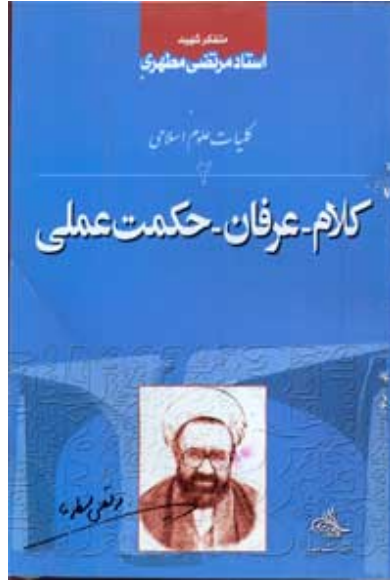


بسم الله الرحمن الرحيم



کتاب

کلیات علوم اسلامی ۲
کلام - عرفان - حکمت علمی

۷	مقدمه
۱۱	بخش اول کلام
۱۳	درس اول: علم کلام
۱۵	آغاز علم کلام
۱۵	تحقیق یا تقلید
۱۶	اولین مسأله
۱۸	کلام عقلي و کلام نقلي
۲۰	درس دوم: تعريف و موضوع علم کلام
۲۱	نامگذاري
۲۲	مذاهب و فرق کلامي
۲۷	درس سوم: معتزله (۱)
۳۰	توحيد
۳۳	درس چهارم: معتزله ۲
۳۳	اصل عدل
۳۶	وعد و وعيد
۳۶	منزله بين المنزليين
۳۸	امر به معروف و نهی از منکر
۴۰	درس پنجم: معتزله (۳)
۴۰	افکار و آراء معتزله
۴۱	طبیعیات
۴۲	مسائل انسان
۴۲	مسائل اجتماعي و سياسي
۴۳	سیر تحولي و تاريخي
۴۹	درس ششم: اشاعره
۵۶	درس هفتم: شیعه (۱)
۶۳	درس هشتم: شیعه (۲)
۶۵	۱. توحيد
۶۷	۲. عدل
۶۷	۳. اختيار و آزادي
۶۸	۴. حسن و قبح ذاتي
۶۸	۵. لطف و انتخاب اصلح
۶۹	۶. اصالت و استقلال و حجیت عقل
۶۹	۷. غرض و هدف در فعل حق
۷۰	۸. بداء
۷۰	۹. رؤیت خداوند
۷۱	۱۰. ایمان فاسق
۷۱	۱۱. عصمت انبیاء و اولیاء
۷۱	۱۲. مغفرت و شفاعت
۷۳	بخش دوم عرفان
۷۵	درس اول: عرفان و تصوف
۸۰	درس دوم: عرفان نظري
۸۲	عرفان و اسلام
۸۴	شریعت، طریقت، حقیقت
۸۷	درس سوم: مایه‌های عرفان اسلامي
۹۸	درس چهارم: تاریخچه مختصر (۱)
۱۰۱	عرفاي قرن دوم:
۱۰۴	عرفاي قرن سوم:

۱۰۹	درسهای پنجم و ششم: تاریخچه مختصر (۲)
۱۰۹	عرفای قرن چهارم:
۱۱۰	عرفای قرن پنجم:
۱۱۳	عرفای قرن ششم:
۱۱۵	عرفای قرن هفتم:
۱۲۰	عرفای قرن هشتم:
۱۲۳	عرفای قرن نهم:
۱۲۸	درسهای هفتم و هشتم و نهم: منازل و مقامات
۱۳۰	تعریف
۱۳۲	هدف عارف
۱۳۵	اولین منزل
۱۳۹	تمرین و ریاضت
۱۴۸	درس دهم: اصطلاحات
۱۵۲	۱. وقت
۱۵۴	۲، ۳. حال و مقام
۱۵۵	۴، ۵. قبض و بسط
۱۵۵	۶، ۷. جمع و فرق
۱۵۶	۸، ۹. غیبت و حضور
۱۵۷	۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳. ذوق، شرب، ری، سکر
۱۵۸	۱۴، ۱۵، ۱۶. محو، محق، صحو
۱۵۸	۱۷. خواطر
۱۵۹	۱۸، ۱۹، ۲۰. قلب، روح، سرّ
۱۶۱	بخش سوم: حکمت عملی
۱۶۳	درس اول و دوم: تعریف حکمت نظری و حکمت عملی
۱۷۵	درس سوم: علم اخلاق
۱۷۷	معیار درستی و نادرستی در اخلاق
۱۸۲	درس چهارم: نظریه افلاطون
۱۸۷	درس پنجم: نظریه ارسطو
۱۹۰	نظریه کلیون
۱۹۲	نظریه شکاکان
۱۹۵	درس ششم: نظریه اپیکوریان
۲۰۰	درس هفتم: نظریه رواقیان
۲۰۷	درس هشتم: نظریات جدید
۲۰۸	نظریه کانت

مقدمه

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 "آشنایی با 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 "آشنایی با 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.

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مرتضی مطهری (ره)

بخش اول کلام

درس اول: 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 می‌نماید. 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 مسأله 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 واعتقاد 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 وغیره. 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، ربیع، اجاره، نکاح، طلاق، تقسیم ارث و غیره. علمی که متصدی بخش اول است علم کلام است، و علمی که عهده دار بخش دوم است علم اخلاق نامیده می‌شود، و علمی که بخش سوم را بر ذمه دارد علم فقه نام گرفته است. در این تقسیم آنچه مقسم واقع شده است "تعلیمات اسلامی" است یعنی چیزهایی که جزو متن اسلامی است، نه علوم اسلامی که اموری را هم که مقدمه‌ای است بر تحقیق درباره تعلیمات اسلامی شامل می‌گردد مانند ادبیات، منطق و احیانا فلسفه. ثانيا 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 متعدد 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 مسأله 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 (ص) و مخصوصاً در خطب امیرالمؤمنین علی (ع) 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 منطقی تحقیق کرد. مثلاً اینکه خداوند وجود دارد و یکی است مسأله‌ای است که منطقی 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 قرآن 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 مسأله

ظاهراً اولین مسأله‌ای که در میان مسلمین مورد بحث و قیل و قال و لم و لا نسلم واقع شد مسأله "جبر و اختیار" بود، و این بسیار طبیعی بود، زیرا اولاً این مسأله 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 مسأله در آن جامعه طرح نشده باشد. ثانیاً قرآن مجید آیات زیادی در این زمینه دارد که محرک اندیشه‌ها در این

مسأله اساسی می‌گردد (۱). علیهذا دلیلی ندارد که ما در جستجوی منشأ دیگری برای طرح این مسأله در جهان اسلامی بشویم. مستشرقین، معمولا برای اینکه اصالت علوم و معارف اسلامی را نفی کنند، کوشش دارند به هر نحو هست برای همه علمی که در میان مسلمین پدید آمده ریشه‌ای از خارج از دنیای اسلام، خصوصا از دنیای مسیحیت بیابند. از اینرو کوشش دارند به هر نحو هست ریشه اصلی علم کلام 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 ضمنا 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 می‌شد. 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 (۲) کم کم بحث به توحید افعالی و سپس به توحید صفاتی کشیده شده 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

پاورقی:

۱. رجوع شود به کتاب "انسان و سرنوشت" تألیف مرتضی مطهری.
۲. رجوع شود به مقدمه کتاب "عدل الهی" تألیف مرتضی مطهری.

ترکب جسم از اجزاء لا یتجزی و مسأله "خلاً" و غیره. زیرا متکلمین طرح این مسائل را به عنوان مقدمه‌ای برای مسائل مربوط به اصول دین خصوصاً مسائل مربوط به مبدأ و معاد لازم می‌شمردند. از اینرو بسیاری از مسائل که در قلمرو فلسفه بود در قلمرو علم کلام هم قرار گرفت. فلسفه و کلام مسائل مشترک زیادی دارند. اگر کسی کتب کلام را - خصوصاً کتب کلامیه‌ای که از قرن هفتم به بعد تألیف شده - مطالعه کند می‌بیند اکثر مسائل کلامی اسلامی همانها است که فلاسفه - خصوصاً فلاسفه اسلامی - در کتب خود طرح کرده‌اند. فلسفه اسلامی و کلام اسلامی در یکدیگر زیاد تأثیر کرده‌اند. یکی از آن تأثیرات این است که کلام برای فلسفه مسائل جدیدی جبراً مطرح ساخت و فلسفه نیز موجب شده 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 تأیید حکم عقل است، مثل مسائل مربوط به توحید و نبوت و برخی از مسائل معاد. در اینگونه مسائل استناد به نقل - کتاب 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 و معتقد 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.

درس دوم: 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 منشأ این وحدت و اعتبار شده باشد.

نامگذاری

یک بحث دیگر این است که چرا این علم به نام "کلام" نامیده شده 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 می‌دهد. 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 جوهری است که در وجه تسمیه "علم کلام" گفته شده است.

مذاهب و فرق کلامی

مسلمین همانطور که از نظر فقهی و آنچه مربوط است به فروع دین 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 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 عبارت است از: شیعه، معتزله، اشاعره، مرجئ "اینجا ممکن است پرسشی پیش آید و اظهار تاسف شود که چرا مسلمین در مسائل کلامی و مسائل فقهی این اندازه فرقه فرقه شدند و 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 تأسف بجا است، اما لازم است به دو نکته اشاره

و یا ممکن است مسأله‌ای کلامی از این نظر اصالت نداشته باشد و مسأله‌ای 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 رأس "اهل الحدیث" 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. این 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 دیگر از ائمه جماعت نیز هر گونه بحث و کاوشی را در مسائل اعتقادی غیر جایز 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، اشاعره، مرجئه. برخی، مذهب خوارج و مذهب 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 طرح شد،

پاورقی:

۱. المذاهب الاسلامیین عبدالرحمن بدوی، جلد اول، صفحه ۳۴.

یعنی آنها بودند که پاره‌ای عقاید در مورد امامت و کفر 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 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 آن قدر 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 "دار التقرب بین المذاهب الاسلامی" در قاهره تأسیس شد و مذاهب: شیعه امامیه، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، هر کدام نماینده داشتند، اسماعیلیان خیلی کوشش کردند که نماینده بفرستند ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد. باطنیه، علی رغم انحرافات زیادشان، برخلاف خوارج که از خود مکتب و نظام فکری نداشتند، از یک مکتب کلامی و فلسفی نسبتاً قابل توجهی برخوردارند، 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 متوفاً 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" متوفاً در ۳۳۲ صاحب کتاب "اعلام النبوه" است. و

دیگر "ابویعقوب سجستانی" صاحب کتاب "کشف المحجوب" و متوفی در حدود نیمه دوم قرن چهارم است. ترجمه فارسی این کتاب اخیراً چاپ و منتشر شده است. یکی دیگر از شخصیت‌های معروف اسماعیلیه "حمیدالدین کرمانی" شاگرد ابویعقوب سجستانی است. "حمیدالدین" 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.

درس سوم: 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 فهرست وار 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 مسأله را از اصول اعتزال می‌شمارند: الف. توحید، یعنی عدم تکثر ذات و صفات. ب. عدل، یعنی خداوند عادل است و ظالم نیست. ج. وعد 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 کاران نیز تخلف بردار نیست. پس آموزش تنها هنگامی میسر است که بنده توبه کرده باشد. مغفرت بدون توبه هرگز صورت نمی‌گیرد. د. منزله بین المنزلتین، یعنی فاسق (مرتکب گناه کبیره، مثلاً شارب الخمر، زنا کار، دروغگو و امثال اینها) نه مؤمن است و نه کافر، فسق حالتی است بین کفر و ایمان.

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 لاقلاً 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 شرعی 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 الخمسه". 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 اگر چه از آن نظر که از مسلمان قرآن است و ضروری دین است جزء اصول اعتقادی است، ولی از آن جهت جزء اصول پنجگانه قرارداد شده است که مشخص مکتب آنها است. و الا اصل علم و یا اصل قدرت (اینکه 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 اکثریت 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 "« لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱) و یا آیه: «و لم یکن له کفوا احد» (اخلاص/۴) مبین توحید ذاتی است. توحید صفاتی، یعنی صفات خداوند از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیعیّت، بصیریت، حقایقی غیر از ذات پروردگار نیستند، عین ذات پروردگارند، به این معنی که 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 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 شؤن و صفات او است، اما توحید در عبادت یعنی لزوم یگانه پرستی. پس توحید در عبادت از شؤن بندگان است نه از شؤن خداوند. ولی حقیقت این است که توحید در عبادت نیز از شؤن 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، والبته 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 نزاع

فی ما بین، صغروی است نه کبروی. علمای 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 بر عکس 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.

