

کلیات علوم اسلامی

منطق - فلسفه - کلام - عرفان - اصول فقه - فقه - حکمت علی

متفکر شهید استاد مرتضی مطهری

انتشارات صدرا

مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ - ۱۳۵۸.
کلیات علوم اسلامی: منطق - فلسفه - کلام - عرفان - اصول فقه - حکمت عملی /
متفکر شهید استاد مطهری. تهران: صدرا، ۱۳۸۲.
۴۲۴ ص.

ISBN 964 - 7299 - 29 - ۲۰/۰۰۰

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

این کتاب با عنوان «آشنایی با علوم اسلامی» در ۳ جلد در سالهای ۱۳۷۶ - ۱۳۷۱
 منتشر شده است.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. فلسفه اسلامی. ۲. منطق. ۳. فلسفه. الف. عنوان. ب. عنوان: آشنایی با علوم
 اسلامی.

۱۸۹/۱

BBR۱۵ / ۱۵

۴۹۶۹۷ - ۸۱ - م

کتابخانه ملی ایران



کلیات علوم اسلامی (مجموعه سه جلد)

نویسنده: متغیر شهید استاد مرتضی مطهری

چاپ دهم: بهمن ۱۳۸۵ مطابق محرم ۱۴۲۸

تعداد: ۵/۰۱۰ نسخه

حروفچینی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ فجر(۱۰۰۱۳۹۵)، تلفن: ۳۳۱۱۹۷۹۶

ناشر: انتشارات صدرا (با کسب اجازه از شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید)

کلیه حقوق چاپ و نشر مخصوص ناشر است.

● تهران: خیابان ناصرخسرو، مقابل دارالفنون، کوچه دکتر مسعود، تلفن: ۳۳۹۱۵۱۳۰، دورنگار: ۳۳۱۱۹۷۹۶

● قم: خیابان ارم، تلفن: ۷۷۳۱۵۲۲، دورنگار: ۷۷۴۷۳۱۴

شابک: X - ۲۹ - ۷۲۹۹ - ۲۹ - ۹۶۴ - ۷۷۹۹ - ۲۹ - ISBN: 964 - 7299 - 29 - X

فهرست مطالب

۱۳.....	مقدمه چاپ هشتم
۱۵.....	درس اول: مقدمه: مقصود از «علوم اسلامی» چیست؟

بخش اول: منطق

۲۳.....	درس دوم: علم منطق
۲۴.....	تعریف منطق
۲۴.....	فایده منطق
۲۵.....	خطای ذهن
۲۷.....	درس سوم: موضوع منطق
۳۰.....	درس چهارم: تصور و تصدیق
۳۱.....	علم و ادراک
۳۲.....	ضروری و نظری

٣٤.....	درس پنجم: کلی و جزئی.
٣٥.....	نسب اربعه
٣٧.....	کلیات خمس.
 ٣٩.....	درس ششم: حدود و تعریفات
٤٠.....	سؤالها
٤٢.....	حد و رسم
 ٤٣.....	درس هفتم: بخش تصدیقات: قضايا
 ٤٦.....	درس هشتم: تقسیمات قضايا.....
٤٦.....	حملیه و شرطیه
٤٩.....	موجبه و سالبه
٤٩.....	قضیة محصوره و غير محصوره.....
 ٥٣.....	درس نهم: احکام قضايا.
 ٥٧.....	درس دهم: تناقض - عکس
٥٨.....	اصل تناقض
٦٠.....	عکس
 ٦٣.....	درس یازدهم: قیاس.....
٦٣.....	قیاس چیست؟.....
 ٦٧.....	درس دوازدهم: اقسام قیاس.....
٦٨.....	قیاس استثنایي
٦٩.....	قیاس اقتراضی
٦٩.....	شكل اول.....
٧٠.....	شرایط شکل اول
٧٠.....	شكل دوم
٧٠.....	شرایط شکل دوم
٧١.....	شكل سوم و شرایط آن
٧١.....	شكل چهارم و شرایط آن

درس سیزدهم: ارزش قیاس (۱)	۷۳
دو نوع ارزش	۷۴
تعریف «فکر»	۷۶
درس چهاردهم: ارزش قیاس (۲)	۸۲
مفید یا غیرمفید بودن منطق	۸۲
درس پانزدهم: ارزش قیاس (۳)	۸۸
درس شانزدهم: صناعات خمس	۹۴

بخش دوم: فلسفه

درس اول: فلسفه چیست؟ (۱)	۱۰۱
تعریف لفظی و تعریف معنوی	۱۰۱
لغت «فلسفه»	۱۰۳
در اصطلاح مسلمین	۱۰۴
فلسفه حقیقی یا علم اعلیٰ	۱۰۵
درس دوم: فلسفه چیست؟ (۲)	۱۰۹
مابعدالطبیعه، متأفیزیک	۱۰۹
فلسفه در عصر جدید	۱۱۰
جدا شدن علوم از فلسفه	۱۱۳
درس سوم: فلسفه اشراق و فلسفه مشاء	۱۱۵
درس چهارم: روش‌های فکری اسلامی	۱۲۲
درس پنجم: حکمت متعالیه	۱۲۶
نظری کلی به فلسفه‌ها و حکمتها	۱۲۸
درس ششم: مسائل فلسفه	۱۳۱
وجود و ماهیت	۱۳۳

١٣٥	دروس هفتم: عینی و ذهنی
١٣٦	حقیقت و خطا
١٤٠	دروس هشتم: حادث و قدیم
١٤٣	متغیر و ثابت
١٤٩	دروس نهم: علت و معلول
١٥٣	دروس دهم: وجوب و امكان و امتناع

بخش سوم: کلام

١٥٩	دروس اول: علم کلام
١٦٠	آغاز علم کلام
١٦١	تحقيق یا تقلید
١٦١	اولین مستهله
١٦٣	کلام عقلی و کلام نقلی
١٦٤	دروس دوم: تعریف و موضوع علم کلام
١٦٥	نامگذاری
١٦٥	مذاهب و فرق کلامی
١٦٩	دروس سوم: معتزله (۱)
١٦٩	اصول عقاید معتزله
١٧١	توحید
١٧٤	دروس چهارم: معتزله (۲)
١٧٤	اصل عدل
١٧٦	وعد و وعید
١٧٦	متزلّه بین المترّفين
١٧٨	امر به معروف و نهى از منكر
١٧٩	دروس پنجم: معتزله (۳)

۱۷۹	افکار و آراء معتزله
۱۸۰	طبیعتیات
۱۸۰	مسائل انسان
۱۸۱	مسائل اجتماعی و سیاسی
۱۸۱	سیر تحرّلی و تاریخی
۱۸۵	درس ششم: اشعاره
۱۸۷	عقاید اشعاره
۱۹۰	درس هفتم: شیعه (۱)
۱۹۱	پدایش و تکامل کلام در شیعه
۱۹۰	درس هشتم: شیعه (۲)
	عقاید و آراء شیعه:
۱۹۷	۱. توحید
۱۹۸	۲. عدل
۱۹۸	۳. اختیار و آزادی
۱۹۸	۴. حسن و قبح ذاتی
۱۹۹	۵. لطف و انتخاب اصلح
۱۹۹	۶. اصالت و استقلال و حجتیت عقل
۱۹۹	۷. غرض و هدف در فعل حق
۲۰۰	۸. بذاء
۲۰۰	۹. رؤیت خداوند
۲۰۱	۱۰. ایمان فاسق
۲۰۱	۱۱. عصمت انبیاء و اولیاء
۲۰۱	۱۲. مغفرت و شفاعت

بخش چهارم: عرفان

۲۰۵	درس اول: عرفان و تصوّف
۲۰۶	عرفان عملی
۲۰۹	درس دوم: عرفان نظری

۲۱۰	عرفان و اسلام
۲۱۲	شریعت، طریقت، حقیقت
۲۱۴	درس سوم: مایه‌های عرفان اسلامی
۲۲۳	درس چهارم: تاریخچه مختصر (۱)
۲۲۶	عرفای قرن دوم
۲۲۸	عرفای قرن سوم
۲۳۱	درس پنجم و ششم: تاریخچه مختصر (۲)
۲۳۱	عرفای قرن چهارم
۲۳۲	عرفای قرن پنجم
۲۳۴	عرفای قرن ششم
۲۳۵	عرفای قرن هفتم
۲۳۹	عرفای قرن هشتم
۲۴۱	عرفای قرن نهم
۲۴۵	درس هفتم و هشتم و نهم: منازل و مقامات
۲۴۶	تعریف
۲۴۸	هدف عارف
۲۵۰	اولین منزل
۲۵۳	تمرین و ریاضت
۲۵۹	درس دهم: اصطلاحات
۲۶۱	۱. وقت
۲۶۳	۲، ۳. حال و مقام
۲۶۴	۴، ۵. قبض و بسط
۲۶۴	۶، ۷. جمع و فرق
۲۶۴	۸، ۹. غیبت و حضور
۲۶۵	۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳. ذوق، شرب، رَی، سُکر
۲۶۶	۱۴، ۱۵، ۱۶. محو، محق، صَحْو
۲۶۶	۱۷. خواطر
۲۶۷	۱۸، ۱۹، ۲۰. قلب، روح، سر

بخش پنجم: اصول فقه

۲۷۱	درس اول: مقدمه
۲۷۳	اصول فقه
۲۷۵	درس دوم: منابع فقه
۲۷۶	قرآن
۲۷۷	سنّت
۲۷۸	اجماع
۲۷۹	عقل
۲۸۱	درس سوم: تاریخچه مختصر
۲۸۵	درس چهارم: مسائل علم اصول
۲۸۶	حجیت ظواهر کتاب
۲۸۷	ظواهر سنّت
۲۸۷	خبر واحد
۲۸۸	تعادل و تراجیح
۲۹۰	درس پنجم: مسائل مشترک کتاب و سنّت
۲۹۱	مبحث اوامر
۲۹۱	مبحث نواہی
۲۹۲	مبحث عام و خاص
۲۹۳	مطلق و مقید
۲۹۴	مبحث مفاهیم
۲۹۴	مجمل و مبین
۲۹۵	ناسخ و منسوخ
۲۹۶	درس ششم: اجماع و عقل
۲۹۶	اجماع
۲۹۷	اجماع محصل و اجماع منقول
۲۹۷	عقل

۳۰۲.....	درس هفتم: اصول عملیه
۳۰۳.....	چهار اصل عملی

بخش ششم: فقه

۳۰۹.....	درس اول: علم فقه
۳۰۹.....	کلمه «فقه» در قرآن و حدیث
۳۱۱.....	کلمه «فقه» در اصطلاح علماء
۳۱۱.....	حکم تکلیفی و حکم وضعی
۳۱۲.....	تعبدی و توصلی
۳۱۲.....	عینی و کفایی
۳۱۲.....	تعیینی و تخيیری
۳۱۳.....	نفسی و مقدّمی
۳۱۴.....	درس دوم تا پنجم: تاریخچه فقه و فقهاء
۳۱۵.....	فقهای شیعه
۳۳۴.....	خلاصه و بررسی
۳۳۸.....	درس ششم تا دهم: ابواب و رئوس مسائل فقه
۳۳۸.....	عبادات
۳۴۴.....	عقود
۳۵۰.....	ایقاعات
۳۵۵.....	احکام
۳۶۳.....	درس یازدهم: تنوع مسائل فقه
۳۶۵.....	تقطیمات

بخش هفتم: حکمت عملی

۳۷۱.....	درس اول و دوم: تعریف حکمت نظری و حکمت عملی
۳۸۰.....	درس سوم: علم اخلاق

معیار درستی و نادرستی در اخلاق	۳۸۱
دروس چهارم: نظریه افلاطون	۳۸۵
دروس پنجم: نظریه ارسطو	۳۸۹
نظریه کلیون	۳۹۱
نظریه شک کان	۳۹۳
دروس ششم: نظریه اپیکوریان	۳۹۵
دروس هفتم: نظریه رواقیان	۳۹۹
دروس هشتم: نظریات جدید	۴۰۴
نظریه کانت	۴۰۴
فهرستها	۴۰۹

مقدمه چاپ هشتم

بسم الله الرحمن الرحيم

از جمله مسائل جامعه ما، دوری نسل جوان از معارف اسلامی است، و آن که این مشکل را بهتر از همه حس کرده و بیتابانه در بی رفع آن است همین نسل جوان است. تنها کسانی می توانند به این نیاز جامعه به درستی پاسخ گویند که از یکسو خود فرهنگ اسلامی را از سرچشمه های اصیل آن فراگرفته باشند و از سوی دیگر به زبان زمان خویش سخن بگویند و حال و هوای روزگار نسل جوان را درک کنند.

استاد شهید آیت الله مطهری در شمار محدود کسانی بود که از شرایط لازم برای آشنا ساختن نسل امروز با اسلام برخوردار بود. او نماینده راستین حوزه های علمیه در دانشگاه های امروز بود. چون زبان نسل جوان را می دانست و می فهمید، پیغام این نسل را می شنید و به حوزه های علمیه می برد. وی مشکل دوری نسل جوان از فرهنگ اسلامی را به خوبی و بهنگام شناخته و راه حل آن را نیز دریافت کرد و بسیاری از آثار خود را دقیقاً در جهت رفع این مشکل تألیف کرد.

مجموعه کلیات علوم اسلامی که پس از شهادت آن استاد به چاپ می رسد 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 شهید برای دانشجویان سالهای اول و دوم دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بوده است و بعضی از بخش‌های آن مانند «کلیات فلسفه اسلامی» در زمان حیات و با اجازه ایشان، به دفعات متعدد در دانشگاه صنعتی شریف تدریس می‌شده است.

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

این کتاب شامل هفت بخش است: منطق، فلسفه، کلام، عرفان، اصول فقه، فقه، حکمت عملی. قبل این هفت بخش در سه مجلد «منطق - فلسفه»، «کلام - عرفان - حکمت عملی» و «اصول فقه - فقه» منتشر شده است. نظر به اینکه درخواست به صورت چاپ تک‌جلدی آن نیز زیاد بود، اینک با حروف جدید و در قطع وزیری منتشر می‌شود؛ امید است رضایت خاطر علاقه‌مندان و شیفتگان آثار آن اسلام‌شناس مجاهد را فراهم آورده باشد.

چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۵۹ منتشر شده و از آن تاریخ تا کنون به صورت تک‌جلدی و سه جلدی بیش از سی نوبت تجدید چاپ شده است و در دانشگاهها و حوزه‌های علمیه به عنوان کتاب درسی مورد استفاده بوده است، چنانکه نگارش این کتاب توسط استاد شهید به همین قصد و برای آشنایی دانشجویان و طلاب جوان با کلیات علوم اسلامی بوده است. از خدای متعال توفیق بیشتر مسئلت می‌کنیم.

آبان ۱۳۸۱

برابر با رمضان ۱۴۲۳

مقدمه: مقصود از «علوم اسلامی» چیست؟

در این درس لازم است که به عنوان مقدمه درباره کلمه «علوم اسلامی» اندکی بحث کنیم و تعریف روشنی از آن بدھیم تا معلوم گردد مقصود ما از «علوم اسلامی» چه علومی است و کلیاتی که در این درسها می‌خواهیم بیاموزیم درباره چیست؟

علوم اسلامی را که اکنون موضوع بحث است چند گونه می‌توان تعریف کرد و بنا به هر تعریف، موضوع فرق می‌کند:

۱. علومی که موضوع و مسائل آن علوم، اصول یا فروع اسلام است و یا چیزهایی است که اصول و فروع اسلام به استناد آنها اثبات می‌شود، یعنی قرآن و سنت؛ مانند علم قرائت، علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام نقلی^۱، علم فقه و علم اخلاق نقلی^۲.

۲. علوم مذکور در فوق بعلاوه علومی که مقدمه آن علوم است. علوم مقدمه مانند ادبیات عرب از صرف و نحو و لغت و معانی و بیان و بدیع و غیره و مانند کلام عقلی، اخلاق عقلی، حکمت الهی، منطق، اصول فقه، رجال و درایه.

۳. علومی که به نحوی جزء واجبات اسلامی است، یعنی علومی که تحصیل آن علوم

۱. بعداً گفته خواهد شد که کلام دو قسم است: عقلی و نقلی، و فرق آیندو خواهد آمد.
۲. اخلاق نیز مانند علم کلام دوگونه است: عقلی و نقلی، و بعداً در این باره نیز بحث خواهد شد.

ولو به نحو واجب کفایی بر مسلمین واجب است و مشمول حدیث نبوی معروف می‌گردد:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ.
دانش طلبی بر هر مسلمانی واجب است.

می‌دانیم علومی که موضوع و مسائل آنها اصول و یا فروع اسلامی است و یا چیزهایی است که به استناد آنها آن اصول و فروع اثبات می‌شود، واجب است تحصیل و تحقیق شود، زیرا دانستن و شناختن اصول دین اسلام برای هر مسلمانی واجب عینی است و شناختن فروع آن، واجب کفایی است. شناختن قرآن و سنت هم واجب است، زیرا بدون شناخت قرآن و سنت شناخت اصول و فروع اسلام غیر میسر است. و همچنین علومی که مقدمه تحصیل و تحقیق این علوم است نیز از باب «مقدمه واجب» واجب است، یعنی در حوزه اسلام لازم است لاقل به قدر کفایت همواره افرادی مجهز به این علوم وجود داشته باشد، بلکه لازم است همواره افرادی وجود داشته باشد که دایرة تحقیقات خود را در علوم متن و در علوم مقدمی توسعه دهند و بر این دانشها بیفزایند.

علمای اسلامی در همه این چهارده قرن همواره کوشش کرده‌اند که دامنه علوم فوق را توسعه دهند و در این جهت موفقیتهای شایانی به دست آورده‌اند و شما دانشجویان عزیز تدریجاً به نشو و نمود و تحول و تکامل این علوم آشنا خواهید شد.

اکنون می‌گوییم که علوم «فریضه» که بر مسلمانان تحصیل و تحقیق در آنها واجب است منحصر به علوم فوق نیست بلکه هر علمی که برآوردن نیازهای لازم جامعه اسلامی موقوف به دانستن آن علم و تخصص و اجتهاد در آن علم باشد بر مسلمین تحصیل آن علم از باب به اصطلاح «مقدمه تهییی» واجب و لازم است.

توضیح این که اسلام دینی جامع و همه جانبه است، دینی است که تنها به یک سلسله پندها و اندرزهای اخلاقی و فردی و شخصی اکتفا نکرده است، دینی است جامعه‌ساز. آنچه که یک جامعه بدان نیازمند است، اسلام آن را به عنوان یک واجب کفایی فرض کرده است. مثلاً جامعه نیازمند به پزشک است، از این رو عمل پزشکی واجب کفایی است، یعنی واجب است به قدر کفایت پزشک وجود داشته باشد، و اگر به قدر کفایت پزشک وجود نداشته باشد، بر همه افراد واجب است که وسیله‌ای فراهم سازند که افرادی پزشک شوند و این مهم انجام گیرد.

از جنبه معنوی بنگریم، یعنی از آن نظر که امام - به اصطلاح احادیث - «حجت خدا» و «خلیفه الله» است و رابطه‌ای معنوی میان هر فرد مسلمان و انسان کامل هر زمان ضروری است، جزء مسائل ایمانی است.

اکنون یک یک عقاید خاص کلامی شیعه را، اعم از اصول پنجگانه فوق الذکر و غیر آنها ذکر می‌کنیم:

۱. توحید. توحید جزء اصول پنجگانه معتزله نیز بود، همچنان که جزء اصول اشاعره نیز هست با این تفاوت که توحید مورد نظر معتزله که مشخص مكتب آنها به شمار می‌رود توحید صفاتی است که مورد انکار اشاعره است و توحید مورد نظر اشاعره که مشخص مكتب آنها به شمار می‌رود توحید افعالی است که مورد انکار معتزله است. قبلأً گفتیم که توحید ذاتی و توحید در عبادت چون مورد اتفاق همه است از محل بحث و نظر خارج است.

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

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

توحید افعالی شیعه با توحید افعالی اشاعره متفاوت است. توحید افعالی اشاعره به معنی این است که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست، همه آثار مستقیماً از جانب خداست؛ علیه‌هذا خالق مستقیم افعال بندگان نیز خداست، و بنده خالق و آفریننده عمل خود نیست. اینچنین عقیده‌ای جبر محض است و با براهین زیادی باطل شده است. اما

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

الأشعرى يازدياد قائلة
و قال بالنيابة المعتزلة
ولی از برخی از معتزله، مائد ابوالهدیل، تعبیراتی نقل می‌شود که مفادش عین آن چیزی است که شیعه قائل است.

توحید افعالی شیعه به معنی این است که نظام اسباب و مسیبات احوال 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 براساس استحقاقهای ذاتی و قبلی می‌دهد و در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظام خاصی برقرار است. اشعاره 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 مطلقة ذات حق است.

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

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

اختیار و آزادی معتزله مساوی است با «تفویض» یعنی واگذارشدن انسان به خود و معزول بودن مشیت الهی از تأثیر، و البته این - چنانکه در محل خود مسطور است - محال است.

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

این است که اختیار و آزادی در مذهب شیعه حد وسطی است میان جبر اشعری و تفویض معتزلی، و این است معنی جمله معروف که از ائمه اطهار رسیده است: لا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ.^۲ اصل اختیار و آزادی از فروع اصل عدل است.

۴. حسن و قبح ذاتی. معتزله معتقدند که افعال 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

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

۲. کافی، ج ۱ / ص ۱۶۰

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 مخالفاند، هم منکر حسن و قبح ذاتی افعال اند و هم منکر حکم به «روایی» یا «ناروایی» 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 عالی ربوی جاری ندانسته‌اند.^۱

۵. لطف و انتخاب اصلاح. بحثی است میان اشاعره و معتزله که آیا لطف یعنی انتخاب اصلاح 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 اصلاح گشته‌اند.

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

۶. اصالت و استقلال و حجتیت عقل. در مذهب شیعه بیش از معتزله برای عقل استقلال و اصالت و حجتیت اثبات شده است. از نظر شیعه به حکم روایات مسلم معصومین، عقل پیامبر باطنی و درونی است همچنان که 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 اصل اند 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 منزه 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، هرچند محکومیت غرض داشتن باشد، مبزا و منزه است.

۱. رجوع شود به کتاب عدل الهی.

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 علوه ذات و استغناء ذاتی خداوند منافق نیست.

۸. بداء در فعل حق جائز است همچنان که نسخ در احکام حق جائز است.

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

۹. رویت خداوند. معتزله به شدت منکر رویت خداوند، معتقد‌نده فقط می‌توان به خدا اعتقاد داشت. اعتقاد و ایمان مربوط است به فکر و ذهن، یعنی در ذهن و فکر خود می‌توان به وجود خداوند یقین داشت و حد اعلای ایمان همین است. خداوند به هیچ وجه قابل شهود و رویت نیست. دلیل قرآنی این است که قرآن می‌گوید:

لَا تُذِرِّكُ الْأَنْصَارُ وَ هُوَ يُذِرِّكُ الْأَنْصَارَ وَ هُوَ الْطَّيِّفُ الْبَيِّنُ^۱.

چشمها او را نمی‌بینند و او چشمها را می‌یابد. او لطیف (غیرقابل رویت) است و آگاه (دریابنده چشمها و غیرچشمها).

اما اشعاره سخت معتقد‌نده که خداوند با چشم دیده می‌شود ولی در قیامت، اشعاره نیز به برخی احادیث و آیات بر مدعای خود استدلال می‌کنند، از جمله آیه کریمه:

وَجْهٌ يَوْمَئِنْ نَاضِرٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرٌ^۲.

چهره‌هایی در آن روز، خرم و نگرنده به سوی پروردگار خویش‌اند.

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 اليقین است. بالآخر از یقین فکری یقین قلبی است که عین اليقین است. عین اليقین یعنی شهود خداوند با قلب نه با چشم، پس خداوند با چشم دیده نمی‌شود ولی با دل دیده می‌شود. از علی‌الله

۱. انعام / ۱۰۳
۲. قیامت / ۲۲ و ۲۳

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 مراجع خدا را دیده؟ فرمودند: با چشم نه، با دل آری.^۱ در این مسئله تنها عرفا هستند که عقیده‌ای مشابه شیعه دارند.

۱۰. ایمان فاسق. در این مسئله 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 المثلثین 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 مسئله نیز شیعه با عقیده خشک معتزله که معتقد است هرکس بدون توبه بمیرد امکان شمول مغفرت و شفاعت درباره‌اش نیست مخالف است، همچنان که با اصل مغفرت و شفاعت گرافکارانه اشعری نیز مخالف است.

۱. توحید صدق، ص ۱۱۶

عرفان و تصوف

۱

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، ادباء، شاعرا یک تفاوت مهم دارند و آن اینکه علاوه بر اینکه یک طبقه فرهنگی هستند و علمی به نام «عرفان» به وجود آورده و دانشمندان بزرگی در میان آنها ظهور کردند و کتب مهمی تألیف کردند، یک فرقه اجتماعی در جهان اسلام به وجود آورده با مختصاتی مخصوص به خود، برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل فقهاء و حکماء و غیرهم که صرفاً طبقه فرهنگی هستند و یک فرقه مجزا از دیگران به شمار نمی‌روند.

أهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی‌شان یاد شوند غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند.

عرفا و متصوفه هرچند 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 بهم 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 خانقاها و غیره، به آنها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می‌دهد.

و البته همواره - خصوصاً در میان شیعه - عرفایی بوده و هستند که همچنین 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 صدھا 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 ناجار باید این فرقه را از نظر علل و منشأ و از نظر نقش مثبت یا منفی، مفید یا مضری که در جامعه اسلامی داشته است، فعل و انفعال‌هایی که میان این فرقه و سایر فرق اسلامی رخ داده است، رنگی که به معارف اسلامی داده است، تأثیری که در نشر اسلام در جهان داشته است، مورد بحث قرار دهیم. ما فعلاً به این مطالب کاری نداریم. بحث ما فقط درباره عرفان به عنوان یک علم و یک بخش فرهنگی است.

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

بخش عملی عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف انسان 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 بعداً بیان می‌شود. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که سالک برای اینکه به قله منبع انسانیت یعنی توحید برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحلی را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود. و البته همه این منازل و مراحل باید با إشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلًا این راه را طی کرده و از رسم و راه منزلها آگاه است صورت گیرد، و اگر همت انسان کاملی بدرقه راه نباشد خطر گمراهمی است.

عرفا از انسان کاملی که ضرورتاً باید همراه نوسفران باشد گاهی به «طایر قدس» و گاهی به «خضر» تعبیر می‌کنند: همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم □

ترک این مرحله بی‌همرهٔ خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی البته توحیدی که از نظر عارف قلّه منبع انسانیت به شمار می‌رود و آخرين مقصد سیر و سلوک عارف است، با توحید مردم عامی و حتی با توحید فیلسوف (یعنی اینکه واجب‌الوجود یکی است نه بیشتر) از زمین تا آسمان متفاوت است.

توحید عارف یعنی موجود حقیقی منحصر به خداست، جز خدا هرچه 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 نمی‌کنند و احياناً آن را کفر و الحاد می‌خوانند، ولی عرفا معتقدند که توحید حقیقی همین است و سایر مراتب توحید خالی از شرک نیست. از نظر عرفان رسیدن به این مرحله کار عقل و اندیشه نیست، کار دل و مجاهده و سیر و سلوک و تصفیه و تهذیب نفس است.

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

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

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

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

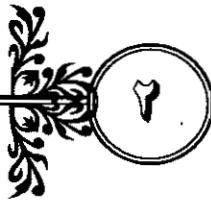
لهذا از نظر عارف، روح بشر مانند یک گیاه و یا یک کودک است و کمالش در نمود و رشدی است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد. ولی در اخلاق صرفاً سخن از یک سلسله فضایل است از قبیل راستی، درستی، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ایثار و غیره که روح باید به آنها مزین و متجلی گردد. از نظر اخلاق، روح انسان مانند خانه‌ای است که باید با یک سلسله زیورها و زیستها و نقاشیها مزین گردد بدون اینکه ترتیبی در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا انتهای یابد، مثلاً از سقف شروع شود یا از دیوارها و از کدام دیوار؟ از بالای دیوار یا از پایین؟

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

ثالثاً عناصر روحی اخلاقی محدود است به معانی و مفاهیمی که غالباً 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 منحصرأ به یک سالک راه در خلال مسیر مسیرها دست می‌دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی‌خبرند.

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

عرفان نظری



اکنون باید به توضیح بخش دوم عرفان، یعنی عرفان نظری پردازیم. 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 همچنان که فلسفه الهی برای خود موضوع، مبادی و مسائل معرفی می‌کند، عرفان نیز موضوع و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید. ولی البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند، و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد.

استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلالات عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد؛ یعنی عارف - لاقل 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 جهان‌بینی عرفانی هستی، با تفسیر فلسفه از هستی تفاوت‌های عمیقی دارد.

از نظر فیلسوف الهی، هم خدا احالت دارد و هم غیر خدا، الا اینکه خدا واجب‌الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن‌الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب‌الوجود. ولی از نظر

عارف، غیر خدا به عنوان اشیائی که در برابر خدا قرار گرفته باشند - هرچند معلول او باشند - وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه اشیاء را دربر گرفته است؛ یعنی همه اشیاء، اسماء و صفات و شئون و تجلیات خداوند نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند، یعنی می‌خواهد تصویری صحیح و نسبتاً جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد. از نظر فیلسوف حد اعلای کمال انسان به این است که جهان را آنچنان که هست با عقل خود دریابد، به طوری که جهان در وجود او وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی. لهذا در تعریف فلسفه گفته شده است: «**صَيْرُورَةُ الْإِنْسَانِ عَالَمًا عَقْلِيًّا مُضاهِيًّا لِلْعَالَمِ الْعَيْنِي**» 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 خدادست برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید.

از نظر عارف کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک به اصلی که از آنجا آمده است باز گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین برد 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 تهدیب و حرکت و تکاپو در باطن است.

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

عرفان و اسلام

عرفان، هم در بخش عملی و هم در بخش نظری 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.

قهرآ اینجا این مسئله 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 ماورای اسلام دارند، و از چنین

نسبتی سخت تبری می‌جویند. بر عکس، 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 نبی 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 فقهای اسلامی. به عقیده این گروه، عرفا عملاً پاییند به اسلام نیستند و استناد آنها به کتاب و سنت صرفاً عوام‌فریبی و برای جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساساً ببطی به اسلام ندارد.

ب. نظریه گروهی از متجلدان عصر حاضر. این گروه که با اسلام میانه خوبی ندارند و از هر چیزی که بُویٰ یا بُجیت 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 غیرعرب بر ضد اسلام و عرب در زیر سرپوشی از معنویت.

این گروه با گروه اول در ضدیت و مخالفت عرفان با اسلام وحدت نظر دارند و اختلاف نظرشان در این است که گروه اول اسلام را تقدیس می‌کنند و با تکیه به احساسات اسلامی توده مسلمان، عرفا را «هو» و تحریر 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 این گونه اندیشه‌هast.

این گروه مدعی هستند که استناد عرفا به کتاب و سنت صرفاً تلقیه 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 آنجاکه 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 بر ضد اسلام مطلبی گفته و آورده باشند. ممکن است اشتباهاتی

داشته باشد همچنان که سایر طبقات فرهنگی مثلاً متکلمین، فلسفه، مفسرین، فقهاء، اشتباهاتی داشته‌اند، ولی هرگز سوء نیتی نسبت به اسلام در کار نبوده است. مستمله 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 انبساط آنها با اسلام بحث و تحقیق نمایند.

شریعت، طریقت، حقیقت

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

عرفا و فقهاء متفق القول‌اند که شریعت یعنی مقررات و احکام اسلامی مبني بر یک سلسه حقایق و مصالح است. فقهاء معمولاً این مصالح را به اموری تفسیر می‌کنند که انسان را به سعادت یعنی حد اعلایی ممکن استفاده از مواهب مادی و معنوی می‌رساند. ولی عرفان معتقدند که همه راهها به خدا منتهی می‌شود و همه مصالح و حقایق از نوع شرایط و امکانات و وسایل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد. فقهاء همین قدر می‌گویند: در زیر پرده شریعت (احکام و مقررات) یک سلسه 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 عرفان معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشرییع احکام نهفته است از نوع منازل و مراحلی است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می‌دهد.

عرفان معتقدند که باطن شریعت راه است و آن را «طریقت» می‌خوانند، و پایان این راه «حقیقت» است یعنی توحید به معنی‌ای که قبل از آن اشاره شده شد که پس از فنا 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.

فقها طرز تفکرشنان 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 فضایل و رذایل 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 عقاید مربوط است به عقل و فکر، بخش اخلاق مربوط است به نفس و ملکات و عادات نفسانی، بخش احکام مربوط است به اعضا و جوارح.

ولی عرفا در بخش عقاید، 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 - همچنان که قبلاً اشاره شد - اخلاق را که هم ساکن است و هم محدود، کافی نمی‌دانند؛ به جای اخلاق علمی و فلسفی، سیر و سلوک عرفانی را که ترکیب خاص دارد پیشنهاد می‌کنند. و در بخش سوم ایجاد و اعتراضی ندارند، فقط در موارد خاصی سخنانی دارند که احياناً ممکن است بر ضد مقررات فقهی تلقی شود.

عرفا از این سه بخش به «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» تعبیر می‌کنند و معتقدند که همان‌گونه که انسان واقعاً سه بخش مجزا نیست (یعنی بدن و نفس و عقل از یکدیگر مجزا نیستند، بلکه در عین اختلاف با یکدیگر متحددند 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 ماورای عقل نیز معتقدند و ان شاء الله بعداً توضیح خواهیم داد.

برای شناخت هر علمی توجه به تاریخ آن علم و تحولات مربوط به آن، آشنایی با شخصیتهایی که حامل و وارت 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 مستله‌ای که اینجا باید طرح شود این است که آیا عرفان اسلامی از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است، یعنی از علومی است که مسلمین 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 دربست محصول فلسفه نوافلاطونی - که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و

افلاطون و فیثاغورس و گنوسیهای اسکندریه و آراء و عقاید یهود و مسیحیان بوده است - معرفی می‌کنند، و گاهی آن را ناشی از افکار بودایی می‌دانند، همچنان که مخالفان عرفان در جهان اسلام نیز کوشش داشته و دارند که عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشهٔ غیر اسلامی قائل گرددند.

نظریهٔ سوم این است که عرفان مایه‌های اولی 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 اشرافی قرار گرفته است. اما اینکه عرفاً چه اندازه توانسته‌اند قواعد و ضوابط صحیح برای مایه‌های اولی اسلامی بیان کنند؟ آیا موقفيت‌شان در این جهت به اندازهٔ فقه‌ها بوده است یا نه؟ و چه اندازهٔ مقید بوده‌اند که از اصول واقعی اسلام منحرف نشوند؟ و همچنین آیا جریانات خارجی چه اندازهٔ 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 از آنها استفاده کرده است و یا بر عکس، موج آن جریانات عرفان اسلامی را در جهت مسیر خود انداخته است؟ اینها همهٔ مطالبی است که جداگانه باید مورد بحث و دقت قرار گیرد. آنچه مسلم است این است که عرفان اسلامی سرمایهٔ اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس.

طرفداران نظریهٔ اول - و کم و بیش طرفداران نظریهٔ دوم - مدعی هستند که اسلام دینی ساده و بی‌تكلف و عمومی فهم و خالی از هرگونه رمز و مطالب غامض و غیر مفهوم و یا صعب الفهم است. اساس اعتقادی اسلام عبارت است از توحید. توحید اسلام یعنی همچنان که مثلاً خانه سازنده‌ای دارد متغیر و متمایز از خود، جهان نیز سازنده‌ای دارد جدا و منفصل از خود. اساس رابطهٔ انسان با متعاهدی جهان از نظر اسلام زهد است. زهد یعنی اعراض از متعاهدی فانی دنیا برای وصول به نعیم جاویدان آخرت. از اینها که بگذریم، به یک سلسلهٔ مقررات سادهٔ عملی می‌رسیم که فقه متكلّم آنهاست.

از نظر این گروه آنچه عرفاً به نام توحید گفته‌اند مطلبی است و رای توحید اسلامی، زیرا توحید عرفانی عبارت است از وحدت وجود و اینکه جز خدا و شئون و اسماء و صفات و تجلیات او چیزی وجود ندارد. سیر و سلوک عرفانی نیز و رای زهد اسلامی است، زیرا در سیر و سلوک یک سلسلهٔ معانی و مقاهمی طرح می‌شود از قبیل عشق و محبت خدا، فنا در خدا، تجلی خدا بر قلب عارف، که در زهد اسلامی مطرح نیست. طریقت عرفانی نیز

امری است و رای شریعت اسلامی، زیرا در آداب طریقت مسائلی طرح می‌شود که فقه از آنها بی‌خبر است.

از نظر این گروه، نیکان صحابة رسول اکرم که عرفاً و متصرفه 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 متعاع دنیا و متوجه به عالم آخرت. اصل حاکم بر روح آنها خوف بوده و رجاء، خوف از عذاب دوزخ و رجاء به ثوابهای بهشتی، همین و بس.

حقیقت این است که نظریه این گروه به هیچ وجه قابل تأیید نیست. مایه‌های اولی اسلامی بسی غنی‌تر است از آنچه این گروه به جهل و یا به عدم فرض کرده‌اند. نه توحید اسلامی به آن سادگی و بی‌محتوایی است که اینها فرض کرده‌اند و نه معنویت انسان در اسلام منحصر به زهد خشک است و نه نیکان صحابة رسول اکرم آنچنان بوده‌اند که توصیف شد و نه آداب اسلامی محدود است به اعمال جوارح و اعضا.

ما در این درس اجمالاً در حدی که روشن شود که تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته است الهام‌بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد، مطالبی می‌اوریم. اما اینکه عرفای اسلامی چقدر از این تعلیمات به طور صحیح استفاده کرده‌اند و چقدر منحرف شده‌اند، مطالبی 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:

آئُنَا تُوَلَّوَا فَنَّمَ وَجْهُ اللَّهِ^۱
به هر طرف روکنید چهره خدا آنجاست.

□
وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ.^۲

۱. بقره / ۱۱۵

۲. واقعه / ۸۵

از شما به او [یعنی میت] نزدیکتریم.



هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ^۱.

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

و آیاتی دیگر از این قبیل.

بدیهی است که این گونه 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 حديد و سوره قل هو الله احد را نازل فرمود.

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

در قرآن سخن از نفس امارة، نفس لوامه، نفس مطمئنه آمده است، سخن از علم افاضی و لذتی و هدایتهای محصول مجاهده آمده است: وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِيمَا أَنْهَا إِلَيْهِمْ سُبْلَنَا^۲. در قرآن از تزکیه نفس به عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است: قَدْ أَفْلَحَ اللَّهُ مَنْ زَكَّاهَا. وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا^۳. در قرآن مکرر از حب الهی مافوق همه محبتها و علقوهای 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 تفکه خود را کامل کنید، آن تسبیحها و تحمیدها را درک می‌کنید. بعلاوه قرآن در مورد سرشت انسان مستله نفخه الهی را طرح کرده است.

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

۱. حديد / ۳

۲. عنکبوت / ۶۹

۳. شمس / ۱۰

همچنان که اشاره شد، سخن در این نیست که عرفای مسلمین از این سرمایه‌ها چگونه بهره‌برداری کرده‌اند، درست یا نادرست؛ سخن درباره اظهارنظرهای مفرضانه گروهی غربی و غربزده است که می‌خواهند اسلام را از نظر معنویت، بی‌محتوی معرفی نمایند. سخن درباره سرمایه عظیمی در متن اسلام است که می‌توانسته الهام‌بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضًا عرفای مصطلح توانسته باشند استفاده صحیح کرده باشند، افراد دیگری که به این نام مشهور نیستند استفاده کرده‌اند.

علاوه روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات اسلامی و تراجم احوال اکابر تربیت‌شدگان 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 روش‌بینی‌های 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 ادای نماز صبح چشمش افتاد به جوانی رنگ پریده که چشمانش در کاسه سرش فرو رفته و تنفس تحریف شده بود، در حالی که از خود بی‌خود بود و تعادل خود را نمی‌توانست حفظ کند. پرسید: گفته‌است؟ حالت چگونه است؟ گفت: گفته‌است: چیست؟ حالت چیست؟ علامت یقینت چیست؟ عرض کرد: یقین من است که مرا در اندوه فرو برده و شباهی مرا بیدار (در شب‌زنده‌داری) و روزهای مرا تشنۀ (در حال روزه) قرار داده است و مرا از دنیا و مافیها جدا ساخته تا آنجا که گویی عرش پروردگار را می‌بینم که برای رسیدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده‌اند و من در میان آنها هستم؛ گویی هم اکنون اهل بهشت را در بهشت، متنعم و اهل دوزخ را در دوزخ، معدّب می‌بینم؛ گویی هم اکنون با این گوشها آواز حرکت آتش جهنم را می‌شنوم. رسول اکرم به اصحاب خود روکرد و فرمود: این شخص بنده‌ای 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 غزوه‌ای پیش آمد و جوان شرکت کرد و شهید شد. زندگی و حالات و کلمات و مناجات‌های رسول اکرم سرشار از سور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است. دعا‌های رسول اکرم فراوان مورد استشهاد و لستناد

عرفا قرار گرفته است.

امیر المؤمنین 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:

إِنَّ اللَّهَ شُيْعَانَهُ وَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَّةً لِّلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ السَّوْفَرَةِ وَ
تُبَصِّرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشَوَةِ وَ تَنَادِي بِهِ بَعْدَ الْمَعَانَةِ، وَ مَا تَرَحَّلَ اللَّهُ - عَزَّ أَلَوْهُ - فِي
الْبُرْزَخَةِ بَعْدَ الْبُرْزَخَةِ وَ فِي أَزْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادُ نَاجَاهُمْ فِي فَكْرِهِمْ وَ كَلْمَهُمْ فِي
ذَاتِ عَقُولِهِمْ.

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

در خطبه ۲۱۸ درباره اهل الله می فرماید:

تَذَكَّرْ أَنْجَى عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ، حَقَّ دَقَّ جَلِيلَهُ وَ لَطْفَ غَلِيقَهُ وَ بَرَقَ لَهُ لَامَعَ
كَثِيرُ الْبَرْزَقِ، قَابَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَ ثَدَافَعَهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ
السَّلَامَةِ وَ دَارَ الْإِقَامَةِ وَ ثَبَتَ رِجْلَاهُ بِطُقَانِيَّةِ بَدَنَهِ فِي قَرَارِ الْأَمْنِ وَ الرَّاحَةِ
بِمَا اسْتَغْفَلَ قَلْبَهُ وَ أَرْضَى رَبَّهُ.

خرد خویش رازنده ساخته و نفس خویش را میراند 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 بارانداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به

موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

دعاهای اسلامی، مخصوصاً دعاهاشیعی، گنجینه‌ای از معارف است، از قبیل دعای کمیل، دعای ابو حمزه، مناجات شعبانیه، دعاهاشی صحیفة سجادیه. عالیترین آندیشه‌های معنوی در این دعاهاست.

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

نظیر این جریان را ما در موضوع حرکت اجتماعی منتقادانه و معتبرضانه ابوذر غفاری نسبت به جباران زمان خودش می‌بینیم. ابوذر نسبت به تبعیضها و حیف و میل‌ها و ظلم و جورها و بیدادگریهای زمان، سخت معتبرض بود تا آنچاکه تبعیدها کشید و رنجهای جانکاه متحمل شد و آخرالامر در تبعیدگاه و در تنهاشی و غربت از دنیا رفت.

گروهی از مستشرقین این پرسش را طرح کرده‌اند که محرك ابوذر کی بوده است؟ این گروه در پی جستجوی عاملی از خارج دنیای اسلام برای تحریک ابوذر هستند. جرج جرداق مسیحی در کتاب الامام علی صوت العدالة الانسانیة می‌گوید: من تعجب می‌کنم از این اشخاص. درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آنگاه بیندیشیم 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 ابوذرها برای قیام در برابر جبارهایی مانند معاویه باشد؟!

عین آن جریان را در موضوع عرفان می‌بینیم. مستشرقین در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام‌بخش 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 دنباله‌روهای شرقی آنها درست درآید؟! خوشبختانه اخیراً افرادی مانند نیکلسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند، صریحاً اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است.

با نقل جمله‌هایی از نیکلسون 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 خدایی 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 روکنید همان جا خداست^۷، به هر کس خدا روشی ندهد او بکلی نور نخواهد داشت^۸. محقق^۹ ریشه و تخم تصوف در این آیات است و برای صوفیان اولی قرآن نه فقط کلمات خدا بود، بلکه وسیله تقرب به او نیز محسوب می‌شد. به وسیله عبادت و تعمق در قسمتهای مختلفه قرآن، مخصوصاً آیات مرموزی که مربوط به عروج «معراج» است، متصوفه سعی می‌کنند حالت صوفیانه پیغمبر را در خود ایجاد نمایند^{۱۰}.

و هم او می‌گوید:

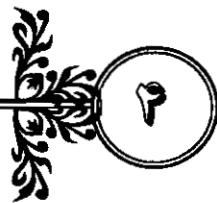
اصول وحدت در تصوف بیش از همه جا در قرآن ذکر شده، و همچنین پیغمبر می‌گوید که خداوند می‌فرماید: چون بندۀ من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود من او را دوست خواهم داشت، بالنتیجه من گوش او هستم به طوری که او به توسط من می‌شنود، و چشم او هستم به طوری که او به توسط من می‌بیند، وزبان و دست او هستم به طوری که او به توسط من می‌گوید و می‌گیرد^{۱۱}.

-
۱. اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.
 ۲. هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ.
 ۳. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.
 ۴. كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٌ.
 ۵. وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا.
 ۶. عَ وَلَئِنْ خَلَقْنَا إِنْسَانًا وَنَفَخْنَا مَا نَوْسِيشُ يِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.
 ۷. أَيْنَمَا تُولِّوَا فَقَمْ وَجْهُ اللَّهِ.
 ۸. وَمَنْ لَمْ يَعْقِلْ اللَّهُ لَمْ نُورِأْ كَمَا لَمْ يُنْ نُورٍ.
 ۹. کتاب میراث اسلام، مجموعه‌ای از مستشرقین درباره اسلام، ص ۸۴
 ۱۰. ترجمه این حدیث قدسی است:

همچنان که مکرر گفته‌ایم، سخن در این نیست که آیا عرفا و منصوفه توانسته‌اند درست الهام بگیرند یا نه؛ سخن در این است که منشأ این الهام‌گیری‌ها منابع خارجی است یا خود متون اسلامی؟

→ لا يَرَى الْقَبِيدُ يَتَكَبَّرُ إِلَيْهِ بِالْتَّوَاقِلِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْبَيْتَهُ، فَإِذَا أَخْبَيْتَهُ كُنْتُ سَنْعَةً الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَةُ الَّذِي يَبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَةُ الَّذِي يَنْطَلِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّذِي يَنْطَلِقُ بِهَا.

تاریخ پژوهی مختصر (۱)



درس گذشته به این موضوع اختصاص یافت که منبع و ریشه اصلی عرفان کجاست؟ 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 معنویتی 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 رخداده است آنچنان که بوده است منعکس سازیم. چنین مناسب می‌بینیم که برای آشنایی ابتدایی، اول به تاریخ ساده عرفان و تصوف از صدر اسلام لااقل تا قرن دهم هجری

اشارة کنیم و سپس مسائل عرفان را تا حدودی که در اینجا میسر است مطرح سازیم و در آخر کار به تحلیل علمی و ریشه‌یابی آنها پردازیم.

آنچه مسلم است این است که در صدر اسلام، لاقل 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 اوست که برای اولین بار در رملة فلسطین صومعه‌ای (خانقاہ) برای عبادت گروهی از عباد و رُهاد مسلمین ساخت.^۱ تاریخ دقیق وفات ابوهاشم معلوم نیست. ابوهاشم استاد سفیان ثوری متوفی 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. نیکلسون نیز می‌گوید: این نام در اوخر قرن دوم هجری پیدا شده است. از روایتی که در کتاب المعیشة کافی، جلد پنجم آمده است ظاهر می‌شود که در زمان امام صادق علیه السلام گروهی (سفیان ثوری و عده‌ای دیگر) در همان زمان یعنی در نیمة اول قرن دوم هجری به این نام خوانده می‌شده‌اند.

اگر ابوهاشم کوفی اولین کسی باشد که به این نام خوانده شده باشد و او استاد سفیان ثوری متوفی در سال ۱۶۱ هجری هم بوده است، پس در نیمة اول قرن دوم هجری این نام معروف شده بوده است نه در اوخر قرن دوم (آنچنان که نیکلسون و دیگران گفته‌اند) و ظاهراً شباهه‌ای نیست که وجه تسمیه صوفیه به این نام پشمنه‌پوشی آنها بوده است.^۲ صوفیه به دلیل زهد و اعراض از دنیا، از پوشیدن لباسهای نرم اجتناب می‌کردند و مخصوصاً لباسهای درشت پشمین می‌پوشیدند.

اما اینکه از چه وقت این گروه خود را «عارف» خوانده‌اند، باز اطلاع دقیقی نداریم. قدر مسلم این است و از کلماتی که از سری سقطی متوفی در ۲۴۳ هجری نقل شده

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

۲. صوف = پشم

است^۱ معلوم می‌شود که در قرن سوم هجری این اصطلاح، شایع و رایج بوده است. ولی در کتاب **اللّمع** ابونصر سراج طوسی - که از متون معتبر عرفان و تصوف است - جمله‌ای از سفیان ثوری نقل می‌کند که می‌رساند در حدود نیمة اول قرن دوم این اصطلاح پیدا شده بوده است^۲.

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 درآمدند نه در قرن سوم (آنچنان که عقیده بعضی است)^۳.

در قرن اول هجری هرچند 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 (آنچنان که معمولاً غریبان و غریزدگان 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:

لَوْ عَلِمَ أَبُوذْرٌ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ!

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.

۱. تذكرة الاولیاء شیخ عطار

۲. اللّمع، ص ۴۲۷

۳. دکتر غنی، تاریخ تصوف در اسلام

۴. سفينة البحار محدث قمی، ماده سلم

عرفای قون دوم

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

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

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

اولین مسلمانی که روش حیات صوفیانه و حقیقی را نوشته حسن بصری است، طریقی که نویسنده‌گان اخیر برای تصوف 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 علی^{علیہ السلام} می‌رسانند، مانند سلسله مشایخ ابوسعید ابوالخیر^۲. ابن النديم در الفهرست فن پنجم از مقاله پنجم، سلسله ابومحمد جعفر خُلدی 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 حکایات را به مناسبت نقل خواهیم کرد. حسن بصری ایرانی الاصل است.

ب. مالک بن دینار. این مرد اهل بصره است. از کسانی بوده است که کار زهد و

۱. میراث اسلام، ص ۸۵. ایضاً رجوع سود به محاضرات دکتر عبدالرحمون بدوى در دانشکده الهیات و معارف اسلامی در سال تحصیلی ۵۲-۵۳ نکته قابل توجه این است که بسیاری از کلمات تهیج 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 علی^{علیہ السلام} می‌رسانند بیشتر قابل توجه است و مسئله قابل تحقیق است.

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

ترک لذت را به افراط کشانده است. داستانها از او در این جهت نقل می‌شود. وی در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است.

ج. ابراهیم ادhem. اهل بلخ است. داستان معروفی دارد شبیه داستان معروف بودا. گویند در ابتدا پادشاه بلخ بود و جریاناتی رخ داد که تائب شد 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 درگذشته است.

د. رابعه عَدُوِيَه. 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 عرفاست 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 دینار و یک نفر دیگر از او نقل می‌شود که جالب است. رابعه در حدود ۱۳۵ یا ۱۳۶ درگذشته است و بعضی گفته‌اند وفاتش در ۱۸۰ یا ۱۸۵ بوده است.

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

و. شقيق بلخی. شاگرد ابراهیم ادhem بوده است. بنا بر نقل ریحانة الادب وغیره از کتاب *کشف الغُمَّه* علی بن عیسیٰ اربیلی و از نور الاصمار 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 کَرْخی. اهل کَرْخ بغداد است، ولی از اینکه نام پدرش فیروز است به نظر می‌رسد که ایرانی الاصل است. این مرد از معاريف و مشاهير عرفاست. می‌گويند 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 طلایی) می‌خوانند. ذهبی‌ها عموماً چنین

ادعایی دارند. وفات «معروف» در حدود سالهای ۲۰۰ تا ۲۰۶ بوده است. ح. فضیل بن عیاض. این مرد اصلاً اهل مرو است، ایرانی عرب‌زبان است. می‌گویند در ابتدا راهن بود. یک شب که برای دزدی از دیواری بالا رفت، یک آیه قرآن که از شبازنده‌داری شنید او را منقلب و تائب ساخت. کتاب مصباح الشریعه منسوب به اوست و می‌گویند آن کتاب یک سلسله درس‌هاست 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 فناه فی الله و بقاء بالله سخن گفته است. بایزید گفته است: از بایزیدی خارج شدم مانند مار از پوست. بایزید به اصطلاح شطحیاتی دارد که موجب تکفیرش شده است. خود عرفا او را از اصحاب «سُکر» می‌نامند، یعنی در حال جذبه و بی‌خودی آن سخنان را می‌گفته است. بایزید در سال ۲۶۱ درگذشته است. بعضی ادعای کردند که سقای خانه امام صادق علیه السلام بوده است ولی این ادعا با تاریخ جور نمی‌آید، یعنی بایزید عصر امام صادق را درک نکرده است.

ب. پسر حافی. اهل بغداد است و پدرانش اهل مرو بوده‌اند. از مشاهیر عرفاست. او نیز در ابتدا اهل فسق و فجور بوده و بعد توبه کرده است.
علامه حلی در منهاج الكرامه داستانی نقل کرده است مبنی بر اینکه توبه او به دست حضرت موسی بن جعفر علیه السلام صورت گرفته است و چون در حالی تشرّف به توبه پیدا کرد که «حافی = پاپرهنه» بود به پسر حافی معروف شد. بعضی علّت «حافی» نامیدن او را چیز دیگر گفته‌اند. پسر حافی در سال ۲۲۶ یا ۲۲۷ درگذشته است.

ج. سری سقطی. اهل بغداد است. نمی‌دانیم اصلاً کجا بایی بوده است. وی از دوستان و همراهان پسر حافی بوده است. سری سقطی اهل شفقت به خلق خدا و ایثار بوده است.

