

تسلیم و سبک  
استقامت  
و شجاعت  
مستطاب



# کلام، عرفان، حکمت عملی

کلیات علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جلد دوم

# کلیات علوم اسلامی

کلام ، عرفان ، حکمت عملی

اثر : متفکر شهید استاد مرتضی مطهری

تصحیح و تنظیم : کرمرضا خزلی

تقدیم به روح بلند استاد شهید

مرتضی مطهری

تقدیم به محبان اهل بیت

تقدیم به رهروان راه حق

تقدیم به تشنگان حقیقت

تقدیم به آنانی که سرابها

را نهاده با کوثر عشق خود

را سیراب می کنند

# فهرست

مقدمه چاپ اول

مقدمه چاپ بیست و هفتم

## بخش اول: کلام

درس اول: علم کلام

آغاز علم کلام

تحقیق با تقلید

اولین مساله

کلام عقلی و کلام نقلی

درس دوم: تعریف و موضوع علم کلام

نامگذاری

مذاهب و فرق کلامی

درس سوم: معتزله (۱)

اصول عقائد معتزله

توحید

درس چهارم: معتزله (۲)

اصل عدل

وعد و وعید

منزله بین المنزلتین  
امر به معروف و نهی از منکر

درس پنجم: معتزله (۳)

افکار و آراء معتزله

طبیعیات

مسائل انسان

مسائل اجتماعی و سیاسی

سیر تحولی و تاریخی

درس ششم: اشاعره

عقاید اشاعره

درس هفتم: شیعه (۱)

پیدایش و تکامل کلام در شیعه

درس هشتم: شیعه (۲)

عقائد و آراء شیعه:

۱- توحید

۲- عدل

۳- اختیار و آزادی

۴- حسن و قبح ذاتی

۵- لطف و انتخاب اصلح

۶- اصالت و استقلال و حجّیت عقل

۷- غرض و هدف در فعل حق

۸- بَداء

۹- رُؤیت خداوند

۱۰- ایمان فاسق

۱۱- عصمت انبیاء

۱۲- مغفرت و شفاعت

## بخش دوم: عرفان

درس اول: عرفان و تصوف

عرفان عملی

درس دوم: عرفان نظری

عرفان و اسلام

شریعت، طریقت، حقیقت

درس سوم: مایه‌های عرفان اسلامی

درس چهارم: تاریخچه مختصر (۱)

عرفای قرن دوم

عرفای قرن سوم

درسهای پنجم و ششم: تاریخچه مختصر (۲)

عرفای قرن چهارم

عرفای قرن پنجم

عرفای قرن ششم

عرفای قرن هفتم

عرفای قرن هشتم

عرفای قرن نهم

درسهای هفتم و هشتم و نهم: منازل و مقامات

تعریف

هدف عارف

اولین منزل

تمرین و ریاضت

درس دهم: اصطلاحات

۱- وقت

۲ و ۳- حال و مقام

۴ و ۵- قبض و بسط

۶ و ۷- جمع و فرق

۸ و ۹- غیبت و حضور

۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳- ذوق، شرب، ری، سکر

۱۴ و ۱۵ و ۱۶- محو، محق، صحو

۱۷- خواطر

۱۸ و ۱۹ و ۲۰- قلب، روح، سر

## بخش سوم: حکمت عملی

درس اول و دوم: تعریف حکمت نظری و عملی

درس سوم: علم اخلاق

معیار درستی و نادرستی در اخلاق

درس چهارم: نظریه افلاطون

درس پنجم: نظریه ارسطو

نظریه کلبیون

نظریه شکاکان

درس ششم: نظریه اپیکوریان

درس هفتم: نظریه رواقیان

درس هشتم: نظریات جدید

نظریه کانت



## مقدمه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

از جمله مسائل جامعه ما، دوری نسل جوان از معارف اسلامی است، و آنکه این مشکل را بهتر از همه حس کرده و بی‌تابانه در پی رفع آن است همین نسل جوان است. تنها کسانی می‌توانند به این نیاز جامعه به درستی پاسخ گویند که از یک سو خود فرهنگ اسلامی را از سرچشمه‌های اصیل آن فرا گرفته باشند و از سوی دیگر به زبان زمان خویش سخن بگویند و حال و هوای روزگار نسل جوان را درک کنند.

استاد شهید مطهری در شمار معدود کسانی بود که از شرایط لازم برای آشنا ساختن نسل امروز با اسلام برخوردار بود. او نماینده راستین حوزه‌های علمیه در دانشگاه‌های امروزه بود. چون زبان نسل جوان را می‌دانست و می‌فهمید، پیغام این نسل را می‌شنید و به حوزه‌های علمیه می‌برد. وی مشکل دوری نسل جوان را از فرهنگ اسلامی به خوبی و به‌نگام شناخته و راه حل آن را نیز دریافته بود و بسیاری از آثار خود را دقیقاً در جهت رفع این مشکل تألیف کرد.

مجموعه «کلیات علوم اسلامی» که پس از شهادت آن استاد به چاپ می‌رسد از قبیل همین آثار است. این مجموعه را استاد برای جوانانی

نوشت که نخستین قدم را در راه آشنایی با معارف اسلامی برداشته‌اند، و سعی او همه این بود که در این سلسله، سادگی و اختصار را در عین صحت، اساس قرار دهد و راه را برای ورود آنان به فضای روحپرور فرهنگ اسلامی باز کند.

این سلسله دروس، در اصل تقریرات درسهای آن استاد برای دانشجویان سالهای اول و دوم دانشکده «الهیات و معارف اسلامی» دانشگاه تهران بوده است و بعضی از بخشهای آن مانند «آشنایی با فلسفه اسلامی» در زمان حیات و با اجازه ایشان، به دفعات متعدد در دانشگاه صنعتی شریف تدریس می‌شده است.

استاد شهید قصد داشت این سلسله دروس را قبل از انتشار مورد بازبینی قرار دهد. دریغ که این فرصت به دست نیامده و شمع روشن زندگانی او توسط منافقان خاموش گشت. پس از شهادت استاد بهتر آن دیدیم که این مجموعه را بی هیچ تغییر و تبدیل و به همان صورت که بود، منتشر سازیم.

نخستین دفتر این مجموعه که «کلیات منطق و فلسفه اسلامی» است، قبلاً منتشر شده، و اینکه دومین دفتر آن که «آشنایی با کلام و عرفان و حکمت عملی» است در دسترس جوانانی قرار می‌گیرد که در پی شهادت او پیکر پاکش را با فریاد «معلم شهیدم راهت ادامه دارد بدرقه کردند.

رحمت خدا بر روان پاکش باد.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۵۹

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مرتضی مطهری

کمرضا خانی

## مقدمه چاپ بیست و هفتم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نظر به استقبال دانشجویان و طلاب محترم و سایر اقشار ملت شریف ایران از کتاب حاضر، جهت بالا بردن کیفیت چاپ آن، این کتاب از نو حروفچینی شد و برخی نقایص جزئی موجود در چاپهای گذشته از نظر زیبایی صفحات و غیره بر طرف گردید. امید است مورد توجه و پسند علاقه مندان به آثار آن متفکر شهید فرار گیرد.

پانزدهم مهر ۱۳۸۱

شورای نظارت بر نشر آثار شهید مرتضی مطهری

بخش

اول

کلام

## علم کلام

یکی از علوم اسلامی، علم کلام است. علم کلام علمی است که درباره عقائد اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت بحث می‌کند، به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌کند.

علماء اسلامی می‌گویند: مجموع تعلیمات اسلامی سه بخش است:

**الف -** بخش عقاید، یعنی مسائل و معارفی که باید آنها را شناخت و بدانها معتقد بود و ایمان آورد، مانند مساله توحید، صفات ذات باری تعالی، نبوت عامه و خاصه، و برخی مسائل دیگر و البته فرق اسلامی در اینکه چه چیزهایی از اصول دین است و لازم است به آنها ایمان و اعتقاد داشت تا حدودی اختلاف نظر دارند.

**ب -** بخش اخلاق، یعنی مسائل و دستورهایی که درباره «چگونه بودن» انسان از نظر صفات روحی و خصلتهای معنوی است: از قبیل: عدالت، تقوا، شجاعت، عفت، حکمت، استقامت، وفا، صداقت، امانت و غیره.

**ج -** بخش احکام، یعنی مسائل مربوط به کار و عمل که چه کارهایی و چگونه باید انجام شود؛ از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، بیع، اجاره، نکاح، تقسیم ارث و غیره.

علمی که متصدی بخش اول است «علم کلام» است، و علمی که عهده‌دار بخش دوم است «علم اخلاق» نامیده می‌شود، و علمی که بخش سوم را بر دمه دارد «علم فقه» نام گرفته است.

در این تقسیم آنچه مقسم واقع شده است «تعلیمات اسلامی» است یعنی چیزهایی که جزو متن اسلام است، نه علوم اسلامی که اموری را هم که مقدمه‌ای است بر تحقیق درباره تعلیمات اسلامی شامل می‌گردد مانند: ادبیات، منطق و احیاناً فلسفه.

ثانیا در این تقسیم جهت ارتباط تعلیمات اسلامی با «انسان» مورد توجه قرار گرفته است، چیزهایی که مربوط است به عقل و اندیشه انسان «عقاید» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به خلق و خوی انسان «اخلاق» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به عمل و کار انسان «فقه» نام گرفته است.

همچنانکه در درسهای کلیات علم فقه خواهیم گفت، علم فقه هر چند از آن وجهه نظر که فقها بحث می‌کنند یک علم است، از وجهه دیگر مشتمل بر علوم متعدده است.

به هر حال علم کلام، علم عقائد اسلامی است. در گذشته به آن، علم «اصول دین» یا علم «توحید و صفات» هم می‌گفته‌اند.

## آغاز علم کلام

درباره آغاز علم کلام و اینکه از چه وقت در میان مسلمین پدید آمد نمی‌توان دقیقاً اظهار نظر کرد. آنچه مسلم است این است که در نیمه دوم قرن اول هجری پاره‌ای از مسائل کلامی از قبیل بحث جبر و اختیار و بحث عدل در میان مسلمین مطرح بوده است و شاید نخستین حوزه رسمی این مباحث حوزه درس حسن بصری متوفا در ۱۱۰ هجری است.

در میان مسلمین دو شخصیت از شخصیت‌های نیمه دوم قرن اول نام برده می‌شوند که سخت از اختیار و آزادی انسان دفاع می‌کرده‌اند: معبد جهنی و غیلان دمشقی. در مقابل، افرادی بوده‌اند که طرفدار عقیده جبر بوده‌اند. معتقدان به اختیار و آزادی به نام «قدری» و منکران آن به نام «جبری» معروف شدند.

تدریجاً موارد اختلاف این دو دسته به یک سلسله مسائل دیگر در الهیات، طبیعیات و اجتماعیات و برخی مسائل مربوط به انسان و معاد کشیده شد و مساله جبر و اختیار یکی از مسائل مورد اختلاف بود. قدریون در این دوره‌ها به نام «معتزله» خوانده شدند و جبریون به نام «اشاعره».

مستشرقین و اتباع آنها اصرار دارند که آغاز بحث‌های استدلالی در جهان اسلام را از اینجا و یا امثال آن بدانند. اما حقیقت این است که بحث استدلالی



درباره اصول اسلامی از خود قرآن کریم آغاز شده است و در سخنان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و مخصوصاً در خطب امیرالمؤمنین (علیه السلام) تعقیب و تفسیر شده است، گو اینکه سبک و اسلوب این مباحث با سبک و اسلوبی که متکلمین اسلامی داشتند متفاوت است.

## تحقیق یا تقلید

قرآن کریم، ایمان را بر پایه تعقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آنرا شناخت «تعبد» را کافی نمی‌داند. علیهذا در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد. مثلاً اینکه خداوند وجود دارد و یکی است مسأله‌ای است که منطقاً باید به آن پی برد، و همچنین اینکه حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) پیامبر خدا است. این جهت باعث شد که علم اصول دین از همان قرن اول پایه گذاری شود.

پیوستن اقوام و ملل مختلف به اسلام با یک سلسله افکار و اندیشه‌ها، و همزیستی مسلمین با ارباب دیانات دیگر از قبیل یهودیان و مسیحیان و مجوسیان و صابئین، و مجادلات مذهبی که میان مسلمین و آن فرقه‌ها رخ می‌داد، و خصوصاً پیدایش گروهی به نام «زنادقه» در جهان اسلام که به طور کلی ضد دین بودند با توجه به آزادی که خلفای عباسی (در حدودی که با سیاست برخورد نداشت) داده بودند، و پیدایش فلسفه در عالم اسلامی که به

نوبه خود شکوک و شبهاتی بر می‌انگیخت، موجب شد که بیش از پیش ضرورت تحقیق در مبانی ایمانی اسلامی و دفاع از آنها در میان مسلمین احساس شود و موجب ظهور متکلمان برجسته‌ای در قرنهای دوم و سوم و چهارم گردید.

## اولین مساله

ظاهراً اولین مساله‌ای که در میان مسلمین مورد بحث و قیل و قال و لم و لا نسلم واقع شد مساله «جبر و اختیار» بود، و این بسیار طبیعی بود، زیرا اولاً این مساله چون با سرنوشت انسانها مربوط است مورد علاقه هر انسان بالغ الفکری است. شاید جامعه‌ای یافت نگردد که مردمش به مرحله بلوغ فکری رسیده باشند و این مساله در آن جامعه که طرح نشده باشد. ثانیاً قرآن مجید آیات زیادی در این دارد که محرک اندیشه‌ها در این مساله اساسی می‌گردد. (۱)

علیهذا دلیلی ندارد که ما در جستجوی منشاء دیگری برای طرح این مساله در جهان اسلامی بشویم. مستشرقین، معمولاً برای اینکه اصالت علوم و معارف اسلامی را نفی کنند، کوشش دارند به هر نحو هست برای همه علوم که در میان مسلمین پدید آمد ریشه‌ای از خارج از دنیای اسلام، خصوصاً از دنیای مسیحیت بیابند. از این رو کوشش دارند به هر نحو هست ریشه اصلی علم کلام

پی‌نوشت:

۱- رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت» تألیف مرتضی مطهری.

را از خارج بدانند همچنانکه نظیر این کار را در مورد علم نحو، عروض (و شاید معانی، بیان و بدیع) و عرفان اسلامی کرده‌اند.

بحث جبر و اختیار که ضمناً بحث قضا و قدر هم هست، یعنی از آن جهت که به انسان مربوط است «جبر و اختیار» است و از آن جهت که به خدا مربوط است «قضا و قدر» است، خود بحث عدل را به میان آورد، زیرا رابطه‌ای آشکار میان جبر و ظلم از یک طرف و اختیار و عدل از طرف دیگر دیده می‌شود.

بحث عدل، بحث حسن و قبح ذاتی افعال را به میان آورد، و این بحث به نوبه خود بحث عقل و مستقلات عقلیه را به میان کشید، و اینها همه بحث «حکمت» یعنی غایت و غرض حکیمانه داشتن ذات باری را موجب شد (۱) و کم کم بحث به توحید افعالی و سپس به توحید صفاتی کشیده شد که بعدها در این باره توضیح خواهیم داد.

صف آرایی میان بحثهای کلامی بعدها خیلی توسعه و دامنه پیدا کرد، به بسیاری از مسائل فلسفی کشیده شد از قبیل بحث در جواهر و اعراض و ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی و مساله «خلاء» و غیره. زیرا مکلمین طرح این مسائل را به عنوان مقدمه‌ای برای مسائل مربوط به اصول دین - خصوصاً مسائل مربوط به مبدا و معاد - لازم می‌شمردند.

از این رو بسیاری از مسائل که در قلمرو فلسفه بود در قلمرو علم کلام هم قرار گرفت فلسفه کلام و مسائل مشترک زیادی دارند. اگر کسی کتب کلام را خصوصاً کتب کلامیه‌ای که از قرن هفتم به بعد تالیف شده مطالعه کند می‌بیند پی‌نوشت:

---

۱- رجوع شود به مقدمه کتاب «عدل الهی» تالیف مرتضی مطهری.

اکثر مسائل کلامی اسلامی همانها است که فلاسفه - خصوصاً فلاسفه اسلامی - در کتب خود طرح کرده‌اند.

فلسفه اسلامی و کلامی اسلامی در یکدیگر زیاد تاثیر کرده‌اند. یکی از آن تاثیرات این است که کلام برای فلسفه مسائل جدیدی جبراً مطرح ساخت و فلسفه نیز موجب شد دایره کلام وسعت یابد به این معنی که ضرورت طرح بسیاری از مسائل فلسفی در قلمرو کلام لازم شناخته شد. شاید به یاری خدا ما بعداً توفیق بیابیم و نمونه‌هایی از هر دو قسم که به آنها اشاره کردیم بیاوریم.

### کلام عقلی و کلام نقلی

علم کلام در عین اینکه یک علم استدلالی و قیاسی است، از نظر مقدمات و مبادئی که در استدلالات خود به کار می‌برد مشتمل بر دو بخش است: عقلی و نقلی.

بخش عقلی کلام، مسائلی است که مقدمات آن صرفاً از عقل گرفته شده است و اگر فرضاً به نقل استناد شود به عنوان ارشاد و تایید حکم عقل است، مثل مسائل مربوط به توحید نبوت و برخی از مسائل معاد. در اینگونه مسائل استناد به نقل (کتب و سنت) کافی نیست، صرفاً از عقل باید استمداد شود.

بخش نقلی کلام، مسائلی است که هر چند از اصول دین است و باید به آنها مؤمن بود، ولی نظر به اینکه این مسائل فرع بر نبوت است، نه مقدم بر نبوت و نه

عین آن، کافی است که از طریق وحی الهی یا سخن قطعی پیامبر مطلب اثبات شود، مثل مسائل مربوط به امامت (البته به عقیده شیعه که امامت را از اصول دین اسلام می‌داند) و اکثر مسائل مربوط به معاد.

کتابخانه  
مرکز  
مطالعات  
اسلامی

## تعریف و موضوع علم کلام

در تعریف علم کلام اسلامی کافی است که بگوئیم علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می‌کند، به این نحو که چه چیز از اصول دین است و چگونه و با چه دلیل اثبات می‌شود، و جواب شکوک و شبهاتی که در مورد آن وارد می‌شود چیست؟

در کتب منطق و فلسفه بحثی هست راجع به اینکه هر عملی موضوعی خاص دارد و تمایز مسائل هر علمی از مسائل علم دیگر به حسب تمایز موضوعات آن علوم است.

البته این مطلب درستی است علمی که مسائل آنها وحدت واقعی دارند چنین است ولی مانعی ندارد که علمی داشته باشیم که وحدت مسائل آن اعتباری باشد و موضوعات متعدده و متباینه داشته باشد و یک غرض و هدف مشترک منشاء این وحدت و اعتبار شده باشد.

علم کلام از نوع دوم است، یعنی وحدت مسائل کلامی، وحدت ذاتی و نوعی نیست بلکه وحدت اعتباری است. از این رو ضرورتی ندارد که در جستجوی موضوع واحدی برای علم کلام باشیم.

علمی که وحدت مسائل آنها وحدت ذاتی است، امکان ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند، یعنی برخی مسائل میان آنها مشترک باشد، ولی علمی

که وحدت آنها اعتباری است و یا یک علم که وحدت مسائلش اعتباری است با علمی دیگر که وحدت مسائلش ذاتی است، هیچ مانعی ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند. علت تداخل مسائل فلسفی و کلام و یا مسائل روانشناسی و کلام و یا مسائل اجتماعی و کلام همین امر است.

برخی از علما اسلامی درصدد برآمده‌اند برای علم کلام موضوع و تعریف بیابند نظیر موضوع و تعریفی که برای علوم فلسفی هست، و نظریات مختلفی در این زمینه ابراز کرده‌اند. و این اشتباه است. زیرا موضوع مشخص داشتن مربوط است به علمی که مسائل آن علوم وحدت ذاتی دارند، اما علمی که مسائل آنها وحدت اعتباری دارند نمی‌توانند موضوع واحدی داشته باشند. در اینجا بیش از این نمی‌توان بحث کرد.

## نامگذاری

یک بحث دیگر این است که چرا این علم به نام «کلام» نامیده شد و در چه زمانی این نام به آن داده شد؟ برخی گفته‌اند به این سبب «کلام» نامیده شد که قدرت دارنده خود را در سخن و استدلال فزونی دهد. برخی می‌گویند از آن جهت کلام نامیده شد که روش و عادت علماء این فن این بود که در کتب خود سخن خود را با تعبیر «الکلام فی کذا» و «الکلام فی کذا» آغاز می‌کردند. بعضی گفته‌اند از آن جهت کلام نامیده شد که سخن در اطراف مباحثی بود که به عقیده اهل حدیث درباره آنها باید سکوت کرد و بعضی گفته‌اند که این نام آنگاه

به میان آمده که بحث مخلوق بودن و یا مخلوق نبودن کلام الله میان مسلمین طرح گردید و صف آرائی شدیدی شد و مردم زیادی کشته شدند و به همین مناسبت آن دوره را «دوره محنت» نامیده‌اند؛ یعنی چون در دوره محنت اکثر مباحثات اصول دینی در اطراف حدوث و قدم کلام الله دور می‌زد، علم اصول دین به نام «علم کلام» نامیده شده. اینها وجوهی است که در وجه تسمیه «علم کلام» گفته شده است.

## مذاهب و فرق کلامی

مسلمین همانطور که از نظر فقهی و آنچه مربوط به فروع دین است و مسائل عملی مذاهب و روشهای مختلفی پیدا کردند و از این جهت به فرقه‌های مختلف تقسیم شدند جعفری زیدی حنفی شافعی مالکی حنبلی و هر فرقه‌ای فقهی مخصوص به خود را دارد از نظر مسائل اعتقادی و چیزهایی که مربوط است به ایمان و اعتقاد مسلمانان نیز فرقه فرقه شدند و هر فرقه‌ای مبانی و اصول اعتقادی مخصوص به خود دارد اهم مذاهب کلامی عبارتست از شیعه، معتزله، اشاعره، مرجئه.

اینجا ممکن است پرسشی پیش آید و اظهارات تاسف شود که چرا مسلمین در مسائل کلامی و مسائل فقهی این اندازه فرقه فرقه شدند، وحدت کلامی و فقهی خود را از دست دادند. اختلاف در مسائل کلامی سبب می‌گردد که مسلمین در بینش اسلامی وحدت نداشته باشند و اختلاف در مسائل فقهی



موجب می‌شود که عمل مسلمین نیز یکنواختی خود را از دست بدهد.

این سؤال و هم این تاسف بجا است اما لازم است به دو نکته اشاره شود نکته اول این است که اختلافات مسلمین در مسائل کلامی و فقهی نه به آن اندازه است که پایه وحدت بینش اعتقادی و روش عملی آنها را به کلی متزلزل کند مشترکات اعتقادی و عملی آنها آن اندازه زیاد است که مفترقات آنها کمتر می‌تواند ضربه اساسی وارد نماید.

نکته دوم این است که اختلاف فکری و نظری در جامعه‌ها با همه وحدتها و اتفاقات در اصول فکری لابد منه است، و تا آنجا که مبنا و ریشه اختلافات طرز استنباطها باشد نه غرضها مفید هم هست یعنی موجب تحرک و تجسس و بحث و کاوش و پیشرفت است آری آنجا که اختلافات با تعصبات و جانبداریها و گرایشهای بی‌منطق احساساتی توأم می‌گردد و مساعی افراد بجای اینکه صرف در اصلاح روش خود بشود صرف تحقیر و تهمت و افترا به رقیب می‌شود موجب بدبختی است.

در مذهب شیعه مردم مکلفند که از مجتهد زنده تقلید نمایند مجتهدان موظفند مستقلاً در مسائل تفکر و اجتهاد نمایند و به آنچه از اسلاف و بزرگان رسیده بسنده نکنند اجتهاد و استقلال در تفکر خود به خود منجر به اختلاف نظرهایی می‌گردد اما این اختلاف نظرها به فقه شیعه حیات و حرکت داده است.

پس از مطلق اختلاف، محکوم نیست. اختلافی محکوم است که ناشی از سوء نیت و غرضرانی باشد و یا در مورد مسائلی باشد که راه اصلی مسلمین را از یکدیگر جدا می‌کند مساله امامت و رهبری، نه مسائل فرعی و غیر اصلی.

اما بررسی تاریخ فکری مسلمین و اینکه چه اختلافاتی از سوءنیتها و غرضرانیها و تعصبها ناشی شده و چه اختلافاتی لازمه طبیعی تفکر عقلی مسلمین بوده است، و هم اینکه آیا همه مسائل کلامی را باید جزء مسائل اصلی و همه مسائل فقهی را جزء مسائل غیر اصلی به شمار آورد، و یا ممکن است مساله‌ای کلامی از این نظر اصالت نداشته باشد و مساله‌ای فقهی اصالت داشته باشد، بحثهایی است که از عهده این درس خارج است.

قبل از آنکه به نقل مذاهب کلامی بپردازیم لازم است به یک جریان در جهان اسلامی اشاره نمائیم و آن اینکه گروهی از علماء اسلامی از اصل با کلام یعنی بحث عقلی در مسائل اصولی اسلامی، مخالف شدند و آنرا «بدعت» و حرام دانستند. اینها به نام «اهل حدیث» معروفند. احمد بن حنبل که یکی از ائمه فقهی اهل تسنن است در راس «اهل حدیث» قرار دارد. حنبله به طور کلی با کلام - اعم از کلام معتزلی یا اشعری، چه رسد به شیعی - مخالفند و به طریق اولی با منطق و فلسفه مخالفند. ابن تیمیه حنبلی که از شخصیت‌های برجسته دنیای جماعت است فتوا به حرمت کلام و منطق داده. جلال الدین سیوطی نیز که اهل الحدیث است کتابی دارد به نام «صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام». مالک بن انس یکی از ائمه جماعت نیز هر گونه بحث و کاوشی را در مسائل اعتقادی غیر مجاز می‌شمرد. ما در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم موقف شیعه را در این زمینه بیان کرده و توضیح داده‌ایم.

اهم مذاهب کلامی - همانطور که قبلاً اشاره شد - عبارت است از شیعه معتزله، مرجئه. برخی، مذاهب خوارج و مذاهب باطنیه یعنی مذهب اسماعیلی را نیز جزء مذاهب کلامی اسلامی به حساب آورده‌اند. (۱) ولی از نظر ما هیچیک از این دو مذهب را جزء مذاهب کلامی اسلامی نمی‌توان آورد. اما خوارج بدان

جهت که هر چند عقاید خاصی در اصول دین ابراز داشتند و شاید اولین مسائل اصول دینی از طرف آنها مطرح شد، یعنی آنها بودند که پاره‌ای عقاید در مورد امامت و کفر و فاسق آوردند و منکر آن عقاید را کافر دانستند، ولی اولاً یک مکتب فکری و استدلالی به وجود نیاوردند - و به عبارت دیگر آنها یک نظام فکری و استدلالی به وجود نیاوردند - و ثانیاً از نظر ما شیعیان انحرافات فکری خوارج در جهان اسلام نیافریدند - و ثانیاً از نظر ما شیعیان انحرافات فکری خوارج در حدی است که مشکل است بتوان آنها را در زمره مسلمین به حساب آورد. چیزی که کار را آسان می‌کند این است که خوارج منقرض شدند و تنها یک فرقه آنها که «اباضیه» نامیده می‌شوند کم و بیش پیروانی دارند. اباضیه معتدلترین فرق خوارج بودند و به همین دلیل تاکنون منقرض نشده‌اند.

باطنیه نیز آنقدر در اندیشه‌های اسلامی بر اساس باطنیگری دخل و تصرف کرده‌اند که می‌توان گفت اسلام را «قلب» کرده‌اند. به همین دلیل مسلمین جهان حاضر نیستند آنها را جزء فرق اسلامی به شمار آورند.

در حدود سی سال پیش که «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» در قاهره تأسیس شد و مذاهب: شیعه امامیه، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، هرکدام نماینده داشتند، اسماعیلیان خیلی کوشش کردند که نماینده بفرستند ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد.

باطنیه، علی‌رغم انحرافات زیادشان، برخلاف خوارج که از خود مکتب و نظام فکری نداشتند، از یک مکتب کلامی و فلسفی نسبتاً قابل توجهی برخوردارند،

پی‌نوشت:

---

۱- المذاهب الاسلامیه عبدالرحمن بدوی، صفحه ۳۴.

شخصیتهای فکری با اهمیتی در میان آنها ظهور کرده است و کتب قابل توجهی نیز از آنها به یادگار مانده است. اخیراً مستشرقین عنایت فراوانی به افکار و آثار باطنیه نشان می‌دهند.

از جمله شخصیتهای برجسته اسماعیلیه «ناصر خسرو علوی» شاعر فارسی زبان معروف متوفا در سال ۸۴۱ هجری است. کتاب «جامع الحکمین» و کتاب «وجه دین» و «خوان اخوان» او معروف و مشهور است و از جمله «ابوحاتم رازی» متوفا در ۳۳۲ صاحب کتاب «اعلام النبوه» است. و دیگر «ابویعقوب سجستانی» صاحب کتاب «کشف المحجوب» و متوفای در حدود نیمه دوم قرن چهارم است. ترجمه فارسی این کتاب اخیراً چاپ و منتشر شده است.

یکی دیگر از شخصیتهای معروف اسماعیلیه «حمید الدین کرمانی» شاگرد «ابویعقوب سجستانی» است. «حمید الدین» کتب زیادی در زمینه مذهب اسماعیلیه تألیف کرده است. یکی دیگر «ابوحنیفه نعمان بن ثابت» معروف به «قاضی نعمان» است که به عنوان «ابوحنیفه شیعی» (شیعه اسماعیلی) معروف است. این مرد اطلاعاتش در فقه و حدیث خوب است، کتاب معروف «دعائم الاسلام» او سالها پیش در تهران با حروف سنگی چاپ شده است.

## معتزله (۱)

بحث خود را - به علتی که بعداً توضیح خواهیم داد - از معتزله آغاز می‌کنیم.

پیدایش فرقه معتزله در اواخر قرن اول هجری و یا اوایل قرن دوم هجری صورت گرفت. بدیهی است که علم کلام مانند همه علوم دیگر تدریجاً توسعه یافت و تکامل پیدا کرد.

ما نخست فهرست‌وار اصول عقائد معتزله و به عبارت بهتر مشخصات اصلی مکتب معتزله را ذکر می‌کنیم و سپس شخصیت‌های معروف آنها را با اشاره به سرگذشت تاریخی این قوم یاد می‌کنیم و آنگاه سیر تحولی عقائد آنها را بیان می‌نمائیم.

مسائل معتزله زیاد است، منحصر به امور دینی محض که از نظر معتزله باید به آنها معتقد و مؤمن بود نیست، شامل یک سلسله مسائل طبیعی، اجتماعی، انسانی، فلسفی نیز که مستقیماً در حوزه مسائل ایمانی نیست می‌گردد، ولی البته همه آن مسائل به نحوی با مسائل ایمانی مربوط است و به عقیده معتزله تحقیق در مسائل ایمانی بدون تحقیق در این مسائل نامیسر است.

خود معتزله پنج مساله را از اصول اعتزال می‌شمارند:

**الف:** توحید، یعنی عدم تکثر ذات و صفات.

**ب: عدل، یعنی خداوند عادل است و ظالم نیست.**

**ج: وعده و وعید، یعنی خداوند به بندگان وعده پاداش اطاعت و وعید کیفر معصیت داده است، و همانطور که وعده پاداش مطیعان تخلف بردار نیست، وعید معصیت معصیت کاران نیز تخلف بردار نیست. پس آموزش تنها هنگامی میسر است که بنده توبه کرده باشد. مغفرت بدون توبه هرگز صورت نمی گیرد.**

**د: منزله بین المنزلتین، یعنی فاسق (مرتکب گناه کبیره، مثلاً شارب الخمر، زناکار، دروغگو و امثال اینها) نه مؤمن است و نه کافر، فسق حالتی است بین کفر و ایمان.**

**ه: امر به معروف و نهی از منکر. نظر خاص معتزله درباره امر به معروف و نهی از منکر این است که اولاً راه شناخت معروف و منکر منحصر به شرع نیست، عقل نیز قادر است لااقل پاره‌ای از معروفها و منکرها را مستقلاً تشخیص دهد؛ و ثانیاً مشروط به وجود امام نیست، وظیفه عموم مسلمین است، خواه امام و پیشوائی باشد و خواه نباشد؛ تنها بعضی از مراتب آن است که اجراء آنها بر عهده امامان و متصدیان امور مسلمین است، از قبیل اقامه حدود شرعیه و حفظ مرزهای کشورهای اسلامی و سایر کارهای حکومتی اسلامی.**

متکلمین معتزلی احیاناً کتابهای مستقلی درباره این اصول پنجگانه نوشته‌اند مانند کتاب معروف «قاضی عبدالجبار معتزلی» معاصر «صاحب بن عباد» و «سید مرتضی علم الهدی» به نام «الاصول الخمسیه».

همانطور که ملاحظه می‌شود، تنها اصل توحید و اصل عدل است که می‌توان جزء مسائل ایمانی و اعتقادی به شمار آورد، سه اصل دیگر فقط معرف و مشخص مکتب معتزله است. حتی اصل عدل نیز اگرچه از آن نظر که از مسلمانات قرآن

است و ضروری دین است جز اصول اعتقادی است، ولی از آن جهت جزء اصول پنجگانه قرار داده شده است که مشخص مکتب آنها است و الا اصل علم و اصل قدرت (اینک خدا عالم است و قادر است) نیز از ضروریات اسلام است و جزء مسائل اعتقادی است.

در مذهب شیعه نیز اصل عدل یکی از اصول پنجگانه اعتقادی شمرده شده است. طبعاً این سؤال پیش می‌آید که چه خصوصیتی برای اصل عدل است که جزء اصول اعتقادی شمرده شده است و حال آنکه عدل یکی از صفات خداوند است، همانطوری که خداوند متعال عادل است، عالم و قدیر وحی و مدرک و سمیع و بصیر هم هست، و به همه اینها نیز باید مؤمن و معتقد بود، پس چرا تنها «عدل» این امتیاز را یافته است؟

پاسخ این است که «عدل» هیچ امتیازی نسبت به سایر صفات ندارد. متکلمین شیعه از این جهت این اصل را جزء اصول اعتقادی شیعه ذکر کرده‌اند که اشاعره - که اکثر اهل تسنن را تشکیل می‌دهند - منکر این اصل هستند، ولی منکر علم، حیات، اراده و... نیستند. لهذا اعتقاد به عدل جزء مشخصات اعتقادی شیعه به شمار می‌رود، همچنانکه جزء مشخصات اعتقادی معتزله نیز هست.

پنج اصل نامبرده خطوط اساسی مکتب کلامی معتزله را تشکیل می‌دهد و الا همچنانکه گفته شد، معتقدات خاص معتزله منحصر به این پنج اصل نیست، معتزله در بسیاری از مسائل الهیات، طبیعیات اجتماعیات و انسانیات، عقاید خاصه آورده‌اند که اکنون مجال ذکر آنها نیست.

## توحید

بحث خود را از توحید آغاز می‌کنیم: توحید مراتب و اقسام دارد: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید در عبادت.

توحید ذاتی، یعنی اینکه ذات پروردگار یگانه است، مثل و مانند ندارد، ماسوا همه مخلوق او است و دون درجه و مرتبه او در کمال، بلکه قابل نسبت به او نیست، آیه کریمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (۱) و یا آیه: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (۲) مبین توحید ذاتی است.

توحید صفاتی، یعنی صفات خداوند از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیعیّت، بصریت، حقایقی غیر از ذات پروردگار به نحوی است که همه این صفات بر او صدق می‌کند و یا (به قولی) به نحوی است که آثار این صفات بر او مترتب است.

توحید افعالی، یعنی نه تنها همه ذاتها، بلکه همه کارها (حتی کارهای انسان) به مشیت و اراده خداوند است و به نحوی خواسته ذات مقدس او است.

توحید در عبادت، یعنی جز ذات پروردگار، هیچ موجودی شایسته عبادت و پرستش نیست، پرستش غیر خداوند مساوی است با شرک و خروج از دایره پاورقی:

---

۱- شوری / ۱۱.

۲- اخلاص / ۴.



## توحید اسلامی.

توحید در عبادت از نظری با سایر اقسام توحید فرق دارد، زیرا آن سه قسم دیگر مربوط است به خدا و این قسم مربوط است به بندگان. به عبارت دیگر، یگانگی ذات و منزّه بودنش از مثل و مانند، و یگانگی او در صفات، و یگانگی او در فاعلیت از شوون و صفات او است، اما توحید در عبادت یعنی لزوم یگانه پرستی. پس توحید در عبادت نیز از شوون خداوند است زیرا توحید در عبادت یعنی یگانگی خداوند در شایستگی برای معبودیت، پس او یگانه معبود به حق است. کلمه «**لا اله الا الله**» همه مراتب توحید را شامل است، و البته مفهوم ابتدائی آن توحید در عبادت است.

توحید ذاتی و توحید در عبادت جزء اصول اولیه اعتقادی اسلامی است، یعنی اگر کسی در اعتقادش به یکی از این دو اصل خللی باشد جزء مسلمین محسوب نمی‌گردد. احدی از مسلمین با این دو اصل مخالف نیست.

اخیراً فرقه وهابیه - که پیرو محمد بن عبدالوهاب‌اند و او تابع ابن تیمیه حنبلی شامی است - مدعی شده‌اند که پاره‌ای از اعتقادات مسلمین مثل اعتقاد به شفاعت، و پاره‌ای از اعمال مسلمین مانند توسلات و استمدادات از انبیاء و اولیاء بر ضد اصل توحید در عبادت است، ولی سایر مسلمین اینها را منافی با توحید در عبادت نمی‌دانند. پس اختلاف وهابیه با سایر مسلمین در این نیست که آیا یگانه موجود شایسته پرستش، خداوند است یا غیر خداوند، مثلاً انبیاء و اولیاء نیز شایسته پرستشند. در این جهت تردید نیست که غیر خدا شایسته پرستش نیست. اختلاف در این است که آیا استشفاعات و توسلات عبادت است یا نه؟ پس نزاعی فی ما بین، صغروی است نه کبروی. علما اسلام با بیانات

مبسوط و مستدل نظریه وهابیان را رد کرده‌اند.

توحید صفاتی همان است که مورد اختلاف معتزله و اشاعره است. اشاعره، منکر توحید صفاتی می‌باشند و معتزله طرفدار توحید افعالی، نیز مورد اختلاف معتزله و اشاعره است، با این تفاوت که در اینجا کار برعکس است، یعنی اشاعره طرفدار توحید افعالی و معتزله منکر آن می‌باشند.

اینکه معتزله خود را اهل التوحید می‌خوانند و توحید را یکی از اصول پنجگانه خویش می‌شمارند مقصودشان توحید صفاتی است نه توحید ذاتی یا توحید در عبادت (زیرا این دو قسم از توحید محل خلاف نیست) و نه توحید افعالی زیرا اولاً معتزله منکر توحید افعالی می‌باشند و ثانیاً عقیده خویش را در مورد توحید افعالی تحت عنوان اصل عدل که اصل دوم از اصول پنجگانه آنها است بیان می‌کنند.

اشاعره و معتزله در باب توحید صفاتی و توحید افعالی سخت در دو قطب مخالف قرار گرفته‌اند، معتزله طرفدار توحید صفاتی و منکر توحید افعالی می‌باشند و اشاعره بالعکس و هر کدام استدلال‌هایی در این زمینه آورده‌اند ما در فصل مربوط عقیده خاص شیعه را درباره این دو قسم توحید بیان خواهیم کرد.

## معتزله (۲)

### اصل عدل

در درس گذشته اجمالاً به اصول پنجگانه معتزله اشاره کردیم درباره اصل اول آنها یعنی اصل توحید توضیحاتی دادیم. اکنون نوبت اصل دوم است و آن اصل عدل است.

البته واضح است که هیچ فرقه‌ای از فرق اسلامی منکر عدل به عنوان یک صفت از صفات الهی نیست احدی نگفته که خدا عادل نیست اختلاف معتزله با مخالفانشان (یعنی اشاعره) در تفسیر و توجیهی است که درباره عدل می‌کنند، اشاعره عدل را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که چنین تفسیری از نظر معتزله مساوی است با انکار عدل و الا اشاعره هرگز حاضر نیستند که منکر و مخالف عدل خوانده شوند.

عقیده معتزله درباره «عدل» این است که برخی کارها فی حد ذاته عدل است و برخی کارها فی حد ذاته ظلم است، مثلاً پاداش دادن به مطیع و کیفر دادن به عاصی فی حد ذاته عدل است و «خدا عادل است» یعنی به مطیع پاداش می‌دهد و به عاصی کیفر، و محال است که بر ضد این عمل کند. کیفر دادن به مطیع و پاداش دادن به عاصی فی حد ذاته ظلم است و محال است که خدا مرتکب آن گردد. همچنین مجبور ساختن بنده به معصیت و یا مسلوب القدره خلق کردن او و آنگاه خلق معصیت به دست او و آنگاه کیفر دادن او ظلم است و

هرگز خدا ظلم نمی‌کند، ظلم بر خدا قبیح است و جایز نیست و بر ضد شؤون خدائی او است.