درس چهارم: معتزله ۲

اصل عدل

در درس گذشته اجمالاً به اصول پنجگانه معتزله اشاره کردیم و 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 محال است که خدا مرتکب آن گردد. همچنین مجبور ساختن بنده به معصیت و یا مسلوب القدرش 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 شوون خدائی او است. ولی اشاعره معتقدند هیچ کاری فی حد ذاته عدل نیست، و هیچ کاری فی حد ذاته ظلم نیست، آنچه خدا بکند عین عدل است. فرضاً خداوند به مطیعان کیفر بدهد و به عاصیان پاداش، عین عدل است. همچنین اگر خداوند بندگانرا مسلوب القدرش خلق کند و آنگاه معصیت را به دست آنها جاری سازد و بعد هم آنها را عقاب کند، فی حد ذاته ظلم نیست. اگر فرض کنیم خداوند چنین کند باز عین عدل است "آنچه آن 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

بشوند. معتزله به دنبال طرح اصل عدل - که به معنی این است که برخی افعال فی حد ذاتها عدلند و برخی فی حد ذاتها 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 و سیعتری دارد و آن اصل حسن و قبح ذاتی افعالی است. مثلاً راستی، امانت، عفت، تقوا ذاتاً نیک است، و دروغ، خیانت، فحشاء، لا ابالیگری ذاتاً بد است. پس افعال در ذات خود و قبل از آنکه خدا درباره آنها حکمی بیاورد دارای حسن 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 می‌تواند حسن و قبح برخی کارها را درک کند. اشاعره با این نیز مخالف بودند. مسأله حسن و قبح ذاتی و عقلی که معتزله طرفدار و اشاعره منکر بودند، بسیاری مسائل دیگر را به دنبال خود آورد 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 "قبح" است و عقلاً محال است. تکلیف مالا یطاق 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 پاداش است و وعید به معنی تهدید به کیفر است. عقیده معتزله این است که همانطوری که خداوند در نویدها و پاداشها به حکم « ان الله لا یخلف المیعاد » (آل عمران/۹) وعده خلافی نمی کند بلکه محال است خلف وعده نماید (این جهت مورد اتفاق و اجماع مسلمین است) همچنین در زمینه کیفرها نیز تخلف نمی کند. علیهذا تمام وعیدهایی که در مورد فساق و فجار شده است که مثلاً ظالم چنین عذاب می کشد، و 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 مسأله مغفرت مربوط می شود و از عقیده آنها در مورد حسن و قبح عقلی ناشی می گردد.

منزله بین المنزلین

اعتقاد معتزله به اصل منزله بین المنزلین 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. چنانکه می دانیم خوارج در اثر حادثه "حکمیت" در جنگ صفین پدید آمدند و ظهورشان در نیمه اول قرن اول هجری، یعنی در حدود سال ۳۷ هجری مقارن با خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) بوده است.

در نهج البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین با آنها درباره این مسأله 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 می شدند طبعاً خوارج آنها را کافر می دانستند و به همین جهت خوارج همواره در قطب مخالف سیاستهای حاکم قرار داشتند. گروه دیگری به وجود آمدند (یا آنها را سیاستها به وجود آوردند) که به نام "مرجئه" خوانده می شدند. مرجئه از لحاظ ارزش تأثیر گناه در نقطه مقابل خوارج قرار داشتند، آنها می گفتند اساس کار 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. رأی و عقیده مرجئه به نفع دستگاه حاکم بود، یعنی موجب می شد که مردم اهمیت زیادی برای فسق و فجورهای آنها قائل نشوند و آنها را با همه تبهکاریها اهل بهشت بدانند. مرجئه صریحاً می گفتند "پیشوا هر چند گناه کند مقامش باقی است و اطاعتش واجب است و نماز پشت سر او صحیح است. به همین دلیل خلفای جور از مرجئه حمایت می کردند. مرجئه می گفتند 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 "منزل" بین المنزلتین گذاشتند. گویند اول کسی که این عقیده را ابراز کرد و اصل بن عطاء شاگرد حسن بصری بود. روزی واصل در محضر استادش نشسته بود که همین

مسأله مورد اختلاف خوارج و مرجئه را پرسیدند. پیش از اینکه حسن جوابی بدهد واصل گفت: به عقیده من اهل 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 الام "یعنی واصل و عمرو بن عبید از قول 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 فرضیه 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 عند اللزوم 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 شرائط 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.

درس پنجم: 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 است 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 بحث 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 فهرست وار 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 نمی‌گیرد. ط. عالم حادث است (در این عقیده نیز فقط فلاسفه مخالفند). ی. خداوند نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی‌شود.

طبیعیات

الف. جسم مرکب است از ذرات لایتجزی. ب. بو، عبارت است از ذراتی که در فضا پخش می‌شود. ج. طعم، جز ذرات که بر روی ذائقه اثر می‌گذارد نیست. د. روشنایی، 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 مسأله و مسأله خلق افعال و مسأله عدل الهی به هم مربوط اند). 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 (ع) 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 می‌دانستند ولی متأخرین آنها غالباً علی (ع) را افضل می‌دانستند. د. نقد صحابه پیغمبر و بررسی کارهای آنها جایز است. ه. تحلیل روش سیاسی عمر و روش سیاسی علی (ع) و مقایسه میان آنها.

اینها که گفته شد نمونه‌ای است 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 خوارج و در بعضی با مرجئه. معتزله هیچ‌گاه تسلیم فکر یونانی نشدند و فلسفه یونان را که مقارن با طلوع و اوج معتزله وارد دنیای اسلامی شد به طور در بست 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 مسأله جبر و اختیار است که البته معتزله طرفدار اختیار بودند. و مسائل جبر و اختیار مسأله‌ای است که در قرآن طرح شده است، یعنی قرآن این مطالب را به گونه‌ای طرح کرده است که اندیشه‌ها را بر می‌انگیزد. زیرا از طرفی در برخی آیات تصریح شده که انسان مختار و آزاد است و هیچ‌گونه جبری در کار نیست، و از طرف 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 باهم منافی است. لهذا بعضی آیات اختیار را تأویل کردند و قائل به جبر شدند، و بعضی آیات مشیت و اراده (قضا و قدر) را تأویل 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 علیه‌السلام بحث جبر و اختیار زیاد مطرح شده است. علیهذا طرح بحث جبر و اختیار مقارن است با خود اسلام. اما گروه بندی مسلمین و صف آرایی آنها در مقابل یکدیگر و منقسم شدن 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: آمنا بالقدر خیره و شره (به قدر ایمان آوردیم، چه خیرش و چه شرش) 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 (۲). البته مسأله "کفر فاسق" قبل از مسأله جبر و اختیار موضوع بحث و گفتگو واقع شد، زیرا این مسئله وسیله خوارج در نیمه اول قرن اول هجری مقارن با خلافت علی علیه‌السلام مطرح شد، ولی خوارج به صورت کلامی از نظریه خود دفاع نمی‌کردند، و تنها موقعی که در میان معتزله طرح شد و

پاورقی:

۱. در کتاب "انسان و سرنوشت" به تفصیل در این موضوع بحث کرده‌ایم. ۲. رجوع شود به کتاب "انسان و سرنوشت

موجب پیدایش نظریه "منزله بین المنزلتین" گشت رنگ کلامی به خود گرفت. مسأله جبر و اختیار، به نوبه خود مسائل: عدل، حسن و قبح ذاتی و عقلی، معلل بودن افعال باری به اغراض، محال بودن تکلیف مالایطاق و امثال اینها را به دنبال خود آورد. در نیمه اول قرن دوم هجری مردمی به نام "جهم بن صفوان" عقاید خاصی درباره صفات خداوند ابراز داشت. مورخان ملل و نحل مدعیند که مسأله توحید صفاتی یعنی اینکه صفات خداوند مغایر با ذات نیست که معتزله اختصاصاً آن را "اصل توحید" می خوانند و همچنین مسأله نفی تشبیه، یعنی اینکه خداوند به هیچ وجه 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 نپذیرفتند ولی عقیده توحیدی او را پذیرفتند. علیهذا معتزله در دو اصل اساسی اصول پنجگانه خود یعنی اصل توحید و اصل عدل بنابر این 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. رأس 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 مناسبت حسن گفت: "اعتزل عنا" یعنی از ما جدا شد. معروف و مشهور است که به همین مناسبت 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 بی طرفی و کناره گیری را انتخاب کردند، مانند سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و عبدالله بن عمر. بعدها که مسأله کفر و ایمان فاسق و سیله خوارج طرح شد و مسلمین دو دسته شدند، گروهی راه سومی انتخاب کردند و آن کناره گیری و بی طرفی بود. یعنی همان روشی که امثال سعد بن ابی وقاص در سیاست و مسائل حاد اجتماعی زمان خود پیش گرفتند، اینها در یک مسأله فکری پیش گرفتند. از اینرو به اینها نیز معتزله "گفته شد یعنی" بی طرفها" و بعد این نام برای اینها باقی ماند. واصل در سال ۸۰ هجری متولد شده و در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است. بحثهای او محدود بوده به مسأله نفی صفات، اختیار، منزل "بین المنزلتین"، وعد و وعید، و اظهار نظر درباره بعضی از اختلافات صحابه. پس از واصل، نوبت به عمرو بن عبید رسید. عمرو برادر زن واصل است و نظریات واصل 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 والتبیین" 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 مأمون که خود اهل فضل و علم و ادب و فلسفه بود مورد توجه واقع شدند . مأمون، و پس از او معتصم، و پس از معتصم واثق از معتزله سخت حمایت کردند و این سه خلیفه خود را معتزلی می خواندند. در همین زمان بود که بحث داغی بالا گرفت که دامنه اش در تمام اقطار کشور عظیم آنروز اسلامی گسترش یافت. و آن اینکه آیا کلام خدا از صفات فعل است یا از صفات ذات؟ و آیا کلام خدا حادث است و یا مانند علم خدا و قدرت و حیات او قدیم است؟ و در نتیجه آیا قرآن که کلام خدا است مخلوق و حادث است یا قدیم و غیر مخلوق؟ معتزله معتقد بودند که کلام خدا مخلوق است، پس قرآن مخلوق و حادث است و اعتقاد به قدیم بودن قرآن کفر است. مخالفین معتزله بر عکس معتقد بودند که قرآن قدیم است و غیر مخلوق. مأمون به حمایت از معتزله بخشنامه ای صادر کرد که هر کس معتقد به قدم قرآن باشد تأدیب شود. افراد زیادی به زندان افتادند و شکنجه دیدند. معتصم و واثق نیز روش مأمون را دنبال کردند، و از جمله کسانی که در این دوره 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 به 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 السن" و "اهل الحدیث" خوانده می شدند افتاد . در عین حال برخی شخصیت های بارز در دوره های ضعف آنها ظهور

کرده‌اند از قبیل ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی متوفا در ۲۱۷ و ابوعلی جبائی متوفا در ۳۰۳ و ابوهاشم جبائی پسر ابوعلی جبائی و قاضی عبدالجبار معتزلی متوفا در ۴۱۵ و ابوالحسین خیاط و صاحب بن عباد و زمخشری متوفا در ۵۸۳ و ابوجعفر اسکافی.

درس ششم: 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 کار بردن 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 واقعا به ظاهر گرایشی خویشتن 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 غیر هم 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 السن" 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 با معتزله آن گونه که بعدها پیدا شد وجود نداشت. تمام مخالفتها با این نام صورت می‌گرفت 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 می‌شمردند. 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 تازه‌ای رخ داد و آن اینکه شخصیتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبدالجبار معتزلی مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعتزال 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 پایه‌های استدلالی خاصی بنا نهاد و آنها را به صورت یک مکتب نسبتاً دقیق فکری در آورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفا 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 "رساله 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 می‌شمارند، و "حنابله" یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می‌دانند. 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 مأمون 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.

پاورقی:

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.

