

کتاب از نشر نگاه معاصر
چشم منوی

مولاانا

اخلاقی زیستن

مهدی کمپانی زارع

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

ISBN: 978-964-9940-32-8



9 789649 940328

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

بینش معنوی — ۶۶

مهدی کمپانی زارع

مولانا و اخلاقی زیستن

نگارستان
نشر نگاه معاصر

مولانا و اخلاقی زیستن

مهدی کمپانی زارع

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر) / مدیر هنری: باسم الرسام
حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هما (امید سیدکاظمی) / لیتوگرافی: نوید
چاپ و صحافی: فرنو / چاپ اول: ۱۳۹۴ / شمارگان: ۱۱۰۰ / قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۹۴۰-۳۲-۸

کتابخانه

نشانی: مینی سیتی - شهرک محلاتی - فاز ۲ مخابرات - بلوک ۳۸ - واحد ۲ شرقی
تلفن: ۲۲۴۴۸۴۱۹ پست الکترونیک: negahe.moaser94@gmail.com

سرشناسه	: کمپانی زارع، مهدی، ۱۳۵۹-
عنوان و نام پدیدآور	: مولانا و اخلاقی زیستن / مهدی کمپانی زارع.
مشخصات نشر	: تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری	: ۳۲۴ ص: ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.
فروست	: بینش معنوی: ۶۶.
شابک	: 978-964-9940-32-8
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا.
موضوع	: مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ق. - اخلاق.
موضوع	: اخلاق در ادبیات.
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۴ ک ۸ الف ۵۳۰۷ / PIR
رده‌بندی دیویزی	: ۸ فا ۱ / ۳۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۹۶۷۵۵۹

پیشکش آن شاهِ شکرخانه را آن گهرِ روشنِ دُرْدانه را
 آن شهِ فَرْخِ رُخِ بی مثل را آن مهِ دریادلِ جانانه را
 روح دهد مُردۀ پوسیده را مهر دهد سینهٔ بیگانه را
 دامنِ هر خارِ پُر از گُل کند عقل دهد کَلِّۀ دیوانه را
 در خردِ طفلِ دو روزه نهد آنچه نباشد دلِ فرزانه را

رانِ ملخی ناچیز تقدیم به سلیمانِ دانشِ اخلاق و زیستِ اخلاقی،
 نادرۀ روزگار استادِ مصطفیٰ ملکیان به نشانهٔ محبت و ارادت و قدردانی.

هدیه‌های دوستان با همدگر نیست اندر دوستی الا صُور
 تا گواهی داده باشد هدیه‌ها بر مَحَبَّت‌های مُضَمَّر در خفا

فهرست

پیشگفتار..... ۷

فصل اول: چیستی اخلاق و عناصر مرتبط با آن در اندیشه مولانا (۱۵)

مقدمه.....	۱۵
اختیار باوری.....	۱۷
تشخیص خوب و بد (حُسن و قُبْح) افعال.....	۴۰
انسان شناسی معطوف به اخلاق.....	۵۵
غایت اخلاقی زیستن.....	۷۱

فصل دوم: موانع اخلاقی زیستن (۸۱)

الف) نفس اماره.....	۸۳
ب) دنیا دوستی.....	۱۰۲
ج) شیطان.....	۱۲۰
د) هوا.....	۱۲۲
ح) ضعف اراده.....	۱۳۰
خ) تضاد میان ابعاد و ساحات مختلف انسان.....	۱۴۴

فصل سوم: عوامل مؤثر در بهبود زیست اخلاقی (۱۵۱)

الف) داشتن استاد.....	۱۵۱
-----------------------	-----

۱۶۰	 ب) تخیل
۱۶۹	 ج) نوع دوستی و شفقت بر خلق
۱۷۸	 د) شناخت عمیق از دیگران
۱۸۴	 و) صاحب کمال بودن
۱۸۷	 ه) دوری کردن از صاحبان اخلاق ناپسند
۱۸۹	 ی) توفیق و عنایت الهی

فصل چهارم: سیری در رذایل و فضائل اخلاقی (۱۹۳)

۱۹۳	 الف) آرزواندیشی
۲۰۶	 ب) بُخل و سخاوت
۲۱۵	 ج) تکبر و تواضع
۲۲۵	 د) حرص، طمع و قناعت
۲۳۴	 ر) حسد
۲۴۱	 ز) حزم، تأتئ و تعجیل
۲۴۹	 س) حلم و خشم
۲۵۵	 ش) دروغ و صدق
۲۶۱	 ص) زیرکی
۲۶۸	 ع) شهرت و جاه طلبی
۲۸۰	 غ) شهوت پرستی

فصل پنجم: چستی ادب و گستره آن (۲۹۱)

۲۹۱	 معنای لغوی و اصطلاحی ادب
۲۹۳	 ادب در آینه آیات و روایات
۲۹۴	 اهمیت ادب در تاریخ فرهنگ اسلامی
۳۰۱	 ادب به روایت مولانا

