

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کفتارهای در باب عدل الهی

اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی

بر اساس درس کفتارهای استاد فقید
محمد حسین عصّار



انتشارات نبأ

سرشناسه	: عصا، محمدحسین، ۱۳۱۹-۱۳۸۸.
عنوان و نام پدیدآور	: گفتارهایی در باب عدل الهی اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی: براساس درس گفتارهای استاد فقیه محمدحسین عصا/ تدوین، تنظیم و تحقیق: محمدحسین کلاهی؛ ویرایش: عبدالحسین طالعی.
مشخصات نشر	: تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	: ۳۱۰ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۵۴-۰ ریال ۱/۲۰۰/۰۰۰
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۳۰۷ - ۳۱۲؛ همچنین به صورت زیرنویس
موضوع	: عصا، محمدحسین، ۱۳۱۹ - ۱۳۸۸. -- وعظ
موضوع	: عدل الهی
موضوع	: Theodicy
موضوع	: جبر و اختیار -- فلسفه
موضوع	: Free will and determinism -- Philosophy
موضوع	: فلسفه اسلامی
موضوع	: Islamic philosophy
شناسه افزوده	: کلاهی، محمدحسین، ۱۳۷۲-
شناسه افزوده	: طالعی، عبدالحسین، ۱۳۴۰ -، ویراستار
رده بندی کنگره	: BP ۲۱۹/۳
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۴۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۹۷۶۴۶۷
اطلاعات رکورد کتابشناسی	: فیبا



انتشارات نبأ

گفتارهایی در باب عدل الهی اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی

براساس درس گفتارهای استاد فقیه محمدحسین عصا

تدوین، تنظیم و تحقیق: محمدحسین کلاهی

ویرایش: عبدالحسین طالعی

حروفچینی: انتشارات نبأ / صفحه‌آرایی: نادر برقی

چاپ و صحافی: تقویم | چاپ اول: ۱۴۰۱

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه | قیمت: ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نبأ | تهران، خیابان شریعتی، بالاتراز خیابان بهار شیراز،

کوچه مقدم، نبش خیابان ادیبی، شماره ۲۶ | صندوق پستی: ۱۵۶۵۵/۳۷۷

تلفن: ۷۷۵۰۶۶۰۲ | فاکس: ۷۷۵۰۴۶۸۳

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است



فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۱۱
---------------	----

گفتار یکم:

دورنمایی از مباحث عدل مرحوم استاد رحمته الله / ۱۷

مقدمه‌ای تاریخی.....	۱۷
شیوه بیان مرحوم استاد رحمته الله	۱۸
مقدمات بحث عدل.....	۱۹
تقدم مباحث فلسفی بر مبانی دینی.....	۲۴
هشت اشکال و جواب فلسفی.....	۲۵
تذکره «أمرئیین الأمرین» در دو مقام.....	۲۷
قرائت و تبیین روایات.....	۲۸

گفتار دوم:

معنای عدل الهی / ۳۱

مقدمه.....	۳۱
تعاریف چهارگانه «عدل».....	۳۲
نقد و بررسی.....	۴۳
تبیین کتاب و سنت.....	۴۹
دو معنا برای واژه «عدل».....	۵۰
نحوه صحیح سخن گفتن درباره خداوند.....	۵۱

گفتار سوم:

«اختیار» و «فعل اختیاری» نزد فیلسوفان مسلمان / ۵۳

درآمدی بر علیت فلسفی.....	۵۳
معنای «علت».....	۵۳
اثبات علیت.....	۵۵
ضرورت علی - معلولی.....	۵۶
رابطه پدیده و پدیدآورنده.....	۵۷
اعتقاد به «سنت» به جای باور به «علیت».....	۵۹

۶۱.....	تعریف اختیار فلسفی و امتناع ترجیح بلا مرجح
۶۵.....	فعل اختیاری نزد فیلسوفان مسلمان
۶۷.....	نقد و بررسی
۷۰.....	تکمله: حقیقت «اراده» در فلسفه صدرایی
۷۰.....	ملاصدرا و تعریف ناپذیری «اراده»
۷۱.....	نسبت مفهومی «اراده» با «شوق و شهوت»
۷۲.....	نسبت مفهومی «اراده» و «حب»
۷۳.....	جمع‌بندی: میل طبیعی و میل عقلی

گفتار چهارم:

تفاوت فاعلیت خدا و انسان در فلسفه اسلامی / ۷۷

۷۷.....	درآمد
۸۲.....	تفاوت اول: صدق تعریف اختیار
۸۵.....	نقد و بررسی
۸۶.....	تفاوت دوم: داعی خارج از ذات
۹۶.....	ثمرات بحث
۹۶.....	یکم: خداوند، تنها فاعل مختاری
۹۹.....	دوم: تنزه خداوند از استکمال به فعل
۱۰۱.....	سوم: ازلیت فعل خداوند
۱۰۱.....	تفاوت سوم: نحوه فاعلیت
۱۰۲.....	نمودار اقسام فواعل
۱۰۳.....	فواعل غیر اختیاری
۱۰۴.....	فواعل اختیاری
۱۰۵.....	فاعل بالتسخیر
۱۰۵.....	دو تذکر

گفتار پنجم:

چهار اشکال و پاسخ فلسفی / ۱۰۷

۱۰۷.....	درآمد
۱۰۸.....	اشکال یکم
۱۱۰.....	اشکال دوم
۱۱۱.....	اشکالات سوم و چهارم

۱۱۴	سبزواری و سه پاسخ به شبهه جبر
۱۱۹	بیان ملاصدرا
۱۲۴	وجوب بالاختیار
۱۲۴	شبهه تسلسل در اختیار
۱۲۷	صورت چهار اشکال اول
۱۲۸	تبیین عموم قدرت خداوند با تکیه بر مبانی وجودشناختی
۱۳۰	تبیین عموم قدرت خداوند با تبیین علم و قدرت الهی
۱۳۱	پاسخ های سه گانه
۱۳۱	پاسخ کودکانه
۱۳۲	پاسخ عالمانه
۱۳۳	پاسخ عالمانه تر

گفتار هشتم:

دو اشکال دیگر / ۱۳۵

۱۳۵	طرح مسئله
۱۳۸	پاسخ یکم به اشکال «بیهودگی امر و نهی الهی»
۱۳۸	پاسخ دوم
۱۴۱	پاسخ سوم
۱۴۱	پاسخ یکم به اشکال «بیهودگی ثواب و عقاب الهی»
۱۴۴	پاسخ دوم
۱۴۵	پاسخ سوم
۱۴۸	نقد و بررسی

گفتار نهم:

نقد روش شناختی فلسفه اسلامی / ۱۵۱

۱۵۱	تبیین و نقد روش فلاسفه
۱۵۱	مقدمه
۱۵۳	مقایسه روش ثقلین و فیلسوفان مسلمان در کشف حقایق
۱۵۹	لزوم تکیه بر «وجدان» و «فطرت»
۱۶۲	بازشناسی معنای «وجدان» و «عقل»

مقدمه گفتار هشتم:

ماهیت در فلسفه و عرفان اسلامی / ۱۶۵

۱۶۵	مقدمه
-----	-------

- ۱۶۵..... سرآغاز مسئله در فلسفه اسلامی
- ۱۶۷..... لزوم تفکیک دو ساحت در فلسفه اسلامی
- ۱۶۹..... معنای «وجود» در قاموس فلسفه اسلامی
- ۱۶۹..... معانی لغوی
- ۱۷۱..... توجه فارابی و سهروردی به معنای لغوی
- ۱۷۳..... معانی سه گانه «وجود» نزد ابن سینا و ملاصدرا
- ۱۷۵..... معنای «ماهیت» در این قاموس
- ۱۷۵..... معنای یکم: چیستی
- ۱۷۷..... معنای دوم: هویت
- ۱۷۸..... معنای سوم: هر مفهومی غیر از مفهوم وجود
- ۱۷۹..... معنای چهارم: مصداق ماهیت
- ۱۸۰..... تمایز «ماهیت» و «وجود»
- ۱۸۱..... مسئله اصالت وجود و ماهیت
- ۱۸۱..... معنای «اصالت» و «اعتباریت»
- ۱۸۶..... موضع سه مکتب در این مسئله
- ۱۸۸..... «عین ثابت» عرفا
- ۱۹۰..... عین ثابت: هویت یک چیز
- ۱۹۰..... نسبت اعیان ثابت به ذات و علم خداوند
- ۱۹۱..... استعداد ذاتی اعیان
- ۱۹۲..... نسبت مفهومی «عین ثابت» عرفانی و «ماهیت» صدرائی
- ۱۹۳..... موضع صدرا در قبال «شیئیت» اعیان

گفتار هشتم:

ماهیت فقیر آدمی / ۱۹۷

- ۱۹۷..... معنای یکم ماهیت: منتسب به ماء بسیط
- ۱۹۸..... معنای دوم ماهیت: هویت شیء
- ۱۹۹..... ماهیت: صرف القبول
- ۲۰۱..... نسبت «ماهیت» با «هیولی»
- ۲۰۲..... ماهیت: ظلّ
- ۲۰۳..... معنای دیگری از «معدومیت» و «لا شیئیت» ماهیت
- ۲۰۵..... معنای «ظلمانیت»

۲۰۵	ماهیت: غیر قابل تعقل
۲۰۷	نسبت «ماهیت» با «عین ثابت»
۲۰۷	جهت تقارب
۲۰۸	جهات تخالف
۲۰۹	نسبت «ماهیت» با «ماهیت من حیث هی هی»
۲۰۹	جهت تقارب
۲۰۹	جهات تخالف
۲۱۱	نقد اصالت ماهیت
۲۱۲	لفظ «ماهیت» در روایات

گفتار نهم:

معرفت محاطی و بسیط به کمالات / ۲۱۵

۲۱۵	معرفت محاطی ما به کمالات
۲۲۰	معرفت بسیط ما به کمالات
۲۲۴	تملیک کمالات به ماهیات

گفتار دهم:

کمال قدرت و اختیار (۱) / ۲۲۷

۲۲۷	مروری بر عبارات رساله «المشهدین» در باب قدرت و اختیار
۲۳۳	حیثیت وجودی و ماهوی افعال
۲۳۵	واجدیت ماهیت فعل و ترک توسط قادر
۲۳۷	واجدیت وجود فعل و ترک توسط قادر
۲۴۰	بازگشت کمال قدرت به مقام ذات (نه فعل)
۲۴۲	بساطت، شرافت و علو ساحت «قدرت»
۲۴۴	ناسازگاری ذاتی «قدرت» و «ضرورت»
۲۴۷	تقدم «قدرت» بر «اراده»

گفتار یازدهم:

کمال قدرت و اختیار (۲) / ۲۴۹

۲۴۹	مروری بر برخی رساله «هناک» در باب «قدرت»
۲۵۳	نقد قاعده «استکمال»
۲۵۳	لزوم تفکیک میان «فعل» و «اثر فعل»
۲۵۵	استنفاص قدرت در مقام فعل یا ترک

۲۵۶.....	فقر ثابت ماهیت فقیر فاعل
۲۵۶.....	معانی «اختیار»
۲۵۷.....	توضیح معنای دوم
۲۵۸.....	توضیح معنای سوم
۲۵۹.....	تقابل اختیار و ضرورت
۲۵۹.....	تقابل معنای دوم
۲۶۰.....	تقابل معنای سوم
۲۶۱.....	تبیین عبارت «لا قدرة إلا قدرة الله»

پیوست:

نکاتی در باب تعلیم و تعلّم معارف اهل بیت علیهم السلام / ۲۶۳

۲۶۳.....	هدف از تعلیم و تعلّم معارف اهل بیت علیهم السلام
۲۶۵.....	شناخت مقام رسالت و امامت به معارف اهل بیت علیهم السلام
۲۶۷.....	برکات آشنایی با معارف اهل بیت علیهم السلام
۲۶۸.....	پرهیز از قضاوت
۲۶۹.....	ایمان مستقر و مستودع
۲۷۲.....	ثمرات آشنایی با مباحث عدل
۲۷۵.....	لزوم تسلط استاد بر ابعاد گوناگون مبحث عدل
۲۷۷.....	لزوم شناخت شاگردان توسط استاد
۲۷۸.....	سازگاری درجات مختلف معارف
۲۸۱.....	سنت های الهی در هدایت مردمان
۲۸۲.....	راه رسیدن به هدایت
۲۸۴.....	افزایش معرفت شاگردان: هدف اوّل و آخر استاد
۲۸۵.....	تذکّر پیوسته به توفیق خدا
۲۸۷.....	نهی شدید از طعن بزرگان
۲۸۸.....	لزوم توکل و توسل دائمی
۲۹۳.....	خلاصه و جمع بندی

پی نوشت / ۲۹۵

کتابنامه / ۳۰۵

۳۱۰.....	نسخ خطی
----------	---------

پیشگفتار

خدا را شاکریم که ما را موفق ساخت و ولی او را سپاس می‌گزاریم که مشمول عنایتان کرد تا قدم کوچک دیگری در راه ترویج معارف دین برداریم. اثری که پیش رو دارید، دفتر دیگری از درس‌گفتارهای استاد فقید مرحوم محمدحسین عصار رحمته‌الله در موضوع «عدل الهی» است. پیشتر، توفیق آن را داشتیم که مباحث ایشان در باب «عالم تشریع، شرور و بلایا» را تنظیم و تحقیق کنیم و در اختیار پژوهشگران و علاقمندان به معارف اهل بیت علیهم‌السلام قرار دهیم.

محور عمده مطالب نوشتار حاضر «نفی جبر» است، آن هم با تمرکز بر جبر علیّ - معلولی که در نظام فکری فلسفه اسلامی مطرح می‌گردد. توضیح اینکه: آموزه‌های شیعی در موضوع «جبر و اختیار» به دو دسته قابل تقسیم است: نفی جبر و نفی تفویض که در عبارت «أمر بین الأمرین» یا «منزلة بین المنزلتين» خلاصه می‌گردد. در باب هر کدام از این دو رکن، سخن بسیار است. به همین جهت، بر آن شدیم تا مطالب مرحوم عصار را در دو مجلد جداگانه تنظیم کنیم، به طوری که هر مجلد به یکی از این دو اصل اساسی اختصاص یابد. از آنجایی که ایشان - به تبع مرحوم استادش - نفی جبر را بر نفی تفویض مقدّم داشته بود، ما نیز چنین کردیم.

پیش از ورود به بحث نفی جبر، ایشان دو مقدمه را مقدّم داشته که عبارت‌اند از: «دورنمایی از مباحث عدل مرحوم استاد» و «معنای عدل الهی». مقدّمه یکم تنها جنبه روش‌شناختی دارد و باعث می‌گردد که خواننده در طول مباحث، رشته کلام را گم نکند و

مطالب به شکل نظام‌مند در قلبش نقش ببندد. مقدمه دوم، اما، یک بحث علمی و پرفایده است که می‌تواند بر تلقی انسان از کلّ مباحث عدل مؤثر واقع شود و نشان دهد که رکن رکن مباحث عدل، نفی جبر و عدم انتساب فعل بنده به خالق یکتا است. همان‌طور که مرحوم عصار نیز تذکر داده‌اند، «نفی تفویض» اصالتاً یک بحث توحیدی است و به عنوان تکمله «نفی جبر» ذیل عنوان «عدل الهی» مطرح می‌گردد. در واقع، این نفی جبر است که یک بحث اصیل و اساسی در حوزه عدل الهی به شمار می‌آید.

پس از ذکر این دو مقدمه، ایشان وارد تبیین نسخه فلسفی (= فلسفه اسلامی) «امر بین الامرین» می‌گردند و نشان می‌دهند که سرمنزل نهایی در مباحث فلسفی چیزی جز جبر نیست، چراکه با منطق جبرگرایی فعل انسان به وضوح فعل الله می‌گردد. البته همین نکته‌ای که در چند جمله بیان شد، سه گفتار را به خود اختصاص داده است.^۱

در قدم بعد، ایشان شیوه استاد خویش را پیش گرفته و هشت اشکال را مطرح کرده که برخی از فلاسفه به خودشان وارد ساخته و کوشیده‌اند تا بدانها پاسخ دهند. چهار اشکال اول ناظر به بحث اختیار انسان و اشکالات پنجم و ششم مربوط به نظام تشریع (ارسال رسل و نظام جزا) اند. اشکالات هفتم و هشتم نیز به ترتیب عبارت‌اند از: انتساب ضرور به خداوند و تبیین بداء. شش اشکال اول در این مجلد و اشکال هفتم در دفتر قبلی پاسخ داده شده است. به اشکال هشتم نیز در مجلد بعدی پرداخته خواهد شد.

استاد عصار پس از بیان پاسخ فلاسفه به شش اشکال اول که دو گفتار را دربر می‌گیرد، وارد پاسخ وجدانی (شهودی) و دینی به مسئله جبر و اختیار می‌شود که با نقد روش و دستاوردهای فلسفه اسلامی همراه است. وی ابتدا مستقلاً و سپس با بیان دیدگاه کتاب و سنت، روش فیلسوفان را نقد می‌کند و ایراد سخنان فلاسفه مسلمان را آشکار می‌سازد. ایشان با تمرکز به دو کمال «قدرت» و «اختیار» و تذکر وجدانی به آنها، سعی

۱. با این حال، این مباحث در این کتاب به شکل مختصر آمده و هر کدام از نکات مطرح شده در این سه گفتار قابل بسط بسیار بیشتری است.

دارد تا نشان دهد که انسان چگونه نسبت به فعل و ترک استیلا دارد و می‌تواند هریک از آن دو را آزادانه انتخاب کند. در اینجا نیز پیش از ورود به بحث قدرت و اختیار، دو مقدمه بس ارزشمند را بیان می‌کند که عبارت‌اند از: «ماهیت فقیر آدمی» و «نحوه معرفت انسان به کمالات». برای اینکه ارزش این دو مقدمه روشن شود، بایستی به نکته‌ای اشاره کنیم.

سخن گفتن در باب قدرت و اختیار (مانند هر مفهوم دیگری) دست‌کم از سه زاویه امکان‌پذیر است:

■ معناشناسی؛

■ وجودشناسی؛

■ معرفت‌شناسی.

در رویکرد یکم، بحث بر سر این است که اساساً مراد ما از «قدرت» و «اختیار» چیست. به عنوان مثال، فلاسفه قدرت را «قوه‌ای پراکنده در عضلات» معنی می‌کنند، ولی مرحوم عصار آن را «واجدیت ماهیت و وجود فعل، به طور اعلی، ابسط و اشرف» می‌داند. اینها همگی به حوزه معناشناسی تعلق دارد. در رویکرد دوم، نحوه تحقق و اوصاف متافیزیکی یک مطلب بحث می‌گردد. وقتی در فلسفه اسلامی قدرت را «کیف نفسانی» و «عرض»، یا در مکتب معارف آن را «نور» می‌دانند، در این حوزه دوم سخن می‌گویند و اوصاف متافیزیکی قدرت را بیان می‌کنند. عمده مباحث حول قدرت و اختیار در این دو حوزه خلاصه می‌شود و معمولاً حوزه سوم مغفول واقع می‌گردد. سؤال اصلی در بحث معرفت‌شناسی این است: «انسان چگونه می‌تواند به قدرت و اختیار معرفت پیدا کند؟» به عبارت دیگر، چگونه می‌توان یقین و ادعا کرد که چیزی به نام قدرت و اختیار وجود دارد؟ اگر هست، ما چگونه به آنها معرفت پیدا می‌کنیم؟ و ...

مرحوم عصار با طرح بحث «ماهیت» سعی در آن دارد تا اولاً بعد متافیزیکی قدرت و اختیار را روشن سازد و نشان دهد: ۱- نورانیت قدرت به چه معناست؟ ۲- رابطه نور و

ظلمانی (کمال و کمال مند) در این قاموس چگونه ممکن است؟ و... وی همچنین با طرح این مقدمه، زمینه را برای ورود به حیطه معرفت شناختی بحث قدرت و اختیار هموار می‌سازد و با ضمیمه ساختن مقدمه دوم (نحوه معرفت انسان به کمالات) بایی را می‌گشاید که دیگران کمتر گشوده‌اند.

نکته آخر اینکه: ناگزیر شدیم در دو موضع مقدمه‌ای را بر کلام مرحوم عصار بنگاریم تا نکات ایشان برای عموم قابل فهم شود: ۱- پیش از ورود به هشت اشکال فلسفی؛ ۲- پیش از ورود به بحث ماهیت. در ادامه درباره شیوه تدوین سخن خواهیم گفت و سبب این دو «درآمد» بهتر روشن خواهد شد. در انتها نیز سعی بر آن بوده است تا جمع‌بندی و خلاصه‌ای از مباحث این دفتر گفته شود و زمینه برای محتوای دفتر بعدی آماده گردد.

پس از گزارشی مجمل از محتوای کتاب، بد نیست اشاره‌ای هم به شیوه تدوین داشته باشیم. در دفتر گذشته، به تفصیل در این باره سخن گفته‌ایم. در اینجا تنها اشاره‌ای می‌شود و به برخی تفاوت‌های این دفتر با دفتر گذشته خواهیم پرداخت:

یکم: مخاطبان مرحوم عصار، افرادی بودند که با مبانی مکتب معارفی خراسان آشنایی داشتند. به همین جهت، مرحوم عصار برخی مبانی و اصطلاحات رایج در این مکتب را نمی‌کاود و به عنوان اصل موضوع پیش فرض می‌گیرد. به علاوه، آشنایی با مبانی فلسفی و عرفانی در کلام ایشان فرض گرفته شده و ایشان پس از تقریر مختصری از سخنان فیلسوفان و عارفان به نقد آنها پرداخته‌اند. به همین جهت، فهم کلام ایشان برای بزرگوارانی که با اصطلاحات فلسفی و عرفانی آشنایی چندانی نداشتند، میسر نبود؛ چرا که نقد، فرع بر فهم است! هدف نگارش دو درآمد مذکور توسط اینجانب نیز چیزی جز برطرف ساختن این مشکل و کمک به برخی مخاطبان بزرگوار نبود.

دوم: مستندات به دو صورت پانویس و پی‌نوشت تنظیم شده که همگی از جانب ویراستار است. در دفتر گذشته، پی‌نوشت‌ها همگی از ویراستار بود و پانویس‌ها میان

مرحوم عصار و ویراستار مشترک بود که با دو علامت «گ» و «و» به نشانه «گوینده» و «ویراستار» متمایز شده بود.

سوم: برخلاف دفتر گذشته، حجم پی‌نوشت‌ها زیاد نیست، چرا که دو درآمد از ویراستار در متن کتاب آمده و سعی شده است تا آنجا که امکان دارد، مطالب در پانویس آورده شود.

چهارم: برخی مطالب مفید مرحوم عصار که ارتباط کمتری با اصل موضوع دارند، به پانویس منتقل شده‌اند. به عنوان نمونه، گاهی ایشان مطالبی را در سایر زمینه‌های معارفی - مانند توحید - تذکر داده‌اند یا به خاطراتی اشاره می‌کنند که برای تفهیم و تعمیق مطلب، مفید است.

پنجم: مانند دفتر گذشته، ایشان نقل قول بلند و مفصلی را از کتاب **عدل الهی** مرحوم استاد مطهری ارائه کرده‌اند که برای حفظ امانت و فهم بهتر مطالب، عیناً به متن منتقل شده است. به هر روی، قالب این اثر «درس‌گفتار» است که اقتضائات خاص خود را دارد.

ششم: در باب منابع استفاده شده خاطر نشان می‌شود که مراد از «دروس معارف» مطالبی است که جمعی به سرپرستی آقای عصار از دروس مرحوم استاد فقید جمع‌آوری کرده‌اند. نیز آنچه در ارجاع به آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مدّ نظر بوده، مجموعه‌ای است که مؤسسه معارف اهل بیت علیه السلام به چاپ رسانیده است.

در ادامه، نهایت تقدیر و تشکر را از تمام بزرگوارانی که اینجانب را برای به ثمر رسیدن این اثر یاری کردند، به‌ویژه جناب آقایان دکتر عبدالحسین طالعی و دکتر علیرضا بهشادفر به عنوان ناظران علمی و دکتر محمدحسین شهری مدیر مسؤول مؤسسه نبأ اعلام می‌دارم. به علاوه، وظیفه خود می‌دانم که از طرف خود و به نیابت از مؤسسه نبأ از خانواده مرحوم عصار سپاسگزاری فراوان نمایم که نهایت همکاری و همراهی را با مؤسسه داشته‌اند.

همچنین از همه خوانندگان عزیز تقاضا دارم تا مقدمه استاد بزرگوار حجت الاسلام و

المسلمین حسن طارمی راد بر دفتر پیشین این مجموعه را به دقت بخوانند تا گوشه‌ای از شخصیت کم‌نظیر مرحوم استاد عصار برایشان نمایان گردد و دست نیاز نزد همه آنها می‌گشایم تا حقیر را با پیشنهادهای و انتقادهای سازنده خود یاری دهند تا دفاتر آینده با اتقان بیشتری تنظیم شود و به چاپ برسد.

امیدواریم خداوند توفیق آن را دهد که در آینده‌ای نه چندان دور، قدم‌های مشابه دیگری را برداریم و با ظهور موفور السرور حضرت علم مصبوب علیه السلام ما را از دریای معرفت آن یار سفرکرده سیراب گردانند. «هرکجا هست خدایا به سلامت دارش».

محمدحسین کلاهی

تابستان سال ۱۴۰۱ خورشیدی

مصادف با عاشورای حسینی و ایام عزای

سرور و سالار شهیدان حضرت أباعبدالله الحسین علیه السلام

گفتاریکم:

دورنمایی از مباحث عدل مرحوم استاد رحمته الله

مقدمه‌ای تاریخی

پیش از سال ۱۳۵۲ که مرحوم استاد دروس معارف را بیاغازند، از تشّت افکار ما جلوگیری می‌کردند و همواره تلاششان این بود که فکر ما متمرکز بر پاسخ به شبهات بهائیت باشد. به همین جهت، اگر سؤالی در حوزه اعتقادات از ایشان می‌شد، به طور خلاصه جواب می‌دادند. در آن دوران، ما با مباحث معارفی کم و بیش آشنا بودیم، زیرا ایشان در خلال آثارشان از جمله «نقد ایقان» به موضوعاتی چون معرفت خدا، لقاء الله، اسماء و صفات الهی و... پرداخته بودند. بعدها که ایشان دروس معارف را شروع کردند (سال ۱۳۵۲) بیش از هفتاد سال داشتند و خیلی نگران این بودند که مبادا از دنیا بروند و این مطالب به گوش ما نرسد. به همین جهت، یک دوره معارف را به شکل فشرده ظرف چهار سال و حدود ۱۱۰ جلسه تدریس کردند. پس از آن، مباحث را طی یک دوره تخصصی‌تر آغاز کردند که متأسفانه به دلیل بیماری ایشان ناتمام ماند. پس از آن، ایشان مطالب را در جمعی خصوصی - که بنده هم توفیق حضور داشتم - تدریس کردند.

دانستن این مقدمه لازم است، چراکه شما بایستی بدانید گاهی ایشان در دروس عمومی خود مطالب را آن‌طور که باید و شاید نشکافته‌اند (زیرا اولویتشان القای یک دوره معارف - ولوبه شکل مختصر - بود). به همین دلیل، این دروس حاوی مطالب غامضی است که بایستی با تفصیل بیشتری بیان شود.

شیوه بیان مرحوم استاد رحمه الله

بزرگان ما در تعلیم و تعلّم به نکاتی توجّه می‌کردند که ما هم عیناً باید آنها را مدّ نظر داشته باشیم. یکی از نکات آن است که نقد مبانی فلسفی و عرفانی را به جای اصلی خود موکول می‌کردند. مرحوم استاد معتقد بودند که اگر می‌خواهیم مثلاً راجع به «جبر و اختیار» سخن بگوییم، تنها کافی است روشن کنیم که فلاسفه در این بحث و مبانی آن - مانند بحث معرفت و وجدان - چه اشتباهاتی مرتکب شده‌اند. در این صورت، دیگر نیازی نیست که بگوییم: «فلاسفه در همه جا اشتباه کرده‌اند. در اسماء و صفات چنین می‌گویند، در تردّد چنین می‌گویند و...». اینها ضایع کردن مطلب است.

نکته دیگر آنکه برخی علما از جمله مرحوم استاد در توضیح مطالب کتاب و سنت، از اصطلاحات رایج در میان فلاسفه و عرفا کمک می‌گرفته‌اند. به عنوان مثال، اصطلاح «لا فکری» چیزی است که در لسان صوفیه رواج دارد، ولی ایشان برای اینکه حقیقت وجدان را بهتر روشن کنند، دائماً می‌گویند: «وجدان در لافکری است».^۱ مثال دیگر آن این مبناى فلسفی است:

«کلّ ممکن زوج ترکیبی، له ماهیة وجود».

این جمله را فلاسفه گفته‌اند و دقیق هم نیست، اشکالاتی هم دارد، از جمله اینکه ماهیت فقیر ظلمانی با نور وجود قابل ترکیب شدن نیست^۲؛ ولی می‌توان تفسیر صحیحی از ظاهر آن ارائه داد؛ چراکه ما برخلاف طرفداران اصالت وجود و اصالت ماهیت معتقدیم که هم وجود و هم ماهیت در عالم خارج حقیقتاً تحقق دارند، نه وجود انتزاعی است و

۱. بنگرید به: معرفت توحیدی: درس ۲.

۲. بنگرید به: معارف القرآن ۲: ۱۵-۴۷. مرحوم استاد می‌فرمایند: «به آن کلمه دومشان می‌رسیم: «کلّ ممکن زوج ترکیبی، له ماهیة وجود»... این فرمایش هم غلط است. ترکیب در میان نیست. حُسن مطلب به این است. او (= ماهیت) قبول الوجود است. قبول الوجود با وجود ترکیب ندارد». (درس یازدهم خلقت (مجموعه بیست و سه درسی): ۱۴).

نه ماهیت اعتباری. در بحث «حقیقت فعل انسان» نیز خواهیم دید که فعل انسان یک حیث ماهوی دارد و یک حیث وجودی که بایستی جداگانه مورد بررسی قرار بگیرد. البته این دو حیثیت، اختصاصی به فعل انسان ندارد. این گزاره درباره تمام مخلوقات صادق است: من، شما، میز، صندلی و... همه اینها ماهیتی دارند که در ادامه مستقلاً درباره آنها سخن خواهیم گفت و وجودی دارند که نوری است مانند نور علم و نور قدرت. بنابراین، می‌توان تفسیر صحیحی از این جمله ارائه داد و مرحوم استاد نیز در طول مباحث معارف همین کار را کرده‌اند. وقتی ایشان به موضوع خلقت رسیده‌اند، وارد بحث دقیق شده و ظرایفی را بیان کرده‌اند که فلاسفه متوجه آن نبوده‌اند. در آنجا ایشان بحث «تملیک» را مطرح و جایگزین نظریه «ترکیب» می‌کنند.

مثال دیگر آن قاعده «ممکن اشرف» است.^۱ فلاسفه قرائتی از این قاعده دارند که دست خدا را می‌بندد، ولی می‌توان همین اصل را تغییر داد، به طوری که با مبانی کتاب و سنت تطبیق کند. ایشان همین کار را انجام داده‌اند و در منابعشان از آن استفاده و بر لزوم وجود حضرت حجت علیه السلام استدلال کرده‌اند.

نتیجه عملی این بحث آن است که ما بایستی به مقام صدور بحث ایشان توجه کنیم. اولاً بایستی بدانیم که ایشان این بحث را در مقام تقریر سخنان فلاسفه و عرفا می‌گویند یا نقد آنها؛ ثانیاً اینکه در مقام بحث دقیق درباره آن گزاره یا اصطلاح فلسفی / عرفانی اند یا تنها قصد استفاده ابزاری از سخنان آنها را دارند.

مقدمات بحث عدل

مرحوم استاد علیه السلام در طرح مباحث عدل، شیوه‌ای نوین و مبتکرانه‌ای را پیش گرفته‌اند. نخستین بار، ایشان این شیوه را در رساله «المشهدین فی التوحید و العدل» به کار برده و بر همین اساس، دروس شفاهی خود را پایه‌ریزی کرده‌اند.

۱. به عنوان نمونه، بنگرید به: الأسفار ۷: ۲۴۴ به بعد (فی قاعدة إمكان الأشرف الموروثة من الفيلسوف الأول مما يتشعب عن أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق).

در ابتدای مباحث عدل، ایشان به عنوان مقدمه چند نکته را خاطرنشان می‌کنند:

نکته یکم: هرانسانی با مراجعه به خود، دو حیثیت نفسانی را وجدان می‌کند:

■ انفعالی؛

■ فعلی.

او اولاً می‌یابد که زیر و رو می‌شود. به تعبیر مرحوم استاد: «او را می‌چرخاندش؛ می‌پیچانندش...». شاید بهترین روایتی که این حیثیت را در انسان بیان می‌کند، تذکرات امام صادق علیه السلام به ابن ابی العوجاء باشد که در آن، امام علیه السلام حالات مختلفی را مثال می‌زنند.^۱ نکته مهمی که در این جنبه باید مد نظر داشت، این است که: این حیثیت انفعالی ما «کمال» است، زیرا بر اثر این انفعالات است که ما مثلاً «عالم»، «قادر» و در یک کلام «کمال‌مند» می‌شویم.

حیثیت دومی که هرکس در خود می‌یابد، این است که او «فاعل» برخی افعال خود مانند خوردن، آشامیدن، راه رفتن و... است. از این حیثیت هم تعبیر «کمال» می‌شود، زیرا ما به وضوح می‌یابیم که اگر این دارایی و توانایی در ما نبود، ما ناقص بودیم. مثلاً فرض بفرمایید که بنده می‌توانم راه بروم. در این حالت، من خود را نسبت به فرد دیگری که فلج است، این توانایی را ندارد و این حیثیت دوم را در زمینه «راه رفتن» در خود وجدان نمی‌کند، کامل‌تر می‌بینم.

خلاصه آنکه: در کمال اول، من می‌یابم که منفعل‌ام و فاعل خداست؛ و در کمال دوم، او نعمت (قدرت) می‌دهد و من از آن بهره‌برداری می‌کنم.

نکته دوم: این دو حیثیت پایه وجدان دو اصل از اصول دین است: توحید و عدل. وقتی من خود را منفعل می‌یابم، وجدان می‌کنم که قیومی دارم که مرا زیر و رو می‌کند و من خود را در پنجه قدرت او می‌بینم. این قیوم همان خداست.^۲ به علاوه،

۱. بنگرید به: الکافی ۱: ۷۵-۷۶.

۲. بنگرید به: معرفت توحیدی: ۵۴-۵۶.

وقتی خود را «فاعل بالاختیار» می‌یابم، نمی‌توانم قبول کنم که خداوند در فاعلیت خود مضطرب و مجبور باشد. در سایه آیتیت فاعلیت و حرّیت خودم، فاعلیت و حرّیت او را می‌یابم.^۱

نکته سوم: اساس دین، توحید و عدل است. ایشان مبتنی بر روایتی که در آن امام علیه السلام قول راوی را تقریر (تأیید) کرده‌اند، اساس دین را توحید و عدل معرفی می‌کنند:

أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الزَّاهِدُ السَّمَرْقَنْدِيُّ يَأْسِنَادُهُ رَفَعَهُ إِلَى الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: «إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ وَعِلْمُهُ كَثِيرٌ وَلَا بُدَّ لِعَاقِلٍ مِنْهُ. فَادْكُرْ مَا يَسْهُلُ الْوُقُوفُ عَلَيْهِ وَيَتَهَيَّأُ حِفْظُهُ».

فَقَالَ عليه السلام: «أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ؛ وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسُبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكَمْ عَلَيْهِ».^۲

درباره این روایت در آینده توضیحاتی خواهیم داد. آنچه در اینجا مدّ نظر است، این است که راوی خدمت امام صادق علیه السلام عرضه می‌دارد:

«اساس دین توحید و عدل است».

۱. ایشان می‌نویسند: «... فاعلم أنّ العاقل المنقطع عن الصّور و المنخلع عن الحجب المحسوسة و الموهومة و المعقولة، متى راجع نفسه و توجه إليها بالوجدان، لا بالتفكير و التصوّر، يشاهد في نفسه أمرين و يجد عياناً أنّ له بحسبهما و من جهتهما كمالين: أحدهما انفعالي جماليّ و ثانيهما فعليّ جلالیّ؛ و الأوّل مفتاح التّوحيد و معرفة الرّبّ المجید - تعالی شأنه و عظمت کبريائتیه - و الثانی میزان عدله - تبارک و تعالی جلاله - و منه یفتتح باب معرفة الاستطاعة و الاختیار و عدم الجبر فی البشر القادر المختار»؛ «پس بدان که آن فرد عاقل که از فریبنده‌ها خود را جدا ساخته و حجاب‌های حسّی، وهمی و معقول را دریده است، زمانی که به خودش رجوع می‌کند و با چشم وجدان بدان توجه می‌کند - نه به وسیله تفکر و تصوّر - دو چیز را در خودش مشاهده می‌کند و به روشنی می‌یابد که به وسیله آن دو حیثیت، برای او دو کمال خواهد بود: یکی [کمال] انفعالی جمالی و دیگری [کمال] فعلی جلالی است. اوّلی کلید توحید و معرفت خدای مجید - که شأنش بلند و بزرگی‌اش بزرگ باد - است؛ و دومی ترازوی عدل او - که برکت بی‌پایان و بزرگی‌اش متعالی باد - است؛ و از آن [کمال] است که باب شناخت استطاعت، اختیار و مجبور نبودن انسان قادر مختار گشوده می‌شود». (المشهدین: ۵).

۲. التوحید: ۹۶.

سپس از ایشان می‌خواهد که این دو آموزه را برایش به آسانی و کوتاه معنا کنند. امام علی (ع) این دو اصل یعنی «توحید» و «عدل» را برایش تفسیر می‌کنند و به او ایراد نمی‌گیرند که چرا گفتی: «اساس دین توحید و عدل است»؟

نکته چهارم: معنای توحید و عدل. از آنجایی که این بحث اهمیت ویژه‌ای دارد، در ادامه مستقلاً بدان خواهیم پرداخت.

نکته پنجم: اختیار انسان، مصحح عدل خداست. توضیح اینکه: وقتی شما آثار علمی در موضوع «عدل الهی» را مطالعه می‌کنید، می‌بینید که بیشتر آن به مباحث «جبر و اختیار» اختصاص دارد. به همین جهت، بجاست که این سؤال پرسیده شود که چرا ذیل عنوان «عدل خدا» این قدر درباره اختیار آدمی سخن گفته می‌شود؟ پاسخ این سؤال همین جمله است. مادامی که شما نتوانید اختیار انسان را ثابت کنید و افعال او را به خودش نسبت دهید، نمی‌توانید خداوند را از ظلم و سایر قبائح، منزّه و مبرا سازید. تا زمانی که شما قائل‌اید که «فعل انسان فعل خداست»^۱، در حقیقت، ظلم تمامی ظالمان (مانند شمر، صدام، هیتلر و...) و خطای تمامی خطاکاران را پای خدا نوشته‌اید. در نتیجه، برای اینکه بتوانید ثابت کنید که هیچ قبیحی از خداوند صادر نمی‌گردد، باید نشان دهید این خود انسان است که فاعل و مسؤول افعال خویش است (در ادامه خواهیم دید که این همان معنایی است که روایات از «عدل» به دست می‌دهند).

همچنین اگر شما قائل به اختیار نباشید، نمی‌توانید ثابت کنید که «امرو نهی» یا «ثواب و عقاب» خداوند ظالمانه نیست. اگر خداوند به من اختیار نداده است، چرا مرا از «دزدی» نهی می‌کند و برای آن عقاب تعیین می‌کند؟! اگر فعل من فعل الله است، امرو نهی خدا «عبث» خواهد بود. ثواب و عقاب نیز چنین می‌شود. بر آن مبنا من مانند یک عروسک «خیمه شب بازی» در دست خدایم و او سرنخ مرا طوری حرکت داده است که او

۱. مانند حاجی سبزواری که می‌گوید: «لكن كما الوجود منسوب لنا / فالفعل فعل الله و هو فعلنا» (شرح المنظومة: غرر فی عموم قدرته تعالی)

را عبادت کنم و مثلاً نماز بخوانم؛ یا در مقابل، گناهی مانند غیبت را بر زبان جاری کنم. اولاً امر و نهی برای یک عروسک خیمه شب بازی لغو است، زیرا او اراده‌ای از خود ندارد؛ ثانیاً باید به عروسک گردان ثواب داد و هم‌ورا عقاب کرد. بنابراین، خداوند باید خودش به خودش ثواب دهد و خودش را نیز عقاب کند! در غیر این صورت، کار او عادلانه نیست. اگر هم به خاطر کاری که من در آن اختیاری نداشته‌ام، مرا عذاب کند، مصداق قطعی ظلم است. مثلاً مرا نهی کرده است که دروغ نگو و از طرفی هم مرا وادار به دروغ می‌کند و روز قیامت هم مرا به داخل جهنم می‌اندازد. این فعل خداوند قطعاً ظلم است. بنابراین، از آنجا که وجود «امرو نهی» یا «ثواب و عقاب» خداوند قطعی است، اگر اختیار انسان ثابت نشود، ما خداوند را متهم به ظلم کردیم و نمی‌توانیم ثابت کنیم که او «عادل» است.^۱ به همین جهت است که جناب صدر المتألهین پس از آنکه نمی‌تواند با اثبات اختیار انسان خداوند را از قبائح منزّه کند، به مبانی محیی‌الدین متمسک می‌شود و «عذاب» را تأویل به «عذب» به معنای «شیرینی» و «گوارایی» می‌کند.^۲

۱. در درس عدل می‌خوانیم:

«آن چیزی که عدل خدا را تصحیح می‌کند که اگر آن را باور داشته باشید و وجدان کنید، می‌یابید که خدا عادل است، ستمگر نیست، بی‌انصاف نیست، بی‌حساب کار نمی‌کند و بی‌حکمت حرف نمی‌زند، آن مطلب یک موضوع است و آن «اختیاریت» ماست در آنچه خدا به ما امر و نهی کرده است. اگر این مطلب ثابت شد، خدا متهم نمی‌شود و عدل خدا اثبات می‌گردد؛ و اگر این ثابت نشد، خدا متهم می‌شود و عدلش ثابت نیست. علت اینکه شیعه عدل را جزء اصول مذهبش کرده، همین است. عدل، نسبت به اسماء و صفات دیگر، مثل علم و قدرت و... امتیاز ویژه‌ای دارد و آن تصحیح شرایع و امر و نهی الهی است. برگشت عدل خدا هم به این است که خدای متعال در پاره‌ای از افعال به ما اختیار داده است. کدام افعال؟ افعالی که خدا ما را به آنها امر کرده مثل: نماز خواندن، روزه گرفتن و خلاصه کلیه واجبات و مستحبات؛ و نیز آنچه ما را نهی کرده مثل: ربا نخوردن، شراب نخوردن، قمار نزدن، دزدی نکردن و کلیه منهیات و مکروهات. خدا در آنچه ما را بداندنا امر کرده و از آنها نهی نموده، به ما اختیار داده و ما را آزاد گذاشته است. به این جهت، عقابی را هم که می‌دهد از روی عدل است». (درس ۸: ۲)

۲. در گفتارهای آینده شواهد آن را ارائه خواهیم داد.

تقدّم مباحث فلسفی بر مبانی دینی

مرحوم استاد رحمته الله شیوه متفاوتی را در دروس عدل نسبت به دروس توحید برگزیده‌اند. به طور کلی، ایشان در تمامی مباحث خود، اعمّ از توحید، عدل، نبوّت و... به شکل مقایسه‌ای (تطبیقی) بحث کرده‌اند. با این حال، نحوه تدریس ایشان در دو باب توحید و عدل متفاوت است. در مباحث توحیدی، ابتدا اشاره‌وار مبانی فطری کتاب و سنت را با تذکرات وجدانی و تلاوت مختصر آیات و روایات روشن می‌کنند، سپس به طرح و نقد مبانی فیلسوفان و عارفان در توحید می‌پردازند؛ و در پایان نیز مجدداً مباحث فطری، قرآنی و حدیثی را تکرار و تکمیل می‌کنند. در آنجا^۱ ایشان به ابیاتی از مثنوی اشاره می‌کنند که آغازگران، این بیت است:

«جز به ضد، ضدراهمی نتوان شناخت تا نبینی زخم، شناسی نواخت»^۲

اما در دروس عدل همین شیوه را به شکل جدّی تری دنبال می‌کنند، به طوری که ابتدا به مبانی فلسفی و عرفانی می‌پردازند و سپس وارد مباحث معارفی می‌شوند. ایشان در ابتدای دروس عدل می‌فرمایند:

«حال که می‌خواهیم [کمال] اختیار را [در] خود ثابت نماییم، ابتدا باید ببینیم که گنه اختیار چیست؟ اگر من بخواهم شما را وجداناً متذکر کنم، بیش از پنج دقیقه وقت نمی‌خواهد و راه را پیدا می‌کنید، ولی من در نظر دارم ابتدا حرف‌های فلاسفه و متکلمین از افلاطون و ارسطو و شیخ‌الرئیس تا آخوند ملاصدرا و شاگردهای او را در باب اختیار برایتان بگویم و بعد که از بافته‌های آنها آگاهی یافتید، راه را برایتان روشن کنم. إن شاء الله»^۳.

۱. معرفت توحیدی: ابتدای درس ۴.

۲. مثنوی: دفتر پنجم: بیت ۶۰۰.

۳. درس ۸: ۳. ایشان همچنین می‌نویسند: «...وقبل بیان ما يقتضيه الوجدان وينص عليه الكشف والعيان، لا بد من ذكر ما فصله الحكماء وتبين ما طوّله في صُحُفهم، كي يتضح لك الفرق الشدید بین ما نسجتُه عناكُبُ أوْهامهم في الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين وحقيقة القدرة والاختيار، وبين ما جاء

به همین جهت، وقتی شما دروس ایشان در باب عدل الهی را مرور می‌کنید، می‌بینید که تا چندین درس خبری از تذکرات وجدانی و قرائت آیات و روایات نیست و تمامی مباحث فلسفی محض است.

هشت اشکال و جواب فلسفی

ابتکار و ابداع اصلی ایشان در طرح مباحث عدل در همین جاست. ایشان پس از آنکه «فعل اختیاری» و «اقسام فواعل» را از دیدگاه فلاسفه بیان کردند، هشت اشکال را مطرح می‌کنند که فلاسفه خود به یکدیگر وارد ساخته‌اند. در ادامه، ابتدا پاسخ‌های فلسفی به این اشکالات را تقریر می‌کنند، سپس ناتمامی این پاسخ‌ها را روشن می‌سازند و به پاسخ فطری و دینی به این پرسش‌ها می‌پردازند.

خلاصه این هشت اشکال عبارت‌اند از:

[۱-۲]: فعل آدمی چیزی جز وجود نیست. انسان نمی‌تواند معطی وجود باشد. معطی وجود فقط و فقط خداست. بنابراین، خداوند است که فعل انسان را ایجاد کرده است.

[۳]: علم خداوند که منشأ صدور ممکنات است، بر همه چیز احاطه دارد، از جمله فعل انسان. اگر علم خداوند به فعل آدمی تعلق گرفته باشد، محقق خواهد شد، وگرنه تحقق نخواهد یافت. بنابراین، من هیچ‌کاره‌ام.

به نبیِّنا الأکرم صلی الله علیه و آله؛ فتتخصَّصْ لَدَیْهِ وَ تَشْكُرْ اللهَ عَلَی مَا أَعْطَاكَ مِنْ عِلْمٍ خَاتَمِ النَّبِیِّیْنَ صلی الله علیه و آله و معارف اوصیائِهِ الْأَطِیِّیْنَ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَیْهِمْ أَجْمَعِينَ... و پیش از آنکه برای توبیان کنیم آنچه را که وجدان آن را اقتضا می‌کند و کشف و روشنائی بر آن گواهی می‌دهد، ناگزیریم از اینکه مفضلات سخنان حکیمان را یادآور شویم و مطولاتی را که ایشان در مکتوبات خود آورده‌اند، تبیین کنیم تا برای تو واضح گردد که چه فرق عظیمی است میان آنچه اوهام آنها به سان عنکبوت در موضوعات جبر، تفویض، اُمُرِیِّیْنَ الْأُمُرِیْنَ و حقیقت قدرت اختیار یافته است؛ و میان آنچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آورده است. این سبب خواهد شد تا تودر برابر ایشان خاضع گردی و خداوند را بابت آنچه از علوم خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و معارف جانشینان پاکش - صلوات خدا بر همگی آنها باد - برتوارزانی داشته است، شکرگزار باشی». (المشهدین: ۱۰۹).

[۴]: قدرت خداوند عمومیت دارد و همه چیز - از جمله فعل انسان - را شامل می‌گردد. بنابراین، فعل من و شما مقدور (متعلق قدرت) خداست.

[۵-۶]: با توجه به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»^۱، امر، نهی، ثواب و عقاب خداوند لغو یا ظلم خواهد بود.

[۷]: استناد شرور به خداوند.

[۸]: بطلان بداء و بیهودگی دعا.

این اشکالات همگی از یک سنخ نیستند. برخی از آنها فلسفی محض اند و برخی صبغه دینی دارند.

اشکالات پنجم، ششم و هشتم بیشتر صبغه دینی دارند، بدان معنا که ما می‌دانیم پیامبرانی از جانب خداوند به سوی خلق آمده‌اند، اوامر و نواهی‌ای را به مردم ابلاغ کرده‌اند، آنها را به بهشت بشارت داده و از دوزخ بر حذر داشته‌اند و بر اثر همین گزاره‌های دینی این شبهات برای ما ایجاد شده است. مسئله فلاسفه در این اشکالات آن است که این واقعیتهای خارجی چگونه با مبانی فلسفی قابل جمع است. یا اینکه آموزه «بداء» و پدیده «دعاء» جزو مسلمات دینی (شیعی) است، اما با مبانی فلسفی در تعارض است و فلاسفه، خود، متوجه این مشکل بوده‌اند.

اما برخی اشکالات اساساً ربطی به مبانی دینی ندارند. مثلاً در اشکال هفتم که «استناد شرور به خداوند» باشد، لزوماً پای دین در میان نیست. هرکسی در این عالم پدیده‌های شرّی را مشاهده می‌کند، مانند: بیماری‌ها، زلزله، سیل و... برای درک این وقایع ناملازم نیازی به آمدن پیامبران نیست. همه، بلایا را می‌بینند و می‌فهمند. بنابراین، مشکل فیلسوف در اشکال هفتم بر سر یک دسته وقایع «همه‌فهم» است. در واقع، او برای ارائه یک تبیین فلسفی از عالم واقع دچار مشکل شده است، نه تبیین برخی عقاید و آموزه‌های دینی.

۱. از این قاعده با عنوان «ضرورت پیشین» نیز یاد می‌شود.

تذکره «أمرّبین الأمرین» در دو مقام

نکته مهم دیگری که باید مدّ نظر داشت، این است که مرحوم استاد مخاطبان خود را در دو مقام به کنه «أمرّبین الأمرین» تذکّر می دهند که در یکی «نفی جبر» و در دیگری «نفی تفویض» پررنگ تر است. ایشان پس از آنکه شش اشکال اوّل را که ناظر بر اختیار انسان است، مطرح می کنند، وارد پاسخ معارفی به این پرسش ها می شوند. آنچه تمامی این شش سؤال را می تواند پاسخ دهد، وجدان «اختیار» توسط انسان است. به عبارت دیگر، اگر کسی اختیار خود را وجدان کند، دیگر مجالی برای این شش سؤال باقی نمی ماند. به همین جهت، ایشان با تذکّره های وجدانی و با تکیه بر آیات و روایات، سعی دارند تا مخاطبان شان را به نقطه یافتن قدرت و اختیار برسانند.

سخنان ایشان در اینجا مسبوق به دیدگاه های فلسفی است و از طرفی، در نظام فکری فلسفی «فعل انسان، فعل الله می شود»^۱. بدین روی، ایشان بیشتر به جنبه «نفی جبر» تأکید دارند. در همین جاست که مرحوم استاد بیان می دارند:

«ما وجداناً می یابیم که در موجود شدن «واو» به توجّه ما، هیچ کس دخالت ندارد. نه تنها سخنان و منتهات مدرّس، بلکه بالاتر بگویم، حتّی خدا هم در ایجاد این واو دخالت ندارد! یعنی من به شرکت خدا، دوتایی، واو را ایجاد نکرده ایم، بلکه مستقلّ بودم. نیز می یابیم که واو را خودم موجود کردم. شما نترسید از اینکه می گویم خدا دخالت ندارد. من در ایجاد فعل در مقام اشرف نفس، آزادم و هیچ عاملی در ایجاد آن دخالت نمی کند»^۲.

این یک مقام که ایشان به حقیقت قدرت و اختیار می پردازند. سپس ایشان اشکالات هفتم و هشتم یعنی «شرور» و «بداء» را مطرح می کنند، پاسخ های فلسفی را تقریر و نقد می نمایند و مبانی کتاب و سنّت را به اثبات می رسانند. در این نقطه، هشت اشکال فلسفی به پایان می رسد.

۱. اشاره به همان سخن حاجی سبزواری دارند.

۲. درس ۱۳: ۵. مرحوم استاد عصار درباره این عبارات ایشان در ادامه سخن خواهند گفت.

پس از این مرحله، ایشان وارد مبحثی می‌شوند که به نظر بنده - بلکه به نظر خود ایشان - سخت‌ترین بخش دروس عدل است. این بحث پایه نفی تفویض و محل لغزش عمده متفکرانی است که به دلالت کتاب و سنت راه نپیموده‌اند. در این قسمت روشن می‌شود که ضمن محفوظ بودن فاعلیت انسان، فعل آدمی به تقدیر خداوند صورت می‌گیرد. فاعلیت بشر استقلالی نیست؛ بلکه مشیت، اراده، قدر و قضای خداوند در افعال انسان نافذ است.

برای روشن شدن مطلب، ایشان ابتدا تذکری می‌دهند که حساب عالم تکوین از عالم تشریع جداست. سپس چند کلیدواژه را در هر دو عالم معنا می‌کنند:

✓ مشیت؛

✓ اراده؛

✓ قدر؛

✓ قضاء؛

✓ امضاء.

سپس وقتی معنای این کلیدواژه‌ها در عالم تشریع مشخص شد، روشن می‌گردد که فعل آدمی مسبوق به مشیت، اراده، قدر و قضای الهی است. خواهیم دید که همین جمله به معنای «نفی تفویض» است.

قرائت و تبیین روایات

در بخش آخر، ایشان - بنا بر شیوه همیشگی شان - به قرائت و توضیح روایات می‌پردازند. اما در اینجا هم شیوه‌شان با دروس توحید متفاوت است. آنجا روایات را «مستقل از مقام صدور» می‌خوانند و توضیح می‌دهند. در اواخر دروس عدل، اما، روایات را در بستر خودشان و با عنایت به مقام صدورشان توضیح می‌دهند. حکمت چنین روشی این است که روایات عدل حاوی نکات مشکلی است و روایات متشابه در این باب زیاد

است. به همین جهت و برای تأویل صحیح آنها، بایستی آنها را به امور وجدانی مانند اختیار یا روایات محکم ارجاع داد.

توضیح اینکه: رکنِ مبنای توحیدی «تنزیه» یعنی «خروج عن الحدین: حدّ تعطیل و حدّ تشبیه» است. همان‌سان محور مباحث عدل «أمر بین الأمرین» است که عبارت است از: «نفی جبر و نفی تفویض». بنابراین، همان‌طور که می‌توان عمده روایات توحیدی را به دو دسته تقسیم کرد:

❖ نفی تعطیل؛

❖ نفی تشبیه.

عمده روایات عدل را نیز می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

❖ نفی جبر؛

❖ نفی تفویض.

با این اوصاف، از کجا باید فهمید که کدام روایت ناظر به نفی جبر یا نفی تفویض است؟ یکی از راه‌های شناخت آن مطلب، این است که مقدمات روایات خوانده و ملاحظه شود که آن روایت خطاب به چه کسی گفته شده است. در بسیاری از روایات، راوی سؤالی را می‌پرسد یا زندیقی شبهه‌ای را مطرح می‌کند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام ناظر به سؤال یا اشکال اوست که پاسخ می‌دهند.

ریشه تمامی سؤال‌ها یا اشکال‌های توحیدی در دو مورد است: گرفتار شدن به تعطیل یا تشبیه. به طور مشابه، پرسش‌ها یا اشکال‌های مرتبط با جبر و اختیار نیز دو ریشه دارد: گرفتار شدن به جبر یا تفویض. به همین جهت، معصومین علیهم السلام همیشه بر طرفی تأکید می‌کردند که مخاطبشان مشکل دارد.

به عنوان مثال، کسی خدمت امام علیه السلام می‌رسد و سؤالی مطرح می‌کند. از پرسش او پیداست که رگه‌هایی از جبر در اعتقاد او وجود دارد. در چنین شرایطی، امام علیه السلام بر این

مطلب تأکید می‌کند: «این ماییم که افعال خودمان را انجام می‌دهیم». آنگاه می‌کوشند که او را از دام جبر برهانند. در سوی دیگر، اگر گرفتار تفویض باشد، امام علیه السلام بر نفوذ مشیت خداوند در افعال آدمی تأکید می‌کنند.

همین امر سبب شده تا بسیاری از روایات، ظهور در جبر یا تفویض داشته باشد، کما اینکه برخی روایات توحیدی، ظهور در تشبیه دارد. به عبارت دیگر، این تأکیدات باعث شده است تا برخی روایات توحیدی و بسیاری از احادیث در باب جبر و اختیار، «متشابه» گردند. اما اگر کسی به مقام صدور روایت توجه کند و نیز الفاظ موجود در روایات (مانند: مشیت) را به کمک سایر روایات بفهمد (نه اینکه با تعاریف فلسفی، عرفانی یا کلامی تفسیر کند)، می‌تواند به لطف خدا و عنایت امام عصر علیه السلام فهم درستی از نصوص دینی داشته باشد.

نکته آخر اینکه مرحوم استاد پیش از قرائت احادیث موجود در این باب، برخی مباحث «فقه‌الحدیثی» را مطرح کرده‌اند که بنده خلاصه‌ای از آنها را خدمتان عرض کردم. این مقدمات تاریخی و حدیثی بسیار مهم است و بایستی مورد توجه قرار گیرد.

گفتار دوم: معنای عدل الهی

مقدمه

بنا بر تقسیم بندی رایج، اصول دین را پنج اصل می دانند: توحید؛ عدل؛ معاد؛ نبوت؛ امامت. برخی نیز میان «اصول دین» و «اصول مذهب» تفکیک کرده و گفته اند: اصول دین سه اصل است: توحید؛ معاد؛ نبوت. و اصول مذهب دو اصل است: عدل؛ امامت.

اما چنین تعبیری با روایات ناسازگار است. وقتی امام علیه السلام تقریر می کنند که اساس دین توحید و عدل است، آیا دیگر جایی برای دیگران باقی می ماند که عدل را از اصول دین خارج کنند و در شمار اصول مذهب جای دهند؟! البته آن تقسیم بندی پنج گانه نیز مبنای روایی ندارد و حاصل زحمت متکلمان است.

اینکه خداوند پیامبرانی را به سوی مردم می فرستد که آنها را به سوی معاد دعوت کنند، آنها را امر و نهی می کند، برای اعمالشان ثواب و عقاب تعیین می کند و... با پیش فرض و قبول «عدل الهی» معنادار می شود. بنابراین، یکی از اصول موضوعه تمامی ادیان و شرایع این بوده است که خداوند عادل است و ظالم نیست. این چنین نیست که اصول تمامی ادیان سه چیز بوده است: توحید، عدل و نبوت، و مثلاً در قرن دوم هجری قمری و بر اثر قیل و قال های کلامی یک یا دو اصل دیگر اضافه شده باشد.

تعاریف چهارگانه «عدل»

پیش از آنکه وارد مباحث اصلی شویم، بایستی مراد خویش را از «عدل» یا «عدل الهی» مشخص کنیم. در آثار فلسفی و کلامی تعاریف مختلفی از «عدل» به دست داده شده است. به عنوان مثال، مرحوم استاد مطهری رحمته الله علیه در ابتدای کتاب «عدل الهی» چند تعریف را مطرح کرده‌اند. ایشان چهار معنا را برای «عدل» برمی‌شمرند:

✓ قرار گرفتن هر چیز در جای خودش (وضع کُلِّ شیءٍ فی موضِعِهِ) یا به تعبیر ایشان «موزون بودن»؛

✓ تساوی؛

✓ إعطاء کُلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ؛ حقّ هر صاحب حقّی را به او دادن؛

✓ رعایت استحقاق‌ها و امتناع نکردن از افاضه.

سپس معنای چهارم را که دیدگاه حکماست، برمی‌گزینند.^۱

بنا بر معنای اخیر، اینکه گفته می‌شود: «خدا عادل است» یعنی «خداوند فیاض علی الإطلاق است و به هر چیز به اندازه استعداد ذاتی اش عطا می‌کند». مشاهده می‌شود که در همین ابتدای کار، الفاظ قرآنی و روایی با تکیه بر مفاهیم فلسفی تفسیر می‌شوند و این اولین خشتی است که کج گذاشته می‌شود و در نتیجه آن: «تاثری می‌رود دیوار کج».

ایشان این بحث را مطرح کرده‌اند که «عدل خداوند» بدان معنا است که خداوند ظرف‌های وجودی ممکنات را پر می‌کند، همان‌طور که باران چنین می‌کند. یعنی زمانی که باران می‌بارد، یکسان می‌بارد و همه ظرف‌ها را پر می‌کند، ولی هر ظرفی به اندازه گنجایشش از باران بهره می‌برد: یک استکان، یک پارچ، یک بشکه و... اگر یک بشکه بیش از یک استکان آب در خود جای داده است، طبعی به باران نیست، زیرا او یکسان باریده است:

۱. عدل الهی: ۵۴-۵۸.

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره زار خس^۱ در چنین دیدگاهی، نظم خلقت مانند «سلسله اعداد» در نظر گرفته شده است. به عنوان مثال، عدد ۲ ذاتاً از عدد ۱ بیشتر و از عدد ۳ کمتر است. بنابراین، نمی توان آن را پیش از ۱ یا پس از ۲ قرار داد. در نتیجه، همچنان که هر عدد، تنها و تنها یک جایگاه در نظام خلقت می تواند داشته باشد و آن جایگاه به ذات او بازمی گردد، هر موجود نیز فقط و فقط یک جایگاه در نظام خلقت می تواند داشته باشد و لا غیر. آن یک جایگاه نیز به دلیل ظرفیت ذاتی اوست. بنابراین، اگر شما توانستید عدد ۲ را مثلاً میان ۷۱ و ۷۳ قرار دهید، می توانید تصوّر کنید که ابن ملجم می توانست سلمان فارسی شود. بنا بر این دیدگاه، ابن ملجم باید همین شخصیت را می داشت که اکنون دارد؛ نه یک ذره بالاتر و نه یک سرسوزنی پایین تر.

مرحوم مطهری در کتاب **عدل الهی** می گویند که آموزه «خداوند عادل است» یعنی خداوند به هر موجودی به اندازه استعداد، ظرفیت و قابلیت که دارد، به او می دهد. اگر برای نقص عضو مانند کوری، کری، شلی و... علت تراشی می کنیم، خیالاتی بیش نیست، زیرا افراد معلول بیشتر از این قابلیت نداشته اند! اگر می داشتند، خداوند ظرفیت آنها را پرمی کرد. فاعلیت فاعل، تام است و هر نقصی هست از جانب قابلیت قابل است: هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست^۲

فردی که کور است، استعداد بینایی نداشته است؛ لذا ظلمی در عالم نیست. در واقع، این بزرگواران برای اینکه خدا را از ظلم تنزیه کند، مدلی را عنوان کرده اند که دست خدا را در فضل بسته است؛ به طوری که در آن مدل، خداوند بیشتر از یک مقدار نمی تواند به کسی بدهد.

۱. گلستان سعدی: باب اول: در سیرت پادشاهان: حکایت شماره ۴.

۲. دیوان حافظ.

در ادامه، برخی از عبارات ایشان را از نظری گذرانیم. ایشان در ابتدا به تعاریف چهارگانه عدل اشاره می‌کنند و می‌نویسند:

«عدل چیست؟»

اولین مسأله‌ای که باید روشن شود، این است که عدل چیست؟ ظلم چیست؟ تا مفهوم اصلی و دقیق عدل روشن نشود، هر کوششی بیهوده است و اشتباهات مضمون نخواهیم ماند. مجموعاً چهار معنی و یا چهار مورد استعمال برای این کلمه هست:

الف. موزون بودن: اگر مجموعه‌ای را در نظر بگیریم که در آن اجزاء و ابعاض مختلفی به کار رفته است و هدف خاصی از آن منظور است، باید شرائط معینی در آن از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر رعایت شود و تنها در این صورت است که آن مجموعه می‌تواند باقی بماند و اثر مطلوب خود را بدهد و نقش منظور را ایفا نماید. مثلاً یک اجتماع اگر بخواهد باقی و برقرار بماند باید متعادل باشد، یعنی هر چیزی در آن به قدر لازم (نه به قدر مساوی) وجود داشته باشد. یک اجتماع متعادل، به کارهای فراوان اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، قضائی، تربیتی احتیاج دارد و این کارها باید میان افراد تقسیم می‌شود و برای هر کدام از آن کارها به آن اندازه که لازم و ضروری است، افراد گماشته شوند. ... بسیاری از کسانی که خواسته‌اند به اشکالات مربوط به عدل الهی از نظر تبعیض‌ها، تفاوت‌ها و بدی‌ها جواب بدهند، به جای آنکه مسأله را از نظر عدل و ظلم طرح کنند از نظر تناسب و عدم تناسب طرح کرده‌اند و به این جهت قناعت کرده‌اند که همه این تبعیض‌ها و تفاوت‌ها و بدی‌ها از نظر نظام کلی عالم لازم و ضروری است. شک نیست که از نظر نظام عالم و از نظر تناسب ضروری در مجموعه ساختمان جهان وجود آنچه هست ضروری است، ولی این مطلب جواب شبهه ظلم را نمی‌دهد. ...

ب. معنی دوم عدل تساوی و نفی هرگونه تبعیض است. گاهی که می‌گویند: «فلانی عادل است»، منظور این است که هیچ‌گونه تفاوتی میان افراد قائل نمی‌شود. بنابراین، عدل یعنی مساوات. این تعریف نیازمند به توضیح است. اگر مقصود این

باشد که عدالت ایجاب می‌کند که هیچ‌گونه استحقاقی رعایت نگردد و با همه چیز و همه کس به یک چشم نظر شود، این عدالت عین ظلم است. اگر اعطاء بالسویة عدل باشد، منع بالسویة هم عدل خواهد بود. جمله عامیانه معروف: «ظلم بالسویة عدل است» از چنین نظری پیدا شده است؛ و اما اگر مقصود این باشد که عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی، البته معنی درستی است. عدل ایجاب می‌کند این چنین مساواتی را و این چنین مساوات از لوازم عدل است، ولی در این صورت بازگشت این معنی به معنی سومی است که ذکر خواهد شد.

ج. رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی حق، حق او را؛ و ظلم عبارت است از پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند، همین معنی است. این عدالت مئی که بر دو چیز است: یکی حقوق و اولویت‌ها، یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر نوعی حقوق و اولویت پیدا می‌کنند؛ مثلاً کسی که با کار خود محصولی تولید می‌کند، طبعاً نوعی اولویت نسبت به آن محصول پیدا می‌کند و منشأ این اولویت، کار و فعالیت اوست. همچنین کودکی که از مادر متولد می‌شود، نسبت به شیر مادر، حق و اولویت پیدا می‌کند و منشأ این اولویت، دستگاه هدفدار خلقت است که آن شیر را برای کودک به وجود آورده است. یکی دیگر خصوصیت ذاتی بشر است که طوری آفریده شده است که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌ها که آنها را اندیشه «اعتباری» می‌نامیم، استخدام می‌کند و با استفاده از آن اندیشه‌های اعتباری به عنوان «آلت فعل» به مقاصد طبیعی خود نائل می‌آید. آن اندیشه‌ها یک سلسله اندیشه‌های «انشائی» است که با «باید»ها مشخص می‌شود. از آن جمله این است که برای اینکه افراد جامعه بهتر به سعادت خود برسند «باید» حقوق و اولویت‌ها رعایت شود؛ و این است مفهوم عدالت بشری که وجدان هر فرد آن را تأیید می‌کند و نقطه مقابلش را که ظلم نامیده می‌شود محکوم می‌سازد. ... این معنی از عدل و ظلم به حکم اینکه از یک طرف براساس اصل اولویت‌ها است و از طرف دیگر از یک خصوصیت ذاتی بشر ناشی می‌شود که ناچار است یک سلسله اندیشه‌های

اعتباری استخدام نماید و «باید» ها و «نباید» ها بسازد و «حسن و قبح» انتزاع کند، از مختصات بشری است و در ساحت کبريائی راه ندارد، زیرا همچنانکه قبلاً اشاره شد، او مالک علی الإطلاق است و هیچ موجودی نسبت به هیچ چیزی در مقایسه با او اولویت ندارد. او همچنانکه مالک علی الإطلاق است «اولی» علی الإطلاق است. او در هر چه هرگونه تصرف کند، در چیزی تصرف کرده که به تمام هستی به او تعلق دارد و ملک طلق او است. از این رو، ظلم به این معنی، یعنی به معنی تجاوز به اولویت دیگری و تصرف در حق دیگری و پا گذاشتن در حریم دیگری درباره او محال است و از آن جهت محال است که مورد و مصداق نمی تواند پیدا کند.

د. رعایت استحقاق ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد. بعداً خواهیم گفت که موجودات در نظام هستی از نظر قابلیت ها و امکان فیض گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوت اند. هر موجودی در هر مرتبه ای هست از نظر قابلیت استفاضه، استحقاقی خاص به خود دارد. ذات مقدس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی الإطلاق است، به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود اعطا می کند و امساک نمی نماید. عدل الهی در نظام تکوین، طبق این نظریه، یعنی هر موجودی هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد دریافت می کند. ظلم یعنی منع فیض و امساک وجود از وجودی که استحقاق دارد. از نظر حکمای الهی، صفت عدل آنچنانکه لایق ذات پروردگار است و به عنوان یک صفت کمال برای ذات احدیت اثبات می شود به این معنی است و صفت ظلم که نقص است و از او سلب می گردد نیز به همین معنی است که اشاره شد. حکما معتقدند که هیچ موجودی «بر خدا» حقی پیدا نمی کند که دادن آن حق «انجام وظیفه» و «ادای دین» شمرده شود و خداوند از آن جهت عادل شمرده شود که به دقت تمام، وظائف خود را در برابر دیگران انجام می دهد. عدل خداوند عین فضل و عین وجود او است، یعنی عدل خداوند عبارت است از اینکه خداوند فضلش را از هیچ موجودی در هر حدی که امکان تفضل برای آن موجود باشد، دریغ نمی دارد. ... تنها ذات احدیت است که بر موجودات حق پیدا می کند و موجودات در برابر او وظیفه و

مسئولیت پیدا می‌کنند اما هیچ موجودی «بر او» حق پیدا نمی‌کند... مفهوم حق و استحقاق درباره اشياء نسبت به خداوند عبارت است از نیاز و امکان وجود یا کمال وجود. هر موجودی که امکان وجود یا امکان نوعی از کمال وجود داشته باشد، خداوند متعال به حکم آنکه تام الفاعلیه و واجب الفیاضیه است، افاضه وجود یا کمال وجود می‌نماید.

عدل خداوند همچنانکه از صدر المتألهین نقل کردیم عبارت است از فیض عام و بخشش گسترده در مورد همه موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی دارند، بدون هیچ گونه امساک یا تبعیض. اما اینکه ریشه اصلی تفاوت امکانات و استحقاق‌ها در کجاست؟ چگونه است که با اینکه فیض باری تعالی عام و لا یتناهی است، اشياء در ذات خود از نظر قابلیت و امکان و استحقاق متفاوت می‌شوند؟ مطلبی است که به حول و قوه الهی ضمن پاسخ به ایرادها و اشکال‌ها تشریح خواهد شد.^۱

پس تا بدین جا روشن شد که معنای چهارم قول مختار است که براساس آن فاعلیت و فیاضیت خداوند تام است. از طرفی، می‌بینیم که تفاوت‌ها و اختلافاتی در میان مخلوقات هست و این سؤال به ذهن می‌آید که ریشه این اختلافات کجاست. پاسخ ایشان این است تفاوت‌ها به «قابلیت قوابل» بازمی‌گردد. از آنجایی که قابلیت‌ها و استعدادهای ذاتی متفاوت‌اند، بهره‌های متفاوتی از فیض و جود خداوندی می‌برند و این تفاوت‌ها در عالم پدید می‌آید. در ادامه، استاد مطهری می‌نویسد:

«آیا نظام جهان، ذاتی جهان است؟»

اکنون وارد اصل جواب می‌شویم. مطلب عمده این است که نظام عالم را بشناسیم. آیا نظام عالم یک نظام قراردادی است یا یک نظام ذاتی؟ معنی «خلقت» و «آفرینش» از این نظر چیست؟ آیا معنی آن این است که خداوند مجموعی از اشياء و حوادث می‌آفریند، در حالی که هیچ رابطه واقعی و ذاتی میان آنها نیست، بعد آنها

را به صف می‌کشد و یکی را پشت سر دیگری قرار می‌دهد و از این قرارداد، نظام و سنت، و مقدمه و نتیجه، و مُغیّا و غایت پیدا می‌شود؟ یا آنکه روابط علل و اسباب با معلولات و مسبّبات و روابط مقدمات با نتایج و روابط مغیّاها با غایت‌ها طوری است که قرار گرفتن هر معلولی و مسبّبی در دنبال علت و سبب خود و قرار گرفتن هر نتیجه به دنبال مقدمه خود و قرار گرفتن هر غایت به دنبال مغیّای خود عین وجود آن است... آن چنان که مراتب اعداد هستند.

اینک توضیح و مثالی از اعداد: در اعداد می‌بینیم که عدد «یک» قبل از عدد «دو» و عدد «دو» قبل از عدد «سه» و بعد از عدد «یک» است و همچنین هر عددی غیر از عدد یک «بعد از عددی و قبل از عدد دیگر است». هر عددی مرتبه‌ای را اشغال کرده است و در مرتبه خود احکام و آثاری دارد و مجموع اعداد که محدود به حدی نیستند، نظامی را به وجود آورده‌اند. اعداد چه وضعی دارند؟ آیا وجود و ماهیت اعداد با درجه و مرتبه آنها دو امر جداگانه‌اند و هر یک از اعداد از خود وجود و ماهیتی مستقل از درجه و مرتبه خود دارد و می‌تواند هر مرتبه و درجه‌ای را اشغال کند؟ مثلاً عدد پنج به هر حال عدد پنج است و فرقی نمی‌کند که میان عدد چهار و عدد شش باشد و یا میان عدد شش و عدد هشت و آن چیزی که میان عدد چهار و عدد شش قرار می‌گیرد عدد هفت باشد. آیا این‌طور است؟ آیا وقوع هر یک از اعداد در هر مرتبه‌ای با حفظ ماهیت آنها ممکن است؟ مانند انسان‌هایی که در اجتماع مراتبی را اشغال می‌کنند و آن مراتب اجتماعی تأثیری در هویت و ماهیت آنها ندارد، هویت و ماهیتشان هم هیچ بستگی به آن مراتب ندارد، یا کار بر خلاف این است.

عدد پنج ماهیتش پنج است و پنج بودن پنج با مرتبه و درجه‌اش یعنی با اینکه میان عدد چهار و عدد شش باشد، یکی است نه دو تا. فرض وقوع عدد پنج در میان عدد شش و عدد هشت مساوی است با اینکه پنج، پنج نباشد و خود هفت باشد، یعنی پنج مفروض و خیالی ما پنج نیست، بلکه همان هفت است که در جای خود قرار دارد و ما به غلط و توهم نام آن را پنج گذاشته‌ایم. به عبارت دیگر: فرض اینکه عدد پنج در جای عدد هفت قرار گیرد صرفاً یک تحیل پوچ و بی‌معنی

و غیر معقولی است که خیال و واهمه ما انجام می دهد. اکنون ببینیم نظام علل و معلولات و اسباب و مسببات و مقدمات و نتایج چگونه است؟ آیا اینها یک بار آفریده می شوند و بار دیگر جا و مرتبه برای آنها قرار داده می شود؟ و یا اینکه وجودشان مساوی است با مرتبه ای که در آن مرتبه قرار گرفته اند؟ مثلاً سعدی در مرتبه و درجه خاصی از شرایط مکانی و زمانی قرار گرفته است که در نتیجه از لحاظ زمانی بر ما تقدّم دارد. آیا سعدی آفریده شده و سپس در آن شرایط خاص قرار گرفته است؟ و یا وجود سعدی مساوی است با آن درجه خاصی از وجود با همه آن شرایط، زمان و مکان و مرتبه و مقام و نسبت هایی که سعدی با اشیاء دیگر پیدا کرده است جزء فرمول وجود سعدی است [و] وجود سعدی یعنی مجموع آنها؟ علی هذا، جدا کردن سعدی از زمان و مکان خود یعنی جدا کردن سعدی از خود، یعنی اینکه سعدی، سعدی نباشد؛ بلکه مثلاً جامی را که در زمان بعد است سعدی فرض کرده و نام سعدی به آن داده ایم. ...

تفاوت نه تبعیض

آنچه در خلقت وجود دارد، «تفاوت» است نه «تبعیض». «تبعیض» آن است که در شرایط مساوی و استحقاق های همسان، بین اشیاء فرق گذاشته شود، ولی «تفاوت» آن است که در شرایط نامساوی فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر، تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت، مربوط به گیرنده است. با یک مثال ساده، مطلب روشن می شود: اگر دو ظرف را که هر کدام ظرفیت ده لیتر آب دارند در مقابل شیر آب قرار دهیم و در یکی ده لیتر آب بریزیم و در دیگری پنج لیتر، در اینجا تبعیضی صورت گرفته است [و] منشأ اختلاف، نیرویی است که آب را خالی می کند، و اما اگر دو ظرف داشته باشیم یکی به ظرفیت ده لیتر و دیگری به ظرفیت پنج لیتر و هر دو را در دریا فرو بریم، باز هم اختلاف هست، اما منشأ اختلاف تفاوتی است که خود آن دو ظرف از نظر گنجایش و استعداد دارند، نه دریا و نیروی فشار آب.

مثال دیگر: اگر یک معلّم به دانش آموزانی که همه در یک درجه هستند و کار آنها یکسان است نمره های مختلفی بدهد، این تبعیض است، ولی اگر معلّم، همه را

به یک دیده بنگرد و همه را یک جور تعلیم دهد و یک جور امتحان کند و سؤالات امتحانی که طرح می‌کند برای همه یکسان باشد، آنگاه برخی از شاگردان او به خاطر کودنی و کم هوشی، یا به خاطر ساعی نبودن، از عهده امتحان بخوبی یا اصلاً بر نیایند و برخی دیگر از شاگردان به علت استعداد قوی و کار خوب، سؤالات امتحانی را کاملاً جواب بدهند و معلّم به هر کدام آنها بر طبق جواب‌های امتحانی نمره بدهد که قهراً مختلف خواهد بود، در اینجا تفاوت رخ داده نه تبعیض. عدالت این نیست که معلم همه نمره‌ها راجع کند و بعد بین همه دانش آموزان به طور مساوی قسمت کند، عدالت این است که به هر کدام آنچه را که استحقاق دارد بدهد. در این‌گونه موارد، فرق گذاشتن، عین عدالت و مساوات است، و فرق نگذاشتن عین تبعیض و ظلم.

در اینجا قهراً این مطلب به ذهن می‌آید که: خدا را با یک آموزگار نتوان قیاس کرد. خدا آفریننده موجودات است و هر تفاوتی که هست از او به وجود آمده است، ولی یک آموزگار خالق شاگردان نیست، اگر یکی باهوش است و دیگری کودن، به آموزگار مربوط نیست، اگر یکی استعداد دارد و کوشش کرده است و دیگری استعداد ندارد یا کوشا نبوده، ربطی به معلم ندارد. در مورد خدا و هستی باید اعتراف کرد که همه تفاوت‌ها و اختلاف‌ها هم به دست خدا است. خدا در دو مرحله کار کرده، در یک مرحله موجودات را متفاوت آفریده و در مرحله دیگر به حساب تفاوت‌هایشان با آنها رفتار کرده و به هر یک آنچه را استحقاق داشته داده است. اشکال، متوجه مرحله اول است که چرا از آغاز همه را یکسان نیافریده است؟ باید دید راز تفاوت‌ها چیست؟

راز تفاوت‌ها

راز تفاوت‌ها یک کلمه است: «تفاوت موجودات، ذاتی آنها می‌باشد و [این،] لازمه نظام علت و معلول است». جمله سنگینی است، ولی چاره‌ای نیست، باید توضیح داده شود. در اینجا ناچاریم آنچه یک نوبت گفته‌ایم، بار دیگر با بیانی دیگر تکرار کنیم و بالأخره دشواری یک بحث عمیق را بر خود هموار سازیم و به امید دست یافتن به نتیجه‌ای عالی و دلچسب، دنباله بحث پیشین را بگیریم و اجباراً قدری فیلسوف شویم.

چنانکه قبلاً اشاره شد، در حکمت الهی، این بحث تحت عنوان «کیفیت صدور موجودات از ذات باری» مطرح می‌گردد. موضوع بحث این است که: آیا اراده خدا به طور جداجدا به آفرینش موجودات تعلق می‌گیرد [یا نه]؟ مثلاً [آیا خداوند] اراده می‌کند و آقای الف را می‌آفریند، اراده دیگری می‌کند و آقای ب را می‌آفریند و اراده سومی می‌کند و فرضاً شیء ج را خلق می‌کند و همین طور هر چیزی را با اراده‌ای جداگانه و مخصوص به آن چیز خلق می‌کند؟ یا آنکه همه اشیاء را با یک اراده واحد و بسیط ایجاد می‌نماید؟ گروهی از متکلمین که در معارف الهی، سطحی فکر می‌کنند، طرفدار احتمال اول‌اند، ولی آنچه را که دلایل دندان‌شکن عقلی و براهین قاطع فلسفی اثبات می‌کند و شواهدی از قرآن کریم نیز بردستی آن هست، نظریه دوم است. به موجب این نظریه، همه جهان، از آغاز تا انجام، با یک اراده الهی به وجود می‌آید، یعنی بی‌نهایت چیز به وجود می‌آید و همه با اراده خدا به وجود می‌آید، ولی نه با اراده‌های جداجدا، بلکه فقط با یک اراده، آن هم یک اراده بسیط... به موجب این عقیده، برای آفرینش، نظام خاص و قانون و ترتیب معینی است و اراده خدا به وجود اشیاء عین اراده نظام است. از همین جا است که قانون علت و معلول و یا نظام اسباب و مسببات به وجود می‌آید.

معنای «نظام اسباب و مسببات» این است که هر معلولی علت خاص و هر علتی معلول مخصوص دارد، نه یک معلول مشخص ممکن است از هر علتی بدون واسطه صدور یابد و موجود گردد و نه یک علت معین می‌تواند هر معلولی را بی واسطه ایجاد کند. در حقیقت، هر موجود و هر شیئی در نظام علت و معلول، جای مشخص و مقام معلومی دارد، یعنی آن معلول، معلول شیء معینی است و علت شیء معین. ... برای روشن شدن این مطلب، نظام جهان را در دو قسمت: «نظام طولی» و «نظام عرضی» توضیح می‌دهیم:

نظام طولی

مقصود از نظام طولی علت و معلول، ترتیب در آفریدن و خلق اشیاء، و به اصطلاح ترتیب در فاعلیت خدا نسبت به اشیاء و صدور اشیاء از اوست. علو ذات پروردگار و

قدّوسیت او اقتضاء دارد که موجودات رتبه به رتبه و پشت سر یکدیگر نسبت به او قرار داشته باشند، صادر اوّلی باشد، صادر دومی باشد، صادر سومی باشد، و هکذا. یکی پس از دیگری ایجاد شوند و هر کدام معلول ما قبل خود باشند. البته مقصود، اوّل بودن و دوم و سوم بودن زمانی نیست، در آنجا زمان مطرح نیست، خود زمان یکی از مخلوقات است. ...

واجب بودن واجب و ممکن بودن ممکن، ذاتی آنها است، یعنی نه این است که ممکن الوجود، ممکن بود واجب باشد و واجب الوجود ممکن بود که ممکن باشد، ولی تصادفاً و یا به واسطه یک علت خارجی آن یکی واجب شد و این یکی ممکن. خیر، ممکن الوجود واجب الإمكان است و واجب الوجود واجب الوجود. همچنین است مراتب ممکنات. هر مرتبه از مراتب ممکنات در هر درجه و هر مقامی از وجود که هستند، همین حال را دارند. ... همه آن اشتباهات - که فرض می شود کامل در جای ناقص بنشینند و ناقص در جای کامل - از آنجا پیدا شده است که افراد، قطعیت و ضرورت و روابط ذاتی موجودات را درک نمی کنند و مراتب موجودات را در جهان هستی از قبیل مراتب قراردادی و اعتباری افراد در محیط اجتماع فرض می کنند. همه اشتباهات از قیاس خدا به انسان و قیاس نظام ذاتی جهان به نظام قراردادی اجتماع انسان ناشی می شود. اینگونه افراد پیش خود فکر می کنند همانطور که هیچ مانعی نیست که فلان رئیس، مرؤوس باشد و مرؤوس، رئیس. چرا نباید گوسفند به جای انسان، و انسان به جای گوسفند باشد؟ چرا آن را گوسفند و این را انسان قرار داد؟ **نمی دانند که چنین چیزی محال است**، زیرا علت بودن علتی برای معلولی معین و معلول واقع شدن معلولی برای علتی معین جعلی و قراردادی نیست. اگر «الف» علت است از برای «ب»، به خاطر خصوصیتی است که در ذات «الف» وجود دارد و آن را علت «ب» ساخته است، و نیز «ب» که معلول «الف» است خصوصیتی دارد که به خاطر آن مربوط با «الف» گشته است.^۱

نقد و بررسی

تا بدین جا چهار تعریف برای «عدل» مطرح شد:

✓ قرار گرفتن هر چیز در جای خودش (وَضْعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ) یا به تعبیر ایشان «موزون بودن»؛

✓ تساوی؛

✓ إعطاء كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ؛ حق هر صاحب حقی را به او دادن؛

✓ رعایت استحقاق‌ها و امتناع نکردن از افاضه (قول مختار فلاسفه).

