به مابعدالطبيعه و در منطق رواقيان بود، نظريات اخلاقى آنان بالنسبه ثابت ماند.» (٢)

روح نظريه اخلاقى رواقيان اين است كه «فضيلت‏» عبارت است از اراده خوب، فقط اراده است كه خوب يا بد است، فضيلت و رذيلت هر دو در اراده جاى دارند.

رواقيان اراده خوب را اراده‏اى مى‏دانستند كه نسبت به حوادث بيرونى تاثير ناپذير باشد. در حقيقت آنها اراده خوب را عبارت از ارده نيرومند مى‏دانستند، معتقد بودن كه انسان با اراده‏اى تاثير ناپذير مى‏تواند آزاد بماند و مانند جزيره‏اى در قلب اقيانوسى متلاطم، ثابت و پابرجا و مستقل به حيات خود ادامه دهد. مى‏گفتند :

«اگر انسان اراده‏اى نيك داشته باشد و بتواند نسبت به رويدادهاى بيرونى بى‏اعتنا و سهل‏گير بماند، وقايع خارجى نمى‏تواند شخصيت ذاتى او را تباه سازند.» (٣)

در حقيقت از نظر رواقيان، رستگارى به شخصيت انسان بستگى دارد و شخصيت انسان به اراده او وابسته است. رواقيان اراده خوب را اراده‏اى مى‏دانستند كه اولا نيرومند و تاثير ناپذير باشد و ثانيا موافق با طبيعت باشد.

اپيكتتوس كه يكى از رواقيان سرشناس است مى‏گويد :

«اگر هر يك از شما خود را از امور خارجى كنار كشد به اراده خويش باز مى‏گردد و آن را با كوشش و رياضت به پيش مى‏برد و اصلاح مى‏كند بدان سان كه با طبيعت‏سازگار شود و رفيع و آزاد و مختار و بى‏معارض و ثابت قدم و معتدل گردد; و اگر آموخته باشد كه آن كس كه خواستار چيزى يا گريزان از چيزى است كه در حيطه اقتدار او نيست، هرگز نخواهد توانست ثابت قدم و آزاد باشد بلكه بالاضرورة بايد با آنها متغير گردد.» (٤)

در حقيقت، رواقيان آزادگى را در اراده خوب مى‏دانند و اراده خوب چنانكه گفتيم مشروط به دو چيز است : يكى تاثيرناپذيرى از حوادث و وقايع جهان، و ديگر توافق و سازگارى با طبيعت.

آنان معتقد بودند كه خير و شر بودن حادثه‏اى براى انسان، امرى مطلق نيست، به طرز تلقى انسان از او بستگى دارد. مى‏گفتند :

«اشخاص ديگر بر امور خارجى كه بر تو مؤثرند اقتدار دارند، مى‏توانند تو را به زندان افكنند و شكنجه دهند يا برده سازند، اما اگر تو اراده‏اى نيرومند داشته باشى، آنها بر تو اقتدارى نخواهند داشت.» (٥)

بدون شك، در فلسفه رواقى جزئى از حقيقت وجود دارد. نيرومندى اراده، آزادگى، شخصيت معنوى داشتن جزئى از اخلاقى بودن است. ولى اين فلسفه بيش از اندازه به درون گرائيده است و در نتيجه به نوعى دستور بى‏اعتنائى وسهل انگارى مى‏دهد، اصل سخت كوشى و مقابله با حوادث و تغيير آنها در جهت مراد و هدف در اين فلسفه مورد توجه قرار نگرفته است. انسان در اين جهان آفريده نشده است فقط براى اينكه حالت دفاعى به خود بگيرد و مصونيتى درونى در خود ايجاد كند كه حوادث نتواند در او تاثير نمايد; و آفريده نشده است كه صرفا آزاد بماند و برده و اسير جريانات واقع نشود. بلكه علاوه بر اين بايد مهاجم و تغيير دهنده باشد، يعنى آفريده شده است كه خود را و جامعه را و جهان را در جهت كمال تغيير دهد.

ثانيا اين فلسفه بيش از اندازه فردگرا است، تمام توجهش به فرد است، جنبه اجتماعى ندارد. يعنى هدف اين فلسفه و اين مكتب نجات دادن فرد است و بس. در اين سيستم اخلاقى عواطف باشكوه انسانى جاى ندارد.