البته مکتب اشعری تدریجاً تحولاتی یافت و مخصوصاً در دست غزالی رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت، و وسیله امام فخررازی به فلسفه نزدیک شد. بعداً که خواجه نصیرالدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت، کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت. پس از "تجرید" همه متکلمین اعم از اشعری و معتزلی از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت. مثلاً کتابهای "مواقف" و "مقاصد" و شرح آنها همه رنگ "تجرید" را به خود گرفته‌اند. در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است اشاعره از پیشواشان ابوالحسن اشعری دور شده و عقاید او را به اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده‌اند. اکنون فهرست وار عقاید "اشعری" را که از اصول اهل السنه دفاع کرده و یا به نحوی عقیده اهل السنه را تأویل و توجیه کرده است ذکر می‌کنیم: الف. عدم وحدت صفات با ذات (بر خلاف نظر معتزله و فلاسفه). ب. عمومیت اراده و قضاء و قدر الهی در همه حوادث (این نیز بر خلاف نظر معتزله ولی بر وفق نظر فلاسفه). ج. شرور، مانند خیرات، 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 (بر خلاف 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 السنه در باب خلق اعمال). ی. خداوند در قیامت با چشم دیده می‌شود. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله). یا. "فاسق" مؤمن است. (برخلاف نظر خوارج که مدعی کفر فاسق بودند و برخلاف نظر معتزله که به منزله بین المنزلتین قائل بودند). یب. مغفرت خداوند بنده‌ای را، بدون 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 غرض نیست. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله). یح. تکلیف مالا یطاق بلا مانع است. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله). ابوالحسن اشعری از افراد کثیر التالیف است. گفته‌اند متجاوز از دویست کتاب تألیف 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 به نام "اللمع" و شاید کتابهای دیگر هم از او چاپ شده باشد.

ابوالحسن اشعری از افرادی است که افکارش تأثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه تأسف 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 تقشر بر حریت فکر بود. هر چند جنگ اشعریگری و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمود گرایی اشعری بر کنار نمانده. این پیروزی علل تاریخی و اجتماعی خاص دارد. بعضی حوادث سیاسی در این پیروزی تأثیر بسزایی داشت. چنانکه قبلاً اشاره شد، در قرن سوم هجری مأمون 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 مأمون 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 است 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.

درس هفتم: 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. سر مطلب از نظر حدیثی این است که احادیث شیعه بر خلاف احادیث اهل تسنن، مشتمل است بر یک سلسله احادیثی که در آنها منطقی 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 هیچ گونه 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 وحدت 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 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 علیه‌السلام طرح شده فراموش می‌کنند. حقیقت این است که طرح بحثهای عقلی عمیق در معارف اسلامی اولین بار وسیله علی علیه‌السلام 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 کلاماً 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

پاورقی:

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.

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 علیه‌السلام. 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 علیه‌السلام 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 علیه‌السلام گروهی هستند که خود امام

صادق علیه‌السلام 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 علیه‌السلام 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 علیه‌السلام بودند و این خود می‌رساند که ائمه اهل البیت علیهم‌السلام 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 برجستگی‌های علم کلام بود، نه در فقه یا حدیث یا تفسیر. امام صادق علیه‌السلام او را که در آن وقت جوانی نو خط بود از سایر اصحابش بیشتر گرامی می‌داشت و او را بالا دست دیگران می‌نشانند. همگان در تفسیر این عمل امام اتفاق نظر دارند که این تجلیلها فقط به علت متکلم بودن هشام بوده است. امام صادق علیه‌السلام 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 علیه‌السلام شخصا 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 علیه‌السلام رامسکوت 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 علیهم‌السلام، 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 الحکم" بود و از مترجمین معروف فارسی به عربی به شمار می‌رود تا اسحاق بن ابی‌سهل بن نوبخت و پسرش اسماعیل بن اسحاق بن ابی‌سهل ابن نوبخت و پسر دیگرش علی بن اسحاق و نواده‌اش ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی‌سهل بن نوبخت که او را شیخ المتکلمین در شیعه لقب داده‌اند و حسن بن موسی نوبختی خواهرزاده اسماعیل بن علی وعده‌ای دیگر از این خاندان همه از متکلمین شیعه‌اند. ابن قبه رازی در قرن سوم و ابوعلی بن مسکویه حکیم و طیب معروف اسلامی صاحب کتاب "طهارش 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، "تجريد الاعتقاد" محکمترین متن کلامی را آفرید. پس از "تجريد" 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 صدرالمتألهین 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.

درس هشتم: 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، منزل " 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 همه فروع دین. علماء شیعه نیز - نه ائمه شیعه - از قدیم الایام پنج اصل را به عنوان اصول خمسۀ تشیع معروفی 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 دوتا 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 خود 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، سمیعیت، 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 آنها 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

پاورقی:

۱. آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله «بقره. ۲۸۵»

که هر فرد به آنها ایمان داشته باشد، یعنی ایمان به آنها جزء اهداف اسلام است، واصل عدل معرف مکتب خاص تشیع است. اصل عدل اگر چه جزء هدفهای ایمانی اسلامی 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 می‌دهد. 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 که 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 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. مسأله امامت را اگر از وجهه‌های اجتماعی و سیاسی، یعنی از وجهه حکومت و رهبری در نظر بگیریم، نظیر عدل است، یعنی داخل در حوزه امور ایمانی نیست، و اما 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 دو 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 غیر آنها ذکر می‌کنیم:

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 انکار اشاعره است و توحید 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 فاقد الصفات 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

پاورقی:

۱. آنچه به معتزله درباره صفات نسبت داده می‌شود همین است که گفته شد. حاجی سبزواری می‌گوید:

الاشعری باز دیاد قائله و قال بالنیاب "المعتزله"

ولی از برخی از معتزله، مانند ابوالهدیل، تعبیراتی نقل می‌شود که مفادش عین آن چیزی است که شیعه قائل است.

بندگان نیز خداست، و 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 مقهوریت 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 این "تفویض" یعنی و گذاشته شدن انسان به خود و معزول بودن مشیت الهی از تأثیر، و البته این - چنانکه در محل خود 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

پاورقی:

۱. برای توضیح این مطلب رجوع شود به کتاب "انسان و سرنوشت

تمام شوون هستی و از آن جمله شأن 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 تعویض معتزلی، و این است معنی جمله معروف که از ائمه اطهار رسیده است: « لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین » (۱) اصل 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. برخی از شیعه که تحت تأثیر 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 (۲).

۵. لطف و انتخاب اصلح.

بحثی است میان اشاعره و معتزله که آیا

پاورقی:

۱. کافی، جلد ۱ / ص ۱۶۰۲. رجوع شود به کتاب عدل الهی.

لطف یعنی انتخاب اصلح برای حال بندگان، بر نظام 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 "قائده 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 مسأله "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 مخلوقاتی 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 تأیید می‌کند و معتقد است که فرق است میان غرض فعل و غرض فاعل، آنچه محال است این است که خداوند در افعال خود هدفی برای خود داشته باشد، اما هدف و غرضی که عاید مخلوق گردد به هیچ وجه با کمال و علو ذات و استغناء ذاتی خداوند

منافی نیست.

۸. بداء

در فعل حق جایز است، همچنانکه نسخ در احکام حق جایز است. بحث بداء 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 وحد اعلائی ایمان همین است. خداوند به هیچ وجه قابل شهود و رؤیت نیست. دلیل قرآنی این است که قرآن می‌گوید: «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير» (۱). چشمها او را نمی‌بینند و او چشمها را می‌یابد. او لطیف (غیر قابل رؤیت) است و آگاه (در یابنده 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 کریم: «وجوه يؤمئذ ناضره الی ربها ناظره» (۲). چهره‌هایی در آنروز خرم و نگرنده به سوی پروردگار خویشند.

پاورقی:

۱. سوره انعام، آیه. ۱۰۳. ۲. سوره قیامت، آیه ۲۲ و ۲۳

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 علیه‌السلام 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 مسأله تنها عرفا هستند که عقیده‌ای مشابه شیعه دارند.

۱۰. ایمان فاسق.

در این مسأله که مکرر سخن آن در میان آمده است، شیعه با اشاعره موافق است نه با خوارج که معتقد 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.

۱۲. مغفرت و شفاعت.

در این مسأله 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 (۱).

بخش دوم عرفان

درس اول: 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، شعراء، 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، بر خلاف 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 هر گاه 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 خانقاه‌ها 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 در حقیقت 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 بحث شویم ناچار باید این فرقه را از نظر علل و منشأ 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 فرقه 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 فعلا 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 را 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 بعدا 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 منبع 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 برای او وارد می‌شود. و البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلا 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 ضرورتا باید همراه "نوسفران" باشد گاهی به طایرقدس "و گاهی به "خضر" تعبیر می‌کنند:

همتم بدرقه راه کن ای طایرقدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم
ترک این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
البته توحیدی که از نظر عارف، قله منبع 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 تأیید نمی کنند و احیانا آنرا کفر و الحاد می خوانند، 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 می کند با این تفاوت که: اولاً عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می کند و عمده نظرش درباره روابط انسان با خدا است و حال آنکه همه سیستمهای اخلاقی ضرورتی نمی بینند که درباره روابط انسان با خدا بحث کنند، فقط سیستمهای اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می دهند. ثانیاً سیر و سلوک عرفانی - همچنانکه از مفهوم این دو کلمه پیدا است - پویا و متحرک است، بر خلاف 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 واقعا و بدون هیچ شائبه مجاز، برای انسان "صراط" وجود دارد و آن صراط را باید بپیماید 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 صرفا 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؟ مثلا از سقف شروع شود یا از دیوارها و از کدام دیوار؟ از بالای دیوار یا از پائین؟ در عرفان بر عکس، عناصر اخلاقی مطرح می‌شود اما به اصطلاح به صورت دیالکتیکی، یعنی متحرک و پویا. ثالثا عناصری روحی اخلاقی محدود است به معانی و مفاهیمی که غالبا آنها را می‌شناسند، اما عناصر روحی عرفانی بسی وسیعتر و گسترده‌تر است. در سیر و سلوک عرفانی از یک سلسله احوال و واردات قلبی سخن می‌رود که منحصر 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، بر خلاف 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.

درس دوم: عرفان نظري

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، مبادی و مسائل معرفی می‌کند، عرفان نیز موضوع و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید. ولی البته فلسفه در استدلال 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. استدلال عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلال 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 کرده است 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 اشیایی 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 شوون 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 اعلا کمال انسان به این است که جهان را آنچنانکه هست با عقل خود در یابد به طوری که جهان در وجود او وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی. لهذا در تعریف فلسفه گفته شده است: صیوروش الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی "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 باشند، 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. قهراً اینجا این مسأله 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 و تصوف نهضتی بوده از ناحیه ملل غیر عرب برضد اسلام و عرب، در زیر سر پوشی 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 تکیه 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 طبقات فرهنگی اسلامی و مانند غالب فرق اسلامی نسبت به اسلام نهایت خلوص نیت را داشته‌اند و هرگز نمی‌خواسته‌اند برضد 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. مسأله 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. فقهاء همین قدر 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 تشریح احکام نهفته است از نوع منازل و مراحل 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 معنی 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 عهده‌دار 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 است 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 عملی 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 برضد مقررات فقهی تلقی شود. عرفا از این سه بخش به "شریعت و طریقت و حقیقت" تعبیر می‌کنند و معتقدند که همانگونه که انسان واقعا سه بخش مجزا نیست، یعنی بدن و نفس و عقل از یکدیگر مجزا نیستند، بلکه در عین اختلاف با یکدیگر متحدند و نسبت آنها با یکدیگر، نسبت ظاهر و باطن است، شریعت و طریقت و حقیقت نیز اینچنین‌اند، 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 ماوراء عقل نیز معتقدند و ان شاء الله بعداً توضیح خواهیم داد.

درس سوم: مایه‌های عرفان اسلامی

برای شناخت هر 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 علوم است که مسلمین مایه‌ها 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 هیچ وجه 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 عکس العمل ایرانیها علیه اسلام و عرب می‌خوانند، و گاهی آن را درست 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 قواعد و ضوابط و اصولی بیان کرده است و تحت تأثیر جریانات خارج نیز خصوصاً اندیشه‌های کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه‌های فلسفی اشراقی قرار گرفته است. اما اینکه عرفا چه اندازه و 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 تأثیر داشته است؟ آیا عرفان اسلامی آنها را در خود جذب کرده و رنگ خود را به آنها داده و در مسیر خود را 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 بی تکلف و عمومی فهم و خالی از هر گونه رمز و مطالب غامض و غیر مفهوم و یا صعب الفهم است. اساس اعتقادی اسلام عبارت است از توحید. توحید اسلام یعنی همچنانکه مثلا 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 و جاویدان آخرت. از اینها که بگذاریم به یک سلسله مقررات ساده عملی می‌رسیم که فقه متکفل آنها است. از نظر این گروه، آنچه عرفا 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، و خوف از عذاب دوزخ و رجاء به ثوابهای بهشتی، همین و بس.