۳۱۱	 کتابنامه
۳۲۱	 نمایه

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

روزگاری فیلسوفان در حوزه نظریه بحث پیرامون خدا و در حوزه عمل به اخلاقیات توجه خاص داشتند. حتی می‌توان گفت بحث از حوزه عمل، پیش و بیش از مباحث نظری مورد توجه فیلسوفان قرار گرفت و آنان پیرامون اخلاق کتب و رسالات مستقلی را به رشته تحریر درآوردند. سال‌ها پیش از ظهور مسیح، مردمان یونان به بحث پیرامون مسائل اخلاقی می‌پرداختند و فیلسوفانشان کتاب‌هایی چون اخلاق نیکوماخوس را می‌نوشتند. آنان هرچند درک دیندارانه‌ای نیز از هستی داشتند، اما در مباحث اخلاقی‌شان، مبانی معرفت‌شناختی، وجودشناختی و انسان‌شناختی‌ای را دخالت می‌دادند که در بیشتر موارد محصول عقل بشری بود. چنان‌که در بحث از حُسن و قبح افعال در همین کتاب خواهیم گفت، فیلسوفان یونان باستان نخستین کسانی بودند که به این بحث در علم اخلاق پرداختند و به نحوی کوشیدند که از این طریق اخلاق را دانشی مستقل از دین معرفی کنند. اساساً تاریخ فلسفه و حتی علم یونانی از جایی آغاز می‌شود که قرار است تبیین‌های عقلی و تجربی جای تبیین‌های اسطوره‌ای و دینی را بگیرد و این را می‌توان حرکتی مهم جهت سکولار کردن علوم بشری در بستری عقلی-تجربی دانست. این حرکت از تالس آغاز شد و در ارسطو به اوج خود رسید. ارسطو هم فیلسوف بود و هم دانشمند علوم طبیعی و تالس نیز اگرچه در دانش در حد ارسطو پیش نرفته بود؛ شئونی چون وی داشت. به هر روی خشت‌های نخستینی که یونانیان در بنای دانش اخلاق نهادند مورد توجه ملل و نحل دیگر نیز قرار گرفت و مکرراً مورد مذاقه و مطالعه واقع شد. در میان فیلسوفان یونان باستان، سقراط، افلاطون و ارسطو بیش از همه در این باب سخن گفتند. در زمانی که میراث یونانیان به امت اسلام از طریق ترجمه منتقل می‌شد، اهم نوشته‌های ایشان در حوزه اخلاق نیز انتقال یافت. از اخلاق

نیکوماخوس ارسطو که مسلمانان بدان «نیقوماخیا» و «نیقوماخیه» می‌گفتند و فیلسوفانی چون فارابی و ابن رشد بر آن شروحاتی نگاشتند و نیز مباحث اخلاقی موجود در مجموعه آثار افلاطون که بگذریم، مسلمانان آثاری از جالینوس را نیز ترجمه کردند و به آنها نام‌هایی چون «کتاب فی الاخلاق»، «طیماوس فی العلم الطبیعی» و «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» دادند. مسلمانان حتی شروح نگاشته بر این نوشته‌ها را نیز مد نظر داشتند و برای نمونه به ترجمه شرح فرفوریوس بر اخلاق نیکوماخوس پرداختند. هرچند در قرآن و روایات معصومان علیهم السلام توصیه‌های فراوان اخلاقی وجود داشت و دست‌کم از قرآن کریم، نظام اخلاقی‌ای قابل استخراج بود که می‌توانست در حوزه اخلاق و فرا اخلاق معیار عمل مسلمانان، قرار گیرد، اما عمده نوشته‌های اخلاقی در جهان اسلام در میان اندیشمندان مسلمان رنگ و بویی یونانی داشت و از نظریات کسانی چون افلاطون، ارسطو و جالینوس متأثر بود. جالب اینکه حتی در نوشته‌های مسلمانان در اخلاق، مباحثی مطرح می‌شد که هیچ نسبتی با اسلام نداشت. برای نمونه خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری به آداب شراب نوشیدن نیز می‌پردازد و در این باب نکاتی را که در مجالس حکام رعایت می‌شده است، به عنوان اخلاق و ادب این مقام متذکر می‌شود.^۱ حکیم و فیلسوفی را در تاریخ فرهنگ اسلامی نمی‌توان نشان داد که عمیقاً در مباحث اخلاقی متأثر از یونانیان نباشد. مهمترین و شاخص‌ترین کتاب‌های اخلاقی فیلسوفان مسلمان را می‌توان سه اثر دانست:

۱. الطب الروحانی زکریای رازی (۳۱۳ق)

۲. تهذیب الاخلاق ابن مسکویه رازی (۴۲۱ق)

۳. اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق)

دیگر آثار اخلاقی حکمای مسلمان تحریرهایی از این سه و به ویژه اخلاق ناصری است که خود تحریری فارسی از تهذیب الاخلاق ابن مسکویه است. درنگی در نوشته‌های اخلاقی پس از خواجه نشان می‌دهد که اغلب آثار، تحریری دیگر از کتاب اوست. جلال‌الدین دوانی (۹۰۸ق) و غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (۹۴۹ق) دو تن از مهمترین فیلسوفان مکتب شیراز در دو اثر تحت عنوان اخلاق جلالی و اخلاق منصوری از مشی خواجه در اخلاق ناصری پیروی نمودند. حسن بن روزبهان شیرازی نیز در سال