ابن خلکان در وقایات الاعیان نوشته است که سری گفت: سی سال است که از یک جملة الحمد لله که بر زبانم جاری شد استغفار می‌کنم. گفتند: چگونه؟ گفت: شبی حریقی در بازار رخ داد، بیرون آمدم ببینم که به دکان من رسیده یا نه. به من گفته شد به دکان تو

نرسیده است. گفتم: الحمد لله. یکمرتبه متنه شدم که گیرم دکان من آسیبی ندیده باشد، آیا نمی‌بايست من در اندیشه مسلمین باشم؟! سعدی به همین داستان - با اندک تفاوت - اشاره می‌کند آنجاکه می‌گوید:

شنبی دود خلق آتشی بر فروخت یکی شکر گفت اندر آن خاک و دود جهاندیده‌ای گفتش ای بوالهوس پسندی که شهری بسوزد به نار	شنیدم که بغداد نیمی بسوخت که دکان ما را گزندی نبود تو را خود غم خویش بود و بس؟ اگر خود سرایت بود بر کنار؟
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 اوست 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 دلهاست و مانند آتش به همه پرتو افسانی می‌کند.	

سری در سال ۲۴۵ یا ۲۵۰ در سن نود و هشت سالگی درگذشته است.

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

ه. جنید بغدادی. اصلاً اهل نهاؤند است. عرفا و متصوفه او را «سیداللطائفه» می‌خوانند، همچنان که فقهای شیعه شیخ طوسی را «شیخ الطائفه» می‌خوانند.

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

و. ذوالنُّون مصری. وی اهل مصر است. در فقه شاگرد مالک بن انس فقیه معروف بوده است. جامی او را رئیس صوفیان خوانده است. هم او اول کسی است که رمز به کار

برد و مسائل عرفانی را با اصطلاحات رمزی بیان کرد که فقط کسانی که واردند بفهمند و ناواردها چیزی نفهمند. این روش تدریج‌آمیز معمول شد، معانی عرفانی به صورت غزل و با تعبیرات سمبولیک بیان شد. برخی معتقدند که بسیاری از تعلیمات فلسفه نوافلاطونی وسیلهٔ ذوالتون وارد عرفان و تصوف شد.^۱ ذوالتون در فاصلهٔ سالهای ۲۴۰-۲۵۰ درگذشته است.

ز. سهل بن عبدالله تُستَری. از اکابر عرفا و صوفیه و اصلاً اهل شوستر است. فرقه‌ای از عرفاکه اصل را بر مجاهده نفس می‌دانند، به نام او «سهلهٰتیه» خوانده می‌شوند. در مکهٰ معظمه با ذوالتون مصری ملاقات داشته است. وی در سال ۲۸۳ یا ۲۹۳ درگذشته است.^۲

ح. حسین بن منصور حلاج. اصلاً اهل بیضاء از توابع شیراز است ولی در عراق رشد و نما یافته است. حلاج از جنبالی ترین عرفای دورهٰ اسلامی است. شطحيات فراوان گفته است. به کفر و ارتداد و ادعای خدایی متهم شد. فقها تکفیرش کردند و در زمان مقتدر عباسی به دار آویخته شد. خود عرفا او را به افسای اسرار متهم می‌کنند. حافظ می‌گوید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار 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 بايزيد که بوی کفر می‌دهد در حال سُکر و نبی خودی بوده است.
عرفا از او به عنوان «شهید» یاد می‌کنند. حلاج در سال ۳۰۶ یا ۳۰۹ به دار آویخته شد.^۳

۱. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۵۵

۲. طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمن شُتمی، ص ۲۰۶

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

عرفای قرن چهارم

الف. ابوبکر شبلی. شاگرد و مرید جنید بغدادی بوده و حلاج را نیز درک کرده و از مشاهیر عرفاست. 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 ذوالتون مصری بود، جنید که آمد این علم را مرتب ساخت و بسط داد و کتابها در این علم تألیف کرد، و چون نوبت به شبلی رسید این علم را به بالای منابر برد. شبلی در بین سالهای ۳۴۴-۳۲۲ 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 اللّمع که از متون اصیل و قدیم و معتبر عرفان و تصوف است. در سال ۳۷۸ در طوس درگذشته است. بسیاری از مشایخ طریقت، شاگرد بلاواسطه یا مع الواسطه او بوده‌اند. بعضی مدعی هستند که مقبره‌ای که در پایین 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. ابوعبدالله رودباری. این مرد خواهرزاده ابوعلی رودباری است و از عرفای شام و سوریه به شمار می‌رود. در سال ۳۶۹ درگذشته است.

و. ابوطالب مکی. شهرت بیشتر این مرد به واسطه کتابی است که در عرفان و تصوف تألیف کرده است به نام قوت القلوب. این کتاب چاپ شده و از متون اصیل و قدیم عرفان و تصوف است. ابوطالب اصلاً از بلاد جبل ایران است و در انر 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 عرفاست. عرفا داستانهایی شگفت به او نسبت می‌دهند. از جمله مدعی هستند که بر سر قبر بازیزد بسطامی می‌رفته و با روح او تماس می‌گرفته و مشکلات خویش را حل می‌کرده است. مولوی می‌گوید:

بوالحسن بعد از وفات بازیزد از پس آن سالها آمد پدید
گاه و بیگه نیز رفتی بی فتور بر سر گورش نشستی با حضور
تا مثال شیخ پیشش آمدی تاکه 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 نیشاپوری. از مشهورترین و باحال‌ترین عرفاست. رباعیهای نفر دارد. از وی پرسیدند: تصوف چیست؟ گفت: تصوف آن است که آنچه در سر داری بنده و آنچه در دست داری بدھی و از آنچه بر تو آید بجهی. با ابوعلی سینا ملاقات داشته است. روزی بوعلی در مجلس وعظ ابوسعید شرکت کرد. ابوسعید درباره ضرورت عمل و آثار طاعت و معصیت سخن می‌گفت. بوعلی این رباعی را به عنوان اینکه ما تکیه

۱. سراج = زین‌ساز. کم کم این کلمه به پلان دوز تغییر شکل داده است.

بر رحمت حق داریم نه بر عمل خویشتن، انشاء کرد:

ما یم به عفو تو تولا کرده
وز طاعت و معصیت تبرا کرده
ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده
آن جا که عنایت تو باشد، باشد
ابوسعید فی الفور گفت:

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

این رباعی نیز از ابوعسید است:

فردا که زوال شش جهت خواهد بود
قدرت 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
تفسیر قرآن بود. از بس در مناجات‌ها می‌گریسته، او را «شیخ نوحه‌گر» لقب داده‌اند. در سال
۴۰۵ یا ۴۱۲ درگذشته است.

ه. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی صاحب کتاب کشف المحبوب
که از کتب مشهور این فرقه است و اخیراً چاپ شده است. در سال ۴۷۰ درگذشته است.
و. خواجه عبدالله انصاری. عرب‌نژاد و از اولاد ابوایوب انصاری صحابی بزرگوار
معروف است. خواجه عبدالله یکی از معروف‌ترین و معتبرترین عرفاست. کلمات قصار و
مناجات‌ها و همچنین رباعیات نفیز و باحالی دارد. شهرتش بیشتر به واسطه همانهاست.
از کلمات اوست: در طفلی پستی، در جوانی مستی، در پیری سستی، پس کی خدا
پرستی؟ و هم از کلمات اوست: بدی را بدی کردن سگساری است، نیکی را نیکی کردن
خرخاری است، بدی را نیکی کردن کار خواجه عبدالله انصاری است.

این رباعی نیز از اوست:

عیب است بزرگ بر کشیدن خود را
از جمله خلق برگزیدن خود را
از مردمک دیده بباید 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.

۱. نامه دانشوران، ذیل احوال ابوعلی سینا

خواجه عبدالله کتب زیاد تألیف کرده. معروفترین آنها که از کتب درسی سیر و سلوک است و از پخته‌ترین کتب عرفان است، کتاب *منازل السائرين* است. بر این کتاب شرحهای زیاد نوشته شده است.

ز. امام ابوحامد محمد غزالی طوسی. از معروف‌ترین علمای اسلام است. شهرتش شرق و غرب را گرفته است. جامع معقول و منقول بود. رئیس جامع نظامیه بغداد شد و عالیترین پست روحانی زمان خویش را حیازت کرد. اما احساس کرد نه آن معلومات و نه آن مناسب، روحش را اشیاع نمی‌کند. از مردم مخفی شد و به تهدیب و تصفیه نفس مشغول شد. ده سال در بیت‌المقدس دور از چشم آشنایان، به خود پرداخت. در همان وقت به عرفان و تصوف گرایید و دیگر تا آخر عمر زیر بار منصب و پست نرفت. کتاب معروف *احیاء علوم الدین* را بعد از دوره ریاضت تألیف کرد و در سال ۵۰۵ در طوس که وطن اصلی‌اش بود درگذشت.

عرفای قرن ششم

الف. عین القضاة همدانی. از پرشورترین عرفاست. مرید احمد غزالی برادر کوچکتر محمد غزالی - که او نیز از عرفاست - بوده است. کتب زیاد تألیف کرد. اشعار آبداری دارد که خالی از بسطحیات نیست. بالاخره تکفیرش کردنده و کشتنده و جسدش را سوختنده و خاکسترش را برابر باد دادند. در حدود سالهای ۵۳۳-۵۲۵ کشته شد.

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

ج. احمد جامی معروف به ژنده‌پیل. از مشاهیر عرف و متصوفه است. قبرش در تربت جام، نزدیک سرحد ایران و افغانستان، معروف است. از اشعار او در باب خوف و رجاء این دو بیتی است:

غَرَّهُ مَشْوِكَهُ مَرْكَبُ مَرْدَانِ مَرْدَ رَا
نَوْمِيدُ هُمْ مَبَاشَهُ كَهْ رَنْدَانِ جَرْعَهُ نُوشُ
وَ هُمْ اوَ درِ رِعَايَتِ اَعْتَدَالِ درِ اَمْرِ اَنْفَاقِ وَ اَمْسَاكِ گَفَتَهُ اَسْتَ:

چُونْ تِيشَهُ مَبَاشَهُ وَ جَمَلَهُ بَرِ خُودِ مَتَرَاشَ

چون رنده ز کار خویش بی بهره مباش

تعلیم ز ازه گیر در کار معاش

چیزی سوی خود می‌کش و چیزی می‌پاش

احمد جامی در حدود سال ۵۳۶ درگذشته است.

د. عبدالقدور گیلانی. تولدش در شمال ایران بوده و در بغداد نشو و نما یافته و در همان جا 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 اوست. قبرش در بغداد معروف و مشهور است. او از کسانی است که دعاوی و بلندپروازی‌های زیاد از او نقل شده است. وی از سادات حسنی است. در سال ۵۶۰ یا ۵۶۱ درگذشته است.

ه. شیخ روزبهان بقلی شیرازی که به «شیخ شطّاح» 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 بلندقداری پرورانده است. ما عده‌ای از آنها را به ترتیب تاریخ وفاتشان نام می‌بریم.

الف. شیخ نجم الدین کبرا خوارزمی. از مشاهیر و اکابر عرفاست. بسیاری از سلاسل به او متنه‌ی می‌شود. وی شاگرد و مرید و داماد شیخ روزبهان بقلی شیرازی بوده است. شاگردان و دست پروردگان زیادی داشته است. از آن جمله است بهاء الدین ولد پدر مولانا مولوی رومی. در خوارزم می‌زیست. زمانش مقارن است با حمله مغول. هنگامی که مغول می‌خواست حمله کند، برای نجم الدین کبری 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 آنهاست از آنها جدا نمی‌شوم. خود مردانه سلاح پوشید و همراه مردم جنگید تا شهید شد. این حادثه در سال ۶۱۶ واقع شده است.

ب. شیخ فرید الدین عطار. از اکابر درجه اول عرفاست. در نثر و نظم تألیف دارد. تذکرة الاولیاء او که در شرح حال عرفا و متصوفه است و از امام صادق علیه السلام آغاز می‌کند و به امام باقر علیه السلام ختم می‌نماید، از جمله مأخذ و مدارک محسوب می‌شود و شرق‌شناسان اهمیت فراوان به آن می‌دهند. همچنین کتاب منطق الطیر او یک شاهکار عرفانی است.

مولوی درباره او و سنایی گفته است:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او
ما از پی سنایی و عطار می‌رویم
و هم او گفته است:

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم
مقصود مولوی از «هفت شهر عشق» هفت وادی است که خود عطار در منطق الطیر
شرح داده است.

محمد شبستری در گلشن راز می‌گوید:

مرا از شاعری، خود عار ناید
که در صد قرن چون عطار ناید
عطار شاگرد و مرید شیخ مجدد الدین بغدادی از مریدان و شاگردان شیخ نجم الدین
کبری 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 اوست - نیز درک کرده است.
عطار مقارن فتنه مغول درگذشت و به قولی به دست مغولان در حدود سالهای
۶۲۸-۶۲۸ کشته شد.

ج. شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی صاحب کتاب معروف عوارف
المعارف که از متون خوب عرفان و تصوف است. نسب به ابوبکر می‌رساند. گویند هر
سال به زیارت مکه و مدینه می‌رفت. با عبدالقادر گیلانی ملاقات و مصاحبت داشته است.
شیخ سعدی شیرازی و کمال الدین اسماعیل اصفهانی شاعر معروف از مریدان او
بوده‌اند. سعدی در مورد او می‌گوید:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب
دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی اینکه در نفس خودبین مباش
دگر آنکه در جمع بدین مباش
این سهروردی غیر از شیخ شهاب الدین سهروردی فیلسوف مقتول معروف به «شیخ
آشراق» است که در حدود سالهای ۵۹۰-۵۸۱ 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 فضلاً 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.
محیی الدین عربی به او گفت: خودت شرحی بر اشعارت بنویس. او گفت: کتاب

فتوات مکیه شما شرح این اشعار است.

ابن فارض از افرادی است که احوالی غیرعادی داشته؛ غالباً در حال جذبه بوده است و بسیاری از اشعار خود را در همان حال سروده است. ابن‌الفارض در سال ۶۳۲ درگذشته است.

ه. محیی‌الدین عربی حاتمی طایی اندلسی. از اولاد حاتم طایی است. در اندلس تولد یافته اما ظاهراً بیشتر عمر خود را در مکه و سوریه گذرانده است. شاگرد شیخ ابومدین مغربی اندلسی از عرفای قرن ششم است. سلسله طریقتش با یک واسطه به شیخ عبدالقدار گیلانی سابق‌الذکر می‌رسد.

محیی‌الدین که احياناً با نام «ابن‌العربی» نیز خوانده می‌شود، مسلمان 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 بدء 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 محیی‌الدین عربی جهش پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید.

محیی‌الدین عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد که سابقه نداشت. بخش دوم عرفان یعنی بخش علمی و نظری و فلسفی آن وسیله محیی‌الدین پایه‌گذاری شد. عرفای بعد از او عموماً ریزه‌خوار سفره او هستند. محیی‌الدین علاوه بر اینکه عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد، یکی از اعاجیب روزگار است؛ انسانی است شگفت و به همین دلیل اظهار عقیده‌های متضادی درباره‌اش شده است.

برخی او را ولتی کامل، قطب الاقطاب می‌خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تنزلش می‌دهند. گاهی مُمیت‌الدین و گاهی ماحی‌الدین اش می‌خوانند. صدرالمتألهین فیلسوف بزرگ و نابغه عظیم اسلامی نهایت احترام برای او قائل است. محیی‌الدین در دیده او از بوعلی سینا و فارابی بسی عظیم‌تر است.

محیی‌الدین بیش از دویست کتاب تألیف کرده است. بسیاری از کتابهای او و شاید همه کتابهایی که نسخه آنها موجود است (در حدود سی کتاب) چاپ شده است. مهمترین کتابهای او یکی فتوحات مکیه است که کتابی است بسیار بزرگ و در حقیقت یک دایرة‌المعارف عرفانی است. دیگر کتاب فصوص الحكم است که گرچه کوچک است ولی

دقیق‌ترین و عمیق‌ترین متن عرفانی است. شروح زیاد بر آن نوشته شده است. در هر عصری شاید دو سه نفر بیشتر پیدا نشده باشند که قادر به فهم این متن عمیق باشند. محیی‌الدین در سال ۶۳۸ در دمشق درگذشت و همان جا دفن شد. قبرش در شام هم اکنون معروف است.

و. صدرالدین محمد قونوی اهل قونیه (ترکیه) و شاگرد و مرید و پسر زن محیی‌الدین عربی. با خواجه نصیرالدین طوسی و مولوی رومی معاصر است. بین او و خواجه نصیر مکاتبات رد و بدل شده و مورد احترام خواجه بوده است. میان او و مولوی در قونیه کمال صفا و صمیمیت وجود داشته است. قونوی امامت جماعت می‌کرده و مولوی در به نماز او حاضر می‌شده است و ظاهراً - همچنان که نقل شده - مولوی شاگرد او بوده و عرفان محیی‌الدینی را که در گفته‌های مولوی منعکس است از او آموخته است. گویند روزی وارد ماحفل قونوی شد. قونوی از مسند خود حرکت کرد و آن را به مولوی داد که بر آن بشینند. مولوی ننشست و گفت: جواب خدا را چه بدhem 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 محیی‌الدین است. شاید اگر نبود، محیی‌الدین قابل درک نبود. مولوی وسیله قونوی با مکتب محیی‌الدین آشنا شد. اینکه گفته می‌شود مولوی شاگرد قونوی بوده است ظاهراً مربوط به اخذ افکار و اندیشه‌های محیی‌الدین است. اندیشه‌های محیی‌الدین در مشتوی 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 درگذشته است. ز. مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی، صاحب کتاب جهانی مشتوی. از بزرگترین عرفای اسلام و از نوابغ جهان است. نسبش به ابوبکر می‌رسد. مشتوی او دریایی است از حکمت و معرفت و نکات دقیق معرفة‌الروحی و اجتماعی و عرفانی. در ردیف شعرای طراز اول ایران است. مولوی اصلاً اهل بلخ است. در کودکی همراه پدرش از بلخ خارج شد. پدرش او را با خود به زیارت بیت‌الله برد. با شیخ فریدالدین عطار در نیشابور ملاقات کرد.

پس از مراجعت از مکه همراه پدر به قونیه رفت و آنجا رحل اقامیت 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 بخورده سخت مஜذوب او گردید و ترک همه چیز کرد.

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

ح. فخرالدین عراقی همدانی شاعر و غزلسرای معروف. شاگرد صدرالدین قونوی و مرید و دستپروردۀ شهابالدین سهروردی سابق الذکر است. در سال ۶۸۸ درگذشته است.

عرفای قرن هشتم

الف. علاءالدوله سمنانی. نخست شغل دیوانی داشت، کناره گرفت و در سلک عرفان درآمد و تمام ثروت خود را در راه خدا داد. کتب زیادی تألیف کرده است. در عرفان نظری عقاید خاص دارد که در کتب مهم عرفان طرح می‌شود. در سال ۷۳۶ درگذشته است.

خواجوی کرمانی شاعر معروف از مریدان او بوده و در وصفش گفته است:

هر کو به ره علی عمرانی شد چون خضر به سرچشمۀ حیوانی شد
از وسوسۀ عادت شیطان وارست مانند علاءالدوله سمنانی شد
ب. عبدالرزاق کاشانی. از محققین عرفای این قرن است. نصوص محیی الدین و
منازل السائرين خواجه عبدالله را شرح کرده است و هر دو چاپ شده و مورد مراجعة اهل تحقیق است.

بنا به نقل صاحب روضات الجنات در ذیل احوال شیخ عبدالرزاق لاھیجی، شهید ثانی از عبدالرزاق کاشانی ثنای بلیغ کرده است. بین او و علاءالدوله سمنانی در مسائل نظری عرفان - که وسیله محیی الدین طرح شده است - مباحثات و مشاجراتی بوده است. وی در سال ۷۳۵ درگذشته است.

ج. خواجه حافظ شیرازی. حافظ علی رغم شهرت جهانی اش تاریخ زندگی اش 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 فریادگر خود بسان حافظ قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت



ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایف جَمِی با نکات قرآنی
با اینکه این همه 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 لطایف عرفانی او را درک کند. همه عرفایی که بعد از او آمده‌اند اعتراف دارند که او
مقامات عالیه عرفانی را عملأ طی کرده است.

برخی از بزرگان بر برخی از بیتهای حافظ شرح نوشته‌اند. مثلاً محقق جلال الدین
دوانی، فیلسوف معروف قرن نهم هجری، رساله‌ای در شرح این بیت:
پیر ما گفت خطاب بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطابوشش باد
تألیف کرده است.

حافظ در سال ۷۹۱ درگذشته است.^۱

د. شیخ محمود شبستری آفریننده منظومه عرفانی بسیار عالی موسوم به گلشن
راز. این منظومه یکی از کتب عرفانی بسیار عالی به شمار می‌آید و نام سراینده خویش را
جاوید ساخته است. شرحهای زیادی بر آن نوشته شده است. شاید از همه بهتر شرح شیخ
محمد لاهیجی است که چاپ شده و در دسترس است. مرگ شبستری در حدود سال
واقع شده است.^{۷۲}

ه. سید حیدر آملی. یکی از محققین عرفاست. کتابی دارد به نام جامع الاسرار که
از کتب دقیق عرفان نظری محیی‌الدینی است و اخیراً به نحو شایسته‌ای چاپ شده است.
کتاب دیگر او نصی النصوص در شرح فصوص است. وی معاصر فخرالمحققین حلی
فقیه معروف است. سال وفاتش دقیقاً معلوم نیست.

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

صدرالدین قونوی شاگرد و مرید محیی‌الدین در کتاب مفتاح الغیب فصل مُشیعی در
این زمینه بحث کرده است. تا آنجاکه اطلاع داریم دو نفر از عرفا کتاب مستقل به این نام

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

تألیف کرده‌اند: یکی عزیزالدین نَسْفی از عرفای نیمة دوم قرن هفتم و دیگر همین عبدالکریم جیلی، و هر دو به این نام چاپ شده است. جیلی در سال ۸۰۵ در ۳۸ سالگی درگذشته است. بر ما روش نیست که عبدالکریم اهل جبل بغداد بوده یا اهل چیلان (گیلان).

عرفای قرن نهم

الف. شاه نعمت الله ولی. این مرد نسب به علی عَلِیُّ اللَّهِ می‌برد و از معاريف و مشاهیر عرفا و صوفیه است. سلسلة نعمة اللہی در عصر حاضر از معروفترین سلسله‌های تصوف است. قبرش در ماهان کرمان مزار صوفیان است.

گوبند نود و پنج 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. صائب الدین علی تُرکه اصفهانی. از محققین عرفان است. در عرفان نظری محیی‌الدینی ید طولا داشته است. کتاب تمہید القواعد وی که اکنون در دست است و چاپ شده است دلیل تبحیر او در عرفان است و مورد استفاده و استناد محققین بعد از وی است.

ج. محمد بن حمزة فتاوی رومی. از علمای کشور عثمانی است. مردمی 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 صدرالدین قونوی است. شرح کردن کتب محیی‌الدین عربی و یا صدرالدین قونوی کار هرکسی نیست. فتاوی 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 صدساله اخیر چاپ شده است. متأسفانه به علت بدی چاپ، مقداری از حواشی مرحوم آقامیرزا هاشم غیر مقرئ^۱ است.

د. شمس الدین محمد لاهیجی نوربخشی شارح گلشن راز محمود شبستری.

۱. [ناخوانا]

معاصر میر صدرالدین دشتکی و علامه دوانی بوده و در شیراز می‌زیسته است و مطابق آنچه قاضی نورالله در مجالس المؤمنین نوشته است صدرالدین دشتکی و علامه دوانی - که هر دو از حکماء برجسته عصر خود بودند - نهایت احترام و تحلیل از وی می‌کرده‌اند. وی مرید سید محمد نوربخش بوده و سید محمد نوربخش شاگرد ابن فہد حلی بوده که ذکرش در تاریخچه فقه‌ها خواهد آمد. لاهیجی در شرح گلشن راز صفحه ۶۹۸ سلسله فقر خود را که از سید محمد نوربخش شروع و به معروف کرخی می‌رسد و سپس به حضرت امام رضا علیه السلام و ائمه پیشین تا حضرت رسول ﷺ متنه‌ی می‌شود، ذکر می‌کند و نام این سلسله را «سلسلة الذهب» می‌نمهد.

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.

ه. نورالدین عبدالرحمن جامی. عرب‌تزاد است و نسب به محمد بن حسن شیباني 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 (زنده‌بیل) هم بوده است، تغییر تخلص داده و به «جامی» متخلف شده است. می‌گوید:

مولدم جام و رشحة قلمم جرعة جام شيخ الاسلامي است^۱
 زين سبب در جريدة اشعار به دو معنى تخلص جامی است
 جامي در رشته‌های مختلف: نحو، صرف، فقه، اصول، منطق، فلسفه، عرفان تحصیلات عالی داشته و کتب زیاد تألیف کرده است. از آن جمله است شرح فصوص الحكم محیی الدین، شرح لمعات فخرالدین عراقی، شرح تائیه ابن فارض، شرح فصیده بُرده در مدح حضرت رسول ﷺ، شرح فصیده میمیه فرزدق در مدح حضرت علی بن الحسین علیه السلام، لوايح، بهارستان که به روش گلستان سعدی است، نفحات الانس در شرح احوال عرفا.

۱. احمد جامی «شيخ الاسلام» لقب داشته است.

جامی مرید طریقی ببهاءالدین نقشبند مؤسس طریقه نقشبندیه است. ولی همچنان که محمد لاهیجی با اینکه مرید طریقی سید محمد نوربخش بوده است شخصیت فرهنگی تاریخی اش بیش از اوست، جامی نیز با اینکه از اتباع بهاءالدین نقشبند شمرده می‌شود، شخصیت فرهنگی و تاریخی اش به درجاتی بیش از بهاءالدین نقشبند است. لهذا ماکه در این تاریخچه مختصر نظر به جنبه فرهنگی عرفان داریم نه جنبه طریقی آن، محمد لاهیجی و عبدالرحمن جامی را اختصاص به ذکر دادیم. جامی در سال ۸۹۸ در ۸۱ سالگی درگذشته 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 تصوف‌اند و اقطاب صوفیه شخصیتهای بزرگ فرهنگی عرفان محسوب می‌شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنهاست. از این به بعد شکل و وضع دیگری پیدا می‌شود.

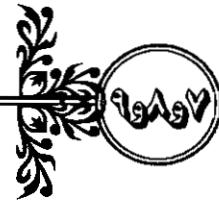
اولاً دیگر اقطاب متصوفه - همه یا غالباً - آن برجستگی علمی و فرهنگی که بیشینیان داشته‌اند ندارند. شاید بشود گفت که تصوف رسمی از این به بعد بیشتر غرق آداب و ظواهر و احیاناً بدعتهایی که ایجاد کرده است می‌شود.

ثانیاً عده‌ای که داخل در هیچ یک از سلاسل تصوف نیستند، در عرفان نظری محیی‌الدینی متخصص می‌شوند که در میان متصوفه رسمی نظری آنها پیدا نمی‌شود. مثلاً صدرالمتألهین شیرازی متوفی در سال ۱۰۵۰ و شاگردش فیض کاشانی متوفی در ۱۰۹۱ و شاگرد شاگردش قاضی سعید قمی متوفی در ۱۱۰۳ آگاهی‌شان از عرفان نظری محیی‌الدینی بیش از اقطاب زمان خودشان بوده است، با اینکه جزء هیچ یک 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 علماء حکماء صدساله اخیر، متخصص در عرفان نظری‌اند بدون آنکه خود عملاً جزء سلاسل متصوفه باشند.

به طور کلی از زمان محیی‌الدین و صدرالدین قونوی که عرفان نظری پایه‌گذاری شد و عرفان شکل فلسفی به خود گرفت، بذر این جریان پاشیده شد. مثلاً محمد بن حمزه فناری سابق‌الذکر شاید از این گروه باشد. ولی از قرن دهم به بعد این وضع یعنی پدید آمدن فشری متخصص در عرفان نظری که یا اصلاً اهل عرفان عملی و سیر و سلوک

نیوده‌اند 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 انتنایی به آنها نداشته و آنها را کل‌آیا یا بعضاً تخطه می‌کرده‌اند. از خصوصیات این گروه که ضمناً اهل فقاهت هم بوده‌اند، وفاق و اনطباق کامل میان آداب سلوک و آداب فقه است. این جریان نیز تاریخچه‌ای دارد که فعلأً مجال آن نیست.



منازل و مقامات

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

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

از نظر عرفان، معرفة الله معرفت همه چیز است؛ همه چیز در پرتو معرفة الله و از وجهه توحیدی باید شناخته شود و این گونه شناسایی فرع بر معرفة 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 اليقين» است و عارف طالب «عين اليقين».

ثالثاً وسیله‌ای که حکیم به کار می‌برد عقل و استدلال و برهان است، اما وسیله‌ای که عارف به کار می‌برد قلب و تصفیه و تهذیب و تکمیل نفس است. حکیم می‌خواهد

دوربین ذهن خود را به حرکت آورد و نظام عالم را با این دوربین مطالعه کند، اما عارف می‌خواهد با تمام وجودش حرکت کند و به کُنه و حقیقت هستی برسد و مانند قطره‌ای که به دریا می‌پیوندد به حقیقت بپیوندد.

کمال فطری و متربّع انسان از نظر حکیم در «فهمیدن» است، و کمال فطری و متربّع انسان از نظر عارف در «رسیدن» است. از نظر حکیم، انسان ناقص مساوی است با انسان جاهم و از نظر عارف، انسان ناقص مساوی است با انسان دور و مهجورمانده 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 پیردازیم، 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 آخرين اثرش است - فصلی را به «مقامات العارفین» اختصاص داده است.

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

تعريف

المُعرض عن متع الدُّنيا و طَيِّباتها يَخْصُّ باسِمِ الزَّاهِدِ، وَالْمَوَاطِبُ عَلَى فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يَخْصُّ باسِمِ الْعَابِدِ، وَالْمُتَّصِّرُ بِفَكْرِهِ إِلَى قَدْسِ الْجَبْرُوتِ مُسْتَدِيمًا لِشَرْوَقِ نُورِ الْحَقِّ فِي سَرَّهِ يَخْصُّ باسِمِ الْعَارِفِ، وَقَدْ يَتَرَكَّبُ بَعْضُ هَذِهِ مَعَ بَعْضٍ.

آن که از تنعم دنیا روگردانده است «زاهد» نامیده می‌شود، آن که بر انجام عبادات از قبیل نماز و روزه و غیره مواظبت دارد به نام «عبد» خوانده

می شود و آن که ضمیر خود را از توجه به غیر حق بازداشت و متوجه عالم قدس کرده تا نور حق بدان بتاید به نام «عارف» شناخته می شود. البته گاهی دو تا از این عنوانین یا هر سه در یک نفر جمع می شود.

اگرچه 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 می شود که زهد عبارت است از اعراض از مشتهیات دنیاوی، و عبادت عبارت است از انجام اعمال خاصی از قبیل نماز و روزه و تلاوت قرآن و امثال آینها، و عرفان مصطلح عبارت است از منصرف ساختن ذهن از مسوی 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 آینها با بعض دیگر مرکب می شوند. پس ممکن است یک نفر 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 هرچند ممکن است یک فرد زاهد و یا عابد باشد اما عارف نباشد، ولی ممکن نیست که عارف باشد و زاهد و عابد نباشد.

توضیح مطلب این است که میان زاهد و عابد، عموم و خصوص من وجهه 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 آینها واضح است. ولی میان هریک از زاهد و عابد با عارف، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر عارفی زاهد و عابد هست ولی هر زاهد و یا عابدی عارف نیست.

البته در قسمت بعد گفته خواهد شد که زهد عارف با زهد غیر عارف دو فلسفه دارد. فلسفه زهد زاهد غیر عارف یک چیز است و فلسفه زهد زاهد عارف چیز دیگر است، همچنان که 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 غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سرّه عن الحق و تكبر على كل شيء غير الحق، و العبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر و الثواب، و عند العارف رياضة ما لهمه و قوى نفسه المتوجهة و المتخيلة ليجرّها بالتعويم عن جناب الغرور الى جناب الحق.

زهد غير عارف نوعي داد و ستد است، گویی کالای دنیا را می‌دهد که کالای آخرت را بگیرد. اما زهد عارف، نوعی پاکیزه نگه داشتن دل است از هرچه دل را از خدا باز دارد. عبادت غیر عارف نیز نوعی معامله است از قبیل کار کردن برای مزد گرفتن، گویی در دنیا مزدوری می‌کند که در آخرت مزد خویش را که همان اجر و ثواب هاست دریافت کند. اما عبادت عارف، نوعی تمرين و ورزش روح برای انصراف از عالم غرور و توجه به ساحت حق است تا با تکرار این تمرين بدان سوکشیده شود.

هدف عارف

العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه و تعبيده له فقط لأنّه مستحق للعبادة و لأنّها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة. عارف، حق (خدا) را می‌خواهد نه برای چیزی غیر حق و هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد، و عبادتش حق را تنهی، به خاطر این است که او شایسته عبادت است و بدان جهت است که عبادت رابطه‌ای است شریف فی حد ذاته نه به خاطر میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی.

مقصود این است که عارف از نظر هدف «موحد» است، تنها خدا را می‌خواهد. ولكن او خدا را به واسطه نعمتهاي دنيوي و يا اخروي اش نمي خواهد، زيرا اگر چنین باشد مطلوب بالذات او اين نعمتهاست و خدا مقدمه و وسیله است، پس معبد و مطلوب حقيقي همان نعمتها هستند و در حقيقه معبد و مطلوب حقيقي نفس است، زيرا آن نعمتها را برای ارضی نفس می خواهد.

عارف هرچه را بخواهد به خاطر خدا می‌خواهد. او اگر نعمتهای خدا را می‌خواهد از آن جهت می‌خواهد که آن نعمتها از ناحیهٔ اوت و عنایت اوتست، کرامت و لطف اوتست. 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 انگیزهٔ عارف بر عبادت یکی از دو چیز است: یکی شایستگی ذاتی معبد برای عبادت؛ یعنی از آن جهت او را عبادت می‌کند که او شایستهٔ عبادت است، نظری اینکه انسان کمالی در شخص یا شیئی می‌بیند و او را مدح و ستایش می‌کند. اگر بپرسند انگیزهٔ 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 ستایش کردم که او را بحق لایق ستایش دیدم. همهٔ تحسینهای قهرمانان در هر رشته‌ای از این قبیل است.

هدف دیگر عارف از عبادت، شایستگی خود عبادت یعنی شرافت و حسن ذاتی عبادت است. عبادت از آن جهت که نسبت و ارتباطی است میان بنده و خدا، کاری است در خور انجام دادن. پس لازم نیست که الزاماً هر عبادتی به خاطر طمعی یا ترسی باشد. جملهٔ معروفی که از علی علیل^۱ نقل شده است که: إِنَّمَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِّنْ نَارٍ كَ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ^۱ عبادت به خاطر شایستگی معبد 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 صدرصد بر ضد 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 آیاز آورده است قناعت می‌کنیم:

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت که حسنی ندارد ایاز ای شگفت

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

دریخ است سودای ببل بر او
بپیچید ز آن دیشه بر خود بسی
نه بر قذ و بالای دل جوی اوست
بیفتاد و بشکست صندوق دُر
وزانجا به تعجیل مرکب براند
ز سلطان به یغما پریشان شدند
کسی در قفای ملک جز ایاز
ز دیدار او همچو گل بشکفید
ز یغما چه آورده‌ای؟ گفت هیچ
ز خدمت به نعمت نپرداختم
سعدي پس از آوردن اين داستان، منظور اصلی خود را اين طور بيان می‌کند:
گر از دوست چشمت به احسان اوست
تو در بند خوشی نه در بند دوست
تمنا کنند از خدا جز خدا

گلی را که نه رنگ باشد نه بو
به محمود گفت این حکایت کسی
که عشق من ای خواجه بر خوی اوست
شنیدم که در تنگنایی شتر
به یغما ملک آستین بر فشاند
سواران بی دز و مرجان شدند
نماند از ُشاقان گردانفرار
چو سلطان نظر کرد او را بدید
بگفتاكهای سنبلت پیچ پیچ
من اندر قفای تو می‌تاختم

اولین منزل

اول درجات حرکات العارفین ما یسمونه هم الارادة و هو ما یعترى
المستبصر باليقين البرهانی او الساکن النفس الى العقد الایمانی من الرغبة
في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرک سرّه الى 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 باستحکام حقیقت پدید
می‌آید، آنگاه روح و ضمیر به جنبش می‌آید تا به اتصال به حقیقت دست
یابد.

برای بيان اولین منزل سیر و سلوک که از یک نظر همه عرفان بالقوه در آن موجود
است، ناچاریم اندکی توضیح بدھیم.
عرفا اولاً به اصلی معتقدند که با این جمله بيان می‌کنند: «اللهُيَّ أَنْتَ هُنَّا
الْجُوَعُ إِلَيْكُمْ

الْإِدِيَّاتِ» پایانها بازگشت به آغازه است. بدیهی است که اگر بخواهد نهایت عین بذایت 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 تخلّل سکون است ولو غیر محسوس، بعلاوه این دو حرکت با یکدیگر متضاد می‌باشند. فرض دوم این است که حرکت روی خطی منحنی باشد که همهٔ 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 دایره ترسیم شود از نقطه مبدأ، به همان نقطه خواهد رسید. و همینکه به آن نقطه برسد، بدون آنکه سکونی متخلّل شود بازگشت به مبدأ (معاد) آغاز می‌شود.

عرفاً مسیر حرکت از نقطه مبدأ تا دورترین نقطه را «قوس نزول» و مسیر از دورترین نقطه تا نقطه مبدأ را «قوس صعود» می‌نامند. حرکت اشیاء از مبدأ تا دورترین نقطه یک فلسفه دارد. آن فلسفه به تعبیر فلاسفه اصل علیت است و در تعبیر عرفاً 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 فلاسفه‌ای 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 غریب‌مانده به سوی وطن اصلی خودش است. عرفاً 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 تنبهات، 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 رسالت اصطلاحات که در حاشیه شرح منازل السائرين چاپ شده است، در تعریف اراده می‌گوید:

جمرة من نار المحبة في القلب المقتضية لاجابة دواعي الحقيقة.
اراده پاره آتشی است از آتش محبت که در دل می‌افتد و ایجاب می‌کند که

انسان به بانگهای حقیقت پاسخ اجابت دهد.

خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرين در تعریف اراده می‌گوید:

و هی الاجابة لدعائی الحقیقت طوعاً.

اراده پاسخگویی (پاسخگویی عملی) است که انسان با آگاهی و اختیار به دواعی حقیقت می‌دهد.

نکته‌ای که لازم است یادآوری شود این است که اراده در اینجا اول منزل خوانده شده است؛ مقصود بعد از یک سلسله منازل دیگر است که آنها را بدبایات و ابواب و معاملات و اخلاق می‌نامند. یعنی از آنجاکه در اصطلاح عرفاً «أصول» خوانده می‌شود و حالت عرفانی حقیقی بدید می‌آید، اراده اول منزل است.

مولوی اصل «النَّهَايَاتُ هِيَ الرُّجُوعُ إِلَى الْبَدَائِيَاتِ» را اینچنین بیان کرده است:
 جزء‌ها را رویها سوی کُل است ببلان را عشق با روی گل است
 آنچه از دریا، به دریا می‌رود از همانجا کامد آنجا می‌رود
 از سر کُه سیلهای تندر و وز تن ما جان عشق‌آمیز رو
 مولوی در دیباچه مثنوی سخن خود را با دعوت به گوش فرا دادن به درد دلهای «نی» آغاز می‌کند که از جدایی و دور شدن از نیستان می‌نالد و شکایت می‌کند.
 مولوی در حقیقت در اولین ایيات مثنوی اولین منزل عارف یعنی «اراده» به اصطلاح عرفاً را طرح می‌کند که عبارت است از شوق و میل به بازگشت به اصل که توأم با احساس تنهایی و جدایی است. می‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرق	تابگویم شرح درد اشتباق
هرکه او مهجور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

مقصود بوعلى 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

بی تکیه گاهی.

تمرين و رياضت

ثم انه ليحتاج الى الرياضة، و الرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض: الاول تنحية مادون الحق عن مستنق الايثار، و الثاني تطويق النفس الامارة للنفس المطمئنة... و الثالث تلطيف السر للتنبه.

پس از اين، نوبت عمل و تمرين و رياضت مى رسد. رياضت متوجه سه هدف است: اول دور کردن ماسوى از سر راه، دوم رام ساختن نفس امارة برای نفس مطمئنه، سوم نرم و لطيف ساختن باطن برای آگاهى.

پس از مرحله اراده که آغاز پرواز است، مرحله تمرين و آمادگي مى رسد. از اين آمادگي باللغت «رياляست» تعبير شده است. در عرف امروز ما کلمه «رياляست» مفهوم زجر دادن نفس را دارد. در بعضی مکتبها اساساً زجر دادن نفس و تعذيب آن اصالت دارد و لهذا قائل به زجر و تعذيب نفس هستند. نمونه اش را در جوکيهای هند می بینيم. ولی در اصطلاح بوعلى کلمه «رياляست» مفهوم اصلی خود را دارد.

رياляست در اصل لغت عرب به معنى تمرين و تعليم کرته اسب جوان نوسواری است که راه و رسم خوشراهي به آن ياد داده مى شود. سپس در مورد ورزشهاي بدنی انسانها به کار رفته است. در حال حاضر نيز در زبان عربي به ورزش «رياляست» مى گويند و در اصطلاح عرفا به تمرين و آماده ساختن روح برای اشراق نور معرفت اطلاق مى شود.

به هر حال رياляست در اينجا تمرين و آماده ساختن روح است و متوجه سه هدف است. يكى از آن سه هدف مربوط به امور خارجي است، يعني از بين بردن شواغل و موجبات غفلت. دوم مربوط است به انتظام قواي درونى و از بين بردن آشفتگيهای روحى که از آن به «رام ساختن نفس امارة برای نفس مطمئنه» تعبير شده است. و سوم مربوط است به نوعی تغييرات كيفي در باطن روح که از آن به «تلطيف سر» تعبير شده است.

والاول يعين عليه الزهد الحقيقى، و الثاني يعين عليه عدة اشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به

من الكلام موقع القبول من الاوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زکر
بعباره بلية و نغمة رخيمة و سمت رشید، و اما الغرض الثالث فيعین عليه
الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان
الشهوة.

زهد به هدف اول از سه هدف ریاضت کمک می‌کند (یعنی زهد سبب
می‌شود که موافع و شواغل و موجبات غفلت از سر راه برداشته شود) و اما
هدف دوم (یعنی رام شدن نفس امّاره برای نفس مطمئنه و پیدایش انتظام
در درون و برطرف شدن آشفتگیهای روانی) چند چیز است که به آن کمک
می‌کند: یکی عبادت، به شرط آنکه با حضور قلب و تفکر توأم باشد. دیگر
آواز خوش آهنگ مناسب با معانی روحانی که تمرکز ذهن ایجاد کند و
سخنی را که با آن ادا می‌شود (مثلاً آیه قرآن که تلاوت می‌شود و یا دعا و
مناجاتی که قرائت می‌شود و یا شعر عرفانی که خوانده می‌شود) در قلب
نفوذ دهد. سوم سخنی پنداشته ای پاکدل با بیانی فصیح و بلیغ
و لحنی نرم و نافذ و هیئتی راهنمایانه شنیده شود. اما هدف سوم (تصویر
و لطیف و رقیق ساختن روح و بیرون کردن غلظتها و خشنوتها از درون)
آنچه به آن کمک می‌کند یکی اندیشه‌های لطیف و ظریف است (تصویر
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
مشوق حاکم باشد نه شهوت.

ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدّاً ما، عنت له خلسات من اطلاع نور
الحق عليه لذيدة كأنها يرور تومض اليه ثم تخمد عنه و هو المسئ عندهم
اوقاتاً ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارياض.

سپس هرگاه اراده و ریاضت به میزان معینی بر سر پاره‌ای «خلسه»‌ها
(زیایشها) برایش پدید می‌آید، به این نحو که نوری بر قلبش طلوع می‌کند
در حالی که سخت لذید است و به سرعت می‌گذرد، گویی بر قی می‌جهد و
خاموش می‌گردد. این حالات در اصطلاح عرفانی «اوقات» نامیده می‌شوند و

اگر در ریاضت پیش رود، این حالات فزونی می‌گیرد.

انه لیتوغل فی ذلک حتی یغشاه فی غیر الارتباط. فکلما لمح شیئاً عاج
منه الی جناب القدس یتذکر من امره امراً فتشیه غاش فیکاد یرى الحق فی
کل شیٰ».

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 يستعلى عليه غواشيه و يزول هو عن سكينته فيتنبه
جليسه.

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 بهم می‌زند. قهراً اگر کسی
پهلویش نشسته باشد متوجه تغییر حالت وی می‌گردد.

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب وقته سكينة فيصير المخطوط مأولاً و
الوميض شهاباً بيّناً و يحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة و
يستمتع فيها ببهجهته، فإذا انقلب عنها انقلب حيران اسفاً.
سپس کار مجاهدت و ریاضت به آنجا می‌کشد که «وقت» تبدیل به
«سکینه» می‌شود؛ یعنی آنچه گاه گاه بود و آرامش را بهم می‌زد، تدریجاً در
اثر تکرار و انس روح با آن، توأم با آرامش می‌گردد. آنچه قبلًا حالت
بیگانه داشت و مانند یک «ربایش» ظهور می‌کرد، تبدیل به امر مأنوس
می‌شود. برق جهنده تبدیل به شعله‌ای روشن می‌گردد. نوعی آشنایی ثابت
برقرار می‌گردد که اوهمیشه همنشین حق است. با بهجهت و سرور از آن
بهره‌مند می‌گردد. هرگاه آن حالت از او دور می‌شود، سخت ناراحت
می‌گردد.

و لعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فإذا تغلق في هذه المعرفة قلّ ظهوره عليه فكان وهو غائب ظاهراً وهو ظاعن مقيناً.

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 علام، آن حالات را احساس کند. اگر این آشنایی بیشتر و بیشتر شود، تدریجاً آثارش در ظاهر نمایان نمی‌گردد. وقتی که عارف به مرحله کاملتر برسد جمع مراتب می‌کند؛ در حالی که غایب 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 متقيان می‌اندازد که در مخاطبه‌اش با کمیل بن زباد راجع به اولیای حق که در همهٔ عصرها هستند فرمود:

هَجَّمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَبَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَأَسْتَلَانُوا مَا أَشْتَوَعَرَهُ الْمُتَرَفُونَ وَأَنْسَوْا بِمَا أَشْتَوَحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ وَصَبَّعُوا الدُّنْيَا بِأَنْدَانِ أَرْوَاحُهَا مُعَاقَّةً بِالسَّمْحُلِ الْأَعُلَى^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 جا هلان 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 الى هذا الحد انما يتپسر له هذه المعرفة احياناً ثم يستدرج الى ان يكون له متى شاء.

شاید تا عارف در این منزل است پیدایش این حالت برای او امری غیراختیاری باشد، ولی تدریجاً درجه به درجه بالا می‌رود تا آنجا که این

^۱. نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷

حالات تحت ضبط و اختیار او در می‌آید.

ثم انه ليتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسنج له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق، مستقر به و يحتف حوله الغافلون.

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

فاما عبر الرياضة الى النيل صار سرّه مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق و درت عليه اللذات العلى و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق و كان له نظر الى الحق و نظر الى نفسه و كان بعد متربداً.

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 توصیف‌نشدنی بر او ریزش می‌کند. هنگامی که به خود می‌نگرد و وجود خویش را حقّانی و ربّانی می‌بیند، فرح و انبساط به وی دست می‌دهد. در این هنگام میان دو نظر مردّ 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 ليغيب عن نفسه فيلحظه جناب القدس فقط، و ان لحظه نفسه فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي بزيتها. وهناك يتحقق الوصول. در مرحله بعد، خود عارف نيز 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 نظر به صورت مستلزم نظر به آینه هست هرچند مستلزم توجه به او و دیدن کمالاتش نیست. در این مرحله است که عارف به حق واصل شده و سیر عارف از خلق به حق پایان یافته است.

□

این بود خلاصه‌ای از قسمتی از نمط نهم اشارات. نکته‌ای که لازم است یادآوری شود این است که عرفاً به چهار سیر معتقدند: سیر من *الخلق الى الحق*، سیر بالحق فی الحق، سیر من الحق الى الخلق، 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 خداست، 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 تمثیت 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.

همچنان که 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 مجاهدتها بیی است که عارف انجام می‌دهد. این مجاهدتها زیاد است و عارف باید منازلی را در این خلال طی کند. بوعلی اینجا به اجمال گذواند، ولی عرفاً به تفصیل در این باره بحث می‌کنند. از کتب عرفانی، آن تفصیلات را باید جستجو کرد.

اصطلاحات

۱۰

در این درس ما می‌خواهیم به پاره‌ای از اصطلاحات عرفا اشاره کنیم. عرفا اصطلاحات زیادی دارند. بدون آشنایی با اصطلاحات آنها فهم مقاصد آنها غیرممکن است و احياناً مفهومی خد مقصود آنها را می‌رساند، و این از مختصات عرفان است.

هر علمی برای خود یک سلسله اصطلاحات دارد و چاره‌ای نیست. مفاهیم عرف عام برای تفهیم مقاصد علمی کافی نیست. ناچار در هر علمی الفاظ خاص با معانی خاص قراردادی میان اهل آن فن مصطلح می‌شود. عرفان نیز از این اصل مستثنی نیست. علاوه بر این، عرفا نه تنها به دلیلی که در بالا گفته شد اصطلاحات مخصوص به خود دارند، آنها اصرار دارند که افراد غیر وارد در طریقت از مقاصد آنها آگاه نگردند، زیرا معانی عرفانی برای غیر عارف - لااقل به عقیده عرفا - قابل درک نیست. این است که عرفا تعمد دارند در مکتوم نگه داشتن مقاصد خود، برخلاف صاحبان علوم و فنون دیگر. لهذا اصطلاحات عرفا علاوه بر جنبه اصطلاحی، اندکی جنبه معنایی دارد و باید راز معما را به دست آورد.

گذشته از دو مطلب فوق، امر سومی احیاناً در کار است که کار را مشکلت می‌کند و آن اینکه برخی عرفا - لااقل آنها که عرفای ملامتی خوانده می‌شوند - برای اینکه در مراحل سیر و سلوک تعیینات را درهم بشکنند و به جای نام و افتخار برای خود ننگ در میان مردم

درست کنند، در گفتارهای خود تعمدی به ریای معکوس داشته‌اند؛ یعنی بر عکس ریاکاران که بد هستند و می‌خواهند خود را خوب بنمایند، جو دارند و گندم می‌نمایاند، آنها می‌خواهند بین خود و خدا خوب باشند ولی مردم آنها را بد بدانند، می‌خواهند گندم داشته باشند و جو بنمایانند، تا به این وسیله مجال هرگونه خودنمایی و خودپرستی از نفس گرفته شود.

می‌گویند عرفای خراسان اکثر ملامتی بوده‌اند. برخی معتقدند که حافظ هم ملامتی است؛ مفهوم رندی، لابالیگری، قلندری، قلاشی و نظایر اینها همه به معنی بی‌اعتنایی به خلق است نه بی‌اعتنایی به خالق.

حافظ درباره ظاهر به موجبات بدنامی و نیک بودن در باطن، زیاد سخن گفته است.

مثال:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن شیخ صنعت خرقه رهن خانه خمار داشت
اشارة به داستان معروف شیخ صنعت از

□

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

□

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

□

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
ذکر تسبیح ملک در حلقة زئار داشت
ولی حافظ در جای دیگر، ظاهر به فسق را (لامتیگری) مانند ظاهر به تقدس
(ریاکاری) محکوم کرده است:

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات مکن به فسق مبارفات و زهد هم مفروش
مولوی در دفاع از ملامتیان می‌گوید:

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت هوش بر اسرارشان باید گماشت
ای بسا زر که سیه تابش کنند تا شود ایمن ز تاراج و گزند
از جمله مسائلی که عرفاً گفته‌اند و فقهها آنها را تخطیه کرده‌اند، همین مسئله است.
فقه اسلامی همان‌طور که ریا را محکوم می‌کند و آن را نوعی شرک می‌داند، ملامتیگری

را نیز محکوم می‌سازد و می‌گوید مؤمن حق ندارد عرض و شرافت اجتماعی خود را لکه‌دار سازد. بسیاری از خود عرفا نیز ملامتیگری را محکوم می‌کنند.

مقصود این است که روش ملامتیگری که در میان بعضی از عرفان 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 می‌سازد.

ابوالقاسم قشیری که از پیشوایان اهل عرفان است در رساله^۱ 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 غیروارد قابل فهم و درک نیست.^۱

اصطلاحات عرفای زیاد است، برخی مربوط است به عرفان نظری، یعنی به جهان‌بینی عرفانی و تفسیری که عرفان از هستی می‌نماید. این اصطلاحات شبیه اصطلاحات فلاسفه است و مستحدث است. محیی‌الدین 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 احادیث، مقام واحدیت، مقام غیب‌الغیوب و امثال اینها.

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

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

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

۱. وقت

در درس پیش این اصطلاح را از بوعلی نقل کردیم. اینک بیان خود عرفا را می‌آوریم.

خلاصه آنچه قشیری گفته است این است که مفهوم وقت یک مفهوم نسبی و اضافی است. هر حالتی که عارض عارف شود، اقتضای رفتاری خاص دارد. آن حالت خاص از آن نظر که رفتاری خاص ایجاد می‌کند «وقت» آن عارف نامیده می‌شود. البته عارفی دیگر در همان حال ممکن است وقت دیگر داشته باشد و یا خود آن عارف در شرایط دیگر وقت دیگر خواهد داشت، وقت دیگر رفتار و وظیفه‌ای دیگر ایجاد می‌کند.