ولی اشعاره معتقدند هیچ کاری فی حدذاته عدل نیست، و هیچ کاری فی حدذاته ظلم نیست، آنچه خدا بکند عین عدل است. فرضاً خداوند به مطیعان کیفر بدهد و به عاصیان پاداش، عین عدل است. همچنین اگر خداوند بندگان را مسلوب‌القدره خلق کند و آنگاه معصیت را به دست آنها جاری سازد و بعد هم آنها را عقاب کند، فی حدذاته ظلم نیست اگر فرض کنیم خداوند چنین کند باز عین عدل است «آنچه خسرو کند شیرین بود».

معتزله به همین جهت که طرفدار عدلند، منکر توحید در افعالند، می‌گویند لازمه توحید افعالی این است که بشر خود خالق افعال خود نباشد، بلکه خدا خالق افعال او باشد، و چون می‌دانیم بشر در آخرت از طرف خداوند پاداش و کیفر می‌گیرد پس اگر خداوند خالق افعال بشر باشد و در عین حال به آنها پاداش و کیفر برای کارهایی بدهد که خود نکرده‌اند بلکه خود خدا کرده است، ظلم است و بر ضد عدل الهی است. معتزله توحید افعالی را بر ضد اصل عدل می‌دانند.

از اینرو معتزله درباره انسان به اصل آزادی و اختیار قائلند و سخت از آن دفاع می‌نمایند، بر خلاف اشاعره که منکر آزادی و اختیار بشرنند.

معتزله به دنبال طرح اصل عدل - که به معنی این است که برخی افعال فی حدذاتها عدلند و برخی فی حدذاتها ظلم، و عقل حکم می‌کند که عدل نیک است و باید انجام داد و ظلم بد است و نباید انجام داد - یک اصل کلی دیگر طرح کردند که دامنه وسیعتری دارد و آن حسن و قبح ذاتی افعال است. مثلاً

راستی، امانت، عفت، تقوا ذاتاً نیک است، و دروغ، خیانت، فحشاء، لابلایگری ذاتاً بد است. پس افعال در ذات خود و قبل از آنکه خدا درباره آنها حکمی بیاورد دارای حصن ذاتی و یا قبح ذاتی می‌باشند.

از اینجا به اصل دیگری درباره عقل انسان رسیدند، و آن اینکه: عقل انسان در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد، یعنی قطع نظر از بیان شارع نیز می‌توان حسن و قبح برخی کارها را درک کند. اشاعره با این نیز مخالف بودند.

مسئله حسن و قبح ذاتی و عقلی که معتزله طرفدار و اشاعره منکر بودند، بسیاری مسائل دیگر را به دنبال خود آورده که برخی به الهیات مربوط بود و برخی به انسان، از قبیل اینکه آیا کارهای خداوند - و به عبارت جامعتر، خلقت و آفرینش اشیاء - هدف و غرض دارد یا نه؟ معتزله گفتند اگر هدف و غرضی در کار نباشد «قبیح» است و عقلاً محال است. تکلیف ما لایطاق چطور؟ آیا ممکن است خداوند بنده‌ای را به کاری مکلف سازد که فوق طاقت او است؟ معتزله این را نیز قبیح و محال دانستند. آیا مؤمن قدرت بر کفر دارد یا نه؟ و آیا کافر قدرت بر ایمان دارد یا نه؟ پاسخ معتزله به همه اینها مثبت است، زیرا اگر مؤمن قدرت بر کفر و کافر قدرت بر ایمان نداشته باشد پاداش و کیفر آنها قبیح است. اشاعره در همه این مسائل به نقطه مخالف معتزله نظر دادند.

## وعد و وعید

وعد به معنی نوید و پاداش است و وعید به معنی تهدید به کیفر است. عقیده

معتزله این است که همانطوری که خداوند در نویدها و پاداشها به حکم «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (۱) وعده خلافی نمی‌کند بلکه محال است خلف وعده نماید (این جهت مورد اتفاق و اجماع مسلمین است) همچنین در زمینه کیفرها نیز تخلف نمی‌کند. علیهذا تمام وعیدهایی که در مورد فساق و فجار شده است که مثلاً ظالم چنین عذاب می‌کشد، دروغگو چنان، و شرابخوار چنان، بدون تخلف عملی خواهد شد، مگر آنکه قبلاً در دنیا توبه کرده باشند. علیهذا مغفرت بدون توبه محال است.

معتزله معتقدند که مغفرت بدون توبه مستلزم خلف وعید است و خلف وعید مانند خلف وعده قبیح و محال است. علیهذا عقیده خاص معتزله در مورد وعد و وعیده‌ها به مساله مغفرت مربوط می‌شود و از عقیده آنها در مورد حسن و قبح عقلی ناشی می‌گردد.

## منزلة بين المنزلتين

اعتقاد معتزله به اصل منزلة بين المنزلتين به دنبال دو عقیده متضاد بود که قبلاً در جهان اسلام راجع به کفر و ایمان فساق پدید آمد. برای اولین بار «خوارج» این عقیده را اظهار کردند که ارتکاب گناه کبیره بر ضد ایمان است یعنی مساوی با کفر است پس مرتکب گناه کبیره کافر است.

پاورقی:

چنانکه می‌دانیم خوارج در اثر حادثه «حکمیت» در جنگ صفین پدید آمدند و ظهورشان در نیمه قرن اول هجری، یعنی در حدود سال ۳۷ هجری مقارن با خلافت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بوده است.

در نهج‌البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین با آنها درباره این مساله مباحثه کرد و با ادله متقنی نظریه آنها را باطل ساخت. خوارج، بعد از حضرت امیر نیز بر ضد خلفای زمان، و اهل امر به معروف و نهی از منکر و اهل تکفیر و تفسیق بودند. چون غالب خلفا مرتکب گناهان کبیره می‌شدند طبعاً خوارج آنها را کافر می‌دانستند و به همین جهت خوارج همواره در قطب مخالف سیاستهای حاکم قرار داشتند.

گروه دیگری به وجود آمدند (یا آنها را سیاستها به وجود آورند) که به نام «مرجئه» خوانده می‌شدند. مرجئه از لحاظ ارزش تاثیر گناه در نقطه مقابل خوارج قرار داشتند، آنها می‌گفتند اساس کار بر این است که انسان از نظر عقیده و ایمان که مربوط به قلب است مسلمان باشد، اگر ایمان که امر قلبی است درست بود، مانعی ندارد که عمل انسان فاسد باشد، ایمان، کفاره عمل بد است.

رای و عقیده مرجئه به نفع دستگاه حاکم بود، یعنی موجب می‌شد که مردم اهمیت زیادی برای فسق و فجورهای آنها قائل نشوند و آنها را با همه تبہکاریها اهل بهشت بدانند. مرجئه صریحاً می‌گفتند «پیشوا هر چند گناه کند مقامش باقی است و اطاعتش واجب است و نماز پشت‌سر او صحیح است» به همین دلیل خلفای جور از مرجئه حمایت می‌کردند مرجئه می‌گفتند فسق و گناه هر چند کبیره باشد مضر به ایمان نیست، پس مرتکب کبیره مؤمن است نه کافر.

معتزله عقیده میانه‌ای ابراز داشتند، گفتند مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، برزخ میان آن دو است. معتزله نام این مرحله میانه را «منزله بین المنزلتین» گذاشتند.

گویند اول کسی که این عقیده را ابراز کرد واصل بن عطاء شاگرد حسن بصری بود. روزی واصل در محضر استادش نشسته بود که همین مساله مورد اختلاف خوارج و مرجئه را پرسیدند. پیش از اینکه حسن جوابی بدهد واصل گفت: به عقیده من اهل کفر کبائر فاسقند نه کافر. بعد از جمعیت جدا شد - و به قولی حسن بصری او را اخراج کرد - و کناره گرفت و به تبلیغ عقیده خود پرداخت. شاگرد و برادر زنش عمرو بن عبید نیز به او ملحق شد. اینجا بود که حسن گفت «اعتزل عنا» یعنی واصل از ما جدا شد. و به قولی مردم گفتند: «اعتزلا قول الامة» یعنی واصل و عمرو بن عبید از قوم همه امت جدا شدند و قول سومی اختراع کردند.

### امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر نیز از ضروریات اسلام و مورد اجماع و اتفاق عموم مسلمین است. اختلافاتی که هست مربوط است به حدود و شروط آنها. مثلاً خوارج امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به هیچ شرطی نمی‌دانستند، معتقد بودند در همه شرایط باید این دو فریضه صورت گیرد. مثلاً دیگران احتمال موفقیت را و همچنین عدم ترتب مفسده‌ای مهمتر را شرط وجوب امر به



معروف و نهی از منکر می‌دانستند، ولی خوارج به این شروط قائل نبودند. برخی معتقد بودند که امر به معروف و نهی از منکر صرفاً قلبی و زبانی است، یعنی قلباً باید طرفدار معروف و مخالف منکر بود و لساناً نیز باید به نفع معروفها و علیه منکرها تبلیغ کرد. ولی خوارج معتقد بودند که عنداللزوم باید قیام کرد و عملاً دست به کار شد و برای امر به معروف و نهی از منکر باید قیام به سیف کرد.

در مقابل، گروهی بودند که امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به شرایط بالا می‌دانستند و از حد قلب و زبان هم تجاوز نمی‌کردند. احمد بن حنبل از این گروه شمرده شده است. طبق عقیده این گروه، قیام خونین برای مبارزه با منکرات جایز نیست.

معتزله شروط امر به معروف و نهی از منکر را پذیرفتند، ولی آن را به قلب و زبان محدود نمی‌دانستند، معتقد بودند که اگر منکرات شایع شود، یا حکومت، ستمگر باشد، بر مسلمین واجب است که تجهیز قوا کنند و قیام نمایند.

پس عقیده خاص معتزله در باب امر به معروف و نهی از منکر - در مقابل اهل الحدیث و اهل السنه - اعتقاد به قیام در برابر مفسد است همچنان که خوارج نیز چنین نظری داشتند، با تفاوتی که اشاره شد.

## معتزله (۳)

### افکار و آراء معتزله

آنچه در دو درس گذشته گفتیم به اصول مکتب معتزله مربوط بود. ولی همچنانکه اشاره کردیم معتزله مسائل زیادی طرح کردند و از آنها دفاع نمودند. برخی از این مسائل به الهیات مربوط می‌شود و برخی به طبیعیات و برخی به اجتماعیات و برخی به انسان. مسائل الهیات بعضی مربوط به امور عامه و بعضی به الهیات بالمعنی الاخص. البته مقصد و مقصود اصلی معتزله - مانند سایر متکلمین مسائل الهیات بالمعنی الاخص است که در حوزه عقاید دینی قرار دارد. مسائل امور عامه از باب مقدمه است. همچنانکه بحث در طبیعیات نیز برای متکلمین جنبه مقدمی دارد یعنی متکلمین از این جهت در طبیعیات بحث می‌کنند که راهی برای اثبات یک اصل دینی باز نمایند و یا راه حلی برای یک اشکال پیدا کنند. ما در اینجا فهرست‌وار به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم و از الهیات آغاز می‌کنیم.

### الف: توحید صفاتی

#### ب: عدل

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

د: افعال الله معلل به اغراض است (هر کار خدا برای یک فایده و نتیجه است).

ه: مغفرت بدون توبه ناممکن است (اصل وعد و وعید).

و: قدیم منحصر به خداوند است. (در این عقیده فقط فلاسفه مخالفند).

ز: تکلیف مالا یطاق محال است.

ح: افعال بندگان به هیچ وجه مخلوق خدا نیست، و مشیت الهی به افعال بندگان تعلق نمی گیرد.

ط: عالم حادث است (در این عقیده نیز فقط فلاسفه مخالفند).

ی: خداوند نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی شود.

#### طبیعیات

الف: جسم مرکب است از ذرات لایتجزی.

ب: بو، عبارت است از ذراتی که در فضا پخش می شود.

ج: طعم، جز ذرات که بر روی ذائعه اثر می گذارد نیست.

د: روشنائی، ذراتی است که در فضا پخش می‌شود.

ه: تداخل اجسام در یکدیگر محال نیست (این عقیده به بعضی از معتزله منسوب است).

و: طفره محال نیست (این عقیده نیز منسوب به بعضی از معتزله است).

### مسائل انسان

الف: انسان، آزاد و مختار است نه مجبور (این مساله و مساله خلق افعال و مساله عدل الهی به هم مربوطاند).

ب: استطاعت (انسان قبل از هر فعلی قدرت فعل و ترک آن را دارد).

ج: مؤمن قادر بر کفر است و کافر قادر بر ایمان است.

د: فاسق نه مؤمن است و نه کافر.

ه: عقل پاره‌ای از مسائل را مستقلاً (بدون نیاز به راهنمایی قبلی شرع) درک می‌کند.

و: در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است.

ز: قرآن را با عقل می‌توان تفسیر کرد.

## مسائل اجتماعی و سیاسی

**الف:** وجوب امر به معروف و نهی از منکر، هر چند مستلزم قیام به سیف باشد.

**ب:** امامت خلفای راشدین به ترتیبی که واقع شده صحیح بوده است.

**ج:** علی (علیه السلام) از خلفای پیش از خودش افضل بوده است (این، عقیده بعضی از معتزله است نه همه آنها. قدمای معتزله - به استثناء واصل بن عطا - ابوبکر را افضل می دانستند ولی متاخرین آنها غالباً علی (علیه السلام) را افضل می دانستند).

**د:** نقد صحابه پیغمبر و بررسی کارهای آنها جایز است.

**ه:** تحلیل روش عمر و روش سیاسی علی (علیه السلام) و مقایسه میان آنها.

اینها که گفته شد نمونه‌ای از مسائلی که معتزله طرح کرده‌اند و البته مسائل دیگر نیز غیر این مسائل طرح کرده‌اند. در برخی از این مسائل، معتزله فقط با اشاعره طرف بوده‌اند و در بعضی با فلاسفه و در بعضی با شیعه و در بعضی با خوراج و در بعضی با مرجئه.

معتزله هیچگاه تسلیم فکر یونانی نشدند و فلسفه یونان را که مقارن با طلوع و اوج معتزله وارد دنیای اسلام شد به طور دربست نپذیرفتند، بلکه با کمال

شهامت در رد فلسفه و فلاسفه کتاب نوشتند، و آراء خود را ابراز داشتند. ستیزه متکلمین با فلاسفه، هم به سود کلام تمام شد و هم به سود فلسفه یعنی هر دو علم را جلوتر برد و در آخر کار آنچنان آن دو را به یکدیگر نزدیک کرد که جز در مسائل معدودی اختلاف نظر باقی نماند. توضیح این مطلب که کلام چه خدماتی به فلسفه کرد و فلسفه چه خدماتی به کلام کرده است و اساساً تفاوت اساسی فلسفه و کلام چیست از عهده این درسها خارج است.

## سیر تحولی و تاریخی

بدیهی است که همه این مسائل، همزمان و به وسیله یک فرد طرح نشده‌اند، تدریجاً و به وسیله افراد گوناگون پدید آمده و موجب توسعه علم کلام گردیده‌اند.

در میان مسائل نامبرده، ظاهراً قدیمترین آنها مساله جبر و اختیار است که البته معتزله طرفدار اختیار بودند. و مساله جبر و اختیار مساله‌ای است که در خود قرآن طرح شده است، یعنی قرآن این مطالب را به گونه‌ای طرح کرده است که اندیشه‌ها را برمی‌انگیزد.

زیرا از طرفی در برخی آیات تصریح شده که انسان مختار و آزاد است و هیچگونه جبری در کار نیست، و از طرفی دیگر در برخی آیات تصریح شده است که همه چیز به مشیت و اراده خدا است.

اینجا این توهم پدید آمده است که این دو تیپ آیات با هم منافای است. لهذا بعضی آیات اختیار را تاویل کردند و قائل به جبر شدند، و بعضی آیات مشیت و اراده (قضا و قدر) را تاویل کردند و قائل به اختیار شدند و البته گروه سومی هم هستند که هیچگونه تناقض و تنافی میان این دو دسته آیات نمی‌بینند. (۱)

به علاوه در کلمات علی (علیه السلام) بحث جبر و اختیار زیاد طرح شده است. علیهذا طرح بحث جبر و اختیار مقارن است به خود اسلام. اما گروه‌بندی مسلمین و صف آراییی آنها در مقابل یکدیگر و منقسم شده به دو گروه: جبری و غیر جبری، در نیمه دوم قرن اول صورت گرفت.

می‌گویند فکر اختیار اولین بار وسیله غیلان دمشقی و معبد جهنی تبلیغ شد. بنی امیه مایل بودند که فکر جبر در میان مردم تبلیغ شود زیرا از این فکر استفاده سیاسی می‌بردند. بنی امیه در زیر این سرپوش که همه چیز از ناحیه خدا است: «أَمَّا بِالْقَدَرِ خَيْرٌ وَ شَرٌّ» (۲) حکومت ظالمانه و تحمیلی خودشان را توجیه می‌کردند. لهذا هر فکر مبنی بر اختیار و آزادی بشر را سرکوب می‌کردند و به همین جهت غیلان دمشقی و معبد جهنی کشته شدند. در آنوقت طرفداران اختیار به نام قدریه خوانده می‌شدند. (۳)

البته مساله «کفر فاسق» قبل از مساله جبر و اختیار موضوع بحث و گفتگو واقع شد، زیرا این مسئله وسیله خوارج مطرح شد، ولی خوارج به صورت کلامی

پی‌نوشت:

---

۱- در کتاب «انسان و سرنوشت» به تفصیل در این موضوع بحث کرده‌ایم.

۲- [ترجمه: به قدر ایمان آوردیم، چه خیرش و چه شرش].

۳- رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت».

از نظریه خود دفاع نمی‌کردند، و تنها موقعی که در میان معتزله طرح شد و موجب پیدایش نظریه «منزله بین المنزلتین» گشت رنگ کلامی به خود گرفت.

مساله جبر و اختیار به نوبه خود مسائل: عدل، حسن و قبح ذاتی و عقلی، معلل بودن افعال باری به اغراض، محال بودن تکلیف من لایطاق و امثال اینها را به دنبال خود آورد.

در نیمه اول قرن دوم هجری مردی به نام «جهم بن صفوان» عقاید خاصی درباره صفات خداوند ابراز داشت. مورخان ملل و نحل مدعیند که مساله توحید صفاتی یعنی اینکه صفات خداوند مغایر با ذات نیست که معتزله اختصاصاً آن را «اصل توحید» می‌خوانند و همچنین مساله نفی تشبیه، یعنی اینکه خداوند به هیچوجه شبیه مخلوقات نیست (اصل تنزیه) اولین بار وسیله جهم بن صفوان ابراز شد و پیروان او را جهمیه نامیدند. معتزله همچنانکه در عقیده اختیار پیرو قدریه شدند، در عقیده توحید و تنزیه پیرو جهمیه شدند. خود جهم بن صفوان جبری بود. معتزله عقیده جبری جهم را نپذیرفت ولی عقیده توحید او را پذیرفتند.

علیهذا معتزله در دو اصل اساسی اصول پنجگانه خود یعنی اصل توحید و اصل عدل - بنابراین نقلها - تابع دو فرقه دیگر بودند، اصل توحید را از جهمیه اقتباس کردند و اصل عدل را از قدریه، بلکه در حقیقت مکتب معتزله تحول یافته و تکامل یافته قدریه و جهمیه است.

راس معتزله و آن کسی که اعتزال به صورت یک مکتب با دست او پایه گذاری شد «واصل بن عطاء غزال» است، که در پیش گفتیم که واصل شاگرد حسن بصری بود و در یک جریان از حوزه درس او جدا شد و حوزه مستقلی



تشکیل داد و بدین مناسب حسن گفت: «اعتزل عنا» یعنی از ما جدا شد. معروف و مشهور است که به همین مناسب بود که پیروان او «معتزله» نامیده شدند. ولی بعضی دیگر معتقدند که علت این نامگذاری چیز دیگر است: کلمه معتزله ابتداء به گروهی گفته شده که در جریان جنگ جمل و صفین روش بی‌طرفی کناره‌گیری را انتخاب کردند، مانند سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و عبدالله بن عمر. بعدها که مساله کفر و ایمان فاسق وسیله خرواج طرح شد و مسلمین دو دسته شدند، گروهی راه سومی انتخاب کردند و آن کناره‌گیری و بی‌طرفی بود. یعنی همان روشی که امثال سعد بن ابی وقاص در سیاست و مسائل حاد اجتماعی زمان خود پیش گرفتند، اینها در یک مساله فکری پیش گرفتند. از اینرو به اینها نیز «معتزله» گفته شد یعنی «بی طرفها» و بعد این نام برای اینها باقی ماند.

اصل در سال ۸۰ هجری متولد متولد شده و در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است. بحثهای او محدود بوده به مساله نفی صفات، اختیار، منزله بین المنزلتین، وعد و وعید، و اظهار نظر درباره بعضی از اختلافات صحابه.

پس از اصل نوبت به عمرو بن عبید رسید، عمرو برادر زن اصل است و نظریات اصل را توسعه داد و تکمیل کرد پس از عمرو ابوالهذیل علاف و ابراهیم نظام ظهور کردند.

ابوالهذیل و نظام هر دو از شخصیت‌های بارز معتزله به شمار می‌آیند. کلام، وسیله این دو نفر رنگ فلسفی گرفت. ابوالهذیل کتب فلاسفه را مطالعه می‌کرد و بر آنها رد می‌نوشت. نظام نظریات خاصی در طبیعیات آورد، و هم او بود که نظریه ذره‌ای بودن جسم را ابراز داشت. ابوالهذیل و نظام هر دو در قرن سوم

هجری در گذشته‌اند. به احتمال قوی، ابوالهذیل در سال ۲۳۵ و نظام در سال ۲۳۱ در گذشته است.

جاحظ، ادیب و نویسنده معروف، صاحب کتاب «البیان و التبیین» که در قرن سوم هجری می‌زیسته است یکی دیگر از شخصیت‌های بارز معتزله است.

معتزله در دوره بنی امیه با دستگاه حکومت روابط خوبی نداشتند، در اوایل بنی العباس حالت بی طرفی به خود گرفتند ولی در عصر مامون که خود اهل فضل علم و ادب بود مورد توجه واقع شدند. مامون و پس از او معتصم، واثق از معتزله سخت حمایت کردند و این سه خلیفه خود را معتزلی می‌خواندند.

در همین زمان بود که بحث داغی بالا گرفت که دامنه‌اش در تمام اقطار کشور عظیم آنروز اسلامی گسترش یافت و آن اینکه آیا کلام خدا از صفات فعل است یا از صفات ذات؟ آیا کلام خدا حادث است و یا مانند علم خدا و قدرت و حیات او قدیم است؟ معتزله معتقد بودند که کلام خدا مخلوق است پس قرآن مخلوق و حادث است و اعتقاد به قدیم بودن قرآن کفر است. مخالفین معتزله برعکس معتقد بودند که قرآن قدیم است و غیر مخلوق، مامون به حمایت از معتزله بخشنامه‌ای صادر کرد که هر کس معتقد به قدم قرآن باشد تادیب شود، افراد زیادی به زندان افتادند و شکنجه دیدند.

معتصم و واثق نیز روش مامون را دنبال کردند و از آن جمله کسانی که در این راه به زندان افتادند احمد بن حنبل معروف بود. تا نوبت به متوکل رسید. متوکل بر ضد معتزله گرایش پیدا کرد و اکثریت مردم با معتزله مخالف بودند. معتزله و طرفدارانشان منکوب بلکه قلع و قمع شدند. خونها در این فتنه ریخته شد و خانمانها بر باد رفت. مسلمین این دوره را «دوره محنت» نامیدند.

معتزله پس از این جریان کمر راست نکردند میدان برای همیشه به دست مخالفینشان که «اهل السنة» و «اهل الحديث» خوانده می‌شدند افتاد. در عین حال برخی شخصیت‌های بارز در دوره‌های ضعف آنها ظهور کرده‌اند از قبیل ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی متوفا در ۲۱۷ و ابو علی جبائی متوفا در ۳۰۳ و ابوهاشم جبائی پسر ابو علی جبائی و قاضی عبد الجبار معتزلی متوفا در ۴۱۵ و ابوالحسن خیاط و صاحب بن عباد و زمخشری متوفا در ۵۸۳ و ابو جعفر اسکافی.

## اشاعره

از دروس گذشته روشن شد که افکار و اندیشه‌هایی که منجر به مکتب اعتزال گشت از نیمه دوم قرن اول هجری آغاز شد. روش اعتزال در حقیقت عبارت بود از به کاربردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی اولین شرط، اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل است و نیز بدیهی است که عامه مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند، همواره «تدین» را مساوی با «تعبد» و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث - و مخصوصاً احادیث - می‌دانند و هر تفکر و اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقی می‌نمایند، خصوصاً اگر سیاست وقت بنا به مصالح خودش از آن حمایت کند و بالاخص اگر برخی از علماء دین و مذهب این طرز تفکر را تبلیغ نمایند، و بالاخص اگر این علماء خود واقعاً به ظاهرگرایی خویش مؤمن و معتقد باشند و عملاً تعصب و تصلب بورزند. حملات اخباریین علیه اصولیین و مجتهدین، و حملات برخی از فقهاء و محدثین علیه فلاسفه در جهان اسلامی از چنین امری ریشه می‌گیرد.

معتزله علاقه عمیقی به فهم اسلام و تبلیغ و ترویج آن و دفاع از آن در مقابل دهریین و یهود و نصاری و مجوس و صابئین و مانویان و غیرهم داشتند و حتی مبلغینی تربیت می‌کردند و به اطراف و اکناف می‌فرستادند. در همان حال از داخل حوزه اسلام وسیله ظاهرگرایان که خود را «اهل الحدیث» و «اهل السنه» می‌نامیدند تهدید می‌شدند و بالاخره از پشت خنجر خوردند و ضعیف

شدند و تدریجاً منقرض گشتند.

علیهذا در آغاز امر، یعنی تا حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم، یک

مکتب کلامی معارض به معتزله - آنگونه که بعدها پیدا شد - وجود نداشت. تمام مخالفتها با این نام صورت می گرفت که افکار معتزله بر ضد ظواهر حدیث و سنت است. رؤساء اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل اساساً بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می شمردند. پس نه تنها اهل السنه یک مکتب کلامی در مقابل معتزله نداشتند، بلکه منکر کلام و تکلم بودند.

در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری پدیده تازه ای رخ داد و آن اینکه شخصیتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبدالجبار مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعزال رو گرداند و به مذهب اهل السنه گرایید و چون از طرفی از نوعی نبوغ خالی نبود و از طرف دیگر مجهز بود به مکتب اعتزال، همه اصول اهل السنه را بر پایه های استدلالی خاصی بنا نهاد و آنها را به صورت یک مکتب نسبتاً دقیق فکری درآورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفاً در حدود ۳۳۰ هجری است.

ابوالحسن اشعری - بر خلاف قدمای اهل حدیث مانند احمد بن حنبل - بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعای خود دلیل آورد. او کتابی به نام «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام» نوشته است. (۱) اینجا بود که اهل الحدیث دو دسته شدند: «اشاعره» یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلم را جایز می شمارند، و «حنابله» یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می دانند. در درسهای منطق گفتیم

که ابن تیمیه حنبلی کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است. (۲)

معتزله از ناحیه دیگر نیز منفور عوام شدند، و آن، غائله «محنت» بود زیرا معتزله بودند که با نیروی خلیفه مامون می‌خواستند مردم را به زور تابع عقیده خود در حادث بودن قرآن بنمایند، و این حادثه به دنبال خود کشتارها و خونریزیها و زندانها و شکنجه‌ها و بی‌خانمانیها آورد که جامعه مسلمین را به ستوه آورد. عامه مردم، معتزله را مسؤول این حادثه می‌دانستند و این جهت سبب بیزاری بیشتر مردم از مکتب اعتزال شد.

ظهور مکتب اشعری بدین دو جهت مورد استقبال عموم قرار گرفت. بعد از ابوالحسن اشعری شخصیت‌های بارز دیگر در این مکتب ظهور کردند و پایه‌های آنرا مستحکم کردند. از آن میان قاضی ابوبکر باقلانی معاصر شیخ مفید و متوفای در سال ۴۰۳ و ابواسحاق اسفراینی که در طبقه بعد از باقلانی و سید مرتضی به شمار می‌رود، و دیگر امام الحرمین جوینی استاد غزالی و خود امام محمد غزالی صاحب «احیاء علوم الدین» متوفای در ۵۰۵ هجری و امام فخرالدین رازی را باید نام برد.

البته مکتب اشعری تدریجاً تحولاتی یافت و مخصوصاً در دست غزالی رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت، و وسیله امام فخر رازی به فلسفه نزدیک شد. بعداً که خواجه نصیرالدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید

پی‌نوشت:

- ۱- این رساله در ذیل کتاب «اللمع» او چاپ شده است و عبدالرحمن بدوی همه آن را در جلد اول «مذاهب الاسلامیین» صفحات ۱۵ - ۲۶ نقل کرده است.
- ۲- رجوع شود به کتاب «ابن تیمیه» تألیف محمد ابوزهره.

الاعتقاد را نوشت، کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت. پس از «تجريد» همه متکلمين - اعم از اشعری و معتزلی - از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت.

مثلاً کتابهای «مواقف» و «مقاصد» و شروح آنها همه رنگ «تجريد» را به خود گرفته‌اند. در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است اشاعره از پیشوایان ابوالحسن اشعری دور شده و عقاید او را با اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده‌اند. اکنون فهرست‌وار عقاید «اشعری» را که از اصول اهل السنه دفاع کرده و یا به نحوی عقیده اهل السنه را تاویل و توجیه کرده است ذکر می‌کنیم:

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

**ب:** عمومیت اراده و قضاء و قدر الهی در همه حوادث (این نیز برخلاف نظر معتزله ولی بر وفق نظر فلاسفه).

**ج:** شرور، مانند خرات، از جانب خدا است. (البته این نظر به عقیده «اشعری» لازمه نظر بالا است)

**د:** مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او (این نظر نیز به عقیده «اشعری» لازمه نظر عمومیت اراده است).

**ه:** حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است. همچنین عدل، شرعی است نه عقلی (برخلاف نظر معتزله).

**و:** رعایت لطف و اصلح بر خدا واجب نیست. (بر خلاف نظر معتزله)

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

**ح:** تنزیه مطلق، یعنی هیچگونه شباهت و مماثلت میان خدا و ما سوا وجود ندارد. (بر خلاف نظر معتزله)

**ط:** انسان آفریننده عمل خود نیست، اکتساب کننده آن است. (توجیه نظر اهل السنۀ در باب خلق اعمال)

**ی:** خداوند در قیامت با چشم دیده می شود. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

**یا:** «فاسق» مؤمن است. (بر خلاف نظر خوارج که مدعی کفر فاسق بودند و بر خلاف نظر معتزله که به منزلهٔ بین المنزلتین قائل بودند)

**یب:** مغفرت خداوند بندهای را، بودن توبه هیچ اشکالی ندارد همچنانکه معذب ساختن مؤمن بلا اشکال است. (بر خلاف نظر معتزله)

**یج:** شفاعت بلا اشکال است. (بر خلاف نظر معتزله)

**ید:** کذب و تخلف وعده بر خدا جایز نیست.

**یه:** عالم حادث زمانی است. (بر خلاف نظر فلاسفه)

**یو:** کلام خدا قدیم است، اما کلام نفسی نه کلام لفظی. (توجیه نظر اهل السنه)

**یز:** افعال خدا برای غایت و غرضی نیست. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)



**یح:** تکلیف مالایطاق بلامانع است. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ابوالحسن اشعری از افراد کثیر التالیف است. گفته‌اند متجاوز از دویست کتاب تالیف کرده است. در حدود صد کتاب از او در تذکره‌ها نام برده شده است ولی ظاهراً اکثر آن کتابها از میان رفته است. معروفترین کتاب او کتاب «مقالات الاسلامیین» است. که چاپ شده و تا حد زیادی مشوش و نامنظم است. کتاب دیگری نیز از او چاپ شده است و نام «اللمع» و شاید کتابهای دیگر هم از او چاپ شده باشد.

ابوالحسن اشعری از افرادی است که افکارش تاثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه تاسف است. البته بعدها مناقشات زیادی بر سخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد. بسیاری از عقاید و آراء او را ابوعلی سینا در شفا - بدون آنکه نام ببرد - ذکر کرده و رد نموده است. حتی برخی از اتباع «اشعری» از قبیل قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی در نظریه جبری او درباره خلق اعمال، تجدید نظرهایی کردند.

امام محمد غزالی اگر چه اشعری است و تا حدود زیادی اصول اشاعره را تحکیم و تثبیت نموده است ولی مبانی دیگری به آنها داد. «کلام» وسیله غزالی به عرفان و تصوف نزدیک شده. مولانا محمد رومی صاحب کتاب مثنوی نیز به نوبه خود اشعری مذهب است، ولی عرفان عمیق او به همه مسائل رنگ دیگری داده است. امام فخر رازی نیز که با افکار فلاسفه آشنا بود، کلام اشعری را تحول و نیرو بخشید.

پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد. این پیروزی، پیروزی جمود و نقشر بر حریت فکر بود. هر چند جنگ اشعریگری و اعتزال مربوط است

به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمودگرایی اشعری برکنار نمانده. این پیروزی علل تاریخی و اجتماعی خاص دارد. بعضی حوادث سیاسی در این پیروزی تاثیر بسزایی داشت.

چنانکه قبلاً اشاره شد، در قرن سوم هجری مامون که خود مردی عالم و روشنفکر بود به حمایت معتزله برخاست، معتصم و واثق نیز از او پیروی کردند، تا نوبت به متوکل رسید. متوکل نقش اساسی در پیروزی مذهب اهل السنه - که در حدود یک قرن بعد به وسیله ابوالحسن اشعری پایه کلامی یافت - داشت. مسلماً اگر متوکل همان طرز تفکر مامون را می‌داشت، اعتزال چنین سرنوشتی پیدا نمی‌کرد.

روی کار آمدن ترکان سلجوقی در ایران نیز عامل مؤثری در پیروزی و نشر اندیشه‌های اشعری بوده است. سلاجقه اهل تفکر و اندیشه آزاد نبودند بر خلاف آل بویه که برخی از آنها خود اهل فضل و علم و ادب بودند. در دربار آل بویه مکتب شیعه و مکتب اعتزال رونق یافت. ابن العمید و همچنین صاحب بن عباد دو وزیر دانشمند آل بویه هر دو ضد اشعری بودند.

ما نمی‌خواهیم از عقاید معتزله حمایت کنیم، بعداً سخافت بسیاری از عقاید آنها را بیان خواهیم کرد. آنچه در معتزله قابل ستایش و مرگ آنها موجب نابودی آن شد روش عقلانی آنها بود. چنانکه می‌دانیم دینی غنی و پرمایه مانند اسلام نیازمند کلامی است که به حریت عقل، ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشد.

## شیعه (۱)

اکنون نوبت آن است که به کلام شیعه ولو مختصر بپردازیم. کلام به معنی استدلال عقلی و منطقی درباره اصول اعتقادی اسلام در شیعه وضع خاص و ممتازی دارد.

کلام شیعه از طرفی از بطن حدیث شیعه بر می‌خیزد و از طرف دیگر با فلسفه شیعه آمیخته است. در گذشته دیدیم که کلام اهل سنت و جماعت، جریانی بر ضد سنت و حدیث تلقی شد، ولی کلام شیعه نه تنها بر ضد سنت و حدیث نیست، در متن سنت و حدیث جا دارد.

سِرِّ مطلب از نظر حدیثی این است که احادیث شیعه بر خلاف احادیث اهل تسنن، مشتمل است بر یک سلسله احادیثی که در آنها منطقاً مسائل عمیق ماوراء الطبیعی یا اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل واقع شده است.

در احادیث اهل تسنن تجزیه و تحلیلی درباره این موضوعات صورت نگرفته است. مثلاً اگر سخن از قضا و قدر و اراده شامله حق و از اسماء و صفات باری، و از روح و انسان، و از عالم بعد از مرگ و حساب و کتاب و صراط و میزان، و از امامت و خلافت و امثال این مسائل به میان آمده است هیچگونه بحثی در اطراف آنها انجام نشده و توضیحی صورت نگرفته است ولی در احادیث شیعه همه این مسائل طرح شده و درباره آنها استدلال شده است. یک مقایسه میان ابواب

حدیث صحاح سته با ابواب حدیث کافی کلینی مطلب را روشن می‌کند.

علیهذا در خود احادیث شیعه «تکلم» به معنی تفکر عقلانی و تجزیه و تحلیل ذهنی صورت گرفته است. به همین جهت شیعه به دو گروه اهل الحدیث و اهل الکلام تقسیم نشد، آنچنانکه اهل تسنن تقسیم شدند.

ما در درسهای گذشته، بر اساس منابع اهل تسنن، چنین گفتیم که اولین مسأله‌ای که به عنوان اصل اعتقادی در میان مسلمین مطرح شد، مسأله «کفر فاسق» بود که وسیله خوارج در نیمه اول قرن اول مطرح شد. پس از آن، مسأله اختیار و آزادی بود که از ناحیه دو نفر یکی به نام معبد جهنی و یکی دیگر به نام غیلان دمشقی مطرح و دفاع شد، و این عقیده بر خلاف عقیده‌ای بود که حکام اموی آن را تبلیغ و ترویج می‌کردند. پس از آن در نیمه اول قرن دوم عقیده و حدت صفات و ذات از طرف جهم بن صفوان مطرح شد و آنگاه واصل بن عطاء و عمرو ابن عبید به عنوان پایه گذاران اولی مکتب معتزله عقیده آزادی و اختیار را از معبد و غیلان، و عقیده وحدت ذات و صفات را از جهم بن صفوان گرفتند و در مورد کفر و یا ایمان فاسق عقیده منزله بین المنزلتین را اختراع کردند و به بحث و چون و چرا در برخی مسائل دیگر پرداختند و به این ترتیب کلام اسلامی پایه گذاری شد.

آری این است نوع تفسیر و توجیه پیدایش بحثهای عقلی دینی اسلامی از نظر مستشرقان و اسلامشناسان غربی و شرقی.

این گروه، عمداً یا سهواً بحثهای استدلالی و عقلی عمیقی را که اولین بار وسیله امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) طرح شده فراموش می‌کنند.

حقیقت این است که طرح بحثهای عقلی عمیق در معارف اسلامی اولین بار وسیله علی (علیه السلام) در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد. او بود که اولین بار درباره ذات و صفات باری و درباره حدوث و قدوم، بساطت و ترکیب، وحدت و کثرت و غیر اینها بحثهای عمیقی را طرح کرد که در نهج البلاغه و روایات مستند شیعه مذکور است. آن بحثها رنگ و بوی و روحی دارد که با روشهای کلامی معتزلی و اشعری و حتی کلامهای برخی علمای شیعی که تحت تأثیر کلامهای عصر خود بوده‌اند کاملاً متفاوت است.

ما در کتاب «سیری در نهج البلاغه» و همچنین در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در این باره بحث کرده‌ایم.

مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقلی فلسفی بوده است، یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم، استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی - که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود - و با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آنرا تابع ظواهر الفاظ می‌کرد مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالف است، زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است ولی جدلی است نه برهانی. (۱) و به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند. حیات فلسفی اسلامی را فقط شیعه حفظ کرده است و شیعه این روح را از پیشوایان خود دارد، خصوصاً پیشوای اول امیرالمؤمنین علی (علیه السلام).

پی‌نوشت:

۱- ما در درسهای «کلیات فلسفه» فرق حکمت مشائی و حکمت اشراقی و حکمت ذوقی و حکمت جدلی (کلامی معتزلی و اشعری) را روشن کرده‌ایم.

فلاسفه شیعه، بدون آنکه فلسفه را به شکل کلام در آورند و از صورت حکمت برهانی به صورت حکمت جدلی خارج سازند، با الهام از وحی قرآنی و افاضات پیشوایان دینی، عقاید اصیل اسلامی را تحکیم کردند. از اینرو اگر ما بخواهیم متکلمین شیعه را بر شماریم و مقصودمان همه کسانی باشد که درباره عقاید اسلامی شیعه تفکر عقلی داشته‌اند، هم جماعتی از راویان حدیث و هم جماعتی از فلاسفه شیعه را باید جزء متکلمین بشماریم، زیرا چنانکه گفتیم حدیث شیعه و فلسفه شیعه هر دو وظیفه علم کلام را بهتر از خود علم کلام انجام داده‌اند.