درباره معنای یکم کلامی از امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه وجود دارد که می‌فرماید:

«الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا»^۱.

«عدل هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد».

ولی این تعریف در اینجا (عدل الهی) کاربردی ندارد (دقت شود!)

تعریف دوم از عدل آشکارا ناصواب است. بدیهی است که عدل نمی‌تواند به معنای «تساوی» باشد. فرض بفرمایید که شما امتحانی را از تعدادی دانش‌آموز گرفته‌اید. آیا اگر به همه آنها نمره یکسان (مثلاً ۱۸ بدهید) عادلانه رفتار کرده‌اید؟! هیچ عقل سلیم و وجدان سالمی نمی‌تواند آن را بپذیرد.

اشکال تعریف سوم این است که درباره خدای متعال مصداق ندارد. اگر بگوییم:

خداوند عادل است = خداوند حق هر صاحب حقی را عطا می‌کند

یعنی پذیرفته‌ایم که:

(۱) دیگران در برابر خدای متعال حقی دارند.

(۲) خداوند حقوق افراد را به آنها عطا می‌کند.

بنابراین:

۱. نهج البلاغه: ۵۵۳.

(۳) خداوند عادل است.

در حالی که گزاره (۱) با مبانی فطری کتاب و سنت در مباحث توحید ناسازگار است. اگر ما به نقطه آغاز خود نگاه کنیم، می بینیم که نبوده ایم و «بود» شده ایم. خداوند ما را آفریده و این آفرینش لطف، جود و فضل خدا است:

ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو ناگفته ما می شنود^۱

ما هیچ گاه نتوانستیم و نمی توانیم همین لطف خدا را جبران کنیم، زیرا هر کاری که انجام دهیم، به شرط وجود، حیات، علم، قدرت، توفیق و... است که همگی نعمت های خدایند. پس هر چه برای جبران بکوشیم، بدهکاری و وامداری ما به خداوند متعال بیشتر می شود.

بررسی معنای چهارم

نقد یکم: فقر محض مخلوقات. بنا بر تعالیم کتاب و سنت هیچ مخلوقی از خود هیچ ندارد. هر آفریده ای فقیر محض است. حتی پس از خلقت، می توان به او لفظ «فقیر» را اطلاق کرد. هر که هر چه دارد، از خداوند دارد. هیچ کس هیچ گونه «موضع ذاتی» ندارد که خداوند موظف باشد او را در آن موضع قرار دهد؛ به گونه ای که اگر قرار ندهد «ظالم» باشد. مثلاً موضع بنده کجاست؟ آیا خداوند موظف است که بنده را انسان خلق کند؟! فلان قدر به من مال و اموال بدهد؟! یا... خیر، این گونه نیست؛ بلکه هر کس هر موضعی دارد، خداوند آن را به او عطا کرده است (دقت شود!).

فلاسفه بدان روی این گونه مباحث را مطرح می کنند که قائل اند هر موجودی یک «استعداد ذاتی» دارد، حال آنکه اصل این مبنا از نگاه کتاب و سنت مردود است. در نتیجه، تعریف چهارم را نمی توان پذیرفت و این دیدگاه با ضروریات کتاب و سنت نمی سازد. در طول مباحث عدل، ناصوابی این قول بیشتر روشن خواهد شد.

۱. مثنوی: دفتر یکم: بخش ۲۹: اعتراض مریدان در خلوت وزیر.

نقد دوم: وجود حالت‌های امکانی دیگر. دلیل دیگر بر بطلان این سخنان وجدان خودمان است. هرکدام از ما به وضوح می‌یابیم که می‌توانستیم بیشتر از این کمالات را داشته باشیم یا بالعکس، ممکن بود یک انسان سفیه معلول باشیم؛ بیمار باشیم، بی‌ایمان باشیم، فاسق باشیم یا... همچنین می‌یابیم که می‌شود همه نعماتی که به ما داده‌اند را در یک ثانیه از ما بگیرند. لذا هم خائف‌ایم و از خدا می‌خواهیم که نگیرد، و هم امیدواریم و دعا می‌کنیم که خدایا بیشتر به ما عطا کن. اگر قرار است به استعداد باشد، دیگر این حرف‌ها معنا ندارد. الآن شما در تمام تکنولوژی‌ها می‌بینید که دارند کار می‌کنند تا وضع بهتر شود، زیرا وجداناً و عیاناً استعداد ذاتی ثابت فلاسفه را قبول ندارند و عملاً آن را زیر پا گذاشته‌اند.

نقد سوم: وجود تغییرات نزولی. دلیل دیگر بر بطلان سخن فلاسفه این است که تغییرات همیشه صعودی نیست و در بسیاری از موارد نزولی است؛ مثلاً یک نفر عالم و دانشمند است، ولی بر اثر یک حادثه علمش از او گرفته می‌شود (بیماری فراموشی). یک نفر ثروتمند است، اما یک شبه تمام ثروت خود را ناخواسته به باد می‌دهد:

به یک گردش چرخ نیلوفری نه نادر به جا ماند نه نادری

سحرگه به سرفکر تاراج داشت شبانگه نه تن سر، نه سرتاج داشت

سؤال اینجاست که آیا او ظرفیت آن ثروت و مکنت را داشت یا خیر؟ اگر نداشت، پس چگونه خداوند آن ثروت را به او داد؟ زیرا علاوه بر فاعلیت فاعل، قابلیت قابل هم لازم است. اگر داشت، با توجه به اینکه خداوند فیاض علی‌الإطلاق است و بایستی ظرفیت‌ها را پر کند، پس چگونه آن ثروت از او گرفته شد؟! کسی که ایمان دارد و بعد از ایمان کافر می‌شود، ظرفیت ایمان را داشته است یا خیر؟ اگر داشته است، چگونه امکان

۱. ناگفته نماند که با توجه به مبانی فلسفه اسلامی، حرکت (تغییر) همیشه اشتدادی (صعودی) است، زیرا حرکت همیشه از قوه به سوی فعلیت است. به طوری که متحرک، نه بالقوه محض است و نه بالفعل محض، بلکه از جهاتی بالفعل و از جهاتی بالقوه است. بنگرید به: الأسفار ۳: ۵۹-۶۰.

﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ﴾ هُمْ ﴿٢٠﴾

مثال دیگر آن بلعم باعورا است که ابتدا مستجاب الدعوة بود، ولی بر اثر حسادت به حضرت موسی علیه السلام به جایی رسید که قرآن از او تعبیر به «سگ» می‌کند:

«مثل او مانند سگی است که زبان خود را بیرون انداخته است و تفاوتی نمی‌کند به او حمله کنی یا او را رها سازی. [در هر صورت]، حمله می‌کند».

نقد چهارم: دعوت کتاب و سنت به سعی و تلاش. اگر هر ماهیتی ظرفیتی دارد و مثل ممکنات مثل سلسله اعداد است، پس چگونه است که قرآن ما را به سعی و کوشش فرا می خواند و می فرماید:

«برای انسان چیزی جز آنچه با کوشش به دست می‌آورد، نیست».

«و بشتایید به سوی مغفرت پروردگارتان و بهشتی که وسعتش به اندازه آسمان‌ها و

٤. آل عمران: ١٣٣.

زمین است و برای پرهیزکاران آماده شده است».

﴿سَالِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^۱

«سبقت بگیرید به سوی مغفرت پروردگارتان و بهشتی که وسعتش به اندازه آسمان‌ها و زمین است و برای کسانی آماده شده است که به خدا و پیامبران‌اش ایمان آورده‌اند. این لطف خداست که به هرکس که بخواهد می‌دهد؛ و خداوند صاحب لطف بزرگ است».

﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ يُدْسِرُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^۲

«به خدا و روز واپسین ایمان می‌آورند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در کارهای نیک باشتاب عمل می‌کنند و آنها از صالحان‌اند».

همچنین در روایات می‌فرمایند:

﴿مَنِ اسْتَوَىٰ يَوْمَآهُ فَهُوَ مَغْبُورٌ وَمَنْ كَانَ آخِرُ يَوْمِيهِ شَرًّا فَهُوَ مَلْعُونٌ﴾^۳

«هرکس دو روزش یکسان باشد، زیان‌کار است و هرکس فردایش بدتر از امروزش باشد، از رحمت خدا به دور است».

نقد پنجم: دستور به دعا برای ترقی. ما می‌بینیم که حتی اشرف مخلوقات که حضرت خاتم النبیین ﷺ باشد، به دستور خداوند طلب ترقی و افزایش علم می‌کند:

﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^۴

«و بگو: پروردگارا، علم مرا بیفزای».

۱. الحديد: ۲۱.

۲. آل عمران: ۱۱۴.

۳. الأمالی (صدوق): ۶۶۸.

۴. طه: ۱۱۴.

در روایات هم داریم که برای پیامبر اکرم و اهل بیت ایشان علیهم السلام هر شب جمعه سروری است، زیرا به عرش می‌روند و بر علمشان افزوده می‌گردد و فرموده‌اند که اگر این‌گونه نشود، علم ما تمام می‌شود! اگر استعداد ذاتی صحیح باشد، روایاتی از این قبیل و صلوات بی‌معنا خواهند بود. اساساً ما بر محمد و آل محمد علیهم السلام صلوات می‌فرستیم که درجانشان بالا برود.

در بحث ماهیت اشاره خواهیم کرد که ماهیت «استعداد قبول کمالات» است و این استعداد او حدّی ندارد. حدّ بالفعلش را تقدیر الهی تعیین می‌کند که ناشی از حرّیت حقّ متعال است، نه ضرورت علیّ- معلولی. اگر استعداد ذاتی را بپذیریم، همه چیز خراب می‌شود: وجدانیات، تشویق به تلاش، صلوات، دعا، روایات قطعی و... .

البته فلاسفه در پاسخ خواهند گفت که دعا یا برسبیل «احتمال» است یا «امثال»؛ یعنی ما دعا می‌کنیم، به امید اینکه آن حالتی که داریم از خدا می‌خواهیم در سلسله علّت و معلولی بوده باشد و یا اینکه این دعای ما علّت ناقصه‌ای برای حالت مطلوب ما باشد (احتمال) و یا اینکه می‌دانیم که این دعای ما لغواست، ولی چون گفته‌اند: «دعا کن» دعا می‌کنیم:

گناه اگرچه نبود اختیار تو حافظ تو برسبیل ادب باش و گوناگاه من است
نقد ششم: تنافی با حرّیت حقّ متعال. یکی از پیش‌فرض‌های این نظریه «فیاضیت علی‌الإطلاق» خداست. «فیضان» در لغت به معنای سرریز شدن است.^۲ «فیاضیت»

۱. الکافی ۱: ۲۵۴. عَنْ يُونُسَ أَوْ الْمُفَضَّلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَا مِنْ لَيْلَةٍ جُمُعَةٍ إِلَّا وَلَؤْلِيَاءِ اللَّهِ فِيهَا سُرُورٌ». قُلْتُ: «كَيْفَ ذَلِكَ جُعِلَتْ فِدَاكَ؟» قَالَ: إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْجُمُعَةِ وَافَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله الْعَرْشَ وَوَافَى الْأَيْمَةَ وَوَأَيْتُ مَعَهُمْ فَمَا أَرْجِعُ إِلَّا بِعِلْمٍ مُسْتَفَادٍ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَنَفَدَ مَا عِنْدِي». همچنین بنگرید به: بصائر الدرجات ۱: ۱۳۰ و ۱۳۱.

۲. «الفاء والياء والضاد أصل صحيح واحد يدل على جريان الشيء بسهولة، ثم يقاس عليه. من ذلك فاض الماء يفيض. ويقال: «أفاض إنائه» إذا ملأه حتى فاض». (معجم مقائیس اللغة ۴: ۴۶۵)

خداوند یعنی اینکه لطف، جود، رحمت و خلق از خداوند سرریز می‌شود، مانند آب حوض یا آب لیوان که از کناره‌های ظرف خود سرازیر می‌شود. همین استعمال نشان می‌دهد که آنها حریتی برای خداوند قائل نیستند. همان‌طور که آب پس از تکمیل ظرفیت ظرفش بدون هیچ قدرت و اختیاری جاری می‌گردد، فیض هم از خداوند بدون اینکه او اختیاری داشته باشد، جاری می‌شود. مثال دیگر آن خورشید است. او در تابیدن یا نتابیدنش اختیاری ندارد؛ برسبیل بت و لزوم می‌تابد و این ماییم که بهره‌های مختلفی از او می‌بریم. نظریه «فیاضیت» فلاسفه با دیدگاه «مشیت» که کتاب و سنت آن را تبیین می‌کنند، منافات دارد. خداوند از سر قدرت، حریت و مشیت عطا می‌کند و می‌گیرد و آیات و روایات هم این مطلب را فریاد می‌زنند.^۱

البته در سخنان ایشان نکات دیگری هم موجود بود، مانند آنچه ایشان درباره نظام علی-معلولی یا قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» گفته بودند که در گفتارهای بعدی مستقلاً بدان خواهیم پرداخت.

تبیین کتاب و سنت

نخستین نکته‌ای که باید بدان متذکر شد این است که اثری از تعاریف مذکور در نصوص دینی دیده نمی‌شود. روایات نقل شده از اهل بیت علیهم‌السلام «عدل» را به گونه دیگری معنا کرده‌اند:

[۱] «وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهَمَهُ»^۲.

[۲] «وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسُبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكَمْ عَلَيْهِ»^۳.

معنای عدل آن است که:

[۱] خدا را متهم نکنی؛

۱. در مباحث آینده، به حریت خدای متعال و تنافی آن با نظام علی-معلولی فلسفی خواهیم پرداخت.

۲. خصائص الأئمة: ۱۲۴.

۳. التوحید: ۹۶.

[۲] آن عمل زشتی را که خداوند تو را به خاطر آن مؤاخذه کرده است، به خداوند نسبت ندهی.

این دو روایت درصدد بیان یک معنایند. در روایت اول که کلام امیرالمؤمنین علیه السلام است، مطلب به شکل موجز آمده است: «**مَتَّهَمُ نَكْرَدَنَ خُداوَنَد**». در روایت دوم که سخن امام صادق علیه السلام است، معنای عدل با تفصیل بیشتری بیان شده است. در واقع، ایشان توضیح می‌دهند که «**مَتَّهَمُ نَكْرَدَنَ خُداوَنَد**» دقیقاً به چه معناست. اگر خداوند مرا مؤاخذه کرد که چرا به نامحرم نگاه کردی؟ به فلانی ناسزا گفتی؟ با مادرت بد اخلاقی کردی؟ و... باید مسئولیت کار خودم را بپذیرم، نه اینکه همه چیز را گردن خدا بیندازم.^۱

دو معنا برای واژه «عدل»

توجه داشته باشید که وقتی از «عدل» سخن می‌گوییم، دو معنا ممکن است مد نظر باشد:

■ صفتی از صفات خداوند؛

■ اعتقاد به عدالت خداوند.

در این دو روایت معنای عدل خداوند بیشتر به وظیفه ما بازمی‌گردد؛ یعنی اگر ما

۱. ناصر خسرو قبادیانی در شکوائیه خود می‌نویسد:

تو خود می‌خواستی اسباب چیدن
برای لذت شهوت چشیدن
شب و روز از پی نعمت دویدن
دروغ را ز هم خواهد دریدن
ولی از ترس نتوانم چخیدن
نبایستی چنین خوب آفریدن
به دندان دست و لب باید گزیدن
برای پرده ی مردم دریدن
ز دنبال نکورویان دویدن
چنین تشویش‌ها بردل کشیدن؟

ولی بر بنده جرمی نیست لازم
هوی را با هوس الفت تو دادی
شکمها را حریص طعمه کردی
تقاضا می‌کند دائم سگ نفس
خدایا! راست گویم فتنه از توست
لب و دندان ترکان ختا را
که از دست و لب و دندان ایشان
برون آری ز پرده گل رخان را
به ما تو قوت رفتار دادی
چرا بایست از هول قیامت

بخواهیم خدا را عادل بدانیم، بایستی خداوند را متهم نکنیم و گناهان خود را به خداوند نسبت ندهیم. توجه داشته باشید که اساساً بحث عدل خداوند در قبائح مطرح می‌شود. در حدیث هم آمده است: «مَا لَأَمَكَ عَلَيْهِ: آنچه خداوند تو را به خاطران ملامت می‌کند». اگر کسی کارهای نیک خود را به خدا نسبت دهد، نه تنها مذموم نیست، بلکه ممدوح است؛ خود خداوند هم در حدیثی قدسی فرموده است:

«يَا ابْنَ آدَمَ، أَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ»^۱

«ای فرزند آدم، من در کارهای نیک تو، از خود تو [به تو] اولویت دارم».

اگر بخواهیم عدل را به عنوان صفتی از صفات خداوند بیان کنیم، باید به طور تنزیهی و چنین سخن بگوییم: «خداوند ظالم نیست». قرآن هم هر جا خواسته است بگوید: «خدا عادل است»، فرموده است: «خدا ظالم نیست». به عنوان مثال، فرموده است:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^۲

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾^۳

﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^۴

نحوه صحیح سخن گفتن درباره خداوند

به طور کلی باید به خاطر داشت که ما درباره سه موضوع باید تنزیهی سخن بگوییم:

■ ذات خداوند؛

■ صفات خداوند؛

■ فعل خداوند.

۱. الکافی ۱: ۱۵۷.

۲. النساء: ۴۰. «خداوند به اندازه وزن ذره‌ای به کسی ستم نمی‌کند».

۳. یونس: ۴۴. «همانا خداوند به مردمان هیچ ستمی نمی‌کند».

۴. الکهف: ۴۹. «و پروردگارت به احدی ستم نمی‌کند».

ذات خداوند «کیف» ندارد، لذا نمی‌توان آن را با الفاظ بیان کرد. هرچه بگوییم، خداوند
غیر او و فوق اوست:

«كَلَّتِ الْأَلْسُنُ عَنْ عَظَمَتِكَ»^۱.

«زبان‌ها در بیان بزرگی تو لال‌اند».

درباره صفات خداوند نیز همین‌گونه است. امام جواد علیه السلام در کلام نورانی خود
می‌فرماید:

«فَقَوْلُكَ: «إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ» حَبَّرَتْ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَتَفَيَّتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجَزُ وَجَعَلَتْ

الْعَجَزُ سِوَاهُ، وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ: «عَالِمٌ» إِنَّمَا تَفَيَّتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلُ وَجَعَلَتْ الْجَهْلُ سِوَاهُ»^۲.

«تو با این سخنت که «خداوند قدیر است» خبر می‌دهی که از انجام کاری عاجز
نیست و با این کلمه (قدیر) عجز را از او نفی می‌کنی و عجز را غیر او قرار می‌دهی؛
همین‌گونه لفظ «عالم» که تنها با آن کلمه جهل را [از او] نفی می‌کنی و جهل را غیر
او قرار می‌دهی».

درباره فعل خداوند هم امام کاظم یا امام رضا علیه السلام به صفوان بن یحیی فرموده‌اند که
فعل خداوند مانند ذات مقدّسش «طور» و «کیفیت» ندارد:

«لَا كَيْفَ لِدَلِيلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ»^۳.

تنزیهی سخن گفتن درباره ذات، صفات و افعال خداوند، از اصولی است که در
مباحث توحیدی اثبات شده است.^۴

۱. الفقیه ۱: ۵۱۳.

۲. الکافی ۱: ۱۱۶-۱۱۷؛ التوحید: ۱۹۳.

۳. همان: ۱۱۰.

۴. بنگرید به: معرفت توحیدی: دروس سیزدهم الی شانزدهم.

گفتار سوم:

«اختیار» و «فعل اختیاری» نزد فیلسوفان مسلمان

درآمدی بر علّیت فلسفی

یکی از ارکان اصلی مباحث فلسفه اسلامی «علّیت» است. به نظر می‌رسد، این بحث سه پایه دارد:

- ۱- اثبات اصل علّیت؛
- ۲- ضرورت علّی - معلولی؛
- ۳- سنخیت میان علّت و معلول.

این بحث ثمراتی نیز دارد، مانند قاعده «الواحد»^۱ که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

معنای «علّت»

ملاصدرا دو تعریف از «علّت» ارائه داده است:

- ✓ چیزی که از وجود (یا عدم) او وجود (یا عدم) چیز دیگری حاصل می‌شود؛
- ✓ چیزی که وجود شیء (معلول) بر وجود آن متوقّف است.^۲

در همین جا ملاحظه می‌کنید که نشانی از «نگاه توحیدی» دیده نمی‌شود. بنابراین تعریف،

۱. این قاعده چنین است: «الواحد لا یصدُر عنه إلا الواحد: از واحد (بسیط) جز یک چیز صادر نمی‌شود».

برای آشنایی اولیه با این قاعده، رک: نهاية الحکمة: ۱۶۵-۱۶۸؛ الأسفار الأربعة ۲: ۲۰۴-۲۰۹.

۲. الأسفار الأربعة ۲: ۱۲۷. «العلّة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده».

وجود و عدم مخلوقات بر وجود و عدم مخلوق دیگری متوقف می‌شود. سؤال اساسی اینجاست که پس نقش خدا چیست؟! بنا بر آنچه ما وجدان می‌کنیم و به وضوح از متن کتاب و سنت مستفاد می‌گردد، خداوند گاه کمالات را اعطا می‌کند و گاه می‌گیرد:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾^۱

«بگو: خداوند، ای مالک هر دارایی، به هرکه بخواهی دارایی می‌دهی و از هرکه بخواهی دارایی را می‌گیری».

آنچه در این آیه و نصوص مشابه بر آن تأکید گشته است، در تعریف فلاسفه از علّیت دیده نمی‌شود. در نظام فلسفی، خداوند سرسلسله علل است و ما همگی با چندین واسطه به خداوند می‌رسیم. به عبارت دیگر، تنها مخلوقی که کمالات خود را بلا واسطه از خداوند متعال می‌گیرد، همان «عقل اول» یا «صادر اول» است. خداوند برای آنکه در ما تغییر ایجاد کند، ابتدای زنجیره علل را می‌جنباند و ما در این پایین تغییر می‌کنیم. البته مسئله بالاتر از اینهاست. اولاً همان جنباندن نیز اختیاری نیست؛ ثانیاً خداوند در روز ازل این سلسله را جنبانده و دیگر نمی‌جنباند (درباره فعل اختیاری خداوند در ادامه سخن خواهیم گفت).^(۱)

فلاسفه اصل علّیت را بدیهی می‌دانند و معتقدند که انکار علّیت برابر است با اعتقاد به «صُدْفه»، یعنی اینکه تمامی وقایع جهان از سرتصادف است. ایشان تنها مخالفان علّیت را صوفیه می‌دانند که قائل به ثنویت نیستند و در نتیجه، دوگانگی میان علّیت و معلول را انکار می‌کنند. به عبارت دیگر، اصل علّیت دارای یک پیش فرض است: دوگانگی میان علّت و معلول که با توجه به مبانی عرفان نظری قابل قبول نیست.^۲ البته همان طور

۱. آل عمران: ۲۶.

۲. در این باره نوشته‌اند: «در مقابل قائلین به اصل علّیت، تنها می‌توان صوفیه را قرار داد که برای آنها مسئله علّیت مطرح نیست؛ زیرا فرض علّیت در جایی است که دو وجود باشد که یکی موجب پیدایش وجود دیگری شود؛ اما اگر کسی قائل شد که وجود حقیقی یکی است و غیر از او وجود دیگری نیست، دیگر جای فرض علّیت باقی نمی‌ماند. به این معنی می‌توان گفت که صوفیه منکر اصل علّیت‌اند،

که خواهد آمد، می‌توان ضروری علی فلسفی را کنار گذاشت و به وحدت شخصی وجود نیز باور نداشت.

اثبات علیّت

یکی از مباحثی که در فلسفه اسلامی به سستی مطرح شده، همین موضوع است. گذشته از سستی، اثبات این مطلب - همان طور که خواهید دید - با مبنای «اصالت وجود» که رکن رکن فلسفه صدرایی است، ناسازگاری دارد. اثبات قانون علیّت در برخی کتب بدین ترتیب است:

(۱) ماهیت در ابتدای کار، نه استحقاق وجود دارد و نه عدم (الماهیة من حیث هی لیست إلا هی، لا موجودة ولا معدومة).

(۲) الشیء ما لم یجب لم یوجد: مادامی که شیء به مقام وجوب نرسد، موجود نمی‌شود.

بنابراین،

(۳) چیزی باید باشد که ماهیت را از «حدّ استواء» خارج کند و به مقام «وجوب» برساند.

(۴) آن چیز همان «علّت» است.^(۱)

این نحوه اثبات با اصالت وجود نمی‌سازد. یعنی گویی یک ماهیت لُخم در عالم خارج وجود دارد و یک علّت دست او را می‌گیرد و به مقام وجوبش می‌رساند. بدیهی است که این پیش‌فرض با دیدگاهی که ماهیت را «حدّ عدمی» وجود می‌داند، در تعارض است.^(۲)

زیرا موضوعی برای علیّت قائل نیستند». (مصباح یزدی، محمد تقی، درس فلسفه: ۱۲۶-۱۲۷)

۱. بنگرید به: جستارهایی در فلسفه اسلامی ۱: ۱۷۹-۱۸۱.

۲. در این باره نوشته اند: «فلاسفه گفته‌اند که ملاک احتیاج [معلول به علّت]، امکان است. اشاره کردیم که این بیان با اصالت ماهیت سازگار است، چون امکان از صفات ماهیت است و وقتی

مرحوم استاد مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم نکته‌ای را متذکر می‌شوند که مقبولیت نسبی دارد. ایشان می‌گویند که مخالفین علّیت فلسفی با اصل اینکه «هر چیز علّتی دارد» مخالفت نکرده‌اند، بلکه با شاخه‌ها، ثمره‌ها و میوه‌های علّیت فلسفی مخالفت کرده‌اند:

«ما در بیانات خودمان اصل کلی علّیت را از دو قانون دیگر فرعی که آنها را به نام سنخیت و قانون جبرِ علّی و معلولی می‌خوانیم، مجزا شناختیم؛ ولی در بیانات بسیاری از دانشمندان این تجزیه به عمل نیامده و همین عدم تجزیه به نوبه خود موجب اشتباهات و سوء استنباطاتی شده است؛ و احیاناً دیده می‌شود که برخی از دانشمندان به قانون علّیت حمله کرده‌اند؛ و پس از دقت معلوم شده که حمله آنان به اصل کلی علّیت نیست، بلکه به یکی از دو قانون منشعب از اصل علّیت (ضرورت و سنخیت) یا به سایر قوانین منشعبه از آن است».^۱

موضع ما نیز مشابه است، ما قائل به ضدّی نیستیم و به یک معنا قبول داریم که هر پدیده‌ای پدیده‌آورنده‌ای دارد، اما دو اصلی را که فلاسفه به این قانون ضمیمه می‌کنند، یعنی سنخیت و ضرورت، نمی‌پذیریم. از آنجایی که بحث سنخیت با مباحث توحیدی ارتباط بیشتری دارد، در ادامه فقط به تقریر و نقد «ضرورت» علّی-معلولی بسنده می‌کنیم.

ضرورت علّی - معلولی

بنا بر ضرورت علّی - معلولی، یک چیز تا به مرحله وجود نرسد، موجود نخواهد شد؛ یعنی او ابتدا به مرحله‌ای می‌رسد که «باید باشد» و سپس «می‌شود». بنابراین،

قائل شدیم به اینکه ماهیت، اعتباری عقلی است، سزاوار نیست که در بحث‌های حقیقی وجود بر ماهیت تکیه کنیم. پس بیان دیگری باید عرضه شود». (مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه: ۱۴۲)

ناگفته نماند که نظریه جایگزین برای اثبات علّیت در فلسفه صدرایی و با در نظر گرفتن اصالت وجود، با تکیه بر «امکان فقری وجودی» صورت می‌گیرد (بنگرید به: دروس فلسفه: ۱۴۲ به بعد).

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۳: ۱۹۴.

چرا «می‌شود»؟ زیرا «باید باشد»؛ نمی‌تواند نباشد؛ عقلاً محال است که نباشد و... در نتیجه، روی اوّل سکه ضرورت علیّ، وجوب و ضرورت «معلولی» است؛ یعنی معلول بر سبیل لزوم و وجوب، از علت خود صادر می‌گردد. روی دوم سکه، ضرورت «علّی» است، بدان معنا که علت «نمی‌تواند» معلولی را به وجود نیاورد و معلولش به شکل ضروری و ایجابی از او صادر می‌گردد:

[«اکنون سخن در رابطه بین ماهیت (معلول) است با علت آن [که] آیا رابطه‌ای است ضروری یا غیرضروری؟ آیا ترجیح جانب وجود یا عدم باید در حد ضرورت باشد؟ آیا علت وجود یا عدم باید ابتدا ماهیت را ضروری‌الوجود یا ضروری‌العدم کند و سپس آن را موجود یا معدوم کند یا نه... از نظر حکما، رابطه بین علت و معلول رابطه‌ای ضروری است، [یعنی] علت معلول را واجب‌الوجود می‌کند»].^۱

رابطه پدیده و پدیدآورنده

بنا بر اصل «ضرورت»، دیگر اثری از «اختیار» در عالم باقی نمی‌ماند؛ زیرا در «انتخاب اختیاری»، شما همیشه بین دو یا چند چیز حق انتخاب دارید. به عبارت دیگر، شما «قادرید» که میان چند امر انتخاب کنید و به وسیله اختیاری که دارید، یکی از گزینه‌ها را برمی‌گزینید. مثلاً در مثال نوشیدن آب، شما میان دو کار مختارید: ۱- آب نوشیدن (فعل) و ۲- آب ننوشیدن (ترک). این دوگانگی یا چندگانگی در تصویری که فلاسفه از عالم ارائه می‌دهند، مشاهده نمی‌شود. بنا بر ضرورت علیّ - معلولی، یک حالت بیشتر متصور نیست و مابقی حالات، محال عقلی است. در مثال قبل، اگر شما آب می‌نوشید، فعل «آب نوشیدن» به شکل ضروری از شما صادر شده است، یعنی «نمی‌توانستید ننوشید»، «عقلاً محال بوده است که آب ننوشید» و... واضح است که دیگر جایی برای قدرت انتخاب و اختیار باقی نخواهد ماند.

مسئله مهم‌ترین است که قول حق در این باره چیست؛ یعنی اگر بپذیریم که

۱. شرح نه‌ایة الحکمة ۲: ۲۰۰.

ضرورت علیّ فلسفی غلط است، ارتباط و پیوستگی در عالم را چگونه باید تبیین کنیم؟ پاسخ به این سؤال، بریک اصل وجدانی فطری روشن توحیدی مبتنی است: «این جهان خدایی دارد که از سر قدرت و حرّیت، آن را خلق کرده است و آن را تدبیر می‌کند». اگر کسی به همین اصل بدیهی ملتزم شد، دیگر نمی‌تواند ضروری علیّ را بپذیرد؛ چرا که بنا بر اصل ضرورت، جهان (معلول اوّل) از خداوند «صادر» می‌گردد و «صدور» غیر از «خلق» و «فعل» است. مثالی که مرحوم استاد نیز در دروس عدل به آن اشاره می‌کنند، تفاوت لرزش دست یک پیرمرد یا پیرزن با لرزش دست کسی است که مثلاً برای آب چکاندن دست خود را می‌لرزاند. ظاهر هر دو «لرزش دست» است، اما یکی صدور است و دیگری فعل. در نمونه یکم، لرزش دست از آن پیرمرد یا پیرزن «صادر» می‌شود و او اختیاری در آن لرزش ندارد؛ اما در مثال دوم، فرد دست خود را «می‌لرزاند» و «حرکت می‌دهد»؛ یعنی لرزش را «خلق» می‌کند و می‌آفریند. اگر کسی قائل شد که خداوند موجوداتی را خلق می‌کند، نه اینکه موجودات از او به نحو وجوبی و ضروری صادر می‌شوند، از ضرورت علیّ - معلولی دست خواهد کشید.

مقدمه دوم این است که خداوند قدرت و اختیاری را به انسان عطا کرده که اگرچه با قدرت و اختیار خودش مغایر است، ولی آیه آن است (تفصیل این بحث باید در موضوع «اسماء و صفات» پیگیری شود). به عبارت ساده‌تر، ما نیز می‌توانیم افعالی را خلق کنیم و بیافرینیم، نه اینکه آن افعال از ما صادر شوند! مثلاً من در این لحظه احساس تشنگی می‌کنم و از سر قدرت و حرّیت آب می‌نوشم. اگر ماه رمضان بود، آن آب را نمی‌نوشیدم که آن هم از قدرت و حرّیت بود. آب نوشیدن یا ننوشیدن من، هر دو، از سر قدرت و حرّیت است، زیرا زمانی که می‌خواهم آب بنوشم، شهوداً، عیاناً و وجداناً می‌یابم که می‌توانستم ننوشم، ولی نوشیدم! عین همین مطلب در آب ننوشیدن صادق است. در اینجا است که ثواب و عقاب معنا پیدا می‌کند. روزه‌خوار را عقاب می‌کنند، زیرا او می‌توانسته است آب ننوشد ولی نوشیده است. در مقابل، به روزه‌دار اجر می‌دهند، زیرا او می‌توانسته است آب بنوشد ولی ننوشیده است.

بنابراین، آنچه در این عالم جاری و ساری است، فعل فاعل مختار است، نه یک سلسله معلول که از یک سلسله علّت به شکل اضطراری صادر شده‌اند. همان طور که گفته شد، ما می‌پذیریم که «هر پدیده‌ای یک پدیدآورنده‌ای دارد»، ولی آن پدیده «فعل» پدیدآورنده و او فاعل آن پدیده است. یعنی رابطه پدیده و پدیدآورنده، از سنخ علّت و معلول نیست، بلکه از سنخ فعل و فاعل، خالق و مخلوق، آفریده و آفریننده است. حال آن پدیدآورنده می‌تواند خداوند یا مخلوقی از مخلوقاتش (آدمیان، جانوران، فرشتگان، جنیان یا...) باشد. مرحوم استاد هم همیشه تأکید می‌کردند که: «علّیت با کنه حرّیت نمی‌سازد!»^۱

اعتقاد به «سنت» به جای باور به «علّیت»

متأسفانه فلاسفه مخاطبانشان را میان یک حصر غیر عقلی گرفتار می‌کنند. آنها مطلب را طوری بیان می‌کنند که گویی امر، دائرمدار دو مطلب است: «ضرورت علی» و «صدفه»^۲، ولی ما نه علّیت ضروری را می‌پذیریم و نه «صدفه» را. هر دو باطل است. ما با تکیه بر وجدان، آیات و روایات، قائل به «سنت» ایم نه علّیت. برای روشن شدن مطلب، چند مقدمه را مقدّم می‌داریم:

(۱) جهان قانونمند است. هیچ عاقلی نمی‌تواند قائل به این شود که ما در جهانی بی‌قانون زندگی می‌کنیم. ما به روشنی می‌بینیم که آتش می‌سوزاند، آب خنک می‌کند، وقتی جسمی را رها می‌کنیم به زمین می‌افتد و... اگر جهان، بی‌قانون باشد، تمام علوم تجربی بایستی تعطیل شوند! زیرا دانشمندان علومى مثل فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی در تلاش‌اند تا «قوانین» این عالم را کشف کنند. این مقدمه یکم.

۱. علامه طباطبایی می‌نویسد: «... أنّ تجویز استواء نسبة الفاعل المختار الى الفعل وعدمه إنكار لرابطة العلية: جائز دانستن نسبت مساوی فاعل مختار به فعل و ترک آن، مساوی است با انکار رابطه علّیت». (نهایة الحکمة: ۱۶۱)

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۳: ۲۰۴ (پاورقی).

۲) این قوانین مانند هر قانون دیگری یک واضع دارد. بنا بر نگاه توحیدی، واضع این قوانین خداست. اوست که خاصیت سوزاندگی را به آتش و خنک‌کنندگی را به آب عطا کرده است.^۱

۳) قوانینی که خداوند وضع کرده است، دست او را نمی‌بندد. به عبارت دیگر، این قوانین نیستند که حاکم بر خداوند، بلکه اوست که حاکم بر قوانین است. به عنوان مثال، بر اساس قوانین راهنمایی و رانندگی، چراغ قرمز نشانه لزوم توقف و چراغ سبز نشانه جواز عبور است؛ اما گاهی پلیس راهنمایی و رانندگی به اتومبیل‌هایی که پشت چراغ قرمز ایستاده‌اند دستور می‌دهد که از چراغ عبور کنند و به ماشین‌هایی که چراغ سبز را در مقابل خود مشاهده می‌کنند، فرمان می‌دهد که بایستند. این بدان معناست که قوانین دست پلیس را نمی‌بندد و حاکم بر او نیست، بلکه پلیس است که حاکم بر قوانین است. البته در اکثر مواقع پلیس به قانون وضع شده پایبند است و آن را نقض نمی‌کند، ولی به جهت مصالحی، مثلاً در زمانی که ترافیک سنگینی در چهارراهی ایجاد شده باشد یا صاحب منصبی در حال عبور باشد، قوانین را نقض می‌کند.

اراده خداوند نیز حاکم بر قوانینی است که وضع کرده است. مثلاً خداوند چنین تقدیر کرده است که یک شیء تیز یک شیء نرم را بُرد؛ اما چاقوی حضرت ابراهیم علیه السلام گلوی نرم و نازک حضرت اسماعیل علیه السلام را نمی‌بُرد! خداوند بنا بر مصالحی این قانون طبیعی را نقض می‌کند؛ حال آن مصلحت هر چه می‌خواهد باشد؛ اینکه ما بفهمیم قوانین عالم بالله جاری‌اند؛ اینکه نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در صلب جناب اسماعیل علیه السلام بوده است؛ عظمت داستان سید الشهداء علیه السلام را بنمایاند یا هر حکمت دیگر. مثال دیگر: خداوند خاصیت جاذبه را در زمین قرار داده است، اما پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به معراج می‌روند و این قانون نقض می‌شود (بر فرض اینکه داستان معراج با قانون جاذبه ناسازگار باشد).

۱. گفتنی است که فلاسفه چنین اصلی را - دست‌کم در اجسام - نمی‌پذیرند و معتقدند که اختلاف صورت‌های نوعیه باعث اختلاف خواص اجسام می‌شوند: «ففي الأجسام على اختلافها صور نوعية جوهرية هي مباد للآثار المختلفة باختلاف الأنواع». (نهاية الحكمة: ۱۰۸)

ما از قوانینی که خداوند در این عالم قرار داده است، به «سنت» تعبیر می‌کنیم. این سنت‌ها در عالم بالله جاری‌اند و دست خدا را نمی‌بندند، بلکه اراده او حاکم بر تمامی این سنت‌هاست.

تعریف اختیار فلسفی و امتناع ترجیح بلا مرجح

«اختیار» در قاموس فلاسفه به معنای «تساوی یک موجود نسبت به فعل و ترک» است.^۱ البته در نظر آنها این تساوی نسبت، هیچ‌گاه در عالم خارج محقق نمی‌گردد و صرفاً یک اعتبار ذهنی است، زیرا همان‌طور که گفته شد انسان یا هر فاعل دیگری، هیچ‌گونه قدرت انتخاب میان فعل و ترک ندارد و بالضرورة فعل از او صادر می‌گردد.^۲ فلاسفه بر این باورند که اگر کسی را میان دو مطلب مخیر کنند، او با اختیار و اراده خودش نمی‌تواند یکی از آن‌ها را انتخاب کند، بلکه حتماً بایستی عاملی خارجی او را به یک طرف سوق دهد. این قاعده در فلسفه «امتناع ترجیح بلا مرجح» نام دارد.

برای روشن‌تر شدن مطلب، عباراتی را از پاورقی‌های مرحوم استاد مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم از نظر می‌گذرانیم. مرحوم علامه در متن کتاب نوشته‌اند: «اگر به خود شیء نگاه نموده و نظر به وجود و عدمش نداشته باشیم، در میان دو طرف متقابل وجود و عدم واقع خواهد بود و علت است که یکی از دو طرف وجود و عدم را راجحان و مزیت می‌دهد و از همین جهت به علت نام «مرجح» نیز می‌دهیم. از اینجا باید نتیجه گرفت که:

۱- ...

۲- علتی که نسبت وی به دو چیز مساوی بوده باشد، هرگز نمی‌شود یکی از آن دو را تخصیص به وجود دهد و نیز یکی از آن دو تا نمی‌شود به وجود اختصاص یابد؛

۱. «... أن الملاك في اختيارية الفعل تساوي نسبة الإنسان إلى الفعل والترك: ملاك در اختیاری بودن فعل [انسان]، تساوی نسبت او به فعل و ترک است». (نهاية الحكمة: ۱۲۲)

۲. به همین جهت مرحوم علامه در ادامه می‌نویسد: «وإن كان بالنظر إليه وهو تام الفاعلية ضروري الفعل: هرچند که با نگاه او [می‌یابیم که او] دارای فاعلیت تام و ضرورت فعل است». (همان)

و از همین جا دو قاعده معروف زنده می‌شوند - یکی اینکه **ترجیح** بلا مرجح محال است، دیگر اینکه **ترجیح** بلا مرجح محال است.

۳- از نتیجه دوم به دست می‌آید که اختیار به معنایی که انسان به نظر ساده و سطحی می‌پذیرد، تحقق ندارد. انسان به نظر سطحی تصوّر می‌کند که گاهی که با چند کار مساوی روبرو است، می‌تواند خود به خود یکی از آنها را انتخاب نموده و انجام دهد، بدون اینکه صدور فعل ضرورت وجود پیدا کند یا مرجحی به کار رود و از برای اثبات این نظریه دروغین یک رشته مواردی که در آنها علت موجب و مرجح مجهول یا مغفول عنه است تراشیده‌اند، ولی اگر انسان به وجدان خود رجوع کند، خواهد دید تا یک مرجح نظری را ضمیمه فعل قرار نداده و به وی صفت لزوم ندهد، نمی‌تواند وی را اراده کند.^۱

ایشان یافته وجدانی انسان را «نگاه سطحی» می‌نامند و معتقدند که اگر ما باشیم و دو گزینه مساوی، نمی‌توانیم میان آن دو انتخاب کنیم. مرحوم مطهری این عبارات را چنین توضیح می‌دهند:

«هر چیزی که با دو چیز نسبت متساوی داشته باشد، عقلاً محال است که بدون آنکه عامل مرجحی برای یک طرف بالخصوص پیدا شود، آن چیز به آن طرف متمایل شود. امتناع تمایل یک چیز که با دو طرف نسبت متساوی دارد، به یک طرف بالخصوص بدون مرجح همان قاعده عقلی معروفی است که «امتناع ترجیح بلا مرجح» نام دارد. امتناع ترجیح بلا مرجح از بدیهیات اولیه عقل است و هر کسی که درست آن را تصور کند، خواه ناخواه تصدیق خواهد کرد. برای تصوّر این قاعده عقلی با این مثال‌ها می‌توان مانوس شد:

فرض کنید جسمی روی خط مستقیم در جهت معینی حرکت می‌کند. در خلال حرکت به عاملی برمی‌خورد که مانع ادامه حرکت آن جسم در آن جهت معین است و فرض کنید که امر دائر است بین اینکه آن جسم به طرف راست یا به طرف چپ متمایل شود، ولی هیچ عاملی در واقع و نفس الامر وجود ندارد که موجب مزیت

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۳: ۱۹۴-۱۹۸.

طرف راست یا طرف چپ بشود. آیا در این صورت ممکن است که آن جسم خود به خود و بدون آنکه هیچ مرجّحی در کار باشد، یک طرف معین را اختیار کند؟! البته نه!

یا فرض کنید ترازویی را که دو کفه‌اش در حال تعادل ایستاده‌اند. البته اگر ما بخواهیم یکی از آن دو کفه بر دیگری بچربد، باید کاری کنیم که فشار قوه ثقل بر آن طرف زیادتر شود، مثل آنکه وزنه‌ای روی آن طرف بگذاریم یا آنکه از طرف دیگر چیزی کم کنیم. حالا فرض کنید که هیچ عملی که موجب ازدیاد قوه فشار ثقل بر یک طرف باشد و مرجّح آن طرف شود انجام نشد و هیچ عاملی، چه از عواملی که ما می‌توانیم درک کنیم و چه از عواملی که نمی‌توانیم درک کنیم پیدا نشد و شرائط کاملاً مساوی است. آیا عقلاً ممکن است که خود به خود به یک طرف متمایل بشود؟! ...

به هر حال، ترجّح بلا مرجّح یعنی قابلی که قابل پذیرش دو طرف باشد و نسبتش به هر دو طرف متساوی باشد، بدون عامل مرجّح یک طرف را بپذیرد و همچنین ترجیح بلا مرجّح یعنی فاعلی که دو فعل مختلف از وی صحت (امکان) صدور دارد، بدون آنکه تغییری در وضع آن فاعل پیدا شود که یک طرف را متعین کند یک طرف را انتخاب کند، عقلاً محال و ممتنع است.

آری، کسانی که غور کاملی در این مسائل ندارند، یک رشته مثال‌های عوامانه‌ای را مورد نقض قرار داده و ادّعاء کرده‌اند که ترجیح بلا مرجّح محال نیست. مثل آنکه گفته‌اند که اگر دو کاسه آب که از هر جهت متساوی باشند، در جلو تشنه‌ای بگذاریم، او قهراً یکی از آن دو کاسه را بر خواهد داشت؛ در صورتی که نسبت شخص بردارنده با برداشتن این کاسه و آن کاسه متساوی است؛ و همچنین است حال کسی که از راهی می‌رود و به سر دو راهی می‌رسد و هر دو راه او را به یک نحو به مقصد می‌رسانند؛ و همچنین است حال کسی که متاعی می‌خواهد تهیه کند و از نوع آن متاع افراد متساوی وجود دارد قهراً یکی از آن افراد را انتخاب می‌کند.

در این مثال‌ها ما علت مرجّح را، یعنی آن چیزی که موجب می‌شود اراده به یک

طرف بالخصوص متمایل شود، نمی‌شناسیم، نه اینکه چنین مرجّحی وجود ندارد. این اشخاص گمان کرده‌اند که انسان همواره می‌تواند عللی را که موجب تعلّق اراده به یک طرف می‌شود تمیز بدهد، و حال آنکه در علم النفس ثابت شده [است] که هزاران عوامل نفسی در مرتبّه شعور مخفی ما در ترجیح اراده دخالت می‌کند که شعور ظاهر ما به کلی از آنها بی‌اطلاع است. پس این مثال‌ها را نمی‌توان دلیل بر وقوع ترجّح بلا مرجّح گرفت».^{۱(۳)}

نکته مهمّی که در این عبارات باید مورد توجّه قرار داد، این است که «فعل» با «انفعال» متفاوت است؛ یعنی همان‌طور که گفته شد، «لرزش دست پیرمرد» فعل او نیست، بلکه زمانی که شما فعلی را انجام داده‌اید که دست خود را از سر قدرت و اختیار بلرزانید. بنابراین، مثالی که ایشان مطرح می‌کند و فاعل مختار را به جسم در حال حرکت تشبیه می‌کند، قیاس مع الفارق است. در مابقی عبارات هم ایشان به وضوح اختیار انسان را منکر می‌شوند و معتقدند که تا یک عامل خارجی نباشد، ما نمی‌توانیم میان دو کاسه آب یکسان یا یک دوراهی، یکی را انتخاب کنیم. در مقابل، ما معتقدیم که بنا بر گواهی وجدان، قرآن و سخنان معصومان علیهم‌السلام، ما نه تنها می‌توانیم میان دو کاسه آب هر کدام را که بخواهیم انتخاب کنیم؛ بلکه حتّی در صورت تشنگی شدید می‌توانیم هیچ کدام را انتخاب نکنیم و از تشنگی هلاک شویم! یعنی حتّی فرط عطش هم نمی‌تواند ما را ملزم به نوشیدن آب کند.

خلاصه آنکه: تصویری که فلاسفه از فاعل مختار ارائه می‌دهند، چیزی شبیه به یک ماشین مکانیکی است که وقتی روشنش می‌کنند، چرخ دنده‌هایش می‌چرخد، اهرم‌هایش حرکت می‌کند، یک سری کارهایی انجام می‌دهد و... این تصویر نشانگر آن است که آنها از کنه اختیار غفلت کرده‌اند یا گرفتار شبهاتی شده‌اند که باعث گشته است تا از این یافته بدیهی وجدانی دست بکشند. ریشه تمامی این سخنان نیز اصل

ضرورتی است که آنها میان علّت و معلول قائل شده‌اند:

خشت اوّل چون نهد معمار کج تا ثریّا می‌رود دیوار کج

فعل اختیاری نزد فیلسوفان مسلمان

مرحوم استاد در دروس خود می‌فرمایند: «فیلسوفان اسلامی فعل اختیاری را فعلی می‌دانند که «مسبق به علم و اراده» باشد. یعنی اگر فعلی «عالمانه» و از سر «اراده» بود، این فعل اختیاری است». اگرچه این با بیان برخی فیلسوفان همخوانی دارد، امّا به نظر می‌رسد آنها سه شرط را برای فعل اختیاری قائل‌اند: علم، اراده و قدرت.^۱

تا اینجا سخنان آنها مشکل چندانی ندارد. امّا وقتی تفسیر آن را از زبان آنان می‌شنویم، نمی‌توانیم آن را بپذیریم. آنها ابتدا می‌گویند که لازمه فعل اختیاری سه چیز است:

■ علم؛

■ اراده؛

■ قدرت.

سپس می‌گویند «علم» عبارت است از:

✓ تصوّر؛

✓ تصدیق.

«اراده» نیز عبارت است از «شوق اکید» که قبل از آن بایستی «شوق» در انسان پدید آمده باشد و گاهی از آن به «اجماع» تعبیر می‌کنند.^۲ بنابراین، برای اینکه یک فعل،

۱. همان‌طور که علامه طباطبایی نیز تذکر داده است، این دو تعریف قابل جمع است، به طوری که در مبادی افعال اختیاری مجزّات عقلی علم و اراده است، ولی مبادی افعال اختیاری مجزّات نفسی علم، اراده و قدرت است: «فالفاعل المجرد ليس فيه من مبادي الفعل الإرادي إلا العلم والإرادة، بخلاف الفاعل العلمي الذي له نوع تعلق بالمادة. فإنّ له العلم والشوق والإرادة والقوة المادية المباشرة للفعل». (نهاية الحكمة: ۱۸۸)

۲. الأسفار ۲: ۲۵۱.

ارادی باشد، دو چیز لازم است:

✓ شوق؛

✓ شوق اکید.

تفسیر آنها از «قدرت» نیز «بدنی» است. آنها قدرت را «قوة عضلانی» می دانند. بنابراین، فعل اختیاری پنج «مبدأ» پیدا می کند:

❖ تصوّر؛

❖ تصدیق؛

❖ شوق؛

❖ شوق اکید؛

❖ قوة مُنبَتّ در عَضُل^۱.

برای روشن تر شدن مطلب مثالی می زنیم. فرض بفرمایید من یک لیوان آب می نوشم. در اینجا فعل اختیاری من عبارت است از: «آب نوشیدن». من برای اینکه بتوانم آب بنوشم سه چیز لازم است:

■ اولاً باید بدانم که چه کار می خواهم بکنم. اصطلاحاً باید «حواسم باشد» که می خواهم آب بخورم.

از آنجایی که علم نیز عبارت است از تصوّر و تصدیق، من بایستی ابتدا صورت آب نوشیدن را تصوّر کنم و سپس تصدیق کنم که این آب نوشیدن برای من مفید است (مثلاً باعث رفع عطش می شود).

■ ثانیاً باید آب نوشیدن را اراده کنم.

اراده چیست؟ شوق اکید. حال این شوق اکید چگونه در من ایجاد می شود؟ وقتی

۱. قوة پراکنده در عضلات بدن.

۲. «فمبادي الفعل الإرادي فينا هي العلم والشوق والإرادة والقوة العاملة المحركة. هذا ما نجده من أنفسنا في أفعالنا الإرادية». (نهاية الحكمة: ۱۲۲)

من تصدیق می‌کنم که آب نوشیدن برای من مفید است، «شوق» در من ایجاد می‌شود. این قطعی است و غیراختیاری (یعنی من در ایجاد این شوق نقشی ندارم).

بسته به اینکه فایده آن فعل برای من چقدر باشد، میزان شوق ایجاد شده در نفس من نیز متفاوت خواهد بود. گاهی من چندین ساعت در زیر آفتاب دویده‌ام و عطش مفرطی مرا فراگرفته است. در اینجا شوق من برای آب نوشیدن بسیار زیاد است. وقتی به خانه می‌رسم، به سمت یخچال خانه‌ام می‌دوم و سریع آب می‌نوشم. گاهی هم این‌طور نیست و این شوق آن‌قدر کم است که مرا به حرکت وانی دارد. اگر میزان شوق در من کم بود، سلسله علی و معلولی در همین جا متوقف می‌شود، اما اگر میزان شوق زیاد بود و به اصطلاح شوق «اکید» و «شدید» در من پدیدار شد، این روند ادامه پیدا می‌کند. مجدداً تأکید می‌کنیم که این شوق اکید در فلسفه «اراده» نام دارد و ما هیچ نقشی در ایجاد شوق - چه کم و چه زیاد - نداریم.

■ ثالثاً باید قدرت آب نوشیدن را داشته باشم.

اگر شوق اکید در من ایجاد شد، ضرورتاً عضلات من تحریک می‌شود، قوایی در آن ایجاد می‌گردد و من کار را انجام می‌دهم.^۱

نقد و بررسی

از دیدگاه ما، این تبیین از فعل اختیاری خالی از اشکال نیست. برخی از این اشکالات

۱. حاجی سبزواری می‌نویسد: «قد تقرّر فی موضعه، أنّ شاکلتنا فیما قصدنا فعله، أنّا نتصوره أولاً، ثمّ نصدّق بفائدته تصدیقاً... أنّ فیهِ صلاحاً و منفعةً و محمداً و منقبةً؛ و بالجملة خیراً ما من الخیرات، بالقیاس إلى جوهر ذاتنا أو فینبعث من ذلك شوق إليه. فإذا اهتزت القوة الشوقیة و تأکد الشوق و صار «اجماعاً» حرکت القوة المنبئة فی العضلات، و هنالك يتحرّك الأعصاب و الأعضاء الأدویة، فذلك «الشوق» المتأكّد المنبعث من القوة الشوقیة الحيوانیة أو التطقیة العلمیة، هو «الإرادة» فینا و تلك القوة المنبئة هی «القدرة»... و ذلك التصدیق بالفائدة هی «الداعی» و ذلك التصوّر هو «العلم». فالعلم فینا شیء و الداعی شیء آخر، و کذا الإرادة شیء و القدرة شیء آخر. فَعَلِمْنَا و أَرَدْنَا و قَدَرْنَا و فَعَلْنَا. فنحن نحتاج إلى هذه المبادیء لكوننا فاعلین بالآلات، و هی لا تتحرّك إلا بالشوق. و شوقنا بفعلنا بسبب معرفتنا بوجه الخیر العائد إلینا». (شرح الأسماء الحسنی: ۱۴۱)

عبارت اند از:

- (۱) علم عبارت از تصوّر و تصدیق نیست؛
- (۲) «اراده» را نمی‌توان به شوق اکید تفسیر کرد؛
- (۳) «قدرت» منحصر در قوای بدنی نیست؛
- (۴) رابطهٔ علّی موجود میان مبادی فعل و خود فعل غیر قابل قبول است.

در اینجا به سه اشکال اوّل نمی‌پردازیم و تفصیل آنها را به آینده موکول می‌کنیم و فقط آخرین اشکال را بسط می‌دهیم. به نظر بنده، اشکال چهارم از همه مهم‌تر است. بالفرض که حکما، علم و اراده و قدرت را درست تفسیر کرده باشند. در انتها، آیا اثری از اختیار باقی می‌ماند؟ خیر. شوق یا شوق اکید ضرورتاً و به طور غیراختیاری در من ایجاد می‌شود. وقتی هم که ایجاد شد، عضلات من به شکل غیراختیاری تحریک می‌شود. وقتی هم که تحریک شد، فعل «علی البتّ و اللزوم» از من صادر می‌شود. با این اوصاف، اثری از اختیار و حرّیت باقی نمی‌ماند. ملاصدرا می‌نویسد:

«و مبادئ الأفعال الاختيارية ينتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب. فإن اعتقاد اللذة أو التمتع يحصل من غير اختيار، فيتبعه الشوق، فيطبعه القوة المحركة اضطراراً. فهذه أمور مترتبة بالضرورة»^۱.

«و مبادی افعال اختیاری به چیزهایی اضطراری (غیر اختیاری) ختم می‌شود که به صورت اجباری از حیوان صادر می‌شود. تصدیق لذّت بخش بودن یا سودمندی [فعل] به صورت غیر اختیاری پدید می‌آید، سپس به دنبالش شوق به وجود می‌آید و به شکل اضطراری قوهٔ محرکه موجود می‌گردد. پس تمامی اینها بالضرورة یکی پس از دیگری پدید می‌آیند».

«حرّیت» زمانی است که من به دو طرف «فعل» و «ترک» سیطره داشته باشم، آب نوشیدن یا نوشیدن در ید قدرت من باشد و من بتوانم انتخاب کنم. به عنوان مثال، زمانی که بنده روزه‌ام و آب می‌نوشم، مرا عقاب می‌کنند، زیرا می‌توانستم ننوشم، ولی

۱. الأسفار ۴: ۱۱۴.

نوشیدم؛ من می‌توانستم نماز بخوانم، ولی نخواندم یا... اگر بنا باشد که اراده‌ی من ضروری باشد و فعل ضرورتاً از من صادر شود، دیگر اختیار معنا ندارد. به همین جهت است که می‌گوییم: «علّیت ریشه‌ی خطای فلسفه در جبر و اختیار است». قبلاً هم اشاره شد که مرحوم استاد مکرّر می‌فرمودند:

«علّیت فلسفی با کنه اختیار نمی‌سازد».

اینکه ما اسم فعلی را «اختیاری» بگذاریم، مشکلی را حل نمی‌کند. مهم، حقیقت آن فعل است که اختیاری است یا اضطراری. آن چه فلاسفه آن را «اختیاری» نامیده‌اند، باطنش اضطراری است و این مهم‌ترین نکته در نقد این دیدگاه است.

در تعریف «اراده» و «قدرت» نیز سخن آنان با وجدان ما نمی‌سازد. ما نمی‌توانیم اراده را معادل شوق بدانیم، زیرا همان‌طور که گفتیم حیثیت انفعالی ما غیر از حیثیت فعلی ماست. «شوق» یکی از مصادیق انفعال ماست. خود فلاسفه نیز معترف‌اند که شوق در انسان ایجاد می‌شود و پدید می‌آید، در حالی که اراده «فعل» ماست. به عبارت دیگر، ما اراده را ایجاد می‌کنیم، نه اینکه در ما ایجاد شود.

در تعریف قدرت نیز سخن فلاسفه غیر قابل قبول است. در ادامه خواهیم دید که افعال انسان منحصر در افعال بدنی (اخش نفس) نیست. بسیاری از افعال ما روحی (اشرف نفس) است. سؤالی که از فلاسفه باید پرسید، این است که شما «قدرت» را در افعال اشرف نفس چگونه تبیین می‌کنید؟ در آنجا دیگر بحث عضلات بدنی و قوای منبث در عضل مطرح نیست. قدرت کمالی است که انسان، هم در افعال اخش نفس آن را واجد است و هم در افعال اشرف نفس. بنابراین، قدرت منحصر در این زور بازو و ماهیچه‌های بدن نیست.

مبتنی بر این اشکال، می‌توان اشکال دیگری را مطرح کرد: برخی مبادی افعال اختیاری مانند تصدیق و حتی برخی تصوّرات اختیاری و از سنخ «افعال اشرف نفس» اند که در گفتارهای آینده بدان خواهیم پرداخت.

تکمله: حقیقت «اراده» در فلسفه صدرایی^۱

همان طور که مرحوم عصار رحمته الله نیز در متن دروس حاضر تذکر داده اند، منبع اصلی مرحوم استاد رحمته الله برای تقریر مباحث فلسفی **شرح منظومه** حاجی سبزواری است، چرا که محور تدریس و تدرّس فلسفه اسلامی در آن روزگاران همین کتاب بوده است. بعدها بود که علامه طباطبایی به توصیه برخی از مدرّسان، کتابی نگاشت که جایگزین **شرح منظومه** شود. این شد که کتاب های **بدایة الحکمة** و سپس **نهایة الحکمة** پدید آمدند.

از طرفی، حکیم سبزواری تنها یک قول را در بحث اراده بیان کرده که عبارت است از: شوق اکید. اما به نظر می رسد که بحث بدین جا ختم نشود. به همین جهت، لازم دیدیم تا مباحثی را از آثار صدر المتألهین، علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی نقل کنیم تا ابعاد دیگر قضیه از نظر خوانندگان محترم پنهان نماند.^۲

ملاصدرا و تعریف ناپذیری «اراده»

ملاصدرا در **الأسفار** تعبیری دارد که مرحوم علامه طباطبایی آن را در **نهایة** نقل کرده است:

«قال في الأسفار: «يشبه أن يكون معناها (= الإرادة) واضحاً عند العقل غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد صورها بالحقيقة؛ وهي تغاير الشهوة كما أن مقابلها وهي الكراهة يغاير النفرة؛ إذ قد يريده الإنسان ما لا يشتهي به كشرب دواء كراهه ينفعه، وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره». انتهى. ج ۴، ص ۱۱۳».^۳

۱. این تکمله به قلم محقق نگاشته شده است.

۲. پژوهش مستقلی که در این زمینه سرخ داریم، این است: حسین زاده، محمد، **اراده آزاد: رهیافتی صدرایی**، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۰.

۳. **نهایة الحکمة**: ۱۲۱؛ **الأسفار** ۴: ۱۱۳.

«در اسفار می‌گوید: به نظر می‌رسد که معنای آن (= اراده) نزد عقل واضح است و با چیز دیگری اشتباه نمی‌شود. البته بیان کردن آن در قالب عبارات مشکل است، به طوری که بتوان با آن الفاظ اراده را به شکل درستی تصوّر نمود. اراده غیر از شهوت است، همان‌طور که معنای مقابل آن، یعنی کراهت، با نفرت [که مقابل شهوت است] تفاوت دارد؛ چرا که گاهی انسان اراده می‌کند چیزی را که میل بدان ندارد، مانند دواي بدمزه مفید؛ و گاهی به چیزی میل دارد که آن را اراده نمی‌کند، مانند غذای خوشمزه‌ای که برای او مضر است».

پس تا بدین جا روشن شد که ملاصدرا اولاً «اراده» را تعریف ناپذیر و ثانیاً چیزی غیر از شهوت می‌داند. در ادامه، به بخش دوم سخنان وی خواهیم پرداخت.

نسبت مفهومی «اراده» با «شوق و شهوت»

مرحوم طباطبایی پس از نقل عبارات صدرا چنین نتیجه می‌گیرد:

«و بمثل البیان یظهر أنّ الإرادة غیر الشوق المؤکد الذی عَرَفَها به بعضهم»^۱

«و به وسیله این توضیح روشن می‌گردد که «اراده» عبارت از «شوق شدید» نیست؛

همان‌طور که برخی از آنها (= حکما) اراده را چنین معرفی کرده‌اند».

بنابراین، ایشان تصریحاً با قول سبزواری که اراده را شوق مؤکد معرفی می‌کند، مخالفت می‌نماید.

خود ملاصدرا نیز سخن خود را چنین ادامه داده است:

«... بل الظاهر أنّه إذا غلب الشوق تحقّق الإجماع بالضرورة»^۲.

«... بلکه ظاهراً این‌طور است که وقتی شوق غلبه پیدا می‌کند، ضرورتاً اجماع (=

اراده) محقق می‌گردد».

این جمله صدرا به سخن حاجی سبزواری و بسیاری از فلاسفه پیش از ملاصدرا

۱. الأسفار ۴: ۱۱۴.

۲. همان.

نزدیک است، چرا که او معتقد است که اجماع، ضرورتاً زمانی پدید می‌آید که شوق غلبه پیدا کند و غالب شود. به عبارت دیگر، «اجماع» همان «شوق شدید» است. وی در مواضع دیگری نیز به تساوی این دو تصریح کرده و اراده را مساوی اجماع دانسته است.^۱

بنابراین، بایستی بحث شود که بالأخره آیا اراده از جنس شوق است یا خیر؟ به نظر می‌رسد جمع میان این عبارات نیاز به تأمل بیشتری داشته باشد.

نسبت مفهومی «اراده» و «حب»

تفسیر دیگری که از «اراده» بیان شده است که معنای نزدیکی با «شوق» دارد، «حب» و «محبت» است. استاد مصباح می‌نویسد:

«واژه «اراده» معنای عامی دارد که تقریباً مرادف با «دوست داشتن» و «پسندیدن» است و [علاوه بر مخلوقات،] به همین معنا در مورد خدای متعال به کار می‌رود؛ چنانکه در مورد انسان به عنوان یک کیفیت نفسانی (در برابر کراهت) شناخته می‌شود. ... معنای دوم اراده «تصمیم گرفتن» برانجام کاری است ... و بسیاری از فلاسفه آن را از قبیل کیفیات نفسانی و مقابل «کراهت» برشمرده‌اند، ولی به نظر می‌رسد که راده به این معنی فعل نفس است و ضدی ندارد».^۲

در جای دیگر می‌گوید:

«واژه «اراده» دست‌کم به دو معنا استعمال می‌شود: یکی «خواستن» و «دوست داشتن» و دیگری «تصمیم گرفتن برای انجام کار». ... اراده به معنای خواستن و دوست داشتن در نفوس حیوانی و انسانی از قبیل کیفیات نفسانی است، ولی معنای تجریدشده آن ... قابل نسبت دادن به مجردات تام و به خدای متعال نیز می‌باشد. ... و اما معنای دیگر اراده به معنای تصمیم‌گرفتن در نفوس متعلق به ماده کیفیتی انفعالی یا یکی از افعال نفس است و به هر حال، امری حادث در نفس

۱. همان ۶: ۳۵۶.

۲. آموزش فلسفه ۲: ۹۵.

و مسبوق به تصوّر و تصدیق و شوق^۱ می باشد؛ و چنین امری را نمی توان به مجرّدات تام و مخصوصاً به خدای متعال نسبت داد.^۲

همان طور که در دفتر آینده این مجموعه و بحث «فاعلیت خدای متعال» خواهیم دید، یکی از تفاسیر متداول از اراده خداوند عبارت است از: «حبّ ذاتی» و «ابتهاج ذاتی». اما همان طور که در عبارات استاد مصباح خواندیم، معنای «حب» درباره مخلوقات نیز به کار می رود. به همین جهت، این تفسیر نیز باید در تحلیل معنای «اراده» از دیدگاه فلاسفه مسلمان مدّ نظر باشد.

جمع بندی: میل طبیعی و میل عقلی

به نظر می رسد بتوان دو واژه «شوق» و «حب» را در یک واژه عام تر جمع کرد: «میل». خود ملاصدرا نیز در جایی از «اراده» تعبیر به میل کرده است. او فرق میان «اراده» و «شهوت» را چنین بیان کرده است:

«والفرق بینهما بأنّ الإرادة میلٌ اختیاریٌّ والشوق میلٌ طبیعیٌّ».^۳

«فرق میان آن دو (اراده و شهوت) این است که یکی میل ارادی و دیگری میل طبیعی است».

با این اوصاف، صرف نظر از خدای متعال که اراده اش در مکاتب فلسفه اسلامی عین ذات اوست، اراده انسان و حیوان را بایستی نوعی میل دانست که گاهی با عباراتی از قبیل «شوق» و گاهی با «حب» از آن تعبیر می شود.

نکته ای که باید بدان توجه کرد، این است که منشأ این «کشش» همیشه «طبع» و

۱. مسبوقیت به شوق با شوقی بودن اراده منافاتی ندارد. اگر اراده را معادل شوق اکید بدانیم، باز هم می توانیم آن را مسبوق به شوق بدانیم، بدان معنا که پس از پدید آمدن شوق در انسان، آن شوق، اکید و شدید می شود و اراده پدید می آید. بنگرید به: الأسفار ۶: ۳۵۶.

۲. آموزش فلسفه ۲: ۴۳۰-۴۲۲.

۳. الأسفار ۴: ۱۱۳.

«سرشت» انسان نیست. به دو مثال مذکور در کلام ملاصدرا بازمی‌گردیم:

(۱) نوشیدن دواى تلخ مفید؛

(۲) اجتناب از خوردن غذای لذیذ مضر.

در این دو مثال، برای هریک از «دوا» و «غذا» دو صفت ذکر شده است که یکی به «طبع» و دیگری به «عقل» بازمی‌گردد:

(*۱) تلخی (مخالفت با طبع)؛

(**۱) مفید بودن (موافقت با عقل)؛

(*۲) لذیذ بودن (موافقت با طبع)؛

(**۲) مضر بودن (مخالفت با عقل).

بنابراین، آنچه انسان را وادار به خوردن دواى تلخ می‌کند و مانع از آن می‌شود که آن غذای لذیذ را بخورد، صفت «مفید/ مضر» بودن است که نوعی «میل عقلی» در انسان ایجاد می‌کند، یعنی میلی که منشأ آن «عقل / ادراک عقلی» است. در نتیجه، در نظام فکری فلسفی، اجتناب از خوردن غذای لذیذ که مضر نباشد، معنا ندارد. در مقابل، نوشیدن یک مایع خوراکی بدمزه که سودی برای انسان نداشته باشد، بی‌معناست. همیشه پای یک نوع «میل» در میان است! خواه طبعی باشد یا عقلی.

استاد فیاضی در تعلیقات *نهاية الحكمة* در این باره می‌نویسد:

«المراد من الإرادة هنا هو العزم والإجماع والقصد، كما صرح بذلك صدر المتألهين عليه السلام»

في الأسفار ج ۴، ص ۱۱۳-۱۱۴. ...

و للإرادة إطلاقات أخرى ليس شيء منها محل الكلام هنا:

منها: الإرادة بمعنى الحبّ والرغبة. ويقابلها الكراهة. وهذا المعنى أعمّ مورداً من المعنى الأول. ...

و منها: الإرادة بمعنى الميل والرغبة إلى ما يوافق العقل. وهي من خواصّ الإنسان.

کالعقل، فهي داعية إنسانية، تدعو إلى ما ينفع في المآل، كما أنَّ الشهوة والغضب دواعٍ حيوانية، تدعون إلى ما ينفع في الحال. وهذا المعنى أخصَّ من المعنى الثاني كما أنَّها أخصَّ مورداً من الأوَّل.

و منها: الإرادة بمعنى الاختيار والانتخاب العملي، أعني إعمال النفس قدرتها في الفعل أو الترك. وهذه هي التي تكون من صفات الفعل».

«در اینجا (بحث کیف نفسانی) مراد از «اراده» عزم، اجماع و قصد است، همان طور که صدرالمألهین در اسفار، ج ۴، صص ۱۱۳-۱۱۴ بدان تصریح کرده است.

و برای اراده معانی دیگری است که در اینجا مدّ نظر نیست.

یکی از آنها اراده به معنای محبت و رغبت است که با «کراهت» تقابل دارد. این معنا از معنای نخست، اعم است. ...

یکی دیگر از معانی اراده، میل و رغبت «عقلی» است و این مانند خود موهبت عقل، مختصّ انسان است. این میل عقلی، انگیزه انسانی است که او را به منفعت حقیقی دعوت می‌کند، همان طور که شهوت و غضب انگیزه‌هایی حیوانی است که انسان را به منفعت‌های محال فرامی‌خواند. این معنا خاص‌تر از معنای اول و دوم است. یکی دیگر از معانی اراده، اختیار و انتخاب عملی است، یعنی اینکه انسان قدرت خودش در فعل و ترک را اِعمال کند و این یکی از صفات فعل است».

به هر روی، به نظر می‌رسد که «اراده» در نظام فکری فلسفی، حقیقتی است از سنخ محبّت، شوق، میل، کشش و معانی‌ای از این قبیل. اگر در برخی عبارات هم اراده را مغایر با «شهوت» دانسته‌اند، مرادشان از «شهوت»، میل طبعی یا حیوانی بوده است، یعنی میلی که سرمنشأ آن طبع، سرشت و - به تعبیر فلسفی - نفس حیوانی آدمی است.

۱. یعنی انسان پیوسته اراده نمی‌کند، بلکه تنها در زمان انجام فعل، مرید می‌گردد.

گفتار چهارم: تفاوت فاعلیّت خدا و انسان در فلسفه اسلامی

درآمد

یکی از مطالبی که در آثار امثال [ابن سینا و] ملاصدرا بحث شده است و مرحوم استاد نیز بدان اشاره کرده‌اند، «تفاوت فاعلیت خدا و انسان» است. ایشان ابتدا در رساله‌المشهدین این بحث را مطرح کرده‌اند و سپس در دروس خود عیناً همان مطالب را به طور شفاهی بیان کردند، به طوری که بیان شفاهی ایشان را تقریباً می‌توان ترجمه عبارات المشهدین دانست. در ادامه، عبارات ایشان را از نظر می‌گذرانیم:

[۱:] «فالواجب و الممكن مشترکان فی کونهما قادرین مختارین بمعنى «إن شاء فعلا و إن لم يشأ لم يفعل» وإن كانت المشیة فی الواجب واجبة و عدمها ممتنعة و فی الممكن بالقیاس إلى ذاته ممكنة؛ ولكن لا یخفی أنّ الواجب و الممكن یفترقان فی فاعلیتهما من جهات عديدة:

الجهة الأولى: کون الممكن فاعلاً بالقصد بخلافه تعالى؛ فإنّه تعالى فاعل بالرضا عند الإشراقیین و بالعناية عند المشائیّین و بالتجلی عند المحقّقین من الحكماء تبعاً للصوفیة و العرفاء...»

و الجهة الثانية: کون الإرادة فینا عبارة عن الشوق المؤکّد الذی یحصل عقب التصرّو التصدیق بالفائدة علماً قطعياً یقیناً أو ظنّياً أو وهمياً؛ و هذا الشوق المسمّى بـ «الإرادة» و «العزم» یوجب أن تحرّک القوّة الفاعلة المنبثّة فی العضلات... فظهر أنّ الإرادة فینا

غير العلم التصوّريّ و غير الداعي؛ وهذا بخلاف الواجب المتعال. فإنّ الإرادة فيه تعالى - لمكان برائته من النقص والكثرة و لكونه تامّاً بل فوق التمام - تكون عين الداعي و عين علمه الذي هو عين ذاته. فإنّ إرادته و داعيه و علمه بذاته واحدة. ... و انكشف أنّ قدرته تكون بالوجوب و الفعلية من دون إمكان و افتقار إلى مرجّح سوى ذاته. و هذا بخلافنا، إذ القدرة فينا بالإمكان و تحتاج في الفعلية و الوجوب إلى وجود مرجّحات و دواعٍ خارجة عن ذاتنا، مرجحة لأفعالنا كي نصير قدرتنا بها فعلية.

و بالجملة: إنّ الفاعل المختار ممّا فاعل بالتسخير، إذ الدواعي الحادثة فينا زائدة على ذاتنا و يحتاج إلى مرجّح خارج عنّا. فإنّ البخت و الاتفاق غلط، و التسلسل اللازم من كون الاختيار باختيار آخرو الدواعي و الإرادة بداعيّ و إرادة أخرى باطل، و حدوث الحادث بلا سبب و علة تامّة ممتنع؛ إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وجوده و لم ينسَد جميع أبواب عدمه بوجود علته التامّة لا يوجد و إلّا يلزم الترجّح بلا مرجّح، و هو محال و ممتنع. فلا محالة يكون حدوث الداعي لأجل أمر خارج عن قدرتنا. و حيث إن الأسباب و العلل كلّها تنتهي إلى علة العلل الواجب بالذات و هو الله تعالى، تكون أفعالنا بمباديها تحت تسخيره تعالى. فنحن مسخّرون بأمره و فاعلون بالتسخير. ...

الجهة الثالثة: وجوب أزلية أفعاله تعالى و دوام صنعه و إيجاده إلّا بالنسبة إلى أشياء يكون النقص من قبلها كالمكوّنات المادّية، حيث إنّها تفتقر في الوجود إلى مادّة سابقة و استعداد متقدّم. و أمّا في ما سواها فلا يحتاج إلى شيء سوى الإرادة و العلم الفعليّ؛ و قد ثبت في محلّه أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فعلمه و إرادته و قدرته كلّها واجب بالذات. فالقدرة فيه تعالى واجبة و تكون فيه تعالى كسائر الصفات بالوجوب و الفعلية من دون إمكان و لا افتقار إلى مرجّح سوى ذاته المقدّسة. فهي فيه تامّة كاملة واجبة و لأجل كمالها و تمامها يصدر عنه الفعل لزوماً أزلاً بلا مهلة و تراخ؛ إذ من الواضح المحقّق عند أهل التحقيق أنّ الدوام و الأزلية لا يناقضان القدرة، بل يؤكّدها. ... و هذا بخلافنا حيث إنّنا في إيجاد أفعالنا نحتاج إلى أمور خارجة عن ذاتنا، حادثة فينا بعد ما لم تكن. فما لم تحدث تلك الأمور، يكون صدور العفل عنّا

ممتنعاً... فوجود المبادئ فينا نصير موجبين - بالفتح - ومضطرين إلى إيجاد الفعل. نعم، حيث إنّ الفعل يكون مسبوقاً بالعلم والإرادة التي هي الشوق الأكيد وبالقدرة التي هي القوة لفاعله المنبثّة في العضلات، نكون مختارين. فبالحقيقة نحن مسخّرون و موجبون - بالفتح - ومضطّرون بالنظر إلى المبادئ والدواعي الحادثة فينا بعللها المنتهية إلى الله تعالى، وإن كنّا مختارين بالنظر إلى أفعالنا لأجل كونها مسبوقة بالعلم والإرادة والقدرة. فنحن بالحقيقة مضطّرون في صورة المختارين، ولمكان حدوث المبادئ فينا يجب حدوث الأفعال أيضاً. وهذه علامة ضعف قدرتنا ونقص اختيارنا بالقياس إلى قدرته تعالى.

فتخلّص أنّنا مع الله تعالى مشتركون في كوننا قادرين مختارين في أفعالنا، أي يصدق في حقّ كلّ واحد منّا ومن الله: «إن شئنا فَعَلْنَا وإن لم نشأْ لم نفعل»، ولكنّا في كونه فاعلاً بالتجلى على مذهب التحقيق وكوننا فاعلين بالقصد والداعي الزائد؛ وفي كون إرادته عين ذاته - فلهذا لا يكون تحت تسخير غيره ولا موجباً بإيجاب أحد سواء - وكون إرادتنا على ذواتنا وحادثه بعلل خارجة عن ذاتنا - فلهذا - نكون مسخّرين موجبين - بالفتح - ومضطّرين. فنحن فاعلون بالتسخير بخلافه تعالى. وأيضاً نفارقه في لزوم أزليّة أفعاله تعالى وهي علامة كمال قدرته، ولزوم حدوث أفعالنا وهي علامة ضعف قدرتنا ونقصها»^۱.

[۲]: «حال ما می‌گوییم که ما مختاریم. خوب به چه دلیل؟ به دلیل اینکه فعل‌های اختیاری ما هم مسبوق به علم است، هم تصوّری و هم تصدیقی، و هم مسبوق به سایر مبادی خمسّه است. به دنبال تصوّر و تصدیق، داعی خارج از ذات من، شوق ایجاد می‌کند. این شوق، اکید می‌شود و اراده پیدا می‌کنم. اراده به قوه محرّکه در عضل فرمان می‌دهد که حرکت کن! و این حرکت تا عزم و اراده نباشد، ممتنع است. لذا اراده که... پیدا شد، بر سبیل حتم و لزوم و وجوب، کار انجام می‌شود. این معیار اختیاریت فعل من است.

۱. المشهدین: ۱۴۴-۱۴۹. از آنجایی که نقل قول [۲] تقریباً معادل فارسی این عبارات است، از ترجمه این عبارات صرف نظر کردیم.

در خدای متعال هم فعل اختیاری به همین معنای «إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَل» است، ولی این مبادی در او نیست. البته بین فعل اختیاری ما و خدا تفاوت‌هایی است که عبارت‌اند از:

- در ما داعی خارج از ذات لازم است که منشأ پیدایش شوق و تأکید بر آن می‌گردد، اما در خدا داعی خارج از ذات وجود ندارد. ما ناقص‌ایم و احتیاج به مکمل داریم، اما خدای متعال این‌طور نیست. در خدا مشیت و اراده عین ذات اویند. ... ضمناً یادتان باشد که فلاسفه شوق اکید را اراده می‌نامند. همچنین قدرت حیوانی در تعریف فلاسفه عبارت است از قوه‌ای که در عضله منبث (پراکنده) است و ماهیچه‌ها را تحریک می‌کند و اعضای بدن را حرکت می‌دهد. خلاصه اینکه فرق [یکم] میان فعل اختیاری در ما و خدا این است که ما احتیاج به داعی خارج از ذات داریم، ولی خدا داعی زائد بر ذات نمی‌خواهد.

- آن داعی زائد بر ذات، خارج از اختیار ماست و به رشته علل و معلولات به علّة‌العلل که خدا باشد، می‌رسد و چون چنین است، ما فاعل بالتسخیر خواهیم بود؛ هرچند که طبق تعریف، نسبت به فعل‌هایمان مختاریم، ولی [در] باطن مطلب، مسخّریم؛ مسخّر دواعی که مستند به خدایند. بنابراین، مختاریت ما به این معناست که فعلمان مسبوق به اراده و مشیت است، ولی در باطن امر از نظر داعی خارجی، ما مسخّریم. مسخّر خدا و مضطّریم. به تعبیر خود حضرات فلاسفه: «ما مضطّرّانی هستیم در صورت مختاران». ما در باطن امر تحت تسخیریم، زیرا داعی خارج از ذات ما مستند به علل و اسباب خودش است تا به خدای متعال می‌رسد. اما خدای متعال این‌طور نیست. چون داعی‌اش زائد بر ذات نیست. او دیگر تحت تسخیر غیر نیست. این هم تفاوت دوم.

- فرق سوم این است که داعی از ابتدا با ما نیست و دوام هم ندارد. (مثلاً بنده از ابتدای تولّد شوق به خوردن بوقلمون نداشته‌ام، بلکه بعداً این شوق در من پیدا شده است.) اما در خدای متعال چون علم و اراده‌اش عین ذات است، فعلش علی‌الدوام، مِنَ الْأَزَلِ إِلَى الْأَبَدِ باید باشد. لذا فعل خدا ازلی و ابدی است، در حالی که فعل اختیاری ما حادث است. خدا واجب‌الوجود است و نتیجتاً من جمیع الجهات

واجب است: واجب الحیاة، واجب الإرادة، واجب العلم، واجب القدرة و... هرچه از شئون خدای متعال است، مثل وجودش واجب است.

حال که خدا واجب الإرادة و واجب المشیة شد، پس فعل او هم ازلاً باید باشد. مهم اینکه چنین حالتی نقص نیست، بلکه کمال است، زیرا فیض خدا دائماً می‌رسد. مثل اینکه من دائماً بنویسم؛ کتاب، مقاله، شعر، نامه، درس و... این زیاد نوشتن نشانه کمال من است نه نقص من. اگر من بتوانم ده روز بنویسم، نشانه اکملیت من است یا اینکه یک ماه دائماً بنویسم؟ مسلماً یک ماه. اگر غیرمتمناهی بنویسم، قطعاً نشانه اکملیت من خواهد بود، نه نشانه نقص بنده. پس ازلیت فعل حقّ متعال نشانه کمال و اکملیت حقّ متعال است، نه نشانه نقص. وقتی علم و اراده و مشیّت خدا ازلی شد، معلوم است که فعل او هم ازلی است و این ازلیت، نشانه اکملیت حقّ متعال است. مطلب، هم بر مذاق اشراق و هم بر مذاق مثناء و هم بر مذاق رواق همین‌طور است. ...

بناءً علی هذا، فعل خدا ازلی است، مگر برای آن دسته از مخلوقات که استعداد اخذ فیض نداشته باشند یا احتیاج به شرایطی داشته باشند، مانند ایجاد اشیاء مادی. اما عقول و نفوس فلکیه، خلقتشان ابداعی و اختراعی است، محتاج ماده نیستند، فلذا ازلی می‌باشند. کسانی که نافهم باشند، چون ازلیت فعل را می‌بینند، خیال می‌کنند خدا مضطرب است و نمی‌تواند نکند؛ در حالی که چنین نیست: «إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَل»؛ نهایت اینکه مشیّتش واجب بالذات است و عدم مشیّتش ممتنع بالذات است و صدق قضیه شرطیه با وجوب و امتناع طرفین می‌سازد. به این ترتیب است که می‌گویند: خدای متعال، مختار در صورت مضطرب می‌باشد. این عوامانه است که خدا را چون که فعلش ازلی و ابدی است، مضطربدانیم. خیر، خدا مضطرب نیست، ما مضطربیم که داعی خارج از ذات داریم و در اختیار ما نیست. این است سه فرق بین ما و خدا در افعال اختیاریمان»^۱.