۹۳۳ق به پیروی از خواجه کتابی تحت عنوان اخلاق شمسی نوشت. کمال الدین حسین کاشفی سبزواری (م ۹۱۰ق) نیز در اخلاق محسنی راه خواجه را در مباحث اخلاقی ادامه داد. خواجه نیز کمابیش در بحث از اخلاق همان راهی را در پیش گرفت که پیش از وی ابن مسکویه و زکریای رازی و نیز پیش از آنان یعقوب بن اسحاق کندی در آن گام زده بودند. پذیرش مبانی فلسفی یونانیان در اخلاق موجب شده که بیشتر کتب فیلسوفان مسلمان به یکدیگر شباهت بیابد. به نظر می آید آنان هر چند در حوزه باید و نبایدهای اخلاقی به قرآن و سنت نظر داشته اند، اما در حوزه مباحث نظری اخلاق و آنچه امروزه فرا اخلاق و نظریه اخلاقی گفته می شده، دست خود را تهی می دیده اند و می کوشیده اند که این کمبود را با مراجعه با میراث یونانیان جبران کنند. البته این مطلب درباره کسانی است که به اخلاق برگرفته از دین نیز توجه داشتند و مانند زکریای رازی تنها به اخلاق عقلی یونانی نظر نمی کردند. شاخص ترین مثال در این مورد خواجه نصیر طوسی است. خواجه غیر از اخلاقیات مذکور به اخلاق دینی و عرفانی نیز می اندیشید و از این رو در این حوزه ها نیز طبع آزمایی کرد. او علاوه بر اخلاق ناصری که بر معیارهای اخلاقیات یونانی سامان یافته، کتاب های دیگری نیز در اخلاق دارد که در آنها زبانی کاملاً متفاوت اتخاذ شده است؛ هر چند باز هم از اندیشه های یونانی در کلیت خود تأثیر پذیرفته است. یکی از آنها اخلاق محتشمی است. اگر در اخلاق ناصری مباحث عقلی هم در حیطه علم اخلاق و هم فلسفه اخلاق در کنار یکدیگر نشسته اند، در اخلاق محتشمی مسائل علم اخلاق با رویکردی نقلی و عقلی مورد کاوش قرار گرفته اند. البته سهم نقل در این اثر به نحو قابل توجهی افزون تر است و این امر آن را اثری کاملاً اسلامی نموده است. البته همان گونه که گفته شد وی از مباحث عقلی نیز در این اثر غافل نیست. البته مباحث عقلی در این اثر به صورت نقل دیدگاه فلاسفه و اهل حکمت است. اخلاق محتشمی در نقل حدیث از جوامع شیعی و همچنین گفتار فیلسوفان و داعیان اسماعیلی سخاوت قابل توجهی دارد. خواجه در این کتاب نخست آیات قرآن را ذکر می کند و پس از آن اخبار نبوی (ص) را بیان می کند. پس از ذکر اخبار نبوی از دیگر حضرات معصومان علیهم السلام احادیثی آورده شده و در هر بخش ترجمه ای ساده از آنها ارائه می شود. در پایان نیز سخنان برخی از فلاسفه و داعیان اسماعیلی نقل شده است. این کتاب در چهل باب تألیف شده است. خواجه در این اثر معرفت خدا و دین وی و نیز راهنمایان بدو از انبیا و ائمه را پایه هر سیری در تخلق به اخلاق الهی و انسانی می داند. بیشتر عناوین ابواب این اثر را در سرفصل کتب روایی - اخلاقی می توان یافت.

خواجه در کتاب اوصاف الاشراف نوع دیگری از اخلاق نگاری را تجربه می‌کند که شباهت زیادی به بیان عارفان دارد. این رساله اگرچه به عرفان عملی نیز نسبتی بسیار نزدیک دارد، اما به نحوی ترتیب یافته که در آن منازل سلوکی صرفاً از حیث وجودشناختی مطرح نشده و شیوه صحیح عمل در هر مقام و مرتبه نیز با اشاره به آیات و روایات ذکر شده است که آن را به اخلاق نزدیک نموده است. در این نوشته، گویی برهان و قرآن و سنت به مدد عارفان و اخلاق آمده است. خواجه سیر عارف را از مقامات ادنی به مراتب اعلی در شش باب دنبال می‌کند و در هر حال و مقام آنچه شایسته آن مرتبه است؛ متذکر می‌شود. لحن خواجه در این نوشته بیان فیلسوفانه‌ای از اخلاقیات عارفانه با مدد نقلیات است. اوصاف الاشراف بر اساس طرحی که خواجه در اخلاق ناصری در باب کمال نفس و قوه عملی آورده است در حقیقت نقطه کمال تمام طرح‌های اخلاقی وی است. وی در اخلاق ناصری و دیگر آثار اخلاقی خود بر آن است که با نشان دادن طریق تعادل، نفس را در رسیدن به تعادل مطلوب یاری کند. کمال نفس در حیطه قوه عملی آن است که انسان قوای نفس و افعال خود را مرتب و منظم نماید و اعتدالی در خود به وجود آورد. از این رو در این مرتبه بحث از اعتدال در بستر تعیین حد وسط افراط و تفریط از طریق عقل دانسته می‌شود. تقریباً تمام فلاسفه در دوره اسلامی از جمله زکریای رازی، فارابی، ابوالحسن عامری، ابن سینا و خواجه نصیر و... در اخلاقیات فلسفی نظریه حد وسط ارسطویی را پذیرفته بودند و آنچه در اخلاق ناصری نیز مبنای کار خواجه است همین مبناست. اما در اوصاف الاشراف در باب انسان‌های خاصی سخن می‌رود که از مرتبه نزاحمات و افراط و تفریط‌ها رهیده‌اند و به عالم معانی اتصال یافته‌اند. خواجه با نگارش این سه اثر به خوبی نشان داده که می‌داند وقتی از اخلاقیات سخن می‌رود، روش‌های مختلفی را می‌توان آزمود و از این رو در نگارش این سه شیوه، هیچ‌گاه آنها را به هم نمی‌آمیزد و اخلاق فلسفی، نقلی و عرفانی را با توجه به غایات خاصشان در سه اثر مستقل مورد بررسی قرار می‌دهد. البته همه کسانی که در فرهنگ اسلامی نوشته‌ای در اخلاق دارند، روش‌شناسی خواجه را نداشته‌اند و در بیشتر موارد خلط و آمیختگی فراوانی را میان روش‌های مذکور در آثارشان انجام داده‌اند و گاه به تعارض‌هایی مبتلا شده‌اند که پیامد این روش‌ناشناسی بوده است. این روش‌ها هر یک بر انسان‌شناسی خاصی ابتدا داشته‌اند و غایت خاصی را دنبال می‌کرده‌اند که همنشین شدنشان عین در نظر نگرفتن این اختلافات مبنایی است. برای مثال همنشینی مزاج‌شناسی جالینوس و نظریه اعتدال ارسطو در کنار اخلاقیات قرآنی یا عرفانی می‌تواند معجونی ناخوشگوار و بعضاً