عارف باید وقت شناس باشد، یعنی حالتی که از غیب بر او عارض شده است و
وظیفه‌ای که در زمینه آن حالت دارد باید بشناسد، و هم عارف باید «وقت» را مفتنم
بشمارد. لهذا گفته‌اند: عارف این‌الوقت است. مولوی می‌گوید:

صوفی ابن وقت 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 تاوارد و یا مغرض که خواسته‌اند از حافظ توجیهی برای فسق و فجورهای خود بسازند، چنین گمان کرده و یا وامنود کرده‌اند که مقصود حافظ دعوت به لذت‌گرایی مادی و فراموش کردن آینده و عاقبت و خدا و فرداست، یعنی همان چیزی که اروپاییها آن را «ایکوریسم» اصطلاح کرده‌اند.

مسئله دم غنیمت شمردن یا عیش نقد یکی از تکیه‌گاه‌های شعر حافظ است. شاید در حدود سی بار یا بیشتر بر این معنی تکیه شده است. بدیهی است نظر به اینکه در اشعار حافظ سنت عرفانی به رمز سخن‌گویی و به اصطلاح «امرماز» و سمبولیک سخن گفتن زیاد رعایت شده است، ظاهر بسیاری از اشعار موهیم 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 خرقه صوفی به خرابات بریم
شرممان باد ز پشمینه آلوده خویش
قدر «وقت» ار نشناسد دل و کاری نکند

شطح و طامات به بازار خرافات بریم
گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم
بس خجالت که از این حاصل اوقات بریم

سحرگه رهروی در سرزمینی همی گفت این معما با قرینی

که ای صوفی شراب آنگه شود صاف
خدا زان خرقه بیزار است صد بار
نمی‌بینم نشاط «عیش» در کس
درونهای تیره شد، باشد که از غیب
نه حافظ را حضور درس خلوت
که در شیشه بماند اربعینی^۱
که صد بت باشدش در آستینی
نه درمان دلی نه درد دینی
چراغی برکند خلوتنشینی
نه دانشمند را علم الیقینی
اشعار دوپهلوی حافظ در این زمینه بسیار است، از آن جمله:
در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند آدم بهشت روضه دارالسلام را
قشیری می‌گوید: اینکه می‌گویند صوفی فرزند وقت خویش است، یعنی او همواره
آنچه را که برایش در آن حال اولویت دارد انجام می‌دهد، و گفته شده است: «آلوقت سیف
قططع» یعنی وقت شمشیر بُرند است. منظور این است که حکم وقت قاطع و بُرند است،
تخلّف از آن کُشنده است.

۲، ۳. حال و مقام

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

حافظ:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر
وه که با خرمن مجذون دل افکار چه کرد
سعده:

یکی پرسید از آن گمگشته فرزند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی
بگفتا «حال» ما «برق» جهان است
گهی بر طارم اعلی نشینیم
اگر درویش در «حالی» بماندی
سر و دست از دو عالم بر فشاندی
در درسهای پیش، از نهج البلاغه این جمله‌ها را نقل کردیم:

۱. مَنْ أَخْلَقَ اللَّهَ أَزْبَعَنَ صِبَاحًا جَرَثَ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ - حدیث بنوی.

قَدْ أَخْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّىٰ دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطْفَ غَلِيلُهُ وَ «بَرَقَ لَهُ لامعٌ كَثِيرٌ الْبَرْقِ»...

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

۴، ۵. قبض و بسط

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

۶، ۷. جمع و فرق

این دو کلمه نیز در استعمالات عرفا زیاد به کار برده می‌شود. قشیری می‌گوید: آنچه از ناحیه بنده است و بنده آن را تحصیل کرده است و لایق مقام بندگی است «فرق» نامیده می‌شود، و آنچه از ناحیه خدا است از قبیل القائات «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 هانفم به گوش آمد
ز فکر «تفرقه» باز آی تا شوی «مجموع»
به حکم آنکه چو شد اهرمن، سروش آمد

۸، ۹. غیبت و حضور

غیبت یعنی حالت بی‌خبری از خلق که احیاناً 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 آنچنان به تو مشغولم ای بیهشتی 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.

عراfa در این زمینه قصه‌های افسانه‌های مانندی نقل می‌کنند. قشیری می‌نویسد که آغاز کار ابوحفص حداد نیشابوری که منجر به ترک حرفة 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؟ ابوحفص به خود آمد و از آن پس این شغل را رها کرد.

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

حافظ:

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

ایضاً حافظ:

حضوری گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ

تَسْتَىٰ مَا تَلْقَىٰ مِنْ ثَهْوِيَّ دَعَ الذُّنْبِيَاَ وَ أَهْمِلْهَا
عرفا حالی را که به اولیاء الله در حال نماز دست می‌داد که از خود و اطراف خود بکلی بی‌خبر می‌مانند، به همین نحو تفسیر می‌کنند. بعداً خواهیم گفت که چیزی از «غیبت» بالاتر هم هست، و آنچه در اولیاء الله بوده است از آن قبیل است.

۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳. ذوق، شُرب، رَئِ، سُكُر

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

در او پدید نمی‌آید.

پس ذوق، چشیدن لذت است. ذوق عرفانی یعنی درک حضوری لذات حاصل از تجلیات و مکاشفات. چشیدن ابتدایی «ذوق» است، ادامه یافتن آن «شرب = نوشیدن» است و سرخوش شدن «سکر» است، پر شدن از آن «ری = سیراب شدن» است. عرفاً معتقدند آنچه از ذوق دست می‌دهد تساکر است نه سکر، و آنچه از شرب دست می‌دهد سکر است، ولی حالت حاصل از پر شدن، به خود آمدن (صحو) است. در کلمات عرفاً به همین مناسبت سخن از می و شراب زیاد آمده است.

۱۴. محو، محق، صحوا

در کلمات عرفاً سخن از محو و صحوا 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 «تحقیق» نامیده می‌شود. محو و تحقیق هر دو بالاتر از مقام غیبت است که قبلاً اشاره شد. محو و محق، فناست. ولی عارف ممکن است از حالت فنا به حالت بقا بازگردد اما نه به این معنی که تنزل کند در حالت اول، بلکه به این معنی که بقاء بالله پیدا می‌کند. این حالت را که فوق حالت «محو» است «صحوا» می‌نامند.

۱۷. خواطر

عرفاً القائی 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 گویی کسی از درون با او سخن می‌گوید. در این صورت آن واردات «خواطر» نامیده می‌شوند.

عرفاً در باب خواطر سخنان زیادی دارند، می‌گویند خواطر 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، همچنان که قرآن کریم می‌فرماید:

وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيَوْحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ^۱.

می گویند همواره فرد کاملتر باید تشخیص دهد که خاطره رحمانی است یا شیطانی، مقیاس اساسی این است که بینیم آن خاطره به چه چیز امر و نهی می کند؛ اگر امر و نهی اش برخلاف امر و نهی شریعت بود، قطعاً شیطانی است.

هَلْ أَتَيْتُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَاكِ أَتَيْمِ^۲.

۱۸، ۱۹، ۲۰. قلب، روح، سر

عرفا در مورد روان انسان گاهی «نفس» تعبیر می کنند و گاهی «قلب» و گاهی «روح» و گاهی «سر». تا وقتی که روان انسان اسیر و محکوم شهوت است «نفس» نامیده می شود، آنگاه که می رسد که محل معارف الهی قرار می گیرد «قلب» نامیده می شود، آنگاه که محبت الهی در او طلوع می کند «روح» خوانده می شود، و آنگاه که به مرحله شهود می رسد «سر» نامیده می شود. البته عرفا به مرتبه بالاتر از «سر» نیز قائلند که آنها را «خفی» و «اخفی» می نامند.

۱. انعام / ۱۲۱
۲. شراء / ۲۲۱ و ۲۲۲

بخش پنجم

اصل فت

مقدمه

۱

موضوع بحث ما در این بخش کلیاتی درباره «علم اصول» است. فقه و اصول دو علم به هم وابسته می‌باشند. وابستگی آنها به یکدیگر - چنانکه بعداً روشن خواهد شد - نظریه وابستگی فلسفه و منطق است. علم اصول به منزله مقدمه‌ای برای «علم فقه» است و لهذا آن را «اصول فقه» یعنی «پایه‌ها» و «ریشه‌ها»ی فقه می‌نامند.

نخست لازم است تعریف مختصری از این دو علم به دست دهیم.

«فقه» در لغت به معنی فهم است اما فهم عمیق. اطلاعات ما درباره امور و جریانهای جهان دوگونه است. گاهی اطلاعات ما سطحی است و گاهی عمیق است. از امور اقتصادی مثال می‌آوریم. ما دائمآ مشاهده می‌کنیم که کالایی در سالهای پیش موجود نبود اکنون به بازار آمده است و بر عکس یک سلسله کالاهای دیگر که موجود بود اکنون یافت نمی‌شود، قیمت فلان کالا مرتب بالا می‌رود و قیمت فلان کالای دیگر فرضأ ثابت است.

این اندازه اطلاعات برای عموم ممکن است حاصل شود و سطحی است. ولی بعضی افراد اطلاعاتشان درباره این مسائل عمیق است و از سطح ظواهر به اعمق جریانها نفوذ می‌کند و آنها کسانی هستند که به ریشه این جریانها پی برده‌اند، یعنی می‌دانند که چه جریانی موجب شده که فلان کالا فراوان شود و فلان کالای دیگر نایاب،

فلان کالا گران شود و فلان کالا ارزان، و چه چیز موجب شده که سطح قیمتها مرتب بالا رود، تا چه اندازه این جریانها ضروری و حتمی و غیرقابل اجتناب است و تا چه اندازه قابل جلوگیری است.

اگر کسی اطلاعاتش در مسائل اقتصادی به حدی برسد که از مشاهدات سطحی عبور کند و به عمق جریانها پی ببرد او را «متفقه» در اقتصاد باید خواند.

مکرر در قرآن کریم و اخبار و روایات مأثوره از رسول اکرم و ائمه اطهار امر به «تفقه» در دین شده است. از مجموع آنها چنین استنباط می‌شود که نظر اسلام این است که مسلمین اسلام را در همه شئون عمیقاً و از روی کمال بصیرت درک کنند. البته تفقه در دین که مورد عنایت اسلام است شامل همه شئون اسلامی است اعم از آنچه مربوط است به اصول اعتقادات اسلامی و جهان‌بینی اسلامی و یا اخلاقیات و تربیت اسلامی و یا اجتماعیات اسلامی و یا عبادات اسلامی و یا مقررات مدنی اسلامی و یا آداب خاص اسلامی در زندگی فردی و یا اجتماعی و غیره. ولی آنچه در میان مسلمین از قرن دوم به بعد در مورد کلمه «فقه» مصطلح شد قسم خاص است که می‌توان آن را «فقه الاحکام» یا «فقه الاستنباط» خواند و آن عبارت است از «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه».

احکام و مقررات اسلامی درباره مسائل و جریانات به طور جزئی و فردی و به تفصیل درباره هر واقعه و حادثه بیان نشده است - و امکان هم ندارد، زیرا حوادث و وقایع در بی‌نهایت شکل و صورت واقع می‌شود - بلکه به صورت یک سلسله اصول، کلیات و قواعد بیان شده است.

یک نفر فقیه که می‌خواهد حکم یک حادثه و مسئله را بیان کند باید به منابع و مدارک معتبر - که بعداً درباره آنها توضیح خواهیم داد - مراجعه کند و با توجه به همه جوانب نظر خود را بیان نماید. این است که فقاہت توأم است با فهم عمیق و دقیق و همه جانبیه.

فقها در تعریف فقه این عبارت را به کار برده‌اند: هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية يعني فقه عبارت است از علم به احکام فرعی شرع اسلام (یعنی نه مسائل اصول اعتقادی یا تربیتی بلکه احکام عملی) از روی منابع و ادله تفصیلی. (بعداً درباره این منابع و مدارک توضیح خواهیم داد).

أصول فقه

برای فقیه تسلط بر علوم زیادی مقدمتاً لازم است. آن علوم عبارت است از:

۱. ادبیات عرب، یعنی نحو، صرف، لغت، معانی، بیان، بدیع؛ زیرا قرآن و حدیث به زبان عربی است و بدون دانستن - لااقل در حدود متعارف - زبان و ادبیات عربی استفاده از قرآن و حدیث میسر نیست.

۲. تفسیر قرآن مجید. نظر به اینکه فقیه باید به قرآن مجید مراجعه کند آگاهی اجمالی به علم تفسیر برای فقیه ضروری است.

۳. منطق. هر علمی که در آن استدلال به کار رفته باشد نیازمند به منطق است. از این رو فقیه نیز باید کم و بیش وارد در علم منطق باشد.

۴. علم حدیث. فقیه باید حدیث‌شناس باشد و اقسام حدیث را بشناسد و در اثر ممارست زیاد با زبان حدیث آشنا بوده باشد.

۵. علم رجال. علم رجال یعنی راوی‌شناسی. بعدها بیان خواهیم کرد که احادیث را دربست از کتب حدیث نمی‌توان قبول کرد، بلکه باید مورد نقّادی قرار گیرد. علم رجال برای نقّادی اسناد احادیث است.

۶. علم اصول فقه. مهمترین علمی که در مقدمه فقه ضروری است که آموخته شود علم «أصول فقه» است که علمی است شیرین و جزء علوم ابتکاری مسلمین است.

علم اصول در حقیقت «علم دستور استنباط» است. این علم روش صحیح استنباط از منابع فقه را در فقه به ما می‌آموزد. از این رو علم اصول مانند علم منطق یک علم «دستوری» است و به «فن» نزدیکتر است تا «علم» یعنی در این علم درباره یک سلسله «باید»‌ها سخن می‌رود نه درباره یک سلسله «است»‌ها.

بعضی خیال کرده‌اند که مسائل علم اصول مسائلی است که در علم فقه به آن شکل مورد استفاده واقع می‌شود که مبادی یعنی مقدمتین قیاسات یک علم در آن علم مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این رو گفته‌اند که مسائل و نتایج در علم اصول «کُبْریَات» علم فقه است.

ولی این نظر صحیح نیست. همچنان که مسائل منطق «کُبْریَات» فلسفه قرار نمی‌گیرند مسائل اصول نیز نسبت به فقه همین‌طورند. این مطلب دامنه درازی دارد که اکنون فرصت آن نیست.

نظر به اینکه رجوع به منابع و مدارک فقه به گونه‌های خاص ممکن است صورت

گیرد و احياناً منجر به استباطهای غلط می‌گردد که برخلاف واقعیت و نظر واقعی شارع اسلام است، ضرورت دارد که در یک علم خاص، از روی ادله عقلی و نقلی قطعی تحقیق شود که گونه صحیح مراجعه به منابع و مدارک فقه و استخراج و استباط احکام اسلامی چیست؟ علم اصول این جهت را بیان می‌کند.

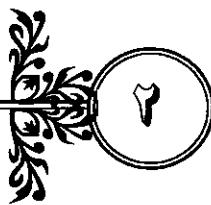
□

از صدر اسلام یک کلمه دیگر که کم و بیش مرادف کلمه «فقه» است در میان مسلمین معمول شده است و آن کلمه «اجتهاد» است. امروز در میان ما کلمه «فقیه» و کلمه «مجتهد» مرادف یکدیگرند.

اجتهاد از ماده «جهد» (به ضم جیم) است که به معنی منتهای کوشش است. از آن جهت به فقیه، مجتهد گفته می‌شود که باید منتهای کوشش و جهد خود را در استخراج و استباط احکام به کار ببرد.

کلمه «استباط» نیز مفید معنی شبیه اینهاست. این کلمه از ماده «نَبْط» مشتق شده است که به معنی استخراج آب تحتالارضی است. گویی فقهاء کوشش و سعی خویش را در استخراج احکام تشبيه کرده‌اند به عملیات مقنیان که از زیر قشرهای زیادی باید آب زلال احکام را ظاهر نمایند.

منابع فقه



در درس اول دانستیم که علم اصول فقه به ما راه و روش و دستور صحیح استنباط احکام شرعی را از منابع اصلی می‌آموزد. پس باید بدانیم که آن منابع چیست و چندتاست؟ و آیا همه مذاهب و فرق اسلامی درباره آن منابع از هر جهت وحدت نظر دارند یا اختلاف نظر دارند؟ اگر اختلاف نظری هست چیست؟ اول نظر علما و فقهاء شیعه را درباره منابع فقه بیان می‌کنیم و ضمن توضیح هریک از منابع، نظر علمای سایر مذاهب اسلامی را نیز بیان می‌کنیم:

منابع فقه از نظر شیعه (به استثنای گروه قلیلی به نام «خبراتین» که بعداً درباره نظریات آنها بحث خواهیم کرد) چهارتاست:

۱. کتاب خدا، قرآن (و از این پس به تعبیر فقهاء و اصولیین به طور اختصار با عنوان «کتاب» یاد می‌کنیم)
۲. سنت، یعنی قول و فعل و تقریر پیغمبر یا امام
۳. اجماع
۴. عقل

این چهار منبع در اصطلاح فقهاء و اصولیون «ادله اربعه» خوانده می‌شوند. معمولاً می‌گویند علم اصول در اطراف ادله اربعه بحث می‌کند. اکنون لازم است درباره هریک از

این چهارمین بحث توضیحاتی بدھیم و ضمناً نظر سایر مذاهب اسلامی و همچنین گروه اخبارتین شیعه را نیز بیان نماییم.
بحث خود را از کتاب خدا آغاز می‌کنیم.

قرآن

بدون شک قرآن مجید اولین منبع احکام و مقررات اسلام است. البته آیات قرآن منحصر به احکام و مقررات عملی نیست، در قرآن صدھاگونه مسئله طرح شده است، ولی قسمتی از آنها که گفته شده در حدود پانصد آیه از مجموع شش هزار و ششصد و شصت آیه قرآن، یعنی در حدود یک سیزدهم به احکام اختصاص یافته است.

علمای اسلام کتب متعددی درباره خصوص همین آیات تألیف کرده‌اند. معروف‌ترین آنها در میان ما شیعیان کتاب آیات الاحکام مجتهد و زاهد متقی معروف ملا احمد اردبیلی معروف به مقدس اردبیلی است که در قرن دهم هجری می‌زیسته است و معاصر با شاه عباس کبیر است، و دیگر کتاب کنزالعرفان تألیف فاضل مقداد سیوری حلی از علمای قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری است. در میان اهل تسنن نیز کتابهایی در خصوص آیات الاحکام نوشته شده است.

مسلمین از صدر اسلام برای استنباط احکام اسلامی در درجه اول به قرآن مجید رجوع کرده و می‌کنند، ولی تقریباً مقارن با ظهور صفویه در ایران جریانی پیش آمد و فرقه‌ای ظاهر شدند که حق رجوع مردم عادی را به قرآن مجید ممنوع دانستند، مدعی شدند که تنها یغمبر و امام حق رجوع به قرآن دارند، دیگران عموماً باید به سنت یعنی اخبار و احادیث رجوع کنند.

این گروه همان‌طور که رجوع به قرآن را ممنوع اعلام کردند، رجوع به اجماع و عقل را نیز جایز ندانستند زیرا مدعی شدند که اجماع ساخته و پرداخته اهل تسنن است، عقل هم به دلیل اینکه جایزالخطا است قابل اعتماد نیست، پس تنها منبعی که باید به آن رجوع کرد اخبار و احادیث است. از این‌رو این گروه «اخبارتین» خوانده شدند.

این گروه به موازات انکار حق رجوع به قرآن و انکار حجیت اجماع و عقل، اساساً اجتہاد را منکر شدند، زیرا اجتہاد - چنانکه قبلًا گفته شد - عبارت است از فهم دقیق و استنباط عمیق، و بدیهی است که فهم عمیق بدون به کار افتادن عقل و اعمال نظر نامیسر است. این گروه معتقد شدند که مردم مستقیماً - بدون وساطت گروهی به نام

مجتهدین - باید به اخبار و احادیث مراجعه کنند، آنچنانکه عوام‌الناس به رساله‌های عملیه مراجعه می‌کنند و وظیفه خود را در می‌یابند.

سردستهٔ این گروه مردمی است به نام «امین استرآبادی»، که در «کلیات منطق»، فصل «ارزش قیاس» از او نام برده‌یم. کتاب معروفی دارد به نام *فوائد المدنیه* و عقاید خود را در آن کتاب ذکر کرده است. اهل ایران است اما سالها مجاور مکه و مدینه بوده است.

ظهور اخبارتین و گرایش گروه زیادی به آنها در برخی شهرستانهای جنوبی ایران و در جزایر خلیج فارس و برخی شهرهای مقدس عراق رکود و انحطاط زیادی را موجب گشت، ولی خوشبختانه در اثر مقاومت شایان و قابل توجه مجتهدین عالی‌مقامی جلوی نفوذشان گرفته شد و اکنون جز اندکی در گوش و کنار یافت نمی‌شوند.

سنّت

سنّت یعنی گفتار یا کردار یا تأیید معصوم. بدیهی است که اگر در سخنان رسول اکرم یک حکمی بیان شده باشد، و یا ثابت شود که رسول اکرم عملاً وظیفه‌ای دینی را چگونه انجام می‌داده است و یا محقق شود که دیگران برخی وظایف دینی را در حضور ایشان به گونه‌ای انجام می‌دادند و مورد تقریر و تأیید و امضای عملی ایشان قرار گرفته است، یعنی ایشان عملاً با سکوت خود صحّه گذاشته‌اند، کافی است که یک فقیه بدان استناد کند.

در مورد سنّت و حجیت آن، از نظر کلی بحثی نیست و مخالفی وجود ندارد. اختلافی که در مورد سنّت است در دو جهت است: یکی اینکه آیا تنها سنّت نبوی حجت است یا سنّت مروی از ائمه معصومین هم حجت است؟ اهل تسنن تنها سنّت نبوی را حجت می‌شمارند ولی شیعیان به حکم برخی از آیات قرآن مجید و احادیث متواتر از رسول اکرم که خود اهل تسنن روایت کرده‌اند و از آن جمله اینکه فرمود: «دو چیز گرانبهای بعد از خود برای شما باقی می‌گذارم که به آنها رجوع کنید و مدام که به ایندو رجوع نمایید گمراه نخواهید شد، کتاب خدا و عترت‌هم»، به قول و فعل و تقریر ائمه اطهار نیز استناد می‌کنند. جهت دیگر این است که سنّت مرویه از رسول خدا و ائمه اطهار گاهی قطعی و متواتر است و گاهی ظانی است و به اصطلاح «خبر واحد» است. آیا به سنّت غیر قطعی رسول خدا نیز باید مراجعه کرد یا نه؟

اینچاست که نظریات تا حد افراط و تغیریط نوسان پیدا کرده است. برخی مانند

ابوحنیفه به احادیث منقوله بی اعتنا بوده‌اند. گویند ابوحنیفه در میان همه احادیث مرویه از رسول خدا تنها هفده حدیث را قابل اعتماد می‌دانسته است.

برخی دیگر به احادیث ضعیف نیز اعتماد می‌کرده‌اند. ولی علمای شیعه معتقدند که تنها حدیث صحیح و موثق قابل اعتماد است، یعنی اگر راوی حدیث شیعه و عادل باشد و یا لااقل شخص راستگو و مورد ثوقی باشد به روایتش می‌توان اعتماد کرد. پس باید روایان حدیث را بشناسیم و در احوال آنها تحقیق کنیم، اگر ثابت شد که همه روایان یک حدیث مردمانی راستگو و قابل اعتماد هستند به روایت آنها اعتماد می‌کنیم. بسیاری از علمای اهل تسنن نیز بر همین عقیده‌اند. به همین جهت «علم رجال» یعنی علم راوی‌شناسی در میان مسلمین به وجود آمد.

ولی اخباریین شیعه - که ذکرشان گذشت - تقسیم احادیث را به صحیح و موثق و ضعیف ناروا دانستند و گفتند همه احادیث خصوصاً احادیث موجود در کتب اربعه یعنی کافی، من لا يحضره الفقيه، تهذیب الاحکام و استبصار معتبرند. در میان اهل تسنن نیز برخی چنین نظریات افراطی داشته‌اند.

اجماع

اجماع یعنی اتفاق آراء علمای مسلمین در یک مسئله. از نظر علمای شیعه اجماع از آن نظر حجت است که اگر عموم مسلمین در یک مسئله وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که این نظر را از ناحیه شارع اسلام تلقی کرده‌اند. امکان ندارد که مسلمین در یک مسئله‌ای از پیش خود وحدت نظر پیدا کنند. علیهذا آن اجماعی حجت است که کاشف از قول پیغمبر یا امام باشد.

مثلاً اگر معلوم گردد که که در یک مسئله‌ای همه مسلمانان عصر پیغمبر بلا استثناء یک نوع نظر داشته‌اند و یک نوع عمل کرده‌اند دلیل بر این است که از پیغمبر اکرم تلقی کرده‌اند. و یا اگر همه اصحاب یکی از ائمه اطهار که جز از ائمه دستور نمی‌گرفته‌اند در یک مسئله‌ای وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که از مکتب امام خود آن را فرا گرفته‌اند. علیهذا از نظر شیعه اجماعی حجت است که مستند به قول پیغمبر یا امام باشد؛ و از این، دو نتیجه گرفته می‌شود:

الف. از نظر شیعه تنها اجماع علمای معاصر پیغمبر یا امام حجت است. پس اگر در زمان ما همه علمای اسلام بدون استثناء بر یک مسئله اجماع نمایند به هیچ وجه برای

علمای زمان بعد حجت نیست.

ب. از نظر شیعه اجماع اصالت ندارد؛ یعنی حجت اجماع از آن نظر نیست که اجماع و اتفاق آراء است، بلکه از آن نظر است که کاشف قول پیغمبر یا امام است.

اما از نظر علمای اهل تسنن اجماع اصالت دارد؛ یعنی اگر علمای اسلامی (و به اصطلاح اهل حل و عقد) در یک مسئله در یک زمان (هر زمانی ولو زمان ما) وحدت نظر پیدا کنند حتماً نظرشان صائب است. مدعی هستند که ممکن است بعضی از امت خطا کنند و بعضی نه، اما ممکن نیست همه بالاتفاق خطأ نمایند.

از نظر اهل تسنن توافق آراء همه امت در یک زمان در حکم وحی الهی است، و در حقیقت همه امت در هین توافق در حکم پیغمبرند که آنچه بر آنها القاء می‌شود حکم خداست و خطأ نیست.

عقل

حجت عقل از نظر شیعه به این معنی است که اگر در موردی عقل یک حکم قطعی داشت، آن حکم به حکم اینکه قطعی و یقینی است حجت است.

اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا مسائل شرعی در حوزه حکم عقل هست تا عقل بتواند حکم قطعی درباره آنها بنماید یا نه؟ ما به این پرسش آنگاه که به تفصیل درباره کلیات مسائل علم اصول بحث می‌کنیم پاسخ خواهیم گفت.

گروه اخبارین شیعه - چنانکه قبلًا هم بدان اشاره کردیم - عقل را به هیچ وجه حجت نمی‌شمارند.

در میان نحله‌های فقهی اهل تسنن - یعنی مذاهب حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی - ابوحنیفه قیاس را دلیل چهارم می‌شمارد. از نظر حنفیها منابع فقه چهار است: کتاب،

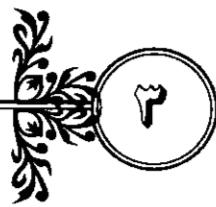
سنّت، اجماع، قیاس. قیاس همان چیزی است که در منطق به نام «تمثیل» خواندیم. مالکیها و حنبلیها، خصوصاً حنبلیها، هیچ‌گونه توجهی به قیاس ندارند، اما شافعیها به پیروی از پیشواشان محمدبن ادريس شافعی حالت بین بین دارند، یعنی بیش از حنفیها به حدیث توجه دارند و بیش از مالکیها و حنبلیها به قیاس.

در اصطلاح فقهای قدیم گاهی به قیاس «رأى» یا «اجتهاد رأى» هم اطلاق می‌کرده‌اند.

از نظر علمای شیعه، به حکم اینکه قیاس صرفاً پیروی از ظن و گمان و خیال است و

به حکم اینکه کلیاتی که از طرف شارع مقدس اسلام و جانشینان او رسیده است وافی به جوابگویی است، رجوع به قیاس به هیچ وجه جایز نیست.

تاریخ په مختصر



برای یک دانشجو که می‌خواهد علمی را تحصیل کند و یا اطلاعاتی درباره آن کسب کند لازم است که آغاز پیدایش آن علم، پدید آورنده آن، سیر تحولی آن علم در طول قرون، قهرمانان و صاحب‌نظران معروف آن علم و کتابهای معروف و معتبر آن علم را بشناسد و با همه آنها آشنایی پیدا کند.

علم اصول از علومی است که در دامن فرهنگ اسلامی تولد یافته و رشد کرده است. معروف این است که مختصر علم اصول محمدبن ادریس شافعی است. ابن خلدون در مقدمه معروف خود در بخشی که درباره علوم و صنایع بحث می‌کند می‌گوید:

اول کسی که در علم اصول کتاب نوشت، شافعی بود که کتاب معروف خود به نام الرساله را نوشت و در آن رساله درباره اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و قیاس منصوص العله بحث کرد. پس از او علمای حنفیه در این باره کتاب نوشتند و تحقیقات وسیع به عمل آوردند.

همان‌طور که مرحوم سیدحسن صدر اعلیٰ الله مقامه در کتاب نفیس تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام نوشته‌اند، قبل از شافعی مسائل اصول از قبیل اوامر و نواهی و عام و

خاص و غیره مطرح بوده است و درباره هریک از آنها از طرف علمای شیعه رساله نوشته شده است.

شاید بتوان گفت شافعی اول کسی است که رساله جامعی درباره همه مسائل اصول مطروحه در زمان خودش نوشته است.

برخی مستشرقین پنداشته‌اند که اجتهداد در شیعه دویست سال بعد از اهل تسنن پیدا شد، زیرا شیعه در زمان ائمه اطهار نیازی به اجتهداد نداشت و در نتیجه نیازی به مقدمات اجتهداد نداشت. ولی این نظریه به هیچ وجه صحیح نیست.

اجتهداد به معنی صحیح کلمه، یعنی «تفريع» و رد فروع بر اصول و تطبیق اصول بر فروع، از زمان ائمه اطهار در شیعه وجود داشته است و ائمه اطهار به اصحابشان دستور می‌دادند که تفريع و اجتهداد نمایند.^۱

البته و بدون شک، به واسطه روایات زیادی که از ائمه اطهار در موضوعات و مسائل مختلف وارد شده است، فقه شیعه بسی غنی‌تر شده است و نیاز به تلاشهای اجتهدادی کمتر گردیده است. در عین حال شیعه خود را از تفقه و اجتهداد بی‌نیاز نمی‌دانسته است و ائمه اطهار مخصوصاً دستور تلاش اجتهداد‌آبانه به برجستگان از اصحاب خود می‌داده‌اند. این جمله در کتب معتبر از ائمه اطهار روایت شده است:

عَلَيْنَا إِلَاقَةُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَفَرَّعُوا.

بر ماست که قواعد و کلیات را بیان کنیم و بر شماست که آن قواعد و کلیات را بر فروع و جزئیات تطبیق دهید.

□

در میان علمای شیعه، اولین شخصیت برجسته‌ای که در علم اصول کتبی تألیف کرد و آراء او در علم اصول قرنها مورد بحث بود سیدمرتضی علم‌المهدی بود. سیدمرتضی کتب زیادی در علم اصول تألیف کرد. معروف‌ترین کتب او کتاب ذریعه است.

سیدمرتضی برادر سیدرضی است که جامع نهج البلاغه است. سیدمرتضی در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری می‌زیسته است. وفاتش در سال ۴۳۶ واقع شده

۱. برای توضیح بیشتر این مطلب رجوع شود به نشریه سالانه «مکتب تشیع» شماره ۳ مقاله «اجتهداد در اسلام» به قلم مرتضی مطهری [و یا کتاب ده گفتار] و به جلد دوم کتاب هزار شیخ طوسی مقاله «الهامی از شیخ الطائفه» به قلم مرتضی مطهری [و یا مجموعه آثار ۲۰].

است. سیدمرتضی شاگرد متکلم معروف شیعه شیخ مفید (متوفا در سال ۴۱۳) است و شیخ مفید شاگرد شیخ صدوق معروف به ابن‌بابویه (متوفا در سال ۳۸۱) است که در شهر ری مدفون است.

پس از سید مرتضی شخصیت معروفی که در علم اصول کتاب نوشته و آراء و عقایدش سه چهار قرن نفوذ فوق العاده داشت شیخ ابوجعفر طوسی (متوفا در سال ۴۶۰) است.

شیخ طوسی شاگرد سیدمرتضی است و مقداری هم درس شیخ مفید را درک کرده است. حوزه نجف که حدود هزارسال از عمر آن می‌گذرد وسیله این مرد بزرگ تأسیس شد. کتاب اصول شیخ طوسی به نام *عدّة الأصول* است.

شخصیت دیگری که کتاب و آرائش در اصول معروف شد صاحب معالم است. وی نامش شیخ حسن است و پسر شهید ثانی صاحب شرح لمعه است. کتاب معالم از کتب معروف علم اصول است و هنوز هم مورد استفاده طلاب علوم دینیه است. صاحب معالم در سال ۱۰۱۱ هجری درگذشته است.

یکی دیگر از این شخصیتها مرحوم وحید بهبهانی است که در سال ۱۱۱۸ متولد شده است و در سال ۱۲۰۸ درگذشته است.

اهمیت مرحوم وحید بهبهانی یکی در این است که شاگردان بسیار مبربزی با ذوق فقاهت و اجتهاد تربیت کرد از قبیل سید مهدی بحرالعلوم، شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزا ابوالقاسم گیلانی معروف به میرزای قمی و عده‌ای دیگر. دیگر اینکه مبارزه‌ای بیگیر با گروه اخباریین که در آن زمان نفوذ زیادی داشته‌اند کرد و شکست سختی به آنها داد. پیروزی روش فقاهت و اجتهاد بر روش اخباریگری تا حد زیادی مديون زحمات مرحوم وحید بهبهانی است.

یکی دیگر از این شخصیتها که علم اصول را جلو برد مرحوم میرزا ابوالقاسم گیلانی قمی سابق الذکر است که شاگرد وحید بهبهانی بود و معاصر با فتحعلیشاه و فوق العاده مورد احترام او بوده است. کتاب *قوانين الاصول* که سالها در حوزه‌های علمیه قدیم تدریس می‌شد و اکنون نیز مورد استفاده است و کم و بیش تدریس می‌شود اثر این مرد بزرگ است.

در صدساله اخیر مهمترین شخصیت اصولی که همه را تحت الشعاع قرار داده و علم اصول را وارد مرحله جدیدی کرد استاد المتأخرین حاج شیخ مرتضی انصاری است.

این مرد بزرگ در سال ۱۲۱۴ در ذفول متولد شد و پس از تحصیل مقدمات علوم اسلامی و قسمتی فقه و اصول به بلاد مختلف عراق و ایران در جستجوی علمای صاحبنظر مسافرتها کرد و استفاده‌ها نمود و بالاخره رحل اقامت در نجف افکند و در سال ۱۲۶۶ که صاحب جواهر فوت کرد مرجعیت شیعه به او محول شد و در سال ۱۲۸۱ درگذشت. آراء و نظریات او هنوز محور بحث است.

کسانی که بعد از او آمده‌اند همه پیرو مکتب او هستند. هنوز مکتبی که مکتب شیخ انصاری را بکلی دگرگون کند به وجود نیامده است، ولی شاگردان مکتب او آراء و نظریات زیادی براساس همان مکتب آورده‌اند که احياناً نظر او را نسخ کرده است. شیخ انصاری دو کتاب معروف دارد، یکی فرائد الاصول که در علم اصول است و دیگر مکاسب که در فقه است و هر دو هم‌اکنون از کتب درسی حوزه‌های علوم دینیه است.

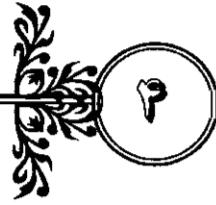
در میان شاگردان مکتب شیخ انصاری از همه معروفتر و مشخصتر مرحوم آخوند ملامحمد کاظم خراسانی صاحب کفاية الاصول است. آراء و نظریات مرحوم آخوند خراسانی همواره در حوزه‌های علمی مطرح است.

این مرد بزرگ همان است که فتوای مشروطیت داد و در برقراری رژیم مشروطه ایران سهم بسزایی دارد و نامش در کتب تاریخ مشروطه ایران همواره برده می‌شود. وی در سال ۱۳۲۹ هجری قمری درگذشت.

بعد از مرحوم آخوند خراسانی نیز آراء و افکار جدید در علم اصول زیاد پیدا شده است و برخی از آنها فوق العاده از دقتنظر و موشكافی برخوردار است. در میان علوم اسلامی هیچ علمی به اندازه علم اصول «پوییا» و متغیر و متحول نبوده است و هم‌اکنون نیز شخصیتهای مبرزی وجود دارند که در این علم صاحبنظر شمرده می‌شوند.

علم اصول، نظر به اینکه سروکارش با محاسبات عقلی و ذهنی است و موشكافی زیاد دارد، علمی شیرین و دلپذیر است و ذهن دانشجو را جلب می‌کند. برای ورزش فکری و تمرین دقتنظر ذهن در ردیف منطق و فلسفه است. طلاب علوم قدیمه دقتنظر خود را بیشتر مدیون علم اصول می‌باشند.

مسائل علم اصول



ما برای آشنایی دانشجویان محترم با مسائل علم اصول کلیاتی ذکر می‌کنیم ولی از ترتیبی که اصولیون دارند پیروی نمی‌کنیم، بلکه ترتیب نوی که خود آن را بهتر می‌دانیم به مطالب می‌دهیم.

قبل‌آگفتیم که علم اصول علم دستوری است، یعنی روش و راه استنباط صحیح احکام را از منابع اصلی به ما می‌آموزد. علیهذا مسائل علم اصول همه مربوط است به منابع چهارگانه‌ای که در درس دوم شرح دادیم. از این‌رو مسائل علم اصول یا مربوط است به کتاب و یا به سنت (و یا به هر دو) و یا به اجماع و یا به عقل.

اکنون می‌گوییم احیاناً ممکن است در مواردی برعکس اینکه از هیچ یک از منابع چهارگانه توانیم حکم اسلامی را استنباط کنیم، یعنی راه استنباط بر ما مسدود باشد. در این موارد شارع اسلام سکوت نکرده است و یک سلسله قواعد و وظایف عملی - که از آنها به «حکم ظاهری» می‌توانیم تعبیر کنیم - برای ما مقرر کرده است. به دست آوردن وظیفه عملی ظاهری پس از مأیوس شدن از استنباط حکم واقعی نیز خود نیازمند به این است که ما راه و روش و دستور استفاده از آن قواعد را بیاموزیم.

علیهذا علم اصول که علم دستوری است دو قسمت می‌شود. یک قسمت آن عبارت است از دستور استنباط صحیح احکام شرعی واقعی از منابع مربوطه. قسمت دیگر مربوط

است به دستور صحیح استفاده از یک سلسله قواعد عملی در صورت یاوس از استباط. ما بخش اول را می‌توانیم «اصول استباطیه» و بخش دوم را «اصول عملیه» بنامیم و نظر به اینکه اصول استباطیه یا مربوط است به استباط از کتاب و یا از سنت و یا از جماعت و یا از عقل، مسائل اصول استباطیه منقسم می‌شود به چهار مبحث. بحث خود را از مبحث کتاب آغاز می‌کنیم.

حجیت ظواهر کتاب

در علم اصول مباحث زیادی که اختصاص به قرآن داشته باشد نداریم. غالب مباحث مربوط به قرآن، مشترک است میان کتاب و سنت. تنها مبحث اختصاصی قرآن مبحث «حجیت ظواهر» است، یعنی آیا ظاهر قرآن قطع نظر از اینکه وسیله حدیثی تفسیر شده باشد حجت است و فقیه می‌تواند آن را مستند قرار دهد یا خیر؟

به نظر عجیب می‌آید که اصولیون چنین مبحثی را طرح کرده‌اند. مگر جای تردید است که یک فقیه می‌تواند ظواهر آیات کریمه قرآن را مورد استناد قرار دهد؟

این مبحث را اصولیون شیعه برای رد شباهات گروه اخباریین طرح کرده‌اند. اخباریین - چنانکه قبلًاً اشاره شد - معتقدند که احدی غیر از معصومین حق رجوع و استفاده و استباط از آیات قرآن را ندارد، و به عبارت دیگر: همواره استفاده مسلمین از قرآن باید به صورت غیر مستقیم بوده باشد، یعنی به وسیله اخبار و روایات واردۀ از اهل بیت.

الاخبارین در این مدعایه اخباری استناد می‌کنند که «تفسیر به رأی» را منع کرده است. اخباریون مدعی هستند که معنی هر آیه‌ای را از حدیث باید استفسار کرده، فرضًا ظاهر آیه‌ای بر مطلبی دلالت کند ولی حدیثی آمده باشد و بر ضد ظاهر آن آیه باشد، ما باید به مقتضای حدیث عمل کنیم و بگوییم معنی واقعی آیه را ما نمی‌دانیم. علیهذا اخبار و احادیث «مقیاس» آیات قرآنیه‌اند.

ولی اصولیون ثابت می‌کنند که استفاده مسلمین از قرآن به صورت مستقیم است، معنی تفسیر به رأی که نهی شده این نیست که مردم حق ندارند با فکر و نظر خود معنی قرآن را بفهمند، بلکه مقصود این است که قرآن را براساس میل و هوای نفس و مغرضانه نباید تفسیر کرد.

اصولیون می‌گویند خود قرآن تصریح می‌کند و فرمان می‌دهد که مردم در آن «تدبر» کنند و فکر خود را در معانی بلند قرآن به برواز درآورند، پس مردم حق دارند که مستقیماً

معانی آیات قرائیه را در حدود توانایی به دست آورند و عمل نمایند. بعلاوه در اخبار متواتره وارد شده که پیغمبر اکرم و ائمه اطهار از اینکه اخبار و احادیث مجعله پیدا شده و به نام آنها شهرت یافته نالیده و رنج برده‌اند و برای جلوگیری از آنها مسئله «عرضه بر قرآن» را طرح کرده‌اند. فرموده‌اند که از ما روایت شده بر قرآن عرضه کنید اگر دیدید مخالف قرآن است بدانید که ما نگفته‌ایم، آن را به دیوار بزنید.

پس معلوم می‌شود برعکس ادعای اخباریین احادیث معیار و مقیاس قرآن نیستند بلکه قرآن معیار و مقیاس اخبار و روایات و احادیث است.

ظواهر سنت

درباره حجیت ظواهر سنت احدي بحثی ندارد ولی در باب سنت - که مقصود همان اخبار و روایات است که قول یا فعل یا تقریر پیغمبر یا امام را بازگو کرده است - دو مطلب مهم وجود دارد که اصولیون درباره آنها بحث می‌کنند. یکی حجیت خبر واحد است، دیگر مسئله تعارض اخبار و روایات است. از این رو دو فصل مهم و پرشاخه در علم اصول باز شده یکی به نام «خبر واحد» و دیگر به نام «تعادل و تراجیح».

خبر واحد

خبر واحد یعنی روایتی که از پیغمبر یا امام نقل شده ولی راوی یک نفر است و یا چند نفرند ولی به مرحله توافق نرسیده است، یعنی در مرحله‌ای نیست که موجب یقین بشود. آیا چنین اخباری را می‌توان مبنای استتباط قرار داد یا نه؟

اصولیون معتقدند که اگر راوی یا راویان عادل باشند و لااقل اگر اطمینانی به راستگویی آنان باشد می‌توان روایات آنها را مورد استفاده قرار داد. یکی از ادله اصولیون بر این مدعای آیه «نبا» است که می‌فرماید:

إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ فَتَبَيَّنُواۡ!

اگر فاسقی خبری به شما داد درباره خبر او تحقیق کنید و تحقیق نکرده به آن ترتیب اثر ندهید.

مفهوم آیه این است که اگر فرد عادل و مورد اعتمادی خبری به شما داد ترتیب اثر بدهید. پس مفهوم این آیه دلیل بر حجیت خبر واحد است.

تعادل و تراجیح

اما مستله تعارض اخبار و روایات. بسیار اتفاق می‌افتد که در مورد یک چیز اخبار و روایات با یکدیگر تعارض دارند و بر ضد یکدیگرند. مثلاً آیا در رکعت سوم و چهارم نماز یومیه لازم است تسبیحات اربعه سه بار گفته شود یا یک نوبت کافی است؟ از برخی روایات استفاده می‌شود که لازم است سه مرتبه خوانده شود و از یک روایت استفاده می‌شود که یک مرتبه کافی است. یا درباره اینکه فروختن کود آدمی جایز است یا نه، روایات مختلف است.

در این‌گونه روایات چه باید کرد؟ آیا باید گفت: اذا تعارضا تساقطا يعني در اثر تعارض هر دو سقوط می‌کنند و مانند این است که روایتی نداریم، یا مختاریم که به هر کدام که می‌خواهیم عمل کنیم، و یا باید عمل به احتیاط کنیم و هر روایت که با احتیاط مطابقتر است به آن عمل کنیم (مثلاً در مستله تسبیحات اربعه به روایتی عمل کنیم که می‌گوید سه نوبت بخوان، و در مستله خرید و فروش کود آدمی به آن روایت عمل کنیم که می‌گوید جایز نیست) و یا راه دیگری در کار است؟

اصولیون ثابت می‌کنند که اولاً تا حدی که ممکن است باید میان روایات مختلف جمع کرد (الجمع مهما امکن اولی من الطرح)^۱. اگر جمع میان آنها ممکن نشد باید دید یک طرف بر طرف دیگر از یک لحظاً (مثلاً از حیث اعتبار سند یا از حیث مشهور بودن میان علماء یا از حیث مخالف تلقیه بودن و غیر اینها) رجحان دارد یا ندارد. اگر یک طرف رجحان دارد همان طرف راجح را می‌گیریم و طرف دیگر را طرح می‌کنیم، و اگر از هر حیث مساوی هستند و رجحانی در کار نیست، مختاریم که به هر کدام بخواهیم عمل کنیم. در خود اخبار و احادیث دستور رسیده است که در موقع تعارض اخبار چه باید کرد. اخباری که ما را به طرز حل مشکل تعارض اخبار و روایات راهنمایی می‌کند « الاخبار علاجیه» نامیده می‌شوند.

اصولیون نظر خود را درباره تعارض اخبار و روایات به استناد همین اخبار علاجیه

۱. [جمع میان روایات مختلف تا آنجا که ممکن است، بهتر است از دور افکنند آنها]

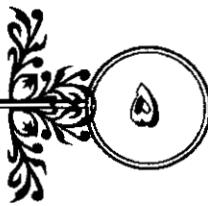
ابراز داشته‌اند. اصولیون نام آن باب از اصول را که درباره این مسئله بحث می‌کند باب «تعادل و ترجیح» نهاده‌اند.

«تعادل» یعنی تساوی و برابری. «ترجیح» جمع ترجیح است و به معنی ترجیحات است، یعنی بایی که در آن باب درباره صورت تساوی و برابری روایات متعارض و درباره صورت نابرابری و راجح بودن بعضی بر بعضی سخن می‌گویند.

□

از آنچه گفتیم معلوم شد که مسئله حجیت ظواهر، مربوط است به قرآن مجید، و مسئله حجیت خبر واحد و مسئله تعارض ادله مربوط است به سنت. اکنون باید بدانیم که یک سلسله مسائل در اصول مطرح می‌شود که مشترک است میان کتاب و سنت. در درس آینده درباره آنها سخن خواهیم گفت.

مسائل مشترک کتاب و سنت



در درس گذشته به پاره‌ای مسائل اصولی که از مختصات «کتاب» و یا از مختصات «سنت» بود اشاره کردیم و در پایان درس گفتیم که پاره‌ای از مسائل اصولی، هم مربوط به کتاب است و هم مربوط به سنت. در این درس به همین مسائل مشترک و به تعبیر جامعتر «مباحث مشترک» می‌پردازیم. مباحث مشترک عبارت است از:

الف. مبحث اولمر

ب. مبحث نواهی

ج. مبحث عام و خاص

د. مبحث مطلق و مقید

ه. مبحث مفاهیم

و. مبحث مجمل و مبین

ز. مبحث ناسخ و منسوخ

اکنون در حدود آشنایی با اصطلاحات، درباره هریک از اینها توضیح مختصری

می‌دهیم.

مبحث اوامر

«اوامر» جمع امر است. امر یعنی فرمان. از جمله افعالی که در زبان عربی و هر زبان دیگر هست « فعل امر » است. مثلاً فعل « بدان » در فارسی و « إعلَمْ » در عربی فعل امر است. بسیاری از تعبیرات که در کتاب یا سنت آمده است به صورت فعل امر است. در اینجا پرسش‌های زیادی برای فقیه طرح می‌شود که اصولیون باید پاسخ آن را روشن کنند. مثلاً آیا امر دلالت بر وجوب می‌کند یا بر استحباب یا بر هیچ‌کدام؟ آیا امر دلالت بر فوریت می‌کند یا بر تراخي؟ آیا امر دلالت بر « مرّة » می‌کند یا تکرار؟ مثلاً در آیه کریمه وارد شده است:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُرْكِيمْ بِهَا وَ صَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوةَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ! .

از اموال مسلمین زکات بگیر، به این وسیله آنان را پاک و پاکیزه می‌گردانی، و به آنها « دعا کن » که دعای تو موجب آرامش آنهاست.

کلمه « صلّ » در آیه شریفه به معنی « دعا کن » یا « درود بفرست » است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا اولاً دعا کردن که با صیغه امر فرمان داده شده واجب است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا امر در اینجا دلالت بر وجوب می‌کند یا نه؟ ثانیاً آیا فوریت دارد یا نه؟ یعنی آیا واجب است بلا فاصله پس از دریافت مالیات خدایی (زکات) درود فرستاده شود یا اگر فاصله هم بشود مانع ندارد؟ ثالثاً آیا یک بار دعا کردن کافی است یا این عمل مکرر باید انجام یابد؟

اصولیون به تفصیل درباره همه اینها بحث می‌کنند و ما در اینجا مجال بحث بیشتر نداریم. افرادی که رشته فقه و اصول را به عنوان رشته اختصاصی انتخاب کرده‌اند به تفصیل با آنها آشنا خواهند شد.

مبحث نواهی

« نهی » یعنی بازداشتمن، نقطه مقابل امر است. مثلاً اگر به فارسی بگوییم « شراب نتوش »

و یا به عربی بگوییم «لا تشرب الخمر» نهی است.

در باب نهی هم این پرسش پیش می‌آید که آیا نهی دلالت بر حرمت می‌کند یا بر کراحت، و یا بر هیچ کدام دلالت نمی‌کند بلکه دلالت بر اعم از حرمت و کراحت می‌کند، یعنی فقط دلالت می‌کند بر اینکه شیء مورد نظر ناپسند است اما اینکه این ناپسندی در حد حرمت است که مرتكب آن مستحق عقوبت است یا در حد کراحت است و مرتكب آن مستحق ملامت است نه عقوبت، مورد دلالت نهی نیست. و همچنین آیا نهی دلالت می‌کند بر ابدیت، یعنی بر اینکه هیچ‌گاه نباید آن کار را مرتكب شد، یا صرفاً دلالت می‌کند بر لزوم ولو در یک مدت موقت.

اینها پرسشهایی است که علم اصول به آنها پاسخ می‌دهد.

مبحث عام و خاص

ما در قوانین مدنی و جزائی بشری می‌بینیم که یک قانون را به صورت کلی و عام ذکر می‌کنند که شامل همه افراد موضوع قانون می‌شود. بعد در جای دیگر درباره گروهی از افراد همان موضوع حکمی ذکر می‌کنند که برخلاف آن قانون کلی و عام است. در اینجا چه باید کرد؟ آیا این دو ماده قانون را باید متعارض یکدیگر تلقی کنیم و یا چون یکی از این دو ماده قانون نسبت به دیگری عام است و دیگری خاص است باید آن خاص را به منزله یک استثناء برای آن عام تلقی کنیم و اینها را متعارض بدانیم؟ مثلاً در قرآن مجید وارد شده است که:

وَالْمُطَّلاقُتُ يَتَرَبَّصُنَ بِأَنفُسِهِنَ ثَلَاثَةٌ قُرُوعٌ.

زنان مطلقه لازم است بعد از طلاق تا سه عادت ماهانه صبر کنند و شوهر نکنند (عده نگهدارند). پس از آن آزادند در اختیار شوهر.

اکنون فرض کنید که در حدیث معتبر وارد شده است که اگر زنی به عقد مردی درآید و پیش از آنکه رابطه زناشویی میان آنها برقرار شود زن مطلقه شود، لازم نیست زن عده نگهدارد.

شارع می‌رسد که مفهومش ابهام دارد و مقصود روشن نیست، مثل مفهوم «غنا»، و در دلیل دیگر چیزی یافت می‌شود که روشن کننده است. در این صورت می‌توان به وسیله آن «مبین» رفع ابهام از «مجمل» کرد.

معمولًاً اهل ادب به بعضی تعبیرات مجمل در کلمات پیشوایان ادب برمی‌خورند که در مفهومش در می‌مانند، بعد با پیدا کردن قرائت روشنگر رفع ابهام می‌کنند.

ناسخ و منسوخ

گاهی دستوری در قرآن و سنت رسیده است که «موقت» بوده است یعنی پس از مدتی دستور دیگر رسیده است و به اصطلاح دستور اول را لغو کرده است.

مثالاً در قرآن کریم ابتدا درباره زنان شوهردار اگر مرتكب فحشا شوند دستور رسید که در خانه آنها را حبس ابد کنند تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای آنها مقرر دارد. بعد راهی که برای آنها مقرر شد این بود که دستور رسید به طور کلی اگر مردان زن دار و یا زنان شوهردار مرتكب فحشا شوند باید «رجم» (سنگسار) شوند.

یا مثلاً در ابتدا دستور رسیده بود که در ماه مبارک رمضان حتی در شب نیز مردان با زنان خود نزدیکی نکنند، بعد این دستور لغو شد و اجازه داده شد.

برای یک فقیه لازم است که ناسخ و منسوخ را از یکدیگر تمیز دهد. درباره نسخ، مسائل زیادی هست که اصولیون متعرض آنها شده‌اند.

اجماع و عتل

۲

اجماع

یکی از منابع فقه «اجماع» است. در علم اصول درباره حجت اجماع و ادله آن و بالطبع طریق پهراهبرداری از آن بحث می‌شود.