در این عبارات، به سه فرق اشاره کردند که می‌توان آن را در قالب پنج تفاوت هم

بیان کرد:

- نحوه صدق تعریف اختیار (کون الفاعل حيث إن شاء فَعَلَ وإن لم يَشَأْ لم يفعل)؛
 - لزوم وجود داعی خارج از ذات برای صدور فعل از انسان؛
 - قَدَم فعل خداوند و حدوث فعل انسان؛
 - نحوه فاعلیت انسان بالقصد است، اما خداوند فاعل بالقصد نیست؛
 - انسان به فعل خود مستکمل می‌گردد، ولی خداوند تامّ است، بلکه فوق التمام است و استکمال برای او معنا ندارد.
- در ادامه، به توضیح هریک از این تفاوت‌ها می‌پردازیم.

تفاوت اوّل: صدق تعریف اختیار

بر خلاف متکلمان که قدرت و اختیار را «صحة الفعل والترك» تعریف کرده بودند، فلاسفه آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «بودن فاعل به طوری که اگر بخواهد کاری را انجام دهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد». [ملاصدرا می‌نویسد:

«إنّ للقدرة تعریفین مشهورین: أحدهما صحة الفعل ومقابله أعني الترك؛ وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؛ والتفسير الأول للمتکلمين والثاني للفلاسفة»^۱.

«همانا برای قدرت دو تعریف مشهور هست: یکی «جواز انجام یا ترک کاری» و دوم «بودن ذات فاعل به طوری که اگر بخواهد کاری را انجام دهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد». تفسیر اوّل بیان اهل کلام و تفسیر دوم متعلّق به اهل فلسفه است»^۲.

بنابراین، آن فاعلی مختار است که این قضیه شرطیه در او صدق کند و از آنجایی که این قضیه شرطیه بر خدا و انسان صادق است، می‌توان ادّعا کرد که هم خدا و هم انسان فاعل قادر مختارند.

۱. الأسفار ۶: ۳۰۷.

نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که «نحوه صدق» این گزاره شرطی بر خدا و انسان یکسان نیست. به عنوان مقدمه بایستی خاطرنشان کرد که از لحاظ منطقی، شرایط صدق و کذب قضیه شرطیه عبارت است از:

ردیف	مقدم	تالی	قضیه شرطیه
(۱)	صادق	صادق	صادق
(۲)	صادق	کاذب	کاذب
(۳)	کاذب	صادق	صادق
(۴)	کاذب	کاذب	صادق

بنابراین، قضیه شرطیه در سه حالت صادق است (نه یک حالت). فرض بفرمایید من می‌گویم: «اگر فردا هوا آفتابی باشد، به کوه خواهم رفت». با این اوصاف، چهار حالت قابل فرض است:

- (۱) هوا آفتابی باشد و من به کوه بروم.
- (۲) هوا آفتابی باشد و من به کوه نروم.
- (۳) هوا آفتابی نباشد و من به کوه بروم.
- (۴) هوا آفتابی نباشد و من به کوه نروم.

این همان چهار حالتی است که در جدول آمده است. بادقت در این چهار گزاره می‌توان فهمید که من تنها در حالت (۲) است که سخن خود را نقض کرده‌ام و بدان عمل ننموده‌ام. اگر من طبق سه حالت دیگر عمل کنم، خلاف قضیه شرطیه عمل نکرده‌ام. نکته دیگر حائز اهمیت این است که اگر مقدم کاذب باشد، در هر صورت، قضیه شرطیه صادق خواهد بود (بنگرید به: حالت‌های (۳) و (۴)).

حال به سراغ قضیه شرطیه‌ای می‌رویم که قدرت و اختیار با آن تعریف شده بود:

(۱) اگر بخواهد، می‌کند؛

(۲) اگر نخواهد نمی‌کند.

این تعریف در انسان مشکلی ندارد. گزاره شماره (۵) نیز درباره خدا مشکلی ندارد. تمام بحث بر سر نحوه صدق گزاره (۶) بر خداست. اگر بخواهیم طبق جدول مذکور سخن بگوییم، باید گفت که چون مقدم قضیه کاذب است، کل قضیه شرطیه شماره (۶) بر خدا صدق می‌کند؛ زیرا عبارت «اگر نخواهد» درباره خدا معنا ندارد. خداوند حتماً می‌خواهد! جمله «اگر نخواهد» حکایت از «امکان» می‌کند و واجب الوجود از امکان مبرا و منزّه است: «واجب الوجود بالذات واجب من جميع جهاته»^۱.

ملاصدرا می‌نویسد:

«فإن الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الإمكان في الذاتي وقد استحال عند الحكماء أن يتحقق في واجب الوجود ولا منه، جهة إمكانية، لأن هناك وجوداً بلا عدم وجوباً بلا إمكان وفعلية بلا قوة ... وأما عند من وحده وقّسه عن شوائب الكثرة والإمكان فالمشية المتعلقة بالمجود والإفاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشيّة لا في الواقع ولا في الذهن؛ فالذات هي المشية والمشيّة هي الذات ... فصدق القضية الشرطية القائلة: «إن شاء فعل» لا ينافي وجوب المقدم ... وكذا الشرطية القائلة: «إن لم يشأ لم يفعل» لا تنافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً»^۲.

«صحت و جواز در فعل و ترک (تعریف متکلمان از قدرت) به امکان ذاتی باز می‌گردد؛ و نزد حکما محال است که جهتی امکانی در واجب الوجود و از او تحقق یابد، چرا که در آنجا وجودی بدون عدم، و جویی بدون امکان و فعلیتی بدون قوه است. اما نزد کسی که او را واحد می‌داند و معتقد است که آمیختگی با کثرت و امکان منزّه است، مشیّتی که متعلّق به جود و افاضه است، عین ذات و بالذات است، بدون اینکه هیچ‌گونه تغایر عینی یا ذهنی میان ذات و مشیّت باشد. بنابراین، ذات

۱. «معنی واجب الوجود بذاته أنه نفس الواجبة، وأن وجوده بالذات، وأن كلّ صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا إمكان ولا استعداد». التعليقات: ۵۰. همچنین بنگرید به: التعليقات: ۱۶؛ الأسفار: ۱۲۲؛ به بعد (فصل ۴: في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته)؛ نهاية الحكمة: المرحلة الرابعة: الفصل الرابع: في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

۲. الأسفار: ۶: ۳۰۹.

همان مشیت و مشیت همان ذات است... در نتیجه، صدق قضیه شرطیه‌ای که می‌گوید: «اگر بخواهد می‌کند» با وجوب مشیت (شاء) سازگار است... و همچنین قضیه شرطیه‌ای که می‌گوید: «اگر نخواهد نمی‌کند» با امتناع عدم مشیت (لم یشاء) ناسازگاری ندارد».

بیان دیگری از آنچه گفته شد، این است: «صدق قضیه شرطیه با وجوب و امتناع طرفین صادق است» یعنی اگر مقدم و تالی «ضروری الصدق» یا «ضروری الکذب» باشند (حالت ۱ و ۴)، قضیه شرطیه صادق است.

نقد و بررسی

این سخن - به تعبیر مرحوم استاد - سحر در کلام است، چرا که اساساً قضیه شرطیه در جایی استعمال می‌شود که طرفینش محتمل و امکانی باشند. در بیان دو مطلب که واجب یا ممتنع اند، دیگر قضیه شرطیه کاربردی ندارد. قالب قضیه شرطیه یعنی «اگر...، آن‌گاه...». برای زمانی وضع شده است که پای امکان و احتمال در میان باشد. مثلاً اگر می‌گوییم «اگر تو آب بخوری، رفع تشنگی می‌شود» هر دو گزاره ممکن باشد. حال فرض کنید در وسط ظهر کسی بگوید: «اگر خورشید امروز طالع شود، هوا روشن می‌گردد». این استعمال وجهی ندارد! برای بیان این حقیقت «اگر» به کار نمی‌آید، زیرا خورشید طالع و هوا روشن شده است. در اینجا بیان مطلب در قالب قضیه شرطیه معنی ندارد.

در نتیجه، بی‌معناست که برای فعل خدا که واجب، قطعی و لا یتغیر است، بگوییم: «إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَل». به تعبیر عامیانه، بیان مطلب به این روش «یک بام و دو هواست!» یعنی از یک طرف اختیار را وجدانی یا نزدیک به وجدان معنا کرده‌اند و از طرف دیگر، نتوانسته‌اند از واجب الفعل بودن خداوند بگذرند. نتیجه این شده است که از قضیه شرطیه قبض روح کرده و تنها قالب بی‌جانی باقی گذاشته‌اند.

اساساً لفظ «اگر» در نظام علی فلسفی معنی ندارد. بنا بر ضرورت علی - معلولی هر

چیز یا واجب است یا ممتنع:

«الشیء ما لم یجب لم یوجد، وما لم یمتنع لم ینعدم»

اگر هست، باید باشد؛ و اگر نیست، نمی‌توانسته (محال بوده) است که باشد. از روز ازل، همه چیز روی سلسله علیت مشخص است. فرض کنید شما به یک نفری پول داده‌اید، شمشیر هم داده‌اید، دستور هم داده‌اید که کسی را بکشد. از طرفی هم به فردی که قرار است کشته شود، می‌گویید: «اگر تو حرف من را گوش نکنی، من به تو محبت می‌کنم»، «اگر گوش نکنی، تو را عذاب می‌کنم». شما این «اگر» را می‌گویید، در صورتی که دستور خود را داده‌اید، دستور شما هم واجب‌الاجراء است و هیچ تغییری هم نمی‌کند. شما در هر صورت او را خواهید کشت؛ او هر قدر هم به شما ابراز ارادت کند، باز به دست شما کشته خواهد شد. در این صورت، جمله شرطیه شما بی‌معنا خواهد بود.

تفاوت دوم: داعی خارج از ذات

تفاوت دیگری که میان فاعلیت خدا و انسان وجود دارد، در بحث «داعی» است. لفظ «داعی» کلیدواژه‌ای است که بایستی بدان توجه کرد. پیش‌تر بیان شد که فلاسفه ترجیح بلا مرجح را محال می‌دانند و معتقدند که برای هر انتخابی یک مرجح لازم است. داعی همان مرجح است، یعنی آنچه باعث می‌شود تا شما مثلاً میان دو کاسه آب، یکی را انتخاب کنی و دیگری را انتخاب نکنی. در واقع، «داعی» که اسم فاعل از ریشه «دع و» و به معنای «دعوت‌کننده» است، معادل واژه «انگیزه» است که در فارسی فراوان به کار می‌رود. مثلاً داعی من از نوشیدن آب «رفع عطش» است.

از آنجا که ترجیح بلا مرجح محال عقلی است و قاعده عقلی نیز استثنا بر نمی‌دارد، هم انسان و هم خدا برای فعل خود مرجح دارند؛ با این تفاوت که داعی انسان خارج از ذات او، ولی داعی خداوند عین (خود) ذات اوست. توضیح اینکه: گفته شد که فلاسفه

مبادی افعال اختیاری ما را پنج چیز می‌دانند:

■ تصوّر؛

■ تصدیق؛

■ شوق؛

■ شوق اکید (اراده)؛

■ قوه پراکنده در عضلات (قدرت).

همچنین گفته شد که این مبادی به نحو اضطراری و غیر اختیاری در ما پدید می‌آیند؛ به طوری که وقتی تصوّر پدید آمد، مبادی افعال یکی پس از دیگری حاصل می‌شود و در نهایت قوای عضلانی ما تحریک خواهند شد. حال سؤال اینجاست که آن تصوّر اولیه چگونه در ما ایجاد می‌گردد. به عنوان مثال، فرض بفرمایید که من «آب نوشیدن» را تصوّر می‌کنم، فایده‌اش را تصدیق می‌نمایم، شوق و شوق اکید در من پدید می‌آید، عضلات من تحریک می‌شود و من آب را می‌نوشم.

+ می‌پرسیم: «در نقطه آغاز، چه چیزی باعث شد که تصوّر آب نوشیدن در من حادث شود؟»

- پاسخ خواهید داد: «تشنگی».

+ نقل کلام می‌کنیم و می‌گوییم: «چه شد که تشنه شدید؟»

- خواهید گفت: «هوا گرم بود».

+ «چرا هوا گرم بود؟»

- «خورشید می‌تابید و بر اثر نور و حرارت خورشید، هوا گرم شده بود».

+ «چرا خورشید نور و حرارت دارد؟»

- «زیرا خداوند خاصیت نورانیت و سوزاندگی را در او قرار داده بود».

بدین ترتیب، آب نوشیدن شما مستند به خداوند می‌گردد. جزاین هم نمی‌توان انتظار نداشت، چرا که خداوند *علة العلل* است و سلسله علل به او ختم و منتهی می‌گردد.

[ملاصدرا می نویسد:

«ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله، لا بمعنى أن فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه؛ بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز، فهو فعل الله بالحقيقة».^۱

«هیچ فعلی در وجود نیست، مگر اینکه فعل اوست، نه بدان معنا که فعل زید از او صادر نشده است! بلکه بدان معنا که: در عین حال که فعل زید، حقیقتاً فعل اوست، حقیقتاً فعل خدا هم هست».

علامه طباطبایی نیز می نویسد:

«فما من موجود ممكن إلا وهو محتاج في وجوده حدوثاً وبقاءً إلى علّة توجب وجوده و توجده، واجبة بالذات أو منتهية إلى الواجب بالذات، وعلّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء. فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختيارية إلا وهو فعل الواجب بالذات معلول له؛ بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط».^۲

«هیچ موجود ممکن نیست، مگر آنکه در پیدایش و بقایش به علّتی نیاز دارد که وجودش را واجب گرداند و او را وجود ببخشد، علّتی که خود، [ممکن نباشد] و واجب الذات باشد یا اینکه به واجب الذات منتهی گردد؛ و علت و علت یک چیز، [به نحوی] علت آن چیز است. بنابراین، هیچ ممکن موجودی، حتی افعال اختیاری، نیست، مگر اینکه با واسطه یا بی واسطه فعل و معلول واجب بالذات است».^۳

بنابراین، اگر از شما بپرسند: «چرا آب نوشیدید؟» باید بگویید: «چون خدا خواست. از آنجایی که خواست خدا به نورانیت و سوزانندگی خورشید تعلق گرفته بود، من مجبور شدم آب بنوشم». در اینجا فلاسفه به مطلبی استناد می کنند که در اینجا بدان اشاره

۱. همان: ۳۷۳-۳۷۴. ناگفته نماند، فلاسفه ضمن قبول صحت استناد فعل انسان به خداوند، معتقدند که چنین اعتقادی به جبر نمی انجامد. علامه طباطبایی می نویسد: «... أن انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط والانتساب طولي لا عرضي: ... انتساب إيجاد فعل به واجب متعال با انتساب آن به واسطه هایی که غیراوند، منافات ندارد، چرا که این انتساب، طولی است نه عرضی». (نهایة الحکمة: ۳۰۴)

۲. نهایة الحکمة: ۳۰۱.

می‌کنیم و در فصول آینده، آن را تفصیل خواهیم داد:
«كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَا بَدَّ وَأَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا بِالذَّاتِ».

هر «ما بالعرض» بایستی به «ما بالذات» ختم شود. اراده ما «بالعرض» است، یعنی ذاتی ما نیست. بنابراین، این اراده غیر ذاتی باید به یک اراده ذاتی ختم شود که همانا اراده ذاتی ازلی حق متعال باشد.^۱ برای تقریب به ذهن، می‌توان مثال چربی و روغن رازد. چربی ظرف از غذا، چربی غذا از روغن و چربی روغن برای خود اوست. در واقع، چربی ظرف و غذا عرضی، و چربی روغن ذاتی است.

ضرورت دیگری که پیش‌تر نیز بدان اشاره کردیم، پدید آمدن «نخستین» مبدأ فعل اختیاری است. در بخش قبل دیدیم که وقتی تصوّر ایجاد شد، سایر مبادی مسلسل وار در ما ایجاد خواهند شد، بدون اینکه ما اختیاری در ایجاد آنها داشته باشیم. نتیجه آن نیز صدور فعل به شکل اضطراری بود. سؤال دیگری که در اینجا می‌توان مطرح کرد، این است: آیا ایجاد مبدأ اول نیز اضطراری است؟ ظاهراً از نظر فلاسفه همین‌طور است.

اینجا مشکل بعدی پدید می‌آید: «انتساب فعل انسان به خدا». مثال «عطش» و «آب نوشیدن» را دوباره به خاطر آورید. دیدیم که از ایجاد صورت تا صدور فعل تماماً اضطراری بود. حال می‌توان پرسید:

[۱]: «چه شد که این صورت در شما ایجاد شد و مابقی مبادی در پی آن آمد؟»

به عبارت دیگر:

[۱*]: «چه شد که صورت آب نوشیدن در شما پدید آمد؟»

پاسخ روشن است:

[۲]: «ما تشنه بودیم».

۱. بنگرید به الأسفار ۶: ۳۸۸ به بعد.

سؤال دیگر:

[۳]: «چه چیزی شما را تشنه کرد؟»

مثلاً پاسخ خواهید داد:

[۴]: «حرارت نور خورشید».

سؤال آخر:

[۵]: «چه کسی خورشید را حرور و گرمازا قرار داد؟»

پاسخ این سؤال نیز روشن است:

[۶]: «خداوند» [یا «اراده خداوند»].

بنابراین، اراده شما به اراده خداوند ختم شد. خداوند خورشید را گرمازا قرار داد و علل، یکی پس از دیگری، در پی هم پدید آمدند و فعل «آب نوشیدن» از شما صادر شد. ملاصدرا در کتاب *الأسفار الأربعة* این شبهه را مطرح کرده و کوشیده است تا بدان پاسخ دهد. وی معضل را این گونه مطرح می کند:

«و منها: أَنَّ الإرادة الإنسانيَّة إذا كانت واردةً عليه من خارجٍ بأسبابٍ وعللٍ منتهيةٍ إلى الإرادة القديمة، فكانت واجبةً التَّحَقُّقِ، سواءً أَرَادَهَا العبدُ أم لَمْ يَرِدْ؛ فكانَ العبدُ مُلْجَأً مضطراً في إرادته أَلْجَأَتْهُ إِلَيْهَا المَشِيَّةُ الواجِبِيَّةُ الإلهيَّةُ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾»^۱. «یکی از شبهات این است: وقتی اراده انسانی از خارج و به وسیله اسباب و علت هایی که به اراده قدیم [خداوند] منتهی می گردد، براو وارد شد، تحقق فعل او ضروری می شود؛ حال بنده آن را اراده کند یا نکند. در نتیجه، بنده مجبور و مضطر در اراده خودش خواهد بود، به طوری که مشیت واجب الوجودی الهی او را به این نقطه اجبار خواهد رساند: «و نمی خواهید، مگر آنچه را خدا می خواهد.»»

سپس او از قول استادش [که احتمالاً مرحوم میرداماد رحمته الله باشد] نقل می کند که احدی

۱. الإنسان: ۳۰.

۲. الأسفار ۶: ۳۸۸.

از سابقین و لاحقین (فیلسوفان قدیم و جدید) به این شبهه نتوانسته است پاسخ دهد! زیرا - همان طور که گذشت - ارتباط میان مبادی افعال ضروری است:

«و الوجهُ في ذلك أنّه إذا انساقَتِ العللُ و الأسبابُ المترتبةُ المتأدّيةُ بالإنسانِ إلى أن يَتَصَوَّرُ فعلاً و يعتقدُ فيه خيراً مّا، انبعثَ له تشوُّقٌ إليه لا محالة. فإذا تأكَّدَ هيجانُ الشوقِ و استتمَّ نصابُ إجماعِهِ، تَمَّ قِوامُ الإرادةِ المستوجبةِ اهتزازِ العضلاتِ و الأعضاءِ الأدويّةِ».^۱

«و علّت مطرح شدن آن [شبهه] این است: زمانی که علل و اسباب پی در پی، انسان را به این نقطه رساندند که فعل را تصوّر کند و به وجود خیری در آن معتقد شود (= وجود خیر را در آن تصدیق کند)، ناگزیر، شوقی به سوی آن فعل در او ایجاد می گردد؛ و زمانی که آن شوق، اکید و شدید شد و به یک حدّ نصاب رسید، اراده ای شکل خواهد گرفت که مستلزم بالا رفتن عضلات و اعضاء ابزارگونه است».

می بینید که استاد جناب ملاصدرا نیز کاملاً به قوّت این شبهه واقف بوده و به سابقین و لاحقین حق می داده است که نتوانند به این شبهه پاسخ دهند. به نظر نمی رسد که ملاصدرا یا دانشمند دیگری بتواند به این شبهه پاسخ دهد. نتیجه قطعی این مبانی جبر است و لا غیر.

خلاصه آنکه: ما برای انتخاب به مرجّح یا داعی نیازمندیم. این داعی و مرجّح، خارج از ذات ماست و به سرسلسله علل یعنی خداوند ختم می شود. به علاوه، اراده در ما نوعی شوق و انفعال است. بنابراین، ما در افعال خود محتاج داعی و منفعل از آنهایم. از آنجا که احتیاج و انفعال در خداوند راه ندارد، مرجّح فعل خداوند، داعی خارج از ذات نیست، بلکه خود اوست.

[ابن سینا در این باره می نویسد:

[۱]: «والقدرة لا محالة تتعلّق بالمشيئة، إلّا أنّ مشيئة الأول تستحيل أن تكون بالإمكان؛

إذ ليس هناك دواعٍ مختلفة ولا قسرو ولا قهر، بل هناك وجوب فقط. فهو يفعل إذا شاء»^۱.

«ناگزیر، قدرت باید به مشیت تعلّق پیدا کند (با مشیت تفسیر شود). تنها نکته‌ای که باید بدان توجّه داشت، این است که محال است مشیت [مبدأ] اوّل [یعنی خدا] بالإمكان باشد؛ چرا که آنجا داعی‌های مختلفی نیست، اجبار و فشاری نیست؛ بلکه تنها وجوب است. بنابراین، او هرگاه کاری را بخواهد، انجام می‌دهد».

[۲]: «الإرادة فينا لا تكون لذاتنا بل خارجة عَنَّا واردة علينا من خارج. وإذا كان كذلك، فجميع ما يكون لنا من إرادة ومشیئة وفعل وإدراك عقلي وحركة، تكون بالقوة لا بالفعل، ويحتاج إلى سبب معيّن مخصّص يخرج أحد الطرفين إلى الفعل ... نحن إذا أردنا شيئاً فإنما تكون لنا تلك الإرادة بعد أن نتصوّر الشيء الملائم لنا فننفع عنه أي نلتذّ به، فتنبعث منّا إرادة له أو شهوة، ثم تنبعث منّا إرادة أخرى لنحصله. فتكون الإرادة واردة علينا من خارج، ويكون له سبب. وإرادة الباري لا تكون له بسبب، لأنه لا ينفع عن شيء ولا يكون له غرض في شيء، بل يكون السبب في إرادته ذاته، ولا يكون فيه إمكان إرادة أو إمكان مشیئة»^۲.

«اراده در ما ذاتی نیست، بلکه خارجی از ماست و بر ما از خارج وارد می‌شود. زمانی که این‌گونه شد، تمام اراده و مشیت و فعل و ادراک عقلی و حرکت ما بالقوة خواهد بود نه بالفعل، و به سببی نیاز دارد که یک طرف را تعیین کند و تخصیص دهد و به مقام فعلیت برساند (تبدیل به فعل خارجی کند) ... ما وقتی چیزی را اراده می‌کنیم، این اراده ما پس از تصوّر چیزی است که خوشایند ماست و ما از آن منفعل می‌شویم، یعنی لذّت می‌بریم. سپس بر اثر آن، اراده یا میلی در ما پدید می‌آید، سپس اراده دیگری در ما پدید می‌آید تا آن فعل را تحقّق ببخشیم. در نتیجه، اراده از خارج بر ما وارد می‌گردد و به سببی [در ما] ایجاد می‌گردد. اما اراده خداوند به سببی نیست، زیرا او از چیزی منفعل نمی‌گردد و غرضی (هدف فاعلی) ندارد، بلکه

۱. التعليقات: ۲۰.

۲. همان: ۲۲.

سبب اراده اش خودش است و در او امکان اراده (ارادهٔ امکانی) یا امکان مشیّت (مشیّت امکانی) وجود ندارد».^۱

ملاصدرا می نویسد:

«وقد مضى أن شاكلتنا فيما أردنا فعله أو همّنا نحو تحصيله أننا نتصوره أولاً ونصدّق بفائدته العائدة إلينا ... بأنّ فيه منفعة مّا أو خيراً مّا من الخيرات أو ثناءً ومحمّدة عائدة إلى جوهر ذاتنا أو إلى قوة من قوانا. فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق إليه. فإذا قوّي الشوق النفساني واشتدّ، اهتزّت القوة الإرادية وحصلت الإزادة المسماة بـ«الإجماع» ... وبالجمله فينبعث منهما جميعاً القوة المحركة التي في العضلات فتحركها ... فيحصل المراد. فهذه المبادي فينا متعدّدة في أفعالنا الخارجية.

فأمّا القیوم - جلّ ذكره - فذاته أجلّ من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال و الابتهاج بما وراء ذاته، لأنّه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق ... يترشّح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل والإبداع والإفاضة، لا على شاکلة الانفعال».^۱

«گذشت که شاکله ما دربارهٔ فعلی که اراده می‌کنیم یا چیزی که برای به دست آوردن آن همّت می‌کنیم، به گونه‌ای است که ابتدا آن را تصوّر می‌کنیم، سپس فائدهٔ آن را که به ما باز می‌گردد، تصدیق می‌کنیم ... به اینکه در آن [فعل] سودی یا خیری برای ما هست ... یا تعریف و تمجیدی برای ما یا قوه‌ای از قوای ما هست. پس از این علم تصوّری و حکم تصدیقی، شوقی برای آن کار حاصل می‌گردد. پس زمانی که این شوق نفسانی قوی و شدید شود، قوهٔ ارادی در ما پدید می‌آید که «اجماع» نام دارد ... و خلاصه آنکه: از آن دو (علم و اراده) قوهٔ محرکه‌ای در عضلات پدید می‌آید که آنها را به حرکت درمی‌آورد. ... پس مراد (فعل) حاصل می‌گردد. بنابراین، این مبادی در افعال خارجی ما متعدّدند.

اما [خدای] قیوم - که یادش بزرگ باد - ذاتش اجلّ از [انتساب] کثرت، داعی خارجی، انفعال و ابتهاجی خارج از ذات است، چرا که بالاترین مقصودها و آرزوهاست و برای او شوقی [متصور] نیست. ... سایر خیرات و ابتهاجات از او به صورت فعل، ابداع و افاضه صادر می‌گردد، نه به نحو انفعال».

در تفصیل این مطلب باید گفت که خداوند، هم علّت فاعلی اشیاء است و هم علّت غایی آنها. در مثال آب نوشیدن، «من» علّت فاعلی ام و «رفع عطش» علت غایی. به عبارت ساده، من آب می‌نوشم که تشنگی ام برطرف شود. حال خداوند مخلوقی را خلق می‌کند. ما نمی‌توانیم بگوییم: «خداوند او را خلق کرد تا...». خداوند غرض و داعی ندارد، چرا که احتیاج و نیازی ندارد که باعث شود تا غرض و داعی در او پدید بیاید. به علاوه، اگر برای خدا غرض و داعی قائل شویم، او را مستخرا غراض و دواعی کرده‌ایم و این باطل است. در اینجا این مشکل پیش می‌آید که اگر خداوند داعی و غرض ندارد، پس مرجّح فعل او چیست؟ زیرا ترجیح بلا مرجّح محال است. فلاسفه چنین پاسخ می‌دهند: خداوند مرجّح دارد، ولی مرجّحش خارج از ذات نیست، بلکه همان ذات مقدّسش است. خداوند خودش را دوست دارد. علم خداوند به ذات مقدّسش سبب می‌شود تا عاشق خودش گردد و «مبتهج بالذات» شود. چون خودش را دوست دارد، در نتیجه، صوادر خودش را نیز دوست دارد. بنابراین، آن ابتهاج به ذات و بالذات باعث می‌شود تا او اشیا را خلق کند. بنابراین، فعل خداوند، داعی و مرجّح دارد که همان ذات خودش باشد. به عبارت دیگر، او هم علّت فاعلی و هم علّت غایی افعال خود است.^۱

ملاصدرا همچنین می‌نویسد:

«فالحاصل أنّ المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داعٍ ومقتضٍ لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعاً، لا ممتنعاً كون المساوي راجحاً... فذلك الداعي هو غاية الإيجاد؛ وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى، لأنّه تامّ الفاعلية. فلو

۱. در آینده (دفتر دیگری از همین مجموعه)، درباره نحوه فاعلیت خداوند سخن خواهیم گفت.

احتاج في فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً في الفاعلية؛ وستعلم أنّه مسبّب الأسباب، وكلّ ما يكون فاعلاً أوّلاً لا يكون لفعله غاية أولى غيرذاته، إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه. فلو كان لفعله غاية غيرذاته، فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض، وإن استند إليه فالكلام عائِد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونه غيرذاته تعالى. وهكذا حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته.

فداته تعالى غاية للجميع، كما هو أنّه فاعل لها؛ وبيان ذلك: أنّه سنقرّر لك إن شاء الله تعالى بأنّ واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته، وذاته مصدر لجميع الأشياء، وكلّ من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء، من حيث كونها صادرة عنه. فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل من حيث إنّها صادرة عن ذاته تعالى. فالغاية له في إيجاد العالم نفس ذاته المقدسة... فكانت حينئذٍ فاعلاً و غاية»^۱.

«خلاصه سخن این است: زمانی که نسبت معلول به [فاعل] مختار امکانی است و داعی یا مقتضی در کار نیست، صدور فعل از آن فاعل محال است، زیرا هیچ کدام از دو طرفِ تساوی بر دیگری رجحان ندارد. ... بنابراین، آن داعی غایت ایجاد [فعل] است. آن غایت گاهی خود فاعل است، همان طور که درباره خدا چنین است، چرا که فاعلیت او تام است. پس اگر او در فعلش به چیزی خارج از ذاتش نیاز داشت، در فاعلیت خودش ناقص می شد؛ و همان طور که خواهی دانست، او مسبب الأسباب است و برای هر فعلی که انجام می دهد، اولی است که ذات او غایت باشد، چرا که تمامی غایات مانند تمامی اسباب به او منتهی می گردند. بنابراین، اگر غایت فعل او چیزی غیر از خودش باشد، [از دو حال خارج نیست]: اگر وجود آن غایت به او (خدا) استناد نیابد که خلاف فرض است (چیزی پیدا شده که معلول خدا نیست) و اگر وجودش مستند به خدا باشد، می پرسیم: چه چیزی (داعی ای) باعث شده است تا خداوند آن موجود را که غایت خود قرار داده است، خلق کند؟ همین روند ادامه می یابد تا به غایتی برسیم که عین ذات اوست.

بنابراین، ذات او تعالی غایت هر چیز است، همان گونه که فاعل هر چیز است. توضیح اینکه: همان طور که خواهی دانست، واجب الوجود بزرگترین مبتهج بالذات است و ذاتش مبدأ همه چیز است. هر کسی که از چیزی به ابتهاج بیاید (او را دوست بدارد)، تمامی صوادر آن چیز را، از آن جهت که از محبوب او صادر شده است، دوست خواهد داشت. پس واجب تعالی اشیاء را اراده می کند، اما نه از جهت ذاتشان، بلکه از آن جهت که از ذاتش صادر شده اند. در نتیجه، غایت او در ایجاد عالم، خود ذات مقدّسش خواهد بود. ... پس در آن زمان، ذاتش هم فاعل است و هم غایت».

ثمرات بحث

یکم: خداوند، تنها فاعل مختار

از آنچه گفته شد، نتیجه می شود که همه فواعل مختار به جز خداوند، در حقیقت مضطّرند، زیرا:

■ محتاج و مستخّر دواعی اند؛

■ مستخّر خداوندند.

البته دلیل اوّل نیز به دلیل دوم بازمی گردد، زیرا دواعی با یک یا چند واسطه به علة العلل می رسد. در ادامه، چند کلام از بزرگان فلسفه نقل می شود.

[ابن سینا می نویسد:

[۱]: «فإنَّ المختار في العرف هو ما يكون بالقوة، ويحتاج إلى مرجّح يخرج اختياره إلى

الفعل، إمّا داعٍ يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج. فيكون المختار منّا مختاراً في

حكم مضطّرّ والأوّل في اختياره لم يدعه داعٍ إلى ذلك، غير ذاته و خيريته»^۱.

«معنای «مختار» در عرف، حقیقتی «بالقوة» است که نیاز به مرجّحی دارد که او را از

حالت اختیار خارج سازد و به حالت فعل در آورد. این مرجّح همان داعی است که

می تواند ذاتی یا خارجی باشد. بنابراین، هر کدام از ما مختاری هستیم در حکم مضطرّ. و خداوند در اختیارش به گونه ای است که هیچ گونه داعی او را [به انجام فعلی] نمی خواند، مگر ذات و خیریت [ذات]ش».

[۲]: «وقد قيل: «الإنسان مضطرّ في صورة مختار»، ومعناه أنّ المختار ممّا لا يخلو في اختياره من داعٍ يدعوه إلى فعل ذلك... فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعوه داعٍ إلى فعل ما يفعله»^۱.

گاهی گفته می شود: «انسان مضطری است در صورت مختار»، بدان معنا که هر کدام از ما که مختاریم، اختیارمان از یک داعی که ما را به آن فعل بخواند، خالی نیست... بنابراین، مختار حقیقی آن کسی است که هیچ گونه داعی او را به فعلی که انجام می دهد، نمی خواند».

[۳]: «فالأول لما كان هو الخير، كان صدور الأشياء عنه صدور، ما لو صدر عن غيره كان طلبه فيه الخير. فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل، وكان صدور هذه الأشياء عنه لا لغاية خارجة عن ذاته، كان بالحقيقة هو المختار. وإمّا لا يصحّ فينا الإختيار الحقيقي»^۲.

«وقتی خداوند همان خیر است، صدور اشیا از او مساوی است با صدور چیزی که اگر از غیر صادر می شد، آن غیر باید غایت خود را خدا قرار می داد، زیرا او از فعلش طلب خیر داشت و خیر منحصر در خداست. حال که غایت و فاعل یکی است، صدور اشیا از او برای غایتی خارج از ذات نیست، اوست که حقیقتاً مختار است و اختیار حقیقی در ما صحت ندارد»^۳.

ملاصدرا می نویسد:

[۴]: «و لو نظرت حقّ النظر، لم تجد فاعلاً بالاختيار المحض إلاّ الباري جلّ ذكره، و غيره مسخّرون له فيما يفعلونه»^۳.

۱. همان: ۵۱.

۲. همان: ۵۱-۵۲.

۳. الأسفار: ۲: ۲۲۶.

«و اگر به طور شایسته بنگری، فاعل مختار محض نمی‌یابی، مگر خداوند جلّ ذکره. و هرچه غیر او هست، در آنچه انجام می‌دهد، در تسخیر اویند».

[۵]: «اعلم أنّ النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطّرة في أفعالها وحركاتها، لأنّ أفعالها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة وحركاتها؛ لأنّها لا تتحقّق ولا توجد لا بحسب أغراض ودواعٍ خارجية. فالنفس منّا كالطبيعة مسخّرة في الأفعال والحركات، لكنّ الفرق بينهما أنّ النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها، والطبيعة لا تشعر بالدواعي. والفعل الاختياريّ لا يتحقّق ولا يصحّ بالحقيقة إلّا في واجب الوجود وحدّه؛ وغيره من المختارين لا يكونون إلّا مضطّرين في صورة المختارين... وكذا نفوس الحيوانات الأرضية أمّا تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك، لا بمجرد القدرة بل لأجل الأغراض والدواعي. فكلّ مختار غير الواجب الأوّل مضطّرّ في اختياره، مجبور في أفعاله».^۱

«بدان که نفس ما و دیگر حیوانات در افعال و حرکاتشان مضطّرند. و حرکاتشان مانند فعل و حرکات طبیعی^۲ تسخیری است، چراکه فعل و حرکات ما تحقّق و وجود نمی‌یابد، مگر به علّت غرض‌ها و داعی‌های خارجی. بنابراین، نفس ما مانند طبیعت یک چیز در افعال و حرکاتش مسخّر است، با این تفاوت که نفس [ما] نسبت به غرض‌ها و داعی‌های خود آگاه است، امّا فاعل طبیعی فاقد آگاهی نسبت به داعی است».

و فعل اختیاری محقّق نمی‌شود و [اتلاقش] صحت نمی‌یابد، مگر تنها در واجب الوجود؛ و فاعلان مختار غیر از او، ظاهراً مختار ولی حقیقتاً مضطّرند... همچنین حیوانات زمینی [که انسان نیز جزو آنهاست]، از یک حال خارج نیست: افعال و حرکاتی را که انجام می‌دهد، به جهت قدرت تنها نیست، بلکه به دلیل وجود اهداف و انگیزه‌هایی [است که از خارج بر او وارد می‌شود]. بنابراین، هر موجود مختاری غیر از واجب الوجود، در اختیار داشتنش مضطّر و در افعالش مجبور است».

۱. همان ۶: ۳۱۲-۳۱۳.

۲. در ادامه، درباره فعل و فاعل طبیعی سخن خواهیم گفت.

[حاجی سبزواری می نویسد:

[۶:] «... كما مرَّ أنَّ المختارين من الممكنات مضطرون في صورة مختارين، لأجل

التسخير بالدواعي»^۱.

«همان طور که گذشت که ممکنات مختار، موجودات مضطری اند در ظاهر مختار،

چرا که مسخر دواعی اند» [

دوم: تنزه خداوند از استکمال به فعل

نتیجه دومی که فلاسفه از این مبانی می گیرند، آن است که خداوند برخلاف ما «مستکمل به فعل» خود نمی گردد. مثال آب نوشیدن را به خاطر بیاورید. در آنجا من تشنه شده بودم و آن تشنگی مبادی افعال را در من یکی پس از دیگری پدید آورد تا اینکه عضلات من تحریک شد و باعث گشت تا آب را بنوشم. آن «تشنگی» عبارت بود از انفعال و احتیاج من. بنابراین، دواعی و مرجحات ما به انفعالات و احتیاجات ما بازمی گردد. وقتی که ما فعل را انجام می دهیم، طلب کمال می کنیم. به عنوان مثال، من گرفتار نقص «عطش» ام و بعد از نوشیدن آب، این نقص و احتیاج را از خودم برطرف می کنم و به یک معنا کمال می یابم. فلاسفه چنین چیزی را «استکمال» می نامند. بدیهی که استکمال برای خدای بی نیاز معنا ندارد. پیشتر این عبارت ملاصدرا را از نظر گذرانده بودیم:

[۱:] فَأَمَّا الْقِيَوْمُ - جَلَّ ذِكْرُهُ - فذاته أَجَلٌ مِنَ الْكَثْرَةِ وَالِدَاعِيَةِ الْخَارِجِيَةِ وَالْانْفِعَالِ وَ

الابْتِهَاجِ بِمَا وَرَاءَ ذَاتِهِ، لِأَنَّهُ نِهَایَةُ الْمَآرَبِ وَالْمَطَالِبِ وَلَيْسَ لَهُ شَوْقٌ. حَاشَا عَنْ ذَلِكَ

وَلَا مَحَبَّةَ بِمَا سِوَاهُ وَلَا قَصْدَ إِلَى تَحْصِيلِ شَيْءٍ عَادَمٍ لَهُ كَمَا عَلِمْتَ مَرَّاراً، بَلْ هُوَ مُبْتَهَجٌ

بذاته لذاته. و يلزم من هذا الابتهاج و يترشح منه حصول سائر الخيرات و الابتهاجات على

سبيل الفعل و الإبداع و الإفاضة، لا على شاکلة الانفعال و الاتّصاف و الاستحصال»^۲.

۱. همان: ۳۳۲: پاورقی ۱.

۲. همان: ۳۵۴-۳۵۵.

سخن ملاصدرا در اینجا همین است که خلق خداوند، از سرانفعال و احتیاج نیست، بلکه از سرفاعلیت و ابداع و افاضه است. البتّه قبلاً نیز تذکر داده شد که «فاعلیّت» به معنای حقیقی کلمه در نظام علّی فلسفی بی معناست، خواه درباره خدا به کار برود و خواه درباره غیر خدا. وی همین معنا را با لفظ «مستکمل» نیز بیان کرده است:

[۲]: «... لأنّ ذاته مبدأ كل الخیرات والکمالات؛ فكیف يكون ناقصاً بذاته مستکماً بغيره، فيكون للغير فيه تأثير، فيكون منفعلاً من غيره وإنه فاعل لما سواه؛ فيلزم تعدّد جهتي الفعل والانفعال، وهو محال»^۱

«... زیرا ذات او (خداوند) مبدأ تمامی خیرات و کمالات است. پس چگونه ناقص بالذات و مستکمل بالغير خواهد بود که بدین وسیله غیر در او تأثیر بگذارد و او از دیگری منفعل گردد، حال آنکه او فاعل (خالق) غیر از خود است؟ و از این سخن دو جهت فعل و انفعال در خدا راه خواهد یافت که محال است، [زیرا کثرت را در ذات وی پدید می آورد.]»

[۳]: «وأما الواجب جلّ اسمه فلكونه في ذاته تاماً و فوق التمام، فبذاته البسيطة الحقّة يفعل ما يفعل، لا بمشيئة زائدة ولا بهمة عارضة لازمة أو مفارقة. فهو بمشيئته و علمه و رضاه و حكمته التي هي عين ذاته يُفيض الخير و يحد النظام و يصنع الحكمة، و هذا أتمّ أنحاء القدرة و أفضل ضروب الصنع و الإفاضة.

و ليس يلزم من ذلك جبر عليه، كفعل النار في إحراقها و فعل الماء في تبريده و فعل الشمس في إضاءتها، حيث لا يكون لمصدر هذه الأفعال شعور و لا مشيئة و لا استقلال من فواعلها، لأنّها مستخرّات بأمره سبحانه؛ و كذلك حال سائر المختارين غير الله في أفعالهم. فإنّ كلّاً منهم في إرادته مقهور مجبور من أجل الدواعي و المرجّحات مضطّرّ في الإرادات المنبعثة عن الأغراض، مستكمل بها»^۲.

۱. همان: ۱۳۳-۱۳۴.

۲. همان: ۳۰۹-۳۱۰. علامه طباطبایی نیز می نویسد: «و الواجب تعالی غني الذات، له كلّ کمال في الوجود، فلا يستكمل بشيء من فعله.» (نهایة الحکمة: ۳۰۹)

«و اما واجب که نامش بزرگ باد، به جهت آنکه در ذاتش تامّ، بلکه فوق تمام است، به ذات بسیط حقّش (به مشیّت ذاتی اش) می‌کند آنچه می‌کند، نه اینکه مشیّت زائد و اراده عارضی (عرضی ای) در کار باشد، خواه عرضی لازم یا عرضی مفارق باشد. در نتیجه، او به مشیّت و علم و رضا و حکمتش که عین ذات اوست، خیر را افاضه می‌کند و نظام عالم را از سرِ جود خلق می‌کند و جهان متقّنی را می‌سازد. و این کامل‌ترین شکل قدرت است و برترین نحوه خلق و افاضه است.

و از چنین مبنایی مجبور بودن خدا لازم نمی‌آید، مانند فاعلیت آتش در سوزاندن یا فاعلیت آب در خنک کردن و فاعلیت خورشید در پرتو افشانی؛ چرا که مصدر (فاعل) این افعال، آگاهی، مشیّت و استقلالی در فاعلیتشان ندارند، زیرا آنها مسخّر فعل خداوند سبحان اند. و همین گونه است حال سایر ماسوایی که فاعل مختارند. پس هر کدام از آنها به دلیل نیاز به داعی‌ها و مرجّح‌ها، در اراده‌شان مقهور و مجبورند و در اراده‌هایی که از اغراض سرچشمه گرفته‌اند، مضطربند و به وسیله آنها استكمال می‌یابند».

سوم: ازلیّت فعل خداوند

اجمالاً دیدیم که فلاسفه مشیّت و اراده خداوند را ذاتی می‌دانند و از طرفی برای خداوند مرجّحی غیر از ذات خودش قائل نیستند. همین سبب شده است تا آنها فعل خداوند را ازلی بدانند.^۱

تفاوت سوم: نحوه فاعلیت

نکته دیگری که مرحوم استاد به آن اشاره کرده بودند، این بود که انسان «فاعل بالقصد» است و خداوند فاعل بالقصد نیست. حال این که فاعلیت خداوند چگونه است، میان حکما اختلاف نظر وجود دارد.

۱. از آنجایی که این بحث مفصل است و بایستی با تفصیل زیادی بحث شود، آن را به دفتر دیگری از همین مجموعه منتقل می‌کنیم که موضوع آن «فعل الهی» است.

نمودار اقسام فواعل

ایشان هم در المشهدین و هم در دروس فارسی خودشان بحث «اقسام فواعل» را مطرح کرده‌اند و ما به شکل نموداری آن را تنظیم کرده‌ایم که در جدول زیر قابل مشاهده است:

علت فاعلی	علم به فعل خود ندارد	اراده ندارد	فعل او ملایم طبع اوست	-	فاعل بالطبع
			فعل او مخالف طبع اوست	-	فاعل بالقسر
	علم به فعل خود دارد	اراده ندارد	-	-	فاعل بالجبر
			علم او به فعل، در زمان انجام فعل، بلکه عین آن فعل است		فاعل بالرضا
		اراده دارد	علم سابق بر فعل دارد	داعی زائد بر ذات	فاعل بالقصد
				علم زائد بر ذات	فاعل بالعناية
				ندارد و علم برای صدور فعل از او کافی است	فاعل بالتجلی

بنا بر این جدول، شما می‌توانید چند مطلب را در یک نگاه بفهمید:

۱- کدام فاعل‌ها علم به فعل خود دارند و کیفیت علمشان چگونه است.

۲- کدام یک از فاعل‌ها دارای اراده‌اند.

۳- کدام فاعل‌ها مختارند و کدام یک غیرمختار.

اگر خاطرتان باشد، گفتیم که فلاسفه دو شرط را برای اختیاری بودن فعل در نظر می‌گیرند: «علم» و «اراده». چهار فاعل هر دو شرط را دارند و در نتیجه فعلشان اختیاری است: فاعل بالرضا، فاعل بالقصد، فاعل بالعناية و فاعل بالتجلی. یک فاعل علم دارد، ولی اراده ندارد: فاعل بالجبر. دو فاعل هم نه علم دارند و نه اراده: فاعل بالطبع و فاعل بالقسر.

در ادامه، با توجه به این نمودار، اقسام فواعل یا علل فاعلی را توضیح بیشتری می‌دهیم.

فواعل غیر اختیاری

در وهله نخست، حکما فواعل را به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

۱- فاعلی که علم به فعل خودش ندارد.

۲- فاعلی که علم به فعل خودش دارد، یعنی فعلش مسبوق به علم است و می‌داند که چه کار می‌کند.

جایی که انسان به فعل خودش علم ندارد، یعنی فعلش اختیاری نیست، خود، به دو قسمت تقسیم می‌گردد:

۱-۱- اینکه فعل موافق با طبع باشد (فاعل بالطبع).

۲-۱- حالت دوم اینکه مخالف با طبع باشد (فاعل بالقسر).

مثلاً اگر شما جسمی را رها کنید، او به زمین سقوط می‌کند. این را فلاسفه «فاعلیت بالطبع» می‌گویند، زیرا طبعش اقتضا می‌کند که به سمت پایین حرکت کند؛ ولی اگر بر خلاف طبیعت باشد، مثل حرکت آب فواره، «فاعل بالقسر» می‌شود.

اگر فرد به فعل خودش علم داشته باشد، مجدداً دو حالت پیش می‌آید:

۲-۱- علم با اراده همراه نباشد (فاعل بالجبر).

۲-۲- علاوه بر علم، فاعل اراده هم داشته باشد (فاعل بالاختیار).

اگر فاعل علاوه بر علم، اراده هم داشته باشد، فعل او «اختیاری» می‌شود. اما اگر علم دارد، ولی اراده ندارد، «فاعل بالجبر» خواهد بود؛ مانند اینکه شما الآن به تنفستان علم دارید (یعنی می‌دانید که دارید تنفس می‌کنید)، ولی اختیاری در آن ندارید، زیرا «ارادی» شما نیست. کسی که دستش رعشه دارد، علم به حرکت دستش دارد، ولی اختیاری در ادامه یا توقف آن ندارد. حال اگر دارای اراده باشد، اما اراده‌اش مؤثر در فعل نباشد و اراده او در تحت حاکمیت اراده بالاتری باشد، وی را «فاعل بالتسخیر» گویند.

پس فواعل غیراختیاری چهار دسته شدند:

✓ فاعل بالطبع؛

✓ فاعل بالقسر؛

✓ فاعل بالجبر؛

✓ فاعل بالتسخیر.

فواعل اختیاری

فواعل اختیاری در فلسفه به چهار دسته تقسیم می‌شوند. لازمه اختیاری بودن، آن است که فعل، مسبوق به علم و اراده باشد. اما علم فاعل به فعلش انواع مختلفی دارد:

۱-۲-۲- علم فاعل به فعل، سابق بر فعل نیست، بلکه همزمان با آن و عین آن است. (فاعل بالرضا).

۲-۲-۲- علم فاعل به فعل، سابق بر فعل است.

حالت اخیر، خود، به دوگونه قابل تصور است:

۱-۲-۲-۲- همراه با داعی باشد (فاعل بالقصد)

۲-۲-۲-۲- همراه با داعی نباشد (فاعل بالعناية و فاعل بالتجلی)

بنابراین، اگر علم فاعل، سابق بر فعل باشد و همراه با داعی زائد بر ذات باشد، وی را «فاعل بالقصد» گویند. در غیراین صورت، یا «فاعل بالعناية» است یا «فاعل بالتجلی». پس در سه حالت اخیر، علم فاعل عین فعل او نیست، بلکه علم سابق و مقدم بر فعل است و فعل بر اساس علم انجام می‌شود. فرق فاعل بالعناية و فاعل بالتجلی این است که در فاعل بالعناية علم، زائد بر ذات است و در فاعل بالتجلی علم، عین ذات است.

فلاسفه در فاعلیت حق متعال، برای خداوند فاعلیت‌های متعدّدی را برمی‌شمارند و نظریاتشان در فاعلیت خداوند متفاوت است:

- ✓ «مُشائیان» خداوند را فاعل بالعناية می‌دانند.
- ✓ «اشراقیان» خداوند را فاعل بالرضا می‌دانند.
- ✓ «صدرائیان» خداوند را فاعل بالتجلی می‌دانند.^۱

فاعل بالتسخیر

اوج شاهکار فلاسفه مسلمان در این بحث، اضافه کردن یک قسم دیگر به اقسام فواعل است: فاعل بالتسخیر. همان‌طور که دیدیم، این نوع از فاعلیّت بر تمامی اقسام دیگر سیطره دارد؛ بدان معنا که تمامی مخلوقات هرچه می‌خواهند باشند: بالطبع، بالقسر، بالقصد یا... همگی در حقیقت، فاعل بالتسخیر و مسخر خداوندند! و این یکی از نمودهای آشکار اعتقاد به جبر در فلسفه اسلامی است.^(۵)

دو تذکر

پیش از آنکه به ادامه بحث بپردازیم، چند نکته را از باب تذکر عرض می‌کنم:

۱- فاعل بالطبع و فاعل بالقسر حقیقتاً فاعل نیستند. در مباحث معارفی خواهیم دید که مناسبات انتساب فعل به فاعل، «علم» و «قدرت / حرّیت» است. وقتی کسی نه علم داشت و نه اختیار، نمی‌توان فعلی را به او منتسب کرد. اگر سنگی از بالا به پایین می‌افتد، انتساب آن سقوط به سنگ، از روی مُسامحه است، وگرنه انتساب حقیقی به پرتاب‌کننده سنگ است. به همین جهت، اگر این سنگ به سر کسی خورد و او را کشت، آن سنگ را مجازات نمی‌کنند، بلکه برای پرتاب‌کننده جزایی در نظر می‌گیرند.

۲- تبیین آنها از فاعل بالجبر نیز غلط است. آنها معتقدند که فاعل بالجبر اراده ندارد، حال آنکه چنین نیست. فرض بفرمایید کسی را مجبور به انجام کاری می‌کنند؛ مثلاً تفنگ را بر روی شقیقه او می‌گذارند و می‌گویند: «این غذای سمّی را بخور!» آیا می‌توان ادّعا کرد که او به صورت غیرارادی آن غذای سمّی را خورده است؟! خیر، زیرا او

۱. به خواست خدا، در دفتری دیگر از همین مجموعه که به بحث «فعل الهی» اختصاص دارد، این بحث را خواهیم کاوید.

می‌توانست غذا را نخورد و کشته شود. او میان کشته شدن با تفنگ و کشته شدن با زهر، یکی را برگزید. یا اینکه اگر او را مجبور کنند که به والدین خود دشنام دهد، او می‌تواند این کار را انجام دهد و زنده بماند، یا اینکه بمیرد و به این کار تن ندهد.^۱

۱. در اینجا تنها یک نکته باقی می‌ماند: همان‌طور که ملاصدرا و حاجی سبزواری تصریح کرده‌اند، تمامی اقسام هشت‌گانه فاعل در انسان تحقق دارند. از آنجا که این بحث متوقف بر احاطه بر اصول و مبانی معرفة النفس فلسفی مانند «النفس في وحدتها كل القوى» است، در اینجا به اشاره‌ای اکتفا می‌کنیم و از تفصیل آن حتی در پی نوشت چشم می‌پوشیم، زیرا نمره‌ای در اصل بحث ندارد. علاقمندان رجوع کنند به: الأسفار ۲: ۲۲۵؛ شرح المنظومة: ۴۶ غرر في أن جميع أصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الإنسانية.

گفتار پنجم: چهار اشکال و پاسخ فلسفی

درآمد^۱

پیش از آنکه بیانات مرحوم استاد عصار را از نظر بگذرانیم، لازم است مقدمه‌ای را بر مطالب ایشان مقدم بداریم تا باعث فهم بهتر نکات ایشان و استاد ایشان شود. همان طور که خود مرحوم عصار نیز تذکر داده‌اند، منبع اصلی استاد ایشان در تقریر مباحث فلسفی، **شرح منظومه**^۲ حاجی سبزواری بوده است. سبزواری در فصل «فی عموم قدرته تعالی» ابیاتی را سروده و شرح کرده است که اهمیّت بسیاری دارد و این فصل مورد توجه استاد فقید بوده است. پیش از سبزواری نیز ملاصدرا در جلد ششم **الأسفار الأربعة** ذیل عنوان «فی قدرته تعالی» مطالبی را پیرامون شمول اراده الهی و رابطه فعل الهی با فعل انسان بیان کرده است که مطالب **شرح منظومه** با آن اشتراکاتی دارد.

به همین جهت، برای فهم بهتر «إن قلت - قلت» هایی که استاد فقید مطرح کرده و مرحوم عصار شرح داده است، عبارات **شرح منظومه** و **اسفار نقل** و ترجمه می‌گردد تا زمینه را برای درک بهتر محتوای این گفتار فراهم سازد. اما پیش از نقل عبارات **شرح منظومه** و تطبیق آن با کلام استاد فقید بایستی به نکته‌ای اشاره کنیم. مرحوم سبزواری در عبارات خود، چندین بار «دفع دخل مقدر» می‌کند و پس از تبیین مبانی فلسفی هشدار

۱. این درآمد به قلم محقق است.

می‌دهد که مبدا کسی از این سخنان، اعتقاد به جبر را برداشت کند! زیرا این سخنان به معنای جبر نیست، بلکه با اصل اختیار قابل جمع است. مرحوم استاد این عبارات را که در قالب «دفع دخل مقدر» مطرح شده‌اند، در قالب «اشکال» مطرح کرده است و توضیحات سبزواری را نیز به عنوان «پاسخ فلسفی» به آن اشکالات قلمداد کرده است.

سبزواری در فصل «فی عموم قدرته تعالی» چنین سروده است:

[۱]: يعطى عمومها عموم الجعل و نفى إعطا القوة للفعـل

[۲]: وإن علم الأول فعلی و کیف لا و علمه ذاتی

[۳]: والشیء لم یوجد متی لم یوجد و باختیار اختیار ما بدا^۱

اشکال یکم

سبزواری در بیت [۱] درصدد بیان این مطلب است که خداوند، جاعل، فاعل و خالق «همه چیز» است، از جمله افعال اختیاری؛ زیرا هر چیزی غیر از خدا ممکن الوجود است و نسبتش نسبت به «وجود» و «عدم» مساوی است و به خودی خود «استحقاق» و «اقتضای» موجودیت را ندارد. بنابراین، باید وجود خود را از فرد دیگری بگیرد که همان واجب الوجود باشد، زیرا هرچه غیر او مرکب از وجود و عدم، قوه و فعل، و وجوب و امکان است و تنها اوست که بالذات، مستحق وجود و اعطای وجود است. بنابراین، همه چیز «جعل» و «مجمعول» خداوند است، بدان معنا که قدرت [و اراده] خداوند بدان تعلّق گرفته است. در نتیجه، قدرت خداوند، عام خواهد بود، چرا که به همه چیز تعلّق گرفته است. به عبارت دیگر، اگر ما موجودی مثل «الف» را در نظر بگیریم که خداوند جعل نکرده باشد، معنایش این است که قدرت خداوند بدان تعلّق نگرفته است و در این صورت قدرت خداوند محدود خواهد شد:

۱. شرح المنظومة ۳: ۶۱۷.

[۱-۱]: «غرر فی عموم قدرته تعالیٰ لکلّ شیء خلافاً للثنویة والمعتزلة؛ وذلك لوجوه: أحدها قولنا: «يعطى عمومها عموم الجعل» مبني للمفعول أى المجعولة، عامّة لجميع الممكنات لعموم ما هو مناطها وهو الإمكان. وإذا كان الكل لا بدّ من مجعوليتها لإمكانها ولا يصلح لإعطاء الوجود إلّا واجب الوجود، لأنّ غيره لا يخلو عن ملابسة قوّة، سواء كانت إمكاناً ذاتياً أو استعدادياً مع عدم إفادة العدم للوجود و«نفى إعطاء القوّة للفعل» ثبت عموم قدرته تعالیٰ على كلّ شیء»^۱.

این اشکال در کلام مرحوم استاد فقید چنین آمده است:

[۲-۱]: «إن قلت: قد ثبت في محله أنّ مبدأ الوجود لا بدّ وأن يكون وجوداً محضاً، إذ العدم وما يساويه من القوّة والإمكان والاستعداد وما يشابهها لا يكون مبدأً للوجود. الفاعل الإلهیّ أى معطى الوجود منحصر في الله تعالى، إذ غيره لا يخلو من شوب العدم. و المفروض أنّ الأفعال الصادرة عنّا كلّها وجودات لا أعدام، فيكون فاعل الكلّ هو الله تعالى؛ وهذا هو الجبر. هذا أولاً»^۲.

[۳-۱]: «گفتیم که فلاسفه بر مطالب خود هشت اشکال وارد کرده‌اند و بعد هم جواب گفته‌اند. حالا ما می‌خواهیم متعزّض این اشکالات و جواب‌ها بشویم. **اشکال اول:** شما می‌گویید افعال ما اختیاری است، بسیار خوب! اما آیا فعل شما جز وجود، چیز دیگری است؟ مسلماً نه. مثلاً آب خوردن یک هستی است، نه نیستی. زیرا آب که موجود است، خوردن هم یک عمل وجودی است، لیوان آب را برداشتن و به لب رساندن هم یک عمل وجودی است، پس هر فعلی یک وجود است. از طرفی در فلسفه متعالیه و حکمت الهی بالمعنی الأعم اثبات کرده‌ایم که معطی وجود خداست. غیر خدا معطی وجود نیست؛ زیرا وجود را باید کسی بدهد که من جمیع الجهات وجود صرف باشد و هیچ اشکالی در او نباید دیده شود. در او نباید جهت عدمی راه داشته باشد و او فقط خدا است که صرف وجود است و

۱. همان: ۶۱۹.

۲. المشهدین: ۱۴۹.

جهت عدمی و امکانی در او راه ندارد. بنابراین مبدأ و مصدر و معطی وجود خداست و چون فعل انسان هم وجود است، مبدأ آن خداست و ربطی به تو ندارد. پس چه اختیاریتی است که فعل تو مصدرش خود خدا است؟ تو که ناقص هستی و عدم در تو راه دارد و نمی‌توانی معطی وجود باشی، پس موجد فعل تو خداست و به تو ربطی ندارد.^۱

اشکال دوم

اشکال بعدی که در کلام استاد فقید آمده است، همان بیت [۳] است که محتوای مشابهی با بیت [۱] دارد. در اینجا نیز بحث بر سر این است که انسان و به طور کلی موجود ممکن (ما سوی الله) استحقاق اعطای وجود را ندارد، زیرا «ایجاد فرع بر وجود است» و به تعبیر مشهور فلسفی:

«معطی الشیء لیس بفاقد له».

«اعطاکنده یک [نمی‌تواند] فاقد آن چیز باشد».

و به تعبیر جامی:

عین ممکن به براهین خرد	نتواند که شود هست به خود
چون ز هستیش نباشد اثری	چون به هستی رسد از وی دیگری
هر چه آن را بُود از بود نشان	گر بُود منحصر اندر امکان
لازم آید که نیاید به وجود	هیچ موجود درین عرصه بود
ذات نایافته از هستی، بخش	چون تواند که بُود هستی بخش؟!۱
خشک‌ابری که بُود ز آب تهی	ناید از وی صفت آب‌دهی؟!۲

سبزواری دلیل سوم برای قدرت عام الهی را چنین اقامه می‌کند:

۱. درس ۹ معارف: ۹.

۲. هفت اورنگ، سبحة الأبرار، بخش ۱۹، عقد چهارم در استدلال به ظهور آثار وجود آفریدگار سبحانه ما أعزَّ شأنه و ما أجلی برهانه.

[۱-۳]: «و ثالثها قولنا: «الشیء لم یوجد متى لم یوجد» أى الإيجاد فرع الوجود. وإذ لا وجود حقیق للممکنات فی ذواتها، إذ الممکن من ذاته أن یکون «لیس» وله من علته أن یکون أیس، فلا إیحاد حقیق لها»^۱.

این استدلال در کلام مرحوم استاد چنین آمده است:

[۲-۳]: «ورابعاً: أنَّ الإيجاد فرع الوجود، إذ الشیء متى لم یکن موجوداً لا یکون موجداً بالکسر. ومن الواضح أنَّ وجودنا من الله تعالى، لأنَّ ممکنون؛ والممکن من ذاته أن یکون «لیس» وله من علته أن یکون «أیس». فوجودنا لیس متناً، فإذن إیحادنا أيضاً لیس متناً، بل من الله تعالى، وهذا هو الجبر»^۲.

[۳-۳]: «نا شیء موجود نباشد، نمی تواند چیزی را ایجاد کند؛ و به تعبیر دیگر، ایجاد فرع بر وجود است. تا من وجود نداشته باشم، نمی توانم به وجود بیاورم. خوردن آب، فرع بر وجود من است. و چون وجود من از خداست، پس فعل، فعل خداست و به من ربطی ندارد. خلاصه چون وجود تو از خداست، پس ایجاد تو هم مال خداست»^۳.

اشکالات سوم و چهارم

توضیح مبسوط بیت [۲] را به ابتدای دفتر آینده همین مجموعه موکول می کنیم که به بحث «نفی تفویض» اختصاص دارد. در آنجا پس از اشاره به تقسیم بندی صفات الهی به «ذاتی» و «فعلی» و تبیین مختصر علم، قدرت و اراده خداوند در دو مکتب مشاء و حکمت متعالیه به این بیت سبزواری باز خواهیم گشت. در اینجا، مختصراً اشاره می کنیم که فلاسفه مانند بسیاری از معتزله و امامیه «علم» خداوند را عین ذات او می دانند (عینیّت خارجی و تغایر مفهومی). از طرفی، اراده حق متعال را نیز از سنخ «علم» می دانند. از طرفی، چون اراده منشأ صدور فعل است، علم خدا را «فعلی» می نامند. بنابراین، لفظ «فعلی» در

۱. شرح المنظومة ۳: ۶۲۱.

۲. المشهدین: ۱۴۹.

۳. درس ۹ معارف: ۹.

این مقام به معنای «منشأ صدور فعل» است، نه «غیر ذاتی».

سبزواری ذیل بیت [۲] می نویسد:

[۱-۲]: «و ثانیها: قولنا: إِنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ تَعَالَى شَأْنَهُ فَعَلِيٌّ؛ وَ كَيْفَ لَا يَكُونُ فَعْلِيًّا وَ عِلْمُهُ ذَاتِي أَيْ عَيْنِ ذَاتِهِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ حَيْثِيَّةِ الْعَلِيَّةِ لِكُلِّ شَيْءٍ. وَ عِلْمُهُ تَعَلَّقَ بِكُلِّ شَيْءٍ، فَقَدْرَتُهُ تَعَلَّقَتْ بِكُلِّ شَيْءٍ»^۱.

بنابراین، خلاصه کلام او چنین می شود:

(۱) علم خدا عین ذات اوست.

(۲) قدرت خدا عین ذات اوست.

در نتیجه:

(۳) علم و قدرت خدا عین یکدیگرند.

از طرفی:

(۴) علم خدا فعلی است و منشأ صدور همه چیز است. به عبارت دیگر، علم خدا به همه چیز تعلّق گرفته است و در یک کلام، علم خدا عامّ است.

بنا بر گزاره های (۳) و (۴) باید گفت:

(۵) قدرت خداوند هم عامّ است.

استاد فقید ضمن طرح این اشکال یعنی «عمومیت علم الهی»، اصل عنوان این فصل را که «عمومیت قدرت الهی» باشد، نیز به عنوان اشکال مستقلّی مطرح کرده است. بنابراین، این سه بیت سبزواری به همراه عنوان فصل، به صورت اشکالات چهارگانه در کلام ایشان انعکاس یافته است:

[۲-۲]: «وَأَمَّا ثَانِيًا: فَقَدْ ثَبِتَ فِي مُحَلِّهِ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى فَعْلِيٌّ وَ مَنْشَأُ لَوْجُودِ الْفَعْلِ. كَيْفَ وَ إِنَّ عِلْمَهُ عَيْنُ قَدْرَتِهِ وَ ذَاتِهِ. وَ مِنَ الْمَعْلُومِ الثَّابِتِ فِي مُحَلِّهِ عَمُومُ قَدْرَتِهِ تَعَالَى، فَإِنَّهُ

۱. شرح المنظومة ۳: ۶۱۹-۶۲۰.

على كلّ شيء قدير؛ و يلزمه عموم علمه أيضاً... على أنّه قد ثبت في محله أيضاً أنّ ذاته علّة لجميع ما سواه، فعلمه أيضاً مبدء و منشأ لجميع ما سواه؛ و من جملته الأفعال الصادرة عنّا، فيكون مبدءها و مصدرها الله تعالى دوننا. و هذا أيضاً هو الجبر.

و ثالثاً؛ حيث إنّ علمه تعالى عين إرادته، و قد ثبت في محله أنّ علمه تعلّق بكلّ شيء، فيكون كلّ الأشياء متعلّقا لإرادته الوجوبية العامّة، و تخلف الإرادة التكوينية الإلهية عن المراتبات مستحيل، كما أنّ تخلف علمه عن المعلوم أيضاً مستحيل: «گر می نخورم علم خدا جهل بود». فلا محالة تكون الأفعال الصادرة عنّا مرادة الله تعالى، فيلزم وجودها، سواء شئنا أم لم نشأ. و هذا هو الجبر»^۱.

[۲-۳]: «ما در الهیات بالمعنی الأخصّ ثابت کردیم که علم خدا عین ذات اوست. و نیز ثابت کردیم که علم الهی محیط به تمام ممکنات است. و نیز ثابت کردیم که قدرت الهی عمومیّت دارد و تمام ممکنات را در بر می گیرد؛ یعنی هرچه در عالم واقع بشود، مقدور و معلوم خداست. قرآن هم صراحت دارد بر اینکه علم خدا کامل و تامّ است و همهّ جزئیات را از ازل تا ابد، گرفته و احاطه کرده است. از طرفی، تخلف معلوم از علم خدا، ممتنع است. و همچنین گفتیم که علم خدا منشأ صدور فعل است و قدرت خدا هم متعلّق به هر فعلی است. بناءً علی هذا، آنچه در عالم واقع می شود، همه به قدرت خداست و به انسان ربطی ندارد. اصلاً انسان درباره آن هیچ کاره است. اگر علم خدا به خوردن آب توسط بنده تعلّق گرفته است، این کار خواهد شد و اگر علم تعلّق نگرفته، این کار نخواهد شد و من در این وسط هیچ کاره ام.

می خوردن من حق زائل می دانست گر می نخورم، علم خدا جهل بود

اصولاً آنچه متعلّق علم خدا است، واجب الصدور و واجب الوجود است و اگر متعلّق علم خدا نیست، ممتنع الوجود خواهد بود. به این ترتیب، دو اشکال دیگر هم اضافه شد: یکی اینکه علم خدا عمومیت دارد و دیگر اینکه قدرت خدا عمومیت دارد»^۲.

۱. المشهدین: ۱۴۹.

۲. درس ۹ معارف: ۱۰.

سبزواری و سه پاسخ به شبهه جبر

همان طور که اشاره شد، سبزواری در این فصل پیش دستی کرده و به سه شیوه متفاوت، «شبهه جبر» را مطرح کرده و کوشیده است تا بدانها پاسخ دهد. پاسخ سبزواری به این سه شبهه در کلام استاد فقید در قالب سه پاسخ فلسفی به شبهه جبر مطرح گشته است.

وی ذیل بیت [۲] و در ادامه عبارت [۱-۲] می نویسد:

[۱-۲]* «و لا تتوهمّ الجبر من ذلک! لأنّ علمه الفعلي كما تعلّق بفعلک، کذلک تعلّق بمبادیه القریبة و البعیده و المتوسطة من قدرتك و اختیارک، الحسن أو السیئ و تصوّرک إیاه و تصدیقک بغایته ... و بالجملة: تعلّق علمه بفعلک مسبوقاً بمبادیه، فلزمّت المبادی، فاخیارک أيضاً حتم»^۱.

او در این عبارات تصریح می کند که تعلّق فعل انسان به علم و قدرت الهی به جبر نمی انجامد، زیرا «تعریف اختیار» در اینجا پابرجاست. بنا بر آنچه گذشت، فلاسفه فعلی را اختیاری می دانند که مسبوق به تصوّر، تصدیق، شوق اکید (اراده) و قوه عضلانی (قدرت) باشد. پس چون علم و قدرت خداوند، علاوه بر فعل ما، بر مبادی فعل ما نیز تعلّق گرفته است و فعل ما مسبوق بر مبادی مذکور است، اختیاری خواهد بود.

استاد فقید این پاسخ را به عنوان پاسخ یکم نقل کرده و در درس فارسی خود آن را «پاسخ کودکانه» نام نهاده است:

[۱-۲]** «أما الجواب عن الإشکال الثانی و الثالث، فقد ظهر ممّا مرّ. فإنّ علمه و إرادته تعالی كما قد تعلّقا بفعلنا، فکذلک تعلّقا بمبادیه أيضاً، فیکون الفعل المسبوق بالمبادی واجب الصدور. و هذا لیس جبراً لکونه مسبوقاً بالعلم و الإرادة. و هذا هو معیار الاختیاریة»^۲.

۱. شرح المنظومة ۳: ۶۲۰.

۲. المشهدین: ۱۴۹.

[۲-۱-***] «اما جواب کودکانه این است: ما قبول داریم که: «ایجاد فرع بر وجود است و وجود ما از خداست، پس ایجاد ما هم منتسب به باری تعالی است». همین طور قبول داریم که علم و قدرت خدا تامّ و عامّ است و علم و قدرتش به ایجاد من تعلّق گرفته است، اما حقیقت این است که علم و قدرت و اراده خدا به ایجاد من، از راه وجود من تعلّق گرفته است. به عبارت دیگر: همان طور که خدا علم به وجود من دارد، به قدرت و اراده و حرکت عضل من هم علم دارد؛ پس همچنانکه علم او به فعل من تعلّق گرفته، به اینها هم تعلّق گرفته است و آنها هم واجب الوجود هستند. یعنی در علم خدا واجب است که من قدرت داشته باشم، این عمل مال خداست، اما به توسط اسبابی که آن اسباب مال من است و **واجب است در من باشد**. به این ترتیب، آب خوردن من واجب است، چون متعلّق علم خداست. همین طور اراده و قدرت و علم من هم واجب است، چون متعلّق علم خداست. خدا علم دارد به اینکه من تصوّر آب خوردن را می‌کنم، علم دارد به اینکه من تصدیق به فایده آب خوردن می‌کنم، علم دارد به اینکه من شوق پیدا می‌کنم، شوقم مؤکد می‌شود و قوّه منبثّه در عضل من استخوانها را به حرکت درمی‌آورد. پس علم خدا منشأ صدور این فعل از من شده است، اما از طریق من و به قدرت من. همان طور که فعل، واجب الوجود شده است، قدرت من هم که از مبادی اختیاری این فعل می‌باشد واجب الوجود شده است. پس اشکال مرتفع شد. ... فعل ما واجب است چون متعلّق علم و قدرت خداست؛ [آری،] خدای متعال علم به اشیاء دارد، اما بعضی را بلاواسطه و بعضی را مع الواسطه. مگر شما نمی‌گویید عقل دوم را خدا از طریق عقل اوّل خلق کرد؟! مگر نمی‌گویید که عقل اوّل ... منشأ صدور عقل دوم می‌شود؟! ... پس علم خدا به مبادی این فعل تعلّق گرفته و بعد هم به خود فعل تعلّق گرفته است. به این ترتیب، اشکال بر طرف می‌شود».^۱

موضع دومی که سبزواری شبهه جبر را مطرح می‌کند، زمانی است که پس از سه بیت مذکور، ابیات دیگری را می‌سراید و این فصل را این گونه به پایان می‌برد:

[۴:] لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا^۱

او ذیل این بیت می نویسد که قصدش از سرودن آن، بیان «أمر بین الأمرین» بوده است. وی معتقد است که سخنانش در باب «عموم قدرت خداوند» برای نفی تفویض بوده است و کسی نباید آن را به جبر تفسیر کند، زیرا جبر نیز به اندازه تفویض باطل است و قول حق همانی است که ائمه اطهار علیهم السلام فرموده اند: «أمر بین الأمرین». وی حقیقت امر بین الأمرین را این می داند:

■ فعل ما مستند به ماست، پس جبری در کار نیست.

■ فعل ما مستند به خداست، پس پای تفویض در میان نیست.

بنابراین، نه جبر است و نه تفویض: «لا جبر و لا تفویض». وی می نویسد:

[۴*] «ولما تُؤْهِم من الوجوه المذكورة في النظم الجبر - نعوذ بالله منه - أردنا أن نبين أن المقصود إبطال التفويض المستلزم للشرك الخفي، وأن التحقيق ما هو مذهب أهل الحق المأثور من الأئمة الأخيار: من «الأمر بين الأمرين» كما أشرنا إليه بقولنا: «لكن كما الوجود منسوب لنا» أي إلينا... «فالفعل فعل الله» لأن نسبة ذلك الوجود إلى الفاعل بالوجوب وإلى القابل بالإمكان... «وهو» في عين كونه فعل الله تعالى «فعلنا»؛ إذ علمت أن الإيجاد متفرع على الوجود. و خلاصة الأمرين الأمرين أن الإيجاد يدور مع الوجود حيثما دار، ومعرفة نسبة الإيجاد يتوقف على معرفة نسبة الوجود. وقد علمت أن الوجود الإمكانى له نسبة إلى الفاعل، وله نسبة إلى القابل. فكذا الإيجاد».^۲

استاد فقید این پاسخ را به عنوان پاسخ دوم نقل کرده و آن را «پاسخ عالمانه» نام نهاده است^۳:

[۴*] «... فظهر بحمد الله أنه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين، لأنه بما هو

۱. شرح المنظومة ۳: ۶۱۷.

۲. همان: ۶۲۶-۶۲۷.

۳. درس ۹ معارف: ۱۴.

مستند إليك، لا جبر وهذا الاستناد حقيقى؛ وبما هو مستند إلى الواجب، لا تفويض».^۱

[***۴] «فعل انسان، یک ایجاد است و عمل وجودی. مثلاً خوردن آب امر وجودی است، عدمی که نیست. این ایجاد هم مثل وجود انسان است؛ اگر نظر به اصلش کنید من الله است... مال خداست و مستند به او... فعل من، نظر به اصل وجودش من الله است، فلا تفويض؛ و نظر به تعینش مال من است و به من نسبت داده می شود، فلا جبر... نتیجتاً اشکال «ایجاد، فرع بر وجود است و چون وجود انسان من الله است، پس ایجاد او هم من الله است» هم بر طرف شد، زیرا توضیح دادیم که فعل انسان، مانند وجود او، دو حیث دارد: به حیث اصل وجودش، مستند به خدا است (فلا تفويض) و به حیث تعینش مستند به خود اوست (فلا جبر). بنابراین، لا جبر و لا تفويض. خدای متعال، نه کارها را به عباد واگذار کرده است و نه از سلطنتش منعزل شده است. نفی ظلم از خدا می کند (فلا جبر) و در عین حال، او را از سلطنتش منعزل نمی نماید (فلا تفويض)».^۲

موضع سومی که سبزواری شبهه جبر را مطرح می کند و استاد فقید بحث او را به عنوان «مقدمه پاسخ عالمانه تر» مطرح کرده، ذیل بیت [۳] و در ادامه عبارت [۱-۳] است:

[۱-۳] «... لكن ليس هذا قولاً بالجبَر، إذ كما أنَّ حصر الوجود الحقيقي في الحق تعالى لا ينافي وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازية، كذلك حصر الإيجاد الحقيقي فيه لا ينافي إثبات إيجادات وسطية غير مستقلة».^۳

او در این عبارات، تصریح می کند: همان طور که انحصار وجود حقیقی در خداوند متعال با وجودهای مجازی استعاری سازگار است، حصر ایجاد حقیقی نیز در خداوند با ایجاد وجودات غیر مستقل واسطی ناسازگار نیست. استاد فقید در بیان خود و پیش از عبارت

۱. المشهدین: ۱۵۲.

۲. درس ۱۰ معارف: ۶.

۳. شرح المنظومة ۳: ۶۲۱-۶۲۲.

[۴***]، «وجود غیر مستقل استعاری» فلاسفه را چنین تقریر می‌کند:

[۳-۱***] «برای اینکه مطلب روشن تر شود، مثالی می‌زنیم: نور آفتاب، در این منظومه شمسی یک نور است؛ نوری بسیط که سراسر آفاق را گرفته است؛ از شرق تا به غرب و از جنوب تا شمال، همه جا را درنوردیده است. اما این نور از شیشه‌ها که عبور می‌کند، صورت‌های مختلفی پیدا می‌کند. یک شیشه مربع مستطیل است، یک شیشه مربع متساوی‌الاضلاع است، یکی مثلث و یکی مخمس (پنج ضلعی) است. رنگ یکی آبی و رنگ دیگری قرمز و آن یکی سفید است. به این ترتیب، نوری که از هریک از این شیشه‌های مختلف عبور می‌کند و به سالن می‌تابد، در سالن نورهای متعددی پیدا می‌شود که هریک به خصوصیتی از دیگری ممتاز است و به واسطه آن امتیازات، متعین شده‌اند و بر دیگری تطبیق ندارند. اما همه اینها نور آفتاب‌اند، و غیر نور آفتاب، چیز دیگری نیستند. نوری که به شکل مثلث است، نوری که به شکل مربع، مخمس و مضرس (کنگره‌دار) است، نوری که قرمز و سفید و سبز است، همه این‌ها با اینکه از یکدیگر ممتاز و متعدّدند، اما جلگی نورند و غیر نور آفتاب، چیز دیگری نیستند. لطیفه مطلب همین جا است که نور درعین اینکه هیچ‌یک از این امور متعینه نیست، همه این‌ها هست. خلاصه اینکه: نور آفتاب تعین ندارد و از وحدت وسیع برخوردار است. اگر به تعینات و تمایزات نظر کردید، یکی و دوتا و سه تا و مثلث و مربع و مخمس و قرمز و سفید و آبی و زرد می‌شود. این تعدّد از ناحیه قوایل است، یعنی قبول‌کننده‌ها تعدّد و تمایز دارند، اما حقیقت نور آفتاب یکی است. واحد است...

اگر این مثال را فهمیده باشید، نور وجود هم همین‌طور است. فرض کنید ذات مقدّس حق را، شمس حق و حقیقت که اقیانوس عظمت و کمال و وجود از او صادر شده است. همان‌گونه که نور آفتاب به تعدّد قوایل متعدّد شده است، و خود نور آفتاب، هیچ‌یک از این امور متعدّده نیست، هرچند که همه آنهاست، عیناً به همان ترتیب، از طامس (درون) نور خدای متعال هم یک نور صادر شده است؛ نوری ازلی و ابدی که نه سر دارد و نه ته و نه تعدّد. تعدّدی هم که در مخلوقات می‌بینیم، به جهت محدودیت قوایل است، که همان ماهیات و تعینات مادیشان می‌باشد. این

نور تمام عوالم عقل و نفس و طبع را فرا گرفته است... یک نور منبسط از خدا صادر شده که تمام ممکنات را فرا گرفته است؛ چه عالم عقول، چه عالم نفوس، و چه عالم طبع. اما این نور واحد، بذاته، نه عقل است، نه نفس است و نه طبع؛ ضمن اینکه همه آنها هست...

شما خودتان را در نظر بگیرید: اگر نظر به اصل وجودتان بکنید، «شما»یی در بین نیست، این و آنی در بین نیست؛ و این فعل الله است. اما اگر نظر به تعینی که حاصل شده است بکنید، مربوط می شود به قابل شما، یعنی در محل شما. در اثر این تعین است که یکی تقی، یکی شقی، یکی زشت، یکی زیبا، یکی سفید، و یکی سیاه شده است؛ و این تعین، به خود قابل مربوط است. این تعینات، واقعیت هم دارند، اما آثار آنها به خدا بر نمی گردد، بلکه به خود موجود بازگشت می کند.^۱

همان طور که خود سبزواری تصریح کرده^۲، وی این مبحث را در شرح *الأسماء الحسنى* و ذیل عبارت «یا رَبَّ الْقُدْرَةِ الْأَنَامِ» نیز بیان کرده است.^۳

بیان ملاصدرا

پیش از سبزواری، صدر المتألهین در جلد ششم کتاب *الأسفار الأربعة* به «شمول اراده خداوند» پرداخته است. در ادامه، منتخباتی از عبارات وی نقل می گردد. در بیانی مشابه، ملاصدرا به نکته ای اشاره می کند که بعدها در بیت [۴] سبزواری^۴ انعکاس یافته است:

[۱]: «...أَنَّ نِسْبَةَ الْفِعْلِ وَالْإِيجَادِ إِلَى الْعَبْدِ صَحِيحُ كُنْسَبَةِ الْوُجُودِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَسَائِرِ الْحَوَاسِ وَصِفَاتِهَا وَأَفْعَالِهَا وَانْفِعَالِهَا مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي بَعِيْنُهُ يَنْسَبُ إِلَيْهِ؛ فَكَمَا أَنَّ وَجُودَ زَيْدٍ بَعِيْنُهُ أَمْرٌ مَتَحَقِّقٌ فِي الْوَاقِعِ مَنْسُوبٌ إِلَى زَيْدٍ بِالْحَقِيقَةِ لَا بِالْمَجَازِ، وَهُوَ مَع

۱. درس ۱۰ معارف: ۴-۸. همچنین بنگرید به: المشهدین: ۱۵۰-۱۵۲.

۲. شرح المنظومة ۳: ۶۲۷.

۳. شرح الأسماء الحسنى ۱: ۱۰۹ به بعد.

۴. «لكن كما الوجود منسوب لنا / فالفعل فعل الله وهو فعلنا»

ذلک شأن من شئون الحقّ الأوّل، فکذلک علمه وإرادته و حرکت و سکونه و جمیع ما یصدر عنه منسوبة إلیه بالحقیقة لا بالمجاز و الکذب. فالإنسان فاعل لما یصدر عنه، و مع ذلک ففعله أحد أفاعیل الحق»^۱.

«... نسبت فعل و ایجاد به بنده صحیح است، همان طور که نسبت بودن، شنیدن، دیدن و دیگر حواس و صفات و افعال و انفعالات بدو صحیح است؛ پس همان طور که وجود زید در عالم خارج محقق و منسوب به زید است، و این انتساب حقیقی است نه مجازی، و با این حال، [وجود او] شأنی از شئون خداوند است، علم و اراده و حرکت و سکون و تمام افعال صادره از او نیز حقیقتاً نه از سر مجاز و کذب بدو منسوب است. بنابراین، انسان، «فاعل» آن چیزی است که از او صادر می‌گردد و در عین حال، فعل او یکی از افعال حق است».

