



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

الدُّرَرُ السُّبُوِيَّةُ

في نقد آراء فلسفية

آية الله سيد جعفر سيدان

بإشراف: الأستاذ سيّد علي موسوي نورياناري

تأليف: مدرسة علوم ديني حضرت مولانا محمد باقر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الدرر النبويه فى نقد آراء فلسفيه

نويسنده:

جعفر سيدان

ناشر چاپى:

ولايت

ناشر ديڤيتالى:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	الدرر النبویه فی نقد آراء فلسفیه
۱۰	مشخصات کتاب
۱۰	اشاره
۱۸	پیشگفتار
۲۳	[سخن آغازین]
۲۵	المُقَدِّمه الاولی:
۲۵	اشاره
۲۵	مقدمه اول:
۲۶	شرح و بررسی
۳۰	المُقَدِّمه الثانیه:
۳۰	اشاره
۳۰	مقدمه یِ دُوم:
۳۱	شرح و بررسی
۳۲	۱. اختلاف در اصالت وجود و اصالت ماهیت
۳۲	۲. تشکیک در وجود و وحدت وجود
۳۳	۳. اختلاف در علم خدا
۳۵	۴. فاعلیت خدا
۳۶	۵. حقیقت نفس
۳۸	۶. جبر و تفویض
۴۳	۷. حدوث و قدم
۴۷	۸. مسأله معاد
۴۸	۹. اراده یِ خدا و کلام او

۴۹	شرح و بررسی فراز اخیر کلام استاد
۵۴	یادآوری مهم:
۵۵	بررسی و شرح
۶۰	نارسایی بعضی از ادله ی احکام
۶۱	هماهنگی در سخنان وحی
۶۶	و اما الفصول الثلاثه:
۶۶	الفصل الأول:
۶۶	اشاره
۶۷	فصل اول
۶۹	شرح
۷۰	الفصل الثاني:
۷۰	اشاره
۷۰	فصل دوّم:
۷۱	شرح
۷۲	الفصل الثالث:
۷۲	اشاره
۷۲	فصل سوّم
۷۳	شرح
۷۳	المسأله الأولى (حول المبدأ المتعال):
۷۳	اشاره
۷۶	مسأله اول (پیرامون مبدأ و معاد)
۷۹	شرح و بررسی
۸۰	۱. توحید فلسفی یونانی
۸۶	۲. توحید بر اساس وجود تشکیکی

۳. توحید عرفانی (شهودی) و وحدت شخصی وجود ۹۲
- المسأله الثانيه (المعاد): ۹۴
- اشاره ۹۴
- مسأله دوّم: معاد ۹۶
- شرح و بررسی ۹۹
۱. نارسایی شالوده و مقدمات نظریه ۱۰۳
۲. تأویل آیات معاد ۱۰۹
۳. تعالیم وحی ۱۱۱
- الف) آیات استبعاد و انکار مشرکان: ۱۱۲
- ب) معاد جسمانی طبیعت: ۱۱۵
- ج) دوره های جنینی: ۱۱۷
- د) آفرینش نخستین: ۱۱۸
- ه) نمونه های تجربی: ۱۱۹
۱. داستانِ گاو بنی اسرائیل: ۱۱۹
۲. داستان عَزَّیر: ۱۲۰
۳. داستان چهار پرنده: ۱۲۱
۴. قدرت بی کران آفریدگار: ۱۲۳
۵. اشاره به اِحیای اجزای ویژه: ۱۲۴
۶. نمونه ی عینی: ۱۲۵
- المسأله الثالثه (نعم الجنه): ۱۲۹
- اشاره ۱۲۹
- مسأله سوّم (نعمت های بهشت) ۱۳۰
- شرح و بررسی ۱۳۱
- المسأله الرابعه (العذاب): ۱۳۸

۱۳۸ اشاره
۱۴۰ مسأله چهارم (عذاب)
۱۴۴ شرح و بررسی
۱۴۶ نظر ابن عربی درباره ی عذاب و نقد آن
۱۴۸ نظر ملاصدرا در موضوع خلود و نقد آن
۱۵۱ المسأله الخامسه (الإرادہ):
۱۵۱ اشاره
۱۵۴ مسأله پنجم (اراده)
۱۵۶ بررسی و شرح
۱۶۱ المسأله السادسه (مسأله الجبر و التفویض):
۱۶۱ اشاره
۱۶۲ مسأله ششم (جبر و تفویض)
۱۶۳ شرح و بررسی
۱۶۴ عوامل پیدایش جبرگرایی
۱۶۵ دلایل وجود اختیار
۱۶۵ فنای افعالی (فعل خویش را ندیدن) و رابطه ی آن با جبر و تفویض
۱۶۷ المسأله السابعه (الحدوث و القَدَم)
۱۶۷ اشاره
۱۶۸ مسأله هفتم (حدوث و قَدَم)
۱۷۳ بازگشتی به آغاز
۱۷۷ بررسی و شرح
۱۸۲ برداشت ابن عربی از آیات قرآن و نقد آن
۱۹۳ سخن پایانی
۱۹۵ [متن عربی] «الدُّرَرُ التَّبَوِّيَّةُ»

منابع و مأخذ ۲۲۰

درباره مرکز ۲۲۸

الدرر النبویه فی نقد آراء فلسفیه

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: الدرر النبویه فی نقد آراء فلسفیه/سیدجعفر سیدان؛ با شرحی از سیدعلی موسوی دریاباری؛ تحقیق مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر(عجل الله).