یکی از مباحث مربوط به اجماع این است که چه دلیلی بر حجت اجماع آن هست؟ اهل تسنن مدعی هستند که پیغمبر اکرم فرموده است: لاتجتمع امتی على خطاء يعني همه امت من بر یک امر باطل اتفاق نظر پیدا نخواهند کرد. پس اگر همه امت در یک مسئله اتفاق نظر پیدا کردن معلوم می‌شود مطلب درست است.

طبق این حدیث همه امت مجموعاً در حکم شخص پیغمبرند و معصوم از خطا می‌باشند، قول همه امت به منزله قول پیغمبر است، همه امت مجموعاً هنگام وحدت نظر معصومند.

بنا بر نظر اهل تسنن نظر به اینکه مجموع امت معصومند پس در هر زمان چنین توافق نظری حاصل شود مثل این است که وحی الهی بر پیغمبر اکرم نازل شده باشد. ولی شیعه اولاً چنین حدیثی را از رسول اکرم مسلم نمی‌شمارد. ثانیاً می‌گوید: راست است که محال است همه امت بر ضلالت و گمراهی وحدت پیدا کنند، اما این بدان جهت است که همواره یک فرد معصوم در میان امت هست. اینکه مجموع امت از خطا معصوم

اجماع امت نیست، اجماع گروه اهل حل و عقد، یعنی علمای امت. تازه اتفاق همه علمای امت نیست، علمای یک فرقه امت است.

این است که شیعه برای اجماع اصالت - آنچنانکه اهل تسنن قائلند - قائل نیست.

شیعه برای اجماع آن اندازه حجت قائل است که کافی از سنت باشد.

به عقیده شیعه هرگاه در مسئله‌ای فرضی دلیلی نداشته باشیم اما بدانیم که عموم یا گروه زیادی از صحابه پیغمبر یا صحابه ائمه که جز به دستور عمل نمی‌کرده‌اند به گونه‌ای خاص عمل می‌کنیم که در اینجا دستوری بوده است و به ما نرسیده است.

اجماع محصل و اجماع منقول

اجماع - چه به گونه‌ای که اهل تسنن پذیرفته‌اند و چه به گونه‌ای که شیعه بدان اعتقاد دارد - بر دو قسم است: یا محصل است یا منقول. اجماع محصل یعنی اجماعی که خود مجتهد در اثر تفحص در تاریخ و آراء و عقاید صحابه رسول خدا یا صحابه ائمه یا مردم نزدیک به عصر ائمه مستقیماً به دست آورده است.

اجماع منقول یعنی اجماعی که خود مجتهد مستقیماً اطلاعی از آن ندارد بلکه دیگران نقل کرده‌اند که این مسئله اجماعی است. اجماع محصل البته حجت است، ولی اجماع منقول اگر از نقلی که شده است یقین حاصل نشود قابل اعتماد نیست. علیه‌هذا اجماع منقول به خبر واحد حجت نیست، هر چند سنت منقول به خبر واحد حجت است.

عقل

عقل یکی از منابع چهارگانه احکام است. مقصود این است که گاهی ما یک حکم شرعی را به دلیل عقل کشف می‌کنیم؛ یعنی از راه استدلال و برهان عقلی کشف می‌کنیم که در فلان مورد فلان حکم وجوبی یا تحریمی وجود دارد و یا فلان حکم چگونه است و چگونه نیست.

حجت عقل، هم به حکم عقل ثابت است (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و هم به تأیید

مبحث، مفصل در این باره بحث کرده‌اند. اخبارین منکر حجیت عقل می‌باشدند ولی سخنان ارزشی ندارد.

مسائل اصولی مربوط به عقل دو قسمت است: یک قسمت مربوط است به «ملاکات» و «مناطقات» احکام و به عبارت دیگر به «فلسفه احکام»، قسمت دیگر مربوط است به لوازم احکام.

اما قسمت اول: توضیح اینکه یکی از مسلمات اسلامی، خصوصاً از نظر ما شیعیان، این است که احکام شرعی تابع و منبع از یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی هر امر شرعی به علت یک مصلحتی لازم‌الاستیفاء است و هر نهی شرعی ناشی از یک مفسد واجب الاحتراز است. خداوند متعال برای اینکه بشر را به یک سلسله مصالح واقعی که سعادت او در آن است برساند یک سلسله امور را واجب یا مستحب کرده است، و برای اینکه بشر از یک سلسله مفاسد دور بماند او را از پاره‌ای کارها منع کرده است. اگر آن مصالح و مفاسد نمی‌بود نه امری بود و نه نهی؛ و آن مصالح و مفاسد و به تعبیر دیگر آن حکمتها به نحوی است که اگر عقل انسان به آنها آگاه گردد همان حکم را می‌کند که شرع کرده است.

این است که اصولیون - و همچنین متكلمين - می‌گویند که چون احکام شرعی تابع و دائر مدار حکمتها و مصلحتها و مفسد هاست - خواه آن مصالح و مفاسد مربوط به جسم باشد یا به جان، مربوط به فرد باشد یا به اجتماع، مربوط به حیات فانی باشد یا به حیات باقی - پس هرجا که آن حکمتها وجود دارد حکم شرعی مناسب هم وجود دارد، و هرجا که آن حکمتها وجود ندارد حکم شرعی هم وجود ندارد.

حالا اگر فرض کنیم در مورد بخصوصی از طریق نقل هیچ‌گونه حکم شرعی به ما ابلاغ نشده است ولی عقل به طور یقین و جزم به حکمت خاصی در ردیف سایر حکمتها پی ببرد، کشف می‌کند که حکم شارع چیست. در حقیقت عقل در این‌گونه موارد صغرا و کبرای منطقی تشکیل می‌دهد به این ترتیب:

۱. در فلان مورد مصلحت لازم‌الاستیفاء وجود دارد. (صغرا)
۲. هرجا که مصلحت لازم‌الاستیفاء وجود داشته باشد قطعاً شارع بی‌تفاوت نیست

بلکه استیفاء آن را امر می‌کند. (کبرا)

۳. پس در مورد بالا حکم شرع این است که باید آن را انجام داد.

مثالاً در زمان شارع، تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و ما در ادله نقیه دلیل خاصی درباره تریاک نداریم اما به دلائل حسی و تجربی زیانها و مفاسد اعتیاد به تریاک محرز شده است، پس ما در اینجا با عقل و علم خود به یک «ملاک» یعنی یک مفسده لازم‌الاحتراز در زمینه تریاک دست یافته‌ایم. ما به حکم اینکه می‌دانیم که چیزی که برای بشر مضر باشد و مفسده داشته باشد از نظر شرعی حرام است حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است.

اگر ثابت شود که سیگار سلطان‌زاد است یک مجتهد به حکم عقل حکم می‌کند که سیگار شرعاً حرام است.

متکلمین و اصولیون تلازم عقل و شرع را «قاعده ملازمه» می‌نامند، می‌گویند: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع یعنی هرچه عقل حکم کند شرع هم طبق آن حکم می‌کند.

ولی البته این در صورتی است که عقل به یک مصلحت لازم‌الاستیفاء و یا مفسده لازم‌الاحتراز به طور قطع و یقین پی ببرد و به اصطلاح به «ملاک» و «مناط» واقعی به طور یقین و بدون شباهه دست یابد، و الا با صرف ظن و گمان و حدس و تخمين نمی‌توان نام حکم عقل را برابر آن نهاد. قیاس به همین جهت باطل است که ظنی و خیالی است نه عقلی و قطعی. آنگاه که به «مناط» قطعی دست یابیم آن را «تنقیح مناط» می‌نامیم.

متعاکس‌آ در مواردی که عقل به مناط احکام دست نمی‌یابد ولی می‌بیند که شارع در اینجا حکمی دارد، حکم می‌کند که قطعاً در اینجا مصلحتی در کار بوده و الا شارع حکم نمی‌کرد. پس عقل همان‌طور که از کشف مصالح واقعی حکم شرعی را کشف می‌کند، از کشف حکم شرعی نیز به وجود مصالح واقعی پی می‌برد.

لهذا همان‌طور که می‌گویند: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، می‌گویند: کل ما حکم به الشرع حکم به العقل.

اما قسمت دوم یعنی لوازم احکام: هر حکم از طرف هر حاکم عاقل و ذی شعور طبعاً یک سلسله لوازم دارد که عقل باید در مورد آنها قضاوت کند که آیا فلان حکم، لازم فلان حکم هست یا نه، و یا فلان حکم مستلزم نفی فلان حکم هست یا نه؟

مثلاً اگر امر به چیزی بشود، مثلاً حج، و حج یک سلسله مقدمات دارد از قبیل گرفتن گذرنامه، گرفتن بلیط، تلقیح، احیاناً تبدیل پول، آیا امر به حج مستلزم امر به مقدمات آن هم هست یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا وجوب یک چیز مستلزم وجوب مقدمات آن چیز هست یا نه؟

در حرامها چطور؟ آیا حرمت چیزی مستلزم حرمت مقدمات آن هست یا نه؟
مسئله دیگر: انسان در آن واحد قادر نیست دو کاری که ضد یکدیگرند انجام دهد، مثلاً در آن واحد هم نماز بخواند و هم به کار تطهیر مسجد که فرضأً نجس شده بپردازد، بلکه انجام یک کار مستلزم ترک ضد آن کار است. حالا آیا امر به یک شیء مستلزم این هست که از ضد آن نهی شده باشد؟ آیا هر امری چندین نهی را (نهی از اضداد مأمور به را) به دنبال خود می‌کشد یا نه؟

مسئله دیگر: اگر دو واجب داشته باشیم که امکان ندارد هر دو را در آن واحد با یکدیگر انجام دهیم بلکه ناچاریم یکی از آندو را انتخاب کنیم، در این صورت اگر یکی از آن دو واجب از دیگری مهمتر است قطعاً «اهم» (مهمنتر) را باید انتخاب کنیم.

حالا این سؤال پیش می‌آید که آیا در این صورت تکلیف ما به «مهمن» به واسطه تکلیف ما به «اهم» به کلی ساقط شده است یا سقوطش در فرضی است که عملاً اشتغال به «اهم» پیدا کنیم؟ نتیجه این است که آیا اگر اساساً رفتیم و خوابیدیم، نه اهم را انجام دادیم و نه مهمن را، فقط یک گناه مرتكب شده‌ایم و آن ترک تکلیف اهم است و اما نسبت به تکلیف مهم گناهی مرتكب نشده‌ایم چون او به هر حال ساقط بوده است، یا دو گناه مرتكب شده‌ایم، زیرا تکلیف مهم آنگاه از ما ساقط بود که عملاً اشتغال به انجام تکلیف اهم پیدا کنیم، حالا که رفته‌ایم خوابیده‌ایم دو گناه مرتكب شده‌ایم؟

مثلاً دو نفر در حال غرق شدن اند و ما قادر نیستیم هر دو نجات دهیم اما قادر هستیم که یکی از آندو را نجات دهیم. یکی از این دو نفر متقی و پرهیزکار و خدمتگزار به خلق خداست و دیگری فاسق و موذی است ولی به هر حال نفسش محترم است.

طبعاً ما باید آن فرد مؤمن پرهیزکار خدمتگزار را که وجودش برای خلق خدا مفید است ترجیح دهیم؛ یعنی نجات او «اهم» است و نجات آن فرد دیگر «مهمن» است.
حالا اگر ما عصیان کردیم و بی‌اعتنای شدیم و هر دو نفر هلاک شدند آیا دو گناه مرتكب شده‌ایم و در خون دو نفر شریکیم یا یک گناه، یعنی فقط نسبت به هلاکت فرد مؤمن مقصريه اما نسبت به هلاکت دیگری تقصیرکار نیستیم؟

مسئله دیگر: آیا ممکن است یک کار از دو جهت مختلف، هم حرام باشد و هم واجب، یا نه؟ در اینکه یک کار از یک جهت و یک حیث ممکن نیست هم حرام باشد و هم واجب، بحثی نیست. مثلاً ممکن نیست تصرف در مال غیر بدون رضای او از آن حیث که تصرف در مال غیر است هم واجب باشد و هم حرام. اما از دو حیث چطور؟ مثلاً نماز خواندن در زمین غصی - قطع نظر از اینکه در این موارد شارع شرط نماز را مباح بودن مکان نمازگزار قرار داده است - از یک حیث تصرف در مال غیر است، زیرا حرکت روی زمین غیر و بلکه استقرار در زمین غیر تصرف در مال او است، و از طرف دیگر با انجام دادن اعمال به صورت خاص عنوان نماز پیدا می‌کند. آیا می‌شود این کار از آن جهت که نماز است واجب باشد و از آن جهت که تصرف در مال غیر است حرام بوده باشد؟ در هر چهار مسئله بالا این عقل است که می‌تواند با محاسبات دقیق خود تکلیف را روشن کند. اصولیون بحثهای دقیقی در چهار مسئله بالا آورده‌اند.

از این چهار مسئله، مسئله اول به نام «مقدمه واجب»، مسئله دوم به نام «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است»، مسئله سوم به نام «ترتیب» و مسئله چهارم به نام «اجتماع امر و نهی» نامیده می‌شود.

□

از آنچه از درس چهارم تا اینجا گفتیم معلوم شد که مسائل علم اصول به طور کلی دو بخش است: بخش «أصول استنباطی» و بخش «أصول عملی». بخش اصول استنباطی نیز به نوبه خود بر دو قسم است: قسم نقلی و قسم عقلی، و قسم نقلی شامل همه مباحث مربوط به کتاب و سنت و اجماع است و قسم عقلی صرفاً مربوط به عقل است.

أصول علمیه

۷۲

گفتیم که فقیه برای استتباط حکم شرعی به منابع چهارگانه رجوع می‌کند. فقیه گاهی در رجوع خود موفق و کامیاب می‌گردد و گاه نه. یعنی گاهی (و البته غالباً) به صورت یقینی و یا ظنی معتبر (یعنی ظنی که شارع اعتبار آن را تأیید کرده است) به حکم واقعی شرعی نائل می‌گردد، پس تکلیفش روشن است، یعنی می‌داند و یا ظن قوی معتبر دارد که شرع اسلام از او چه می‌خواهد. ولی گاهی مایوس و ناکام می‌شود یعنی تکلیف و حکم الله را کشف نمی‌کند و بلاتکلیف و مردود می‌ماند. در اینجا چه باید بکند؟ آیا شارع و یا عقل و یا هر دو وظیفه و تکلیفی در زمینه دستنارسی به تکلیف حقیقی معین کرده است یا نه؟ و اگر معین کرده است چیست؟

جواب این است که آری، شارع وظیفه معین کرده است، یعنی یک سلسله ضوابط و قواعدی برای چنین شرایطی معین کرده است. عقل نیز در برخی موارد مؤید حکم شرع است، یعنی حکم استقلالی عقل نیز عین حکم شرع است، و در برخی موارد دیگر لااقل ساكت است یعنی حکم استقلالی ندارد و تابع شرع است.

علم اصول در بخش «أصول استباطیه» دستور صحیح استتباط احکام واقعی را به ما می‌آموزد، و در بخش «أصول عملیه» دستور صحیح اجرا و استفاده از ضوابط و قواعدی که برای چنین شرایطی در نظر گرفته شده به ما می‌آموزد.

چهار اصل عملی

اصول عملیه کلیه که در همه ابواب فقه مورد استعمال دارد چهارتاست:

۱. اصل برائت
۲. اصل احتیاط
۳. اصل تخيیر
۴. اصل استصحاب

هریک از این اصول چهارگانه مورد خاصی دارد که لازم است بشناسیم. اول این چهار اصل را تعریف می‌کنیم.

«اصل برائت» یعنی اصل، این است که ذمہ ما بری است و ما تکلیفی نداریم. «اصل احتیاط» یعنی اصل این است که بر ما لازم است عمل به احتیاط کنیم و طوری عمل کنیم که اگر تکلیفی در واقع و نفس الامر وجود دارد انجام داده باشیم. «اصل تخيیر» یعنی اصل این است که ما مختاریم که یکی از دو تا را به میل خود انتخاب کنیم. «اصل استصحاب» یعنی اصل این است که آنچه بوده است بر حالت اولیه خود باقی است و خلافش نیامده است.

حالا ببینیم در چه موردی باید بگوییم اصل، برائت است و در چه مورد باید بگوییم اصل، احتیاط یا تخيیر یا استصحاب است. هریک از اینها مورد خاص دارد و علم اصول این موارد را به ما می‌آموزد.

اصولیون می‌گویند: اگر از استبطاط حکم شرعی ناتوان ماندیم و نتوانستیم تکلیف خود را کشف کنیم و در حال شک باقی ماندیم، یا این است که شک ما توأم با یک علم اجمالی هست و یا نیست، مثل اینکه شک می‌کنیم در اینکه آیا در عصر غیبت امام، در روز جمعه نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر؟ پس هم در وجوب نماز جمعه شک داریم و هم در وجوب نماز ظهر. ولی علم اجمالی داریم که یکی از ایندو قطعاً واجب است. ولی یک وقت شک می‌کنیم که در عصر غیبت امام نماز عید فطر واجب است یا نه؟ در اینجا به اصطلاح شک ما «شک بدوى» است نه شک در اطراف علم اجمالی.

پس شک در تکلیف یا توأم با علم اجمالی است و یا شک بدوى است. اگر توأم با علم اجمالی باشد یا این است که ممکن احتیاط است یعنی می‌شود هر دو را انجام داد یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کنیم و هر دو را انجام دهیم، یعنی اینجا جای اصل احتیاط است، و اگر احتیاط ممکن نیست زیرا امر ما دائر است میان

محذورین، یعنی وجوب و حرمت، یک امر معین را نمی‌دانیم واجب است یا حرام، مثلاً نمی‌دانیم در عصر غیبت امام اجرای بعضی از وظایف از مختصات امام است و بر ما حرام است یا از مختصات امام نیست و بر ما واجب است، بدیهی است که در این‌گونه موارد راه احتیاط بسته است پس اینجا جای اصل تغییر است.

و اما اگر شک ما شک بدوفی باشد و با علم اجمالی توأم نباشد. در اینجا یا این است که حالت سابقه‌اش معلوم است و شک ما در بقای حکم سابق است و یا این است که حالت سابقه محرز نیست. اگر حالت سابقه محرز است جای اصل استصحاب است و اگر حالت سابقه محرز نیست جای اصل برائت است.

یک نفر مجتهد باید در اثر ممارست زیاد قدرت تشخیصش در اجرای اصول چهارگانه - که گاهی تشخیص مورد نیازمند به موشکافیهای بسیار است - زیاد باشد و گرنه دچار اشتباه می‌شود.

□

از این چهار اصل، اصل استصحاب شرعی محض است، یعنی عقل حکم استقلالی در مورد آن ندارد بلکه تابع شرع است، ولی سه اصل دیگر عقلی است که مورد تأیید شرع نیز واقع شده است.

ادله استصحاب، یک عده اخبار و احادیث معتبر است که با این عبارت آمده است: لا **تُتَّبِّعُ الْيَقِينَ بِالشَّكُّ**^۱ یعنی یقین خود را با شک عملأً نقض نکن و سست منما. از متن خود احادیث و قبل و بعد آن جمله کاملاً مشخص می‌شود که منظور همین چیزی است که فقهاء و اصولیون آن را «استصحاب» می‌نامند.

در باب اصل برائت نیز اخبار زیادی وارد شده است و از همه مشهورتر «حدیث رفع» است. حدیث رفع حدیثی است نبوی و مشهور که رسول اکرم صلی الله علیه و اله فرموده است:

رُفِعَ عَنْ أَعْقَىٰ تِسْعَةَ: مَا لَا يَعْلَمُونَ؛ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ؛ وَ مَا لَشَكُّرُهُوا عَلَيْهِ؛ وَ مَا أَخْنَطُرُوا إِلَيْهِ؛ وَ الْخَطْلُ؛ وَ النَّسْيَانُ؛ وَ الْطَّيْرَةُ؛ وَ الْحَسْدُ؛ وَ الْوَسْوَاسُ فِي التَّقْكُرِ

فِي الْخُلُقِ^۱

نُهْ چیز از امت من برداشته شده است: آنچه نمی‌دانند، آنچه طاقت ندارند، آنچه بر آن مجبور شده‌اند، آنچه بدان اضطرار پیدا کرده‌اند، اشتباه، فراموشی، فال بد، احساس حسادت (مادامی که به مرحله عمل نرسیده است، و یا محسود واقع شدن) و وساوس شیطانی در امر خلقت.

اصولیون درباره این حدیث و هریک از جمله‌هایش بحث‌ها و سخنان فراوان دارند و البته محل شاهد برای اصل براثت همان جمله اول است که فرمود: آنچه امت من نمی‌دانند و به آنها ابلاغ نشده از آنها برداشته شده است و ذمه آنها بری است.

□

اصول چهارگانه اختصاص به مجتهدین برای فهم احکام شرعی ندارد، در موضوعات هم جاری است، مقلدین هم می‌توانند در عمل هنگام شک در موضوعات از آنها استفاده کنند.

فرض کنید کودکی در حال شیرخوارگی چند نوبت از پستان زنی دیگر شیر می‌خورد و بعد این کودک بزرگ می‌شود و می‌خواهد با یکی از فرزندان آن زن ازدواج کند، اما نمی‌دانیم که آیا آن قدر شیر خورده که فرزند رضاعی آن زن و شوهرش محسوب شود یا نه؟ یعنی شک داریم که آیا ۱۵ نوبت متوالی یا یک شبانه روز متوالی یا آنقدر که از آن شیر در بدن کودک گوشت روییده باشد شیر خورده است یا نه. اینجا جای اصل استصحاب است، زیرا قبل از آنکه کودک شیر بخورد فرزند رضاعی نبود و شک داریم که این فرزندی محقق شده یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم تحقق رضاع را.

اگر وضو داشتیم و چرت زدیم و شک کردیم که واقعاً خوابمان برد یا نه، استصحاب می‌کنیم وضو داشتن را. اگر دست ما پاک بود و شک کردیم که نجس شده یا نه، استصحاب می‌کنیم طهارت آن را. و اما اگر نجس بود و شک کردیم که تطهیر کرده‌ایم یا نه، استصحاب می‌کنیم نجاست آن را.

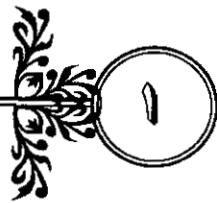
اگر مایعی جلوی ماست و شک می‌کنیم که در آن، ماده الکلی وجود دارد یا نه (مانند برخی دواها) اصل، براثت ذمه ماست، یعنی استفاده از آن بلامانع است. اما اگر دو شیشه

۱. خصال صفحه ۴۱۷؛ کافی جلد ۲، صفحه ۴۶۳ با اندکی اختلاف.

دوا داریم و یقین داریم در یکی از آنها ماده الکلی وجود دارد، یعنی علم اجمالي داریم به وجود الکل در یکی از آنها، اینجا جای اصل احتیاط است.

و اگر فرض کنیم در بیانی بر سر یک دوراهی قرار گرفته ایم که ماندن در آنجا و رفتن به یکی از آنها قطعاً مستلزم خطر جانی است ولی یک راه دیگر مستلزم نجات ماست و ما نمی دانیم که کدامیک از این دو راه موجب نجات ماست و کدامیک موجب خطر، و فرض این است که توقف ما هم مستلزم خطر است، از طرفی حفظ نفس واجب است و از طرف دیگر القاء نفس در خطر حرام است، پس امر ما دائز است میان دو محذور و ما مخیریم هر کدام را بخواهیم انتخاب کنیم.

علم فقه



علم فقه از وسیعترین و گستردۀ ترین علوم اسلامی است. تاریخش از همه علوم دیگر اسلامی قدیمی‌تر است. در همه زمانها در سطح بسیار گستردۀ ای تحصیل و تدریس می‌شده است. فقهای زیادی در اسلام پدید آمده‌اند که غیرقابل احصائند. برخی از این فقهاء از نوایخ دنیا به شمار می‌روند. کتب فوق العاده زیادی در فقه نوشته شده است. بعضی از این کتب فوق العاده ارزشمند است. مسائل فراوانی که شامل همه شئون زندگی بشر می‌شود در فقه طرح شده است. مسائلی که در جهان امروز تحت عنوان حقوق طرح می‌شود با انواع مختلفش: حقوق اساسی، حقوق مدنی، حقوق خانوادگی، حقوق جزائی، حقوق اداری، حقوق سیاسی و... در ابواب مختلف فقه با نامهای دیگر پراکنده است. بعلاوه در فقه مسائلی هست که در حقوق امروز مطرح نیست، مانند مسائل عبادات. چنانکه می‌دانیم آنچه از فقه در حقوق امروز مطرح است به صورت رشته‌های مختلف درآمده و در دانشکده‌های مختلف تحصیل و تدریس می‌شود. این است که فقه بالقوه مشتمل بر رشته‌های گوناگون است.

کلمه فقه در قرآن و حدیث

کلمه «فقه» و «تفقّه» در قرآن کریم و در احادیث، زیاد به کار برده شده است. مفهوم این

کلمه در همه جا همراه با تعمق و فهم عمیق است. در قرآن کریم آمده است:

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلٍّ فِرْقَةٌ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَعَظَّمُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَخْدُرُونَ^۱.

چرا از هر گروهی یک دسته کوچ نمی‌کنند تا در امر دین بصیرت کامل پیدا کنند و پس از بازگشتن، مردم خود را اعلام خطر نمایند، باشد که از ناشایستها حذر نمایند.

در حدیث است که رسول اکرم فرمود:

مَنْ حَفَظَ عَلَى أُمَّقِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا بَعْثَةَ اللَّهِ فَقِيهًا عَالَمًا^۲.
هر کس چهل حدیث بر امت من حفظ کند خداوند او را فقیه و عالم محشور کند.

درست نمی‌دانیم که علماء و فضلای صحابه به عنوان «فقهاء» خوانده می‌شدند یا نه، ولی مسلم است که از زمان تابعین (شاگردان صحابه - کسانی که پیغمبر را درک نکرده ولی صحابه را درک کرده‌اند) این عنوان بر عده‌ای اطلاق می‌شده است.

هفت نفر از تابعین به نام «فقهاء سبعه» خوانده می‌شدند. سال ۹۴ هجری که سال فوت حضرت علی بن الحسین علیهم السلام است و در آن سال سعیدبن مسیب و عروة بن زبیر از فقهاء سبعه و سعیدبن جبیر و برخی دیگر از فقهاء مدینه درگذشته‌اند به نام «سنّة الفقهاء» نامیده شد. از آن پس دوره به دوره به علمای عارف به اسلام - خصوصاً احکام اسلام - «فقهاء» اطلاق می‌شد.

اثمه اطهار مکرر این کلمه را به کار برده‌اند، بعضی از اصحاب خود را امر به تفکه کرده‌اند و یا آنها را «فقیه» خوانده‌اند. شاگردان مبزر اثمه اطهار در همان عصرها به عنوان «فقهاء شیعه» شناخته می‌شدند.

۱. توبه / ۱۲۲

۲. خصال، صفحه ۵۴۱، ثواب الاعمال صفحه ۱۶۲، با اندکی اختلاف.

کلمه «فقه» در اصطلاح علماء

در اصطلاح قرآن و سنت «فقه» علم وسیع و عمیق به معارف و دستورهای اسلامی است و اختصاص به قسمت خاص ندارد، ولی تدریجاً در اصطلاح علماء این کلمه اختصاص یافت به «فقه الاحکام».

توضیح اینکه علماء اسلام تعالیم اسلامی را منقسم کردند به سه قسمت:

الف. معارف و اعتقادات، یعنی اموری که هدف از آنها شناخت و ایمان و اعتقاد است که به قلب و دل و فکر مربوط است، مانند مسائل مربوط به مبدأ و معاد و نبوت و وحی و ملائکه و امامت.

ب. اخلاقیات و امور تربیتی، یعنی اموری که هدف از آنها این است که انسان از نظر خصلتهای روحی چگونه باشد و چگونه نباشد، مانند تقوه، عدالت، جود و سخا، شجاعت، صبر و رضا، استقامت و غیره.

ج. احکام و مسائل عملی، یعنی اموری که هدف از آنها این است که انسان در خارج عمل خاصی انجام دهد، و یا عملی که انجام می‌دهد چگونه باشد و چگونه نباشد، و به عبارت دیگر «قوانين و مقررات موضوعه».

فقهای اسلام کلمه «فقه» را در مورد قسم اخیر اصطلاح کردند، شاید از آن نظر که از صدر اسلام آنچه بیشتر مورد توجه و پرسش مردم بود مسائل عملی بود. از این روکسانی که تخصصشان در این رشته مسائل بود به عنوان «فقهاء» شناخته شدند.

حکم تکلیفی و حکم وضعی

لازم است بعضی اصطلاحات خاص فقهاء را ذکر کنیم. از آن جمله این است که فقهاء احکام را، یعنی مقررات موضوعه الهی را، به دو قسم تقسیم می‌کنند: حکم تکلیفی، حکم وضعی. حکم تکلیفی یعنی وجود، حرمت، استحباب، کراحت، اباحه.

این پنج حکم به عنوان «احکام خمسه تکلیفیه» خوانده می‌شوند.

می‌گویند از نظر اسلام هیچ کاری از کارها خالی از این پنج حکم نیست، یا واجب است یعنی باید انجام یابد و نباید ترک شود، مانند نمازهای یومیه؛ و یا حرام است یعنی نباید انجام یابد و باید ترک شود، مانند دروغ، ظلم، شرب خمر و امثال اینها؛ و یا مستحب است یعنی خوب است انجام یابد ولی اگر انجام نیافت مجازات ندارد، مانند نمازهای نافله یومیه؛ و یا مکروه است یعنی خوب است انجام نیابد ولی اگر انجام یافت مجازات ندارد،

مانند سخن دنیا گفتن در مسجد که جای عبادت است؛ و یا مباح است یعنی فعل و ترکش علی السویه است، مانند اغلب کارها. احکام تکلیفی همه از قبیل بکن و نکن یعنی از قبیل امر ونهی و یا رخصت است.

اما احکام وضعی از این قبیل نیست، مانند زوجیت، مالکیت، شرطیت، سببیت و امثال اینها.

تعبدی و توصلی

مطلوب دیگر اینکه واجبات بر دو قسم است: تعبدی و توصلی.

واجب تعبدی یعنی آن که در انجامش قصد قربت شرط است، یعنی اگر انسان به قصد تقرب به خداوند، بدون هیچ غرض دنیوی و مادی انجام دهد صحیح است و اگر نه صحیح نیست، مانند نماز و روزه.

اما واجب توصلی یعنی آن که فرضاً به قصد تقرب به خداوند هم انجام نیابد تکلیف ساقط می‌شود، مثل اطاعت پدر و یا مادر، یا انجام تعهدات اجتماعی از قبیل اینکه انسان متuhed می‌شود که فلان کار را در مقابل فلان اجرت انجام دهد، که باید انجام دهد، بلکه مطلق وفای به وعده و عهد این طور است.

عینی و کفائي

واجبات به گونه‌ای دیگر نیز تقسیم می‌شوند: عینی و کفائي. واجب عینی یعنی آن که بر هر کس بخصوص و جدا جدا واجب است، مانند نماز و روزه. ولی واجب کفائي عبارت است از آن که بر عموم مسلمین واجب است که یک کار معین را انجام دهند و با انجام یک یا چند فرد از دیگران ساقط می‌گردد، مانند ضروریات اجتماعی از قبیل پزشکی، سربازی، قضاؤت، افتاء، زراعت، تجارت وغیره؛ و از این قبیل است امر تجهیز اموات که بر عموم واجب است و با تصدی بعضی از دیگران ساقط می‌شود.

تعیینی و تخییری

واجبات به گونه‌ای دیگر هم تقسیم می‌شوند: تعیینی و تخییری. واجب تعیینی آن است که یک کار معین و مشخص باید انجام شود، مانند نمازهای یومیه، روزه، حج، خمس، زکات، امر به معروف، جهاد وغیره.

ولی واجب تخييری عبارت است از اينکه مكلف باید يکی از چند کار را انجام دهد، مانند برخی از کفارات. مثلاً اگر کسی به غمد روزه ماه مبارک رمضان را نگرفته است باید یا يک بنده آزاد کند و یا شصت نفر محتاج را اطعام کند و یا شصت روز روزه بگیرد.

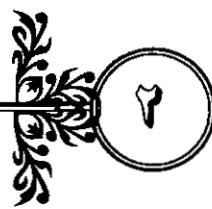
نفسی و مقدمی

تقسيم دیگر اين است که واجب بر دو قسم است: نفسی و مقدمی. واجب نفسی آن است که فی نفسه مورد توجه شارع است، مطلوب بودنش به خاطر خودش است نه به خاطر يک واجب دیگر.

مثلاً نجات دادن يک انسان مشرف به هلاکت واجب است ولی اين واجب مقدمه واجب دیگری نیست. اما کوششهای مقدماتی برای نجات او از قبیل اینکه فرض شود انسانی در چاهی افتاده است و باید طناب و سایر وسائل فراهم شود تا از چاه بیرون آورده شود، تهییه وسائل واجب است اما به عنوان مقدمه يک واجب دیگر.

يا مثلاً اعمال حج واجب است به وجوب نفسی، ولی تهییه گذرنامه و بلیط و سایر وسائل مقدماتی واجب است به وجوب مقدمی. نماز واجب است به وجوب نفسی، اما وضو و یا غسل در وقت نماز برای نماز واجب است به وجوب مقدمی.

تاریخ فقه و فقها (۱)



همچنان که در درس‌های پیش یادآوری کرده‌ایم یکی از مقدمات اشنایی با یک علم این است که شخصیتها و صاحب‌نظران معروف آن علم که عقاید و آرائشان در آن علم مورد توجه است و همچنین تألیفات و آثار و کتب مهمی که در آن علم نگاشته شده است و مورد استناد و نقل واقع می‌گردد مورد شناسایی قرار گیرد.

علم فقه - یعنی فقه مدون که در آن کتاب تدوین و تألیف شده است و آن کتب هم‌اکنون نیز موجود است - سابقه هزار و صد ساله دارد؛ یعنی از یازده قرن پیش تاکنون بدون وقفه حوزه‌های تدریسی فقهی برقرار بوده است؛ استادان، شاگردانی تربیت کرده‌اند و آن شاگردان به نوبه خود شاگردان دیگری تربیت کرده‌اند تا عصر حاضر، و این رابطه استاد و شاگردی قطع نشده است.

البته علوم دیگر مانند فلسفه، منطق، ریاضیات، طب سابقه بیشتری دارند و کتابهایی از زمانهای دورتر در این علوم در دست است، ولی در هیچ یک از آن علوم شاید نتوان اینچنین حیات متسلسل و متداومی که بدون وقفه و لاینقطع رابطه استاد و شاگردی در آن محفوظ باشد نشان داد. فرضًا هم در علم دیگری وجود داشته باشد منحصر به جهان اسلام است؛ یعنی تنها در جهان اسلام است که علوم، سابقه حیاتی متسلسل و منظم هزارساله و بیشتر دارند که وقفه‌ای در بین حاصل نشده است. ما قبلًا راجع به تسلسل و

تداوم عرفان هم بحث کرده‌ایم.

خوشبختانه یکی از مسائلی که مورد توجه علمای مسلمین بوده است این است که طبقات متسلسل ارباب علوم را مشخص سازند. این کار در درجه اول نسبت به علمای حدیث انجام یافته است و در درجات بعدی برای علمای علوم دیگر. ماکتابهای زیادی به این عنوان داریم، مانند طبقات الفقهاء ابوسحاق شیرازی، طبقات الاطباء ابن ابی اصیبه، طبقات النحوین و طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمون سلمی.

ولی با کمال تأسف تا آنجا که این بندе اطلاع دارد، آنچه درباره طبقات فقهاء نوشته شده از اهل تسنن و مربوط به آنهاست، درباره طبقات فقهای شیعه تاکنون کتابی نوشته نشده است. لهذا برای کشف طبقات فقهای شیعه، از لابلای کتب تراجم و یا کتب اجازات که مربوط است به طبقات راویان حدیث باید استفاده کرد.

ما در اینجا نمی‌خواهیم طبقات فقهای شیعه را به تفصیل بیان کنیم بلکه می‌خواهیم شخصیتهای برجسته و بنام فقها را که آرائشان مورد توجه است با ذکر کتابهای فقه ذکر کنیم، ضمناً طبقات فقها نیز شناخته می‌شوند.

فقهای شیعه

تاریخ فقهای شیعه را از زمان غیبت صغرا (۳۲۰-۲۶۰) آغاز می‌کنیم به دو دلیل: یکی اینکه عصر قبل از غیبت صغرا عصر حضور ائمه اطهار است و در عصر حضور هر چند فقهاء - و به معنی صحیح کلمه، مجتهدین و ارباب فتوا - که ائمه اطهار آنها را به فتوا دادن تشویق می‌کرده‌اند بوده‌اند، ولی خواه ناخواه فقهاء به علت حضور ائمه اطهار علیهم السلام تحت الشاعع بوده‌اند، یعنی مرجعیت آنها در زمینه دست‌تاریخی به ائمه بوده است و مردم حتی‌الامکان سعی می‌کردند به منبع اصلی دست یابند و خود آن فقها نیز مشکلات خود را تا حد مقدور و ممکن با توجه به بعد مساقتها و سایر مشکلات با ائمه اطهار در میان می‌گذاشتند. دیگر اینکه علی‌الظاهر فقه مدون ما منتهی می‌شود به زمان غیبت صغرا، یعنی تأثیف و اثری فقهی قبل از آن دوره از فقهای شیعه فعلاً در دست نداریم یا این بندے اطلاع ندارد.

ولی به هر حال در شیعه نیز فقهاء بزرگی در عصر ائمه اطهار وجود داشته‌اند که با مقایسه با فقهاء معاصر آنها از سایر مذاهب ارزش آنها معلوم و مشخص می‌شود. «ابن الندیم» فن پنجم از مقاله ششم کتاب بسیار نفیس خود را که به نام فهرست ابن الندیم

شهرت و اعتبار جهانی دارد اختصاص داده به «فقهاء الشیعه» و در ذیل نامهای آنها از کتابهای آنها در حدیث یا فقهه یاد می‌کند. درباره حسین بن سعید اهوازی و برادرش می‌گوید: «اوسع اهل زمانهای علمًا بالفقه والآثار والمناقب». یا درباره علی بن ابراهیم قمی می‌گوید: «من العلماء الفقهاء». و درباره محمد بن حسن بن احمد بن الولید قمی می‌گوید: «وله من الكتب كتاب الجامع في الفقه». ولی ظاهراً کتب فقهیه آنها به این شکل بوده است که در هر بابی احادیثی که آنها را معتبر می‌دانسته‌اند و بر طبق آنها عمل می‌کرده‌اند ذکر می‌کرده‌اند؛ آن کتابهای هم حدیث بود و هم نظر مؤلف کتاب.

محقق حلی در مقدمه معتبر می‌گوید:

نظر به اینکه فقهای ما رضوان الله عليهم زیادند و تأییفات فراوان دارند و نقل اقوال همه آنها غیر مقدور است، من به سخن مشهورین به فضل و تحقیق و حسن انتخاب اکتفا کرده‌ام و از کتب این فضلا به آنچه اجتهاد آنها در کتابها هویداست و مورد اعتماد خودشان بوده است اکتفا کرده‌ام. از جمله کسانی که نقل می‌کنم (از قدما زمان آنها) حسن بن محبوب، احمد بن ابی نصر بزنطی، حسین بن سعید (اهوازی)، فضل بن شاذان (نیشابوری)، یونس بن عبدالرحمن و از متاخران محمد بن بابویه قمی (شیخ صدق)، و محمد بن یعقوب کلینی و از اصحاب فتوا علی بن بابویه قمی، اسکافی، ابن ابی عقیل، شیخ مفید، سیدمرتضی علم الهدی و شیخ طوسی است...

محقق با آنکه گروه اول را اهل نظر و اجتهاد و انتخاب می‌داند آنها را به نام اصحاب فتوا یاد نمی‌کند، زیرا کتب آنها در عین اینکه خلاصه اجتهادشان بوده است به صورت کتاب حدیث و نقل بوده است نه به صورت فتوا. اینک ما بحث خود را از مفتیان اولی که در زمان غیبت صغرا بوده‌اند آغاز می‌کنیم:

۱. علی بن بابویه قمی متوفا در سال ۳۲۹، مدفون در قم، پدر شیخ محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدق است که در نزدیکی شهر ری مدفون است. پسر، محدث است و پدر فقیه و صاحب فتوا. معمولاً این پدر و پسر به عنوان «صدقین» یاد می‌شوند.
۲. یکی دیگر از فقهای بنام و معروف آن زمان که معاصر با علی بن بابویه قمی است بلکه اندکی بر او تقدم زمانی دارد «عیاشی سمرقندی» صاحب تفسیر معروف است. او

مردی جامع بوده است. گرچه شهرتش به تفسیر است او را از فقهاء شمرده‌اند. کتب زیادی در علوم مختلف و از آن جمله در فقه دارد. ابن النديم در الفهرست می‌گوید: «کتب او در خراسان رواج فراوان دارد.» در عین حال ما تاکنون ندیده‌ایم که در فقه آراء او نقل شده باشد: شاید کتب فقهی او از بین رفته است.

عیاشی ابتدائاً سنی بود و بعد شیعه شد. ثروت فراوانی از پدر به او ارث رسید و او همه آنها را خرج جمع‌آوری و نسخه‌برداری کتب و تعلیم و تعلم و تربیت شاگرد کرد.

بعضی جعفر بن قولویه را که استاد شیخ مفید بوده است (در فقه) همدوره علی بن بابویه و قهراً از فقهاء دوره غیبت صغراً شمرده‌اند و گفته‌اند که جعفر بن قولویه شاگرد سعد بن عبدالله اشعری معروف بوده است.^۱ ولی با توجه به اینکه او استاد شیخ مفید بوده است و در سال ۳۶۷ یا ۳۶۸ درگذشته است نمی‌توان او را معاصر علی بن بابویه و از علمای غیبت صغراً شمرد. آن که از علمای غیبت صغراً است پدرش محمد بن قولویه است. ۳. ابن ابی عقیل عمانی. گفته‌اند یمنی است. عمان از سواحل دریای یمن است. تاریخ وفاتش معلوم نیست. در آغاز غیبت کبراً می‌زیسته است.

بحرالعلوم گفته است که او استاد جعفر بن قولویه بوده است و جعفر بن قولویه استاد شیخ مفید بوده است. این قول از قول بالا که جعفر بن قولویه را همدوره علی بن بابویه معرفی کرده است اقرب به تحقیق است. آراء ابن ابی عقیل در فقه زیاد نقل می‌شود. او از چهره‌هایی است که مکرر به نام او در فقه بر می‌خوریم.

۴. ابن جنید اسکافی. از اساتید شیخ مفید است. گویند که در سال ۳۸۱ درگذشته است. گفته‌اند که تألیفات و آثارش به پنجاه می‌رسد. فقهاء از ابن الجنید و ابن ابی عقیل سابق الذکر به عنوان «القدیمین» یاد می‌کنند. آراء ابن الجنید همواره در فقه مطرح بوده و هست.

۵. شیخ مفید. نامش محمد بن محمد بن نعمان است. هم متکلم است و هم فقیه. ابن النديم در فن دوم از مقاله پنجم الفهرست که درباره متکلمین شیعه بحث می‌کند از او به عنوان «ابن المعلم» یاد می‌کند و ستایش می‌نماید. در سال ۳۳۶ متولد شده و در ۴۱۳ درگذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام *مُقْتَنِعَة* است و چاپ شده و موجود است. شیخ مفید از چهره‌های بسیار درخشان شیعه در جهان اسلام است.

ابویعلی جعفری که داماد مفید بوده است گفته است که مفید شبها مختصری می‌خواهد، باقی را به نماز یا مطالعه یا تدریس یا تلاوت قرآن مجید می‌گذرانید. شیخ مفید شاگرد شاگرد ابن ابی عقیل است.

عرسید مرتضی معروف به علم الهدی، متولد ۳۵۵ و متوفای ۴۳۶. علامه حلی او را «علمی شیعه امامیه» خوانده است. مردی جامع بوده است. هم ادیب بوده و هم متكلّم و هم فقیه. آراء فقهی او مورد توجه فقهاست.

کتاب معروف او در فقه یکی کتاب انتصار است و دیگر کتاب جمل العلم و العمل. او و برادرش «سید رضی» جامع نهج البلاغه نزد شیخ مفید سابق الذکر تحصیل کرده‌اند.

۷. شیخ ابو جعفر طوسی، معروف به شیخ الطائفه. از ستارگان بسیار درخشان جهان اسلام است. در فقه و اصول و حدیث و تفسیر و کلام و رجال تألیفات فراوان دارد. اهل خراسان است. در سال ۳۸۵ مولود شده و در سال ۴۰۸ یعنی در ۲۳ سالگی به بغداد که آن وقت مرکز بزرگ علوم و فرهنگ اسلامی بود مهاجرت کرد و تا پایان عمر در عراق ماند و پس از استادش سید مرتضی ریاست علمی و فتوائی شیعه به او منتقل شد.

مدت پنج سال پیش شیخ مفید درس خوانده است. سالیان دراز از خدمت شاگرد مبڑز شیخ مفید یعنی سید مرتضی پهنه‌مند شده است. استادش سید مرتضی در سال ۴۳۶ درگذشت و او بیست و چهار سال دیگر بعد از استادش در قید حیات بود. دوازده سال بعد از سید در بغداد ماند ولی بعد به علت یک سلسله آشوبه‌ها که خانه و کتابخانه‌اش به تاراج رفت به نجف مهاجرت کرد و حوزه علمیه را در آنجا تأسیس کرد و در سال ۴۶۰ در همانجا درگذشت. قبرش در نجف معروف است.

شیخ طوسی کتابی در فقه دارد به نام النهایة که در قدیم الایام کتاب درسی طلاب بوده است. کتاب دیگری دارد به نام مبسوط که فقه را وارد مرحله جدیدی کرده است و در عصر خودش مشروحدترین کتاب فقهی شیعه بوده است. کتاب دیگری دارد به نام چلاف که در آنجا، هم آراء فقهای اهل سنت را ذکر کرده و هم رأی شیعه را. شیخ طوسی کتابهای

دیگر نیز در فقه دارد. قدمتاً حدود یک قرن پیش اگر در فقه «شیخ» به طور مطلق می‌گفتند مقصود شیخ طوسی بود و اگر شیخان می‌گفتند مقصود شیخ مفید و شیخ طوسی بود.

شیخ طوسی یکی از چند چهره معروفی است که در سراسر فقه نامشان برده می‌شود. خاندان شیخ طوسی تا چند نسل همه از علماء و فقها بوده‌اند. پسرش شیخ ابوعلی ملقب به «مفید ثانی» فقیه جلیل‌القدری است و بنا بر نقل مستدرک *الوسائل*^۱ او کتابی دارد به نام امالی و کتاب *النهایه* پدرش را نیز شرح کرده است.

مطابق نقل کتاب *لؤلؤ البحرين* دختران شیخ طوسی نیز فقیهه و فاضله بوده‌اند. شیخ ابوعلی فرزندی دارد به نام شیخ ابوالحسن محمد، بعد از پدرش ابوعلی مرجعیت و ریاست حوزه علمیه به او منتقل شد و بنا بر نقل ابن عماد حنبلی در کتاب شذرات *الذهب فی اخبار من ذهب*^۲ در زمان این مرد بزرگ طلاب علوم دینی شیعه از اطراف و اکناف به سوی او می‌شتابند و او خود مردی پارسا و زاهد و عالم بوده است. عماد طبری گفته است اگر صلوات بر غیر انبیا روا بود من بر این مرد صلوات می‌فرستادم. او در سال ۵۴۰ درگذشته است.^۳

۸. قاضی عبدالعزیز حلبی، معروف به ابن البراج. شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی است. از طرف شیخ طوسی به بلاد شام که وطنش بود فرستاده شد. بیست سال در طرابلس شام قاضی بود. در سال ۴۸۱ درگذشته است. کتابهای فقهی او که بیشتر نام برده می‌شود یکی به نام مهدب است و دیگری به نام جواهر.

۹. شیخ ابوالصلاح حلبی. او نیز اهل شام است. شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی بوده و صد سال عمر کرده است. در ریحانة الادب می‌نویسد که او شاگرد سلار بن عبدالعزیز آنی‌الذکر نیز بوده است. اگر این نسبت درست باشد می‌باشد ابوالصلاح سه طبقه را شاگردی کرده باشد! کتاب معروف او در فقه به نام کافی است. در سال ۴۴۷ درگذشته است. اگر عمر او صد سال بوده است و در ۴۴۷ هم وفات کرده باشد او از هر دو

۱. جلد ۳، صفحه ۴۹۸

۲. جلد ۴، صفحه ۱۲۶ و ۱۲۷

۳. قسمتهای مربوط به شیخ ابوالحسن فرزند شیخ ابوعلی از یادداشتی است که دوست عالیقدر، دانشمند محترم آقای نصرالله شبستری تبریزی مرقوم فرموده‌اند و ایشان آن را از علامه سید محمد صادق آل بحرالعلوم در مقدمه‌ای که بر رجال شیخ طوسی نوشته‌اند نقل کرده‌اند.

استادش بزرگ‌سال‌تر بوده است. شهید ثانی او را «خليفة المرتضى فى البلاد الحلبية» خوانده است.

۱۰. حمزة بن عبدالعزيز ديلمي، معروف به سلار ديلمي. در حدود سال ۴۴۸ تا ۴۶۳ درگذشته است. شاگرد شيخ مفيد و سيد مرتضى است. اهل ايران است و در خسروشاه تبريز درگذشته است. كتاب معروف او در فقه به نام مراسم است. سلار هرچند هم طبقه شيخ طوسى است نه از شاگردان او، در عين حال محقق حللى در مقدمه كتاب المعتبر از او و ابن البراج و ابوالصلاح حلبي به عنوان «اتباع الثلاثه» نام مى برد یعنى او را از پیروان مى شمارد که على الظاهر مقصودش اين است که اين سه نفر تابع و پیروان سه نفر دیگر (شيخ مفيد، سيد مرتضى، شيخ طوسى) بوده‌اند.

۱۱. سيد ابوالمكان ابن زهره. در حدیث به يك واسطه از ابوعلی پسر شيخ الطائفه روایت مى کند و در فقه با چند واسطه شاگرد شيخ طوسى است. اهل حلب است و در سال ۵۸۵ درگذشته است. كتاب معروف او در فقه به نام عنیه است. هرگاه در اصطلاح فقها «حلبيان» (به صيغه تنبیه) گفته شود مقصود ابوالصلاح حلبي و ابن زهره حلبي است و هرگاه «حلبيون» (به صيغه جمع) گفته شود مقصود آن دو نفر به علاوه ابن البراج است که او هم اهل حلب بوده است. بنا بر آنچه در مستدرک^۱ ضمن احوال شيخ طوسى آمده است ابن زهره كتاب النهايه شيخ طوسى را نزد ابوعلی حسن بن الحسين معروف به ابن الحاجب حلبي خوانده است و او آن كتاب را نزد ابوعبدالله زينوبادي در نجف و او نزد شيخ رشيدالدين على بن زيرك قمى و سيد ابي هاشم حسينى و آندو نزد شيخ عبدالجبار رازى تحصيل كرده بوده‌اند و شيخ عبدالجبار شاگرد شيخ طوسى بوده است. بنا بر اين نقل، ابن زهره با چهار واسطه شاگرد شيخ طوسى بوده است.

۱۲. ابن حمزه طوسى، معروف به عمادالدین طوسى. هم طبقه شاگردان شيخ طوسى است. بعضی او را هم طبقه شاگردان شاگردان شيخ دانسته و بعضی دوره او را از اين هم متاخرتر دانسته‌اند. نیاز به تحقیق بیشتری است.

سال وفاتش دقیقاً معلوم نیست. شاید در حدود نیمه دوم قرن ششم درگذشته است. اهل خراسان است. كتاب معروفش در فقه به نام وسیله است.

۱۳. ابن ادریس حلی. از فحول علمای شیعه است. خودش عرب است و شيخ طوسى

جد مادری او (البته مع الواسطه) به شمار می‌رود. به حریت فکر معروف است. صولت و هیبت جدش شیخ طوسی را شکست. نسبت به علماء و فقها تا سرحد اهانت انتقاد می‌کرد. در سال ۵۹۸ در سن ۵۵ سالگی درگذشته است. کتاب نفیس و معروف او در فقهه به نام سرائر است. گفته‌اند که ابن ادریس از تلامذه سید ابوالمکارم ابن زهره بوده است، ولی بنا بر تعبیراتی که ابن ادریس در کتاب الودیعه از کتاب السرائر می‌کند چنین برمی‌آید که صرفاً معاصر وی بوده است و او را ملاقات کرده است و در برخی مسائل فقهی میان آنها مکاتباتی رد و بدل شده است.

۱۴. شیخ ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید حلّی، معروف به محقق. صاحب کتابهای زیادی در فقه از آن جمله شرایع، معارج، معتبر، المختصر النافع و غیره است. محقق حلّی با یک واسطه شاگرد ابن زهره و ابن ادریس حلّی سابق الذکر است. در *الکُنْتُ وَ الْأَلْقَابُ ذِيلُ احْوَالِ «ابنِ نَمَّا»* می‌نویسد:

مُحَقِّقٌ كَرَّكَى در وصف محقق حلّی گفته است: اعلم اساتید «محقق» در فقه اهل بیت، محمد بن نمای حلّی و اجلّ اساتید او ابن ادریس حلّی است.

ظاهراً مقصود محقق کَرَكَى این است که اجلّ اساتید «ابن نما» ابن ادریس است، زیرا ابن ادریس در ۵۹۸ درگذشته است و محقق در ۶۷۶ درگذشته است. قطعاً محقق حوزه درس ابن ادریس را درک نکرده است. در *ریحانة الادب* می‌نویسد:

مُحَقِّقٌ شَاگَرْدٌ جَدٌ وَ پَدْرٌ خَوْدَشٌ وَ سِيدٌ فَخَارٌ بْنٌ مَعْدٌ مُوسَى وَ ابْنٌ زَهْرَةٌ بُودَهُ أَسْتَ.

این نیز اشتباه است، زیرا محقق، ابن زهره را که در ۵۸۵ درگذشته است درک نکرده است. بعید نیست که پدر محقق شاگرد ابن زهره بوده است. او استاد علامه حلّی است که بعداً خواهد آمد.