وی همچنین در معنای «أمرّ بین الأمرین» می‌نویسد:

[۲]: «و به یتحقّق معنی ما ورد من کلام إمام الموحّدين علیّ علیه السلام: «لا جبر و لا تفویض بل أمرّ بین الأمرین»؛ إذ لیس المراد منه (۱) أنّ فی فعل العبد ترکیباً من الجبر و التفویض؛ و لا أيضاً معناه (۲) أنّ فیهِ خُلُوّاً عنهما؛ (۳) و لا أنّه اختیار من جهة و اضطرار من جهة أخرى؛ (۴) و لا أنّه مضطرّ فی صورة الإختیار كما وقع فی عبارة الشیخ رئیس الصناعة؛ (۵) و لا أنّ العبد له اختیار ناقص و جبر ناقص؛ بل معناه: أنّه مختار من حیث أنّه مجبور و مجبور من الوجه الذی هو مختار و أنّ اختیاره بعینه اضطراره. و قول القائل: «خیر الأمور أوسطها» یتحقّق فی هذا المذهب. فإنّ التوسّط بین الضدّین قد یكون بمعنی المتّزج عن مکسور طرفیهما، کالماء الفاتر الذی یقال لا حار و لا بارد، مع أنّه لیس بخارج عن جنسهما»^۲.

«و با این مبنا، معنای آنچه از امام الموحّدين علیّ علیه السلام وارد شده است که: «نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی است بین دو آن دو چیز» مشخص می‌گردد؛ چرا که مراد از آن این نیست که: (۱) فعل بنده ترکیبی از جبر و تفویض است؛ و این نیست

۱. الأسفار ۶: ۳۷۴.

۲. همان: ۳۷۵-۳۷۶.

که: (۲) [فعل او] از جبر و تفویض تهی است؛ (۳) و این نیست که از از جهتی اختیار است و از جهتی اضطرار؛ (۴) و این نیست که او در ظاهر مختار و در حقیقت مضطرّ است، همان طور که شیخ ابوعلی سینا گفته است؛ (۵) و معنایش این نیست که او اختیار ناقص و جبر ناقصی دارد؛ بلکه معنایش این است که از آن حیث که مجبور است، مختار است و از آن حیث که مختار است، مجبور است، و اختیار او عین اضطرار اوست. و اینکه گفته‌اند: «بهترین چیزها، وسط‌ترین آنهاست» در این مبنا تحقق می‌یابد. گاهی میانه میان دو چیز، متضاد به معنای «میانگین» آنهاست، مانند آب «ولرم» که نه سرد است و نه گرم، ولی جنسش چیزی غیر از گرما و سرما نیست».

ملاصدرا قبل و بعد از این بحث، به شبهه‌ای پرداخته است که حول «اراده ذاتی و قدیم» خداوند مطرح می‌گردند. او در خلال پاسخ به این شبهات به نکته‌ای اشاره می‌کند که در کلام [۳-۱*] سبزواری آمده بود:

[۳]: «و منها أنّ فعل العبد إنّ علّم الله وجوده و تعلّق به إرادته و قضاؤه فهو واجب الصدور، وإن لم يعلم وجوده و لم تتعلّق به إرادته و قضاؤه فهو ممتنع الصدور. فكيف يكون فعل العبد مقدوراً له؟! ...»

فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّ علمه وإن كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد، لكنّه إنّما اقتضى وجوده و صدوره المسبوق بقدرة العبد و اختیاره لكونها من جملة أسباب الفعل و علله، و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار، بل یحقّقه. فکما أنّ ذاته تعالی علّة فاعلة لوجود کل موجود و وجوبه. و ذلك لا یبطل توسط العلل و الشرائط و ربط الأسباب بالمسببات، فکذلك فی علمه التامّ بكلّ شیء الذی هو عین ذاته.^۱

«و یکی از آن شبهات این است که اگر خداوند به فعل بنده علم داشته باشد و اراده و قضائش بدان تعلّق بگیرد، پس صدور آن فعل، واجب خواهد بود، و اگر بدان علم نداشته باشد و اراده و قضائش بدان تعلّق نگیرد، پس صدور آن فعل، ممتنع خواهد

بود. پس چگونه فعل بنده مقدور او خواهد بود؟!...

جواب حق آن است که گفته شود: اگرچه علم او علت وجود فعل بنده است، اما باعث وجود و صدور فعلی می شود که پس از قدرت و اختیار او (بنده) واقع شده است، چرا که قدرت بنده از جمله سببها و علت های فعل است؛ و ضرورت همراه با اختیار، به معنای نفی اختیار نیست، بلکه آن (اختیار) را محقق می سازد. پس همان طور که خداوند علت فاعلی برای وجود و وجوب هر موجودی است و این [فاعلیت] با واسطه قرار دادن علت ها، شرط ها و ربط سببها به مسببها منافات ندارد، علم تام خداوند به هر چیزی که عین ذات اوست نیز همین گونه است. [یعنی همان طور که علم خداوند به فعل بنده تعلق گرفته است، به این هم تعلق گرفته است که آن فعل از این بنده صادر شود.]»

عبارتی که زیر آن خط کشیده شده، یکی از جملات کلیدی و پرتکرار^۱ در آثار فلسفی است. به همین جهت، در آینده کمی درباره آن گفتگو خواهیم کرد.

وی همچنین در تفسیر خود، ذیل آیه ۲۱ سوره بقره که به مسئله تکلیف و عبادت اشاره دارد، می نویسد:

«المسئلة الثالثة: إِنَّ لِمُنْكَرِ التَّكْلِيفِ وَجْهًا مِنَ الشُّبْهِهَا نَحْنُ نَذْكُرُهَا مَعَ الْإِشَارَةِ إِلَى الْجَوَابِ عَنْهَا:

الأولى: إِنَّ التَّكْلِيفَ إِذَا أَنْ يَتَوَجَّهَ حَالِ اسْتِواءِ دَوَاعِي الْعَبْدِ إِلَى الْفِعْلِ وَالتَّارِكِ، أَوْ حَالِ رَجْحَانِ دَوَاعِي أَحَدَهُمَا؟ فَعَلَى الْأَوَّلِ، يَسْتَحِيلُ وَقُوعُ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَالتَّكْلِيفُ غَيْرُ وَاقِعٍ وَلَا جَائِزٌ عِنْدَ الْأَكْثَرِ، لِأَنَّ الْمُمْكِنَ مَا لَمْ يَتَرَجَّحْ وَجُودُهُ لَمْ يَقَعْ، إِذْ مِنْ تَحْوِيزِ التَّرْجِيحِ مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ يَنْسَدُ اثْبَاتُ الصَّانِعِ. وَعَلَى الثَّانِي، فَالْمَرْجُوحُ مَمْتَنِعُ الْوُقُوعِ، وَإِلَّا لَزِمَ تَرْجِيحُ الْمَرْجُوحِ، فَالرَّاجِحُ وَاجِبُ الْوُقُوعِ. فَالتَّكْلِيفُ بِالرَّاجِحِ تَكْلِيفٌ بِإِيجَادِ مَا يَجِبُ وَقُوعُهُ، وَبِالْمَرْجُوحِ بِمَا يَمْتَنِعُ وَقُوعُهُ، وَكِلَاهُمَا مُسْتَحِيلَانِ.

والثانية: أَنَّ الْمَكْلَفَ بِهِ، إِنَّ عِلْمَ اللَّهِ فِي الْأَوَّلِ وَقُوعُهُ، فَخِلَافَ مَعْلُومِهِ مُحَالٌ، فَلَا فَائِدَةَ

۱. القبسات: ۴۷۲؛ الأسفار الأربعة ۶: ۳۴۹ و ۳۸۵؛ شرح المنظومة ۳: ۶۲۰؛ أسرار الحكم: ۲۰۰.

في ورود الأمر، وإن علم لا وقوعه، فالتكليف به تكليف بالمحال، وكلاهما عبث و سَفَه، والله منزّه عنهما، وإن لم يعلم لا هذا ولا ذاك فهو قول بالجهل في حقّه، فهو باطل...^۱

والرابعة: إنّ العبد غير موجد لأفعاله، لما تقرّر أن المؤثّر في الوجود هو الله... فالأمر له بذلك تكليف بالمتنع، وهو محال»^۱.

«مسئله سوم: منکر تکلیف به چند شبهه استناد می‌کند که ما به آنها با ذکر جوابشان اشاره می‌کنیم:

یکم: تکلیف کردن یا در حالتی است که بنده نسبت به فعل و ترک، انگیزه یکسانی دارد، یا نسبت به یک طرف انگیزه بیشتری دارد. در حالت اول، تکلیف - بنا بر نظر اکثریت - محقق نخواهد شد، زیرا ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و محال است، زیرا با تجویز آن، باب اثبات صانع بسته می‌شود. بنا بر حالت دوم نیز، مرجوح (= چیزی که انگیزه بنده نسبت به آن کمتر است) ضرورتاً واقع نخواهد شد، زیرا ترجیح مرجوح لازم می‌آید؛ و راجح (= چیزی که انگیزه بنده نسبت به آن بیشتر است) ضرورتاً واقع خواهد شد. بنابراین، تکلیف به راجح و مرجوح محال خواهد بود، [زیرا وجود اولی و عدم دومی، ضروری و قطعی و واجب است].

دوم: آن چیزی که بدان تکلیف شده است (مانند نماز)، اگر رخ‌دادنش از ازل معلوم خداوند باشد، رخ‌ندادنش محال است و امر کردن به آن، فائده‌ای ندارد؛ و اگر رخ‌ندادنش معلوم خدا باشد، تکلیف کردن آن، محال خواهد بود؛ و در هر دو حالت، امر کردن، بیهوده و سفاهت خواهد بود و خداوند از انجام کار بیهوده و سفيهانه منزّه است؛ و اگر بگوییم که خدا رخ‌دادن و رخ‌ندادنش را نمی‌داند، قائل شده‌ایم که جهل به خداوند راه یافته که اعتقادی باطل است.

چهارم: بنده نمی‌تواند افعالش را ایجاد کند، زیرا [در جای خود] ثابت شده است که تنها مؤثر در عالم وجود، خداوند است... پس امر به آن، تکلیف به یک کار ممتنع الوقوع است و چنین تکلیفی، خود، محال است».

۱. تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، ذیل آیه ۲۱ سوره بقره.

وجوب بالاختیار

به نظر می‌رسد، حرف «باء» در این عبارت به معنای «معیت» باشد، بنابراین، معنای جمله «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار» چنین خواهد شد: «وجوب به همراه اختیار، با اصل اختیار ناسازگار نیست».

در واقع، گویی در این دیدگاه «جبر» و «اختیار» ناسازگاری درونی ندارند و با یکدیگر قابل جمع‌اند. به همین جهت است که ملاصدرا و حاجی سبزواری هر دو را پذیرفته و معتقد شده‌اند که فعل انسان از طرفی منسوب به خداست (جبر) و از طرفی هم منوط و ملاک اختیار^۱ بر آن صدق می‌کند.

شبهه تسلسل در اختیار

آخرین بخش این درآمد به نکته‌ای اختصاص دارد که از فارابی تاکنون در آثار فلاسفه مسلمان مطرح شده است. سخن فارابی در **فصوص الحکمة** را ملاصدرا و سبزواری نقل کرده‌اند.^۲ وی در فص ۵۶ می‌نویسد:

«فإن ظنَّ ظانُّ أنَّه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء، استكشف عن اختياره وهل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث. [۱:] فإن كان غير حادث فيه، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده، ويلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه، ولزم القول بأنَّ اختياره مقتضى فيه من غيره. [۲:] وإن كان حادثاً و لكلِّ حادث محدث؛ فيكون اختياره عن سببٍ اقتضاه و محدثٌ أحدثه. فإما أن يكون إيجاده بالاختيار؛ وهذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار، فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره. وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختيار؛ فينتهي إلى الاختيار الأزلی الذي أوجب ترتيب الكلِّ في الخارج على ما

۱. دیدیم که فعل اختیاری فعلی است که مسبوق به علم و اراده است. به بیان تفصیلی‌تر، افعال اختیاری انسان پس از پنج مقدمه حاصل می‌گردد که عبارت‌اند از: تصوّر و تصدیق (علم)، شوق و شوق اکید (اراده) و قوه عضلانی (قدرت).

۲. الأسفار الأربعة ۶: ۳۹۰؛ شرح المنظومة ۳: ۶۲۳-۶۲۴؛ شرح الأسماء الحسنی ۱: ۱۱۷-۱۱۸.

هو عليه. فإنّه إن انتهى إلى اختيار حادث، عاد الكلام من الرأس. فتبيّن من هذا أنّ كلّ كائن من خيرون شرّ، يستند إلى أسبابٍ منبعثة عن الإرادة الأزلية».^۱

خلاصه کلام فارابی در این فص این است که اراده انسان از دو حال خارج نیست:

■ قدیم است.

■ حادث است.

حالت (۱) قابل قبول نیست، زیرا بایستی اختیار او ذاتی و غیر قابل انفکاک از او باشد. پس حالت (۲) صحیح خواهد بود. در این صورت، اراده او ذاتی نخواهد بود و بایستی کسی این اختیار را در او به وجود آورده باشد. به علاوه، این سلسله اختیارات نمی تواند تا بی نهایت ادامه داشته باشد، پس بایستی اختیار حادث عرضی او به یک اختیار قدیم ذاتی ختم شود. بنابراین، تمام اراده هایی که در عالم مشاهده می گردد، باید به اراده ازل و قدیم حق متعال ختم شود.

ابن سینا نیز در مواضع متعدّدی این نکته را بیان کرده است. به عنوان نمونه، در التعليقات

می نویسد:

«يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات، وفي الإرادة إرادة بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات؛ حتى يصحّ أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء. ومعناه أن يكون يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات ومختاراً بالذات وقادراً بالذات ومريداً بالذات، حتى تصحّ هذه الأشياء لا بالذات في غيره».^۲

او معتقد است: از آنجا که تمامی ممکنات فقیر بالذات اند و هیچ کمال ذاتی ندارند، بایستی کمالاتشان از غیر آمده باشد. به علاوه، لازم است موجودی (واجب الوجود بالذات) باشد که تمامی کمالات را بالذات داشته باشد تا کمالات مختلف را به ممکنات افاضه کند.^۳

۱. فصوص الحکمة: ۷۴-۷۵.

۲. التعليقات: ۵۲. همچنین بنگرید به الأسفار ۶: ۳۹۰-۳۹۱. در آنجا ملاصدرا دو قول دیگر از شیخ را نقل کرده است.

۳. همان طور که در بیانات استاد عصار هم خواهد آمد، مقدّمه اول فلاسفه مبنی بر غیر ذاتی بودن

عین همین مطلب در آثار ملاصدرا^۱ و سبزواری آمده است. دیدیم که سبزواری گفته بود:

[۳]: والشیء لم یوجد متی لم یوجدا و باختیار اختیار ما بدا^۲

او در مصرع دوم به همین نکته اشاره می‌کند.

پس از ذکر این مقدمه، وارد سخنان استاد عصار می‌شویم که در آنها این چهار اشکال به نحو مجملی توضیح داده شده و یک جواب عرفانی (عالمانه‌تر) و دو اشکال دیگر (لغویت امر و نهی و ثواب و عقاب الهی) اضافه شده است.

کمالات مخلوقات، صحیح است. اما مقدمه دوم که ریشه در سنخیت میان خالق و مخلوق دارد، باطل است.

۱. الأسفار ۶: ۳۹۰-۳۹۱.

۲. شرح المنظومة ۳: ۶۱۷.

صورت چهار اشکال اول^۱

خواننده گرامی در دروس عدل، با متن چهار اشکال اول آشنا شده است؛ لذا برای جلوگیری از اطاله کلام، از پرداختن تفصیلی به آنها خودداری می‌کنیم.^۲ پیش از پرداختن به متن این اشکالات، یادآور می‌شویم که منبع مرحوم استاد برای طرح این اشکالات، شرح منظومه حاجی سبزواری بوده است. وی در «غرر فی عموم قدرته تعالی» ادله‌ای را مطرح می‌کند که همه ممکنات، مقدور و متعلق قدرت حق متعال اند و به عبارت ساده‌تر، قدرت خداوند «عام» است. بنابراین، افعال اختیاری ما نیز مقدور و متعلق قدرت خداوند خواهند بود. در انتهای همین فصل است که او نتیجه می‌گیرد: «فعل انسان، با نظر دقی و در نفس الامر فعل خداست».

او برای اثبات عمومیت قدرت خداوند، ادله گوناگونی را اقامه می‌کند. از مباحث وجودشناسی صدرایی کمک می‌گیرد، از یگانگی علم و قدرت خداوند استمداد می‌جوید، به فعلی بودن علم خدا استدلال می‌کند و... در اثنای سخنان خود نیز هشدار می‌دهد که مبادا کسی از این سخنان مأیوس نگردد! خیر! این سخنان ما با جبر متفاوت است!

سؤال ما از فلاسفه این است: «سَلَمْنَا! منظور جناب حاجی سبزواری جبر نبوده است! حال اگر کسی بخواهد ادعای جبر کند، چه باید بگوید؟!» بدیهی است که جبر یعنی اینکه «فعل من، متعلق و منتسب به من نیست» و یکی از مصادیق جبر این است که فعل من متعلق و منتسب به خدا باشد. به عبارت ساده، معنای جبر این است: «فعل من فعل الله شود». اساساً بیان جبر در قالب الفاظ همین می‌شود! حال، فیلسوف بزرگواری مانند حاجی سبزواری عین این جمله را فرموده است و می‌فرماید که مراد از کلام من جبر نیست! واقعاً اگر تأویل و تفسیر، اصطلاحاً این قدر بی‌درو پیکر باشد، دیگر سنگ روی سنگ بند نخواهد شد.

۱. همان‌طور که از ظاهر نوشته نیز پیداست، از اینجا به بعد، سخنان مرحوم استاد عصار است.

۲. به همین جهت، نگارش یک مقدمه تفصیلی ضروری به نظر می‌رسید.

در اینجا مباحث مرحوم سبزواری در دو بند تقدیم می‌کنم تا مطلب کمی منقح‌تر در ذهن خواننده گرامی شکل بگیرد. ایشان با تکیه بر دو مبنا بحث خود را پیش می‌برد:

✓ مباحث وجودشناسی در فلسفه صدرایی، مانند اصالت وجود، تشکیک در وجود، جعل وجود و...؛

✓ مبانی فلسفی در علم و قدرت خداوند.

تبیین عموم قدرت خداوند با تکیه بر مبانی وجودشناختی

همان‌طور که می‌دانید، موجودات در فلسفه تقسیم می‌گردند به: «واجب» و «ممکن». این تقسیم‌بندی در فلسفه اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد. به ویژه ابن‌سینا بر آن تأکید بسیاری ورزیده و فلاسفه بعدی نیز راه او را ادامه داده‌اند. معنای «واجب الوجود» در نظام سینوی و صدرایی معنایی نزدیک به هم دارد. مثلاً هر دو نظام واجب را بحث بسیط واحد می‌دانند، ماهیت را از اونفی می‌کنند و... البته در نظام صدرایی مبانی‌ای مانند «بسیط الحقیقة» مطرح می‌شود که در فلسفه سینوی مطرح نیست. برخلاف مفهوم «واجب الوجود»، معنای «ممکن الوجود» در این دو نظام متفاوت است. در نظام سینوی، «امکان» صفت ماهیت است. یعنی گاهی ماهیات ممکن‌الوجودند، مانند: انسان، اسب، خورشید، آب و... و گاهی ممتنع‌الوجودند، مانند: مثلث لامثلث، شریک‌الباری و... در مقابل، ملاصدرا ضمن پذیرش این نوع از امکان [که امکان «خاص» نام دارد]، امکان دیگری را تحت عنوان امکان «وجودی» یا «فقری» مطرح می‌کند که وصف «وجود» است نه «ماهیت»^۱. در این مبنا، وجود است که به «واجبی» و «امکانی» تقسیم می‌گردد.

۱. استاد مصباح یزدی می‌نویسد: «ما در بحث وجود مستقل و رابط گفتیم که از نظر صدر المتألهین (ره) حیثیت وجود معلول عین ربط به علت است. معلول چیزی جز نیاز و فقر به علت خود نیست. این معنا را اصطلاحاً «امکان فقری» می‌گویند. باید توجه داشت که این معنا از امکان، با امکان ذاتی - امکان خاص - خلط نگردد. موصوف امکان فقری «وجود» ممکنات است و موصوف امکان ذاتی «ماهیت» آنهاست. به همین دلیل، گاه به امکان فقری «امکان وجودی» و به امکان ذاتی «امکان ماهوی» نیز می‌گویند». (شرح نه‌ایة الحکمة ۲: ۱۰۳)

البته فلاسفه معانی بسیار متعددی را برای «امکان» برشمرده‌اند که شما می‌توانید به *بداية الحكمة يا نهاية الحكمة* علامه طباطبایی رجوع کنید.^(۶)

واجب الوجود و ممکن الوجود، هر کدام، احکامی دارند. مثلاً ممکن الوجود:

(۱) مرکب از ماهیت و وجود است؛

(۲) امکانش لازمه ماهیتش است؛

(۳) استحقاق وجود و عدم ندارد؛

(۴) در حدوث و بقاء خود نیازمند علت است؛

(۵) تا به مرحله وجوب نرسد، موجود نخواهد شد؛

(۶) و ...

در اینجا ویژگی (۳) مراد است. یک موجود امکانی، به خودی خود، نه مستحق موجود شدن است و نه مستحق معدوم شدن. اگر موجود شده یا معدوم مانده، به جهت علتی خارجی است.^۲ در اینجا، فلاسفه اصطلاحاً «قیاس اولویت» را اقامه می‌کنند. به این بیان:

«چیزی که استحقاق موجود شدن (وجود) ندارد، چگونه می‌تواند استحقاق موجود کردن (ایجاد) را داشته باشد».

ذات نایافته از هستی، بخش چون تواند که بود هستی بخش؟!

خشک‌ابری که بود ز آب تهی ناید از وی صفت آب‌دهی؟!^۳

بنابراین، هیچ ممکن الوجودی، از جمله انسان، استحقاق و شأنیت «ایجاد» را ندارد؛

۱. بنگرید به: *بداية الحكمة*: ۴۸-۵۰؛ *نهاية الحكمة*: ۴۶-۴۸. همچنین بنگرید به *الأسفار الأربعة*: ۱: ۴۹-۵۶ (فصل ۷: في استقراء المعاني التي يُستعمل فيها لفظ الإمكان).

۲. تکمله مرحوم عصار رحمته الله: «یکی از نقاط مبهم فلسفه در همین جاست. آنها می‌گویند: «عدم العلة علة العدم» که معنای محضی ندارد و با مبانی خودشان ناسازگار است».

۳. هفت اورنگ، سبحة الأبرار، بخش ۱۹، عقد چهارم در استدلال به ظهور آثار وجود آفریدگار سبحانه ما أعز شأنه و ما أجل برهانه.

یعنی من و شما نمی‌توانیم مثلاً فعل «آب نوشیدن» را در عالم خارج ایجاد کنیم و به تعبیر مرحوم استاد، به ماهیت «آب نوشیدن» وجود دهیم. فقط و فقط یک موجود در دار وجود، استحقاق وجود و ایجاد را دارد و آن هم واجب الوجود بالذات است. ملاحظه می‌فرمایید که بنا بر مبنای فلسفه، نه تنها فاعلی جز خدا نیست، بلکه فاعلی جز خداوند نمی‌تواند باشد (دقت شود). این خلاصه اشکال یکم و دوم.

تبیین عموم قدرت خداوند با تبیین علم و قدرت الهی

فلاسفه علم و قدرت خدا را عین ذات او می‌دانند. بنابراین، سه مفهوم:

✓ ذات خداوند؛

✓ علم خداوند؛

✓ قدرت خداوند.

در نظر آنها حقیقتاً یک چیزند، به یک وجود موجودند و در عالم خارج یک چیز بیشتر نیستند؛ اگرچه مفهوماً با یکدیگر مغایرند. در نتیجه، علم و قدرت خداوند، یک چیز بیشتر نیستند؛ این طور نیست که: «العلم شیءٌ و القدرة شیءٌ آخر». با پذیرش این مقدمه، سبزواری دو قیاس اقامه می‌کند:

یکم:

(۱) علم خدا عام است.

(۲) علم همان قدرت است.

(۳) قدرت خدا عام است.

دوم:

(۱) علم خدا منشأ صدور ممکنات است و به همه ممکنات تعلّق می‌گیرد.

(۲) علم همان قدرت است.

(۳) قدرت خدا منشأ صدور ممکنات است و به همه ممکنات تعلّق می‌گیرد.

این دو قیاس، شبیه آن چیزی است که مرحوم استاد از آن به اشکالات سوم و چهارم

تعبیر می‌کنند. البته عبارات ایشان کمی متفاوت است. ایشان در یک اشکال، عموم «قدرت» خدا و در اشکال دیگر، عموم «علم» را مطرح می‌کنند. به عبارت دیگر:

(۱) علم / قدرت خدا عام است و به همه موجودات، از جمله فعل انسان تعلق می‌گیرد. بنابراین، فعل انسان معلوم / مقدور خداوند است.

به علاوه:

(۲) اگر علم / قدرت خدا به چیزی تعلق بگیرد، وقوعش حتمی است. بنابراین، اگر علم / قدرت خدا به فعل انسان تعلق بگیرد، وقوعش حتمی خواهد بود و کار از دست ما خارج است.

پاسخ‌های سه‌گانه

مرحوم استاد از زبان فلاسفه سه پاسخ را بیان می‌کنند که یکی را «کودکانه» نامیده‌اند و دوتای دیگر را «عالمانه» و «عالمانه‌تر» می‌نامند.

پاسخ کودکانه

خلاصه این پاسخ آن است که حکایت «ما» و «وجود فعل» حکایت «ناودان» و «آب» است. یکی از مثال‌های معروف برای استعمال مجازی این است:

«جَرَى المِيزَابُ»

«ناودان جاری شد».

در استعمال مجازی بیست عُلقه را مطرح می‌کنند، مثلاً:

✓ ظرف و مظروف: «ناودان جاری شد».

✓ تناسب: «حاتم طایی آمد» در جایی که به انسان کریم و بخشنده، اطلاق «حاتم طایی» شود.

✓ تضاد: «حاتم طایی آمد» در جایی که به انسان بخیل، اطلاق «حاتم طایی» شود.

✓ و....

البته مرحوم استاد [به تبع از برخی بزرگان مانند آیت الله بروجردی،] آن را در مباحث اسماء و صفات ردّ می‌کنند و معتقدند که هر استعمالی حقیقی و استعمال مجازی از اساس منتفی است.

به هر روی، وقتی گوینده‌ای می‌گوید: «ناودان جاری شد»، اسناد «جریان» به «ناودان» حقیقی نیست، زیرا ناودان که جاری نیست و حرکتی نمی‌کند؛ بلکه این آب داخل ناودان است که جاری و ساری است. حال خداوند مانند کسی است که «آب وجود» را جاری کرده و بر «ناودان انسان» سرازیر نموده است. این وجود از ناودان انسان می‌گذرد و بر سر فعل «آب نوشیدن» می‌ریزد. در نتیجه، همان طور که ناودان بر سر جای خود ثابت مانده است، ولی شما مجازاً می‌گویید: «ناودان حرکت کرد»؛ من و شما بر سر جای خود ثابت ایم و هیچ فعلی انجام نمی‌دهیم، ولی مجازاً می‌گوییم: «زید آب نوشید».

پاسخ عالمانه

در این پاسخ، با تفسیر «أمرّیین الأمرین» تلاش می‌گردد تا نشان داده شود که چرا جبر و تفویض باطل اند. به همین جهت، گفته می‌شود:

(۱) تفویض نیست، زیرا در حقیقت فعل ما فعل خداست؛

(۲) جبر نیست، زیرا خداوند این فعل را از طریق ما انجام می‌دهد!

گزاره (۲) خیلی عجیب است! به این می‌ماند که شما بگویید: «أمرّیین الأمرین در بریدن چاقو جاری است. تفویض نیست، زیرا فرد چاقو به دست چیزی را می‌برد؛ تفویض هم نیست، زیرا آن فرد با آن چاقوی خاص می‌برد». اگر واقعاً و حقیقتاً «بریدن» به چاقو و خنجر قابل استناد باشد، خداوند باید خنجر شمر را هم عذاب کند، دادگاه‌ها باید گلوله‌هایی را که منجر به قتل افراد می‌شوند، اعدام کنند و...^۱

۱. محقق اصفهانی می‌نویسد:

«... أن العلة الفاعلية ذات المباشرة بإرادته وهي العلة القريبة، ووجوده و قدرته و علمه و إرادته لها دخل في

پاسخ عالمانه‌تر

پاسخ سوم که بیشتر عرفانی است تا فلسفی؛ معتقد است که نه جبر است و نه تفویض؛ زیرا پیش فرض در این دو اعتقاد، آن است که خدایی هست و بنده‌ای هست و این دو، غیر هم‌اند. اما اگر در محلّ خود ثابت شد که

«یکی هست و هیچ نیست غیر از او»

«غیرتش غیر در جهان نگذاشت»

دیگر بساط جبر و تفویض برچیده خواهد شد و همه چیز سالبه به انتفای موضوع خواهد شد.^۱

فاعلیه الفاعل. و معطي هذه الأمور هو الواجب تعالى، فهو الفاعل البعيد. فمن قَصَرَ النظر على الأول حَكَمَ بالتفويض، ومن قَصَرَ النظر على الثاني حَكَمَ بالجبر؛ والناقد البصير ينبغي أن يكون ذا عينين؛ فيرى الأول فلا يحكم بالجبر ويرى الثاني فلا يحكم بالتفويض»؛ «... علت فاعلی فردی است که مباحثراً با اراده خود [کار را انجام می‌دهد] و علت قریب (نزدیک) است و وجودش، قدرت‌ش، علمش و اراده‌اش در فاعلیت فاعل سهمی دارد؛ و همه اینها را واجب - تعالی - به او عطا کرده است. بنابراین، او فاعل بعید (دورتر) است. پس کسی که از اصل اول چشم‌پوشد، به تفویض حکم خواهد کرد؛ و هر کس از اصل دوم چشم‌پوشد به جبر حکم خواهد کرد؛ و برای فرد اهل نقد و بصیرت سزاوار است که صاحب دو چشم باشد [و این دو اصل را هم‌زمان ببیند]؛ اصل اول را ببیند و در نتیجه حکم به جبر نکند و اصل دوم را ببیند و در نتیجه حکم به تفویض ننماید». (نهایة الدراية ۱: ۱۵۲)

۱. آیه‌الله جوادی مفهوم «أمریين الأمرين» و دو اصل «نفی تفویض» و «نفی جبر» در نظام فکری عرفانی را این‌گونه توضیح می‌دهد: «محال بودن اعتقاد به تفویض در کنار اعتقاد به توحید افعالی کاملاً بدیهی و روشن است، چون اعتقاد به تفویض بیانگر آن است که انسان در افعال خود استقلال دارد و خداوند امور را به وی واگذارده است، حال آنکه مبنای توحید افعالی آن است که همه موجودات و نیز همه امور خارجی فعل خدای متعالی و شأنی از شئون وجودی اوست. امتناع جبر نیز بر مبنای توحید افعالی روشن‌تر است؛ زیرا اکراه در جایی معنا دارد که موجودی با ویژگی‌هایی همچون اقتضا و اراده خاص و مستقل وجود داشته باشد، آنگاه از طرف موجود دیگری مجبور شود. حال چگونه می‌توان تصوّر کرد که صورت آئینه‌گونه انسان که از حقیقت و واقعیت بهره‌ای ندارد و تنها نشان‌دهنده تصویری حقیقت مطلق و حکایت‌کننده ویژگی‌های اوست، وجود و اراده‌ای مستقل داشته باشد، آنگاه از طرف موجود دیگری مجبور شود؟ چنانکه بر اساس شیوه حکما که به سلسله علل قریب و متوسط و بعید معتقدند، تفسیر منزلت خاص میان جبر و تفویض معنا ندارد؛ زیرا تصویر آئینه‌وار انسان، هرگز در مقام علیت نیست، چه رسد به آنکه علت قریب باشد یا از علت بعید بودن او سخنی به میان آید. از مجموع این مطالب، مسئله دیگری روشن می‌شود که قول اشاعره به جبر و قول معتزله

به تفویض و قول حکمای شیعه به اُمَرِّین الأُمَرِّین در مقایسه با اعتقاد به توحید افعالی نمی‌تواند امر محکم و منسجمی باشد، زیرا انسان و دیگر موجودات امکانی براساس این مبانی سه‌گانه (اشاعره و معتزله و حکما) حقیقتاً وجود خارجی دارند، جز آنکه وجودشان ضعیف و نسبت به وجود مطلق، نیازمند است؛ یا بر پایه اعتقاد آنان وجود انسان عین فقر و ربط محض به وجود مطلق است. پس ذات انسان همان اتصال و ارتباط به واجب، یعنی خدای غنی محض است. براساس توحید افعالی که در مباحث عرفان نظری مطرح می‌شود و در عرفان عملی شهود می‌گردد، تنها وجودی که برای انسان می‌توان لحاظ کرد، یک وجود مجازی است، به گونه‌ای که (طبق معنای مجاز) اسناد وجود به انسان در حقیقت اسناد وجود به چیزی است که صاحب اصلی آن نیست، مثل نسبت دادن جریان آب به ناودان که می‌شود: «ناودان جاری شد» با آنکه جریان حقیقی از آب است.

بنابراین، موجود ممکن، تصویری از حقیقت وجود مطلق است و وجود حقیقی در خارج ندارد و تنها نقش وجودی انسان حکایت صادقانه از صاحب حقیقی تصویر، یعنی وجود مطلق خداوند سبحان است. حال اگر درباره وجودی که هیچ بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد، گفته شود: «این موجود نه مجبور است نه مختار»، در حقیقت، سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا حقیقتاً موضوعی به نام انسان وجود ندارد که بخواهیم جبر یا تفویض را از وی سلب کنیم و اگر ثابت کنیم که انسان موجودی است که بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد و در جایگاهی میان دو حالت جبر و تفویض (افراط و تفریط) واقع شده است، به مجاز سخن گفته‌ایم، چون جایگاه میانه را به موجودی نسبت داده‌ایم که حقیقتاً مالک آن نیست». (امام رضا علیه السلام و فلسفه الهی: ۱۲۶-۱۲۸)

گفتارششم: دواشکال دیگر

طرح مسئله

بدیهی است که وقتی اختیار انسان تلویحاً نفی می‌شود، این سؤال برای متشرعان پدید آید که تکلیف

✓ امرو نهی الهی؛

✓ ثواب و عقاب الهی؛

چه می‌شود؟ فلاسفه نیز خود متفطن این سخن بوده‌اند. همان‌طور که پیشتر هم تذکر داده شد، این دواشکال برخلاف چهاراشکال اول، بیشتر صبغه دینی دارند تا فلسفی.

نقطه آغازین بحث، قاعده «ضرورت پیشین» است که پیشتر درباره آن سخن گفتیم:

«الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یتنع لم ینعدم»

بر مبنای این قاعده، اگر فعل من به عنوان یک موجود ممکن، به حدّ وجوب برسد، موجود خواهد شد و اگر نرسد، موجود نخواهد شد. حال سؤال اینجاست: چه کسی آن را به حدّ وجوب می‌رساند؟ همان‌طور که دیدیم، با توجه به سلسله علّت و معلول، کار به خداوند ختم می‌گردد. اوست که علة العلل و سلسله جنبان سلسله علّت هاست. با این اوصاف، کار از دست بنده خارج است.

در این صورت، امر و نهی خدا به من بنده چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟! مگر کار به دست من است؟!^۱

عین همین مطلب را درباره «ثواب و عقاب» می‌توان گفت. وقتی کار به دست من نیست، انتساب فعل به من مجازی است، فعل من فعل الله است و دیگر پاداش دادن یا مجازات کردن معنایی ندارد. البته پاداش دادن را می‌توان به گونه‌ای توجیه کرد، چرا که «فضل» خداست، ولی عقاب کردن خدا بر اساس این قاعده، ظلم است و هیچ‌گونه راه توجیهی هم ندارد. فرض بفرمایید شما مقداری میوه خریده‌اید. زیر کیسه را شما گرفته‌اید و آن را به دست بچه داده‌اید. وقتی به منزل رسیدید، از کودک خود تشکر می‌کنید، آن را نوازش می‌کنید، به او هدیه می‌دهید و... این کار شما ظلم نیست. اگرچه او مستحق پاداش نیست، زیرا کاری انجام نداده است، ولی شما به او لطف می‌کنید و این کار شما نه تنها ناپسند نیست، بلکه بسیار پسندیده است. حال فرض کنید که فرزند شما کار بدی انجام نداده است و شما او را تنبیه می‌کنید. مثلاً شما می‌بینید که کسی او را هل می‌دهد و او به زمین خورد. شما جلو می‌روید و به صورت او سیلی می‌زنید که چرا حواست را جمع نکردی و به زمین خوردی؟! این کار شما قطعاً ظلم است.^۲

۱. در درس ۱۱ معارف: ۲ بیان فوق را به این صورت تقریر می‌کند: «امر کردن به اینکه آب را بخور، صحیح نیست، زیرا اگر فعل واجب باشد و علل آن محقق شده باشد، من خواهم خورد و اگر محقق نشده باشد، من نخواهم خورد. همچنین نهی کردن هم که آب را نخور غلط است. پس کلیه امر و نهی‌های خدا در کتب آسمانی و زبان انبیا همه‌اش لغو و غلط است. نماز بخوان، روزه بگیر، زکات بده، دروغ نگو، آزار مرسا، غیبت نکن و... همه بیهوده و باطل است. اگر مقدر است که من نماز بخوانم و علل وجودی آن فراهم شده‌اند، من نماز خواهم خواند و در این صورت، امر به نماز خواندن «تحصیل حاصل» است. اگر علل وجودی آن محقق نشده [باشد]، من نماز نخواهم خواند و در این صورت، امر به محال است و امر، به محال تعلق نمی‌گیرد».

۲. همان. «وقتی که امر و نهی لغو شد، دیگر چوب‌زدن من که چرا فلان کار را کردی یا نکردی غلط است. خدا علل وقوع فعل را ایجاد کرده و فعل واجب شده است؛ پس چرا بنده چوبش را بخورم؟ این چوب‌زدن به من ظلم است. آن کسی که نماز می‌خواند، علل وجودی نماز برایش محقق شده [است]. دیگر [چرا به او ثواب می‌دهند؟ و آن کسی که زنا کرده، مجبور به این کار بوده [است]، دیگر چرا عقاب می‌شود؟ بنابراین، ثواب و عقاب، بی‌منطق و لغو است؛ بلکه ظلم است».

پیش از آنکه به پاسخ فلاسفه بپردازیم، عباراتی از أسفار ملاصدرا نقل می‌شود. ملاصدرا در جلد ششم أسفار فصلی را گشوده است، تحت عنوان: «فی شمول إرادته تعالی لجميع الأفعال»^۱. سپس شبهاتی را که حول اعتقاد به «اراده قدیم» خداوند وارد می‌گردد، مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد. عنوان فصل این است: «الفصل ۱۲ فی حل بقية الشبهة الواردة على الإرادة القديمة وبعض الشبهة الواردة على الإرادة الحادثة»^۲. در میان آن شبهات، دو اشکال مطرح می‌کند که مدّ نظر ماست:

«و منها: أن فعل العبد إن عَلِمَ الله وجوده وتعلّق به إرادته وقضاؤه، فهو واجب الصدور»^۳.

«یکی از آن شبهات این است: اگر فعل بنده، مسبوق و متعلّق علم، اراده و قضای الهی باشد، واجب الصدور خواهد بود».

«و منها: أن الإرادة الإنسانية إذا كانت واردة عليه من خارج بأسباب و علل منتهية إلى الإرادة القديمة، فكانت واجبة التحقق، سواء أَرادها العبد أم لم يرد»^۴.

«یکی از آن شبهات این است: اگر اراده انسانی، (داعی) از خارج و توسط علل خارجی بر او وارد می‌گردد و آن علل، به اراده قدیم خداوند منتهی می‌گردد، تحققش ضروری است، خواه بنده آن را بخواهد یا نخواهد».

وی ذیل شبهه یکم این دو مسئله را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

«إذا كان الكلُ بقَدَرِه، فما الفائدة في الأمر والنهي والثواب والعقاب؟»^۵

«اگر همه چیز به قدر الهی است، پس چه فایده‌ای بر امر و نهی و ثواب و عقاب خداوند [مترتب است؟]

۱. الأسفار ۶: ۳۶۹-۳۷۹.

۲. همان: ۳۷۹.

۳. همان: ۳۸۴.

۴. همان: ۳۸۸.

۵. همان: ۳۸۶.

سپس پاسخ‌هایی را برای این اشکال بیان می‌کند که در کلام مرحوم استاد آمده است و ما نیز آنها را نقل خواهیم کرد.

پاسخ یکم به اشکال «بیهودگی امر و نهی الهی»

در فلسفه اسلامی، علّت می‌تواند «تامّه» باشد یا «ناقصه». زمانی که علّت تامّه مرکّب از اجزائی است، هریک از اجزاء، علّت ناقصه برای معلول اند. فلاسفه در پاسخ به اشکال پنجم (بیهودگی امر و نهی الهی) می‌گویند: امر و نهی، علّت ناقصه انجام فعل است یا اینکه علّتی است در سلسله علل و معالیل. به عبارت دیگر، برای تحقّق فعل، علل و مبادی مختلفی لازم است که برخی در طول یکدیگر و برخی در عرض یکدیگرند. یکی از آن علّت‌ها که می‌تواند تامّه یا ناقصه باشد، «امر و نهی الهی» است.

ملاصدرا در کتاب أسفار پس از آنکه این دو اشکال را مطرح می‌کند، می‌نویسد:

«فالجواب: أما الأمر والنهي فوقعهما أيضاً من القضاء والقدّر».^۱

سبزواری نیز در تعلیقه خود چنین اضافه می‌کند:

«والجواب الآخر: أنّ أفعال العباد وإن كانت بقدرّة الله تعالى، فهي بقدرتهم أيضاً».^۲

«پاسخ دیگر آن است که: اگرچه افعال بندگان به قدرت خدا متعلّق است، ولی به قدرت آنها نیز تعلّق دارد».

به نظر می‌رسد که این جواب سبزواری جواب مستقّلی نباشد، بلکه بیان دیگری از جواب صدرا باشد. خلاصه کلام این است که همه سخنان و مبانی سابق بر جای خود باقی است و امر و نهی خداوند نیز جزئی از همان پازل است که به تصویر کشیده شد.

پاسخ دوم

پاسخ دوم این است که اگر امر و نهی خداوند نباشد، «عاصی» از «مطیع» شناخته

۱. همان.

۲. همان.

نمی‌شود. به عبارت دیگر، خداوند دوگونه اراده دارد: تکوینی و تشریعی؛ اولی مربوط به سلسله علل است و دومی امر و نهی اوست، اگر این دو امر با هم منطبق شد، اطاعت رخ می‌دهد، وگرنه عصیان پدید می‌آید.

قرآن کریم می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَمَّا وَهُمْ لَا يُفْقَهُونَ *وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾^۱

«الم. آیا مردمان گمان کرده‌اند که با گفتن جمله «ایمان آوردیم» رها می‌شوند و امتحان نمی‌گردند؟ ما پیشینیان اینها را نیز آزمودیم. پس قطعاً و یقیناً خدا کسانی را در ایمان خود صادق‌اند و آنها را که صادق نیستند، می‌شناسد».

بنابراین، خدا همه امور را می‌داند. اگر امر و نهی می‌کند، برای این است که من و شما بدانیم.

یکی از کسانی که «اطاعت» و «عصیان» را تعریف کرده، مرحوم آخوند خراسانی است. وی در کفایة الأصول این بحث را مطرح کرده است و گروهی از شارحان ایشان که گرایش فلسفی داشته‌اند، مانند علامه طباطبایی، آن را بسط داده‌اند. این بزرگواران فعل انسان را، هم متعلق به اراده تکوینی و هم متعلق به اراده تشریعی خداوند می‌دانند. از یک طرف، فعل به اراده تکوینی خداوند تعلق دارد، زیرا موجودی است ممکن و معلول که وجودش از جانب حق متعال افاضه شده است. از طرفی نیز امر خدا به آن تعلق گرفته است، پس مراد تشریعی خداست.

[مرحوم آخوند می‌نویسد:

«إِنَّ إِسْتِحَالَهَ التَّخَلُّفِ إِذَا تَكُونُ فِي الْإِرَادَةِ التَّكْوِينِيَّةِ وَهِيَ الْعِلْمُ بِالنِّظَامِ عَلَى النِّحْوِ الْكَامِلِ التَّامِّ، دُونَ الْإِرَادَةِ التَّشْرِيعِيَّةِ، وَهِيَ الْعِلْمُ بِالصَّلَاحَةِ فِي فِعْلِ الْمَكْلُفِ... فَإِذَا تَوَافَقَتَا فَلَا بُدَّ مِنَ الْإِطَاعَةِ وَالْإِيمَانِ، وَإِذَا تَخَالَفَتَا فَلَا مَحِيصَ عَنْ أَنْ يَخْتَارَ الْكَفْرَ وَالْعَصْيَانَ»^۲.

۱. العنكبوت: ۱-۳.

۲. کفایة الاصول (طبع آل البيت): ۶۷.

«تخلّف تنها در ارادهٔ تکوینی خدا - که عبارت است از علم به نظام کامل تام - محال است، نه ارادهٔ تشریعی که علم به مصلحت فعل مکلف است. پس زمانی که این دو اراده موافق باشند، طاعت و ایمان ناگزیر رخ خواهد داد و اگر مخالف باشند، بنده ناگزیر کفر و نافرمانی را برخواهد گزید».

مرحوم علامه طباطبایی نیز می نویسد:

«و منه يظهر أنّ إرادته تعالى التكوينية بفعل العبد إنّما يتصوّر من حيث كونه موجوداً ممكناً من الموجودات الممكنة، وأما من حيث كونه فعلاً مأموراً به متعلّقاً للأمر فلا. فللأمور به بالأمر الإلهي حيثان: حيثية كونه فعل العبد ولا يتعلّق به إرادة تكوينية من هذه الحيثية، بل إنّما يتعلّق به الأمر فقط؛ و حيثية كونه فعله سبحانه أي موجوداً بإفاضة وجوده ولا يتعلّق به أمر من هذه الحيثية، بل إنّما تتعلّق به الإرادة التكوينية فقط. فافهم ذلك! ... هو ذو نسبتين حقيقتين: نسبة إلى العبد بما أنّه وجود محدود بحدود كذائية وهو فاعله بمعنى ما به الوجود، ونسبة إلى الحق من حيث أنّه وجود مُفَضِّل، ومفيضه فاعله بمعنى ما منه الوجود»^۱.

«و از اینجا آشکار می گردد که [تعلّق] ارادهٔ تکوینی خدا به فعل بنده، تنها از این حیث متصوّر است که فعل او موجودی ممکن در میان سایر موجودات ممکن است؛ اما از آن حیث که این فعل، مورد امر الهی قرار گرفته و متعلّق آن است، ارتباطی با ارادهٔ تکوینی حقّ متعال ندارد.

بنابراین، برای فعلی که مورد امر خداوند قرار گرفته، دو حیثیت است: از یک جهت فعل بنده است و از این جهت، متعلّق ارادهٔ تکوینی خدا نیست، بلکه تنها متعلّق امر خداوند است؛ و از یک جهت فعل خداست، یعنی با افاضهٔ وجود [به دست خداوند] موجود شده است و از این جهت، به امر (= ارادهٔ تشریعی) خداوند تعلّق نمی یابد، بلکه فقط متعلّق ارادهٔ تکوینی خدا می گردد. دقّت شود! ... این فعل دارای دو نسبت است: نسبتی به بنده، از آن جهت که آن فعل، وجودی محدودی با حدود مشخص است و آن بنده فاعل اوست، بدان معنا که مجرای [افاضه] وجود

۱. حاشیه الکفایه ۱: ۸۷.

است؛ و نسبتی به خداوند از آن جهت که یک وجود افاضه شده است، و افاضه‌کننده او فاعل (= علت فاعلی) اوست، بدان معنا که سرچشمه وجود آن فعل از اوست».[۱]

پاسخ سوم

پاسخ دیگر آن است که خداوند، انسان را امر و نهی می‌کند که انسان را از شهوات برهاند و نفس آدمی را به کمال برساند. این را ملاصدرا در جلد نهم الأسفار الأربعة مطرح می‌کند.^۱

پاسخ یکم به اشکال «بیهودگی ثواب و عقاب الهی»

مرحوم استاد سه پاسخ به این اشکال دوم را ذکر کرده‌اند با این تعبیر: «پرده اول»، «پرده دوم» و «پرده سوم»؛ بدان معنا که این سه جواب در سه سطح مختلف مطرح می‌گردند. پرده اول همان است که فلاسفه آن را «لازمة ذاتی افعال» می‌نامند. مقدمه این پاسخ، بحث «جعل» است که بحث مستوفایی در فلسفه اسلامی است. برخلاف متکلمان و محدثان، فلاسفه معمولاً از واژه «خلق» استفاده نمی‌کنند، بلکه دو واژه «صدور» و «جعل» را به کار می‌گیرند. بنابراین، باید توجه داشت که «جعل» در فلسفه به معنای «خلق» است. در مباحث قدرت و اختیار اشاره‌ای خواهیم داشت که «خلقت نه به جعل وجود است و نه به ماهیت، بلکه به تملیک است». مرحوم استاد نیز مکرراً در دروس عدل و خلقت تأکید می‌کردند که جعل‌های سه‌گانه فلاسفه، یعنی:

✓ جعل وجود؛

✓ جعل ماهیت؛

✓ جعل اتصاف ماهیت به وجود؛

۱. الأسفار ۹: ۱۵۷. «وجملة الأمر أن هؤلاء القوم من أصحاب اللقطة والكلام وأهل المجادلة والاختصاص، لم يعلموا أن مقصود التكليف ووضع الشرائع وإرسال الرسل وإنزال الكتب ليس إلا تكميل النفوس الإنسانية وتخليصها عن هذا العالم ودار الأضداد، وإطلاقها عن أسر الشهوات وقيد الأمكنة والجهات».

صحیح نیست. ما در اینجا بنا نداریم که این بحث را باز کنیم، ولی اجمالاً بدانید که ریشه این پاسخ آنجاست.

ملاصدرا در ادامه سخنان خود می‌نویسد:

«أما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء. فإنَّ الأغذية الرديّة كما أنَّها أسباب الأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية؛ وكذلك القول في جانب الثواب»^۱.

«اما [پاسخ به اشکال بیهودگی] ثواب و عقاب [این است که] این دو، از لوازم [ذاتی] افعالی‌اند که به قضای الهی واقع شده‌اند. همان‌طور که خوراکی‌های فاسد سبب بیماری‌های جسمی است، عقاید فاسد و اعمال باطل نیز سبب بیماری‌های نفسی (= روحی) است. [این پاسخ دربارهٔ عقاب بود] و مطلب دربارهٔ ثواب نیز همین‌گونه است».

مشابه همین عبارات را مرحوم استاد در المشهدین آورده‌اند که نشان از تقریر دقیق ایشان از سخنان فلاسفه می‌دهد، به طوری که حتّی در الفاظ نیز از کلام آنها عدول نمی‌کردند. ایشان می‌نویسد:

«وَأَمَّا عَنِ الثَّانِي فَبِأَنَّ الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ فَهُمَا مِنْ لَوَازِمِ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ وَالسَّيِّئَةِ. فَكَمَا أَنَّ الْأَغْذِيَةَ الرَّدِيَّةَ مُسْتَتَبِعَةٌ لِلْأَمْرَاضِ الْجَسْمَانِيَّةِ وَمُسْتَلْزِمَةٌ لَهَا، فَكَذَلِكَ الْأَفْعَالُ الْخَبِيثَةُ مُسْتَلْزِمَةٌ وَمُسْتَتَبِعَةٌ لِلْعُقُوبَاتِ»^۲.

«و اما پاسخ اشکال دوم [این است که:] ثواب و عقاب یکی از لازمه‌های کارهای نیک و بد است. پس همان‌گونه که غذاهای فاسد بیماری‌های جسمی را در پی دارد، افعال زشت نیز عقوبت‌ها را به دنبال دارد».

در نظام فلسفی، ماهیات «لازمه ذاتی» دارند. مثال مشهور آن «عدد چهار» و «زوجیت»

۱. الأسفار ۶: ۳۸۶. وی همچنین می‌نویسد: «... أَنَّ الْعَذَابَ لِلنَّفُوسِ الْجَاهِلَةِ الشَّقِيَّةِ لَيْسَ مِنْ قِبَلِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ مِنْ جِهَةِ الْإِنْتِقَامِ، بَلْ لِكُونِ الْعُقُوبَةِ مِنْ نَتَائِجِ أَعْمَالِهَا وَأَفْعَالِهَا وَمِنْ لَوَازِمِ أَخْلَاقِهَا الرَّدِيَّةِ». (الأسفار ۲: ۳۵۶)

۲. المشهدین: ۱۵۶.

است. زوجیت، لازمه ذاتی عدد چهار است؛ یعنی اگر شما مفهوم «چهار» را تصوّر کنید، مفهوم «زوجیت» نیز در آن مأخوذ است. هر عدد چهاری که در عالم خارج موجود باشد (مصادق چهار) نیز زوج خواهد بود. به عبارت ساده‌تر، این دو از هم جدا نخواهند بود. مثال دیگر آن «مثلث» و «زوایای ۱۸۰ درجه» است، یعنی شما نمی‌توانید مثلثی را تصوّر کنید که مجموع زوایای داخلی اش ۱۸۰ نباشد. دومی لازمه اولی است.^۱

حکایت ثواب و عقاب با اعمال نیک و بد ما نیز همین است. اعمال ما مانند عدد چهار و جزای آن مانند زوجیت است. اعمال ما لوازمی ذاتی دارند که مختصّ آخرت هم نیست؛ برخی لوازم آن اخروی و برخی دنیوی اند. مثلاً اگر کسی سمّ بخورد می‌میرد، چاقو را به روی دستش بکشد، می‌بُرد و... اینها همگی لوازم ذاتی افعال مایند. حال، وقتی کسی فعلی را موجود می‌کند و آن را جعل می‌نماید، لوازم ذاتی اش را نیز با آن فعل، موجود خواهد کرد. «سم خوردن» و «خودکشی» لازم و ملزوم اند. اگر کسی فعل «سم خوردن» را ایجاد کرد، «خودکشی» را نیز ایجاد کرده است، زیرا دومی لازمه ذاتی اولی است.

حاج ملاهادی سبزواری می‌نویسد:

«ثمَّ الجعل المؤلَّف يختصّ تعلّقه بالعرضيات المفارقة لخلوّ الذات عنها، ولا يتصوّر بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين ذاتياته ولا بينه وبين عوارضه اللازمة؛ كالإنسان إنسان والمشيّ إنسان حيوان والأربعة زوج، لأنّها نسب ضرورية... ولذا قال الشيخ: «ما جعل الله المشمش مشمشاً ولكن أوجده».^۲

او پیش از این عبارت اشاره می‌کند که جعل دوگونه است: «بسیط» و «ترکیبی»، که ما به جهت پرهیز از اطالۀ کلام از توضیح آن اجتناب می‌کنیم. به هر روی، در جعل ترکیبی که یکی از اقسام جعل است، وقتی چیزی جعل می‌شود، ذاتیات و عوارض لازمش نیز جعل می‌گردند. این طور نیست که ذات آن شیء و لوازمش با دو جعل گوناگون

۱. به عنوان نمونه، این دو مثال را می‌توانید در اینجا ببینید: الأسفار ۲: ۱۸۱.

۲. شرح المنظومة ۲: ۲۲۳-۲۲۴.

جعل شوند. سپس به سخنی از ابن سینا اشاره می‌کند [که از مشهورات است و در آثار باقیمانده از او یافت نمی‌شود]:

«خداوند زردآلو را زردآلو نکرده، بلکه [تنها] او را ایجاد کرده است».

یعنی این چنین نیست که خدا با یک جعل، ذات زردآلو را ایجاد کند، سپس زردی آن را جعل کند، سپس گردی آن را جعل کند و...؛ خیر! همگی به یک جعل، موجود می‌گردند. خداوند با یک جعل، یک میوه گرد شیرین زرد هسته دار کذا و کذا را جعل می‌کند.

پس خلاصه اول این شد که جزای عمل، لازمه آن است و با جعل عمل، موجود شده است.

پاسخ دوم

قرآن کریم درباره عذاب جهنم دو نوع بیان دارد.^۱ گاهی عذاب را «ما به ازا» و گاهی «عین» عصیان عبد معرفی می‌کند. مثلاً در جایی می‌فرماید:

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾^۲

«و برای آنها عذاب درناکی است، به ازای آن دروغ‌هایی که می‌گفتند».

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^۳

«و عذاب سراغ کسانی خواهد آمد که نشانه‌های ما را تکذیب کردند، به ازای فسق‌هایی که مرتکب می‌شدند».

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتُرُونَ﴾^۴

۱. این نکته‌ای است که یکی از اساتید مرحوم میرزای اصفهانی در تبیین حقیقت عذاب اخروی بر آن تأکید داشته‌اند (مرحوم عصار).

۲. البقرة: ۱۰.

۳. الأنعام: ۴۹.

۴. الأنعام: ۱۲۰.

«کسانی که گناه به دست آوردند، به ازای آنچه به دست آورده‌اند، جزا داده می‌شوند».

﴿سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^۱

«به ازای افترايي که می‌زدند، جزا داده خواهند شد».

اما در برخی آیات، عذاب اخروی عین همان معصیت دانسته شده است:

﴿فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾^۲

«بچشید آنچه را که انباشتید».

﴿ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۳

«بچشید آنچه را که عمل کردید».

﴿ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾^۴

«بچشید آنچه را که به دست آوردید».

فلاسفه با مستمسک قرار دادن دسته دوم آیات، معتقد شدند که عذاب، وجود اخروی فعل است، نه اینکه خدا کسی را عذاب کند.^۵

پاسخ سوم

پاسخ سوم عرفانی است. محیی‌الدین در مواضع مختلفی «عذاب» را از «عذب = شیرینی» می‌داند و معتقد است که عذاب اخروی براهل جهنم دردآور نیست. قیصری ذیل آیه ۱۶ سوره احقاف ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ﴾^۶ می‌نویسد:

«هذا «التجاوز» عامٌّ بالنسبة إلى أهل الجنة والنار. أما بالنسبة إلى أهل الجنة، فظاهر

۱. الأنعام: ۱۳۸.

۲. التوبة: ۳۵.

۳. العنکبوت: ۵۵.

۴. الزمر: ۲۴.

۵. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که ایشان (فلاسفه) در این پاسخ، از دسته یکم آیات غافل گشته‌اند.

۶. «ما از گناهان اهل بهشت می‌گذریم».

... و أما بالنسبة إلى أهل النار من المؤمنين، فبالإخراج بشفاعة الشافعين. و بالنسبة إلى الكافرين يجعل العذاب لهم عَذَاباً؛ أو يرفعه مطلقاً، كما جاء في الحديث: «يَنْبِت في قعر جهنم الجرجير». و إن كانوا خالدين فيها؛ أو يعطائهم صبراً على ما هم عليه من البلياء والمحن، فيتألفوا به، فلا يتألمون منه بعد ذلك»^۱.

«این «تجاوز» هم برای بهشتیان است و هم برای دوزخیان. نسبت به بهشتیان که روشن است... اما نسبت به اهل دوزخ، مؤمن با خارج ساختن آنها از جهنم، با شفاعتِ شفاعت‌کنندگان از آنها می‌گذرد. و نسبت به کافران [چند حالت دارد]: یا عذاب را برای آنان شیرین می‌گرداند؛ یا عذاب را مطلقاً از آنها برمی‌دارد - همان طور که در حدیث نبوی آمده است: «در کف جهنم گیاه جرجیر خواهد رویید» - اگرچه آنان در جهنم جاودان خواهند بود؛ یا اینکه به آنها صبری عنایت می‌کند تا از بلاها و محنت‌ها نرنجند و با آنها انس بگیرند. بعد از انس‌گیری دیگر درد نخواهند کشید».

این مطلب در فضّ اسماعیلی آمده است. وی در فضّ یونسی نیز مانند خود ابن عربی تصریح می‌کند که مآل اهل جهنم، نعیم و برخورداری از نعمات الهی است و همان طور که آتش بر جناب ابراهیم عليه السلام برد و سلام شد بر اهل جهنم نیز سرد و سلامت خواهد شد. قیصری اضافه می‌کند که تمام نصوص بر «جاودانگی در آتش» دلالت دارند، نه «جاودانگی در عذاب»^۲:

«و أما أهل النار، فآلهم إلى النعيم. ولكن في النار أژلاً، إذ لا بدّ لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن يكون برداً و سلاماً على مَنْ فيها، وهذا نعيمهم»^۳.

أي: و مآل أهل النار أيضاً إلى النعيم المناسب لأهل الجحيم. إما بالخلاص من العذاب، أو الالتذاذ به بالتعود، أو بتجلى الحق لهم في صورة اللطف في عين النار، كما جعل النار برداً و سلاماً على إبراهيم عليه السلام. ولكن ذلك بعد انتهاء مدة العقاب، كما جاء:

۱. شرح الفصوص (قیصری): ۶۵۹.

۲. لازم به ذکر است که قرآن دست‌کم در دو جا با لفظ «عذاب الخلد» به جاودانگی عذاب اشاره می‌کند:

یونس: ۵۲، السجدة: ۱۴.

۳. عبارت داخل پرانتز متعلق به ابن عربی است.

«يُنْبِت فِي قَعْرِ جَهَنَّمَ الْجَرْجِيرَ». و ما جاء نصّ بخلود العذاب، بل جاء الخلود في النار، و لا يلزم منه خلود العذاب»^۱.

خلاصه آنکه: عذاب ابدی منتفی است! اهل جهنّم پس از مقداری عذاب، یا از جهنّم خارج می‌شوند یا خوش و خرم در جهنّم باقی می‌مانند.

در فصّ هودی، هردو تصریح می‌کنند که «جهنّم» چیزی جز «بعد از خدا» نیست. از طرفی، بعد و دوری از خدا هم بی‌معناست، زیرا همه به خدا نزدیک اند و خدا نیز بدان‌ها از رگ گردن نزدیک‌تر است. پس جهنّم برای آنها تبدیل به نعیم می‌شود. وقتی عذاب شدند، پاک گشتند و استعداد پیدا کردند، همگی به مراتب بالای معرفت خدا نائل می‌گردند و از عارفین کَمَلین می‌شوند.^۲

کمی بعد تر به رحمت الهی اشاره می‌کند و می‌گوید: کسی که رحمان و رحیم است و وسعت رحمتش سرتاسر گیتی را فرا گرفته است، چگونه می‌تواند خلائق را عذاب کند؟! اگر عذابی هم هست، به جهت خالص کردن افراد است، مانند طلا و نقره‌ای که داخل کوره می‌اندازند تا خالص گردند. پس عذاب خدا هم رحمت است و سخط او هم عین رضاست:

«واعلم، أن كل مَنْ اكتحلت عينه بنور الحقّ، يعلم أن العالم بأسره عباد الله وليس لهم وجود و صفة و فعل إلا بالله و حوله و قوته، و كلّهم محتاجون إلى رحمته، و هو الرحمن الرحيم. و من شأن مَنْ هو موصوف بهذه الصفات ألاَّ يعذب أحداً عذاباً أبداً. و ليس

۱. شرح الفصوص (قیصری): ۹۸۴.

۲. همان: ۷۱۹-۷۲۰. «الحقّ يأخذ بنواصي المجرمين و يسوقهم بريح الأهواء إلى جهنم. ثمّ فتر جهنم بـ«البعد» إيماءً بأنّ كلّ مَنْ بعد من الحقّ بالاشتغال بالأمور الطبيعية و النفسانية، فهو من حيث ذلك في جهنم. و لما كان في نفس الأمر لا يُبعد لأحد من الله، إذ المواطن و المقامات كلها صور مراتب الحقّ، و صف «البعد» بأنّه أمر متوهم، ينشأ من توهمهم أنّ في الوجود سوى و غيراً. فلما ساقهم الحقّ إلى ذلك الموطن، أي إلى دار جهنم و أهلكهم و خلّصهم عن نفوسهم بالفناء فيه، حصل لهم عين القرب، و انكشف لهم أنّ البعد من الله ما كان إلاّ توهماً محضاً، فانقلب جهنم في حقهم بالنعيم، لأنّهم كسبوا باستعدادهم ذلك، فصاروا عارفین بالله و مراتبه. و لكن بعد أخذ المنتقم منهم حقه».

ذلك المقدار من العذاب أيضاً إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدرة لهم، كما يُذاب الذهب والفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره، فهو متضمن لعين اللطف والرحمة»^۱.

سپس به این بیت محیی‌الدین استناد و آن را توجیه می‌کند:

وتعذيبكم عَذْب وسخطكم رضی وقطعكم وصل وجوركم عدل^۲

«عذاب کردن (شدن) شما شیرین و نارضایتی شما عین رضایت است؛ و قطع کردن شما عین وصل نمودن و ستم کردن شما عین عدالت است».

قیصری کلام ابن عربی را توجیه می‌کند که اگر گفته است: «عذاب شیرین است»، نه به این معناست که عذابی در کار نیست، بلکه عذاب برای خالص ساختن اهل جهنم است و به همین جهت، شیرین و عین لطف است.^۳

نقد و بررسی

ما در مقام نقد جدی و موبه‌موی این دیدگاه‌ها نیستیم. تنها به همین بسنده می‌کنیم که این پاسخ‌ها صرفاً لفاظی و نساجی است. به فرض هم که ما یک سری الفاظ را کنار هم چیدیم که طرف مقابل خسته شود یا نتواند چیزی بگوید یا گیج شود یا... با این همه طول و تفصیل که دیدید، سؤال‌های اصلی بحث پاسخ داده نشد.

من گمان می‌کنم مطلب خیلی روشن است! اگر ما بتوانیم استناد و انتساب فعل به بنده را تبیین کنیم، به طوری که فعل، حقیقتاً قابل انتساب و استناد به بنده باشد، می‌توانیم امر و نهی یا ثواب و عقاب خدا را توجیه کنیم، و الاً فلا! حال شما بگویید که عذاب شیرین است! عذاب، ملکات ظهور نفسانی است! عذاب صورت اخروی عمل و

۱. همان: ۷۲۶.

۲. همان.

۳. همان. «والشیخ - رض - إنما يشير في أمثال هذه المواضع إلى ما فيها من الرحمة الحاقية. وهي من المظلمات المدركة بالكشف، لا أنه ينكر وجود العذاب وما جاء به الرسل من أحوال جهنم».

عین عمل ماست! ... ثُمَّ ماذا؟ گاهی آن قدر این لفاظی‌ها به طول می‌انجامد که اصل مطلب گم می‌شود. بنا نبود تا حقیقت عذاب اخروی تبیین شود، بلکه قرار بود عدالت خدا ثابت شود. بر فرض که امرو نهی خدا برای این بوده است که مطیع از عاصی به طور علنی تمایز یابند؛ آن وقت با صرف گفتن این جمله، مسئله حل می‌شود؟! مسلماً خیر! بحث بر سر مطلب دیگری بود. ملاک و مناط صحّت امرو نهی، مختار بودن مأمور و منهیّ است. وقتی من چیزی شبیه به عروسک خیمه‌شب‌بازی باشم، دیگر امرو نهی معنا ندارد! حال شما به جای آنکه مسئله را حل کنید، می‌گویید: امرو نهی خدا برای این بوده است که چنین و چنان شود.

خلاصه آنکه: ما گمان می‌کنیم که آقایان سوراخ دعا را گم کرده‌اند و به مستشکلان خود آدرس غلط می‌دهند و آنها را ناکجاآباد رهنمون می‌سازند.

گفتار هفتم: نقد روش شناختی فلسفه اسلامی

تبیین و نقد روش فلاسفه^۱

مقدمه

این نکته را همیشه مدّ نظر داشته باشید که ما با هیچ یک از فیلسوفان خصومت شخصی نداریم. این دانشوران خدماتی کرده و زحماتی کشیده و همگی خواسته‌اند تا مسائلی پایه‌ای را حل کنند. از دیدگاه ما، جریاناتی مانند فلسفه اسلامی در میان بشر تکوّن یافته‌اند و ریشه الهی ندارند. به همین جهت، باید حساب آموزه‌های آنها را از تعلیمات انبیا علیهم‌السلام جدا کرد. البته آنها به آیات و روایات استناد می‌کنند، اما استناد آنها به گونه‌ای است که مبانی رایج در سنت حکمی نیز محفوظ بماند. در واقع، نزد آقایان فلاسفه، اصل، تعالیم حکمای بزرگی چون ارسطو، ابن سینا و به ویژه ملاصدرا است و آیات و روایات جنبه تأییدی و استشهادی دارند. هرآیه یا روایتی که با اصول موضوعه آنان منطبق بود، می‌پذیرند و هر کدام مخالف بود، کنار می‌گذارند.

خلاصه آنکه: از نظرگاه ما، تعلیمات فلسفی خالی از اشکال نیست و با اصول و مبانی کتاب و سنت، تعارضاتی دارد. به عنوان مثال، حکما می‌گویند که ذات خدا قابل شناخت نیست و معرفت خداوند، «بالوجه» است. غیر از اینکه این مطلب با روایاتی

۱. پیشتر برخی از نقدهای روش شناختی به بیان مرحوم استاد عصار را در این کتاب تنظیم کرده‌ایم: عالم تشریع، شور و بلا: ۱۶۸-۱۷۳. از آنجا که مرحوم عصار در این موضع نیز همان اشکالات را مطرح کرده‌اند، ما نیز ناچاریم آنها را در اینجا تکرار کنیم و نکات اضافه‌ایشان در این موضع را تکمیل نماییم.

تعارض دارد که تصریح در این مطلب دارند که ما نفس، ذات و کنه خدا را می‌شناسیم، این مبنا با اصل «سخن گفتن درباره خدا» و «عبادت کردن او» نیز در تضاد است. مگر می‌شود معرفت ما بالوجه باشد و این همه در باب خدا سخن بگوییم؟ یا اینکه او را بندگی نماییم؟^۱

همچنین مباحثی نظیر «استعداد ذاتی اشیا» و «عدمیت شرور» که مرحوم مطهری در کتاب **عدل الهی** مطرح می‌کند، از نظر ما قابل قبول نیست. البته این بدان معنا نیست که ما با تمام جملات آقای مطهری و سایر فلاسفه مخالف ایم. ایشان سخنان مورد قبولی هم دارند. ما نیز روی همان سخنان تکیه می‌کنیم و گفتگوی علمی خویش را با آنها جلو می‌بریم. در بسیاری موارد، اصل ادعا میان ما و آنان مشترک است. آنچه متفاوت است، تفسیر جمله مورد نظر است. برای مثال، ایشان در اوایل همین کتاب **عدل الهی** می‌گویند:

«ما نسبت به حق متعال طلبکار نیستیم و او هر چه به ما عطا کند، از سر لطف اوست».

این سخن بسیار متین است. در ادامه، اما ایشان پا را فراتر می‌گذارند و می‌گویند:

«فرض ظلم برای خدا محال است».^۲

این جمله را نمی‌توان پذیرفت. ایشان اینگونه مثال می‌زنند: اگر پدری به یکی از بچه‌هایش مقدار کمتری داد، به دیگری مقدار بیشتری؛ به آنها ظلم نکرده است.^۳ اما

۱. مرحوم عصّان: حدود سی و پنج سال پیش با یکی از دوستان برای ارشاد فردی رفتیم که فیلسوف بود و بهایی شده بود. او می‌گفت: ما خدا را نمی‌شناسیم و معرفت ما به خداوند، بالوجه است. دوست ما به وی گفت: من به تو مرزده می‌دهم که همین الآن خدا را به تو خواهیم شناسانید! خدا این سنگ است! او پاسخ داد که: نمی‌شود! خدا که سنگ نیست! دوست ما نیز پاسخ داد که تو اگر خدا را نمی‌شناسی، از کجا می‌دانی که او سنگ نیست؟!

۲. عدل الهی: ۴۶-۴۷؛ ۸۸-۸۹.

۳. همان: ۴۶.

سؤال اینجاست که اگر این پدر پول‌های یکی از بچه‌هایش را برداشت و بعد آن بچه را مؤاخذه کرد که پول‌هایت کجاست؟ چرا پول‌هایی را که من به توداده بودم به باد دادی؟ و... آیا کار او ظالمانه نیست؟ بنابراین، می‌توان حالتی را فرض کرد که پدر نسبت به فرزندش ظلم کند. درباره‌ی خداوند نیز «فرض ظلم» منتفی نیست. اگر خداوند «عقاب بلا بیان» کند، ظلم کرده است. صدور چنین فعلی از خدا محال نیست، اما آن خدایی که ما وجدان می‌کنیم چنین کاری نمی‌کند. آنها چون نمی‌توانند ساحت خدا را از ظلم و سایر افعال قبیح مبرا سازند، از ابتدا می‌گویند: «ظلم برای خدا معنی ندارد».

مقایسه‌ی روش ثقلین و فیلسوفان مسلمان در کشف حقایق

در اینجا قصد نداریم به شکل مبسوط، روش‌شناسی فلسفه را مورد بررسی قرار دهیم، بلکه بیان ساده‌ای از آن ارائه خواهد شد تا راهی که به این سخنان ختم شده است بهتر شناخته شود. تفاوت اساسی رویکرد مستفاد از کتاب و سنت با روش فلسفی آن است: در مسلک اول، آنچه در باب خداست [مانند توحید و عدل]، به تعریف و شناسایی خدا شناخته می‌شود؛ حال آنکه فیلسوفان با تعقل صناعی و قیاس اصطلاحی می‌خواهند درباره‌ی ذات، صفات و فعل خداوند سخن بگویند، البته در برخی موارد راه آنها به راه کتاب و سنت نزدیک می‌شود، ولی آن موارد استثنا است نه قاعده.

[نیز در باب صفات الهی]، فیلسوف معتقد است ابتدا باید به خودمان و سایر مخلوقات نگاه کنیم. هر کمالی را که دیدیم، مقدارش را بی‌نهایت کنیم و محصولی تولید نماییم. آن محصول عبارت است از صفات کمالیه حق متعال. اینها صفات خداوند را مبتنی بر قیاس تولید می‌کنند، حال آنکه امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«إِنَّهُ مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَّاسِ، لَا يَزَالُ الدَّهْرُ فِي الْإِلْتِبَاسِ، مَائِلًا عَنِ الْمُنْهَاجِ، ظَاغًا فِي الْأَعْوَجَاجِ، ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ، قَائِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ»^۱

«کسی که پروردگارش را با قیاس (مقایسه با خلق) وصف (نشان دار) کند، پیوسته گرفتار

شباهات است. چنین کسی از طریق حق منحرف گشته، از مسیر صحیح کوچ کرده، به کژی گرویده، گمراه شده و به امری نادرست اعتقاد پیدا کرده است».

اینها قابل جمع شدن نیست. دوراه از هم جداست که به دو نتیجه متفاوت می‌رسد. رویکردی که مرحوم مطهری در کتاب **عدل الهی** و نیز بسیاری از فیلسوفان متشرع در آثارشان داشته‌اند، این بوده که میان مبانی کتاب و سنت با اصولی که در فلسفه مورد اجماع است - مانند ضرورت علی و معلولی - جمع کنند؛ کاری که - به گفته برخی از خود فیلسوفان - شدنی نیست.^۱

۱. علامه طباطبایی رحمته الله در باب ناکارآمدی تلاش‌هایی که برای جمع میان سه طریق حکمت، عرفان و قرآن صورت گرفته است، می‌نویسد: «و بالجمله فهذه طرق ثلاثة في البحث عن الحقائق والكشف عنها: الظواهر الدينية وطريق البحث العقلي وطريق تصفية النفس، أخذ بكلٍ منها طائفة من المسلمين على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع والتدافع، و جمعهم في ذلك كزوايا المثلث، كلما زدت في مقدار واحدة منها نقصت من الأخرين وبالعكس. و كان الكلام في التفسير يختلف اختلافاً فاحشاً بحسب اختلاف مشرب المفسرين، بمعنى أن النظر العلمي في غالب الأمر كان يحمل على القرآن من غير عكس إلا ما شذَّ. وقد عرفت أن الكتاب يصدق من كلٍ من الطرق ما هو حقٌّ، وحاشا أن يكون هناك باطن حقٌّ ولا يوافقه ظاهره، وحاشا أن يكون هناك حقٌّ من ظاهراً و باطن والبرهان الحق يدفعه ويناقضه. و لذلك رام جمع من العلماء - بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم - أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و العرفان كابن العربي و عبدالرزاق الكاشاني و ابن فهد و الشهيد الثاني و الفيض الكاشاني؛ و آخرون أن يوفقوا بين الفلسفة و العرفان كأبي نصر الفارابي و الشيخ السهروردي صاحب الإشراق و الشيخ صائن الدين محمد ترکه؛ و آخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و الفلسفة كالقاضي سعيد و غيره؛ و آخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره و كتبه و صدر المتألهين الشيرازي في كتبه و رسائله و عدة ممن تأخروا عنه. و مع ذلك كلّه، فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله إلا شدة في التعرّض، و لا في إخماد ناره إلا اشتعالاً». (الميزان ۵: ۳۸۲)؛ «حاصل سخنان ما این شد که طریق بحث پیرامون حقائق و کشف آن منحصر در سه طریق است: یا از راه ظواهر دینی کشف می‌شود، و یا از طریق بحث عقلی، و یا از مسیر تصفیه نفس. مسلمانان هر طائفه، یکی از این سه طریق را سلوک کرده‌اند، در حالی که بطور قطع یکی از این سه راه حق و درست است، و آن دوی دیگر باطل است، برای اینکه این سه طریق خودشان یکدیگر را باطل می‌دانند، و بینشان تنازع و تدافع هست، و در مثل مانند سه زاویه یک مثلث‌اند، که هر قدر یک زاویه از آن سه را گشادتر کنی، دو زاویه دیگر تنگ‌تر می‌شوند، و به عکس هر قدر آن دو زاویه را گشادتر کنی این یک زاویه را تنگ‌تر کرده‌ای. اختلاف این سه طریق به طور مسلم در کیفیت تفسیر قرآن نیز اثر دارد. تفسیری که یک متدین و متعبد به ظواهر دین برای قرآن می‌کند، با تفسیری که یک فیلسوف و یک صوفی

در همان کتاب می‌بینیم که استاد مطهری کوشیده تا صورتی از شفاعت را به دست دهد که با مبانی فلسفه سازگار است، اما عملاً معنای حاصل، شفاعت نیست و ارتباط خیلی زیادی با شفاعت ندارد. نیز ایشان در این کتاب ادّعا می‌کند که تمام نعمت‌های خداوند، از سرفضل اوست، ولی در پایان، وقتی ایشان نظام جهان را مبتنی بر قاعدهٔ علیت توضیح می‌دهد، دیگر جایی برای فضل و لطف باقی نمی‌گذارد.

ما در این کتاب و سایر آثاری که فیلسوفان مسلمان به قلم درآورده‌اند، دوگانگی می‌بینیم. از طرفی مطالبی را بیان می‌کنند که ریشه در تعلیمات انبیا: دارد و از طرفی هم مطالب ناسازگاری را می‌گویند که مبانی فلسفی حفظ شود.

در مشرب فلسفی، چند نکته وجود دارد که ما از آن اجتناب می‌کنیم:

می‌نویسد، اختلاف فاحشی دارد، همچنان که این اختلاف را به عیان در تفاسیر مشاهده می‌کنیم و احساس می‌کنیم که هر مفسری مشرب علمی خود را بر قرآن تحمیل کرده و نخواست است بفهمد که قرآن چه می‌گوید، بلکه خواسته است بگوید قرآن نیز همان را می‌گوید که من می‌فهمم. البته اینکه گفتیم: «هر مفسر»، کلیت ندارد، مفسرانی انگشت‌شمار نیز هستند که از این خطا مبرا بوده‌اند. در سابق توجّه فرمودید که کتاب آسمانی - قرآن عزیز - از این سه طریق، آنچه حق است تصدیق کرده، و باطلش را باطل دانسته است؛ و حاشا که در این سه طریق باطن حقی باشد که قرآن آن را نپذیرد و ظواهر قرآن با آن موافقت نداشته باشد؛ و حاشا بر اینکه در ظاهر و باطن قرآن حقی باشد که برهان عقلی آن را رد کند و نقیض آن را اثبات نماید. به همین جهت جمعی از علما در صدد برآمده‌اند که به مقدار بضاعت علمی که داشته‌اند و در عین اختلافی که در مشرب داشته‌اند، بین ظواهر دینی و بین مسائل عرفانی نوعی آشتی و توافق برقرار کنند، مانند محیی‌الدین عربی و عبدالرزاق کاشانی، و ابن فهد، و شهید ثانی، و فیض کاشانی. بعضی دیگر در صدد برآمده‌اند که بین فلسفه و عرفان صلح و آشتی برقرار سازند، مانند ابونصر فارابی و شیخ سهروردی صاحب اشراق، و شیخ صائن‌الدین محمد ترکه. بعضی دیگر در این مقام برآمده‌اند تا بین «ظواهر دینی» و «فلسفه» آشتی برقرار سازند، نظیر قاضی سعید و غیره. بعضی دیگر خواسته‌اند بین هر سه مشرب و مرام توافق دهند، مانند ابن سینا که در تفسیرها و سایر کتبش مطالبی دارد، و صدر المتألهین شیرازی در کتاب‌ها و رساله‌هایش؛ و جمعی دیگر که بعد از وی بودند. ولی با همه این احوال، اختلاف این سه مشرب آن قدر عمیق و ریشه‌دار است که این بزرگان نیز نتوانستند کاری در رفع آن صورت دهند، بلکه هر چه در قطع ریشه اختلاف بیشتر کوشیدند، ریشه را ریشه‌دارتر کردند. و هر چه در صدد خاموش کردن اختلاف برآمده‌اند، دامنهٔ این آتش را شعله‌ورتر ساختند». (ترجمهٔ تفسیر المیزان ۵: ۴۵۹-۴۶۰)

یکم: آنها متکفل پاسخ به تمام پرسش‌ها شده‌اند. هدف خود را این گذاشته‌اند که تمامی اشیا را «علی ما هی علیها: همان طور که هست» بشناسند^۱، اما ما باید این نکته را بدانیم که معرفت صنع خداست و ما هر قدر که خدا برایمان روشن کند، می‌توانیم بدانیم و بیش از آن نیز به حکم عقل، نباید پیش برویم. حضرت رضا (ع) که به تعبیر خواجه طوسی (رحمه الله) «صاحب حجج رضویه» است و با علمای ادیان و ملل بحث نموده و همگی آنها را زمین گیر کرده است، در برخی روایات می‌فرماید: «هكذا خرج إلینا: این گونه به ما رسیده است»^۲. یا اینکه در برخی روایات آمده است: «استطاعت در کلام پدران من نیست!»^۳. در اینجا بحث این نیست که ما دلیلی برای این حرف‌ها نداریم، بلکه ائمه (ع) خواسته‌اند نشان دهند که ناسازگاری برخی سخنان با اصول اسلام و تشیع آشکارتر از آن است که ارزش بحث داشته باشد. یا اینکه خواسته‌اند بگویند که ما در برابر اصولی که پیامبر (ص) و امامان (ع) تعلیم کرده‌اند و به دست ما رسیده است، تسلیم ایم.

دوم: تلاش برای قانع کردن طرف مقابل و اسکات خصم. ما به دنبال آن نیستیم که حتماً طرف مقابل را از جواب عاجز کنیم. ما در پی آن ایم که به وسیله تذکرات کتاب و سنت، خود و دیگران را به حالت وجدان درآوریم. البته وجدانی کردن مطلب، کار ما نیست و فعل خداست. حال اگر کسی وجدان نکرد، دیگر وظیفه از گردن ما ساقط است. کار بیشتری از ما بر نمی‌آید! اگر هم کسی وجدان کرد، ولی در ظاهر منکر شد و گفت که من وجدان نمی‌کنم، باز هم از دست ما کاری بر نمی‌آید. او در روز قیامت، دیگر حجتی در برابر خدا ندارد و به ازای کفر خود، معاقب خواهد بود.

سوم: فلاسفه می‌خواهند همه چیز را در قالب «لفظ» درآورند و بیان کنند، در حالی که وجدانیات، به ویژه ذات و فعل خداوند قابل بیان نیستند. هیچ یک از وجدانیات را

۱. الأسفار: ۱: ۲۴۸؛ پاورقی ۳.

۲. الکافی: ۱: ۱۵۰ (به نقل از امام صادق (ع)).

۳. التوحید: ۳۴۴.

نمی‌توان در قالب الفاظ درآورد. برای مثال، اگر کسی کور مادرزاد باشد و هیچ وجدانی از رنگ نداشته باشد، شما هر قدر رنگ‌ها را در قالب الفاظ برایش تشریح کنید، هیچ ثمره‌ای برای او نخواهد داشت. یا اینکه شما نمی‌توانید کنه «درد» را به زبان بیاورید.

در مباحث توحید و اسماء و صفات الهی اثبات شده است که ما درباره ذات و فعل خدا به شکل «خروج عن الحدین» می‌توانیم سخن بگوییم، نه بیشتر. در روایات فرموده‌اند: «اسْكُتُوا لِمَا سَكَتَ اللَّهُ»^۱. نیز فرموده‌اند: «حق خدا بر مردم این است که هر چه می‌دانند بگویند و هر چه نمی‌دانند نگویند»^۲. ما و فلاسفه در شیوه بیان حقائق متفاوت ایم.