حقیقت این است که نظریه این گروه به هیچ وجه قابل تأیید 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 اسلامی می‌توانسته است الهامبخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفای 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 بحثهای 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 خالق و آفریننده جهان معرفی می‌کند و در همان حال می‌گوید ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز هست: «اینما تولوا فثم وجه الله» (۱). به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست. «و نحن اقرب الیه منکم» (۲). از شما به او [یعنی میت] نزدیک‌تریم.

پاورقی:

۱. سوره بقره، آیه. ۱۱۵

۲. سوره واقعه، آیه. ۸۵

«هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید/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. و آیاتی دیگر از این قبیل. بدیهی است که اینگونه آیات افکار و اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر و عالیتر 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 "قل هو الله احد" را نازل فرمود. در مورد سیر و سلوک وطی 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 مثلا حضرت مریم و مخصوصا آیات معراج رسول اکرم را مورد نظر قرار دهیم. در قرآن سخن از نفس اماره، نفس لوامه، نفس مطمئنه آمده. ۳ سوره حدید، آیه. ۳ است، سخن از علم افاضی و لدنی و هدایت‌های محصول مجاهده آمده است: «و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا» (عنکبوت/۶۹). در قرآن از تزکیه نفس به عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است: «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها» (شمس/۹-۱۰). در قرآن مکرر از حب الهی ما فوق همه محبت‌ها و عقله‌های انسانی یاد شده است. قرآن از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبیری از آن یاد کرده که مفهومش این است که اگر شما انسانها "تفقه"

خود را کامل کنید آن تسبیحها و تحمیدها را درک می‌کنید. به علاوه قرآن در مورد سرشت انسان مسأله نفخه الهی را طرح کرده است. اینها و غیر اینها کافی بوده که الهامبخش معنوی 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 بهره برداری کرده‌اند، درست یا نادرست؟ سخن درباره اظهار نظرهای مغرضانه گروهی غربی و غربزده است که می‌خواهند اسلام را از نظر معنویت، بی محتوا معرفی نمایند. سخن درباره سرمایه عظیمی در متن اسلام است که می‌توانسته الهامبخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضا 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 بینی‌ها ی 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 از خود بی‌خود بود و تعادل خود را نمی‌توانست حفظ کند. پرسید: «کیف اصبحت؟» حالت چگونه است؟ گفت: «اصبحت موقنا» در حال یقین بسر می‌برم. فرمود: علامت یقینت چیست؟ عرض کرد: یقین من است که مرا در اندوه فرو برده و شبهای مرا بیدار (در)

شب زنده داری) و روزهای مرا تشنه (در حال روزه) قرارداد است و مرا از دنیا و ما فیها جدا ساخته تا آنجا که گوئی عرش پروردگار را می بینم که برای رسیدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده اند و من در میان آنها هستم، گوئی هم اکنون اهل بهشت را در بهشت، متنعم و اهل دوزخ را در دوزخ، معذب می بینم، گوئی هم اکنون با این گوشها آواز حرکت آتش جهنم را می شنوم. رسول اکرم به اصحاب خود رو کرد و فرمود: این شخص بنده ای است که خداوند قلب او را به نور ایمان منور گردانیده 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 غزوه ای پیش آمده 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 عرفا قرار گرفته است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوف سلسله های خود را به ایشان می رسانند، کلماتش الهام بخش معنویت و معرفت است. ما به دو قسمت که در نهج البلاغه مسطور است اشاره می کنیم. در خطبه ۲۲۰ می فرماید: «ان الله سبحانه و تعالی جعل الذکر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوفرش و تبصر به بعد العشوش و تنقاد به بعد المعاندش و ما برح لله عزت آلاوه فی البره" بعد البره" و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم». 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 می‌گردند. همواره در هر زمان و در دوره فترتها خدا را مردانی بوده است که در اندیشه‌های آنها را با آنها راز می‌گفته است و در خردشان با آنها سخن می‌گفته است. در خطبه ۲۱۸ درباره اهل الله می‌فرماید: «قد احيى عقله و امات نفسه حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق فابان له الطريق و سلک به السبيل و تدافعته الابواب» «الی باب السلام» و دار الاقام» و ثبت رجلاه بطمانين» بدنه فی قرار الامن و الراح" بما استعمل قلبه و ارضى ربه «. خرد خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشتها 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 اندازه 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. دعاهاى اسلامى، مخصوصا دعاهاى شيعى گنجينه‌اى از معارف است، از قبيل دعاى كميل، دعاى ابوحمزه،

مناجات شعبانیه، دعاهاى

صحیفه سجادیه. عالیتین اندیشه‌های 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 معترضانه ابوذر غفاری نسبت به جباران زمان خودش می‌بینیم. ابوذر نسبت به تبعیضها و حیف و میلها و ظلم وجورها و بیداد گریهای زمان سخت معترض بود تا آنجا که تبعیدها کشید و رنجهای جانکاه متحمل شد 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 العدل" الانسانی "می‌گوید: من تعجب می‌کنم از این اشخاص درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آنگاه ببینیم 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 می‌تواند الهامبخش ابوذر را برای قیام در برابر جبارهایی مانند معاویه باشند؟! 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 روهای شرقی آنها درست درآید؟! خوشبختانه اخیراً افرادی مانند نیکولسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی

که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند صریحا اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است. با نقل جمله‌هایی 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 کنیم همانجا خدا است (۷) به هر کس خدا روشنی ندهد او به کلی نور نخواهد داشت (۸). محققا 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 تعمیق در قسمت‌های مختلف قرآن، مخصوصا آیات مرموزی که مربوط به عروج "معراج است متصوفه سعی می‌کنند حالت

پاورقی:

۱. الله نور السموات و الارض

۲ هو الاول و الاخر

۳ لا اله الا هو «

۴. كل من عليها فان «

۵. و نفخت فيه من روحي

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

۷. اينما تولوا فثم وجه الله «.

۸. و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور «.

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

پاورقی:

۱. کتاب میراث اسلام مجموعه‌ای از مستشرقین درباره اسلام، صفحه ۸۴. ۲. ترجمه این حدیث قدسی است: لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی اذا حببته فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یمس بها.

درس چهارم: تاریخچه مختصر (۱)

درس گذشته به این موضوع اختصاص یافت که منبع و ریشه اصلی عرفان اسلامی کجا است؟ آیا در تعلیمات اسلامی و زندگی عملی رسول اکرم و ائمه اطهار چیزهایی 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 اسلامی و زندگی سرشار از معنویت و تجلیات روحانی پیشوایان اسلامی که الهامبخش معنوی 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 پردازیم. 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 لاقلاً تا قرن دهم هجری اشاره کنیم و سپس مسائل عرفان را تا حدودی که در اینجا میسر است مطرح سازیم و در آخر کار به تحلیل عملی و ریشه‌یابی آنها پردازیم. آنچه مسلم است این است که در صدر اسلام، لاقلاً 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 متوفاً 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 المعیش "کافی، جلد پنجم آمده است ظاهر می‌شود که در زمان امام پاورقی:

۱. تاریخ تصوف در اسلام، تألیف 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.

صادق علیه‌السلام 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 او استاد سفیان ثوری متوفی 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 شبهه‌ای نیست که وجه تسمیه صوفیه به این نام پشمینه پوشی آنها بوده است (۱). 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 متوفی در ۲۴۳ هجری نقل شده است (۲) 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 (دکتر غنی/تاریخ تصوف در اسلام)

پاورقی:

۱. صوف = پشم.

۲. تذکره الاولیاء شیخ عطار.

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 غربیان و غربزدگان ادعا می‌کنند). 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. در احادیث زیاد این مضمون رسیده است: «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله»^(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

پاورقی:

۱. سفین "البحار محدث قمی، ماده سلم.

ساله‌ای داشته و نه قسمت از عمرش در قرن اول هجری گذشته است. حسن بصری البته به نام "صوفی" خوانده نمی‌شده است، از آن جهت جزء صوفیه شمرده می‌شود که اولاً کتابی تألیف کرده به نام "رعای" حقوق الله که می‌تواند اولین کتاب 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 عالیه شرح می‌دهند: اول توبه، و پس از آن یک سلسله اعمال دیگر، که هر کدام باید برای ارتقاء به مقام بالاتری به ترتیب عملی شود" (۱). ثانیاً خود عرفا، بعضی از سلاسل طریقت را به حسن بصری و از او به حضرت امیر علیه‌السلام 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. 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

پاورقی:

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 علیه‌السلام می‌رسانند بیشتر قابل توجه است و مسأله قابل تحقیق است.

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

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 در گذشته است. ج. ابراهیم ادهم. اهل بلخ است. داستان معروفی دارد شبیه داستان معروف بودا. گویند در ابتدا پادشاه بلخ بود و جریاناتی رخ داد که تائب شده و در سلسله اهل تصوف قرار گرفت. عرفا برای وی اهمیت زیاد قائلند. در مثنوی داستان جالبی برای او آورده است. ابراهیم در حدود سال ۱۶۱ هجری در گذشته 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 در گذشته است و بعضی گفته‌اند و فاتش 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. این قدر 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 ربا را نمی‌شناختم. و. شفیق بلخی. شاگرد ابراهیم ادهم بوده است. بنابر نقل "ریحان" الادب "و غیره از کتاب "کشف الغمه" علی بن عیسی اربلی و از نور الابصار

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 ایرانی الاصل 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 سلسله الذهب (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 عیسی) از اکابر عرفا و اصلاً اهل بسطام است. می‌گویند اول کسی است که صریحاً از فناء فی الله و بقاء با الله 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 علیه‌السلام ب وده است ولی این ادعا با تاریخ جور 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 علیه‌السلام صورت گرفته است و چون در حالی تشریف به توبه پیدا کرد که "حافی = پابرهنه" 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 زبانه جاری شد استغفار می‌کنم. گفتند: چگونه؟ گفت: شبی حریق 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. یک مرتبه 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:

شنيديم كه بغداد نيمي بسوخت	شبي دود خلق آتشي بر فروخت
كه دكان ما را گزندی نبود	يكي شكر گفت اندر آن خاك و دود
تو را خود غم خوشتن بود و بس؟	جهانديده‌اي گفتش اي بوالهوس
اگر خود سرايت بود بر كنار؟	پسندی كه شهري بسوزد به نار

سری شاگرد و مرید "معروف کرخی" و استاد و دایی 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 زندگی همه دلها است و مانند آتش به همه پرتوافشانی می‌کند. سری در سال ۲۴۵ یا ۲۵۰ در سن نود و هشت سالگی در گذشته 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 در گذشته است. ه. جنید بغدادی. اصلاً اهل نهبوند است. عرفا و متصوفه او را "سید الطائف" می‌خوانند، همچنانکه فقهاء شیعه، شیخ طوسی را "شیخ الطائف" 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 درزی علما و فقها بود. به او گفتند: به خاطر یاران هم که هست خرقة (لباس اهل تصوف) بپوش. گفت: اگر می‌دانستم که از لباس کاری ساخته است از آهن گداخته جامه می‌ساختم. اما ندای حقیقت این است که: لیس الاعتبار بالخرق "انما الاعتبار بالخرق" یعنی از خرقة کاری ساخته نیست، خرقة (آتش دل) لازم است. جنید خواهر زاده و مرید و 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 کاربرد 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 اصلا 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. اصلا اهل بیضاء از توابع شیراز است ولی در عراق رشد و نما یافته است. حلاج از جنجالی‌ترین عرفای دوره پاورقی:

۱. تاریخ تصوف در اسلام ص ۵۵

۲. طبقات الصوفیه ابو عبدالرحمن شلمی ص ۲۰۶

اسلامی است. شطحیات 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: گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد. بعضی او را مردی شعبده باز می‌دانند. خود عرفا او را تبرئه می‌کنند و می‌گویند سخنان او و بایزید که بوی کفر می‌دهد در حال سکر و بی خودی بوده است. عرفا از او به عنوان "شهید" یاد می‌کنند. حلاج در سال ۳۰۶ یا ۳۰۹ به دار آویخته شد (۱).

پاورقی:

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

درسهای پنجم و ششم: تاریخچه مختصر (۲)

عرفای قرن چهارم:

الف. ابوبکر شبلی. شاگرد و مرید جنید بغدادی بوده 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 دارد و کتابها در این علم تألیف 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 شریعت 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 بلا واسطه یا مع الواسطه او بوده‌اند. بعضی مدعی هستند که مقبره‌ای که در پائین خیابان مشهد به نام قبر پیر پالان دوز 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. ابو عبدالله رودباری. این مرد خواهر زاده 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 تألیف کرده است به نام "قوش 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:

پاورقی:

۱. "سراج" = زین ساز. کم کم این کلمه به پالان دوز تغییر شکل داده است.