در فقه کسی را برابر او مقدم نمی‌شمارند. در اصطلاح فقها هرگاه «محقق» به طور مطلق گفته شود مقصود همین شخص بزرگوار است. فیلسوف و ریاضی‌دان بزرگ خواجه نصیرالدین طوسی با او در حلّه ملاقات کرده و در جلسه درس فقهش حضور یافته است.

کتابهای «حقیق» مخصوصاً کتاب شرایع در میان طلاب یک کتاب درسی بوده و هست و فقهای زیادی کتب محقق را شرح کرده یا حاشیه بر آنها نوشته‌اند.

۱۵. حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلبی، معروف به علامه حلبی. یکی از اعجوبه‌های روزگار است. در فقه و اصول و کلام و منطق و فلسفه و رجال و غیره کتاب نوشته است. در حدود صد کتاب از آثار خطی یا چاپی او شناخته شده که بعضی از آنها به تنهایی (مانند تذكرة الفقهاء) کافی است که نبوغ او را نشان دهد. علامه کتب زیادی در فقه دارد که غالب آنها مانند کتابهای محقق حلبی در زمانهای بعد از او از طرف فقهاء شرح و حاشیه شده است. کتب معروف فقهی علامه عبارت است از: ارشاد، تبصرة المتعلمين، قواعد، تحریر، تذكرة الفقهاء، مختلف الشیعه، متینی. علامه اساتید زیادی داشته است. در فقه شاگرد دایی خود محقق حلبی و در فلسفه و منطق شاگرد خواجہ نصیرالدین طوosi بوده است. فقه تسنن را نزد علمای اهل تسنن تحسیل کرده است. علامه در سال ۶۴۸ متوولد شده و در سال ۷۲۶ درگذشته است.

۱۶. فخر المحققین، پسر علامه حلبی. در ۶۸۲ متوولد شده و در سال ۷۷۱ درگذشته است. علامه حلبی در مقدمه تذكرة الفقهاء و در مقدمه کتاب قواعد از فرزندش به تجلیل یاد کرده است و در آخر قواعد آرزو کرده که پسر بعد از پدر کارهای ناتمام او را تمام کند. فخر المحققین کتابی دارد به نام ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. آراء فخر المحققین در کتاب ایضاح در کتب فقهیه مورد توجه است.

۱۷. محمد بن مکی، معروف به شهید اول. شاگرد فخر المحققین و از اعظم فقهای شیعه است. در ردیف محقق حلبی و علامه حلبی است. اهل جبل عامل است که منطقه‌ای است در جنوب لبنان و از قدیمترین مراکز تشیع است و هم‌اکنون نیز یک مرکز شیعی است. شهید اول در سال ۷۳۴ متوولد شده و در ۷۸۶ به فتوای یک فقیه مالکی مذهب و تأیید یک فقیه شافعی مذهب شهید شده است. او شاگرد شاگردان علامه حلبی و از آن جمله فخر المحققین بوده است. کتابهای معروف شهید اول در فقه عبارت است از اللمعه که در مدت کوتاهی در همان زندانی که منجر به شهادتش شد تألیف کرده است^۱ و عجیب این است که این کتاب شریف را در دو قرن بعد فقیهی بزرگ شرح کرد که او سرنوشتی مانند مؤلف پیدا کرد یعنی شهید شد و «شهید ثانی» لقب گرفت. شرح لمعه

۱. گویند برای امیر علی بن مؤید، امیر سربداریان خراسان.

تألیف شهید ثانی است که همواره از کتب درسی طلاب بوده و هست. کتابهای دیگر شهید اول عبارت است از: دروس، ذکری، بیان، الفیه، قواعد. همه کتب او از نفایس آثار فقهی است. کتب شهید اول نیز مانند کتب محقق و علامه حلی در عصرهای بعد از طرف فقها شرحها و حاشیه‌های زیاد خورده است.

در میان فقهای شیعه کتابهای سه شخصیت فوق الذکر یعنی محقق حلی، علامه حلی، شهید اول که در قرن هفتم و هشتم می‌زیسته‌اند به صورت متون فقهی درآمده و دیگران بر آنها شرح و حاشیه نوشته‌اند و کسی دیگر نمی‌بینیم که چنین عنایتی به آثار او شده باشد. فقط در یک قرن گذشته دو کتاب از کتابهای شیخ مرتضی انصاری که در حدود صد و سیزده سال از وفاتش می‌گذرد چنین وضعی به خود گرفته است.

خاندان شهید اول خاندان علم و فضل و فقه بوده‌اند و نسلهای متولی این شرافت را برای خود نگهداری کرده‌اند. شهید سه پسر دارد که هر سه از علماء و فقهاء بوده‌اند همچنان‌که همسرش ام علی و دخترش ام الحسن نیز فقیهه بوده‌اند و شهید زنان را در پاره‌ای از مسائل فقهی به این دو بانوی فاضله ارجاع می‌کرده است. در کتاب ریحانة الادب می‌نویسد:

بعضی از بزرگان فاطمه دختر شهید را «شیخه» و «سَتَّ المشايخ» یعنی
سیده المشايخ لقب داده‌اند.

۱۸. فاضل مقداد. اهل سیور است که از قراء حلّه است. از شاگردان مبّرزاً شهید اول است. کتاب معروف او در فقه که چاپ شده و در دست است و از او نقل می‌شود کتاب کنزالعرفان است. این کتاب آیات الاحکام است، یعنی در این کتاب آن سلسله از آیات کریمه قرآن که از آنها مسائل فقهیه استنباط می‌شود و در فقه مطرح می‌گردد تفسیر شده و به سبک فقهی به آنها استدلال شده است. در شیعه و سنی کتابهای زیادی در آیات الاحکام نوشته شده است و کنزالعرفان فاضل مقداد بهترین و یا از بهترین آنهاست. فاضل مقداد در سال ۸۲۶ وفات کرده است. علیهذا او از علمای قرن نهم هجری محسوب می‌شود.

۱۹. جمال السالکین ابوالعباس احمد بن فهد حلی اسدی. در سال ۷۵۷ متولد شده و در سال ۸۴۱ وفات یافته است. در طبقه شاگردان شهید اول و فخرالمحققین است. مشایخ

حدیث او فاضل مقداد سابق الذکر و شیخ علی بن الخازن فقیه و شیخ بهاءالدین علی بن عبدالکریم است.^۱ علی الظاهر اساتید فقهی او نیز همینها هستند. ابن فهد تأییف فقهی معتبری دارد از قبیل *المهذب البارع* - که شرح المختصر النافع محقق حلی است - و شرح ارشاد علامه به نام المقتصر و شرح الفیه شهید اول. شهرت بیشتر ابن فهد در اخلاق و سیر و سلوک است. کتاب مشهور او در این زمینه *عُدَّة الداعی* است.

۲۰. شیخ علی بن هلال جزایری. زاهد و متقن و جامع المعقول و المنقول بوده است. استاد روایتش ابن فهد حلی است و بعید نیست که استاد فقه وی نیز هم او باشد. می‌گویند در عصر خودش شیخ‌الاسلام و رئیس شیعه بوده است. محقق کَرْکی شاگرد او بوده و او را به صفت فقاہت و شیخ‌الاسلامی ستوده است. ابن ابی جمهور احسانی نیز فقه را نزد او تحصیل کرده است.

۱. الکتبی و اللقبات

۲۱. شیخ علی بن عبدالعالی کرکی، معروف به محقق کرکی یا محقق ثانی. از فقهاء جبل عامل است و از اکابر فقهاء شیعه است. در شام و عراق تحصیلات خود را تکمیل کرده و سپس به ایران (در زمان شاه تهماسب اول) آمده و منصب شیخ‌الاسلامی برای اولین بار در ایران به او تفویض شد. منصب شیخ‌الاسلامی بعد از محقق کرکی به شاگردش شیخ علی منشار، پدر زن شیخ بهائی رسید و بعد از او این منصب به شیخ بهائی واگذار شد. فرمانی که شاه تهماسب به نام او نوشته و به او اختیارات تام داده و در حقیقت او را صاحب اختیار واقعی و خود را نماینده او دانسته است معروف است. کتاب معروف او که در فقه زیاد نام برده می‌شود جامع المقادید است که شرح قواعد علامه حلبی است. او علاوه بر این، المختصر النافع محقق و شرایع محقق و چند کتاب دیگر از علامه و چند کتاب از شهید اول را حاشیه زده و یا شرح کرده است.

امدن محقق ثانی به ایران و تشکیل حوزه در قزوین و سپس در اصفهان و پرورش شاگردانی مبّرزا در فقه سبب شد که برای اولین بار پس از دوره صدوّقین، ایران مرکز فقه شیعه بشود. محقق کرکی میان سالهای ۹۳۷ و ۹۴۱ درگذشته است. محقق کرکی شاگرد علی بن هلال جزایری و او شاگرد ابن فهد حلّی بوده است. ابن فهد حلّی شاگرد شاگردان شهید اول از قبیل فاضل مقداد بوده. عليهدا او به دو واسطه شاگرد شهید اول است. پسر

محقق کرکی به نام شیخ عبدالعالی بن علی بن عبدالعالی نیز از فقهای شیعه است، ارشاد علامه و الفیه شهید را شرح کرده است.

۲۲. شیخ زین الدین، معروف به شهید ثانی. از اعظم فقهای شیعه است. مردی جامع بوده و در علوم مختلف دست داشته است. اهل جبل عامل است. جدّ ششم او «صالح» نامی است که شاگرد علامه حلی بوده است. ظاهراً اصلاً اهل طوس بوده است؛ از این رو شهید ثانی گاهی «الطوسي الشامي» امضاء می‌کرده است. شهید ثانی در سال ۹۱۱ متولد شده و در ۹۶۶ شهید شده است. مسافرت زیاد کرده و اساتید زیاد دیده است. به مصر و دمشق و حجاز و بیت المقدس و عراق و استانبول مسافرت کرده و از هر خرمنی خوش‌هایی چیده است. تنها اساتید سنی او را دوازده تن نوشته‌اند. و به همین جهت مردی جامع بوده است، علاوه بر فقه و اصول از فلسفه و عرفان و طب و نجوم هم آگاهی داشته است. فوق العاده زاهد و متقی بوده است. شاگردانش در احوالش نوشته‌اند که در ایام تدریس شبها به هیزمکشی برای اعاشه خاندانش می‌رفت و صبح به تدریس می‌نشست. مدتی در بعلیک به پنج مذهب (جعفری، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) تدریس می‌کرده است. شهید تألیفات زیادی دارد. معروفترین تألیف او در فقه شرح لمعه شهید اول و دیگر مسالک الافهام است که شرح شرایع محقق حلی است. شهید ثانی نزد محقق گرگی (قبل از آنکه محقق به ایران بیاید) تحصیل کرده است. شهید ثانی به ایران نیامد. صاحب معالم که از معاریف علمای شیعه است فرزند شهید ثانی است.

۲۳. احمد بن محمد اردبیلی، معروف به مقدس اردبیلی. ضرب المثل زهد و تقواست و در عین حال از محققان فقهای شیعه است. محقق اردبیلی در نجف سکنی گزید. معاصر صفویه است. گویند شاه عباس اصرار داشت که به اصفهان بیاید، حاضر نشد. شاه عباس خیلی مایل بود که مقدس اردبیلی خدمتی به او ارجاع کند تا اینکه اتفاق افتاد که شخصی به علت تقصیری از ایران فرار کرد و در نجف از مقدس اردبیلی خواست که نزد شاه عباس شفاعت کند. مقدس نامه‌ای به شاه عباس نوشت به این مضمون:

بانی مُلک عاریت عباس بداند: اگرچه این مرد اول ظالم بود اکنون مظلوم می‌نماید، چنانچه از تقصیر او بگذری «شاید» که حق سبحانه از «پاره‌ای» تقصیرات تو بگزند - بنده شاه ولایت، احمد اردبیلی.

شاه عباس نوشت:

به عرض می‌رسانند: عباس خدماتی که فرموده بودید به جان منت داشته به تقدیم رسانید. امید که این محب را از دعای خیر فراموش نفرمایید - کلب آستان علی، عباس^۱.

امتناع مقدس اردبیلی از آمدن به ایران سبب شد که حوزه نجف به عنوان مرکزی دیگر در مقابل حوزه اصفهان احیا شود، همچنان که امتناع شهید ثانی و پرسش شیخ حسن صاحب معالم و دخترزاده‌اش سید محمد صاحب مدارک از مهاجرت از جبل عامل به ایران سبب شد که حوزه شام و جبل عامل همچنان ادامه یابد و منفرض نگردد. صاحب معالم و صاحب مدارک برای اینکه دچار محظوظ و رودربایستی برای توقف در ایران نشوند از زیارت حضرت رضاعی^۲ که فوق العاده مشتاق آن بودند صرف نظر کردن. این بند فعلاً نمی‌داند که مقدس اردبیلی فقه را کجا و نزد چه کسی تحصیل کرده است؛ همین قدر می‌دانیم که فقه را نزد شاگردان شهید ثانی تحصیل کرده است. پسر شهید ثانی (صاحب معالم) و نواده دختریش (صاحب مدارک) در نجف شاگرد او بوده‌اند. در کتاب زندگی جلال الدین دواني می‌نویسد:

ملا احمد اردبیلی، مولانا عبدالله شوستری، مولانا عبدالله یزدی، خواجه افضل الدین تُركه، میر فخر الدین هماکی، شاه ابو محمد شیرازی، مولانا میرزا جان و میرفتح شیرازی، شاگردان خواجه جمال الدین محمود بوده‌اند و او شاگرد محقق جلال الدین دواني بوده است.^۲

و ظاهراً تحصیل مقدس اردبیلی نزد خواجه جمال الدین محمود در رشته‌های معقول بوده نه منقول.

المقدس اردبیلی در سال ۹۹۳ در نجف درگذشته است. کتاب فقهی معروف او یکی

۱. این داستان هرچند در مآخذ معتبر نقل شده ولی با توجه به سال فوت محقق اردبیلی و جلوس شاه عباس قابل خدشه و نیازمند به تحقیق است.

۲. زندگی جلال الدین دواني، تألیف فاضل محترم آقای علی دواني

شرح ارشاد است و دیگر آیات الاحکام. نظریات دقیق او مورد توجه فقهاست.
۲۴. شیخ بهاءالدین محمد عاملی، معروف به شیخ بهائی. او نیز اهل جبل عامل است. در کوکی همراه پدرش شیخ حسین بن عبدالصمد که از شاگردان شهید ثانی بود به ایران آمد. شیخ بهائی از این رو که به کشورهای مختلف مسافرت کرده و محضر اساتید مختلف در رشته‌های مختلف را درک کرده و بعلاوه دارای استعداد و ذوقی سرشار بوده است، مردی جامع بوده و تألیفات متعددی دارد. هم ادیب بوده و هم شاعر و هم فیلسوف و هم ریاضی‌دان و مهندس و هم فقیه و هم مفسر. از طب نیز بی‌بهره نبوده است. اولین کسی است که یک دوره احکام فقه غیر استدلالی به صورت رساله عملیه به زبان فارسی نوشته. آن کتاب همان است که به نام جامع عباسی معروف است.

شیخ بهائی چون فقه رشته اختصاصی و تخصصی اش نبوده از فقهای طراز اول به شمار نمی‌رود، ولی شاگردان زیادی تربیت کرده است. ملاصدرای شیرازی، ملامحمد تقی مجلسی اول (پدر مجلسی دوم صاحب کتاب بحار الانوار)، محقق سبزواری و فاضل جواد صاحب آیات الاحکام از شاگردان اویند. همچنان که قبلًاً اشاره کردیم منصب شیخ‌الاسلامی ایران پس از محقق گزکی به شیخ علی منشار پدرزن شیخ بهائی رسید و پس از او به شیخ بهائی رسید. همسر شیخ بهائی که دختر شیخ علی منشار بوده است زنی فاضله و فقیهه بوده است. شیخ بهائی در سال ۹۵۳ به دنیا آمد و در سال ۱۰۳۱ یا ۱۰۳۰ درگذشته است. شیخ بهائی ضمناً مردی جهانگرد بوده است، به مصر و شام و حجاز و عراق و فلسطین و آذربایجان و هرات مسافرت کرده است.

۲۵. ملامحمدباقر سبزواری، معروف به محقق سبزواری. اهل سبزوار بوده و در مکتب اصفهان که هم مکتبی فقهی بود و هم فلسفی پرورش یافته و از این رو جامع المعقول و المنشقول بوده است. نام او در کتب فقهیه زیاد برده می‌شود. کتاب معروف او در فقه یکی به نام ذخیره و دیگری به نام کفایه است و چون فیلسوف هم بوده است بر الهیات شفای ابوعلی سینا حاشیه نوشته. در سال ۱۰۹۰ درگذشته است. محقق سبزواری نزد شیخ بهائی و مجلسی اول تحصیل کرده است.

۲۶. آقا حسین خوانساری، معروف به محقق خوانساری. او نیز در مکتب اصفهان پرورش یافته و جامع المعقول و المنشقول است. شوهر خواهر محقق سبزواری است. کتاب معروف او در فقه به نام مشارق الشموس است که شرح کتاب دروس شهید اول است. محقق خوانساری در سال ۱۰۹۸ درگذشته است. او با محقق سبزواری معاصر است

و همچنین با ملام حسن فیض کاشانی و ملام محمد باقر مجلسی که هر دو از اکابر محدثین به شمار می‌روند.

۲۷. جمال المحققین، معروف به آقا جمال خوانساری. فرزند آقا حسین خوانساری سابق الذکر است. مانند پدر جامع المعقول و المنشوق است. حاشیه معروفی دارد بر شرح لمعه و حاشیه مختصراً دارد بر طبیعت شفای بوعلی که در حاشیه شفای چاپ سنگی تهران چاپ شده است. آقا جمال با دو واسطه استاد سید مهدی بحرالعلوم است، زیرا او استاد سید ابراهیم قزوینی است و او استاد پرسش سید حسین قزوینی است و سید حسین قزوینی یکی از استادی بحرالعلوم است.

۲۸. شیخ بهاء الدین اصفهانی، معروف به فاضل هندی. این مرد قواعد علامه را شرح کرده است و نام کتابش کشف اللثام است و به همین مناسبت خود او را «کاشف اللثام» می‌خوانند. آراء و عقاید و نظریات او کاملاً مورد توجه فقهاست. فاضل هندی در سال ۱۱۲۷ در گیرودار فتنه افغان درگذشت. فاضل هندی نیز جامع المعقول و المنشوق بوده است.

۲۹. محمد باقر بن محمد اکمل بھبھانی، معروف به وحید بھبھانی. این مرد شاگرد سید صدرالدین رضوی قمی شارح وافیه و او شاگرد آقا جمال خوانساری سابق الذکر است. وحید بھبھانی در دوره بعد از صفویه قرار دارد. حوزه اصفهان بعد از انقراب صفویه از مرکزیت افتاد، برخی از علماء و فقهاء - از آن جمله سید صدرالدین رضوی قمی استاد وحید بھبھانی - در اثر فتنه افغان به عتبات مهاجرت کردند.

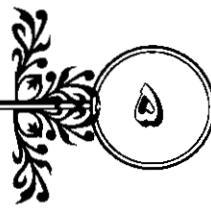
وحید بھبھانی کربلا را مرکز قرار داد و شاگردان بسیار مبزر تربیت کرد. از آن جمله است سید مهدی بحرالعلوم، شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزا ابوالقاسم قمی صاحب کتاب قوانین، حاج ملام مهدی نراقی، سیدعلی صاحب ریاض، میرزا مهدی شهرستانی، سید محمد باقر شفتی اصفهانی معروف به حجۃ الاسلام، میرزا مهدی شهیدی مشهدی، سید جواد صاحب مفتاح الكرامة، سید محسن اعرجی.

علاوه بر این او مبارزه پیگیری کرد در دفاع از اجتهاد و مبارزه با اخباریگری که در آن وقت سخت رواج یافته بود. شکست دادن اخباریان و تربیت گروهی مجتهد مبزر سبب شد که او را «استاد الکُل» خوانند. او تقوارا در حد کمال داشت. شاگردانش برای او احترام بسیار عمیقی قائل بودند. وحید بھبھانی نسب به مجلسی اول می‌برد یعنی از نواده‌های دختری مجلسی اول (البته به چند واسطه) است. دختر مجلسی اول که جدّه وحید

بهبهانی است به نام «آمنه بیگم» است. آمنه بیگم همسر ملاصالح مازندرانی بوده و زنی فاضله و فقیهه بوده است. با آنکه همسرش ملا صالح مردی بسیار عالم و فاضل بوده است گاهی آمنه بیگم مشکلات علمی شوهر فاضل خود را حل می‌کرده است.

۳۰. سید مهدی بحرالعلوم. شاگرد بزرگ و بزرگوار وحید بهبهانی است و از فقهای بزرگ است. منظومه‌ای در فقه دارد که معروف است. آراء و نظریات او مورد اعتمنا و توجه فقهاست. بحرالعلوم به علت مقامات معنوی و سیر و سلوکی که طی کرده فوق العاده مورد احترام علمای شیعه است و تالی معصوم به شمار می‌رود. کرامات زیاد از او نقل شده است. کاشف الغطاء آتی الذکر با تحت الحنك عمامه خود غبار نعلین او را پاک می‌کرد. بحرالعلوم در سال ۱۱۵۴ یا ۱۱۵۵ متولد شده و در سال ۱۲۱۲ درگذشته است.

۳۱. شیخ جعفر کاشف الغطاء. شاگرد وحید بهبهانی و شاگرد او سید مهدی بحرالعلوم بوده است. او عرب است و فقیه فوق العاده ماهری است. کتاب معروف او در فقه به نام کشف الغطاء است. در نجف می‌زیسته و شاگردان زیادی تربیت کرده است. سید جواد صاحب مفتاح الكرامه و شیخ محمد حسن صاحب جواهرالکلام از جمله شاگردان اویند. چهار پسر داشته که هر چهار از فقهها بوده‌اند. کاشف الغطاء معاصر فتحعلی شاه است. در مقدمه کشف الغطاء او را مدح کرده و در سال ۱۲۲۸ درگذشته است. کاشف الغطاء در فقه نظریات دقیق و عمیق داشته و از او به عظمت یاد می‌شود.



۳۲. شیخ محمد حسن صاحب کتاب جواهرالکلام که شرح شرایع محقق است و می‌توان آن را دائرۃالمعارف فقه شیعه خواند. اکنون هیچ فقیهی خود را از جواهر بی‌نیاز نمی‌داند. این کتاب مکرر چاپ سنگی شده است و اخیراً با چاپ حروفی در قطع وزیری مشغول چاپش هستند و در حدود پنجاه جلد ۴۰۰ صفحه‌ای یعنی در حدود بیست هزار صفحه خواهد شد. کتاب جواهر عظیمترین کتاب فقهی مسلمین است و با توجه به اینکه هر سطر این کتاب مطلب علمی است و مطالعه یک صفحه آن وقت و دقت زیاد می‌خواهد می‌توان حدس زد که تألیف این کتاب بیست هزار صفحه‌ای چقدر نیرو برده است. سی سال تمام یکسره کار کرد تا چنین اثر عظیمی به وجود آورد. این کتاب مظہر نبوغ و همت و استقامت و عشق و ایمان یک انسان به کار خویشن است. صاحب جواهر شاگرد کاشف الغطاء و شاگرد شاگرد او سید جواد صاحب مفتاح الکرامه است و خود در نجف حوزه عظیمی داشته و شاگردان زیادی تربیت کرده است. صاحب جواهر عرب است. در زمان خود مرجعیت عامه یافت و در سال ۱۲۶۶ که اوایل جلوس ناصرالدین شاه در ایران بود درگذشت.

۳۳. شیخ مرتضی انصاری. نسبش به جابر بن عبد الله انصاری از صحابه بزرگوار رسول خدا می‌رسد. در دزفول متولد شده و تا بیست سالگی نزد پدر خود تحصیل کرده و

آنگاه همراه پدر به عتبات رفته است. علمای وقت که نبوغ خارق العاده او را مشاهده کردند از پدر خواستند که او را نبرد. او در عراق چهار سال توقف کرد و از محضر اساتید بزرگ استفاده کرد. آنگاه در اثر یک سلسله حوادث ناگوار به وطن خویش بازگشت. بعد از دو سال بار دیگر به عراق رفت و دو سال تحصیل کرد و به ایران مراجعت نمود. تصمیم گرفت از محضر علمای بلاد ایران استفاده کند. عازم زیارت مشهد شد و در کاشان با حاج ملا احمد نراقی صاحب کتاب مستند الشیعه و صاحب کتاب معروف جامع السعادات فرزند حاج ملا مهدی نراقی سابق الذکر ملاقات کرد. دیدار نراقی عزم رحیل او را مبدل به اقامت کرد و سه سال در کاشان از محضر او استفاده کرد و آنگاه به مشهد رفت و پنج ماه توقف نمود. شیخ انصاری سفری به اصفهان و سفری به بروجرد رفته و در همه سفرها هدفش ملاقات اساتید و استفاده از محضر آنها بوده است. در حدود سالهای ۱۲۵۲ و ۱۲۵۳ برای آخرين بار به عتبات رفت و به کار تدریس پرداخت. بعد از صاحب جواهر مرجعیت عامه یافت.

شیخ انصاری را «خاتم الفقهاء و المجتهدین» لقب داده‌اند. او از کسانی است که در دقیق و عميق نظر بسیار کم‌نظیر است. علم اصول و بالطبع فقه را وارد مرحله جدیدی کرد. او در فقه و اصول ابتکاراتی دارد که بی‌سابقه است. دو کتاب معروف او رسائل و مکاسب کتاب درسی طلاب شده است. علمای بعد از او شاگرد و پیرو مکتب اویند. حواشی متعدد از طرف علمای بعد از او بر کتابهای او زده شده. بعد از محقق حلی و علامه حلی و شهید اول، شیخ انصاری تنها کسی است که کتابهایش از طرف علمای بعد از خودش مرتب حاشیه خورده و شرح شده است.

زهد و تقوای او نیز ضربالمثل است و داستانها از آن گفته می‌شود. شیخ انصاری در سال ۱۲۸۱ در نجف درگذشته و همانجا دفن شده است.

۳۴. حاج میرزا محمد حسن شیرازی، معروف به میرزا شیرازی بزرگ. ابتدا در اصفهان تحصیل کرد و سپس به نجف رفت و در حوزه درس صاحب جواهر شرکت کرد و بعد از او به درس شیخ انصاری رفت و از شاگردان مبزع و طراز اول شیخ شد. بعد از شیخ انصاری مرجعیت عامه یافت. در حدود بیست و سه سال مرجع علی الاطلاق شیعه بود و هم او بود که با تحریم تباکو قرارداد معروف استعماری رژی را الغو کرد. شاگردان زیادی در حوزه درس او تربیت شدند از قبیل آخوند ملامحمد کاظم خراسانی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، حاج آقا رضا همدانی، حاج میرزا حسین سبزواری، سید محمد فشارکی

اصفهانی، میرزا محمد تقی شیرازی و غیر اینها. از او اثری کتبی باقی نمانده است ولی احیاناً برخی آرائش مورد توجه است. در سال ۱۳۱۲ درگذشت.

۳۵. آخوند ملام محمد کاظم خراسانی. در سال ۱۲۵۵ در مشهد در یک خانواده غیر معروف متولد شد و در بیست و دو سالگی به تهران مهاجرت کرد و مدت کوتاهی تحصیل فلسفه کرد و سپس به نجف رفت. دو سال درس شیخ انصاری را درک کرده است اما بیشتر تحصیلاتش نزد میرزا شیرازی بوده است. میرزا شیرازی در سال ۱۲۹۱ سامرا را محل اقامت خود قرار داد ولی آخوند خراسانی از نجف دور نشد و خودش مستقلأ حوزه درس تشکیل داد. او از مدرسین بسیار موفق است. در حدود هزار و دویست شاگرد از محضرش استفاده می‌کرده‌اند و در حدود دویست نفر آنها خود مجتهد بوده‌اند.

فقهای عصر اخیر نظیر مرحوم آقا سید ابوالحسن اصفهانی، مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی، مرحوم حاج آقا حسین بروجردی، مرحوم حاج آقا حسین قمی و مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی همه از شاگردان او بوده‌اند. شهرت بیشتر آخوند خراسانی در علم اصول است. کتاب کفاية الاصول او یک کتاب درسی مهم است و حواشی زیادی برآن نوشته شده است. آراء اصولی آخوند خراسانی همواره در حوزه‌های علمیه نقل می‌شود و مورد توجه است. آخوند خراسانی همان‌کسی است که فتوایه ضرورت مشروطیت داد و مشروطیت ایران رهین او است. او در سال ۱۳۲۹ هجری قمری درگذشت.

۳۶. حاج میرزا حسین نائینی. از اکابر فقهای و اصولیون قرن چهاردهم هجری است. نزد میرزا شیرازی سابق الذکر و سید محمد فشارکی اصفهانی سابق الذکر تحصیل کرده است و خود مدرسی عالی‌مقام شد. شهرت بیشتر او در علم اصول است. به معارضه علمی با مرحوم آخوند خراسانی برخاست و از خود نظریات جدیدی در علم اصول آورد. بسیاری از فقهای زمان ما از شاگردان اویند. او کتابی نفیس به فارسی دارد به نام تنزیه الامه یا حکومت در اسلام که در دفاع از مشروطیت و مبانی اسلامی آن نوشته است. او در سال ۱۳۵۵ هجری قمری در نجف وفات یافت.

خلاصه و بررسی

ما مجموعاً سی و شش چهره از چهره‌های مشخص فقهای را از زمان غیبت صغراً یعنی از قرن سوم هجری تاکنون که به پایان قرن چهاردهم هجری قمری نزدیک می‌شویم

معرفی کردیم، ما چهره‌هایی را نام بردیم که در دنیای فقه و اصول شهرت زیادی دارند، یعنی همواره از زمان خودشان تا عصر حاضر نامشان در درسها و در کتابها برده می‌شود. البته ضمناً نام شخصیتهای دیگر غیر این سی و شش چهره نیز برده شد. از مجموع آنچه گفتیم چند نکته معلوم می‌گردد:

الف. از قرن سوم تاکنون فقه یک حیات مستمر داشته و هرگز قطع نشده است. حوزه‌های فقهی بدون وقفه در این یازده قرن و نیم دایر بوده است. رابطه استاد و شاگردی در همه این مدت هرگز قطع نشده است. اگر فی‌المثل از استاد بزرگوار خود مرحوم آیة‌الله بروجردی شروع کنیم می‌توانیم سلسله استادی فقهی ایشان را تا عصر ائمه اطهار به طور مسلسل بیان نماییم. چنین حیات مسلسل و متداوم یازده قرن و نیمی ظاهراً در هیچ تمدن و فرهنگ دیگر غیر از تمدن و فرهنگ اسلامی وجود ندارد. استمرار فرهنگی به معنی واقعی - که یک روح و یک حیات، بدون هیچ وقفه و انقطاع، طبقات منظم و مرتب و متوالی را در قرونی اینچنین درازمدت به یکدیگر پیوند دهد و یک روح بر همه حاکم باشد - جز در تمدن و فرهنگ اسلامی نتوان یافت. در تمدن و فرهنگ‌های دیگر، ما به سوابق طولانی تری احیاناً برمی‌خوریم ولی با وقفه‌ها و بریدگی‌ها و انقطع‌ها، همچنان که قبل‌آن نیز یادآوری کردیم اینکه قرن سوم را که مقارن با غیبت صغراست مبدأ قرار دادیم نه بدان جهت است که حیات فقه شیعه از قرن سوم آغاز می‌شود، بلکه بدان جهت است که قبل از آن عصر، عصر حضور ائمه اطهار است و فقهاء شیعه تحت الشعاع ائمه‌اند و استقلالی ندارند، والا آغاز اجتہاد و فقاہت در میان شیعه و آغاز تألیف کتاب فقهی به عهد صحابه می‌رسد. چنانکه گفتیم اولین کتاب را علی بن ابی رافع (برادر عییدالله بن ابی رافع، کاتب و خزانه‌دار امیر المؤمنین علی‌الله در زمان خلافت آن حضرت) نوشته است.

ب. برخلاف تصور بعضی‌ها معارف شیعه و از آن جمله فقه شیعه تنها به وسیله فقهاء ایرانی تدوین و تنظیم نشده است. ایرانی و غیر ایرانی در آن سهیم بوده‌اند. تا قبل از قرن دهم هجری و ظهور صفویه غلبه با عناصر غیر ایرانی است و تنها از اواسط دوره صفویه است که غلبه با ایرانیان می‌گردد.

ج. مرکز فقه و فقاہت نیز قبل از صفویه ایران نبوده است. در ابتدا بغداد مرکز فقه بود. سپس نجف وسیله شیخ طوسی مرکز شد. طولی نکشید که جبل عامل (از نواحی جنوبی لبنان فعلی) و پس از آن و قسمتی مقارن با آن چله - که شهر کوچکی است در

عراق - مرکز فقه و فقاهت بود. حلب (از نواحی سوریه) نیز مدتی مرکز فقهای بزرگ بوده است. در دوران صفویه بود که مرکزیت به اصفهان انتقال یافت و در همان زمان حوزه نجف وسیله مقدس اردبیلی و دیگر اکابر احیا شد که تا امروز ادامه دارد. از شهرهای ایران تنها شهر قم است که در قرون اول اسلامی، در همان زمان که بغداد مرکز فقاهت اسلامی بود، وسیله فقهایی نظیر علی بن بابویه و محمد بن قولویه به صورت یکی از مراکز فقهی درآمد همچنان که در دوره قاجار وسیله میرزا ابوالقاسم قمی صاحب قوانین نیز احیا شد و بار دیگر در سال ۱۳۴۰ هجری قمری یعنی در حدود ۵۶ سال پیش وسیله مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی احیا شد و اکنون یکی از دو مرکز بزرگ فقهی شیعه است. علیهذا گاهی بغداد، زمانی نجف، دوره‌ای جبل عامل (لبنان)، برهه‌ای حلب (سوریه)، مدتی حله (عراق)، عهدی اصفهان و دورانهایی قم مرکز نشاط فقهی و فقهای بزرگ بوده است. در طول تاریخ، مخصوصاً بعد از صفویه در شهرهای دیگر ایران از قبیل مشهد، همدان، شیراز، یزد، کاشان، تبریز، زنجان، قزوین و تون (فردوس فعلی) حوزه‌های علمیه عظیم و معتبری بوده است ولی هیچ یک از شهرهای ایران به استثنای قم و اصفهان، و در مدت کوتاهی کاشان، مرکز فقهای طراز اول نبوده و عالیترین و یا در رده عالیترین حوزه‌های فقهی به شمار نمی‌رفته است. بهترین دلیل بر نشاط علمی و فقهی این شهرها وجود مدارس بسیار عالی و تاریخی است که در همه شهرستانهای نامبرده موجود است و یادگار جوش و خروشهای علمی دورانهای گذشته است.

د. فقهای جبل عامل نقش مهمی در خط مشی ایران صفویه داشته‌اند. چنانکه می‌دانیم صفویه درویش بودند. راهی که ابتدا آنها براساس سنت خاص درویشی خود طی می‌کردند اگر با روش فقهی عمیق فقهای جبل عامل تعديل نمی‌شد و اگر وسیله آن فقهای حوزه فقهی عمیقی در ایران پایه‌گذاری نمی‌شد، به چیزی منتهی می‌شد نظیر آنچه در علویهای ترکیه و یا شام هست. این جهت تأثیر زیادی داشت در اینکه اولاً روش عمومی دولت و ملت ایرانی از آن گونه انحرافات مصون بماند و ثانياً عرفان و تصوف شیعی نیز راه معتلتری طی کند. از این رو فقهای جبل عامل از قبیل محقق کَرْکَی و شیخ بهائی و دیگران با تأسیس حوزه فقهی اصفهان حق بزرگی به گردن مردم این مرز و بوم دارند.

ه. همان‌طور که شکیب ارسلان گفته است: «تشیع در جبل عامل زماناً مقدم است بر تشیع در ایران.» و این یکی از دلایل قطعی بر رد نظریه کسانی است که تشیع را ساخته ایرانیان می‌دانند. بعضی معتقدند نفوذ تشیع در لبنان وسیله ابوذر غفاری صحابی مجاهد

بزرگ صورت گرفت.^۱ ابوذر در مدت اقامت در منطقه شام قدیم - که شامل همه یا قسمتی از لبنان فعلی نیز بود - همدوش مبارزه با ثروت‌اندوزیهای معاویه و سایر امویان مرام پاک تشیع را نیز تبلیغ می‌کرد.

۱. نشریه دانشکده الهیات مشهد، آقای واعظزاده، تحت عنوان «بازدید از چند کشور اسلامی عربی» نقل از کتاب جبل عامل فی التاریخ.

ابواب و رئوس مسائل فقهی (۱) : عبادات

۶

ما برای اینکه با فقه آشنایی مختصری پیدا کنیم لازم است که با ابواب و رئوس مسائل فقه آشنا شویم. قبلاً گفتیم که دایره فقه بسیار وسیع است، زیرا شامل همه موضوعاتی است که اسلام در آن موارد دستور عملی دارد.

از میان تعلیمات اسلامی تنها معارف اسلامی و دیگر اخلاق و تربیت اسلامی است که از حوزه فقه خارج است. آنچه در دایره فقه مطرح می‌شود، امروز در علوم متعدد و متنوع مطرح است و درباره آنها تحقیق و کاوش می‌شود.

ولین مطلبی که لازم است یادآوری شود این است که آیا این مسائل گسترده فقهی به نحوی دسته‌بندی شده و تقسیمی بر مبنای صحیح روی آنها صورت گرفته است یا خیر؟

پاسخ این است که متأسفانه خیر. تقسیم و دسته‌بندی معروف همان است که محقق حلی صاحب شرایع در کتاب شرایع آورده است و شهید اول در کتاب قواعد اندکی درباره آن توضیحانی داده است. عجیب این است که شارحان زبردست کتاب شرایع از قبیل شهید ثانی در مسائلک وسید محمد نوه او در کتاب مدارک و شیخ محمد حسن نجفی در جواهر کوچکترین تفسیر و توضیحی درباره تقسیم محقق نکرده و نداده‌اند! خود شهید اول نیز در کتاب لمعه از روش محقق پیروی نکرده است.

به هر حال دسته‌بندی و تقسیم محقق بدین‌گونه است که ابواب فقه را بر چهار قسم دانسته است: عبادات، عقود، ایقاعات، احکام.

این تقسیم بر این اساس است که کارهایی که انسان باید بر میزان شرعی آنها را انجام دهد یا به نحوی است که قصد تقریب به خداوند در آنها شرط شده است، یعنی صرفاً برای خدا باید انجام شود و اگر قصد و غرضی دیگر در کار باشد تکلیف ساقط نمی‌شود و باید دوباره صورت گیرد، یا چنین نیست.

اگر از نوع اول باشد «عبادت» نامیده می‌شود مانند نماز و روزه و خمس و زکات و حج وغیره. این‌گونه کارها را در فقه «عبادات» می‌نامند.

اما اگر از نوع دوم باشد، یعنی قصد قربت شرط صحت آن نباشد و فرضاً به قصد و غرضی دیگر نیز صورت گیرد صحیح است، بر دو قسم است: یا این است که وقوع آن موقوف به اجرای صیغه خاص نیست و یا هست.

اگر موقوف به اجرای صیغه خاص نباشد «احکام» نامیده می‌شوند، مانند ارت، حدود، دیات وغیره، و اگر موقوف به اجرای صیغه خاص باشد این نیز به نوبه خود دو نوع است: یا این است که آن صیغه باید وسیله دو طرف خوانده شود، یکی طرف ایجاد باشد و دیگری طرف قبول، و یا آنکه نیازی به دو طرف ندارد، صیغه‌ای است یکجانبه.

اگر از نوع اول باشد «عقد» نامیده می‌شود، مانند بیع و اجاره و نکاح که یک طرف ایجاد می‌کند و طرف دیگر قبول. و اگر صرفاً یک فرد به تنها‌یی می‌تواند اجرا کند بدون نیاز به طرف دیگر «ایقاع» نامیده می‌شود. مانند «ابراء» یعنی صرف نظر کردن از طلب خود، یا طلاق و یا عتق. ما بعداً درباره این تقسیم و سایر تقسیمات بحث خواهیم کرد.

محقق حلی در این تقسیم‌بندی مجموع ابواب فقه را چهل و هشت باب قرار داده است. ده باب را «عبادات»، پانزده باب را «عقود»، یازده باب را «ایقاعات» و دوازده باب را «احکام» خوانده است. ولی بعداً خواهیم دید که عملاً این شماره‌ها بهم خورده است.

ضمناً این نکته ناگفته نماند که در قرن اول و دوم هجری کتبی که نوشته می‌شد، درباره یک یا چند موضوع فقهی نوشته می‌شد نه درباره همه موضوعات. مثلًاً در کتب تراجم می‌خوانیم که فلاں شخص کتابی در «صلوة» و فلاں شخص دیگر کتابی در «اجاره» و سومی کتابی در «نکاح» نوشته است. از این رو در دوره‌های بعد نیز که جوامع فقهی (یعنی کتب جامع همه دوره فقه) نوشته شد ابواب فقه هر کدام تحت عنوان «کتاب» یاد می‌شود. رسم بر این است که بجای اینکه بنویسند «باب الصلوة» یا «باب الحج»

می‌نویسند «كتاب الصلوة» يا «كتاب الحج». اکنون ما ابواب و رئوس مسائل فقهی را به ترتیب شرایع محقق حلی و به نقل از آن کتاب ذکر می‌کنیم.

عبدات

محقق ده کتاب عبدات را به این ترتیب ذکر می‌کند:

۱. کتاب الطهارة. طهارت بر دو قسم است: طهارت از خُبث یا آلودگی‌های ظاهری و جسمی و عارضی، و طهارت از خَدَث یعنی آلودگی معنوی طبیعی. طهارت از خُبث عبارت است از تطهیر بدن یا لباس یا چیز دیگر از امور دهگانه‌ای که اصطلاحاً «نجاسات» خوانده می‌شوند از قبیل: بول، غایط، خون، منی، میته و غیره؛ و طهارت از حدث عبارت است از وضو و غسل و تیمیم که شرط عبدات از قبیل نماز و طواف است و با یک سلسله اعمال طبیعی مانند خواب، ادرار، جنابت و غیره باطل می‌شود و باید تجدید شود.
۲. کتاب الصلوة. در این کتاب درباره نمازهای واجب یعنی نمازهای یومیه، نماز عیدین، نماز میت، نماز آیات، نماز طواف و نمازهای نافله یعنی نمازهای مستحبی از قبیل نوافل یومیه و غیره، و درباره شرایط و اركان و مقدمات و موائع و قواطع و خلل نماز، و همچنین درباره انواع نماز از قبیل نماز حاضر و نماز مسافر یا نماز فرادی و نماز جماعت و نماز اداء و نماز قضاء به تفصیل بحث می‌شود.
۳. کتاب الزکوة. زکات نوعی پرداخت مالی است شبیه به مالیات که به نه چیز تعلق می‌گیرد: طلا، نقره، گندم، جو، خرما، مویز، گاو، گوسفند، شتر. در فقه درباره شرایط تعلق زکات به این امور نه گانه و درباره مقدار زکات و درباره مصرف آن که به چه مصارفی باید بررسد بحث می‌شود. در قرآن زکات غالباً همridif نماز ذکر می‌شود. در قرآن از مسائل زکات فقط مصارف آن توضیح داده شده است آنجاکه می‌فرماید:

إِنَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ تُلْوِيهُمْ وَفِي
الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ^۱.

صدقات برای نیازمندان و تهیدستان و مأموران جمع آوری آنها، و مردمی

که باید دل آنها به دست آید، و در راه آزادی برده‌گان، و قرض‌داران و در راه خیری که به خدا منتهی گردد و مسافران بی‌توشه می‌باشد.

۴. کتاب الخمس. خمس نیز مانند زکات نوعی پرداخت مالی شبیه مالیات است. خمس یعنی یک پنجم از نظر اهل تسنن تنها غنائم جنگی است که یک پنجم آن به عنوان خمس باید به بیت‌المال منتقل شود و صرف مصالح عموم گردد. ولی از نظر شیعه غنائم جنگی یکی از چیزهایی است که باید خمس آن پرداخت شود؛ علاوه بر آن، معادن، گنجها، مالهای مخلوط به حرام که تشخیص آنها و مالک آنها مقدور نیست، زمینی که کافر ذمی از مسلمان می‌خرد، آنچه از طریق غوّاصی به دست می‌آید و مازاد عواید سالانه نیز باید تخمیس شوند و خمس آنها داده شود. خمس در مذهب شیعه بودجه هنگفتی است که قسمت مهم بودجه یک کشور را می‌تواند تأمین کند.

۵. کتاب الصوم. صوم یعنی روزه. چنانکه می‌دانیم در حال روزه از خوردن و آشامیدن، آمیزش جنسی و سر زیر آب فروکردن و غبار غلیظ به حلق فرو بردن و برخی چیزهای دیگر باید اجتناب کرد. هر سال قمری یک ماه یعنی ماه مبارک رمضان بر هر مکلف بالغی که عذری نداشته باشد واجب است روزه بگیرد. روزه به طور کلی در غیر ماه رمضان مستحب است. دو روز در سال روزه حرام است: عید فطر و عید آضحی. بعضی روزها روزه مکروه است مانند روز عاشورا.

۶. کتاب الاعتكاف. اعتکاف به حسب معنی لغوی یعنی مقیم شدن در یک محل معین. ولی در اصطلاح فقهی عبارت است از نوعی عبادت که انسان سه روز یا بیشتر در مسجد مقیم می‌شود و پا بیرون نمی‌گذارد و هر سه روزه می‌گیرد. این کار شرایط و احکامی دارد که در فقه مسطور است. اعتکاف فی حد ذاته مستحب است نه واجب، ولی اگر انسان آن را شروع کرد و دو روز گذشت روز سوم واجب می‌شود. اعتکاف باید در مسجد الحرام یا مسجد النبی یا مسجد کوفه یا مسجد بصره صورت گیرد و حداقل این است که در یک مسجد جامع یک شهر صورت گیرد. اعتکاف در مساجد کوچک جایز نیست. پیغمبر اکرم دهه آخر رمضان اعتکاف می‌فرمود.

۷. کتاب الحج. حج همان عمل معروفی است که در مکه و اطراف مکه وسیله حجاج انجام می‌شود و معمولاً توأم با عمره است. اعمال حج عبارت است از: احرام در مکه، وقوف در سرزمین عرفات، وقوف شبانه در سرزمین مشعر، رمي جمرة

العقبه، قربانی، حلق یا تقصیر، طواف، نماز طواف، سعی بین صفا و مروه، طواف النساء، نماز طواف النساء، رمی جمرات، بیتوته در منی.

۸ کتاب العمرة. عمره نیز نوعی حج کوچک است ولی معمولاً برای حجاج واجب است که اول عمره را بجا اورند و بعد حج را. اعمال عمره عبارت است از: احرام در یکی از میقاتها، طواف خانه کعبه، نماز طواف، سعی بین صفا و مروه، تقصیر.

شیخ بهائی برای اینکه اعمال عمره و حج و ترتیب آنها در اذهان طلاب باقی بماند آنها را با رمز حرف اول آنها در یک شعر جمع کرده است و آن این است:

«اطرست» للعمرة اجعل نهج «اووارنحط رس طرمر» لحج

به این ترتیب:

الف = احرام

ط = طواف

ر = رکعتین طواف

س = سعی بین صفا و مروه

ت = تقصیر

مجموع اینها کلمه «اطرست» را تشکیل می‌دهد که رمز عمره است. و باز:

الف = احرام

و = وقوف در عرفات

و = وقوف در مشعر الحرام

الف = افاضه (یعنی کوچ کردن) از عرفات و مشعر به سرزمین منی

ر = رمی جمرة العقبه

ن = نحر یعنی قربانی

ح = حلق یعنی تراشیدن سر، و برای کسی که حج او حج اول نیست چیدن مقداری مو یا ناخن

ط = طواف حج

ر = رکعتین طواف حج

س = سعی میان صفا و مروه

ط = طواف النساء

ر = رکعتین طواف

م = مبیت (یعنی بیتوته) در منی

ر = رمی جمرات

بنا بر آنچه ما اعمال حج را شرح دادیم مجموع اعمال سیزده تاست ولی در این شعر چهاردهتا آمده است. سر این مطلب این است که شیخ بهائی افاضه از عرفات و مشعر - یعنی کوچ کردن از آنجا - به طرف منی را عملی مستقل شمرده است، در صورتی که عمل مستقل نیست.

۹. کتاب الجهاد. در این کتاب مسئله جنگهای اسلامی مطرح است. اسلام دین اجتماعی و مسئولیتهای اجتماعی است. از این رو جهاد در متن دستورات اسلام قرار گرفته است. جهاد بر دو قسم است: ابتدائی و دفاعی. از نظر فقه شیعه جهاد ابتدائی منحصرأ زیر نظر پیغمبر اکرم یا امام معصوم می‌تواند صورت گیرد و لاغیر. اینچنین جهادی تنها بر مردان واجب است ولی جهاد دفاعی در همه زمانها بر همه مردم اعمّ از مرد و زن واجب است.

ایضاً جهاد یا داخلی است یا خارجی. اگر گروهی از مردم بر امام مفترض الطاعة مسلمین خروج کنند آنچنانکه خوارج یا اصحاب جمل و اصحاب صقین کردند جهاد با آنها نیز واجب است. در فقه، احکام جهاد و احکام ذمه یعنی شرایط پذیرفتن غیر مسلمان تحت عنوان تابعیت دولت اسلامی و همچنین درباره صلح میان دولت اسلامی و دولت غیر اسلامی به تفصیل بحث می‌شود.

۱۰. امر به معروف و نهی از منکر. اسلام به حکم اینکه دین اجتماعی و مسئولیتهای اجتماعی است و محیط مناسب را شرط اصلی اجرای برنامه آسمانی و سعادتبخش خود می‌داند، یک مستولیت مشترک برای عموم به وجود آورده است. همه مردم موظفند که پاسدار فضیلتها و نیکیها و نابود کننده بدیها و نادرستیها باشند. پاسداری نیکیها به نام «امر به معروف» و سنتیزه گری با بدیها «نهی از منکر» نامیده می‌شود. «امر به معروف و نهی از منکر» در فقه اسلامی شرایط و مقررات و نظاماتی دارد که در فقه مسطور است.

تا اینجا ده باب عبادات پایان می‌پذیرد و نوبت عقود می‌رسد.

«محقق» می‌گوید: «قسم دوم عقود است و مشتمل بر پانزده کتاب است.»

۱. کتاب التجارة. در این کتاب درباره خرید و فروش، شرایط طرفین معامله (یعنی خریدار و فروشنده) و شرایط عوضین، شرایط عقد یعنی صیغه معامله و همچنین درباره انواع خرید و فروشهای معامله نقد، معامله نسیه که جنس نقد است و پول مدت دارد، معامله سلف که عکس آن است یعنی پیش فروش است: پول نقد دریافت می‌شود و جنس مدت دار است، بحث می‌شود. البته معامله‌ای که هم جنس و هم پول هر دو مدت دار باشد باطل است. و همچنین در باب «بیع» درباره مرابحه، مواضعه، تولیه بحث می‌شود. مقصود از مرابحه در اینجا این است که شخصی معامله‌ای می‌کند و بعد با گرفتن یک مقدار سود معامله را به دیگری واگذار می‌کند. و مواضعه بر عکس است، یعنی معامله را با مقداری کسر و تحمل ضرر به دیگری واگذار می‌کند. و تولیه این است که معامله را بدون سود و زیان به دیگری واگذار می‌نماید.

۲. کتاب الرهن. رهن یعنی گرو. احکام گرو گذاشتن و گرو گرفتن در این باب فقهی بیان می‌شود.

۳. کتاب مفلس. مفلس یعنی ورشکسته، یعنی کسی که دارائیش وافی به دیونش نیست. حاکم شرعی برای رسیدگی به دیون چنین شخصی او را منوع التصرف می‌کند تا

دقیقاً رسیدگی شود و دیون طلبکاران به قدر امکان پرداخت شود.

۴. کتاب العِجَر. چُجر یعنی منع. مقصود منع التصرف بودن است. در موارد زیادی مالک شرعی در عین مالکیت تامه منوع التصرف است. مفاس - که قبلًا یاد شد - یکی از این گونه افراد است. همچنین است طفل نابالغ، دیوانه، سفیه، مریض در مرض موت نسبت به وصیت در مازاد از ثلث ثروت خود. و همچنین است - به قولی - مریض در مرض موت نسبت به نقل و انتقالهای مالیش در مازاد از ثلث دارایی خود.

۵. کتاب الصَّمَان. «ضمان» همان چیزی است که در عرف امروز فارسی زبانان «ضمانت» نامیده می‌شود؛ یعنی کسی در برابر یک نفر طلبکار یا مدعی طلبکاری عهده‌دار دین [مدیون] می‌شود و از او به اصطلاح ضمانت می‌کند. درباره حقیقت «ضمان» میان فقه شیعه با فقه سنی اختلاف است. از نظر فقه شیعه ضمان «نقل دین از ذمہ مدیون به ذمہ ضامن» است، یعنی پس از ضمان، شخص طلبکار حق مطالبه از مدیون اولی را ندارد، فقط حق دارد از ضامن مطالبه کند. البته ضامن اگر به تقاضای مدیون ضمانت کرده باشد می‌تواند پس از پرداخت به طلبکار از مدیون استیفا کند. ولی از نظر فقه اهل تسنن ضمان «ضمم عهده‌ای بر عهده دیگر» است؛ یعنی پس از ضمان، طلبکار حق دارد که از مدیون اولی مطالبه کند و یا از ضامن. محقق در ضمن «کتاب ضمان» احکام باب حواله و باب کفاله را هم ذکر کرده است.

۶. کتاب الصلح. در این کتاب احکام مصالحه بیان می‌شود. مقصود از صلح در اینجا غیر از صلحی است که در کتاب جهاد بیان می‌شود. صلح کتاب جهاد درباره قراردادهای سیاسی است و کتاب الصلحی که در باب عقود ذکر می‌شود مربوط به امور مالی و حقوقی عرفی است، مثل اینکه دینی که میزانش مجهول است به مبلغ معینی صلح می‌شود. صلح معمولاً در مورد دعاوی و اختلافات واقع می‌شود.