چهارم: اشتباه دیگر فلاسفه آن است که عبارات و اصطلاحات کتاب و سنت را با اصطلاحات مشابه ارسطو و ابن سینا تفسیر می‌کنند. به عنوان مثال، ملاصدرا روایات کتاب العقل کتاب شریف کافی را با عبارات ابن سینا و دیگران در باب عقل شرح داده است^(۳). بنده بارها تأکید کرده‌ام و باز هم تأکید می‌کنم که شما هر سخنی را از هر کسی می‌شنوید، از خود او بخواهید که سخنش را تفسیر کند. نظریه «نسبیت» انیشتین

۱. عوالي اللئالي ۳: ۱۶۶.

۲. الکافی ۱: ۴۳.

۳. وی در ابتدای شرح کتاب العقل می‌نویسد که مرادش از «عقل»، عقل فلسفی محض نیست: «و لِيَعْلَمَ أَوْلَا إِنَّا لَا نَرِيدُ مِنَ الْعَقْلِ، ذَلِكَ الْعَقْلُ النَّظَرِيُّ الْفَلَسَفِيُّ الْمُحْضُ، بَلْ نَرِيدُ الْعَقْلَ الْعَامَّ الْبَشَرِيَّ بِمَا لَهُ مِنْ أَصُولٍ فُطْرِيَّةٍ ضَرُورِيَّةٍ وَقَوَاعِدٍ عَمَلِيَّةٍ اخْلَاقِيَّةٍ غَيْرِ الْاِكْتِسَابِيَّةِ». (شرح أصول الکافی ۱: ۲۰)؛ «باید دانسته شود که اولاً مراد ما از عقل، عقل نظری فلسفی محض نیست، بلکه عقل عمومی بشری است، از آن جهت اصول فطری بدیهی و قاعده‌های اخلاقی را که نیازی به اکتساب ندارد درمی‌یابد». با این حال، در مواردی، از این ادعای خود عدول کرده است. به عنوان نمونه، این روایت امام باقر (ع) را که می‌فرماید: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بَهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ» هرگاه قائم ما به پا خیزد، دستش را بر سر مردمان می‌گذارد تا عقل آنها را جمع و کامل گرداند» (الکافی ۱: ۲۵) با تکیه بر مراتب عقل نظری تبیین کرده است (شرح أصول الکافی: ۵۳۵). بدیهی است که مراتب عقل نظری (عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد) که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود، مبتنی بر روایات نیست.

یا نظریه «کوانتوم» پلانک را باید خود آنها تفسیر کنند. اگر شما از یک عالم دینی درباره نسبت یا از یک اقتصاددان درباره کوانتوم پرسیدید، قطعاً به خطا خواهید افتاد. اگر قرآن می‌فرماید: «لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۱ و روایات می‌گویند که مثل اعلای حق متعال، حضرات معصومین اند، باید از خود خدا و حضرات معصومین علیهم‌السلام پرسید که مرادشان از «مَثَلُ اَعْلَى» چیست. غیر از این، از لحاظ روش شناختی اشتباه است و هر عاقلی آن را تصدیق می‌کند.

پنجم: ملاک کار فلسفه آن است که صورت استدلال روی قضایای منطق صوری درست شود و فعل و انفعالات عقلی روی روش خاصی باشد. به علاوه، فلاسفه مسلمان و شیعه، سازگاری با متون دینی را هم داخل می‌کنند، ولی هر جا با اصول فلسفی ناسازگار بود، نصوص دینی را توجیه و تأویل می‌نمایند. مرحوم علامه طباطبایی در برخی مواضع صراحت دارند که کلّ مطالبی که در شرایع هست، بر مبنای الفاظ است و الفاظ تحمل معانی مختلف را دارند، لذا ما همیشه اصل را بر مسائل عقلی (یعنی فلسفی) قرار می‌دهیم. این سخن می‌تواند آثار سوئی را در پی داشته باشد. مثلاً اگرده‌ها آیه راجع به «خلود در جهنّم» در قرآن آمده باشد و ما «نفی خلود» را عقلی دانستیم، تمامی آن‌ها را تأویل می‌کنیم، کما اینکه ملاصدرا در برخی آثارش تصریح کرده که آیات زیادی راجع به خلود است و تمام مفسران هم خلود را به معنای «ابدیت» پذیرفته‌اند، ولی دیدگاه آنها را حجت نمی‌دانند، چون در نظر آنان مفسران در مسائل عقلی وارد نیستند و نمی‌دانند که «الْقَسْرُ لَا يَدُومُ»! به هر صورت، فیلسوفان مسلمان منکر شرایع نیستند، ولی غالباً دست به تأویل‌هایی زده‌اند که از دیدگاه ما قابل قبول نیست و با سایر نصوص دینی ناسازگار است.

ششم: ابزار فلسفه ابزار دقیق و درستی نیست. ما با منطق فطری (نه صوری) ثابت

۱. الروم: ۲۷.

۲. البرهان: ۴؛ ۹۵؛ ۵؛ ۵۶۵.

کرده‌ایم که ابزار فلسفی صحیح نیست. این قانونی که به عنوان ابزار در دست فیلسوف است - مثلاً «الواحد لا یصدُرُ عنه إلا الواحد» - اشتباه است. این بزرگواران از نظر فقهی تابع امام باقر و امام صادق علیه السلام هستند، ولی خوب که دقت می‌کنیم، می‌بینیم که از نظر فلسفی تابع ارسطو، ابن‌سینا و سایر نوابغ بشری‌اند. اعتقاد قلبی من است که امثال مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم مطهری با تمام وجود، شیعه و دارای مکارم اخلاقی بوده‌اند، ولی بحث علمی غیر از تقوا است. ما می‌گوییم معصوم چهارده نفر بیشتر نیستند. با این عقیده، راه برای نقد همه، حتی بزرگانی چون علامه طباطبایی و استاد مطهری هم باز می‌شود. ایشان (مرحوم مطهری) این قدر کار خوب دارد که یکی از آن‌ها دریاهایی از اشتباهات را می‌تواند بپوشاند. این باید مشخص باشد که خدای نکرده اسائه ادبی به ساحت این بزرگان نشده باشد.

اگر ما بخواهیم دین و فلسفه و عرفان را با هم تطبیق دهیم، صدای صاحبان و مدعیان هر سه شاخه، به نشانه اعتراض بلند خواهد شد:

نه شیخ می‌دهم توبه و نه پیر مغان می ز بس که توبه شکستم ز بس که توبه نمودم^۱

لزوم تکیه بر «وجدان» و «فطرت»

بیان معارف درجات مختلفی دارد. به همین دلیل، بیان مطلب باید طوری باشد که شنونده و مخاطب، آن را بلاغ مبین بیابد. یک سری اصطلاحات است که مردم نمی‌دانند، مثل عکس، نقیض، مقولات و... مردم از ما می‌خواهند به گونه‌ای سخن بگوییم که آنها بفهمند. انحراف، زمانی رخ می‌دهد که ما معارف آل الله علیهم السلام را بر مبنای «اصطلاحات» بیان کنیم، به طوری که تا آنها اصطلاح نخوانند، نتوانند منظور نظر ما را بفهمند. این روش، صحیح نیست.

۱. پیشتر، عباراتی از علامه طباطبایی در این باب نقل شد. همچنین برای مشاهده تعارض میان مبانی حکمت صدرایی و عرفان محبی‌الدینی بنگرید به: توحید علمی و عینی: ۵۱-۱۵۶؛ مه‌رتابان:

ما به فلاسفه اشکال می‌کنیم که چرا مستغرق در الفاظ و اصطلاحات‌اید، اما گاهی خودمان گرفتار همین گرداب می‌شویم؛ با این تفاوت که اصطلاحات ما با آنها متفاوت است؛ آنها می‌گویند: علت تامه، علت ناقصه، مناط احتیاج شیء به علت، واجب الوجود من جمیع الجهات، کلی طبیعی، کلی منطقی، کلی عقلی، جنس، نوع، فصل، ذاتی، عرضی و...؛ اما ما می‌گوییم: ماهیت، ماء بسیط، عالم اظله و اشباح، ذرّ اول، ذرّ دوم، ذرّ سوم، موصوفیت در عین لاموصوفیت و... این یکی از لغزشگاه‌هایی است که عموم ما جان سالم از آن به در نمی‌بریم و به جای رسیدن به هدف تدریس و تدرّس معارف - که همانا «افزایش معرفت» است - به قیل و قال و لفاظی و نساجی مشغول می‌شویم.

فلاسفه دو گونه فطرت تعریف می‌کنند: فطرت اولیه و فطرت ثانویه. فطرت اولیه همان است که به تعبیر مرحوم استاد، گرد پشت کوه هم دارد. فطرت ثانویه با فراگیری فلسفه و اصطلاحات حاصل می‌شود و در بسیاری از موارد با فطرت اولیه ناسازگار است. فطرت اولیه می‌گوید: «فعل من برای من است و من در قبالش مسؤول ام»، اما فطرت ثانویه می‌گوید: «فعل، فعل الله است و انتسابش به من، مجازی است». یکی از تفاوت‌های اساسی فلسفه و عرفان اسلامی با مکتب کتاب و سنت در همین جاست. درجات بالای فلسفه و عرفان درجات پایین ترانفی می‌کند، اما در مکتب کتاب و سنت بین یافته‌ها در درجات مختلف، تفاوتی نیست. به تعبیر مرحوم استاد، عقل خاتم النبیین صلی الله علیه و آله با ابوجهل لعین در کشف ظلم یکسان است و عقل هر کدام برای خودشان حجّت است.^۱

اگر در ابتدای معارف گفته می‌شود: «خدا شبیه ندارد»، «خدا خارج از دو حدّ تعطیل و تشبیه است» «نه جبر است و نه تفویض» و... این آموزه‌ها تا آخرین مرحله حفظ می‌شود. برخی از افراد پس از فراگیری مباحث توحید (معرفه الله)، ابتدا عدل و نبوت را

۱. «من هنا ظهر أنّ عقل كل عاقل سواء كان خاتم النبیین صلی الله علیه و آله أو أبوجهل اللعین حجّة علی نفسه و علی معقولاته».

(فی صورة عالم التشريع: ۱)

فرامی گیرند و سپس به سراغ مباحث اسماء و صفات می آیند. گاهی به اسماء و صفات که می رسند، مبانی توحیدی را زیر پا می گذارند! راستی چرا باید این گونه باشد؟!

امام باقر علیه السلام می فرمایند: اگر قومی را اهل بیابم، تمام شرایع را از آیه «اللَّهُ الصَّمَدُ» استخراج می کنم، ولی چون همه کس ظرفیت و آمادگی پذیرفتن را ندارند، نمی گویم.^۱ اگر ائمه علیهم السلام اهلش را بیابند، مطلب را برای او می گویند. همین «صمد» حقایقی تودرتو دارد. برخی از مردم که ما «عوام» خطابشان می کنیم، در اثربندگی خدا ممکن است به بسیاری از حقایق برسند، بدون اینکه هیچ مقدمه و پیش نیازی را طی کرده باشند. آنها که تقوا داشته باشند می فهمند: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ». معنای این سخن آن نیست که پایه معارف الهی بر سطوح اولیه و پایین استوار است و لا غیر. طرح مطالب باید به گونه ای باشد که همه بفهمند که معارف رتبه ها دارد! هر کمال از کمالات و هر معرفتی از معارف و هر حقیقتی از حقایق، از صفر تا بی نهایت رتبه بندی دارد. هر کس بیشتر بخواهد، خدا به او بیشتر می دهد. فلاسفه می گویند که ما خداشناسی را با الفاظ فنی و کلمات علمی بیان می کنیم. ما در پاسخ می گوییم: «آیا دین برای یک عده انسان باهوش ملای همه چیز فهم آمده است؟ واضح است که نه! بنابراین، دین باید بر پایه اصطلاحاتی باشد که همه فهم باشد. عوام از «أُسْطُقْسُ فَوْقَ أُسْطُقْسَاتٍ» چه می فهمد؟ خداوند می فرماید که ما برای اقوام مختلف رسولی را می فرستیم که به زبان آن قوم و به بلاغ مبین دستورات دین را بگویند.^۲ در آن صورت، اگر عمل نکرد او را تنبیه می کنیم.^۳ اگر بلاغ مبین توسط رسول انجام نشده باشد، حکیمانه نیست که بنده را به واسطه عمل ابلاغ نشده کیفر دهند. نه تنها حکیمانه نیست و عبث است، بلکه قبیح و مصداق قطعی ظلم است.^۴

۱. التوحید: ۹۲. «لَوْ وَجَدْتُ لِعِلْمِي الَّذِي آتَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَمَلَةً لَنَشَرْتُ التَّوْحِيدَ وَالْإِسْلَامَ وَالْإِيمَانَ وَالْدِّينَ وَ الشَّرَائِعَ مِنَ الصَّمَدِ وَ كَيْفَ لِي بِذَلِكَ وَلَمْ يَجِدْ جَدِّي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام حَمَلَةً لِعِلْمِهِ».

۲. ابراهیم: ۴. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا يَلْسَانِ قَوْمِهِ»

۳. الإسراء: ۱۵. «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا»

۴. خدا مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی را رحمت کند! نقل می کنند که بعضی از آقایانی که فیلسوف

این چنین نیست که اگر کسی فلسفه نخوانده باشد، نتواند جواب مطالب را بدهد. مطالب به خصوص در مسأله عدل (و حتی در توحید) آن گونه روشن و وجدانی است که اگر کسی بر مطالب معارف مسلط شود و روح حرف فلاسفه را بداند، می تواند سخن آنها را رد کند بدون اینکه لازم باشد یک یک استدلال ها را موبه موبداند.

بازشناسی معنای «وجدان» و «عقل»

یکی از کلیدواژه های دروس مرحوم استاد، کلمه «وجدان» است. ایشان گاهی از این کلمه به معنایی نزدیک به «مالکیت» استفاده کرده اند. البته با مالکیت تفاوت هایی دارد که در مباحث موسوم به «خلقت» بیان کرده اند.^۱ معنای دیگر آن که بی ارتباط با معنای اول نیست، «معرفت» است، یعنی آنچه مرحوم میرزای اصفهانی رحمته الله علیه از آن به «نور علم و عقل» تعبیر می کنند.

باید به این نکته توجه داشت که ما به دو گونه می توانیم به نور علم و عقل نظر کنیم. گاهی می گوئیم:

✓ این انوار، مجرّدند، یعنی از ماء بسیط خلق نشده اند؛

✓ مرجع آنها نور خاتم النبیین صلی الله علیه و آله است؛

✓ و....

اما گاهی آنها را به عنوان یکی از دارایی هایمان بررسی می کنیم، یعنی می گوئیم: «این عقلی یا علمی که ما واجد شده ایم، چنین و چنان است». در اینجا بحث نور عقل یا علم مطلق نیست، بلکه عقل و علمی است که من واجد شده ام.^۲ فعلاً ما با جنبه دوم آن کار داریم.

بودند و می خواستند با ایشان صحبت کنند به ایشان گفته بودند: «آیا شما معقول خوانده اید که می خواهید بحث کنید؟ آیا فلسفه و حکمت خوانده اید که می خواهید رد کنید؟» ایشان گفته بود: «من معقول نخوانده باشم هم عقل که دارم! با عقل صحبت می کنم».

۱. المناصب: ۶۸ و ۷۲؛ وجدان: ۳۷۳-۳۷۴.

۲. این تعبیر با دو اصطلاح «بشرط لا» و «بشرط شیء» متناظر است.

معنای «وجدان» بسیار عام است. همان چیزی است که در فارسی با تعبیر «یافتن» از آن یاد می‌شود. ما محسوسات را می‌یابیم، پس همه آنها برای ما «وجدانی» اند.^۱ البته یافته‌های ما منحصر در چند مطلب محسوس نیست، بلکه دایره آن همین‌گونه می‌تواند گسترده‌تر شود، ولی بخشی از آن دایره همین محسوسات است.

کلمه «وجدان» از الفاظ مشترکی است که میان خالق و مخلوق استعمال می‌شود، مانند «عالم»، «قادر»، «سمیع»، «بصیر» و... همان‌طور که در مورد بقیه اسماء مشترک در کلام امام معصوم می‌خوانیم:

«فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى، وَ هَكَذَا جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ».^۲

در هراسمی که میان خدا و خلق مشترک است، این اصل صادق است. لفظ مشترک است، ولی معنا و مقصود متفاوت است. لفظ «وجدان» نیز همین‌گونه است. قرآن این لفظ را هم برای خالق و هم برای مخلوق به کار برده است^۳، ولی همان‌گونه که ما معرفت خدا را از سنخ معرفت خلق نمی‌دانیم، وجدان خدا هم چیزی غیر از وجدان مخلوقات است، زیرا اساساً وجدان معنایی جز معرفت ندارد. البته غیر از وجدان ماهیات و خدای متعال، وجدان کمالات نیز مطرح است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

همچنین وقتی از «عقل» سخن می‌گوییم، مرادمان معنای فلسفی آن نیست. عقلی که کتاب و سنت معرفی می‌کنند، از جنس «یافتن» است نه «بافتن». عقل فلسفی همان «فکر» است، در حالی که عقل کتاب و سنت، «نور» است.^۴ ما با یافته‌های عقلی منفعل می‌شویم، مثلاً عقل به ما قبح ظلم و امثال آن را می‌نماید و ما عالم می‌گردیم، در حالی که «فکر» فعل ماست.

۱. به یاد دارم که در محضر مرحوم استاد نشسته بودیم. تلفن زنگ زد. یکی از دوستان برخاست تا بدان جواب دهد. ایشان گفتند: «این وجدان است!»

۲. الکافی ۱: ۱۲۱-۱۲۳؛ التوحید: ۱۸۸-۱۹۰.

۳. مقایسه کنید النساء: ۶۴ را با آل عمران: ۳۷ و یوسف: ۹۴.

۴. علل الشرائع ۱: ۹۸؛ الکافی ۱: ۲۹.

بنده مکرراً عرض کرده‌ام، اینکه مرحوم استاد می‌فرمایند: «لافکری مقدمه وجدان است»، «وجدان در لافکری است» و امثال آن، اختصاصی به وجدان نفس یا حق متعال ندارد. مقدمه هر وجدانی، لافکری است. فرض کنید شما در اینجا نشسته‌اید و فکرتان در جای دیگر است. بعد از چند دقیقه به خود می‌آیید و می‌بینید که هیچ چیزی از سخنان مرا نشنیده‌اید! وقتی فکر شما درگیر است، وجدانی برای شما حاصل نمی‌شود! پس وجدان صدای من هم در «لافکری» است. بنابراین، «وجدان» و «فکر» قابل جمع شدن نیستند. عقل از سنخ وجدان است، نه فکر. عقلی که فیلسوف می‌گوید، همان فکراست که ربطی به نورانیت او ندارد، فعل ما و در نتیجه رتبه‌اش مادون ماست، نه اینکه مافوق باشد؛ در حالی که رتبه عقل مافوق ماست، یعنی او به ما می‌نماید، او ما را از حیوانیت جدا می‌سازد، شرافت می‌بخشد و

خلاصه اینکه: اگر گفته می‌شود «عقل» یا «وجدان»، بایستی روشن شود که چه چیزی اراده می‌شود.

مقدمه گفتار هشتم:

ماهیت در فلسفه و عرفان اسلامی^۱

مقدمه

سرآغاز مسئله در فلسفه اسلامی

زمانی که «فلسفه» به جهان اسلام راه یافت، بیش از یک قرن از کلام اسلامی و تلاش متفکران مسلمان برای تبیین مسائل دینی و پایه‌ای می‌گذشت. به همین دلیل، شاهد تأثیرات این دو علم بر یکدیگریم، تا جایی که می‌توان به عنوان «خدمات متقابل کلام و فلسفه در اسلام [و مسیحیت]» مستقلاً بدان پرداخت. بر اساس برخی تحلیل‌ها، اساساً چیزی به نام «خلق» در فلسفه یونان مطرح نبوده، حال آنکه در فلسفه اسلامی به شکل جدی در باره آن بحث شده و حتی تمایز میان ماهیت و وجود را پدید آورده است.^۲

همچنین برخی معتقدند که برداختن متکلمان به مفهوم «شیئیت» و نسبت آن با مفاهیمی نظیر «ذات»، «ثبوت» و «وجود»، فیلسوفان اسلامی را واداشته است که بیش از

۱. این مقدمه توسط محقق نوشته شده است. مرحوم استاد عصار به بررسی تطبیقی «ماهیت» در دروس معارف با مبانی فلسفی و عرفانی پرداخته‌اند. همین رویکرد، ما را واداشت تا به طور گسترده به بیان فلسفی و عرفانی ماهیت بپردازیم. امید است که مفید فایده واقع شود. همچنین، در گفتارهای آینده نیز به تمایز میان ماهیت و وجود اشاره شده است که در این مقدمه بدان اشاره کرده‌ایم. لازم به ذکر است که این درآمد، برگرفته از پژوهش مفصلی است که امیدواریم روزی بتوانیم آن را به چاپ برسانیم.

۲. بنگرید به این مقاله: پازوکی، شهرام، «ارسطوی مسلمانان: تفاسیر دینی ارسطو در عالم اسلام»، نامه مفید، شماره ۶۲، ۱۳۸۶، صص ۱۴۷-۱۴۸.

سلف خود، یعنی ارسطو و اتباع ارسطو، برای شناخت «ذات» اشیا بکوشند و نسبت آن را با «وجود» بررسی کنند. بنا بر این تحلیل، سرآغاز بحث درباره «ماهیت» را باید در کلام متقدم اسلامی جست و با واکاوی محلّ نزاع و مواضع متکلمان، فهم بهتر و عمیق‌تری از فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا به دست آورد.

«خداوند چگونه اشیا را می‌آفریند؟» این سؤال است که مسلمانان را به جدّ به خود مشغول ساخته بوده است. به عنوان مثال، اگر گفته می‌شود: «خداوند درختی را آفرید» یعنی چه؟ آیا می‌توان گفت: «خداوند به درخت وجود بخشیده است»؟ در این صورت، آیا درختی بوده که خدا به او وجود بخشیده است یا نه؟ اگر بوده، پس دیگر «هستی دادن» به او چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ اگر نبوده، پس خداوند به چه چیزی وجود داده است؟ اینها همه پرسش‌های دشواری بود که متفکران مسلمان سرگرم پاسخ دادن به آنها بودند.

شاید این نکته به ذهن متبادر شود که مگر قرآن در میان مسلمانان نبود؟ آیا کتاب الهی نتوانست رافع اختلاف میان مسلمانان شود؟ پاسخ منفی است. قرآن کریم در مواضع مختلفی تصریح می‌کند که اگر خداوند آفریده‌ای را بیافریند، او را مخاطب قرار می‌دهد و بدوامر می‌کند: «باش»، پس او «می‌شود»:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۱

«وقتی چیزی را اراده می‌کنیم، سخن ما به او فقط این است که به او می‌گوییم: «باش»، پس می‌شود».

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲

«امراوتنها این است: زمانی که چیزی را بخواهد، به او می‌گوید: «باش»، پس می‌شود».

۱. النحل: ۴۰.

۲. یس: ۸۲.

تا اینجا بحث بر سر متعلق «اراده» حق متعال بود. تعبیر مشابهی را درباره قضاى خداوند نیز در کلام الهی مشاهده می‌کنیم:

﴿اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۱

«خداوند هر چه را که بخواهد می‌آفریند. زمانی که چیزی را قضاء کند، تنها به او می‌گوید: «باش»، پس می‌شود».

همین بیان باعث شد تا معتزله قائل به تقرّری برای مخلوقات پیش از کینونتشان شوند و آن را «ثبوت» یا «منزلة بين المنزلتين» نام نهند؛ به طوری که مخلوق پیش از آنکه مخاطب امر - «كن: باش» - خداوند قرار گیرد و «كائن» شود، نه كائن/موجود است و نه معدوم، بلکه در منزل سومى به نام «ثبوت» به سر می‌برد و «ثابت» است. در مقابل، متکلمان دیگری چون امامیان و اشعریان معتقد بودند که میان وجود و عدم (کیان و لاکیان) منزلت سومى نیست.^۲

در ادامه، به معنا، تحقق و رابطه «ماهیت» و «وجود» در ساحت ذهن و عین خواهیم پرداخت. در اینجا تنها قصد داشتیم تا با الهام گرفتن از برخی تحقیقات اخیر^۳ و ذکر این مقدمه، اشاره‌ای داشته باشیم که وقتی کتب فلسفی ترجمه و مبانی فلسفی وارد عالم اسلام شد، مدّتی بود که مسلمانان به مطالعه «ذات» اشیاء مشغول بودند و مواضعی را اتخاذ کرده بودند. فهم محلّ نزاع و آرای موجود در آن زمان، به فهم بهتر دیدگاه فیلسوفان کمک شایانی خواهد کرد.

لزوم تفکیک دو ساحت در فلسفه اسلامی

کسی که آرای فیلسوفان مسلمان را مورد مطالعه قرار می‌دهد، بایستی دو ساحت را از هم تفکیک کند: «ذهن» و «عین». اگر این تفکیک به درستی صورت نگیرد، مفاهیم و

۱. آل عمران: ۴۷.

۲. در بخش مربوط به تمایز میان وجود و ماهیت به بیان دیدگاه‌ها خواهیم پرداخت.

۳. متافیزیک ابن سینا، فصل ششم.

مبانی فلسفی - دست‌کم به طور عمیق - فهم نخواهند شد. به عنوان مثال، کسی که در راه فراگیری فلسفه قدم می‌نهد و کتاب *نهاية الحكمة* را در محضر استادی می‌گشاید (این مشکل در *بداية الحكمة* یافت نمی‌شود)، با چنین عنوانی روبرو می‌شود: «*المرحلة الأولى في أحكام الوجود الكلية*: مرحله یکم در احکام کلی وجود» و سپس تلاش می‌گردد تا گزاره‌هایی برای او اثبات شود، مانند:

(۱) وجود مشترک معنوی است؛

(۲) وجود اصیل است؛

(۳) وجود مشکک است.

و ممکن است گزاره‌های دیگری نیز به آنها اضافه شود، نظیر اینکه:

(۴) وجود بدیهی است.

او باید ملتفت باشد که موضوع این ۴ گزاره یکسان نیستند، بلکه مراد از «وجود» در گزاره‌های (۱) و (۴) «مفهوم» وجود و در گزاره‌های (۲) و (۳) «حقیقت» وجود است که اولی ذهنی و دیگری عینی است.

اهمیت تفکیک میان ذهن و عین، زمانی خود را بهتر نشان می‌دهد که مصداق ذهنی و عینی یک مفهوم واحد، در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. به عنوان مثال، می‌توان به خود «وجود» اشاره کرد. بیت مشهور حاجی سبزواری را درباره وجود به یاد بیاورید:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء^۱

مفهوم آن از شناخته‌شده‌ترین [بلکه شناخته‌شده‌ترین] چیزهاست؛ و حقیقت [خارجی] آن در نهایت پنهانی است.

در این بیت، تقابل دو ساحت عین و ذهن به خوبی آشکار می‌گردد. یک معنای واحد^۲

۱. شرح المنظومة ۲: ۶۱-۶۲.

۲. در اینجا از استعمال آیت الله فیاضی کمک گرفته شده است. ایشان «معنا» را چیزی می‌داند که گاهی در ذهن و گاهی در عین موجود می‌گردد.

مانند «وجود» در ساحت ذهن بسیار آشکار و در ساحت عین در نهایت پنهانی است.

مثال دیگر آن، بیانی است که سهروردی از «نفس» انسانی دارد. او می‌گوید: «صورت ذهنی» نفس آدمی، نفس او نیست، زیرا نفس چیزی است که از آن با لفظ «أنا» یاد می‌کنیم، حال آنکه بایستی به صورت ذهنی نفس «هو» اطلاق کنیم، نه «أنا». ^۱ در اینجا نیز تقابل نفس ذهنی با نفس عینی روشن می‌گردد، به طوری که یکی را باید «أنا» و دیگری را باید «هو» نامید.

ضرورت این تفکیک در بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب «ماهیت» و «وجود» نیز پابرجاست، بلکه شاید بیش از سایر ابواب فلسفی باشد، چرا که وجود «عین بودن در خارج» است و در فلسفه صدرایی اساساً عالم خارج چیزی جز وجود نیست. ماهیت نیز بنا بر تمامی مشرب‌های فلسفی در عالم اسلام، مابه‌الاتحاد ساحت ذهن و عین است.

معنای «وجود» در قاموس فلسفه اسلامی

پیش از آنکه به معنای «وجود» در آثار فلاسفه مسلمان بپردازیم، ابتدا باید به معنای لغوی «وجود» اشاره کنیم تا عبارات امثال فارابی و سهروردی را بهتر بفهمیم.

معانی لغوی

لغویون لفظ «وجود» را مصدر «وَجَدَ - يَجِدُ» دانسته‌اند. به عنوان نمونه، فیومی (د: ۷۷۰ ق) می‌نویسد:

«وَجَدْتُهٗ أَجَدُّهُ وَجَدَانًا - بِالْكَسْرِ - وَوُجُودًا».^۲

صاحبان کتب لغت متقدم مانند العین و معجم مقاییس اللغة نیز معانی مختلفی برای ریشه «و ج د» ذکر کرده‌اند، مانند:

✓ حزن؛

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۱: ۴۸۴.

۲. المصباح المنیر ۲: ۶۴۸.

✓ غضب؛

✓ یافتن؛

✓ رسیدن؛

✓ غناء؛

✓ قدرت.

[۱]: فراهیدی (د: ۱۷۵ ق) می نویسد:

«الْوَجْدُ: مِنَ الْحُزْنِ وَالْمَوْجِدَةِ مِنَ الْغَضَبِ. وَالْوَجْدَانُ وَالْجِدَّةُ مِنْ قَوْلِكَ: «وَجَدْتُ الشَّيْءَ»، أَيْ: أَصْبَيْتُهُ».

[۲]: صاحب بن عبّاد (د: ۳۸۵ ق) می نویسد:

«الْوَجْدُ: مِنَ الْحُزْنِ؛ وَالْمَوْجِدَةُ: مِنَ الْغَضَبِ؛ ... وَمِنْ الْمُقْدَرَةِ: وَجَدْتُ وَوُجِدْتُ وَجَدْتُ وَجِدَةً وَالْجِدَّةُ مِنَ قَوْلِكَ «وَجَدْتُ الشَّيْءَ» أَيْ أَصْبَيْتُهُ. ... وَوَجَدْتُ الصَّالَّةَ أَجْدُهَا وَأَجْدُهَا وَجِدَانًا ... وَيَقُولُونَ: لَمْ أَجِدْ مِنْ ذَلِكَ بُدًّا ... وَالْوَاكِدُ: الْغَنِيُّ. «وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَوْجَدَنِي بَعْدَ فَقْرٍ» أَيْ أَغْنَانِي»^۱.

[۳]: ابن فارس (د: ۳۹۵ ق) نیز می نویسد:

«الْوَاوُ وَالْجِيمُ وَالْدَالُ: يَدُلُّ عَلَى أَصْلِ وَاحِدٍ، وَهُوَ الشَّيْءُ يُلْفِيهِ. وَوَجَدْتُ الصَّالَّةَ وَجِدَانًا. وَحَكَى بَعْضُهُمْ: وَجَدْتُ فِي الْغَضَبِ وَجِدَانًا»^۲.

کلمه «یلفیه» یعنی «آن را دانست» و کشف کرد. خود ابن فارس ذیل «لفا» می نویسد:

«اللام والفاء والحرف المعتلُّ أصلٌ صحيح، يدلُّ على انكشافِ شيءٍ وكشفِهِ»^۳.

بنابراین، دیده نمی شود که در کتاب های لغت متقدّم «وجود» را به معنای «طاردم» یا «نقیض عدم» بدانند. البته این معنا در کتاب های متأخری چون المصباح المنیر که

۱. المحيط فی اللغة ۷: ۱۵۷-۱۵۸.

۲. معجم مقائیس اللغة ۶: ۸۶.

۳. همان ۵: ۲۵۸.

متعلق به قرن هشتم است، یافت می‌گردد:

«الْوُجُودُ: خِلَافُ الْعَدَمِ؛ وَ «أَوْجَدَ اللَّهُ الشَّيْءَ مِنَ الْعَدَمِ فُوجِدَ فَهُوَ مُوْجُودٌ» مِنَ النَّوَادِرِ،
مِثْلُ «أَجَنَّهُ اللَّهُ فَجَنَّ فَهُوَ مَجْنُونٌ».^۱

ملاحظه می‌کنید که نویسنده این سیاق کلام را که: «خدا چیزی را ایجاد کرد، پس او موجود شد»، غریب و کم‌نظیر می‌داند و مثال چندانی برایش در زبان عربی سراغ ندارد (مِنَ النَّوَادِرِ).

توجه فارابی و سهروردی به معنای لغوی

برخی فیلسوفان مانند فارابی در آثار خود به معنای لغوی توجه داشته‌اند. وی در بخش اول کتاب الحروف، فصلی را به «موجود» اختصاص داده و معنای آن را نزد عرب‌زبانان بیان کرده است. وی دو معنا برای «وجود» ذکر می‌کند: مطلق و مقید که اولی یک مفعولی و دومی دومفعولی است:

«الموجود في لسان جمهور العرب هو أولاً اسم مشتق من «الوجود» و «الوجدان». و هو يُستعمل عندهم مطلقاً و مقيداً.

۱) أمّا مطلقاً في مثل قولهم «وجدت الضالة» و «طلبت كذا حتى وجدتته»؛

۲) و أمّا مقيداً في مثل قولهم «وجدت زيدا كريماً» أو «لثيماً».

فـ «الموجود» المستعمل عندهم على الإطلاق قد يُعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان و أن يتمكن منه في ما يراد منه و يكون معرضاً لما يلتبس منه. فإمّا يُعنون بقولهم: «وجدت الضالة» و «وجدت ما كنت فقدته» أي علمت مكانه و تمكنت مما ألتبس منه متى شئت. و قد يُعنون به أن يصير الشيء معلوماً.

و أمّا الذي يُستعمل مقيداً في مثل قولهم «وجدت زيدا كريماً» أو «لثيماً» فإمّا يُعنون به: عرفت زيدا كريماً أو لثيماً لا غير. و قد يُستعمل العرب مكان هذه اللفظة في

الدلالة على هذه المعاني «صادفت» و «لقيت»^۲

۱. المصباح المنير: ۲: ۶۴۸.

۲. كتاب الحروف: ۱۱۰.

همان طور که مشاهده می‌گردد، فارابی چند معنا را برای «وجود» ذکر می‌کند، از جمله:

✓ یافتن؛

✓ رسیدن؛

و به درستی، معنای «یافتن» را به نوعی «معرفت» بازمی‌گرداند و لفظ سومی را معادل «وجود» و «وجدان» قرار می‌دهد:

✓ دانستن.

بدیهی است که وقتی ما چیزی را «گم» می‌کنیم، نسبت به مکان او «جاهل» می‌شویم و می‌گوییم: «نمی‌دانم کجاست؟». در مقابل، وقتی چیزی را «می‌یابیم»، نسبت به آن و مکانش «عالم» می‌شویم و آن شیء در ظرف مکانش «معلوم» ما می‌گردد.

البته وی «موجود» را با معنای «عین خارجی» نیز استعمال کرده است. به عنوان مثال، وی می‌نویسد:

«وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الشَّيْءِ «إِنَّهُ مُوجُودٌ» وَيَعْنِي بِهِ أَنَّهُ مُنْحَازٌ بِمَاهِيَّةِ مَا خَارِجِ النَّفْسِ، سِوَاءِ تَصَوُّرِ فِي النَّفْسِ أَوْ لَمْ يُتَصَوَّرْ»^۱.

«وگاهی به یک چیز گفته می‌شود: «آن موجود است» و منظور چیزی است که آن ماهیتش آن را در خارج از نفس متمایز از غیر می‌کند، خواه در نفس تصوّر شود یا نشود».

ملاحظه می‌شود که در اینجا «خارجیت» در تعریف «موجود» اخذ شده است.^۲

این دوگانه در آثار سهروردی نیز دیده می‌شود. وی در **مقاومات** جمله‌ای کلیدی دارد:

«وَالْوُجُودُ الصَّرْفُ يَوْجَدُ فِي كِتَبِنَا بِمَعْنَى «الموجود عند نفسه» أَيْ «المدرک لذاته»»^۳.

و از آنجایی که عالم به نفس (موجودی که خویش را می‌یابد) را «حی» می‌داند، گاهی

۱. همان: ۱۱۶.

۲. برای فهم بهترین عبارت بنگرید به این مقاله: موجود و وجود در کتاب الحروف فارابی: ۵۸-۵۹.

۳. مجموعه مصنفات (مقاومات) ۱: ۱۹۰.

از «موجود» و «وجود» تعبیر به «حی» و «حیات» می‌کند.^۱

با این اوصاف، معنای کلام او که می‌گوید:

«النفس وما فوقها من المفارقات إتیات صرفه ووجودات محضة»^۲

مشخص می‌گردد. او درصدد بیان این مطلب است که نفوس، عقول (مفارقات) و خداوند، ذات خود را ادراک می‌کنند. بدین ترتیب، دیگر جایی برای اعتراض ملاصدرا نمی‌ماند که این سخن را دلیل بر اصالت وجود بگیرد و معتقد شود که این عبارت شیخ اشراق با دیدگاه او دربارهٔ اصالت ماهیت در تضاد است:

«... و هل هذا إلا تناقض في الكلام؟!»^۳

با توجه به این اعتراض نابه‌جا، می‌توان ادعا کرد که نظر می‌رسد که کتاب **المقاومات** شیخ اشراق به دست صدرالمتألهین نرسیده است.^۴

بدیهی است که «وجود» در این معنا به هیچ وجه اعتباری نیست. به همین جهت، باید گفت که سهروردی «وجود» را در دو معنا استعمال کرده است:

✓ ادراک [یک چیز خودش را]؛

✓ تحقق و عینیت.

در جایی که وی دربارهٔ اعتباری بودن وجود بحث می‌کند، معنای دوم مراد است.^۵

معانی سه‌گانه «وجود» نزد ابن‌سینا و ملاصدرا

در آثار بوعلی و صدرالمتألهین اثری از معانی لغوی «وجود» دیده نمی‌شود. برای تبیین

۱. همان: ۱۸۷. «سؤال: أما قلتم إنه نفس الوجود البحت؟ جواب: إنما أردنا «الموجود عند نفسه» و هو الحی»؛

«سؤال: آیا شما نگفتید که آن، وجود خالص است؟ جواب: مراد ما از «موجود نزد خودش» تنها «حی / زنده» بود».

۲. مجموعه مصنفات (مقاومات) ۱: ۱۹۰

۳. الأسفار ۱: ۴۳.

۴. حکمت اشراق ۱: ۳۱۹.

۵. بنگرید به: همان: ۳۱۳ به بعد.

معنای «وجود»، ابتدا به تفکیکی که پیشتر بدان توجّه داده بودیم، اشاره می‌کنیم. به طور کلی وجود را می‌توان در دو ساحت عین و ذهن بررسی کرد و دست‌کم سه معنا برای آن برشمرد:

✓ طارد عدم (وجود عینی، حقیقت وجود)؛

✓ بودن / هستن (مفهوم مصدری وجود)؛

✓ بود / هست (مفهوم اسمی وجود).

به عنوان مثال، ملاصدرا درباره «وجود» می‌نویسد:

«هو امر عینی حقیقی یطرّد به العدم»^۱.

«یک چیز عینی (= خارجی) حقیقی است که به وسیله آن، عدم طرد می‌شود».

بنابراین، آنچه عدم را طرد می‌کند و پرده عدم را می‌درد، وجود عینی است، نه مفهوم وجود. آقا علی مدرّس زنوزی نیز می‌نویسد:

«حقیقت وجود که در قبال ماهیّت و عدم افتد، به ذات، طارد عدم بُود؛ به این معنی که جهت ذاتش بعینها جهت طاردیت عدم باشد، پس باید به تمام ذات، به ذات، طارد عدم بُود. پس هرچه فرد او باشد، از آن جهت که فرد او باشد به تمام ذات، به ذات، طارد عدم بُود، و اگر مرکب از ماهیّت یا عدم باشد، لازم آید که به تمام ذات، طارد عدم نباشد»^۲.

مرحوم غروی اصفهانی نیز می‌نویسد:

«پس انتساب به حقیقت وجود، اگر طارد عدم و نقیض و ناقض نیستی باشد؛ صحّ ترتّب الآثار المطلوبة فی الخارج؛ و إلا فلا. و لا معنی بالوجود إلا ما هو بذاته طارد العدم و ناقضه»^۳.

۱. الأسفار ۴: ۱۲۰.

۲. بدایع الحکم: ۶۱.

۳. و مراد ما از «وجود» چیزی که بالذات، عدم را طرد می‌کند، چیز دیگری نیست.

۴. توحید علمی و عینی: ۹۰.

این معانی نه چنین شسته و رفته، در آثار ابن سینا نیز دستیاب است.^۱

معنای «ماهیت» در این قاموس

برخی محققان نظیر آیت الله غلامرضا فیاضی معتقدند که «ماهیت» در فلسفه اسلامی در سه معنا به کار رفته است که به ترتیب شهرت و کثرت استعمال عبارت‌اند از:

■ **چیستی / ما یُقَال فی جواب ما هو:** آن چیزی که در پاسخ سؤال «آن چیست» گفته می‌شود.

■ **هویت / ما به الشیء هو هو:** آن چیزی که یک شیء بدان هویت می‌یابد.

■ **هر مفهومی غیر از وجود.**

همچنین استاد مصباح تذکّر داده است که گاهی مراد از ماهیت:

■ **ماهیت به حمل شایع (مصدق ماهیت)**

است. بنابراین، می‌توان دست‌کم چهار معنا را برای «ماهیت» برشمرد که در ادامه، به تفکیک به آنها معنا می‌پردازیم.

معنای یکم: چیستی

لفظ «ماهیت» یک مصدر جعلی است که از «ما هو» یا «ما هی» گرفته شده است. برخی فلاسفه مانند ملاصدرا برای تقریب به ذهن از دو مثال «کمّ کمّیت» یا «کیف کیفیت» در این باب مدد جسته‌اند.^۲

همان‌طور که برخی مانند استاد مصباح تذکّر داده‌اند^۳، ماهیت علاوه بر معنای «مصدری» در معنای «اسمی / اسم مصدری / حاصل مصدری» نیز به کار می‌رود. بدیهی

۱. بنگرید به: حکمت مشاء (کرد فیروزجایی)، فصل یکم.

۲. الأسفار ۲: ۲-۳. «إِنَّ الْأُمُورَ الَّتِي تَلِينَا، لِكُلِّ مِنْهَا مَاهِيَةٌ وَإِثْبَاتٌ. وَالْمَاهِيَةُ مَا بِهِ يُجَابُ عَنِ السُّؤَالِ بِمَا هُوَ، كَمَا أَنَّ الْكَمِّيَّةَ مَا بِهِ يُجَابُ عَنِ السُّؤَالِ بِكَمٍّ».

۳. دروس فلسفه: ۷۵-۷۶.

است که معنای مصدری نمی‌تواند بر مفاهیم مختلف حمل شود و آن چیزی بر افراد مختلف مانند زید، عمرو و... حمل می‌گردد (الماهیه ما یقال فی جواب ما هو)، معنای حاصل مصدری است. به عنوان مثال، وقتی پرسیده می‌شود: «زید چیست؟» و در پاسخ گفته می‌شود: «زید انسان است»، نتیجه می‌گیریم که «ماهیت زید انسان است» یا اینکه «زید انسان است». بنابراین، ماهیت زید بر زید قابل حمل خواهد بود. به همین دلیل، بایستی گفت که مراد از «ماهیت» و «چیستی» در اینجا معنای اسمی و حاصل مصدری است. این معنا از ماهیت را «ماهیت بالمعنی الأخص» می‌نامند. از همین جا روشن می‌شود که:

«اگر بخواهیم بنا بر اصطلاح منطقی تفسیر کنیم، «ما یقال» به معنای «ما یحمل»؛ آنچه حمل می‌شود» است؛ یعنی ماهیت آن چیزی است که در پاسخ به پرسش «ما هو؟» حمل یا بیان می‌شود و بدین ترتیب، فقط در مقام پاسخ به پرسش «ما هو» مفهوم و معنا می‌یابد»^۱.

اما در نسبت این معنا با وجود باید گفت:

«این [معنا از] ماهیت البتّه در مقابل مفهوم «وجود» است، ولی همه مفاهیم غیر وجود را دربر نمی‌گیرد. به تعبیر دیگر، غیر از «وجود» و مفاهیم ماهوی [بدین معنا]، مفاهیم دیگری نیز مانند مفاهیم فلسفی در ذهن وجود دارند»^۲.

مراد از «مفاهیم فلسفی» همان «معقولات ثانیة فلسفی» است، مانند «علّیت» و «وحدت». بنابراین، وقتی مثلاً گفته می‌شود: «آتش علّت گرمای اتاق است»؛

«آتش» ماهیت آن شیء نورانی سوزاننده است و مفهوم «علت» چیزی غیر از مفهوم «آتش» (ماهیت آن) است که مرادف «وجود» هم نیست.

همچنین لازم به ذکر است که در منطق و فلسفه اسلامی، اقسام مختلفی را برای «ما»

۱. شرح جلد دوم الأسفار الأربعة (مصباح) ۱: ۲۳.

۲. هستی و چیستی: ۱۱.

استفهام برمی شمارند. آنچه در اینجا و در سؤال «ما هو» مورد بحث است، «ما»ی تامه است، چرا که پاسخ آن بناست تا تمام حقیقت شیء را نمایان کند.^۱

معنای دوم: هویت

فلاسفه معنای دوم یعنی «هویت» (ما به الشیء هو هو: آن چیزی که یک شیء بدان هویت می یابد) را اعم از معنای یکم می دانند، به طوری که حتی «وجود» را هم در برمی گیرد. به همین جهت است که حکما ماهیت را به معنای یکم از خداوند نفی می کنند، ولی به معنای دوم نه. به عنوان نمونه، ملاصدرا می نویسد:

«و اعلم أنّ الماهیة (= الماهیة) لها معنیان: أحدهما ما بإزاء الوجود كما يقال: وجود الممكن زائد علی ماهیته، ... فلیست له تعالی ماهیة بهذا المعنی؛ و ثانیهما ما به الشیء هو هو، وهذا یصح له».^۲

«و بدان که دو معنا برای «ماهیت / ماهیت» است: یکی از آن دو ما به ازای (در مقابل) وجود است، مانند اینکه گفته می شود: «وجود ممکن زائد بر ماهیت اوست» ... پس برای او - تعالی - ماهیتی به این معنا نیست؛ و معنای دوم آن چیزی است که شیء به آن هویت می یابد و این معنا [از ماهیت] برای او صحیح (مجاز) است».

این معنای ماهیت عام است و علاوه بر معنای یکم، وجود را نیز در برمی گیرد. بدین روی، حکما این معنا را «ماهیت بالمعنی الأعم» می دانند.

سؤالی که در اینجا مطرح می شود، این است که چرا این معنای دوم اعم از معنای اول است و وجود را نیز در برمی گیرد. پاسخ این است که برخلاف معنای یکم ماهیت که متقوم به حمل به عنوان یک پدیده ذهنی و کلی است^۳، معنای دوم ماهیت، ناظر به متن واقع

۱. شرح جلد دوم الأسفار الأربعة (مصباح) ۱: ۲۴.

۲. شرح أصول الکافی ۳: ۵۷.

۳. این نتیجه گیری در کلام ملاصدرا به روشنی آمده است: «و الماهیة ما به یجاب عن السؤال بما هو ... فهو لا یكون إلا مفهوماً کلیاً». (الأسفار ۲: ۲-۳)

است و از آنجا که مواجهه با عالم واقع در نظام معرفت‌شناسی فلسفی، از دو طریق حصولی و حضوری امکان‌پذیر است، این معنای ماهیت، هم مفاهیم ذهنی را در می‌گیرد و هم حقائق عینی را:

«اگر سخن از حمل و قول و بیان و مانند اینها را به میان نیاوریم، این معنای ماهیت (= معنای یکم) منتفی است. در مقابل، ماهیت به معنای اعم آن، یعنی «ما به الشیء هو هو» امری است مربوط به متن واقع، و چیزی است که «این بودن» شیء و ذات خارجی شیء وابسته به آن است. این معنا درباره وجود نیز صادق است؛ چون گفتن و حمل کردن مطرح نیست تا از سنخ مفهوم و علم حصولی باشد. از این رو، چنین معنایی هم متعلق علم حصولی قرار می‌گیرد و هم متعلق علم حضوری؛ هم مفاهیم را دربرمی‌گیرد و هم امور عینی را».^۱

معنای سوم: هر مفهومی غیر از مفهوم وجود

این معنا ظاهراً برای اولین بار در آثار صدر المتألهین استعمال شده است. وی گاهی از «ماهیت» تعبیر به «غیر وجود» کرده است. به عنوان مثال، وی در *المشاعر* می‌نویسد: «فهو (= الوجود) بنفسه فی الأعیان و غیره - أعنی الماهیات - به فی الأعیان لا بنفسها».^۲

«پس آن (وجود) به خودش (بنفسه) در عالم خارج هست و غیر آن - منظوم ماهیات است - به آن (وجود) در ساحت عین هستند نه به خودشان».

بنابراین، «مفهوم ماهوی» در این استعمال، به معنای «هر مفهومی غیر از مفهوم وجود» است. برخی مانند آیت‌الله فیاضی معتقدند که وقتی در ادله اصالت وجود یا ماهیت گفته می‌شود:

«از یک شیء دو مفهوم انتزاع می‌شود: وجود و ماهیت».

مراد ما از «ماهیت» هر مفهومی غیر از وجود است:^۳

۱. شرح جلد دوم الأسفار الأربعة (مصباح) ۱: ۲۳-۲۴.

۲. المشاعر: ۱۰۵.

۳. البته این بیان با برخی عبارات صدرا از جمله آنچه از شرح *أصول کافی* نقل شد، ناسازگار است.

«در بسیاری از کتب فلسفی به دو معنای نخست اشاره کرده‌اند، ولی معنای سوم را کسی صریحاً در زمره معانی ماهیت نیاورده است. ... حکمای صدرایی هرگاه خواسته‌اند معنای ماهیت را در این بحث تعیین کنند، ماهیت را به «ما یقال فی جواب ما هو» معنا کرده‌اند؛ اما به نظر می‌آید که مراد ملاصدرا از ماهیت در مباحثی که در باب اصالت وجود آورده، معنای سوم - هر موجودی غیر وجود - بوده است؛ یا اگر هم وی در همه جا ماهیت را به این معنا نگرفته باشد، دست‌کم احکامی که بر اصالت وجود مبتنی می‌سازد و نتایجی که از آن می‌گیرد، با این معنا سازگارتر است. اگر ماهیت را به این معنا بدانیم، آنگاه دلیل این نکته نیز آشکارتر خواهد شد که چرا در این بحث، تنها از انتزاع دو مفهوم سخن می‌گوییم نه بیشتر؛ زیرا طبق این معنا، مفاهیمی که از هر موجودی انتزاع می‌کنیم، به حصر عقلی یا مفهوم وجود است یا مفهومی غیر از وجود که به آن «ماهیت» می‌گوییم؛ و پیداست که بحث در باب این دو مفهوم، در واقع همه مفاهیم را دربرمی‌گیرد»^۱.

در اینجا در مقام بررسی جزئیات کلام استاد فیاضی نیستیم، بلکه خواستیم نشان دهیم که اولاً ماهیت در این معنای سوم استعمال شده است؛ ثانیاً ظاهراً اولین کسی که بدان به شکل جدی توجه کرده و مراد از «ماهیت» در گزاره «ماهیت اعتباری است» را این معنا دانسته، استاد فیاضی است.

معنای چهارم: مصداق ماهیت

همان‌طور که گفته شد، گاهی مراد از «ماهیت»، مصادیق و افراد^۲ «ماهیت» اند. استاد مصباح می‌نویسد:

«نکته قابل تذکر این است که ماهیت، یک وقت به حمل اولی ملاحظه می‌شود و یک وقت به حمل شایع. گاهی منظور از «ماهیت» مثلاً انسانی است که مصداق ماهیت است: «الإنسان ماهیة» که در اینجا منظور از ماهیت، ماهیت به حمل

۱. هستی و چیستی: ۱۲.

۲. ناگفته نماند که «مصداق» با «فرد» متفاوت است، ولی ما فعلاً در مقام توجه به این تفاوت نیستیم.

شایع است. ولی یک وقت مفهوم ماهیت ملاحظه می‌شود، یعنی خود ماهیت چه معنا دارد که این به حمل اولی است»^۱.

با کمی دقت روشن می‌شود که در معانی اول تا سوم، ماهیت به حمل اولی مراد است، ولی در معنای چهارم، ماهیت به حمل شایع منظور است.

تمایز «ماهیت» و «وجود»

به نظر می‌رسد، یکی از ارکان متافیزیکی «فلسفه اسلامی» همین تمایز باشد.^۲ اگرچه این تمایز در آثار حکمایی چون ارسطو و فارابی نیز مطرح بوده، کسی که آن را به عنوان یکی از ارکان فلسفه اسلامی درآورد، ابن سینا بود. بعدها این تمایز توسط فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی پررنگ شد و [بسیاری از] مسائل فلسفی بر اساس این تمایز تبویب و طبقه‌بندی شد. ایزوتسو می‌نویسد:

«پروفسور لوئی دو ریمیکر لووینی^۳ می‌گوید: «... در فلسفه عربی ... رأی فرق و تمایز واقعی بین ماهیت و وجود صریحاً مورد اعتراف بوده و یک حقیقت بنیادی به نظر آمده است. این فرق و تمایز قبلاً نزد فارابی (متوفای ۹۴۷ / ۹۵۰م) دیده می‌شود و ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷م) آن را یکی از اندیشه‌های اصلی نظام خویش می‌سازد». ... در تفکر اسلامی نخستین بار فارابی صریحاً و به صورت قطعی به رأی تمایز بین «ماهیت» و «وجود» معتقد بود و از آن پس این عقیده بر تمام تاریخ فلسفه اسلامی و تسلط و استیلا یافت. اما خود این اندیشه را می‌توان تا ارسطو پیگیری کرد»^۴.

همان‌طور که گفته شد، بحث درباره ماهیت و تمایزی که فیلسوفان مسلمان - اعم

۱. دروس فلسفه: ۷۶.

۲. از جمله تمایزها و دوگانه‌هایی اساسی دیگری که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شوند، عبارت‌اند از: «وجوب و امکان» و «علت و معلول».

3. Louis de Raeymeaker of Louvain.

۴. بنیاد حکمت سبزواری: ۴۸-۵۲.

از فارابی و بوعلی - میان ماهیت و وجود برقرار می‌کنند، ریشه در مباحث رایج کلامی دارد. به همین جهت، اگرچه برخی فیلسوفان پیشا-اسلامی مانند ارسطو به این تمایز اشاره کرده‌اند، ولی به نظر نمی‌رسد این مسئله متأثر از آثار ارسطو به شکل جدی در فلسفه اسلامی مطرح شده باشد. ویسنووسکی می‌نویسد:

«ژان ژولیوه در مقاله‌ای که در سال ۱۹۸۴ چاپ کرد، اظهار نمود که مبنای تمایز میان وجود و ماهیت سینیوی در فلسفه یونان باستان نیست. ... در کلام متقدم اسلامی خصوصاً قرون نهم و دهم [میلادی، معادل دوم و سوم قمری] این بحث میان متکلمان اسلامی مطرح بود که چگونه اصطلاحات «شیء» و «موجود» با هم ارتباط دارند. ... ژولیوه در برجسته کردن زمینه‌های کلامی تمایز وجود و ماهیت در ابن سینا درست می‌گفته است»^۱.

این تمایز را بعدها فخر رازی و خواجه نصیر به شکل پررنگ‌تر مطرح کردند.^۲

مسئله اصالت وجود و ماهیت

معنای «اصالت» و «اعتباریت»^۳

در معنای «اصالت» و «اعتباریت» میان اساتید فلسفه اختلاف نظر وجود دارد. برای اینکه این اختلاف روشن گردد، به سه مثال زیر توجه کنید:

(۱) کشتی متحرک است.

(۲) مسافر نشسته در کشتی، متحرک است.

(۳) ناودان متحرک است.

۱. متافیزیک ابن سینا: ۲۷۱-۲۷۲. از آنجایی که ترجمه برخی عبارات، ناصواب و ناشیوا بود، برخی الفاظ مورد استفاده مترجم را به ناچار تغییر دادیم.

۲. بنگرید به: فهرست مطالب کتاب المباحث المشرقیة و فصل اول کتاب وجود و ذات: تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی.

۳. در تبیین این دو واژه، از اصطلاحات فتی‌ای چون «حیثیت تقییدیه» و «واسطه در عروض» استفاده می‌گردد که از ذکر و توضیح آنان چشم پوشیدیم.

در این سه گزاره، محمول و مُسند یک چیز است: «متحرک» یا «حرکت»^۱. به عبارت دیگر، سه چیز (کشتی، مسافر نشسته در کشتی و ناودان) به حرکت «متّصف» گردیده‌اند. اما «نحوه اسناد» و «کیفیت اتّصاف» در این سه گزاره یکسان نیست. نحوه اسناد این سه گزاره عبارت‌اند از:

(۱) بالذات؛

(۲) بالتبع؛

(۳) بالعرض.

و کیفیت اتّصاف عبارت است از:

(۱) حقیقی؛

(۲) حقیقی؛

(۳) مجازی.

حال سؤال اینجاست که مراد از «اصالت» و «اعتباریت» کدام یک از شقوق مذکور است؟

دیدگاه یکم که نظر غالب شارحان ملاصدراست، عقیده دارد:

(۱) اصالت: اسناد وجود به نحو بالذات اتّصاف حقیقی به وجود

(۲) اعتباریت: اسناد وجود به نحو بالعرض اتّصاف مجازی به وجود.

بنابراین، بایستی نتیجه گرفت:

(*) ۱ وجود متحقّق است، بالذات و بالحقیقه.

(*) ۲ ماهیت متحقّق است، بالعرض و بالمجاز.

استاد مصباح می‌نویسد:

«در فلسفه، هرگاه گفته شود: «بالذات» یا «بالحقیقه»، مقصود نسبت حقیقی

است. و هرگاه گفته شود: «بالعرض» یا «بالمجاز»، مقصود نسبت مجازی است. پس

۱. اولی محمول قضیه است به حمل موطنات یا هوو و دومی به اعتبار حمل اشتقاقی یا ذو هو.

حاصل کلام اینکه: هرگاه محمولی را بر موضوعی حمل کنیم (وصفی را به موصوفی نسبت دهیم، مفهومی را بر مصداقی منطبق سازیم، حکمی را به محکوم علیهی اسناد دهیم)، یا این اسناد حقیقی و بالذات است یا مجازی و بالعرض. اگر مجازی است، به این معناست که حتماً موضوع دیگری وجود دارد که اسناد این محمول به آن بالذات و حقیقی است و این موضوع بالعرض فعلی با آن موضوع بالذات و حقیقی نوعی اتحاد و یگانگی دارد؛ و همین اتحاد و یگانگی سبب شده است که وصف و حکم آن مجازاً به این موضوع نیز اسناد داده شود...

حال، منظور از «اصیل»، موجود بالذات و حقیقی است و منظور از «اعتباری»، موجود بالعرض و مجازی. اصیل یعنی آن چیزی که حقیقتاً موجود است، نه مجازاً؛ و اعتباری یعنی آن چیزی که حقیقتاً موجود نیست، ولی ذهن مجازاً آن را موجود می‌داند.

به همین دلیل، گاهی به جای «اصیل» می‌گویند: «عینی، خارجی، واقعا موجود» و به جای «اعتباری» می‌گویند: «ذهنی، ساخته ذهن، غیرموجود در خارج، موجود فرضی».

در هر حال، از آنچه گفته شد پیداست که «اصالت» یعنی موجودیت حقیقی و بالذات و «اعتباریت» یعنی موجودیت مجازی و بالعرض.^۱

عبارات مختلفی از صدر المتألهین این دیدگاه را پشتیبانی می‌کند، از جمله:

[۱]: «فالمحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق إنما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية. فنسبة العلوية إلى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية إليها».^۲

«پس آنچه تحقق می‌یابد و از ابداع‌کننده حق و صانع مطلق صادر می‌گردد، تنها حقیقت وجود (وجود عینی خارجی) است نه ماهیت. بنابراین، نسبت معلولیت به ماهیت، مانند نسبت موجودیت به آن، مجازی صرف است».

۱. شرح نهاية الحكمة (مصباح) ۲: ۸۱-۸۲.

۲. الأسفار ۲: ۲۸۹.

از طرفی:

(۱) ملاصدرا ماهیت را «موجود بالعرض» می‌داند.

(۲) در جای دیگر، «بالعرض» را به «بالمجاز» تفسیر می‌کند.

بنا بر گزاره‌های (۱) و (۲)، باید نتیجه گرفت:

(۳) ماهیت موجود است، بالعرض و بالمجاز.

ابتدا برخی گزاره‌هایی که ماهیت را موجود بالعرض می‌داند:

[۲]: «... و لها (= الوجودات المادية أو مجردة) ماهیات متحدّة معها موجودة بوجودها

بالعرض...»^۱.

اصطلاح «بالعرض» گاهی به معنای مذکور است و گاهی نیز به معنای «بالتبع» به کار می‌رود. همان‌طور که در گزاره (۲) گفته شد، ملاصدرا اسناد «موجودیت» به ماهیت را بالعرض و بالمجاز می‌داند:

[۳]: «فقد تحقّقت أنّ العلة كيف تكون علة بالذات أي بالحقيقة و كيف تكون علة

بالعرض أي بالمجاز»^۲.

و در جای دیگری، معنای اصلی و اوّلی «بالعرض» را «بالمجاز» می‌داند:

[۴]: «... لأنّها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية، كان الاتحاد بينهما بالذات لا

بالعرض، لأنّ ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحقّقين»^۳.

بنابراین، اینکه می‌گوییم:

«ماهیت، بالعرض موجود است»

اصل بر این است که:

«ماهیت، بالمجاز موجود است»

۱. همان ۱: ۲۹۱.

۲. همان: ۲۹۰.

۳. همان ۵: ۲۹۸.

مگر اینکه قرینه‌ای در کلام صدرا یافت شود که «بالعرض» را به «بالتبع» تفسیر کنیم. باید توجه داشت، تعبیری نظیر «مجازی» یا «بالمجاز» به معنای «توهم»، «خیال»^۱ یا مانند آن نیست. به عنوان مثال، افرادی که موادّ مخدّر یا داروهای روان‌گردان مصرف می‌کنند، چیزهایی را می‌بینند یا می‌شنوند که هیچ واقعیتی در عالم خارج ندارد؛ مثلاً ممکن است به ایوان منزل بیاید و خود را بر لبه استخری ببیند و به نیت شیرجه، خود را از ایوان منزل پایین بیندازد. مثل ماهیت مثل آن استخر خیالی و وهمی نیست؛ زیرا اگرچه ماهیت «انتزاع» ذهن است، ولی «منشأ انتزاع» آن واقعی و حقیقی است و تعبیر «مجازی» با این اصل ناسازگاری ندارد.

توضیح اینکه: اگرچه اسناد مجازی حقیقی نیست، ولی با حقیقت و عینیت ارتباط دارد که از آن به «عُلقه» تعبیر می‌شود. به عنوان نمونه، مثالی که قبلاً هم ذکر شد را به یاد بیاورید:

«ناودان جاری شد».

در اینجا اسناد «جریان» به ناودان حقیقی نیست، زیرا ناودان بر سر جای خود ثابت است و این آب ناودان است که جریان دارد. اما اطلاق «جریان» بر ناودان، توهم صرف نیست، اگرچه ساخته و پرداخته ذهن است. این مطلب را می‌توان با تذکراتی روشن ساخت:

■ آیا در یک روز آفتابی که آبی داخل ناودان در جریان نیست، این اسناد قابل قبول است؟

■ چرا ما سایر اجزای خانه، مانند در، دیوار، سقف، پنجره و... را «جاری» نمی‌نامیم؟ بدیهی است که اگر

(۱) آبی داخل ناودان جاری نباشد؛

(۲) رابطه ظرف و مظلوف میان آب و ناودان برقرار نبود؛

۱. در اینجا، معنای عرفی «وهم» و «خیال» مراد است، نه معنای فلسفی و اصطلاحی آن.

(۳) رابطه آب و ناودان حقیقی نبود؛

چنین اسنادی حتی به نحو مجازی هم قابل قبول نبود.

نگارنده معتقد است که ملاصدرا نیز متوجه این نکته بوده است. وی در جایی توضیح می‌دهد که در اسناد مجازی، علاقه‌ای وجود دارد که آن علاقه، خود، حقیقی است و همین قاعده میان ماهیت و وجود هم برقرار است؛ یعنی این دو با هم یک نوع علاقه حقیقی دارند.

در برخی عبارات^۱، او ابتدا دوگونه تأثیر و تأثر (علیت و معلولیت) را معرفی می‌کند: بالذات و بالعرض که این نکته او مدّ نظر ما نیست. سپس بالعرض را به اتصاف مجازی تفسیر می‌کند، سپس اشاره می‌نماید که در اتصاف مجازی میان مسندإلیه و واسطه اسناد، یک نوع علاقه‌ای وجود دارد که می‌تواند اتحادی باشد یا نباشد. او اطلاق برخی از صفات وجود (یعنی آن چیزی که وجودها بدان متّصف می‌گردند) به ماهیات را مجازی می‌داند، ولی صحت این اطلاق را برقرار بودن یک علاقه اتحادی میان وجود و ماهیت می‌داند.^۲

موضع سه مکتب در این مسئله

همان‌طور که گفته شد، بحث درباره ماهیت و وجود در دو ساحت قابل بحث است: ذهن و عین. در ساحت ذهن اختلافی میان حکما نیست. همگی آنها معتقدند که بحث ماهیات و مفهوم وجود در ذهن حاضر می‌گردند و همین حضور است که قضایای هلیه بسیطه^۳ را می‌سازد. از اینجا به بعد، بحث درباره حضور ماهیات و وجود در عالم خارج است. در این مسئله انشقاق و شکاف عمیقی میان سه مشرب مشاء، اشراق و متعالیه پدید آمده است. به همین جهت، این سه مکتب را بایستی جداگانه مورد بحث و گفتگو قرار

۱. الأسفار ۲: ۲۸۶-۲۸۷.

۲. همان: ۲۸۷.

۳. قضایایی که محمول آنها «وجود» یا «موجود» باشد.

داد. خلاصه دیدگاه این سه مکتب عبارت است از:

■ مشاء:

(۱) هم ماهیات و هم وجود در عالم خارج تحقق دارند.

(۲) تحقق وجود بالذات و تحقق ماهیت بالتبع است.

(۲*) به عبارت دیگر، اسناد عینیت به وجود و ماهیت، حقیقی است.

■ اشراق:

(۱) ماهیات در عالم خارج تحقق دارند، ولی وجود، اعتباری و انتزاعی است.

(۲) تحقق ماهیت بالذات و تحقق وجود بالعرض (بالمجاز) است.

(۲*) به عبارت دیگر، اسناد عینیت به ماهیات، حقیقی و اسناد آن به وجود، مجازی

است.

■ متعالیه:

(۱) وجود در عالم خارج تحقق دارد، ولی ماهیت، اعتباری و انتزاعی است.

(۲) تحقق وجود بالذات و تحقق ماهیت بالعرض (بالمجاز) است.

(۲*) به عبارت دیگر، اسناد عینیت به وجود، حقیقی و اسناد آن به ماهیات، مجازی

است.

ابتدا به تبیین دیدگاه ابن سینا و اتباع مشائی او می پردازیم.

ابن سینا تفوه به اصالت / اعتباریت وجود یا ماهیت نکرده است. برخی مانند مرحوم استاد مطهری معتقدند که پیش از میرداماد مسئله اصالت وجود یا ماهیت مطرح نبوده است. نگارنده بر این گمان است که این دیدگاه محل تأمل است. آری، جناب میرداماد تحوّل در «تبیین مسئله» به وجود آورد، ولی اصل مسئله در پیشینیان مطرح بوده است. البته به احتمال زیاد، تبیین میرداماد هم به نحو ارتکازی در ذهن سهروردی وجود داشته و وی تلویحاً در آثار خود بدان اشاره کرده است.

بحث دربارهٔ اصالت وجود یا ماهیت، به طوری که امر دایر مدار میان یکی از آن دو باشد، از زمان میرداماد مطرح بوده است، اما این بدان معنا نیست که پیش از میرداماد کسی دربارهٔ «اصالت/اعتباریت» وجود و ماهیت بحث نکرده است. گفته شد که در این مسئله، بحث بر سر نحوهٔ اسناد عینیت به وجود/ماهیت (اتّصاف وجود/ماهیت به عینیت) است. قاطبهٔ حکمای مشاء یعنی بوعلی و اتباعش مانند: بهمنیار، رازی، طوسی، ابهری، علامهٔ حلّی، ابن میثم بحرانی، فاضل مقداد و... در ابواب مختلف فلسفه (مانند کلی طبیعی یا بساطت واجب الوجود) و به شکل جسته و گریخته به عینیت داشتن وجود و ماهیت پرداخته‌اند و به تحقق (نه اصالت) هر دو در عالم خارج قائل بوده‌اند، به طوری که:

۱) وجود، بالذات موجود است (مانند حرکت کشتی)؛

۲) ماهیت، بالتبع موجود است (مانند حرکت مسافر نشسته در کشتی).

بنابراین، این کلام امثال مرحوم مطهری که پیش از میرداماد بحث تنها بر سر «زیادت وجود بر ماهیت» بوده است، نه اصالت وجود یا ماهیت^۱، سخن دقیقی نیست.

«عین ثابت» عرفا

به نظر می‌رسد، این آموزهٔ عرفانی در عارفان پیشا-محبی‌الدینی سابقه‌ای نداشته و سنگ بنای آن را ابن عربی کار گذاشته است. البته این موضوع به شکل مدوّن و منسجم در مکتوبات او مشاهده نمی‌گردد و این شارحان او بودند که این مبحث را تدوین و به طور نظام مند مطرح کردند؛ افرادی مانند صدرالدین قونوی (ربیبه و شاگرد ابن عربی)، عبدالرزاق کاشانی و داوود قیصری. اعیان ثابته نقش محوری در بسیاری از آموزه‌های عرفانی از جمله «استعدادات و اقتضائات ذاتی» دارد. در مقدمهٔ یکی از پژوهش‌های اخیر در باب اعیان ثابته می‌خوانیم:

«این آموزه در میان عارفان مسلمان بعد از ابن عربی مطرح شده است. وی به

۱. بنگرید به: اصول فلسفه و روش رئالیسم ۳: ۶۷-۷۰ (پاورقی).

طور مفصل، و واضح و البته پراکنده و بدون نظام مشخصی به این مبحث به لحاظ اثباتی و ثبوتی پرداخته است. حدوداً تمام آنچه درباره اعیان ثابت می‌دانیم، در آثار او آمده است.

پس از وی، پیروان رمزگشای او نظیر قونوی، جُندی و تا حدی فرغانی به این بحث پرداخته‌اند. آنان همچنین مباحث مرتبط با اعیان ثابت مثل «سِرِّ الْقَدَر»، «تابعیت علم از معلوم» و «استعداد و اقتضای اعیان» را نیز بررسی نموده، هرکدام در شاخه‌ای با مهارت و توان ویژه‌ای قلم زده‌اند. قونوی در بحث «تابعیت علم از معلوم» و «استعداد و اقتضای اعیان ثابت» و جندی در مبحث «سِرِّ الْقَدَر» نظم و اتقان ویژه‌ای به این بحث‌ها داده‌اند. پس از آنان، شارحان دیگری نظیر [عبدالرزاق] کاشانی و قیصری، به شرح و بسط و دسته‌بندی مباحث فوق پرداختند. محقق قیصری در اثر ماندگار خود **شرح فصوص الحکم** به طور مفصل و نظام‌مند، بحث اعیان ثابت را سامان داده است که در فهم این آموزه بسیار راه‌گشا است. کاشانی با ارائه تعاریف دقیق، گام دیگری در تبیین بیشتر این بحث برداشته است. جامی نیز محصول دو سه قرن تلاش را در آثار خود از جمله **نقش الفصوص** گرد آورده است.

با ورود عرفان به حوزه شیعی در قرون بعدی و ارائه تحلیل‌های عقلانی که محصول تلاقی حکمت متعالیه و مباحث نظری عرفان بود، زوایای دیگری از بحث نمایان شد. تابعان حکمت‌گرای عرفان نظیر ملاصدرا و پیروان او در قرون بعدی، به تحلیل این آموزه در نظام حکمت متعالیه پرداختند. این تحلیل‌ها در آثار بزرگانی مثل آقا محمد رضا قمشه‌ای و میرزا هاشم اشکوری به چشم می‌خورد.^۱

لازم به ذکر است که مقام «ثبوت» و «اثبات» نسبت به «فاعل شناسا/ فرد عالم» مطرح می‌گردند، به طوری که اولی به ویژگی‌های اعیان ثابت مستقل از فاعل شناسا و دومی به ویژگی‌های آنها نزد فاعل شناسا می‌پردازد.

۱. اعیان ثابت در عرفان اسلامی: ۱۱-۱۲.

عین ثابت: هویت یک چیز

بیشتر در معانی «ماهیت» دیدیم که معنای عامّ (دوم) آن عبارت بود از «هویت» یک چیز (ما به الشیء هو هو). به نظر می‌رسد، عین ثابت را بایستی چنین چیزی دانست و معادل ماهیت بالمعنی الأعم به شمار آورد:

«حقیقة کلّ موجود عبارة عن نسبة تعينه في علم ربّه أولاً و یسمی باصطلاح المحققین من أهل الله «عیناً ثابتة» و باصطلاح غیرهم «ماهية» و «المعلوم المعدوم» و «الشیء الثابت» و نحو ذلك»^۱.

«حقیقت هر چیز عبارت است از تعیین ازلی آن چیز در علم پروردگارش؛ و در اصطلاح محققان أهل الله «عین ثابت» و در اصطلاح دیگران «ماهیت»، «معلوم معدوم»، «شیء ثابت» و... نامیده می‌شود».

از این تعریف و تعاریف مشابه آن، نتیجه می‌شود که «عین ثابت» یک حقیقت «جزئی» است، در حالی که بنا بر تصریح ملاصدرا و آنچه از کلمات حکما به دست می‌آید، ماهیت بالمعنی الأخص (ما یقال فی جواب ما هو) مفهومی «کلی» است.

نسبت اعیان ثابته با ذات و علم خداوند

عرفا اعیان ثابته را «مُسْتَجِنّ در ذات» می‌دانند (آنها در اینجا بیشتر از کلمه «مستجن» استفاده می‌کنند که به معنای «پنهان» است). اما اینکه چرا آنان به این نقطه رسیده‌اند، به معضله «علم پیشین الهی» بازمی‌گردد. یکی از مسائلی که همواره متفکران مسلمان را به خود مشغول ساخته، این است که خداوند پیش از آنکه اشیاء را بیافریند، چگونه به آنها عالم بوده است؟ تقریباً تمامی آنها برای علم، یک متعلّق موجود قائل بوده‌اند و هر کدام به نحوی خواسته‌اند تا متعلّقی ازلی برای علم ازلی خداوند برشمارند. عرفا متعلّقات ازلی خداوند را اعیان ثابته می‌دانند که به وسیله فیض اقدس (تجلی ذات بر ذات) به وجود

۱. رسالة النصوص: ۷۴.

می‌آیند^۱، البته آنها وجود علمی (= ثبوت) دارند و هرگز موجود عینی نخواهند شد (ما شَمَّت رائحةً الوجود). قیصری می‌نویسد:

«... بل هي أمور ثابتة في نفس الأمر، موجودة في العلم لازمة لذات الحق... فصور هذه الأسماء وجودات علمية ممتنعة الاتصاف بالوجود العيني»^۲.

او در این عبارات، اعیان را دارای ثبوت نفس‌الامری می‌داند که همان وجود علمی است. از طرفی، موجود در علم خداوند که ذاتی است و لازمه ذات حق‌اند، زیرا علم خدا ازلی است و متعلق می‌خواهد، پس اعیان ثابت‌ه از ازل همراه خدا و ضامن عالم بودن او به ماسوای خود بوده‌اند.

نکته دیگری که قیصری در اینجا بدان اشاره می‌کند و در آینده مورد انتقاد مرحوم استاد عصار قرار خواهد گرفت، این است که اعیان هیچ‌گاه پا به عرصه وجود [عینی] نمی‌گذارند و این یکی از تفاوت‌های اصلی دیدگاه مرحوم عصار (و استادش و استاد استادش) با نظریه عرفا است. البته صدرائیان نیز - همان‌طور که پیشتر دیدیم - با این دیدگاه موافق‌اند.

استعداد ذاتی اعیان

قیصری می‌نویسد:

«فإن الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدس، وبالأول يحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم»^۳.

دیده می‌شود که با فیض اقدس، اعیان ثابت‌ه به همراه استعداد‌های ذاتیشان تحقق

۱. شرح فصوص (قیصری): ۶۱. «فإن الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدس، وبالأول يحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم». گفتنی است، با فیض اقدس، موجودات تعین علمی و با فیض مقدس، تعین عینی پیدا می‌کنند (همان: ۶۱-۶۲).

۲. همان: ۶۲.

۳. همان: ۶۱.

می‌یابند. این نکته‌ای است که میان ماهیت فلسفی و عین ثابت عرفانی مشترک است و مورد انتقاد استاد عصار قرار خواهد گرفت.

نسبت مفهومی «عین ثابت» عرفانی و «ماهیت» صدرائی

در مقابل، در مواضعی مشاهده می‌گردد که ملاصدرا «ماهیت» و «عین ثابت» را مرادف یکدیگر قرار داده است:

[۱]: «و أما الماهیات الإمكانية و الأعیان الثابتة فی العقول فهي فی حدود أنفسها لا یوصف بخیریّة و لا شرّیّة لأنّها لا موجودة و لا معدومة باعتبار أنفسها؛ و وجودها المنسوب إليها علی النحو الذی قرّناه مراراً خیریتها و عدمها شرّیتها»^۱

«و اما ماهیات امکانیه و اعیان ثابتۀ [واقع] در عقول، به خودی خود، نه به خیریت و نه به شریت متّصف نمی‌شوند؛ زیرا به خودی خود نه موجودند و نه معدوم؛ و همان‌طور که بارها گفتیم، خیریتشان به وجود منسوب به آنها و شریتشان به عدم آنهاست».

[۲]: «فإذا تقرّرت هذه المقدمات، فنقول: إنّ الماهیات و الأعیان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها...»^۲

«پس زمانی که این مقدمات جای خود را پیدا کرد، می‌گوییم: اگرچه ماهیات و اعیان ثابتۀ به خودی خود، موجود نیستند...».

[۳]: «فعدم اعتبار الأعیان و الماهیات أصلاً منشأ للضلالة و الحيرة و الإلحاد و بطلان الحکمة و الشریعة»^۳.

«بنابراین، عدم اعتبار اعیان و ماهیت [در بحث انتساب ضرور به حقّ متعال]، سرچشمۀ گمراهی، سرگشتگی و الحاد می‌گردد و حکمت و شریعت را باطل می‌سازد».

۱. الأسفار ۱: ۳۴۰.

۲. همان ۲: ۳۵۰.

۳. همان: ۳۵۱-۳۵۲.

[۴]: «وقد علمت سابقاً أنَّ تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بـ: «الماهيات» عند الحكماء و بـ: «الأعيان» عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج»^۱.

«و پیشتر دانستی که آن صفات ذاتی که حکما «ماهیات» و عرفا «اعیان» می نامند، از لحاظ ذهنی مقدم بر وجود و از لحاظ خارجی مؤخر از وجودند».

در این عبارات، ملاصدرا «عین ثابت» را معادل «ماهیت بالمعنی الأعم» گرفته و آن را مفهومی کلی دانسته است که به خودی خود نه موجود و نه معدوم است. به نظر نگارنده این سطور، این تقریر از عین ثابت محل تأمل بوده و با معنای «اصیل» آن در کلام عرفا قابل جمع نیست.^۲

موضع صدرا در قبال «شیئی» اعیان

مسئله بعدی در نسبت عین ثابت و ماهیت، مقایسه «شیئی» آن دو است. ملاصدرا در این باره نیز دوگونه سخن گفته است. گاهی برای این دو «شیئی» قائل شده است:

[۵]: «اعلم أنَّ الشَّيْئَةَ للممكن يكون على وجهين: شَيْئَةُ الوجود و شَيْئَةُ الماهية و هي المعبرة عندهم بـ: «الثبوت»؛ فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب و عالم من العوالم، و الثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه»^۳.

«بدان که شیئی ممکن به دوگونه است: شیئی وجود و شیئی ماهیت که نزد آنها (= عرفا) با لفظ «ثبوت» تعبیر می شود. پس اولی عبارت است از ظاهر گشتن ممکن در مرتبه ای از مراتب و عالمی از عوالم؛ و دومی عبارت است از معلومیت ماهیت و آشکار گشتن آن نزد عقل به نور وجود و انتزاع ماهیت از وجود».

۱. همان: ۳۵۲. همچنین بنگرید به الأسفار ۱: ۲۶۰.

۲. همچنین بنگرید به: اعیان ثابتة در عرفان اسلامی: ۲۴.

۳. همان: ۳۴۹.

در اینجا به نظر می‌رسد که ملاصدرا برای ماهیت، «شیئیتی» قائل شده و آن را در مقابل «شیئیت وجود» و مرادف «ثبوت» عرفانی قرار داده که البته به برکت نور وجود است. در مواضع مختلفی نیز با سخن عرفا به ستیز برخاسته است:

[۶]: «... ولا يلزم مّا ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم»^۱.

«و از آنچه گفته شد، جواز این صادر نمی‌گردد که کسی ماهیت را در عالم خارج، جدا از وجود بداند، همان‌طور که معتزله گمان کردند؛ یا اینکه ماهیت را در عالم ذهن جدای از وجود بداند، همان‌طور که از صوفیه در اصطلاح «اعیان ثابته» شان نقل شده است».

در جلد ششم اسفار و ذیل اقوال مختلف در باب علم الهی، فصل مستغنی را در رد معتزله و صوفیه گشوده و «ظاهر» کلام صوفیه را در عداد سخن معتزله قرار داده است:

[۷]: «و أما ما نُقِلَ عن هؤلاء الأعلام من الصوفية؛ فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة. فإنّ ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر واضح الفساد، سواء نُسِبَ إلى الأعيان أو إلى الأذهان»^۲.

«و اما آن چیزی که از بزرگان شناخته‌شده صوفیه نقل شده، ظاهرش با همان استدلالی که سخن معتزله رد شد، رد می‌شود؛ چرا که ثبوت یک امر معدوم، بدون وجود، اعتقادی است که بطلانش واضح است، تفاوتی نمی‌کند که [آن ثبوت] به یک چیز عینی نسبت داده شود یا یک چیز ذهنی».

سپس او اظهار می‌دارد که به بزرگان تصوف حسن ظن دارد و در جهت تأویل سخن آنها می‌کوشد^۳. حاصل کلام او این است که اگر به تفکیک میان «وجود خاص» و «وجود

۱. همان: ۴۰۹.

۲. همان ۶: ۱۸۲-۱۸۳.

۳. همان: ۱۸۳. «لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا في كتبهم وجدنا منهم تحقیقات شریفه و مکاشفات

اجمالی بسیط» توجه شود، دانسته خواهد شد که ماهیت قبل از وجود خاص به وجود سعی انبساطی موجود است و مراد محیی الدین نیز همین است. اگر او در جایی تصریح می‌کند که ماهیات و اعیان، مجزّد از وجود، ثابت‌اند، بدان معناست که جدای از وجود خاص ثابت‌اند، ولی ثبوت آنها مطلقاً مستقل از وجود نیست و به وجود انبساطی موجودند:

[۸]: «فإذا تقرّر هذا، فنقول: إنّ الذي أُقيم البرهان على استحالة هويته محجّرة عن الوجود أصلاً، سواء كان وجوداً تفصيلياً أو وجوداً إجمالياً.

و أما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير أمراً متحصلاً بالفعل متميّزاً عن ما سواها، فلا استحالة فيه، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم. فهؤلاء العرفاء إذا قالوا: «إنّ الأعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا أو حكماً كذا» فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها، لا العدم المطلق، لأنّ وجود الحق تعالى ينسحبها».^۲

به نظر می‌رسد عبارت اخیر را بایستی جمع میان عبارات مختلف ملاصدرا دانست. اگرچه نگارنده توانایی توجیه عبارت [۱] را به طور مطلق ندارد، ولی ظاهراً موضع اصلی ملاصدرا در قبال کلام عرفا در باب «شیئیت» و «ثبوت» اعیان ثابته را بایستی در این عبارات جست.

لطيفة و علوماً غامضة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا وألهمنا به مما لا نشك فيه ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار، حملنا ما قالوه وجّهنا ما ذكره حملاً صحيحاً وجهاً وجيهاً في غاية الشرف والأحكام، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى؛ مع أنّ ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان».

۱. همان: ۱۸۳-۱۸۷.

۲. همان.

گفتار هشتم: ماهیت فقیر آدمی

معنای یکم ماهیت: منتسب به ماء بسیط^۱

خداوند دو مخلوق «ابداعی» دارد، یعنی دو مخلوق خداوند «مِنْ شَيْءٍ» نیستند، بلکه «لَا مِنْ شَيْءٍ» اند:

■ نور خاتم النبیین ﷺ

■ ماء بسیط.

به عنوان مثال، کاغذ از چوب ساخته شده، پس «مِنْ شَيْءٍ» است؛ اما ماء بسیط «مِنْ شَيْءٍ» نیست، بلکه «لَا مِنْ شَيْءٍ» است. این تعبیر دقیقی است که در روایات ما آمده است و بایستی بدان توجه شود.^۲ روایات ما تصریح کرده اند که «ماء بسیط» از چیزی خلق نشده است.^۳

۱. پیشتر مباحث مرحوم استاد عصار در باب «ماء بسیط» را در اینجا آورده و مفصلاً مدرک یابی کرده ایم: عالم تشریع، شرور و بلایا: ۱۳۲-۱۵۸. به همین جهت، از ذکر تفصیلی مدارک روایی بحث، اجتناب می‌کنیم.