بی‌فایده را نتیجه دهد که در بسیاری موارد اخلاق‌شناسی بزرگان ما را رقم زده است. برخی عارفان چون مولانا تا حد بسیاری کوشیده‌اند که خود را از این تعارض برهانند، اما گویی برخی می‌خواهند این تعارض را در اندیشه‌های وی احیاء و بازنمایی کنند. به عبارت دیگر هنوز در روزگار ما نیز مشکل پیشگفته رفع نشده است و تا حدی این درهم‌آمیختگی در حال شدت‌گیری است. نسل جدید آشنا به اخلاقیات نوین نیز می‌خواهند متر و معیار آموخته‌های خود را بر قامت سخنان و آثار اندیشمندان گذشته ما بیافکنند و نام و نشانی تازه برای گفته‌ها و یافته‌های آنان بیابند. اگر در گذشته تنها چند متفکر یونانی به همنشینی با داشته‌های اخلاقی ما دعوت می‌شدند، امروزه ده‌ها نظریه و نظریه‌پرداز به این محفل فراخوانده می‌شوند و ما باز هم مجال آن را نمی‌یابیم که بفهمیم فارغ از متر و معیارهای جهت‌دار روش‌های نوین در باب اخلاق چه می‌اندیشیم و به دنبال چه هستیم و چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با دیگران داریم. در این نوشته کوشش بر آن است که اخلاقی زیستن را از منظر مولانا فارغ از یونان قدیم و غرب جدید مورد بررسی قرار دهیم و مختصات رذایل و فضائل را از منظر او نشان دهیم. این فراغت نه به معنای عدم استفاده از آثار غربیان در حوزه اخلاق است. آنان در این زمینه بدون تردید از ما پیشی گرفته‌اند و ما محتاج دانستن اندیشه‌های آنان هستیم. ما قصد نداریم خطای سیستماتیک گذشتگان را در آمیزش نظام‌های اخلاقی مختلف تکرار کنیم و به جای یونان قدیم، مرعوب غرب جدید شویم. این مرعوب بودن هم در حوزه روش‌هاست و هم در حوزه تطبیق نظریات. گویی ما هنوز گمان می‌بریم که روش، امری بی‌تعیین و بی‌طرف است و می‌توان از هر روشی برای به سخن درآوردن کل یک مجموعه استفاده کرد و گزندی را متوجه آن مجموعه نکرد که از هر روشی سخاوتمندانه در بررسی میراث خود بهره می‌بریم. روش‌ها ده‌ها پیش فرض را در خود مستتر دارند و جهان و اندیشه را در قواره‌ای خاص عرضه می‌کنند و از این رو همواره بسیاری چیزها را سهواً و یا عمداً بیرون می‌گذارند، چنان‌که برخی چیزها را باز هم سهواً و عمداً بزرگنمایی و کوچک‌نمایی می‌کنند. مگر به کارگیری همین روش‌ها موجب نشده که برخی عرفان ما را چیزی جز نگاه زیبایی‌شناسانه به دین ندانند و عرفان را به ادبیات تقلیل دهند. در انتخاب روش باید کمال دقت و وسواس را داشت و روشی را برگزید که پیش از همه چیز تصویری کامل از موضوع تحقیق‌مان را به ما نشان دهد و در دام تقلیل و حتی تبدیل اندیشه‌ها به یکدیگر نیافتد. در بحث از نظریات نیز ما بیشتر به تطبیق می‌پردازیم تا مقایسه. گویی با الگویی صحیح و فراگیر در جایی مواجهیم و باید داشته‌های خود را به درگاه و بارگاه