مشخصات نشر: مشهد: ولایت، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری: ۲۰۶ص.

شابک: ۵۰۰۰۰ ریال:: ۹۷۸-۹۶۴-۶۱۷۲-۲۵-۸

وضعیت فهرست نویسی: در انتظار فهرستنویسی (اطلاعات ثبت)

یادداشت: چاپ اول

یادداشت: کتابنامه:ص. [۲۰۱]-۲۰۶.

شماره کتابشناسی ملی: ۳۰۳۹۴۱۹

ص: ۱

اشاره

پیشگفتار

رساله‌ی اعتقادی «الدَّرَرُ النَّبَوِيَّة» اثر عالم گرانمایه، استاد بزرگوار، حضرت آیت الله حاج سید جعفر سیدان دامت افاضاته می باشد، که در مدینه‌ی منوره به درخواست بعضی از فضلا به رشته‌ی تحریر درآمد.

در راستای استفاده‌ی گسترده تر از این رساله و با عنایت و لطف استاد، تصمیم گرفته شد این اثر به فارسی ترجمه و با توجه به دیگر درس‌هایی که استاد ارائه داده اند، شرحی بر آن نوشته شود و این بنده نیز نکاتی را که در نقد فلسفه ملاصدرا به نظر می آید، در آن بیاورم.

البته نقد فلسفه (به معنای عام) از گذشته‌های دور جریان داشته است و به معنای خاص آن یعنی نقد حکمت متعالیه از زمان ملاصدرا تاکنون ادامه دارد. این امر بسی روشنست؛ زیرا ملاصدرا از انحراف مصون نیست و خود ادعا نکرده که از هر اشتباه و خطایی معصومست، عرفان ابن عربی و اندیشه‌های دیگران نیز چنین می باشد و در این میان، آنچه اصالت دارد «وحی» است.

عقل درونی که همان عقل تهی از شوائب و اوهام و پیش ساخته‌های ذهنی است و عقل بیرونی که راهنمایی‌ها و ارشادات رسیده و ثابت شده از پیامبر «س» و پیشوایان معصوم «س» می باشد، حجتند و خطا در آنها راه ندارد.

باری، نقد افکار را نباید با نقد اشخاص به هم آمیخت و نقد اندیشه‌ی بزرگان به معنای بی حرمتی به شخص آنها نیست، بلکه اصلاح ساختار عقیده و نظر اشخاص، نوعی هدایت‌گری و روشن‌گری و کمال‌طلبی است.

ص: ۱۰

در جنگ جَمَل، شخصی از سپاه امیرالمؤمنین علی «س» به شک می افتد که آیا آن حضرت با سابقه ی درخشانی که در اسلام دارد به حَقِّست یا طلحه و زُبیر و عائشه که آنان نیز دارای سوابق و مجاهدت هایی بوده اند، از امیرالمؤمنین علی «س» می پرسد که: مگر ممکنست زُبیر و طَلحه و عائشه به باطل گرد هم آیند؟

امیرالمؤمنین علی «س» در پاسخ او سخنی آورد، که به نظر دکتر «طه حسین»، پس از انقطاع وحی و ندای آسمانی، سخنی به بلندای آن بر زبان نیامده است، فرمود:

إِنَّكَ لَمَلْبُوسٌ عَلَيْكَ، إِنْ الْحَقُّ وَالْبَاطِلَ لَا يَعْرِفَانِ بِأَقْدَارِ الرِّجَالِ؛ إِعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ وَاعْرِفِ الْبَاطِلَ تَعْرِفْ أَهْلَهُ (۱)؛

ای مرد، حق بر تو مُشْتَبِه شده است؛ حق و باطل به اندازه ی و ارج اشخاص شناخته نمی شود! حق را بشناس، اهل آن را در می یابی؛ باطل را بشناس، اهل آن را می شناسی.