۲. «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مُتَبَدِّعِهَا إِيْتِدَاعاً بِقُدْرَتِهِ وَ حَكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ». (الكافی ۱: ۱۰۵)؛ «وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ». (الكافی ۱: ۱۱۴)؛ «وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ». (الكافی ۱: ۱۲۰؛ التوحید: ۶۳)؛ «لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ». (الكافی ۱: ۱۳۴، التوحید: ۴۱).

۳. التوحید: ۶۷. «خَلَقَ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ وَلَوْ خَلَقَ الشَّيْءَ مِنْ شَيْءٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ أَبَدًا وَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ إِذَا وَمَعَهُ شَيْءٌ وَلَكِنْ كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فَخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ».

اینکه چرا اولین مخلوق را که ماده‌المواد عالم ماده است، «ماء بسیط» نامیده‌اند، بر ما پوشیده است. شاید بدان جهت باشد که «ماء» به معنای «آب» است و «آب» تعیناتش کم است: نه بودارد، نه مزه، نه رنگ، نه شکل ثابت (به شکل ظرف خود درمی‌آید) و... ماء بسیط هیچ عرضی ندارد، مگر «کمیت»، «اندازه داشتن» و به تعبیر حضرت رضا علیه السلام «تقدیر»^۱. از طرفی، ماء بسیط، بالذات، انقسام‌پذیر است. به همین جهت، خداوند یک تکه از ماء بسیط را نورانی می‌کند، تکه دیگری را ظلمانی. از یک تکه روح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را خلق می‌کند و از یک تکه دیگر آتش جهنم را؛ یک قطعه را غلیظ می‌کند و یک قطعه را رقیق نگه می‌دارد و...؛ مانند نفت که هم بنزین مایع بی‌رنگ از آن گرفته می‌شود و هم قیر غلیظ سیاه!

هر تکه از ماء بسیط یک «ماهیت» یا «مائیّت» است که خداوند هرچقدر بخواهد به او کمالات می‌دهد و او ابایی از گرفتن کمالات ندارد و به تعبیر مرحوم استاد «صرف‌القبول» است. مرحوم استاد در بحث عالم تکوین و تشریع، اصطلاح «ماهیت» را به این معنا به کار برده‌اند.^۲

معنای دوم ماهیت: هویت شیء

اما معنای دوم ماهیت همان چیزی است که فلاسفه تحت عنوان «ما يُقال فی جواب ما هو» یا «ما به الشیء هو هو» و متصوّفه با عنوان «عین ثابت» از آن تعبیر می‌کنند. البته ما بیان فیلسوفان و عارفان در باب ماهیت و عین ثابت را قبول نداریم و آن را خالی از اشکال نمی‌دانیم، ولی معنای دوم ماهیت به سخنان آنان نزدیک‌تر است، زیرا آنان از معنای اول به کلی غافل‌اند.

وقتی شما می‌گویید: «استکان هست»، «کتاب هست» و... هستی و وجود را بر ماهیتی مانند استکان یا کتاب حمل می‌کنید. این ماهیت به خودی خود هیچ ندارد،

۱. التوحید: ۴۳۸؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام: ۱، ۱۷۶.

۲. بنگرید به: درس ۱۸ معارف.

فقیر محض است و از طرفی، «حافظ و ضامن وحدت» است. برای اینکه معنا روشن شود، شما ماهیت خودتان را که از آن با لفظ «من» یاد می‌کنید، در نظر بگیرید. شما - آقایان - از دوران کودکی تا به حال، دستخوش تغییرات بسیاری شده‌اید: کوچک بودید، بزرگ شده‌اید؛ محاسن در صورتتان روییده است؛ محاسنتان سفید شده است؛ موهای سرتان ریخته است و... با این حال، «من» شما دستخوش تغییر نشده است. به عبارت دیگر، این تغییرات باعث نگشته است تا «من» شما «نه من» بشود. فلاسفه بین چستی یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» و هویت یعنی «ما به الشیء هو هو» تفاوت می‌گذارند، در حالی که این دو در دیدگاه ما یک چیز است. ماهیت، هم چستی شماست و هم هویت شما. اگر کسی به من اشاره کند و از شما بپرسد: «فلانی کیست؟» می‌گویید: «عصار است». پس نام ماهیت من «عصار» است. از طرفی، ماهیت من همان چیزی است که من از او با تعبیر «من» یاد می‌کنم. از آنجا که فلاسفه ماهیت را برای ممکنات اثبات و از خالق نفی می‌کنند، این دو معنا را از هم تفکیک کرده‌اند، در حالی که چنین تمایزی وجهی ندارد و خلاف وجدان است.

از همین جا روشن می‌شود که یکی از تفاوت‌های اصلی دیدگاه ما با فلاسفه، در این است که آنها ماهیت را کلی، ولی ما جزئی می‌دانیم.

این ماهیت، غیر از ماهیت به معنای اول است. آن ماهیت، مادی و مائی، و این یکی، غیر مادی و غیر مائی است. اولی متعلق به عالم ماء بسیط است، ولی دومی لزوماً مائی نیست و ممکن است به عالم اظله و انوار متعلق باشد.

ماهیت: صرف القبول

ماهیت به هر معنایی که باشد، «صرف القبول» یا «صرف الاستعداد» است. برای اینکه شما این معنا را بشناسید، بایستی بدانید که فیلسوفان و عارفان چه می‌گویند. آنان برای ماهیت و عین ثابت، «استعداد ذاتی» قائل‌اند و معتقدند که خداوند به اندازه همان استعداد ذاتی به آن ماهیت یا عین ثابت کمالات می‌بخشد، نه یک ذره بیشتر و

نه یک ذره کمتر؛ بیشتر نمی بخشد، زیرا ظرفیتش را ندارد و کمتر عطا نمی کند، زیرا با فیاضیت علی الإطلاق حقّ متعال در تعارض است. در مقابل، ما این سخن را نادرست می دانیم. هیچ کس از خود هیچ ندارد! هرکه هرچه دارد به فضل و جود خداوند دارد. استعداد ذاتی یعنی چه؟!

حال اگر شما استعداد ذاتی را کنار گذاشتید، دیگر حدّی برای رشد و کمال مند شدن ماهیت، متصوّر نخواهید بود. وقتی ظرفیت مشخصی برای ماهیت نباشد، می تواند تا بی نهایت بالا برود! مگر خاتم النبیین ﷺ چگونه بالا رفت؟! آن جناب هم مانند من و شما فقیر محض درگاه ربوبی بود. همه مخلوقات در برابر خدا فقیرند و فقرشان نیز بی انتها است. حال خداوند یک ماهیت مثل خاتم النبیین ﷺ را تا اوج بالا می رود، زیرا به علم بلا معلوم نافذ خود می داند که آن جناب به اختیار خود (نه اینکه ظرفیت ذاتی در کار باشد) از آن کمالات سوء استفاده نخواهد کرد؛ اما عصار را به قدریک سرسوزن بالا نمی برد، زیرا می داند که به صلاح او نیست. این بدان معنا نیست که خاتم النبیین ﷺ یک استعداد ذاتی داشت که ما نداشتیم و مثلاً ایشان یک بشکه بود و ما یک استکان. آنها معتقدند که وقتی باران فیاضیت خداوند بارید، هرکس به اندازه ظرفیت وجودی اش پر می شود. ما معتقدیم که اولاً همه در برابر خداوند فقیر مطلق اند و از این حیث تفاوتی میان ما و خاتم النبیین ﷺ نیست. ثانیاً اعطای خداوند مانند باریدن باران نیست، زیرا باران در باریدنش اختیار ندارد! این مشیت حکیمانه خداست که خاتم النبیین ﷺ را خاتم النبیین ﷺ می کند و عصار را عصار! لطف خدا مانند آب ناودان نیست که همین طور بی اختیار جاری بشود و بر سر این و آن بریزد. خیر، فضل خدا برخاسته از مشیت اوست:

﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^۱

«این لطف خداست. به هرکه بخواهد، می دهد، و خداوند صاحب لطف بزرگ است.»

«صرف القبول» بودن ماهیت به همین معناست. یعنی استعداد ماهیت برای قبول

کمالات، بی‌نهایت است و حد ندارد. هر قدر خداوند او را کمال مند کند و بالا ببرد، باز هم می‌تواند بالا برود. هر قدر خداوند به او کمالات بدهد، باز هم از قبول کمال بالاتر ابایی ندارد.^۱

نسبت «ماهیت» با «هیولی»

مرحوم استاد ماهیت را مساوی هیولی نگرفته‌اند، ولی آن را مشابه هیولی دانسته‌اند.^۲ ایشان پس از آنکه استعداد ذاتی فلاسفه را رد می‌کنند و ماهیت را «صرف‌القبول» می‌نامند، مورد اعتراض فلاسفه قرار می‌گیرند. سپس برای آنکه دفع دخل مقدّر کنند، می‌گویند که مگر شما هیولی را صرف‌القبول نمی‌دانید؟ ماهیت ما هم شبیه به (دقت کنید: شبیه به) همان هیولایی است که شما قائل‌اید. الکلام، الکلام.

۱. در تقریرات موسوم به *هناک* می‌خوانیم:

«... و نرى أنَّ المَهِياتِ حيث ذاتها حيث قبول الواقعية و قبول الوجود و الثبوت و قبول المعلومية، أى قبول هذه الأمور من لوازم ذات الماهيات لشدة فقرها و كمال احتياجها». (هناك: ۳۹)

«و می‌بینیم که حيث ذات ماهیات، قبول واقعیت و قبول وجود و ثبوت و قبول معلومیت است؛ یعنی قبول این امور از لازمه‌های ذات ماهیت است؛ و این تلازم این به دلیل شدت فقر و نهایت نیازمندی او (= ماهیت) است».

۲. در درس ۵۲ خلقت می‌خوانیم: «ماهیت، قبول الواقعية و قبول الوجود است. چون ما ناچاریم به علت ضیق خُناق با همین کلمات تنبّه دهیم، باید بگوییم در ماهیت دو مقوله فعل و انفعال نهفته است. قبول وجود، در کنه و ذات و حقیقت ماهیت نهفته است و اصلاً ماهیت جز قبول کردن هستی ندارد. توجّه داشته باشید که ماهیت، مفهوم قبول کردن نیست، بلکه واقعیت و حقیقت قبول کردن است. اگر بخواهیم با مثالی تفهیم کنیم، باید ترکیب جسم طبیعی از «هیولا» و «صورت» را توضیح دهیم. عده‌ای از فلاسفه می‌گویند جسم مرکب از دو جوهر است: جوهری مابه‌الفعل جسم و جوهری مابه‌القوة آن است، جوهری کنه و حقیقتش استعداد است و حقیقتی جز استعداد محض ندارد که به آن «هیولا» نام داده‌اند. نسبت وجود به ماهیت مانند نسبت صورت است به هیولا. همان‌طور که هیولا جز استعداد و صورت جز فعلیت چیزی نیست، ماهیت هم قبول هستی و وجود است، نه آنکه مفهوم قبول باشد. ... پس کنه ماهیت، قبول وجود است؛ که این کنه در کنه‌یتش هم احتیاج به وجود دارد و این ماهیت، حقیقت همه ممکنات و واقعیت ماست. ... شیئی هستیم که در شئیتمان احتیاج صرف به مبدأ دیگری داریم، چون کنه ما قبول الوجود و پذیرش هستی است. ما مانند گدای محتاجی هستیم که در گدایی در طرف لایتناهی افتاده‌ایم».

همین جا نکته‌ای را عرض کنم که خالی از لطف نیست. فلاسفه اجسام را مرکب از دو «جوهر» می‌دانند: هیولی و صورت. ما به یک جوهر در عالم ماده بیشتر قائل نیستیم که همان «ماء بسیط» است. آنها اختلاف اجسام را به صورت جسمیه می‌دانند که جوهر است، ولی ما اختلافات اجسام با یکدیگر را عرضی می‌دانیم. هر تکه از ماء بسیط معروض به اعراضی شده و به شکلی درآمده است، مانند یک تکه خمیر که شما آن را به شکل‌های مختلفی درمی‌آورید.

ماهیت: ظلّ

لفظ «ماهیت» در روایات چندان به کار نرفته^۱ و به جای آن از تعبیر «ظلّ» به معنای «سایه» استفاده شده است. روایات نیز «ظلّ» را «شیءٌ و لیس بشیء» دانسته‌اند.^۲ حال این عبارت به چه معناست؟ آیا تناقض است؟ بدیهی است که اگر «شیئیت» و «لا شیئیت» را به یک معنا بگیریم، سخن امام علیّه متناقض خواهد بود، زیرا میان وجود و عدم چیزی نیست! شیء موجود است و لاشیء معدوم. حالت سومی در این وسط وجود ندارد. اگر هم وجود داشته باشد، نه شیء است و نه لاشیء، نه اینکه هم شیء باشد و هم لاشیء. دقت شود!

برای اینکه این مطلب حل شود، باید «لیس بشیء» را نسبی گرفت. یعنی هر مرتبه نسبت به مرتبه مافوق خود، ظلّ است. ماء بسیط نسبت به عالم اظله و انوار که مرجعش نور خاتم النبیین ﷺ است، ظلّ است. ماهیت خاتم النبیین ﷺ نسبت به نوری که به ایشان تملیک شده، یعنی نور عظمت یا نور ولایت، ظلّ است. نور خاتم النبیین ﷺ نیز نسبت به حقّ متعال ظلّ است! وقتی شما ماء بسیط را با عالم اظله و انوار می‌سنجید که سراسر نور است و کمال، می‌بینید که چیزی نیست (لیس بشیء). وقتی ماهیت فقیر

۱. در ادامه، به برخی روایات که شامل واژه «ماهیت» اند، خواهند پرداخت.

۲. الکافی ۱: ۲۳۶. «أَلَمْ تَرَ إِلَى ظِلِّكَ فِي الشَّمْسِ شَيْءٌ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ: آیا سایه‌ات را در [زیر تابش] خورشید

ندیده‌ای که چیزی هست ولی چیزی نیست؟»

محض خاتم النبیین ﷺ را با نور ایشان می‌سنجید، می‌بینید که لیس بشیء. وقتی شما مخلوقات را، حتی نور عظمت را که بالاترین مخلوق است، با حق متعال می‌سنجید، می‌بینید که لیس بشیء!

در روایت فرموده‌اند که خداوند «به حقیقت شیئیت» شیء است:

«... وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ»^۱.

بنابراین، هر چیزی در نسبت با خداوند، لاشیء است! توجّه داشته باشید که این با حرف عرفا متفاوت است. عرفا برای مخلوقات شیئیتی قائل نیستند، اما ما مخلوقات را حقیقتاً اشیاء می‌دانیم، ولی در مقام قیاس می‌گوییم که لاشیء‌اند. عین همین را در مراتب مختلف مخلوقات می‌توانید بگویید.

بنابراین، ظلّ یک نوع «ماهیت موجوده» است که به حیث ماهوی و ظلمانی آن نظر شده است و آن را «سایه» نامیده‌اند. ظلّ نور نیست، ولی قوامش به نور است! ماهیت نیز قوامش به نور وجود است! بدون نور وجود چیزی نیست، معدوم محض است. قبل از آنکه به نور وجود، موجود گردد، اصلاً نمی‌توان از آن سخن گفت!^۲

معنای دیگری از «معدومیت» و «لا شیئیت» ماهیت

مرحوم استاد در برخی بیانات خود ماهیت را «معدوم» و «لا شیء» خوانده‌اند.^۳ در

۱. الکافی ۱: ۸۱ و ۸۳.

۲. در ادامه، مستقلاً به این نکته خواهند پرداخت.

۳. در ادامه، نمونه‌هایی ذکر می‌شود:

[۱]: «کنه ماهیت آن قدر فقیر و لاشیء است که حقیقت فقر و لاشیئیتش را به خود نمی‌تواند بیابد...»

ما همگی لاشیء ایم. خاتم الانبیاء ﷺ هم فقر صرف و لاشیء است». (درس ۵۱ معارف)

[۲]: ماهیت خاتم الانبیاء ﷺ شیء نیست، بلکه ماهیت، کنهش قبول نور وجود است و کنهش همین

است و چیز دیگری نیست. لهذا عدم نیست، اما معدوم است». (درس ۵۲ معارف)

مرحوم میرزا نیز می‌فرمایند:

[۳]: «کفر است اگر کسی عقیده داشته باشد که هریک از صفات، ذاتی آنها (= اهل بیت ﷺ) است.

گریه آنها به همین جهت بود که اگر آنچه را خدا داده بگیرد، چه می‌شود. آنها هم لاشیء محض بودند!

اینجا مرادشان این نیست که ماهیت، موجود نمی‌گردد و شیئیستی ندارد، بلکه منظورشان این است که ماهیت، برخلاف آنچه صدرائیان گفته‌اند، هیچ‌گاه برابر وجود نمی‌شود. ماهیت نه وجود است و نه عدم، بلکه موجود می‌شود و معدوم؛ موجودیت و معدومیت نیز حیث ذاتش نیست. فرق است میان «هست» با «هستی» و «نیست» با «نیستی»؛ ماهیت در رتبه «هستی» و «نیستی» نیست؛ بلکه می‌تواند مصداق «هست» یا «نیست» باشد.^۱

به خودی خود هیچ نداشتند». (خلاصة المعارف (معرفة النفس): فصل ۸)
 [۴]: «بشر از خود چیزی ندارد. فاقد شیء است. حتی پیغمبر اکرم هم از خود چیزی نداشت. ما (= خداوند) به او دادیم. اولاشیء محض است. ... نه حیث جوهر ذات او است، نه علم جوهر ذات او است، نه سخاوت جوهر ذات او است. مجرد و لاشیء محض است بلاشکال! ... ذات روح، ظلمانی است. فاقد هر کمالی است. لاشیء محض است و از خود هیچ ندارد. ... هر کمالی دارد عین ذات او نیست، بلکه به او اعطا شده [است]. به پیغمبر بیشتر اعطا شده [است]، و گرنه او هم از خود هیچ ندارد». (همان: فصل ۱۸)

[۵]: «این روح بدبخت بینوا از خود هیچ ندارد؛ فاقد هر شیء است؛ لاشیء محض است. ... نعمت را بر بشر تمام کرده، به پیغمبر بیشتر داده، آقائی فوق آقائی داده، و آلا او هم لاشیء محض است». (همان: فصل ۲۰)

۱. این تفکیک در کلام مرحوم میرزا و مرحوم استاد نیز به وضوح آمده است:
 [۱]: «ماهیت فقر صرف است. ... عدم نیستی است، اما ماهیت «نیستی» نیست و «نیست» است. بین «نیستی» و «نیست» فرق است. «نیستی» در مقابل «هستی» است و «نیست» در مقابل «هست» است. به هر حال، ماهیت «نیست» است که قابل «هست شدن» است». (درس ۵۱ معارف).
 [۲]: «اذ المهیات حیثیذ (= قبل الخلق) لیست بأعدام [ولکن معدومات] و لا بموجودات و لا بواقعیات، بل هی فی عمق الغیب و باطن الخفاء من دون ثبوت و وجود لها بوجه من الوجوه ... فهی إذن لیست ببطلانات، بل باطلات؛ و لیست بأعدام بل معدومات لاواقعیات». (هناک: ۳۷)
 [۳]: «... أن حقيقة غير الحق هو الكون والشيئية بالغير، فليس حيثها إلا ذلك. فالماهية التي دائرة في السنة الفلاسفة لیست إلا حیث الشیئیة بالغیر و لیس لها حیث النفسیة و الشیئیة الماهویة کی یقال: «إنها من حیث هی هی لیست إلا هی»، بل لیس لها إلا حیث الشیئیة بالغیر و الماهویة بالغیر لما کنا مفطورین بتوحید الحق و تمیز حقیقة إبتنا عنه تعالی ... ولأنه لو كان لها حیث نفس و ذات و حیث هی هی، لكانت لنفسها مرتبة، بل عین المرتبة و یکون فی مرتبة نفسها ثالث بین الوجود و العدم، و الثالث بدیهی البطلان. و أما إذا كان حیث نفسها الشیئیة و الواقعیة بالغیر فلیس لها حیث الشیئیة فی نفسها فلا مرتبة لنفسها کی یکون ثالثاً. و أيضاً لو كانت لها شیئیة ماهویة بنفسها یلزم الإستغناء عن الحق فی الماهویة. فالشیئیة الماهویة هو الشریک، كما لا یخفی. و صرف غیریة معنی «الموجود» و «المعدوم» مع «الوجود» و «العدم» لما یُعبر عن الأولین بالفارسیة

اگر گفته‌اند که ماهیت لاشیء یا معدوم است، به این اعتبار گفته‌اند.

معنای «ظلمانیّت»

مرحوم میرزا و مرحوم استاد دائماً گفته‌اند که ماهیات، حقائقی ظلمانی‌اند.^۱ اما «ظلمانی» بودن به چه معناست؟ معمولاً رابطه «تاریکی» را به معنای «عدم نورانیت» می‌گیرند. وقتی می‌گوییم: «الف تاریک است» یعنی اینکه «الف نورانی نیست». [در اینجا، از لحاظ منطقی، تقابل نور و ظلمت، مصداق تناقض است.] اما مراد از «ظلمانی» بودن ماهیت، یک چیز عدمی نیست. «ظلمانی» یعنی یک حقیقت موجود که نفس کمال نیست، بلکه واجد کمال است. به عبارت دیگر، «ظلمانی» یعنی «ظّل». گفتیم که ظّل، نور نیست، ولی قوامش به نور است. مراد ما از ظلمانی بودن نیز همین است. [بنابراین، تقابل نور و ظلمانی در این قاموس، چیزی شبیه به تقابل تضاد است.]

ماهیت: غیر قابل تعقل

مرحوم استاد در بخشی از تقریرات دروس مرحوم میرزای اصفهانی که به «هناک» شهرت دارد و تقریباً یک سوم ابتدایی آن دست‌نوشته‌های خود مرحوم میرزا است (و این بخش متعلق به همان یک سوم ابتدایی است)، می‌نویسند:

«و من الواضح أنّ ما سوى الوجود (= الماهیات) صرف الفقر إليه، بحيث لو تُجَرِّدَتْ عن كَافة الوجودات يمتنع إدراكها و اكتناهاها و الحكم عليها، و يمتنع العلم بها و عرفانها بالضرورة فضلاً عن العلم بها حال المدومية. فبالوجود يُعرَف كنهها و أنّها صرف الفقر إليه و أنّ وجوداتها و تحقّقها و واقعيتها و ثبوتها؛ و بالوجود يترتب الآثار عليها، و بالوجود يُعرَف أنّها بلا وجود لا خبر عنها و لا يُحكَم عليها؛ و به يُعرَف أنّها

ب: «هست» و «نیست» و عن الثانیین ب: «هستی» و «نیستی» لایوجب الإلتزام بالماهية بالمعنى الذى ذكرها.

(رسالة فى البداء: ۳۷۳-۳۷۴)

۱. به عنوان نمونه، بنگرید به: أبواب الهدى: الباب الثالث.

حين فقد الوجود باطلاً صرفاً. فوجودها كاشف عن كنهها وعن جميع لوازمها و أحكامها الذاتية»^۱.

در جای دیگر، درباره ماهیتی که خلق نشده است، می نویسند:

«فإذن لا يعلمها إلا العالم بالغيب والخفاء المطلق»^۲.

«بنابراین، به آنها علم ندارد، مگر [خدایی که] به عالم غیب و تاریکی (= عدم) مطلق عالم است».

در دروس فارسی نیز تصریح کرده اند: همان گونه که خداوند مافوق عقل است، ماهیت نیز مادون عقل است. به همین جهت، یکی به دلیل شدت و یکی به جهت ضعف، تعقل ناپذیرند.^۳ همان طور که خداوند خودش با نور علم شناخته نمی شود و خودش باید خودش را معرفی کند، ماهیات را هم باید خودش معرفی نماید.

به تعبیر دیگر، هرچقدر شما میکروسکوپ عقل ها را قوی کنید و اجسام ریز را میلیارد ها میلیارد برابر درشت کنید، باز هم نمی تواند ماهیت را نشان دهد، زیرا اصلاً ماهیت، دیدنی نیست؛ آن قدر ضعیف است که هیچ میکروسکوپی ولو میکروسکوپ

۱. هناك: ۵۳.

۲. همان: ۳۷.

۳. «علم و قدرت و حیات و حُسن و هیمنت و عظمت و سلطنت و... [خداوند] در طرف لایتناهی است. هر مرتبه شديده ای از وجود این ها که بگویید، خدا بالاتر و برتر از آن است. لذا عقل در آن ذات حیران می شود. لذا خداوند «الله» است. در همه صفات، در علم و قدرت و حیات و در فعل و حُسن و عظمت و جلال و... سبب حیرت است و عقل در او حیران می شود؛ زیرا وقتی چیزی محدود نشد، به عقل در نمی آید. چون عقل آنچه را که محدود است، تعقل می کند و تعقل عقل که محدود شد، معقول عقل هم محدود خواهد بود؛ لذا خداوند را نمی یابد و در او واله می شود. از این رو، چون خداوند در طرف لایتناهی و در بی طرفی لاحدی است، در او حیران می شویم. از طرف دیگر، این «ماهیت» هم در بی طرفی از گدایی و فقر و ناتوانی است؛ در بودنش هم محتاج است؛ گدای محض است و در گدا بودنش هم گداست! ماهیتی است که هستی و وجود نیست، بلکه موجود است و کنهش قبول الوجود است و غیر از آن حقیقت دیگری ندارد و در همین حیثیت هم محتاج به وجود است... یکی در جهت فقر و دیگری در جهت غنی وله انگیز است». (درس ۵۲ معارف)

خاتم النبیین ﷺ نمی‌تواند آن ذره را ببیند. فقط خداوند عالم الغیب از آن خبر دارد. آن غیب واقعی عالم ماهیت است. غیب این نیست که من الآن پشت آن پرده را نمی‌بینم. غیب واقعی عالم ماهیات است که هیچ تعبیری از تعبیری که ما در این دنیا به کار می‌بریم و هیچ لفظی از الفاظی که ما در این جهان استعمال می‌کنیم، برای آن زبیده نیست. نه هستی دارد، نه زمان دارد، نه مکان دارد، نه عالم دارد، نه ... هرچه بگوییم، از روی ضیق خناق است.

نسبت «ماهیت» با «عین ثابت»

جهت تقارب

نزدیک‌ترین و درست‌ترین تعبیر از ماهیت، تعبیر عرفا است: «عین ثابت». جهت نزدیکی اش این است که محیی‌الدین می‌گوید که عین ثابت و ماهیت قابل تعقل نیست. او عین ثابت را واقعیتی می‌داند که جز به کشف و شهود، روشن نمی‌شود. او می‌گوید: آنی که می‌گویی: «من»، وجود نیست، حیات نیست، علم نیست، قدرت نیست و ... شما هیچ کدام از اینها نیستی. این تعبیرش زبیده است. آن وقت سؤال می‌کنید: «اگر همه این‌ها را بگیرم پس چه می‌ماند؟» در آن صورت بگویید: «من هیچ چیزی نیستم». ما می‌گوییم: نه! نمی‌توانی بگویی که من هیچ نیستم. شما وجداناً می‌بینید که یک چیزی هستید، ولی خودتان هم می‌دانید که اینها (= کمالات) نیستید، زیرا این‌ها را به تومی دهند، از تومی گیرند و کم و زیاد می‌شود، ولی «من» بودن شما فرقی نمی‌کند. همان‌طور که گفتیم، ماهیت عامل وحدت است. شما می‌گویید: «من بودم که در پنج سالگی این کار را کردم»، در حالی که در آن زمان بسیاری از کمالات الآن را نداشتید. شما در پیری، جوانی، بچگی، شیرخوارگی، دنیا، قیامت و ... «من» اید. «من» بودن شما تفاوتی نمی‌کند، با آنکه عوارض و کمالات شما هر آن و لحظه دگرگون می‌شود. اگر احياناً بخشی از قدرتتان را از شما بگیرند و خیلی خیلی ضعیف بشوید، نمی‌گویید: «من، نیم من شدم و من یک چیز دیگری شدم». می‌گویید:

«خدا از من این قدرت را گرفت». عین همین را درباره علم، عقل و سایر کمالات می‌توانید بگویید.

خوب، اگر تمام کمالات را از جمله وجود را از ما بگیرند، چه می‌شویم؟ چه می‌ماند؟ آیا هیچ؟ نه! نمی‌توان گفت: هیچ! من یک چیزی هستم، حال آنکه چیستم، نمی‌توان فهمید. چی هستی؟ در معارف، ما این جواب را می‌دهیم که جز به تعریف خدا شما واقعیت خودت را نمی‌توانی بشناسی. اگر الآن می‌شناسی، به آثار می‌شناسی! به کارهای فکری و حدود فکری می‌شناسی! مثلاً می‌گویید: من کسی‌ام که پسر فلانی‌ام؛ فلان جا به دنیا آمده‌ام و... هیچ کدام از این‌ها بیانگر حقیقت «من» نیست. یا می‌گویید: من آنی‌ام که این کار را می‌کنم. در حالی که این فعل شماست، نه خود شما. آن «من»، دیگر معقول نیست.

ما معتقدیم که ماهیت با نور عقل و علم کشف نمی‌شود و کشف آن به تعریف خداست. ماهیت این قدر فقیر و ضعیف و نادار است که به هیچ وجه معقول نمی‌گردد. وقتی شما به او وجودی می‌دهید، تازه می‌توانید آن را ببینید و قضاوت کنید که چقدر فقیر است؛ یعنی شما فقرش را هم به وجود می‌بینید. قبل از مخلوقیتش هیچ‌گونه صورت عقلی ندارد. محیی‌الدین سخنی گفته است که اشعار به این دارد که ماهیت یا عین ثابت صورت عقلی ندارد. این مطلب، قابل قبول است. مرحوم استاد نیز این تعریف را تأیید می‌کردند.

جهات تخالف

ما با عرفا دست‌کم در سه چیز اختلاف نظر داریم:

✓ آنها می‌گویند: عین ثابت، مُسْتَجِنّ (پنهان) در ذات خداست، ولی ما معتقدیم که ماهیات خارج از ذات خدایند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقُ مِنْهُ»^۱.

✓ آنها اعیان ثابت را ازلی می‌دانند، در حالی که ما ماهیات و هرچه غیر خدا را حادث می‌دانیم: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»؛
 ✓ به نظر آنها اعیان ثابت به استعداد ذاتی دارند، ولی ما براین باوریم که ماهیات فقیر محض اند.

نسبت «ماهیت» با «ماهیت من حیث هی هی»

جهت تقارب

فلاسفه قاعده مشهوری دارند: «المَاهِيَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ لَيْسَتْ إِلَّا هِيَ». آنها طرفین تناقض را از ماهیت نفی می‌کنند. اصل این سخن خوب است، یعنی اینکه ماهیت، به خودی خود، نه عالم است نه جاهل، نه قادر است و نه عاجز، نه موجود است و نه معدوم و... .

همین جا نکته‌ای را عرض می‌کنم. گاهی در دروس معارف گفته می‌شود: «ماهیت در همه حال معدوم است». در اینجا مراد آن است که ماهیت هیچ‌گاه وجود نمی‌شود، همان‌طور که صدرائیان گفته‌اند. منظور این نیست که ماهیت هیچ‌گاه موجود نمی‌شود. این مدّ نظر تان باشد.

جهات تخالف

یکی از تفاوت‌های اساسی بین مبانی معارف با فلسفه و عرفان این است که آنها می‌گویند که ماهیت از جای خودش هیچ‌تکان نمی‌خورد! این وجود است که در آینه ماهیت و تعینات آن ظاهر شده است و دارد فعل انجام می‌دهد. ماهیت به همان ماهیت بودن خودش ثابت است. ماهیت سر جای خودش است و تغییر نکرده است. در صورتی که ما می‌گوییم که: نه! آن ماهیتی که خیلی فقیرتر از آن است که توفکر کنی و قابل تفکر نیست، بالله موجود شده، بالله قادر شده، بالله حی شده، بالله مرید شده،

بالله مختار شده، بالله عالم شده است و... او بالله قدرتی پیدا کرده است که با خدا هم دشمنی می‌کند! یعنی من وجداناً می‌بینم که این من‌ام که دارم این کار را می‌کنم. آنها می‌گویند: خیر! الفعل فعلُ الله! تو خیال می‌کنی که این تویی که کار را انجام می‌دهی! ماهیت تو در همان فقر خودش مانده است.

آنها درباره ماهیت می‌گویند:

«ما شئت راحة الوجود ازلًا وابدًا».

ولی ما می‌گوییم که خدا کمالات را به ماهیت تملیک می‌کند و ماهیت حقیقتاً مالک آن کمالات می‌شود. مالک که شد چه می‌شود؟ فعالیت مالکانه می‌کند! یعنی در ملک خودش (آنجایی که خدا به او تملیک کرده است، نه همه جا) فعالیت می‌کند. به عنوان مثال، خداوند به من این مقدار تملیک قدرت کرده است که می‌توانم سخن بگویم یا نگویم. اعمال این قدرت در اختیار من است. من مالک این مقدار قدرت‌ام. خداوند به من تملیک کرده است و من مالک شده‌ام و به همین جهت من مسؤول‌ام. اینکه خدا امر و نهی می‌کند، مدح می‌کند، تشویق و ترغیب می‌کند، تخذیر می‌کند و... برای این است که من بعد از تملیک خدا مالک شده‌ام و مسؤول‌ام. هر جا از من بگیرند، مسؤولیت از من سلب می‌شود. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرمایند:

«إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ اللَّهِ شَيْئًا وَلَا نَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَكَنا؛ فَتَى مَلَكَنا مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنَّا كَلَفْنَا، وَمَتَى أَخَذَهُ مِنَّا وَضَعَ تَكْلِيفُهُ عَلَنا»^۱.

در جایی که کمالات را از ما بگیرند، تکلیف نیست و هر جا بدهند، قابلیت مکلف شدن پیدا می‌کنیم. به همین جهت است که مرحوم استاد یکی از اجزای ماده عالم تشریع را فاعل مختار می‌دانند.^۲

۱. نهج البلاغة: ۵۴۷.

۲. بنگرید به: عالم تشریع، شرور و بلایا: ۳۸-۴۰؛ ۴۹-۵۲.

تفاوت دوم آن است که فلاسفه «ماهیت من حیث هی هی» را کلی می‌دانند و ما جزئی. یعنی ما معتقدیم من و شما به خودی خود، مسمای به طرفین تناقض نمی‌شویم، ولی آنها مرادشان از ماهیت در این قاعده، مفاهیمی کلی چون انسان، فرس و... است.

تفاوت سوم این است که فلاسفه صدرایی ماهیت را اعتباری، انتزاعی و ذهنی می‌دانند، در حالی که ما آن را حقیقتاً «موجوده» می‌دانیم. در حکمت متعالیه، انتساب وجود به ماهیت، مجازی است، ولی ما این انتساب را حقیقی می‌دانیم، یعنی ماهیت حقیقتاً موجود می‌شود، کما اینکه حقیقتاً عالم، قادر، حی و... می‌شود.

نقد اصالت ماهیت

برخی گمان کرده‌اند که نتیجه سخنان ما در باب ماهیت، قول به اصالت ماهیت است، در حالی که این سخن غلط است. اولاً قائلان به اصالت ماهیت، وجود را ذهنی، اعتباری و انتزاعی می‌دانند، حال آنکه ما نور وجود را حقیقی می‌دانیم. ثانیاً ما برای ماهیت موجود نشده هیچ‌گونه تفرّر و تحقّقی قائل نیستیم. وقتی ما می‌گوییم که ماهیت بدون وجود:

✓ قابل تعقل نیست؛

✓ درباره‌اش هیچ نمی‌توان گفت؛

✓ در غیب مطلق است؛

✓ و...

یعنی اینکه برای ماهیت بدون وجود، شأنی قائل نیستیم. ما برای ماهیت، منزلتی میان وجود و عدم قائل نیستیم، زیرا ثالثی میان وجود و عدم نیست! اساساً رتبه ماهیت رتبه وجود و عدم نیست، بلکه رتبه موجود و معدوم است. ماهیت قبل از اعطا و تملیک نور وجود، معدوم است و پس از تملیک، موجود می‌گردد. بنابراین، نسبت دادن اصالت ماهیت به ما، تهمت و افترا بی‌بیش نیست و حاصل فهم ناقص مطالب است.

لفظ «ماهیت» در روایات

لفظ «ماهیت» یا «مائیت» چندین بار در روایات برای خداوند متعالی به کار رفته است:

[۱]: زندیقی از امام صادق علیه السلام می پرسد:

«فَلَهُ إِنِّيَّةٌ وَمَائِيَّةٌ؟»

«آیا برای او «مائیت» و «ائیت» است؟»

امام علیه السلام پاسخ می دهند:

«نَعَمْ، لَا يُثْبِتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِنِّيَّةٍ وَمَائِيَّةٍ».

«آری، هیچ چیزی ثابت نمی گردد، مگر به ائیت و مائیت».

سپس سائل از کیفیت خدا سؤال می کند و امام علیه السلام آن را از خداوند نفی می کنند:

قَالَ لَهُ السَّائِلُ: «فَلَهُ كَيْفِيَّةٌ؟»

قَالَ: «لَا»^۱.

بنابراین، اگرچه در این روایت امام علیه السلام «چیستی» را برای خداوند اثبات کرده اند، ولی این سخن نباید ما را به سمتی سوق دهد که برای حق متعال کیفیتی قائل شویم.

[۲]: امیرالمؤمنین علیه السلام در روایت دیگری «ماهیت» را از خدای متعال نفی می کنند و

می فرمایند:

«لَا يُقَالُ لَهُ: «أَيْنَ؟» لِأَنَّهُ أَيْنَ الْأَيْنِيَّةِ؛ وَلَا يُقَالُ لَهُ: «كَيْفَ؟» لِأَنَّهُ كَيْفَ الْكَيْفِيَّةِ؛ وَ

لَا يُقَالُ لَهُ: «مَا هُوَ؟» لِأَنَّهُ خَلَقَ الْمَاهِيَّةَ»^۲.

«درباره او نمی توان گفت: «کجاست؟» زیرا مکان داری را آفریده؛ و نمی توان گفت:

«چگونه است؟» زیرا چگونگی را آفریده؛ و نمی توان گفت: «چیست؟» زیرا چیستی

را آفریده است».

۱. الکافی ۱: ۸۴.

۲. روضة الواعظین ۱: ۳۷.

[۳-۵]: بر مبنای برخی روایات نیز گویی خداوند ماهیت و چیستی ای دارد، ولی آفریدگان از درک آن عاجزند:

«اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمُعْبُودُ الَّذِي إِلَهَ الْخَلْقِ عَنْ ذَلِكَ مَاهِيَّتِهِ وَالْإِحَاطَةُ بِكَيْفِيَّتِهِ»^۱.

«معنا (= مدلول) «الله» معبودی است که آفریدگان در رسیدن به چیستی او و از احاطه یافتن به چگونگی او ناتوان اند».

«... لِأَنَّ تَفْسِيرَ إِلَهِ هُوَ الَّذِي إِلَهَ الْخَلْقِ عَنْ ذَلِكَ مَاهِيَّتِهِ وَكَيْفِيَّتِهِ بِحَسِّ أَوْ بَوَهِمْ؛ لَا، بَلْ هُوَ مُبْدِعُ الْأَوْهَامِ وَخَالِقُ الْحَوَاسِّ»^۲.

«... تفسیر «إله» کسی است که آفریدگان از رسیدن به چیستی و چگونگی او، به وسیله حس یا وهم ناتوان اند، بلکه اوست که اوهام را ابداع و حواس را خلق کرده است».

«يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ»^۳.

«ای کسی که جز خود او نمی داند چیست».

آنچه در روایات [۱ تا ۴] و بسیاری روایات دیگر بدان تأکید شده، نفی «کیفیت» و «چگونگی» از خداست. بنابراین، هرگونه اثبات «چیستی» برای خداوند بایستی با مدّ نظر گرفتن این نکته همراه باشد. به همین جهت، نمی توان روایات [۳ تا ۵] را به گونه ای تفسیر کرد که گویی خداوند چیستی دارد، ولی قابل ادراک و رسیدن نیست. گواه بر این مدّعا آن است که در برخی نصوص، همین سیاق را برای «کیفیت» خداوند به کار برده اند:

«يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ»^۴.

«ای آنکه جز خود او کسی به کیفیتش علم ندارد».

۱. التوحید: ۸۹.

۲. التوحید: ۹۲.

۳. إقبال الأعمال ۱: ۳۴۳.

۴. همان.

با توجه به روایات متعدّد و دلالت عقل که کیفیت را از خداوند نفی می‌کنند، آیا جایی برای این تفسیر باقی می‌ماند؟! بنابراین، روایات [۲ تا ۵] بر «چیستی نداشتن» خداوند متعال دلالت می‌کنند.

اما در باب روایت یکم چه باید گفت؟ به نظر می‌رسد «مائیت» در آنجا معادل «شیئیت» باشد. بنا بر تعلیمات کتاب و سنت، می‌توان خدا را «شیء» نامید^۱ (خداوند اسم «شیء» را برای خود برگزیده است^۲). با این حال، می‌بینیم که اصل «نفی تشبیه» که رکن توحید شیعی است، در استعمال اسم «شیء» برای خداوند حفظ شده است^۳. به عنوان نمونه، خداوند را «شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ» نامیده‌اند. گویی اینکه خدا را «شیء» می‌نامیم، بدان سبب است که نشان دهیم خداوند یک موجود موهوم و ساخته و پرداخته ذهن نیست، بلکه حقیقی، عینی و خارجی است. امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ، إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئِيَّةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَ نَفْيُهُ»^۴

«پس می‌گویم: به راستی او چیزی است که مانند چیزها [ی دیگر] نیست؛ زیرا اگر شیئیت را از او نفی کنیم، او را باطل ساخته و نفی کرده‌ایم».

به نظر می‌رسد که درباره «مائیت» نیز چنین چیزی باید گفت. از کلام امام صادق علیه السلام در حدیث [۱] نیز همین برمی‌آید:

«نَعَمْ، لَا يُنْبَتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِثْنَيْتَةٍ وَ مَائِيَّةٍ».

«آری، هیچ چیزی ثابت نمی‌گردد، مگر به اثْنِت و مائیت».

یعنی این لفظ نیز مانند «شیء» خدا را از حدّ نفی و تعطیل خارج می‌سازد، در عین اینکه اصل نفی تشبیه نیز بر سر جای خود باقی می‌ماند و باید بماند.

۱. الأنعام: ۱۹؛ التوحید: ۱۰۴-۱۰۷.

۲. درباره گزینش اسماء توسط خداوند، بنگرید به: الکافی ۱: ۱۱۳.

۳. بنگرید به: التوحید: ۱۰۴-۱۰۷.

۴. التوحید: ۱۰۷.

گفتار نهم:

معرفت محاطی و بسیط به کمالات

گفته شد که برای فهم بهتر دیدگاه کتاب و سنت درباره مسئله جبر و اختیار که آن را «أمر بین الأمرین» نامیده‌اند، باید کمی درباره فقر بالذات و غنای بالغیر ماهیت گفتگو شود. [درباره این مطلب در گفتار قبل بحث شد.] مقدمه دیگری که در این گفتار باید در باب آن گفتگو شود، این است که معرفت ما نسبت به کمالاتی چون «قدرت» چگونه است؟ من چگونه می‌توانم ببایم و تصدیق کنم که قادرم؟ این چیزی است که مرحوم استاد در مباحث مربوط به خلقت و طبیعیات بدان مختصراً اشاره کرده‌اند و ما گمان می‌کنیم که نیازی به تفصیل بیشتری دارد و باید بر اساس سایر مباحث وجدانی و دینی آن را بسط داد.

معرفت محاطی ما به کمالات

معرفت ما نسبت به کمالات مانند معرفت ما نسبت به «ماهیات» نیست. البته وقتی هم می‌گوییم: «ماهیات»، عمدتاً مرادمان «اعراض» است نه حقایق اشیاء. مثلاً شما این «لیوان» را فرض کنید. این لیوان حقیقت و کنهی دارد که تکه‌ای از ماء بسیط است و ما آن را «مائیت» نامیدیم و گفتیم که یکی از معانی «ماهیت» هم همین «مائیت» است. به علاوه، معروض یک سری اعراض هم هست که همه آن اعراض هم ماهیت دارند.

در بحث خلقت ثابت شده است که در عوالم ماء بسیط چند نوع ماهیت داریم. یکی خود ماء بسیط است که «جوهر الجواهر» است. یکی جواهری که از ماء بسیط خلق شده‌اند، مانند در، دیوار، زید، عمرو، کتاب و...؛ و یکی هم اعراض. به تعبیر حضرت

رضا علیه السلام، خداوند دو جور خلق دارد: «المقَدَّر» و «التَّقْدِير» که اوّلی همان ماء بسیط و دومی عرض تقدیر است.^۱ سپس حضرت توضیح می دهند که ما مقَدَّر (جوهر) را همیشه به خودش می یابیم، اما اعراض را بالغیر می یابیم. البته در ادامه تذکّر می دهند که می توان به اعراض نگاه استقلالی هم داشت. بنابراین، اعراض را می توان به دو گونه لحاظ کرد: استقلالی و بالغیر. به عنوان مثال، این لیوان یک جوهر مکّم مقَدَّر دارد که قطعه ای از ماء بسیط است. خداوند و فاعل مختار که مخلوق اوست، این قطعه را معروض به عوارض متعدّدی کرده است: استوانه شکل بودن، جامد بودن، ابعاد مشخص داشتن و... شما «استوانه بودن» را به این لیوان می یابید. به عبارت دیگر، «استوانگی مطلق و لخم» در عالم خارج وجود ندارد، هرچه در عالم خارج تحقّق دارد، «استوانه» است، نه «استوانگی». بنابراین، شما استوانگی را به لیوان می یابید. امّا در عین حال، می توانید به استوانگی مستقلاً نظر کنید و درباره آن سخن بگویید. به همین جهت است که حضرت می فرمایند که هر دوی آنها می توانند به خودشان ادراک شوند و یکی از آنها علاوه بر اینکه به خودش ادراک می شود، به دیگری هم ادراک می شود.^۲

معرفت ما نسبت به اشیای اطرافمان و اعراضشان مانند: نرمی و زبری، شکل این لیوان، بی رنگیش و... معرفت «احاطی» است. یعنی «علم»، «معرفت» و «وجدان» ما با گونه ای «احاطه» همراه است.^۳ اما ما یک نوع معرفت دیگری داریم که احاطی نیست و از آن با تعبیر «محاطی» یاد می کنیم.

قرآن کریم می فرماید:

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^۴

«به او احاطه علمی پیدا نمی کنند».

۱. التوحید: ۴۳۸. «خَلَقَ خَلْقَيْنِ اثْنَيْنِ: التَّقْدِيرُ وَ الْمُقَدَّرُ».

۲. همان: ۴۳۹. «فَجَعَلَ أَحَدَهُمَا يَدْرِكُ بِالْآخِرِ وَ جَعَلَهُمَا مُدْرِكَيْنِ بِنَفْسِهِمَا».

۳. بنگرید به: الکافی ۱: ۹۶ (ح ۲).

۴. طه: ۱۱۰.

در اینجا قرآن احاطه علمی یا علم همراه با احاطه را رد می‌کند. از طرفی، ما می‌دانیم که خدا را می‌شناسیم، زیرا اگر شناسیم، نه می‌توانیم او را عبادت کنیم، نه می‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم، نه می‌توانیم از او بخواهیم که معرفت خود را به ما عطا کند و خلاصه، کلّ دین فرو می‌ریزد:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ»^۱.

«أَوَّلُ الدِّينَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ»^۲.

پس در اینجا «معرفتی» مطرح است که از سنخ سایر معرفت‌ها نیست، زیرا اگر بود آثار یکسانی داشت، حال آنکه آثار متفاوتی دارد. یکی توأم با احاطه است و دیگری هیچ‌گونه احاطه‌ای را در پی ندارد. این گونه دوم معرفت را «محاطی» می‌نامیم.

برای آنکه فهم این قضیه برای ما آسان گردد، خداوند آیه‌ای را برای این معرفت در میان مخلوقات خود قرار داده است. معرفت ما نسبت به کمالاتی مانند علم، عقل، قدرت و وجود نیز محاطی است. ما نسبت به همگی اینها معرفت داریم، ولی معرفتمان محاطی است و تشبیه هم لازم نمی‌آید! اینکه معرفت خدا و معرفت کمالات «محاطی» اند، نه اینکه این دو، یک چیزند یا خداوند از سنخ کمالات است. این سخن فلاسفه است که خداوند را وجود، علم، قدرت و کمال صرف بحث بسیط می‌داند؛ و ما این را عین تشبیه می‌دانیم. به عبارت دیگر، با صرف اینکه دو چیز «وصف مشترک» داشته باشند، تشبیه لازم نمی‌آید. به تعبیر امام علی(ع):

«إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي. فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ»^۳.

«تشبیه تنها در معانی (مدلولات) است. اما اسامی، یکی است».

انسان الفاظ بسیاری را مشترکاً میان خالق و مخلوق استعمال می‌کند. آیات و روایات

۱. نهج البلاغة: ۳۹.

۲. الکافی ۱: ۱۴۰.

۳. همان: ۱۱۹؛ التوحید: ۶۲.

هم همین کار را کرده‌اند. آیا این استعمالات منجر به تشبیه می‌شود؟! اگر این گونه باشد که ائمه اطهار علیهم‌السلام - نستجیر بالله - اهل تشبیه خواهند بود. امام رضا علیه‌السلام به حسین بن خالد تعلیم داده‌اند^۱ که اگرچه الفاظ یکسان است، ولی مسمی با هم متفاوت‌اند:

«فَقَدْ جَمَعْنَا الْأِسْمُ وَ اخْتَلَفَ الْمُعْنَى، وَ هَكَذَا جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ»^۲.

در هر اسمی که میان خالق و مخلوق مشترک است، این قاعده جاری است: «الفاظ یکسان، مدلولات متفاوت». به همین جهت است که ایشان در حدیث دیگری می‌فرمایند که خداوند، برخی از اسماء را برای خودش برگزید:

«اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءً»^۳.

آن اسمائی را که در میان مخلوقات متداول بود، برای خویش برگزید. دقت بفرمایید: الفاظ را برگزید نه معانی را! پس الفاظ یکسان‌اند، ولی مدلول و نحوه دلالت متفاوت است تا این الفاظ یکسان منجر به تشبیه نشود. حال، اینکه نحوه دلالت اسماء لفظی به ذات مقدس خداوند چگونه است، بحث مستوفایی است که باید در جای خود بحث شود.

برای اینکه این بحث روشن‌تر شود، مثالی می‌زنیم: شما نسبت به ذات خداوند وله دارید، نسبت به فعل خداوند وله دارید، نسبت به مقام نورانی خاتم‌النبین و اهل بیت علیهم‌السلام هم وله دارید، نسبت به کمالات خودتان وله دارید و...؛ اما این وله‌ها با هم متفاوت‌اند و آن چیزهایی که در آن واله‌اید نیز با هم متفاوت‌اند. عین همین را درباره «معرفت» بگویید. ما برای ذات و فعل خدا لفظی نداریم و از سرناچاری می‌گوییم: «معرفت»؛ کما اینکه به خدا می‌گوییم: عالم، قادر، حی، خالق و....

خلاصه آنکه: معرفت ما نسبت به کمالات محاطی است و اگرچه «وصف» مشترک

۱. همان: ۱۲۱-۱۲۳.

۲. همان: ۱۲۳.

۳. همان: ۱۱۳.

با معرفت خدا دارد، ولی از این «اشتراک لفظی»، تشبیه لازم نمی‌آید. تفصیل بحث را باید به مباحث اسماء و صفات موکول کرد.

وقتی شما در عالم دنیا بید، اشیای اطراف خود را از طریق حواس خود ادراک می‌کنید. اما اگر از این بدن کننده شدید (انخلاع کردید) و به عوالم بالا رفتید، می‌توانید کمالات را وجدان کنید، زیرا کمالات از سنخ دنیا نیستند، حتی از سنخ ماء بسیط نیستند، بلکه متعلق به عالم «انوار» یا «اظله» اند.

حال در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود: اگر ما نسبت به کنه کمالات، معرفت احاطی نداریم،

(۱) آیا می‌توانیم کنه آن را بشناسیم؟

(۲) چگونه تصدیق می‌کنیم که آنها وجود دارند؟ علمی هست، قدرتی هست، وجودی هست و... .

پاسخ سؤال نخست این است که: بله، می‌توانیم کنه کمالات را بشناسیم، اما به تعریف خدا. یعنی همان طور که خداوند ذات مقدس خودش را به ما شناسانیده است، می‌تواند کنه قدرت را نیز به ما بشناساند. بنابراین، راه معرفت پیدا کردن به کنه کمالات باز است. کمالات که بالاتراز حق متعال نیستند! با این حال، ما که در اینجا نشسته‌ایم و بدان درجات بالا نرسیده‌ایم:

(۱) به کنه کمالات، معرفت نداریم.

(۲) اما این طور نیست که ما معرفت و وجدانی از کمالات نداشته باشیم. همه ما خود را قادر، عالم، موجود و... می‌یابیم.

(۳) اگر معرفت ما نسبت به کمالات، احاطی بود، می‌توانستیم آن را در قالب لفظ بیان کنیم، حال آنکه نمی‌توانیم. آنچه گفته‌اند و می‌گوییم، حقیقت قدرت نیست، آثار قدرت است! حقیقت وجود نیست، آثار وجود است! وقس علی هذا.

حقیقت حریت «جواز الفعل والترك» نیست. وقتی خداوند کمال حریت را به شما

تملیک کرد، شما خودتان را نسبت به فعل و ترک، قادر و آزاد می‌یابید و این «حالت نفسانی» شماست که در قالب الفاظ درمی‌آید، نه حقیقت قدرت و حریت؛ یعنی شما خود را «ممکن الفعل و الترك» می‌یابید.

عین همین را می‌توانید درباره وجود بگویید. مرحوم استاد همیشه می‌فرمودند: «ماهیت آن قدر فقیر است که برای اینکه بتوانیم درباره اش سخن بگویم، باید موجود شود. وقتی موجود شد، می‌توان درباره اش سخن گفت». حال فرض کنید که ماهیتی موجود می‌شود. به برکت وجود، شما می‌توانید درباره اش سخن بگویید و اوصافش را یکی پس از دیگری ذکر کنید. این اوصافی که شما پشت سر هم می‌چینید، آثار وجود است. حال اگر کسی از شما بپرسد: «اصل وجود چیست؟» شما هیچ جوابی ندارید. نه اینکه وجود را نمی‌شناسید (معرفت محاطی دارید)، بلکه نمی‌توانید آن را در قالب الفاظ بیان کنید.

خلاصه آنکه: هر کسی با تذکرات وجدانی، می‌یابد که قادر است، ولی کنه قدرت خویش را نمی‌تواند بیان کند. او معرفت احاطی به قدرت خود ندارد، ولی در عین حال، راه بسته نیست و خداوند می‌تواند کنه قدرت را به او بشناساند. البته در آن صورت هم معرفت او محاطی خواهد بود و حقیقت قدرت در قالب الفاظ در نخواهد آمد. مجدداً تأکید می‌کنیم که معروف‌هایی که به معرفت محاطی معروف ما گشته‌اند، هیچ‌گاه در قالب الفاظ بیان نمی‌شوند.

معرفت بسیط ما به کمالات^۱

مرحوم استاد در همین دروس عدل می‌فرمایند که ما نسبت به کمال وجود، معرفت «بسیط» داریم.^۲ این جمله قابل تسری به سایر کمالات است، یعنی شما نسبت به کمال

۱. پیشتر، دیدگاه مرحوم عصار در باب «معرفت بسیط و ترکیبی» را در اینجا منعکس کرده‌ایم: عالم تشریع، شرور و بلایا: ۲۳۷-۲۴۲.

۲. بنگرید به: عالم تشریع، شرور و بلایا: گفتار ششم.

قدرت، علم، عقل و... هم معرفت بسیط دارید. اصطلاح «بسیط» در مقابل «مرکب» یا «ترکیبی» مطرح می‌شود و در کلام مرحوم استاد معنای خاصی دارد که با مراد فلسفی آن متفاوت است. فلاسفه معرفت بسیط را معادل «علم به معلومات» و معرفت ترکیبی را به معنای «علم به علم» می‌گیرند. ما معتقدیم که «علم به علم» معنا ندارد. خود نور علم، معلوم واقع نمی‌شود. وقتی شما می‌گویید: «علم به علم»، معنایش آن است که علم شما معلوم و مفعول واقع شود، در حالی که نور علم، حیث دانش کاشفیت و فاعلیت است. ما نور را به خود نور می‌شناسیم: «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و برای ما نوریم که نور را نمی‌توان به چیز دیگری شناخت. علو مقام، شأن و ساحت نور، ابا دارد از آن که به یک امر ظلمانی شناخته شود.

در همین جا نکته‌ای را باید یادآور شد که هم به خودی خود مفید است و هم باعث فهم بهتر این مطلب می‌شود. در روایتی از امام صادق علیه السلام که در کتاب **العقل و الجهل** کتاب شریف **الکافی** نقل شده، ایشان چیزی را به نام «نکراء» معرفی می‌کنند که شبیه عقل است (یعنی با عقل اشتباه می‌شود)، ولی عقل نیست. این جمله برای بسیاری از افراد سؤال برانگیز شده که تفاوت عقل و نکراء در چیست. ما از کجا این دورا از هم تشخیص دهیم؟ پاسخ این است که شما عقل را به خود عقل، از دیگران تمایز می‌دهید. اگر کسی به نور عقل متذکر شد، هیچ‌گاه و هرگز معاویه را «عقل» نخواهد خواند. آیا کسی که در برابر حجّت خدا می‌ایستد، شمشیر می‌کشد، آخرت خود را ویران می‌کند، به ازای سلطنت موقتی و زودگذر دنیا، عذاب ابدی را به جان می‌خرد، عاقل است؟! اگر شما عقل را به معنای عقل صناعی و فکر بگیری، معاویه هم عاقل است، زیرا می‌نشیند، فکر می‌کند، نیرنگ می‌کند، قرآن بر سر نیزه می‌کند و نمی‌گذارد که امیرالمؤمنین علیه السلام به حق خود برسند. اما اگر شما متذکر شدید که عقل، کاشف حُسن و قبح است و انسان عاقل کسی است که پیرو حکم عقل باشد (افعال حسن را انجام دهد و از قبائح اجتناب کند) هرگز معاویه را عاقل نخواهد خواند. در آن

روایت هم حضرت درباره عقل می‌فرمایند:

«مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ»^۱

«چیزی است که خدا بدان بندگی می‌شود و بهشت بدان به دست می‌آید.»

از همین کلام، راوی متوجه می‌شود که معاویه عاقل نیست. به همین جهت، نمی‌پرسد که آیا معاویه عاقل بود یا خیر، بلکه می‌پرسد آن ویژگی که در معاویه است و عقل هم نیست، چه نام دارد. امام هم در پاسخ می‌فرماید که نام آن «نکراء» است. پس اگر کسی عقل را بشناسد و بدان متذکر شود، هیچ‌گاه آن قوه معاویه را که به وسیله آن، علیه خدا و ولی خدا نیرنگ می‌کند، عقل نخواهد نامید.

اما معنای معرفت بسیط و ترکیبی در کلام مرحوم استاد: در این مورد شاهد روشنی از بیانات مرحوم استاد سراغ ندارم. آنچه می‌گویم صرفاً برداشت شخصی از سخنان ایشان است. من از مطالب ایشان این‌طور فهمیدم که اگرما معرفتمان به چیزی از طریق آثار حاصل شد، معرفت و وجدان ما «بسیط» خواهد بود. برای مثال، من وجدان دارم که «نیست» نیستم. من موجودم، کار می‌کنم و... اینها همگی آثار وجودند. من خود وجود را نمی‌دانم چیست! یا اینکه من دستم را حرکت می‌دهم و می‌گویم: «من قادرم»، اما خود قدرت چیست؟ از کنه ذات قدرت اطلاعی ندارم! من می‌دانم که یک چیزی دارم به نام «حریت» که با آن می‌توانم انتخاب کنم. من حر هستم، اما نمی‌دانم که کنه حریت چیست. حال، اگر خداوند چشمی به من عطا کرد که من کنه وجود و قدرت را وجدان کردم، وجدان ترکیبی برایم حاصل شده است و با خود شیء مواجه گشته‌ام (نه آثار آن). بنده در حال حاضر، با آثار شیء مواجه‌ام. من با آثار وجود - که موجودیت من است - روبرویم. پس باید بگویم نسبت به وجود، وجدان بسیط دارم؛ یعنی به آثار وجود، وجود را می‌شناسم. اجمالاً می‌دانم که وجودی هست و اگر نبود، من موجود نبودم.

عیناً همین مطلب در معرفت بسیط و ترکیبی حق متعال مطرح است. یک وقت شما

۱. الکافی ۱: ۱۱؛ المحاسن ۱: ۱۹۵.

به خداوند، از طریق آیاتش معرفت پیدا می‌کنید. در این حالت، معرفت شما به خداوند متعال، بسیط است. اما اگر خداوند، خودش را در عالم ذر به شکل معاینه‌ای نشان داد، آن رؤیت و لقای شما معرفت ترکیبی است، زیرا در آنجا دیگر پای واسطه در میان نیست. یا اینکه شما در همین عالم می‌گوئید: «وَبِقُدْرَتِكَ الَّتِي لَا يَقُومُ لَهَا شَيْءٌ وَبِعَظَمَتِكَ الَّتِي مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَبِعِلْمِكَ الَّذِي أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ». شما از رحمت و قدرت و عظمت خداوند سخن می‌گویید. اما آیا واقعاً می‌دانید کنه عظمت خدا چیست؟ فقط می‌دانید که خدا کوچک نیست. هرچه در عالم می‌بینید در برابر عظمت خداوند کوچک است. می‌گوئید که خدا عظیم است و عظمت دارد، یعنی من می‌دانم که خدا کوچک نیست، اما هر عظمتی را که شما تعقل، تصور و بیان کنید و ضرب در بی نهایت و فوق بی نهایت کنید، قیودی مانند شدتاً و مدّتاً و عدّتاً به آن بیفزایید، باز هم نتوانسته‌اید عظمت خدا را بیان کنید. همه این‌ها تصورات خودمان است و ربطی به عظمت خدا ندارد. اما اگر به تعبیر مرحوم استاد، سی ثانیه عظمت خدا برای شما وجدان ترکیبی بشود، ممکن است اصلاً قالب تهی کنید و از شدت خوف خدا بمیرید! در مقابل، اگر سیصد سال با حرف‌ها و بافتن‌ها صفات خدا را توضیح دهید، نه تنها خوف پیدا نمی‌کنید، بلکه خودتان را بر خدا غالب هم می‌دانید. بنابراین، چه زمان معرفت شما نسبت به عظمت خدا ترکیبی می‌شود؟ موقعی که خدا عظمتش را به شما نشان بدهد.

فرض کنید شما به مجلس دعای کمیل مشرف می‌شوید، ناگهان کلمه «یا سریع‌الرضا» را می‌شنوید و واقعاً اسم «یا سریع‌الرضا» را می‌یابید؛ و یقین می‌کنید که خدا از شما راضی گشته و مسئله تمام شده است. هفته دیگر زودتر کارهایتان را تمام می‌کنید و به مجلس دعای کمیل می‌روید. هرچه می‌خوانید: «یا سریع‌الرضا!» هیچ وجدانی برای شما حاصل نمی‌شود. آن اتفاق و معرفت، یک چیز دیگری است.

پس آن جایی که خداوند به لطف خودش، خود حقیقت را به ذات آن چیز به انسان معرفی کرد، معرفت انسان ترکیبی می‌شود. آن‌جا که از طریق وسایط و وسایل به حقیقتی

پی برد که نمی‌تواند منکرش شود و نمی‌تواند توضیحش دهد، من آن را وجدان بسیط یا معرفت بسیط می‌دانم. حالا با این تعریف باید گفت که همه ما نسبت به وجود، وجدان بسیط داریم. وقتی ما را به آثارش تذکر می‌دهند، قبول می‌کنیم، اما نسبت به کنه آن، هیچ معرفتی نداریم.

هررو منزل عشقیم و ز سرحدّ عدم تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم
اینها وجدان بسیط است؛ اما وقتی آن وجودی را که به برکت آن، از کتم عدم پا به اقلیم وجود گذاشتیم، به ما نشان دادند، می‌توانیم ادّعا کنیم که نسبت به کمال وجود، وجدان ترکیبی داریم. من تنها یک مثال زدم و آن «معرفت خدا» بود. مثال‌های دیگری را می‌توان بیان کرد.

بنابراین، در ادامه که درباره کمال قدرت و حریت سخن می‌گوییم و بدان تذکر می‌دهیم، برای ما یک وجدان بسیط محاطی نسبت به آنها ایجاد می‌شود. یعنی اولاً کنه قدرت برای ما آشکار نمی‌گردد و ثانیاً ما از آثار قدرت، پی به وجود آن می‌بریم.

تملیک کمالات به ماهیات^۱

ماهیت به تملیک و تقدیر خدا «واجد» و «مالک» کمالات می‌شود. «مالکیت» یک مقام بالاتر از «واجدیت» است. گاهی ما دارای کمالی می‌شویم، ولی نمی‌توانیم آن را به دیگری منتقل کنیم. به عنوان مثال، شما دارای «عقل» اید، اما نمی‌توانید از نور عقل خود به کسی تملیک کنید. تنها می‌توانید به او تذکرات عقلانی و وجدانی بدهید. این خداست که نور عقل او را از محجوبیت بیرون می‌آورد. اما گاهی هم شما می‌توانید از این کمال خود به دیگری تملیک کنید. مثلاً درباره کمال وجود این قاعده صادق است؛ یعنی انسان می‌تواند این کمال وجود را به یک ماهیت تملیک کند، آن را ایجاد نماید و خلاقیت داشته باشد، کما اینکه انسان به ماهیت افعالش وجود می‌دهد؛ مثلاً حرف

۱. در گفتار گذشته و ذیل عنوان «نسبت ماهیت با ماهیت من حیث هی فی فلسفی» و ذیل زیرعنوان «جهات تخالف» به این مطلب اشاره شد.

«واو» را در ذهن و موطن نفس خود ایجاد می‌کند یا اینکه در عالم خارج یک حرف باء می‌نویسد. بنابراین، مالکیت با واجدیت تفاوت دارد.

با ذکر این مقدمه، باید گفت که «تملیک» دو معنا می‌تواند داشته باشد: معنای عام و معنای خاص. معنای عام تملیک، عبارت است از اینکه خداوند چیزی را کمال‌مند و دارای کمال می‌کند؛ خواه آن موجود بتواند از کمال خود به دیگری تملیک کند یا خیر. نه تنها خداوند، بلکه وقتی انسان یک «واو» را در ذهن خود ایجاد می‌کند، او را موجود می‌نماید و او دارای کمال وجود می‌شود، ولی او دیگر نمی‌تواند چیزی را موجود کند. در اینجا انسان کمال وجود را به او «تملیک» کرده است. مراد از «تملیک» نیز معنای عام آن است. اما گاهی خداوند یا فاعل مختار به اذن خدا کمالی را به ماهیتی اعطا می‌کند و آن ماهیت، آن کمال را مالک می‌گردد، یعنی می‌تواند از کمال خود به دیگران هم اعطا کند.

البته این دو واژه (= مالکیت و واجدیت) بیشتر در دروس فارسی ایشان از هم تفکیک شده‌اند، ولی در تقریرات دروس میرزای اصفهانی که موضوع آن حقیقت قدرت و حرّیت است و به «هناک» شهرت دارد، به ویژه در عبارات ابتدایی آن که درباره حقیقت «قدرت» و «اختیار» است، این دو کلمه در معنای یکسانی استعمال شده‌اند که می‌توان از آن در فارسی به «دارایی» تعبیر کرد.^۱

۱. به عنوان نمونه، می‌توان به این عبارت اشاره کرد:

«فإذا كانت الذات القادرة بعينها مختارة في طرفي المقدور، يكون من حيث القدرة غنياً عن الطرفين مالكاً لهما واجداً اياهما». (هناك: ۱۵)

«بنابراین، وقتی همان فرد قادر نسبت به دو مقدور خویش، مختار هم هست (تفاوت قدرت و اختیار در گفتار بعد خواهد آمد)، از آن جهت که قادر است، دو طرف (فعل و ترک) را مالک و واجد است».

گفتار دهم: کمال قدرت و اختیار (۱)

در گفتارهای پیشین مشخص شد که در نظام فکری فلسفه اسلامی، همان طور که خود آنها نیز تصریح کرده بودند، فعل انسان فعل الله می شود.^۱ این قاعده نتیجه مبانی مختلف فلسفی است و از راه های مختلفی ثابت می شود. اولاً فعل انسان نتیجه ضروری داعی ای است که از خارج بر او وارد می گردد؛ ثانیاً تصوّر فعل که اولین مبدأ فعل اختیاری اوست در او ایجاد می گردد، نه اینکه او از سرحریت صورت فعلی را تصوّر کند؛ ثالثاً فعل او بنا بر سلسله علت و معلول به علة العلل می رسد که همانا خداوند باشد و ...

ما در پاسخ گفتیم که انسان ماهیت فقیری است که به او کمالاتی مانند قدرت و اختیار داده اند. معرفت ما نیز به کمالات، محاطی و بسیط (از طریق آثار) است. به عبارت دیگر، ما به کنه کمالات، معرفت نداریم، بلکه از طریق آثارشان به بودنشان پی می بریم؛ و چون به آنها احاطه علمی نداریم، نمی توانیم کنه آنها را در قالب الفاظ بیان کنیم.

در این بخش می خواهیم درباره حقیقت قدرت و اختیار با در نظر گرفتن تمامی تذکرات پیشین، سخن بگوییم.

مروری بر عبارات رساله «المشهدین» در باب قدرت و اختیار

مرحوم استاد در جزوه «مشهدین» حقیقت دو کمال «قدرت» و «اختیار» و تفاوت

۱. شرح المنظومة ۲: غرر فی عموم قدرته تعالی. «لکن کما الوجود منسوب لنا / فالفعل فعل الله و هو فعلنا»

میان آنها را با وضوح و تفصیل بیشتری بیان کرده‌اند. به همین جهت، عباراتی از این رساله نقل می‌شود و سپس نکات موجود در متن را شرح می‌دهم. ایشان پس از آنکه مبانی فلسفی در باب «جبر و اختیار» را رد می‌کنند، می‌نویسند:

«اعلم أنَّ المُرَاجِعَ وجدانَه یجد من نفسه کمالین: أحدهما یسمی بالقدره و ثانیهما الاختیار».

«بدان؛ کسی که به وجدان خود مراجعه کند دو کمال را در خویش می‌یابد: یکی «قدرت» و دیگری «اختیار» نام دارد».

این نکته یکم بحث ماست. ایشان دو کمال جداگانه را مطرح می‌کنند و اختیار را غیر از قدرت می‌دانند. این نکته مدّ نظران باشد تا در ادامه درباره آن بیشتر سخن بگوییم.

سپس کمال قدرت را چنین تبیین می‌کنند:

«أما حقيقة القدرة فهي عبارة عن «واجدية» الفاعل القادر مقدوراته في مقام ذاته الوجودی لا الماهویّ، وجداناً أشرف وأعلى وأبسط».

«اما حقیقت قدرت عبارت است از «واجدیت» فاعل قادر مقدوراتش را در مقام وجودی ذاتش نه مقام ماهوی».

مطلب دیگری که باید توضیح دهیم، تعریف قدرت است: واجدیت یعنی چه؟ مقام ذات یعنی چه؟ مقام وجودی و ماهوی چه فرقی دارند؟ مراد از «اشرف»، «اعلی» و «ابسط» چیست؟

کمی بعد توضیح می‌دهند که ماهیت فقیر به کمال قدرت غنی می‌گردد:

«وهذه الواجدية عين غنى القادر. فإنَّ الفقر من جهة أو جهات عديدة لا ينافي الغنى من جهة أخرى بإغناء الله تعالى وهي جهة قدرته التي هي عين مالكيته وواجديته لِطَرَفِ المقدور بالملكية التامة والسلطنة المطلقة والاستيلاء الوجودی الكامل عليها. والمفعول المقدور هو التوجّه الذی نحو من أنحاء الوجود و طور من أطوار الظهور».

این مطلب سوم است: قدرت غنا است، منتها «غنا بالغير». یعنی همان ماهیت فقیربی چیز بیچاره، به برکت نور قدرت که از سنخ کمالات است، بی نیاز می گردد.

در اینجا نکته پنهانی آشکار می شود. ممکن است در اثنای مباحث گذشته و آینده برای کسی سؤال پیش بیاید که چرا ما قدرت را از سنخ کمالات می دانیم و اصرار داریم که قدرت نوعی ماهیت نیست؟ پاسخ این است که قدرت عین بی نیازی است، حال آنکه ماهیت عین نیازمندی است. پس قدرت سنخ ماهوی ندارد، بلکه سنخش وجودی، نوری و کمالی است. این نکته مهمی است که باید بدان توجه داشت.

سؤال دیگری نیز در اینجا مطرح می شود: انسان قادر از چه چیزی بی نیاز می گردد؟ پاسخ: از فعل و ترک. فاعل قادر نیازی به فعل و ترک ندارد، یعنی او نیست که به فعلش محتاج است؛ بلکه فعل معدوم او که در کتم عدم و غیب مطلق است، برای موجود شدن بدو محتاج است. این هم نکته دیگری است که بایستی در ادامه کاویده شود. همچنین او نیازی به داعی و مرجح ندارد تا او را وادار به انتخاب یکی از دو طرف کند. بنابراین، او از هرگونه مرجح نیز بی نیاز است.

نکته چهارم که ایشان بدان اشاره نکرده اند، ولی ما در گذشته بدان پرداختیم، بحث «تملیک» است. ما معتقدیم که ما حقیقتاً و واقعاً «مالک» کمالات می شویم و خداوند نیز حقیقتاً مالک است (مالکیت حقیقی او برقرار است)، اما خداوند املک از ماست؛ مالکیت خداوند بر مالکیت ما قاهر است، به طوری که اگر او بخواهد کمالی را از ما بگیرد و ما نخواهیم آن کمال را از دست بدهیم، ما نمی توانیم جلوی خدا را بگیریم.

نکته پنجم این است که فعل ما که همان «توجه» ما باشد، مرتبه ضعیفه ای از وجود خود ماست.

نکته ششم هم لفظ «فانیاً فی الخارج» است که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

ایشان در ادامه برخی از نکات مذکور را می کاوند و می نویسند:

«و من الواضح أنّ وجود النفس أقوى وأشدّ من وجود التوجّه، والشديد واجد للضعيف

بنحو أعلى وأكمل؛ وشيئية الشيء بكماله لا بنقصه. فالقدرة في مقام النفس كمالية وفي مقام ظهور المقدور ظهورية تفصيلية ناقصة وليس فيها فقدان ونقص في مقام النفس كى تتكامل وتتقلب إلى الفعلية لأجل المرجحات والدواعى على ما قالت الحكماء؛ بل كما عرفت آنفاً الأمر بالعكس؛ فإنها فعلية كاملة وعند ظهورها تصير موجودة بالتفصيل والنقص والمحدودية. ففي مقام ذاتك أنت واجد لمقدوراتك مندمجاً مجملاً أى بسيطاً كاملاً وهذا هو عين إبقائك إياها في مقام أشرف نفسك. ثم إنك تظهرها مفصلة وهذا هو عين إيجادك إياها. فإيجاد المقدور وإعدامه الذى يكون إبقاء لها في مقام ذاتك، كلاهما مملوك لك ووجود لك وأنت واجد لهما؛ وأن طرفي المقدور عبارة عن إيجاداه بالتوجه إلى الماهية المعقولة - سواء كانت فانية في الخارج كالأفعال الخارجية أم كالأفعال النفسية - وعن إبقائه بالتوجه إلى ذاتك كى لا توجد هذه الماهية ...

فانكشف أن الإيجاد والإبقاء اللذين يكونان طرفي المقدور، كلاهما موجودان لك وأنت واجد لهما و غنى عنهما، ولو عند جميع مرجحات الإيجاد والإعدام. فلغناك عنهما ليس لك لابدئية من أحدهما، إذ الغنى يُناقض الضرورة ويأبى اللابدية واللامناصية لأحد الطرفين. كيف وهى الاحتياج والعجز عن الطرف الآخر وهونقص وحصراً وأنت غنى كامل عن الطرفين من جهة قدرتك الكاملة التامة المستولية على الطرفين، قبلاً لئلا يرتعشة التى لا تقدر على الضبط من عدم اللطم والضرب مثلاً. فهى تضرب باللابدية واللامناصية ولهذا تقول بالفارسية: «دستم به صورت يتيم خورد، با اينكه من نزد دستم خورد». وأما ضربك اليتيم تاديباً فليس كذلك ... ولهذا تقول: «مى توانم بزنم و مى توانم نزنم، يا اينكه من مى زنم و من نمى زنم» اينكه گويى اين كنم يا آن كنم اين دليل اختيار است اى صنم

... فظهر أن لاضروية أحد الطرفين من الإيجاد والإبقاء ذاتية للقدرة، فتناقض الضرورة والبت وال لزوم حتى بعد المرجحات. فقتضى القدرة كون الانسان فاعلاً فوق التمام لا علة تامة على ما اصطلح عليه الحكماء. ولهذا يكون فرض اللابدية مع

فرض کونه قادراً تامّ القدرة متناقضین».

«و از جمله واضحات است که وجود نفس (= فاعل قادر) از وجود توجّه قوی‌تر و شدیدتر است؛ و شدید، ضعیف را به نحو بالاتر و کامل‌تری واجد است و شیئیت شیء به کمال اوست نه نقصش. بنابراین، قدرت در مقام نفس [فاعل] یک امر کمالی است و در مقام ظهور، یک حقیقت آشکار ناقص است، و در مقام نفس، فاعل فقدان و نقصی ندارد که نیاز داشته باشد تا به وسیله مرجّحات و دواعی کامل شود و به فعلیت نایل آید، چنانکه حکما گفته‌اند؛ بلکه حقیقت همچنانکه پیشتر گفته شد، برعکس است؛ قدرت دارای فعلیت کاملی است و در زمان ظهورش [در قالب فعل یا ترک] به صورت تفصیلی، ناقص و محدود موجود می‌گردد. بنابراین، تو در مقام ذات مقدورات را به شکل مندمج (پیچیده در هم)، مجمل و کاملاً بسیط واجدی، و این همان ابقاء مقدورات تو است در مقام اشرف نفست. سپس آنها را به شکل تفصیلی آشکار می‌سازی و این عین ایجاد کردن آنها به دست توست. در نتیجه، ایجاد مقدور و معدوم ساختنش - که همان معدوم نگاه داشتن مقدور در مقام ذات توست - ملک تو و موجودی برای توست و واجد آن تویی. همچنین دانستی که دو طرف مقدور (= فعل و ترک) عبارت است از ایجاد آن به وسیله توجّه به ماهیت معقول (فعل) - که می‌تواند مانند افعال خارجی فانیاً فی الخارج باشد یا می‌تواند مانند افعال نفسی باشد - و [معدوم] نگاه داشتن آن به وسیله توجّه به ذات خودت که آن ماهیت را ایجاد نکردی. ...

پس آشکار گشت که ایجاد و [معدوم] نگاه داشتن که دو طرف مقدورند، برای تو موجودند و تو واجد آنها و بی‌نیاز از آنهایی، حثی اگر مرجّحات زیادی برای وجود دادن یا معدوم نگاه داشتن داشته باشی. در نتیجه، به جهت بی‌نیازی تو از آنها، تو ناگزیر نیستی که یکی از آنها را برگزینی، چرا که بی‌نیازی با ضرورت ناسازگار است و با ناگزیری در انتخاب یکی از طرفین نمی‌سازد. چگونه این چنین نباشد؟ مگر ناگزیری به انتخاب یکی از طرفین چیزی جز نیازمندی، کاستی، محدودیت و ناتوانی از [انتخاب] طرف دیگر است؟! حال آنکه تو به جهت قدرت کامل و چیره‌ای که داری از طرفین (فعل و ترک) بی‌نیازی؛ برخلاف دست لرزانی که تو نمی‌توانی آن را

از خوردن و آسیب زدن به دیگران حفظ کنی. آن دست ناگزیر به این و آن می خورد و به همین جهت به زبان فارسی می گویی: «دستم به صورت یتیم خورد، با اینکه من نزد دستم خورد». اما آن زدن که [درست یا غلط] به نیت ادب کردن یتیمی باشد، این گونه نیست.... به همین جهت می گویی: «می توانم بزنم و می توانم نزنم، یا اینکه من می زنم و من نمی زنم»

اینکه گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

... پس روشن شد که «ضروری نبودن» گزینش یکی از دو طرف فعل و ترک برای قدرت، ذاتی است و با ضرورت و ناگزیری و لزوم نمی سازد، حتی اگر مرجحات زیادی در میان باشد. بنابراین، نتیجه قادر شدن این است که انسان به نحو فوق التمام [و نه تنها تمام]، «فاعل» می گردد، نه آن گونه که حکما می گویند، علت تامه شود. به همین جهت، فرض ناگزیری با تمامیت قدرت ناسازگار است».

تا اینجا بحث بر سر کمال قدرت بود. ایشان در ادامه در باب اختیار می نویسند:
«و هذا کمال غیر کمال القدرة و یكون من کیفیات الفعل المقدور».

زیر عبارت «الفعل المقدور» باید خط کشید! زیرا بسیار مهم و راهگشا است.
«و بالفارسیة: «فعل را به آزادی آوردن». و بهذا الکمال یتنزه الفاعل المختار عن التأثر عن الغير مطلقاً، سواءً کان داخلیاً کالدواعی و المرجحات، أو خارجياً کسائر العلل الکونیة حتی الله القادر المتعال. فأنت فی فعلک غنی بقدرتک و حرّاً باختيارک».

«و در زبان فارسی می گوئیم: «فعل را به آزادی آوردن». به وسیله این کمال، فاعل مختار از تأثیر پذیرفتن از غیر به شکل مطلق رهایی می یابد، خواه آن غیر، داخلی باشد، مانند انگیزه ها و مرجح ها، و خواه خارجی باشد مانند علت های وجودی دیگر، حتی خداوند قادر متعال. پس تو در مقام فعلت، به وسیله قدرت بی نیاز و به وسیله اختیارت آزاد می گردی».

در اینجا اما اختیار را به «عدم تأثر» معنا کردند که به فاعل باز می گردد، نه فعل. در ادامه، نقطه مقابل اختیار را لابدیت، اضطرار و اکراه می دانند:

«فحيث الإطلاق والحرية يناقض الالابدية وضرورة أحد الطرفين، فاختيارية الفعل بالاختيار واختياريته بذاته. فطبعُ الاختيار يناقض التأثر عن الغير وذلك بخلاف المكره أو المضطرّ، فإنّه وإن كان قادراً، ولكنّه ليس مختاراً».

«پس رهایی و آزادی با ناگزیری و ضرورت یکی از دو طرف، نمی سازد، بدین روی اختیاری بودن فعل به برکت اختیار است ولی اختیاری بودن اختیار، به خود اوست. سرشت اختیار با اثرپذیرفتن از غیر، نمی سازد و انسان مختار غیر از انسانی است که گرفتار اکراه یا اضطرار باشد. چنین فردی قادر است، ولی مختار نیست».

من این جمله ایشان را اصل می دانم: «مکره و مضطر قادرند، ولی مختار نیستند».

در ادامه، به تفصیل نکات موجود در این عبارات می پردازیم.

حیثیت وجودی و ماهوی افعال

مرحوم استاد پیش از بیان حقیقت قدرت و اختیار، به این جمله فلاسفه استناد کرده اند:

«کلّ ممکن زوج ترکیبیّ، له الماهیه والوجود».

البته ایشان در جای خود (مباحث خلقت) این جمله را نقد کرده اند، ولی اینجا به طور تفصیلی وارد نقد این مطلب نشده اند و معنای درست مورد نظر خود را از این عبارت اراده کرده اند. توضیح اینکه: اگر در قالب تعبیر فلسفی سخن بگوییم، ماهم وجود را اصیل می دانیم و هم ماهیت را، بدان معنا که هر دو واقعی و حقیقی اند و هیچ یک موهوم، انتزاعی، اعتباری و ذهنی صرف نیستند. همان طور که ماهیتی چون «من»، به کمال علم، عالم، و به کمال قدرت، قادر می شود، به کمال وجود هم موجود می گردد. البته نه اینکه ماهیت، قبل از افاضه وجود به دست خداوند، تحقق و تقرری داشته باشد، همان طور که معتزله و متصوّفه قائل اند، بلکه آن ماهیتی که کینونتی ندارد، در غیب و خفای مطلق، ولی معلوم حقّ متعال است، به مشیت و اراده الهی، کمال مند و موجود می گردد. به عبارت دیگر، ماهیت قبل الخلق، اولاً لاکائن است و ثانیاً معلوم خداوند.

بر همین اساس، نه لازم می‌آید که ما منزلتی میان وجود و عدم یا موجود و معدوم قائل شویم (همان‌طور که معتزله و متصوّفه قائل شده‌اند)؛ نه نیازی است که ما یک عین ثابت ازلی را در ذات خدا قرار دهیم، نه نیازی است که علم خدا به ذات را عین علم او به مخلوقات بدانیم (همان‌طور که فلاسفه چنین کرده‌اند) و در یک کلام، با در نظر گرفتن دو نکته مذکور، به هیچ‌یک از سخنان فلاسفه و متصوّفه نیازی نخواهیم داشت.