آن نظریات ببریم. آیا متفکران ما آن قدر که در فهم و تقریر داشته‌های غریبان کوشیده‌اند، تعمق و تأملی در میراث‌های فرهنگی مکتوب خودمان نموده‌اند. این را می‌توان از ترجمه و تألیف‌هایی که ما از آثار غریبان در همین چند دهه اخیر انجام داده‌ایم، در قیاس با تحقیقاتمان در فرهنگ خودمان بدانیم. اگر امروزه غریبان به مولانا توجه نموده‌اند، طالب اصالت فکری و معنوی اویند و نه اینکه در تطبیق او با اندیشه‌های متفکران غربی او را مدلی ناقص از متفکران غربی نشان دهیم. نگارنده این سطور بر آن است که هر اصطلاح و نظریه‌ای را باید در بستر خود به کار گرفت. همان‌گونه که بحث از اصالت وجود و اصالت ماهیت در اندیشه‌های ابن سینا و سهروردی کاری بی‌فایده است، همان‌گونه نیز برای کسی که درکی از پیامدگرایی اخلاقی ندارد و نمی‌خواسته موضعی درباره آن اتخاذ کند، نباید از داشتن یا نداشتن چنین موضعی سخن گفت. باید به برآورد اندیشه‌های یک متفکر نظر کرد و مختصات تفکراتش را از او جویا شد و بی‌آنکه معیارهای پیشین را اساس داوری‌هایمان قرار دهیم، باید تا حد ممکن به درکی دقیق و سازوار از اندیشه‌هایش نائل شویم و در وهله بعد معیار دوری و نزدیکی‌اش را به فلان نظریه تعیین کنیم و اندیشه را محصور حصرهای استقرایی خود نخواهیم و این احتمال را در میان آوریم که آن متفکر سخنی دیگر می‌گوید که یکی از قسم‌های مغفول حصر ماست. در این نوشته نیز مانند کتاب‌های دیگر گوشم بر آن است که مولانا را از طریق مراجعه مستقیم به آثارش بشناسیم و ابتدا اندیشه‌های او را توصیف نماییم و اگر قصد شناخت عمیق‌تری از وی داریم، او را در بستری که در آن پرورده شده مورد تحلیل قرار دهیم. از این روش گفت نخواهد بود که به جای سخن گفتن از ده‌ها منبع بی‌ارتباط به وی از قرآن و حدیث و کلام و عرفان و اخلاق و حکمت اسلامی سخن بگوییم و در پرتو این منابع به شناخت کامل‌تری از وی نائل آییم. مولانا بیشترین قرابت را در علم اخلاق با عارفان پیش از خود دارد و بی‌شک و امدار کسانی چون حارث بن اسد محاسبی (۲۴۳ق)، ابوطالب مکی (۳۸۳ق)، ابوسعید خدری (۴۰۷ق) و از همه افزون‌تر ابوحامد غزالی (۵۰۵ق) است. اخلاقیات غزالی هر چند اندکی متأثر از یونانیان است، اما بخش عمده آن در متون دینی و انسان‌شناسی و جهان‌نگری صوفیانه ریشه دارد و عمدتاً در پی آن است که آدمی چگونه می‌تواند رشته تعلق دنیا و نفسانیات را ببرد و خود را برای خدا تزکیه کند و آینه‌ای برای درک معرفت و خشیت و محبت الهی شود و تخلق به صفات و اخلاق الهی بیابد. این راهی و غایتی به کلی متفاوت از اخلاقی یونانی است که در مولانا به اوج می‌رسد. مولانا به دنبال درافکندن نظامی در اخلاق و فرا اخلاق نیست و تنها می‌کوشد

به هر شیوه و بیانی که ممکن است، راه رهایی از رذایل و پیوستن به فضائل را برای ما تشریح کند و در این راه از ابزارهای مختلفی استفاده می‌کند. در این اثرکوشش شده ضمن تبیین چیستی اخلاق و عناصر دخیل در آن، به موانع اخلاقی زیستن و نیز عوامل یاریگر در حیات اخلاقی از منظر مولانا پرداخته شود. همچنین برخی از اهم رذایل و فضائل اخلاقی مورد نظر مولانا نیز در این نوشته مورد تحقیق قرار گرفته‌اند. در پایان نیز به بحث ادب نزد مولانا پرداخته شده که ارتباط نزدیکی به مباحث اخلاقی وی دارد، هرچند از آن متمایز است. خداوند ولی التوفیق را برای توفیق در این کار سپاس می‌گویم و می‌گویم:

این همه گفتیم، لیک آن‌در بسیج	بی عنایاتِ خدا هیچیم، هیچ
بی عنایاتِ حق و خاصانِ حق	گر ملک باشد، سیاه‌ستش و رَق
ای خدا ای فضلِ تو حاجتِ روا	با تو یاد هیچ کس نبود روا
این قدر ارشاد، تو بخشیده‌ای	تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
قطره‌ی دانش که بخشیدی ز پیش	مُتَّصِلِ گردان به دریا‌های خویش
قطره‌ی علم است اندر جانِ من	و از هانش از هوا و ز خاک تن

مهدی کمپانی زارع

اول مهرماه ۱۳۹۳

شیراز

فصل اول

چیستی اخلاق و عناصر مرتبط با آن در اندیشه مولانا

مقدمه

واژه اخلاق، جمع «خُلُق» و «خُلُق» است و در میان اهل لغت به معنای سرشت و طبیعت و خوی و خصلت به کار می‌رود.^۱ البته این کلمه هم در باب سرشت‌ها و خوی‌های نیک به کار می‌رود و هم درباره طبیعت‌ها و خصلت‌های زشت و ناپسند. اخلاق در اصطلاح عموم اندیشمندان مسلمان عبارت است از صفات و هیأت‌های پایدار نفسانی (ملکات) که بدون نیاز به تفکر و تأمل، انسان را به انجام کار و امی دارد.^۲ البته این تعریف نمی‌تواند به خوبی همه مواردی را که اطلاق به «اخلاقی» می‌شود، دربرگیرد و فاقد جامعیت است؛ زیرا گاه اخلاقی بودن به مطلق صفات نفسانی منجر به عمل، فارغ از پایدار بودنش و یا صرف فضائل اخلاقی و اعمال نیک گفته می‌شود. موضوع اخلاق، افعال ارادی اختیاری انسان است از آن حیث که معطوف به سعادت‌اند. فعل غیر اختیاری هر چند

۱. کتاب العین، ج ۴، ص ۱۵۱؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۹۷؛ لسان العرب، ج ۱۰، ص ۸۶؛ تاج العروس، ج ۱۳، ص ۱۲۳.