این سخن سترگ و بی نظیر از زبان امیر مؤمنان، علی «س» به ما می آموزد که در گرایش به هر اندیشه ای از جمله فلسفه و عرفان بزرگی و عظمت سردمداران آن نباید بر ما سایه افکند و کورکورانه از آنها پیروی کنیم؛ زیرا این امر آزاداندیشی و حرّیت آدمی را متزلزل می سازد و به تأویل نابجای کلام وحی می انجامد. اگر سخن وحی و آموزه های قرآنی و حدیثی با افکار و عقاید و ذوق ما سازگار نمی باشد، ما حق نداریم آنها را آن گونه که دوست داریم به تأویل بریم، بلکه بایسته است در اندیشه ی ناقص خود نیک بیندیشیم و آن را اصلاح سازیم.

کرده ای تأویل حرفِ بکر را

خویش را تأویل کن نی ذکر را

بر هوا تأویل قرآن می کنی

پست و کژ شد از تو معنی سنی (۲)

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۶، ص ۳۶۵؛ رَوْضَةُ الْوَاعِظِينَ، ج ۱، ص ۳۱

۲. یادآوری: هدف ما از این اشعار و نظائر آن در این نوشتار تنها بیان حقایق و لطائفی است که در قالب شعر نهفته است چنانچه از پیامبر گرامی اسلام «س» روایت شده که فرمود: «و إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمًا» برخی از شعرها حکمتست (بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۴۱۵ حدیث ۳۶ و جلد ۷۶، ص ۲۹۰ حدیث ۵، از آمالی صدوق) و امیرالمؤمنین علی «س»: «می فرمایند: «خذ الحکمه اَنّی کانت» حکمت را هر جا باشد فراگیر (نهج البلاغه، ص ۳۷۳، حکمت ۷۹، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی)

۱- مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۶، ص ۳۶۵؛ رَوْضَةُ الْوَاعِظِينَ، ج ۱، ص ۳۱

۲- یادآوری: هدف ما از این اشعار و نظائر آن در این نوشتار تنها بیان حقایق و لطائفی است که در قالب شعر نهفته است چنانچه از

پیامبرگرامی اسلام ... روایت شده که فرمود: «وَأَنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمًا» برخی از شعرها حکمت است (بحار الأنوار، ج ۶۸، ص ۴۱۵ حدیث ۳۶ و جلد ۷۶، ص ۲۹۰ حدیث ۵، از امالی صدوق) و امیرالمؤمنین علی † میفرماید: «خُذِ الْحِكْمَةَ أَنِّي كَأَنَّتُ» حکمت را هر جا باشد فراگیر (نهج البلاغه، ص ۳۷۳، حکمت ۷۹، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی)

ص: ۱۱

در پایان لازم به یاد آوری است ترجمه دقیق و روان این کتاب توسط فاضل ارجمند سیدهادی حسینی صورت گرفته از زحمات ایشان و نیز بازنگری و دقت نظر برادران بخش پژوهش مدرسه ی علوم دینی ولیعصر عجل الله فرجه که در تحقیق و چاپ کتاب سعی و اهتمام نمودند، صمیمانه سپاسگزاری و برای همه ی آنان از باری تعالی مزید توفیق در خدمات علمی و دینی مسألت دارم و امیدوارم این نوشتار، گامی در راه احیای حقّ و حقیقت باشد و در راستای تفکیک معارف خالص و ناب وحی از اندیشه های بشری فلسفه و عرفان، سودمند افتد.

مشهد مقدّس

سیدعلی موسوی دریاباری

ص: ۱۳

ترجمه و شرح فارسی «الدرر النبویه»

[سخن آغزین]

متن:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين و اللعنه على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين

و بعد، فهذه رساله ي موجزه قمت بإعدادها جواباً للسؤال الذى وجهه إليّ بعض الأفاضل من المدرسين فى إحدى الحوزات العلميه الموفقه بخوانسار من بلاد ايران و اتفق أن كان توجيه السؤال متزامناً لأيام تشرفى بزياره قبر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فى المدينه المنوره و كان آنذاك يوم السابع عشر من شهر ذى القعدة سنه (۱۴۲۱) الهجرية الموافق لسنة ۱۳۷۹ الشمسيه.

فقال سماحته سائلاً: ما هى وجهات نظرکم حول أهم المبادئ الرئيسيّه فى الحكمة المتعاليه و التى قد نسبت إلى صدرالدين الشيرازى، الفيلسوف الشهير، إذ طالما نسمع عنکم مواقف خاصه تصحيحاً لأخطائه و تفنيداً لبعض آرائه.

فأجبت مسؤوله و عزمت فى المسجد النبوى على تحرير هذه الرساله مستعيناً من الله سبحانه و رسوله على إنجازها و لما كان البدء و الختم فى ذاك المكان الشريف سميتها بـ «الدُررُ النبويّه فى نقد آراء فلسفيّه».

فأقول سائلاً المولى الكريم أن يجعلنى ممن يقتص آثار العتره الطاهره عَلَيْهِمُ السَّلَام و يسلك سبيلهم و يهتدى بهداهم: إن هذه تشتمل على مقدمتين و ثلاث فصول:

ص: ۱۴

ترجمه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ستایش خدای را که پروردگار جهانیان است و درود خدا بر محمد «س» و خاندان پاکش و نفرین بر دشمنان آنان تا روز قیامت.