اما اگر مقصود ما از متکلمین جماعتی باشد که تحت تأثیر متکلمان معتزلی و اشعری به حکمت جدلی مجهز بوده‌اند، ناچار گروه خاصی را باید مورد نظر قرار دهیم. ولی ما دلیلی نمی‌بینیم که تنها آن گروه خاص را مورد توجه قرار دهیم.

بگذریم از بیانات ائمه اطهار (علیهم السلام) درباره «عقاید» که به صورت خطبه و روایت و دعا در دست است، در میان مؤلفان شیعی اولین فردی که در مورد «عقاید» کتاب تألیف کرده است علی بن اسماعیل ابن میثم تمار است. میثم تمار خود مردی خطیب و سخنور بوده و از صاحبان سر امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) محسوب می‌شود. علی بن اسماعیل نواده این مرد بزرگ است. این مرد معاصر عمر و بن عبید و ابوالهذیل علاف از متکلمان معروف نیمه اول قرن دوم و از پایه گذاران طبقه اول کلام معتزلی است.

در میان اصحاب امام صادق (علیه السلام) گروهی هستند که خود امام صادق (علیه السلام) آنها را به عنوان «متکلم» یاد کرده است از قبیل هشام بن الحکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، ابوجعفر احول معروف به مؤمن الطاق، قیس بن ماصر و غیرهم.

در کتاب کافی داستانی از مباحثه این گروه با یکی از مخالفین در حضور امام صادق (علیه السلام) که موجب نشاط خاطر امام شده بود نقل می‌کند.

این طبقه نیز در نیمه اول قرن دوم هجری می‌زیسته‌اند. این گروه پرورش یافته مکتب امام صادق (علیه السلام) بودند و این خود می‌رساند که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نه تنها خود به بحث و تجزیه و تحلیل مسائل کلامی می‌پرداخته‌اند، گروهی را نیز در مکتب خود برای بحثهای اعتقادی تربیت می‌کرده‌اند. هشام بن الحکم همه برجستگی‌ش در علم کلام بود، نه در فقه یا حدیث یا تفسیر. امام صادق (علیه السلام) او را که در آن وقت جوانی نو خط بود از سایر اصحابش بیشتر گرامی می‌داشت و او را بالا دست دیگران می‌نشانید. همگان در تفسیر این عمل امام اتفاق نظر دارند که این تجلیلها فقط به علت متکلم بودن هشام بوده است.

امام صادق (علیه السلام) با مقدم داشتن هشام متکلم بر ارباب فقه و حدیث، در حقیقت می‌خواسته است ارزش بحثهای اعتقادی را بالا ببرد و کلام را بالا دست فقه و حدیث بنشانند. بدیهی است که این گونه رفتارهای ائمه اطهار تأثیر بسزایی داشته در ترویج علم کلام و در اینکه عقل شیعی از ابتدا عقل کلامی و فلسفی گردد.

حضرت رضا (علیه السلام) شخصاً در مجلس مباحثه‌ای که مأمون از جمع متکلمان مذاهب تشکیل می‌داد شرکت می‌کرد و به مباحثه می‌پرداخت. صورت این جلسات در متن کتب شیعه محفوظ است.

مستشرقان و اسلامشناسان غربی و شرقی همچنانکه مساعی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) را مسکوت می‌گذارند، همه این جریانات را که وسیله ائمه

اطهار در راه احیاء بحثهای عقلی در امور اعتقادی دینی صورت گرفته است نادیده می‌گیرند و این مایه شگفتی است.

فضل بن شاذان نیشابوری از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی (علیهم السلام)، که قبرش در نیشابور است ضمن اینکه فقیه و محدث بوده، متکلم نیز بوده است، کتب زیادی در کلام از او نقل می‌شود.

خاندان نوبخت که بسیارند ظاهراً عموماً متکلم بوده‌اند. از فضل ابن ابی سهل بن نوبخت گرفته که در زمان هارون در رأس کتابخانه معروف بیت الحکمه بود و از مترجمین معروف فارسی به عربی به شمار می‌رود تا اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسرش اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل ابن نوبخت و پسر دیگرش علی بن اسحاق و نواده‌اش ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت که او را شیخ المتکلمین در شیعه لقب داده‌اند و حسن بن موسی نوبختی خواهرزاده اسماعیل بن علی و عده‌ای دیگر از این خاندان همه از متکلمین شیعه‌اند.

ابن قبه رازی در قرن سوم و ابوعلی بن مسکویه حکیم و طبیب معروف اسلامی صاحب کتاب «طهاره الاعراق» نیز از متکلمین شیعه در اوایل قرن پنجم است.

متکلمین شیعه فراوانند. خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف و ریاضیدان معروف صاحب کتاب «تجريد الاعتقاد» و علامه حلی فقیه معروف و شارح «تجريد الاعتقاد» از متکلمان معروف قرن هفتم می‌باشند.

خواجه نصیر الدین طوسی که خود حکیم و فیلسوفی متبحر است با تألیف



کتاب، «تجربید الاعتقاد» محکمترین متن کلامی را آفرید. پس از «تجربید» هر متکلمی اعم از شیعه و سنی که آمده است به این متن توجه داشته است. خواجه نصیرالدین تا حد زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرد. ولی در دوره‌های بعدتر کلام تقریباً سبک جدلی خود را به کلی از دست داد، همه پیرو حکمت برهانی شدند و در حقیقت «کلام» استقلال خود را در مقابل «فلسفه» از دست داد.

فلاسفه شیعی متأخر از خواجه مسائل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک و متود فلسفی آنها را تجزیه و تحلیل کردند و از متکلمین که با سبک قدیم وارد و خارج می‌شدند موفق‌تر بودند. مثلاً صدرالتألهین یا حاجی سبزواری اگر چه در زمره متکلمان به شمار نیامده‌اند، اما از نظر اثر وجودی از هر متکلمی اثر وجودی بیشتر داشته‌اند.

حقیقت این است که اگر به متون اصلی اسلام، یعنی قرآن، نهج البلاغه، روایات و ادعیه مأثوره از **اهل بیت** مراجعه کنیم این سبک را از آن سبک، به زبان و منطق اصلی پیشوایان دینی نزدیکتر می‌بینیم. در اینجا ناچاریم به همین اشاره قناعت نماییم.

## شیعه (۲)

در این درس لازم است اجمالی از نظریات شیعه را در مسائل کلامی رائج میان متکلمین اسلامی بیان نماییم.

قبلاً ضمن تشریح مکتب معتزله گفتیم که معتزله پنج اصل را که عبارت است از توحید عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر، ارکان مکتب خود می‌شمارند، و گفتیم که امتیاز این پنج اصل از سایر اصول معتزله به این است که اینها مختص مکتب اعتزال و مایه امتیاز این مکتب از مکاتب مخالف به شمار می‌رود. نباید پنداشت که این پنج اصل نزد معتزله از اصول دینند و باقی فروع دین.

علماء شیعه نیز - نه ائمه شیعه - از قدیم الایام پنج اصل را به عنوان اصول خمسۀ تشیع معرفی کرده‌اند و آنها عبارت است از: توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد.

معمولاً گفته می‌شود که این پنج اصل از اصول دینند و باقی همه از فروع دین. قهراً اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر مقصود از اصول دین، اصولی است که ایمان و اعتقاد به آنها شرط مسلمان بودن است پس دو اصل بیشتر نیست یعنی توحید و نبوت. مفاد شهادتین همین دو تا است و بس. تازه شهادت دوم مربوط است به نبوت خاصه، یعنی نبوت حضرت خاتم النبیین. نبوت عامه

یعنی نبوت سایر انبیاء، از محتوای شهادتین خارج است و حال آنکه آنچه جزء اصول دین است و ایمان به آن لازم است، نبوت همه انبیاء است.

اگر مقصود از اصول دین اصولی است که از نظر اسلام جزء امور ایمانی و اعتقادی است نه امور عملی، برخی امور دیگر نیز در خور امور ایمانی است مانند ملائکه که در قرآن تصریح شده که به وجود ملائکه باید ایمان داشت. (۱) به علاوه صفت عدل چه خصوصیتی دارد که تنها این صفت حق در حوزه امور ایمانی قرار گرفته است و سایر صفات حق از قبیل علم، حیات، قدرت، سمیعیّت، بصیریت، در خارج از حوزه ایمان قرار گرفته است؟ اگر ایمان به صفات خدا لازم است، به همه صفات باید ایمان آورد، و اگر لازم نیست به هیچ صفت نباید ایمان داشت.

حقیقت این است که اصول پنجگانه فوق از آن جهت به این صورت انتخاب شده که از طرفی معین اصولی باشد که از نظر اسلام باید به آن ایمان و اعتقاد داشت، و از طرف دیگر معرف و مشخص مکتب باشد. اصل توحید و اصل نبوت و اصل معاد سه اصلی است که از نظر اسلام لازم است که هر فرد به آنها ایمان داشته باشد، یعنی ایمان به آنها جزء اهداف اسلام است، و اصل عدل معرف مکتب خاص تشیع است.

اصل عدل اگر چه جزء هدفهای ایمانی اسلام نیست یعنی با اصل علم و حیات و قدرت حق تفاوتی ندارد ولی جزء اصولی است که دیده خاص تشیع را نسبت به اسلام نشان می دهد.

پی نوشت:

---

۱- «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ». بقره

اصل امامت از نظر شیعه دارای هر دو جنبه است یعنی هم داخل حوزه ایمانیات است و هم معرف و مشخص مکتب است.

اینکه گفته شد ایمان به ملائکه نیز به نص قرآن لازم و ضروری است پس چرا به عنوان اصل ششم از آن یاد نشده است؟ پاسخ این است که اصول ایمانی فوق جزء هدفهای اسلام است یعنی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مردم را به ایمان به آنها دعوت کرده است یعنی رسالت پیامبر مقدمه‌ای است برای این ایمانها اما ایمان به ملائکه و همچنین ایمان و اعتقاد به همه ضروریات دین از قبیل نماز و روزه جزء هدف رسالت نیست بلکه لازمه رسالت است به عبارت دیگر از لوازم ایمان به نبوت است نه از اهداف نبوت.

مساله امامت را اگر از وجه‌های اجتماعی و سیاسی، دینی از وجهه حکومت و رهبری در نظر بگیریم نظیر عدل است یعنی داخل در حوزه امور ایمانی نیست و امام اگر از جنبه معنوی بنگریم، یعنی از آن نظر که امام - به اصطلاح احادیث - «حجت خدا» و «خلیفه الله» است و رابطه‌ای معنوی میان هر فرد مسلمان و انسان کامل هر زمان ضروری است، جزء مسائل ایمانی است.

اکنون یک یک عقاید خاص کلامی شیعه را اعم از اصول پنجگانه فوق الذکر و غیره آنها ذکر می کنیم:

**۱- توحید:** توحید جزء اصول پنجگانه معتزله نیز بود همچنانکه جزء اصول اشاعره نیز هست، با این تفاوت که توحید مورد نظر معتزله که مشخص مکتب آنها به شمار می‌رود توحید صفاتی است که مورد نظر اشاعره که مشخص مکتب آنها به شمار می‌رود توحید افعالی است که مورد انکار معتزله است.

قبلاً گفتیم که توحید ذاتی و توحید در عبادت چون مورد اتفاق همه است از محل بحث و نظر خارج است.

اکنون ببینیم که توحید مورد نظر شیعه چه توحیدی است؟

توحید مورد نظر شیعه - علاوه بر توحید ذاتی و توحید در عبادت هم - شامل توحید صفاتی است و هم شامل توحید افعالی. یعنی شیعه در بحث صفات طرفدار توحید صفاتی است و در بحث افعال طرفدار توحید افعالی، اما توحید صفاتی شیعه با توحید صفاتی معتزله متفاوت است، توحید افعالی او نیز با توحید افعالی اشاعره مغایرت دارد.

توحید صفاتی معتزله به معنی خالی بودن ذات از هر صفتی و به عبارت دیگر به معنی فاقدالصفات بودن ذات است، ولی توحید صفاتی شیعه به معنی عینیت صفات با ذات است. (۱) تفصیل این مطلب را از کتب کلام و فلسفه شیعه باید جستجو کرد.

توحید افعالی شیعه با توحید افعالی اشاعره متفاوت است. توحید افعالی اشاعره به معنی این است که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست، همه آثار مستقیماً از جانب خدا است. علیهذا خالق مستقیم افعال بندگان نیز خدا است، و پی نوشت:

۱- آنچه به معتزله درباره صفات نسبت داده می شود همین است که گفته شد. حاجی سبزواری می گوید:

الاشعری بازديد فائله وقال بالنيابة المعتزله

ولی از برخی از معتزله، مانند ابوالهذیل، تعبیراتی نقل می شود که مفادش عین آن چیزی است که شیعه قائل است.

بنده، خالق و آفریننده عمل خود نیست. اینچنین عقیده‌ای جبر محض است و با براهین زیادی باطل شده است. اما توحید افعالی شیعه به معنی این است که نظام اسباب و مسببات اصالت دارد، و هر اثری در عین اینکه قائم به سبب نزدیک خودش است قائم به ذات حق است و این دو قیام در طول یکدیگر است نه در عرض یکدیگر. (۱)

**۲- عدل:** عدل، مورد وفاق شیعه و معتزله است. معنی عدل این است که خداوند فیض و رحمت و همچنین بلا و نعمت خود را بر اساس استحقاقهای ذاتی و قبلی می‌دهد، و در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصی برقرار است. اشاعره منکر عدل و منکر چنین نظامی می‌باشند. از نظر آنها اعتقاد به عدل به معنی چنان نظامی که یاد شد ملازم است با معه‌وریت و محکومیت ذات حق و این بر ضد قاهریت مطلقه ذات حق است.

عدل به نوبه خود فروعی دارد که ضمن توضیح سایر اصول به آنها اشاره خواهیم کرد.

**۳- اختیار و آزادی:** اصل اختیار و آزادی در شیعه تا اندازه‌ای شبیه است به آنچه معتزله بدان معتقدند. ولی فرق است میان آزادی و اختیاری که شیعه قائل است با آنچه معتزله بدان قائل است.

اختیار و آزادی معتزله مساوی است با «تفویض» یعنی وا گذاشته شدن انسان به خود و معزول بودن مشیت الهی از تاثیر، و البته این - چنانکه در محل خود پی‌نوشت:

---

۱- برای توضیح این مطلب رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت».

مسطور است - محال است.

اختیار و آزادی مورد اعتقاد شیعه به این معنی است که بندگان مختار و آزاد آفریده شده‌اند، اما بندگان مانند هر مخلوق دیگر به تمام هستی و به تمام شؤون هستی و از آن جمله شان فاعلیت، قائم به ذات حق و مستمد از مشیت و عنایت او هستند.

این است که اختیار و آزادی در مذهب شیعه حد وسطی است میان جبر اشعری و تفویض معتزلی، و این است معنی جمله معروف که از ائمه اطهار رسیده است: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (۱) اصل و اختیار و آزادی از فروع اصل عدل است.

**۴- حسن و قبح ذاتی:** معتزله معتقدند که افعالی فی حد ذاته دارای حسن و یا دارای قبح می‌باشند. مثلاً عدل فی حد ذاته خوب است و ظلم فی حد ذاته بد است. حکیم کارهای نیک را انتخاب می‌کند و از انتخاب کارهای بد اجتناب می‌ورزد، و چون خداوند متعال حکیم است لازمه حکمتش این است که کارهای خوب را انجام دهد و کارهای بد را انجام ندهد. پس لازمه حسن و قبح ذاتی اشیاء از یک طرف و حکیم بودن خداوند از طرف دیگر این است که برخی کارها بر خداوند «واجب» باشد و برخی کارها «ناروا».

اشاعره سخت با این عقیده مخالفند، هم منکر حسن و قبح ذاتی افعالند و هم منکر حکم به «روائی» یا «ناروائی» چیزی بر خدا.

پی‌نوشت:

۱- کافی، ج ۱ / ص ۱۶۰.

برخی از شیعه که تحت تاثیر کلام معتزله بوده‌اند اصل فوق را به همان شکل معتزلی پذیرفته‌اند ولی برخی دیگر که عمیق‌تر فکر کرده‌اند در عین اینکه حسن و قبح ذاتی را قبول کرده‌اند، این احکام را در سطح عالم ربوبی جاری ندانسته‌اند. (۱)

**۵- لطف و انتخاب اصلح:** بحثی است میان اشاعره و معتزله که آیا لطف یعنی انتخاب اصلح برای حال بندگان، برنظام عالم حاکم است یا خیر؟ معتزله اصل لطف را به عنوان یک «تکلیف» و یک «وظیفه» برای خداوند لازم و واجب می‌دانند، و اشاعره منکر لطف و انتخاب اصلح گشته‌اند.

البته «قاعده لطف» از فروع اصل عدل و اصل حسن و قبح عقلی است. برخی از متکلمین شیعه قاعده لطف را در همان شکل معتزلی پذیرفته‌اند ولی آنان که مساله «تکلیف» و «وظیفه» را در مورد خداوند غلط محض می‌دانند از اصل انتخاب اصلح تصور دیگری دارند که اکنون مجال شرحش نیست.

**۶- اصالت و استقلال و حجیت عقل:** در مذهب شیعه، بیش از معتزله برای عقل استقلال و اصالت و حجیت اثبات شده است. از نظر شیعه به حکم روایات مسلم معصومین، عقل پیامبر باطنی و درونی است، همچنانکه پیامبر، عقل ظاهری و بیرونی است. در فقه شیعه، عقل یکی از ادله چهارگانه است.

**۷- غرض و هدف در فعل حق:** اشاعره منکر این اصلند که افعال الهی برای یک یا چند غرض و هدف باشد. می‌گویند غرض و هدف داشتن مخصوص بشر یا

پی‌نوشت:

۱- رجوع شود به کتاب عدل الهی.



مخلوقات از این قبیل است ولی خداوند منزّه است از این امور، زیرا غرض و هدف داشتن هر فاعل به معنی حکومت جبری هدف و غرض بر آن فاعل است، خداوند از هر قید و محدودیتی و از هر محکومیتی، هر چند محکومیت غرض داشتن باشد، مبرا و منزّه است.

شیعه عقیده معتزله را در باب غرض افعال تایید می‌کند و معتقد است که فرق است میان غرض فعل و غرض فاعل، آنچه محال است این است که خداوند در افعال خود هدف برای خود داشته باشد، اما هدف و غرضی که عاید مخلوق گردد به هیچوجه با کمال و علو ذات و استغناء ذاتی خداوند منافای نیست.

**۸- بدهاء:** در فعل حق جایز است، همچنانکه نسخ در احکام حق جایز است.

بحث بدهاء را در کتب عمیق فلسفه مانند اسفار باید جستجو کرد.

**۹- رؤیت خداوند:** معتزله به شدت منکر رؤیت خداوندند. معتقدند که فقط می‌توان به خدا اعتقاد داشت. اعتقاد و ایمان مربوط است به فکر و ذهن، یعنی در ذهن و فکر خود می‌توان به وجود خداوند یقین داشت و حد اعلای ایمان همین است. خداوند به هیچوجه قابل شهود و رؤیت نیست. دلیل قرآنی این است که قرآن می‌گوید:

« لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » (۱)

چشمها او را نمی‌بینند و او چشمها را می‌یابد. او لطیف (غیر قابل رؤیت) است و آگاه (دریابنده چشمها و غیر چشمها)

اما اشاعره سخت معتقدند که خداوند با چشم دیده می‌شود. ولی در قیامت. اشاعره نیز به برخی احادیث و آیات بر مدعای خود استدلال می‌کنند. از جمله

آیه کریمه:

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (۲)

چهره‌های در آن روز خرم و نگرنده به سوی پروردگار خویشند.

شیعه معتقد است که خداوند با چشم هرگز دیده نمی‌شود، نه در دنیا و نه در آخرت، اما حد، اعلا‌ی ایمان هم یقین فکری و ذهنی نیست. یقین فکری علم الیقین است. بالاتر از یقین فکری یقین قلبی است که عین الیقین است. عین الیقین یعنی شهود خداوند با قلب نه با چشم. پس خداوند با چشم دیده نمی‌شود ولی با دل دیده می‌شود.

از علی (علیه السلام) سؤال کردند آیا خداوند را دیده‌ای؟ فرمود: خدایی را که ندیده باشم عبادت نکرده‌ام، چشمها او را نمی‌بیند اما دلها، چرا. از ائمه سؤال شده است: آیا پیغمبر در معراج خدا را دیده؟ فرمودند: با چشم نه، با دل آری. در این مساله تنها عرفا هستند که عقیده‌ای مشابه شیعه دارند.

۱۰- ایمان فاسق: در این مساله که مکرر سخن آن در میان آمده است، شیعه با اشاعره موافق است نه با خوارج که معتقدند به کفر فاسق‌اند و نه با معتزله که طرفدار اصل منزله بین المنزلتین می‌باشند.

۱۱- عصمت انبیاء و اولیاء: از جمله مختصات شیعه این است که انبیاء و ائمه را معصوم از گناه اعم از صغیره و کبیره می‌داند.

پی‌نوشت:

۱- سوره انعام، آیه ۱۰۳.

۲- سوره قیامت، آیه ۲۲ و ۲۳.

**۱۲- مغفرت و شفاعت:** در این مسئله نیز شیعه با عقیده خشک معتزله که معتقد است هر کس بدون توبه بمیرد امکان شمول مغفرت و شفاعت درباره‌اش نیست مخالف است؛ همچنانکه با اصل مغفرت و شفاعت گزافکارانه اشعری نیز مخالف است.

بخش

دوم

عرفان

## عرفان و تصوف

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و رشد یافت و تکامل پیدا کرد علم عرفان است. درباره عرفان از دو جنبه می‌توان بحث و تحقیق کرد: یکی از جنبه اجتماعی، و دیگر از جنبه فرهنگی.

عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی از قبیل مفسرین، محدثین، فقهاء، متکلمین، فلاسفه، ادبا، شعرا، یک تفاوت مهم دارند و آن اینکه علاوه بر اینکه یک طبقه فرهنگی هستند و علمی به نام عرفان به وجود آوردند و دانشمندان بزرگی در میان آنها ظهور کردند و کتب مهمی تألیف کردند، یک فرقه اجتماعی در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتی مخصوص به خود، برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل فقهاء و حکماء و غیرهم که صرفاً طبقه فرهنگی هستند و یک فرقه مجزا از دیگران به شمار نمی‌روند.

اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی شان یاد شوند غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند.

عرفا و متصوفه هر چند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند، در عین حال یک گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند. یک سلسله افکار و اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرتها و لباس پوشیدن‌ها و احیاناً

آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه ها و غیره، به آنها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می‌دهد.

و البته همواره - خصوصاً در میان شیعه - عرفائی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال عمیقاً اهل سیر و سلوک عرفانی می‌باشند. و در حقیقت عرفای حقیقی این طبقه‌اند، نه گروههایی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعتها ایجاد کرده‌اند.

ما در این درسها که درباره کلیات علوم اسلامی بحث می‌کنیم، به جنبه اجتماعی و فرقه‌ای، و درحقیقت به جنبه «تصوف» عرفان کاری نداریم، فقط از جنبه فرهنگی وارد بحث می‌شویم، یعنی به عرفان به عنوان یک علم و یک شاخه از شاخه‌های فرهنگ اسلامی نظر داریم نه به عنوان یک روش و طریقه که فرقه‌ای اجتماعی پیرو آن هستند.

اگر بخواهیم از جنبه اجتماعی وارد بحث‌شویم ناچار باید این فرقه را از نظر علل و منشا و از نظر نقش مثبت یا منفی، مفید یا مضر که در جامعه اسلامی داشته است، فعل و انفعالهائی که میان این فرقه و سایر فرق اسلامی رخ داده است، رنگی که به معارف اسلامی داده است، تأثیری که در نشر اسلام در جهان داشته است مورد بحث قرار دهیم. ما فعلاً به این مطالب کاری نداریم. بحث ما فقط درباره عرفان به عنوان یک علم و یک بخش فرهنگی است.

عرفان به عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: بخش عملی و بخش نظری.

بخش عملی عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف انسان با خودش و

با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. عرفان در این بخش مانند اخلاق است، یعنی یک «علم» عملی است با تفاوتی که بعداً بیان می‌شود. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که «سالک» برای اینکه به قله منیع انسانیت، یعنی «توحید» برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود و البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی کرده و از رسم و راه منزلها آگاه است صورت گیرد و اگر همت انسان کاملی بدرقه راه نباشد خطر گمراهی است.

عرفا از انسان کاملی که ضرورتاً باید همراه «نوسفران» باشد گاهی به «طایر قدسی» و گاهی به «خضر» تعبیر می‌کنند:

همتم بدرقه راه کن ای «طایر قدس»

که دراز است ره مقصد و من «نوسفرم»

ترک این مرحله بی همراهی خضر مکن

ظلمات است بترس از خطر گمراهی

البته توحید که از نظر عارف، قله منیع انسانیت به شمار می‌رود و آخرین مقصد سیر و سلوک عارف است، با توحید مردم عامی، و حتی با توحید فیلسوف، یعنی اینکه واجب الوجود یکی است نه بیشتر، از زمین تا آسمان متفاوت است.

توحید عارف، یعنی موجود حقیقی منحصر به خدا است، جز خدا هر چه هست «نمود» است نه «بود». توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست» توحید

عارف، یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن.

این مرحله از توحید را مخالفان عرفا تایید نمی‌کنند و احياناً آن را کفر و الحاد می‌خوانند ولی عرفا معتقدند که توحید حقیقی همین است و سایر مراتب توحید خالی از شرک نیست. از نظر عرفا رسیدن به این مرحله کار عقل و اندیشه نیست، کار دل و مجاهده و سیر و سلوک و تصفیه و تهذیب نفس است.

به هر حال این بخش از عرفان، بخش عملی عرفان است از این نظر مانند علم اخلاق است که درباره «چه باید کرد»ها بحث می‌کند با این تفاوت که:

اولا عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می‌کند و عمده نظرش درباره روابط انسان با خدا است و حال آنکه همه سیستمهای اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که درباره روابط انسان با خدا بحث کنند، فقط سیستمهای اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می‌دهند.

ثانیا سیر و سلوک عرفانی - همچنانکه از مفهوم این دو کلمه پیداست - پویا و متحرک است، برخلاف اخلاق که ساکن است. یعنی در عرفان سخن از نقطه آغاز است و از مقصدی و از منازل و مراحل که به ترتیب سالک باید طی کند تا به سرمنزل نهایی برسد.

از نظر عارف واقعاً و بدون هیچ شائبه مجاز، برای انسان «صراط» وجود دارد و آن صراط را باید پیماید و مرحله به مرحله و منزل به منزل طی نماید و رسیدن به منزل بعدی بدون گذر کردن از منزل قبلی ناممکن است.

لهذا از نظر عارف روح بشر مانند یک گیاه و یا یک کودک است و کمالش در نمو و رشدی است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد. ولی در اخلاق صرفاً



سخن از یک سلسله فضائل است از قبیل راستی، درستی، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ایثار و غیره که روح باید به آنها مزین و متجلی گردد. از نظر اخلاق، روح انسان مانند خانه‌ای است که باید با یک سلسله زیورها و زینتها و نقاشیها مزین گردد بدون اینکه ترتیبی در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا انتها یابد؟ مثلاً از سقف شروع شود یا از دیوارها و از کدام دیوار؟ از بالای دیوار یا از پایین؟

در عرفان برعکس، عناصر اخلاقی مطرح می‌شود اما به اصطلاح به صورت دیالتیکی، یعنی متحرک و پویا.

ثالثاً عناصر روحی و اخلاقی محدود است به معانی و مفاهیمی که غالباً آنها را می‌شناسد، اما عناصر روحی عرفانی بسی وسیعتر و گسترده‌تر است. در سیر و سلوک عرفانی از یک سلسله احوال و واردات قلبی سخن می‌رود که منحصرأ به یک «سالک راه» در خلال مجاهدات و طی طریقها دست می‌دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی‌خبرند.

بخش دیگر عرفان مربوط است به تفسیر هستی، یعنی تفسیر خدا و جهان و انسان. عرفان در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هستی را تفسیر نماید، برخلاف بخش اول که مانند اخلاق است و می‌خواهد انسان را تغییر دهد همچنانکه در بخش اول، با اخلاق تفاوتهایی داشت، در این بخش با فلسفه تفاوتهایی دارد. در درس بعد این مطلب را توضیح خواهیم داد.

## عرفان نظری

اکنون باید به توضیح بخش دوم عرفان، یعنی عرفان نظری بپردازیم. عرفان نظری به تفسیر هستی می‌پردازد، درباره خدا و جهان و انسان بحث می‌نماید.

عرفان در این بخش خود مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است و همچنانکه فلسفه الهی برای خود موضوع، و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید. ولی البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد.

استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلالات عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد. یعنی عارف لااقل به ادعای خودش آنچه را که با دیده دل و با تمام وجود خود شهود کرده‌است با زبان عقل توضیح می‌دهد.

تفسیر عرفان از هستی، و به عبارت دیگر: جهان بینی عرفانی هستی، با تفسیر فلسفه از هستی تفاوت‌های عمیقی دارد.

از نظر فیلسوف الهی، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الا اینکه خدا واجب الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب الوجود. ولی از نظر عارف، غیر خدا به عنوان اشیا یی که در برابر خدا قرار گرفته

باشند، هر چند معلول او باشند، وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه اشیاء را در بر گرفته است، یعنی همه اشیاء، اسماء و صفات و شؤون و تجلیات خداوندند، نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند، یعنی می‌خواهد تصویری صحیح و نسبتاً جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد. از نظر فیلسوف حد اعلای کمال انسان به این است که جهان را آنچنانکه هست با عقل خود دریابد به طوری که جهان در وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی. لهذا در تعریف فلسفه گفته شده است: «صَيْرُورَةُ الْإِنْسَانِ عَالِماً عَقْلِيّاً مُضَاهِياً لِلْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ» یعنی فیلسوفی عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی.

ولی عارف به عقل و فهم کاری ندارد، عارف می‌خواهد به کنه و حقیقت هستی که خدا است برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید.

از نظر عارف کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک، به اصلی که از آنجا آمده است باز گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود فانی و به او باقی گردد.

ابزار کار فیلسوف، عقل و منطق و استدلال است، ولی ابزار کار عارف، دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن است.

بعداً آنجا که درباره جهان بینی عرفانی بحث خواهیم کرد، تفاوت آن با جهان بینی فلسفی روشن خواهد گشت.

## عرفان و اسلام

عرفان، هم در بخش عملی و هم در بخش بصری، با دین مقدس اسلام تماس و اصطکاک پیدا می‌کند، زیرا اسلام مانند هر دین و مذهب دیگر و بیشتر از هر دین و مذهب دیگر روابط انسان را با خدا و جهان و خودش بیان کرده و هم به تفسیر و توضیح هستی پرداخته است.

قهرماً اینجا این مساله طرح می‌شود که میان آنچه عرفان عرضه می‌دارد با آنچه اسلام بیان کرده است چه نسبتی برقرار است؟

البته عرفای اسلامی هرگز مدعی نیستند که سخنی ماوراء اسلام دارند، و از چنین نسبتی سخت تبری می‌جویند. برعکس، آنها مدعی هستند که حقایق اسلامی را بهتر از دیگران کشف کرده‌اند و مسلمان واقعی آنها می‌باشند. عرفا چه در بخش عملی و چه در بخش نظری همواره به کتاب و سنت و سیره نبوی و ائمه و اکابر صحابه استناد می‌کنند. ولی دیگران درباره آنها نظریه‌های دیگری دارند و ما به ترتیب آن نظریه‌ها را ذکر می‌کنیم:

**الف:** نظریه گروهی از محدثان و فقهاء اسلامی. به عقیده این گروه، عرفا عملاً پایبند به اسلام نیستند و استناد آنها به کتاب و سنت صرفاً عوامفریبی و برای جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساساً ربطی به اسلام ندارد.

**ب:** نظریه گروهی از متجددان عصر حاضر. این گروه که با اسلام میانه خوبی

ندارند و از هر چیزی که بوی «اباحت» بدهد و بتوان آن را به عنوان نهضت و قیامی در گذشته علیه اسلام و مقررات اسلامی قلمداد کرد به شدت استقبال می‌کنند، مانند گروه اول معتقدند که عرفا عملاً ایمان و اعتقادی به اسلام ندارند، بلکه عرفان به تصوف نهضتی بوده از ناحیه ملل غیر عرب بر ضد اسلام و عرب، در زیر سرپوشی از معنویت.

این گروه با گروه اول در ضدیت و مخالفت عرفان با اسلام وحدت نظر دارند، و اختلاف نظرشان در این است که گروه اول اسلام را تقدیس می‌کنند و با تکیله به احساسات اسلامی توده مسلمان، عرفا را «هو» و تحقیر می‌نمایند و می‌خواهند به این وسیله عرفان را از صحنه معارف اسلامی خارج نمایند، ولی گروه دوم با تکیه به شخصیت عرفا - که بعضی از آنها جهانی است - می‌خواهند وسیله‌ای برای تبلیغ علیه اسلام بیابند و اسلام را «هو» کنند که اندیشه‌های ظریف و بلند عرفانی در فرهنگ اسلامی با اسلام بیگانه است و این عناصر از خارج وارد این فرهنگ گشته است، اسلام و اندیشه‌های اسلامی در سطحی پایین‌تر از اینگونه اندیشه‌ها است.

این گروه مدعی هستند که استناد عرفا به کتاب و سنت صرفاً تقیه و از ترس عوام بوده است، می‌خواسته‌اند به این وسیله جان خود را حفظ کنند.

**ج:** نظریه گروه بی‌طرفها. از نظر این گروه، در عرفان و تصوف خصوصاً در عرفان عملی، و بالاخص آنجا که جنبه فرقه‌ای پیدا می‌کند بدعتها و انحرافات زیادی می‌توان یافت که با کتاب الله و با سنت معتبر وفق نمی‌دهد. ولی عرفا مانند سایر طرقات فرهنگی اسلامی و مانند غالب فرق اسلامی نسبت به اسلام نهایت خلوص نیت را داشته‌اند و هرگز نمی‌خواسته بر ضد اسلام مطلبی گفته و

آورده باشند. ممکن است اشتباهاتی داشته باشند همچنانکه سایر طبقات فرهنگی مثلاً متکلمین، فلاسفه، مفسرین، فقهاء، اشتباهاتی داشته‌اند؛ ولی هرگز سوء نیتی نسبت به اسلام در کار نبوده است.

مساله ضدیت عرفا با اسلام از طرف افرادی طرح شده که غرض خاص داشته‌اند یا با عرفان و یا با اسلام. اگر کسی بی‌طرفانه و بی‌غرضانه کتب عرفا را مطالعه کند، به شرط آنکه با زبان و اصطلاحات آنها آشنا باشد، اشتباهات زیادی ممکن است بیابد ولی تردید هم نخواهد کرد که آنها نسبت به اسلام صمیمیت و خلوص کامل داشته‌اند.

ما نظر سوم را ترجیح می‌دهیم و معتقدیم عرفا سوء نیت نداشته‌اند، در عین حال لازم است افراد متخصص و وارد در عرفان و در معارف عمیق اسلامی بی‌طرفانه درباره مسائل عرفانی و انطباق آنها با اسلام بحث و تحقیق نمایند.

### شریعت، طریقت، حقیقت

یکی از موارد اختلاف مهم میان عرفا و غیر عرفا، خصوصاً فقهاء نظریه خاص عرفا درباره شریعت و طریقت و حقیقت است.

عرفا و فقهاء متفق القول‌اند که شریعت، یعنی مقررات و احکام اسلامی مبنی بر یک سلسله حقایق و مصالح است. فقهاء معمولاً این مصالح را به اموری تفسیر می‌کنند که انسان را به سعادت، یعنی حد اعلای ممکن استفاده از مواهب مادی

و معنوی می‌رساند. ولی عرفا معتقدند که همه راهها به خدا منتهی می‌شود و همه مصالح و حقایق از نوع شرائط و امکانات و وسائل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد.

فقها همینقدر می‌گویند: در زیر پرده شریعت (احکام و مقررات) یک سلسله مصالح نهفته است، و آن مصالح به منزله علل و روح شریعت به شمار می‌روند. تنها وسیله نیل به آن مصالح عمل به شریعت است. اما عرفا معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشریع احکام نهفته است از نوع منازل و مراحمی است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می‌دهد.

عرفا معتقدند که باطن شریعت «راه» است و آن را «طریقت» می‌خوانند، و پایان این راه «حقیقت» است یعنی توحید به معنایی که قبلاً به آن اشاره شد که پس از فناء عارف از خود و انانیت خود دست می‌دهد. این است که عارف به سه چیز معتقد است: شریعت، طریقت، حقیقت، معتقد است که شریعت وسیله یا پوسته‌ای است برای طریقت، و طریقت پوسته یا وسیله‌ای برای حقیقت.

فقهاء طرز تفکرشان درباره اسلام همان است که در بخش درسهای کلام شرح دادیم. معتقدند که مقررات اسلامی در سه بخش خلاصه می‌شود:

اول بخش اصول عقاید که کلام عهده‌دار آن است. در مسائل مربوط به اصول عقاید لازم است انسان از راه عقل، ایمان و اعتقاد تزلزل ناپذیر داشته باشد.

دوم بخش اخلاق. در این بخش دستورهایی بیان شده است که وظیفه انسان را از نظر فضائل و رذائل اخلاقی بیان می‌کند و علم اخلاق عهده‌دار بیان آن است.

بخش سوم، بخش احکام است که مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است و فقه عهده دار آن است.

این سه بخش از یکدیگر مجزا هستند. بخش عقائد مربوط است به عقل و فکر، بخش اخلاق مربوط است به نفس و ملکات و عادات نفسانی، بخش احکام مربوط اس به اعضاء و جوارح.

ولی عرفا در بخش عقائد، صرف اعتقاد ذهنی و عقلی را کافی نمی‌دانند، مدعی هستند که به آنچه باید ایمان داشت و معتقد بود باید رسید و باید کاری کرد که پرده‌ها از میان انسان و آن حقایق برداشته شود. و در بخش دوم همچنانکه قبلاً اشاره شد، اخلاق را که هم ساکن است و هم محدود کافی نمی‌دانند، به جای اخلاق علمی و فلسفی، سیر و سلوک عرفانی را که ترکیب خاص دارد پیشنهاد می‌کنند و در بخش سوم ایراد و اعتراضی ندارند، فقط در موارد خاصی سخنانی دارند که احیاناً ممکن است بر ضد مقررات فقهی تلقی شود.

عرفا از این سه بخش به «شریعت و طریقت و حقیقت» تعبیر می‌کنند و معتقدند که همانگونه که انسان واقعاً سه بخش مجزا نیست، یعنی بدن و نفس و عقل از یکدیگر مجزا نیستند، بلکه در عین اختلاف با یکدیگر متهد اند و نسبت آنان با یکدیگر نسبت ظاهر و باطن است، شریعت و طریقت و حقیقت نیز این چنین‌اند، یعنی یکی ظاهر است و دیگری باطن و سومی باطن باطن؛ با این تفاوت که عرفا مراتب وجود انسان را بیش از سه مرتبه و سه مرحله می‌دانند، یعنی به مراحل و مراتبی مارواء عقل نیز معتقدند و ان‌شاء الله بعداً توضیح خواهیم داد.



## مآیه‌های عرفان اسلامی

برای شناخت عر علمی، توجه به تاریخ آن علم و تحولات مربوط به آن، آشنائی با شخصیت‌هایی که حامل و وارث آن علم یا مبتکر در آن علم بوده‌اند، و همچنین آشنایی با کتب اساسی آن علم لازم و ضروری است. ما در این درس و درس چهارم به این مسائل می‌پردازیم.

اولین مسأله‌ای که اینجا باید طرح شود این است که آیا عرفان اسلامی از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است؟ یعنی از علومی است که مسلمین مآیه‌ها و ماده‌های اصلی را از اسلام گرفته‌اند و برای آنها قواعد و ضوابط و اصول کشف کرده‌اند و یا از قبیل طب و ریاضیات است که از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است و در دامن تمدن و فرهنگ اسلامی وسیله مسلمین رشد و تکامل یافته است و یا شق سومی در کار است؟

عرفا، خود شق اول را اختیار می‌کنند و به هیچوجه حاضر نیستند شق دیگری را انتخاب کنند. بعضی از مستشرقین اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است. گاهی برای آن ریشه مسیحی قائل می‌شوند و می‌گویند افکار عارفانه نتیجه ارتباط مسلمین با راهبان مسیحی است، و گاهی آن را عکس‌العمل ایرانیها علیه اسلام و عرب می‌خوانند، و گاهی آن را دربست محصول فلسفه نو افلاطونی که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و

فیثاغورس و گنوسیهای اسکندریه و آراء و عقائد یهود و مسیحیان بوده است معرفی می‌کنند، و گاهی آن را ناشی از افکار بودائی می‌دانند؛ همچنانکه مخالفان عرفا در جهان اسلام نیز کوشش داشته و دارند که عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشه غیر اسلامی قائل گردند.