۷. کتاب الشرکه. شرکت یعنی اینکه مالی یا حقی به بیش از یک نفر تعلق داشته باشد. مثل اینکه ثروتی به فرزندان به ارث می‌رسد که مادامی که قسمت نکرده‌اند با یکدیگر شریکند، و مثل اینکه دو نفر مشترکاً اتومبیل یا اسب یا زمینی را می‌خرند و یا احیاناً چند نفر مشترکاً یک مباحی را حیاتز می‌کنند مثلاً زمین مواتی را احیا می‌کنند. و گاهی به صورت قهری صورت می‌گیرد، مثل اینکه گندمهای یک نفر با گندمهای یک نفر دیگر مخلوط می‌شود که جدا کردن آنها ممکن نیست.

شرکت بر دو قسم است: عقدی و غیر عقدی. آنچه قبلًا گفتیم شرکت غیر عقدی

بود. شرکت عقدی این است که دو یا چند نفر با یک قرارداد و یک پیمان و عقد با یکدیگر شرکتی برقرار می‌کنند، مانند شرکتهای تجاری یا زراعی یا صنعتی. شرکت عقدی احکام زیادی دارد که در فقه مسطور است. در باب شرکت ضمناً احکام قسمت نیز ذکر می‌شود.

۸. کتاب المضاربة. مضاربه نوعی شرکت عقدی است، اما نه شرکت دو یا چند سرمایه بلکه شرکت سرمایه و کار؛ یعنی اینکه یک یا چند نفر سرمایه‌ای برای تجارت می‌گذارند و یک یا چند نفر دیگر به عنوان «عامل» عملیات تجاری را بر عهده می‌گیرند. قبلًا باید از نظر تقسیم سود که به چه نسبت باشد به توافق رسیده باشند و عقد مضاربه یعنی صیغه مضاربه جاری شود و یا لاقل عمالاً پیمان منعقد شود.

۹. کتاب المزارعة و المساقات. مزارعه و مساقات دو نوع شرکت است شبیه مضاربه، یعنی هر دو از نوع شرکت کار و سرمایه است، با این تفاوت که مضاربه شرکت کار و سرمایه برای کسب و تجارت است ولی مزارعه شرکت کار و سرمایه برای کشاورزی است، به این معنی که صاحب آب و زمین با فردی دیگر قرارداد کشاورزی منعقد می‌کند و توافق می‌کنند که محصول کشاورزی به نسبت معین میان آنها تقسیم شود؛ و مساقات شرکت کار و سرمایه در امر باغداری است که صاحب درخت میوه با یک کارگر، قراردادی منعقد می‌کند که عهده‌دار عملیات باغبانی از قبیل آب دادن و سایر کارها که در به ثمر رساندن میوه مؤثر است بشود و به نسبت معین که با یکدیگر توافق خواهند کرد، هر کدام از مالک و کارگر سهمی می‌برد.

این نکته لازم است یادآوری شود که در شرکت سرمایه و کار، خواه به صورت مضاربه و خواه به صورت مزارعه یا مساقات، نظر به اینکه سرمایه به مالک تعلق دارد هرگونه خطر و زیانی که متوجه سرمایه شود از مال صاحب سرمایه است؛ و از طرف دیگر سود سرمایه قطعی نیست، یعنی ممکن است سود کمی عاید شود و ممکن است هیچ سودی عاید نشود. صاحب سرمایه تنها در صورتی که سودی عاید شود، چه کم و چه زیاد، در همان سود سهیم و شریک خواهد شد. این است که سرمایه‌دار نیز مانند عامل ممکن است سودی نبرد و ممکن است احياناً سرمایه‌اش تلف شود و از بین برود و به اصطلاح ورشکست شود.

ولی در جهان امروز بانکداران به صورت ربا منظور خود را عملی می‌سازند و در نتیجه سود معین در هر حال می‌برند، خواه عملیات تجاری یا کشاورزی یا صنعتی که با آن سرمایه صورت می‌گیرد سود داشته باشد و خواه نداشته باشد. فرضًا سود نداشته باشد،

عامل (مباشر) مجبور است ولو با فروختن خانه خود آن سود را تأمین نماید. و همچنین در این نظام هرگز سرمایه‌دار ورشکست نمی‌شود، زیرا براساس نظام ربوی سرمایه‌دار سرمایه خود را در ذمہ عامل و مباشر به صورت قرض قرار داده است و در هر حال دین خود را مطالبه می‌کند هرچند تمام سرمایه از بین رفته باشد.

در اسلام استفاده از سرمایه به صورت ربا یعنی اینکه سرمایه‌دار پول خود را به صورت قرض به عامل و مباشر بدهد و دین خود را به علاوهٔ مقداری سود در هر حال بخواهد اکیداً و شدیداً منوع است.

۱۰. کتاب الودیعه. ودیعه یعنی امانت، به عبارت دیگر سپردن مالی نزد یک نفر و نایب گرفتن او از جانب خود برای حفظ و نگهداری. ودیعه به نوبه خود وظایف و تکالیفی برای «ودعی» یعنی کسی که امانتدار است ایجاد می‌کند، همچنان که او را در صورت تلف مال - اگر تقصیری نکرده باشد - معاف می‌دارد.

۱۱. کتاب العاریه. عاریه این است که کسی مال شخصی را می‌گیرد برای اینکه از منافع آن منتفع شود. عاریه و ودیعه هر دو نوعی امانت می‌باشند اما در ودیعه انسان مال خود را به دیگری می‌دهد برای حفظ و نگهداری و طبعاً او بدون اذن مالک حق هیچ‌گونه استفاده ندارد، ولی عاریه این است که انسان از اول مال خود را به دیگری می‌دهد که از آن بهره ببرد و بعد برگرداند. مثل اینکه کسی لباس خود را یا اتومبیل خود را یا ظروف خود را به دیگری عاریه می‌دهد.

۱۲. کتاب الاجاره. اجاره دو نوع است: یا به این نحو است که انسان منافع مال خود را در مقابل پولی که آن را «مال الاجاره» می‌نامند به دیگری واگذار می‌کند، مثل اینکه انسان طبق معمول خانه یا اتومبیل و یا لباس خود را اجاره می‌دهد؛ و یا به این نحو است که انسان خود اجیر می‌شود یعنی متعهد می‌شود که در مقابل انجام عملی خاص نظیر دوختن لباس، اصلاح سر و صورت، بنائی و غیره مزدی دریافت نماید. اجاره و بیع از یک جهت شبیه یکدیگرند و آن اینکه در هر دو مورد معاوضه در کار است، چیزی که هست در بیع معاوضه میان یک عین خارجی و پول است، و در اجاره میان منافع عین و پول است. عوضین را در بیع، «مبیع» و «ثمن» می‌نامند و در اجاره «عین موجره» و «مال الاجاره». اجاره وجه مشترکی با عاریه دارد و آن اینکه مستأجر و مستعير هر دو از منافع استفاده می‌کنند، اما تفاوتشان در این است که مستأجر به حکم اینکه مال الاجاره می‌پردازد مالک منافع عین است ولی مستعير مالک منافع نیست فقط حق انتفاع دارد.

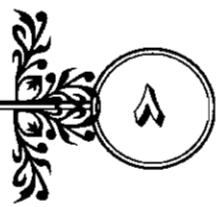
۱۳. **كتاب الوکاله.** يکی از نیازهای بشری نایب گرفتن افراد دیگر است برای کارهایی که او باید به صورت عقد یا ایقاع انجام دهد. مثل اینکه شخصی دیگری را وکیل می‌کند که از طرف او عقد بیع یا اجاره یا عاریه یا ودیعه یا وقف و یا صیغه طلاق را جاری کند. آن که به دیگری از طرف خود اختیار می‌دهد «موکل» و آن که از طرف موکل به عنوان نایب برگزیده می‌شود «وکیل» و نفس این عمل «توکیل» نامیده می‌شود.
۱۴. **كتاب الوقوف والصدقات.** وقف یعنی اینکه [انسان] مال خود را از ملک خود خارج کند و خالص برای یک مصرف قرار دهد. در تعریف وقف گفته‌اند: «تحبیس العین و تسبيل المنفعة» یعنی نگهداشتن عین و غیر قابل انتقال کردن آن و آزاد ساختن منافعش. در اینکه در وقف قصد قربت شرط هست یا نه، اختلاف است. علت اینکه «محقق» آن را در باب عقود ذکر کرده نه در باب عبادات این است که قصد قربت را شرط نمی‌داند. وقف بر دو قسم است: وقف خاص و وقف عام، و هر کدام احکام مفصلی دارد.
۱۵. **كتاب السکنی والحبس.** سکنی و حبس شبیه وقفند با این تفاوت که در «وقف» عین مال برای همیشه حبس می‌شود و دیگر قابل اینکه مالک شخصی پیدا کند نیست، ولی «حبس» این است که [شخص] منافع مال خود را تا مدت معین برای یک مصرف خیریه قرار می‌دهد و بعد از انقضای مدت به صورت ملک شخصی در می‌آید، و اما «سکنی» عبارت است از اینکه مسکنی را برای مدت معین برای استفاده یک مستحق قرار می‌دهد و پس از انقضای مدت مانند سایر اموال شخصی مالک اولی می‌شود.
۱۶. **كتاب الهبات.** هبه یعنی بخشش. یکی از آثار مالکیت این است که انسان حق دارد مال خود را به دیگری ببخشد. هبه بر دو قسم است: معوضه و غیر معوضه. هبه غیر معوضه این است که در مقابل بخشش خود هیچ عوضی نمی‌گیرد. ولی هبه معوضه این است که پاداشی در مقابل دارد. هبه معوضه غیرقابل برگشت است و اما هبه غیر معوضه اگر میان خویشاوندان و ارحام باشد و یا عین موهوبه تلف شود غیرقابل برگشت است و الا قابل برگشت است یعنی واهب می‌تواند رجوع کند و عقد هبه را فسخ نماید.
۱۷. **كتاب السبق والرمایه.** سبق و رمایه یعنی نوعی قرارداد و شرط‌بندی برای مسابقه در اسبدوانی و یا شتردوانی و یا تیراندازی. سبق و رمایه با اینکه نوعی شرط‌بندی است و اسلام شرط‌بندیها را منع کرده است، نظر به اینکه برای تمرین عملیات سربازی است جایز شمرده شده است. سبق و رمایه از توابع جهاد است.
۱۸. **كتاب الوصیة.** مربوط است به سفارش‌هایی که انسان در مورد اموالش و یا در

مورد فرزندان کوچکش که ولی آنهاست برای بعد از مردن خود می‌نماید. انسان حق دارد که شخصی را وصی خودش قرار دهد که بعد از او عهدهدار تربیت و حفظ و نگهداری فرزندان صغیرش بوده باشد، و همچنین حق دارد که تا حدود یک سوم ثروت خود را طبق وصیت به هر مصرفی که خود مایل باشد برساند. فقهاء می‌گویند: وصیت بر سه قسم است: تمیلیکیه، عهده‌یه، فکیه. وصیت تمیلیکیه این است که وصیت می‌کند که فلان مبلغ از مالش بعد از خودش متعلق به فلان شخص معین باشد. وصیت عهده‌یه این است که وصیت می‌کند بعد از مردنش فلان عمل انجام شود، مثلاً برایش در حج یا زیارت یا نماز و روزه نایب بگیرند یا به نوعی دیگر کار خیر انجام دهند. وصیت فکیه این است که مثلاً وصیت می‌کند فلان برده بعد از مردن من آزاد باشد.

۱۹. **كتاب النكاح.** «نكاح» عبارت است از پیمان ازدواج. فقهاء در باب نکاح اولاً درباره شرایط عقد نکاح بحث می‌کنند، و بعد درباره محارم یعنی کسانی که ازدواجشان با یکدیگر حرام است از قبیل پدر و دختر یا مادر و پسر و یا برادر و خواهر و غیر اینها به بحث می‌پردازند، و دیگر درباره دو نوع نکاح: دائم و منقطع، و درباره «نشوز» یعنی سریچی هریک از زن و مرد از وظایف خود نسبت به حقوق طرف دیگر، و درباره نفقات یعنی لزوم اداره اقتصادی زن و فرزند از طرف پدر خانواده، و در پاره‌ای مسائل دیگر بحث می‌کنند.

□

تا اینجا «عقود» به پایان رسید. چنانکه در ابتدا خواندیم محقق حلی در اول بخش عقود گفت: «عقود پانزده تاست» اما عملاً بیشتر شد. معلوم نیست چرا این طور است. شاید اشتباه لفظی بوده است و یا از آن جهت بوده که محقق بعضی ابواب را با بعضی دیگر یکی می‌دانسته است.



«محقق» می‌گوید: «قسمت سوم ایقاعات است و آن یازده‌تاست.»
«ایقاع» یعنی کاری که نیازمند به اجرای صیغه است ولی نیاز به دو طرف ندارد و
یکجانبه قابل انجام است.

۱. کتاب الطلاق. «طلاق» عبارت است از برهم زدن مرد پیمان ازدواج را. طلاق یا
بائن است و یا رجعی. طلاق بائن یعنی طلاق غیرقابل رجوع. طلاق رجعی یعنی طلاق
قابل رجوع. مقصود این است که مرد می‌تواند مادامی که عده زن منقضی نشده رجوع کند
و طلاق را کان لمیکن نماید. طلاق بائن که غیر قابل رجوع است یا از آن جهت است که
عده ندارد مانند طلاق زنی که مرد با او نزدیکی نکرده است و طلاق زن یائسه، و یا از آن
جهت است که در عین اینکه زن عده دارد مرد حق رجوع ندارد، مانند طلاق در نوبت سوم
و یا ششم که تازن با مرد دیگری ازدواج نکند و با او آمیزش ننماید شوهر اول نمی‌تواند با
او ازدواج کند، و یا طلاق نوبت نهم که برای همیشه آن زن بر شوهر سابقش حرام
می‌شود. در طلاق شرط است که اولاً در حال پاکی زن صورت گیرد، ثانیاً دو نفر شاهد
عادل در حین طلاق حضور داشته باشند. طلاق، مبغوض الهی است. پیغمبر خدا فرمود:
أَبْغَضُ الْخَلَالِ عِنْدَ اللَّهِ الطَّلَاقُ یعنی طلاق در عین اینکه حرام نیست مبغوض و منفور
خداآوند است؛ و این خود سری دارد.

۲. کتاب **الخلع** و **المبارات**. **خلع** و **مبارات** نیز دو نوع طلاق باشند است. «خلع» طلاقی است که کراحت از طرف زوجه است و زوجه مبلغی به مرد می‌پردازد و یا از همه و یا قسمتی از مهر خود صرف نظر می‌کند که مرد حاضر به طلاق شود، همینکه مرد طلاق داد حق رجوع از او سلب می‌شود مگر اینکه زوجه بخواهد آنچه بدل کرده پس بگیرد، در این صورت زوج نیز حق رجوع دارد.

«مبارات» نیز نوعی طلاق باشند است مانند «خلع» با این تفاوت که کراحت طرفینی است و در عین حال زوجه مبلغی بدل می‌کند برای طلاق. تفاوت دیگر این است که مقدار مبذول در «خلع» حد معین ندارد ولی در «مبارات» مشروط است که بیش از مهر زوجه نباشد.

۳. کتاب **الظہار**. «ظہار» در جاهلیت نوعی طلاق بوده است به این ترتیب که زوج به زوجه می‌گفت: «أَنْتِ عَلَىٰ كَفَّهِ أُمّي» یعنی تو نسبت به من مانند پشت مادرم هستی. و همین کافی بود که زوجه مطلقه شناخته شود. اسلام آن را تغییر داد. از نظر اسلام «ظہار» طلاق نیست ولی اگر کسی چنین کاری کند باید کفاره بدهد و تاکفاره نداده است نزدیکی با آن زن بر او حرام است. کفاره ظہار آزاد کردن یک بنده است؛ اگر ممکن نشد، دوماه متوالی روزه گرفتن، و اگر ممکن نشد شصت مسکین اطعام کردن.

۴. کتاب **الایلاء**. «ایلاء» یعنی سوگند خوردن، ولی در اینجا منظور سوگند خاص است و آن اینکه مردی برای زجر همسرش سوگند یاد کند که برای همیشه و یا مدت معین (بیش از چهارماه) با او نزدیکی نخواهد کرد. اگر زن شکایت کند حاکم شرعی او را مجبور می‌کند به یکی از دو کار: نقض سوگند یا طلاق زوجه. اگر مرد سوگند خود را نقض کند البته باید کفاره سوگند خود را پردازد. نقض سوگند همه جا حرام است ولی در اینجا واجب است.

۵. کتاب **اللعان**. «لیان» نیز مربوط است به روابط خانوادگی زن و شوهر. لیان به اصطلاح نوعی مباهله یعنی نوعی نفرین طرفینی است و این در صورتی است که مردی همسر خود را متهم به فحشاء نماید و یا فرزندی را که آن زن در خانه او آورده از خود نفی کند و بگوید فرزند من نیست. البته نفی ولد مستلزم متهم ساختن به عمل فحشاء نیست زیرا ممکن است فرزندی از طریق شبده - نه زنا - به وجود آمده باشد.

اگر کسی زنی را متهم به فحشاء کند و نتواند چهار شاهد عادل اقامه کند، بر خود او باید حد «قذف» یعنی حد متهم ساختن جاری شود. همچنین است اگر مردی همسر

خودش را متهمن سازد. چیزی که هست اگر مردی همسر خودش را متهمن سازد به فحشاء یک راه دیگر وجود دارد و آن اینکه «لعان» نماید، ولی اگر لعان محقق شد هر چند حد قذف از او ساقط می‌گردد اما آن زن برای همیشه بر او حرام می‌شود. لعان در حضور حاکم شرعی صورت می‌گیرد. همان‌طور که گفتیم لعان نوعی مباهله است یعنی نوعی نفرین طرفینی است. ترتیب کار این است که مرد در حضور حاکم می‌ایستد و چهار بار می‌گوید: «خدا را گواه می‌گیرم که در ادعای خود صادقم.» در نوبت پنجم می‌گوید: «لعنت خدا بر من اگر در ادعای خود دروغگو باشم.» سپس زن در حضور حاکم می‌ایستد و چهار بار می‌گوید: «خدا را گواه می‌گیرم که او (شوهر) در ادعای خود کاذب است.» در نوبت پنجم می‌گوید: «خشم خدا بر من اگر او در ادعای خود صادق باشد.» اگر به این ترتیب «ملاغنه» محقق شد زن و شوهر برای همیشه از یکدیگر منفصل می‌گردند.

ع۱ کتاب العتق. «عتق» یعنی آزاد کردن برده‌گان. در اسلام یک سلسله مقررات در مورد برده‌گان وضع شده است. اسلام برده گرفتن را منحصرآ در مورد اسیران جنگی مشروع می‌داند و هدف از برده گرفتن بهره‌کشی از آنها نیست بلکه هدف این است که اجباراً مدتی در خانواده‌های مسلمان واقعی زندگی کنند و تربیت اسلامی بیابند و این کار خود به خود به اسلام و تربیت اسلامی آنها منجر می‌گردد. و در حقیقت دوران بندگی دالانی است که برده‌گان از آزادی دوره کفر تا آزادی دوره اسلام طی می‌کنند. پس هدف این نیست که برده‌گان برده بمانند، هدف این است که کافران تربیت اسلامی بیابند و در حالی آزادی اجتماعی داشته باشند که آزادی معنوی کسب کرده‌اند. از این رو آزادی بعد از برده‌گی هدف اسلام است. لهذا اسلام برنامه وسیعی برای «عتق» یعنی آزادی فراهم کرده است. فقهاء نیز نظر به اینکه هدف اسلام «عتق» است نه «رق» بایی که باز کرده‌اند تحت عنوان «كتاب العتق» است نه «كتاب الرق».

فقهاء می‌گویند: موجبات آزادی چند چیز است: آزادی ارادی و بالمبasherه که مالک برای ادای کفاره یا صرفاً برای رضای خدا برده را آزاد می‌کند. دیگر سرایت، یعنی اگر برده‌های قسمتی از او مثلاً نصف یا ثلث یا ربع یا عشر او به علتی آزاد شد. این آزادی به همه او سرایت می‌کند. سوم مملوک عمودین واقع شدن. «عمودین» یعنی پدر و مادر و پدران و مادران آنها هر چه بالا برود و دیگر فرزندان و فرزندان فرزندان هر چه پایین برود. مقصود این است که اگر کسی مملوک پدر یا مادر یا جد یا جدّه یا فرزند یا نوه خود

قرار گیرید خود به خود آزاد نمی‌شود. چهارم عوارض متفرقه مثل ابتلای به کوری یا جذام و غیره که خود به خود موجب آزادی است.

۷. كتاب التدبیر و المکاتبة و الاستیلاد. تدبیر و مکاتبه و استیلاد سه موجب از موجبات آزادی است. «تدبیر» این است که مالک وصیت می‌کند که برده بعد از مردنش آزاد باشد. «مکاتبه» این است که برده با مالک خود قرارداد منعقد می‌کند که با پرداخت وجهی آزاد شود. در قرآن تصریح شده که اگر چنین تقاضایی از طرف برده شد و در آنها خیری تشخیص دادید یعنی ایمانی در آنها تشخیص دادید (یا اگر تشخیص دادید که می‌تواند خود را اداره کند و بیچاره نمی‌شود) تقاضایی او را بپذیرید و سرمایه‌ای هم از ثروت خود در اختیار او بگذارید. «استیلاد» این است که کنیزی از مالک خود حامله شود. اینچنین زن بعد از فوت مالک قهرأ در سهم فرزند خود قرار می‌گیرد و چون هیچ کس مالک عمودین خود نمی‌شود خود به خود آزاد نمی‌گردد.

۸. كتاب الاقرار. اقرار به حقوق قضایی مربوط است. یکی از موجباتی که حقی را بر انسان ثابت می‌کند اقرار خود او است. اگر کسی بر دیگری ادعا کند که فلان مبلغ از او طلبکار است باید دلیل و شاهد اقامه کند، اگر شاهد و دلیلی نداشته باشد ادعایش مردود است. اما اگر خود آن دیگری یک نوبت اقرار کند به اینکه مدیون است، این اقرار جای هر شاهد و دلیلی را پر می‌کند. اقرار العقلاء علی انفسهم جائز.

۹. كتاب الجعله. «جعله» از نظر ماهیت شبیه اجاره انسانهای است. اجیر گرفتن انسانها به این نحو است که انسان کارگر یا صنعتگر مشخصی را اجیر می‌کند که در مقابل فلان مبلغ مزدی که می‌گیرد فلان عمل معین را انجام دهد. ولی در «جعله» شخص معینی اجیر نمی‌شود بلکه صاحب کار اعلان عمومی می‌کند که هر کس فلان کار را برای من انجام دهد فلان مبلغ به او می‌پردازم.

۱۰. كتاب الأیمان. آیمان (به فتح الف) جمع یمین است که به معنی سوگند است. اگر انسان سوگند بخورد که فلان کار را خواهم کرد، آن کار بر او واجب می‌گردد، یعنی سوگند تعهدآور است، اما به شرط اینکه سوگند به نام خدا باشد (علیه‌هذا سوگند به نام پیغمبر یا امام یا قرآن شرعاً تعهدآور نیست)، دیگر اینکه آن کار جایز باشد، پس سوگند برای انجام کاری که حرام یا مکروه است بلا اثر است و تعهدآور نیست. سوگند مشروع مثل اینکه سوگند یاد کند که فلان کتاب مفید را از اول تا آخر مطالعه کند و یا سوگند یاد می‌کند که روزی یک مرتبه دندان خود را مساواک کند. چنین یعنی تخلف سوگند مستلزم

کفاره است.

۱۱. کتاب التذر. نذر نوعی تعهد شرعی است - بدون سوگند - برای انجام کاری. صیغه مخصوص دارد. مثلاً انسان نذر می‌کند که نافله‌های یومیه را بخواند و می‌گوید: الله علىَّ ان اصلٌ التواطل كل يوم. در سوگند شرط بود که مورد سوگند مرجوح نباشد یعنی حرام یا مکروه نباشد. علیهذا سوگند بر امر مباح مانع ندارد. ولی در نذر شرط است که متعلق نذر راجح باشد یعنی کاری باشد که برای دین یا دنیا مفید باشد. پس نذر برای امری که رجحانی ندارد و فعل و ترکش علی السویه است باطل است.

فلسفه لزوم عمل به سوگند و وفای به نذر این است که این هر دو نوعی پیمان با خداست. همان‌طور که پیمان با بندگان خدا باید محترم شمرده شود (أوفوا بالعقود)^۱ پیمان با خدا نیز باید محترم شمرده شود.

معمولًاً افرادی سوگند می‌خورند و یا نذر می‌کنند که به اراده خود اعتماد ندارند، از راه سوگند یا نذر برای خود اجبار به وجود می‌آورند تا تدریجاً عادت کنند و تبلی از آنها دور شود. اما افراد قوی الاراده هرگز از این طرق برای خود اجبار به وجود نمی‌آورند. برای آنها تصمیمشان فوق العاده محترم است. همینکه اراده کردند و تصمیم گرفتند، بدون هیچ اجبار خارجی به مرحله اجرا درمی‌آورند.



ابواب و رئوس مسائل فقه (۴): احکام

قسم چهارم از چهار قسم ابواب فقهی چیزهایی است که محقق حلی آنها را «احکام» اصطلاح کرده است. احکام در اینجا تعریف خاص ندارد؛ آنچه که نه عبادت است و نه عقد و نه ایقاع، محقق آن را «حکم» اصطلاح کرده است. محقق می‌گوید: احکام دوازده کتاب است:

۱. كتاب الصيد و الذباحة. صيد یعنی شکار حیوان، ذبح یعنی سر بریدن حیوان. مقدمتاً باید بگوییم که هر حیوانی که حلال گوشت است خوردن گوشتیش آنگاه حلال است که به ترتیب خاصی «ذبح» یا «نحر» شده باشد و یا (در بعضی حیوانات) به وسیله سگ شکاری تعلیم یافته و یا وسیله آلات فلزی شکار شده باشد.

اگر حیوان ذبح شرعی شده باشد و یا مطابق موازین شرعی شکار شده باشد اصطلاحاً می‌گویند آن حیوان «تذکیه» شده است و آن را «مذکی» می‌نامند، و اگر تذکیه شرعی نشده باشد می‌گویند «میته» است. میته - چنانکه می‌دانیم - نجس است و استفاده از آن حرام است. ذبح شتر شکل خاص دارد و «نحر» نامیده می‌شود.

شکار مربوط است به حیوان حلال گوشت وحشی مانند آهو، بز کوهی، گاو کوهی و امثال اینها. علیهذا حیوان اهلی مانند گوسفند و گاو اهلی با شکار حلال نمی‌شود. سگی که وسیله آن سگ شکار می‌شود باید «معلم» (به فتح لام) یعنی تعلیم یافته باشد. شکار با

سگ تعیین نیافرته حلال نیست، همچنان که شکار با حیوانات دیگر غیر سگ نیز حلال نیست. در شکار با ابزار غیر حیوانی شرط است که آهن باشد و لااقل فلزی باشد و باید تیز باشد که با تیزی خود حیوان را از پا درآورد. پس شکار با سنگ یا عمود آهنی حلال نیست. در شکار و ذبح هر دو شرط است که متصدی عمل مسلمان باشد و با نام خدا آغاز کند. شرایط دیگر نیز هست که مجال ذکر آنها نیست.

۲. کتاب الاطعمة والاشربة. «اطعمه» یعنی خوردنیها و «اشربه» یعنی آشامیدنیها.

اسلام یک سلسله دستورات دارد در مورد استفاده از مواهب طبیعی از نظر خوردن و آشامیدن که باید آنها را آداب - ولی آداب لازم الاجراء - نامید. صید و ذبحه از این قبیل بود و اطعمه و اشربه نیز از این قبیل است. از نظر اسلام به طور کلی «طیبات» یعنی امور مفید و مناسب، حلال و «خباثت» یعنی امور نامناسب و پلید برای انسان حرام است. اسلام به بیان این کلی قناعت نکرده است، درباره یک سلسله امور تصریح کرده است که از خباثت است و باید اجتناب شود، و یا از طیبات است و استفاده از آنها بلامانع است.

اطعمه (خوردنیها) یا حیوانی است و یا غیر حیوانی. حیوانی یا دریایی است و یا صحراپی و یا هوایی. از حیوان دریایی فقط ماهی حلال است آنهم ماهی فلس دار، و حیوان صحراپی بر دو قسم است: اهلی و وحشی. از میان حیوانات اهلی گاو، گوسفند و شتر حلال گوشت است بدون کراحت، و اسب و قاطر و الاغ حلال گوشت است ولی مکروه است. گوشت سگ و گربه حرام است. از حیوانات وحشی گوشت درندگان و همچنین گوشت حشرات حرام است ولی گوشت آهو، گاو وحشی، قوچ وحشی، الاغ وحشی حلال است. گوشت خرگوش با اینکه درنده نیست طبق فتوای مشهور علماء حرام است.

پرنده‌گان: گوشت انواع کبوترها (کبک، مرغ غابی، مرغ خانگی و غیره) حلال است. گوشت پرنده‌گان شکاری حرام است. در مواردی که شرعاً تصریح نشده به حیثیت یا حرمت پرنده‌ای، دو چیز علامت حرمت قرار داده شده است: یکی اینکه در حین پرواز بیشتر بالهای خود را صاف نگه دارد. دیگر اینکه چینه‌دان یا سنگدان یا در پشت پا علامت برآمدگی خاص نداشته باشد.

اما غیر حیوان: هر نجس‌العین خوردن و آشامیدن آن حرام است. همچنین است متتجس یعنی ظاهر العینی که وسیله یک نجس تنجیس شده باشد. همچنین هر چیزی که مضر به بدن باشد و ضرر آن «معتُد به» باشد یعنی از نظر عقلاء با اهمیت شمرده شود

حرام است. لهذا سمومات حرام است. اگر طب تشخیص دهد که فلاں چیز - مثلاً سیگار - ضرر قطعی دارد به بدن، مثلاً قلب یا اعصاب را خراب می‌کند و موجب کوتاهی عمر می‌شود و یا تولید سرطان می‌کند، استعمال آن حرام است. اما اگر ضرر «غیر معتمد» به باشد - مانند تنفس در هوای تهران - حرام نیست.

خوردن زن حامله چیزی را که منجر به سقط جنین شود و یا خوردن کسی چیزی را که منجر به اختلال حواس شود و یا قوهای از قوا را از کار بیندازد - مثلاً خوردن مرد چیزی را که منجر به قطع نسل او شود و یا خوردن زن چیزی را که منجر به نازابی دائمی شود - حرام است. خوردن گل مطلقاً حرام است، خواه مضر باشد یا نباشد. نوشیدن مسکرات مطلقاً حرام است؛ همچنان که خوردن مال غیر بدون رضای مالک حرام است، ولی این حرمت، حرمت عارضی است نه ذاتی.

بعضی از اجزای حلال‌گوشت حرام است از قبیل سپرزا، بیضه، آلت تناسلی؛ و همچنین بول حیوان حرام گوشت و شیر حیوان حرام گوشت حرام است.

۳. کتاب الغصب. غصب یعنی استیلای جابرانه بر مال غیر. غصب اولاً حرام است، ثانیاً موجب ضمان است، یعنی اگر در حالی که مال در دست غاصب است تلف شود، هرچند تقصیری در حفظ مال نکرده باشد، غاصب ضامن است. انسان هر تصریفی در مال غصبی بکند حرام است. وضوی با آب غصبی و نماز با لباس غصبی و در مکان غصبی باطل است.

ضمناً باید دانسته شود همان‌طور که غصب یعنی استیلای عدوانی موجب ضمان است اتلاف نیز موجب ضمان است. مثلاً اگر کسی با سنگ شیشه کسی را بشکند ضامن است هر چند آن شیشه تحت تسلط عدوانی او نیامده است. تسبیب نیز موجب ضمان است؛ یعنی اگر کسی مباشرتاً مال کسی را تلف نکند ولی موجباتی فراهم کند که منجر به خسارتی بشود ضامن است. مثلاً اگر کسی در معتبر عمومی شیء لغزنهای (مثلاً پوست خربزه) بیندازد و عابری در اثر آن بلغزد و خسارتی مالی بر او وارد شود ضامن است.

۴. کتاب الشفعه. «شُفعه» عبارت است از حق اولویت یک شریک برای خرید سهم خود دیگر. اگر دو نفر به طور مُشاع در مالی شریک باشند و یکی از آنها بخواهد سهم خود را بفروشد، اگر شریک او به همان میزان که دیگران واقعاً خریدارند خریدار باشد، حق اولویت دارد.

۵. کتاب احیاء الموات. موات یعنی زمین مرده (زمین بایر) یعنی زمینی که وسیله

ساختمان یا وسیله کشاورزی و امثال اینها زنده نشده است. زمین احیا شده را در فقه «عامر» می‌نامند. پیغمبر فرمود:

منْ أَخْيَى أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ.
هرکس زمین مرده‌ای را زنده کند آن زمین از خود او است.

احیاء موات مسائل زیادی دارد که در فقه مسطور است.

۶. **كتاب اللقطة.** «اللقطة» یعنی پیدا شده در اینجا احکام اشیائی که پیدا می‌شوند و صاحب آنها معلوم نیست ذکر می‌شود. لقطه یا حیوانی است یا غیر حیوانی. اگر حیوانی باشد و به نحوی باشد که خطری متوجه حیوان نیست حق ندارد او را در اختیار بگیرد، و اگر خطر متوجه آن است، مثل گوسفند در صحراء، می‌تواند آن را در اختیار بگیرد ولی باید صاحب آن را جستجو کند، اگر صاحبش پیدا شد باید به او تحویل داده شود، و اگر صاحبش پیدا نشد مجھول‌المالک است باید با اجازه حاکم شرعی به مصرف فقرا برسد. لقطه غیر حیوان اگر اندک باشد، یعنی کمتر از حدود نیم مثقال نقره مسکوک باشد، یابنده می‌تواند به نفع خود تصرف کند و اگر بیشتر باشد باید تا یک سال در جستجوی مالک اصلی باشد (مگر اینکه شیء پیدا شده قابل بقا نباشد مانند میوه‌ها) اگر مالک اصلی پیدا نشد در اینجا فرق است میان لقطه حرم یعنی لقطه‌ای که در حرم مکه پیدا شده باشد و غیر آن. اگر در حرم مکه پیدا شده باشد باید یکی از دو کار را بکند: یا صدقه بدهد به قصد اینکه اگر صاحبش پیدا شد عوضش را به او بپردازد و یا نگهداری کند و اگر صاحبش پیدا شود. و اگر لقطه غیر حرم باشد میان یکی از سه کار مختیار است: یا برای خود بردارد به قصد اینکه اگر صاحبش پیدا شد عین یا عوض آن مال را به او بدهد، و یا صدقه بدهد با همین قصد، و یا نگهداری کند به امید اینکه صاحبش پیدا شود.

اگر شیء پیدا شده بی‌علامت باشد جستجوی صاحب اصلی ضرورت ندارد و از همان ابتدا مختار است میان سه امر بالا.

۷. **كتاب الفرائض.** مقصود کتاب الارث است. می‌دانیم که در اسلام قانون ارث هست. قانون ارث در اسلام اختیاری نیست، یعنی مورث حق ندارد که از پیش خود برای ورثه سهم معین کند و یا همه ثروت خود را به یک نفر اختصاص دهد. مال مورث میان ورثه شکسته و تقسیم می‌شود.

وزات از نظر اسلام طبقات مختلفی را تشکیل می‌دهند، با وجود طبقه قبلی نوبت به طبقه بعدی نمی‌رسد.

طبقه اول والدین و فرزندان و نوه‌ها (در صورت نبودن فرزندان) می‌باشند.
طبقه دوم اجداد و جدات و برادران و خواهران (و اولاد برادران و خواهران در صورت فقدان خود آنها) هستند.

طبقه سوم عموها و عمه‌ها و داییها و خاله‌ها و اولاد آنها می‌باشند.
البته آنچه گفته شد مربوط به وزات نسبی بود، وارت غیر نسبی هم داریم. زوج و زوجه وارت غیر نسبی می‌باشند و با همه طبقات ارث می‌برند. اما اینکه هریک از طبقات نسبی و یا زوج و زوجه چقدر ارث می‌برند مسائل زیادی دارد که مستقلًا در فقه باید بخوانید.

۸. کتاب القضاe. «قضاء» یعنی داوری. در عرف امروز فارسی کلمه «قضاؤت» به کار برده می‌شود. مسائل قضاe آنقدر زیاد است که نمی‌توان وارد شد. اجمالاً همین قدر می‌گوییم که نظام قضائی اسلام نظام خاصی است. عدالت قضائی در اسلام فوق العاده مورد توجه است. در اسلام همان اندازه که درباره شخصیت علمی قاضی دقت زیاد شده که باید در حقوق اسلامی صاحبنظر و مجتهد مسلم باشد، درباره صلاحیت اخلاقی او نیز نهایت اهتمام به عمل آمده است. قاضی باید مبزا از هرگونه گناه باشد ولو گناهی که مستقیماً با مسائل قضائی سرو کار ندارد. قاضی به هیچ وجه حق ندارد از متخصصین اجرت بگیرد. بودجه قاضی باید به طور وافر از بیت‌المال مسلمین تأدیه شود. مستند قضا آنقدر محترم است که طرفین دعوا - هرکه باشد ولو خلیفه وقت باشد آنچنانکه تاریخ در سیره علی علیہ السلام نشان می‌دهد - باید با کمال احترام بدون هیچ گونه تبعیضی در پیشگاه مستند قضاe حاضر شوند. اقرار و شهادت و در برخی موارد «سوگند» نقش مؤثری در اثبات یا نفي دعاوی در نظام قضائی اسلام دارد.

۹. کتاب الشهادات. کتاب شهادات از توابع کتاب قضاe است، همچنان که اقرار نیز چنین است. اگر کسی بر کسی ادعایی مالی کند، یا طرف اقرار می‌کند و یا انکار. اگر اقرار کند کافی است برای اثبات مدعای مدعی و حکم قاضی، و اگر منکر شود بر عهده مدعی است که بیته یعنی شاهد اقامه کند. اگر شاهد جامع الشرایط داشته باشد مدعای ثابت می‌شود. بر منکر نیست که شاهد اقامه کند.

منکر در موارد خاصی مکلف به قسم می‌شود و اگر قسم بخورد قرار منع تعقیب او

صادر می‌شود. این قاعده در فقه مسلم است که: «البيتة على المدعى و اليين على من انكر» یعنی بر مدعی است که شاهد اقامه کند و بر منکر سوگند است. مسائل قضاe آنقدر زیاد است که برخی کتب مستقل که در این باب نوشته شده است برابر همه کتاب شرایع محقق حلّی است.

۱۰. کتاب الحدود و التعزیرات. کتاب الحدود و التعزیرات مربوط است به مقررات جزائی اسلام، آنچنانکه کتاب القضاe و کتاب الشهادات مربوط بود به مقررات قضائی اسلام. در اسلام درباره بعضی تخلفات مجازات معین و مشخصی مقرر شده که در همه شرایط و امکنه و ازمنه به گونه‌ای یکسان اجرا می‌شود. این‌گونه مقررات را «حدود» می‌نامند. ولی پاره‌ای مجازاته است که از نظر شارع بستگی دارد به نظر حاکم که با در نظر گرفتن علل و شرایط و موجبات مخففه یا مشدّه اجرا می‌کند. اینها را «تعزیرات» می‌نامند. اکنون به ذکر بعضی از «حدود» می‌پردازیم. ذکر تفصیلی همه حدود وقت بیشتری می‌خواهد.

الف. حد زنای محصن و محضنه - یعنی مرد زن داری که همسر در اختیار او است و یا زن شوهرداری که شوهر در اختیار او است - رجم یعنی سنگسار است و حد زنای غیر محصن و غیر محضنه صد تازیانه است مگر در زنای با محارم که حدش قتل است.

ب. حد لواط کشتن با شمشیر یا از کوه انداختن یا سوختن است و به قولی یا دیوار بر روی او خراب کردن است.

ج. حد قذف، یعنی متهم ساختن مرد یا زنی به زنا بدون شاهد معتبر، هشتاد تازیانه است.

د. حد شرب خمر یا هر مسکر مایع هشتاد تازیانه است.

ه. حد دزدی بریدن انگشتان دست راست است به شرط آنکه مال دزدی حداقل معادل یک چهارم مثقال هجدۀ نخودی طلای مسکوک باشد.

و. حد محارب - یعنی هرکسی که به قصد ارعاب و سلب امنیت از مردم، مسلح شود و در میان مردم ظاهر شود - یکی از سه امر است و اختیار آن با حاکم است که متناسب با شرایط یکی را انتخاب نماید: کشتن (با شمشیر) یا به دار زدن و یا بریدن یک دست از یک طرف بدن و یک پا از طرف دیگر، یعنی دست راست و پایی چپ و یا دست چپ و پایی راست.

همچنان که گفتیم در مواردی که برای مجازات خاصی «حد» معینی برقرار نشده

است حکومت اسلامی می‌تواند هر طور که مصلحت بداند مجازات نماید. اینچنین مجازاتهایی را «تعزیر» می‌نامند.

۱۱. **کتاب القصاص**. قصاص نیز نوعی مجازات است ولی در مورد جنایتها یعنی در مورد وارد کردن کسی زیانی بر کس دیگر. قصاص در حقیقت حقی است که برای «مُجْنَىٰ عَلَيْهِ» یعنی کسی که جنایت بر او وارد شده است یا ورثه او (در صورتی که منجر به قتل او شده باشد) مقررات اسلامی قائل شده است. جنایتی که حاصل شده است یا قتل است و یا نقص عضوی و هر یک از ایندو یا عمد است یا شبه عمد و یا خطای محض. جنایت عمدی این است که آن جنایت از روی قصد صورت گرفته باشد مثل اینکه کسی کس دیگر را به قصد کشتن می‌زند و او میرد، اعم از آنکه با آلت قتاله مثلاً با شمشیر یا تفنگ بزند یا آلت غیر قتاله مثلاً سنگ. همین که قصد جدی او کشتن طرف بوده است کافی است که عمد شمرده شود.

شبه عمد این است که در فعل خود قاصد هست ولی آنچه واقع شدهمنتظر نبوده است. مثلاً شخصی به قصد مجروح کردن کسی او را چاقو می‌زند و منجر به قتل او می‌گردد، یا مثلاً طفلی را به قصد تأديب می‌زند و او میرد، و از آن جمله است کار پزشک که به قصد معالجه دوا می‌دهد ولی دوایش مضر واقع می‌شود و سبب قتل مریض می‌گردد.

اما خطای محض این است که اصلاً قصداً نداشته است، مثل اینکه کسی تفنگ خود را اصلاح می‌کند و تیر خالی می‌شود و منجر به قتل می‌گردد، و یا اینکه راننده‌ای به طور عادی در جاده حرکت می‌کند و منجر به کشتن فردی می‌گردد.

در مورد قتل عمد و شبه عمد، وراث میت حق قصاص دارند، یعنی تحت نظر حکومت اسلامی، قاتل وسیله اولیاء میت اعدام می‌شود. ولی در خطای محض قاتل اعدام نمی‌شود بلکه باید به اولیاء مقتول دیه پردازد.

۱۲. **کتاب الديات**. دیه نیز مانند قصاص در مورد جنایات است و مانند قصاص حقی است برای مُجْنَىٰ عَلَيْهِ (و یا ورثه او) بر جانی، با این تفاوت که قصاص نوعی معامله به مثل است ولی دیه جریمه مالی است. احکام دیات نیز مانند احکام قصاص مفصل است.

فقها در ذیل کتاب القصاص و کتاب الديات به مناسبت، مسئله ضمانت طبیب و ضمانت مرتبی (مودّب) را طرح می‌کنند.

در مورد طبیب می‌گویند: اگر طبیب حاذق نباشد و در معالجه‌اش اشتباه کند و منجر به قتل مریض شود ضامن است، و اگر حاذق باشد و بدون اجازه مریض یا اولیاء مریض معالجه کند و سبب مرگ مریض گردد باز هم ضامن است، اما اگر حاذق باشد و با اجازه مریض یا ولی مریض دست به کار شود باید قبلًا ذمہ خود را برعی نماید، یعنی با مریض یا اولیاء مریض شرط کند که من حداکثر کوشش خود را خواهم کرد اما اگر احیاناً منجر به مرگ مریض شد من متعهد نیستم. در این صورت فرضًا منجر به مرگ مریض و یا نقص عضوی شود ضامن نیست. اما اگر شرط نکرده و دست به کار شود، بعضی از فقهاء می‌گویند ضامن است.

مربی و مؤدب نیز اگر بدون هیچ ضرورتی کودک را بزند و منجر به قتل یا نقص عضو او بشود ضامن است. اگر واقعاً در شرایطی است که ضرورت ایجاب می‌کند که کودک را تنبیه کند و اتفاقاً منجر به مرگ یا نقص عضوی او می‌شود، باید قبلًا از اولیاء کودک اجازه بگیرد والا ضامن است.

تئع مسائل فتنه

۱۱

از آنچه به طور اجمال در این چند درس بحث کردیم معلوم شد که در فقه مسائل بسیار متنوعی مطرح می‌شود به طوری که اگر خود آن مسائل را فی حد ذاتها بخواهیم مطالعه کنیم گاهی میان آنها کمتر شباهتی نمی‌بینیم. هیچ علمی مانند فقه مسائل مختلف الماهیه‌ای را در بر نگرفته است. مثلاً اگر عمل نماز یا روزه یا اعتکاف را با بیع و اجاره یا اطعمه و اشربه و یا قصاص و دیه مقایسه کنیم کمترین شباهتی میان آنها نمی‌یابیم، هریک از آنها یک مقوله کار از مقولات مختلف کارهای آدمی است. اگر بخواهیم مجموع آنچه در ابواب مختلفه فقهی مطرح است مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید که چگونه هر قسمتی به جنبه‌ای از جنبه‌های حیات بشری تعلق دارد.

برخی موضوعات فقهی صرفاً در زمینه انجام بعضی وظایف فطری مربوط به پرستش است که یک تجلی از تجلیات فطری روان آدمی است، یعنی یک سلسله آداب و مقررات است در زمینه این تمایل فطری، و در حقیقت مربوط است به تنظیم علاقه پرستش میان مخلوق و خالق خودش. نماز، روزه، اعتکاف از این قبیل است. برخی مربوط است به خدمات و تعاونها، و اسلام عنایت خاص دارد که این‌گونه کارها که یک سلسله کارهای اجتماعی است توأم با روح پرستش باشد مانند زکات، خمس، و از این قبیل است مسئولیتهای اجتماعی و سیاسی از قبیل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، سبق و

رمایه. بعضی مربوط است به رابطه انسان با نفس خودش از قبیل وجوب حفظ نفس، حرمت اضرار به نفس، حرمت خودکشی، حرمت عزوبت (در بعضی موارد). بعضی مربوط است به شرایط بهرهمندی انسان از مواهب طبیعی و حدود آن که صرفاً در روابط انسان با طبیعت خلاصه می‌شود. اطعمه و اشربه، صید و ذباغه و حتی احکام البسه و امکنه و احکام ظروف و اوانی از این نوع است.

بعضی دیگر مربوط است به روابط انسان با طبیعت و مواهب طبیعی از یک طرف و انسانهای دیگر ذی استحقاق مانند او از طرف دیگر، و در حقیقت مربوط است به اولویتهای افراد نسبت به افراد دیگر در بهرهمندی از مواهب طبیعی، یعنی مربوط است به مالکیتهای ابتدائی و بلاعوض از قبیل احیاء موات، زراعت، ارث، تملک محصول کار خود و امثال اینها. و بعضی مربوط است به نقل و انتقالهای اقتصادی مانند بیع، اجاره، جعله، هبه و صلح و غیره. و بعضی به حقوق خانوادگی مانند نکاح، طلاق، ظهار، ایلاء، لعان. برخی به حقوق قضائی مانند قضاء، شهادات، اقرار. برخی مربوط است به حقوق جزائی و جنائی مانند حدود، تعزیرات، قصاص و دیات. برخی مربوط است به ضمانات مانند غصب، حواله و غیره. و برخی مربوط است به شرکتهای میان سرمایه و سرمایه یا میان سرمایه و کار مانند شرکت مضاربه، مزارعه، مساقات. برخی دارای چند جنبه است مانند حج که هم عبادت است و هم تعاون است و هم کنگره اجتماعی. یا سبق و رمایه که از نظر شرط‌بندی، مالی است و به امور مالی و روابط اقتصادی مربوط است و از نظر اینکه هدف تمرین عملیات سربازی است به مستولیتهای اجتماعی و سیاسی مربوط می‌شود.

البته واضح است که همه این کارهای متنوع جزو یک دستگاه و یک منظومه است و در یک هدف نهایی که سعادت آدمی است اشتراک دارند. اما می‌دانیم که این اندازه وجه اشتراک در میان مسائل علوم مختلف هم هست. مسائل علوم قضائی و سیاسی و علوم اقتصادی و علوم روانی و اجتماعی همه در این کلی شرکت دارند و همه علوم مختلف و متنوع بشر از نظر تأثیرشان در سعادت بشر منظومه واحدی را تشکیل می‌دهند. اینجا قهرآ این پرسش پیش می‌آید که آیا فقه واقعاً یک علم نیست بلکه چندین علم است؟ خصوصاً با توجه به اینکه مسائلی که فقه در حوزه خود طرح کرده و در زیر یک چتر قرار داده است امروز علوم مختلف خوانده می‌شوند و احياناً مبادی تحقیق و متند تحقیق در آنها نیز با یکدیگر مختلف و متفاوت است.

پاسخ این است که فقه یک علم است نه چندین علم. با اینکه اگر مسائلی که فقه در

زیر چتر خود قرار داده است اگر بنا شود با مبدأ استدلالی و تجربی مورد تحقیق قرار گیرد علوم مختلفی را تشکیل می‌دهد ولی نظر به اینکه فقه از زاویه خاص به این مسائل می‌نگرد همه در حوزه علم واحد قرار می‌گیرند.

توضیح اینکه فقه به این مسائل تنها از این زاویه می‌نگرد که برای افراد بشر در شریعت اسلامی درباره همه اینها مقرراتی از نظر روایی و ناروایی و از نظر درستی و نادرستی و امثال اینها وضع شده است و این مقررات را وسیله کتاب و یا سنت و یا اجماع و یا عقل می‌توان به دست آورد. از نظر فقیه، اختلافات ماهوی آن موضوعات که برخی طبیعت روانی فردی دارد و برخی طبیعت اجتماعی، برخی طبیعت قضائی دارد و برخی طبیعت اقتصادی و غیره، مطرح نیست و تأثیری ندارد و موجب دوگانگی نمی‌شود. فقیه همه آنها را با یک رنگ خاص می‌بیند و آن رنگ « فعل مکلف » است و احکام همه را از یک نوع مبادی استنباط می‌کند و با یک متد همه را مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌دهد. این است که فی المثل اعتکاف و بیع و نکاح و حدود در یک ردیف قرار می‌گیرد.

ولی اگر بنا باشد نه از زاویه مقررات موضوعه اسلامی که باید از ادله اربعه آنها را استکشاف کنیم در آن مسائل مطالعه کنیم، یعنی اگر بخواهیم با مبادی به اصطلاح استدلالی و تجربی و عقلی خالص در موضوعات نامبرده مطالعه کنیم، ناچاریم که اختلافات ماهوی و طبایع گوناگون آن موضوعات را مذ نظر قرار دهیم. آنوقت است که ناچاریم با مبادی مختلف و با متدهای مختلف و در حوزه‌های مختلف آنها را مطالعه کنیم و از این نظر مسائل نامبرده علوم مختلفی را تشکیل خواهند داد.

تقسیمات

همه ارباب علوم مسائل علوم خود را به نحوی تقسیم‌بندی می‌کنند. مثلاً منطقیین مسائل منطق را به بخش تصورات و بخش تصدیقات، و یا حکمای الهی حکمت الهی را به امور عامه و الهیات بالمعنى الاخص، و یا اصولیون علم اصول را به اصول لفظیه و اصول عقلیه تقسیم کرده‌اند؛ فقهاء چطور؟

تنها تقسیمی که تاکنون برخورده‌ایم که مسائل فقهی به بخش‌های متعدد تقسیم شده و هر بابی از ابواب فقه در یک بخش جداگانه قرار گرفته است همین تقسیم محقق حلی در کتاب شرایع است که ابواب فقه را به عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم کرده است؛ و بعد از محقق حلی علامه حلی در کتاب تذكرة الفقهاء به نوعی خاص ابواب

فقهی را گروه‌بندی کرده است و شاید فرصتی بیاییم و توضیحاتی در اطراف بیان علامه حلى بدھیم. شهید اول در کتاب نفیس قواعد خود اندک توضیحی درباره تقسیم محقق حلى داده است ولی سایر فقهاء نه به تقسیم معروف محقق توجه کرده‌اند و نه خود به گونه‌ای دیگر تقسیم کرده‌اند. عجیب این است که حتی شارحان کتاب شرایع نظری شهید ثانی در مسالک و سید محمد نوه او در مدارک و شیخ محمد حسن نجفی در جواهر کوچکترین توضیحی درباره تقسیم محقق نداده و از آن گذشته‌اند، چرا؟ آیا این تقسیم را جالب ندانسته‌اند یا اساساً عنایتی به مسئله تقسیم به طور کلی نداشته‌اند؟

یکی از فقهاء متاخر و معاصر^۱ به شکل دیگری تقسیم کرده است به این ترتیب: عبادات، معاملات، عادات، احکام؛ ولی کوچکترین توضیحی درباره این اقسام و اینکه چه ابوابی داخل در عبادات است و چه ابوابی داخل در معاملات یا عادات یا احکام، و اساساً تعریف هرکدام اینها چیست نداده است. در السنه و افواه فقهاء معاصر این اقسام به گونه‌ای دیگر ذکر می‌شود به این ترتیب: عبادات، معاملات، سیاست، احکام. ولی این بندۀ تاکنون این تقسیم را در کتابی ندیده و توضیحی درباره آن نشنیده‌ام.