این رساله مختصر را در پاسخ بعضی از فضلاء فراهم آوردم (وی از مدرسان یکی از حوزه های علمیه فعال در «خوانسار» می باشد) همزمان با آیامی که برای زیارت قبر پیامبر «س» به «مدینه ی منوره» مشرف شدم، این پرسش در روز، هفدهم ماه ذیقعدہ سال ۱۴۲۱ هجری (مطابق با سال ۱۳۷۹ شمسی) بود.

ایشان پرسیدند: دیدگاه شما پیرامون مبادی بنیادین حکمت متعالیه (که به صدرالدین شیرازی فیلسوف مشهور نسبت داده می شود) چیست؟ دیری است که دیدگاه های خاصی از شما به ما می رسد؛ شنیده ایم که خطاهای او را بر می شمارید و به تصحیح آنها می پردازید و بعض آرا و نظراتش را مخدوش می سازید!

خواسته ی وی را برآوردم و با استعانت از خدای سبحان، در مسجد پیامبر «س» تصمیم گرفتم به نگارش این رساله دست یازم و از آنجا که در این مکان آغاز شد و در آن پایان یافت و به سامان رسید، آن را «الدُّرَرُ النُّبُوِّیَّةُ فِی نَقْدِ آرَاءِ فِلَسْفِیِّهِ» مرواریدهای نبوی در (نقد آرای فلسفی) نامیدم.

از پروردگار متعال مسألت دارم مرا از کسانی قرار دهد که آثار عترت پاک پیامبر «س» را پی می جویند و راه آنان را می پیمایند و به راهنمایی آنها هدایت می یابند.

باری، این رساله، دارای دو مقدمه و سه فصلست.

ص: ۱۵

متن:

المُقدِّمه الاولى:**اشاره**

إن الذي نخاطبه في هذه الرسالة، هو من يعتقد أنَّ السبب و الأساس للوصول إلى الحقائق هو العقل أى الإدراك الصريح البين الذي ليس فيه أى خفاءٍ و غموض و بهذا يُعرف الله سبحانه هو تعالى و يُعلم أنه سبحانه خلق الخلق و أنه حى، عالم و... .

و كذا به (أى بالعقل) يعرف أنَّ النبي محمداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ أرسله الله بالهدى و دين الحق و من يعتقد أن الأئمة الأثنى عشر من أهل بيت الرسول «س» هم أوصياؤه و أنَّ النبي «س» ارتحل إلى دار البقاء تاركاً في أمته كتاب الله و أهل بيته، فما في الدفتين من الذكر الحكيم و كذا ما روى عن العتره الطاهره باسانيد معتبره و بدلالات واضحه (و لو بمعونه القرائنا لمختلفه) هو المستند للحق الصُّراح.

ترجمه

مقدمه اوّل:

مخاطب ما در این رساله، کسانی اند که معتقدند راه اساسی برای رسیدن به حقایق، عقل یعنی درک و فهم صریح و روشنی است که هیچ گونه پوشیدگی و پیچیدگی در آن نباشد؛ بدین وسیله است که می توان خدای سبحان را شناخت و دریافت که ذات مقدّسش خلق را آفرید و اوست «حی»، (زنده) «عالم» (دانا) و... و به وسیله ی عقلست که می توان دریافت، محمّد «س» پیامبر الهی است، خدا او را با هدایت و دین حق فرستاد.

و نیز روی سخن ما با کسانی است که عقیده دارند امامان دوازده گانه از اهلیت پیامبر «س» اوصیای آن حضرتند و پیامبر «س» در حالی به سرای جاوید شتافت که در میان اُمت، کتاب خدا و اهلیتیش را بر جای گذاشت.

ص: ۱۶

از این رو، قرآن حکیم (همین که میان دو جلد هست) و همچنین آنچه با سندهای معتبر و دلالت‌های روشن (هر چند به کمک قراین مختلف) از اهلیت «س» روایت شده است، بیانگر حقایق ناب و خالص اند.

شرح و بررسی

محور اساسی در این مقدمه، حجیت عقلست. بی‌گمان عقل (چه به معنای نور تمیزدهنده ی حَقِّ از باطل و چه به معنای فلسفی، قوه ای از قوای نفس و یا فعل نفس) به ذات خویش حجتست. در حجیت ذاتی عقل میان عالمان و اندیشمندان اختلافی وجود ندارد. در احادیث، عقل به عنوان «حُجَّت باطنی» در عرض پیامبران به عنوان «حُجَّت ظاهری» بیان شده است (۱).

و دینداری مساوی با تعقل (و خرد اندیشی) می باشد.