ثالثا اين فلسفه به نوعى مقاومت و نوعى رضا و تسليم مى‏خواند، مقاومت (البته مقاومت درونى) در برابر تاثير حوادث (نه خود حوادث) و تسليم در برابر آنچه به حكم طبيعت و يا تقدير الهى چاره ناپذير است. اراده خوب اراده‏اى است كه از طرفى مقاوم باشد و از طرف ديگر با حوادث جبرى و ضرورى ستيزه بيهوده نكند.

ولى از نظر اخلاقى، اين مقدار براى توجيه خوبى اراده كافى نيست. بايد مقصدى خوب كه خوبى خود را نه از ناحيه اراده، از ناحيه ديگر داشته و به علاوه آن مقصد، خوب فى نفسه باشد نه خوب براى من، و به عبارت ديگر مقصدى كه خوب مطلق باشد نه خوب نسبى در ميان باشد.

اگر معنى اخلاق، دستورالعمل زندگى باشد به معنى اينكه هر كسى براى اينكه خوشتر و بهتر و نيرومندتر و با شخصيت‏تر زندگى كند بايد آن دستورها را به كار بندد، دستورالعملهاى رواقيون را مى‏توان اخلاق شمرد. و اما اگر اخلاق را به معنى رفتار با فضيلت و قابل تقديس و متعالى بدانيم، آنچه رواقيون گفته‏اند كافى نيست. زيرا آنچه رواقيون مى‏گويند خوب نسبى، يعنى خوب براى همان فردى است كه به كار مى‏بندند، و حال آنكه قبلا گفتيم كه خير و فضيلت، آنگاه خير و فضيلت است كه نسبت به اشخاص متغير نباشد.

اخلاق رواقى با اخلاق كلبى، در بى‏اعتنائى و تاثير ناپذيرى از حوادث اشتراك دارند. تفاوت در اين است كه اخلاق كلبى خوبى را در بى‏نيازى عملى و ترك همه چيز مى‏داند و از همه چيز كناره مى‏گيرد و «سگ زيستى‏» و «حيوان زيستى‏» را توصيه مى‏نمايد، ولى اخلاق رواقی توصيه به كناره گيرى و ترك عملى نمى‏كند، آنچه توصيه مى‏كند، بى‏تفاوت بودن در برابر اقبالها و ادبارهاى حوادث است نه گريز از آنها. لهذا رواقى مخالف بهره‏مندى از تمدن و مواهب حيات نيست، آنچه او مخالف آن است گرفتارى و اسارت به وسيله آنها است.

كلبى مانند كسى است كه از ترس گرفتارى به يك بيمارى از محيط مى‏گريزد، و اما رواقى بجاى گريز از محيط بيمارى، در خود مصونيت طبى ايجاد مى‏كند. اما هيچكدام به مبارزه با بيمارى دعوت نمى‏كنند.

قبلا گفتيم كه بعد از سقراط، علاوه بر مكتب افلاطون و مكتب ارسطو، چهار مكتب ديگر نيز به وجود آمد كه هر كدام به نحوى ادامه [مكتب] سقراط به شمار مى‏رفتند. هر كدام از اين مكتبها در حقيقت، شاخه‏اى از فلسفه سقراط را تعقيب مى‏كردند. آن مكتبها عبارت است از مكتب كلبيان، مكتب شكاكان، مكتب اپيكوريان و مكتب رواقيان.

از نظر تاريخى اين مكتب‏ها همه در زمانى به وجود آمده‏اند كه دوره ادبار يونان بوده است، زيرا نظام دولت‏ شهرى يونان وسيله اسكندر از بين رفت و با نابودى اسكندر، نوعى بى‏نظمى و اغتشاش و ناراحتى در زندگى مردم پديد آمد.

بسيارى از محققان را عقيده بر اين است كه اين مكتبها همه عكس العمل هاى مختلفى است كه فلاسفه به حكم قانون طبيعى در برابر آن مشكلات ابراز داشته‏اند، و در واقع همه اين فلسفه‏ها فلسفه دلدارى و تسلى است.

مى‏گويند : مردم مى‏توانند به طرق گوناگون با بدبختى و ادبار سروكار داشته باشند. مى‏توانند تسليم آن شوند، يا با آن بجنگند، يا از آن بگريزند، يا آن را بپذيرند. مطابق هر يك از اين رفتارها يك نظريه اخلاقى وجود دارد كه آن را توجيه مى‏كند.