بوالحسن 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 و افری 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 مشهورترین و با حال ترین 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 ۳ تکیه بر رحمت حق داریم نه بر عمل 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
ابوسعید، فی الفور گفت:
ای نیک نکرده و بدیها کرده
و انکه به خلاص خود تمنا کرده

بر عفو مکن تکیه که هرگز نبود

ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده (۱)

این رباعی نیز از ابوسعید است:

فردا که زوال شش جهت خواهد بود

قدر تو به قدر معرفت خواهد بود

در حسن صفت کوش که در روز جزا

حشر توبه صورت صفت خواهد بود

ابوسعید 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 درگذشته 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 عبدالله انصاری. عرب نژاد و از اولاد ابویوب انصاری صحابی بزرگوار معروف است. خواجه عبدالله 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 نیکی کردن خرخاری است، بدی را نیکی کردن کار خواجه عبدالله انصاری است

پاورقی:

۱. نامه دانشوران، ذیل احوال بوعلی سینا.

این رباعی نیز از اوست:

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

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 زیاد تألیف کرده. معروفترین آنها که از کتب درسی سیر و سلوک است و از پخته‌ترین کتب عرفان است کتاب "منازل السائرین است. براین 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 عالیترین پست روحانی زمان خویش را حیازت 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 تألیف کرده و در سال ۵۰۵ در طوس که وطن اصلیش بود درگذشت.

عرفای قرن ششم

الف. عین القضاش همدانی. از پرشورترین عرفا است. مرید احمد غزالی برادر کوچکتر محمد غزالی که او نیز از عرفا است بوده است. کتب زیاد تألیف 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 در گذشته است. ج. احمد جامی معروف به ژنده پیل. از مشاهیر عرفا و متصوفه است. قبرش در تربت جام نزدیک سر حد 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 پی‌ها بریده‌اند

نومید هم مباش که رندان جرعه نوش ناگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

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

چون تیشه مباش و جمله بر خود متراش چون رنده زکار خویش بی‌بهره مباش

تعلیم زاره گیر در کار معاش چیزی سوی خود می‌کش و چیزی می‌پاش

احمد جامی در حدود سال ۵۳۶ در گذشته است. د. عبدالقادر گیلانی. تولدش در شمال ایران بوده و در بغداد نشو و نما یافته است و در همانجا دفن شده است. بعضی او را اهل "جبل" بغداد دانسته‌اند نه اهل "گیلان" (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 کتب او وسیله مستشرقین چاپ و منتشر شده است. این مرد در سال ۶۰۶ درگذشته است.

عرفای قرن هفتم

این قرن عرفای بسیار بلند قدری پرورانده است. ما عده‌ای از آنها را به ترتیب تاریخ و فائشان 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 "بهاءالدین ولد" پدر مولانا مولوی رومی. در خوارزم می‌زیست. زمانش مقارن است با حمله مغول. هنگامی که مغول می‌خواست حمله کند، برای نجم الدین کبریا 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 پوشیده 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 تألیف دارد. "تذکرش الاولیاء" او که در شرح حال عرفا و متصوفه است و از امام صادق علیه‌السلام آغاز می‌کند و به امام باقر علیه‌السلام ختم می‌نماید از جمله ماخذ و مدارک محسوب می‌شود و شرقشناسان اهمیت 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 ودایی 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 درگذشت 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 که 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:

دو اندرز فرمود بر روی آب

مرا شیخ دانای مرشد شهاب

دگر آنکه در جمع بدبین مباش

یکی اینکه در نفس خودبین مباش

این سهروردی غیر از شیخ شهاب الدین سهروردی فیلسوف مقتول

معروف به شیخ اشراق است که در حدود سالهای ۵۸۱ - ۵۹۰ در حلب 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 چاپ شده و فضلا به شرحش پرداخته‌اند. یکی از کسانی که دیوان او را شرح کرده "عبدالرحمن جامی" عارف معروف 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 جذبیه بوده است و بسیاری از اشعار خود را در همان حال سروده است. ابن الفارض در سال ۶۳۲ درگذشته است. ۵۰. 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. شاگردان شیخ ابومدین مغربی اندلسی از عرفای قرن ششم است. سلسله طریقتش با یک واسطه به شیخ عبدالقادر گیلانی سابق الذکر می‌رسد. محی الدین که احیاناً به 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 قرنی - 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 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 اعجاب روزگار است. انسانی است شگفت و به همین دلیل اظهار عقیده‌های متضادی درباره‌اش شده است. برخی او را ولی کامل، قطب الاقطاب می‌خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تنزلش می‌دهند. گاهی ممیت الدین و گاهی محی الدین اش می‌خوانند. صدر المتألهین فیلسوف بزرگ و نابغه عظیم اسلامی نهایت احترام برای او قائل است. محی الدین در دیده او از بوعلی سینا و فارابی بسی عظیمتر است. محی الدین بیش از دوپست کتاب تألیف کرده است. بسیاری از کتابهای او 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 دائره المعارف عرفانی است. دیگر کتاب فصوص الحکم است که اگر چه کوچک است ولی دقیقترین و عمیقترین متن عرفانی است. شروح زیاد بر آن نوشته شده است. در هر عصری شاید دوسه 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 نصیر الدین 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 محی‌الدینی 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 محی‌الدین است. شاید اگر او نبود محی‌الدین قابل درک نبود. مولوی وسیله قونوی با مکتب محی‌الدین آشنا شد. اینکه گفته می‌شود مولوی شاگرد قونوی بوده است ظاهراً مربوط به اخذ افکار و اندیشه‌های محی‌الدین است. اندیشه‌های محی‌الدین در مثنوی و در دیوان شمس منعکس است. کتابهای قونوی از کتب درسی حوزه‌های فلسفه و عرفان اسلامی در شش قرن اخیر است. کتابهای معروف قونوی عبارت است از: مفتاح الغیب، نصوص، فکوک. قونوی در سال ۶۷۲ (سال فوت مولوی و خواجه نصیرالدین طوسی) و یا سال ۶۷۳ در گذشته است. ز. مولانا جلال‌الدین 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 معرف "الروحي و اجتماعي و عرفاني. 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 در گذشته است. ح. فخرالدین عراقی همدانی شاعر و غزلسرای معروف. شاگرد صدرالدین قونوی و مرید و دستپورده شهاب الدین سهروردی سابق الذکر است. در سال ۶۸۸ در گذشته است.

عرفای قرن هشتم

الف. علاء الدوله سمناوی. نخست شغل دیوانی داشت، کناره گرفت و در سلک عرفا در آمده و تمام ثروت خود را در راه خدا داد. کتب زیادی تألیف کرده است. در عرفان نظری عقائد خاص دارد که در کتب مهم عرفان طرح می‌شود. در سال ۷۳۶ در گذشته است. خواجه کرمانی شاعر معروف از مریدان او بوده و در وصفش گفته است:

هر کوبه ره علی عمرانی شد چون خضر به سرچشمه حیوانی شد

از وسوسه عادت شیطان وارست مانند علاء دوله 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 عبد الرزاق لاهیجی، شهید ثانی از عبدالرزاق کاشانی ثناء بلیغ کرده است. بین او و علاء الدوله سمنانی در مسائل نظری عرفان که وسیله محی الدین طرح شده است مباحثات و مشاجراتی بوده است. وی در سال ۷۳۵ در گذشته است. ج. خواجه حافظ شیرازی. حافظ، علی رغم شهرت جهانی 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

ز حافظان 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 عرفان 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 عملی 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

تألیف کرده است. حافظ در سال ۷۹۱ در گذشته 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 فخرالمحققین 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 شده و بعد مقام مهمی در عرفان اسلامی یافت.

پاورقی:

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

صدر الدین 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 تألیف کرده‌اند. یکی 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 در گذشته 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 عرفان و صوفیه است. سلسله نعم "الهی در عصر حاضر از معروفترین سلسله 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 الدینی ید طولاً 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 تألیف کرده است. شهرت او به عرفان به واسطه کتاب "مصباح الانس" وی است که شرح کتاب "مفتاح الغیب" صدر الدین قونوی است.

شرح کردن کتب محی الدین عربی و یا صدر الدین قونوی کار هر کسی نیست. فناری این کار را کرده است و محققین عرفان که پس از وی آمده‌اند ارزش این شرح را تأیید کرده‌اند. این کتاب در تهران با چاپ سنگی با حواشی مرحوم آقامیرزا 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 نور بخشی شارح "گلشن راز" محمود شبستری . معاصر میر صدرالدین دشتکی و علامه دوانی بوده و در شیراز می‌زیسته است و مطابق آنچه قاضی نور الله در "مجالس المؤمنین" نوشته است صدر الدین 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 نور بخش 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 نور بخش شروع و به معروف کرخی می‌رسد و سپس به حضرت امام رضا علیه‌السلام 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 تألیف کرده است. تاریخ دقیق وفاتش معلوم نیست، ظاهراً قبل از سال ۹۰۰ بوده است.

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 زیادی تألیف 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 (ص)، شرح قصیده میمیه فرزدق در مدح حضرت علی بن الحسین (ع)، لوائح، بهارستان که به روش گلستان سعدی است، نفاتح 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 می‌شود، شخصیت فرهنگی و تاریخیش به درجاتی بیش از بهاء الدین نقشبند است. لهذا ما که در این تاریخچه مختصری نظر به جنبه فرهنگی عرفان داریم نه جنبه

پاورقی:

۱. احمد جامی، شیخ الاسلام لقب داشته است.

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 می‌کند. تا این تاریخ شخصیت‌های علمی و فرهنگی عرفانی همه جزء سلاسل رسمی تصوفند، و اقطاب صوفیه شخصیت‌های بزرگ فرهنگی عرفان محسوب می‌شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنها است. از این به بعد شکل و وضع دیگری پیدا می‌شود. اولاً دیگر اقطاب متصوفه همه یا غالباً آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینیان داشته‌اند ندارند. شاید بشود گفت که تصوف رسمی از این به بعد بیشتر غرق آداب و ظواهر و احیاناً بدعت‌هایی که ایجاد کرده است می‌شود. ثانیاً عده‌ای که داخل در هیچیک از سلاسل تصوف نیستند، در عرفان نظری محی‌الدینی متخصص می‌شوند که در میان متصوفه رسمی نظیر آنها پیدا نمی‌شود. مثلاً صدر المتألهین شیرازی متوفاً در سال ۱۰۵۰ و شاگردش فیض کاشانی متوفاً در ۱۰۹۱ و شاگرد شاگردش قاضی سعید قمی متوفاً در ۱۱۰۳ آگاهیشان از عرفان نظری محی‌الدینی بیش از اقطاب زمان خودش 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 صدر الدین قونوی که عرفان نظری پایه گذاری شد و عرفان شکل 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 پدید 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 برکنار بوده‌اند، کاملاً مشخص است. ثالثاً از قرن دهم به بعد ما در جهان شیعه به افراد و گروههایی برمی‌خوریم 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 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 و فاق و انطباق کامل میان آداب سلوک و آداب فقه است. این جریان نیز تاریخچه‌ای دارد که فعلاً مجال آن نیست.

درسهای هفتم و هشتم و نهم: 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 "معرف" الله است. اما وجوه اختلاف این است که از نظر حکمت الهی، هدف خصوص معرف" الله نیست، بلکه هدف معرفت نظام هستی است آنچنانکه هست. معرفتی که هدف حکیم است، نظامی را تشکیل می‌دهد که البته معرف" الله رکن مهم این نظام است، ولی از نظر عرفان هدف منحصر به معرف" الله است.

از نظر عرفان معرف "الله معرفت همه چیز است، همه چیز در پرتو معرف" الله و از وجهه توحیدی باید شناخته شود و اینگونه شناسائی ۲ فرع بر معرف "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 درآورد و نظام عالم را با این دور بین مطالعه کند، اما عارف می‌خواهد با تمام وجودش حرکت کند و به کنه و حقیقت هستی برسد و مانند قطره‌ای که به دریا می‌پیوندد، به حقیقت بپیوندد. 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 یا 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 العارفين" 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

المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها يخص باسم الزاهد، و المواظب على فعل العبادات من القيام و الصيام و نحو هما يخص باسم العابد، و المتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف و قد يتركب بعض هذه مع بعض. آنکه از تنعم دنیا رو گردانده 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 باز داشته و متوجه عالم قدس کرده تا نور حق بدان بتابد به نام "عارف" شناخته می‌شود. البته گاهی دوتا 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 بما هو زاهد، و عابد بما هو عابد، و عارف بما هو عارف، مستلزم تعریف زهد و عبادت و عرفان است. پس نتیجه مطلب این می‌شود که زهد عبارت است از اعراض از

مشتهیات دنیاوی، و عبادت عبارت است از انجام اعمال خاصی که از قبیل نماز و روزه و تلاوت قرآن و امثال اینها، و عرفان مصطلح عبارت است از منصرف ساختن ذهن از ما سوی 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 یا عابد باشد امام 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 و عابد نباشد و یا عابد باشد و زاهد نباشد و یا هم عابد باشد 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 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 و ماهیت زهد و عبادت غیر عارف متفاوت است. الزهد عند غیر العارف معامل " ما كأنه یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخرش، و عند العارف تنزه ما عما یشغل سره عن الحق و تکبر

علی کل شیء غیر الحق . و العبادش عند غیر العارف معامل " ما كأنه يعمل فی الدنيا لاجرش يأخذها فی الاخرش هی الاجر و الثواب، و عند العارف ریاض " ما لهممه و قوی نفسه المتوهم " و المتخیل " لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق. زهد غیر عارف نوعی داد و ستد است، گوئی کالای دنیا را می دهد 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 می کند 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 بدانسو کشیده شود.