امام کاظم «س» به هشام می فرماید:

يَا هِشَامُ، لَا دِينَ لِمَنْ لَا مُرُوءَ لَهُ وَلَا مُرُوءَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ (۲)؛

ای هشام، کسی که دین نداشت، مردانگی ندارد و کسی که مردانگی نداشت، عقل نخواهد داشت.

عقل در فرهنگ دین به اندازه‌های اهمیّت دارد که امیرالمؤمنین علی «س» یکی از حکمت‌های بعثت انبیاء را شکوفاسازی عقل‌ها و استخراج معارف عقلانی عنوان می کند:

لِيُثْبِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ (۳)؛

پیامبران آمدند تا دفینه‌ها و گنجینه‌های خردها را انتشار دهند (و آشکار سازند).

در واقع، همه ی حقایق الهی و دینی به طور اجمال و ناشکوفاً در جان آدمی وجود دارد و کارشناسانی چون پیامبران لازمست تا با تعالیم آسمانی و یادآوریهانشان، این

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶، حدیث ۱۲ و بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۳۲

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷، ح ۱۲

۳- نهج البلاغه، خطبه اوّل.

ص: ۱۷

حقایق را از نهاد انسان بیرون آورند.

امروزه روانشناسان نیز بر این باورند که چهار حس آدمی درونی است و از جایی بر گرفته نشده است:

۱. حس دانایی که خاستگاه علومست؛

۲. حس زیباشناسی که انواع هنرها را پدید می آورد؛

۳. حس عدالت خواهی که به تشکیل انواع نظام های سیاسی و اجتماعی می انجامد؛

۴. حس دینداری، که ادیان و مذاهب از آن بر می خیزد.

بنا بر این، دین و عقاید دینی پیش از هر چیزی در جان آدمیان ریشه دارد و اگر جز این بود انسان به ندای بیرونی انبیاء پاسخ نمی داد. جان آدمی با تعالیم آسمانی هم سنخ است و میل درونی اش به کمال مطلق موجب گرایش انسان به پیامبران و دین می شود. مزه ی حَقِّ و شیرینی حقیقتجویی، نخست در جان جوانه می زند و سپس با تعالیم پیامبران شکوفا می گردد.

مولوی می گوید:

در دل هر اَمَّتِی کز حَقِّ مزه است

رُوی و آوازِ پیمبر مُعجزه است

چون پیامبر از برون بانگی زند

جان اُمّت در درون سجده کند

چنانکه کودک با فطرت مادر را می شناسد و بی هیچ علم حصولی، سوی مادر جذب می شود و از مادر برای مادر بودنش دلیل نمی طلبد:

طفل گوید مادرا حُجَّتِ بیار

تا که با شیرت بگیرم من قرار

همه ی باورهای دینی یا دست کم کلیات دین با ادراک روشن عقل و الهام فطرت، به دست می آید و این که استاد در آغاز سخن حجیت عقل را آوردند، شروعی بس نیکو و دلپذیرست و نیز وجوب رجوع به قرآن و عترت، یک واجب عقلی است و آنان که در معارف و عقاید از سخن اهلیت طرفی نمی بندند، در حقیقت از الهام عقل و راهنمایی های آن به دورند.

مقصود از این سخنان، اینست که به بعضی از مفاهیم و معارف در فرهنگ ما جفا شده است:

ص: ۱۸

یکی از این حقایق موضوع عشقست. به دلیل بی توجهی بسیاری از انسان‌ها به معنویات و دوستی با خدا و غرق نشدن در دعا های عرفانی اهل بیت «س» و استفاده نکردن از واژه های عرفانی در عالم مَحَبَّت و عشق مقدس، این واژه به تدریج در عشق مجازی به کار رفته و از آن استفاده ی نادرست شده است؛ شاید به دلیل همین سوء استفاده است که در سخنان امامان «س» این واژه کمتر به چشم می خورد، هر چند واژه های مترادف با آن مانند واژه ی «حُب» و «مَحَبَّت» فراوان دیده می شود.

واژه ی فقه نیز چنین است؛ زیرا در ذهن بسیاری از کسان و اهل علم از واژه ی فقه احکام عملی و فرعی دین، تبادُر می کند در حالی که در قرآن و احادیث این واژه به معنای درک و بینش ژرفست و تفقه در دین به معنای دینشناسی و شناخت عالمانه و محققانه ی دین می باشد، در قرآن می خوانیم:

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (۱)؛

، پس چرا از هر فرقه ای، از آنان دسته ای کوچ نمی کنند تا [دسته ای بمانند و] در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند؛ باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند.