حقیقت این است که هیچ یک از تقسیمات فوق جالب به نظر نمی‌رسد. محقق حلى در تقسیم خود عبادات را یک بخش قرار داده که جای ایراد نیست ولی در بخش‌های دیگر نیازمندی به صیغه و بی‌نیاز بودن از آن، و طرفینی بودن صیغه یا یکطرفی بودن آن را ملاک تقسیم و جدا کردن قسمتها و گروه گروه شدن ابواب فقهی قرار داده است. در نتیجه نکاح و طلاق که هر دو مربوط به حقوق خانوادگی است - یکی برقراری پیوند زناشویی است و دیگری گسسته شدن آن - در دو گروه مختلف قرار گرفته‌اند، فقط به دلیل اینکه یکی عقد است و صیغه‌اش طرفینی است و دیگری ایقاع است و صیغه‌اش یکطرفی است. و همچنین اجره و جعله با همه قرابت ذاتی و ماهوی میان آنها به دلیل اختلاف در عقد و ایقاع بودن از یکدیگر جدا شده و هرکدام در بخش جداگانه واقع شده‌اند. سبق و رمایه به دلیل اینکه مشتمل بر عقد است از جهاد که به خاطر آن تشریع شده به کلی جدا شده است. اقرار که از توابع کتاب القضاe است در بخشی غیر از بخش کتاب القضاe واقع شده است. کتاب القضاe و کتاب الاطعمة و الاشربة و کتاب الارث بدون هیچ مشابهتی به

۱. تقریرات مرحوم آقا شیخ موسی نجفی خوانساری از درس مکاسب مرحوم آیة الله نائینی، اول کتاب البيع. من اکنون نمی‌دانم که این تقسیم ابتکار خود آن مرحوم است یا اقتباس از دیگری است.

دلیل اینکه نه عبادتند و نه عقد و نه ایقاع، داخل در یک گروه شناخته شده‌اند. اساساً کلمه «احکام» که هم در تقسیم «محقق» و هم در دو تقسیم دیگر آمده است در اینجا مفهومی نمی‌تواند داشته باشد، اصطلاحی است نه چندان مناسب برای ابوبی که نه از عباداتشان می‌توان شمرد و نه از عقود و نه از ایقاعات و نه از عادات و نه از سیاست. شهید اول با آنکه در قواعد به توضیح مختصر تقسیم محقق پرداخته و تلویحاً از آن دفاع کرده است، خود عملاً در کتابهای خود آن را رعایت نکرده است. در لمعه که آخرین کتاب او است ترتیب ابواب فقهی با ترتیب آنها در شرایع یکسان نیست.

به نظر می‌رسد تنها بخشی که بحق بخش مستقل شناخته شده بخش عبادات است، از آن رو که در این بخش به ماهیت و طبیعت عمل توجه شده است. و اگر در سایر بخشها نیز همین جهت رعایت گردد، یعنی ماهیت و طبیعت موضوعات فقهی را در نظر بگیریم که برخی طبیعت قضائی دارند و حقوق مربوط به آنها حقوق قضائی است و برخی طبیعت اقتصادی دارند و برخی طبیعت جزائی و برخی طبیعت سیاسی و برخی طبیعت اخلاقی و برخی طبیعت دیگر، تقسیم فقه از نظر ابواب و بخشها شکل دیگری به خود می‌گیرد.

بخش هفتم

حکمت عملی

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 ابتدائاً 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 دوردست 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 شفا و در الهیات شفا و در کتاب مباحثات است. ما فعلاً در این درسها نمی‌توانیم به توضیح و نقد آن پردازیم.

آنچه در اینجا می‌توانیم به عنوان معیار برای حکمت نظری و حکمت عملی ذکر کنیم این است که حکمت نظری عبارت است از علم به احوال اشیاء آنچنان که 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

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

است و نباید باشد^۱. 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»‌ها. مسائل حکمت نظری از نوع جمله‌های خبریه است و مسائل حکمت عملی از نوع جمله‌های انشائیه.

حکمت عملی عبارت است از علم به تکالیف و وظایف انسان؛ یعنی چنین فرض شده که انسان یک سلسله تکالیف و وظایف دارد نه از ناحیه قانون، اعم از قانون الهی یا بشری - که آن داستان دیگری است - بلکه از ناحیه خرد محض آدمی.^۲

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.^۲ حکمت نظری منقسم است به الهیات و ریاضیات و طبیعت‌شناسی، علیهذا حوزه بسیار وسیعی دارد، اکثریت قریب به انفاق 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

۱. 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 عملی است - نشده است.

۲. بلکه خود عقل، حاکم نیز هست؛ حاکم، قوهٔ دیگر نیست.

مختار، از حوزه حکمت عملی خارج است و مربوط است به روان‌شناسی یا فلسفه. رابعآ 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. اکنون لازم است درباره قسمت اخیر توضیحی بدهم. هر کار اختیاری که انسان انجام می‌دهد، یک سلسله مقدمات دارد: اولاً باید تصوری 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. رابعآ 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 یکجهت و یکدل 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 واقعاً در مورد هر عمل اختیاری دو نوع حکم در ذهن صورت می‌گیرد: یکی از نوع تصدیق و قضاوت به مفید بودن و یکی از نوع «باید و نباید»، یا یک حکم بیشتر نیست؟ و اگر یک حکم در کار است، کدامیک از آن‌دوست؟

حق این است که هر دو حکم صورت می‌گیرد. قدر مسلم این است که حکم انشائی در کار هست. هر کسی هر کاری انجام می‌دهد، با خود می‌اندیشد که «باید» انجام 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 می‌باید. 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 آنچاکه انسانی می‌خواهد انسان دیگر را به کاری وادارد یا از کاری بازدارد به او امر یا نهی می‌کند، به توسط امر (باید) و یا نهی (نباید) که انشاء می‌کند طرف مقابل را به سوی کاری سوق می‌دهد یا از آن کار باز می‌دارد، و او از این امر و نهی‌ها مقصدی دارد و این امر و نهی‌ها و اطاعت و امثال‌ها وسیله رسیدن آمر و ناهی به مقصد خاص است، ذهن انسان نیز برای وصول به یک مقصد چاره‌ای ندارد از اینکه «باید» و یا «نباید» را واسطه حرکت به سوی آن مقصد قرار دهد.

علیهذا «باید» و «نباید» در همه کارهای اختیاری هست، اختصاص به کار خاص

ندارد، و هر باید یا نبایدی هدف و مقصد خاصی از فاعل را توجیه می‌نماید. از این رو در افراد مختلف که دارای هدفهای مختلف و متضادند، بایدهای متضاد وجود پیدا می‌کند. مثلاً دو دشمن یا دو رقیب، هرکدام هدفی دارد مغایر با هدف دیگری و قهراً هرکدام بایدها و نبایدهایی در ذهن خود دارد مغایر با بایدها و نبایدهای آن فرد دیگر. هدف هریک از دو متخاصم، پیروزی خود و شکست طرف مقابل است. قهراً این یکی با خود می‌اندیشد من باید فلان امتیاز را ببرم و او نبرد، و آن دیگری بر عکس می‌اندیشد که من باید ببرم نه او. اینجاست که همه بایدها و نبایدها جزئی و فردی و نسبی و موقت از کار درمی‌آید.

چون دیدگاهها و نظرگاهها مختلف است، بایدها و نبایدها تضاد و تراحم پیدا می‌کنند. مثلاً اگر دو نفر با یکدیگر مسابقه کشته می‌دهند، شخص ثالث این طور قضابت می‌کند که از نظر آقای «الف» باید چنین عملی صورت گیرد تا پیروز شود، اما از نظر آقای «ب» باید بگذارد چنین عملی صورت گیرد بلکه باید فلان عمل دیگر صورت گیرد تا خودش پیروز شود. این گونه بایدها و نبایدها که همه فردی و جزئی و نسبی و موقت است، از قلمرو حکمت عملی خارج است.

اینجا مطلب دیگری در کار است و آن این است که آیا عقل و خرد بشر یک نوع باید و نباید دیگر هم دارد که در آن نوع از بایدها و نبایدها دیدگاهها همه یکسان است، کلی است نه جزئی، مطلق است نه نسبی، و حتی دائم است نه موقت؟ یا آنکه اساساً 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 وجود بشر وجود دارد که باید راستگو و راسترو بود، باید نیکوکار و خدمتگزار بود، باید خیر عام را بر نفع خاص مقدم داشت، باید سرزای نیکی را نیکی داد، باید آزاد و آزاده و آزادیخواه بود، باید عادل و عدالتگستر بود، باید با ظلم و ظالم ستیزه کرد، باید شجاع و دلیر بود، باید بخشندۀ و ایثارگر بود، باید متفق و پارسا بود، و امثال اینها؟ مسلماً اگر چنین احکامی در وجود 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 مبادی اولیه 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 بی‌معنی است. البته ما بعداً درباره این مطلب بحث خواهیم کرد. تازه به این مرحله که بررسیم، ناگزیر از تحلیل اصول حکمت عملی هستیم و سوال دیگری برای ما مطرح می‌شود و آن این است که این احکام عام و مطلق بر چه پایه‌ای استوار است؟ هرچند این بحث، بحث دقیق و عمیقی است ولی نظر به اهمیت فوق العاده آن، آن را مطرح می‌کنیم که دانشجویان ما از هم‌اکنون با آن آشنا باشند. در اینجا سه گونه می‌توان نظر داد:

الف. این گونه احکام برخلاف احکام جزئی و نسبی که مقدمه و وسیله‌ای است برای انجام کاری که خود آن کار مقدمه‌ای است برای وصول به یک مقصد، در مورد کارهایی است که خود آن کارها مقصدند. مثلاً باید راستگو و راسترو بود، چرا؟ برای خود راستی، یعنی خود راستی حقیقتی است کمالی متناسب با ذات و فطرت انسان. به عبارت دیگر از آن جهت باید راستگو و راسترو بود که خود راستی، کمال نفس و خیر و فضیلت است و ارزش بالذات دارد. به تعبیر دیگر در ذات راستی یک حسن معقول و یک زیبایی ذاتی وجود دارد. خود راستی، خیر و کمال نفس انسانی است. دروغ مغایر جوهر انسانی است. و باز به تعبیر دیگر راستی خود، یک هدف انسانی است ولی هدف مشترک همه انسانها. انسان راستی را برای خود راستی انتخاب می‌کند نه به منظور دیگر، ولی اتفاقاً و تصادفاً این کمال ذاتی فردی به سود جامعه انسانی هم هست. سود جامعه انسانی در این است که افراد به کمال لایق انسانی خود برسند. پس آنچه برای فرد خیر و کمال است، برای جامعه و در حقیقت برای افراد دیگر سود و فایده است. خیر و کمال فردی مستلزم سود و نفع اجتماعی است.

ب. نظریه دوم که می‌توان ابراز داشت این است که راستی و درستی و عدالت و امثال اینها، هرچند عام و مطلق‌اند ولی خود آنها هدف نیستند. آنچه در مورد این گونه اندیشه‌های بشری هدف است خیر دیگران است، خواه این هدف آگاهانه باشد یا غیر آگاهانه. انسان بدون آنکه خود خواسته باشد یا آگاه باشد، اجتماعی آفریده شده است. یعنی انسان دارای دو نوع هدف است و به دو نوع کار تمايل 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 بایدیها برای وصول به یک سلسله مقاصدها و هدفهایست، با سایر بایدیها و نبایدیها فرقی ندارد؛ فرقی که هست در ناحیه هدفها و مقاصدهای انسانی است. بعضی مقاصدها و هدفها، غایبات کمالی خود فردند و بعضی دیگر غایبات کمالی افراد دیگر^۱. آنجا که به افراد دیگر مربوط می‌شود، بایدیها و نبایدیها عام و مطلق می‌گردد و حکمت عملی است. مثلاً آنجا که من کاری را برای سیر شدن شکم خودم می‌کنم، کاری است فردی و نسبی و مبتذل و حیوانی و بی‌ارزش. اما آنجا که کاری را برای سیر شدن شکم انسانهای دیگر می‌کنم، کاری است کلی و متعالی و انسانی و با ارزش. با اینکه مقصد به هر حال سیر شدن است و سیر شدن فی حد ذاته یک امر عادی و مبتذل است، کارهایی که برای سیر شدن انجام می‌گیرد اگر خصلت فردی داشته باشد: «من باید سیر بشوم» (که قهرآ در هر انسانی به شکل خاص و به صورت جزئی و مخصوص به خود او خواهد بود) کاری است مبتذل و عادی، ولی اگر خصلت کلی داشته باشد: «دیگران باید سیر شوند» (قهرآ این اندیشه در همه اذهان یکسان است) متعالی و مقدس و با ارزش است. علیهذا این اندیشه ارزش و قداست و تعالی خود را از ناحیه کلیت و عمومیت و اشتراک خود می‌گیرد.

ج. نظریه سوم این است که کارهای اخلاقی 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 بروند ذات و بیگانه هدف نیست، بلکه به عنوان یک «من» دیگر مأموری «من» فردی و زیست‌شناسی - که متعالی‌تر از «من» فردی و زیستی است - هدف است. اساساً - برخلاف نظریه دوم که می‌پندشت دیگران به عنوان اموری بروند ذات، هدف ارزش‌های اخلاقی‌اند - 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

۱. به عبارت بهتر، متعلق بایدی‌های اخلاقی با متعلق سایر بایدی‌ها فی حد ذاته و فی نفسه تقاضوتی ندارد. از این نظر مثلاً فرقی میان خوردن و خدمت نیست؛ تقاضوت 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.

آن غایت در نهایت امر خود 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 بروند 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 هرچند اموری جدا و منفصل از یکدیگرند و وحدت واقعی ندارند، ولی از نظر روحی و فرهنگی در اثر یک سلسله تأثیر و تأثیرها 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 «وجودان» وحدت. به عبارت دیگر وجودان فرد یک جزء حقیقی از وجودان الكل است. در حقیقت، هر فردی دارای دو «من» و دو وجودان و دو شخصیت است و دو نوع احساس «من» در او وجود دارد؛ یکی «من» فردی که محصول جنبه زیست‌شناسی و حیوانی است، و دیگر «من» اجتماعی که محصول جنبه جامعه‌شناسی و انسانی 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 خوداحساسی و خودآگاهی می‌رسد، قهره‌اً هدفها دارد و یک سلسله اندیشه‌ها و باید و نبایدها متناسب با آن هدفها می‌سازد.

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

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 دومرتبه‌ای و دو درجه‌ای است: مرتبه‌ای خاکی و حیوانی و دانی، و مرتبه‌ای دیگر علی‌وی و ملکوتی؛ دارای دو «من» و دو «خود». «خود» اصلی و واقعی انسانی «خود» ملکوتی 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 مبتدل است و آنچاکه با «خود» متعالی او سروکار دارد و از انگیزه‌های معنوی او سرچشم می‌گیرد و به عبارت دیگر از کرامت ذاتی انسانی و الهی او سرچشم می‌گیرد، ارزش و قداست و تعالیٰ پیدا می‌کند و به تعبیر دیگر: ارزشهای اخلاقی همه یک سلسله کمالات نفسانی می‌باشند ولی کمالات عملی نه نظری، یعنی کمالاتی که به رابطه نفس با مادون خود یعنی بدن و زندگی اجتماعی مربوط می‌گردد، برخلاف کمالات نظری که به رابطه نفس با مافوق خود یعنی خدا و نظام کلی جهان مربوط می‌گردد.

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

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

فرضیه سوم مبنی بر دوگانگی شخصیت انسانی است ولی نه شخصیت خاکی و شخصیت مافوق خاکی، بلکه شخصیت فردی و زیست‌شناسی و طبیعی و شخصیت اجتماعی و فرهنگی و انسانی. انسان از آن جهت یک سلسله فعالیتهای ماورای فردی و شخصی را انجام می‌دهد و از آن جهت یک سلسله بایدها و نبایدها - که احیاناً بر ضد منافع خود فردی اوست - برایش مطرح است که علاوه بر «من» فردی و شخصی و زیست‌شناسی، دارای یک «خود» و یک «من» اجتماعی است.

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

ما در میان این سه نظریه، نظریه اول را ترجیح می‌دهیم. بحث بیشتر را به آینده موكول می‌کنیم. با همه آینها ممکن است گفته شود که بیان فوق جنبه کلیت و عمومیت

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.

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 اوست. جنبه اجتماعی نیز تابع نوعیت انسان است، یعنی نوعیت اجتماعی تابع نوعیت فردی است.

علم اخلاق

۲

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.

علاوه یک معنی و مفهوم دیگر در متن اخلاقی بودن یک کار مندرج است و آن اینکه چگونه باید زیست که با ارزش و مقدس و متعالی باشد؟ یعنی ارزش داشتن و برتر از فعل عادی بودن، جزء مفهوم فعل اخلاقی است. از این رو برخی از مکتبها - که بعداً شرح خواهیم داد - هرچند مدعی سیستم اخلاقی

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

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

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

معیار درستی و نادرستی در اخلاق

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

در حکمت عملی چطور؟ ممکن است گفته شود که مسائل حکمت عملی از هیچ یک 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 مجرّبات باشد، در صورتی که حکمت عملی مربوط است به مفهوم خوب و بد و مفهوم خوب و بد از بایدها و نبایدها انتزاع می‌شود و بایدها و نبایدها تابع دوستداشتن‌ها و دوستنداشتن‌هاست و دوست داشتن و نداشتن در افراد یکسان نیست؛ مردم به حسب وضع شخصی و منافع شخصی هرکدام 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 قهرآ خوبیها و بدیها کاملاً امور نسبی و ذهنی می‌باشند. پس معانی اخلاقی یک سلسله امور عینی نیست که قابل تجربه و یا قابل اثبات منطقی باشد. تجربه یا قیاس صرفاً در مورد امور عینی جریان دارد.

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

این نظر، مسئله اساسی اخلاق و سیاست را در بر دارد و آن این است که آیا برای تمیز دادن «خوب» از «بد» معیاری جز آنکه به کاربرنده 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 می‌پنداشد که می‌تواند اثبات کند که جمهوری مطلوب وی «خوب» است. یک نفر دموکرات که به عینیت اخلاق معتقد باشد ممکن است که بپنداشد که می‌تواند اثبات کند که جمهوری افلاطون «بد» است. اما کسی که موافق تراسیماخوس باشد خواهد گفت: بحث بر سر اثبات یا رد نیست؛ بحث فقط

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ / ص ۲۴۲

بر سر این است که آیا شما آن دولتی را که افلاطون آرزو می‌کند «دست می‌دارید» یا نه؟ اگر دست می‌دارید برای شما خوب است، اگر دست نمی‌دارید برای شما بد است. اگر عده‌ای دوست بدارند و عده‌ای دوست ندارند، نمی‌توان به موجب «دلیل» حکم کرد، بلکه باید به زور متولّ شد، یا زور آشکار یا زور پنهان.^۱

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

و هرگاه یک معنی و یک مفهوم بر شیئی خاص از 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 صورت می‌گیرد و ادار به کار و عمل نماید، شوق و علاقه و دوستی را در او تعییه کرده است، همچنان که مفهوم «باید» و «نباید» و «خوب» و «بد» را تعییه کرده است.

طبیعت همچنان که 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، قهرآ نوعی دوست داشتن‌ها که همه افراد در آنها علی السویه هستند، در همه افراد به صورت یکسان وجود پیدا می‌کند. این دوست داشتن‌های مشابه و یکسان و کلی و مطلق، معیار خوبیها و بدیها هستند.

عدالت و سایر ارزش‌های اخلاقی، همه اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح نوع 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 انسانی 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 کُرْه بودن و مکعب بودن اموری عینی باشد.

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 والا 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 و من داعیه حل آن را ندارم.^۱

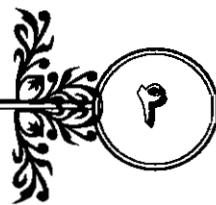
در یک صفحه قبل از آن نیز گفته است:

این یکی از آن مباحث فلسفی است که تاکنون درباره آن حکم قطعی صادر نشده است.^۲

۱. همان، ص ۲۴۵

۲. همان، ص ۲۴۴

نظریه افلاطون



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

حکما و فلاسفه به این پرسش پاسخهای مختلف داده‌اند. این پاسخها اگرچه مختلف است ولی غالباً متضاد و متناقض نیستند؛ یعنی غالباً هرکدام 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 اجتماعی اش بیان می‌کند. به عبارت دیگر افلاطون از شاخه سیاست مُدن به شاخه اخلاق می‌رسد. او بحث خود را از عدالت اجتماعی آغاز [می‌کند] 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

۱. تاریخ فلسفه ویل دورانت، ص ۳۴

دارد و آن «خیر» است و آن چیزی که باید در بی آن بود «خیر» است و آن چیزی که در بی آن بودن، اخلاق است «خیر» است. لازم است مطلب را توضیح دهیم.
افلاطون عدالت اجتماعی را اینچنان تعریف کرده است:

عدالت آن است که کسی آنچه حق اوست به دست بیاورد و کاری را در پیش گیرد که استعداد و شایستگی آن را داشته باشد.^۱

درباره عدالت فردی می‌گوید:

در فرد نیز عدالت نظام و انتظام مؤثر و منتج است، هماهنگی قوای یک فرد انسانی است، به این معنی که هریک از قوا در جای خود قرار گیرد و هریک در رفتار و کردار انسان تشریک مساعی کند.^۲

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

از طرف دیگر زیبایی دو نوع است: محسوس و معقول. زیبایی محسوس مانند زیبایی یک گل یا زیبایی طاووس یا زیبایی یوسف. اما زیبایی معقول که با عقل قابل ادراک است نه با حس، مانند زیبایی راستی، زیبایی ادب، زیبایی تقوه، 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 بازگشت عدالت به «خیر» و «نیکویی» است.

از طرف دیگر عدالت ناموس اصلی جهان است. در همه نظام هستی، اصل عدالت و انتظام و تناسب به کار رفته است. جهان به عدل و تناسب بربراست. 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 منافعی تحصیل کند، ولی خداوند عدالت و انتقام...»

او را تعقیب خواهد کرد... طبیعت مانند راهنمای یک ارکستر است که با باتون مخوف خود هر سازی را که سر ناسازگاری داشته باشد به جای خود می‌نشاند 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 واقعیتها 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 مطلق است. خیر که خود حقیقتی است مستقل از ذهن ما، از نظر «شناخت» امری بدیهی نیست بلکه نظری است؛ یعنی باید در تحصیل شناخت آن، با نیروی منطق و فلسفه کوشید. لهذا تنها فیلسوفان قادر به شناخت خیر می‌باشند.

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

برای عمل به خیر، شناختن آن کافی است. افلاطون و استادش سقراط معتقدند برای عمل به مقتضای خیر، شناختن آن کافی است؛ یعنی امکان تدارد که انسان کار نیک را بشناسد و تشخیص دهد و عمل نکند. علت عمل نکردن، جهالت است. پس برای مبارزه با فساد اخلاق، چهل را باید از بین برد و همان کافی است. از این رو سقراط معتقد است که سرمنشأ همه فضایل «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.^۲

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 ایرادهایی وارد کرده‌اند:

یکی اینکه افلاطون خیر را یک امر واقعی و مستقل از ذهن انسان دانسته نظیر امور

۱. همان، ص ۳۵ و ۳۶

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

ریاضی و طبیعی؛ یعنی همان طور که دایره یا مثلث، مستقل از ذهن ما وجود دارد و ذهن ما فقط آن را کشف می‌کند، خیر نیز حقیقتی است که قطع نظر از ذهن ما وجود دارد و ذهن ما آن را کشف می‌کند.

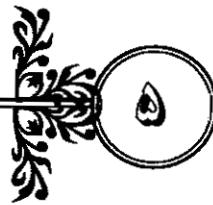
قبلًاً گفتیم و بعد نیز خواهیم گفت که این مطلب قابل مناقشه است. گویی از نظر افلاطون تفاوتی میان مسائل حکمت نظری و حکمت عملی نیست.

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 درباره اش 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 برخلاف آنها نظر داده است.

نظریه ارسطو



ارسطو در باب اخلاق، نظریه «سعادت» را طرح کرده است. او مدعی است انسان طالب سعادت است نه خوبی (خیر) و به تعبیر بعضی^۱، از نظر ارسطو خوبی همان سعادت است. هرچند تعریفی از ارسطو درباره سعادت نمیدهد، اما می‌دانیم که سعادت عبارت است از بهره‌مند شدن حداکثر از خوشیهای ممکن و 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 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 بی‌شایشه‌تر می‌شود.

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

ارسطو معتقد است:

فضایل و سایلی هستند برای رسیدن به هدفی که سعادت باشد، چون هدف چیزی است که ما آن را آرزو می‌کنیم و وسیله چیزی است که درباره‌اش می‌اندیشیم و آن را برمی‌گزینیم. اعمال مربوط به وسیله باید انتخابی و اختیاری باشد. پس رعایت فضایل 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 تغیریط است. او معتقد است هر حالت روحی یک حد معین دارد که کمتر از آن و یا بیشتر از آن رذیلت است و خود آن حد معین فضیلت است. مثلاً شجاعت که مربوط به قوّهٔ غضبیّه است و هدف قوّهٔ غضبیّه دفاع از نفس است حد وسط میان جُبن و تھور است، و عفت که مربوط به قوّهٔ شهوّیّه است حد وسط میان خُمود و شَرَه است، و حکمت که مربوط به قوّهٔ عاقله است حد وسط میان جُربَه و بلاهت است، و همچنین سخاوت حد وسط میان بخل و اسراف است، تواضع و فروتنی حد وسط میان تکبر و تن به حقارت دادن است.^۲

ارسطو برخلاف افلاطون معتقد است که علم و معرفت برای تحصیل فضیلت شرط کافی نیست، علاوه بر آن باید نفس را به فضیلت تربیت کرد؛ یعنی باید در نفس ملکات فضایل را ایجاد نمود، باید کاری کرد که نفس به فضایل - که رعایت اعتدالها و حد وسط‌هاست - 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 عمدۀ‌ای 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 مكتب اخلاقی وظیفه دارد که هدف انسان را هم مشخص کند، یعنی چنین نیست که انسان از نظر هدف

۱. همان، ص ۳۵۴

۲. برای تعیین حد وسط‌ها و افراط و تغیریط‌ها در اخلاق، رجوع شود به کتاب جامع السعادات مرحوم حاج ملا مهدی نراقی و به جلد اول المیزان.

نیازی به راهنمایی نداشته باشد.

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 بی خوشبختی خویش است و باید بهترین راه وصول به خوشبختی را به او نشان داد، در حقیقت اساسی‌ترین عنصر اخلاق یعنی قداست را از اخلاق گرفته است. اخلاق، قداست خود را از راه نفی خودی و خودخواهی و به عبارت دیگر از راه بیرون آمدن از خودمحوری دارد، و حال آنکه اخلاق ارسطویی نظر به اینکه تنها هدف را سعادت شناخته است، برگرد خودمحوری دور می‌زند.

برخی بر اخلاق ارسطویی ایراد دیگری گرفته‌اند^۱؛ مدعی شده‌اند که همه اخلاق فاضله را نمی‌توان با معیار «حد وسط» توجیه کرد. مثلاً راستگویی حد وسط میان کدام افراط و تفریط است؟ راستگویی خوب است و دروغگویی 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: کلیبیون، شکاکان، اپیکوریان، رواقیان، ما بحث خود را از نظریه اخلاقی کلیبیون آغاز می‌کنیم.

نظریه کلیبیون

گروهی از فلاسفه را «کلیبیون» می‌خوانند. این کلمه جمع «کلبی» و کلبی منسوب به کلب به معنی سگ است. این نام به مناسبی به آنها داده شده که عنقریب توضیح خواهیم داد.

سردسته کلیبیها 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:

او تا پس از مرگ سقراط در محفل اشرافی شاگردان وی بسر می‌برد... اما چون سالهای جوانی را پشت سر گذاشت... دیگر جز خوبی صاف و ساده

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، چ ۱ / ص ۳۴۳

هیچ چیز را نمی‌پذیرفت. با کارگران محشور شد و جامه آنان را به تن کرد.
به زبانی که مردم درس نخوانده نیز بفهمند، در کوی و برزن به موعظه
پرداخت. فلسفه‌های دقیق در نظرش بی‌ارزش بود. به بازگشت به طبیعت
اعتقاد داشت و در این اعتقاد افراط می‌کرد. می‌گفت باید نه دولت وجود
داشته باشد، نه مالکیت خصوصی، نه زناشویی، نه دین... می‌گفت: ترجیح
می‌دهم مجنون باشم و 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
«برآن 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 هرچه بیشتر در رهایی و آزادی و استغنای انسان از متاع
دنیا می‌دانستند. فضیلت را تهها در یک چیز می‌دانستند و آن غنای نفس است، ولی غنای
نفس را در این می‌دانستند که عملأ هم انسان خود را از کالاهای این جهان دور نگه دارد و
جهان را عاملأ رها سازد. در حقیقت شعار آنها را باید در این مصراج ناصرخسرو جست:
رهاییت باید، رهakan جهان را.

منقدمان از کلبیان از قبیل انتیس تنس و دیوژن اگرچه سادگی و بی‌نیازی را توصیه
می‌کردند، درستکاری را کنار نهاده بودند، ولی متأخران آنها نسبت به همه چیز لاقدید و
سهول انگار شده بودند حتی اصول درستکاری، بی‌اعتنایی به همه انسانها و همه اصول و
همه عواطف را داخل در مفهوم استغنا و آزادگی کرده بودند. از مردم قرض می‌گرفتند و
نمی‌دادند. با زبان، مردم را آزار می‌دادند. لهذا تدریجاً کلمه «کلبی» مفهوم سگمنشی به
خود گرفت.

کلبیان روش اخلاقی و در حقیقت حکمت عملی خود را از سادگی آغاز کردند و
تدریجاً به بی‌غمی و بی‌عاطفگی و متأثر نشدن در غم خویشان و دوستان کشید و بالاخره
به رفتاری ددمنشانه در مورد دیگران منتهی شد.

۱. همان، ص ۴۵۲

۲. همان، ص ۴۵۳

در جوهر اخلاق کلیی تا آنجا که به استغنای نفس مربوط می‌شود، عنصری درست می‌توان یافت. ولی آنجا که به نام استغنای نفس، عواطف و احساسات لطیف انسانی نفی می‌شود و کهکش رفتارهای ضد عاطفی مجاز شمرده می‌شود و آنجا که از استغنای نفس به عنوان گریز از جامعه و مبارزه با تمدن تعبیر می‌شود، مسلمان عناصری نادرست در این مکتب راه یافته است.

مجموعاً فلسفه‌هایی از قبیل فلسفه اخلاقی کلیی در هر جامعه رخنه کند، مسلمان اطمئن 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 که در حکمت نظری رفته است. در حکمت نظری معتقد است هیچ اصلی و هیچ مطلبی قبل 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 برعمل دیگر عقلانه نمی‌توان ترجیح داد. نمی‌توان اثبات کرد فلان عمل صواب است و فلان عمل خطأ. مثلاً نمی‌توان واقعاً به دلیل عقل ثابت کرد که راستی بر دروغ، امانت بر خیانت، عدالت بر ستم ترجیح دارد.

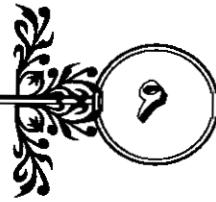
فلسفه شک از نظر تأثیر عملی منجر به خودپرستی و خودپایی می‌شود، همچنان که برخی شکاکان صریحاً فتوا داده‌اند.

یکی از شکاکان به نام «کارنیادس» می‌گوید:

هنگام شکستن کشتنی، 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 همقطارتان زخمی 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 هرچه می‌خواهد بگوید.^۱

چنانکه ملاحظه می‌شود، اگر مقصود ما از اخلاق «چگونه زیستن» باشد، مکتب شکاکان صاحب نظریه است و آن اینکه: خوب و بد، بالرزش و بی‌ارزش، مفهومهای خالی و لااقل غیرقابل اثباتند، پس آنچنان باید زیست که منافع خود را بهتر می‌توان حفظ کرد. اما اگر مقصود ما از نظریه اخلاقی این باشد که چگونه باید زیست که مقدس و بالرزش و متعالی باشد، مکتب اهل شک فاقد نظریه اخلاقی است.

نظریه ایکوریان



یکی از فلاسفه معروف یونان قدیم مردی است به نام «ایکور». این مرد در سال ۳۴۲ پیش از میلاد یعنی شش سال پس از مرگ افلاطون در آتن تولد یافته است. او در حکمت نظری پیر و ذیمقراطیس و طرفدار آتمیسم است، گو اینکه گفته می‌شود خود معترض به دینی که از ذیمقراطیس دارد نیست؛ و در حکمت عملی لذتگراست، یعنی لذت را مساوی با خیر و خوبی می‌داند و وظیفه هرکس را تحصیل لذت و فرار از رنج می‌داند.

ایکور لذاتی را که به دنبال خود رنج می‌آورند سخت نکوهش می‌کند. به همین دلیل مخالف با عیاشی و لذتپرستی به مفهوم دم غنیمت‌شماری است. ولی علی‌رغم نظریه او در میان مردم گرایش به عیاشی و دم غنیمت‌شماری به «ایکوریسم» معروف شده است. ایکور لذات را به متحرک و ساکن، و یا فعال و منفعل تقسیم می‌کند. مقاصدش از لذات متحرک یا فعال لذاتی است که انسان در اثر گرایش و تحصیل چیزی به دست می‌آورد. این‌گونه لذات معمولاً ناشی از یک درد است و به دنبال خود نیز درد و رنج و لااقل 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. ایکور لذت ساکن را توصیه می‌کند نه لذت متحرک را. ایکور همواره به سادگی

توصیه می‌کند و از این جهت فلسفه‌اش به فلسفه کلیبیون نزدیک می‌شود. می‌گوید:

در حالی که به آب و نان روز می‌گذارم، تتم 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 هرچند به نام فلسفه لذت معروف شده است ولی در حقیقت این فلسفه، فلسفه ضد رنج است؛ یعنی او خیر و فضیلت را در کم کردن رنج می‌داند. بنابراین اینکه می‌گویند: او فضیلت را در حزم در جستجوی لذت می‌داند، باید گفت: او فضیلت را در حزم در کاهش رنج می‌داند.

اپیکور می‌گوید:

بزرگترین خوبی حزم است. حزم حتی از فلسفه نیز گرانبهاتر است.^۲

در همه اینها توجه او به کاهش دادن رنجهاست. به همین دلیل به هیچ وجه نباید فلسفه او را فلسفه عیاشی و دم غنیمت‌شماری دانست.

اپیکور در مسئله لذت و یا به تعبیر صحیح‌تر در مسئله دوری از رنج، توجهش به لذات و آلام جسمانی است و بس. او به لذات روحی از قبیل لذات حاصل از علم و تحقیق یا از خیر اخلاقی یا از عبادت عارفانه، توجه و بلکه آشنایی ندارد. او می‌گوید:

اگر من لذتهای چشایی و لذتهای عشق و لذتهای بینایی و شناوایی را کنار بگذارم، دیگر نمی‌دانم خوبی را چگونه تصور کنم... سرآغاز و سرچشمۀ همه خوبیها لذت شکم است؛ حتی حکمت و فرهنگ را باید راجع به آن دانست... لذت روح عبارت است از تفکر درباره لذتهای جسم، و یگانه امتیاز آن بر لذتهای جسم این است که ما می‌توانیم به جای تفکر درباره

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ / ص ۴۷۳

۲. همان، ص ۴۷۷

رنج به تفکر درباره خوشی پردازیم. بدین ترتیب بر لذتهاي روحی بيسن از لذتهاي جسمی سلط داریم.^۱

این فلسفه مانند فلسفه کلبی یک فلسفه جامعه‌گریز و فردگراست، دعوت به گمنامی و گریز از اجتماع می‌کند، چون تنها به این وسیله است که از پاره‌ای رنجها می‌توان در آمان ماند.

در مجموع، در این فلسفه هیچ‌گونه ارزش معنوی و انسانی دیده نمی‌شود. فلسفه کلبی از این جهت بر این فلسفه ترجیح دارد که لااقل بر عنصر آزادگی و غنای نفس تکیه دارد، هرچند تعبیری نارسا از آن دارد و به افراط کشیده می‌شود. ولی در فلسفه اپیکور هیچ عنصر متعالی دیده نمی‌شود و لهذا به همان معنی که مکتب شک فاقد نظریه اخلاقی است، اپیکوریسم نیز فاقد نظریه اخلاقی است.

در باب فلسفه لذت از دو نظر می‌توان بحث کرد: 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 نهایی انسان از هر فعالیتی، لذت و یا فرار از آلم 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.

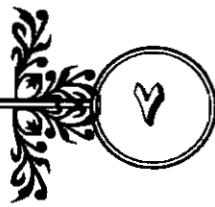
این نکته را لازم است اضافه کنیم که نظر به اینکه در عصر ما اپیکوریسم به مفهوم عامیانه و مبتدلش عملاً رایج شده است، عده‌ای می‌خواهند برخی بزرگان اندیشه و فلسفه و عرفان را منسوب به این مکتب نمایند، مثلاً خیام و یا حافظ را؛ مدعی هستند که خیام و حتی حافظ مردانی لذتپرست، دم غنیمت‌شمار و لا بالی بوده‌اند. مخصوصاً 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 نظریهٔ 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 بوعلی حل کرده است.

درباره حافظ، مطلب از این هم واضح‌تر است. آشنایی مختصر با زبان حافظ و یک مراجعةٌ کامل به تمام دیوان حافظ و مقایسهٔ اشعار او با یکدیگر که برخی مفسر برخی دیگرند، مطلب را کاملاً روشن می‌کند.

نظریه رواییان



۷

همزمان با ایکوریسم، 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. رواییان از آن جهت رواقی خوانده شدند که زنون در یک رواق می‌نشسته و تدریس می‌کرده است. رواییان، کمتر یونانی هستند. رواییان قدیم، سوری و رواییان متأخر رومی بوده‌اند. خود زنون اهل قبرس است.

رواییان در برخی نظریات خود تحت تأثیر نظریات کلیان می‌باشند ولی اساس نظریه‌شان در حکمت عملی، مستقل است. سقراط بیش از هر شخصیت دیگر مورد تقدیس رواییان بوده است. راسل می‌گوید:

رفتار او (سقراط) هنگام محاکمه، سرپیچی‌اش از فرار، متنتش در برابر مرگ و این دعوی‌اش که ستمگر به خود بیش از ستمکش آسیب می‌رساند، همه با تعالیم رواییان موافق بود. بی‌پروایی‌اش از سرما و گرما، سادگی‌اش در خوراک و پوشان، و وارستگی کاملش از همه اسباب راحت

جسم نیز با تعالیم رواقیان کاملاً موافق بود.^۱

گاهی اشتباه می‌شود و فلسفه رواقی همان فلسفه آکادمی افلاطونی پنداشته می‌شود و گمان می‌رود رواقیون همان اشراقیون و پیرو فلسفه افلاطون‌اند، و البته باید از این اشتباه جلوگیری شود.

فلسفه رواقی برخلاف فلسفه‌های کلی و ایکوری تاریخ طولانی‌تری دارد. می‌گویند «شروع فلسفه رواقی به منزله تحول و پیشرفت مذهب کلی بود، و پایان آن صورتی از ایده‌آلیسم افلاطونی داشت. بیشتر دگرگونیهایی که رخ نمود، در نظریات مربوط به مابعدالطبیعه و در منطق رواقیان بود. نظریات اخلاقی آنان بالنسبه ثابت ماند.»^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 هردو در اراده جای دارند.

رواقیان اراده خوب را اراده‌ای می‌دانستند که نسبت به حوادث بیرونی تأثیرناپذیر باشد. در حقیقت آنها اراده خوب را عبارت از اراده نیرومند می‌دانستند؛ معتقد بودند که انسان با اراده‌ای تأثیرناپذیر می‌تواند آزاد بماند و مانند جزیره‌ای در قلب اقیانوسی متلاطم، ثابت و پابرجا و مستقل به حیات خود ادامه دهد. می‌گفتند:

اگر انسان اراده‌ای نیک داشته باشد و بتواند نسبت به رویدادهای بیرونی بی‌اعتنای سهل‌گیر بماند، واقعی خارجی نمی‌توانند شخصیت ذاتی او را تباہ سازند.^۳

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 تأثیرناپذیر باشد و ثانیاً موافق با طبیعت باشد.

ایکتتوس که یکی از رواقیان سرشناس است، می‌گوید:

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ / ص ۴۹۲

۲. کلیات فلسفه، تألیف پاپکین و استرول، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی، فصل فلسفه اخلاق،

ص ۳۰

۳. همان، ص ۲۱

اگر هریک 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 ثابت‌قدم 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 ثابت‌قدم و آزاد باشد بلکه بالضروره باید با آنها تغییر پذیرد.^۱

در حقیقت، روایان آزادگی را در اراده خوب می‌دانند و اراده خوب - چنانکه گفتیم - مشروط به دو چیز است: یکی تأثیرناپذیری از حوادث و وقایع جهان، و دیگر توافق و سازگاری با طبیعت. آنان معتقد بودند که خیر و شر بودن حادثه‌ای برای انسان امری مطلق نیست، به طرز تلقی انسان از او بستگی دارد. می‌گفتند:

اشخاص دیگر، بر امور خارجی که بر تو مؤثرند اقتدار دارند. آنان می‌توانند تو را به زندان افکنند و تو را شکنجه دهند یا می‌توانند تو را برده سازند. اما اگر تو اراده‌ای نیرومند داشته باشی، آنها بر تو اقتداری نخواهند داشت.^۲

بدون شک، در فلسفه روایی جزئی از حقیقت وجود دارد. نیرومندی اراده، آزادگی، شخصیت معنوی داشتن، جزئی از اخلاقی بودن است. ولی این فلسفه بیش از اندازه به درون گراییده است و در نتیجه به نوعی دستور بی‌اعتنایی 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 نتوانند در او تأثیر نمایند، و آفریده نشده است که صرفاً آزاد بماند و برده و اسیر جریانات واقع نشود، بلکه

۱. همان، ص ۳۰ و ۳۱

۲. همان، ص ۳۱

علاوه بر این باید مهاجم و تغییر دهنده باشد؛ یعنی آفریده شده است که خود را و جامعه را و جهان را در جهت کمال تغییر دهد.

ثانیاً این فلسفه بیش از اندازه فردگر 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 جایی ندارد.

ثالثاً این فلسفه به نوعی مقاومت و نوعی رضا و تسليم می‌خواند؛ مقاومت (البته مقاومت درونی) در برابر تأثیر حوادث (نه خود حوادث) و تسليم در برابر آنچه به حکم طبیعت و یا تقدیر الهی چار نباذیر 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 مقصده خوب که خوبی خود را نه از ناحیه اراده [بلکه] از ناحیه دیگر داشته و بعلاوه آن مقصد، خوب فی نفسه باشد نه خوب برای من، و به عبارت دیگر مقصده که خوب مطلق باشد نه خوب نسبی، در میان باشد.

اگر معنی اخلاق، دستورالعمل زندگی باشد به معنی اینکه هرکسی برای اینکه خوشتر و بهتر و نیرومندتر و با شخصیت‌تر زندگی کند باید آن دستورها را به کار بندد، دستورالعمل‌های رواقیون را می‌توان اخلاق شمرد. و اما اگر اخلاق را به معنی رفتار با فضیلت و قبل 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 قبل‌گفتیم که خیر و فضیلت آنگاه خیر و فضیلت است که نسبت به اشخاص، متغیر نباشد.

اخلاق رواقی با اخلاق کلبی در بی‌اعتنایی و تأثیرناپذیری 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 سگزیستی و حیوان‌زیستی را توصیه می‌نماید، ولی اخلاق رواقی توصیه به کناره‌گیری و ترک عملی نمی‌کند؛ آنچه توصیه می‌کند بی‌تفاوت بودن در برابر اقبالها و ادب‌های 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 آنهاست.

کلبی مانند کسی است که از ترس گرفتاری به یک بیماری از محیط می‌گریزد و اما

رواقی به جای گریز از محیط بیماری، در خود مصنونیت طبی ایجاد می‌کند. اما هیچ کدام به مبارزه با بیماری دعوت نمی‌کنند.

□

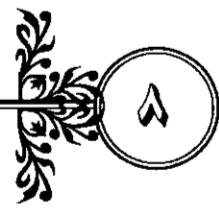
قبل‌اگفتیم که بعد از سقراط، علاوه بر مکتب افلاطون و مکتب ارسطو، چهار مکتب دیگر نیز به وجود آمد که هرکدام به نحوی ادامه [مکتب] سقراط به شمار می‌رفتند. هرکدام از این مکتبها در حقیقت شاخه‌ای از فلسفه سقراط را تعقیب می‌کردند. آن مکتبها عبارت است از: مکتب کلیبان، مکتب شکاکان، مکتب ایپیکوریان و مکتب رواقیان.

از نظر تاریخی این مکتبها همه در زمانی به وجود آمده‌اند که دوره ادبیار یونان بوده است، زیرا نظام دولت شهری یونان وسیله اسکندر از بین رفت و با نابودی اسکندر نوعی بی‌نظمی و اختشاش 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 طرق گوناگون با بدینختی و ادبیار سروکار داشته باشند، می‌توانند تسليم آن شوند یا با آن بجنگند یا از آن بگریزند یا آن را پیذیرند. مطابق هریک از این رفتارها، یک نظریه اخلاقی وجود دارد که آن را توجیه می‌کند.

مکتب کلی مکتب فرار از زندگی است، مکتب رواقی مکتب مقاومت است اما مقاومت درونی، مکتب ایپیکوریسم مکتب فرار از رنجها و پناه بردن به لذتهاست، و مکتب شک مکتب تزلزل معیارهاست که معمولاً به دنبال سختیها پدید می‌آید.



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 لااقل قسمتی از نظریات اخلاقی جدید را توضیح دهیم و آخر کار به توضیح سیستم اخلاقی اسلامی پردازیم. ما در اینجا نمی‌توانیم تمام نظریات جدید را در باب اخلاق بیاوریم. اگر بخواهیم به طور مختصر ذکر کنیم باز وقت مکافی نیست. همچنان که از میان نظریات اخلاقی قدیم برخی را انتخاب کردیم، از میان نظریات اخلاقی جدید نیز برخی را انتخاب می‌کنیم.

نظريهٔ کانت

معروفترین نظریات اخلاقی جدید در دو قرن اخیر، نظریهٔ کانت است. کانت در صدد تمیز فعل اخلاقی از فعل غیراخلاقی برمی‌آید 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 دوگونه 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 غیراخلاقی 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 جلو 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.^۱

مقصود کانت از اراده نیک، اراده منبعث از احساس تکلیف است.

خلاصه نظریه کانت را اینچنین می‌توان تقریر کرد:

الف. ما میان کارها فرق می‌گذاریم؛ برخی را اخلاقی و برخی را غیراخلاقی و یا ضد اخلاقی تشخیص می‌دهیم. کار اخلاقی، بالارزش و شایسته ستایش و تحسین است. کار ضد اخلاقی، ارزش منفی و پایین‌آورنده دارد و شایسته نکوهش و مذمت است. و کار غیراخلاقی نه شایسته تحسین است و نه شایسته ملامت، نه بالارزش 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 تومن اشتباهاً 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 بالارزش 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 روزانه‌او، نه بالارزش است و نه ضد ارزش.

ب. کار بالارزش آنگاه بالارزش است که از روی اختیار و آزادی باشد، پس اگر از روی اجبار و اضطرار باشد فقد ارزش است. مثلاً اگر کاسب مجبور از ترس پلیس پول را بدهد،

ارزشی ندارد.

ج. کار بالازش که از روی اختیار و آزادی صورت گیرد، آنگاه بالازش است که از اراده نیک ناشی شده باشد، و اراده نیک اراده‌ای است که از انگیزه نیک پدید آمده باشد، و انگیزه نیک عبارت است از احساس تکلیف.

د. مقصود از تکلیف چیست؟ مقصود از تکلیف فرمانی است که انسان از ضمیر خود می‌گیرد. ولی این فرمانها دوگونه‌اند؛ برخی مطلق‌اند 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 بررسی باید از فلان وسیله استفاده کنی. امر مشروط، ارشاد به یک «مصلحت» است، همچنان که انتخاب هر وسیله‌ای برای رسیدن به غاییت 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 مستولیت. پس مقصود از تکلیف عبارت است از فرمان بلاشرط ضمیر به کاری، و هرکاری 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 دوگونه فرمان به انسان می‌دهد: مطلق و مشروط.

فرمانهای مشروط همانهاست که انسان را به تلاش معاش وامی دارد. 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 جنبهٔ وجودان اخلاقی، سخت اعجاب دارد. می‌گوید:

دو چیز است که انسان را سخت به اعجاب می‌آورد؛ یکی آسمان پرستاره‌ای که بالای سر ما قرار دارد و دیگر وجودانی 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 غرایز خود پیروی نماید، و می‌تواند از ضمیر اخلاقی خود که ماورای میله‌است اطاعت نماید که در این صورت رفتارش 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 رسیده‌های و جدان اخلاقی است یا ناشی از تمایلات است چیست؟

کانت معیارهایی بیان می‌کند. یکی اینکه نظر به اینکه کار اخلاقی با کار مصلحت‌آمیز دوست است، فرمان اخلاقی کلی و عمومی است. کانت مدعی است که فرمان و جدان این است که:

بنا بر قاعده‌ای رفتار کن که به موجب آن در همان حال بتوانی بخواهی که آن قاعده یک قانون کلی گردد.^۱

پس هر فرمانی که از ضمیر درباره امری یافته، 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 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 گویی انسانیت (نوع انسان) را، خواه در شخص خودت خواه در دیگری، در هر مورد همچون غایت می‌انگاری و نه به عنوان وسیله^۲.

نظریه کانت تا حد زیادی دقیق است. در عین حال حاوی جزئی از حقیقت است نه تمام آن.

۱. کلیات فلسفه، ص ۶۰

۲. همان، ص ۶۱

نظریه کانت تا آنچا که به وجود یک سلسله فرمانها و «باید»های غیرمشروط و کانون الهامبخش 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 انجام‌دهنده 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 ذاتی اش 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 انگیخته شده باشد خوب است و اگر نه، نه.

از این رو فرمانهای اخلاقی کانت تا حد زیادی کورکورانه است. گویی وجدانی که کانت می‌شناسد، یک فرمانده مستبد است که بدون دلیل فرمان می‌دهد و بدون دلیل باید فرمان او را اطاعت کرد.

لهذا نظر کسانی که معتقدند هر فرمانی به دلیل تشخیص نوعی خوبی است، چیزی که هست خوبیها گاهی نسبی و گاهی مطلقاً - چنانکه در درس‌های اول و دوم گفته‌یم - بر نظریه کانت ترجیح دارد.

ج. مطابق نظریه کانت اگر در کاری خیر عموم باشد و انسان به حکم عاطفة انسان‌دوستی و به حکم میل به خدمت، آن کار را انجام دهد نه به حکم یک تکلیف و یک مسئولیت، آن کار اخلاقی نیست. همان وجdan اخلاقی که کانت آن را ستایش می‌کند، از قبول این مطلب ابا دارد.

د. به طور کلی هرکاری که زیر فشار الزام و تکلیف باشد، هرچند آن الزام از درون خود انسان باشد، از آزادی انسان نسبت به آن کار و قهرآ 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

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

فهرست آیات قرآن کریم

من آیه	نام سوره	شماره آیه	صفحه
و... ایتما توّلوا فشم...	بقره	۱۱۵	۲۲۱، ۲۱۶
و... لا اله الا هو...	بقره	۱۶۳	۲۲۱
و المطلقات يتربصن...	بقره	۲۲۸	۲۹۲
آمن الرسول بما انزل...	بقره	۲۸۵	۱۹۶
ربنا... ان الله لا...	آل عمران	۹	۱۷۶
يا... اوْفوا بالعِقد...	مانده	۱	۲۵۴
لا تدركه الابصار...	انعام	۱۰۳	۲۰۰
و... وَأَنَّ الشَّيَاطِينَ...	انعام	۱۲۱	۲۶۷
انما الصدقات للقراء...	توبه	۶۰	۳۴۰
خذ من اموالهم صدقة...	توبه	۱۰۳	۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۱
و... فلو لا نفر من...	توبه	۱۲۲	۳۱۰
فاذا... و نَخْتَفْتُ فِيهِ...	حجر	۴۹	۲۲۱
و... وَالَّذِينَ يَتَغَوَّطُونَ...	نور	۳۳	۲۵۳
الله نور السموات و...	نور	۲۵	۲۲۱، ۱۴۲
او... و من لم يجعل الله...	نور	۴۰	۲۲۱
هل ابتكم على من...	شعراء	۲۲۱	۲۶۷
تنزَّلَ عَلَى كُلِّ أَفَّاكِ...	شعراء	۲۲۲	۲۶۷

٢١٧	٦٩	عنكبوت	والذين جاهدوا فينا...
١٧٢	٣٥	صفات	انهم... لا إله إلا الله...
١٧١	١١	شوري	فاطر... ليس كمثله شئ...
٢٩٤, ٢٨٨, ٢٨٧	٦	حجرات	يا... إن جاءكم فاسق...
٢٢١	١٦	ق	ولقد خلقنا الانسان...
٢٢١	٢٦	رحمن	كل من عليها فان...
٢١٧, ٢١٦	٨٥	واعمه	ونحن أقرب اليه منكم...
٢٢١, ٢١٧	٣	حديد	هو الاول والآخر و...
٢٩٣	٧	حشر	ما... ما آتكم الرسول...
٢٠٠	٢٢	قيامت	وجوه يومئذ ناضرة.
٢٠٠	٢٣	قيامت	الى ربها ناظرة.
٢١٧	٩	شمس	قد افلح من زكيها.
٢١	١٠	شمس	وقد خاب من دسيها.
١٧١	٤	اخلاص	ولم يكن له كفواً احد.

□

فهرست احادیث

صفحة	گوینده	متن حديث
١٦	رسول اکرم ﷺ	طلب العلم فريضة...
١٩٨	—	لا جبر ولا تقويض بل...
٢٠١	امام على علیہ السلام	... خدايي را که تدیده باشم...
٢٠١	—	... با چشم نه، با دل آری...
٢١٧	—	خداؤند می دانست که در...
٢١٨	رسول اکرم ﷺ	... اين شخص بنده اي است...
٢١٩	امام على علیہ السلام	ان الله سبحانه و تعالى...
٢٦٤, ٢١٩	امام على علیہ السلام	قد احيا عقله و امات...
٢٢٢, ٢٢١	حديث قدسي	لایزال العبد يتقرّب...
٢٢٥	—	لو علم ابوذر ما في...
٢٤٩	امام على علیہ السلام	الهي ما عيدتك خوفاً...
٢٥٦	امام على علیہ السلام	هجم بهم العلم على...
٢٦٣	رسول اکرم ﷺ	من اخلص الله اربعين...
٢٧٧	رسول اکرم ﷺ	دو چيز گرانها بعد از...