یکی از اشکال‌های دیگر در جمله مذکور، لفظ «ترکیبی» است. بنا بر آنچه مختصراً گفته شد، دانسته می‌شود که «ماهیت» و «وجود» قابل ترکیب شدن نیستند، چرا که از یک سنخ نمی‌باشند. به عنوان مثال، شما می‌توانید آب و خاک را ترکیب کنید و گل بسازید، زیرا آب و خاک هر دو جسم‌اند، ولویکی مایع و دیگری جامد باشد؛ ولی شما نمی‌توانید نور چراغ یا امواج رادیویی یا اشعه x را با آب ترکیب کنید، زیرا آنها آن‌قدر لطیف‌اند که قابل ترکیب نیستند. البته همه اینها در عین لطافتشان مادّی و جسمانی‌اند و در عوالم ماء بسیط جای می‌گیرند. بنابراین، وقتی در میان مخلوقات مائی، اختلاف غلظت و رقت زیاد می‌گردد، ترکیب از بین می‌رود، چه برسد به ترکیب یک شیء مائی با یک کمال غیر مائی! ماهیت یک حقیقت ظلمانی ظلّی است که فقیر محض است؛ فقرش ذاتی و غیر قابل انفکاک است؛ به مقام خاتم النبیین ﷺ هم برسد باز فقیر است. در مقابل، کمالات عین دارایی‌اند و ...

وقتی ماهیت و وجود هر دو اصیل شدند، می‌توان به یک «ماهیت موجوده» قائل شد، یعنی ماهیتی که دارا و واجد کمال وجود شده است. آنچه در عالم مشاهده می‌گردد، ماهیت موجوده است که یک حیثیت ماهوی دارد و یک حیثیت وجودی. هیچ‌کدام از این دو حیثیت هم ذهنی و اعتباری نیستند؛ بلکه هر دو عینی و واقعی‌اند. افعال ما نیز ماهیت موجوده‌اند، زیرا معلوم و معقول ما واقع می‌شوند، من افعال خود و دیگران را می‌یابم و می‌بینم و می‌فهمم؛ می‌بینم که شما راه می‌روید، غذا می‌خورید، صحبت می‌کنید، دستتان را تکان می‌دهید و ... بنابراین، افعال شما - و به طریق اولی - افعال

خودم، معقول من‌اند. وقتی چنین شد، بایستی ادّعا کرد که افعال ما مصداق ماهیت موجوده‌اند که یک حیثیت ماهوی دارند و یک حیثیت وجودی.

واجدیت ماهیت فعل و ترک توسط قادر

فاعل قادر، واجد «وجود» و «ماهیت» فعل و ترک است. او به برکت کمال قدرت بر هردو حیثیت فعل و ترک استیلا دارد و به همین جهت است که هردوی آنها «مقدور» اویند. واجدیت ماهیت فعل به معنای آن است که ما نسبت به ماهیت فعل خود علم داریم. وقتی من می‌خواهم آب بنوشم، می‌دانم که می‌خواهم چه کاری انجام دهم، لذا ابتدا ماهیت آب را تعقل می‌کنم و سپس در عالم خارج آن را ایجاد می‌کنم. توجّه باید کرد که علم من به فعل آب نوشیدن، صورت معقوله آن نیست. صورت معقوله، حاصل مشیّت من است. البته این تعبیر مرحوم استاد که «مشیت» را برابر «صورت معقوله کلیه» دانسته‌اند، رهن است و در ادامه [ذیل عنوان «فعل الهی»] معنای صحیح آن را بیان خواهیم کرد. من پیش از آنکه فعلم در عالم خارج تحقّق یابد، به آن علم دارم. بنابراین، می‌توان ادّعا کرد که علم من به فعل خود، «بلا معلوم» است، یعنی معلوم محقّقی ندارد.

از طرفی، من پیش از انجام فعل بدان علم ندارم، زیرا در این صورت، اختیار منتفی می‌گردد. توضیح اینکه: اگر شما بگویید: «من می‌دانم که یک ساعت بعد آب خواهم نوشید»؛ از شما می‌پرسم: «آیا یک ساعت بعد و در لحظه انجام فعل، قادر به ترک آن خواهید بود یا نه؟» اگر شما پاسخ منفی بدهید، جبر خواهد بود، زیرا شما بایستی ضرورتاً آب بنوشید و توانایی ترک آن را ندارید! اگر پاسخ مثبت بدهید، جمله اول خود را نقض کرده‌اید. اگر شما در لحظه انجام فعل، خود را نسبت به فعل و ترک، قادر می‌یابید؛ چرا یک ساعت قبل از موعد انجام فعل، گفته بودید: «می‌دانم که آب خواهم نوشید»؟! مادامی که احتمال خلاف مطرح باشد، علم معنا ندارد! به عنوان مثال، شما از من می‌پرسید: «این میز چه رنگی است؟» من می‌گویم: «قهوه‌ای است». در اینجا من از روی «علم» سخن می‌گویم، زیرا احتمال خلاف نمی‌دهم. اما اگر یک شیء مبهم از دور به

سوی من در حال حرکت باشد و من دقیقاً ندانم که چیست، نمی‌توانم از روی علم ادّعا کنم که او آقای زید است یا آقای عمرو؛ زیرا گزاره من بر روی حدس و گمان و احتمال استوار است و علم با شک و تردید قابل جمع نیست؛ هر جا علمی هست، آنجا موطن یقین است و لا غیر.

بنابراین، علم به فعل اختیاری، قبل از انجام آن، معنا ندارد. از طرفی، ما پیش از تحقق فعل بدان علم داریم و فعل اختیاری خود را - همان‌گونه که فلاسفه هم متذکر شده‌اند - عالمانه انجام می‌دهیم. نتیجه این سخنان این خواهد شد که علم ما نسبت به افعالمان:

✓ بلا معلوم است؛

✓ همزمان با فعل است.

نسبت علم بلا معلوم ما به افعالمان با آن افعال، مانند استطاعت است با افعالمان. در ادامه خواهیم گفت که:

✓ استطاعت، معیت زمانی با فعل اختیاری دارد.

✓ استطاعت، تقدّم رتبی بر فعل اختیاری دارد.

در اینجا نیز دقیقاً همین دو قاعده حکم فرماست:

✓ علم ما به افعالمان، معیت زمانی با آنها دارد؛

✓ علم ما به افعالمان، تقدّم رتبی بر آنها دارد.

بنابراین، می‌توان ادّعا کرد که ما ماهیت فعل و ترک را در هنگام انجام فعل واجدیم. تا آنجا که به خاطر دارم، مرحوم استاد در دروس فارسی خود این واجدیت را «قدرت» نامیده‌اند، ولی در تقریرات **هناک** ایشان مکرراً به این نکته اشاره کرده‌اند.^۱

فیلسوف معتقد است که تصوّر فعل، پیش از انجام آن در ما ایجاد می‌گردد. وقتی ایجاد شد، ما فایده آن را تصوّر و سپس تصدیق می‌کنیم. به عنوان مثال، وقتی ما بر

۱. در ادامه، مرحوم استاد عصار عباراتی را قرائت خواهند کرد.

اساس علت‌های تکوینی و خارجی احساس تشنگی کردیم، تصوّر فعل «آب نوشیدن» در ما ایجاد می‌گردد و ما «رفع عطش» را تصوّر و سپس تصدیق می‌کنیم (البته شاید بتوان گفت که تصوّر رفع عطش هم در ما ایجاد می‌گردد). در این حال، صورت ذهنی رفع عطش همان «علّت غایی» و «داعی» ما برای انجام کار است. بنابراین، فلاسفه پیش از تحقّق عینی فعل اختیاری، یک نوع تحقّق ذهنی برای آن قائل می‌گردند. ولی این سخن از دیدگاه ما مردود است و ما معتقدیم که علم ما به افعالمان بلامعلوم است و نیازی نیست تا حتماً یک صورت ذهنی برای فعل قائل شویم. اگر هم به ماهیت آن فعل یک‌گونه صورت معقوله ببخشیم، آن صورت معقوله ربطی به علم ما به فعلمان ندارد. آن صورت معقوله و علم ما دو چیز کاملاً متمایزند.

ما این بحث و برخی عبارات رساله‌ی *هناک* را در ادامه و در بخش «بازگشت قدرت به مقام ذات» بررسی خواهیم کرد.

واجدیت وجود فعل و ترک توسط قادر

ایشان قدرت را به «واجدیت وجود فعل و ترک» تفسیر کرده‌اند. البته این تعریف هم همان‌طور که قبلاً تذکر دادیم، از آثار قدرت است. کنه قدرت در قالب الفاظ بیان نمی‌شود. صرف نظر از الفاظی که به کار رفته است، «واجدیت وجود مقدور» یعنی شما «توانایی ایجاد» مقدور را دارید و می‌توانید فعل را ایجاد کنید یا آن را در معدومیت خودش ابقاء نمایید. به عنوان مثال، در ماه مبارک رمضان، شما احساس تشنگی می‌کنید و خودتان را قادر به «آب نوشیدن» و «آب ننوشیدن» می‌یابید، همان چیزی که مرحوم استاد از آن به «طرفین مقدور» تعبیر کرده‌اند. در لحظه‌ی وجدان قادریت، ماهیت «آب نوشیدن» معدوم است و «آب نوشیدن»ی در عالم خارج محقّق نیست. اگر شما آب بنوشید، آن ماهیت را در عالم خارج ایجاد کرده‌اید؛ ولی اگر به جهت فرمان خداوند از «آب نوشیدن» سرباز زنید، ماهیت معدوم «آب نوشیدن» کماکان معدوم باقی می‌ماند و این همان «ابقای معدومیت» است. این معنای «واجدیت وجود فعل و ترک» بود.

سؤال: چرا مرحوم استاد از چنین تعبیری استفاده کرده‌اند؟

پاسخ: اولاً بنا بر چیزی که در تقریرات دروس مرحوم میرزای اصفهانی (هناک) آمده است، این نکته‌ای است که خود مرحوم میرزا در دست‌نوشته‌های خودشان مرقوم کرده‌اند. مرحوم استاد در ابتدای این رساله نوشته‌اند که تا صفحه ۶۸ تماماً عین دست‌نوشته‌های استاد (مرحوم میرزا) است.^۱ به این تعریف نیز در ضمن سی صفحه ابتدایی کتاب اشاره شده است.

ثانیاً این تعریف ناظر به سخن و دیدگاه فلاسفه است. در نظام علّی- معلولی فلسفه صدرایی، علت و معلول صفت «وجود»‌ند. در واقع، ما وجود علّی داریم و وجود معلولی. آن چه معلول و مجعول علت است، وجود است و بس. ماهیت به تبع و به عرض وجود، جعل می‌گردد. به همین جهت، اگر ما بخواهیم فعلی را خلق کنیم، بایستی وجود آن را جعل کنیم. به علاوه، وجود معلول مرتبه ضعیفه‌ای از وجود علت است. مثال مشهور آن همان نور است. شما می‌توانید وجود علت را نور لامپ ۹ وات و وجود معلول را نور لامپ ۶ وات در نظر بگیرید. حال اگر شما بخواهید به یک فیلسوف بفهمانید که «من فاعل فعل خویشتم‌ام»، باید به او بگویید: «علت تامه فعل من خود من‌ام» تا حدوداً بفهمد که شما چه می‌خواهید بگویید. اگر علت تامه فعل من خود من بودم، دیگر نمی‌توان فعل من را به خدا نسبت داد و قائل به جبر شد. چرا فلاسفه فعل ما را به خدا منتسب می‌کنند؟ زیرا آنها انتساب فعل به ما را مجازی می‌دانند (مانند انتساب جریان به ناودان) یا دست‌کم ما را جزئی از علت تامه می‌دانند. هیچ فیلسوفی انسان را علت تامه فعل خویش نمی‌داند و نمی‌تواند بداند، زیرا در این صورت سلسله علّی- معلولی برقرار نخواهد بود. بنا بر سلسله علّی- معلولی، یک زنجیره به هم پیوسته ناگسستنی ضروری از مخلوقات آغاز می‌گردد و تا حق متعال ادامه می‌یابد. اوست که علة العلل و علت تامه به

۱. هناک: ۱ (حاشیه).

معنای دقیق کلمه است! بنابراین، فیلسوف هیچ‌گاه نمی‌تواند قائل باشد که انسان علت تامه افعال خویش است.

مرحوم استاد در تلاش‌اند تا به مخاطب فیلسوف خود بفهمانند که بنا بر مبانی و اصطلاحات بحث علیت (که مورد تأیید ما نیست)، تنها راه برون‌رفت از جبر، این است که ما انسان را علت تامه افعال خویش بدانیم. به همین منظور، تلاش می‌کنند تا نشان دهند که این ماییم که به فعلمان وجود می‌بخشیم. پیش‌تر دیدیم که حکیم سبزواری با این سخن به شدت مخالفت کرد و معتقد بود که ما به هیچ وجه نمی‌توانیم موجد افعالمان باشیم. مرحوم استاد برای اینکه این قانون را زیر پا بگذارند، ادعا می‌کنند که ایجادکننده افعالمان خود خود ماییم.

فیلسوف در اینجا نکته‌ای را تذکر می‌دهد و می‌گوید: «شما برای اینکه به ماهیت معلول، وجود ببخشید، باید وجود آن را به نحو اعلی داشته باشید».

ایشان نیز در پاسخ می‌گویند: «ما واجد وجود معلول ایم. واجدیت وجود معلول (= فعل اختیاری) نیز همان کمال قدرت است».

بدین روی، این سخن مرحوم استاد دو نوع تفسیر دارد: یک تفسیر وجدانی که هر کسی می‌تواند آن را تصدیق کند که عبارت است از اینکه: من در مقام قادریت می‌توانم فعل و ترک را انجام دهم. دیگر تفسیر فلسفی که در مقام احتجاج مطرح می‌شود، مبنی بر اینکه ما علت تامه افعال خودمان ایم و توانایی اعطای وجود به فعل خود را داریم، همان چیزی که شما آن را «معلول» می‌نامید. به همین جهت، ایشان در مقام احتجاج با فلاسفه می‌فرمایند که قدرت به «ذات» فاعل بازمی‌گردد.

البته این نکته فقط در مقام احتجاج نیست. اگر کسی این نکته را دریابد، علاوه بر اینکه می‌تواند پاسخ فیلسوفان را بدهد، بهتر به کنه قدرت متذکر خواهد شد و عمیق‌تر خواهد دانست که «واجدیت ماهیت و وجود فعل» به چه معناست.

بازگشت کمال قدرت به مقام ذات (نه فعل)

لفظ «مقام ذات» در قبال «مقام فعل» مطرح می‌شود. وقتی شما می‌گویید: «من قادرم»، «قادریت» را به «من» اسناد داده و حمل کرده‌اید. بنابراین، قادریت به «من» بازمی‌گردد، نه «فعل من»؛ در حالی که برخی مفاهیم مانند «حسن» یا «قبیح» به فعل من بازمی‌گردد. مثلاً می‌گوییم: «ظلم قبیح است». در اینجا موضوع قبح، فعل فاعل مختار است نه خود فاعل مختار. همچنین وقتی درباره «اراده» سخن می‌گوییم، نفس اراده به فعل من بازمی‌گردد. آری، وقتی من اراده کردم، می‌توانم خودم را متصف به «مريد» بدانم و بگویم: «من مريدم»؛ کما اینکه وقتی راه می‌روم، می‌توانم خودم را «راهرو» بدانم؛ اما در عین حال، «راه رفتن» اسمی است که حکایت از فعل من می‌کند نه خود من. در مقابل، ما گاهی خود را به اوصافی متصف می‌کنیم که به ذات ما باز می‌گردد، مانند: عاقل، عالم، قادر، حی و... .

در اینجا بلافاصله این سؤال به ذهن متبادر می‌گردد که اگر ما فقیر محض ایم و هیچ از خود نداریم، چگونه شما کمالات را به ذات ما بازمی‌گردانید و می‌گویید که ذات ما عالم و قادر می‌شود؟

پاسخ همان است که مرحوم استاد نیز در رساله مشهدين بدان تذکر داده بودند: ما فقير بالذات ایم و غنی بالغیر. خداوند همان ماهیت فقیر بی چیز را غنی می‌کند؛ نه بدان معنا که فقر ذاتی ما تبدیل به غنای ذاتی شود و فقیر بالذات به غنی بالذات مبدل گردد؛ بلکه بدان معنا که ما به اذن خدا غنی و کمال مند می‌شویم، در عین اینکه آن فقر ذاتی مان پابرجاست. گمان می‌کنم بهترین تعبیر همان باشد که عرض شد: «فقير بالذات ایم و غنی بالغیر». البته این نکته باید مدّ نظر قرار بگیرد که اگر ما می‌گوییم: «غنی بالغیر» بدان معنا نیست که غنای ما اعتباری و انتزاعی است؛ خیر! غنای ما حقیقی است، ولی بالغیر است.

برای آنکه این نکته روشن شود، مثالی می‌زنیم. شما یک تگّه خمیر را در نظر بگیرید.

این خمیر هیچ‌گونه شکل ذاتی ندارد؛ یعنی نه بالذات کُروی است، نه هرمی، نه مخروطی، نه مکعب و نه ... به عنوان مثال، اگر کروی بالذات بود، دیگر نمی‌توانست شکل دیگری به خود بگیرد، حال آنکه چنین نیست و بی‌نهایت شکل را می‌تواند پذیرد. وقتی شما این تگه خمیر را به شکل کروی درمی‌آورید، دو گزازه را می‌توانید درباره‌ او بگویید:

✓ این تگه خمیر، بالذات هیچ‌گونه شکلی ندارد؛

✓ اکنون این تگه خمیر حقیقتاً و بالفعل، کروی است.

در واقع، وقتی شما تگه خمیر را به شکل کروی درآوردید، فرض اولیه شما (اینکه تگه خمیر هیچ‌گونه شکل ذاتی ندارد) زیر سؤال نمی‌رود. در عین اینکه آن «لا شکل»ی ذاتی بر سر جای خود باقی می‌ماند، الآن و بالفعل شکل کروی به خود گرفته و این «کروی بودن» حقیقی و واقعی است، نه اینکه اعتبار و انتزاع ذهن شما باشد. اگر خاطرتان باشد، گفتیم که مرحوم استاد میان ماهیت و هیولی که شبیه به همین تگه خمیر است، تناظر برقرار کرده بودند. ماهیت در عین اینکه در ذات خود فاقد کمالات است، کمال‌مند می‌گردد.

مثال دیگر، «آهن گداخته» است. شما وقتی آهن را وارد کوره و گداخته می‌کنید، گویی نورانیت و حرارت با ذاتش عجین می‌گردد. وقتی آن را از کوره بیرون می‌آورید، خودش تولید نور و حرارت می‌کند:

آهن (هیزم) تیره حریف^۱ نارشد تیرگی رفت و همه انوار شد^۲

همان آهنی که بالذات نورانی و حرارت‌زا نبود و نیست، حقیقتاً نورانی و داغ می‌گردد، بلکه نور و گرما را از خود ساطع می‌گرداند.

حال به دو نکته قبل باز گردیم: «واجدیت ماهیت و وجود مقدور». اگر قادریت

۱. حریف: همنشین.

۲. مثنوی مولوی: دفتر دوم: بخش ۲۶.

به «من» باز می‌گردد، پس این «من» ام که واجد ماهیت و وجود مقدورم، نه فعل من. حال این سؤال مطرح می‌شود که ماهیت و وجود فعل، در کجای من قرار گرفته است. در اینجاست که وصف «بساطت» در تعریف قدرت معنا پیدا می‌کند. قادر، وجود و ماهیت مقدور را به نحو «بسیط» یا «ابسط» واجد است.

بساطت، شرافت و علّو ساحت «قدرت»

انسان قادر، خود را نسبت به فعل و ترک، مستولی و چیره می‌یابد. او خود را در حالتی وجدان می‌کند که اگر بخواهد می‌تواند کاری را انجام دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. به تعبیر ساده‌تر، او فعل و ترک را در چنگ و مشت خود می‌بیند. در اینجا هنوز نه فعلی در کار است و نه ترکی! فعل و ترک هیچ‌گونه وجود عینی یا ذهنی ندارند. به تعبیر دیگر، قدرت یک حقیقت نامتعیّن است که با انجام فعل یا ترک آن، تعین می‌یابد.

برای فهم بهتر این نکته مثالی می‌زنیم. اداره برق، انرژی الکتریسیته را تا پشت پریزهای منزل شما آورده است. این انرژی نسبت به وسایل برقی گوناگون مانند جاروبرقی، اتو، ماشین لباسشویی و... هیچ‌گونه تعینی ندارد. این اراده شماست که بدان تعین می‌بخشد. وقتی شما با اراده خود آن را وارد اتو کردید، آن را متعین نمودید، یعنی آن انرژی الکتریسیته اولاً به انرژی گرمایی تبدیل می‌شود، نه حرکتی، نورانی یا...؛ ثانیاً داخل یک اتوی مشخص می‌رود، نه هراتویی. قبل از اراده شما، این انرژی نسبت به انرژی‌ها و وسایل مختلف، نامتعیّن و لابشرط بود. این اراده شما بود که آن را متعین کرد. مثال دیگر: فرض بفرمایید شما دارای قدرت بدنی اید. این قدرت شما تعینی ندارد. شما می‌توانید راه بروید، بدوید، پدال گاز را بفشارید یا... این اراده شماست که آن را مثلاً به فشار دادن پدال گاز اختصاص می‌دهد.

معنای «بساطت»، «شرافت» و «علّو ساحت» کمال قدرت هم همین است. قدرت نسبت به فعل و ترک، ابسط، اشرف و اعلی است، زیرا او می‌تواند به هر دو تعلّق بگیرد. فعل (آب نوشیدن) نمی‌تواند تبدیل به ترک (آب ننوشیدن) شود، ولی قدرت می‌تواند

هم به فعل و هم به ترک تبدیل شود. وقتی انرژی الکتریسیته وارد پنکه و به انرژی حرکتی تبدیل شد، دیگر نمی‌توان آن را بازگرداند و باید آن را از دست رفته تلقی نمود. وقتی انرژی شما صرف راه رفتن شد، دیگر از دست رفته است؛ اما مادامی که در کاری صرف نشده، قابل تبدیل به صورت‌ها است و شکل‌های مختلف دارد.

به هر صورت، از این عدم تعین و لابلش بودن قدرت، تعبیر به بساطت، شرافت و علو ساحت شده است. مثال «خمیر و شکل» در تبیین این نکته هم می‌تواند راهگشا باشد.

تعبیر «بساطت» نیز برای مخاطبان فیلسوف بیشتر قابل فهم است. فلاسفه در توضیح قاعدهٔ «بسیط الحقیقة»^۱ مثالی می‌زنند. می‌گویند: شما چند جسم آهنی را در نظر بگیرید، مثلاً طشت و سینی و پارچ و... این‌ها را به داخل کوره ببرید و ذوب کنید، سپس همهٔ آهن‌های مذاب را روی هم بریزید و به شکل یک شمش آهنی درآورید. در انتها مثلاً شما یک شمش مکعب مستطیل آهنین خواهید داشت. در آن صورت، تمام اجسام آهنی اولیه به شکل بسیط و اندماجی در آن شمش آهنین موجودند. در اینجا نیز گویی فعل و ترک در دل قدرت موجود است.

با توجه به دو نکته:

■ بازگشت قدرت به مقام ذات؛

■ موجودیت فعل و ترک در قدرت به نحو اندماجی؛

با در نظر گرفتن کمی مسامحه و در مقام احتجاج می‌توان گفت که فاعل ماهیت و وجود فعل را در ذات خود داراست و این دو در ذات فاعل قادر به نحو بسیط موجودند.

اما اگر بخواهیم لب مطلب را بدون در نظر گرفتن اصطلاحات فلسفی بیان کنیم، چه باید بگوییم؟

پاسخ: از آنچه گذشت، چند مطلب مشخص شد:

۱. توضیح این قاعده از مقام بحث خارج است. بنگرید به: الأسفار ۶: ۱۱۰ به بعد.

- (۱) ماهیتی که فقیر بالذات و محض است، حقیقتاً کمال مند می‌گردد.
- (۲) قادر نسبت به فعل و ترک عالم است و توانایی ایجاد آنها را دارد.
- (۳) ماهیت فعل، قبل از ایجاد فاعل هیچ‌گونه وجود عینی یا ذهنی ندارد.
- (۴) بنابراین، علم ما به افعالمان بلا معلوم است.
- (۵) قدرت نسبت به فعل و ترک هیچ‌گونه تعینی ندارد و با اراده فاعل، تعیین می‌یابد.
- (۶) قدرت به مقام ذات و اراده به معنای فعل بازمی‌گردد.

ناسازگاری ذاتی «قدرت» و «ضرورت»

از مطالب گذشته، این تعبیر مرحوم استاد به‌تر روشن می‌شود که قدرت، فاعل را از طرفین مقدور بی‌نیاز می‌سازد. به این نکته دقت فرمایید که بی‌نیازی مطلق مختص خداست. اگر ما درباره خودمان تعبیر «بی‌نیازی» را به کار می‌بریم، نسبی است (غیر از ذاتی نبودن، مطلق هم نیست). مثلاً شما می‌گویید: «من در راه رفتن خود نیازی به عصا ندارم». در اینجا شما «از عصا» بی‌نیازید. بنابراین، اگر می‌گوییم: «قدرت ما را بی‌نیاز می‌کند»، بلافاصله باید پرسید: «از چه چیزی؟»

پاسخ این است که از «فعل و ترک». انسان قادر از فعل و ترک بی‌نیاز است و این تعبیر دیگری از این نکته است که «قدرت» با «ضرورت» ناسازگاری ذاتی دارند.

وقتی انسان از «قادریت» سخن می‌گوید، همیشه پای دو «مقدور» در میان است که همان «فعل» و «ترک» باشد. فلاسفه در اینجا از تعبیر «ذات اضافه» استفاده می‌کنند. آنها معتقدند که همیشه علم و قدرت باید نسبت به چیزی باشد. اگرچه این سخن تا حدی صحیح است، ولی خالی از اشکال نیست. مشکل آنها این است که طرف علم و قدرت را موجود و محقق می‌دانند، در حالی که ما معتقدیم متعلق علم و قدرت پیش از فعل، معدوم است و می‌توان به معدومات، هم علم پیدا کرد و هم قدرت. ولی اصل این مطلب قابل قبول است که هر علم و قدرتی با مقدور و معلومی همراه است، گرچه آن مقدور و آن معلوم، کائن نباشد.

در اینجا اشاره به نکته‌ای ضرورت دارد. فلاسفه موجودیت متعلق علم و قدرت را ضروری می‌دانند و معتقدند نمی‌شود که معلوم یا مقدوری، معدوم باشد. طبیعتاً درباره خداوند نیز به چنین چیزی قائل‌اند. به همین جهت، یک نوع متعلق ازلی برای علم و قدرت خدا قائل شده‌اند، مانند: اعیان ثابت.

ما در مقابل، قائل‌ایم که سخن گفتن درباره خدا بایستی مسبوق به معرفه‌الله باشد که به دست خداست و اکتسابی نیست. اگر هم معرفتی حاصل شود، باز در قالب الفاظ نمی‌گنجد و بایستی ما با زبان «تنزیه» آن را بیان کنیم. ما به تعریف الهی، خدا را «عالم / علیم / خبیر» و «قادر / قدیر» می‌دانیم، اما هرگز نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بیان کنیم که کنه علم و قدرت خدا چیست. این نکته دقیقی است که گاهی ما از آن غافل می‌شویم. گاهی برخی از ناقدان مکاتب فلسفی بر اثر غفلت، پس از آنکه مبانی فلسفی را رد می‌کنند، ذات خدا و صفات و فعل او را موشکافی می‌کنند و به تعبیر عامیانه «دل و روده آن را بیرون می‌ریزند». آنها به همان مشکلی گرفتار می‌شوند که فلاسفه گرفتار شده‌اند. مشکل ما با فلاسفه این نیست که آنها درباره ذات خدا غلط می‌گویند و ما درست می‌گوییم؛ بلکه بحث بر سر این است که آنجا اساساً جای سخن گفتن نیست:

«فَإِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا»^۱

«پس زمانی که کلام به خدا می‌رسد، [از ادامه سخن گفتن] اجتناب کنید».

مثلاً ما معتقدیم که فعل خداوند کیفیت ندارد^۲ و معقول واقع نمی‌شود. بنابراین، اگر ما می‌گوییم: «خلقت به تملیک است»، بدان معنا نیست که می‌توانیم کنه فعل خدا را بیان کنیم. ما اولاً سخن روایات را تکرار می‌کنیم، ثانیاً برای اینکه مطلب تا حدی برای ما وجدانی شود، به فاعلیت خودمان تذکر می‌دهیم که آن هم به ارشاد خداست؛ یعنی خداوند راه را به ما نشان داده و فرموده است که من فعل شما را آیت فعل خودم

۱. الکافی ۱: ۹۲؛ التوحید: ۴۵۶.

۲. الکافی ۱: ۱۱۰.

قرار داده‌ام. کنه تملیک هم فقط و فقط با تعریف الهی شناخته می‌شود. مرحوم استاد نیز با تصریح به این نکته در درس خلقت فرموده‌اند که ما فعل الهی و تملیک خدا را نمی‌فهمیم، بلکه فقط آثار آن را در خود می‌یابیم.^۱ بنابراین، ما در قبال سخن فلاسفه، فلسفی عمل نمی‌کنیم و دوست نداریم خطای آنها را تکرار کنیم، بلکه بر مبنای تنزیه کار را جلو می‌بریم.

نکته دیگری که ما در پاسخ فلاسفه به کار می‌بریم، این است: به آنها نشان می‌دهیم که ما حتی در میان مخلوقات، بالاتر از سخن شما را سراغ داریم، چه رسد به خداوند متعال! آنها اصرار دارند که علم و قدرت به معدومات تعلق نمی‌گیرد و نتیجه می‌گیرند که علم و قدرت خداوند نیز بایستی متعلق محقق داشته باشد. ما در پاسخ می‌گوییم که حتی علم و قدرت ما که مخلوق خداوند است، به معدومات تعلق می‌گیرد و از آن قیدی که شما می‌فرمایید، رهاست؛ چه رسد به علم و قدرت الهی! بنابراین، علم بلامعلوم که ما در خود مشاهده و وجدان می‌کنیم، جواز این است که علم خدا را مبدا و مطلق از هرگونه معلوم بدانیم: «عنقا شکار کس نشود دام باز گیر». به طور مشابه، اگر ما می‌گوییم: «مقدورات ما پیش از اراده ما هیچ‌گونه تحقق ندارند»، جواز این صادر می‌شود که ما قدرت او را ازلی، ولی مخلوقات او را حادث بدانیم.

به اصل بحث بازمی‌گردیم. قدرت همیشه دو طرف دارد که مرحوم استاد از آن به «طرفین مقدور» تعبیر کردند. این دو طرف عبارت‌اند از: فعل و ترک. در مقابل، «دو طرفگی» در حالت ضرورت معنا ندارد! وقتی فیلسوف می‌گوید: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، یعنی زمانی یک چیز موجود می‌گردد که احتمال موجود نشدنش صفر مطلق باشد. اگر کمترین احتمال وجود داشته باشد که آن کار محقق نشود، محقق نخواهد

۱. «این (= تملیک) نظر انبیاء علیهم‌السلام است که البته یافتنش به تعریف خود خداست. ... این به لفظ در نمی‌آید. همچنان که ذات خدا «لا یُعَرَفُ إِلَّا بتعریفه»، مالکیت ما با [حفظ] املکیت خدا در تملیک که فعل خداست، معروف نمی‌گردد، مگر به تعریف و معرفت خدا. در غیر این صورت، اصلاً ما کنه مالکیت خودمان را نمی‌فهمیم که چیست، فقط آثاری از آن را می‌فهمیم». (درس ۵۱ معارف: ۴)

شد. حال شما «آب نوشیدن» را در نظر بگیرید. زمانی ماهیت آب نوشیدن تحقق خواهد گرفت که احتمال «آب ننوشیدن» صفر باشد. بنابراین، در زمان انجام فعل «آب نوشیدن»، احتمال «آب ننوشیدن» صفر است. به عبارت دیگر، بنا بر اصل ضرورت، همیشه «یک حالت» مطرح و یک راه پیش پای ماست؛ در حالی که ما وجداناً می‌یابیم که در مقام قadrیت و تا لحظه اراده که یکی از دو طرف فعل و ترک را متعین کند، ما بر هر دو طرف استیلا داریم و خود را پیوسته بر سر دوراهی می‌بینیم.

خلاصه آنکه: قدرت همیشه با دوراهی و ضرورت همیشه با یک راه همراه است. بدیهی است که این دو با هم ناسازگاری ذاتی دارند.

تقدّم «قدرت» بر «اراده»

از مطالب گذشته همچنین رابطه «قدرت» و «اراده» مشخص شد. فلاسفه [در بحث مبادی افعال اختیاری] قدرت را پس از اراده ذکر می‌کنند، در حالی که این سخن وجداناً غلط است. اراده معین (تعین بخش) قدرت است؛ یعنی آن قدرتی که نسبت به فعل و ترک بسیط بود و هر دو طرف را در دل خود داشت و هیچ‌گونه تعینی نسبت به فعل و ترک نداشت، به وسیله اراده متعین می‌شود. این اراده شماست که به «ایجاد فعل» یا «ابقاء ترک» می‌انجامد. به عبارت ساده‌تر، قبل از اراده شما نه «آب نوشیدن»ی در عالم هست و نه «آب ننوشیدن»ی. بر اثر اراده شما، یا «آب نوشیدن» در عالم خارج به وجود می‌آید یا «آب نوشیدن» در همان معدومیت خود باقی می‌ماند.

گفتاریازدهم: کمال قدرت و اختیار (۲)

مروری بر برخی رساله «هناک» در باب «قدرت»

در گفتار پیشین، تا حدّی در باب حقیقت قدرت گفتگو شد. اینک برخی عبارات از تقریرات دروس میرزای اصفهانی ارائه می‌شود تا هم مروری باشد بر آنچه گفته شد و هم شاید برخی نکات جدیدی برای عزیزان روشن شود. همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، بخشی از تقریرات دروس مرحوم میرزا دارای چنین عنوانی است: «الكلام فی حقيقة القدرة والاختیار وعدم الجبر والتفویض». پس موضوع این رساله دقیقاً همان چیزی است که ما در پی آن ایم. ایشان در ابتدا مطالبی درباره حقیقت قدرت و اختیار می‌فرمایند و انسان را از جبر می‌رهانند. سپس وارد بحث علم بلامعلوم، مشیت، اراده، قدر، قضا و بداء الهی می‌شوند و ما را به این نقطه می‌رسانند که علم و فعل الهی در افعال انسان نافذ است و تفویضی در کار نیست. همچنین گفته شد که مرحوم استاد تصریح کرده‌اند که تا صفحه ۶۸، تماماً عین دست‌نوشته‌های مرحوم میرزا است و ایشان تنها آنها را رونویسی کرده‌اند.

ایشان در ابتدای رساله می‌نویسند:

«هناک مطالب ثلاثة: الأول أنّ حقيقة القدرة ما هي؟ الثاني أنّ في مقام الفاعلية و صدور الأفعال عن الإنسان القادر هل يتأثر عن أحد سوى نفسه أم لا؟ وهل يساعده أحد في فعله أم لا؟ الثالث أنّه بعد تحقّق القدرة فهل يجب الفعل أم لا؟ بل له البداء

فیما شاء وأراد وقدر وقضى وأبرم».^۱

در این عبارات سه سؤال را مطرح می‌کنند:

✓ حقیقت قدرت چیست؟

✓ آیا انسان قادر متأثر از دیگری است یا نه؟

✓ پس از تحققِ قadrیت، آیا فعل او واجب‌الصدور می‌گردد یا امکان‌بداء برای او باقی است؟

حقیقت مطلب این است که سؤال یکم به کمال قدرت و سؤال‌های دوم و سوم به کمال اختیار بازمی‌گردد که در این جلسه می‌خواهیم درباره آن گفتگو کنیم. کمی بعدتر می‌نویسند:

«فإنَّ الإنسانَ القادرَ واحدٌ في مقام ذاته وجود الماهيات وواحد لذوات الماهيات وجداناً تاماً كاملاً، وكذلك واحد لمهيات الغايات والثمرات أى العلل الغائية المترتبة على الأفعال خارجاً المتقدمة عليها علماً؛ وذلك لأنَّ الإنسانَ عالم بالغايات والثمرات».^۲

در این عبارت، ایشان تصریح می‌کنند که انسان قادر، هم واحد ماهیت فعل است و هم واحد وجود آن. به علاوه، واحد مرجحات و علت‌های غایی (مانند رفع عطش برای فعل آب نوشیدن) نیز هست. همان‌طور که قبلاً هم تذکر دادیم، پیش از انجام فعل، ترک و علت غایی معدوم‌اند. در اینجا ایشان تصریح می‌کنند که علت غایی تقدّم علمی بر فعل دارد (فلاسفه هم به این نکته پی برده‌اند). مثلاً شما وقتی اقدام به آب نوشیدن می‌کنید، نسبت به «رافع عطش بودن» آن علم دارید و برای رفع عطش سراغ آب می‌روید، نه چیز دیگر. ایشان می‌گویند: «شما واحد ماهیتی هستید که تقدّم علمی بر ماهیت فعل دارد». بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که واجدیت ماهیت به معنای علم به آن است. سپس تذکر می‌دهند که اینها تحقق‌ی

۱. هناك: ۱.

۲. همان.

خارج از ذات فاعل ندارند و این همان علم بلامعلوم است. یعنی چیزی غیر از علم شما که به ذاتان باز می‌گردد، وجود ندارد (پیشتر تذکر دادیم که علم و قدرت به ذات فاعل بازمی‌گردند).

«و لكن لا يخفى أن هذا الشهود الإضافي المضاف إلى الماهيات في مرتبة الذات ليس علماً كمالياً للبشر، فضلاً عن الله تعالى».^۱

«اما مخفی نماند که علم به ماهیات در مرتبه ذات [فاعل]، برای بشر کمالی محسوب نمی‌شود، چه برسد به خداوند متعال».

پیشتر گفته شد که وجدان علم بلامعلوم در بشر، جواز تنزیه علم خدا از اضافه به معلومات است. به عبارت دیگر، ما بالاتراز مطالبی را که فلاسفه می‌گویند، در بشر مشاهده می‌کنیم، فکیف بعلم الله تعالى؟! در اینجا نیز در صدد بیان همین نکته‌اند.

در ادامه رابطه کمال قدرت را با اراده و قدرت بدنی بیان می‌فرمایند:

«و بالجملة: أما التوجه التفصيلي إلى المهيئات المعقولة أو الفانية في الخارج فهو إظهار لهذه القدرة الكاملة الكامنة، فهو مقام نقص القدرة وضعفها لا كمالها وشدتها، إذ التفصيل نقص الإجمال وأخسسه. وهذه القدرة الظهورية مقدّمة على الإرادة التي سماها الفلاسفة بـ: «الشوق الأكيد» و «الإجماع»، فضلاً عن تقدّمها على القدرة التي متأخرة عن الإرادة ومسماة عندهم بالقوة المنبثّة في العضلات».^۲

در اینجا سه رتبه را مطرح می‌کنند:

✓ قادریت؛

✓ اراده (فعل در مقام اشرف نفس)؛

✓ قدرت بدنی (فعل در مقام أخس نفس).

۱. همان: ۲.

۲. همان.

ابتدا اشاره می‌کنند که قدرت نسبت به فعل و ترک، اجمال دارد و وقتی اراده یک طرف را معین می‌کند، تفصیل می‌یابد و همین باعث می‌شود تا ما قدرت را اعلی و اشرف از اراده و فعل و ترک بدانیم. سپس تذکر می‌دهند که قدرت مقدم بر اراده است و اراده نیز مقدم بر قدرت بدنی است، زیرا شما ابتدا اراده می‌کنید و سپس عضلات خود را به حرکت درمی‌آورید. مثلاً ابتدا «تصمیم می‌گیرید» که راه بروید و سپس عضلات پای خود را به شکل معینی حرکت می‌دهید. بنابراین، آن چیزی را که فلاسفه «قدرت» نامیده‌اند، دو مرتبه متأخر و متنزل تر از قدرت حقیقی است.

«والله تعالى معاقب الإنسان على هذه القدرة التامة الكاملة حين ما يصرفها العبد في المحرمات والمبغضات»^۱.

ثواب و عقاب مابه‌ازای اراده است نه قدرت! چرا که قدرت کمالی است که نعمت و موهبت خداست. به عبارت دیگر، خداوند ما را قادر می‌سازد و قادریت ما نتیجه فعل و تملیک خداست. بنابراین، جزا دادن در این مقام معنا ندارد. وقتی که شما اراده می‌کنید و فعلی را انجام می‌دهید، از قدرت خود استفاده می‌کنید و آن را ظاهر می‌سازید. اینجاست که ثواب و عقاب معنا پیدا می‌کند. به عبارت سوم، همان‌طور که گفته شد، قدرت به مقام ذات بازمی‌گردد نه فعل! از طرفی، ثواب و عقاب در مقام فعل مطرح می‌شود. بنابراین، موضوع پاداش و جزا چیزی است که عبد، قدرت را در آن مصرف می‌کند؛ خواه فعل باشد، مانند: نماز خواندن یا غیبت کردن؛ خواه ترک باشد، مانند امساک در روزه یا ترک نماز.

در ادامه، وارد سؤال دوم می‌شوند و با تکیه بر آثار وجدانی فعل انسان، مانند مدح و ذم (ستایش و نکوهش)، تذکر می‌دهند که انسان، خود، مسئول کارهای خویش است و با مساعدت دیگری آن را انجام نمی‌دهد. این مقام، همان مقام اختیار است.

نقد قاعده «استکمال»

ما در بسیاری از کارهای خود می‌بینیم که آن کارها برای ما مفیدند: درس می‌خوانیم، عالم می‌شویم؛ کار می‌کنیم، پولدار می‌شویم، و... در یک کلام، ما به دنبال خودمان کمال‌مند و کامل می‌گردیم. فلاسفه این نکته وجدانی را این‌طور تفسیر می‌کنند: «ما به دلیل و به برکت فعل خودمان مستکمل می‌شویم». در حالی که این تفسیر چندان صحیح نیست.

لزوم تفکیک میان «فعل» و «اثر فعل»

ما معتقدیم که باید میان دو مطلب تفکیک کرد: فعل و اثر فعل. «آب نوشیدن» فعل من است و «رفع عطش» اثر فعل من. من به وجدان خودم می‌بایم که فعل من تنها این است که دست خود را حرکت می‌دهم، لیوان را می‌گیرم و به دهانم نزدیک می‌کنم و آب را سرمی‌کشم. از اینجا به بعد، دیگر فعل من نیست. فرض بفرمایید، این آب در دستگاه گوارش من تجزیه می‌شود، بخشی از آن جذب و بخش دیگر دفع می‌شود و... هیچ‌کدام از اینها فعل من نیست! پیامبر خدا ﷺ معاویه را نفرین کردند و فرمودند:

«لَا أَشْبَعُ اللَّهُ بَطْنَهُ»^۱

«خداوند شکمش را سیر نگرداند».

لذا معاویه تا آخر عمر سیر نگشت. توجه داشته باشید که او غذا می‌خورد، زیاد هم می‌خورد، ولی سیر نمی‌شد، زیرا «سیری» اثر فعل اوست و ربطی به فعل او ندارد.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اگر رفع عطش، سیری و مانند آن، فعل ما نیست، پس فعل چه کسی است؟ فلاسفه که قائل به یک نوع ضرورت علی-معلولی میان اجزای عالم‌اند، این پدیده‌ها را با همان سیاق علی توضیح می‌دهند. آنها از ما می‌پرسند: اگر علیت غلط است، پس آثار فعل اختیاری ما، فعل کیست؟ در پاسخ می‌گوییم:

۱. المناقب (ابن شهر آشوب) ۱: ۱۶۲.

ما آثار فعل را فعل خدا می‌دانیم. این خداست که ما را سیریا سیراب می‌گرداند. حضرت ابراهیم علیه السلام درباره خداوند می‌فرماید:

﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾^۱

«و کسی که به من غذا و آب می‌دهد * و زمانی که بیمار شدم، مرا شفا می‌دهد * و کسی که مرا می‌میراند و زنده می‌کند».

انسان بیمار می‌شود و اقدام به معالجه می‌کند. این فعل ماست؛ اما «شفا یافتن» دیگر دست ما نیست. چه بسیار بیمارهایی که بدون معالجه و با صرف یک توّسل ساده شفا یافتند و چه فراوان مریض‌هایی که دوره‌های درمانی سخت، طولانی و پرهزینه را گذراندند و آخر سر هم بر اثر همان بیماری از دنیا رفتند. عین همین قاعده را ما در کسب و کار می‌بینیم. آیا هر کسی بیشتر کار کند، درآمد بیشتری خواهد داشت؟ مسلماً خیر! گذشته از روایات، این نکته تجربه عینی ما درباره خود و دیگران است. همین قانون در «بچه‌دار شدن» نیز جاری است. خداوند داستان حضرات ابراهیم و زکریا علیه السلام را پیش روی ما قرار داده است تا عبرت بگیریم و بدانیم که کار به دست اوست. عمل زناشویی را همه انجام می‌دهند. بسیاری از افراد، به ظاهر مشکل ناباروری ندارند، اما بچه‌دار نمی‌شوند. همان‌ها پس از یک مدّت طولانی و بدون اینکه کار خاصی انجام داده باشند، صاحب فرزند می‌شوند. در مقابل، بسیاری از افرادی که مشکل باروری دارند و پس از درمان‌های مختلف کاملاً از بچه‌دار شدن ناامید می‌شوند، یک دفعه خدا عنایت می‌کند و صاحب فرزند می‌شوند. قرآن در جای دیگر می‌فرماید:

﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَصْحَابُكَ وَأَبْنٰی﴾^۲

«و اوست که می‌خنداند و می‌گریاند».

شما این را در عزای اهل بیت علیهم السلام به ویژه حضرت سیدالشهداء علیه السلام دیده‌اید. یک روز

۱. الشعراء: ۷۹-۸۱.

۲. النجم: ۴۳.

به مجلس روضه می‌روید و چنان منقلب می‌شوید که به پهنای صورت اشک می‌ریزید. فردای آن روز به امید همان حال و هوا به همان مجلس می‌روید، ولی اندازهٔ بال مگس هم چشمتان تر نمی‌شود. مجلس همان مجلس است؛ روضه‌خوان همان روضه‌خوان؛ مستمع همان مستمع؛ اما گویی چیز دیگر و ارادهٔ دیگری هم در میان است که همان ارادهٔ خداوند باشد.

اینها همه نشانه‌های وجدانی و شهودهای عینی است که انسان در زندگی خود مشاهده می‌کند و بعینه می‌بیند. بنابراین، ما به فعل خودمان کامل و مستکمل نمی‌شویم، بلکه این خداست که ما را کامل می‌کند.

البته این نکته را هم باید مدّ نظر داشت که خداوند سنّت‌هایی را در این عالم قرار داده است (تفاوت میان سنّت و علیّت را پیشتر بیان کردیم). به عنوان مثال، سنّت خدا بر این تعلّق گرفته است که در ۹۹٫۹۹٪ موارد، کسی که غذا می‌خورد، سیر شود. اما گاهی خداوند این سنّت‌ها را به هم می‌زند تا ما بدانیم که ارادهٔ خدا در این عالم، حاکم و حاضر است. با این حال، عدهٔ زیادی از ابنای بشر به سمت علیّت سوق پیدا کرده و ارادهٔ خدا را نادیده گرفته‌اند. به عبارت دیگر، هر بار که شما آب می‌نوشید، به ارادهٔ خدا سیراب می‌شوید. ممکن است خداوند یک بار در تمام عمرتان شما را سیراب نکند یا سخت سیراب کند تا شما بفهمید که بالله سیراب می‌شوید. فلاسفه این سخنان را قبول ندارند. در نظام علیّ فلسفی، هر کاری اثری دارد و صدور آن اثر از آن فعل، تخلف‌ناپذیر است.

استنفاص قدرت در مقام فعل یا ترک

گفتیم که قدرت نسبت به فعل و ترک اجمال دارد و همین اجمال باعث علوّ ساحت قدرت نسبت به فعل و ترک می‌شود. وقتی شما به ارادهٔ خودتان، این قدرت را اظهار و مصرف می‌کنید، آن را از مقام بالای لاتعیّنی خارج می‌سازید و متعیّنش می‌کنید و آن را از مقام اعلای خود به زیر می‌کشید و متنزّلش می‌نمایید. پیشتر دو مثال ذکر شد. یکی

مثال برق پشت پریز و برق مصرفی بود؛ و دیگر قدرت بسیط موجود در بدن و کارهای مختلف. گفتیم که قادر وقتی قدرت خود را اظهار می‌کند، قدرت ناقص و مستنقص می‌گردد و به این عنایت می‌توان او را هم مستنقص دانست. این هم پاسخ دوم.

فقر ثابت ماهیت فقیر فاعل

در بحث ماهیت توضیح دادیم که ما فقیر بالذات ایم و فقرمان همیشه پابرجاست، زیرا به تعبیر فلسفی، حیث ذات ماهیت، فقر است. لذا چنین چیزی اصلاً مستکمل نمی‌گردد! همیشه فقیر است! همیشه صفر است! هرچقدر هم کمالات به او بدهند، عاریتی است و جزو ذاتش نمی‌گردد. خود فیلسوفان و عارفان هم این را قبول دارند. فلاسفه کمالات را به وجود بازمی‌گردانند نه به ماهیت. عرفا هم عین ثابت را تغییرناپذیر می‌دانند.

بنابراین، اگر منظور از جمله «من به فعلم مستکمل می‌گردم» این باشد که تغییری در «من» حاصل شود، با خود مبانی فلسفی ناسازگار خواهد بود، چه برسد مبانی معارفی. «من» ثابت است و تغییرناپذیر. این «کمالات من» است که کم و زیاد می‌شود، مانند علم و قدرت. شما وقتی خود را با کودکی خود مقایسه می‌کنید، این تغییر در کمالات را به خوبی احساس می‌کنید. بنابراین، باید گفت که ما به افعال خود نه مستکمل می‌شویم و نه مستنقص!

تا بدین جا بحث بر سر کمال قدرت بود. از اینجا به بعد، وارد بحث کمال «اختیار» می‌شویم.

معانی «اختیار»

معانی مختلفی را می‌توان برای «اختیار» برشمرد:

- ۱) انتخاب کردن، برگزیدن (معنای مصدری). این همان چیزی که در فارسی از آن به «اختیار کردن» تعبیر می‌کنیم.

۲) توانایی اعمال قدرت. این کمال، غیر از قدرت است. قدرت واجدیت است و حرّیت، اعمال و اظهار قدرت.

۳) انتخاب آزادانه. اختیار در این معنا در مقابل «اکراه» و «اضطرار» مطرح می شود و نحوه اعمال قدرت است.

توضیح معنای دوم

معمولاً قدرت و اختیار با هم اند، یعنی هر جا قدرت هست، حریت هم هست. به همین جهت، افراد اشتباه می کنند که حریت کدام است و قدرت کدام است. معمولاً فکر می کنند که قدرت و حرّیت یکی است؛ در حالی که حریت، کمالی غیر از قدرت است. قدرت واجدیت است ولی حریت، اعمال وجود واجد است. به عنوان مثال، فرض بفرمایید من پولدار شدم. پولدار شدن، عبارت است از: قدرت من به ساختن مسجد یا - نعوذ بالله - میخانه. حریت من این است که قدرت خود را به کدام طرف اعمال کنم. به مسجد یا به میخانه یا به هیچ کدام!

مثال برق پشت پریز را به یاد بیاورید. در آن مثال، دو مطلب را باید از هم تفکیک کرد:

یکم: ما برق داریم، یعنی اداره برق ما را واجد انرژی الکتریسیته کرده است.

دوم: ما مختاریم که آن انرژی را در زمینه های مختلف مصرف کنیم.

این همان تفاوت قدرت و اختیار است. قدرت یعنی واجدیت فعل و ترک، وجوداً و مَهِیَةً؛ اما اختیار یعنی اینکه من می توانم قدرت خود را به کار برم. بنده الآن قادرم که دستم را تکان دهم. این قادریّت هم برای من شهودی و وجدانی است. در این لحظه، دستم را تکان می دهم. ۵ ثانیه قبل هم قادر بودم، اما تکان ندادم؛ ۱۰ ثانیه قبل هم همین طور و... در تمام این مدّت من قادر بودم و به کمال حرّیت در این ثانیه قدرتم را اعمال کردم، نه ۵ ثانیه یا ۱۰ ثانیه قبل. چرا؟ چون مختارم. در ادامه خواهیم دید که اختیار «علت بردار» نیست! همان مطلبی که فلاسفه می گویند: «الذاتُ لا یُعْلَل».

توضیح معنای سوم

در عباراتی که از رساله مشهدين قرائت شد، ایشان تصریح کرده بودند که انسان مکره و مضطر، قادرند، ولی مختار نیستند. فرض بفرمایید عده‌ای شما را گروگان می‌گیرند و تفنگ را روی شقیقه شما می‌گذارند و از شما می‌خواهند که سخنی خلاف عقیده خودتان بگویید. این حالت «اکراه» نام دارد، یعنی یک سلسله عوامل بیرونی بر شما فشار آورده‌اند و یک طرف فعل را برای شما خیلی سخت کرده‌اند. در اینجا مقام قدریت از شما سلب نمی‌گردد، یعنی شما کماکان نسبت به فعل و ترک، قادرید؛ می‌توانید مخالف نظر خود سخن بگویید و نجات یابید یا مخالف نظر خود نگویید و کشته شوید. پس در اینجا هم ضرورت برقرار نیست. آری، آزادی شما را سلب کرده‌اند که ما از این «سلب آزادی» تعبیر به «اکراه» می‌کنیم.

همچنین در مقام اضطرار نیز اصل حریت سلب نمی‌گردد. مثال قرآنی اضطرار در باب «اکل میتة» یا خوردن سایر خوراکی‌های حرام را در نظر بگیرید. قرآن می‌فرماید:

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^۱

«پس هرکس مضطر شد و اهل طغیان و دشمنی نبود، او را گناهی نیست.»

اضطرار با قدرت سازگار است. اگر کسی در بیابان حیران شد و در شرایط اضطرار، به قدری که زنده بماند، گوشت مرده خورد، با قدرت خویش این کار را انجام داده است. او می‌توانست این کار را انجام ندهد و بمیرد! اگر نیتش از خوردن، فقط و فقط زنده ماندن باشد، نه دشمنی با خدا، گناهی برای او نخواهد بود. به همین جهت، هر جا قرآن صحبت از اضطرار می‌کند، بلافاصله به غفران الهی اشاره می‌کند:

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۲

این لطف خداست که برای ما گناه نمی‌نویسد. خداوند می‌توانست چنین تکلیف

۱. البقرة: ۱۷۳.

۲. المائدة: ۳. همچنین بنگرید به: الأنعام: ۱۴۵؛ النحل: ۱۱۵.

کند که انسان مضطربایستی از خوردن حرام اجتناب کند، حتی اگر به قیمت جاننش تمام شود. به همین جهت، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث رفع فرمودند که «اضطرار» و «اکراه» از اُمت من برداشته شده است:

«وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ: ... وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ ...»^۱.

خداوند می‌توانست ما را در حالت اکراه و اضطرار مؤاخذه کند، اما نکرده و نمی‌کند! همین نکته دالّ بر آن است که در حالت اضطرار و اکراه، قادیّت و حرّیت ما پابرجاست، وگرنه مؤاخذه معنا نداشت.

به هر صورت، به این نکته باید توجه داشت. ما در مقام قادیّت خود را نسبت به فعل و ترک، چیره می‌یابیم، به طوری که می‌توانیم میان آن دو مورد انتخاب کنیم؛ اما شرایط انتخاب ما همیشه یکسان نیست، گاهی آزادانه است، گاهی از سراسر اکراه و گاهی از سراسر اضطرار. اگر کسی در انتخاب خویش آزاد بود، ما او را «مختار» می‌نامیم.

بنابراین، معنای سوم اختیار به یک معنا هم به فاعل بازمی‌گردد و هم به فعل مقدور. اولاً فاعل فعل خود را آزادانه انجام می‌دهد و به این اعتبار می‌توان گفت که «نحوه انجام» فعل و صفت آن است. ثانیاً به اعتبار اینکه این آزادی به فاعل بازمی‌گردد، می‌توان اختیار و آزادی را حالت و کمال فاعل قادر هم دانست، زیرا او واجد یک نوع آزادی است که مکرّه و مضطر از آن بی‌بهره‌اند. به طور مشابه، اکراه و اضطرار حالت انجام فعل‌اند، ولی مکرّه و مضطر حالت‌های مختلف فاعل‌اند.

تقابل اختیار و ضرورت

تقابل معنای دوم

مثالی را که زده شد دوباره متذکّر می‌شویم: بنده در طول یک مدّت زمان معینی، مثلاً ۱۰ ثانیه، قادر بودم که دستم را تکان دهم، اما در ثانیه دهم این کار را انجام دادم. حال،

۱. الکافی ۲: ۴۶۳.

کسی از من می‌پرسد: «چرا در این ثانیه انجام دادی، نه پیش از آن؟» اگر من فیلسوف باشم، ترجیح بلا مرجح را محال خواهم دانست. حتی اگر مرجحی برای کار خود سراغ نداشته باشم، خواهم گفت که حتماً مرجحی در کار است و فعل من منتسب به مرجح، داعی و علل خارج از ذات می‌گردد تا برسد به علة العلل که خداوند باشد. این دیدگاه به عقیده ما عین جبر و باطل است.

مرحوم استاد همیشه در طول دروس عدل تأکید داشتند که فلاسفه از کنه اختیار غافل‌اند. حق هم همین است. اگر کسی به حقیقت حریت متذکر شود، خواهد دانست که فعل اختیاری علت نمی‌پذیرد. چرا من دستم را در این ثانیه مشخص حرکت دادم؟ زیرا اختیار داشتم. همین برای ذکر علت کافی است. چرا پیش از آن حرکت ندادم؟ زیرا اختیار داشتم. اختیاری بودن فعل به اختیار است، ولی اختیاریت اختیار، ذاتی است.

دو مثال مشهور در اینجا وجود دارد: چربی روغن و شوری نمک. چربی لباس به جهت چربی غذاست؛ چربی غذا به دلیل چربی روغن است؛ اما چربی روغن بالذات است و معلّل به عامل دیگری نیست: «الذاتی لا یُعَلَّل». عین همین را برای نمک بگویید. شوری غذا به جهت نمکی است که در آن ریخته‌اند، اما شوری نمک ذاتی است.

بنابراین، همان دوطرفگی که در کمال قدرت ذکر شد، در کمال اختیار نیز برقرار است. من در هر ثانیه‌ای که قادرم می‌توانم قدرت خود را به کار ببرم یا نبرم. به همین جهت، اختیار نیز مانند قدرت با ضرورت نمی‌سازد.

تقابل معنای سوم

وقتی قادریت با ضرورت ناسازگار بود، اِعمال آزادانه قدرت نیز به طریق اولی با ضرورت نمی‌سازد. گفته شد که حر، مضطرو مکره، هر سه تن، قادرند. بنابراین، فاعل مضطرو مکره نیز ملزم به انتخاب یکی از طرفین فعل و ترک نیست، چه برسد به فاعلی که فعل خود را آزادانه انتخاب می‌کند!

تبیین عبارت «لَا قُدْرَةَ إِلَّا قُدْرَةُ اللَّهِ»

خداوند در حدیث قدسی، قدرت اعطایی را به خودش اضافه کرده است:

«يَا ابْنَ آدَمَ... بِقُوَّتِي أَذَيْتَ فَرَائِضِي»^۱.

«عَمِلْتَ الْمُعَاصِيَ بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ»^۲.

نکته بعد آنکه: ما این اضافه (اضافه قدرت به خدا) را «اضافه تشریفی» می دانیم. مثلاً خداوند، کعبه را «خانه خودش» نامیده است و به حضرات ابراهیم و اسماعیل عليه السلام چنین خطاب می کند:

﴿طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾^۳

می فرماید: «خانه مرا پاک کنید». هرکدام از ما خانه ای داریم که در آن سُکنی می گزینیم و آن خانه برای ما حکم سرپناه را دارد. اما روشن است که خداوند مکان ندارد. نیز روایات، مساجد را خانه خدا دانسته اند.^۴ سؤال این است که خانه خدا یعنی چه؟

مثالی که افراد بیشتری را به لغزش انداخته، اضافه «روح» به خداست:

﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^۵

آیا خداوند - نستجیر بالله - یک تکه از خودش را کنده و در ما دمیده است؟! برای اینکه ما به اشتباه نیفتیم، امامان معصوم عليهم السلام ذیل این آیه تصریح کرده اند که این روح، مخلوقی از مخلوقات خداست:

«هَذِهِ رُوحٌ مَخْلُوقَةٌ»^۶.

۱. الکافی ۱: ۱۵۲.

۲. همان: ۱۵۷.

۳. البقرة: ۱۲۵.

۴. الفقیه ۱: ۱۹۹.

۵. الحجر: ۲۹، ص: ۷۲.

۶. الکافی ۱: ۱۳۳.

بنا بر این روایت، خداوند یک روح مخلوق را «روح من» نامیده است. عین همین قاعده را شما درباره «قدرت» بگویید. یعنی به طور مشابه، خداوند کمالی به نام کمال قدرت را که قطعاً مخلوق اوست، «قدرت من» یا «قوه من» نامیده است. قدرت ما یک تکه از قدرت خدا نیست. قدرت خدا قابل تعقل نیست؛ زیرا عین ذات اوست:

«وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ»^۱.

آیا ممکن است خداوندی که احد است و به تعبیر حضرت امیر علیه السلام قابل انقسام در عقل و وهم و عین نیست^۲، یک تکه از ذات خود را به من بدهد، تکه دیگری را به شما، تکه دیگری را به دیگری و...؟! کدام عقل سلیم این را می پذیرد؟! در نتیجه، کمال قدرت، مخلوق و ملک خداست. خداوند برای اینکه شرافت این کمال را نشان دهد، آن را به خود نسبت داده است.

البته احتمال دیگری در اینجا می توان مطرح ساخت. شاید خداوند با اضافه قدرت به ذات خودش، می خواهد به انسان بفهماند که تفویضی در کار نیست! زیرا در حدیث قدسی «فرزند آدم» مورد خطاب قرار گرفته است. خداوند با این خطاب و اضافه قدرت به خودش، می خواهد ما را از تفویض بر حذر دارد و بگوید که این قدرت را من به تو داده ام! گمان مکن که تو آن را نزد خود داری یا می توانی آن را ذخیره کنی؛ خیر! بدان که من آن را لحظه به لحظه و آن به آن به تو اعطا می کنم. ضمناً ای انسان! هشیار و متذکر باش که تو با قدرت و نعمت من دست به معصیت می زنی و مرا نافرمانی می کنی! آری، اگر انسان متذکر باشد که قدرت او «خداداد» است، قبح گناه برایش بیشتر و بهتر روشن می گردد.

بنابراین، اگر مرحوم استاد در جایی می فرمایند: «لَا قُدْرَةَ إِلَّا قُدْرَةُ اللَّهِ: هیچ قدرتی غیر از قدرت خدا نیست» چیزی غیر از متن روایت نفرموده اند و مرادشان آن چیزی نیست که عرفا ادعا می کنند.

۱. همان: ۱۰۷.

۲. التوحید: ۸۴. «إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَغْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ. كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّوَجَلَّ».

پیوست:

نکاتی در باب تعلیم و تعلّم معارف اهل بیت علیهم السلام

معلّم ادامه دهنده راه انبیاء علیهم السلام است. اگر موضوع تعلیم و تعلّم، مباحث و معارف دینی باشد، معلّمی و مدرّسی شرافت بیشتری پیدا می‌کند و از طرفی مسؤولیتش نیز بسیار سنگین تر می‌گردد. افرادی که به ترویج معارف اهل بیت علیهم السلام و به طور خاص مباحث «عدل» اشتغال دارند، بایستی چند نکته را بدانند.

هدف از تعلیم و تعلّم معارف اهل بیت علیهم السلام

نخستین نکته که باید همه ما باید بدانیم، این است که اساساً چرا بایستی به مباحث اعتقادی و معارفی پرداخت و هدف از تعلیم و تعلّم این گونه مطالب چیست؟ اهداف مختلفی را می‌توان برای این عمل مقدّس برشمرد، از جمله:

۱- اصلاح اعتقادات شخصی. نفسِ عقیده صحیح موضوعیت دارد. همین که یک شیعه امیرالمؤمنین علیه السلام گرفتار به عقیده فاسد «تشبیه» (= تشبیه خدا به خلق) نشود، بسیار ارزشمند است. مگر تشبیه خدا به خلق، آلودگی کمی است؟ از امام صادق و امام رضا علیهم السلام روایت شده که فرمودند:

«مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِمَخْلُوقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ»^۱.

«هر که خدا را به مخلوقاتش تشبیه کند، مشرک است».

۱. التوحید: ۶۹، ۷۶، ۸۰.

یا اینکه او قائل به جبر یا تفویض نباشد، که حضرت رضا علیه السلام فرمود:

«الْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِيزِ مُشْرِكٌ»^۱.

پس هدف اول از آموزش معارف، اصلاح عقیده فرد است که خود، موضوعیت دارد.

۲- تبلور آثار عقیده صحیح در انسان. به تعبیر مرحوم استاد، کسی که معارف کتاب و سنت در وجودش زنده شود و به خدای واقعی خارجی متذکر گردد، صفحه وجودی اش عوض می‌گردد.^۲ به عنوان مثال، نمازش متفاوت و مناجاتش طور دیگری خواهد بود. کسی که اختیار خود را می‌یابد، در هنگام بلایا به خدا اعتراض نخواهد کرد؛ چرا که می‌داند خداوند حتماً خیری را در این بلا برای او مقدر کرده است.

۳- اصلاح عقیده دیگران. فردی که خودش اعتقادات صحیحی دارد، می‌تواند در جامعه منشأ اثر باشد. او قادر است تا اعتقادات خانواده اش، دوستانش و همکارانش را نیز اصلاح کند. بنابراین، گسترش تعلیم و تعلم آموزه‌های کتاب و سنت در درازمدت می‌تواند به اصلاح عقیده جامعه بینجامد، یا لاقلاً افراد متدین را نسبت به شبهات شیاطین انسی و جتنی بیمه کند و از گسترش بی‌دینی جلوگیری نماید.

۴- تشخیص سره از ناسره. متأسفانه در روزگار ما بسیاری از کسانی که خلاف مبانی کتاب و سنت سخن می‌گویند، ظاهر موجه و صباحت منظر دارند. اگر کسی معیار و ملاکی در دست نداشته باشد، نمی‌تواند سره را از ناسره تشخیص دهد و از هرکسی که ظاهر موجهی دارد، پیروی می‌کند.

بنابراین، فواید بسیاری بر وجود کلاس‌ها و جلساتی با محوریت معارف اهل بیت علیهم السلام مترتب است، بلکه حیات معنوی جامعه ما به این است، چنان که امام رضا علیه السلام فرمود:

«فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا»^۳.

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱: ۱۲۴.

۲. بنگرید به: ابتدای درس ۱۵ معارف (از مجموعه ۵۶ درسی).

۳. عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱: ۳۰۷.

«به راستی، اگر مردم با نیکی های کلام های ما آشنا گردند، از ما پیروی خواهند کرد».

چرا مردم از اهل بیت علیهم السلام دور افتاده اند؟ زیرا با دُرّ و گوهرهایی که در کلام آن بزرگواران موجود است، بیگانه اند. باید با سخنان گهربار و دُرّبار آن ذوات مقدّسه آشنا شوند تا به عظمت آنها پی ببرند و در مقابل آن حضرات، خاضع و خاشع گردند. اگر چنین شد، مشکلات روحی و معنوی جامعه ما حل خواهد شد.

شناخت مقام رسالت و امامت به معارف اهل بیت علیهم السلام

مرحوم استاد در مواضع مختلفی از جمله در همین دروس عدل گفته اند که یکی از نشانه های شناخت امام عصر علیه السلام معارف حقّه الهیه است. در روایت آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ»^۱.

«خدا را به خدا و فرستاده خدا را با فرستادگی اش بشناسید».

اگر کسی آمد و سخنانی گفت که درجه عقل و فهم و خداشناسی شما را بالا بُرد، شما می فهمید که در ادّعای رسالت یا امامتش راست می گوید؛ اما اگر چیزی گفت که مخالف عقل و وجدان بود، هرچه معجزه هم داشت قبول نخواهید کرد. راه علمی شناخت رسول به «رسالت» اوست. به تعبیر مرحوم استاد، معجزاتی نظیر شقّ القمر که از جنس قدرت و خرق عادت است، آیاتی است که پیامبران برای افراد عامی اقامه می کنند. کسی که با معارف الهی آشنا باشد، از سخنان فرستاده خداوند متذکر می شود که این فرد رسول خداست و نیازی به مشاهده معجزه فعلی و خرق عادت ندارد.

اصل و حقیقت دین عبارت است از: توحید، خداشناسی، خضوع و خشوع در مقابل خدا و بندگی او. معرفت خداوند و ثمرات آن که همان خشوع و بندگی باشد، در فطرت ما نهاده شده است و این فطرت در اثر آمدن به دنیا و حجاب های مختلفی چون

۱. الکافی ۱: ۸۵؛ التوحید: ۲۸۶.

عصیان^(۷) محبوب شده است. حضرت ولی عصر علیه السلام هم مانند اجداد طاهری نشان کارشان این است که «اثاره عقول» کنند.^(۸)

شما می بینید که وقتی یکی از علما یا صلحا که اطاعات مختصری در نامه اعمال خود دارد، مطلبی را بیان می کند، کلامش دارای نفوذ است. ما این تجربه را تا حدودی در زندگی خودمان بر اثراشنایی با مرحوم استاد و آثار مرحوم میرزا حس کرده بودیم. حال اگر امام زمان علیه السلام که بنده محض و کامل خداست، سخن بگوید، کلامش دارای چه نفوذی خواهد بود!

تعبیر معصوم از معارف محض و خالص الهی «بیضاء نقیه» است؛ یعنی روشن، شفاف، پاکیزه، خوب، خالص و تصفیه شده. چنین معارفی مردمان را را خاضع و خاشع می کند، به طوری که آنان می یابند که گوینده این سخن یک انسان معمولی نیست، بلکه نماینده خدا، سفیر الهی و لسان الله^۲ است. مرحوم استاد نقل می کردند^۳ که وقتی استاد میرزای اصفهانی به روایتی رسیده بودند، گفته بودند که این روایت برای من از شق القمر بالاتر است^۴، یعنی این روایت مرا بیش از معجزه شق القمر در برابر ولی خدا خاضع کرده است.

معجزه جاویدان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز همین معارف است. مثلاً ممکن است مخالفان بگویند: «چه کسی دیده است که حضرت با سنگ ریزه صحبت کنند؟!» در جواب گفته می شود: «مسلمانان گفته اند». آن فرد ممکن است جواب بدهد: «مسلمان ها از خودشان درآورده اند! این داستان دروغ است!» اما درباره معارف الهی دیگر کسی نمی تواند بهانه جویی کند. دیگر کسی نمی تواند ادعا کند که این سخنان را مثلاً افلاطون

۱. بحار الأنوار ۲: ۹۳ و ۹۹؛ روایت امام باقر علیه السلام.

۲. به عنوان نمونه، بنگرید به: الکافی ۱: ۱۴۵؛ بصائر الدرجات ۱: ۶۱ و ۶۴؛ تفسیر فرات کوفی: ۴۵۵.

۳. درس ۴ خلقت (از مجموعه بیست و سه درسی): ۱۴.

۴. بنگرید به: کفایة الأثر: ۲۵۷-۲۵۹.

یا ارسطو گفته و پیامبران علیهم السلام از آنها یاد گرفته اند. وقتی پیامبران علیهم السلام و امامان علیهم السلام اشاره عقول می کنند، انسان به وجد می آید و احساس می کند که یک سری مسائل مبهم برایش حل می شود. ضمناً می بیند که آنها به خودشان دعوت نمی کنند، بلکه همگان را به سوی خدا می خوانند. ایشان همچنین خلاف عقل سخن نمی گویند؛ مثلاً امر نمی کنند که ظلم کنید، به پدر و مادر خود توهین نمایید و ...

برکات آشنایی با معارف اهل بیت علیهم السلام

هر کدام از ابواب معارف الهی (تفاوتی نمی کند کدام بحث باشد: توحید، عدل، اسماء و صفات، خلقت یا ...) درجه خضوع و خشوع انسان را نزد خدا شدیدتر خواهد کرد. وقتی کسی عالم ربانی شد و معارف الهی را متحمل گشت، خدا ترسی اش زیاد می شود و به تعبیر مرحوم استاد: «صفحه وجودی اش عوض می شود». یعنی در ابعاد گوناگون زندگی اش تماماً این دغدغه را دارد که خداوند از او راضی است یا نه. مثلاً سخنانی که با فرزندش داشت، این کسبی که انجام داد، آن فرشی که خرید یا ... آیا مرضی خدا بود یا خیر. چنین فردی می ترسد که معصیت کند، زیرا می داند که در همین لحظه ممکن است خدا آنچه را قبلاً به او داده است بگیرد (خوف). از طرفی، هیچگاه از رحمت خداوند مأیوس نمی گردد و همیشه به خداوند امیدوار می ماند (رجاء). کسی که معارف الهی را متحمل شد، متوجه می شود که هر چه دارد، نعمت و فضل خداست و از خودش هیچ ندارد؛ می یابد که دست خدا باز است و او هر چه به هر که داده، از روی احسان بوده و اگر نداده، از روی حکمت بوده است.

کسی که متذکر به این مسایل شد، صفحه وجودی اش واقعاً عوض می شود و دیگر جرأت نمی کند هر کاری را انجام دهد. کسی که این مباحث را خوانده است، باید خضوعش بیشتر شود و خدا را شکر کند. اگر کسی را ببیند که مریض است، بگوید: «خدا را شکر که من گرفتار این مرض نشده ام». او متذکر است که این مریضی ممکن بود برای او پیش بیاید؛ حالا که نیست، از خدا می ترسد و از گناهان خود استغفار می کند.

ملاک تحمّل معارف، پدید آمدن همین آثار است. اگر شما کسی را دیدید که تمام این حرف‌ها را لفظاً بلد است، ولی از خدا نمی‌ترسد و در زندگی‌اش نشانه‌ای از خدا و اهل بیت علیهم‌السلام نیست، بدانید که همه این بحث‌ها برای او در حدّ یک مشت لفظ مانده است. مگر می‌شود کسی این معارف را متحمّل شود و خانواده‌اش از او در عذاب باشند، همسایه‌اش از دست او آزار ببیند، همکارش از کارهای او به ستوه بیاید و...؟!

پرهیز از قضاوت

دو چیز را باید از هم تفکیک کرد: گناه و گناهکار. درست است که شما بگویید: «شراب خوردن بد است و باید از آن نهی کرد»؛ ولی نمی‌توانید بگویید که این شراب‌خوار مبعوض خداست. سلّمنا! کار او بد است؛ ولی باید توجه داشت که این فردی که الآن دارد این کار را می‌کند ممکن است از من خیلی بهتر باشد. او به لغزش افتاده است؛ کما اینکه هرآن ممکن است من به لغزشی بدتر از لغزش او بیفتم! البته مجدداً تأکید می‌کنیم که این نکته باعث نمی‌شود که بگوییم کار او خوب است. اساساً به همین جهت است که بایستی نهی از منکر کرد، ولی در عین حال نباید قضاوت نمود. لذا می‌گویند وقتی کسی را می‌بینید که عمرش بیشتر از شما است، بگویید: «حتماً بیشتر از من بندگی کرده و نزد خداوند مقرب‌تر است». کسی هم که عمرش کم‌تر از شماست، بگویید: «گناه کم‌تر کرده است». یعنی همیشه باید به مؤمنان حسن ظنّ داشته باشیم و این کار آسانی نیست. در روایت نیز آمده که عاقل کامل کسی است که همه را بهتر از خودش می‌داند.^۱

باز هم تأکید می‌کنیم که دو چیز را باید از هم تفکیک کرد: گناه و گناهکار. ما نگفتیم که عمل بد خوب است؛ گفتیم نگوید: «این کسی که عمل بد انجام می‌دهد ذات و

۱. امام باقر علیه‌السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «... لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ عَاقِلًا حَتَّى يَجْتَمِعَ فِيهِ عَشْرُ خِصَالٍ ... [الْعَاشِرَةُ] لَا يَرَى أَحَدًا إِلَّا قَالَ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي وَأَتَقَى: ... مؤمن عاقل نمی‌گردد، مگر اینکه ده ویژگی در او جمع شود ... [دهم اینکه] هیچ کس را نبیند، مگر اینکه بگوید که او از من بهتر و باتقواتر است». (الخصال

جوهرش بد است؛ مغضوب درگاه الهی است؛ من از او متنفرم و...». بلکه بگویید: «ما از «عمل» او بیزاریم و تبرا می جوییم».

در حدیث است که خدا بنده مؤمن را دوست دارد و اگر او عمل بدی مرتکب شود، عملش را مبعوض می دارد، نه خودش را.^۱ البته خداوند کسی را هم که مشرک و کافر است، دوست ندارد، ولی عمل خوبش را دوست دارد. حاتم طائی هرچند مشرک است، ولی خدا سخاوتمندش را دوست دارد. ما هم باید همین گونه باشیم. اگر با کسی دشمن ایم، ولی او عادت خوبی دارد، مثلاً مقید به وفای به عهد است، باید کار او را تمجید کنیم. او هرکه هست، این خوبی را دارد و این عمل خوبش را باید تکریم کرد. توجه داشته باشید که «عمل» را باید تکریم کرد، گرچه آن شخص مشرک باشد.

ایمان مستقر و مستودع

نکته بعد آنکه حتی درباره مشرک هم باید این احتمال را بدهیم که معلوم نیست آخر و عاقبتش چه می شود. شاید خدا توفیق داد و ایمان آورد. ممکن است حتی عاقبتش بهتر از ما شود. تا کسی نمرده است، شقی یا سعید بودنش معلوم نیست. وقتی قرآن برای ما داستان ساحران فرعون را بازگویی کند، یا زمانی که داستان جناب حر رضی الله عنه را می شنویم، می فهمیم که یک فرد ممکن است برای جنگ با خدا و ولی خدا آمده باشد، ولی عاقبت به خیر شود! ما باید خیرخواه افراد باشیم و تلاش کنیم تا او هدایت شود. مگر نه این است که وقتی یک فرد شامی وارد مدینه شد، دشمن ترین دشمنان نسبت به امیرالمؤمنین و امام مجتبی علیه السلام بود، ولی وقتی از مدینه می رفت، شیعه آن بزرگواران بود؟^۲ خدا به حضرات موسی و هارون علیهم السلام می گوید که با فرعون که ندای ربوبیت سر می دهد، با زبان نرم سخن بگویید، شاید که متذکر شد و به راه آمد:

۱. نهج البلاغه: ۲۱۶.

۲. بنگرید به: کشف الغمة: ۱: ۵۶۱.

﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^۱

«پس با او با زبان نرم سخن بگویند؛ شاید که متذکر شد یا خاشع گشت».

امام رضا علیه السلام نیز به نقل از حضرت رسول صلی الله علیه و آله می فرماید:

«رَأْسُ الْعُقْلِ بَعْدَ الْإِيْمَانِ بِاللّٰهِ التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَاصْطِنَاعُ الْخَيْرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ»^۲.

«بالاترین کار عاقلانه پس از ایمان به خدا، مهربانی با مردم و خیر رساندن به انسان نیک و بد است».

یادم هست که روزی مرحوم استاد گفتند که سید عباس علوی (مبلغ بزرگ بهائیت و هم حجره‌ای ایشان در روزگار جوانی) تلفن کرده است و می خواهد به نزد ایشان بیاید. او از فعالیت‌های ایشان در مبارزه با بهائیت اطلاع نداشت و بر اساس سابقه دوستی قدیمی می خواست با ایشان ملاقات کند. ایشان او را راه دادند و با او دیدار کردند. تا وقتی نمرده بود، ایشان به عنوان اینکه ممکن است هدایت شود و احتمال دارد که به راه حق برگردد، او را طعن نمی کردند.

این مطلب مسلم است که تا لحظه مرگ کسی فرا نرسیده است، اعتمادی به کارهای خیرش نیست؛ و نیز آدم‌های خطا کار هم نباید از لطف خدا مأیوس باشند. به همین جهت، باید احتمال داد که انسان فاسق قبل از مرگ متحوّل شود. اگر کسی این چنین نگریست، دیگر به گناهکاران نگاه از بالا به پایین نخواهد داشت.^۳

۱. طه: ۴۴.

۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام: ۲: ۳۵.

۳. امام باقر علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «إِنَّمَا النَّاسُ رَجُلَانِ: فَرَجُلٌ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَأَنْفَى، وَآخَرُ هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَأَذْنَى. فَإِذَا رَأَى مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَأَنْفَى، تَوَاضَعَ لَهُ لِيَلْحَقَ بِهِ. وَإِذَا لَقِيَ الَّذِي هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَأَذْنَى، قَالَ عَسَى خَيْرٌ هَذَا بَاطِنٌ وَشَرٌّ ظَاهِرٌ، وَعَسَى أَنْ يُخْتَمَ لَهُ بِخَيْرٍ: مردم دودسته‌اند: کسانی که از او بهتر و باتقواترند و دیگران که از او بدتر و پست‌ترند. پس زمانی که فرد بهتر و باتقواتر از خود را می بیند، در برابر او کرنش می کند تا مانند او شود؛ و زمانی که انسان بدتر و پست‌تر از خود را می بیند، باید بگوید که خیر او پنهان است و شرش آشکار؛ و شاید عاقبت او ختم به خیر شود». (الخصال: ۲: ۴۳۳)

در مقابل، ما بایستی به خودمان بدبین باشیم. ممکن است که ایمان بنده مستودع باشد. بنابراین، بایستی دعا کنیم که:

«اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْنِي مِنَ الْمُعَارِينَ»^۱.

«خدایا مرا از کسانی قرار مده که ایمان را به آن‌ها عاریت داده‌ای».

ایمان دو گونه است: مستقرو مستودع. آن‌ها که ایمان محکم قوی باطنی دارند، ایمانشان مستقراست، یعنی جوهرش صحیح است. دیگری ایمانش مستودع است، یعنی ایمان را به او داده‌اند؛ فعلاً ایمان دارد؛ با این ایمان زندگی می‌کند؛ از الفاظش بهره می‌برد؛ در زندگی احترام و عزت پیدا کرده است؛ ولی معلوم نیست تا آخر این را نگه دارد. لذا ما می‌گوییم:

«اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْنِي مِنَ الْمُعَارِينَ».

«خدایا مرا از کسانی قرار مده که ایمان را به آن‌ها عاریت داده‌ای».

و در ادامه به خدا عرضه می‌داریم:

«وَلَا تُخْرِجْنِي مِنَ التَّقْصِيرِ».

«و مرا از حالت تقصیر (احساس کوتاهی در عبادت) خارج نکن».

یعنی من باید همیشه متذکر باشم، آن کسی که مقصّر است، من‌ام؛ من‌ام که به انجام وظیفه خود موفق نشده‌ام؛ کاری انجام نداده‌ام؛ کوتاهی همیشه از من بوده؛ درست نبوده؛ مشکل داشته است و... .

نقل است که به یکی از بزرگان علما در لحظات آخر عمر و حالت احتضار به او تلقین می‌کردند که این دعا را بخواند:

«يَا مَنْ يَقْبَلُ الْيَسِيرَ وَيُغْفِرُ عَنِ الْكَثِيرِ»^۲.

«ای کسی که [کار نیک] کم را قبول می‌کند و از [معاصی] زیاد می‌گذرد».

۱. الکافی ۲: ۷۳. امام کاظم علیه السلام فرموده‌اند که این دعا را زیاد بخوانید.

۲. الفقیه ۱: ۱۳۲. این دعا برای لحظات احتضار توصیه شده است.

او با حالت انفعال سرش را تکان می داد و می گفت: «یسیری هم در کار نیست! کمی هم در میان نیست!»

مرحوم استاد رسمشان نبود که توفیقاتی را که نصیبشان می شد برای کسی بگویند. اصلاً رسمشان نبود! اگر کسی یک مورد را متوجه می شد و می خواست بگوید، ایشان طوری برخورد می کردند که او از بازگو کردنش سخت پشیمان شود. در یادم هست که حدود سال های ۷۲ و ۷۳ دائماً می گفتند: «این شب ها من همه فکر و ذکر من این است که خدایا! نکند من بی ایمان از دنیا بروم!» ایشان پس از نود و چند سال عبادت و بندگی و خدمات و... اینچنین می گفتند و تعارف هم نمی کردند. این همان تبلور معارف در وجود یک انسان است که موضوع بحث ماست. وقتی می گوئیم: «کسانی که متحمل این معارف می شوند، صحنه و صفحه وجودی شان عوض می شود» منظورمان همین است. چنین افرادی دست خدا را باز می دانند؛ خود را تا آخرین لحظه محتاج و فقیر درگاه خداوند می بینند و... .

توجه داشته باشید که این سخنان بنده به معنای اعتماد بی حساب و کتاب به دیگران نیست. قرآن می فرماید:

﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾

اگر می خواهی معامله کنی، قرارداد ببندی، همه چیز را مکتوب کن. این ها دستورات فقهی است و ما نمی خواهیم خلاف اینها سخن بگوییم. من حتی وقتی با پدرم. خدا رحمتش کند. کار می کردم، همه چیز را مکتوب می کردم. تمام مشکلاتی که بین مردم پدید می آید، در اثر همین اعتمادهای بی جاست.