واژه ی «عقل»، «تعقل»، «معقولات، ...» نیز از این دسته است. کم نیستند مسائل غیرعقلانی و حتّی عقل ستیز که به نام عقل و علوم عقلی ترویج می شوند. برخی در این عرصه دچار جهل مرکب شده اند و مطالب خلاف عقل را به اشتباه عقل دانسته اند و جزو معقولات شمرده اند. از این رو، یکی از وظایف مهم اهل معرفت، تفکیک میان این دو مقوله و تعیین حد و مرز عقلیات در علوم چون کلام و فلسفه و عرفان و حتّی در اصول فقه است. تا از به هم آمیختگی ها پیشگیری شود و به همین جهت، می توان به عمق تذکرات استاد در این باره پی بُرد و آن را یادآوری بجا و سودمند دانست.

.۱

ص: ۱۹

متن:

المقدمه الثانيه:**اشاره**

إنَّ الطريقه العقليه المعهوده في الأوساط العلميه و الذي يعرّف بالفلسفه أو المعقول و يستخدم لكشف الحقائق و تبين المعارف لا ينطبق تماماً على الأصول العقليه البديهيه و لا يستنار فيها بنور العقل مع أنَّ الفلاسفه يحاولون هذا التطبيق و يدعون أن حركتهم بالتمام عقلانيه.

و هذا الأمر لدليلين:

الأول: أنَّ هناك خلافات مهمه ي عريقه في مسائل كثيره من الفلسفه و التي قد تصل إلى مدى التضاد و لو كانت هناك حركه عقلانيه على اساس ترتيب البديهيات و الوصول من ها إلى النظريات لم يكن

الاختلاف بهذا الشكل من التضاد، إذ العقل يكشف عن الواقع و الواقع لا اختلاف فيه.

ترجمه

مقدمه ي دوّم:

روش مرسوم در مراكز و أنجمن هاي علمي كه به فلسفه يا معقول معروفست و برای كشف حقايق و تبين معارف به كار مي رود، از همه ي جهات بر اصول عقلي بديهی، منطبق نيست و در آنها نور عقل، درخشش ندارد.

در حالي كه فلاسفه مي كوشند به اين تطبيق دست يازند و ادعا مي كنند كه همه ي حركت ها و شيوه شان عقلاني است.

ص: ۲۰

این رویکرد، به دو دلیلست:

یک: اختلاف مهم ریشه داری در بسیاری از مسائل فلسفه وجود دارد که گاه به مرتبه ی تضاد با یکدیگر می رسد (مانند اختلاف در اصالت وجود و ماهیت، وحدت وجود و تباین آن، تشکیک در وجود و عدم آن، علم خدای متعال، فاعلیت ذات حق، حقیقت نفس، جبر و تفویض، حدوث و قدم عالم، معاد و...) ... اگر در اینجا حرکت عقلانی بر پایه ی ترتیب بدیهیات و از آنها رسیدن به نظریات وجود می داشت، اختلاف به این شکل (در حد تضاد) پدید نمی آمد؛ زیرا عقل، کشف از واقع می کند و در واقع، اختلافی وجود ندارد.

شرح و بررسی

چنانکه از متن پیداست، این عبارات بر غیرعقلانی بودن بسیاری از مطالب فلسفی دلالت دارد؛ زیرا اگر این مسائل عقلی بودند هیچگاه میان صاحبان و اندیشمندان فلسفه اختلاف و تضادی در آنها رخ نمی داد، چون عقل حجت الهی است و این حجت مانند انبیاء و اولیا از خطا مصون می باشد، تفاوت تنها در محدودیت عقلست که از این نظر، عقل در طول وحی قرار می گیرد، هر چند از حیث حجیت در عرض آن بلکه مُقَدَّم بر آن می باشد.

افزون بر این، فلسفه ی جعل عقل در انسان ها، کشف و ادراک واقع است و از سویی «واقع» مجعول تکوینی خدا می باشد و در نتیجه در کشف و واقع نمایی عقل هیچ خلائی وجود ندارد.

با استقرا و تجربه هم می توانیم عدم اختلاف را در مسائل عقلی اثبات کنیم. به عنوان مثال در مسائل ریاضی و در برخی از انواع حُسن و قبح اختلافی نیست؛ مانند این که جذر ۴، ۱۶ است، هر زوجی به دو قسم مساوی تقسیم می شود، اعداد و ارقام با هم رابطه ی طولی دارند...

در اینجا بجاست به اختلاف نظر فلاسفه در مبانی آن که ناعقلانی بودن برخی از مسائل فلسفی را می نمایاند اشاره شود:

۱. اختلاف در اصالت وجود و اصالت ماهیت

با بررسی تاریخی به روشنی می‌توان دریافت که فیلسوفان دو دسته‌اند:

برخی از آنان به اصالت وجود قائل‌اند و برخی دیگر به اصالت ماهیت.