۲. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۵۱؛ اخلاق ناصری، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

وصف نیکی و بدی و درست و نادرست و... بپذیرد، فعل اخلاقی به شمار نمی‌آید. از این روست که در بحث از اخلاق، باور به اختیار انسان پیش فرضی مهم است. سعادت نیز در اخلاق به معنای غایتی است که از ابتدا مد نظر می‌گیریم و می‌تواند نزد هر فرد و جماعتی چیزی متفاوت باشد. محمول‌های اخلاقی نیز عبارتند از خوب/ بد، مطلوب/ نامطلوب، صواب/ خطا، باید/ نباید، وظیفه، تکلیف و مسئولیت. با این توضیح اگر گزاره‌ای داشته باشیم که موضوع آن فعل ازادی اختیاری انسان باشد و محمولش یکی از امور مذکور، ما با یک گزاره اخلاقی مواجهیم. البته بار اصلی در مباحث اخلاقی بر محمول‌ها است و نه موضوعات. در آنچه گفته شد، با کلیدواژه‌هایی چون انسان، اختیار، سعادت به مثابه غایت فعل اخلاقی، مطلوب و... مواجه شدیم. این امر نشان می‌دهد که پیش از بحث از هر نظام اخلاقی‌ای، باید دست‌کم تصویری اجمالی از این مفاهیم داشته باشیم تا بتوانیم در مرحله بعد به مباحث نظری اخلاقی پردازیم. از آنجاکه در این نوشته در پی آن هستیم که آنچه را مولانا درباره اخلاق بیان کرده مورد تحقیق قرار دهیم، می‌کوشیم در ادامه تصویری اجمالی از برخی مباحث مذکور در آثار وی ارائه دهیم. از رهگذر بحث از این امور است که می‌توانیم چرایی و چگونگی اخلاقی زیستن را از منظر مولانا بدانیم و دریابیم که چرا انسان باید اخلاقی زیست کند و چگونه این مهم را به انجام برساند. مولانا هم در باب اختیار آدمی و هم در باب غایت فعل اخلاقی سخن گفته و هم انسان‌شناسی مفصلی ارائه کرده است. او همچنین به جهت دیدگاهی که در مبحث جبر و اختیار دارد، معتقد است که انسان‌ها اجمالاً توانایی بر تشخیص خوب و بد را دارند و از این روست که مورد خطاب و عتاب و امر و نهی قرار می‌گیرند. در ادامه این بخش می‌کوشیم چهار مبحث مهم اختیار، حسن و قبح، انسان‌شناسی و غایت فعل اخلاقی را از منظر مولانا مورد تحقیق قرار دهیم و پرتوهایی بر مبانی اخلاقی زیستن از دیدگاه او بیاندازیم.

اختیارباوری

هرچند بحث از جبر و اختیار بیشتر در میان متکلمان به صورت بحثی کلامی مطرح بوده، اما در مبحث اخلاق نیز بسیار مهم و قابل توجه است. هیچ‌کسی نمی‌تواند از چیزی به عنوان اخلاق سخن بگوید و بهره‌هایی از اختیار را برای انسان قائل نباشد. همه کسانی که از اخلاق سخن می‌گویند، اختیار آدمی را مفروض گرفته‌اند. فضائل و رذایل وقتی معنا دارد که فرد بهره‌ای از اختیار داشته باشد. مولانا در سراسر آثارش به اختیار انسان توجهی تمام دارد و ادله متعددی برای اثبات آن اقامه می‌کند. مولانا با آشنایی‌ای که با تاریخ اسلام دارد می‌داند که بسیاری از بی‌اخلاقی‌ها و مسئولیت‌گریزی‌ها در میان مسلمانان ریشه در تقدیرباوری و جبرگرایی‌شان دارد و از این رو می‌کوشد انسان را به اختیار و مسئولیت‌های ناشی از آن متوجه کند و تذکر دهد. اختیار برای مولانا مبحثی کلامی نیست. آغاز قرار گرفتن در طریق انسانیت است و خداخو شدن. از این رو ابتدا باید از تلقی وی از اختیار آگاه باشیم تا بدانیم زیربنای اخلاقی زیستن در اندیشه وی چیست و او از اختیار چه تصویری دارد و چه نگرش‌هایی را مورد نقادی قرار می‌دهد. برای این منظور پیش از بحث از سخنان مولانا می‌کوشیم که تصویری از فضای این بحث در تاریخ فرهنگ اسلامی ارائه کنیم.

اختیار در لغت به معنای خواستن و طلب کردن «خیر» و نیز انجام آنچه «خیر» نامیده می‌شود؛ است. همچنین درباره چیزی که انسان آن را خیر می‌داند؛ هرچند خیر نباشد نیز به کار می‌رود.^۱ جبر در لغت به معنای اصلاح و ترمیم چیزی یا درمان شکستگی و خلاصی از فقر و فاقه است. جبر چیزی است که استخوان شکسته را با آن می‌بندند تا اصلاح یابد و حاکم و سلطان را از آن رو بدین نام می‌خوانند که با تدابیر و افعالش امور خلق را اصلاح می‌کند. کاربرد آن برای خداوند نیز به این جهت است که خداوند امور بندگان را بسامان می‌کند. این

۱. مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.