نظریه سوم این است که عرفان مایه‌های اول خود را - چه در مورد عرفان عملی و چه در مورد عرفان نظری - از خود اسلام گرفته است و برای این مایه‌ها و قواعد و ضوابط و اصولی بیان کرده است و تحت تاثیر جریانات خارج نیز - خصوصاً اندیشه کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه‌های فلسفی اشراقی - قرار گرفته است. اما اینکه عرفا چه اندازه توانسته‌اند قواعد و ضوابط صحیح برای مایه‌های اولی اسلامی بیان کنند؟ آیا موفقیتشان در این جهت به اندازه فقها بوده است یا نه؟ و چه اندازه مقید بوده‌اند که از اصول واقعی اسلام منحرف نشوند؟ و همچنین آیا جریانات خارجی چه اندازه روی عرفان اسلامی تاثیر داشته است؟ آیا عرفان اسلامی آنها را در خود جذب کرده و رنگ خود را به آنها داده و در مسیر خود از آنها استفاده کرده است، و یا برعکس، موج آن جریانات، عرفان اسلامی را در جهت مسیر خود انداخته است؟ اینها همه مطالبی است که جداگانه باید مورد بحث و دقت قرار گیرد. آنچه مسلم است این است که عرفان اسلامی سرمایه اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس.

طرفداران نظریه اول - و کم و بیش طرفداران نظریه دوم - مدعی هستند که اسلام دینی ساده و بی‌تکلف و عمومی فهم و خالی از هرگونه رمز و مطالب غامض و غیر مفهوم و یا صعب الفهم است. اساس اعتقادی اسلام عبارت است از توحید توحید اسلام یعنی اساس اعتقادی اسلام یعنی همچنانکه مثلاً خانه، سازنده‌ای دارد متغایر و متمایز از خود، جهان نیز سازنده‌ای دارد جدا و منفصل

از خود. اساس رابطه انسان با متاعهای جهان از نظر اسلام زهد است. زهد یعنی اعراض از متاعهای فانی دنیا برای وصول به نعیم جاویدان آخرت. از اینها که بگذریم به یک سلسله مقررات ساده عملی می‌رسیم که فقه متکفل آنها است.

از نظر این گروه، آنچه عرفان به نام توحید گفته‌اند مطلبی است وراء توحید اسلامی. زیرا توحید عرفانی عبارت است از وحدت وجود و اینکه جز خدا و شوون و اسماء و صفات و تجلیات او چیزی وجود ندارد. سیر و سلوک عرفانی نیز وراء زهد اسلامی است زیرا در سیر و سلوک یک سلسله معانی و مفاهیم طرح می‌شود از قبیل عشق و محبت خدا، فناء در خدا، تجلی خدا بر قلب عارف که در زهد اسلامی مطرح نیست. طریقت عرفانی نیز امری است وراء شریعت اسلامی، زیرا در آداب طریقت مسائلی طرح می‌شود که فقه از آنها بی‌خبر است.

از نظر این گروه، نیکان صحابه رسول اکرم که عرفا و متصوفه خود را به آنها منتسب می‌کنند و آنها را پیشرو خود می‌دانند زاهدانی بیش نبوده‌اند، روح آنها از سیر و سلوک عرفانی و از توحید عرفانی بی‌خبر بوده است. آنها مردمی بوده‌اند معرض از متاع دنیا و متوجه به عالم آخرت، اصل حاکم بر روح آنها خوف بوده و رجاء خوف از عذاب دوزخ و رجاء به ثوابهای بهشتی، همین و بس.

حقیقت این است که نظریه این گروه به هیچوجه قابل تایید نیست. مایه‌های اولی اسلامی بسی غنی‌تر است از آنچه این گروه به جهل و یا به عمد فرض کرده‌اند. نه توحید اسلامی به آن سادگی و بی‌محتوائی است که اینها فرض کرده‌اند و نه معنویت انسان در اسلام منحصر به زهد خشک است و نه نیکان صحابه رسول اکرم آنچنان بوده‌اند که توصیف شد و نه آداب اسلامی محدود است به اعمال جوارح و اعضاء.

ما در این درس اجمالاً در حدی که روشن شود که تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته است الهام بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد مطالبی می‌آوریم. اما اینکه عرفای اسلامی چه قدر از این تعلیمات به طور صحیح استفاده کرده‌اند و چه قدر منحرف شده‌اند، مطلبی است که در این بحثها کوتاه و مختصر نمی‌توان وارد شد.

قرآن کریم در باب توحید، هرگز خدا و خلقت را به سازنده خانه و خانه قیاس نمی‌کند. قرآن خدا را خالف و آفریننده جهان معرفی می‌کند و در همان حال می‌گوید ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز هست:

«أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ». (۱)

به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست.

«وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ». (۲)

از شما به او [یعنی میت] نزدیک‌تریم.

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». (۳)

اول همه اشیاء او است و آخر همه او است (از او آغاز یافته‌اند و به او پایان می‌یابند). ظاهر و هویدا او است و در همان حال باطن و ناپیدا هم او است.

پی‌نوشت:

۱- سوره بقره، آیه ۱۱۵.

۲- سوره واقعه، آیه ۸۵.

۳- سوره حدید، آیه ۳.

و آیاتی دیگر از این قبیل.

بدیهی است که اینگونه آیات افکار و اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر و عالیت‌تر از توحید عوام می‌خوانده است. در حدیث کافی آمده است که خداوند می‌دانست که در آخر الزمان مردمانی متعمق در توحید ظهور می‌کنند. لهذا آیات اول سوره حدید و سوره «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را نازل فرمود.

در مورد سیر و سلوک و طی مراحل قرب حق تا آخرین منازل، کافی است که برخی آیات مربوط به «لقاء الله» و آیات مربوط به «رضوان الله» و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران - مثلاً حضرت مریم - و مخصوصاً آیات معراج رسول اکرم را مورد نظر قرار دهیم.

در قرآن سخن از نفس اماره، نفس لوامه نفس مطمئنه آمده است، سخن از علم افاضی و لدنی و هدایت‌های محصول مجاهده آمده است: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». (۱) در قرآن از تزکیه نفس به عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا». (۲) در قرآن مکرر از حب الهی ما فوق همه محبت‌ها و علقه‌های انسانی یاد شده است. قرآن از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبیری از آن یاد کرده که مفهومی این است که اگر شما انسانها «تفقه» خود را کامل کنید آن تسبیح‌ها و تحمیدها را درک می‌کنید. علاوه قرآن در مورد سرشت انسان مساله نفخه الهی را مطرح کرده است.

پی‌نوشت:

۱- سوره عنکبوت، آیه ۶۹.

۲- سوره شمس، آیات ۹ و ۱۰.

اینها و غیر اینها کافی بوده که الهامبخش معنویتی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان، و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا بشود.

همچنانکه اشاره شد. سخن در این نیست که عرفای مسلمین از این سرمایه‌ها چگونه بهره‌برداری کرده‌اند، درست یا نادرست؟ سخن درباره اظهار نظرهای مغرضانه گروهی غربی و غربزده است که می‌خواهند اسلام را از نظر معنویت، بی‌محتوا معرفی نمایند. سخن درباره سرمایه عظیمی در متن اسلام است که می‌توانسته الهام بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضاً عرفای مصطلح نتوانسته باشند استفاده صحیح کرده باشند، افراد دیگری که به این نام مشهور نیستند، استفاده کرده‌اند.

به علاوه روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات اسلامی و تراجم احوال اکابر تربیت شدگان اسلام نشان می‌دهد که آنچه در صدر اسلام بوده است صرفاً زهد خشک و عبادت به امید اجر و پاداش نبوده است.

در روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات، معانی بسیار بلندی مطرح است. تراجم احوال شخصیت‌های صدر اول اسلام از یک سلسله هیجانات و واردات روحی و روشن بینی‌های قلبی و سوزها و گدازها و عشق‌های معنوی حکایت می‌کند. ما اکنون یکی از آنها را ذکر می‌کنیم.

در کافی می‌نویسد: رسول خدا روزی پس از اداء نماز صبح چشمش افتاد به جوانی رنگ پریده که چشمانش در کاسه سرش فرو رفته و تنش نحیف شده بود، در حالی که خود از خود بی‌خود بود و تعادل خود را نمی‌توانست حفظ کند. پرسید: «**كَيْفَ اصْبَحْتَ؟**» حالت چگونه است؟ گفت: «**أَصْبَحْتُ مَوْقِنًا**» در حال یقین بسر می‌بردم. فرمود: علامت یقین چیست؟ عرض کرد: یقین من است که

مرا در اندوه فرو برده و شبهای مرا بیدار (در شب زنده‌داری) و روزهای مرا تشنه (در حال روزه) قرار داده است و مرا از دنیا و مافیها جدا ساخته تا آنجا که گوئی عرش پروردگارم را می‌بینم که برای رسیدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده‌اند و من در میان آنها هستم، گوئی هم اکنون اهل بهشت را در بهشت، متنعم و اهل دوزخ را در دوزخ، معذب می‌بینیم، گوئی هم اکنون با این گوشها آواز حرکت آتش جهنم را می‌شنوم. رسول اکرم به اصحاب خود رو کرد و فرمود: این شخصیت بنده‌ای است که خداوند قلب او را به نور ایمان منور گردانید است. آنگاه به جوان فرمود: حالت خود را حفظ کن که از تو سلب نشود. جوان گفت: دعا کن خداوند مرا شهادت روزی فرماید. طولی نکشید که غزوه‌ای پیش آمد و جوان شرکت کرد و شهید شد.

زندگی و حالات و کلمات و مناجاتهای رسول اکرم سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است. دعا‌های رسول اکرم فراوان مورد استشهاد و استناد قرار گرفته است.

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوف سلسله‌های خود را به ایشان می‌رسانند، کلماتش الهام بخش معنویت و معرفت است. ما به دو قسمت که در نهج البلاغه مسطور است اشاره می‌کنیم.

در خطبه ۲۲۰ می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرِهِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ، وَ مَا بَرَحَ اللَّهُ - عَزَّتْ أَلَاؤُهُ - فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فِي اِزْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادًا نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ.»

همانا خداوند متعال یاد خود را مایه صفا و جلای دلها قرار داده است. بدین وسیله پس از سنگینی، شنوا و پس از شبکوری، بینا و پس از سرکشی مطیع می گرداند. همواره در هر زمان و در دوره فترتها خدا را مردانی بوده است که در اندیشه های آنها با آنها راز می گفته است و در خردشان با آنها سخن می گفته است.

در خطبه ۲۱۸ درباره اهل الله می فرماید:

« قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَآمَنَ نَفْسَهُ حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَفَ غَلِيظُهُ وَ بَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرُ الْبَرْقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَ تَدَافَعَتُهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ وَ دَارِ الْإِقَامَةِ وَ تَبَتَّ رِجْلَاهُ بِطَمَأْنِينَةٍ بَدَنِهِ فِي قَرَارِ الْأَمْنِ وَ الرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ وَ ارْضَى رَبُّهُ... ».

خرد خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشتهای نازک، و غلیظها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است و آخرین منزل که بار انداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

دعاهای اسلامی، مخصوصاً دعاهاى شیعی گنجینه ای از معارف است، از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحمره، مناجات شعبانیه، دعاهاى صحیفه سجادیه. عالیتین اندیشه های معنوی در این دعاها است.



آیا با وجود اینهمه منابع جای این هست که ما در جستجوی یک منبع خارجی باشیم؟!

نظیر این جریان را ما در موضوع حرکت اجتماعی منتقدانه و معترضانۀ ابوذر غفاری نسبت به جباران زمان خودش می‌بینیم. ابوذر نسبت به تبعیضها و حیف و میلها و ظلم و جورها و بیدادگریهای زمان سخت معترض بود تا آنجا که تبعیدها کشید و رنجهای جانکاه متحمل و آخر الامر در تبعیدگاه و در تنهایی و غربت از دنیا رفت.

گروهی از مستشرقین این پرسش را طرح کرده‌اند که محرک ابوذر کی بوده است؟ این گروه در پی جستجوی عاملی از خارج دنیای اسلام برای تحریک ابوذر هستند. جرج جرداق مسیحی در کتاب «الامام علی صوت العدالة الانسانیة» می‌گوید: من تعجب می‌کنم از این اشخاص. درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آنگاه ببندیشیم که این شخص ظرف خویش را از کدام برکه پر کرده است، در جستجوی برکه‌ای برای توجیه ظرف آب او باشیم و رودخانه یا دریا را ندیده بگیریم! ابوذر جز اسلام از کدام منبع دیگری می‌توانسته است الهام بگیرد؟! کدام منبع به قدر اسلام می‌توان الهام بخش ابوذر را برای قیام در برابر جبارهایی مانند معاویه باشد؟!

عین آن جریان را در موضوع عرفان می‌بینیم. مستشرقین در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام بخش معنویتهای عرفانی باشد و این دریای عظیم را نادیده می‌گیرند. آیا می‌توانیم همه این منابع را اعم از قرآن و حدیث و خطبه و احتجاج و دعا و سیره انکار کنیم برای آنکه فرضیه بعضی از مستشرقین و دنباله روی‌های شرقی آنها را درست درآید؟! خوشبختانه اخیراً افرادی مانند

نیکولسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند صریحاً اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است.

با نقل جمله‌هائی از نیکولسون این درس را پایان می‌دهیم وی می‌گوید:

«در قرآن می‌بینیم که می‌گوید: «خدا نور آسمانها و زمین است (۱) او اولین و آخرین می‌باشد (۲) هیچ خدائی به غیر او نیست (۳) همه چیز به غیر او نابود می‌شود (۴) من در انسان از روح خود دمیدم (۵) ما انسان را آفریدیم و می‌دانیم روحش با او چه می‌گوید، زیرا ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم (۶) به هر کجا رو کنید همانجا خدا است (۷) به هر کس خدا روشنی ندهد او به کلی نور نخواهد داشت. (۸) محققاً ریشه و تخم تصوف در این آیات است و برای صوفیان اولی، قرآن نه فقط کلمات خدا بود، بلکه وسیله تقرب به او نیز محسوب می‌شد. به وسیله عبادت و تعمق در قسمتهای مختلفه قرآن، مخصوصاً آیات رموزی که مربوط به

پی‌نوشت:

- 
- ۱- «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ».
  - ۲- «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ».
  - ۳- «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».
  - ۴- «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ».
  - ۵- «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي».
  - ۶- «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمَ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ».
  - ۷- «أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ».
  - ۸- «وَمَنْ لَمْ يُجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ».

عروج «معراج» است متصوفه سعی می‌کنند حالت صوفیانه پیغمبر را در خود ایجاد نمایند». (۱)

و هم او می‌گوید:

اصول وحدت در تصوف، بیش از همه جا در قرآن ذکر شده، و همچنین پیغمبر می‌گوید که خداوند می‌فرماید: «چون بنده من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود من او را دوست خواهم داشت، بالنتیجه من گوش او هستم به طوری که او به توسط من می‌شنود، و چشم او هستم به طوری که او به توسط من می‌بیند، و زبان و دست او هستم به طوری که او به توسط من می‌گوید و می‌گیرد». (۲)

همچنان که مکرر گفته‌ایم، سخن در این نیست که آیا عرفاء و متصوفه توانسته‌اند درست الهام بگیرند یا نه؟ سخن در این است که منشا این الهام‌گیریها منابع خارجی است یا خود متون اسلامی؟

پی‌نوشت:

- ۱- کتاب میراث اسلام مجموعه‌ای از مستشرقین درباره اسلام، صفحه ۸۴.
- ۲- ترجمه این حدیث قدسی: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ إِذَا أَحَبَبْتُهُ فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهَا».

## تاریخچه مختصر (۱)

درس گذشته به این موضوع اختصاص یافت که منبع و ریشه اصلی عرفان اسلامی کجاست؟ آیا در تعلیمات اسلامی و زندگی عملی رسول اکرم و ائمه اطهار چیزهائی که بتواند از جنبه نظری الهامبخش یک سلسله معانی لطیف و دقیق عرفانی باشد و از نظر عملی به وجود آورنده یک نشاط روحانی و یک سلسله جوششها و جنبشهای عرفانی و معنوی بشود وجود دارد یا نه؟ پاسخ این پرسش مثبت بود. اکنون دنباله این بحث را ادامه می‌دهیم.

معارف اصیل اسلام و زندگی سرشار از معنویت و تجلیات روحانی پیشوایان اسلامی که الهامبخش معنویتهای عمیق در جهان اسلام بوده است منحصر به آنچه اصطلاحاً به نام عرفان یا تصوف خوانده و شناخته می‌شود نیست. بحث درباره شاخه‌ای از معارف اسلامی که این نام را ندارد از محل بحث این درسها خارج است. ما بحث خود را درباره همان شاخه‌ای ادامه می‌دهیم که اصطلاحاً به نام عرفان یا تصوف خوانده می‌شود، و بدیهی است که حوصله این درسها اجازه نمی‌دهد که به نقد و تحقیق بپردازیم.

ما در اینجا کوشش می‌کنیم که از جنبه فرهنگی، جریانی را که در این شاخه‌ها رخ داده است، آنچنانکه بوده است منعکس سازیم. چنین مناسب می‌بینیم که برای آشنائی ابتدائی، اول به تاریخ ساده عرفان و تصوف از صدر اسلام لااقل تا قرن دهم هجری اشاره کنیم و سپس مسائل عرفان را تا حدودی که در اینجا میسر است مطرح سازم و در آخر کار به تحلیل علمی و ریشه‌یابی

آنها بپردازیم.

آنچه مسلم است این است که در صدر اسلام، لااقل در قرن اول هجری، گروهی به نام عارف یا صوفی در میان مسلمین وجود نداشته است. نام صوفی در قرن دوم هجری پیدا شده است. می‌گویند اولین کسی که به این نام خوانده شده است «ابوهاشم صوفی کوفی» است که در قرن دوم هجری می‌زیسته است و هم او است که برای اولین بار در رمله فلسطین صومعه‌ای (خانقاه) برای عبادت گروهی از عباد و زهاد مسلمین ساخت. (۱) تاریخ دقیق وفات ابوهاشم معلوم نیست. ابوهاشم استاد سفیان ثوری متوفای در ۱۶۱ بوده است.

ابوالقاسم قشیری که خود از مشاهیر عرفا و صوفیه است می‌گوید: این نام قبل از سال ۲۰۰ هجری پیدا شده است. نیکولسون نیز می‌گوید: این نام در اواخر قرن دوم هجری پیدا شده است. از روایتی که در کتاب المعیشه کافی، جلد پنجم آمده است ظاهر می‌شود که در زمان امام صادق (علیه السلام) گروهی - سفیان ثوری و عده‌ای دیگر - در همان زمان یعنی در نیمه اول قرن دوم هجری به این نام خوانده می‌شده‌اند.

اگر ابوهاشم کوفی اولین کسی باشد که به این نام خوانده شده باشد و او استاد سفیان ثوری متوفای در سال ۱۶۱ هجری هم بوده است، پس در نیمه اول قرن دوم هجری این نام معروف شده بوده است نه در اواخر قرن دوم (آنچنانکه نیکولسون و دیگران گفته‌اند) و ظاهراً شبه‌ای نیست که وجه تسمیه صوفیه به این نام پشمینه پوشی آنها بوده است. (۲)

صوفیه به دلیل زهد و اعراض از دنیا از پوشیدن لباسهای نرم اجتناب می‌کردند و مخصوصاً لباسهای درشت پشمین می‌پوشیدند.

اما اینکه از چه وقت این گروه خود را «عارف» خوانده‌اند باز اطلاع دقیقی نداریم. قدر مسلم این است و از کلماتی که از سری سقطی متوفاً در سال ۲۴۳ هجری نقل شده است (۳) معلوم می‌شود که در قرن سوم هجری این اصطلاح، شایع و رایج بوده است. ولی در کتاب «اللمع» ابونصر سراج طوسی که از متون معتبر عرفان و تصوف است جمله‌ای از سفیان ثوری نقل می‌کند که می‌رساند در حدود نیمه اول قرن دوم این اصطلاح پیدا شده بوده است. (اللمع ص ۴۲۷)

به هر حال در قرن اول هجری گروهی به نام صوفی وجود نداشته است، این نام در قرن دوم پیدا شده است و ظاهراً در همین قرن این جماعت به صورت یک «گروه» خاص در آمدند نه در قرن سوم آنچنانکه عقیده بعضی است. (۴)

در قرن اول هجری هر چند گروهی خاص به نام عارف یا صوفی یا نام دیگر وجود نداشته است ولی این دلیل نمی‌شود که خیار صحابه صرفاً مردمی زاهد و عابد بوده‌اند و همه در یک درجه از ایمان ساده می‌زیسته‌اند و فاقد حیات معنوی بوده‌اند (آنچنانکه معمولاً غریبان و غربزدگان ادعا می‌کنند).

پی‌نوشت:

۱- تاریخ تصوف در اسلام، تالیف دکتر قاسم غنی، صفحه ۱۹. در همین کتاب صفحه ۴۴، از کتاب «صوفیه و فقراء» ابن تیمیه نقل می‌کند که اول کسی که دیر کوچکی برای صوفیه ساخت، بعضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند. عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. اگر ابوهاشم صوفی از پیروان عبدالواحد باشد، تناقضی میان این دو نقل نیست.

۲- صوف = پشم

۳- تذکره الاولیاء شیخ عطار.

۴- دکتر غنی، تاریخ تصوف در اسلام.

شاید بعضی از نیکان صحابه جز زهد و عبادت چیزی نداشته‌اند ولی گروهی از یک حیات معنوی نیرومند برخوردار بوده‌اند. آنها نیز همه در یک درجه نبوده‌اند.

حتی سلمان و ابوذر در یک درجه از ایمان نیستند. سلمان ظرفیتی از ایمان دارد که برای ابوذر قابل تحمل نیست.

«لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا قَى قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ» (۱)

اگر ابوذر آنچه را که در قلب سلمان است می‌دانست او را (کافر می‌دانست و) می‌کشت.

اکنون به ذکر طبقات عرفا و متصوفه از قرن دوم تا قرن دهم می‌پردازیم.

## عرفای قرن دوم:

**الف: حسن بصری.** تاریخ عرفان مصطلح نیز مانند کلام از حسن بصری متوفا در ۱۱۰ هجری آغاز می‌شود.

حسن بصری متولد سال ۲۲ هجری است، عمر هشتاد و هشت ساله‌ای داشته و نه قسمت از عمرش در قرن اول هجری گذشته است.  
پی‌نوشت:

---

۱- سفینه البحار محدث قمی، ماده سلم.

حسن بصری البته به نام «صوفی» خوانده نمی‌شده است، از آن جهت جزء صوفیه شمرده می‌شود که اولاً کتابی تألیف کرده به نام «رعایه حقوق الله» که می‌تواند اولین کتابت تصوف شناخته شود. نسخه منحصر به فرد این کتاب در اکسفورد است. نیکولسون مدعی است که:

«اولین مسلمانی که روش حیات صوفیانه و حقیقی را نوشته حسن بصری است، طریقی که نویسندگان اخیر برای تصوف و وصول به مقامات عالیّه شرح می‌دهند: اول توبه، و پس از آن یک سلسله اعمال دیگر، که هرکدام باید برای ارتقاء به مقام بالاتری به ترتیب عملی شود»<sup>(۱)</sup>.

ثانیا خود عرفا، بعضی از سلاسل طریقت را به حسن بصری و از او به حضرت امیر (علیه السلام) می‌رسانند، مانند سلسله مشایخ ابوسعید ابوالخیر. (۲) ابن الندیم در «الفهرست» فن پنجم از مقاله پنجم سلسله ابومحمد جعفر خلدی را نیز به حسن بصری می‌رساند و می‌گوید حسن هفتاد نفر از اصحاب بدر را درک کرده است.

پی‌نوشت:

۱- میراث اسلام ص ۸۵ ایضا رجوع شود به محاضرات دکتر عبدالرحمن بدوی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی در سال تحصیلی ۵۳ - ۵۲. نکته قابل توجه این است که بسیاری از کلمات نهج البلاغه در آن رساله هست. این نکته با توجه به اینکه بعضی از صوفیه سلسله اسناد خود را از طریق حسن بصری به حضرت امیر (علیه السلام) می‌رسانند بیشتر قابل توجه است و مساله قابل تحقیق است.

۲- تاریخ تصوف در اسلام ص ۴۶۲. نقل از کتاب «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر».



ثالثاً بعضی از حکایات که نقل شده است می‌رساند که حسن بصری عملاً جزء گروهی بوده است که بعدها نام متصوفه یافتند. بعداً بعضی از آن حکایات را به مناسبت نقل خواهیم کرد. حسن بصری ایرانی الاصل است.

**ب: مالک بن دینال.** این مرد اهل بصره است، از کسانی بوده است که کار زهد و ترک لذت را به افراط کشانده است. داستانها از او در این جهت نقل می‌شود. وی در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است.

**ج: ابراهیم ادهم.** اهل بلخ است. داستان معروفی دارد شبیه داستان معروف بودا. گویند در ابتدا پادشاه بود و جریاناتی رخ داد که تائب شد و در سلسله اهل تصوف قرار گرفت. عرفا برای وی اهمیت زیادی قائلند. در مثنوی داستان جالبی برای او آورده است. ابراهیم در حدود سال ۱۶۱ هجری درگذشته است.

**د: رابعه عدویه.** این زن مصری الاصل و یا بصری الاصل و از اعاجیب روزگار است، و چون چهارمین دختر خانواده‌اش بود «رابعه» نامیده شد. رابعه عدویه غیر از رابعه شامیه است که او هم از عرفا است و معاصر جامی است و در قرن نهم می‌زیسته است. رابعه عدویه کلماتی بلند و اشعاری در اوج عرفان و حالاتی عجیب دارد. داستانی درباره عیادت حسن بصری و مالک بن دینال و یک نفر دیگر از او نقل می‌شود که جالب است. رابعه در حدود ۱۳۵ یا ۱۳۶ درگذشته است و بعضی گفته‌اند وفاتش در ۱۸۰ یا ۱۸۵ بوده است.

**ه: ابوهاشم صوفی کوفی.** اهل شام است. در آن منطقه متولد شده و در همان منطقه زیسته است. تاریخ وفاتش مجهول است. اینقدر معلوم است که استاد سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ بوده است. ظاهراً اول کسی است که به نام «صوفی» خوانده شده است. سفیان گفته است: اگر ابوهاشم نبود من دقایق ریا را

نمی‌شناختم.

**و: شقیق بلخی.** شاگرد ابراهیم ادهم بوده است. بنابر نقل «ریحانۃ الادب» و غیره از کتاب «کشف الغمه» علی بن عیسی اربلی و از «نورالابصار» شبلنجی، در راه مکه با حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) ملاقات داشته و از آن حضرت مقامات و کرامات نقل کرده است. در سال ۱۵۳ یا ۱۷۴ یا ۱۸۴ درگذشته است.

**ز: معروف کرخی.** اهل کرخ بغداد است ولی از اینکه نام پدرش «فیروز» است به نظر می‌رسد که ایرانی‌الاصل است. این مرد از معاریف و مشاهیر عرفا است. می‌گویند پدر و مادرش نصرانی بودند و خودش به دست حضرت رضا (علیه السلام) مسلمان شد و از آن حضرت استفاده کرد.

بسیاری از سلاسل طریقت، بر حسب ادعای عرفا، به معروف کرخی و به وسیله او به حضرت رضا و از طریق آن حضرت به ائمه پیشین تا حضرت رسول می‌رسد و بدین جهت این سلسله را سلسله‌الذهب «رشته طلائی» می‌خوانند. ذهبی‌ها عموماً چنین ادعائی دارند. وفات معروف در حدود سالهای ۲۰۰ تا ۲۰۶ بوده است.

**ح: فضیل بن عیاض.** این مرد اصلاً اهل مرو است، ایرانی عرب نژاد است. می‌گویند در ابتدا راهزن بود، یک شب که برای دزدی از دیواری بالا رفت، یک آیه قرآن که از شب زنده‌داری شنید او را منقلب و تائب ساخت. کتاب «مصباح الشریعه» منسوب به او است و می‌گویند آن کتاب یک سلسله درسها است که از امام صادق (علیه السلام) گرفته است. محدث متبحر قرن اخیر، مرحوم حاج میرزا حسین نوری در خاتمه «مستدرک» به این کتاب اظهار اعتماد کرده است. فضیل در سال ۱۸۷ درگذشته است.

## عرفای قرن سوم

**الف: بایزید بسطامی.** (طیفور بن عیس) از اکابر عرفا و اصلاً اهل بسطام است. می‌گویند اول کسی است که صریحاً از فناء فی الله و بقاء بالله سخن گفته است. بایزید گفته است: «از بایزیدی خارج شدم مانند مار از پوست». بایزید به اصطلاح شطحیاتی دارد که موجب تکفیرش شده است. خود عرفا او را از اصحاب «سکر» می‌نامند، یعنی در حال جذبه و بی خودی آن سخنان را می‌گفته است. بایزید در سال ۲۶۱ درگذشته است. بعضی ادعا کرده‌اند که سقای خانه امام صادق (علیه السلام) بوده است ولی این ادعا با تاریخ جور در نمی‌آید، یعنی بایزید عصر امام صادق را درک نکرده است.

**ب: بشر حافی.** اهل بغداد است و پدرانش اهل مرو بوده‌اند. از مشاهیر عرفا است. او نیز در ابتدا اهل فسق و فجور بوده و بعد توبه کرده است.

علامه حلی در «منهاج الکرامه» داستانی نقل کرده است مبنی بر اینکه توبه او به دست حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) صورت گرفته است و چون در حالی تشریف به توبه پیدا کرد که «حافی پا برهنه» بود به بشر حافی معروف شد. بعضی علت «حافی» نامیدن او را چیز دیگر گفته‌اند. بشر حافی در سال ۲۲۶ یا ۲۲۷ درگذشته است.

**ج: سری سقطی.** اهل بغداد است. نمی‌دانیم اصلاً کجایی بوده است. وی از دوستان و همراهان بشر حافی بوده است. سری سقطی اهل شفقت به خلق خدا و ایثار بوده است.

ابن خلکان در «وفیات الاعیان» نوشته است که سری گفت: سی سال است که از یک جمله «الحمد لله» که بر زبانم جاری شد استغفار می‌کنم. گفتند: چگونه؟ گفت: شبی حریقی در بازار رخ داد، بیرون آمدم ببینم که به دکان من رسیده یا نه؟ به من گفته شد به دکان تو نرسیده است. گفتم: الحمد لله. یکمرتبه متنبه شدم که گیرم دکان من آسیبی ندیده باشد، آیا نمی‌بایست من در اندیشه مسلمین باشم؟! سعدی به همین داستان (با اندک تفاوت) اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید:

شبی دود خلق آتشی برفروخت

شنیدم که بغداد نیمی بسوخت

یکی شکر گفت اندر آن خاک و دود

که دکان ما را گزندی نبود

جهان‌دیده‌ای گفتش آی بو الهوس

تو را خود غم خویشتن بود و بس؟

پسندی که شهری بسوزد به نار

اگر خود سرایت بود بر کنار؟

سری شاگرد و مرید «معروف کرخی» و استاد و دائی جنید بغدادی است، سخنان زیادی در توحید و عشق الهی و غیره دارد، و هم او است که می‌گوید: عارف مانند آفتاب بر همه عالم می‌تابد و مانند زمین بار نیک و بد را به دوش

می‌کشد و مانند آب مایه زندگانی همه دلها است و مانند آتش به همه پرتوافشانی می‌کند.

سری در سال ۲۵۴ یا ۲۵۰ در سن نود و هشت سالگی درگذشته است.

**د: حارث محاسبی.** بصری الاصل است و از دوستان و مصاحبان جنید بوده است. از آن جهت او را «محاسبی» خوانده‌اند که به امر مراقبه و محاسبه اهتمام تام داشت. معاصر احمد بن حنبل است. احمد بن حنبل چون دشمن علم کلام بود او را به واسطه ورودش در علم کلام طرد کرد و همین سبب اعراض مردم از او شد. حارث در سال ۲۴۳ درگذشته است.

**ه: جنید بغدادی.** اصلاً اهل نهاوند است. عرفا و متصوفه او را «سید الطائفه» می‌خوانند، همچنانکه فقهاء شیعه، شیخ طوسی را «شیخ الطائفه» می‌خوانند.

جنید یک عارف معتدل به شمار می‌رود. برخی شطحیات که از دیگران شنیده شده از او شنیده نشده است. او حتی لباس اهل تصوف به تن نمی‌کرد و در زی علما و فقها بود. به او گفتند: به خاطر یاران هم که هست خرقه (لباس اهل تصوف) بپوش. گفت: اگر می‌دانستم که از لباس کاری ساخته است از آهن گداخته جامه می‌ساختم. اما ندای حقیقت این است که: «لَيْسَ الْأَعْتَبَارُ بِالْخِرْقَةِ إِنَّمَا الْأَعْتَبَارُ بِالْحِرْقَةِ» یعنی از خرقه کاری ساخته نیست، خرقه (آتش دل) لازم است. جنید خواهرزاده و مرید شاگرد سری سقطی و هم شاگرد حارث محاسبی بوده است. گویند در سال ۲۹۷ در نود سالگی درگذشت.

**و: ذوالنون مصری.** وی اهل مصر است. در فقه شاگرد «مالک بن انس» فقیه معروف بوده است. جامی او را رئیس صوفیان خوانده است. هم او اول کسی است

که رمز به کار برد و مسائل عرفانی را با اصطلاحات رمزی بیان کرد که فقط کسانی که واردند بفهمند و ناواردها چیزی نفهمند. این روش تدریجاً معمول شد، معانی عرفانی به صورت غزل و با تعبیرات سمبولیک بیان شد. برخی معتقدند که بسیاری از تعلیمات فلسفه نو افلاطونی وسیله ذوالنون وارد عرفان و تصوف شد. (۱) ذوالنون در فاصله سالهای ۲۴۰ - ۲۵۰ درگذشته است.

ز: سهل بن عبدالله تستری. از اکابر عرفا و صوفیه و اصلاً اهل شوشتر است. فرقه‌ای از عرفا که اصل را بر مجاهده نفس می‌دانند به نام او «سهلیه» خوانده می‌شوند. در مکه معظمه با ذوالنون مصری ملاقات داشته است. وی در سال ۲۸۳ یا ۲۹۳ درگذشته است. (۲)

ح: حسین بن منصور حلاج. اصلاً اهل بیضاء از توابع شیراز است ولی در عراق رشد و نما یافته است. حلاج از جنجالی‌ترین عرفای دوره اسلامی است.

سطحیات فراوان گفته است. به کفر و ارتداد و ادعای خدائی متهم شد، فقها تکفیرش کردند و در زمان مقتدر عباسی به دار آویخته شد. خود عرفا او را به افشای اسرار متهم می‌کنند. حافظ می‌گوید:

آن یار کزو گشت سر دار بلند  
جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

پی‌نوشت:

۱- تاریخ تصوف در اسلام ص ۵۵.

۲- طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمن شلمی ص ۲۰۶.

بعضی او را مردی شعبده‌باز می‌دانند. خود عرفا او را تبرئه می‌کنند و می‌گویند سخنان او و بایزید که بوی کفر می‌دهد در حال سکر و بی‌خودی بوده است. عرفا از او به عنوان «شهید» یاد می‌کنند. حلاج در سال ۳۰۶ یا ۳۰۹ به دار آویخته شد. (۱)

پی‌نوشت:

۱- در مقدمه چاپ هشتم «علل گرایش به مادیگری» بحث نسبتاً مبسوطی درباره حلاج کرده‌ایم و نظریه بعضی از ماتریالیستها معاصر را که کوشیده‌اند او را «ماتریالیست» معرفی کنند رد کرده‌ایم.

## تاریخچه مختصر (۲)

### عرفای قرن چهارم

**الف: ابوبکر شبلی.** شاگرد و مرید جنید بغدادی بود و حلاج را نیز درک کرده و از مشاهیر عرفا است. اصلاً خراسانی است. در کتاب روضات الجنات و سایر کتب تراجم، اشعار و کلمات عارفانه زیادی از او نقل شده است. خواجه عبدالله انصاری گفته است: اول کسی که به رمز سخن گفت ذوالنون مصری بود، جنید که آمد این علم را مرتب ساخت و بسط داد و کتابها در این علم تالیف کرد، و چون نوبت به شبلی رسید این علم را به بالای منابر برد. شبلی در بین سالهای ۳۳۴ - ۳۴۴ در ۸۷ سالگی درگذشته است.

**ب: ابوعلی رودباری.** نسب به انوشیروان می‌برد و ساسانی نژاد است. مرید جنید بوده و فقه را از ابوالعباس بن شریح و ادبیات را از ثعلب آموخت. او را جامع شریقت و طریقت و حقیقت خوانده‌اند. در سال ۳۲۲ درگذشته است.

**ج: ابونصر سراج طوسی.** صاحب کتاب معروف «اللمع» که از متون اصیل و قدیم و معتبر عرفان و تصوف است. در سال ۳۷۸ در طوس درگذشته است. بسیاری از مشایخ طریقت، شاگرد بلاواسطه یا مع‌الواسطه او بوده‌اند. بعضی مدعی هستند که مقبره‌ای که در پائین خیابان مشهد به نام قبر پیر پالاندوز معروف است مقبره همین ابونصر سراج است. (۱)



د: **ابوالفضل سرخسی**. این مرد اهل خراسان و شاگرد و مرید ابونصر سراج و استاد ابوسعید ابوالخیر عارف بسیار معروف بوده است. در سال ۴۰۰ هجری درگذشته است.

ه: **ابوعبد الله رودباری**. این مرد خواهرزاده ابوعلی رودباری است و از عرفای شام و سوریه به شمار می‌رود. در سال ۳۶۹ درگذشته است.

و: **ابوطالب مکی**. شهرت بیشتر این مرد به واسطه کتابی است که در عرفان و تصوف تالیف کرده است به نام «قوة القلوب». این کتاب چاپ شده و از متون اصیل و قدیم عرفان و تصوف است. ابوطالب اصلاً از بلاد جبل ایران است و در اثر اینکه سالها در مکه مجاور بوده به عنوان مکی معروف شده است. وی در سال ۳۸۵ یا ۳۸۶ درگذشته است.

### عرفای قرن پنجم

الف: **شیخ ابوالحسن خرقانی**. یکی از معروفترین عرفا است. عرفا داستانهای شگفت به او نسبت می‌دهند. از جمله مدعی هستند که بر سر قبر بایزید بسطامی می‌رفته و با روح او تماس می‌گرفته و مشکلات خویش را حل می‌کرده است. مولوی می‌گوید:

پی‌نوشت:

۱- «سراج» زین ساز. کم کم این کلمه به پالان دوز تغییر شکل داده است.

بو الحسن بعد از وفات بایزید  
از پس آن سالها آمد پدید  
گاه و بیگه نیز رفتی بی فتور  
بر سر گورش نشستنی با حضور  
تا مثال شیخ پیشش آمدی  
تا که می‌گفتی شکالش حل شدی

مولوی در مثنوی زیاد از او یاد کرده است و می‌نماید که ارادت وافر به او داشته است. می‌گویند با ابوعلی سینا فیلسوف معروف و ابوسعید ابوالخیر عارف معروف ملاقات داشته است. وی در سال ۴۲۵ درگذشته است.

**ب: ابوسعید ابوالخیر نیشابوری.** از مهمترین و باحال‌ترین عرفا است. رباعیهای نغز دارد. از وی پرسیدند: تصوف چیست؟ گفت: «تصوف آن است که آنچه در سرداری بنهی و آنچه در دست داری بدهی و از آنچه بر تو آید بجهی» با ابوعلی سینا ملاقات داشته است. روزی بوعلی در مجلس وعظ ابوسعید شرکت کرد. ابوسعید درباره ضرورت عمل و آثار طاعت و معصیت سخن می‌گفت. بوعلی این رباعی را به عنوان اینکه ما تکیه بر رحمت حق داریم نه برعمل خویشتن، انشاء کرد:

مائیم به عفو تو تولا کرده  
وز طاعت و معصیت تبرا کرده  
آنجا که عنایت تو باشد، باشد  
ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده

ابو سعید، فی الفور گفت:

ای نیک نکرده و بدیها کرده  
وانگه به خلاص خود تمنا کرده  
بر عفو مکن تکیه که هرگز نبود  
ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده (۱)

این رباعی نیز از ابو سعید است:

فردا که زوال شش جهت خواهد بود  
قدر تو به قدر معرفت خواهد بود  
در حسن صفت کوش که در روز جزا  
حشر تو به صورت صفت خواهد بود

ابو سعید در سال ۴۴۰ هجری درگذشته است.