بر اساس نظر علامه سمنانی، فارابی، ابن سینا، خیام، شیخ اشراق، شهروردی، میرداماد، قائل به اصالت ماهیتند (۱)؛

و نیز در دوران معاصر، کسانی چون مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان ایشان، از جمله: (۲) مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی (۳) و آیت الله مروارید (۴) که از چهره‌های نامدار مکتب معارفی خراسان می‌باشند به اصالت ماهیت یا واقعیت قائل‌اند؛ از نوشته‌های علامه جعفری نیز به دست می‌آید که با اصالت وجود مخالفت‌هایی را بیان داشته است. (۵)

۲. تشکیک در وجود و وحدت وجود

عرفا و فلاسفه در این مسأله نیز اختلاف دارند؛ فلاسفه به تشکیک در وجود قائل‌اند و به کثرت وجود در عین وحدت آن؛ لیکن عرفا به تشکیک در ظهور قائل‌اند و وجودی را برای خدا باور ندارند تا بحث تشکیک در هستی مطرح شود.

و نیز فلاسفه وجودات را هم‌سنخ می‌دانند؛ ولی عرفا می‌گویند: ظهورات از یک‌سنخند.

۱- نگاه کنید به، حکمت بوعلی سینا، (علامه حائری مازندرانی) ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۴

۲- تقریرات دروس شیخ مجتبی قزوینی (نقد یازده اصل فلسفی مخطوط).

۳- نگاه کنید به، عارف و صوفی چه می‌گویند؟ مبحث نقد ادله‌ی اصالت وجود.

۴- تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۸۳

۵- برای آگاهی بیشتر در این زمینه، نگاه کنید به، جلد ۲ شرح نهج البلاغه علامه جعفری: (که در شرح عبارت «مع کل شیء لا بالمقارنه» درباره‌ی سنخیت نداشتن خدا با خالق مطالبی آورده‌اند)؛ تفسیر و تحلیل و نقد مثنوی ۱: (در نقد «بسیط الحقیقه کل الأشياء».)

ص: ۲۲

از سویی آنان که به اصالتِ ماهیتِ قائل اند و نیز فیلسوفان مشایی بنا بر نظریه‌ی بعضی از علما با این که اصاله‌ی الوجودی اند به تباین وجودات معتقدند.

حاج ملاهادی سبزواری در منظومه به این سخن اشاره می‌کند:

الفهلویون، الوجودُ عندهم

حقیقه ذاتُ تشککِ تعَمُّ

مراتباً غنی و فقراً تختلف

کالنور حیثما تقوی و ضَعْف

و عند مَسائیه حقائقُ

تباینت و هو لدی زاهقُ (۱)

۳. اختلاف در علم خدا

□ مهدی الهی قمشه ای در کتاب «حکمت الهی» اقوال مختلف در علم خدا را می‌آورد و می‌نگارد:

۱. برخی گویند واجب، عالم به ذات خود نیست؛ زیرا علم، اضافه‌ی بین عالم و معلومت و اضافه‌ی بین شیء و نفس خود نتواند بود؛ چون یک چیزست و اضافه دو طرف لازم دارد.

۲. برخی گویند واجب تعالی، عالم به ذات خود هست؛ لیکن عالم به معلومات خویش نیست؛ زیرا آنها متکثرند و اگر علم به تکثرات داشته باشد یا علم، عین ذاتست که تکثر در ذات لازم آید و لازمه‌ی تکثر ترکیب و احتیاجست و اگر علم عارضی ذات باشد، عروض احتیاج به علت خواهد داشت؛ زیرا هر عرضی معلولست.

۳. بعضی قدما گویند واجب به علم حضوری عالم به صادرِ اوّل [عقل اوّل و معلول] است و علمش به سایر موجودات به ارتسام و انعکاس صور موجوداتست، نخستین در آینه‌ی صادرِ اوّل.

۴. برخی از متکلمان عامه گویند: علم حقّ به ذات خود، علم اجمالی است به همه‌ی موجودات، نه علم تفصیلی.

ص: ۲۳

۵. برخی مانند افلاطون و اتباعش گویند: ملاک علم حقّ به عوالم اجسام انعکاس صور اشیاء در عقول مُجَرَّدَه و آریاب انواع آنهاست؛ یعنی وجود وحدانی و عقل مُجَرَّدی که انواع متکثر الأفراد مادیّه، تمثّل و تجسّم آن مُجَرَّد است در عالم جسم.

۶. اشاعره می گویند: علم حقّ و قدرت و اراده و سمع و بصر و حیات و تکلم، این هفت صفت، قدیم و زاید بر ذات قدیمست و با ذات حقّ قدمای ثمانیه [هشتگانه] قائل شدند.

۷. معتزله گویند: علم حقّ به موجودات اَزلی است و موجودات اَزلی نیستند، پس در ازل که حقّ به اَشیا عالم بوده اَشیا همه معدوم بودند و ملاک علم حقّ ثبوت اَشیا است در حال عدم (که در عدم اَزلی اَشیا ثبوت دارند و منفی نیستند؛ لیکن وجود ندارند)، پس ثبوت، اعم از وجودست و معدوم از منفی و علم ازل حقّ، محیط به ثابتات اَزلی است.