ماده را بیشتر درباره اصلاح با زور و شدت به کار برده اند.^۱ مولانا نیز همین معنای لغوی از جبر را مد نظر داشته است:

جبر چنود؟ بستنِ اِشکسته را یا پیوستن، رگی بُگسسته را^۲

نزاع میان جبرباوران و قائلان به اختیار انسان نزاعی است دیرینه که در تمام ادوار و ادیان مسبوق به سابقه است. در تاریخ اسلام نیز از همان دهه های نخستین میان این دو جماعت جدالی در گرفت که تاکنون نیز ادامه دارد. از یک سو اهل حدیث و اشاعره بر کوس باور به جبر می کوفتند و از سوی دیگر متکلمان معتزلی و دانشمندان امامیه بر اختیار انسان تأکید می نمودند. هر دو طرف نزاع برای اثبات مدعای خود به ابزار عقل و نقل تمسک می جستند و سخنان خود را مستند و مستدل می کردند. مولانا جلال الدین از شمار کسانی است که در آثار خود و به ویژه مثنوی معنوی در این باب سخن فراوان گفته است و با آنکه به نادرستی شهره به اشعری گری است و اشاعره عمیقاً جبرباورند؛ اما با نقد مکرر جبرباوری، اختیار را برای انسان اثبات می کند. اعتقاد به جبر و تقدیر در تاریخ اسلام اندیشه ای کهن است و از همان قرون نخستین – چنان که در ادامه گفته خواهد شد – این چنین باوری در میان برخی از مسلمانان شکل گرفته است. برخی محققان معتقدند این باور ربط مستقیمی به اندیشه های اسلامی ندارد و ریشه های آن را حتی پیش از اسلام، می توان در کیش زروانی و ادبیات اوستایی عصر ساسانیان یافت. حتی این اندیشه مختص ایرانیان باستان نیز نیست و همان گونه که در ایران باستان «زروان» ایزد تقدیر و جبر است، در ادبیات هندی «کالَه» و در ادبیات یونانی «کرونوس» چنین نقشی را بر عهده دارد.^۳ از برخی آیات قرآن نیز استفاده می شود که جبرباوری پیش از اسلام نیز به نحو گسترده ای رواج

۱. کتاب العین، ج ۶، ص ۱۱۷-۱۱۵؛ جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۲۶۵؛ تهذیب اللغة، ج ۱۱، ص ۴۱ و

۴۲؛ الصحاح، ج ۲، ص ۶۰۷ و ۶۰۸؛ شرح التعرف لمذهب التصوف، ج ۱، ص ۲۶۱؛ التحقيق فی

کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۵۴ و ۵۵. ۲. مثنوی معنوی، د/ب ۱۰۷۴.

۳. تقدیرباوری در منظومه های حماسی فارسی، ص ۷۴-۲۱.

داشته است و بسیاری مشرکان، شرک و اعمال ناپسند خود را به خدا و پیشینیان خود نسبت می‌داده‌اند و مسئولیت باورها و کردارهای خود را نمی‌پذیرفته‌اند.^۱ در تاریخ اسلام نیز بحث از جبر و اختیار از همان سال‌های آغازین در میان مسلمانان مطرح شد و تاکنون نیز ادامه دارد. مسأله تقدیر و اختیار از همان قرن اول هجری پیش کشیده می‌شود و در زمان حیات پیامبر (ص) در میان صحابه پیش آمد. روایت شده که ابوبکر و عمر در این مسأله با هم به بحث پرداختند و چون بحثشان بالا گرفت نزد پیامبر (ص) رفتند و ایشان در باب دیدگاه‌های آنان اظهار نظر فرمودند.^۲ بنا بر روایت مقدسی، عایشه به هنگام جنگ جمل (۳۶ق) تصدیق می‌کند که بی‌آنکه خود بخواهد، درگیر در وقایع شده است، و می‌گوید هدف او سعی در ایجاد آشتی در میان مؤمنان بوده است، نه شقاق میان آنان و آنچه پیش آمده قضا بوده است.^۳ بعضی منابع دیگر معتقدند که نخستین مباحث دربارهٔ قدر، در زمان حیات امام علی (ع) صورت گرفته است. نقل شده که عمرو عاص و ابوموسی اشعری در این باب با یکدیگر گفت‌وگو کرده‌اند.^۴ پس از قدرت یافتن امویان، هواداران حکومت اموی برای توجیه استیلای خود متوسل به تقدیر شدند و به قصد مشروعیت بخشیدن به این حکومت ستمگر، از نظریهٔ جبر حمایت کردند. نظریه‌پردازان جبرگرای اموی منشأ قدرت خلفای اموی را خدا می‌دانستند و می‌گفتند آنچه از ایشان صادر می‌شود بر مقتضای قدر الهی است و نمی‌توان از آن شکوه کرد. معتزلیان بر این باورند نخستین کسی که مذهب جبر آورد، معاویه بن ابوسفیان، مؤسس خاندان اموی بود. او ادعا می‌کرد آنچه اتفاق افتاده، مشیت الهی است و خداوند او را خلیفه و امام کرده است.^۵ منابع معتقدند نخستین نظریه‌پردازی که به شیوه‌ای منظم با این جبری‌اندیشی سیاسی-دینی مخالفت ورزید مَعْبَد جُهَنی بود. وی جان خود را در راه نقد و رد جبر در عرصهٔ سیاست از دست داد.

۱. اعراف، ۲۸؛ انعام، ۱۴۸؛ زخرف، ۲۰. ۲. شرح التعریف لمذهب التصوف، ج ۱، ص ۴۲۰.