مكتب كلبى مكتب فرار از زندگى است، مكتب رواقى مكتب مقاومت است، اما مقاومت درونى. مكتب اپيكوريسم مكتب فرار از رنجها و پناه بردن به لذتها است، و مكتب شك، مكتب تزلزل معيارها است كه معمولا به دنبال سختيها پديد مى‏آيد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- تاريخ فلسفه غرب، ص ٤٩٢.

٢- كليات فلسفه، تاليف پاپكين و استرول، فصل فلسفه اخلاق.

٣- همان كتاب، [فصل فلسفه اخلاق]

٤- همان مدرك.

٥- همان كتاب.

## درس هشتم : نظريات جديد

در دوره قديم، اعم از دروه اسلامى يا مسيحى يا هندى يا چينى و غيره، پاره‏اى نظريات اخلاقى هست كه ما فعلا از ذكر آنها خوددارى مى‏كنيم. مخصوصا در نظر داريم فصل مشبعى درباره اخلاق اسلامى در آينده بحث كنيم. ولى با اينكه اخلاق اسلامى از نظر تاريخى قديم است، نظر به اينكه يك سيستم بسيار غنى و گسترده‏اى است، بهتر اين است كه اول لااقل قسمتى از نظريات اخلاقى جديد را توضيح دهيم و آخر كار به توضيح سيستم اخلاقى اسلامى بپردازيم. ما در اينجا نمى‏توانيم تمام نظريات جديد را در باب اخلاق بياوريم. اگر بخواهيم به طور مختصر ذكر كنيم باز وقت ما كافى نيست. همچنانكه از ميان نظريات اخلاقى قديم برخى را انتخاب كرديم، از ميان نظريات اخلاقى جديد نيز برخى را انتخاب مى‏كنيم.

## نظريه كانت

معروفترين نظريات اخلاقى جديد، در دو قرن اخير، نظريه كانت است. كانت در صدد تميز فعل اخلاقى از فعل غيراخلاقى بر مى‏آيد و به اين نتيجه مى‏رسد كه فعل انسان گاهى از روى اضطرار و ناگزيرى است. مثلا كسى كه مواجه با دزد خطرناك شده است مجبور است كه پول خود را بدهد و اگر ندهد مجبور است عواقب خطرناك آن را تحمل نمايد. اينگونه رفتار آزادانه نيست.

رفتارى كه آزادانه و از روى اختيار باشد دو گونه است : يا ناشى از يك تمايل است و يا ناشى از احساس وظيفه و تكليف است. اگر از يكى از تمايلات ناشى شده باشد، آن كار اخلاقى نيست، ولى اگر از احساس تكليف ناشى شده باشد، اخلاقى است.

پس فعل انسان، ماهيت اخلاقى و يا غير اخلاقى بودن خود را از انگيزه‏اش كسب مى‏كند، يعنى اگر ارده‏اش از انگيزه احساس تكليف منبعث‏شده باشد، فعلش ماهيت اخلاقى دارد، و اگر نه، نه. اخلاقى بودن يك كار، هنگامى است كه «تمايل‏» هيچ دخالتى نداشته باشد، بلكه جلوى تمايل گرفته شود.

كانت مى‏گويد :

«هيچ چيز را در دنيا و حتى خارج از آن نمى‏توان تصور كرد كه بتوان آن را بدون قيد و شرط نيك ناميد مگر خواست و اراده نيك را.»

مقصود كانت از اراده نيك، اراده منبعث از احساس تكليف است.

خلاصه نظريه كانت را اينچنين مى‏توان تقرير كرد :

الف. ما ميان كارها فرق مى‏گذاريم، برخى را اخلاقى و برخى را غير اخلاقى و يا ضد اخلاقى تشخيص مى‏دهيم. كار اخلاقى، با ارزش و شايسته ستايش و تحسين است، كار ضد اخلاقى ارزش منفى و پائين آورنده دارد و شايسته نكوهش و مذمت است، و كار غير اخلاقى نه شايسته تحسين است و نه شايسته ملامت، نه با ارزش است نه ضد ارزش. مثلا كاسب كه از صبح تا غروب براى زندگى شخصى خود معامله مى‏كند، اگر در بين [كار] يك مشترى به جاى ده تومان اشتباها صد تومان به او بدهد برود، آن كاسب اگر به دنبال او برود و او را متوجه اشتباهش كند بقيه پولش را به او بدهد، يك كار با ارزش كرده است، و اگر از غفلت او سوء استفاده كند و پول را براى خود بردارد يك كار ضد ارزش انجام داده است; اما كارهاى عادى و معمولى روزانه او نه با ارزش است و نه ضد ارزش.