ج: ابوعلی دقاق نیشابوری. جامع شریعت و طریقت به شمار می‌رود. واعظ و مفسر قرآن بود. از بس در مناجات‌ها می‌گریسته او را «شیخ نوحه گر» لقب داده‌اند. در سال ۴۰۵ یا ۴۱۲ درگذشت است.

ه: ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی. صاحب کتاب «کشف المحجوب» که از کتب مشهور این فرقه است و اخیراً چاپ شده است. در سال ۴۷۰ درگذشته است.

و: خواجه عبد الله انصاری. عرب نژاد و از اولاد ابو ایوب انصاری صحابی

پی‌نوشت:

---

۱- نامه دانشوران، ذیل احوال بوعلی سینا.

بزرگوار معروف است. خواجه عبد الله یکی از معروفترین و متعبدترین عرفا است. کلمات قصار و مناجات‌ها و همچنین رباعیات نغز و با حالی دارد، شهرتش بیشتر به واسطه همانها است.

از کلمات او است: «در طفلی پستی، در جوانی مستی، در پیری سستی، پس کی خدا پرستی؟» و هم از کلمات او است: «بدی را بدی کردن سگساری است، نیکی را نیک کردن خرخاری است، بدی را نیکی کردن کار خواجه عبدالله انصاری است».

این رباعی نیز از او است:

عیب است بزرگ برکشیدن  
خود را از جمله خلق برگزیدن  
خود را از مردمک دیده نباید آموخت  
دیدن همه کس را و خود را ندیدن

خواجه عبدالله در هرات متولد و در همانجا در سال ۴۸۱ درگذشته و دفن شده است و از این جهت به «پیر هرات» معروف است. خواجه عبدالله کتب زیادی تألیف کرده. معروفترین آنها که از کتب درسی سیر و سلوک است و از پخته‌ترین کتب عرفان است کتاب «منازل السائرین» است. بر این کتاب شرح‌های زیاد نوشته شده است.

ز: امام ابوحامد محمد غزالی طوسی. از معروفترین علمای اسلام است. شهرتش شرق و غرب را گرفته است. جامع معقول و منقول بود. رئیس جامع نظامیه بغداد شد و عالیت‌ترین پست روحانی زمان خویش را حیات کرد. اما

احساس کرد نه آن معلومات و نه آن مناصب روحش را اشباع نمی‌کند. از مردم مخفی شد و به تهذیب و تصفیه نفس مشغول شد. ده سال در بیت المقدس دور از چشم آشنایان به خود پرداخت. در همان وقت به عرفان و تصوف گرائید و دیگر تا آخر عمر زیر بار منصب و پست نرفت. کتاب معروف «احیاء علوم الدین» را بعد از دوره ریاضت تالیف کرد و در سال ۵۰۵ در طوس که وطن اصلیش بود درگذشت.

### عرفای قرن ششم

**الف: عین القضاء همدانی.** از پرشورترین عرفا است. مرید احمد غزالی برادر کوچکتر محمد غزالی که او نیز از عرفا است بوده است. کتب زیاد تالیف کرد. اشعار آبداری دارد که خالی از شطحیات نیست. بالاخره تکفیرش کردند و کشتند و جسدش را سوختند و خاکسترش را بر باد دادند. در حدود سالهای ۵۲۵ - ۵۳۳ کشته شد.

**ب: سنائی غزنوی شاعر معروف.** اشعار او از عرفانی عمیق برخوردار است. مولوی در مثنوی گفته‌های او را طرح و شرح می‌کند. در نیمه اول قرن ششم درگذشته است.

**ج: احمد جامی معروف به ژنده پیل.** از مشاهیر عرفا و متصوفه است. قبرش در تربت جام - نزدیک سرحد ایران و افغانستان - معروف است. از اشعار او در باب خوف و رجاء این دو بیت است:

غره مشو که مرکب مردان مرد را  
در سنگلاخ بادیه پی ها بریده‌اند  
نومید هم مباش که زندان جرعه نوش  
ناگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

و هم او رد رعایت اعتدال در امر انفاق و امساک گفته است:

چون تیشه مباش و جمله بر خود متراش  
چون رنده ز کار خویش بی بهره مباش  
تعلیم ز اره گیر در کار معاش  
چیزی سوی خود می‌کش و چیزی می‌پاش

احمد جامی در حدود سال ۵۳۶ در گذشته است.

**د: عبد القادر گیلانی.** تولدش در شمال ایران بوده و در بغداد نشو و نما یافته و در همانجا دفن شده است. بعضی او را اهل «جیل» بغداد دانسته‌اند نه اهل «جیلان» (گیلان). از شخصیت‌های جنجالی جهان اسلام است. سلسله قادریه از سلاسل صوفیه منسوب به او است. قبرش در بغداد معروف و مشهور است. او از کسانی است که دعاوی و بلند پروازیهای زیاد از او نقل شده است. وی از سادات حسنی است. در سال ۵۶۰ یا ۵۶۱ در گذشته است.

**ه: شیخ روزبهان بقلی شیرازی** که به «شیخ شطاح» معروف است زیرا شطحیات زیاد می‌گفته است. اخیراً بعضی از کتب او وسیله مستشرقین چاپ و منتشر شده است. این مرد در سال ۶۰۶ در گذشته است.

## عرفای قرن هفتم

این قرن عرفای بسیار بلند قدری پرورانده است. ما عده‌ای از آنها را به ترتیب تاریخ وفاتشان نام می‌بریم.

**الف: شیخ نجم الدین کبرای خوارزمی.** از مشاهیر و اکابر عرفاست. بسیاری از سلاسل به او منتهی می‌شود. وی شاگرد و مرید و داماد شیخ روزبهان بقلی شیرازی بوده است. شاگردان و دست پروردگان زیادی داشته است. از آن جمله است «بهاء الدین ولد» پدر مولانا مولوی رومی. در خوارزم می‌زیست. زمانش مقارن است با حمله مغول. هنگامی که مغول می‌خواست حمله کند، برای نجم الدین کبرا پیام فرستادند که شما و کسانتان می‌توانید از شهر خارج شوید و خود را نجات دهید. نجم الدین پاسخ داد: من در روز راحت در کنار این مردم بوده‌ام، امروز که روز سختی آنها است از آنها جدا نمی‌شوم. خود مردانه سلاح پوشید و همراه مردم جنگید تا شهید شد. این حادثه در سال ۶۱۶ واقع شده است.

**ب: شیخ فریدالدین عطار.** از اکابر درجه اول عرفا است. در نثر و نظم تالیف دارد. «تذکره الاولیاء» او که در شرح حال عرفا و متصوفه است و از اما صادق (علیه السلام) آغاز می‌کند و به امام باقر (علیه السلام) ختم می‌نماید از جمله ماخذ و مدارک محسوب می‌شود و شرق‌شناسان فراوان به آن می‌دهند. همچنین کتاب «منطق الطیر» او یک شاهکار عرفانی است. مولوی درباره او و

سنائی گفته است:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او  
ما از پی سنائی و عطار می‌رویم

و هم او گفته است:

هفت شهر عشق را عطار گشت  
ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

مقصود مولوی از هفت شهر عشق هفت وادی است که خود عطار در «منطق الطیر» شرح داده است.

محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

مرا از شاعری خود عار ناید  
که در صد قرن چون عطار ناید

عطار شاگرد و مرید شیخ مجدالدین بغدادی از مریدان و شاگردان شیخ نجم الدین کبرا بوده است و همچنین صحبت قطب الدین حیدر را - که او نیز از مشایخ این عصر است و در تربت حیدریه مدفون است و انتساب آن شهر به او است - نیز درک کرده است.

عطار مقارن فتنه مغول درگذشته و به قولی به دست مغولان در حدود سالهای ۶۲۶ - ۶۲۸ کشته شد.

ج: شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی. صاحب کتاب معروف «عوارف المعارف» که از متون خوب عرفان و تصوف است. نسب به ابوبکر می‌رساند.



گویند هر سال به زیارت مکه و مدینه می‌رفت. با عبدالقادر گیلانی ملاقات و مصاحبت داشته است.

شیخ سعدی شیرازی و کمال الدین اسماعیل اصفهانی شاعر معروف از مریدان او بوده‌اند. سعدی در مورد او می‌گوید:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب  
دو اندرز فرمود بر روی آب  
یکی اینکه در نفس خود بین مباش  
دگر آنکه در جمع بدبین مباش

این سهروردی غیر از شهاب الدین سهره وردی فیلسوف مقتول معروف به شیخ اشراق است که در حدود سالهای ۵۸۱ - ۵۹۰ در حلب به به قتل رسید. سهروردی عارف در حدود سال ۶۳۲ درگذشته است.

**د: ابن الفارض مصری.** از عرفای طراز اول محسوب است. اشعار عربی عرفانی در نهایت اوج و کمال ظرافت دارد. دیوانش مکرر به چاپ شده و فضلا به شرحش پرداخته‌اند. یکی از کسانی که دیوان او را شرح کرده «عبدالرحمن جامی» عارف قرن نهم است.

اشعار عرفانی او در عربی با اشعار عرفانی حافظ در زبان فارسی قابل مقایسه است. محی الدین عربی به او گفت خودت شرحی بر اشعارت بنویس، او گفت:

کتاب «فتوحات مکیه» شما شرح این اشعار است.

ابن فارض از افرادی است که احوالی غیر عادی داشته، غالباً در حال جذبه

بوده است و بسیاری از اشعار خود را در همان حال سروده است.

ابن الفارض در سال ۶۳۲ درگذشته است.

ه: محی الدین عربی حاتمی طائی اندلسی. از اولاد حاتم طائی است. در اندلس تولد یافته اما ظاهراً بیشتر عمر خود را در مکه و سوریه گذرانده است. شاگرد شیخ ابومدین مغربی اندلسی از عرفای قرن ششم است. سلسله طریقتش با یک واسطه به شیخ عبدالقادر گیلانی سابق الذکر می‌رسد.

محی الدین که احياناً با نام ابن العربی نیز خوانده می‌شود، مسلماً بزرگترین عرفای اسلام است. نه پیش از او و نه بعد از او کسی به پایه او نرسیده است. به همین جهت او را «شیخ اکبر» لقب داده‌اند.

عرفان اسلامی از بدو ظهور قرن به قرن تکامل یافت. در هر قرن - چنانکه اشاره شد - عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند و بر سرمایه‌اش افزودند. این تکامل تدریجی بود ولی در قرن هفتم به دست محی الدین عربی «جهش» پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید.

محی الدین عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد که سابقه نداشت. بخش دوم عرفان یعنی بخش علمی و نظری و فلسفی آن به وسیله محی الدین پایه گذاری شد.

عرفای بعد از او عموماً ریزه خوار سفره او هستند. محی الدین علاوه بر اینکه عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد یکی از اعاجیب روزگار است. انسانی است شگفت و به همین دلیل اظهار عقیده‌های متضاد درباره‌اش شده است.

برخی او را ولی کامل، قطب الاقطاب می‌خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تنزلش می‌دهند. گاهی ممیت الدین و گاهی ماحی الدین‌اش می‌خوانند. صدرالمتألهین فیلسوف بزرگ و نابغه عظیم اسلامی نهایت احترام را برای او قائل است. محی الدین در دیده او از ابوعلی سینا و فارابی بسی عظیمتر است.

محی الدین بیش از دویست کتاب تالیف کرده است. بسیاری از کتابهای او و شاید همه کتابهایی که نسخه آنها موجود است (در حدود سی کتاب) چاپ شده است. مهمترین کتابهای او یکی «فتوحات مکیه» است که کتابی است بسیار بزرگ و در حقیقت یک دائرة المعارف عرفانی است. دیگر کتاب «فصوص الحکم» است که گرچه کوچک است ولی دقیقترین و عمیقترین متن عرفانی است. شروح زیاد بر آن نوشته شده است. در هر عصری شاید دو سه نفر بیشتر پیدا نشده باشند که قادر به فهم این متن عمیق باشند.

محی الدین در سال ۶۳۸ در دمشق درگذشت و همانجا دفن شد. قبرش در شام هم اکنون معروف است.

**و: صدرالدین محمد قونوی.** اهل قونیه (ترکیه و شاگرد و مرید و پسر زن محی الدین عربی. با خواجه نصیرالدین طوسی و مولوی رومی معاصر است. بین او و خواجه نصیر مکاتبات رد و بدل شده و مورد احترام خواجه بوده است. میان او و مولوی در قونیه کمال صفا و صمیمیت وجود داشته است. قونوی امامت جماعت می‌کرده و مولوی به نماز او حاضر می‌شده است. و ظاهراً - همچنانکه نقل شده - مولوی شاگرد او بوده و عرفان محی الدین را که در گفته‌های مولوی منعکس است از او آموخته است. گویند روزی وارد محفل قونوی شد. قونوی از مسند خود حرکت کرد و آن را به مولوی داد که بر آن بنشیند. مولوی ننشست و

گفت جواب خدا را چه بدهم که بر جای تو تکیه زنم؟ قونوی مسند را به دور انداخت و گفت مسندی که تو را نشاید ما را نیز نشاید.

قونوی بهترین شارح افکار و اندیشه‌های محی الدین است. شاید اگر او نبود محی الدین قابل درک نبود. مولوی وسیله قونوی با مکتب محی الدین آشنا شد. اینکه گفته می‌شود مولوی شاگرد قونوی بوده است ظاهراً مربوط به اخذ افکار و اندیشه‌های محی الدین است. اندیشه‌های محی الدین در مثنوی و در دیوان شمس منعکس است. کتابهای قونوی از کتاب درسی حوزه‌های فلسفی و عرفانی اسلامی در شش قرن اخیر است.

کتابهای معروف قونوی عبارت است از: مفاتیح الغیب، نصوص، فکوک، قونوی در سال ۶۷۲ (سال فوت مولوی و خواجه نصیرالدین طوسی) و یا سال ۶۷۳ در گذشته است.

ز: مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی. معروف به مولوی صاحب کتاب جهانی «مثنوی». از بزرگترین عرفای اسلام و از نوابغ جهان است. نسبش به ابوبکر می‌رسد مثنوی او دریائی است از حکمت و معرفت و نکات دقیق معرفه‌الروحي و اجتماعی و عرفانی. در ردیف شعرای طراز اول ایران است. مولوی اصلاً اهل بلخ است. در کودکی همراه پدرش از بلخ خارج شد. پدرش او را با خود به زیارت بیت الله برد. با شیخ فریدالدین عطار در نیشابور ملاقات کرد.

پس از مراجعت از مکه همراه پدر به قونیه رفت و آنجا رحل اقامت افکند. مولوی در ابتدا مردی بود عالم و مانند علمای دیگر همطراز خود به تدریس اشتغال داشت و محترمانه می‌زیست تا آنکه با شمس تبریزی عارف معروف برخورد، سخت مجذوب او گردید و ترک همه چیز کرد.

دیوان غزلش به نام شمس است. در «مثنوی» مکرر با سوز و گداز از او یاد کرده است. مولوی در سال ۶۷۲ درگذشته است.

**ح: فخرالدین عراقی همدانی.** شاعر و غزلسرای معروف. شاگرد صدرالدین قونوی و مرید و دست پرورده شهاب الدین سهروردی سابق الذکر است. در سال ۶۸۸ درگذشته است.

### عرفای قرن هشتم

**الف: علاءالدوله سمناوی.** نخست شغل دیوانی داشت، کناره گرفت و در سلک عرفا در آمد و تمام ثروت خود را در راه خدا داد. کتاب زیادی تألیف کرده است. در عرفان نظری عقائد خاص دارد که در کتب مهم عرفان طرح می‌شود. در سال ۷۳۶ درگذشته است. خواجهی کرمانی شاعر معروف از مریدان او بود و در وصفش گفته است:

هرکو به ره علی عمرانی شد  
چون خضر به سرچشمه حیوانی شد  
از وسوسه عادت شیطانی وارست  
مانند علاءدوله سمناوی شد

**ب: عبدالرزاق کاشانی.** از محققین عرفای این قرن است. فصوص محی الدین و منازل السائرین خواجه عبدالله را شرح کرده است و هر دو چاپ شده و مورد مراجعه اهل تحقیق است.

بنا به نقل صاحب «روضات الجنات» در ذیل احوال شیخ عبدالرزاق لاهیجی، شهید ثانی از عبدالرزاق کاشانی ثناء بلیغ کرده است. بین او و علاء الدوله سمنانی در مسائل نظری عرفانی که وسیله محی الدین طرح شده است مباحثات و مشاجراتی بوده است. وی در سال ۷۳۵ در گذشته است.

**ج: خواجه حافظ شیرازی.** حافظ، علی‌رغم شهرت جهانی‌ش تاریخ زندگیش چندان روشن نیست. قدر مسلم این است که مردی عالم و عارف و حافظ و مفسر قرآن کریم بوده است. خود مکرر به این معنی اشاره کرده است:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ  
به قرآنی که اندر سینه داری  
عشقت رسد به فریاد گر خود بسان حافظ  
قرآن زبر بخوانی با چارده روایت  
زحافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد  
لطائف حکمی با نکات قرآنی

با اینکه اینهمه در اشعار خود از پیر طریقت و مرشد سخن گفته است معلوم نیست که مرشد و مربی خود او کی بوده است. اشعار حافظ در اوج عرفانی است و کمتر کسی قادر است لطائف عرفانی او را درک کند. همه عرفانی که بعد از او آمده‌اند اعتراف دارند که او مقامات عالی‌ه عرفانی را عملاً طی کرده است.

برخی از بزرگان بر برخی از بیتهای حافظ شرح نوشته‌اند، مثلاً محقق جلال الدین دوانی، فیلسوف معروف قرن نهم هجری رساله‌ای در شرح این بیت:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت  
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

تالیف کرده است. حافظ در سال ۷۹۱ درگذشته است. (۱)

د: **شیخ محمود شبستری**. آفریننده منظومه عرفانی بسیار عالی موسوم به «گلشن راز». این منظومه یکی از کتب عرفانی بسیار عالی به شمار می‌آید و نام سراینده خویش را جاوید ساخته است. شرحهای زیادی بر آن نوشته شده است. شاید از همه بهتر شرح شیخ محمد لاهیجی است که چاپ شده و در دسترس است. مرگ شبستری در حدود سال ۷۲۰ واقع شده است.

ه: **سید حیدر آملی**. یکی از محققین عرفا است. کتابی دارد به نام «جامع الاسرار» که از کتب دقیق عرفان نظری محی الدینی است و اخیراً به نحو شایسته‌ای چاپ شده است.

کتاب دیگر او «نص النصوص» در شرح «فصوص» است. وی معاصر فخر المحققین حلی فقیه معروف است. سال وفاتش دقیقاً معلوم نیست.

و: **عبدالکریم جیلی**. صاحب کتاب معروف «الانسان الکامل». بحث «انسان کامل» به شکل نظری اولین بار وسیله محی الدین عربی طرح شد و بعد مقام مهمی در عرفان اسلامی یافت.

پی‌نوشت:

۱- حافظ در حال حاضر محبوب‌ترین چهره‌های شعرای فارسی زبان در ایران است. ماتریالیستهای فرصت طلب سعی کرده‌اند از حافظ نیز چهره‌ای ماتریالیست و لااقل شکاک بسازند و از محبوبیت او در راه اهداف ماتریالیستی خود سود جویند. ما در مقدمه چاپ هشتم «علل گرایش به مادیگری» درباره حافظ نیز مانند «حلاج» از این نظر بحث کرده‌ایم.

صدرالدین قونوی شاگرد و مرید محی الدین در کتاب «مفتاح الغیب» فصل مشبعی در این زمینه بحث کرده است. تا آنجا که اطلاع داریم دو نفر از عرفا کتاب مستقل به این نام تالیف کرده‌اند. یکی از عزیزالدین نسفی از عرفای نیمه دوم قرن هفتم، و دیگر همین عبدالکریم جیلی، و هر دو به این نام چاپ شده است. جیلی در سال ۸۰۵ در ۳۸ سالگی درگذشته است. بر ما روشن نیست که عبدالکریم، اهل جیل بغداد بوده یا اهل جیلان (گیلان).

#### عرفای قرن نهم

**الف: شاه نعمت الله ولی.** این مرد نسب به علی (علیه السلام) می‌برد و از معاریف و مشاهیر عرفا و صوفیه است. سلسله نعمه‌اللهی در عصر حاضر از معروفترین سلسله‌های تصوف است. قبرش در ماهان کرمان مزار صوفیان است. گویند ۹۵ سال عمر کرد و در سال ۸۲۰ یا ۸۲۷ یا ۸۳۴ درگذشت. اکثر عمرش در قرن هشتم گذشته و با حافظ شیرازی ملاقات داشته است. اشعار زیادی در عرفان از او باقی است.

**ب: صائن الدین علی ترکه اصفهانی.** از محققین عرفا است. در عرفان نظری محی الدین ید طولا داشته است. کتاب «تمهید القواعد» وی که اکنون در دست است و چاپ شده است دلیل تبحر او در عرفان است و مورد استفاده و استناد محققین بعد از وی است.



**ج: محمد بن حمزه فناری رومی.** از علمای کشور عثمانی است. مردی جامع بوده است و کتب زیاد تالیف کرده است. شهرت او به عرفان به وسیله کتاب «مصباح الانس» وی است که شرح کتاب «مفتاح الغیب» صدرالدین قونوی است.

شرح کردن کتب محی الدین عربی و یا صدرالدین قونوی کار هرکسی نیست. فناری این کار را کرده است و محققین عرفان که پس از وی آمده‌اند ارزش این شرح را تایید کرده‌اند.

این کتاب در تهران با چاپ سنگی با حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی از عرفای محقق صد ساله اخیر چاپ شده است. متأسفانه به علت بدی چاپ مقداری از حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم غیر مقرو است.

**د: شمس الدین محمد لاهیجی نوربخشی.** شارح «گلشن راز» محمود شبستری. معاصر میر صدرالدین دشتکی و علامه دوانی بوده و در شیراز می‌زیسته است و مطابق آنچه قاضی نورالله در «مجالس المؤمنین» نوشته است صدرالدین دشتکی و علامه دوانی که هر دو از حکمای برجسته عصر خود بودند نهایت احترام و تجلیل از وی می‌کرده‌اند.

وی مرید سید محمد نوربخش بوده و سید محمد نوربخش شاگرد ابن فهد حلی بوده که ذکرش در تاریخچه فقها خواهد آمد. لاهیجی در شرح گلشن راز صفحه ۶۹۸ سلسله فقر خود را که از سید محمد نوربخش شروع و به معروف کرخی می‌رسد و سپس به حضرت امام رضا (علیه السلام) و ائمه پیشین تا حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) منتهی می‌شود، ذکر می‌کند و نام این سلسله را «سلسله الذهب» می‌نهد.

شهرت بیشتر لاهیجی به واسطه همان شرح گلشن راز است که از متون عالی عرفان به شمار می‌رود. لاهیجی به طوری که در مقدمه کتابش می‌نویسد در سال ۸۷۷ آغاز به تالیف کرده است. تاریخ دقیق وفاتش معلوم نیست. ظاهراً قبل از سال ۹۰۰ بوده است.

ه: نورالدین عبدالرحمن جامی. عرب نژاد است و نسب به محمد بن حسن شیبانی فقیه معروف قرن دوم هجری می‌برد. جامی شاعری توانا بوده است. او را آخرین شاعر بزرگ عرفانی زبان فارسی می‌دانند.

در ابتدا «دشتی» تخلص می‌کرده است، ولی چون در ولایت جام از توابع مشهد متولد شده و مرید احمد جامی (ژنده پیل) هم بوده است، تغییر تخلص داده و به جامی متخلص شده است. می‌گوید:

مولدم جام و رشحه قلمم

جرعه جام شیخ الاسلامی است (۱)

زین سبب در جریده اشعار

به دو معنی تخلصم جامی است

جامی در رشته‌های مختلف: نحو، صرف، فقه، اصول، منطق، فلسفه، عرفان تحصیلات عالی داشته و کتب زیاد تالیف کرده است. از آنجمله است شرح فصوص الحکم محی الدین، شرح لمعات فخرالدین عراقی، شرح تائیه ابن فارض، شرح قصیده برده در مدح حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم)، شرح

پی‌نوشت:

۱- احمد جامی، شیخ الاسلام لقب داشته است.

قصیده میمیه فرزدق در مدح حضرت علی ابن الحسین (علیه السلام)، لوائج، بهارستان که به روش گلستان سعدی است، نفحات الانس در شرح احوال عرفا.

جامی مرید طریقتی بهاء الدین نقشبند مؤسس طریقه نقشبندیه است، ولی همچنانکه محمد لاهیجی با اینکه مرید طریقتی سید محمد نوربخش بوده است، شخصیت فرهنگی تاریخیش بیش از او است جامی نیز با اینکه از اتباع بهاء الدین نقشبند شمرده می شود شخصیت فرهنگی و تاریخی اش به درجاتی بیش از بهاء الدین نقشبند است لهذا ما که در این تاریخچه مختصر نظر به جنبه فرهنگی عرفان داریم نه جنبه طریقتی آن، محمد لاهیجی و عبدالرحمن جامی را اختصاص به ذکر دادیم. جامی در سال ۸۹۸ در ۸۱ سالگی در گذشته است.

این بود تاریخچه مختصر عرفان از آغاز تا پایان قرن نهم. از این به بعد، به نظر ما عرفان شکل و وضع دیگری پیدا می کند. تا این تاریخ شخصیت های علمی و فرهنگی عرفانی همه جزء سلاسل رسمی تصوفند، و اقطاب صوفیه شخصیت های بزرگ فرهنگی عرفان محسوب می شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنها است. از این به بعد شکل و وضع دیگری پیدا می شود.

اولا دیگر اقطاب متصوفه همه یا غالباً آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینان ندارند. شاید بشود گفت که تصوف رسمی از این به بعد بیشتر غرق آداب و ظواهر و احیاناً بدعت هایی که ایجاد کرده است می شود.

ثانیا عده ای که داخل در هیچیک از سلاسل تصوف نیستند، در عرفان نظری محی الدینی مختص می شوند که در میان متصوفه رسمی نظیر آنها پیدا نمی شود.

مثلاً صدرالمتالهین شیرازی متوفا در سال ۱۰۵۰ و شاگردش فیض کاشانی متوفا در ۱۰۹۱ و شاگرد شاگردش قاضی سعید قمی متوفا در ۱۱۰۳ آگاهیشان از عرفان نظری محی الدین بیش از اقطاب زمان خودشان بوده است. با اینکه جزء هیچیک از سلاسل تصوف نبوده‌اند. این جریان تا زمان ما ادامه داشته است. مثلاً مرحوم آقا محمد رضا حکیم قمشه‌ای و مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی از علما و حکماء صد ساله اخیر، متخصص در عرفان نظریند بدون آنکه خود عملاً جزء سلاسل متصوفه باشند.

به طور کلی از زمان محی الدین و صدرالدین قونوی که عرفان نظری پایه‌گذاری شد و عرفان شکل و فلسفی به خود گرفت بذر این جریان پاشیده شد. مثلاً محمد بن حمزه فناری سابق الذکر شاید از این گروه باشد ولی از قرن دهم به بعد این وضع یعنی پدیده آمدن قشری متخصص در عرفان نظری که یا اصلاً اهل عرفان عملی و سیر و سلوک نبوده‌اند و یا اگر بوده‌اند - و غالباً کم و بیش بوده‌اند - از سلاسل صوفیه رسمی بر کنار بوده‌اند کاملاً مشخص است.

ثانیا از قرن دهم به بعد ما در جهان شیعه به افراد و گروههایی بر می‌خوریم که اهل سیر و سلوک و عرفان عملی بوده‌اند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه طی کرده‌اند بدون آنکه در یکی از سلاسل رسمی و عرفان و تصوف وارد باشند و بلکه اعتنائی به آنها نداشته و آنها را کلاً یا بعضاً تخطئه می‌کرده‌اند از خصوصیات این گروه که ضمناً اهل فقاہت هم بوده‌اند وفاق انطباق کامل میان آداب و سلوک و آداب فقه است این جریان نیز تاریخچه‌ای دارد که فعلاً مجال آن نیست.

## منازل و مقامات

عرفا برای رسیدن به مقام عرفان حقیقی، به منازل و مقاماتی قائلند که عملاً باید طی شود و بدون عبور از آن منازل، وصول به عرفان حقیقی را غیر ممکن می‌دانند.

عرفان با حکمت الهی وجه مشترکی دارد و وجوه اختلافی. وجه مشترک این است که هدف هر دو «معرفه الله» است. اما وجه اختلاف این است که از نظر حکمت الهی، هدف خصوص معرفه الله نیست، بلکه هدف معرفت نظام هستی است، آنچنانکه هست. معرفی که هدف حکیم است نظامی را تشکیل می‌دهد که البته معرفه الله رکن مهم این نظام است، ولی از نظر عرفان هدف منحصر به معرفه الله است.

از نظر عرفان معرفه الله معرفت همه چیز است، همه چیز در پوتو معرفه الله و از وجهه توحیدی باید شناخته شود و اینگونه شناسائی فرع بر معرفه الله است. ثانیاً معرفت مطلوب حکیم، معرفت فکری و ذهنی است، نظیر معرفتی که برای یک ریاضیدان از تفکر در مسائل ریاضی پیدا می‌شود. ولی معرفت مطلوب عارف، معرفت حضوری و شهودی است، نظیر معرفتی که برای یک آزمایشگر در آزمایشگاه حاصل می‌شود. حکیم، طالب علم الیقین است و عارف، طالب عین الیقین.

ثالثاً وسیله‌ای که حکیم به کار می‌برد عقل و استدلال و برهان است، اما وسیله‌ای که عارف به کار می‌برد قلب و تصفیه و تهذیب و تکمیل نفس است حکیم می‌خواهد دوربین ذهن خود را به حرکت آورد و نظام عالم را با این دوربین مطالعه کند، اما عارف می‌خواهد با تمام وجودش حرکت کند و به کنه حقیقت هستی برسد و مانند قطره‌ای که به دریا می‌پیوندد، به حقیقت پیوندد.

کمال فطری و مترقب انسان از نظر حکیم در فهمیدن است، و کمال فطری و مترقب انسان از نظر عارف در رسیدن است. از نظر حکیم انسان ناقص مساوی است با انسان جاهل، و از نظر عارف، انسان ناقص مساوی است با انسان دور و مهجور مانده از اصل خویش.

عارف که کمال را در رسیدن می‌داند نه در فهمیدن، برای وصول به مقصد اصلی و عرفان حقیقی، عبور از یک سلسله منازل و مراحل و مقامات را لازم و ضروری می‌داند و نام آن را «سیر و سلوک» می‌گذارد.

در کتب عرفانی درباره این منازل و مقامات به تفصیل بحث شده است. برای ما ممکن نیست در اینجا ولو به طور مختصر به شرح آنها بپردازیم، ولی برای اینکه یک اشاره اجمالی کرده باشیم، به نظر می‌رسد که از همه بهتر این است که از نمط نهم «اشارات» بوعلی سینا استفاده کنیم.

بوعلی فیلسوف است نه عارف، ولی یک فیلسوف خشک نیست، مخصوصاً در اواخر عمرش تمایلات عرفانی پیدا کرده و در «اشارات» که ظاهراً آخرین اثرش است فصلی را به «مقامات العارفین» اختصاص داده است.

ما ترجیح می‌دهیم که به جای اینکه از کتب عرفا چیزی ترجمه و نقل کنیم خلاصه‌ای از این فصل که فوق العاده زیبا و عالی است بیاوریم.

## تعریف

« الْمُعْرَضُ عَنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا وَ طَيِّبَاتِهَا يَخْصُ بِاسْمِ الزَّاهِدِ، وَ الْمَوَاضِبِ عَلَى فِعْلِ الْعِبَادَاتِ مِنَ الْقِيَامِ وَ الصِّيَامِ وَ نَحْوِهِمَا يَخْصُ بِاسْمِ الْعَابِدِ؛ وَ الْمُتَصَرِّفُ بِفِكْرِهِ إِلَى قُدْسِ الْجَبْرُوتِ مُسْتَدِيمًا لَشُرُوقِ نَوْرِ الْحَقِّ فِي سِرِّهِ يَخْصُ بِاسْمِ الْعَارِفِ وَ قَدْ يَتَرَكَّبُ بَعْضُ هَذِهِ مَعَ بَعْضٍ ».

آنکه از تنعم دینا روگردانده است «زاهد» نامیده می‌شود. آنکه بر انجام عبادات از قبیل نماز و روزه و غیره مواظبت دارد به نام «عابد» خوانده می‌شود و آنکه ضمیر خود را از توجه به غیر حق بازداشته و متوجه عالم قدس کرده تا نور حق بدان بتابد به نام «عارف» شناخته می‌شود. البته گاهی دو تا از این عناوین یا هر سه در یک نفر جمع می‌شود.

اگر چه بوعلی در اینجا زاهد و عابد و عارف را تعریف کرده است ولی ضمناً زهد و عبادت و عرفان را نیز تعریف کرده است. زیرا تعریف زاهد بماهو زاهد، و عابد بماهو عابد، و عارف بماهو عارف، مستلزم تعریف زهد و عبادت و عرفان است.

پس نتیجه مطلب این می‌شود که زهد در عبادت است از اعراض از مشتهیات دیناوی، و عبادت عبارت است از انجام اعمال خاصی از قبیل نماز و روزه و تلاوت قرآن و امثال اینها، و عرفان مصطلح عبارت است از منصرف ساختن ذهن از ماسوی الله و توجه کامل به ذات حق برای تابش نور حق بر قلب.

به نکته‌ای مهم در جمله اخیر اشاره شده است، و آن اینکه «گاهی بعضی از اینها با بعض دیگر مرکب می‌شوند» پس ممکن است یک فرد در آن واحد هم زاهد باشد و هم عابد، و یا هم عابد باشد و هم عارف، و یا هم زاهد باشد و هم عارف و یا هم زاهد باشد و هم عابد و هم عارف، ولی شیخ توضیحی نداده است. البته منظورش این است که هر چند ممکن است یک فرد زاهد و عابد باشد اما عارف نباشد، ولی ممکن نیست که عارف باشد و زاهد و عابد نباشد.

توضیح مطلب این است که میان زاهد و عابد، عموم و خصوص من وجه است، ممکن است فردی زاهد باشد عابد نباشد و یا عابد باشد و زاهد نباشد و یا هم و هم زاهد چنانکه همه اینها واضح است. ولی میان هر یک از زاهد و عابد، با عارف عموم و خصوص مطلق است یعنی هر عارفی زاهد و عابد هست ولی هر زاهد و یا عابدی عارف نیست.

البته در قسمت بعد گفته خواهد شد که زهد عارف با زهد غیر عارف دو فلسفه دارد. فلسفه زهد زاهد غیر عارف یک چیز است و فلسفه زهد زاهد عارف چیز دیگر است، همچنانکه فلسفه عبادت عارف یک چیز است و فلسفه عبادت غیر عارف چیز دیگر است، بلکه روح و ماهیت زهد عارف و عبادت عارف، با روح ماهیت زهد و عبادت غیر عارف متفاوت است.



« الزهد عند غير العارف معامله ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، و عند العارف تنزه ما عما يشغل سرّه عن الحق و تكبر على كل شيء غير الحق. و العبادة عند غير العارف معامله ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر و الثواب، و عند العارف رياضة مالهيمه و قوى نفسه المتوهمه و المتخيلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق ».

زهد غير عارف نوعی داد و ستد است، گوئی کالای دنیا را می‌دهد که کالای آخرت را بگیرد، اما زهد عارف، نوعی پاکیزه نگهداشتن دل است از هر چه دل را از خدا باز دارد. عبادت غیر عارف نیز نوعی معامله است از قبیل کار کردن برای مزد گرفتن، گوئی در دنیا مزدوری می‌کند که در آخرت مزد خویش را که همان اجر و ثوابها است دریافت کند، اما عبادت عارف، نوعی تمرین و ورزش روح برای انصراف از عالم غرور و توجه به ساحت حق است تا با تکرار این تمرین بدان سو کشیده شود.

## هدف عارف

« العارف یرید الحق الاول لالشیء غیره و لا یؤثر شئ علی عرفانه و تعبده له فقط لانه مستحق للعبادة و لانها نسبة شریفة الیه لا لرغبة او رهبة ».

عارف، حق (خدا) را می‌خواهد نه برای چیزی غیر حق، و هیچ چیز را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد و عبادتش حق را، تنها به خاطر این است که او شایسته عبادت است، و بدان جهت است که عبادت رابطه‌ای است شریف فی حد ذاته نه به خاطر میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی.

مقصود این است که عارف از نظر هدف «موحد» است، تنها خدا را می‌خواهد و لکن او خدا را به واسطه نعمتهای دنیوی و یا اخرویش نمی‌خواهد، زیرا اگر چنین باشد، مطلوب بالذات او این نعمتها است و خدا مقدمه و وسیله است، پس معبود و مطلوب حقیقی همان نعمتها هستند و در حقیقت معبود و مطلوب حقیقی نفس است زیرا آن نعمتها را برای ارضاء نفس می‌خواهد.

عارف هر چه را بخواهد به خاطر خدا می‌خواهد. او اگر نعمتهای خدا را می‌خواهد از آن جهت می‌خواهد که آن نعمتها از ناحیه او است و عنایت او است، کرامت و لطف او است. پس غیر عارف خدا را به خاطر نعمتهایش می‌خواهد و عارف نعمتهای خدا را به خاطر خدا می‌خواهد.

اینجا پرسشی پیش می‌آید که اگر عارف خدا را برای چیزی نمی‌خواهد پس چرا او را عبادت می‌کند؟ مگر نه این است که هر عبادتی برای منظوری است؟ شیخ پاسخ می‌دهد که هدف عارف و انگیزه عارف بر عبادت یکی از دو چیز است:

یکی شایستگی ذاتی معبود برای عبادت، یعنی از آن جهت او را عبادت می‌کند که او شایسته عبادت است. نظیر اینکه انسان کمالی در شخصی یا شیئی می‌بیند و او را مدح و ستایش می‌کند. اگر بپرسند انگیزه تو از این ستایش

چیست؟ این ستایش برای تو چه فایده‌ای دارد؟ می‌گوید: «من به طمع فایده‌ای از این شخص یا از این شیء ستایش نکردم، فقط از آن جهت ستایشش کردم که او را به حق لایق ستایش دیدم». همه تحسینهای قهرمانان در هر رشته‌ای از این قبیل است.

هدف دیگر عارف از عبادت، شایستگی خود عبادت یعنی شرافت و حسن ذاتی عبادت است. عبادت از آن جهت که نسبت و ارتباطی است میان بنده و خدا، کاری است در خور انجام دادن. پس لازم نیست که الزاماً هر عبادتی به خاطر طمع یا ترسی باشد.

جمله معروفی که از علی (علیه السلام) نقل شده است که: «إِلَهِي مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ». (۱)  
عبادت به خاطر شایستگی معبود را بیان می‌کند.

عرفا روی این مطلب زیاد تکیه می‌کنند که اگر هدف و مطلوب انسان در زندگی و یا در خصوص عبادات، غیر از ذات حق چیزی باشد، نوعی شرک است. عرفا صد در صد بر ضد این شرک است. در این زمینه سخنهاى لطیف بسیار گفته‌اند. ما در اینجا به تمثیلی عالی و لطیف که سعدی در «بوستان» ضمن داستانی از محمود غزنوی و ایاز آورده است قناعت می‌کنیم:

پی‌نوشت:

۱- [خدایا من تو را از ترس آتش و یا به طمع بهشت عبادت نکردم بلکه تو را شایسته عبادت یافتم و عبادت کردم].

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت  
که حسنی ندارد ایاز ای شگفت  
گلی را که نه رنگ باشد نه بو  
دریغ است سودای بلبل بر او  
به محمود گفت این حکایت کسی  
بیچید ز اندیشه بر خود بسی  
که عشق من ای خواجه بر خوی او است  
نه بر قد و بالای دلجوی او است  
شنیدم که در تنگنائی شتر  
بیفتاد و بشکست صندوق در  
به یغما ملک آستین بر فشاند  
وز آنجا به تعجیل مرکب براند  
سواران پی در و مرجان شدند  
ز سلطان به یغما پریشان شدند  
نماند از وشاقان گردن فراز  
کسی در قفای ملک جز ایاز  
چو سلطان نظر کرد او را بدید  
ز دیدار او همچو گل بشکفید  
بگفتا که ای سنبلیت پیچ پیچ  
زیغما چه آورده‌ای؟ گفت هیچ  
من اندر فقای تو می‌تاختم  
ز «خدمت» به «نعمت» نپرداختم

سعدی پس از آوردن این داستان منظور اصلی خود را این طور بیان می‌کند:

گر از دوست چشمت به احسان اوست  
تو در بند خویشی نه در بند دوست  
خلاف طریقت بود کاولیا  
تمنا کنند از خدا جز خدا

## اولین منزل

« اول درجات حرکات العارفين ما يسمونه هم الارادة و هو ما يعترى  
المستبصر باليقين البرهاني اوالساكن النفس الى العقد الايماني من  
الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرک سره الى القدس لينال من روح  
الاتصال.»