۳. البدء والتاریخ، ج ۵، ص ۲۱۵. ۴. الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۰۶.

۵. مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ص ۱۰ و ۲۰.

وی این نظر که قدرت امویان متکی بر اراده خداست؛ محکوم کرد و آن را فریبکاری قدرتمداران دانست. خلیفه وقت، عبدالملک مروان، دستور دستگیری و اعدام وی را داد.^۱ مواجهه امویان با معبد جهنمی نشانگر کارکرد نظریه جبر برای ایشان بود. هرچند قول به جبر در قرن نخست هجری در میان مسلمانان طرفداران و منتقدان جدی ای داشت، اما هنوز قائلان به جبر برای اعتقاد خود دست به نظریه پردازی های جامع نزده بودند. آنچه از منابع به دست می آید این است که نخستین شخصی که برای قول به جبر به نظریه پردازی پرداخت، جهم بن صفوان رئیس فرقه جهمیه بود.^۲ به اعتقاد جهم، غیر خدا نه فاعل است نه قادر، و در نتیجه ما در این عالم با جبر روبرو هستیم، نه قدرتی داریم و نه فعلی. اما این جبر، جبری مختص انسان نیست، بلکه جبری جهانی است. به باور وی این عالم ملک اوست و در آن هرکاری که بخواهد، می کند. ما مجازاً اعمال را به مخلوقات نسبت می دهیم و مثلاً می گوئیم خورشید طلوع کرد و درخت میوه داد، در حالی که طلوع خورشید و میوه دادن درخت، کار خداست. انسان نیز مجبور است. خداوند فاعل حقیقی و خالق افعال بندگان است. خداوند افعال را در انسان می آفریند، چنان که در دیگر موجودات؛ و انتساب افعال به انسان، همچون دیگر مخلوقات مجازی است. او یکی از افراطی ترین تقریرهای جبرگرایی را در تاریخ کلام اسلامی ارائه کرده است. مطابق این نظریه قدرت انسان به نحو مطلق و تأثیر اراده وی در انجام افعال ارادی، به طور کلی نفی می شود و آشکارا گفته می شود که انسان در همه اعمال خود مجبور است.^۳ بسیاری از معتقدان به جبر در قرون نخستین دغدغه اثبات قدرت مطلق الهی داشتند. آنان بر این باور بودند که شمولیت قدرت الهی در گرو نفی قدرت و اراده آدمی است. این همان دغدغه ای بود که اشاعره را نیز به خیل جبرباوران پیوند داد. اهل حدیث نیز با استناد به برخی

۱. الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۴۵۶؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۸۰-۱۷۸.

۲. التعریفات، ص ۱۰۱ و ۱۰۸، الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۷؛ انوار الملکوت، صص ۱۰۹ و ۱۱۰.

۳. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۸۱.

آیات و روایات موضع جبر را تقویت کردند و هم‌آوا با اشاعره به اختیارگرایی معتزله تاختند. جماعت دیگری که در میان مسلمانان جبرگرایی را تقویت می‌کردند، پیروان ابن حنبل بودند. احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) که عمیقاً با علم کلام و دستاوردهای آن مخالفت داشت، در بحث از علم باری تعالی و ارادهٔ بندگان سخنانی را مطرح می‌کرد که نتیجهٔ آن جبرگرایی بود. وی بر آن بود هر کس ادعا کند که خدا برای بندگان که معصیت کرده‌اند، خیر و طاعت خواسته؛ ولی آنان برای خود شر و معصیت خواسته‌اند و از روی اختیار عمل کرده‌اند، به منزلهٔ آن است که ادعا کند که ارادهٔ خلق قوی‌تر از ارادهٔ خداست.^۱ اما بیش از همه در تاریخ کلام اسلامی این اشاعره‌اند که به جبرگرایی و تقدیرباوری شهرت یافته‌اند. سال‌ها پیش از اینکه ابوالحسن اشعری، پیشگام اندیشه‌های اشاعره، در آثار خود از ابن حنبل ستایش کند و خود را پیرو وی بداند، شاگرد ابوعلی جبایی معتزلی بود و در بحثی مربوط به جبر و قدر از وی جدا شد. یعنی نقطهٔ جدا شدن پیشرو اندیشهٔ اشعری‌گرانه در جهان اسلام از معتزله همین بحث جبر بود. اشعری از استاد خود می‌خواهد که وضع مؤمن و کافر و کودک را از حیث جزا مشخص کند. جبایی می‌گوید اولی پاداش خواهد یافت، دومی کیفر خواهد دید و سومی نه کیفر و نه پاداش خواهد یافت. اشعری اشکال می‌کند و می‌گوید ممکن است کودک به خداوند بگوید در صورت زنده نگاه داشتن من ممکن بود که ایمان بیاورم و مستوجب پاداش گردم. جبایی می‌گوید خداوند به وی خواهد گفت که من می‌دانستم که در صورت یافتن عمر به معصیت مشغول شده و مستوجب کیفر و عذاب می‌گردیدی، از این رو تو را در کودکی میراندم. اشعری که این پاسخ را از استاد خود می‌شنود، اعلام می‌کند که این وضعیت در باب کافر نیز صادق است، پس چگونه است که خداوند با اینکه می‌دانسته او کفر می‌ورزد و مستوجب عذاب می‌شود، او را در کفر خود باقی گذاشته و او را پیش از انجام معصیت نمیرانده است؟