ثمرات آشنایی با مباحث عدل

به طور خاص، مروجان معارف اهل بیت علیهم السلام باید بدانند که در تدریس مباحث

عدل به دنبال چه چیزی اند. این بحث مانند بحر عمیقی است که گهرهای فراوانی در اعماق آن وجود دارد و معلّم بایستی مانند غوّاصی باشد که یک بار تا عمق این دریا رفته و با گهرهای موجود در این دریا آشناست، بدین سان غوّاصی کند و دُرهای نهفته در این دریا را بیابد و در اختیار شاگردان قرار دهد. آموزه‌های عملی و تربیتی دروس عدل یکی و دوتا نیست! بعضی از ابواب آن مربوط به فعل و حرّیت انسان و برخی مربوط به فعل و حرّیت خداوند است. در نتیجه، فراگیری صحیح مباحث عدل باعث می‌شود تا نگاه انسان نسبت به فعل خود و خدای خودش اصلاح گردد.

اولاً، انسان بداند خود اوست که مسؤول اعمال خویش است. مثلاً اگر بی‌تدبیری کرد و ورشکست شد، یا ولخرجی کرد و فقیر شد، با خدا دعوا نکند که تو مرا فقیر کردی! تو مرا ورشکست گردی! و...:

«راه است و چاه و دیده بینا و آفتاب تا آدمی نگاه کند پیش پای خویش

چندین چراغ دارد و بی‌راهه می‌رود بگذار تا بیفتد و بیند سزای خویش»^۱

او خواهد یافت که در هنگام گناهان، بایستی سر به پایین بيفکند و از درگاه خداوند طلب عفو کند. مثلاً اگر نگاه حرامی از او سر می‌زند، بگوید: «خدایا، شهوت بر من غلبه کرد و اشتباهی از من سرزد. به درگاه تواز تمامی گناهانم استغفار می‌کنم». نه اینکه خود را هیچ‌کاره بداند و بگوید: «خدایا، همه‌اش تقصیر توست! خودت به من شهوت دادی و میل به نامحرم را در من ایجاد کردی! من چه تقصیر دارم؟! کسی که کنه اختیار را وجدان کند، هیچ‌گاه با خدا چنین سخن نخواهد گفت.

ثانیاً، دانش‌آموخته مباحث عدل خواهد دانست که خدا برای شیعیان امیرالمؤمنین علیه السلام جز خیر را مقدر نمی‌کند. اگر خیری به او می‌رسد، نعمت و لطف خداست؛ زیرا اگر خداوند می‌خواست به عدلش با او رفتار کند، چیزی از او باقی نمی‌ماند! اگر شری هم به او می‌رسد، حتماً خیری در آن نهفته است: یا می‌خواهد گناهان او را بیا مرزد و او را پیش

۱. کلیات سعدی: بخش غزلیات.

از مرگش پاک گرداند تا او گرفتار عذاب بزرگتری نشود؛ یا می‌خواهد مقام او را بالا ببرد؛ یا می‌خواهد او را از غفلت نجات دهد و به ذات مقدس خودش متوجه و متذکر کند یا...^۱

ثالثاً، اگر کسی با این مباحث آشنا شود، می‌تواند میان فعل خیر خدا و فعل شرّ بنده او تفاوت بگذارد. چنین کسی دیگر ممنون شمر نخواهد بود به این بهانه که او امام حسین علیه السلام را کشت و باعث شد که ما با گریه برایشان به ثواب عظیم نائل گردیم! او دیگر جمله «ما رأیتُ إلا جمیلاً» را به جنایات شمر و عمر بن سعد نسبت نمی‌دهد. او می‌داند که فعل خدا خیر است و جنایت شمر، شرّ. آنچه خیر و جمیل است فعل و تقدیر خداست، نه سربریدن حضرت سیدالشهداء علیه السلام!

رابعاً، او خواهد دانست که خداوند در افعال خویش «بداء» می‌کند. به همین جهت، هم به خداوند امیدوار خواهد بود و هم از او خائف خواهد شد. اگر کسی به آموزه بداء باور داشته باشد، خواهد دانست که خداوند ممکن است یک ثانیه بعد تمام نعمت‌هایی را که به او داده است، از او بگیرد؛ یا بالعکس، در چشم به هم زدنی او را از فرش به عرش برساند. با این اعتقاد است که «دعا» معنا پیدا می‌کند. چرا فلاسفه دعا را لغومی دانند؟ زیرا نتوانسته‌اند بداء را توجیه کنند. اگر کسی حقیقتاً معرفت پیدا کند که دست خدا باز است، به گونه دیگری دعا خواهد نمود و طور دیگری به درگاه خداوند عجز و لابه خواهد کرد.

۱. نقل دو خاطره از مرحوم عصاز:

[۱]: به خاطر دارم که در سال‌های دور کسی از من دویست هزار تومان پول به عنوان قرض می‌خواست. من چون مطمئن نبودم که او بتواند پول مرا پس بدهد، به او این مبلغ را ندادم. بلافاصله، اتومبیل مرا دزدیدند و دقیقاً دویست هزار تومان متضرر شدم. در چنین موقعی سزاوار است که من خودم را سرزنش کنم نه خداوند را.

[۲]: بنده در سال‌های ابتدایی پیروزی انقلاب، مدّت کوتاهی در شهرداری کار می‌کردم. یکی از کارگران روزمزد شهرداری وامی درخواست کرد. طبق قانون، وام به ایشان تعلق نمی‌گرفت. من ایشان را جواب کردم و او با حالتی مأیوس به من گفت: «جواب جدم را خودت باید بدهی!» برائین گفتار او، من ضمانت او را کردم و برایش وام گرفتم. بعید نیست خانه‌ای که اکنون دارم از صدقه سردعای آن پیرمرد باشد.

خامساً، او می‌یابد که او هرچه دارد از آن خداست. یکی از لغزش‌های فلاسفه این است که گمان می‌کنند هر موجودی یک استعداد و ظرفیت ذاتی دارد و تنها کاری که خداوند می‌کند این است که ظرف او را پر می‌کند؛ یعنی فیض خداوندی مانند بارانی که بر همه جا یکسان می‌بارد، همه را در بر می‌گیرد، ولی چون ظرف‌ها مختلف است، یکی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌شود و دیگری ابن ملجم مرادی! این مبنا با ضرورت کتاب و سنت که خداوند را «رب» و «خالق» می‌داند، مغایر است. اگر کسی ربوبیت و خالقیت حقّ متعال را وجدان کند، خواهد دانست که هیچ کسی از خود هیچ چیزی ندارد! هرکه هرچه دارد، خداوند به او عطا کرده است، نه اینکه یک استعداد و سرمایه ذاتی داشته باشد که برای خود خود خود او باشد. خیر؛ همه در برابر خداوند فقیر محض اند و اوست که با حرّیت تام - که البته با حکمت، رحمت و عدالت همراه است - تفاوت‌ها را در میان مخلوقات ایجاد کرده است. در یک آن و کمتر از یک آن، می‌تواند کلّ هستی را نابود و معدوم سازد و جهان دیگری را پدید آید:

﴿إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^۱

«اگر بخواهد، شما را [از بین] می‌برد و مخلوقات تازه‌ای می‌آورد».

امیدواریم همه ما بتوانیم به برکت صاحب حقیقی معارف علیه السلام از برکات معارف اهل بیت علیهم السلام به ویژه مباحث عدل بهره‌مند شویم.

لزوم تسلّط استاد بر ابعاد گوناگون مبحث عدل

مباحث عدل چندبُعدی است. برخی از مباحث آن وجدانی است. در این گونه مباحث شما بایستی خودتان مطالب را وجدان کرده باشید تا بتوانید مطلب را برای دیگران وجدانی کنید. سعی کنید مثال‌هایی از زندگی خودتان بزنید و نمونه‌هایی را برای شاگردانتان ذکر کنید که در آنها این معارف را با تمام وجود یافته‌اید. بخشی از

۱. ابراهیم: ۱۹؛ فاطر: ۱۶.

مطالب عدل، قرآنی و حدیثی است. بر همه شما لازم است که فهرستی از آیات مرتبط به مبحث عدل تهیه و روایات مربوط به این بحث را مرور کنید. حتماً به کتاب التوحید کتاب کافی، کتاب التوحید مرحوم صدوق علیه السلام و مجلد پنجم کتاب بحار الأنوار که به بحث عدل اختصاص دارد رجوع کنید و روایات مرتبط را ببینید.

سه بُعد دیگر مربوط به مباحث فلسفی، عرفانی و کلامی است. در کتاب های فلسفی عنوان مستقلی درباره عدل الهی وجود ندارد. مرحوم مطهری علیه السلام در ابتدای کتاب عدل الهی می نویسد:

«اهل فن می دانند که حکمای اسلامی - برخلاف متکلمین - در الهیات بابی تحت عنوان «عدل» باز نکرده اند. عقاید حکما را درباره این مسئله از لایه لای سایر مباحث باید به دست آورد. از این رو، بحث برای من خالی از دشواری نبود. من تا کنون در میان آثار حکما به رساله یا مقاله یا فصلی برخورد نکرده ام که مستقیماً مسأله «عدل الهی» را طرح کرده باشند و به سبک حکیمانه در این موضوع بحث کرده باشند»^۱.

و این یعنی اینکه فلاسفه فصل مستقلی درباره عدل ندارند. بنابراین، شما برای اطلاع از مبانی فلسفی باید ابواب مختلفی را مطالعه کنید. یکی از آثاری که حتماً بایستی بدان مراجعه کنید شرح اصول کافی ملا صدرا است. در کتاب التوحید کتاب کافی ابوابی وجود دارد که ارتباط مستقیم با مباحث عدل دارد، مانند:

■ باب البداء^۲؛

■ باب في أنَّ الشَّيْءَ لَا يَكُونُ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ^۳؛

■ باب المشیة والإرادة^۴؛

۱. عدل الهی: ۱۷.

۲. الکافی ۱: ۱۴۶-۱۴۹.

۳. همان: ۱۴۹-۱۵۰.

۴. همان: ۱۵۰-۱۵۲.

■ باب الابتلاء والاختبار؛

■ باب السعادة والشقاء؛

■ باب الخیر والشر؛

■ باب الجبر والقدر و الأمرین^۴؛

■ باب الاستطاعة^۵.

به توضیحات ملاصدرا ذیل احادیث این ابواب مراجعه کنید و سخنان او را نزد خود داشته باشید.

گذشته از مباحث فلسفی، جزوه عدل حاوی مطالب عرفانی است، زیرا همان طور که در سایر مباحث مانند توحید، اسماء و صفات، وجود، ماهیت، علیّت و... دیده اید، فلاسفه ناگزیرند که در آخر کار به وادی عرفان قدم بگذارند. در اینجا نیز سرمنزل آخر فلسفه، عرفان است. به همین جهت، لازم است که شما به مطالب عرفانی نیز تسلّط داشته باشید.

آخرین نکته در این باب این است که بحث جبر و اختیار سابقه ای دیرینه در میان مسلمانان و علم کلام دارد. اگرچه مرحوم استاد علیه السلام به مباحث کلامی به تفصیل ورود نکرده اند، ولی کسی که قصد تعلیم این مطالب را دارند، حتماً باید با جبری گری اهل حدیث، نظریه «کسب» اشاعره و دیدگاه قدریه و معتزله که همان تفویض است، آشنا باشد.

لزوم شناخت شاگردان توسط استاد

معلّم بایستی شاگردان خود را بشناسد. کار سختی نیست، تنها کمی تجربه و دقّت

۱. همان: ۱۵۲.

۲. همان: ۱۵۲-۱۵۴.

۳. همان: ۱۵۴.

۴. همان: ۱۵۵-۱۶۰.

۵. همان: ۱۶۰-۱۶۲.

لازم دارد. لازم است که استاد حال مخاطب را رعایت کند. او نباید هر مطلبی را سر کلاس مطرح کند، حتی اگر آن مطلب آیه‌ای از قرآن یا روایتی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام باشد. ما باید بپذیریم که شاگردانمان هرچه را که ما فرا گرفته‌ایم، فرا گرفته‌اند و بلد نیستند. گاهی برخی از آنها پرسش‌هایی مطرح می‌کنند که پاسخ دادن آن به صلاح آنها نیست و برای سؤال‌کننده و بقیه افراد کلاس دردسرساز می‌شود.

مرحوم استاد رحمته‌الله نیز هر سؤالی را پاسخ نمی‌دادند. بنده در زمانی که خدمت ایشان می‌رسیدم، یک سؤال را بارها و بارها از ایشان پرسیده بودم، ولی پاسخی نگرفته بودم. شاید در مدت ۱۵ سال من این سؤال را وقت و بی‌وقت از ایشان می‌پرسیدم و ایشان در طول این ۱۵ سال جواب مرا نمی‌دادند. یک بار در جلسه‌ای که بنده غایب بودم، به مطلبی رسیده بودند که پاسخ سؤال من در گرو آن بود. ایشان فرموده بودند:

«عصار کجاست؟ او سؤالی را چندین بار از من پرسیده، ولی پاسخی نگرفته است. این نکته‌ای که می‌خواهم بگویم پاسخ عصار است.»

بنده کلاس درسی داشتم که موضوع آن عدل نبود، ولی گاهی مباحث جبر و اختیار مطرح می‌شد. یکی از شاگردان هر موقع که بحث به جبر و اختیار می‌رسید، اشکال می‌کرد. روزی من به او گفتم:

«مشکل شما علمی نیست! شما در مسئله جبر و اختیار مشکل ندارید! شما ازدواجی ناموفق داشته‌اید و همان سبب شده است تا نتوانید قبول کنید که ما نسبت به افعالمان مسؤول ایم و خداوند جز خیر برای ما مقدر نمی‌کند».

ایشان این مطلب مرا تصدیق کرد. بنابراین، گاهی مشکلات روحی افراد در قالب سؤالات علمی بروز می‌کند. استاد بایستی هشیار باشد و بداند که آیا سؤال شاگرد حقیقتاً علمی است یا نه.

سازگاری درجات مختلف معارف

این نکته مسلم و قطعی است که معارف دینی دارای «درجات» است. البته هیچ‌یک

از این مراتب با یکدیگر تنافی ندارند. به عنوان مثال، این طور نیست که در مرتبه یکم انسان به «بینونت» میان خالق و مخلوق معتقد باشد و در مراتب بالا به «عینیت» خالق و مخلوق اعتقاد پیدا کند. خیر، در تمامی مراتب معرفت خداوند، انسان او را وصف ناپذیر، تصوّرناپذیر، منزّه و... می یابد و در هر مرتبه ای از معرفت که باشد، می یابد که «باید» ذات و صفات او را به شکل تنزیهی بیان کند. البته، در روایتی هم منقول است که:

«لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَكَفَر»^۱.

«اگر ابوذر آنچه را که در قلب سلمان است، می دانست، قطعاً کافر می شد».

معنای این روایت آن است که اگر ابوذر آگاه می شد از آن چه (معارفی که) در قلب سلمان بود، می پنداشت که خودش کافر است. بنابراین، سخنانی از این قبیل بدان معنا نیست که درجات دین با هم تضاد دارند، بلکه یکی رأفت خدا را به درجه ای و دیگری به درجه دیگری فهمیده است. قرائت ها در صورتی که با معارف تضادی نداشته باشد مشکلی ندارند. حقایق دین درجات مختلفی دارد و نه تنها در دنیا، بلکه در آخرت هم تمام نمی شوند. در روایت داریم که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مُحَدَّدٌ»^۲.

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: ذُكِرَتِ التَّقِيَّةُ يَوْمًا عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (علیه السلام). فَقَالَ: «وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ، وَلَقَدْ أَخَى رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) بَيْنَهُمَا. فَمَا ظَنُّكُمْ بِسَائِرِ الْخَلْقِ؟ إِنَّ عِلْمَ الْعُلَمَاءِ صَغْبٌ مُسْتَضْعَبٌ، لَا يَخْتَمِلُهُ إِلَّا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ» (الكافي: ۱: ۴۰۱).
امام صادق (علیه السلام) فرمودند: روزی در محضر امام زین العابدین (علیه السلام) درباره تقیه سخن به میان آمد. ایشان فرمودند: «به خدا قسم، اگر ابوذر آنچه را که در قلب سلمان است، می دانست، او را می کشت! و این در حالی است که پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) میان آنها عقد اخوت خوانده بود. پس شما درباره سایر مردمان چه می پندارید؟! همانا علم عالمان (یعنی اهل بیت (علیهم السلام)) بسیار دشوار است. آن علم را نمی تواند حمل کند، مگر پیامبری که به درجه رسالت رسیده باشد، یا فرشته ای که مقرب درگاه الهی باشد یا مؤمنی که خداوند قلب او را با ایمان امتحان کرده باشد».

شما می‌توانید نسبت به یک صفت خاص خدا معرفت بیشتری پیدا کنید و ترقیات، درجات و کمالات در هر دو جهان هم به همین معرفت‌هاست.^۱

متأسفانه افرادی که مشرب عرفانی یا فلسفی دارند، از این حقیقت برداشت و استفاده نادرستی کرده‌اند. آنها معتقدند که در مراتب بالای معرفت، فطرت «اولیه» ما می‌تواند (بلکه باید) تبدیل به فطرت «ثانویه» شود. شما با فطرت اولیه خود می‌یابید که غیر از خدایید، ولی اگر فطرت شما ثانویه شود، خواهید دانست که شما شمه‌ای از حق متعال‌اید: چنین گفتند ارباب حقیقت که: «التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ»^۲

یا اینکه همه ادیان، فرقه‌ها مذاهب و تفکرات به حق رسیده‌اند، ولی هر کدام در درجه‌ای قرار دارند:

به هراهی که می‌خواهی بزَن گام غرض حق است، دین طی مسافتات

تو گراز کعبه می‌آیی من از دیر مخور غم کاین دورا نبود منافات^۴

در حالی که اگر به اعتقادات خود این بزرگواران انتقاد یا جسارت شود، گاهی آن را تندی پاسخ می‌دهند و به مخالفان هجمه می‌برند. باید از آنها پرسید: «چرا تندی می‌کنید؟! قرائت مخالفان شما نیز از دین و حقیقت این است!»

یکی از نتایج عملی این اصل که «معارف اهل بیت علیهم‌السلام درجات دارد» این است که شما بایستی مطالب بالاتر را به تدریج و با بیان مقدماتش به شاگردان انتقال

۱. «بَعْضُكُمْ أَكْثَرُ صَلَاةً مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُكُمْ أَكْثَرُ حَجًّا مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُكُمْ أَكْثَرُ صَدَقَةً مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُكُمْ أَكْثَرُ صِيَاماً مِنْ بَعْضٍ، وَأَفْضَلُكُمْ أَفْضَلُ مَعْرِفَةً». (صفات الشیعة: ۱۵). «برخی از شما بیشتر از بقیه نماز گزارده‌اید؛ برخی از شما بیشتر از بقیه حج رفته‌اید برخی از شما بیشتر از بقیه صدقه داده‌اید؛ برخی از شما بیشتر از بقیه روزه گرفته‌اید؛ اما برترین شما کسی است که معرفت بیشتری دارد».

۲. توحید (یگانه دانستن خداوند) یعنی اینکه او را از تمام اضافه‌ها (مخلوقات) پاک گردانی [و معتقد باشی که همه اوست!]

۳. دیوان میرزا حبیب خراسانی.

۴. همان.

دهید. در این صورت است که ثمرات بحث عدل و سایر ابواب معارفی را در دانشجو مشاهده خواهید کرد. به عنوان مثال، اگر شما به نحوه صحیح و با ذکر مقدمات توانستید این گزاره را منتقل کنید: «مشیت خداوند و فعل او همان مقام نوری حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله است»، خواهید دید که معرفت مخاطب شما نسبت به آن بزرگوار بالاتر می رود و نسبت به مقام ایشان خاضع می گردد. اما اگر بدون مقدمه و در اواسط بحث دیگری بدون مقدمه این گزاره را بیان کردید، شاگرد شما هیچ نخواهد فهمید و طبیعتاً ثمره عملی هم برای او نخواهد داشت.

سنت های الهی در هدایت مردمان

خداوند تعالی می فرماید:

﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾^۱

«به راستی هدایت فقط بر ماست».

آن کس که پیرو خدا و اولیای خدا بوده است، خداوند او را هدایت می کند. اگر کسی از خدا بخواهد که او را هدایت کند، خداوند چنین می کند. اگر کسی متقی باشد و غلّ و غش نداشته باشد، خدا به فضلش او را هدایت می کند. این سنت قطعی خداست. البته در همین مباحث عدل روشن می شود که سنت خداوند دست او را نمی بندد و این همان فارق میان مبانی دینی و فلسفی است. فلاسفه وقایع و قانون مندی جهان را با علّیت تبیین می کنند، ولی ما معتقدیم چیزی که در عالم جاری است، «سنت های الهی» است نه «ضرورت علی - معلولی». اگر کسی در برابر کتاب و سنت تسلیم باشد، نه اینکه بخواهد عقاید خود را بر نصوص دینی تحمیل کند، خداوند او را هدایت می کند. حضرت امیر علیه السلام در خطبه «ذی قار» و در وصف اهل باطل می فرمایند:

«كَاتَبَهُمْ أَمَّتُهُ الْكِتَابِ وَلَيْسَ الْكِتَابُ إِمَامَهُمْ»^۲

«گویی آن ها امام کتاب اند و کتاب، امام آن ها نیست».

۱. اللیل: ۱۲.

۲. الکافی: ۸: ۳۸۸.

وقتی قرآن فرموده است: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ»، «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^۱ و... حتماً این‌گونه است. البته هدایت فضل خداست و برخدا لازم نیست که ما را هدایت کند. به عبارت دیگر، کسی از خداوند «هدایت» طلب ندارد.

از طرفی، ممکن است شما این کارها را نکنید، ولی خدا به لطف خودش راه را به شما نشان بدهد چنانکه بسیاری از افراد بودند که حتی برای دشمنی با خدا آمدند ولی خدا آن‌ها را هدایت کرد، مثل ساحران دربار فرعون. آیا برخدا لازم بود که آنها را هدایت کند؟ قطعاً لازم نبوده است. اما اگر کسی باشد که از خدا هدایت بخواهد و در مسیر حق باشد، سنت خداوند براین است که او را هدایت می‌کند. خدا پیامبران، کتاب‌های آسمانی و... را برای چه فرستاده است؟ حتی به افرادی چون ابوجهل می‌گوید که بیا تا تو را هدایت کنم. آن وقت اگر شما نیمه شب بلند شوید، گریه وزاری کنید و از خدا هدایت طلب کنید، او از این کار ابا خواهد کرد؟! حاشا و کلاً!

«مَا هَكَذَا الظُّنُّ بِكَ وَلَا أَخْبِرْنَا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يَا كَرِيمُ يَا رَبِّ»^۲.

«چنین گمانی بر تو نیست و کسی به ما این‌گونه از لطف تو خبر نداده است».

باز هم تأکید می‌کنیم که هیچ‌کس از خدا طلبکار نیست. اگر خدا می‌خواست، می‌توانست پیامبر نفرستد و معارف را از طریق آن‌ها به بشر نرساند، چنانکه در برهه‌هایی از زمان این حالت بوده و کسی هم حق اعتراض نداشته است. به عنوان نمونه، می‌توانید به روایات ذیل این آیه مراجعه کنید:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...»^۳

راه رسیدن به هدایت

سنت اکثری الهی به این تعلق نگرفته است که وجدان همه را روشن کند. آن‌هایی

۱. العنکبوت: ۶۹. «هرکسی در راه ما تلاش کند، ما قطعاً و یقیناً راه‌های حقیقت را بدو نشان می‌دهیم».

۲. مصباح‌المتجهّد ۲: ۸۴۷.

۳. البقرة: ۲۱۳. به عنوان نمونه، بنگرید به: الکافی ۸: ۸۲.

که از راه درست نیامده‌اند، وجدانشان روشن نمی‌شود. راه روشن شدن وجدان، راه ائمه اطهار علیهم السلام است. خدا وجدان انسان‌ها را زمانی روشن می‌کند که از راهش وارد شوند:

﴿وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾^۱

«و به خانه‌ها از درهای آن وارد شوید».

و در روایات فرموده‌اند که مراد از «ابواب» اهل بیت علیهم السلام است.^۲

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

«مَنْ ابْتَغَى الْعِلْمَ فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ».^۳

«هر کس علم را در غیر آن (= قرآن) بجوید، خداوند او را گمراه می‌کند (او را از هدایت محروم می‌کند)».

روایات در این زمینه فراوان است.^۴

خداوند این امت را شرافت داده و کلام خود را در دهان مقدّس پیامبر صلی الله علیه و آله گذاشته است و ما کلام خدا را از دهان مبارک ایشان می‌شنویم. ما کلیم الله‌ایم، منتها با واسطه. خداوند مستقیماً با حضرت موسی علیه السلام سخن گفت و با ما با واسطه سخن گفته است.

۱. البقرة: ۱۸۹.

۲. امام باقر علیه السلام فرمودند: «مَنْ أَتَى آلَ مُحَمَّدٍ علیهم السلام أَتَى عَيْنًا صَافِيَةً تَجْرِي بِعِلْمِ اللَّهِ لَيْسَ لَهَا نَفَادٌ وَلَا انْقِطَاعٌ. ذَلِكَ وَإِنَّ اللَّهَ لَوْ شَاءَ لَأَرَاهُمْ شَخْصَهُ، حَتَّى يَأْتُوهُ مِنْ بَابِهِ. لَكِنْ جَعَلَ اللَّهُ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ الْأَبْوَابَ الَّتِي تُؤْتَى مِنْهُ مِنْهَا، وَذَلِكَ قَوْلُهُ: «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ أَتَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا».

(بصائر الدرجات ۱: ۴۹۹). «هر کس نزد آل محمد علیهم السلام بیاید، به چشمه آب صافی از علم الهی وارد شده است که آن را نابودی و انقطاع نیست، و اگر خداوند می‌خواست، خودش را می‌نمایاند تا [بدون واسطه] بر او وارد شوند، اما خداوند محمد و آل محمد علیهم السلام را درهایی قرار داد که از آنها وارد شوند؛ و این معنای سخن خداوند است که می‌فرماید: «نیکی آن نیست که از پشت خانه‌ها وارد شوند، بلکه نیکی تقوای الهی است و از در خانه‌ها وارد شوید».

۳. تفسیر العیاشی ۱: ۶.

۴. بنگرید به: بصائر الدرجات ۹-۱۲؛ الکافی ۱: ۵۹-۶۲، ۶۹-۷۱، ۲۱۰-۲۱۵؛ بحار الأنوار ۲: ۱۷۲-۱۷۹، وسائل الشیعة ۲۷: کتاب القضاء.

این مقام والایی است و مسئولیت ما را سنگین می‌کند؛ یعنی اگر به سخن قرآن گوش ندادیم ما را مجازات خواهند کرد. زمانی یکی از معصومان صلاح نمی‌دانند که مطلبی را بیشتر توضیح دهند، شما هم درباره ناگفته‌ها مسئول نیستند. ولی در آن جا که فرموده‌اند، اگر به آنها گوش ندادید و به جای آن بزرگواران به دیگرانی چون افلاطون و ارسطو مراجعه کردید، دیگر از شما عذری را نمی‌پذیرند.^۱

افزایش معرفت شاگردان: هدف اول و آخر استاد

نکته دیگری که در اینجا بایستی بدان تذکر داد، این است که هدف استاد نباید به اصطلاح «مچ‌گیری» باشد. برای اینکه این مطلب برای شما هم وجدانی شود، خاطره‌ای از دوران دانشجویی خودم را خدمتتان عرض می‌کنم. بنده در دوره دانشجویی استادی داشتم که رئیس دانشگاه وقت و بسیار فاضل بود. در طول ترم، تنها در یک جلسه غیبت کردم، آن هم به دلیل این بود که هرچه کردم نتوانستم خدمتگزاری را با کلاس دانشگاه جمع کنم و لاجرم مجبور شدم که خدمتگزاری را اولویت بخشم. در سر جلسه امتحان، ایشان متوجه شدند که من مشکل دارم؛ بالای سر من آمدند و گفتند: «آیا در پاسخ به سؤال‌ها مشکلی داری؟» عرض کردم: «بله، بنده در یک جلسه از کلاس‌های شما حضور نداشته‌ام و الآن پاسخ یکی از سؤالها را نمی‌دانم». ایشان گفتند: «اگر درس آن جلسه را برایت تکرار کنم، آیا می‌توانی به این سؤال پاسخ دهی؟» عرض کردم: «بله، این شاء الله». ایشان فی‌المجلس مطلب را برای من توضیح دادند و من هم پاسخ به آن سؤال را در برگه امتحانی نوشتم. جالب است که بدانید ایشان در جلسه بعد سر کلاس آمدند و

۱. نقل یک خاطره: یکی از آقایان راجع به شیطان بحث می‌کرد و می‌گفت: خدا ماده اولیه جهان را آفرید، انرژی اولیه را درست کرد و همه چیز را ساخت. مقداری از آن ماده اولیه زیاد آمد و خداوند دید این مقدار مزاحم است! به همین جهت، از آن مقدار شیطان را آفرید. به ایشان گفته شد که قرآن در آیات زیادی شیطان را معرفی می‌نماید، راجع به وضعیت او قبل از سجده نکردن و بعد از سجده کردن آدم علیه السلام و... و سخنان شما با آیات قرآن در تضاد است. ایشان گفتند که بعد از جلسه بیایید این‌ها را روی هم بریزیم تا طرحی درباره شیطان درست کنیم و آن را جور کنیم! این روش مورد تأیید خدا و اولیای خدا نیست.

تعبیرشان این بود: «یکی از عزیزان من سر جلسه امتحان سؤالی از من پرسید و من درس را برای او توضیح دادم. هدف من این است که شما مطلب را یاد بگیرید. حتی سر جلسه امتحان هم حاضرم به شما مطلب را بیاموزم».

همه ما نیز بایستی در شیوه تعلیم و تربیت چنین باشیم. هدف اول و آخرمان انتقال مطلب به فراگیران و ارتقای علمی و عملی آنها باشد، نه چیز دیگر، مانند انتقال اطلاعات و اصطلاحات یا ...

تذکر پیوسته به توفیق خدا

یکی از ثمرات بحث عدل این است که ما دست خدا را بسته ندانیم، بلکه معتقد باشیم که او هر کاری بخواهد، می‌کند و البته خواستش حکیمانه است. یک وقت به یک بچه‌ای مثل بنده چیزی می‌دهد که به یک بزرگی هم نداده است! فرض کنید شما به بچه‌ای خانه‌ای می‌بخشید، ولی کسی که دکترای اقتصاد دارد، یک آپارتمان هم ندارد. آیا این دلیل بر آن است که آن کودک از این استاد دانشگاه مهم‌تر است؟ خیر! بلکه این دلیل بر آن است که شما حرّیت و اختیار دارید. اگر مطلبی بر ما روشن شده، ولی برای امثال ملاصدرا حل نشده است، این بدان معنا نیست که ما از ملاصدرا باسوادتریم. ما به منزله آن کودک ایم و ملاصدرا به مثابه آن استاد دانشگاه است. به تعبیر مرحوم استاد، ما در یک کاری (هدایت گمراهان فرقه بهائیت) مشغول بودیم و ظاهراً امام عصر علیه السلام زحمات ناچیز ما را قابل دانستند، از ما راضی شدند و برای ما دعا کردند و خیری به ما رسید. یعنی هرچه داریم از خدا و آن امام همام علیه السلام داریم. توفیق خدمتگزاری را خدا داد، امام عصر علیه السلام یاری مان کرد، قصور و تقصیر ما را هم نادیده گرفت و از صدقه سر دعای ایشان به برخی مبانی فطری متذکر شدیم. در نتیجه، هیچ جایی برای فخر فروشی نیست! ما حق نداریم که در دل خود بگذرانیم (چه رسد به اینکه اظهار کنیم) که از دیگران سرهستیم. تنها کاری که ما بایستی انجام دهیم، این است که حمد خدا را به بیاوریم و منت دار مولایمان باشیم:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ﴾^۱

«سپاس خدایی را که ما را به این [راه] هدایت کرد و اگر خداوند ما را هدایت نمی نمود، ما سزاوار این هدایت نبودیم».

اگر همه چیز به توفیق الهی است، پس دیگر چه جایی برای عجب و کبر می ماند؟! اگر هم می گوییم که آشنایی با معارف اهل بیت علیهم السلام پاداش خدمتگزاری است، نمی خواهیم توفیق الهی را نفی کنیم؛ چرا که همان خدمتگزاری ها هم به توفیق خدا و عنایت ولی خدا علیه السلام بود. مثل این می ماند که شما بفرمایید بچه من به مادرش خدمتی کرده و هدیه ای به مادرش داده است، من هم یک دستگاه آپارتمان به نام او کرده ام. البته هدیه ای که او به مادرش داده هم با پول شما خریده است. در واقع، شما خریده اید، او به مادرش داده و باز هم شما به او یک خانه داده اید. ما هم به توفیق خدا، به قدرتی که خدا داده، به حیاتی که خدا عطا کرده، به علم و هوشی که خدا عنایت فرموده بود، خدمت مختصری کردیم و خدا به عنوان اجر آن حرکت ناچیز، ما را با معارف آشنا کرد.

از آنجایی که کارهای نیک همه به توفیق الهی است، هیچ کس نمی تواند بگوید که «من» این کار را کردم! اینکه در روایات آمده است:

«يَا ابْنَ آدَمَ! أَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ»^۲.

«ای فرزند آدم! من از تو در کارهای نیک از تو [به تو] اولویت دارم».

معنایش این است که هر کار خیر ما به توفیق الهی است، پس خداوند در کارهای خیر ما نسبت به ما اولی است، مانند پدری که هدیه را به پسرش داده و به او گفته است: «به مادرت بده» و او هم آن هدیه را به مادرش تقدیم می کند. همه ما بایستی پیوسته متذکر باشیم که اگر نعمتی به ما می رسد، به فضل خدا، و اگر نعمتی می رسد به عدل خدا و کارهای سوئی است که خودمان انجام داده ایم:

۱. الأعراف: ۴۳.

۲. الکافی: ۱: ۱۵۷.

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^۱

«هر نعمتی به تو می‌رسد از جانب خداست و هر نعمتی به تو می‌رسد از جانب خود
توست».

﴿اللَّهُمَّ مَا بِنَا مِنْ نِعْمَةٍ فَبِنِكَ﴾^۲

«خداوند، هر نعمتی برای ماست، از جانب توست».

نهی شدید از طعن بزرگان

ما بایستی احترام بزرگان را حفظ کنیم و حدّ و حدود خودمان را بدانیم. این نکته‌ای بود که مرحوم استاد مکرراً گوشزد و تأکید می‌کردند. حتی یادم هست که مرحوم استاد در جایی می‌گفتند:

«من راضی نیستم که احدی از شما به احدی از این بزرگان، کوچک‌ترین اهانتی کند».^۳

همان‌طور که قبلاً هم عرض شد، ایشان پیوسته تذکر می‌دادند که اگر ما چیزی داریم از صدقه‌سرامام عصر علیه السلام و نوکری آستان ایشان است، نه اینکه از خودمان چیزی داشته باشیم. اگر کسی این را باور داشت، دیگر جایی برای کبر و فخر فروشی و نگاه از بالا به پایین نمی‌ماند. ما بایستی این مطلب را به دانشجویان خود نیز انتقال دهیم.

۱. النساء: ۷۹.

۲. مصباح‌المتجهّد ۱: ۶۳.

۳. مرحوم استاد می‌فرمایند: «این اشخاصی که طرف حرف ما هستند، کربلایی قلی بقال و ملا محمدتقی نخودبریز نیستند. احدی از شما به هیچ وجه مجاز نیستید که بی‌ادبانه براین‌ها حمله کند. حمله‌ای علمی، ادبی، منطقی است و از عهده‌اش هم برمی‌آییم. ... شما حق ندارید در جلسات و در مجامع عمومی یا خصوصی به فلاسفه حمله کنید و ما هم راضی نیستیم. این برای دهمین نوبت است که به شما عرض کرده‌ام. خیال نکنید که اینان افراد بازاری بی‌سوادی هستند. ... این‌ها درس خوانده‌اند. محیی‌الدین عربی ادبیات عربیه‌اش از همه شما بیشتر بوده، از آخوندهایمان هم بیشتر بوده است؛ تأمل ندارد! ... این‌ها درس خوانده هستند و ادبیات کامل داشتند؛ بعد وارد فلسفه شدند و فلسفه را به خوبی فهمیدند؛ سپس اشکالاتی در فلسفه به ذهنشان آمده است که روی آن اشکالات وارد وادی عرفان شدند». (درس یک خلقت از مجموعه بیست و سه درسی)

بسیاری از این بزرگان مانند خواجه طوسی، محقق داماد، ملاصدرای شیرازی، حاج ملاهادی سبزواری، علامه طباطبایی، مرحوم استاد مطهری و... از شیعیان خالص اهل بیت علیهم السلام بوده‌اند. آری، ما سخنان ایشان را نتوانسته‌ایم با مبانی کتاب و سنت تطبیق دهیم و معتقدیم که در مباحث اعتقادی، مدلول آیات و روایات چیز دیگری است؛ ولی چه کسی به ما مجوز داده که به این شیعیان امیرالمؤمنین علیه السلام کوچک‌ترین توهینی بکنیم؟! در روایات متعددی از جمله در ابتدای احادیث تردّد آمده است که خوار کردن مؤمن برابر است با جنگ با خدا:

«مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَدَعَانِي إِلَيْهَا»^۱.

«هرکس ولی مرا خوار سازد، به جنگ با من برخاسته و مرا به جنگ فراخوانده است».

ما نباید در راه انجام یک کار مستحب، گرفتار فعل حرام شویم.

لزوم توکل و توسل دائمی

یکی از نکاتی که در دروس معارف خیلی اهمیت دارد، این است که دقت‌های علمی، بررسی‌های دلّالی و سندی روایت، با توسل به امام عصر علیه السلام و دعا و تضرّع به درگاه خداوند منافاتی ندارد. برای فهم بهتر مطلب داستانی خدمتتان عرض کنم. یکی از دوستان در سال‌های دور مرا به درس یکی از مدرّسان درس خارج تهران برد. او به جلسه درس ایشان می‌رفت و فقه و اصول می‌خواند و روزی من هم همراه ایشان خدمت آن استاد رسیدیم. ظاهراً دوست ما چیزی از ما به ایشان گفته بود، چراکه آن بزرگوار خیلی به ما لطف کرد. من سؤالی را از خدمت ایشان پرسیدم. ایشان با اصطلاحات جواب ما را دادند و ما قانع نشدیم. آخر سر که مطالب ایشان تمام شد، به ایشان عرض کردم: «با همه این مسایل و قواعدی که فرمودید، به جایی رسیدید که مطلب برای خودتان هم کاملاً روشن نشد. من نظرم این است که توسلی به امام زمان علیه السلام داشته باشیم که إن شاء الله این مسائل برای همه ما حل شود و...». ایشان

۱. الکافی ۱: ۱۴۴. همچنین بنگرید به: الکافی ۲: ۳۵۲-۳۵۴.

گفتند: «خیر! ابداً! ما این حرف‌های صوفیانه را قبول نداریم!»

در مقابل، برخی عرفا می‌گویند که راه علمی به دردی نمی‌خورد:

پای استدلالیان چوبین بُود پای چوبین سخت بی‌تمکین بُود^۱

هرچه هست در قلب پاک است. بایستی ما یک گوشه‌ای بنشینیم تا به قلبمان اشراق شود! و بارقه‌ای در قلب ما شعله‌ور گردد!^۲

اما روش محدّثان و فقیهان شیعه، از جمله مرحوم میرزای اصفهانی، هیچ‌کدام از این دو شیوه نبوده است. آنها راه میانه‌ای را در پی گرفته‌اند. از یک طرف تمام دقّت‌های علمی را در تجزیه و تحلیل روایات انجام می‌دادند و لازم هم می‌دانستند؛ از طرفی هم این روش‌های معمول را مُکفی از توسّل به دامان امام عصر علیه السلام نمی‌دانستند.^(۹) آن دو بزرگوار (مرحوم میرزا و مرحوم استاد) می‌گفتند که انسان هم باید متوسّل به امام زمان علیه السلام باشد و هم بکوشد که از این روایات چیزی بفهمد که آن هم به دلالت ولی الله علیه السلام است. آنها از این روایات دست بر نمی‌داشتند؛ ولی به غور و غوص در روایات هم بسنده نمی‌کردند و بر این باور بودند که این روایات زمانی راهگشا است که ما ارتباط معنوی با امام زمان علیه السلام داشته باشیم. مرحوم استاد همچنین مکرراً بر این نکته تأکید می‌کردند که میزان توجّه قلبی و ارتباط معنوی ما با آن امام حیّ دوران علیه السلام ارتباط مستقیم با فهم ما از روایات دارد.

برای اینکه قبول این مطلب برای شما آسان‌تر شود، به روش فهم قرآن توجّه کنید. همهٔ مسلمین - حتی اهل تسنّن - این قرآن پیش روی ما را تلاوت می‌کنند. آیا فهم آنها با شیعیان یکسان است؟! آیا فهم شیعیان در یک درجه است؟! بدیهی است که اگر کسی تقوای بیشتری داشته باشد، بهرهٔ بیشتری از هدایت قرآن می‌برد: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^۳،

۱. مثنوی: دفتر اول: بخش ۱۰۵: نالیدن ستون حنانه از فراق پیامبر صلی الله علیه و آله.

۲. در این باره، بنگرید به: معرفت توحیدی: درس هفتم (روش عرفانی: چشم‌انداز به بیان غزالی).

۳. البقرة: ۲.

«لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُظْهَرُونَ»^۱ و... این طور نیست که هر فاسق و فاجری بتواند به طور معمولی از قرآن چیزی بفهمد. خیلی از کسانی که به اصطلاح تقوا و طهارت قلب دارند، از همین قرآن چیزهایی می فهمند که ما نمی فهمیم.

مرحوم میرزا رساله ای نوشته اند به نام «الصورم العقلية في الرد على الشيخية»^۲. من نسخه خطی آن را در کتاب خانه آستان قدس دیده ام. ایشان در اوایل این رساله این مطلب را فرموده اند که شیخ احمد خیال کرده هر که عربی بلد است، از این روایات همه چیز را می تواند بفهمد. شیخ احمد خودش عرب بوده و ادبیات عربش هم فوق العاده بوده، ولی به انحراف افتاده است؛ زیرا اگر بنا بود چیزی بفهمد بایستی یک راه دیگری را می رفت. باید توجه داشته باشیم که معارف دینی چیز خشک و تلخی نیست که انسان مجبور باشد به زور آن را تحمّل کند.

«هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ؟»^۳

«آیا دین چیزی جز محبت است؟»

«إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^۴

«اگر مرا دوست دارید، از من پیروی کنید. در این صورت، خدا نیز شما را دوست خواهد داشت.»

حُبّ به خدا، حُبّ به ولی خدا، توسل به امام زمان علیه السلام موضوعیت دارد! البته این بدان معنا نیست که فقه الحدیث را رها کن، تلاش نکن و بنشین در گوشه ای و منتظر باش تا حضرت بارقه ای در قلب شما روشن کنند. خیر! بنابین است؛ هم این است و هم آن. به عبارت دیگر، الفاظ جسم است و نیاز به یک روح دارد. هرچه آن روح شدیدتر

۱. الواقعة: ۷۹.

۲. همان طور که خود مرحوم میرزا رحمته الله در مقدمه این کتاب گفته اند، نام اصلی این کتاب عبارت است از: «الصورم العقلية على تأويل الأحاديث المروية والمقامع العلمية على مفارق الشيخية». بنگرید به: الصورم: ۵۸۸.

۳. الکافی: ۸: ۸۰.

۴. آل عمران: ۳۱.

باشد، تأثیر این الفاظ بیشتر خواهد بود. آنکه با یک «بسم الله» مریض را شفا می‌دهد و مرده زنده می‌کند، روحی در کالبد کلماتش قرار دارد. بسم الله را من هم می‌گویم، ولی تأثیری ندارد. همه ما قرآن را می‌خوانیم، ولی هیچ تأثیری ندارد. ولی اگر درجه معنوی ما بالاتر رفت، می‌دیدیم که می‌توان با قرآن کوه‌ها را جا به جا کرد و طیّ الارض نمود:

﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ الْمَوْتُ﴾

«و با این قرآن کوه‌ها به حرکت درمی‌آیند یا راه‌ها پیموده می‌شود یا با مردگان سخن گفته می‌شود».

یک مثال ساده دیگر آن، این استخاره‌هایی است که می‌کنند. قرآن را باز می‌کنند و وصف حال ما را می‌گویند. همین صفحه قرآن را اگر من بخوانم هیچ ارتباطی نمی‌فهمم! آن بزرگواری که استخاره می‌گیرد، از نیت طالب استخاره آگاه نیست، ولی دقیقاً وصف حال او را بیان می‌کند، طوری که خود فرد متعجب می‌شود. بعدها هم متوجه می‌شود که سخن آن بزرگوار که استخاره گرفته بود، کاملاً دقیق بوده است.

خلاصه و جمع بندی

در ابتدای بحث گفته شد که مراد از «عدل» در روایات این است که فعل زشت و قبیح خود را به خداوند منتسب نگردانی:

«وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسُبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكَمْ عَلَيْهِ»^۱

به عبارت ساده تر، امام علی (علیه السلام) «عدل» را مقابل «جبر» قرار داده بودند. تا بدینجا مشخص گشت که فلاسفه مسلمان، علیرغم ادعایشان، نتوانسته اند از ورطه جبررهایی یابند و آشکارا فعل انسان را «فعل الله» می دانند. آنها ترجیح بلامرّج را محال می دانند و معتقدند که اگر انسان نسبت به دو چیز (مثلاً فعل و ترک) تساوی نسبت داشته باشد، نمی تواند یکی را انتخاب کند (نمی تواند: عقلاً محال است). به همین جهت، یک داعی که خارج از ذات او تحقّق دارد (تشنگی) بایستی او را وادار کند تا یکی از دو طرف فعل و ترک را برگزیند. این داعی جزئی از سلسله علل و معالیل (علّت ها و معلول ها) است که به علّة العلل یعنی خداوند متعال ختم می شود. به علاوه، فعل اختیاری او مسبوق به مبادی ای است که اضطراراً یکی پس از دیگری در او ایجاد می شوند و نهایتاً فعل او بر سبیل ضرورت، از او صادر می گردد.

بنا بر گواهی وجدان، قرآن و قول معصومان (علیهم السلام)، روشن شد که انسان صاحب و مالک قدرت و اختیاری است که حقّ متعال به او تملیک کرده است. ماهیت فقیر

۱. التوحید: ۹۶.

آدمی به نعمت الهی کمال مند می‌گردد. او واجد دو کمال قدرت و اختیار می‌گردد، در عین اینکه املکیت خداوند پابرجاست و هیچ‌گاه تفویض رخ نمی‌دهد. کنه قدرت و اختیار با ضرورت نمی‌سازد، چرا که انسان با قدرتی که دارد، نسبت به فعل و ترک مستولی و چیره می‌شود و به برکت کمال اختیار، قدرت خود را اعمال می‌کند، بدون اینکه از کسی متأثر شده باشد.

بنابراین، تا بدینجا بحث «نفی جبر» که پایه نخست آموزه «أمر بین الأمرین» بود، تا حدودی تبیین گشت. در گفتارهای آینده با تمرکز بیشتری به بحث «نفی تفویض» خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که چگونه مشیت، اراده، قدر و قضای الهی در افعال اختیاری انسان جاری و نافذ خواهد بود، بدون اینکه جبر لازم بیاید.

(۱) مرحوم استاد مطهری در کتاب **عدل الهی** این اصول را به زبان ساده تبیین کرده است که در ادامه عبارات ایشان نقل می شود:

«... چون بین هر علت و معلولی رابطه ضرورت وجود دارد، بین همه حوادث، ضرورت حکم فرماست. اصولی که اثبات این پیوستگی و ضروری و عمومی بر آن متکی است، از این قرار است:

۱. قانون علت و معلول عمومی؛

۲. ضرورت علت و معلول؛

۳. سنخیت علت و معلول؛

۴. جهان هستی، همه به یک علت العلل منتهی می شود.

اصل اول همان قانون پایه و بدیهی است که همه علوم به آن اتکا دارند و انکار آن، مستلزم انکار همه چیز و غرق شدن در غرقاب سوفسطایی گری است.

اصل دوم مبین این حقیقت است که هر معلول، وقتی به وجود می آید که نه تنها علت او موجود باشد، بلکه از ناحیه وجود علت، ضرورت پیدا کرده باشد. مادامی که وجود یک معلول از ناحیه علت خود ضروری نگردد، محال است که آن معلول به وجود آید و بالعکس؛ [یعنی] وقتی علت تا مه یک شیء محقق شد، وجود معلول را ایجاب می کند و در این صورت، موجود نشدن معلول، محال است. از این اصل، نتیجه می شود که هر چیزی که موجود شده، وجودش ضرورت داشته است و هر چیزی که موجود نشده، عدمش ضرورت داشته است.

اصل سوم، ارتباط مشخص علت و معلول را تضمین می کند و نتیجه می دهد که هیچ علتی نمی تواند به جای معلول خودش معلول دیگری را به وجود آورد و هیچ معلولی نیز ممکن نیست از غیر علت خودش به وجود آید.

از این سه اصل نتیجه می‌شود که جهان یک نظام قاطع و غیر قابل تبدیلی دارد که با ضمیمه شدن اصل چهارم که همان اصل «توحید مبدأ» است، ارتباط و پیوستگی قاطع و عمومی بین همه حوادث جهان استنباط می‌گردد». (عدل الهی: ۱۱۰)

(۲) استاد مصباح در این باره می‌گوید:

«از دیگر قواعد مشهور در فلسفه اسلامی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است. برای روشن شدن معنای این قاعده، باید ابتدا به سه مقدمه زیر توجه داشت:

۱- در مباحث پیشین، گفته شد: «الماهیة من حیث هی لیست الا هی»؛ یعنی، ماهیت به خودی خود و صرف نظر از تمام اعیان، فقط اقتضای حمل ذات و ذاتیات خود را بر خود دارد و اقتضای حمل هیچ محمول دیگری را بر خود ندارد. پس ماهیت بما هی، نه ایجاب می‌کند که موجود باشد و نه ایجاب می‌کند که موجود نباشد و معدوم باشد؛ هم با موجود بودن سازگار است هم با معدوم بودن. به تعبیر دیگر، نه وجود برای آن ضروری است و نه عدم ...

۲- از آنچه در مقدمه اول گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت بما هی می‌تواند است، زیرا گفته‌ایم که امکان سلب ضرورت وجود و عدم است و به تعبیر دیگر، تساوی نسبت شیء است به وجود و عدم.

۳- ماهیت، به لحاظ اینکه ممکن است، نه می‌تواند خود سبب تحقق یا عدم تحقق خود شود و نه می‌تواند بدون هیچ سببی موجود یا معدوم شود، زیرا در هر حال ترجیح بلامرجح لازم می‌آید که محال است؛ پس موجود یا معدوم شدن آن، ترجیح جانب وجود یا عدم برای آن، مستند به امر دیگری است که به آن «علت» یا «سبب» می‌گویند و طبعاً به ماهیت نیز «معلول» یا «مسبب». بنابراین، علت است که ماهیت را از حالت تساوی خارج کرده یا جانب وجود را برای آن مرجح و آن را موجود می‌کند و یا جانب عدم را مرجح و آن را معدوم می‌نماید». (شرح نهایة الحکمة ۲: ۱۹۹-۲۰۰)

(۳) به جهت اهمیّت بحث، دو نقل قول را اضافه می‌کنیم.

[۱]: مرحوم علامه طباطبایی می‌نویسد:

«وَأما حدیث الاختیار، فقد زعم قوم أنّ الفاعل المختار كالإنسان مثلاً بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية علة تستوي نسبتها إلى الفعل و الترك. فله أن يرجح ما شاء منهما من غير إيجاب لتساوي النسبة. و هو خطأ ...

و أما قول القائل بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر لا لمرجح يرجحه، و قد مثلوا له بالهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان، فإنه يختار أحدهما لا لمرجح.

ففيه أنه دعوى من غير دليل. و قد تقدّمت الحجة أنّ الممكن المتساوي الجانبين يحتاج في ترجح أحد الجانبين إلى مرجح...

و أما مثال الهارب من السبع فممنوع، بل الهارب المذكور على فرض التساوي من جميع الجهات يقف في موضعه و لا يتحرك أصلاً).

«اما حديث اختيار. گروهی گمان کرده‌اند که فاعل مختار، مانند انسان، علّتی است که نسبتش با انجام و ترک افعال اختیاریش مساوی است. پس می‌تواند یک طرف را که می‌خواهد ترجیح دهد، بدون اینکه چیزی او را کج‌بور کند، زیرا نسبتش [با فعل و ترک] مساوی است. این دیدگاه خطاست...

کسی که معتقد است فاعل مختار می‌تواند یکی از دو طرف مساوی را بدون مرجح خارجی برگزیند، مثال کسی را مطرح می‌کند که در حال فرار از حیوان درنده‌ای است و بر سر دوراهی قرار می‌گیرد. او یکی از آن دو راه را انتخاب می‌کند، بدون اینکه مرجحی در کار باشد... اما مثال فرارکننده از حیوان درنده غیر قابل قبول است، بلکه مطلب از این قرار است که اگر نسبت آن فرارکننده مذکور با آن دو راه پیش رو برابر باشد، او سر جایش خودش خواهد ایستاد و اصلاً حرکت نخواهد کرد». (نهایة الحکمة: ۱۶۰-۱۶۲)

[۲]: استاد مصباح درباره اصل «امتناع ترجیح بلا مرجح» می‌گوید:

«معنای این اصل این است که اگر نسبت دو چیز به شیء ثالثی یکسان باشد، محال است خودبه‌خود و بدون دخالت شیء چهارمی یکی از آن دو بر دیگری ترجیح یابد؛ یعنی شیء به آن متصف شود و به دیگری نشود. به تعبیر دیگر، محال است موازنه دو نسبت خودبه‌خود از بین برود. پس اگر دیدیم نسبتی تغییر کرده و موازنه به هم خورده، حتماً امر چهارمی غیر از دو امر منسوب و منسوب الیه دخالت کرده است. این امر چهارم همان چیزی است که در اصل فوق از آن با تعبیر «مرجح» یاد شده است. حال سؤال «لِمَ» سؤال از مرجح است؛ عقل با سؤال لم از مرجح جستجو می‌کند. وقتی انسان با موازن عقلی خود نسبت دو امر را با شیء ثالثی یکسان می‌بیند و درعین حال در خارج این دو نسبت را متفاوت می‌یابد، سؤال می‌کند: «چرا چنین است، لِمَ یکون هکذا؟» عقل با این سؤال دنبال عاملی که موجب این تفاوت شده؛ یعنی دنبال مرجح می‌گردد. واضح است که اگر عقل ترجیح بلا مرجح را محال نمی‌دانست و به تعبیر دیگر اگر وجود مرجح را ضروری

نمی دانست، جایز می دانست که این تغییر خود به خود و بدون دخالت غیر حاصل شده باشد و طبعاً سؤال مذکور بی مورد بود. در فلسفه از مرجح معمولاً با تعبیر «علت تائم» یاد می کنند، پس سؤال لم یعنی سؤال از علت... به زبان ساده تر، معنای این سخن این است که قوام مرجح به این است که ضرورت بخش باشد». (شرح نهایة الحکمة ۲: ۲۰۱-۲۰۲)

(۴) در این باره، عباراتی از کتاب التعليقات ابن سینا نقل می شود:

[۱]: «فإذن الشرط في القدرة قضية شرطية، وهو أنه إذا شاء فعله وإذا لم يشأ لم يفعل. و الشرطية لا تتعلق بصحتها أن يكون جزئها صادقين، فإنه يصح أن يكون جزئها كاذبين. و مثال هذا: «لو كان الإنسان طياراً لكان يتحرك في الهواء». و هذه القضية صحيحة مع كذب مقدمها و تاليها. و يصح أيضاً أن يكون المقدم كاذباً و التالي صادقاً مع صحة القضية، كما يقال: «لو كان الإنسان طياراً لكان حيواناً». فإذا لم يلزم من قولنا: «إن شاء فعل» أنه يشاء حتى تصح هذه القضية: «و هو إن شاء فعل». (التعليقات: ۲۰)

«بنابراین، شرط در [تعریف] قدرت، قضیه ای شرطیه است و آن عبارت است از: «اگر بخواهد آن کار را می کند و اگر نخواهد نمی کند». و صحت (صدق) قضیه شرطیه [منحصر] به آن نیست که هر دو جزء آن صادق باشند. گاهی قضیه صادق است، در حالی که دو جزئیش کاذب اند و مثال آن این است: «اگر انسان پرنده باشد، در هوا حرکت خواهد کرد». و این قضیه صادق است، هر چند که مقدم و تالی اش کاذب اند. و همچنین جایز است که مقدم کاذب و تالی صادق باشند. در این صورت نیز کل قضیه صادق خواهد بود، همان طور که گفته می شود: «اگر انسان پرنده باشد، حیوان خواهد بود». بنابراین، از این سخن ما که: «اگر بخواهد آن کار را می کند»، لازم نمی آید که حتماً می خواهد تا این قضیه شرطیه صحیح شود: «اگر بخواهد می کند»

[۲]: «القدرة هي أن يصدر عن الشيء فعل بمشيئته، وأنت قد عرفت أن الفعل الصادر عن الأول صادر عنه بإرادة، فيكون قد فَعَلَ لأنه شاء و لو لم يشأ لم يفعل. و كذلك لا يلزم أنه «لا يشاء»، لأن الشرط لا تتعلق صحته بصدق جزئته». (همان: ۳۴)

«قدرت یعنی از چیزی و به مشیت او فعلی صادر شود. و تو دانستی که فعل صادر از خداوند به اراده اوست. پس او کاری انجام داد، زیرا خواست و اگر نمی خواست انجام نمی داد. و از این سخن ما (اگر نمی خواست انجام نمی داد) لازم نمی آید که «او نمی خواهد»، زیرا [صدق قضیه] شرطی به صدق تمامی اجزایش وابسته نیست».

(۵) در ادامه، اختصاری دربارهٔ اقسام فواعل از کتاب بدایة الحکمة تقدیم می‌گردد. ناگفته نماند، از آنجا که توضیحات بحث در خلال متن آمده است و متن نیز چندان دشوار نیست، از ترجمهٔ عبارات پرهیز می‌گردد. علامه می‌نویسد:

«العله الفاعلیة، و هی التي تفیض وجود المعلوم و تفعله علی أقسام؛ و قد ذکرُوا فی وجه ضبطها أنَّ الفاعل:

إما أن یكون له علم بفعله أو لا؛

و الثاني إما أن یلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع، أو لا یلائم و هو الفاعل بالقسر؛

و الأول و هو الذي له علم بفعله إن لم یکن فعله یأراده، فهو الفاعل بالجبر؛

و إن کان بها فإما أن یكون علمه بفعله فی مرتبة فعله بل عین فعله، و هو الفاعل بالرضا؛

و إما أن یكون علمه بفعله قبل فعله؛

و حیثئذ إما أن یكون علمه مقروناً بداعٍ زائد، و هو الفاعل بالقصد؛

و إما أن لا یكون علمه مقروناً بداعٍ زائد، بل یكون نفس العلم فعلیاً منشأً لصدور المعلوم؛

و حیثئذ فإما أن یكون علمه زائداً علی ذاته، و هو الفاعل بالعناية؛

أو غیر زائد علی ذاته، و هو الفاعل بالتجلی؛

و الفاعل فی ما تقدم إذا نسب إلى فعله من جهة أنه و فعله فعل لفاعل آخر، کان فاعلاً بالتسخیر.

فللفاعل أقسام ثمانية:

أحدها: الفاعل بالطبع، و هو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه، كالنفس فی مرتبة القوى البدنية الطبيعية تفعل أفعالها بالطبع.

الثاني: الفاعل بالقسر، و هو الذي لا علم له بفعله و لا فعله ملائماً لطبعه، كالنفس فی مرتبة القوى عند المرض. فإنَّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر، و هو ما له علم بفعله و لیس یأراده كالإنسان یكره علی فعل ما لا یریده.

الرابع: الفاعل بالرضا، و هو الذي له إرادة و علمه التفصیلي بالفعل عین الفعل، و لیس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته، كالإنسان یفعل الصور الخیالية و علمه التفصیلي بها عینها، و له قبلها علم إجمالي بها بعلمه بذاته و كفاعلية الواجب للأشیاء عند الإشراقین.

الخامس: الفاعل بالقصد، و هو الذي له إرادة و علم بفعله قبل الفعل بداعٍ زائد، كالإنسان فی أفعاله الاختیاریة.

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له إرادة و علم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داعٍ زائد، كالإنسان الواقع على جذع عالٍ؛ فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض، و كالواجب في إيجاده على قول المشائين.

السابع: الفاعل بالتجلي، وهو الذي يفعل الفعل و له علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته، كالنفس الإنسانية المجردة، فإنها لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها و آثارها الواجدة لها في ذاتها، و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و إن لم يتميز بعضها من بعض، و كالواجب تعالى، بناء على ما سيحيى من أن له تعالى علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي.

الثامن: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعلاً آخر إليه يستند هو و فعله، فهو فاعل مسخر في فعله، كالقوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية المسخرة في أفعالها للنفس الإنسانية، و كالفواعل الكونية المسخرة للواجب تعالى في أفعالها.

و في كون الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعية على ما يقتضيه التقسيم كلام». (بداية الحكمة: ۸۹-۹۱)

گفتنی است: در انتهای این عبارات، مرحوم علامه طباطبایی در استقلال فاعل بالجبر مناقشه می‌کند؛ چنانکه مرحوم عصار نیز اشکالاتی وارد می‌کند.

ناگفته نماند که ملاصدرا در برخی آثارش «فاعل بالجبر» را برنشمرده است:

[۱]: «فاعلية كل فاعل، إما بالطبع أو بالقسر أو بالتسخير أو بالقصد أو بالرضا أو بالعناية أو بالتجلي». (العرشية: ۲۳۰)

[۲]: «إن فاعلية كل فاعل، إما بالطبع، أو بالقسر، أو بالتسخير، أو بالقصد، أو بالرضا، أو بالعناية، أو بالتجلي». (المشاعر: ۵۸)

وی همچنین در برخی آثارش اقسام شش‌گانه‌ای را برای فواعل ذکر می‌کند (الأسفار الأربعة ۲: ۲۲۰-۲۲۶؛ ۳: ۱۰-۱۵؛ المبدأ و المعاد: ۱۳۳-۱۳۵؛ الحاشية على الهيئات الشفاء: ۲۴۴؛ المظاهر الإلهية: ۵۷-۵۸).

(۶) در ادامه، عباراتی را از کتاب *بداية الحكمة* نقل می‌کنیم. امید که برای علاقمندان مفید فایده باشد:

«الفصل السادس في معاني الإمكان:

[۱]: الإمكان المبحوث عنه هاهنا هو: لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، وهو المسمى بـ «الإمكان الخاص والخاصي».

[۲]: وقد يُستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب

الموافق ضرورياً أو غير ضروري، فيقال: «الشيء الفلاني ممكن أي ليس بممتنع» و هو المستعمل في لسان العامة أعم من الإمكان الخاص، ولذا يسمّى «إمكاناً عاماً و عاماً». [۳] و قد يُستعمل في معنى أخص من ذلك، و هو سلب الضرورات الذاتية و الوصفية و الوقتية، كقولنا: «الإنسان كاتب بالإمكان» ... و يسمّى بـ «الإمكان الأخص».

[۴] و قد يُستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث (= الضرورة و الإمكان و الامتناع) و الضرورة بشرط المحمول أيضاً كقولنا: «زيد كاتب غداً بالإمكان» و يختص بالأمر المستقبلية ... و هذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظنّ و الغفلة عن أنّ كلّ حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع، لانتهاؤه إلى علل موجبة مفروغ عنها و يسمّى «الإمكان الاستقبالي».

[۵ و ۶] و قد يُستعمل الإمكان بمعنيين آخرين: أحدهما ما يسمّى «الإمكان الوقوعي» و هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، و ثانيهما «الإمكان الاستعدادي» و هو كما ذكره نفس الاستعداد ذاتاً و غيره اعتباراً ... فيقال مثلاً: «الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة». (بداية الحكمة: ۴۸-۴۹)

همان طور که ملاحظه می شود، ایشان در این عبارات اشاره ای به «امکان وجودی» یا «فقری» نمی کند. اما در نهایت اضافه می کند:

«و ربما أُطلق الإمكان، و أريد به ما للوجود المعلولي من التعلّق و التقوّم بالوجود العليّ، و خاصة الفقر الذاتي للوجود الإمكانی بالنسبة إلى الوجود الواجبي - جَلّ و علا- و يسمّى «الإمكان الفقري و الوجودي» قبال الإمكان الماهوي». (نهایة الحكمة: ۴۸)

شارحان و محشّیان این دو کتاب، به توضیح این اقسام پرداخته اند. علاقمندان می توانند به کتاب ترجمه و شرح نهایة الحكمة نوشته آقای علی شیروانی که یکی از شرح های فارسی، ساده و روان است، رجوع کنند تا عبارت بالا برایشان روشن تر گردد. بنگرید به: ترجمه و شرح نهایة الحكمة: ۲۲۰-۲۲۹.

(۷) یکی از حجاب های اصلی فطرت «گناه» است. قرآن کریم در این باره می فرماید:

﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ۱۴)

«هرگز؛ بلکه بر اثر اعمالشان زنگار بر روی قلب آنها نشسته است».

در ادامه نیز به سه سخن نورانی از اهل بیت (علیهم السلام) اشاره می شود:

[۱]: امام باقر (علیه السلام) فرمودند:

«مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَفِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءُ. فَإِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا حَرَجَ فِي النُّكْتَةِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ. فَإِنْ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السَّوَادُ، وَإِنْ تَمَادَى فِي الذُّنُوبِ زَادَ ذَلِكَ السَّوَادُ، حَتَّى يَغْطِيَ الْبَيَاضَ. فَإِذَا

عَظَى الْبَيَاضَ لَمْ يَزِجْ صَاحِبُهُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا. وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (الكافی: ۲: ۲۷۳)

«هیچ بنده‌ای نیست، مگر اینکه در قلبش صفحه‌ای سفید است. وقتی گناهی می‌کند، در آن صفحه نقطه‌ای سیاه پدیدار می‌شود. اگر توبه کند، آن نقطه سیاه می‌رود و اگر به گناهان ادامه دهد، بر سیاهی قلب او افزوده می‌گردد تا اینکه سیاهی تمامی سفیدی قلب او را می‌پوشاند. اگر تمام آن سفیدی پوشیده شود، دیگر برای صاحب آن، خیری نخواهد بود و این همان سخن خداوند - عز و جل - است: «هرگز؛ بلکه بر اثر اعمالشان رنگار بر روی قلب آنها نشسته است.»».

[۲]: امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«إِنَّ الْإِخْتِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ» (التوحید: ۲۵۲)

«محبوب شدن [خدا] از مردمان به جهت زیادی گناهانشان است.»

[۳]: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

«إِنَّ لِلْقُلُوبِ صَدًّا كَصَدِّ النَّحَاسِ فَاجْلُوهَا بِالْإِسْتِغْفَارِ» (نزهة الناظر: ۲۸)

«قلب‌ها زنگار می‌گیرند چون زنگار مس، پس آنها را با استغفار جلا دهید.»

(۸) لفظ «اثاره عقول» برگرفته از این حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام است:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ ... وَ يَشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغة: ۴۳)

«پس رسولان خودش را در میان مردمان برانگیخت و پیامبرانش را پشت سر هم به سوی آنها فرستاد تا ادای میثاقی را که در خلقت آنها نهاده شده است، طلب کنند ... و گنجینه‌های پنهان عقل‌ها را آشکار سازند.»

واژه «اثارة» به معنای «زیر و رو کردن» و تعبیری نزدیک به «شخم زدن» است. به عنوان مثال، اثارة خاک باعث می‌شود تا خاک زیرورو شود و آنچه زیر زمین بوده است، آشکار گردد. بنابراین، امام درصدد بیان این نکته‌اند که معارف عقلی انسان (در اینجا عقل نوری فطری جبلی مراد است، نه عقل صناعی فلسفی) پیش از مواجهه با فرستادگان الهی مانند گنج‌های ارزشمند پنهانی‌اند که آن بزرگواران با زیرورو کردن زمین وجودی انسان، دفینه‌های عقلی او را آشکار می‌کنند.

(۹) در ادامه تنها به نقل نمونه‌ای از میرزای اصفهانی و استاد فقید اکتفا می‌شود:

[۱]: در تقریرات اصولی مرحوم میرزا، در رساله‌ای تحت عنوان «فی حجية فتوى الفقيه» آمده است:

«إِنَّ قُلُوبَ الشَّيْعَةِ كَالْمِرْآةِ، وَ الْخَلِيفَةُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى كَالشَّمْسِ. فَإِذَا حَازَتْ الْمِرْآةَ لِلشَّمْسِ وَقَابَلَتْهَا تَأْخُذُ مِنْ شَعَاعِهَا وَيَسْتَضِيءُ مِنْهَا؛ وَ لَا يُعْقَلُ عَدَمُ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ بَيْنَ الْقُلُوبِ الصَّافِيَةِ وَ بَيْنَ شَمْسِ وَجُودِ الْوَلِيِّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ؛ فَبِمَقْدَارِ مُحَازَاتِ مِرَائِي الْقُلُوبِ لَشَمْسِ الْوَلَايَةِ يَحْصُلُ الْاِتِّصَالُ الْمَعْنَوِيُّ، غَائِباً كَانَ أَمْ حَاضِراً؛ إِذْ لَيْسَ لِرُوحِهِ الْمَقْدَسَةِ غَيْبَةٌ بَلِ الْغَيْبَةُ هِيَ بِجَسَدِهِ الشَّرِيفِ. فَعَلَى هَذَا، إِذَا اِتَّصَلَ الْقَلْبُ بِالْوَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَتَى رَاجَعَ الرِّوَايَاتِ وَالْآيَاتِ وَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ، يَحْصُلُ لَهُ الْقَطْعُ وَ الْعِلْمُ الْوَجْدَانِيُّ بِالْأَحْكَامِ الْفَرَعِيَّةِ الْوَاقِعِيَّةِ. فَلَيْسَ لَنَا غَنَى عَنْ الرَّجُوعِ إِلَى الطَّرْقِ الْمَجْعُولَةِ وَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ الَّتِي بِأَيْدِينَا؛ إِلَّا أَنَّ الْقَلْبَ الْمُؤَيَّدَ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَتَى رَاجَعَ إِلَى هَذِهِ الطَّرْقِ، يَحْصُلُ لَهُ مِنْ نَاحِيَةِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَأْيِيدٌ وَ لُطْفٌ بِحَيْثُ يُكْشَفُ لَهُ الْوَاقِعِيَّاتُ وَ يُحْصَلُ لَهُ الْقَطْعُ بِالْأَحْكَامِ، وَ يَقْطَعُ قِطْعاً وَجْدَانِيّاً بِأَنَّ الْحُكْمَ الْفَلَانِيَّ هُوَ مَا تَضَمَّنَهُ ذَلِكَ الْخَبَرُ. فَالْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُوَيِّدُهُ وَ يَنْصُرُهُ، وَ يَظْهَرُ لَهُ الْقَرَائِنُ الْقِطْعِيَّةُ وَ الشُّوَاهِدُ الْعِلْمِيَّةُ مِنَ الرِّوَايَاتِ وَ الْأَحَادِيثِ. وَ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى: يَتَّصِلُ قَلْبُهُ بِمَشْكَاةِ الْوَلَايَةِ، فَيَرَى بِنُورِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُؤْيَاً وَاقِعِيّاً؛ وَ مَعَ ذَلِكَ لَا غَنَى لَهُ عَنِ الطَّرْقِ. فَمَنْ الرَّجُوعُ إِلَيْهَا يَحْصُلُ لَهُ الْعِلْمُ الْوَجْدَانِيُّ بِتَأْيِيدِ الْإِمَامِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)». (فی حجية فتوى الفقيه: ۳۶)

«قلب های شیعیان مانند آینه است و جانشین [خداوند] که امر خداوند متعال را امتثال می‌کند، مانند خورشید است. زمانی که آینه روبرو و در مقابل خورشید قرار بگیرد، از شعاعش بهره‌مند می‌شود و کسب نور می‌نماید. عدم اتصال معنوی بین قلب‌های صاف و خورشید وجود امام (ع) قابل تصوّر نیست. بنابراین، به مقدار روبرو شدن قلب‌های آینه‌وار با خورشید ولایت، پیوند معنوی برقرار می‌شود؛ خواه [امام (ع)] حاضر باشند و خواه غائب، چرا که روح مقدّسش را غیبتی نیست و غیبت منحصر به بدن شریف ایشان است. در نتیجه، زمانی که قلب به ولی خدا (ع) متصل گشت، وقتی [صاحب آن قلب] به روایات، آیات، کتاب و سنّت مراجعه می‌کند، یقین و علم وجدانی به احکام فرعی واقعی برای او حاصل می‌گردد. با این حال، ما از رجوع به راه‌های مرسوم و معمول و کتاب و سنّت که به ما رسیده است، بی‌نیاز نیستیم؛ با این تفاوت که قلب تأییدشده از جانب امام (ع) وقتی به این راه‌ها قدم می‌گذارد، مشمول لطف و تأیید ایشان می‌شود، به طوری که واقعیات برای او کشف می‌گردند و یقین به احکام برای حاصل می‌شود. او به قطع وجدانی یقین می‌کند که فلان حکم همان چیزی است که مراد آن روایت آمده است. بنابراین، امام (ع) او را تأیید و یاری می‌کند و قرینه‌های یقینی و شواهد علمی از آیات و روایات برای او آشکار می‌گردد. به عبارت دیگر، قلبش به چراغ ولایت متصل می‌گردد و به نور امام (ع) و به

طور واقعی می بیند. با این حال، ما بی نیاز از قدم گذاشتن در راه های مرسوم نیستیم. با مراجعه به این راه هاست که علم وجدانی به تأیید امام علیه السلام حاصل می گردد».

[۲]: استاد فقید می فرماید:

«به یقین بدانید تا پیوند وجدانی با مقام ولایت امام عصر علیه السلام پیدا نکنید، از این حقایق بهره مند نخواهید شد؛ ولو اینکه علامه حلی دهر و یا خواجه نصیر طوسی و یا ملا صدرا یا ابوعلی سینا باشید. باید چشمه وجود انسان به اقیانوس ولایت، اتصال واقعی پیدا کند تا از موج های آن به مقدار ظرفیتش بگیرد. ... عبارات را یاد بگیرید، ولی وقتی وجدان می شود که چشمه وجود شخص به اقیانوس ولایت ائمه اطهار علیهم السلام اتصال واقعی پیدا کند. آن وقت به مقدار ظرفیتش از آن اقیانوس می گیرد. اگر ما به مقدار استعداد و ظرفیت وجودمان اتصال پیدا کنیم از این علوم برخوردار می شویم. اتصال هم به لفظ نیست. بنده اگر أعلم العلماء باشم و الفاظ عرفان و فلسفه را خوب فرا گرفته باشم و مضامینش را هم خوب بفهمم، ابوعلی سینا هم که باشم، تا اتصال وجودی نباشد، وجدان نمی کنم».

(درس چهارم نبوت از مجموعه نوزده درسی: ۲-۳)

قرآن کریم.

۱. آموزش فلسفه، مصباح یزدی، محمدتقی. تهران: چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۱.
۲. أبواب الهدی. غروی اصفهانی، محمد مهدی (میرزا). تحقیق: مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام. قم: مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام، ۱۴۳۸ق.
۳. الأسفار الأربعة. شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدر المتألهین / ملا صدرا). تعلیق: هادی سبزواری (حاجی) و محمد حسین طباطبائی (علامه). بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، طباطبائی، محمد حسین. پاورقی: مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۵. اعیان ثابته در عرفان اسلامی، نوروزی، اصغر. قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۹۰.
۶. إقبال الأعمال. ابن طاووس، علی بن موسی. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۹ق.
۷. امام رضا عليه السلام و فلسفه الهی. جوادی آملی، عبدالله. مترجم: زینب کربلایی. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۸. الأمالی، ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). بیروت: الأعلمی، ۱۴۰۰ق.
۹. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليه السلام. مجلسی، محمد باقر. بیروت: دار إحياء التراث العربی: ۱۴۰۳ق.
۱۰. بداية الحکمة، طباطبائی، محمد حسین. قم: مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
۱۱. بدائع الحکم، زنوزی، علی. تصحیح: محمد جواد ساروی، رسول فتحی مجد، تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰

۱۲. البرهان فی تفسیر القرآن. بحرانی، هاشم بن سلیمان. بیروت: مؤسسة البعثة، ۱۳۷۴.
۱۳. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام. صفار، محمد بن حسن. تصحیح: محسن کوچه باغی. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. بنیاد حکمت سبزواری، ایزوتسو، توشیهیکو. ترجمه: جلال الدین مجتبوی، مقدمه: مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۲ش.
۱۵. ترجمه المیزان. طباطبائی، محمد حسین (علامه). مترجم: محمد باقر موسوی همدانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۶. التعليقات، حسین بن علی (ابن سینا). تصحیح: عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. تفسیر القرآن الکریم، شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمآلهین / ملاصدرا). تصحیح: محمد خواجهی، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۱۸. تفسیر القمّی. قمّی، علی بن ابراهیم. تصحیح: طیب موسوی جزائری. قم: دار الکتاب، ۱۴۰۴ق.
۱۹. تفسیر فرات کوفی، تحقیق: محمد کاظم. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۰. التوحید. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. توحید علمی و عینی، طباطبائی، محمد حسین و دیگران، مشهد: آستان قدس رضوی، بی تا.
۲۲. جستارهایی در فلسفه اسلامی: براساس آرای اختصاصی آیه الله فیاضی، نبویان، محمد مهدی. قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۵.
۲۳. حاشیه الکفایه، طباطبائی، محمد حسین. قم: بنیاد علامه طباطبائی، بی تا.
۲۴. حکمت اشراق، یزدان پناه، عبدالله. به کوشش: مهدی علیپور، تهران: سمت، ۱۳۹۱.
۲۵. حکمت مشاء، کرد فیروزجایی، یارعلی. قم: حکمت اسلامی، ۱۴۰۰.
۲۶. الخصال. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). تصحیح: علی اکبر غفاری. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۲۷. خصائص الأئمة علیهم السلام، محمد بن الحسین (الشریف الرضی)، تصحیح: محمد هادی امینی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ق.

۲۸. دروس فلسفه. مصباح یزدی، محمد تقی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۲۹. دیوان حافظ. تصحیح: قاسم غنی و محمد قزوینی، بی جا، بی تا.
۳۰. دیوان میرزا حبیب خراسانی، تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۵۳.
۳۱. رساله فی البداء، غروی اصفهانی، محمد مهدی (میرزا). تحقیق: مؤسسه معارف أهل البيت علیهم السلام. قم: مؤسسه معارف أهل البيت علیهم السلام، ۱۴۳۸ق.
۳۲. روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، منسوب به فتال نیشابوری، محمد بن احمد، قم: رضی، ۱۳۷۵.
۳۳. شرح جلد دوم الأسفار الأربعة: جزء اول، مصباح یزدی، محمد تقی. تدوین و نگارش: یار علی کرد فیروزجایی، قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۹۵.
۳۴. شرح الأسماء الحسنى. سبزواری، هادی (حاجی). تحقیق: نجفقلی حبیبی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.
۳۵. شرح أصول الکافی. شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدر المتألهین / ملا صدرا). تصحیح: محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۶. شرح الفصوص. قیصری، داوود بن محمود. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۷. شرح المنظومه. سبزواری، هادی (حاجی). تصحیح: حسن حسن زاده آملی. تحقیق: مسعود طالبی. نشر ناب: ۱۳۷۹.
۳۸. شرح نهاية الحکمة، فیاضی، غلامرضا. قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۶.
۳۹. شرح نهاية الحکمة، مصباح یزدی، محمد تقی. تدوین و نگارش: عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۹۴.
۴۰. صفات الشیعة، ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). بیروت: الأعلمی، ۱۳۶۲.
۴۱. الصوارم العقلية، غروی اصفهانی، محمد مهدی (میرزا). تحقیق: مؤسسه معارف أهل البيت علیهم السلام. قم: مؤسسه معارف أهل البيت علیهم السلام، ۱۴۳۸ق.
۴۲. عالم تشريع، شرور و بلایا، عصار، محمد حسین. به کوشش: محمد حسین کلاهی، تهران: نیا، ۱۳۹۹.
۴۳. عدل الهی. مطهری، مرتضی. تهران: صدرا، ۱۳۹۵ ش.

۴۴. علل الشرائع. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). تصحیح: محمد صادق بحر العلوم. نجف: منشورات المكتبة الحیدریة، ۱۴۳۵ق.
۴۵. عوالي اللثالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة. احسائی، ابن ابی جمهور. تصحیح: مجتبی عراقی. قم: دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.
۴۶. عیون أخبار الرضا علیه السلام. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). تصحیح: سید مهدی حسینی لاجوردی. تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۴۷. فصوص الحکمة، فارابی، محمد بن محمد. تصحیح: محمد حسن آل یاسین، قم: بیدار، ۱۴۰۵ق.
۴۸. فقیه من لا یحضره الفقیه. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۹. القبسات. میرداماد، محمد باقر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.
۵۰. الکافی. کلینی، محمد بن یعقوب. تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۱. کتاب الحروف، فارابی، محمد بن محمد. تصحیح: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق، ۱۹۷۰م.
۵۲. کشف الغمة فی معرفة الأئمة، اربلی، علی بن عیسی. تصحیح: هاشم رسوالی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۵۳. کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، خزاز رازی، علی بن محمد. تصحیح: عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۵۴. کفایة الأصول. خراسانی، محمد کاظم (آخوند). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۲۷ق.
۵۵. گلستان سعدی، تصحیح: محمد علی فروغی، بی جا، بی تا.
۵۶. متافیزیک ابن سینا، ویسنووسکی، رابرت. ترجمه: مهدی نجف آرا، تهران: علم، ۱۳۸۹.
۵۷. مثنوی. بلخی رومی، محمد (جلال الدین). به کوشش: ریچارد نیکلسون. تهران، ۱۳۶۳ش.

۵۸. مجموعه آثار. مطهری، مرتضی. تهران: صدرا، ۱۳۹۰ش.
۵۹. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش: هانری کرین و دیگران. تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۲.
۶۰. المحاسن. برقی، احمد بن محمد. تصحیح: جلال الدین حسینی. قم: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.
۶۱. المحيط فی اللغة، صاحب بن عباد واسماعيل بن عباد. تصحیح: محمد حسین آل یاسین، بیروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
۶۲. المشاعر، شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمآلهین / ملاصدرا). تهران: طهوری، ۱۳۶۳.
۶۳. المشهدين فی التوحيد والعدل. تولایی، محمود. تصحیح: جلال برنجیان، بی جا، بی تا.
۶۴. مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، الطوسی، محمد بن الحسن (شیخ الطائفة)، بیروت: مؤسسة فقه الشيعة، ۱۴۱۱.
۶۵. المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، فیومی، أحمد بن محمد. قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۶۶. معارف القرآن. غروی اصفهانی، محمد مهدی (میرزا). تحقیق: مؤسسة معارف أهل البيت (علیهم السلام). قم: مؤسسة معارف أهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۳۸ق.
۶۷. معرفت توحیدی، تولایی، محمود. به کوشش: علیرضا بهشادفر، تهران: نبأ، ۱۴۰۰ش.
۶۸. معجم مقانیس اللغة، احمد بن فارس. تصحیح: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الإسلامي، قم: ۱۴۰۴ق.
۶۹. المناقب، ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۷۰. مهترتابان، حسینی طهرانی، محمد حسین. مشهد: علامه طباطبائی، ۱۴۳۶ق.
۷۱. المیزان. طباطبائی، محمد حسین (علامه). قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱ش.
۷۲. نقد النصوص، عبد الرحمن جامی. تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۰.
۷۳. نهاية الحکمة. طباطبائی (علامه)، محمد حسین. قم: مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۶ق.
۷۴. نهاية الدراية، غروی اصفهانی (کمپانی)، محمد حسین. مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ق.
۷۵. نهج البلاغة (صبحی صالح)، محمد بن حسین (الشریف الرضی). تصحیح: فیض الإسلام. قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۷۶. وجدان، بهشادفر، علیرضا. تهران: نبأ، ۱۴۰۱.

۷۷. وسائل الشیعة (تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة). عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۷۸. هستی و چیستی در مکتب صدرایی، فیاضی، غلامرضا. نگارش: حسینعلی شیدان شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.
۷۹. هفت اورنگ، عبدالرحمن جامی. تهران: اهورا، ۱۳۹۵.

نسخ خطی

۸۰. فی صورة عالم التشريع وأصول آل الرسول. تولایی خراسانی (حلبی)، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ۱، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۴.
۸۱. فی النبی ﷺ و مناصبه (مناصب النبی ﷺ). تولایی خراسانی (حلبی)، محمود. کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰.
۸۲. الکلام فی حقيقة القدرة و الاختیار و عدم الجبر و التفویض (مشهور به هناك مطالب ثلاثة). تولایی خراسانی (حلبی)، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ۳، صفحات ۱۸۶-۴۰۱، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۶.