اولین منزل سیر و سلوک عارفان آن چیزی است که آنان را «اراده»  
می‌نامند و آن عبارت است از نوعی شوق و رغبت که در اثر برهان یا  
تعبد و ایمان در انسان برای چنگ زدن به دستگیره با استحکام حقیقت  
پدید می‌آید، آنگاه روح و ضمیر به جنبش می‌آید تا به اتصال به  
حقیقت دست یابد.

برای بیان اولین منزل سیر و سلوک که از یک نظر همه عرفان بالقوه در آن  
موجود است ناچاریم اندکی توضیح بدهیم.

عرفا اولاً به اصلی معتقدند که با این جمله بیان می‌کنند: «النَّهَایَاتُ هِيَ  
الرُّجُوعُ إِلَى الْبُدَایَاتِ» پایانها بازگشت به آغازها است. بدیهی است که اگر

بخواهد نهایت عین بدایت باشد دو فرض ممکن است. یکی اینکه حرکت روی خط مستقیم باشد و شیء متحرک پس از آنکه به نقطه خاصی رسید تغییر جهت دهد و عیناً از همان راهی که آمده است بازگردد. در فلسفه ثابت شده است که چنین تغییر جهتی مستلزم تخلخل سکون است ولو غیر محسوس، به علاوه این دو حرکت با یکدیگر متضاد می‌باشند. فرض دوم این است که حرکت روی خط منحنی باشد که همه فواصل آن خط با یک نقطه معین برابر باشد. یعنی حرکت روی قوس دایره باشد.

بدیهی است که اگر حرکت روی دایره صورت گیرد طبعاً به نقطه مبدا منتهی می‌شود. شیء متحرک در حرکت روی دایره، اول از نقطه مبدا دور می‌شود و به نقطه‌ای خواهد رسید که دورترین نقطه‌ها از نقطه مبدا است. آن نقطه همان نقطه‌ای است که اگر قطری در دایره ترسیم شود از نقطه مبدا، به همان نقطه خواهد رسید. و همین که به آن نقطه برسد، بدون آنکه سکونی متخلخل شود بازگشت به مبدا (معاد) آغاز می‌شود.

عرفا مسیر حرکت از نقطه مبدا تا دورترین نقطه را «قوس نزول» و مسیر از دورترین نقطه را تا نقطه مبدا «قوس صعود» می‌نامند. حرکت اشیاء از مبدا تا دورترین نقطه یک فلسفه دارد. آن فلسفه به تعبیر فلاسفه اصل علیت است و در تعبیر عرفا اصل تجلی است. به هر حال حرکت اشیاء در قوس نزول مثل این است که از عقب رانده می‌شوند، ولی حرکت اشیاء از دورترین نقطه تا نقطه مبدا فلسفه‌ای دیگر دارد. آن فلسفه اصل میل و عشق هر فرع به بازگشت به اصل و مبدا خویش است؛ به عبارت دیگر اصل فرار هر جدا شده و تنها و غریب مانده به سوی وطن اصلی خودش است. عرفا معتقدند که این میل در تمام ذرات هستی و از آن جمله انسان هست ولی در انسان گاهی «کامن» و مخفی است، شواغل

مانع فعالیت این حس است، در اثر یک سلسله تنبّهات این میل باطنی ظهور می‌کند. ظهور و بروز همین میل است که از آن به «اراده» تعبیر می‌شود.

این اراده در حقیقت نوعی بیداری یک شعور خفته است. عبدالرزاق کاشانی در رساله «اصطلاحات» که در حاشیه شرح منازل السائرین چاپ شده است در تعریف اراده می‌گوید:

« جمره من نار المحبة في القلب المقتضية لاجابة دواعي الحقيقة »  
اراده پاره آتشی است از آتش محبت که در دل می‌افتد و ایجاب می‌کند که انسان به بانگهای حقیقت پاسخ اجابت دهد.

خواجه عبد الله انصاری در «منازل السائرین» در تعریف اراده می‌گوید:

« و هي الاجابة لدواعي الحقيقة طوعا ».  
اراده پاسخگوئی ( پاسخگوئی عملی ) است که انسان با آگاهی و اختیار به دواعی حقیقت می‌دهد.

نکته‌ای که لازم است یادآوری شود این است که اراده در اینجا اول منزل خوانده شده است. مقصود بعد از یک سلسله منازل دیگر است که آنها را بدایات و ابواب و معاملات و اخلاق می‌نامند. یعنی از آنجا که در اصطلاح عرفا «اصول» خوانده می‌شود و حالت عرفانی حقیقی پدید می‌آید، اراده اول منزل است.

مولوی اصل «النّهائاتُ هیَ الرجوعُ الیَ البِداياتِ» را اینچنین بیان کرده است:

جزءها را رویها سوی کل است  
بلبلان را عشق با روی گل است

آنچه از دریا به دریا می‌رود  
از همانجا کامد آنجا می‌رود  
از سر که سیل‌های تندرو وز  
تن ما جان عشق آمیز رو

مولوی در دیباچه مثنوی سخن خود را با دعوت به گوش فرا دادن به درد دل‌های «نی» آغاز می‌کند که از جدائی و دور شدن از نیستان می‌نالد و شکایت می‌کند.

مولوی در حقیقت در اولین ابیات مثنوی اولین منزل عارف یعنی «اراده» به اصطلاح عرفا را طرح می‌کند که عبارت است از شوق و میل به بازگشت به اصل که توأم با احساس تنهائی و جدائی است. می‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند  
از جدائی‌ها شکایت می‌کند  
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند  
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند  
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق  
تا بگویم شرح درد اشتیاق  
هر که او مهجور ماند از اصل خویش  
باز جوید روزگار وصل خویش

مقصود بوعلی در عبارت بالا این است که «اراده» میل و اشتیاقی است که در انسان پدید می‌آید پس از احساس غربت و تنهائی و بی‌تکیه‌گاهی، برای چنگ



زندن و متصل شدن به حقیقتی که دیگر با او نه احساس غربت و تنهایی است و نه احساس بی تکیه گاهی.

## تمرین و ریاضت

« ثم انه ليجتاج الى الرياضة؛ و الرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض:  
الاول تنحية مادون الحق عن مستن الايثار، و الثاني تطويع النفس  
الامارة للنفس المطمئنة... و الثالث تلطيف السر للتنبه ».

پس از این نوبت عمل و تمرین و ریاضت می رسد. ریاضت متوجه سه هدف است: اول دور کردن ماسوا از سر راه، دوم راه ساختن نفس اماره برای نفس مطمئنه، سوم نرم و لطیف ساختن باطن برای آگاهی.

پس از مرحله اراده که آغاز پرواز است، مرحله تمرین و آمادگی می رسد. از این آمادگی با لغت «ریاضت» تعبیر شده است مفهوم زجر دادن نفس را دارد. در بعضی مکتبها اساساً زجر دادن نفس و تعذیب آن اصالت دارد و لهذا قائل به زجر و تعذیب نفس هستند. نمونه اش را در جوکیهای هند می بینیم. ولی در اصطلاح بوعلی کلمه «ریاضت» مفهوم اصلی خود را دارد.

«ریاضت» در اصل لغت عرب به معنی تمرین و تعلیم کره اسب جوان نوسواری است که راه و رسم خوشراهی به آن یاد داده می شود. سپس در مورد ورزشهای بدنی انسانها به کار رفته است. در حال حاضر نیز در زبان عربی به

ورزش، ریاضه می‌گویند، و در اصطلاح عرفا به تمرین و آماده ساختن روح برای اشراق نور معرفت اطلاق می‌شود.

به هر حال «ریاضت» در اینجا تمرین و آماده ساختن روح است و متوجه سه هدف است. یکی از آن سه هدف مربوط به امور خارجی است یعنی از بین بردن شواغل و موجبات غفلت. دوم مربوط است به انتظام قوای درونی و از بین بردن آشفتگیهای روحی که از آن به رام ساختن نفس اماره برای نفس مطمئنه تعبیر شده است و سوم مربوط است به نوعی تغییرات کیفی در باطن روح که از آن به «تلطیف سر» تعبیر شده است.

«و الاول يُعین علیه الزهد الحقیقی، و الثانی یُعین علیه عدّه اشیاء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعه لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكىّ بعبارة بليغة و نعمة رخيمه و سمت رسید، و اما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف و العشق العفيف الذی یامر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة».

زهد به هدف اول از سه هدف ریاضت کمک می‌کند (یعنی زهد سبب می‌شود که موانع و شواغل و موجبات غفلت از سر راه برداشته شود) و اما هدف دوم (یعنی رام شدن نفس اماره برای نفس مطمئنه و پیدایش انتظام در درون و برطرف شدن آشفتگیهای روانی) چند چیز است که به آن کمک می‌کند. یکی عبادت، به شرط آنکه با حضور قلب و تفکر توأم باشد. دیگر آواز خوش آهنگ مناسب با معانی روحانی که تمرکز ذهن ایجاد کند و سخنی را که با آن ادا می‌شود (مثلاً آیه قرآن که تلاوت می‌شود و یا دعا و مناجاتی که قرائت می‌شود و یا شعر و

عرفانی که خوانده می‌شود) در قلب نفوذ دهد. سوم سخنی پندآموز که از گوینده‌ای پاکدل با بیانی فصیح و بلیغ و لحنی نرم و نافذ و هیئتی راهنمایانه شنیده شود. اما هدف سوم (یعنی نرم و لطیف و رقیق ساختن روح و بیرون کردن غلظتها و خشونت‌ها از درون) آنچه به آن کمک می‌کند یکی از اندیشه‌های لطیف و ظریف است، تصور معانی دقیق و اندیشه‌های نازک و رقیق موجب ظرافت و رقت و لطافت روح می‌گردد دیگر عشق توأم با عفاف به شرط آنکه از نوع عشق نفسانی و روحی باشد نه عشق جسمی و شهوانی، و حسن و اعتدال شمائل معشوق حاکم باشد نه شهوت.

«ثم انه اذا بلغت به الارادة و الرياضة حدا ما؛ عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذیذة كانوا بروق تومض اليه ثم تخمد عنه و هو المسمى عندهم اوقاتا ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض».

سپس هرگاه اراده و ریاضت به میزان معینی برسد پاره‌ای «خلسه»ها (ربایشها) برایش پدید می‌آید، به این نحو که نوری بر قلبش طلوع می‌کند در حالی که سخت لذیذ است و به سرعت می‌گذرد، گوئی برقی می‌جهد و خاموش می‌گردد. این حالات در اصطلاحات عرفا «اوقات» نامیده می‌شوند و اگر در ریاضت پیش رود این حالات فزونی می‌گیرد.

«انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح شأ عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يري الحق في كل شيء».

عارف آنقدر در این کار پیش می‌رود، تا آنجا که این حالات در غیر حالت ریاضت نیز گاه به گاه دست می‌دهد، بسا که یک نگاه مختصر به چیزی روحش را متذکر عالم قدس می‌کند و حالت به او دست می‌دهد، کار به جایی می‌رسد که نزدیک است خدا را در همه چیز ببیند.

« و لعله الی هذا يستعلى عليه غواشيه و يزول هو عن سكينته  
فیتنبه جلیسه ».

عارف، تا وقتی که در این مرحله و این منزل است، این حالات که عارض می‌شود بر او غلبه می‌نماید و آرامش عادی او را به هم می‌زند، قهراً اگر کسی پهلویش نشسته باشد متوجه تغییر حالت وی می‌گردد.

« ثم انه لتبلغ به الرياضة مبالغا ينقلب وقته سكينه فيصير المخطوف  
مالوفا و الموميض شهابا بينا و يحصل له معارفه مستقره كانها صبهه  
مستمرة و يستمتع فيها ببهجته؛ فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا ».

سپس کار مجاهدت و ریاضت به آنجا می‌کشد که «وقت» تبدیل به «سکینه» می‌شود یعنی آنچه گاه بود و آرامش را به هم می‌زد، تدریجاً در اثر تکرار و انس روح با آن، توأم با آرامش می‌گردد. آنچه قبلاً حالت بیگانه داشت و مانند یک «ربایش» ظهور می‌کرد، تبدیل به امر مانوس می‌شود. برق جهنده تبدیل به شعله‌ای روشن می‌گردد. نوعی آشنائی ثابت برقرار می‌گردد. گوئی او همیشه همنشین حق است. با بهجت و سرور آن بهره‌مند می‌گردد. هرگاه آن حالت از او دور می‌شود سخت ناراحت می‌گردد.

« و لعله الی هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فی هذه المعارفه  
قل ظهوره عليه فکان و هو غائب ظاهراً و هو طاعن مقيما ».

شاید به این مرحله که عارف برسد، باز آثار حالت درونی (بهجت و یا تاسف) بر او ظاهر شود و اگر کسی نزدیک او باشد از روی علائم، آن حالات را احساس کند. اگر این آشنائی بیشتر و بیشتر شود تدریجاً آثارش در ظاهر نمایان نمی‌گردد. وقتی که عارف به مرحله کاملتر برسد جمع مراتب می‌کند، در حالی که غائب و پنهان است از مردم (روحش در عالم دیگر است) در همان حال ظاهر است، و در حالی که کوچ کرده و به جای دیگر رفته، نزد مردم مقیم است.

این جمله ما را به یاد جمله مولای متقیان می‌اندازد که در مخاطبه‌اش با کمیل بن زیاد راجع به «اولیاء حق» که در همه عصرها هستند فرمود:

«هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَا شَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرَفُّونَ وَ اِنْسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ وَ صَحِبُوا النَّاسَ بِاَبْدَانٍ اَرْوَاخُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى.» (۱)

علم و معرفت توام با بصیرتی حقیقی از درون قلب آنها بر آنها هجوم آورده است، روح یقین را لمس کرده‌اند، آنچه که بر اهل لذت سخت و دشوار است برای آنها رام و نرم است، و به آنچه جاهلان از آن وحشت دارند مانوسند، با بدنهای خود با مردم محشور مصاحبند در حالی که روحهای آنها به برترین جایگاهها پیوسته است.

پی‌نوشت:

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷.

« و لعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفۃ احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء ».

شاید تا عارف در این منزل است، پیدایش این حالت برای او امری غیر اختیاری باشد، ولی تدریجاً درجه به درجه بالا می‌رود تا آنجا که این حالت تحت ضبط و اختیار او درمی‌آید.

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

سپس از این هم پیشتر می‌رود، کارش به جایی می‌رسد که دیدن حق متوقف بر خواست او نیست، زیرا هر وقت هر چه را می‌بیند پشت سرش خدا را می‌بیند هر چند او به نظر عبرت و تنبه به اشیاء نگاه نکند. پس برایش انصراف از ماسوای الله و توجه کلی به ذات حق پیدا می‌شود و خود را نزدیک می‌بیند، در حالی که مردمی که دور او هستند به کلی از حالت او غافلند.

« فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوه محاذيا بها شطر الحق و درت 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 اینجا همه مربوط به مرحله ریاضت و مجاهده و سیر و سلوک بود، و اکنون عارف به مقصد رسیده است. در این حال ضمیر خویش را مانند آینه‌ای می‌بیند صاف و صیقلی که در آن حق نمایان شده است، و در این حال لذات معنوی به طور توصیف نشده بر او ریزش می‌کند. هنگامی که به خود می‌نگرد و وجود خویش را حقانی و ربانی می‌بیند

فرح و انبساط به وی دست می‌دهد. در این هنگام میان دو نظر مردد است: نظری به حق، و نظری به خود؛ مانند کسی که در آینه می‌نگرد گاهی در صورت منعکس در آینه دقیق می‌شود و گاهی در خود آینه دقیق می‌شود و گاهی در خود آینه که آن صورت را منعکس ساخته است.

«ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط؛ و ان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها. و هناك يحق الوصول». در مرحله بعد، خود عارف نیز از خودش پنهان می‌گردد، خدا را می‌بیند و بس. اگر خود را می‌بیند از آن جهت است که در هر ملاحظه‌ای، لحاظ‌کننده نیز به نحوی دیده می‌شود، درست مانند آینه که در حالی هم که توجه به صورت است و به آینه توجهی نیست باز نظر به صورت مستلزم نظر به آینه هست هر چند مستلزم توجه به او و دیدن کمالاتش نیست. در این مرحله است که عارف به حق واصل شده و سیر عارف از خلق به حق پایان یافته است.

این بود خلاصه‌ای از قسمتی از نمط «اشارات».

نکته‌ای که لازم است یادآوری شود این است که عرفا به چهار سیر معتقدند: «سیر من الخلق الی الحق، سیر بالحق فی الحق، سیر من الحق الی الخلق بالحق، سیر فی الخلق بالحق».

سیر اول از مخلوق است به خالق. سیر دوم در خود خالق است، یعنی در این مرحله با صفات و اسماء الهی آشنا می‌شود و بدانها متصف می‌گردد. در سفر سوم بار دیگر به سوی خلق باز می‌گردد بدون آنکه از حق جدا شود، یعنی در

حالی که با خدا است به سوی خلق برای ارشاد و دستگیری و هدایت باز می‌گردد. سیر چهارم سفر در میان خلق است با حق. در این سیر عارف با مردم و در میان مردم است و به تمشیت امور آنها می‌پردازد برای آنکه آنها را به سوی حق سوق دهد.

آنچه از «اشارات» بوعلی تلخیص کردیم مربوط به سفر اول از این چهار سفر بود. بوعلی راجع به سفر دوم هم اندکی بحث کرده است و ما لزومی نمی‌بینیم آنها را دنبال کنیم.

همچنانکه خواجه نصیر الدین طوسی در شرح اشارات گفته است بوعلی سفر اول عرفانی را در نه مرحله بیان کرده است. سه مرحله مربوط است به مبدا سفر، و سه مرحله مربوط است به عبور از مبدا به منتهی، و سه مرحله دیگر مربوط است به مرحله وصول به مقصد. با تأمل در کلام شیخ این نکته روشن می‌شود.

مقصود بوعلی از «ریاضت» که ترجمه‌اش (ورزش) است همان تمرینها و مجاهدتهایی است که عارف انجام می‌دهد. این مجاهدتها زیاد است و عارف باید منازل را در این خلال طی کند. بوعلی اینجا به اجمال گذراند، ولی عرفا به تفصیل در این باره بحث می‌کنند. از کتب عرفانی، آن تفصیلات را باید جستجو کرد.



## اصطلاحات

در این درس ما می‌خواهیم به پاره‌ای از اصطلاحات عرفا اشاره کنیم. عرفا اصطلاحات زیادی دارند. بدون آشنائی با اصطلاحات آنها فهم مقاصد آنها غیر ممکن است و احیاناً مفهومی ضد مقصود آنها را می‌رساند، و این از مختصات عرفان است.

هر علمی برای خود یک سلسله اصطلاحات دارد و چاره‌ای نیست. مفاهیم عرف عام برای تفهیم مقاصد علمی کافی نیست، ناچار در هر علمی الفاظ خاص با معانی خاص قراردادی میان اهل آن فن، مصطلح می‌شود. عرفان نیز از این اصل مستثنی نیست.

علاوه بر این، عرفا نه تنها به دلیلی که در بالا گفته شد اصطلاحات مخصوص به خود دارند، آنها اصرار دارند که افراد غیر وارد در طریقت از مقاصد آنها آگاه نگردند، زیرا معانی عرفانی برای غیر عارف - لاقل به عقیده عرفا - قابل درک نیست. این است که عرفا تعدد دارند در مکتوم نگهداشتن مقاصد خود، بر خلاف صاحبان علوم و فنون دیگر. لهذا اصطلاحات عرفا، علاوه بر جنبه اصطلاحی، اندکی جنبه معمائی دارد و باید «راز» معما را به دست آورد.

گذشته از دو مطلب فوق، امر سومى احیاناً در کار است که کار را مشکلتر می‌کند، و آن اینکه برخی عرفا - لاقل آنها که در عرفای «ملامتی» خوانده می‌شوند - برای اینکه در مراحل سیر سلوک «تعیینات» را در هم بشکنند و به

جای «نام» و افتخار، برای خود «ننگ» در میان مردم درست کنند، در گفتارهای خود تعمدی به «ریای معکوس» داشته‌اند. یعنی برعکس ریاکاران که بد هستند و می‌خواهند خود را خوب بنمایند، جو دارند و گندم می‌نمایانند، آنها می‌خواهند بین خود و خدا خوب باشند ولی مردم آنها را بد بدانند، می‌خواهند گندم داشته باشند و جو بنمایانند، تا به این وسیله مجال هرگونه خودنمایی و خودپرستی از نفس گرفته شود.

می‌گویند عرفای خراسان اکثر «ملامتی» بوده‌اند. برخی معتقدند که حافظ هم ملامتی است، مفهوم «رندی» «لاابالیگری» «قلندری» «قلاشی» و نظایر اینها همه به معنی بی‌اعتنائی به خلق است نه بی‌اعتنائی به خالق.

حافظ درباره تظاهر به موجبات بدنمایی و نیک بودن در باطن، زیاد سخن گفته است، مثلاً:

گر مرید راه عشقی فکر بدنمایی مکن  
شیخ صنعان، خرقه رهن خانه خمار داشت

اشاره به داستان معروف شیخ صنعان است.

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم  
شیوه مستی و رندی نرود از پیشم  
زهد رندان نوآموخته راهی به دهی است  
من که رسوای جهانم چه صلاح اندیشم

\*\*\*\*\*

به می‌پرستی از آن نقش خود بر آب زدم  
که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن



## وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ذکر تسبیح ملک در حلقه زنار داشت

ولی حافظ در جای دیگر، تظاهر به فسق را (ملامتیگری) مانند تظاهر به تقدیس (ریاکاران) محکوم کرده است:

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات مکن  
به فسق مباهات و زهد هم مفروش

مولوی در دفاع از ملامتیان می گوید:

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت  
هوش بر اسرارشان باید گماشت  
ای بسا زر که سیه تابش کنند  
تا شود ایمن ز تاراج و گزند

از جمله مسائلی که عرفا گفته اند و فقها آنها را تخطئه کرده اند همین مسئله است. فقه اسلامی همانطور که ریا را محکوم می کند و آن را نوعی شرک می داند، ملامتگری را نیز محکوم می سازد و می گوید: مؤمن حق ندارد عرض و شرافت اجتماعی خود را لکه دار سازد. بسیاری از خود عرفا نیز ملامتگری را محکوم می کنند.

مقصود این است که روش ملامتیگری که در میان بعضی از عرفا معمول بوده سبب شده که آنها تعمد خاصی در ارائه ضد مقاصد و ضد منویات و ضد اهداف خود داشته باشند، و این کار فهم مقاصد آنها را مشکلتر می سازد.

ابوالقاسم قشیری که از پیشوایان اهل عرفان است در رساله «قشیریه» تصریح می‌کند که عرفا تعمد دارند در ابهام گوئی، زیرا نمی‌خواهند افراد غیر وارد از اطوار و حالات و مقاصد آنها آگاه شوند، زیرا برای غیر وارد قابل فهم و درک نیست. (۱)

اصطلاحات عرفا زیاد است. برخی مربوط است به عرفان نظری یعنی به جهان‌بینی عرفانی و تفسیری که عرفان از هستی می‌نماید. این اصطلاحات، شبیه اصطلاحات فلاسفه است و مستحدث است. محی‌الدین عربی پدر همه یا بیشتر این اصطلاحات است و فهم آنها هم بسیار دشوار است. از قبیل: فیض اقدس، فیض مقدس، وجود منبسط حق مخلوق به، حضرات خمس، مقام احدیت، مقام و احدیت، مقام غیب الغیوب و امثال اینها.

برخی دیگر مربوط است به عرفان عملی، یعنی به مراحل سیر و سلوک عرفانی. این اصطلاحات قهراً بیشتر مربوط به انسان است، شبیه مفاهیم روانشناسی یا اخلاقی است و در حقیقت نوعی خاص روانشناسی است، آن هم روانشناسی تجربی. به عقیده عرفا فلاسفه - یا روانشناسان یا علمای دینشناسی یا جامعه‌شناسان - که عملاً وارد این وادی‌ها نشده‌اند و این اطوار نفس را از نزدیک مشاهده و مطالعه نکرده‌اند حق ندارند در این مسائل قضاوت کنند، تا چه رسد به سایر طبقات.

این اصطلاحات بر خلاف اصطلاحات عرفان نظری، قدیمی است؛ لااقل از قرن سوم، یعنی از زمان ذوالنون و بایزید و جنید سابقه دارد.

پی‌نوشت:

۱- رساله قشیریه ص ۳۳.

اینک ما بعضی از اصطلاحات را طبق آنچه قشیری و دیگران گفته‌اند می‌آوریم.

## ۱- وقت

در درس پیش این اصطلاح را از بوعلی نقل کردیم. اینک بیان خود عرفا را می‌آوریم. خلاصه آنچه قشیری گفته است این است که مفهوم وقت، یک مفهوم نسبی و اضافی است. هر حالتی که عارض شود، اقتضای رفتاری خاص دارد.

آن حالت خاص از آن نظر که رفتاری خاص ایجاد می‌کند «وقت» آن عارف نامیده می‌شود. البته عارفی دیگر در همان حال ممکن است «وقت» دیگر داشته باشد. و یا خود آن عارف در شرایط دیگر «وقت» دیگر خواهد داشت، و وقت دیگر رفتار و وظیفه‌ای دیگر ایجاد می‌کند.

عارف باید «وقت‌شناس» باشد یعنی حالتی که از غیب بر او عارض شده است و وظیفه‌ای که در زمینه‌ای آن حالت دارد باید بشناسد، و هم عارف باید «وقت» مغتنم بشمارد. لهذا گفته‌اند: «عارف، ابن الوقت است» مولوی می‌گوید:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق

نیست فردا گفتن از شرط طریق

وقت مصطلح همان است که در اشعار عرفانی فارسی از آن به «دم» یا «عیش نقد» تعبیر کرده‌اند. مخصوصاً حافظ درباره عیش نقد و «دم غنیمت شمردن»

زیاد سخن گفته است.

افراد ناوارد و یا مغرض که خواسته‌اند از حافظ، توجیهی برای فسق و فجورهای خود بسازند، چنین گمان کرده و یا وانمود کرده‌اند که مقصود حافظ دعوت به لذتگرایی مادی و فراموش کردن آینده و عاقبت و خدا و فردا است، یعنی همان چیزی که اروپائیان آن را «اپیگوریسم» اصطلاح کرده‌اند.

مساله «دم غنیمت شمردن» یا «عیش نقد» یکی از تکیه‌گاههای شعر حافظ است. شاید در حدود سی بار یا بیشتر بر این معنی تکیه شده است. بدیهی است نظر به اینکه در اشعار حافظ، سنت عرفانی به رمز سخن گوئی، و به اصطلاح «امراز» و سمبولیک سخن گفتن زیاد رعایت شده است، ظاهر بسیاری از اشعار موهم همان معنی فاسد است، ولی ما چند بیت که می‌تواند قرینه برای همه شمرده شود در اینجا می‌آوریم:

من اگر باده خورم ورنه چه کارم با کس

حافظ راز خود و عارف «وقت» خویشم

\*\*\*\*\*

خیز تا خرجه صوفی به خرابات بریم

شطح و طامات به بازار خرافات بریم

شرممان باد ز پشمینه آلوده خویش

گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم

قدر «وقت» ار نشناسد دل و کاری نکند

بس خجالت که از این حاصل اوقات بریم

\*\*\*\*\*

سحرگه رهروی در سرزمینی  
 همی گفت این معما با قرینی  
 که ای صوفی شراب آنکه شود صاف  
 که در شیشه بماند اربعینی (۱)  
 خدا زان خرقه بیزار است صد بار  
 که صد بت باشدش در آستینی  
 نمی بینم نشاط «عیش» در کس  
 نه درمان دلی نه درد دینی  
 درونها تیره شد باشد که از غیب  
 چراغی بر کند خلوت نشینی  
 نه حافظ را حضور درس خلوت  
 نه دانشمند را علم الیقینی

اشعار دو پهلوی حافظ در این زمینه بسیار است، از آن جمله:

در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند  
 آدم بهشت روضه دار السلام را

قشیری می گوید: اینکه می گویند: «صوفی فرزند وقت خویش است» یعنی او  
 همواره آنچه را که برایش در آن حال اولویت دارد انجام می دهد، و گفته شده  
 است: «لَوْفْتُ سَيْفَ قَاطِعٍ» یعنی وقت شمشیری برنده است. منظور این است که  
 وقت قاطع و برنده است، تخلف از آن کشنده است.

پی نوشت:

---

۱- «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» - حدیث نبوی.

## ۳،۲- حال و مقام

از اصطلاحات شایع عرفا، اصطلاح حال و مقام است. آنچه بدون اختیار بر قلب عارف وارد می‌شود «حال» است، و آنچه او آن را تحصیل و کسب می‌کند «مقام» است. حال زودگذر است و مقام، باقی. گفته‌اند احوال مانند برق چهندهند که زود خاموش می‌شوند.

حافظ:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر  
وہ کہ با خرمن مجنون دل افکار چہ کرد

سعدی:

یکی پرسید از آن گمگشته فرزند  
کہ ای روشن روان پیر خردمند  
ز مصرش بوی پیراہن شنیدی  
چرا در چاہ کنعانش ندیدی  
بگفتا «حال» ما «برق» جہان است  
دمی پیدا و دیگر دم نہان است  
گہی بر طارم اعلیٰ نشینم  
گہی تا پشت پای خود نبینم



## اگر درویش در «حالی» بماندی سرو دست از دو عالم برفشاندی

در درسهای پیش، از نهج البلاغه این جمله‌ها را نقل کردیم:

« قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَآمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَفَ غَلِيظُهُ وَ «بَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرُ الْبَرَقِ» ... ».

عرفا آن برقهای جهنده را «لوائج» و «لوامع» و «طوالع» می‌نامند با اختلافی که در درجات و مراتب و میزان شدت و مدت بقاء این درخششها هست.

### ۵،۴- قبض و بسط

این دو کلمه نیز از نظر عرفا معنی و مفهوم خاص دارد و قبض یعنی حالت گرفتگی روح عارف و بسط یعنی حالت شکفتگی و بازی روح. عرفا درباره قبض بسط و علل آنها زیاد بحث کرده‌اند.

### ۷،۶- جمع و فرق

این دو کلمه نیز در استعمالات عرفا زیاد به کار برده می‌شود. قشیری

می‌گوید: آنچه از ناحیه بنده است و بنده آن را تحصیل کرده است و لایق مقام بندگی است فرق نامیده می‌شود، و آنچه از ناحیه خدا است از قبیل القآت «جمع» نامیده می‌شود. کسی که خدا و را بر طاعت و عباداتش واقف می‌کند او در مقام فرق است و کسی که خداوند عنایات خود را به او می‌نمایاند در مقام جمع است.

حافظ:

به گوش هوش نبوش از من و به عشرت کوش  
که این سخن سحر از هاتقم به گوش آمد  
ز فکر «تفرقه» باز آی تا شوی «مجموع»  
به حکم آنکه چو شد اهرمن، سروش آمد

## ۹،۸- غیبت و حضور

غیبت یعنی حالت بی‌خبری از خلق که احياناً به عارف دست می‌دهد. در آن حال عارف از خود و اطراف خود بی‌خبر است. عارف از آن جهت از خود بی‌خبر می‌شود که حضورش در نزد پروردگار است، و زبان حالش این است:

نه آن چنان به تو مشغولم ای بهشتی روی  
که یاد خویشتم در ضمیر می‌آید

ممکن است در این حال، یعنی حال حضور در نزد پروردگار و غیبت از خود و اطراف خود حوادث مهمی در اطراف رخ دهد و او آگاه نگردد.

عرفا در این زمینه قصه‌های افسانه‌مانندی نقل می‌کنند. قشیری می‌نویسد که آغاز کار ابو حفص حداد نیشابوری که منجر به ترک حرفه آهنگری گشت این شد که در دکانش نشسته و مشغول کارش بود، شخصی آیه‌ای از قرآن مجید تلاوت کرد، حالتی بر قلبش مستولی شد که از احساس خود «بی‌خبر» گشت، بدون توجه دست برد آهن گداخته را با دستش از کوره خارج کرد، شاگردش فریاد کشید که چه می‌کنی؟ ابو حفص به خود آمد و از آن پس این شغل را رها کرد.

و هم او می‌نویسد: شبلی وارد بر جنید شد در حالی که همسر جنید نشسته بود. همسر جنید خواست حرکت کند و برود، جنید گفت: شبلی در حالی است که از تو بی‌خبر است، بنشین. همسر جنید نشست. جنید مدتی با شبلی سخن گفت تا کم‌کم شبلی شروع کرد به گریه. جنید به همسرش گفت اکنون خود را مستور ساز که شبلی در حال به خود آمدن است.

حافظ:

چو هر «خیر» که شنیدم رهی به حیرت داشت  
از این سپس من و ساقی و وضع «بی‌خبری»

ایضاً:

حضورِ گرهمی خواهی از او غایب مشو حافظ  
مَتَى مَا تَلَقَّ مَنْ تَهْوَى دَعِ الدُّنْيَا وَ أَهْلِهَا

عرفا حالی را که به اولیاء الله در حال نماز دست می‌داد که از خود و اطراف خود به کلی بی‌خبر می‌ماندند به همین نحو تفسیر می‌کنند. بعداً خواهیم گفت که چیزی از «غیبت» بالاتر هم هست، و آنچه در اولیاء الله بوده است از آن قبیل

است.

### ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳- ذوق، شرب، ری، سکر

ذوق یعنی چشیدن، عرفا معتقدند که اطلاع علمی به چیزی جاذبه و کشش ندارد، شوق و انجذاب فرع بر چشیدن است. بوعلی در اواخر نظم هشتم «اشارات» به مناسبتی همین مطلب را یادآوری می‌کند و «عنین» را مثال می‌آورد، می‌گوید «عنین» چون فاقد غریزه جنسی است و آن لذت را نچشیده است، هر مقدار آن لذت برایش توصیف شود اشتیاقی در او پدید نمی‌آید.

پس ذوق، چشیدن لذت است. ذوق عرفانی یعنی درک حضوری لذات حاصل از تجلیات و مکاشفات. چشیدن ابتدائی «ذوق» است، ادامه یافتن آن «شرب نوشیدن» است و سرخوش شدن «سکر» است، پر شدن از آن «ری سیراب شدن» است.

عرفا معتقدند آنچه از ذوق دست می‌دهد تساکر است نه سکر، و آنچه از شرب دست می‌دهد سکر است، ولی حالت اصلی از پرشدن، به خود آمدن (صحو) است.

در کلمات عرفا به همین مناسبت سخن از می و شراب زیاد آمده است.

## ۱۴، ۱۵، ۱۶- محو، محق، صحو

در کلمات عرفا سخن از محو و صحو نیز بسیار آمده است. مقصودشان از محو این است که عارف به جایی می‌رسد که محو در ذات حق می‌گردد و از خود فانی می‌شود، یعنی «من» در او محو می‌شود، او دیگر خود را مانند دیگران «من» درک نمی‌کند.

اگر محو شدن به حدی برسد که آثار «من» نیز محو شود «محق» نامیده می‌شود. محو و محق، هر دو بالاتر از مقام غیبت است که قبلاً اشاره شد. محو و محق فنا است. ولی عارف ممکن است از حالت فنا به حالت بقاء بازگردد. اما نه به این معنی که تنزل کند در حالت اول، بلکه به این معنی که بقاء بالله پیدا می‌کند. این حالت را که فوق حالت «محو» است «صحو» می‌نامند.

## ۱۷- خواطر

عرفا القاآتی را که بر قلب عارف وارد می‌شود «واردات» می‌خوانند. آن واردات گاهی به صورت قبض یا بسط یا سرور یا حزن است و گاهی به صورت کلام و خطاب است، یعنی احساس می‌کند که گوئی کسی از درون با او سخن

می‌گوید. در این صورت آن واردات «خواطر» نامیده می‌شوند.

عرفا در باب خواطر سخنان زیادی دارند، می‌گویند خاثر گاهی رحمانی است و گاهی شیطانی و گاهی نفسانی. یکی از خطرگاهها همین خاطرات است. ممکن است در اثر انحراف و لغزش، شیطان بر انسان مسلط شود، همچنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

«وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» (۱)

می‌گویند همواره فرد کاملتر باید تشخیص دهد که خاطره رحمانی است یا شیطانی. مقیاس اساسی این است که ببینیم آن خاطره به چه چیزی امر و نهی می‌کند، اگر امر و نهیش بر خلاف امر و نهی شریعت بود قطعاً شیطانی است.

«هَلْ أَتَبَّكُم عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ \* تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ» (۲)

## ۲۰، ۱۹، ۱۸- قلب، روح، سر

عرفا در مورد روان انسان گاهی «نفس» تعبیر می‌کنند و گاهی «قلب» و گاهی «روح» و گاهی «سر». تا وقتی که روان انسان اسیر و محکوم شهوات است «نفس» نامیده می‌شود، آنگاه که می‌رسد که محل معارف الهی قرار می‌گیرد «قلب» نامیده می‌شود، آنگاه که محبت الهی در او طلوع می‌کند «روح» خوانده می‌شود، و آنگاه که به مرحله شهود می‌رسد «سر» نامیده می‌شود. البته عرفا به مرتبه بالاتر از «سر» نیز قائلند که آنها را «خفی» و «اخفی» می‌نامند.

کمرضا خانی

نوشت:

۱- سوره انعام، آیه ۱۲۱.

۲- سوره شعراء، آیات ۲۲۱ و ۲۲۲.

بخش  
سوّم  
حکمت عملی



## حکمت عملی و حکمت نظری

حکمت و یا فلسفه را از قدیم به دو بخش تقسیم کرده‌اند: حکمت نظری و حکمت عملی.

ممکن است ابتداء پنداشته شود که حکمت نظری عبارت است از حکمتی که فقط باید آن را دانست، در عمل به کار نمی‌آید، مانند آگاهی بر احوال فلان ستاره دور دست که میلیونها سال نوری با ما فاصله دارد؛ و حکمت عملی عبارت است از آگاهی بر اموری که در عمل به کار می‌آید، مانند پزشکی یا حساب و هندسه. ولی این تصور، باطل است. معیار حکمت نظری و حکمت عملی چیز دیگر است. شاید آن که از همه بهتر آن را توضیح داده است بوعلی در «منطق شفاء» و در «الهیات شفا» و در کتاب «مباحثات» است. ما فعلاً در این درسها نمی‌توانیم به توضیح و نقد آن بپردازیم.

آنچه در اینجا می‌توانیم به عنوان معیار برای حکمت نظری و حکمت عملی ذکر کنیم این است که حکمت نظری عبارت است از علم به احوال اشیاء آنچنانکه اشیاء هستند یا خواهند بود. ولی حکمت عملی عبارت است از علم به اینکه افعال بشر (۱) (افعال اختیار او) چگونه و به چه منوال خوب است و باید باشد، و چگونه و به چه منوال بد است و نباید باشد. (۲)

مثلاً اینکه جهان از مبدئی علیم صادر شده است، یا اینکه همه مرکبات

طبیعی به چند عنصر محدود منتهی می‌شوند و یا اینکه قاعده در ضرب یا تقسیم اعشاری چنین یا چنان است جزء حکمت نظری است. اما اینکه:

مرد باید که در کشاکش دهر

سنگ زیرین آسیا باشد

جزء حکمت عملی است.

در یک کلام: حکمت نظری از «هست»ها و «است»ها سخن می‌گوید؛ و حکمت عملی از «باید»ها و «شاید و نشاید»ها. مسائل حکمت نظری از نوع جمله‌های خبریه است و مسائل حکمت عملی از نوع جمله‌های انشائیه.

حکمت عملی عبارت است از علم به تکالیف و وظایف انسان، یعنی چنین فرض شده که انسان یک سلسله تکالیف و وظایف دارد، نه از ناحیه قانون - اعم از قانون الهی یا بشری - که آن داستان دیگری است، بلکه از ناحیه خرد محض آدمی.

پس کسانی که به حکمت عملی قائلند، معتقدند که انسان یک سلسله تکالیف و وظایف دارد که همانها حکمت‌های عملی است و عقل و خرد می‌تواند

پی‌نوشت:

---

۱- البته بحث دیگری درباره نظام احسن هست که آیا آنچه هست و جریان می‌یابد، آنچنان است که باید، و افضل و علی احسن و اکمل ما یمکن است یا نه؟ ولی آن بحث، خود، حکمت نظری است نه عملی.