هدف عارف

العارف یرید الحق الاول لا لشیء غیره و لا یؤثر شیئا علی عرفانه و تعبده له فقط لانه مستحق للعبادش و لانها نسب " شریف " الیه لا لرغب " او رهب " عارف، حق (خدا) را می خواهد نه برای چیزی غیر حق، و هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی دهد، و عبادتش حق را، تنها به خاطر این است که او شایسته عبادت است، و بدان جهت است که عبادت رابطه ای 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 شخص یا شیئی می‌بیند و او را مدح و ستایش می‌کند. اگر بپرسند که 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 درخور انجام دادن. پس لازم نیست که الزاما

هر عبادتی به خاطر طمعی یا ترسی باشد. جمله معروفی که از علی علیه‌السلام نقل شده است که: «الهی ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعبادش فعبدتک» 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. عرفان صددرصد برضد این شرک است. در این زمینه سخنهای 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:

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت	که حسنی ندارد ایازای 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 تنگنایی شتر	بیفتاد و بشکست صندوق در
به یغما ملک آستین برفشاند	و ز 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 سنبلت پیچ پیچ
زیغما چه آورده‌ای؟ گفت هیچ
من اندر قفای 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 او است
تو در بند خویشی نه در بند دوست
خلاف طریقت بود کاولیا
تمنا کنند از خدا جز خدا

اولین منزل

اول درجات حرکات العارفین ما یسمونه هم الارادش و هو ما یعتری المستبصر بالیقین البرهانی او الساکن النفس الی
العقد الایمانی من الرغب" فی اعتلاق العروش الوثقی فیتحرک سره الی القدس لینال من روح الاتصال. اولین منزل سیر
و سلوک عارفان آن چیزی است که آنان آن 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: النهایات هی الرجوع الی البدایات. 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 باز گردد. در فلسفه ثابت شده است که چنین تغییر جهتی مستلزم تخلل 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 مبدأ منتهی می‌شود. شیء متحرک در حرکت روی دایره، اول از نقطه مبدأ دور می‌شود و به نقطه‌ای خواهد رسید که دورترین نقطه‌ها از نقطه مبدأ است. آن نقطه همان نقطه‌ای است که اگر قطری در آن دایره ترسیم شود از نقطه مبدأ، به همان نقطه خواهد رسید. و همین که به آن نقطه برسد، بدون آنکه سکونی متخلل شود بازگشت به مبدأ (معاد) آغاز می‌شود. عرفا مسیر حرکت از نقطه مبدأ تا دورترین نقطه را "قوس نزول" و مسیر از دورترین نقطه را تا نقطه مبدأ "قوس صعود" می‌نامند. حرکت

اشیاء از مبدأ 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 مبدأ فلسفه‌ای دیگر دارد. آن فلسفه اصل میل و عشق هر فرع به بازگشت به اصل و مبدأ 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: جمرش من نار المحب "فی القلب المقتضی" لاجاب "دواعی الحقیق" اراده پاره آتشی است از آتش محبت که در دل می‌افتد و ایجاب می‌کند که انسان به بانگهای حقیقت پاسخ اجابت دهد. خواجه عبدالله انصاری در "منازل السائرین" در تعریف اراده می‌گوید: و هی الاجاب "لدواعی الحقیق" طوعاً. اراده پاسخگوئی (پاسخگوئی عملی) است که انسان با آگاهی و اختیار به دواعی حقیقت می‌دهد.

نکته‌ای که لازم است یاد آوری شود این است که اراده در اینجا اول منزل خوانده شده است. مقصود بعد از اینکه یک سلسله منازل دیگری 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 النهایات هی الرجوع الی البدایات 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 دیباجه 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 ازنی 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 تنهایی و بی‌تکیه‌گاهی، برای چنگ زدن و متصل شدن به حقیقتی که دیگر با او نه احساس غربت و تنهایی است و نه احساس بی‌تکیه‌گاهی.

تمرین و ریاضت

ثم انه ليحتاج الي الرياض"، و الرياض "متوج" الي ثلث "اغراض:الاول تنحي" مادون الحق عن مستن الايثار، و الثاني تطويع النفس الامارش للنفس المطمئن"... و الثالث تلطيف السر للتنبيه. پس از این، نوبت عمل و تمرین و ریاضت می‌رسد. ریاضت متوجه سه هدف است:اول دور کردن ما سوی از سر راه، دوم رام ساختن نفس اماره برای نفس مطمئن"، سوم نرم و لطیف ساختن باطن برای آگاهی. پس از مرحله اراده که آغاز پرواز است، مرحله تمرین و آمادگی می‌رسد. از این آمادگی با لغت "ریاضت" تعبیر شده است. در عرف امروز ما کلمه "ریاضت" مفهوم زجر دادن نفس را دارد. در بعضی مکتبها اساسا زجر دادن نفس و تعذیب آن اصالت دارد و لهذا قائل به زجر و تعذیب نفس هستند. نمونه‌اش را در جوکیهای هند می‌بینیم. 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 می‌شود. 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. وسوم مربوط است به نوعی تغییرات کیفی در باطن روح که از آن به "تلطیف سر" تعبیر شده است. و الاول یعنی علیه الزهد الحقیقی، و الثانی یعنی علیه عدش اشیاء: العبادش المشفوع "بالفکرش، ثم الالحان المستخدم" لقوی النفس الموقع "لما لحن به من الکلام موقع القبول من الاوهام، ثم نفس الکلام الواعظ من قائل زکی بعبارش بلیغ" و نغم "رخیم" و سمت رشید، و اما الغرض الثالث فیعین علیه الفکر اللطیف و العشق العفیف الذی یأمر فیہ شمائل المعشوق لیس سلطان الشهوش. 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 مطمئن) 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 (مثلا آیه قرآن که

تلاوت می‌شود و یا دعا و مناجاتی که قرائت می‌شود و یا شعر عرفانی که خوانده می‌شود) در قلب نفوذ دهد. سوم سخنی پند آموز 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 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 الارادش و الرياض "حداما، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيدش كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه و هو المسمى عندهم اوقاتا ثم انه ليكثر عليه هذا الغواشي اذا أمعن في الارتياض. سپس هرگاه اراده و رياضت 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 اصطلاح عرفا "اوقات" نامیده می‌شوند و اگر در رياضت پیش رود این حالات فزونی می‌گیرد. انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح

شیئا عاج منه الی جناب القدس یتذکر من امره امر فغشیه غاش فیکاد یری الحق فی کل شیء. 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 الحد یتعلی علیه غواشیه و یزول هو عن سکینته 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، قهرا اگر کسی پهلویش نشسته باشد متوجه تغییر حالت وی می‌گردد. ثم انه لتبلغ به الریاض "مبلغا ینقلب وقته سکین" فیصیر المخطوف مألوفاً و الومیض شهاباً بیناً و یحصل له معارف "مستقرش كأنها صحب" مستمرش و یتمتع فیها ببهجته، فاذا انقلب عنها انقلب حیران اسفاً. سپس کار مجاهدت و ریاضت به آنجا می‌کشد که "وقت" تبدیل به "سکینه" می‌شود یعنی آنچه گاه 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 مأنوس می‌شود. برق

جهنده تبدیل به شعله‌ای روشن می‌گردد. نوعی آشنائی ثابت بر قرار می‌گردد. گوئی او همیشه همنشین حق است. با بهجت و سرور از آن بهره‌مند می‌گردد. هرگاه آن حالت از او دور می‌شود سخت ناراحت می‌گردد. و لعله الی هذا الحد يظهر علیه ما به فاذا تغلغل فی هذه المعارف " قل ظهوره علیه فکان و هو غائب ظاهرا و هو ظاعن مقیما. شاید به این مرحله که عارف برسد، باز آثار حالات درونی (بهجت و یا تأسف) 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 تدریجا 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: هجم بهم العلم علی حقیق " البصیرش و باشروا روح الیقین و استلانوا ما استوعره المترفون و انسوا بما استوحش منه الجاهلون و صحبوا الناس با بدان ارواحها معلق " بالمحل

الاعلیٰ (۱). علم و معرفت توأم 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 مأنوسند، با بدنهای خود با مردم محشور و مصاحبند در حالی که روحهای آنها به برترین جایگاهها پیوسته است. و لعله الی هذا الحد انما یتیسر له هذه المعارف " احياناً ثم یتدرج الی ان یکون له متی 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 در می‌آید. ثم انه لیتقدم هذه الرتب"، فلا یتوقف امره الی مشیئته بل كلما لا حظ شیئا لا حظ غیره و ان لم تکن ملاحظته للاعتبار، فیسنح له تعریج عن عالم الزور الی عالم الحق، مستقر به و یحتف حوله الغافلون. سپس از این هم پیشتر می‌رود، کارش به جایی می‌رسد که دیدن حق متوقف برخواست 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 ما سوی الله و

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه. ۱۴۷

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 الرياض " الی النیل صار سره مرآش مجلوش محاذیا بها شطر الحق و درت علیه اللذات العلی و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق و کان له نظر الی الحق و نظر الی نفسه و کان 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 نشدنی 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 که آن صورت را منعکس ساخته است. ثم انه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط، و ان لحظ نفسه فمن حیث هی لا حظ " لا من حیث هی بزینتها. و هناک یحق 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، لحاظ کننده نیز به نحوی دیده می‌شود، درست

مانند آینه که در حالی هم که توجه به صورت است و به آینه توجهی نیست باز نظریه 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 که خلاصه‌ای از قسمتی از نمط نهم "اشارات" نکته‌ای که لازم است یاد آوری 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 نصیرالدین طوسی در شرح اشارات گفته است بوعلی سفر اول عرفانی را در نه مرحله بیان کرده است. سه مرحله مربوط است به مبدأ سفر، و سه مرحله مربوط است به عبور از مبدأ 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 مجاهدتهای است که عارف انجام می‌دهد. این مجاهدتها زیاد است و عارف باید منازلی 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.

درس دهم: 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 قرار دادی 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 - لاقبل به عقیده عرفا - قابل درک نیست. این است که عرفا تعمد دارند در مکتوم

نگهداشتن مقاصد خود، برخلاف 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 سومی احیانا در کار است که کار را مشکلتر می‌کند، و آن اینکه برخی عرفا لاقلاً آنها که عرفای "ملامتی" خوانده می‌شوند برای اینکه در مراحل سیر و سلوک "تعینات" را درهم بشکنند و به جای "نام" و افتخار، برای خود "نگ" 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 هر گونه خودنمائی و خودپرستی از نفس گرفته شود. می‌گویند عرفای خراسان اکثر "ملامتی" بوده‌اند. برخی معتقدند که حافظ هم ملامتی است، مفهوم "رندی" لا ابالیگری "قلندری" قلاشی و نظایر اینها همه به معنی بی‌اعتنائی به خلق است نه بی‌اعتنائی به خالق. حافظ درباره تظاهر به موجبات بدنامی و نیک بودن در باطن، زیاد سخن گفته است، مثلاً:

شیخ صنعان، خرقة رهن خانه خمار داشت

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

اشاره به داستان معروف شیخ صنعان است.