ب. كار باارزش، آنگاه با ارزش است كه از روى اختيار و آزادى باشد، پس اگر از روى اجبار و اضطرار باشد، فاقد ارزش است. مثلا اگر كاسب مزبور از ترس پليس پول را بدهد، ارزشى ندارد.

ج. كار باارزش كه از روى اختيار و آزادى صورت گيرد، آنگاه با ارزش است كه از اراده نيك ناشى شده باشد، و اراده نيك اراده‏اى است كه از انگيزه نيك پديد آمده باشد، و انگيزه نيك عبارت است از احساس تكليف.

د. مقصود از تكليف چيست؟ مقصود از تكليف فرمانى است كه انسان از ضمير خود مى‏گيرد. ولى اين فرمانها دو گونه‏اند، برخى مطلقند و برخى مشروط. فرمان مشروط فرمانى است كه ضمير انسان به انسان درباره چيزى مى‏دهد براى رسيدن به هدف. مثل اينكه فرمان مى‏دهد : براى رسيدن به فلان شهر از فلان راه برو، يعنى اگر مى‏خواهى به فلان مقصد برسى بايد از فلان وسيله استفاده كنى.

امر مشروط، ارشاد به يك «مصلحت‏» است، همچنانكه انتخاب هر وسيله‏اى براى رسيدن به غايت‏خاصى مصلحت است. ولى امر مطلق امرى است كه مشروط به هيچ شرط نيست، فرمانى است كه ضمير مى‏دهد به كارى نه به عنوان مصلحت و به عنوان وسيله و راهى برای وصول به هدف و غايتى، بلكه صرفا به عنوان يك وظيفه و يك تكليف و يك مسؤوليت. پس مقصود از «تكليف‏» عبارت است از فرمان بلاشرط ضمير به كارى. و هر كارى كه به خاطر احساس اين تكليف انجام گيرد، آن كار اخلاقى است.

سخن كانت دو مرحله دارد : يك مرحله مربوط به علم النفس و روانشناسى است. يعنى بايد قبول كنيم كه ضمير انسان دو گونه فرمان به انسان مى‏دهد : مطلق و مشروط.

فرمانهاى مشروط همانها است كه انسان را به تلاش معاش وامى‏دارد. فرمانهاى مطلق، فرمانهائى است كه دستورهاى اخلاقى صادر مى‏كند. ضمير انسان در آن قسمت كه چنين فرمانهائى صادر مى‏نمايد «وجدان اخلاقى‏» ناميده مى‏شود.

كانت نسبت به ضمير آدمى از جنبه وجدانى اخلاقى سخت اعجاب دارد. مى‏گويد :

«دو چيز است كه انسان را سخت به اعجاب مى‏آورد : يكى آسمان پرستاره كه بالاى سر ما قرار دارد و ديگر وجدانى كه در درون ما جاى دارد.»

گويند همين جمله بر لوح قبر او حك شده است.

مرحله دوم، مربوط به رفتار انسان است. انسان مى‏تواند از فرمانهاى مشروط ضميرش اطاعت كند و در حقيقت از تمايلات و غرائز خود پيروى نمايد و مى‏تواند از ضمير اخلاقى خود كه ماوراء ميلها است اطاعت نمايد كه در اين صورت، رفتارش اخلاقى خواهد بود.

ه. از كجا بفهيم كه فرمانى كه از ضمير خود دريافت مى‏داريم يك فرمان مطلق است نه مشروط. به عبارت ديگر معيار اينكه فرمانى كه به ما رسيده الهام وجدان اخلاقى است‏يا ناشى از تمايلات است چيست؟

كانت معيارهايى بيان مى‏كند : يكى اينكه : نظر به اينكه كار اخلاقى با كار مصلحت آميز دو تا است، فرمان اخلاقى، كلى و عمومى است. كانت مدعى است كه فرمان وجدان اين است كه :

«بنا بر قاعده‏اى رفتار كن كه به موجب آن در همان حال بتوانى بخواهى كه آن قاعده يك قانون كلى باشد.» (١)

پس هر فرمانى كه از ضمير درباره امرى يافتى، بينديش و ببين آيا مى‏خواهى اين كار و اين راه يك قاعده عمومى باشد، ميان خود و ديگران در اين جهت فرق نمى‏گذارى، پس آن يك دستور اخلاقى است. اما اگر ديدى آن را فقط براى خود مى‏خواهى و نمى‏خواهى يك قاعده عمومى باشد، پس معلوم مى‏شود كه آن فرمان، ناشى از يك تمايل شخصى است نه از احساس تكليف.