۲- در مقاله ششم اصول فلسفه، بحث از خود «باید»ها شده است، ولی بحث از چگونه باید و افضل اکمل افعال در آن مقاله که شان عقل عملی و حکمت است، نشده است.

آنها را کشف نماید. (۱)

حکمت نظری منقسم است به الهیات و ریاضیات و طبیعیات، علیهذا حوزه بسیار وسیعی دارد، اکثریت قریب به اتفاق علوم بشری را فرا می‌گیرد، ولی حکمت عملی منقسم می‌شود به اخلاق، تدبیر منزل، سیاست جامعه. چنانکه می‌بینیم، حکمت عملی محدود است به علوم انسانی، البته نه همه علوم انسانی، بلکه پاره‌ای از آنها.

حکمت عملی از جنبه‌های مختلف محدود است: اولاً محدود است به انسان، شامل غیر انسان نمی‌شود. ثانیاً مربوط است به افعال اختیاری انسان، پس شامل کارهای غیر اختیاری بدنی یا روحی که در قلمرو پزشکی و فیزیولوژی و روانشناسی است نمی‌شود. ثالثاً مربوط است به «باید»های افعال اختیاری انسان که باید چگونه باشد و چگونه نباشد. از این رو با نیروی عقل از دستگاه ادراکی و با نیروی اراده از دستگاه اجرایی سروکار دارد نه با خیال (از دستگاه ادراکی) و میل (از دستگاه اجرایی). از این رو بحث درباره اختیار انسان و مقدمات عمل اختیاری که چه مقدماتی رخ می‌دهد تا فعل اختیاری انسان صورت گیرد، و یا بحث درباره ماهیت اختیار که چیست و آیا انسان مجبور است یا مختار از حوزه حکمت عملی خارج است و مربوط است به روانشناسی یا فلسفه. رابعاً حکمت عملی درباره همه «باید»ها بحث نمی‌کند، بلکه درباره آن عده از «باید»ها بحث می‌کند که «باید»های نوعی و کلی و مطلق و انسانی است نه «باید»های فردی و نسبی.

پی‌نوشت:

۱- بلکه خود عقل، حاکم نیز هست؛ حاکم، قوه دیگر نیست.

اکنون لازم است درباره قسمت اخیر توضیحی بدهم. هر کار اختیاری که انسان انجام می‌دهد، یک سلسله مقدمات دارد: اولاً باید تصویری از آن داشته باشد. ثانیاً باید میل او به آن کار و یا ترس او از نکردن آن کار در او پیدا شود ثالثاً باید نوعی حکم و قضاوت و تصدیق در مورد مفید بودن یا فائده بودن آن داشته باشد. رابعاً باید نوعی حکم انشائی درباره آن داشته باشد. که «باید» آن کار را بکنیم یا «نباید» آن را انجام دهیم. خامساً اراده و تصمیمی و یک جهت و یک دل شدن ضرورت دارد.

در این مقدمات بحثی نیست. تنها در مورد حکم تصدیقی (تصدیق به مفید بودن و یا فائده بودن) و حکم انشائی (باید و نباید) جای سخن هست که آیا واقعاً در مورد هر عمل اختیاری دو نوع حکم در ذهن صورت می‌گیرد: یکی از نوع تصدیق و قضاوت به مفید بودن و یکی از نوع «باید و نباید»، یا یک حکم بیشتر نیست؟ و اگر یک حکم در کار است، کدامیک از آن دو است؟

حق این است که هر دو حکم صورت می‌گیرد. قدر مسلم این است که حکم انشائی در کار هست، هر کسی هر کاری انجام می‌دهد با خود می‌اندیشد که «باید» انجام دهیم. حداقل این است که حکم می‌کند: «اولی این است که انجام دهیم». این «باید»ها و «نباید»ها به اعتبار مقصد و هدفی است که انسان از فعل اختیاری خود دارد. یعنی هر فعل اختیاری برای وصول به یک هدف و منظور و مقصد انجام می‌یابد. معنی «باید» و «نباید»ها این است که برای رسیدن به فلان مقصد، فلان عمل ضروری است، پس آن عمل باید انجام گیرد، یعنی اگر مقصد و هدفی در کار نباشد «باید» هم در کار نیست.

در حقیقت همانطور که آنجا که انسانی می‌خواهد انسان دیگر را به کاری

وادارد، یا از کاری باز دارد، به او امر یا نهی می‌کند، به توسط امر (باید) و یا نهی (نباید) که انشاء می‌کند طرف مقابل را به سوی کاری سوق می‌دهد یا از آن کار باز می‌دارد، و او از این امر و نهی‌ها مقصدی دارد، و این امر و نهی‌ها و اطاعت و امتثال‌ها وسیله رسیدن آمر و ناهی به مقصد خاص است، ذهن انسان نیز برای وصول به یک مقصد چاره‌ای ندارد از اینکه «باید» و یا «نباید» را واسطه حرکت به سوی آن مقصد قرار دهد.

علیهذا «باید» و «نباید» در همه کارهای اختیاری هست، اختصاص به کار خاص ندارد و هر باید یا نبایدی هدف و مقصد خاصی از فاعل را توجیه می‌نماید. از این رو در افراد مختلف که دارای هدفهای مختلف و متضادند، بایدهای متضاد وجود پیدا می‌کند. مثلاً دو دشمن یا دو رقیب، هر کدام هدفی دارد مغایر با هدف دیگری، و قهراً هر کدام باید‌ها و نبایدهایی در ذهن خود دارد مغایر با باید‌ها و نبایدهای آن فرد دیگر. هدف هر یک از دو متخاصم پیروزی خود و شکست طرف مقابل است. قهراً این یکی با خود می‌اندیشد من باید فلان امتیاز را ببرم و او نبرد، و آن دیگری برعکس می‌اندیشد که من باید ببرم نه او.

اینجاست که همه «باید»ها و «نباید»ها جزئی و فردی و نسبی و موقت از کار در می‌آید. چون دیدگاهها و نظرگاهها مختلف است، و باید‌ها و نبایدها تضاد و تزامم پیدا می‌کنند.

مثلاً اگر دو نفر با یکدیگر مسابقه کشتی می‌دهند، شخص ثالث این طور قضاوت می‌کند که از نظر آقای «الف» باید چنین عملی صورت گیرد تا پیروز شود، اما از نظر آقای «ب» نباید بگذارد چنین عملی صورت گیرد بلکه باید فلان عمل دیگر صورت گیرد تا خودش پیروز شود. اینگونه باید‌ها و نبایدها که همه

فردی و جزئی و نسبی و موقت است، از قلمرو حکمت عملی خارج است.

اینجا مطلب دیگری در کار است، و آن این است که آیا عقل و خرد بشر یک نوع باید و نباید دیگر هم دارد که در آن نوع از باید‌ها و نبایدها «دیدگاهها» همه یکسان است، کلی است نه جزئی، مطلق است نه نسبی، و حتی دائم است نه موقت؟ یا آنکه چنین باید‌ها و نبایدها وجود ندارد؟

چیزهایی که ارزش اخلاقی یا ارزش خانوادگی یا ارزش اجتماعی نامیده می‌شود - و یا لاقلاً می‌توان نامید - همه از انی قبیل است. آیا چنین احکامی در وجدان بشر وجود دارد که باید راستگو و راسترو بود، باید نیکوکار و خدمتگزار بود، باید خیر عام را بر نفع خاص مقدم داشت، باید سزای نیکی را نیکی داد، باید آزاد و آزاده و آزادیخواه بود، باید عادل و عدالت گستر بود، باید با ظلم و ظالم ستیزه کرد، باید شجاع و دلیر بود، باید بخشنده و ایثارگر بود، باید متقی و پارسا بود، و امثال اینها؟ مسلماً اگر چنین احکامی در وجدان بشر وجود داشته باشد، دیگر فردی و نسبی نیست، عام است نه خاص، مطلق است نه نسبی دائم است نه موقت. اگر منکر چنین احکام عام و مطلق بشویم، در حقیقت منکر حکمت عملی (عقلی و استدلالی) در برابر حکمت نظری (عقلی استدلالی) هستیم. آنگاه باید برویم سراغ اخلاق تجربی که دیگر مفهوم خود را از دست خواهد داد اما اگر این احکام عام و مشترک و مطلق را پذیرفتیم پس حکمت عملی، معنی و مفهوم دارد. یعنی همانطور که در حکمت نظری، یک سلسله اصول اولیه داریم که مبدا اولی تفکرات نظری ما هستند، در علوم عملی هم یک سلسله اصول اولیه کلی و مطلق داریم. اگر منکر چنین اصول بشویم، دیگر سخن از ارزشهای اخلاقی و انسانی بی‌معنی است. البته ما بعداً درباره این مطلب بحث خواهیم کرد. تازه به این مرحله که برسیم، ناگزیر از تحلیل اصول حکمت

عملی هستیم و سؤال دیگری برای ما مطرح می‌شود، و آن این است که این احکام عام و مطلق بر چه پایه‌ای استوار است؟ هر چند این بحث، بحث دقیق و عمیقی است، ولی نظر به اهمیت فوق العاده آن، آن را مطرح می‌کنیم که دانشجویان ما از هم اکنون با آن آشنا باشند. در اینجا سه گونه می‌توان نظر داد:

**الف:** اینگونه احکام، برخلاف احکام جزئی و نسبی که مقدمه و وسیله‌ای است برای انجام کاری که خود آن کار مقدمه‌ای است برای وصول به یک مقصد، در مورد کارهایی است که خود آن کارها مقصدند. مثلاً باید راستگو و راسترو بود، چرا؟ برای خود راستی، یعنی خود راستی حقیقتی است کمالی متناسب با ذات و فطرت انسان. به عبارت دیگر: از آن جهت باید راستگو و راسترو بود که خود راستی، کمال نفس و خیر و فضیلت است و ارزش بالذات دارد. به تعبیر دیگر در ذات راستی یک حسن معقول و یک زیبایی ذاتی وجود دارد. خود راستی، خیر و کمال نفس انسانی است. دروغ مغایر جوهر انسانی است. و باز به تعبیر دیگر راستی خود یک هدف انسانی است ولی هدف مشترک همه انسانها.

انسان، راستی را برای خود راستی انتخاب می‌کند نه به منظور دیگر، ولی اتفاقاً و تصادفاً این کمال ذاتی فردی، به سود جامعه انسانی هم هست. سود جامعه انسانی در این است که افراد به کمال لایق انسانی خود برسند. پس آنچه برای فرد خیر و کمال است، برای جامعه و در حقیقت برای افراد دیگر سود و فائده است. خیر و کمال فردی مستلزم سود و نفع اجتماعی است.

**ب:** نظریه دوم که می‌توان ابراز داشت این است که راستی و درستی و عدالت و امثال اینها، هر چند عام و مطلقند، ولی خود آنها هدف نیستند. آنچه در مورد اینگونه اندیشه‌های بشری هدف است، خیر دیگران است، خواه این هدف

آگاهانه باشد یا غیر آگاهانه. انسان بدون آنکه خود خواسته باشد یا آگاه باشد، اجتماعی آفریده شده است. یعنی انسان دارای دو نوع هدف است و به دو نوع کار تمایل ذاتی دارد و از دو نوع کار لذت می‌برد. یکی کارهایی که او را به هدفها و سودها و کمالهای فردی خودش می‌رساند. نوع دیگر کارهایی که نتیجه‌اش رسیدن افراد دیگر است به مقاصد و اهداف و نیازهای خودشان. پس انسان بالفطره به حسب ساختمان ذهنی و ساختمان تمایلات و عواطف و احساسات خود، هم در خدمت خود است و هم در خدمت افراد دیگر. آنچه حکمت عملی نامیده می‌شود، از نظر اینکه یک سلسله باید‌ها برای وصول به یک سلسله مقصدها و هدفها است، با سایر «باید»ها و «نباید»ها فرقی ندارد؛ فرقی که هست در ناحیه هدفها و مقصدهای انسانی است. بعضی مقصدها و هدفها غایات کمالی خود فردند و بعضی دیگر غایات کمالی افراد دیگر. (۱) آنجا که به افراد دیگر مربوط می‌شود، باید‌ها و نبایدها، عام و مطلق می‌گردد و حکمت عملی است. مثلاً آنجا که من کاری را برای سیر شدن شکم خودم می‌کنم، کاری است فردی و نسبی و مبتذل و حیوانی و بی‌ارزش، اما آنجا که کاری را برای سیر شدن شکم انسانهای دیگر می‌کنم کاری است کلی و متعالی و انسانی و با ارزش. با اینکه مقصد به هر حال سیر شدن است و سیر شدن فی حد ذاته یک امر عادی و مبتذل است، کارهایی که برای سیر شدن انجام می‌گیرد، اگر خصلت فردی

پی‌نوشت:

۱- به عبارت بهتر، متعلق باید‌های اخلاقی، با متعلق سایر باید‌ها، فی حد ذاته و فی نفس تفاوتی ندارد. از این نظر مثلاً فرقی میان خوردن و خدمت نیست، تفاوت در وجود لغیره و اضافی این افعال است که تا آنجا که به خود مربوط می‌شو، عادی است و آنجا که به غیر مربوط می‌شود، عالی است. از یک نظر، ملاک اخلاقی بودن، برای غیر بودن است، و از یک نظر، ملاک اخلاقی بودن، کلی بودن و برای انسان بودن است.



داشته باشد: «من باید سیر بشوم» که قهراً در هر انسانی به شکل خاص و به صورت جزئی و مخصوص به خود او خواهد بود، کاری است مبتذل و عادی، ولی اگر خصلت کلی داشته باشد: «دیگران باید سیر شوند» (قهراً این اندیشه در همه اذهان یکسان است) متعالی و مقدس و با ارزش است. علیهذا، این اندیشه، ارزش و قداست و تعالی خود را از ناحیه کلیت و عمومیت و اشتراک خود می‌گیرد.

**ج:** نظریه سوم این است که کارهای اخلاقی، بر خلاف نظریه اول، خود هدف نیستند بلکه هدف چیز دیگر است؛ هدف، خیر و کمال جامعه است که خود فرد نیز جزئی از آن است. یعنی جامعه به عنوان امری برون ذات و بیگانه، هدف نیست، بلکه به عنوان یک «من» دیگر ماورای «من» فردی و زیست‌شناسی که متعالی‌تر از «من» فردی و زیستی است هدف است. اساساً - برخلاف نظریه دوم که می‌پنداشت دیگران به عنوان امری برون ذات هدف ارزشهای اخلاقیند - امکان ندارد انسان یا هر موجود دیگر به سوی مقصدی حرکت کند که با خودش بیگانه باشد. هر حرکت همواره به سوی غایتی است که آن غایت در نهایت امر خود او است. هر حرکت از خود ناقص به خود کامل است. هر حرکت از قوه به فعلیت است، و قوه و فعل مراتب حقیقت واحدند. جامعه هدف است ولی به عنوان امری درون ذات نه برون ذات.

توضیح مطلب این است که جامعه خود یک حقیقت و واقعیت است نه یک امر اعتباری. ترکیب جامعه از افراد ترکیب اعتباری نیست، ترکیب حقیقی است. یعنی افراد جامعه از نظر جسمانی هر چند امور جدا و منفصل از یکدیگرند و وحدت واقعی ندارند، ولی از نظر روحی و فرهنگی در اثر یک سلسله تاثیر و تاثرها یک وحدت واقعی پیدا می‌شود. به عبارت دیگر افراد جامعه از نظر

«شخص» بودن کثرت دارند و وحدتی ندارند، ولی از نظر شخصیت داشتن به وحدت واقعی رسیده‌اند؛ از نظر «اندام» کثرت دارند و از نظر «وجدان» وحدت. به عبارت دیگر «وجدان فرد» یک جزء حقیقی از «وجدان الكل» است.

در حقیقت، هر فردی دارای دو «من» و دو وجدان و دو شخصیت است و دو نوع احساس «من» در او وجود دارد. یکی «من» فردی که محصول زیست‌شناسی و حیوانی او است و دیگر «من» اجتماعی که محصول جنبه جامعه‌شناسی و انسانی او است. انسان در احساس یکی از دو «من»، خود را به عنوان یک فرد احساس می‌کند، و در احساس آن «من» دیگر جامعه را احساس می‌کند، و در حقیقت، این جامعه که در وجود این فرد خویشتن را احساس می‌کند و درک می‌نماید و به خود آگاه است. جامعه که در وجود فرد به خود احساسی و خود آگاهی می‌رسد، قهراً هدفها دارد، و یک سلسله اندیشه‌ها و «باید» و «نباید»ها متناسب با آن هدفها می‌سازد.

آنچه حکمت عملی نامیده می‌شود که جنبه کلی و اشتراکی و دائم و مطلق دارد، اندیشه‌هایی است که «خود» اجتماعی بشر برای وصول به کمالات و هدفهای خود می‌آفریند.

ملاک ارزش و قداست این اندیشه‌ها نسبت به اندیشه‌های فردی، وابسته به «کل» بودن آنها است نه کلی بودن آنها. فرق میان کل و کلی در منطق بیان شده است.

در این سه فرضیه‌ای که ما مطرح کردیم، فرضیه اول مبتنی است بر دوگانگی شخصیت فردی انسان و دو درجه‌ای بودن آن. مبتنی بر این است که انسان یک حقیقت دو مرتبه‌ای و دو درجه‌ای است: مرتبه‌ای خاکی و حیوانی و دانی، و

مرتبه‌ای دیگر علوی و ملکوتی؛ دارای دو «من» و دو «خود». «خود» اصلی و واقعی انسانی «خود» ملکوتی او است، «خود» خاکی تنها وسیله و مقدمه و مرکبی است برای خود ملکوتی او. کارها تا حدودی که صرفاً محدود می‌شود به خود خاکی او عادی و مبتذل است و آنجا که با خود متعالی او سرو کار دارد و از انگیزه‌های معنوی او سرچشمه می‌گیرد، و به عبارت دیگر از کرامت ذاتی انسانی و الهی او سرچشمه می‌گیرد ارزش و قداست و تعالی پیدا می‌کند. و به تعبیر دیگر: ارزشهای اخلاقی همه یک سلسله کمالات نفسانی می‌باشند ولی کمالات عملی نه نظری، یعنی کمالاتی که به رابطه نفس با مادون خود، یعنی بدن و زندگی اجتماعی مربوط می‌گردد، برخلاف کمالات نظری که به رابطه نفس با مافوق خود یعنی خدا و نظام کلی جهان مربوط می‌گردد.

آنچه از کلمات امثال بوعلی و صدرالمتألهین استفاده می‌شود، تقریباً این مطلب است.

فرضیه دوم، مبتنی بر دو گانگی شخصیت انسان نیست، بلکه مبنی بر دوگانگی انگیزه‌های اوست، مبنی بر این است که برخی انگیزه‌های فردی در خدمت نیازهای فرد است، و برخی دیگر در خدمت نیازهای دیگران؛ به عبارت دیگر در وجود هر فرد چیزی قرار داده شده که به نیازهای خود او به هیچوجه مربوط نیست، بلکه به نیازهای دیگران مربوط است. از این جهت مثل این است که پستان و جهاز شیرسازی و شیردهی در وجود مادر قرار داده شده و حال آنکه این جهازات مورد نیاز فرزند است نه مادر.

فرضیه سوم مبنی بر دوگانگی شخصیت انسانی است، ولی نه شخصیت خاکی و شخصیت مافوق خاکی، بلکه شخصیت فردی و زیست‌شناسی و طبیعی و

شخصیت اجتماعی و فرهنگی و انسانی. انسان از آن جهت یک سلسله فعالیت‌های ماوراء فردی و شخصی را انجام می‌دهد، و از آن جهت یک سلسله «باید»ها و «نباید»ها که احياناً بر ضد منافع خود فردی او است برایش مطرح است که علاوه بر «من» فردی و شخصی و زیست‌شناسی، دارای یک «خود» و یک «من» اجتماعی است.

«من» اجتماعی و شخصیت اجتماعی انسان، نه طبیعی و زیستی است، نه فطری و الهی، بلکه اکتسابی و اجتماعی است و لازمه زندگی جمعی است. (۱)

ما در میان این سه نظریه، نظریه اول را ترجیح می‌دهیم. بحث بیشتر را به آینده موکول می‌کنیم. به همه اینها ممکن است گفته شود که بیان فوق جنبه کلیت و عمومیت احکام اخلاقی را توجیه می‌کند نه جنبه دوام یا اطلاق آنها را.

جواب این است که توجیه دوام و اطلاق مربوط است به نوعیت انسان که آیا انسان از وعیت خود خارج می‌شود و یا تحولات، انسان را از نظر نوعی خارج نمی‌کند و کمال واقعی انسان در مسیر نوعیت او است. جنبه اجتماعی نیز تابع نوعیت انسان است، یعنی نوعیت اجتماعی تابع نوعیت فردی است.

پی‌نوشت:

۱- به عبارت دیگر نظریه اول مدعی است که انسان دیدگاهی معنوی و ارزشی و معقول دارد، و نظریه دوم می‌گوید: انسان دیدگاهی غیری و یا کلی دارد، و نظریه سوم می‌گوید: انسان دیدگاهی اجتماعی و مجموعه‌ای و «کل»ی دارد.

## علم اخلاق

در درسهای گذشته گفتیم که «حکمت عملی» منشعب می‌شود به سه شعبه: شعبه اخلاق، شعبه نظام خانوادگی، شعبه نظام اجتماعی. ما بحث خود را به اخلاق اختصاص می‌دهیم.

معمولاً در مورد اخلاق می‌گویند که: «عبارت است از علم چگونه زیستن یا علم چگونه باید زیست»، یا می‌گویند: اخلاق می‌خواهد به انسان پاسخ بدهد که «زندگی نیک برای انسان کدام است؟ و آدمیان چگونه باید عمل کنند؟»

این تعریف برای اخلاق صحیح است به شرطی آنکه به صورت مفاهیم کلی و مطلق در نظر بگیریم. یعنی به این صورت که انسان از آن جهت که انسان است چگونه باید زیست کند، و زندگی نیک برای انسان از آن جهت که انسان است کدام است؟

اما اگر به صورت فردی در نظر بگیریم که یک فرد از آن نظر که برای خودش می‌خواهد تصمیم بگیرد و بس - که عین این تصمیم را از دیگری جایز نمی‌شمارد - این تعریف صحیح نیست.

به علاوه، یک معنی و مفهوم دیگر در متن اخلاقی بودن یک کار مندرج است و آن اینکه چگونه باید زیست که با ارزش و مقدس و متعالی باشد؟ یعنی ارزش داشتن و برتر از «فعل عادی» بودن، جزء مفهوم «فعل اخلاقی» است.

از اینرو برخی از مکتبها که بعداً شرح خواهیم داد، هر چند مدعی سیستم اخلاقی هستند، سیستم اخلاقی ندارند. آن مکتبها درباره «چگونه باید زیست» سخن گفته‌اند، ولی ما قبلاً گفتیم همه «باید»ها را نمی‌توان جزء حکمت عملی - که اخلاق یک رکن اساسی آن است - به شمار آورد. در حقیقت آنچه مربوط به اخلاق است تنها این نیست که «چگونه باید زیست» بلکه این است که «برای اینکه با ارزش و مقدس و متعالی زیست کرده باشیم چگونه باید زیست».

در اینجا یک ملاحظه دیگر هم هست که لازم است یادآوری شود و آن اینکه معمولاً می‌گویند اخلاق، دستور چگونه زیستن را در دو ناحیه به ما می‌دهد: یکی در ناحیه چگونه رفتار کردن و دیگر در ناحیه چگونه بودن. در حقیقت چگونه زیستن دو شعبه دارد: شعبه چگونه رفتار کردن و شعبه چگونه بودن. چگونه رفتار کردن مربوط می‌شود به اعمال انسان - که البته شامل گفتار هم می‌شود - که چگونه باید باشد و چگونه بودن مربوط می‌شود به خویها و ملکات انسان که چگونه و به چه کیفیت باشد. در این بیان چنین فرض شده که به هر حال انسان یک «چیستی» و یک ماهیت دارد و ماوراء رفتارها و ماوراء خویها و ملکاتش؛ اخلاق سر و کار با ماهیت انسان ندارد.

ولی بنابر نظریه «اصالت وجود» از یک طرف، و بالقوه بودن و نامتعین بودن شخصیت انسانی انسان از طرف دیگر، و تاثیر رفتار در ساختن نوع خلق و خویها، و نقش خلق و خویها در نحوه وجود انسان که چه نحوه وجود باشد، در حقیقت اخلاق تنها علم چگونه زیستن نیست، بلکه علم «چه بودن» هم هست.

## معیار درستی و نادرستی در اخلاق

اینجا لازم است نکته‌ای روشن شود. آن نکته این است که در حکمت نظری اعم از الهی و ریاضی و طبیعی، معیار مشخصی و منطق معینی برای کشف صحت و سقم نظریه‌ها وجود دارد. اگر استدلال استدلالی قیاسی باشد، مثل استدلالات علم الهی، معیارهای منطق صوری کافی است، یعنی اینکه صورت استدلال مطابق قواعد منطقی باشد و ماده استدلال از اصول مسلم بدیهی اولی و یا محسوس و یا تجربی باشد. و اگر استدلال، استدلال تجربی باشد، خود آزمون عملی و عینی کافی است برای کشف صحت و سقم آن نظریه.

در حکمت عملی چطور؟ ممکن است گفته شود که مسائل حکمت عملی از هیچیک از دو طریق فوق قابل اثبات نیست. نه از طریق قیاسی و منطقی، و نه از طریق تجربی. اما از طریق قیاسی به دلیل اینکه مواد قیاسی باید از بدیهیات اولیه و یا محسوسات و یا وجدانیات و یا مجریات باشد؛ در صورتی که حکمت عملی مربوط است به مفهوم «خوب» و «بد» و مفهوم خوب و بد از «باید»ها و «نباید»ها انتزاع می‌شود، و باید‌ها و نبایدها تابع دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌ها است، و دوست داشتن و نداشتن در افراد یکسان نیست، مردم به حسب وضع شخصی و منافع شخصی هر کدام و هر دسته و یا هر طریقه و یا هر ملت و یا پیروان هر عقیده هدف‌ها و خواسته‌های متفاوت دارند و هر فرد یا گروهی چیزی را دوست می‌دارد. پس باید‌ها و نبایدها و قهراً خوبیها و بدیها

کاملاً امور نسبی و ذهنی می‌باشند. پس معانی اخلاقی یک سلسله امور عینی نیست که قابل تجربه و یا قابل اثبات منطقی باشد. تجربه یا قیاس صرفاً در مورد امور عینی جریان دارند.

برتراند راسل از کسانی است که در فلسفه تحلیل منطقی خود به همین نتیجه رسیده است. وی در کتاب «تاریخ فلسفه» خود، ضمن تشریح نظریه افلاطون درباره «عدالت» و اعتراض معروف تراسیماخوس که «عدالت جز منافع اقویا نیست» می‌گوید:

«این نظر، مساله اساسی اخلاق و سیاست را در بر دارد، و آن این است که آیا برای تمیز دادن «خوب» از «بد» معیاری جز آنکه به کار برنده این کلمات می‌خواهد وجود دارد؟ اگر چنین معیاری وجود نداشته باشد، بسیاری از نتایجی که تراسیماخوس گرفته است اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد. اما چگونه می‌توان گفت که چنین معیاری وجود دارد؟»  
(۱)

و هم او می‌گوید:

«اختلاف میان افلاطون و تراسیماخوس حائز اهمیت بسیار است... افلاطون می‌پندارد که می‌تواند اثبات کند که جمهوری مطلوب وی «خوب» است. یک نفر دموکرات که به عینیت اخلاق معتقد باشد ممکن است که بپندارد که می‌تواند اثبات کند که جمهوری افلاطون «بد» است. اما کسی که موافق تراسیماخوس باشد خواهد گفت: بحث بر سر اثبات یا رد نیست، بحث فقط بر سر این است که آیا شما «دوست دارید» یا نه؟ اگر دوست دارید برای شما خوب است، اگر دوست نمی‌دارید برای



شما بد است. اگر عده‌ای دوست بدارند و عده‌ای دوست ندارند، نمی‌توان به موجب «دلیل» حکم کرد، بلکه باید به زور متوسل شد، یا زور آشکار و یا زور پنهان». (۲)

خلاصه سخن راسل این است که مفهوم خوب و بد، بیان کننده رابطه میان شخص اندیشنده و شیء مورد جستجو است. اگر رابطه، رابطه دوست داشتن باشد، آن شیء را «خوب» می‌خوانیم، و اگر رابطه، رابطه نفرت داشتن باشد، آن را «بد» می‌خوانیم، و اگر نه دوست داشتن باشد و نه نفرت داشتن، آن شیء نه خوب است و نه بد.

و هرگاه یک معنی و یک مفهوم بر شیئی خاص از نظر صدق کند که اضافه و رابطه با شیء خاص دیگر دارد، آن معنی و مفهوم نمی‌تواند کلیت و اطلاق داشته باشد.

پاسخ راسل این است که اولاً باید ریشه دوست داشتن را به دست آوریم که چرا انسان چیزی را دوست می‌دارد و چرا چیزی را دوست نمی‌دارد. انسان چیزی را دوست می‌دارد که آن چیزی برای حیات او (ولو از جنبه خاص) مفید و نافع باشد. به عبارت دیگر: طبیعت همواره به سوی کمال خود می‌شتابد، و برای اینکه انسان را در آنچه وسیله اختیار و اراده صورت می‌گیرد وادار به کار و عمل نماید، شوق و علاقه و دوستی را در او تعبیه کرده است، همچنانکه مفهوم «باید» و «نباید» و «خوب» و «بد» را تعبیه کرده است.

پی‌نوشت:

---

۱- تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۲۴۲.

۲- همان کتاب، ص ۲۴۴.

طبیعت، همچنانکه به سوی کمال فرد و مصلحت فرد می‌شتابد، به سوی کمال نوع و مصلحت نوع نیز می‌شتابد اساساً کمال فرد در قسمت‌هایی از کمال نوع مجزا نیست. در اموری که کمال نوع است، و کمال فرد در کمال نوع است، قهراً نوعی دوست داشتن‌ها که همه افراد در آنها علی‌السویه هستند، در همه افراد به صورت یکسان وجود پیدا می‌کند. این دوست داشتن‌های متشابه و یکسان و کلی و مطلق، معیار خوبیها و بدیها هستند.

عدالت و سایر ارزشهای اخلاقی، همه اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح نوع به سوی آنها می‌شتابد، و برای رسیدن به آنها از طریق عمل اختیاری، علاقه به این امور را در نفس همه افراد به وجود آورده و به موجب آن علاقه‌ها «باید»ها و «نباید»ها به صورت یک سلسله احکام انشائی در نفس به وجود می‌آید.

پس ضرورتی نیست برای اینکه معیاری کلی در اخلاق داشته باشیم، اینکه خوبی و بدی از قبیل سفیدی و سیاهی و یا کره بوده و مکعب بودن اموری عینی باشند. راسل به اصل «من دوست دارم برای خودم به عنوان یک فرد آنهم فردی که فقط به منافع مادی و جسمی می‌اندیشد» توجه کرده اما به اصل «من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت والای روح خود را احساس می‌کند» یا اصل «من دوست دارم به عنوان فردیکه مصالح کلی نوع را دوست می‌دارد» توجه نکرده است.

به عبارت دیگر: راسل به حرکت طبیعت به سوی مصالح مادی فرد توجه کرده اما به حرکت طبیعت به سوی مصالح علوی و روحی فرد، و همچنین به حرکت طبیعت به سوی مصالح نوع توجه نکرده است.

راسل در آخر سخنانش مدعی می‌شود که اگر هم معیاری در کار باشد قطعاً

عینی نخواهد بود. البته این سخن درستی است.

اضافه می‌کند:

«این مسئله، مسئله دشواری است، من داعیه حل آن را ندارم». (۱)

در یک صفحه قبل از آن نیز گفته است:

«این یکی از آن مباحث فلسفی است که تا کنون حکم قطعی درباره آن

صادر نشده است». (۲)

پی‌نوشت:

---

۱- تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ ص ۲۴۵.

۲- همان کتاب ص ۲۴۴.

## نظریه افلاطون

اکنون باید وارد نظریه‌ها در مورد اخلاق بشویم. گفتیم علم اخلاق یا فلسفه اخلاق می‌خواهد به این پرسش پاسخ بدهد که انسان چه رفتاری را پیشه کند که فضیلت است و بایسته است؟

حکما و فلاسفه به این پرسش پاسخها مختلف داده‌اند. این پاسخها اگر چه مختلف است، ولی غالباً متضاد و متناقض نیستند. یعنی غالباً هر کدام از این مکتبها به گوشه‌ای از آنچه انسان «باید پیشه کند» توجه کرده‌اند. این مطلب پس از توضیح نظریات مختلف در مکتبهای مختلف روشن خواهد شد. بحث خود را از نظریه افلاطون شروع می‌کنیم.

افلاطون نظریه اخلاقی خویش را در ضمن نظریه اجتماعیش بیان می‌کند. به عبارت دیگر: افلاطون از شاخه «سیاست مدن» به شاخه «اخلاق» می‌رسد. او بحث خود را از عدالت اجتماعی آغاز و به عدالت اخلاقی و فردی منتهی می‌شود.

افلاطون معتقد است فقط سه چیز ارزش دارد: عدالت، زیبایی، حقیقت (۱) و مرجع این سه چیز به یک چیز را افلاطون به یک چیز می‌داند و آن خیر است پس فقط یک چیز که باید در پی آن بود «خیر» است و آن چیزی که در پی آن

پی‌نوشت:

بودن اخلاق است «خیر» است. لازم است مطلب را توضیح دهیم:

افلاطون عدالت اجتماعی را اینچنین تعریف کرده است:

«عدالت آن است که کسی آنچه حق او است به دست آورد و کاری را در پیش گیرد که استعداد و شایستگی آن را دارد». (۱)

درباره عدالت فردی می‌گوید:

«عدالت در فرد نیز نظام و انتظام مؤثر و منتیج است، هماهنگی قوای یک فرد انسانی است به این معنی که هر یک از قوا در جای خود قرار گیرد و هر یک در رفتار و کردار انسان تشریک مساعی کند». (۲)

پس می‌بینیم که عدالت را چه عدالت فردی و چه عدالت اجتماعی به توازن و تناسب تعریف کرده است توازن و تناسب یعنی زیبایی پس بازگشت عدالت به زیبایی است.

از طرف دیگر: زیبایی دو نوع است محسوس و معقول. زیبایی محسوس مانند زیبایی یک گل، یا زیبایی طاووس، یا زیبایی یوسف. اما زیبایی معقول که با عقل قابل ادراک است نه با حس، مانند زیبایی راستی، زیبایی ادب، زیبایی تقوا، زیبایی ایثار و خدمت. زیبایی معقول همان است که از آن به «نیکویی» یا «حسن عمل» یا «خیر اخلاقی» تعبیر می‌کنیم. زیبایی عدالت از نوع زیبایی معقول است نه محسوس پس بازگشت عدالت به «خیر» و «نیکویی» است.

از طرف دیگر: عدالت، ناموس اصلی جهان است. در همه نظام هستی اصل عدالت و انتظام و تناسب به کار رفته است. جهان به دل و تناسب بر پا است.

لهذا اگر کسی از عدالت تخطی کند و «اگر فردی از حد استعداد و قابلیت طبیعی خود پا فراتر گذاشت، می‌تواند برای مدت معینی امتیازات و منافع تحصیل کند ولی خداوند عدالت و انتقام، او را تعقیب خواهد کرد ... طبیعت مانند راهنمای یک ارکستر است که با باتون مخوف خود، هر سازی را که سر ناسازگاری داشته باشد به جای خود می‌نشانند، و صدا و آهنگ طبیعی او را باز می‌گردانند». (۳)

علیهذا حقیقت عبارت است از درک عدالت جهانی، و درک عدالت اخلاقی.

از نظر افلاطون، خیر (حتی خیر اخلاقی) حقیقتی است عینی، مستقل از ذهن ما، یعنی مانند واقعیت‌های ریاضی و طبیعی که قطع نظر از ذهن ما وجود دارد محصول رابطه ذهن ما با یک واقعیت خارجی نیست که امر نسبی باشد، بلکه وجود فی نفسه دارد. و مطلق است. خیر که خود حقیقتی است مستقل از ذهن ما از نظر شناخت امری بدیهی نیست، بلکه نظری است، یعنی باید در تحصیل شناخت آن، با نیروی منطق و فلسفه کوشید. لهذا تنها فیلسوفان قادر به شناخت خیر می‌باشند.

خیر برای همه اعم از زن و مرد پیر و جوان، عالم و عامی، فرد و جامعه یکی است. پس اخلاق برای همه یکی است و یک فرمول دارد.

برای عمل به خیر شناختن آن کافی است. افلاطون و استادش سقراط معتقدند برای عمل به مقتضای خیر شناختن آن کافی است یعنی امکان ندارد که

پی‌نوشت:

---

۱- همان کتاب، ص ۳۵.

۲- «تاریخ فلسفه» ویل دورانت ص ۳۵.

۳- همان کتاب، ص ۳۵ - ۳۶.

انسان، کار نیک را بشناسد و تشخیص دهد و عمل نکند. علت عمل نکردن، جهالت است. پس برای مبارزه با فساد اخلاق، جهل را باید از بین برد و همان کافی است. از اینرو سقراط معتقد است که سرمنشاء همه فضائل، «حکمت» است، بلکه هر فضیلتی نوعی حکمت است. مثلاً «شجاعت» عبارت است از معرفت اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، «عفت» عبارت است از دانستن اینکه چه اندازه رعایت شهوات نفسانی بشود و چه اندازه جلوگیری شود، «عدالت» عبارت است از دانستن اصول و ضوابطی که باید در روابط با مردم رعایت شود. (۱)

از نظر افلاطون اگر کسی فیلسوف بشود، جبراً و قطعاً خوب خواهد بود، محال است که کسی واقعاً فیلسوف باشد و فاقد اخلاق نیک باشد، چون بد بودن از نادانی است.

بر نظریه افلاطون ایرادهائی وارد کرده‌اند:

یکی اینکه افلاطون، خیر را یک امر واقعی و مستقل از ذهن انسان دانسته نظیر امور ریاضی و طبیعی، یعنی همانطور که دایره یا مثلث، مستقل از ذهن ما وجود دارد، و ذهن ما فقط آن را کشف می‌کند، خیر نیز حقیقتی است که قطع نظر از ذهن ما وجود دارد و ذهن ما آن را کشف می‌کند.

قبلاً گفتیم و بعد نیز خواهیم گفت که این مطلب قابل مناقشه است. گوئی از نظر افلاطون، تفاوتی میان مسائل حکمت نظری و حکمت عملی نیست.

پی‌نوشت:

۱- سیر حکمت در اروپا، ج ۱، احوال سقراط.

دیگر اینکه، افلاطون به حکم اینکه خیر اخلاقی را مستقل از ذهن دانسته است، هر نوع نسبیتی را در اخلاق انکار کرده است. این مطلب نیز قابل مناقشه است و بعد درباره‌اش بحث خواهد شد. سوم اینکه افلاطون، مانند استادش سقراط، علم و حکمت و معرفت را برای اخلاقی بودن کافی دانسته است، و حال آنکه معرفت و علم و حکمت به تنهایی کافی نیست. علاوه بر علم و معرفت، تربیت ضرورت دارد. تربیت یعنی ایجاد ملکات نفسانی موافق با مقتضای علم و حکمت.

به عبارت دیگر: افلاطون، آموزش را برای نیک شدن کافی دانسته و حال آنکه پرورش هم در کنار آموزش ضرورت دارد.

این همان ایرادی است که ارسطو، شاگرد نامدار افلاطون، بر نظریه افلاطون و سقراط گرفته و خودش بر خلاف آنها نظر داده است.



## نظریه ارسطو

ارسطو، در باب اخلاق، نظریه «سعادت» را طرح کرده است. او مدعی است انسان طالب سعادت است نه خوبی (خیر). و به تعبیر بعضی (۱) از نظر ارسطو، خوبی همان سعادت است.

هر چند تعریفی از ارسطو درباره سعادت ندیده‌ایم، اما می‌دانیم که سعادت عبارت است از بهره‌مند شدن حداکثر از خوشیهای ممکن و دوری گزیدن حداکثر از ناخوشیها و ناملايمات به قدر امکان. و البته خوشی و ناخوشی محدود به لذات و آلام جسمانی نیست، لذات و آلام عقلانی و روحانی بالاترین لذتها و آلام است. آنچه انسان آرزو می‌کند و در جستجوی آن است سعادت است نه خیر و کمال. محال است که آدمی چیزی را که معتقد باشد ضد سعادت، یعنی شقاوت و بدبختی است آرزو کند و در جستجوی آن باشد. لذت شرط سعادت است، اما عین سعادت نیست، زیرا بسیاری از لذات به دنبال خود آلام بزرگتر می‌آورد و یا مانع لذات بیشتر و عمیقتر و یا بی‌شائبه‌تر می‌شود.