شیوه مستی و رندی نرود از پیشم

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم

زهدرندان نو آموخته راهی به دهی است
من که رسوای جهانم چه صلاح اندیشم
به می پرستی 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 تقدس (ریاکاری) محکوم کرده است:

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات
مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش
مولوی در دفاع از ملامتیان می گوید:

هین زیدنامان 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 مسأله است. فقه اسلامی همانطور که ریا را محکوم می کند و آن را نوعی شرک می داند، ملامتیگری را نیز محکوم می کند و می گوید: مؤمن حق ندارد عرض و شرافت اجتماعی خود را لکه دار سازد. بسیاری از خود عرفا نیز ملامتیگری را محکوم می کنند. مقصود این است که روش ملامتگری 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 ابهام‌گویی، 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 نیز زیاد است. برخی مربوط است به عرفان نظری یعنی به جهان بینی عرفانی و تفسیری که عرفان از هستی می‌نماید. این اصطلاحات، شبیه اصطلاحات فلاسفه است و مستحدث است. محی الدین 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 احدیث، 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 قهرا 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 جامعه شناسان که عملاً وارد این وادیه‌ها 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 با یزید و جنید سابقه دارد. اینک ما بعضی از اصطلاحات را طبق آنچه قشیری و دیگران گفته‌اند می‌آوریم

پاورقی:

۱. رساله قشیریه ص ۳۳

۱. وقت

در درس پیش این اصطلاح را از بوعلی نقل کردیم. اینکه 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 عارف شود، اقتضای رفتاری خاص دارد. آن حالت خاص آن نظر که رفتاری خاص ایجاب 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 ایجاب می‌کند. عارف باید "وقت شناس" باشد یعنی اینکه حالتی که از غیب بر او عارض شده است و وظیفه‌ای که در این زمینه آن حالت دارد باید بشناسد، و هم عارف باید "وقت" را 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 و انمود 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 "اپیکوریسم" اصطلاح کرده‌اند. مسأله "دم غنیمت شمردن" یا "عیش نقد" یکی از تکیه گاههای 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 موهوم 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 باکس	حافظ راز خود و عارف "وقت خویشم
خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم	شطح و طامات به بازار خرافات بریم
شرمان باد زپشمینه 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
سحر که رهروی در سرزمینی	همی گفت این معما با قرینی
که ای صوفی شراب آنگه شود صاف	که در شیشه بماند اربعینی (۱)
خدا زان خرقة بیزار است صد بار	که صد بت با شدش در آستینی
نمی‌بینم نشاط "عیش" در کس	نه درمان دلی نه درد دینی

پاورقی:

۱. من اخلص لله اربعین صباحا جرت ینابیع الحکم "من قلبه علی لسانه « حدیث نبوی.

درونها تیره شد باشد که از غیب چراغی بر کند خلوت نشینی نه حافظ را حضور درس
خلوت نه دانشمند را علم یقینی اشعار دو پهلوی حافظ در این زمینه بسیار است، از آن
جمله: در عیش نقد کوش که چون آبخورنماند آدم بهشت روضه دارالسلام را قشیری
می گوید: اینک 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: "الوقت سیف قاطع" یعنی وقت شمشیر برنده است. منظور این است که ح کم وقت
قاطع و برنده است، تخلف از آن کشنده است.

۲، ۳. حال و مقام

از اصطلاحات شایع عرفا، اصطلاح حال و مقام است. آنچه بدون اختیار بر قلب عارف وارد می شود "حال" است، و آنچه او
آن را تحصیل و کسب می کند "مقام" است. حال زود گذر است و مقام، باقی. گفته اند احوال مانند برق جهنده اند که زود
خاموش می شوند. حافظ:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر
وہ کہ با خرمن مجنون دل افکار چه کرد
سعدی:

یکی پرسید از آن گمگشته فرزند
کہ ای روشن روان پیر خردمند

ز مصرش بوی پیراهن شنیدی

چرا در چاه کنعانش ندیدی

بگفتا "حال" ما "برق" جهان است

دمی پیدا و دیگر دم نهان است

گهی بر طارم اعلی نشینیم

گهی تا پشت پای خود نبینیم

اگر درویش در "حالی" بماندی

سرودست از دو عالم برفشاندی

در درسهای پیش، از نهج البلاغه این جمله‌ها را نقل کردیم: «قد أحيى عقله و امات نفسه، حتى دق جليله و لطف غليظه و "برق له لامع كثير البرق"... عرفا آن برقه‌های جهنده را "لوائح" و "لوامع" و "طوالع" می‌نامند با اختلافی که در درجات و مراتب و میزان شدت و مدت بقاء این درخششها هست.

۴، ۵ قبض و بسط

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

۶، ۷ جمع و فرقی

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 القا آت "جمع" نامیده می‌شود. کسی که خدا او را بر طاعات 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 نیوش از من و به عشرت کوش که این سخن سحر از هاتفم به گوش آمد
ز فکر "تفرقه" باز آی تا شوی "مجموع" به حکم آنکه چوشدا هر من، سروش آمد

۱، ۹. غیبت و حضور

غیبت یعنی حالت بی‌خبری از خلق که احیانا 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 طرف رخ دهد و او آگاه نگردد. عرفا در این زمینه قصه‌های افسانه‌مانندی نقل می‌کنند. قشیری می‌نویسد که آغاز کار ابوحفص 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؟ ابوحنفص 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 "خبر" که شنیدم رهی به حیرت داشت از این سپس من وساقی و وضع "بی‌خبری" ایضا حافظ: حضوری گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ متی ما تلق ما تهوی دع الدنيا و اهملها 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. بعدا خواهیم گفت که چیزی از "غیبت" بالاتر هم هست، و آنچه در اولیاء الله بوده است از آن قبیل است.

۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳ نوق، 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 نمط هشتم "اشارات" به مناسبتی همین مطلب را یاد آوری می‌کند و "عنین" را مثال می‌آورد، می‌گوید "عنین" چون فاقد گزینه 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 حاصل 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 باز گردد. اما نه به این معنی که تنزل کند در حالت اول، بلکه به این معنی که بقاء بالله پیدا می‌کند. این حالت را ۲ که فوق حالت "محو" است "صحو" می‌نامند.

۱۷. خواطر

عرفا الفاتی 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 "خواب" نامیده می‌شوند. عرفا در باب خواب سخنان زیادی دارند، می‌گویند خواب 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: «و ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم» (۱). می‌گویند همواره فرد کاملتر باید تشخیص دهد که خاطره رحمانی است یا شیطانی. مقیاس اساسی این است که ببینیم آن خاطره به چه چیز امر و نهی می‌کند، اگر امر و نهی بر خلاف امر و نهی شریعت بود قطعاً شیطانی است. «هل انبئکم علی من تنزل الشیاطین، تنزل علی کل افاک اثیم» (۲).

۱۸، ۱۹، ۲۰. 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 پاورقی:

۱. سوره انعام، آیه. ۱۲۱

۲. سوره شعراء، آیات ۲۲۱ و ۲۲۲

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.

بخش سوم: حکمت عملی

درس اول و دوم: تعریف حکمت نظری و حکمت عملی

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 فعلا در این درسها نمی‌توانیم به توضیح و نقد آن بپردازیم.

آنچه در اینجا می‌توانیم به عنوان معیار برای حکمت نظری ۷ 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 اختیاری 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 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.

پاورقی:

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 و اکمل افعال در آن مقاله که شأن عقل عملی و حکمت است نشده است.

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 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.

پاورقی:

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 فایده بودن آن داشته باشد. رابعاً باید نوعی حکم انشائی درباره آن داشته باشد که "باید" آن کار را بکنم یا "نباید" آن را انجام دهم. خامساً اراده و تصمیم 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 فایده بودن) و حکم انشائی (باید و نباید) جای سخن هست که آیا واقعا 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 می‌اندیشده که "باید" انجام دهم. حداقل این است که حکم می‌کند: "اولی این است که انجام دهم" 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 نهی ها مقصدی دارد، و این امر و نهی ها و اطاعت و امتثال ها و سیله 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. مثلا دو دشمن یا دو رقیب، هر کدام هدفی دارد مغایر با هدف دیگری، و قهرا 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. قهرا 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 نظرگاههای مختلف است، بایدها و نبایدها تضاد و تراحم پیدا می‌کنند. مثلا 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 "دید گاهها" همه یکسان است، کلی است نه جزئی، مطلق است نه نسبی، و حتی دائم است نه موقت؟ یا آنکه اساسا چنین بایدها و نبایدها وجود ندارد؟ چیزهایی که ارزش اخلاقی یا ارزش خانوادگی یا ارزش اجتماعی نامیده می‌شود و یا لاقل می‌توان نامید همه از این 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؟ مسلما 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 و 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 مبادء ۱۲ اولی تفکرات نظری ما هستند، در علوم عملی هم یک سلسله اصول اولیه کلی و مطلق داریم. اگر منکر چنین اصولی بشویم، دیگر سخن از ارزشهای اخلاقی و انسانی بی معنی است. البته ما بعدا درباره این مطلب بحث خواهیم کرد. تازه به این مرحله که برسیم، ناگزیریم 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

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 مبتذل و حیوانی و بی ارزش، اما آنجا که کاری را برای سیر شدن شکم انسانهای دیگر می‌کنم کاری است کلی و متعادل و انسانی باارزش. 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 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

پاورقی:

۱. به عبارت بهتر، متعلق بایدهای اخلاقی، با متعلق سایر بایدها، فی حد ذاته فی نفسه 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 می‌شود، 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.

باشد: "دیگران باید سیر شوند" (قهر این اندیشه در همه اذهان یکسان است) متعالی و مقدس و با ارزش است. علیهذا، این اندیشه، ارزش و قد است و تعالی خود را از ناحیه کلیت و عمومیت و اشتراک خود می‌گیرد. ج: نظریه سوم این است که کارهای اخلاقی، برخلاف 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 امری جدا و منفصل از یکدیگرند و وحدت واقعی ندارند، ولی از نظر روحی و فرهنگی در اثر یک سلسله تأثیر و تأثرها 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 جنبه زیست شناسی و حیوانی او است و دیگر "من" اجتماعی که محصول جنبه جامعه شناسی 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 است 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 ۶دائم 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 آنهاست نه کلی بودن آنها. فرق میان کل و کلی در منطق بیان شده است. در این سه فرضیه‌ای که ما طرح 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 سروکار 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 صدرالمآلهین استفاده می‌شود، تقریباً این مطلب است. فرضیه دوم، مبتنی بر دوگانگی شخصیت انسان نیست، بلکه ۷ 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 هیچ وجه مربوط نیست، بلکه به نیازهای دیگران مربوط است. از این جهت مثل این است که پستان و جهاز شیر سازی و شیردهی در وجود ما در 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 زیست شناسی 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 احیاناً برضد منافع خود فردی او است برایش مطرح است که علاوه بر "من" فردی و شخصی و زیست شناسی، 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. با 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 نوعیت 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.

پاورقی:

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.

درس سوم: 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 شرط 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 دیگری 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 یاد آوری شود و آن اینکه معمولاً می‌گویند اخلاق، دستور چگونه زیستن را در دو ناحیه به ما می‌دهد: یکی در ناحیه چگونه رفتار کردن و دیگری 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 ماوراء رفتارها و ماوراء خویها و املکاتش، اخلاق سروکار با ماهیت انسان ندارد.

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 صورت 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 قیاس 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 طبقه 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 قهرا خوبیه‌ها و بدیه‌ها 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 تراسیما خوس که "عدالت جز منافع اقویا نیست" می‌گوید: این نظر، مسأله 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

پاورقی:

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۲۴۲

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 بدانند و عده‌ای دوست ندارند، نمی‌توان به موجب "دلیل" حکم کرد، بلکه باید به زور متوسل شد، یا زور آشکار و یا زور پنهان^(۱). خلاصه سخن راسل این است که مفهوم خوب و بد، بیان‌کننده 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 هر گاه یک معنی و یک مفهوم بر شیئی خاص از آن 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 چیز 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

پاورقی:

۱. همان کتاب، ص ۲۴۴

صورت می‌گیرد و ادار 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. 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 کلی و مطلق، معیار خوبیها و بدیها هستند. عدالت و سایر ارزشهای اخلاقی، همه اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح نوع و کمال 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 کرده بودن 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 جسمانی می‌اندیشد" توجه کرده اما به اصل "من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت بالای روح خود را احساس می‌کند" یا اصل "من دوست دارم به عنوان فردی که 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 تاکنون حکم قطعی درباره آن صادر نشده است" (۲).

پاورقی:

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ ص ۲۴۵.