معيار ديگر اين است كه :

«چنان رفتار كن كه گوئى انسانيت (نوع انسان) را خواه در شخص خودت، خواه در ديگرى، درهر مورد همچون غايت مى‏انگارى و نه فقط به عنوان وسيله.» (٢)

نظريه كانت تا حد زيادى دقيق است. در عين حال حاوى جزئى از حقيقت است نه تمام آن.

نظريه كانت تا آنجا كه به وجود يك سلسله فرمانها و «بايد»هاى غیر مشروط و كانون الهام بخش اين فرمانها مربوط است صحيح است، ولى نواقصى دارد كه ذيلا توضيح مى‏دهيم :

الف. كانت كوشش كرده كه رفتارهاى اخلاقى را ناشى از هيچ ميلى نداند. اين مطلب نمى‏تواند درست باشد. جاى اين پرسش است كه آيا انجام دهنده تكليف اخلاقى مايل به انجام تكليف هست‏يه نه؟ اگر مايل نيست آيا از انجام ندادن هراس دارد يا نه؟ و آيا ممكن است انسان فرمانى را اطاعت كند كه نه مايل به اطاعت آن است و نه هراس از مخالفت آن دارد؟

ب. كانت مفهوم «خوبى‏» و «خير» را از اخلاق حذف كرده است. او كار اخلاقى را كارى نمى‏داند كه به دليل خوبى ذاتى و خير ذاتيش انجام يافته باشد، بلكه كار اخلاقى را كارى مى‏داند كه تنها به دليل احساس تكليف انجام يافته باشد. به تعبير ديگر، او خوبى را در اراده مى‏داند نه در مراد، و خوبى اراده را به انگيزه آن مربوط مى‏كند كه اگر از احساس تكليف انگيخته شده باشد خوب است، و اگر نه، نه.

از اينرو فرمانهاى اخلاقى كانت، تا حد زيادى كوركورانه است. گوئى وجدانى كه كانت مى‏شناسد يك فرمانده مستبد است كه بدون دليل فرمان مى‏دهد، و بدون دليل بايد فرمان او را اطاعت كرد.

لهذا نظر كسانى كه معتقدند هر فرمانى به دليل تشخيص نوعى خوبى است، چيزى كه هست‏خوبيها گاهى نسبى و گاهى مطلقند (چنانكه در درسهاى اول و دوم گفتيم) بر نظريه كانت ترجيح دارد.

ج. مطابق نظريه كانت، اگر دركارى خير عموم باشد و انسان به حكم عاطفه انسان دوستى و به حكم ميل به خدمت، آن كار را انجام دهد نه به حكم يك تكليف و يك مسؤوليت، آن كار، اخلاقى نيست. همان وجدان اخلاقى كه كانت آن را ستايش مى‏كند از قبول اين مطلب ابا دارد.

د. به طور كلى هر كارى كه زير فشار الزام و تكليف باشد، هر چند آن الزام از درون خود انسان باشد، از آزادى انسان نسبت به آن كار، و قهرا از جنبه اخلاقى بودنش مى‏كاهد. اگر كارى نه به حكم احساس تكليف، بلكه به علت نيكى ذاتى آن كار و از روى كمال اختيار و انتخاب صورت گيرد، ماهيت اخلاقى بيشترى دارد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

١- كليات فلسفه، تاليف پاپكين و استرول، ترجمه آقاى دكتر مجتبوى.

٢- همان كتاب.

٣- [پيداست كه بحث ادامه داشته است ولى استاد شهيد فرصت تكميل آن را نيافته‏اند.]