٢٨٢	—	عليينا القاء الاصول...
٢٨٧	—	هر حديثي كه از ما روایت...
٢٩٦	رسول اکرم ﷺ	لاتجتمع امتی على...
٣٠٤	—	لاتقضى اليقين...
٣٠٥, ٣٠٤	رسول اکرم ﷺ	رفع عن امتی تسعه...
٣١٠	رسول اکرم ﷺ	من حفظ على امتی...
٣٥٠	رسول اکرم ﷺ	بعض الحال عند الله...
٣٥٨	رسول اکرم ﷺ	من احبي ارضاً مواتاً...

□

فهرست اشعار عربی

نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه	مصرع اول اشعار
حاجی سبزواری	١	٤١	اس المطالب ثلاثة علم
شیخ بهایی	١	٢٤٢	اطرسن للعمرۃ اجعل نهج
حاجی سبزواری	١	١٩٧	الاشعری بازدید قائلة
حاجی سبزواری	١	٢٥	الفکر حرکة الى العبادی

□

فهرست اشعار فارسی

نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه	مصرع اول اشعار
مولوی	—	٢٩٧	آفتاب آمد دلیل آفتاب
—	—	١٧٥	آنچه آن خسرو کند شیرین بود
—	٢	٧٢	اوسط اگر حمل یافت در بر صفری و باز
رودکی	٣	٩٧	ای بخارا شاد باش و شاد زی
ابوسعید ابوالخیر	٢	٢٢٣	ای نیک نکرده و بدیها کرده
حافظ	١	٢٦٣	برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر
مولوی	٤	٢٥٢	بشنو ازنی چون حکایت می کند
مولوی	٣	٢٣٢	بوالحسن بعد از وفات بایزید
حافظ	٢	٢٦٤	به گوش هوش نیوش از من و به عشرت کوش
حافظ	١	٢٦٠	به می پرسنی از آن نقش خود بر آب زدم

۷۴	-	مولوی	پای استدلایان چوین بود
۲۴۰	۱	حافظ	پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
۲۰۷	۱	حافظ	ترک این مرحله بی همراهی خضر مکن
۲۵۲	۳	مولوی	جزءهار را روها سوی کل است
۱۲۰	۲	میرفندرسکی	چرخ با این اختران نفر و خوش و زیباستی
۲۲۵، ۲۲۴	۲	احمد جام	چون تیشهه مباش و جمله بر خود متراش
۲۶۵	۱	حافظ	چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت
۲۶۵	۱	حافظ	حضوری گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ
۲۶۲	۳	حافظ	خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم
۲۶۳	۱	حافظ	در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند
۵۷	۲	-	در تناقض هشت وحدت شرط دان
۲۶۰	۱	حافظ	دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات
۳۹۲	-	ناصرخسرو	رهاییت باید رها کن جهان را
۲۴۰	۱	حافظ	ز حافظان جهان کس چوبنده جمع نکرد
۲۶۳، ۲۶۲	۶	حافظ	سحرگه رهروی در سرزمینی
۷۶	-	-	سخن از سخن بشکند
۲۲۹	۴	سعدی	شی دود خلق آتشی بر فروخت
۲۶۲	۱	مولوی	صوفی این وقت باشد ای رفیق
۲۳۹	۱	حافظ	عشقت رسد به فریاد گر خود بسان حافظ
۲۳۶	۱	مولوی	عطار روح بود و سنایی دو چشم او
۲۲۳	۲	خواجه عبدالله انصاری	عیب است بزرگ برکشیدن خود را
۲۲۴	۲	احمد جام	غزه مشو که مرکب مردان مرد را
۲۲۳	۲	ابوسعید ابوالخیر	فردا که زوال شش جهت خواهد بود
۲۶۰	۱	حافظ	گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
۲۶۰	۲	حافظ	گر من از سرزنش مدعیان اندیشم
۱۴۵	۱	مولوی	گشت مدل آب این جو چند بار
۲۳۰	۱	حافظ	گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
۲۲۳	۲	ابن سينا	ما یم به عفو تو تولآ کرده
۲۳۶	۱	شبستری	مرا از شاعری خود عار ناید
۲۲۶	۲	سعدی	مرا شیخ دانای مرشد شهاب
۳۷۲	۱	-	مرد باید که در کشاکش دهر
۷۲	۱	-	مغکب اول خین کب ثانی و مغ کاین سوم
۲۶۲	۱	حافظ	من اگر باده خورم ورنه چه کارم باکس
۴۳	۱	-	منظقی در بند بحث لفظ نیست

۲۴۲	۲	جامی	مولدم جام و رشحة قلم
۲۲۹	۱	حافظ	ندیدم خوشت از شعر تو حافظ
۲۶۴	۱	حافظ	نه آنچنان به تو مشغولم ای بهشتی روی
۲۶۰	۱	حافظ	وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
۲۳۹	۲	خواجوی کرمانی	هر کو به ره علی عمرانی شد
۲۲۶	۱	مولوی	هفت شهر عشق راعطار گشت
۲۰۷	۱	حافظ	همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس
۲۶۰	۲	مولوی	هین ز بدنامان نباید تنگ داشت
۲۶۳	۵	سعدی	یکی پرسید از آن گمگشته فرزند
۲۵۰، ۲۴۹	۱۳	سعدی	یکی خردہ بر شاه غزنین گرفت

□

فهرست اسامی اشخاص

ابن خلدون (ابوزید عبدالرحمن بن محمد):	آدم طلاّل: ۲۶۳
۲۸۱، ۱۱۸	آل بحرالعلوم (علّامه سید محمد صادق): ۳۲۰
ابن خلّکان (شمس الدّین ابوالعباس): ۲۲۸	آملی (سید حیدر): ۲۴۰
ابن رشد (ابوالولید محمد بن احمد): ۱۴۱، ۱۲۳	آمنه بیگم: ۳۳۱، ۳۳۰
ابن سیّنا (ابوعلی حسین بن عبد الله): ۷۳، ۲۳	آمونیوس ساکاس: ۱۲۱
۱۱۹، ۱۱۵، ۱۰۹، ۹۱-۸۹، ۸۵، ۸۴، ۷۵	ابراهیم ادهم (ابواسحاق): ۲۲۷
۶۲۹، ۱۳۶، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۳، ۱۲۰	ابن ابی اصیعده (موفق الدّین ابوالعباس): ۳۱۵
۲۲۷، ۲۲۲، ۱۸۸، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۱	ابن ابی عقیل عثمانی: ۲۱۸، ۳۱۷، ۳۱۶
۲۶۵، ۲۶۱، ۲۵۸، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۴۷، ۲۴۶	ابن ادریس حلّی: ۳۲۲، ۳۲۱
۲۹۸، ۳۷۸، ۳۷۱، ۳۳۰، ۳۲۹	ابن البرّاج (قاضی عبدالعزیز حلّی): ۳۲۱، ۳۲۰
ابن عماد حنبلي: ۲۲۰	ابن الحاجب حلّی (ابوعلی حسن بن الحسین): ۳۲۱
ابن فارض مصری (عمر بن علی): ۲۳۶، ۱۲۴	ابن العیید: ۱۸۹
۲۴۲، ۲۳۷	ابن النّدیم (محمد بن اسحاق): ۲۲۶
ابن قبّة رازی: ۱۹۴	۳۱۷-۳۱۵
ابن مسکویه (ابوعلی خازن احمد بن محمد):	ابن الوحشیة بطي: ۱۱۸، ۱۱۷
۱۹۴	ابن باجه اندلسی (ابوبکر محمد بن یحیی، ابن الصائغ): ۱۲۳
ابواسحاق اسفراینی: ۱۸۷	ابن تیمیه حرانی دمشقی (ابوالعباس احمد): ۲۲۴، ۱۸۶، ۱۷۲، ۱۶۷، ۷۴
ابواسحاق شیرازی: ۳۱۵	
ابوالحسین خیاط: ۱۸۴	
ابوالعباس بن شریع: ۲۲۱	

- ابوالفضل سرخسی: ٢٣٢
 ابوالقاسم بلخی (کعبی): ١٨٤
 ابوالهذیل علاف (محمد بن هذیل بن عبد الله): ١٢٥
 ابوبکر بن ابی قحافه: ١٩٧، ١٩٢، ١٨٤، ١٨٣
 ابوجعفر احوال (مؤمن الطاق): ١٩٣
 ابوجعفر اسکافی: ١٨٤
 ابوحنیفہ نعمان بن ثابت: ٢٧٩، ٢٧٨، ٦٤
 ابوحنیفہ نعمان بن محمد (قاضی نعمان): ١٦٨
 ابوحنیفہ شیعی: ١٦٨
 ابوحیان توحیدی (علی بن محمد بن عباس): ٧٤
 ابوذر غفاری (جناده بن جنبد): ٢٢٥، ٢٢٠
 ٣٣٧، ٣٣٦
 ابوزهره (محمد): ١٨٦، ٧٤
 ابوسعید ابوالخیر (فضل الله بن ابی الخیر میہنی): ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢٦، ١٢٤، ٩١-٨٩، ٧٤
 ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق: ١٩٤
 ابوطالب زیات: ١١٨
 ابوطالب مکی: ٢٣٢، ١٢٤
 ابوعبدالرحمن سلمی: ٢١٥، ٢٢٠
 ابوعبدالله رودباری: ٢٢٢
 ابوعییدہ معمر بن منشی: ١٢٥
 ابوعلی جیایی: ١٨٤
 ابوعلی دقاق نیشابوری: ٢٢٣
 ابوعلی رودباری: ٢٢٢، ٢٣١
 ابومحمد جعفر خلدی: ٢٢٦
 ابونصر سراج طوسی: ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٥، ١٢٤
 ابوهاشم جیایی: ١٨٤
 ابوهاشم صوفی کوفی: ٢٢٧، ٢٢٤
 ابویعلی جعفری: ٣١٨
 اہبری (ائیر الدین): ١٢٧
 اپیکتتوس: ٤٠٠
 اپیکور: ٢٦٢، ٢٦١، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨
 ٤٠٠
 احسایی (ابن ابی جمهور): ٢٢٥
 احمد بن ابی نصر بزنطی: ٣١٦
- احمد بن حنبل: ٢٢٩، ١٨٦، ١٨٤، ١٦٧
 احمد جام (زندہ بیل): ٢٤٢، ٢٢٥، ٢٢٤
 ارسسطو: ٨٥-٨٢، ٧٨، ٧٥، ٣٠، ٢٦، ٢٤
 ، ١١٧-١١٥، ١١٠-١٠٩، ١٠٥، ٩٣-٩١، ٨٨
 ، ١٥١، ١٤٩، ١٤٥، ١٤٤، ١٣٧، ١٢٢-١١٩
 ٤٠٣، ٣٩١-٣٨٨، ٢١٤
 اسپنسر (هربرت): ١١٢
 استرآبادی (ملامین): ٢٧٧، ٨٦، ٧٥، ٧٤
 استرول (آوروم): ٤٠٠
 اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت: ١٩٣
 اسکافی (ابن جنید): ٢١٧، ٣١٦
 اسکندر افروذوسی: ١٢١
 اسکندر مقدونی: ٤٠٣، ٣٩٣
 اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل: ١٩٤
 اسماعیل بن علی بن اسحاق: ١٩٤
 اشعری (ابوالحسن علی بن اسماعیل): ١٢٥
 ١٨٩-١٨٦
 اصفهانی (آقا سید ابوالحسن): ٣٢٤
 اصفهانی (شیخ محمد حسین): ٣٢٤
 اعرجی (سید محسن): ٣٢٠
 افلاطون: ٥٨٢، ٢١٥، ١٣٧، ١٢٢-١١٥، ١٠٤
 ٤٠٣، ٤٠٠، ٣٩١، ٣٨٨-٣٨٥
 افلاطین: ١٢١
 ام الحسن (فاطمه): ٣٢٤
 امام الحرمین جوینی (ابوالمعالی ضیاء الدین عبدالملک): ١٨٨، ١٨٧، ١٢٥
 ام علی (همسر شیخ انصاری): ٣٢٤
 انتیس تنس: ٣٩٢، ٣٩١
 انصاری (ابوایوب): ٢٢٣
 انصاری (جاپر بن عبدالله): ٣٣٢
 انصاری (خواجہ عبدالله، ابواسماعیل بن محمد): ٢٥٢، ٢٢٩، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢١، ١٢٤
 انصاری (محمد): ٣٢٣، ٣٢٢
 انوشیروان ساسانی: ٢٢١
 اهرمن: ٢٦٤
 اهوازی (ابن سعید): ٣١٦
 اهوازی (حسین بن سعید): ٣١٦

- جندب بدادی (ابوالقاسم بن محمد): ٢٢٩، ١٢٤
٢٦٥، ٢٦١، ٢٣١
جهنم بن صفوان: ١٩١، ١٨٣، ١٨٢
جیلی (عبدالکریم): ٢٤١، ٢٤٠
حائزی یزدی (شیخ عبدالکریم): ٣٣٦
حاتم طائی اندلسی: ٢٢٧
حارث محاسیبی: ٢٢٩
حافظ شیرازی (خواجہ شمس الدین محمد): ١٢٥، ٢٢٠، ٢٢٩، ٢٢٦، ٢٤١، ٢٤٠
٢٩٨، ٣٩٧، ٢٦٥-٢٦٢
حسن بصری: ١٦٠، ٢٢٦، ٢٢٤، ١٨٣، ١٧٧، ١٦٠
٢٢٧
حسن بن معجوب: ٣١٦
حسن بن موسی نوبختی: ١٩٤
حسینی (سید ابی هاشم): ٣٢١
حلّاج (حسین بن مصوّر): ١٢٤، ٢٢١، ٢٢٠، ٤٠.
حلی اسدی (جمال السالکین ابوالعباس احمد بن فهد): ٣٢٤، ٢٤٢
حلی (علامه حسن بن یوسف بن علی بن مطهر): ١٩٤، ٢٢٨، ٣١٨، ٣٢٢-٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٠
٣٦٦، ٣٦٥
حلی (فخر المحققین، پسر علامه حلی): ٣٢٣، ٣٢٤
حلی (محمد بن نما): ٣٢٢
حرمان بن اعین: ١٩٢
حنین بن اسحاق: ٢٣
خراسانی (آخوند ملا محمد کاظم): ٣٣٣، ٢٨٤
٣٣٤
حضر علیؑ: ٢٢٩، ٢٠٧
خواجهی کرمانی (ابوالعطاء کمال الدین بن محمود): ٢٣٩
خوانساری (آقا حسین، معروف به محقق): ٣٢٠، ٣٢٩
خوانساری (جمال المحققین، معروف به آقا جمال): ٣٢٠
خوانساری (محمد): ٩١
ایاز: ٢٥٠، ٢٤٩
بايزيد بسطامی (طیفور بن عیسی): ٢٢٨، ١٢٤
٢٦١، ٢٣٢
بحرالعلوم (سید مهدی): ٣٣٠، ٣١٧، ٢٨٣
٣٢١
بدوی (عبدالرحمن): ٢٢٦، ١٨٦، ١٦٧
برکلی (جرج): ١٣٨
بروجردی (حسین طباطبائی): ٣٣٥، ٣٣٤
بشر حافی: ٢٢٨
بطلمیوس: ٧٥
بودا (سیدارتہ گوتمه): ٢٢٧، ٢١٥
بهاء الدین نقشبند: ٢٤٣
بهاء الدین ولد (پدر مولوی): ٢٢٨، ٢٣٥
بیکن (راجر): ٨٥
بیکن (فرانسیس): ١١٠، ٨٥، ٧٥، ٢٣
پاپکین (پیچارد): ٤٠٠
پدر محقق حلی: ٣٢٢
بروتاگوراس: ١٣٨، ١٣٧
بونکاره (هانری): ٧٥
پیر بالان دوز: ٢٢١
پیرهون: ٣٩٢، ١٣٧
تراسیماخوس: ٣٨٢
ترکه (خواجہ افضل الدین): ٣٢٨
تفی زاده (سید حسن): ١١٧
ناسطیوس: ١٢١
تعلب: ٢٣١
جاحظ (عمرو بن بحر): ١٨٤، ١٢٥
جامی (نورالدین عبدالرحمن بن احمد): ٢٢٧، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٣٦، ٢٢٩
جد محقق حلی: ٣٢٢
جرجانی (میر سید شریف): ١٢٥
جردق (جرج): ٢٢٠
جزایری (شیخ علی بن هلال): ٣٢٦، ٣٢٥
جعفر بن قولیه: ٣١٧
جعفر بن محمد، امام صادق علیؑ: ١٩٢، ١٢٥
٢٢٥، ٢٢٨، ٢٢٤، ١٩٣
جمال الدین محمود (خواجہ): ٣٢٨

- سجستانی (ابویعقوب): ١٦٨
سری سقطی: ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٤
سعد بن ابی وقاص: ١٨٣
سعد بن عبد الله الشعراً: ٢١٧
سعدي (مشرف الدين مصلح بن عبد الله): ٢٢٩،
٢٦٣، ٢٥٠، ٢٤٩، ٢٤٢، ٢٢٦
سعید بن جبیر: ٣١٠
سعید بن مسیب: ٣١٠
سفیان ثوری: ٢٢٧، ٢٢٥، ٢٢٤
سفرطاط: ٣٩١، ٣٨٧، ١٢٧، ١٠٤، ٩٤،
٤٠٣، ٣٩٩
سلار دیلمی (حمزة بن عبد العزیز): ٣٢١، ٣٢٠
سلمان فارسی: ٢٢٥
سنایی غزنوی (ابوالمجد مجدد بن آدم): ٢٣٤،
٢٣٦
سهروردی زنجانی (شیخ شهاب الدین): ٢٣٦
٢٣٩
سهروردی (شیخ شهاب الدین یحیی بن حبیش،
شیخ اشراق): ١١٥، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٤، ١٣٩،
٢٢٦
سهیل بن عبد الله تستری: ٢٢٠
سید ابوالمکارم ابن زهرة حلبي: ٢٢٢، ٣٢١
سید جواد، صاحب مفتاح الكرامه: ٣٢٢-٣٢٠
سید رضی (ابوالحسن محمد بن حسین
موسی): ٣١٨، ٢٨٢
سید علی، صاحب ریاض: ٣٢٠
سید محمد، صاحب مدارک: ٣٦٦، ٣٣٨، ٣٢٨
سید مرتضی علم الهدی (ابوالقاسم علی بن
حسین موسی): ١٢٥، ١٧٠، ١٨٧، ٢٨٢،
٢٢١-٣١٦، ٢٨٣
سیرافی (ابوسعید حسن بن عبد الله): ٨٦، ٧٤
سیوطی (جلال الدین): ١٦٧، ٧٤
شافعی (محمد بن ادريس بن عباس): ٢٧٩،
٢٨٢، ٢٨١
شاه تهماسب اول: ٣٢٦
شاه عباس کبیر: ٣٢٨، ٣٢٧، ٢٧٦
شاه نعمت الله ولی: ٢٤١
- خوانساری (محمد باقر بن زین العابدین
موسی)، صاحب روضات: ٢٣٩
خیام نیشابوری (ابوقفتح عمر بن ابراهیم):
٣٩٨، ٣٩٧
دشتکی (میر صدرالدین): ٢٤٢
دکارت (رنده): ١١٠، ٩٨، ٨٦، ٧٥، ٢٢
دوانی (علامہ جلال الدین، محقق): ٢٤٢، ٢٤٠،
٣٢٨
دوانی (علی): ٢٢٨
دورانت (ویل): ٣٨٥، ١١٨
دیوبن الفرات: ٧٤
دیوبن (دیوگنس): ٣٩٢، ٣٩١
ذوالنون مصری (ثوبان بن ابراهیم): ١٢٤،
٢٦١، ٢٣١-٢٢٩
ذیمقراطیس (دموکریت): ٣٩٥، ١٤٤، ١٤٣
رابعہ شامیہ: ٢٢٧
رابعہ عدویہ: ٢٢٧
رازی (ابو حاتم): ١٦٨
رازی (شیخ عبدالجبار): ٣٢١
راسل (برتراند آرتور ویلیام): ١١٩، ٧٥،
٣٩٩، ٣٩١، ٣٨٤-٣٨٢
رشتی (آقا میرزا هاشم): ٢٤٣، ٢٤١
رضوی قمی (سید صدرالدین): ٣٣٠
روودکی (ابو عبدالله جعفر بن محمد): ٩٧
زرین کوب (عبدالحسین): ١٩، ١٧
زمخشی (ابوالقاسم محمود بن عمر): ١٢٥،
١٨٤
زنون الیائی: ٣٩٩
زنون رواقی: ٣٩٩
زیدان (جرچی): ١٩
زید بن ثابت: ١٨٣
زینوبادی (ابو عبدالله): ٢٢١
سامانی (امیر نصر بن احمد): ٩٧
سامی النشار (علی): ٩١
سیزوواری (حاج ملا هادی): ١٣٩، ١٢٧، ٤١
١٩٧، ١٩٤
سیزوواری (حاج میرزا حسین): ٣٣٣

- شیخ صدوق (ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه قمی): ۲۸۳، ۲۸۲
شیخ صنعت: ۲۶۰
شیخ طوسی (ابو جعفر محمد بن حسن): ۲۲۹، ۲۲۵، ۳۲۲-۳۱۹، ۳۱۶، ۲۸۳، ۲۸۲
شیخ عبدالعالی بن علی بن عبدالعالی: ۳۲۷
شیخ عبدالقادر گیلانی: ۲۳۷-۲۳۵
شیخ علی بن الخازن فقیه: ۲۲۵
شیخ محمد حسن بن محمد باقر نجفی، صاحب جواهر: ۲۸۴، ۲۸۲، ۳۲۲-۳۲۱، ۳۲۸، ۳۲۶
شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان): ۱۲۵، ۲۲۱-۳۱۶، ۲۸۳، ۱۸۷
شیخ نجم الدین کبری خوارزمی: ۲۳۶، ۲۳۵
شیرازی (شاه ابو محمد): ۲۲۸
شیرازی (میرزا محمد تقی): ۳۲۴
شیرازی (میرفتح): ۲۲۸
شیطان: ۲۶۶، ۲۳۹
صائناً الدین علی ترکه اصفهانی: ۲۴۱
صاحب بن عباد: ۱۸۹، ۱۸۴، ۱۷۰
صالح (جذ شهید ثانی): ۲۲۷
صدرالدین شیرازی (محمد بن ابراهیم قوامی، ملاصدرا): ۱۲۴، ۱۲۸-۱۲۶، ۱۱۹، ۱۱۰، ۴۲، ۲۲۷، ۱۹۴، ۱۴۹، ۱۴۷-۱۴۵، ۱۲۹
۳۷۸، ۳۲۹، ۲۴۲
صدر (سید حسن): ۲۸۱
ضغیری و بنبوشاد: ۱۱۸
طباطبایی یزدی (سید محمد کاظم): ۳۲۳
طوسی (خواجه نصیر الدین محمد بن حسن): ۷۳، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۱۷
۳۲۲، ۳۲۲، ۲۵۸، ۲۲۸، ۱۹۴
عبدالله بن عمر: ۱۸۳
عبدالواحد بن زید: ۲۲۴
عیید الله بن ابی رافع: ۳۲۵
عراقی (آقا ضیاء الدین): ۳۳۴
عراقی (فخر الدین): ۲۴۲، ۲۳۹
عروة بن زبیر: ۳۱۰
عطار نیشاپوری (شیخ فرید الدین ابو حامد
- شبستری تبریزی (نصرالله): ۳۲۰
شبستری (شیخ محمود): ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۶
شبلنجی: ۲۲۷
شبلی (ابویکر دلف بن جحدیر): ۳۳۱، ۱۲۴
۲۶۵
شفتی اصفهانی (سید محمد باقر): ۳۲۰
شقیق بلخی: ۲۲۷
شکیب ارسلان: ۳۳۶
شمس تبریزی: ۲۳۹
شوشتاری (عبدالله): ۳۲۸
شوشتاری (قاضی نورالله): ۴۲۲
شهرزوری (شمس الدین محمد بن محمود): ۱۲۳
شهرستانی (ابوالفتح محمد بن ابو القاسم عبدالکریم): ۱۱۹-۱۱۷، ۱۰۴
شهرستانی (میرزا مهدی): ۳۲۰
شهید اول (ابو عبدالله شمس الدین محمد بن مکی): ۳۲۳، ۳۲۷-۳۲۹، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۳۶
۳۶۷
شهید ثانی (شیخ زین الدین بن علی): ۲۳۹، ۳۲۱، ۲۸۳
۳۲۸، ۳۲۹-۳۲۷، ۳۲۴، ۳۲۲
۳۶۶
شهیدی مشهدی (میرزا مهدی): ۳۲۰
شیبانی (محمد بن حسن): ۴۲۲
شیخ ابوالحسن خرقانی: ۲۳۲
شیخ ابوالحسن محمد: ۲۲۰
شیخ ابوالصلاح حلبی: ۳۲۱، ۳۲۰
شیخ ابوعلی (مفید ثانی): ۳۲۱، ۳۲۰
شیخ ابومدين مغربی اندلسی: ۲۲۷
شیخ انصاری (مرتضی بن محمد میر شوشتاری): ۳۳۴-۳۳۲، ۳۲۴، ۲۸۴
۳۲۳
شیخ بهایی (بهاء الدین محمد عاملی): ۳۲۶
۳۴۲، ۳۴۲، ۳۲۹
شیخ بهاء الدین علی بن عبدالکریم: ۳۲۵
شیخ حسن، صاحب معالم: ۳۲۸، ۳۲۷، ۲۸۳
شیخ حسین بن عبد الصمد عاملی: ۳۲۹
شیخ روزبهان بقلی شیرازی: ۲۲۵

- فنارکی اصفهانی (سید محمد): ٣٣٤، ٣٣٣
 فضل بن ابی سهل بن نویخت: ١٩٣
 فضل بن شاذان نیشاپوری: ٣١٦، ١٩٣
 فضیل بن عیاض: ٢٢٨
 فتّاری رومی (محمد بن حمزه): ٢٤٣، ٢٤١
 فیناغورس: ٢١٥، ١١٩، ١١٨
 فیروز: ٢٢٧
 فیض کاشانی (ملّا محسن): ٢٣٠، ٢٤٣
 قاضی ابویکر باقلانی: ١٨٨، ١٨٧، ١٢٥
 قاضی سعید قمی: ٢٤٣
 قاضی عبدالجبار معزلی: ١٨٤، ١٧٠، ١٢٥
 قاضی عضد الدین ایجی (عبدالرحمن بن احمد): ١٢٥
 قزوینی (سید ابراهیم): ٣٢٠
 قزوینی (سید حسین): ٣٢٠
 قشیری (ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن): ٢٦٥، ٢٦٣-٢٦١، ٢٢٤، ١٢٤
 قطب الدین حیدر: ٢٢٦
 قطب الدین شیرازی (محمود بن مسعود): ١٢٣
 قمشه‌ای (آقا محمدزاده): ٢٤٣
 قمی (آقا حسین): ٣٣٤
 قمی (شیخ رشید الدین علی بن زیرک): ٣٢١
 قمی (علی بن ابراهیم): ٣١٦
 قمی (علی بن بابویه): ٣٣٦، ٣١٧، ٣١٦
 قمی (محمد بن حسن بن احمد بن الولید): ٣١٦
 قمی (میرزا ابوالقاسم): ٢٢٦، ٣٣٠
 قوتامی: ١١٧
 قونوی (صدرالدین محمد): ٢٤٣، ٢٤١-٢٢٨
 قیس بن ماصر: ١٩٣
 کارنیادس: ٣٩٣
 کاشانی (عبدالرازق): ٢٥١، ٢٣٩
 کاشف القطاء (شیخ جعفر): ٣٣٢-٣٣٠، ٢٨٣
 کانت (اماونل): ١١٢، ٤٠٨-٤٠٤
 کربن (هائزی): ١١٧
 کرمانی (حمید الدین): ١٦٨
 کلینی (محمد بن یعقوب): ٣١٦، ١٩٠
- محمد): ٢٢٨، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٢٥
 علاء الدوّلة سمنانی: ٢٣٩
 علی بن ابی رافع: ٣٣٥
 علی بن ابی طالب، امیر المؤمنین علیہ السلام: ١٦١، ١٧٧، ١٨١، ١٨٢، ٢٠٠، ١٩٣-١٩١، ٢٢٨، ٢٥٦، ٢٤٩، ٢٤١، ٢٢٦، ٢١٩، ٢٠١
 علی بن اسحاق بن ابی سهل: ١٩٤
 علی بن اسماعیل بن میثم تمار: ١٩٢
 علی بن الحسین، امام سجاد علیہ السلام: ٢١٠، ٢٤٢
 علی بن عیسیٰ اربیلی: ٢٢٧
 علی بن محمد، امام هادی علیہ السلام: ١٩٣
 علی بن موسی، امام رضا علیہ السلام: ٢٢٧، ١٩٣، ٩٦
 علی بن مؤید (امیر): ٣٢٣
 عmad الدین طوسی (ابن حمزه): ٣٢١
 عmad طبری: ٢٢٠
 عمر بن الخطاب: ١٨١
 عمرو بن عبید: ١٩٢، ١٩١، ١٨٣، ١٧٧
 عیاشی سمرقندی: ٣١٧، ٣١٦
 عیسیٰ بن مریم، مسیح علیہ السلام: ٩٦
 عین القضا همدانی: ٢٢٤
 غزالی طوسی (ابو حامد محمد بن محمد): ١٢٥، ٢٣٤، ١٨٩، ١٨٧، ١٤١
 غزالی طوسی (احمد بن محمد): ٢٢٤
 غزنوی (سلطان محمود): ٢٥٠، ٢٤٩
 غنی (قاسم): ٢٢٥، ٢٢٤
 خبلان دمشقی: ١٩١، ١٨٢، ١٦٠
 فارابی (ابونصر محمد بن محمد بن طرخان): ٢٢٧، ١٣٩، ١٣٤، ١٢٣، ١٢٠، ١١٧، ١١٦، ٣٢
 فاضل جواد: ٣٢٩
 فاضل مقداد سوری حلی: ٣٢٦-٣٢٤، ٢٧٦
 فاضل هندی (شیخ بهاء الدین اصفهانی): ٣٣٠
 فتحعلیشاه قاجار: ٣٣١، ٢٨٣
 فخر الدین رازی (ابو عبد الله محمد بن عمر): ١٨٩، ١٨٧، ١٢٥
 فرزدق (ابوفراس همام بن غالب): ٢٤٢

- محمد بن علی، امام باقر^{علیه السلام}: ۲۳۵
 محمد بن علی، امام جواد^{علیه السلام}: ۱۹۲
 محمد بن قولویه: ۲۲۶، ۳۱۷
 محبی الدین ابن عربی حاتم طایی اندلسی: ۱۲۴، ۲۶۱، ۲۴۳-۲۲۶
 مریم^{علیها السلام}: ۲۱۷
 معاویة بن ابی سفیان: ۳۳۷
 معبد جهنه: ۱۹۱، ۱۸۲، ۱۶۰
 معتصم عباسی: ۱۸۹، ۱۸۴
 معروف کرخی: ۲۴۲، ۲۲۹-۲۲۷
 مقندر عباسی: ۲۲۰
 مقدس اردبیلی (احمد بن محمد): ۳۲۷، ۲۷۶
 ۲۳۶، ۳۲۹
 منشار (شیخ علی): ۲۲۹، ۳۲۶
 موسوی (سید فخار بن معده): ۲۲۲
 موسی بن جعفر، امام کاظم^{علیهم السلام}: ۲۲۸
 مولوی بلخی (جلال الدین محمد): ۱۸۹، ۱۲۴، ۲۲۲
 ۲۲۶-۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۳۰، ۲۵۲، ۲۶۰
 ۲۶۲
 میثم تمار: ۱۹۲
 میرداماد (محمد باقر بن محمد استرآبادی): ۱۳۴، ۱۲۳، ۱۱۹
 میرزا جان: ۳۲۸
 میرزا شیرازی (حاج میرزا محمد حسن): ۳۳۴، ۳۲۳
 میرزا قمی (میرزا ابوالقاسم گیلانی): ۲۸۳
 میرفندرسکی (ابوالقاسم): ۱۲۰
 میل (جان استوارت): ۹۳، ۹۱، ۹۰، ۷۵
 ناصرالدین شاه قاجار: ۳۲۲
 ناصرخسرو قبادیانی (ابومعین): ۳۹۲، ۱۶۸
 نایبو: ۱۱۸
 نایینی (میرزا حسین): ۲۶۶، ۳۲۴
 نجفی خوانساری (آقا شیخ موسی): ۲۶۶
 نراقی (حاج ملا مهدی): ۳۹۰، ۳۳۳، ۳۳۰
 نراقی (ملا احمد): ۳۳۳
 نسفی (عزیز الدین): ۲۴۱
 نظام (ابواسحاق ابراهیم بن یسار): ۱۸۳، ۱۲۵
- کمال الدین اسماعیل اصفهانی: ۲۳۶
 کمیل بن زیاد نخعی: ۲۵۶
 کنت (اگوست): ۱۱۲
 کندی (یعقوب بن اسحاق): ۱۲۳
 گوتشمید: ۱۱۸
 گورگیاس: ۱۳۷
 لاهیجی (شیخ عبدالرازق): ۲۳۹
 لاهیجی (شیخ شمس الدین محمد): ۲۴۳-۲۴۰
 لیلی بنت سعد: ۲۶۳
 مازندرانی (ملا صالح): ۳۲۱
 ماسینیون (لویی): ۲۲۰
 مالک بن انس: ۲۲۹، ۱۸۶، ۱۶۷
 مالک بن دینار: ۲۲۷، ۲۲۶
 مأمون عباسی (عبدالله): ۱۸۹، ۱۸۶، ۱۸۴، ۹۶، ۱۹۳
 متوكل عباسی: ۱۸۹، ۱۸۴
 متی بن یونس قنائی: ۸۶، ۷۴
 مجتبیوی (سید جلال الدین): ۴۰۰
 مجدد الدین بغدادی (شیخ): ۲۲۶
 مجلسی (علامه ملا محمد باقر): ۳۲۰، ۳۲۹
 مجلسی (ملا محمد تقی): ۳۲۰، ۳۲۹
 مجنون عامری: ۲۶۳
 محدث قمی: ۲۲۵
 محقق حلی (شیخ ابوالقاسم جعفر بن حسن): ۲۲۰، ۳۲۲، ۲۲۲-۲۲۱، ۲۱۶، ۲۴۰
 ۳۵۵، ۳۵۰-۳۴۸، ۳۴۵، ۳۴۴، ۳۴۰-۳۳۸
 ۳۶۷، ۳۶۵، ۳۶۰
 محقق سبزواری (ملا محمد باقر): ۳۲۹
 محقق کرکی (شیخ علی بن عبدالعالی): ۳۲۲
 ۳۳۶، ۳۲۹، ۳۲۷-۳۲۵
 محمد بن عبدالله، رسول اکرم^{علیهم السلام}: ۱۶۱، ۱۸، ۱۶۳
 ۱۶۳، ۱۸۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۶، ۲۱۸-۲۱۶
 ۲۲۷، ۲۲۲، ۲۴۲، ۲۲۷، ۲۷۹-۲۷۵، ۲۷۷
 ۲۸۷، ۳۴۳، ۳۴۱، ۳۱۰، ۳۰۴، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۹۳
 ۳۵۸، ۳۵۳، ۳۵۰
 محمد بن عبدالوهاب: ۱۷۲

- هرقليلوس (هراكليت): ١٤٣
 هشام بن الحكم: ١٩٣، ١٩٢، ١٢٥
 هشام بن سالم: ١٩٢
 هگل (جرج ويلهم فردریک): ١٤٧، ٩٣، ٥٥
 هماکی (میرفخرالدین): ٢٢٨
 همدانی (آقارضا): ٣٢٣
 همسر جنید: ٢٦٥
 همسر شیخ بهایی: ٣٢٩
 هومون: ١١٨، ١٠٤
 یزدی (عبدالله): ٢٢٨
 یعقوب علیؑ: ٢٦٣
 یوسف علیؑ: ٢٦٣
 یونس بن عبد الرحمن: ٣١٦
- نوبختی (خاندان): ١٢٥
 نوریخش (سید محمد): ٢٤٣، ٢٤٢
 نوری (حاج میرزا حسین): ٢٢٨
 نولدکه (تودور): ١١٨
 نیشاپوری (ابوحفص حداد): ٢٦٥
 نیکلسون (رینولد): ٢٢٦، ٢٢٤، ٢٢١، ٢٢٠
 وائق عباسی: ١٨٩، ١٨٤
 واصل بن عطاء غزال: ١٩١، ١٨٣، ١٨١، ١٧٧
 واعظزاده: ٣٣٧
 وحید بههانی (محمد باقر بن محمد اکمل): ٢٣١، ٣٣٠، ٢٨٣
 هارون الرشید: ١٩٣
 هجویری (ابوالحسن علی بن عثمان): ٢٣٣

□

فهرست اسامی کتب، نشریات و مقالات

- الامتعة والمؤانسة: ٧٤
 الانسان الكامل (جیلی): ٢٤١، ٢٤٠
 الانسان الكامل (نسفی): ٢٤١
 البيان والتبيين: ١٨٤
 الجمع بين رأى الحكيمين: ١١٦
 الرد على المطلق: ١٨٦، ٧٤
 الرسالة: ٢٨٢، ٢٨١
 السرائر: ٢٢٢
 الشواهد الروبوتية: ١٢٧
 الفلاحة البطیئه: ١١٨، ١١٧
 التهرست: ٣١٧، ٣١٥، ٢٢٦
 القیمة: ٣٢٧، ٣٢٥، ٣٢٤
 الکنی والالقاب: ٣٢٢، ٣١٧
 اللّمع (اشعری): ١٨٨، ١٨٦
 اللّمع (سراج طوسی): ٢٣١، ٢٢٥
 اللّمع: ٣٢٣
 المختصر النافع: ٣٢٦، ٣٢٥، ٣٢٢
 المذاهب الاسلامیین: ١٨٦، ١٦٧
- آواز پر جبرئیل: ١٢٣
 آیات الاحکام (فضل جواد): ٣٢٩
 آیات الاحکام (مقدس اردبیلی): ٣٢٩، ٢٧٦
 ابن تیمیه: ١٨٦، ٧٤
 اجتهاد در اسلام (مقاله): ٢٨٢
 احیاء علوم الدین: ٢٣٤، ١٨٧
 ارشاد: ٣٢٧، ٣٢٥، ٣٢٣
 استبصار: ٢٧٨
 اسفار اربعه: ٢٠٠، ١٤٦، ١٢٨، ١٢٧، ١٠٦
 اشارات و تنبیهات: ١٢٧، ١٢٦، ١٢٣، ٩٢
 ٢٦٥، ٢٥٨، ٢٤٦
 اصطلاحات: ٢٥١
 اصل تضاد در فلسفه اسلامی: ١٤٦
 اصول فلسفه و روش رئالیسم: ٩٣، ٧٣، ٣٣
 ٣٧٢، ١٩١، ١٦٧، ١٣٤
 اعلام النبوة: ١٦٨
 الاصول الخمسة: ١٧٠
 الامام علی صوت العدالة الانسانیة: ٢٢٠

- تمهید القواعد: ٢٤١
 تنزیه الامم (حکومت در اسلام): ٣٣٤
 توحید صدوق: ٢٠١
 تهافت التهافت: ١٤١
 تهافت الفلاسفه: ١٤١
 تهدیب الاحکام: ٢٧٨
 ثواب الاعمال: ٣١١
 جامع الاسرار: ٢٤٠
 جامع الحکمین: ١٦٨
 جامع السعادات: ٣٩٠، ٣٣٣
 جامع المقاصد: ٣٢٦
 جامع عباسی: ٣٢٩
 جبل عامل در تاریخ: ٣٣٧
 جمل العلم و العمل: ٣١٨
 جواهر: ٣٢٠
 جواهر الكلام: ٢٦٦، ٣٢٨، ٣٣٣-٣٢١، ٢٨٤
 حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر: ٢٢٦
 حکمة الاشراق: ١٢٧، ١٢٢، ١١٨
 خدمات مقابل اسلام و ایران: ١٩
 خصال: ٣١٠، ٣٠٥
 خلاف: ٣١٩
 خوان اخوان: ١٦٨
 دانشنامه علائی: ١٢٣
 دروس: ٣٢٩، ٣٢٤
 دعائم الاسلام: ١٦٨
 ده گفتار: ٢٨٢
 دیوان ابن فارض: ٢٣٦
 دیوان حافظ: ٣٩٨
 دیوان کبیر مولانا: ٢٣٩، ٢٣٨
 ذخیره: ٣٢٩
 ذریعه: ٢٨٢
 ذکری: ٣٢٤
 رجال: ٣٢٠
 رسائل: ٣٣٣
 رساله در شرح یک بیت حافظ: ٢٤٠
 رساله قشیریه: ٢٦١
 رسالت فی استحسان الخوض فی علم الكلام:
- المعتبر: ٣٢٢، ٣٢١، ٣١٦
 المقصر: ٣٢٥
 المنطق الصوری: ٩١
 المهدب البارع: ٣٢٥
 التهایه: ٣٢١-٣١٩
 الهمی از شیخ الطائفه (مقاله): ٢٨٢
 امالی: ٣٢٠
 انتصار: ٣١٨
 انسان و سرنوشت: ١٩٨، ١٨٢، ١٦٢
 ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد: ٣٢٣
 بازدید از چند کشور اسلامی عربی (مقاله): ٣٣٧
 بحوار الانوار: ٣٢٩
 بوستان: ٢٤٩
 بهارستان: ٢٤٢
 بیان: ٣٢٤
 تاریخ تصوف در اسلام: ٢٣٠، ٢٢٦-٢٢٤
 تاریخ تمدن اسلام: ١٩
 تاریخ علوم در اسلام (مقاله): ١١٧
 تاریخ فلسفه (دوران): ٣٨٧-٣٨٥، ١١٨
 تاریخ فلسفه (هون): ١١٨، ١٠٤
 تاریخ فلسفه غرب (راسل): ٣٨٤-٣٨٢، ١١٩
 ٤٠٠، ٣٩٧، ٣٩٦، ٣٩٣-٣٨٩
 تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام: ٢٨١
 تبصرة المتطلّبين: ٣٢٣
 تحریر العقاید (تجزیید الاعتقاد): ١٨٧، ١٢٥
 ١٩٤
 تحریر: ٣٢٣
 تذکرة الاولیاء: ٢٢٥، ٢٢٥
 تذکرة الفقهاء: ٣٦٥، ٣٢٢
 تعلیقات: ١٢٣
 تعلیقات ملّا صدرابهای شفاف: ١٣٦
 تعلیقات ملّا صدرابهای شرح حکمة الاشراق: ٤٢
 تفسیر العیزان: ٣٩٠
 تفسیر عیاشی: ٣١٦
 تقریرات آقا شیخ موسی نجفی: ٣٦٦
 تلویحات: ١٢٣

- طهارة الاعراق: ١٩٤
 عدل الله: ١٩٩، ١٦٢
 عدة الاصول: ٢٨٣
 عدة الداعي: ٢٢٥
 عرشيه: ١٢٧
 عقل سرخ: ١٢٣
 علل گرایش به مادیگری: ١٤٢، ٢٣٠، ٢٤٠
 عواف المعرف: ٢٢٦
 عيون الحكم: ١٢٣
 غنيه: ٣٢١
 فتوحات مكية: ٢٣٧
 فرائد الاصول: ٢٨٤
 فصوص الحكم: ٢٤٠-٢٣٧
 فنکوك: ٢٢٨
 فوائد المدنية: ٢٧٧، ٨٦، ٧٥
 قرآن کریم: ١٦١، ١٤٢، ٧٠، ٦٩، ١٦، ١٥
 ١٩٢، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٤، ١٨١-١٧٩، ١٦٥
 ١٩٢، ١٩٦، ١٩٤
 ٢٢٠، ٢١٧، ٢١٦، ٢١١، ٢٠٠
 ٢٦٦، ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٤٧، ٢٣٩، ٢٢٣، ٢٢١
 ٢٨٧، ٢٧٣، ٢٧٧-٢٧٥، ٢٨٦
 ٣٤٠، ٣٢٤، ٣١٨، ٣١١-٣٠٩، ٢٩٥-٢٨٩
 ٣٥٣
 قواعد (شهید اول): ٣٦٧، ٣٦٥، ٣٢٤
 قواعد (علام حلبی): ٣٣٨، ٣٣٠، ٣٢٦، ٣٢٣
 قوانین الاصول: ٢٣٦، ٣٣٠، ٢٨٣
 قوت القلوب: ٢٢٢
 کارنامہ اسلام: ١٩، ١٧
 کافی: ٢٤، ٢١٨، ٢١٧، ١٩٨، ١٩٣
 کشف (ابوالصلاح حلبي): ٣٢٠
 کتاب على بن اسماعيل در مورد عقاید: ٩٢
 کتاب على بن رافع: ٣٢٥
 کشف الغطاء: ٣٢١
 کشف الغمة: ٢٢٧
 کشف اللثام: ٣٢٠
 کشف المحجوب (سجستانی): ١٦٨
 کشف المحجوب (هجویری): ٢٢٣
- رعاية حقوق الله: ٢٢٦
 روضات الجنات: ٢٣٩، ٢٣١
 ریاض: ٣٣٠
 ریحانة الادب: ٢٢٤، ٣٢٢، ٣٢٠، ٢٢٧
 زندگی جلال الدین دوانی: ٢٢٨
 سفينة البحار: ٢٢٥
 سه حکیم مسلمان: ١١٧
 سیر حکمت در اروپا: ٨٦، ٩١، ٢٨٧، ١١٨، ٩١
 سیری در نهیج البلاغه: ١٩١
 شذرات الذهب في اخبار من ذهب: ٣٢٠
 شرایع الاسلام: ٣٣٢، ٣٢٧، ٣٢٦، ٣٢٢، ٣٢٠، ٣٣٨
 شرح ارشاد: ٢٢٩
 شرح اشارات: ٢٥٨
 شرح الفیہ: ٣٢٥
 شرح ثائیة ابن فارض: ٢٤٤
 شرح فصوص الحكم: ٢٤٤
 شرح قصيدة بردہ: ٢٤٤
 شرح قصيدة میمیۃ فرزدق: ٢٤٤
 شرح گلشن راز: ٢٤٢
 شرح لمعات: ٢٤٢
 شرح لمعه: ٣٣٠، ٣٢٧، ٣٢٣، ٣٢٢
 شرح منازل السائرين: ٢٥١
 شرح مواقف: ١٢٥
 شرح هدایہ: ١٢٧
 شفا: ١٨٨، ١٣٦، ١٢٧، ١٢٣، ١١٠، ١٠٦، ٨٤
 ٣٧١، ٣٣٠، ٣٢٩
 صحاح سنه: ١٩٠
 صحیفة سجادیہ: ٢٢٠
 صوفیہ و فقراء: ٢٢٤
 صون المتنطق والکلام عن المتنطق والکلام: ٧٤
 ١٦٧، ٧٥
 طبقات الاطباء: ٢١٥
 طبقات الصوفیہ: ٣١٥، ٢٢٠
 طبقات الفقهاء: ٣١٥
 طبقات التحویلین: ٣١٥

- مقالات و برسیها (نشریه): ١١٧
 مقاومات: ١٢٣
 مقدمة ابن خلدون: ٢٨١
 مقنعة: ٣١٧
 مكاسب: ٣٢٣، ٢٨٤
 مكتب تشیع (نشریه): ٢٨٢
 ملل و نحل: ١١٩-١١٧، ١٠٤
 منازل السائرين: ٢٥٢، ٢٢٩، ٢٢٤
 منتهی: ٣٢٣
 منطق (ارسطو): ٢٢
 منطق الشفاء: ٨٥، ٨٤، ٢٣
 منطق الطیر: ٢٢٦، ٢٢٥
 منطق صوری: ٩١
 منظمه، شرح منظمه: ١٢٧، ٤١
 من لا يحضره الفقيه: ٢٧٨
 منهاج الكرامة: ٢٢٨
 موافق: ١٨٧، ١٢٥
 مهذب: ٣٢٠
 میراث اسلام: ٢٢٦، ٢٢١
 نامہ دانشوران: ٢٢٣، ٨٩
 نجات: ١٢٣
 نشریة دانشکده الهیات مشهد: ٣٢٧
 نص الصوص: ٢٤٠
 نصوص: ٢٢٨
 نفحات الانس: ٢٤٢
 نور الابصار: ٢٢٧
 نهج البلاغه: ١٧٧، ١١٧، ١٩٤، ١٩١، ٢٢٦، ٢١٩، ٢١٨، ٢٨٢، ٢٦٣، ٢٥٦
 وافیه: ٣٣٠
 وجه دین: ١٦٨
 وسائل الشیعه: ٣٠٤
 وسیله: ٣٢١
 وفيات الاعیان: ٢٢٨
 هزاره شیخ طوسی: ٢٨٢
 هیاکل النور: ١٢٣
- کفایه: ٣٢٩
 کفایة الاصول: ٢٣٤، ٢٨٤
 کلیات فلسفه: ٤٠٧، ٤٠٥، ٤٠١، ٤٠٠
 کنز العرفان: ٣٢٤، ٢٧٦
 گلستان: ٢٤٢
 گلشن راز: ٢٤١، ٢٣٦
 لوایح: ٢٤٢
 لؤلؤ البحرين: ٣٢٠
 مباحثات: ٣٧١، ١٢٣
 مبدأ و معاد (ابن سينا): ١٢٣
 مبدأ و معاد (ملاصدرا): ١٢٧
 مبسوط: ٣١٩
 مثنوی: ١٨٩، ١٨٩، ٢٢٧، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٩
 ٢٥٢
 مجالس المؤمنین: ٢٤٢
 مجموعه آثار استاد مطهری، جلد ٢٠: ٢٨٢
 محاضرات دکتر عبدالرحمون بدوى: ٢٢٦
 مختلف الشیعه: ٣٢٢
 مدارک: ٣٦٦، ٣٢٨، ٣٢٨
 مراسم: ٣٢١
 مسالک: ٣٦٦، ٣٢٨
 مسالک الالهام: ٣٢٧
 مستدرک الوسائل: ٣٢١، ٣٢٠، ٢٢٨
 مستند الشیعه: ٣٣٣
 مشارق الشموس: ٣٢٩
 مشاعر: ١٢٧
 مصباح الانس: ٢٤١
 مصباح الشریعة و مفتاح الحقيقة: ٢٢٨
 مطارات: ١٢٣
 معارج: ٣٢٢
 معالم الاصول: ٣٢٨، ٣٢٧، ٢٨٣
 مفتاح الفیب: ٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٨
 مفتاح الكرامة: ٣٣٢-٣٣٠
 مقاصد: ١٨٧
 مقالات الاسلاميين: ١٨٨
 مقالات فلسفی: ١٤٦

□

فهرست آثار منتشر شده و در دست چاپ

اسلام	۲۹. ده‌گفتار	۱. آزادی معنوی
۵۲ نقدی بر مارکسیسم	۳۰. سیری در سیره ائمه	۲. آشنایی با قرآن (۹-۱)
۵۲ تهضیم‌های اسلامی در	اطهار علی‌الله	۳. احیای تفکر اسلامی
صدساله اخیر	۳۱. سیری در سیره نبی	۴. اخلاق جنسی
۵۴ ولاءها و ولایتها	۳۲. سیری در نهج البلاغه	۵. اسلام و نیازهای زمان (۲۰۱)
۵۵ یادداشت‌های استاد	۳۳. شرح منظمه	۶. اصول فلسفه و روش
مطهری (۱-۷)	۳۴. شش مقاله	رئالیسم (۵-۱)
***	۳۵. عدل الهی	۷. امامت و رهبری
۵۶ آزادی از نگاه استاد	۳۶. عرفان حافظ	۸. امدادهای غیبی در
شهید آیه‌الله مطهری	۳۷. عزل گرایش به مادیگری	زنگی بشر
۵۷ آئینه جام (دیوان حافظ)	۳۸. فطرت	۹. انسان کامل
همراه با یادداشت‌های	۳۹. فلسفه اخلاق	۱۰. انسان و سرنوشت
استاد مطهری	۴۰. فلسفه تاریخ (۲۰۱)	۱۱. بیست گفتار
۵۸ استاد مطهری و	۴۱. قیام و انقلاب مهدی	۱۲. پاسخهای استاد
روشنگران	۴۲. کلیات علوم اسلامی (۳، ۲۱)	۱۳. پانزده گفتار
۵۹ خاطرات من از استاد	۴۳. مسئله حجاب	۱۴. پیامبر امی
شهید مطهری	۴۴. مسئله ربا و بانک (به	۱۵. پیرامون انقلاب اسلامی
در رشای استاد (مجموعه	ضمیمه بیمه)	۱۶. پیرامون جمهوری اسلامی
(اشعار)	۴۵. مسئله شناخت	۱۷. تعلیم و تربیت در اسلام
۶۱ سیری در زندگانی استاد	۴۶. محاذ	۱۸. توحید
مطهری	۴۷. مقالات فلسفی	۱۹. جاذبه و دافعه علی‌الله
۶۲ سیمای استاد در آیته	۴۸. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی	۲۰. جهاد
نگاه یاران	اسلامی:	۲۱. حج
۶۳ شیخ شهید	انسان و ایمان	۲۲. حق و باطل (به ضمیمه
۶۴ مصلح بیدار (۲۰۱)	جهان‌بینی توحیدی	تکامل اجتماعی انسان
۶۵ نامه تاریخی استاد	وحتی و نبوت	در تاریخ)
مطهری به امام خمینی (ره)	انسان در قرآن	۲۳. حکمتها و اندرزها
***	جامعه و تاریخ	۲۴. حماسه حسینی (۲۰۱)
کتابهای در دست چاپ:	زندگی جاوید یا حیات	۲۵. خاتمه
۱. فلسفه تاریخ (۳ و ۴)	آخری	۲۶. ختم نبوت
۲. آشنایی با قرآن (۱۰)	۴۹. نبوت	۲۷. خدمات متقابل اسلام و
۳. یادداشت‌های استاد مطهری (۸)	۵۰. نظام حقوق زن در اسلام	ایران
۴. مجموعه آثار (۲۲)	۵۱. نظری به نظام اقتصادی	۲۸. داستان راستان (۱ و ۲)