۲. همان کتاب ص ۲۴۴

درس چهارم: 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 پاسخهای 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 اجتماعی‌اش 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 را افلاطون به یک چیز می‌داند، و آن "خیر" است. پس فقط یک چیز ارزش دارد و آن "خیر" است، و آن چیزی که باید در پی آن بود، "خیر" است، و آن چیزی که در پی آن 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" (۲). درباره عدالت فردی می‌گوید: عدالت در فرد نیز نظام و انتظام مؤثر و منتج 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" (۳). 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

پاورقی:

۱. "تاریخ فلسفه" ویل دورانت، صفحه ۳۴

۲ و ۳: همان کتاب، ص ۳۵

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 و 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 "نیکی" یا "حسن عمل" یا "خیر اخلاقی" تعبیر می‌کنیم. زیبایی عدالت از نوع زیبایی معقول است نه محسوس. پس باز گشت عدالت به "خیر" و "نیکوئی" 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 عدل و تناسب برپا 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 سرناسازگاری داشته باشد به جای خود می‌نشانند، و صدا و آهنگ طبیعی او را باز می‌گرداند" (۱). 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، خیر اخلاقی نیز وجود دارد، محصول رابطه ذهن ما با یک واقعیت خارجی نیست که امر نسبی باشد، بلکه وجود فی نفسه دارد و پاورقی:

۱. همان کتاب، ص ۳۵ - ۳۶

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 منطقی و فلسفه کوشید. لہذا تنها فیلسوفان قادر به شناخت خیر می‌باشند. خیر برای همه، اعم از زن و مرد، و پیرو 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 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 سر منشأ 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،

پاورقی:

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

مستقل از ذهن ما وجود دارد، و ذهن ما فقط آن را کشف می‌کند،^۰ 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. 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.

درس پنجم: 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 او دوری گزیدن حداکثر از ناخوشیها و ناملایمات 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

پاورقی:

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ ص ۳۴۴

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. ارسطو معتقد است: فضائل و سائلی هستند که 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 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

پاورقی:

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۳۵۴

وسط میان "جریزه" و "بلاغت" است. و همچنین "سخاوت" حد وسط میان "بخل" و "اسراف" است، و "تواضع" و "۳" فروتنی "حد وسط میان "تکبر" و "تن به حقارت دادن" است (۱). 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 خوبگیرد، و این کار با تکرار عمل 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 می‌نمایاند، 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

پاورقی:

۱. برای تعیین حد وسطها و افراط و تفریطها در اخلاق، رجوع شود به راه بیرون کتاب "جامع السعادات" مرحوم حاج

ملاهادی نراقی، و به جلد اول المیزان

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 راستگوئی حد وسط میان کدام افراط و تفریط است. راستگوئی خوب است و دروغگوئی که نقطه مقابل آن است (نه طرف افراط 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 به 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 دارد به نام "انتیس تنس" که شاگرد سقراط بوده است. می‌گویند:

پاورقی:

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

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 محشور 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 بی ارزش بود، 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، براساس "شریعت نسبی" موجودات، یعنی براساس 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 غنائی نفس است، ولی غنائی 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 پاورقی:

۱. راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۴۵۲. همان کتاب، ص ۴۵۳

متقدمان از کلبیان، از قبیل انتیس تنس و دیوژن اگر چه سادگی و بی نیازی را توصیه می‌کردند، درستکاری را کنار نهاده بودند، ولی متأخران آنها نسبت به همه چیز لاقید و سهل انگار شده بودند حتی اصول درستکاری. بی اعتنائی 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 تدریجا کلمه "کلبی" مفهوم "سگ منشی" به خود گرفت. کلبیان روش اخلاقی و در حقیقت حکمت عملی خود را از سادگی آغاز کردند و تدریجا به بی غمی و بی عاطفگی و متأثر 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 کم کم 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 فلسفه‌هایی از قبیل فلسفه اخلاقی کلبی در هر جامعه رخنه کند، مسلماً لطمه عظیم وارد می‌آورد.

نظریه شکاکان

پیشرو این مکتب مردی است به نام "پیرهون" که مدتی در سپاه اسکندر خدمت کرده است. مکتب شک در حکمت عملی همان راهی را رفته است. در حکمت نظری رفته است. در حکمت نظری معتقد است هیچ اصلی

و هیچ مطلبی قابل اثبات نیست، نه به حس می‌توان اعتماد کرد و نه به عقل، زیرا هم حس خطا می‌کند و هم عقل. در حکمت عملی نیز معتقد است هیچ نوع عملی را بر عمل دیگر عقلا نمی‌توان ترجیح داد. نمی‌توان اثبات کرد فلان عمل صواب است و فلان عمل خطا. مثلاً نمی‌توان واقعا به دلیل عقل ثابت کرد که راستی بر دروغ، امانت بر خیانت، عدالت بر ستم ترجیح دارد. فلسفه شک، از نظر تأثیر عملی منجر به خودپرستی و خودپائی می‌شود، همچنانکه برخی شکاکان، صریحا فتوا داده‌اند. یکی از شکاکان به نام "کارنیادس" می‌گوید: 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 می‌کشید و خود سوار می‌شوید، عدالت هر چه می‌خواهد بگوید^(۱). چنانکه ملاحظه می‌شود، اگر مقصود ما از اخلاق، "چگونه زیستن" باشد، مکتب شکاکان صاحب نظریه است و آن اینک: خوب و بد، بارزش و بی‌ارزش، مفهومی خالی، و لااقل غیر قابل اثباتند، پس آنچه باید زیست که منافع خود را بهتر می‌توان حفظ کرد.

پاورقی:

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۴۶۲

اما اگر مقصود ما از نظریه اخلاقی این باشد که: "چگونه باید زیست که مقدس و با ارزش و متعالی باشد" مکتب اهل شک فاقد نظریه اخلاقی است.

درس ششم: 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 دیمقراطیس و طرفدار آتمیسم است، گو اینکه گفته می‌شود خود معترف به دینی که از دیمقراطیس 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 می‌آورند، 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، لذت را به متحرک و ساکن، و یا فعال و منفعل تقسیم می‌کند. مقصودش از لذت متحرک یا فعال، لذاتی است که انسان در اثر گرایش و تحصیل چیزی به دست می‌آورد. اینگونه لذت معمولاً ناشی از یک درد است و به دنبال خود نیز درد و رنج و لاقل فرسودگی و خستگی می‌آورد. مثل لذت غذا خوردن، یا 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 می‌شود. 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. بنابر این اینکه می‌گویند: "او فضیلت را در حزم در جستجوی لذت می‌داند"، باید گفت: "او فضیلت را در حزم در کاهش رنج می‌داند" اپیکور می‌گوید:

پاورقی:

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۴۷۳

بزرگترین خوبی حزم است. حزم حتی از فلسفه گرانبهاتر است (همان/۴۷۷) در همه اینها توجه او به کاهش دادن رنجها است. به همین دلیل به هیچ وجه نباید فلسفه او را 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 می گوید: اگر من لذتهای چشائی و لذتهای عشق و لذتهای بینائی و شنوائی را کنار بگذارم، دیگر نمی دانم خوبی را چگونه تصور کنم؟... سر آغاز و سرچشمه همه خوبیهها لذت شکم است، حتی حکمت و فرهنگ را باید راجع به آن دانست... لذت روح عبارت است از تفکر در لذات جسم، و یگانه امتیاز آن بر لذات جسم این است که ما می توانیم به جای تفکر درباره رنج، به تفکر درباره خوشی پردازیم. بدین ترتیب بر لذتهای روحی بیش از لذات جسمی تسلط داریم" (۱). این فلسفه، مانند فلسفه کلبی یک فلسفه جامعه گریز و فرد گرا است، دعوت به گمنامی و گریز از اجتماع می کند، چون تنها به این وسیله است

پاورقی:

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۴۷۵

که از پاره‌ای رنجهای می‌توان در امان ماند. در مجموع، در این فلسفه، هیچگونه ارزش معنوی و انسانی دیده نمی‌شود. فلسفه کلی از این جهت بر این فلسفه ترجیح دارد که لااقل بر عنصر آزادگی و غنای نفس تکیه دارد، هر چند تعبیری نارسا از آن دارد و به افراط کشیده می‌شود. ولی در فلسفه اپیکور هیچ عنصری 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: یکی 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 فعالیتی لذت و یا فرار از الم است یا نه؟ بحث دلکشی است که فعلاً مجال بحث در آن نیست، و 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. 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 نمی‌اندیشیده 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.

درس هفتم: نظریه رواقیان

همزمان با اپیکوریسم، مکتبی دیگر تأسیس شد که به نام مکتب رواقی معروف است. مؤسس این مکتب مردی است به نام زنون. زنون رواقی غیر 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 متأخر رومی بوده‌اند. خود زنون اهل قبرس است. رواقیان در برخی نظریات خود تحت تأثیر نظریات کلبیان می‌باشند، ولی اساس نظریه‌شان 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 خود 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 و 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 ایده آلیسم افلاطونی داشت. بیشتر دگرگونی‌هایی که رخ نمود در نظریات مربوط به مابعدالطبیعه و در منطق رواقیان بود، نظریات اخلاقی آنان بالنسبه ثابت ماند" (۲). 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 بودند که انسان با اراده‌ای تأثیر ناپذیر می‌تواند آزاد

پاورقی:

۱. تاریخ فلسفه غرب، ص ۴۹۲

۲. کلیات فلسفه، تألیف پاکین و استرول، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبی‌وی، فصل فلسفه اخلاق، ص ۳۰.

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 نمی‌توانند شخصیت ذاتی او را تباه سازند" (۱). 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 آن کس که خواستار چیزی یا گریزان از چیزی است که در حیطه اقتدار او نیست، هرگز نخواهد توانست ثابت قدم و آزاد باشد بلکه بالضروره باید با آنها تغییر پذیرد" (۲).

پاورقی:

۱. همان کتاب، [فصل فلسفه اخلاق] ص ۳۱.

۲. همان کتاب ۳۱ و ۳۰.

در حقیقت، رواقیان آزادگی را در اراده خوب می‌دانند و اراده خوب چنانکه گفتیم مشروط به دو چیز است: یکی تأثیر ناپذیری 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" (همان مدرک ص ۳۱). بدون شک، در فلسفه رواقی جزئی از حقیقت وجود دارد. نیرومندی اراده، آزادگی، شخصیت معنوی داشتن جزئی از اخلاقی بودن است. ولی این فلسفه بیش از اندازه به درون‌گرائیده است و در نتیجه به نوعی دستور بی‌اعتنائی و سهل‌انگاری می‌دهد، اصل سخت‌کوشی 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 تأثیر 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.

ثانیا این فلسفه بیش از اندازه فرد گرا 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 تأثیر 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، دستور العمل 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، دستور العمل‌های 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 می‌بندد، 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 تأثیر 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 ۹ می‌نماید، ولی اخلاق رواقی توصیه به کناره گیری 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. قبلا 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 دولت شهری 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 عکس‌العملهای 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 طریق گوناگون با بدبختی و ادبار سر و کار 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 معمولا به دنبال سختیها پدید می‌آید.

درس هشتم: نظریات جدید

در دوره قدیم، اعم از دوره 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. همچنان که 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 غیر اخلاقی 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 اراده‌اش 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 (کلیات فلسفه/ص ۵۸) مقصود کانت از اراده نیک، اراده منبعث از احساس تکلیف است. ۳ 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 یک کاسب که از صبح تا غروب برای زندگی شخصی خود معامله می‌کند، اگر در بین [کار] یک مشتری به جای ده تومان اشتباها صد تومان به او بدهد و برود، آن کاسب اگر به دنبال او برود و او را متوجه اشتباهش کند و بقیه پولش را به او بدهد، یک کار باارزش 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 باارزش 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 باارزش 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^۴ 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 به 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 و می‌دارد. 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 وجدان اخلاقی سخت اعجاب دارد. می‌گوید: دو چیز است که انسان را سخت به اعجاب می‌آورد: یکی

آسمان پر ستاره‌ای 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، رفتار اخلاقی خواهد بود. ه. 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: بنابر 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 بین آیا می‌خواهی این کار و این راه یک قاعده عمومی باشد، میان خود و دیگران در این جهت فرق نمی‌گذارد، پس آن یک دستور اخلاقی است. اما اگر دیدی آن را فقط برای خود می‌خواهی و نمی‌خواهی یک قاعده عمومی پورقی:

۱. کلیات فلسفه، ص ۶۰

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" (همان/ص ۶۱). 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 هست یا 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. از اینرو فرمانهای اخلاقی کانت، تا حد زیادی کورکورانه است. گوئی وجدانی که کانت می‌شناسید 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 خوبها گاهی نسبی و گاهی مطلقند (چنانکه در درسهای اول و دوم گفتیم) بر نظریه کانت ترجیح دارد. ج. مطابق نظریه کانت، اگر در کاری 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 قهرا 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).

پاورقی:

۱. [پیداست که بحث ادامه داشته است ولی استاد شهید فرصت تکمیل آن را نیافته‌اند].