فهرست مطالب

[بخش اول : كلام 2](#_Toc506120122)

[درس اول : علم كلام 2](#_Toc506120123)

[آغاز علم كلام 4](#_Toc506120124)

[تحقيق يا تقليد 5](#_Toc506120125)

[اولين مساله 6](#_Toc506120126)

[كلام عقلى و كلام نقلى 8](#_Toc506120127)

[درس دوم : تعريف و موضوع علم كلام 9](#_Toc506120128)

[نامگذارى 10](#_Toc506120129)

[مذاهب و فرق كلامى 11](#_Toc506120130)

[درس سوم : معتزله 16](#_Toc506120131)

[اصول عقائد معتزله 17](#_Toc506120132)

[توحيد 19](#_Toc506120133)

[درس چهارم : معتزله 22](#_Toc506120134)

[اصل عدل 22](#_Toc506120135)

[وعد و وعيد 25](#_Toc506120136)

[منزله بين المنزلتين 26](#_Toc506120137)

[امر به معروف و نهى از منكر 28](#_Toc506120138)

[درس پنجم : معتزله 29](#_Toc506120139)

[افكار و آراء معتزله 29](#_Toc506120140)

[طبيعيات 31](#_Toc506120141)

[مسائل انسان 31](#_Toc506120142)

[مسائل اجتماعى و سياسى 32](#_Toc506120143)

[سير تحولى و تاريخى 33](#_Toc506120144)

[درس ششم : اشاعره 38](#_Toc506120145)

[درس هفتم : شيعه (١) 45](#_Toc506120146)

[درس هشتم : شيعه (٢) 51](#_Toc506120147)

[عقائد و آراء شيعه 53](#_Toc506120148)

[بخش دوم : عرفان 60](#_Toc506120149)

[درس اول : عرفان و تصوف 60](#_Toc506120150)

[درس دوم : عرفان نظرى 65](#_Toc506120151)

[عرفان و اسلام 67](#_Toc506120152)

[شريعت، طريقت، حقيقت 70](#_Toc506120153)

[درس سوم : مايه‏هاى عرفان اسلامى 73](#_Toc506120154)

[درس چهارم : تاريخچه مختصر (١) 83](#_Toc506120155)

[عرفاى قرن اول 85](#_Toc506120156)

[عرفاى قرن دوم : 86](#_Toc506120157)

[عرفاى قرن سوم : 89](#_Toc506120158)

[درس پنجم و ششم : تاريخچه مختصر (٢) 94](#_Toc506120159)

[عرفاى قرن چهارم 94](#_Toc506120160)

[عرفاى قرن پنجم : 95](#_Toc506120161)

[عرفاى قرن ششم : 99](#_Toc506120162)

[عرفاى قرن هفتم 100](#_Toc506120163)

[عرفاى قرن هشتم 106](#_Toc506120164)

[عرفاى قرن نهم 109](#_Toc506120165)

[درسهاى هفتم و هشتم و نهم : منازل و مقامات 114](#_Toc506120166)

[تعريف 116](#_Toc506120167)

[هدف عارف 119](#_Toc506120168)

[اولين منزل 122](#_Toc506120169)

[تمرين و رياضت 126](#_Toc506120170)

[درس دهم : اصطلاحات 134](#_Toc506120171)

[١ - وقت 138](#_Toc506120172)

[٢،٣. حال و مقام 141](#_Toc506120173)

[٤،٥. قبض و بسط 142](#_Toc506120174)

[٦،٧. جمع و فرق 143](#_Toc506120175)

[٨،٩. غيبت و حضور 144](#_Toc506120176)

[١٠،١١،١٢،١٣. ذوق، شرب، رى، سكر 146](#_Toc506120177)

[١٤،١٥،١٦. محو، محق، صحو 147](#_Toc506120178)

[١٧، خواطر 148](#_Toc506120179)

[١٨،١٩،٢٠. قلب، روح، سر 149](#_Toc506120180)

[بخش سوم : حكمت عملى 150](#_Toc506120181)

[درس اول و دوم : حكمت عملى 150](#_Toc506120182)

[درس سوم : علم اخلاق 162](#_Toc506120183)

[معيار درستى و نادرستى در اخلاق 164](#_Toc506120184)

[درس چهارم : نظريه افلاطون 169](#_Toc506120185)

[درس پنجم : نظريه ارسطو 173](#_Toc506120186)

[نظريه كلبيون 176](#_Toc506120187)

[نظريه شكاكان 178](#_Toc506120188)

[درس ششم : نظريه اپيكوريان 180](#_Toc506120189)

[درس هفتم : نظريه رواقيان 184](#_Toc506120190)

[درس هشتم : نظريات جديد 190](#_Toc506120191)

[نظريه كانت 191](#_Toc506120192)

[فهرست مطالب 197](#_Toc506120193)