اکنون باید دید راه تحصیل سعادت چیست؟ علم اخلاق عبارت است از علم راه تحصیل سعادت.

پی‌نوشت:

---

۱- تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ ص ۳۴۴.

ارسطو معتقد است: «فضائل و سائلی هستند برای رسیدن به هدفی که سعادت باشد، چون هدف چیزی است که ما آن را آرزو می‌کنیم و وسیله چیزی است که درباره‌اش می‌اندیشیم و آن را بر می‌گزینیم. اعمال مربوط به وسیله باید انتخابی و اختیاری باشد. پس رعایت فضائل مربوط به وسیله است.» (۱)

ارسطو اخلاق را، و در حقیقت «راه وصول به سعادت» را، رعایت اعتدال و حد وسط می‌داند. می‌گوید: فضیلت یا اخلاق حد وسط میان افراط و تفریط است. او معتقد است هر حالت روحی یک حد معین دارد که کمتر از آن و یا بیشتر از آن ردیلت است و خود آن حد معین فضیلت است. مثلاً «شجاعت» که مربوط به قوه غضبیه است و هدف قوه غضبیه دفاع از نفس است و حد وسط میان «جبن» و «تهور» است، و «عفت» که مربوط به قوه شهویه است، حد وسط میان «خمود» و «شره» است، و «حکمت» که مربوط به قوه عاقله است حد وسط میان «جربزه» و «بلاغت» است و همچنین «سخاوت» حد وسط میان «بخل» و «اسراف» است، «تواضع» و «فروتنی» حد وسط میان «تکبر» و «تن به حقارت دادن» است. (۲)

ارسطو، برخلاف افلاطون، معتقد است که علم و معرفت برای تحصیل فضیلت شرط کافی نیست، علاوه بر آن باید نفس را به فضیلت تربیت کرد، یعنی باید در نفس ملکات فضائل را ایجاد نمود، باید کاری کرد که نفس به فضائل که رعایت اعتدالها و حد وسطها است، عادت کند و خو بگیرد، و این کار با تکرار عمل

پی‌نوشت:

۱- تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۳۵۴.

۲- برای تعیین حد وسطها و افراط و تفریطها در اخلاق رجوع شود به کتاب «جامع السعادات» مرحوم حاج ملاهادی تراقی، و به جلد اول «المیزان».

میسر می‌شود.

شک نیست که نظریه ارسطو جزئی از حقیقت را دارد، ولی شاید ایراد عمده‌ای که می‌توان بر نظریه اخلاقی ارسطو گرفت این است که ارسطو کار علم اخلاق را تنها تعیین بهترین راهها (یعنی راه وسط) برای وصول به مقصد که سعادت است دانسته است. یعنی ارسطو مقصد را تعیین شده دانسته است. اخلاق ارسطویی به انسان هدف نمی‌دهد، راه رسیدن به هدف را می‌نماید، و حال آنکه ممکن است

گفته شود که یک مکتب اخلاقی وظیفه دارد که هدف انسان را هم مشخص کند، یعنی چنین نیست که انسان از نظر هدف نیازی به راهنمایی نداشته باشد.

به علاوه، در اخلاق ارسطویی، از آن نظر که هدف را سعادت تعیین کرده است و فرض را بر این دانسته است که انسان دائماً در پی خوشبختی خویش است، باید بهترین راه وصول به خوشبختی را به او نشان داد، در حقیقت اساسی‌ترین عنصر اخلاق یعنی قداست را از اخلاق گرفته است. «اخلاق» قداست خود را، از راه نفی «خودی» و «خودخواهی» و به عبارت دیگر از راه بیرون آمدن از «خود محوری» دارد، و حال آنکه در اخلاق ارسطویی، نظریه اینکه تنها هدف سعادت شناخته است، برگرد «خود محوری» دور می‌زند.

برخی بر اخلاق ارسطویی ایراد دیگری گرفته‌اند، (۱) مدعی شده‌اند که همه اخلاق فاضله را نمی‌توان با معیار «حد وسط» توجیه کرد. مثلاً راستگویی حد

پی‌نوشت:

---

۱- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ ص ۳۴۳.

وسط میان کدام افراط و تفریط است. راستگوئی خوب است و دروغگوئی که نقطه مقابل آن است (نه طرف افراط و یا تفریط آن) بد است.

بعد از سقراط، علاوه بر مکتب فلسفی افلاطون و مکتب فلسفی ارسطو، نحله‌های دیگر فلسفی نیز پدید آمد. این نحله‌ها هر کدام درباره مسائل منطقی و فلسفی و اخلاقی از خود نظریاتی دارند که به نام آنها معروف است. این نحله‌ها عبارت است از: کلیون، شکاکان، اپیکوریان، رواقیان.

ما بحث خود را از نظریه اخلاقی کلیون آغاز می‌کنیم.

## نظریه کلیون

گروهی از فلاسفه را «کلیون» می‌خوانند. این کلمه جمع «کلبی» و «کلبی» منسوب به «کلب» به معنی سگ است. این نام مناسبتی به آنها داده شده که عن قریب توضیح خواهیم داد.

سردسته کلیبها مردی است به نام «دیوگنس» یا «دیوژن» که در کتب عربی از او به «دیوجانس» تعبیر می‌شود. این مکتب بیشتر به نام او شهرت دارد. ولی دیوژن استادی به نام «آنتیس تنس» که شاگرد سقراط بوده است. می‌گویند:

«او تا پس از مرگ سقراط در محفل اشرافی شاگردان وی به سر می‌برد، اما چون سالهای جوانی را پشت سر گذاشت دیگر جز خوبی صاف و ساده، هیچ چیز

را نمی‌پذیرفت، با کارگران محسور شد و جامه آنان به تن کرد، به زبانی که مردم درس نخوانده نیز بفهمند. در کوی و برزن به موعظه پرداخت، فلسفه‌های دقیق در نظرش بی‌ارزش بود، به بازگشت به طبیعت اعتقاد داشت و در این اعتقاد افراط می‌کرد، می‌گفت باید نه دولت وجود داشته باشد، نه مالکیت خصوصی، نه زناشوئی، نه دین. می‌گفت ترجیح می‌دهم مجنون باشم، عیاش نباشم». (۱)

دیوژن، شاگرد انتیس تنس است. معتقد بود که از تمدن باید فرار کرد و در حقیقت می‌خواست در شیوه و روش زندگی مانند حیوانات زندگی کند و درباره او نوشته‌اند که «بر آن شد که همچون سگ زندگی کند» (۲) لغت «کلبی» اولین بار بر او اطلاق شد.

فلسفه کلبیان، بر اساس «شریعت نسبی» موجودات، یعنی بر اساس زیانبار بودن آنها برای انسان است. سعادت انسان را هر چه بیشتر در رهایی و آزادی و استغنائی انسان از متاع دنیا می‌دانستند. فضیلت را تنها در یک چیز می‌دانستند و آن غنای نفس است، ولی غنای نفس را در این می‌دانستند که عملاً هم انسان خود را از کالاهای این جهان دور نگهدارد و جهان را عملاً رها سازد. در حقیقت شعار آنها را باید در این مصراع ناصر خسرو جست:

رهائیت باید رها کن جهان را

پی‌نوشت:

---

۱- راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ ص ۴۵۲.

۲- همان کتاب، ص ۴۵۳.

متقدمان از کلبیان، از قبیل انتیس تنس و دیوژن اگر چه سادگی و بی‌نیازی را توصیه می‌کردند، درستکاری را کنار نهاده بودند، ولی متاخران آنها نسبت به همه چیز لاقید و سهل انگار شده بودند حتی اصول درستکاری. بی‌اعتنائی به همه انسانها و همه اصول و همه عواطف را داخل در مفهوم استغنا و آزادگی کرده بودند. از مردم قرض می‌گرفتند و نمی‌دادند. با زبان مردم را آزار می‌دادند. لهذا تدریجاً کمله «کلبی» مفهوم «سگ منشی» به خود گرفت.

کلبیان روش اخلاقی و در حقیقت حکمت عملی خود را از سادگی آغاز کردند و تدریجاً به بی‌غمی و بی‌عاطفگی و متاثر نشدن در غم خویشان و دوستان کشید و بالاخره به رفتاری ددمنشانه در مورد دیگران منتهی شد.

در جوهر اخلاق کلبی، تا آنجا که به «استغناء نفس» مربوط می‌شود، عنصری درست می‌توان یافت، ولی آنجا که به نام «استغناء نفس» عواطف و احساسات لطیف انسانی نفی می‌شود و کم‌کم رفتارهای ضد عاطفی مجاز شمرده می‌شود، و آنجا که از «استغناء نفس» به عنوان گریز از جامعه و مبارزه با تمدن تعبیر می‌شود، مسلماً عناصری نادرست در این مکتب راه یافته است.

مجموعاً فلسفه‌هائی از قبیل فلسفه اخلاقی کلبی در هر جامعه رخنه کند، مسلماً لطمه عظیم وارد می‌آورد.

## نظریه شکاکان

پیشرو این مکتب مردی است به نام «پیر هون» که مدتی در سپاه اسکندر خدمت کرده است. مکتب شک در حکمت عملی همان راهی رفته است که در حکمت نظری رفته است. در حکمت نظری معتقد است هیچ اصلی و هیچ مطلبی قابل اثبات نیست، نه به حس می توان اعتماد کرد و نه به عقل، زیرا هم حس خطا می کند و هم عقل. در حکمت عملی نیز معتقد است هیچ نوع عملی را بر عمل دیگر عقلاً نمی توان ترجیح داد. نمی توان اثبات کرد فلان عمل صواب است و فلان عمل خطا. مثلاً نمی توان واقعاً به دلیل عقل ثابت کرد که راستی بر دروغ، امانت بر خیانت، عدالت بر ستم ترجیح دارد.

فلسفه شک، از نظر تاثیر عملی منجر به خودپرستی و خودپائی می شود، همچنانکه برخی شکاکان، صریحاً فتوا داده اند.

یک از شکاکان به نام «کارنیادس» می گوید:

«هنگام شکستن کشتی، انسان ممکن است جان خود را به قیمت جان ضعیفتر از خود نجات دهد، و اگر چنین نکند احمق است. اگر شما در حال فرار از دشمن فاتح، اسب خود را از دست داده باشید اما ببینید که همقطار زخمیتان بر اسبی سوار است، چه خواهید کرد؟ اگر صاحب عقل و منطق باشید او را از اسب به زیر می کشید و خود سوار می شوید، عدالت هر چه می خواهد بگوید. (۱)

چنانکه ملاحظه می‌شود، اگر مقصود ما از اخلاق، «چگونه زیستن» باشد، مکتب شکاکان صاحب نظریه است و آن اینکه: خوب و بد باارزش و بی‌ارزش، مفهومی خالی، و لااقل غیر قابل اثباتند، پس آنچنان باید زیست که منافع خود را بهتر می‌توان حفظ کرد.

اما اگر مقصود ما از نظریه اخلاقی این باشد که: «چگونه باید زیست که مقدس و باارزش و متعالی باشد» مکتب اهل شک فاقد نظریه اخلاقی است.

پی‌نوشت:

۱- تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ ص ۴۶۲.



## نظریه اپیکوریان

یکی از فلاسفه معروف یونان قدیم، مردی است به نام «اپیکور». این مرد در سال ۳۴۲ پیش از میلاد یعنی شش سال پس از مرگ افلاطون، در آتن تولد یافته است. او در حکمت نظری پیرو ذیمقراطیس و طرفدار آتمیسم است، گو اینکه گفته می‌شود خود معترف به دینی که از ذیمقراطیس دارد نیست؛ و در حکمت عملی «لذتگرا» است، یعنی لذت را مساوی با خیر و خوبی می‌داند و وظیفه هر کس را تحصیل لذت و فرار از رنج می‌داند.

اپیکور، لذاتی را که به دنبال خود رنج می‌آورد، سخت نکوهش می‌کند. به همین دلیل مخالف با عیاشی و لذت پرستی به مفهوم دم غنیمت شماری است. ولی علی‌رغم نظریه او، در میان مردم گرایش به عیاشی و دم غنیمت شماری به «اپیکوریسم» معروف شده است.

اپیکور، لذات را به متحرک و ساکن، و یا فعال و منفعل تقسیم می‌کند. مقصودش از لذات متحرک یا فعال، لذاتی است که معمولاً ناشی از یک درد است و به دنبال خود نیز درد و رنج و لاقل فرسودگی و خستگی می‌آورد. مثل لذت غذا خوردن، لذت جنسی، یا لذت جاه و مقام. ولی لذت ساکن همان حالت آرامشی است که از نبودن رنج پدید می‌آید، مثل لذت سلامت. اپیکور لذت ساکن را توصیه می‌کند نه لذت متحرک را. اپیکور همواره به سادگی توصیه می‌کند و از این جهت فلسفه‌اش به فلسفه کلبیون نزدیک است. می‌گوید:

«در حالی که به آب و نان، روز می‌گذارم، تنم از خوشی سرشار است، و بر خوشیهای تجمل آمیز آب دهان می‌اندازم، نه به خاطر خود آن خوشیها بلکه به خاطر سختی‌هایی که در پی دارند». (۱)

فلسفه اپیکور، هر چند به نام فلسفه لذت معروف شده است، ولی در حقیقت این فلسفه، فلسفه ضد رنج است، یعنی او خیر و فضیلت را در کم کردن رنج می‌داند. بنابراین اینکه می‌گویند: «او فضیلت را در حزم در جستجوی لذت می‌داند»، باید گفت: «او فضیلت را در حزم در کاهش رنج می‌داند».

اپیکور می‌گوید:

«بزرگترین خوبی حزم است. حزم حتی از فلسفه گرانبها تر است».

در همه اینها توجه او به کاهش دادن رنجهای است. به همین دلیل به هیچوجه نباید فلسفه او فلسفه عیاشی و دم غنیمت شماری دانست.

اپیکور، در مسئله، لذت و یا به تعبیر صحیحتر در مسئله دوری از رنج، توجهش به لذات و آلام جسمانی است و بس. او به لذات روحی از قبیل لذات حاصل از علم و تحقیق یا از خیر اخلاقی یا از عبادت عارفانه توجه و بلکه آشنایی ندارد. او می‌گوید:

«اگر من لذتهای چشائی و لذتهای عشق و لذتهای بینائی و شنوائی را کنار بگذارم، دیگر نمی‌دانم خوبی را چگونه تصور کنم؟... سرآغاز و سرچشمه همه خوبیها لذت شکم است، حتی حکمت و فرهنگ را باید راجع به آن دانست... لذت روح عبارت است از تفکر و لذات جسم، و یگانه امتیاز آن بر لذات جسم

این است که ما می‌توانیم به جای تفکر درباره رنج، به تفکر درباره خوشی پردازیم. بدین ترتیب بر لذت‌های روحی بیش از لذات جسمی تسلط داریم.» (۲)

این فلسفه، مانند فلسفه کلبی یک فلسفه جامعه‌گریز و فردگرا است، دعوت به گمنامی و گریز از اجتماع می‌کند، چون تنها به این وسیله است که از پاره‌ای رنج‌ها می‌توان در امان ماند.

در مجموع، در این فلسفه، هیچگونه ارزش معنوی و انسانی دیده نمی‌شود. فلسفه کلبی از این جهت بر این فلسفه ترجیح دارد که لااقل بر عنصر آزادگی و غنای نفس تکیه دارد، هرچند تعبیر نارسا از آن دارد و به افراط کشیده می‌شود. ولی در فلسفه اپیکور هیچ عنصر متعالی دیده نمی‌شود. و لهذا به همان معنی که مکتب شک، فاقد نظریه اخلاقی است، اپیکوریسم نیز فاقد نظریه اخلاقی است.

در باب فلسفه لذت از دو نظر می‌توان بحث کرد: یک از نظر روانشناسی و یکی از نظر اخلاقی.

آنچه از نظر روانشناسی مطرح است این است که آیا محرک اصلی انسان در همه کارها، و غایت نهائی انسان از هر فعالیت لذت و یا افراد از اله است یا نه؟ بحث دلکشی است که فعلاً مجال بحث در آن نیست، تحقیق این است که چنین نیست. اما از جنبه اخلاقی، آنچه مطرح است این است که آیا خیر و خوبی و فضیلت مساوی است با لذت؟ و به عبارت دیگر آیا آنچه ارزش ذاتی دارد لذت است یا نه؟ البته جواب این پرسش نیز منفی است.

پی‌نوشت:

---

۱- تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ ص ۴۷۳.

۲- تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۴۷۵.

این نکته را لازم است اضافه کنیم که نظر به اینکه در عصر ما اپیکوریسم به مفهوم عامیانه و مبتذلش عملاً رایج شده است، عده‌ای می‌خواهند برخی بزرگان اندیشه و فلسفه و عرفان را منسوب به این مکتب نمایند، مثلاً خیام و یا حافظ را مدعی هستند که خیام و حتی حافظ مردانی لذت پرست، دم غنیمت شمار و لالایی بوده‌اند. مخصوصاً درباره خیام عقیده بسیاری همین است. آنچه مسلم است این است که خیام ریاضیدان فیلسوف چنین نبوده و چنین نمی‌اندیشده است. از ظاهر اشعار منسوب به خیام همان مطلب پیدا شده است، ولی از نظر محققان جای بسی تردید است که اشعار معروف، متعلق به خیام ریاضیدان فیلسوف باشد. فرضاً هم این اشعار از او باشد، هرگز از زبان شعر نمی‌توان نظریه فلسفی شاعر را دریافت؛ خصوصاً که اخیراً رساله‌هایی از خیام به دست آمده و چاپ شده که اتفاقاً همان موضوعاتی را طرح کرده که در اشعار منسوب به او مطرح است، ولی آنها را آنگونه حل کرده است و پاسخ گفته که به قول خودش استادش بوعلی حل کرده است.

درباره حافظ، مطلب از این هم واضحتر است. آشنائی مختصر با زبان حافظ، و یک مراجعه کامل به تمام دیوان حافظ و مقایسه اشعار او با یکدیگر که برخی مفسر برخی دیگرند مطلب را کاملاً روشن می‌کند.

## نظریه رواقیان

همزمان با اپیکوریسم، مکتبی دیگر تاسیس شد که به نام مکتب رواقی معروف است. مؤسس این مکتب مردی است به نام زنون. زنون رواقی غیر از زنون الیائی است. زنون الیائی در حدود دو قرن پیش از زنون رواقی می‌زیسته است. رواقیان از آن جهت رواقی خوانده شدند که زنون در یک رواق می‌نشسته و تدریس می‌کرده است.

رواقیان، کمتر یونانی هستند. رواقیان قدیم، سوری و رواقیان متاخر رومی بوده‌اند. خود زنون اهل قبرس است.

رواقیان در برخی نظریات خود تحت تاثیر نظریات کلبیان می‌باشند، ولی اساس نظریه شان در حکمت عملی، مستقل است. سقراط بیش از هر شخصیت دیگر مورد تقدیس رواقیان بوده است. راسل می‌گوید:

« رفتار سقراط هنگام محاکمه، سرپیچی‌اش از فرار، متانتش در برابر مرگ، و این دعوی‌ش که ستمگر، به خودش بیش از ستمکش آسیب می‌رساند، همه با تعالیم رواقیان موافق بود. بی‌پروائیش از سرما و گرما، سادگیش در خوراک و پوشاک، و وارستگی کاملش از همه اسباب راحت جسم نیز با تعالیم رواقیان موافق بود ». (۱)

گاهی اشتباه می‌شود و فلسفه رواقی همان فلسفه آکادمی افلاطونی پنداشته

می‌شود و گمان می‌رود رواقیون همان اشراقیون و پیرو فلسفه افلاطونند، و البته باید از این اشتباه جلوگیری شود.

فلسفه رواقی، برخلاف فلسفه‌های کلبی و اپیکوری تاریخ طولانی‌تری دارد. می‌گویند «شروع فلسفه رواقی به منزله تحول و پیشرفت مذهب کلبی بود، و پایان آن، صورتی از ایده‌آلیسم افلاطونی داشت. بیشتر دگرگونی‌هایی که رخ نمود در نظریات مربوط به مابعدالطبیعه و در منطق رواقیان بود، نظریات اخلاقی آنان بالنسبه ثابت ماند».<sup>(۱)</sup>

روح نظریه اخلاقی رواقیان این است که «فضیلت» عبارت است از اراده خوب، فقط اراده است که خوب یا بد است، فضیلت و رذیلت هر دو در اراده جای دارند.

رواقیان اراده خوب را اراده‌ای می‌دانستند که نسبت به حوادث بیرونی تأثیر ناپذیر باشد. در حقیقت آنها اراده خوب را عبارت از اراده نیرومند می‌دانستند، معتقد بودن که انسان با اراده‌ای تأثیر ناپذیر می‌تواند آزاد بماند و مانند جزیره‌ای در قلب اقیانوسی متلاطم، ثابت و پابرجا و مستقل به حیات خود ادامه دهد. می‌گفتند:

«اگر انسان اراده‌ای نیک داشته باشد و بتواند نسبت به رویدادهای بیرونی بی‌اعتنا و سهل‌گیر بماند، وقایع خارجی نمی‌تواند شخصیت ذاتی او را تباه

پی‌نوشت:

---

۱- تاریخ فلسفه غرب، ص ۴۹۲.

۱- کلیات فلسفه، تالیف پاکین و استرول، فصل فلسفه اخلاق.

سازند». (۲)

در حقیقت از نظر رواقیان، رستگاری به شخصیت انسان بستگی دارد و شخصیت انسان به اراده او وابسته است. رواقیان اراده خوب را اراده‌ای می‌دانستند که اولاً نیرومند و تأثیر ناپذیر باشد و ثانیاً موافق با طبیعت باشد.

اپیکتتوس که یکی از رواقیان سرشناس است می‌گوید: «اگر هر یک از شما خود را از امور خارجی کنار کشد به اراده خویش باز می‌گردد و آن را با کوشش و ریاضت به پیش می‌برد و اصلاح می‌کند بدان سان که با طبیعت سازگار شود و رفیع و آزاد و مختار و بی‌معارض و ثابت قدم و معتدل گردد؛ و اگر آموخته باشد که آنکس که خواستار چیزی یا گریزان از چیزی است که در حیطه اقتدار او نیست، هرگز نخواهد توانست ثابت قدم و آزاد باشد بلکه بالاضروء باید با آنها متغیر گردد». (۱)

در حقیقت، رواقیان آزادگی را در اراده خوب می‌دانند و اراده خوب چنانکه گفتیم مشروط به دو چیز است: یکی تأثیرناپذیری از حوادث و وقایع جهان، و دیگر توافق و سازگاری با طبیعت. آنان معتقد بودند که خیر و شر بودن حادثه‌ای برای انسان، امری مطلق نیست، به طرز تلقی انسان از او بستگی دارد. می‌گفتند:

«اشخاص دیگر بر امور خارجی که بر تو مؤثرند اقتدار دارند، می‌توانند تو را به زندان افکنند و شکنجه دهند یا برده سازند، اما اگر تو اراده‌ای نیرومند داشته باشی، آنها بر تو اقتداری نخواهند داشت». (۲)

پی‌نوشت:

---

۲- همان کتاب، [فصل فلسفه اخلاق].

۱ و ۲- همان مدرک.

بدون شک، در فلسفه رواقی جزئی از حقیقت وجود دارد. نیرومندی اراده، آزادی، شخصیت معنوی داشتن جزئی از اخلاقی بودن است. ولی این فلسفه بیش از اندازه به درون گرائیده است و در نتیجه به نوعی دستور بی‌اعتنائی و سهل انگاری می‌دهد، اصل سخت کوشی و مقابله با حوادث و تغییر آنها در جهت مراد و هدف در این فلسفه مورد توجه قرار نگرفته است.

انسان در این جهان آفریده نشده است فقط برای اینکه حالت دفاعی به خود بگیرد و مصونیتی درونی در خود ایجاد کند که حوادث نتواند در او تاثیر نماید؛ و آفریده نشده است که صرفاً آزاد بماند و برده و اسیر جریانات واقع نشود. بلکه علاوه بر این باید مهاجم و تغییر دهنده باشد، یعنی آفریده شده است که خود را و جامعه را و جهان را در جهت کمال تغییر دهد.

ثانیاً این فلسفه بیش از اندازه فردگرا است، تمام توجهش به فرد است، جنبه اجتماعی ندارد. یعنی هدف این فلسفه و این مکتب نجات دادن فرد است و بس. در این سیستم اخلاقی عواطف باشکوه انسانی جای ندارد.

ثالثاً این فلسفه به نوعی مقاومت و نوعی رضا و تسلیم می‌خواند، مقاومت (البته مقاومت درونی) در برابر تاثیر حوادث (نه خود حوادث) و تسلیم در برابر آنچه به حکم طبیعت و یا تقدیر الهی چاره ناپذیر است. اراده خوب اراده‌ای است که از طرفی مقاوم باشد و از طرف دیگر با حوادث جبری و ضروری ستیزه بیهوده نکند. ولی از نظر اخلاقی، این مقدار برای توجیه خوبی اراده کافی نیست. باید مقصدی خوب که خوبی خود را نه از ناحیه اراده، از ناحیه دیگر داشته و به علاوه آن مقصد، خوب فی نفسه باشد نه خوب برای من، و به عبارت دیگر مقصدی که خوب مطلق باشد نه خوب نسبی در میان باشد.



اگر معنی اخلاق، دستورالعمل زندگی باشد به معنی اینکه هر کسی برای اینکه خوشتر و بهتر و نیرومندتر و با شخصیت‌تر زندگی کند باید آن دستورها را به کار بندد، دستورالعملهای رواقیون را می‌توان اخلاق شمرد و اما اگر اخلاق را به معنی رفتار با فضیلت و قابل تقدیس و متعالی بدانیم، آنچه رواقیون گفته‌اند کافی نیست. زیرا آنچه رواقیون می‌گویند خوب نسبی، یعنی خوب برای همان فردی است که به کار می‌بندند، و حال آنکه قبلاً گفتیم که خیر و فضیلت، آنگاه خیر و فضیلت است که نسبت به اشخاص متغیر نباشد.

اخلاق رواقی با اخلاق کلبی، در بی‌اعتنائی و تاثیر ناپذیری از حوادث اشتراک دارند. تفاوت در این است که اخلاق کلبی خوبی را در بی‌نیازی عملی و ترک همه چیز می‌داند و از همه چیز کناره می‌گیرد و «سگ زیستی» و «حیوان زیستی» را توصیه می‌نماید، ولی اخلاق رواقی توصیه به کناره‌گیری و ترک عملی نمی‌کند، آنچه توصیه می‌کند، بی‌تفاوت بودن در برابر اقبالها و ادبارهای حوادث است نه گریز از آنها. لهذا رواقی مخالف بهره‌مندی از تمدن و مواهب حیات نیست، آنچه او مخالف آن است گرفتاری و اسارت به وسیله آنها است.

کلبی مانند کسی است که از ترس گرفتاری به یک بیماری از محیط می‌گریزد، و اما رواقی بجای گریز از محیط بیماری، در خود مصونیت طبی ایجاد می‌کند. اما هیچکدام به مبارزه با بیماری دعوت نمی‌کنند.

قبلاً گفتیم که بعد از سقراط، علاوه بر مکتب افلاطون و مکتب ارسطو، چهار مکتب دیگر نیز به وجود آمد که هر کدام به نحوی ادامه [مکتب] سقراط به شمار می‌رفتند. هر کدام از این مکتبها در حقیقت، شاخه‌ای از فلسفه سقراط را تعقیب می‌کردند. آن مکتبها عبارت است از مکتب کلبیان، مکتب شکاکان،

## مکتب اپیکوریان و مکتب رواقیان.

از نظر تاریخی این مکتب‌ها همه در زمانی به وجود آمده‌اند که دوره ادبار یونان بوده است، زیرا نظام دولت‌شهری یونان وسیله اسکندر از بین رفت و با نابودی اسکندر، نوعی بی‌نظمی و اغتشاش و ناراحتی در زندگی مردم پدید آمد.

بسیاری از محققان را عقیده بر این است که این مکتب‌ها همه عکس العمل‌های مختلفی است که فلاسفه به حکم قانون طبیعی در برابر آن مشکلات ابراز داشته‌اند، و در واقع همه این فلسفه‌ها فلسفه دلداری و تسلی است.

می‌گویند: مردم می‌توانند به طرق گوناگون با بدبختی و ادبار سروکار داشته باشند. می‌توانند تسلیم آن شوند، یا با آن بجنگند، یا از آن بگریزند، یا آن را بپذیرند. مطابق هر یک از این رفتارها یک نظریه اخلاقی وجود دارد که آن را توجیه می‌کند.

مکتب کلبی مکتب فرار از زندگی است، مکتب رواقی مکتب مقاومت است، اما مقاومت درونی. مکتب اپیکوریسم مکتب فرار از رنج‌ها و پناه بردن به لذتها است، و مکتب شک، مکتب تزلزل معیارها است که معمولاً به دنبال سختی‌ها پدید می‌آید.

## نظریات جدید

در دوره قدیم، اعم از دروه اسلامی یا مسیحی یا هندی یا چینی و غیره، پاره‌ای نظریات اخلاقی هست که ما فعلاً از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. مخصوصاً در نظر داریم فصل مشبعی درباره اخلاق اسلامی در آینده بحث کنیم.

ولی با اینکه اخلاق اسلامی از نظر تاریخی قدیم است، نظر به اینکه یک سیستم بسیار غنی و گسترده‌ای است، بهتر این است که اول لاقلاً قسمتی از نظریات اخلاقی جدید را توضیح دهیم و آخر کار به توضیح سیستم اخلاقی اسلامی بپردازیم. ما در اینجا نمی‌توانیم تمام نظریات جدید را در باب اخلاق بیاوریم. اگر بخواهیم به طور مختصر ذکر کنیم باز وقت ما کافی نیست. همچنانکه از میان نظریات اخلاقی قدیم برخی را انتخاب کردیم، از میان نظریات اخلاقی جدید نیز برخی را انتخاب می‌کنیم.

## نظریه کانت

معروفترین نظریات اخلاقی جدید، در دو قرن اخیر، نظریه کانت است. کانت در صدد تمیز فعل اخلاقی از فعل غیراخلاقی بر می‌آید و به این نتیجه می‌رسد

که فعل انسان گاهی از روی اضطرار و ناگزیری است. مثلاً کسی که مواجه با دزد خطرناک شده است مجبور است که پول خود را بدهد و اگر ندهد مجبور است عواقب خطرناک آن را تحمل نماید. اینگونه رفتار آزادانه نیست.

رفتاری که آزادانه و از روی اختیار باشد دو گونه است: یا ناشی از یک تمایل است و یا ناشی از احساس وظیفه و تکلیف است. اگر از یکی از تمایلات ناشی شده باشد، آن کار اخلاقی نیست، ولی اگر از احساس تکلیف ناشی شده باشد، اخلاقی است.

پس فعل انسان، ماهیت اخلاقی و یا غیر اخلاقی بودن خود را از انگیزه‌اش کسب می‌کند، یعنی اگر ارده‌اش از انگیزه احساس تکلیف منبعث شده باشد، فعلش ماهیت اخلاقی دارد، و اگر نه، نه. اخلاقی بودن یک کار، هنگامی است که «تمایل» هیچ دخالتی نداشته باشد، بلکه جلوی تمایل گرفته شود.

کانت می‌گوید:

«هیچ چیز را در دنیا و حتی خارج از آن نمی‌توان تصور کرد که بتوان آن را بدون قید و شرط نیک نامید مگر خواست و اراده نیک را».

مقصود کانت از اراده نیک، اراده منبعث از احساس تکلیف است.

خلاصه نظریه کانت را اینچنین می‌توان تقریر کرد:

**الف:** ما میان کارها فرق می‌گذاریم، برخی را اخلاقی و برخی را غیر اخلاقی و یا ضد اخلاقی تشخیص می‌دهیم. کار اخلاقی، با ارزش و شایسته ستایش و تحسین است، کار ضد اخلاقی ارزش منفی و پائین آورنده دارد و شایسته

نکوهش و مذمت است، و کار غیر اخلاقی نه شایسته تحسین است و نه شایسته ملامت، نه با ارزش است نه ضد ارزش. مثلاً کاسب که از صبح تا غروب برای زندگی شخصی خود معامله می‌کند، اگر در بین [کار] یک مشتری به جای ده تومان اشتبهاً صد تومان به او بدهد برود، آن کاسب اگر به دنبال او برود و او را متوجه اشتباهش کند بقیه پولش را به او بدهد، یک کار با ارزش کرده است، و اگر از غفلت او سوء استفاده کند و پول را برای خود بردارد یک کار ضد ارزش انجام داده است؛ اما کارهای عادی و معمولی روزانه او نه با ارزش است و نه ضد ارزش.

**ب:** کار با ارزش، آنگاه با ارزش است که از روی اختیار و آزادی باشد، پس اگر از روی اجبار و اضطرار باشد، فاقد ارزش است. مثلاً اگر کاسب مزبور از ترس پلیس پول را بدهد، ارزشی ندارد.

**ج:** کار با ارزش که از روی اختیار و آزادی صورت گیرد، آنگاه با ارزش است که از اراده نیک ناشی شده باشد، و اراده نیک اراده‌ای است که از انگیزه نیک پدید آمده باشد، و انگیزه نیک عبارت است از احساس تکلیف.

**د:** مقصود از تکلیف چیست؟ مقصود از تکلیف فرمانی است که انسان از ضمیر خود می‌گیرد. ولی این فرمانها دو گونه‌اند، برخی مطلقند و برخی مشروط. فرمان مشروط فرمانی است که ضمیر انسان به انسان درباره چیزی می‌دهد برای رسیدن به هدف. مثل اینکه فرمان می‌دهد: برای رسیدن به فلان شهر از فلان راه برو، یعنی اگر می‌خواهی به فلان مقصد برسی باید از فلان وسیله استفاده کنی.

امر مشروط، ارشاد به یک «مصلحت» است، همچنانکه انتخاب هر وسیله‌ای برای رسیدن به غایت خاصی مصلحت است. ولی امر مطلق امری است که مشروط به هیچ شرط نیست، فرمانی است که ضمیر می‌دهد به کاری نه به عنوان مصلحت و نه عنوان وسیله و راهی برای وصول به هدف و غایتی، بلکه صرفاً به عنوان یک وظیفه و یک تکلیف و یک مسؤولیت. پس مقصود از «تکلیف» عبارت است از فرمان بلاشرط ضمیر به کاری. و هر کاری که به خاطر احساس این تکلیف انجام گیرد، آن کار اخلاقی است.

سخن کانت دو مرحله دارد: یک مرحله مربوط به علم النفس و روانشناسی است. یعنی باید قبول کنیم که ضمیر انسان دو گونه فرمان به انسان می‌دهد: مطلق و مشروط.

فرمانهای مشروط همانها است که انسان را به تلاش معاش وامی‌دارد.

فرمانهای مطلق، فرمانهایی است که دستورهای اخلاقی صادر می‌کند.

ضمیر انسان در آن قسمت که چنین فرمانهایی صادر می‌نماید «وجدان اخلاقی» نامیده می‌شود.

کانت نسبت به ضمیر آدمی از جنبه وجدانی اخلاقی سخت اعجاب دارد. می‌گوید: «دو چیز است که انسان را سخت به اعجاب می‌آورد: یکی آسمان پرستاره که بالای سر ما قرار دارد و دیگر وجدانی که در درون ما جای دارد».

گویند همین جمله بر لوح قبر او حک شده است.

مرحله دوم، مربوط به رفتار انسان است. انسان می‌تواند از فرمانهای مشروط

ضمیرش اطاعت کند و در حقیقت از تمایلات و غرائز خود پیروی نماید و می‌تواند از ضمیر اخلاقی خود که ماوراء میلها است اطاعت نماید که در این صورت، رفتارش اخلاقی خواهد بود.

○ از کجا بفهمیم که فرمانی که از ضمیر خود دریافت می‌داریم یک فرمان مطلق است نه مشروط. به عبارت دیگر معیار اینکه فرمانی که به ما رسیده الهام وجدان اخلاقی است یا ناشی از تمایلات است چیست؟

کانت معیارهایی بیان می‌کند: یکی اینکه: نظر به اینکه کار اخلاقی با کار مصلحت آمیز دو تا است، فرمان اخلاقی، کلی و عمومی است. کانت مدعی است که فرمان وجدان این است که: «بنا بر قاعده‌ای رفتار کن که به موجب آن در همان حال بتوانی بخواهی که آن قاعده یک قانون کلی باشد». (۱)

پس هر فرمانی که از ضمیر درباره امری یافتی، بیندیش و ببین آیا می‌خواهی این کار و این راه یک قاعده عمومی باشد، میان خود و دیگران در این جهت فرق نمی‌گذاری، پس آن یک دستور اخلاقی است. اما اگر دیدی آن را فقط برای خود می‌خواهی و نمی‌خواهی یک قاعده عمومی باشد، پس معلوم می‌شود که آن فرمان، ناشی از یک تمایل شخصی است نه از احساس تکلیف.

معیار دیگر این است که: «چنان رفتار کن که گوئی انسانیت (نوع انسان) را خواه در شخص خودت، خواه در دیگری، در هر مورد همچون غایت می‌انگاری و نه فقط به عنوان وسیله». (۱)

پی‌نوشت:

---

۱- کلیات فلسفه، تألیف پاپکین و استرول، ترجمه آقای دکتر مجتبی‌وی.

نظریه کانت تا حد زیادی دقیق است. در عین حال حاوی جزئی از حقیقت است نه تمام آن.

نظریه کانت تا آنجا که به وجود یک سلسله فرمانها و «باید»های غیر مشروط و کانون الهام بخش این فرمانها مربوط است صحیح است، ولی نواقصی دارد که ذیلاً توضیح می‌دهیم:

**الف:** کانت کوشش کرده که رفتارهای اخلاقی را ناشی از هیچ میلی نداند. این مطلب نمی‌تواند درست باشد. جای این پرسش است که آیا انجام دهنده تکلیف اخلاقی مایل به انجام تکلیف هست‌یه نه؟ اگر مایل نیست آیا از انجام ندادن هراس دارد یا نه؟ و آیا ممکن است انسان فرمانی را اطاعت کند که نه مایل به اطاعت آن است و نه هراس از مخالفت آن دارد؟

**ب:** کانت مفهوم «خوبی» و «خیر» را از اخلاق حذف کرده است. او کار اخلاقی را کاری نمی‌داند که به دلیل خوبی ذاتی و خیر ذاتیش انجام یافته باشد، بلکه کار اخلاقی را کاری می‌داند که تنها به دلیل احساس تکلیف انجام یافته باشد.

به تعبیر دیگر، او خوبی را در اراده می‌داند نه در مراد، و خوبی اراده را به انگیزه آن مربوط می‌کند که اگر از احساس تکلیف انگیزه شده باشد خوب است، و اگر نه، نه.

پی‌نوشت:

۱- همان کتاب.



از اینرو فرمانهای اخلاقی کانت، تا حد زیادی کورکورانه است. گوئی وجدانی که کانت می‌شناسد یک فرمانده مستبد است که بدون دلیل فرمان می‌دهد، و بدون دلیل باید فرمان او را اطاعت کرد. لهذا نظر کسانی که معتقدند هر فرمانی به دلیل تشخیص نوعی خوبی است، چیزی که هست خوبیهایی نسبی و گاهی مطلقند (چنانکه در درسهای اول و دوم گفتیم) بر نظریه کانت ترجیح دارد.

**ج:** مطابق نظریه کانت، اگر درکاری خیر عموم باشد و انسان به حکم عاطفه انساندوستی و به حکم میل به خدمت، آن کار را انجام دهد نه به حکم یک تکلیف و یک مسؤولیت، آن کار، اخلاقی نیست. همان وجدان اخلاقی که کانت آن را ستایش می‌کند از قبول این مطلب ابا دارد.

**د:** به طور کلی هر کاری که زیر فشار الزام و تکلیف باشد، هر چند آن الزام از درون خود انسان باشد، از آزادی انسان نسبت به آن کار، و قهراً از جنبه اخلاقی بودنش می‌کاهد. اگر کاری نه به حکم احساس تکلیف، بلکه به علت نیکی ذاتی آن کار و از روی کمال اختیار و انتخاب صورت گیرد، ماهیت اخلاقی بیشتری دارد. (۱)

پی‌نوشت:

---

۱- [پیداست که بحث ادامه داشته است ولی استاد شهید فرصت تکمیل آن را نیافته‌اند].

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ

ساعت : ۲۲/۳۵

روز : دوشنبه

۲۰ / خرداد ماه / ۱۳۹۲

کرمرضا خزلی

یار مهربان

[www.bagheminoo.com](http://www.bagheminoo.com)

[baghemino.1339@gmail.com](mailto:baghemino.1339@gmail.com)

Tel:09125411283-09356411283

کمرضا خانی