۸. قول تالس ملطی اوّل مُدَرّس علوم عقلی اعم از طبیعی و الهی در یونان علم حقّ را به ذات خود، علم اجمالی به تمام موجودات می دانست و برای این علم اجمالی گفته که: علم به ذات حقّ، علم به امر واحد بسیط است و صورت بسیط انکشاف تفصیلی متکثرات نامتناهیّه نتواند بود.

۹. نظریه ی فرفریوس؛ ایشان قائل به اتحاد عالم با معلوم بالذات شده و گویند: علم حقّ به اَشیا، مُتَّحِد با صُور موجوداتست.

۱۰. قول شیخ اِشراق؛ ایشان علم حقّ را به ذاتش عین ذات و سابق بر موجودات و علم او را به موجودات، نفس وجود موجودات دانسته و گویند: هر چه در صفحه ی عالم و جودست همه ی علم فعلی حَقّست و عالم هستی به منزله ی ذهن واجب تعالی است.

۱۱. قول ملاصدرا؛ که به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی معروفست. (۱)

۴. فاعلیت خدا

در فاعل بودن خدا نیز میان فیلسوفان اختلاف است. در کتاب «حکمت الهی»[□] اقسام فاعل به ترتیب این گونه می باشد.

۱. فاعل بالطبع، فاعلی است که درک ذات و فعل نکند؛ ولی فعل، مناسب و ملائیم با ذات و طبیعت او باشد؛ چون نار در فعل احراق.

۲. فاعل بالقشر، فاعلی است که مُدِرِک ذات و فعلش نباشد و فعل صادر از او نیز ملائیم طبعش نباشد؛ چون حرکت سنگ و تیر به سمت بالا (که فعل حرکت به سوی آسمان، به واسطه ی قوه قشری است).

۳. فاعل بالقصد، فاعلی است که عالم به ذات و فعلش باشد و غرض غیر از ذاتش از فعل در نظر گیرد که در حقیقت برای وصول به غرض کار کند نه برای ذاتش ... چون فعل همه ی حیوانات (مانند مرغان که برای چیدن دانه از لانه پرواز کند) و هر فاعلی که برای غرضی کار کند و علت فاعلی در فاعل بالقصد، غیر از علت غایی است.

۴. فاعل بالجبر، فاعلی است که عالم به فعل خود باشد؛ لیکن صدور فعل ارادی از او به واسطه ی اِزَامِ غیر باشد (مثل الزام و اجبارِ حاکم شخصی را به فعلی).

۵. فاعل بالتسخیر، فاعل بالطبع و یا فاعل بالقصد است که در تحت تسخیر فاعلی قرار گیرد و یا فاعلی است که عالم به فعل خود باشد و آن فعل ارادی به اراده و بدون اجبار، برای استکمال ذات خود، از او صادر شود مثل این که انسان را حاکم قاهری به عمل اختیاری الزام کرده باشد.

۶. فاعل بالعنایه، فاعلی است که عالم به ذات و فعل خود باشد و داعی او بر فعل، صرف ذاتست (نه غرض زائد بر ذات) و از علم به ذاتش، علم به فعل از علم به فعلش فعل پدید آید.

۷. فاعل بالرضا، فاعلی است که عالم به ذات خود باشد و از علم به ذاتش، علم اجمالی به فعل دارد؛ ولی علم تفصیلی به فعلش، تفصیل نفس فعل باشد.

ص: ۲۵

۸. فاعل بالتجلی، فاعلی است که عالم به ذات فعل خود باشد و علمش به ذات نیز علم تفصیلی به فعل باشد و نفس فعل هم خود علم تفصیلی دیگر باشد. (۱)

۵. حقیقت نفس

آنچه را درباره ی نفس بیان شده می توان به سه قول تقسیم کرد:

الف) نفس از نظر حدوث و بقا جسمانی است.

این قول، از متکلمان می باشد که نفس را موجودی مادی؛ لیکن لطیف می دانند (مانند وجود بو در گل) که در اصل پیدایش مادی است و پس از فناء بدن هم مادی می ماند.

ب) نفس از نظر حدوث و بقا روحانی است.

این قول، عقیده ی عرفا می باشد. آنان نفس را از عالم دیگر یعنی عالم تجرّد می دانند، حافظ می سراید:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم (۲)

و در جای دیگر می گوید:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک

چند روزی قفسی ساخته اند از بدنم (۳)

این قول از ابن سینا هم نقل شده؛ زیرا در قصیده عیثیه می گوید:

«هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ» (۴)؛

روح از عالم بالا سوی تو فرود آمد

البته ابن سینا نظر دیگری دارد که بر اساس آن، حدوث نفس و جسم، همزمان می باشد. (۵)

ج) نفس حدوث جسمانی دارد و بقای روحانی

۱- حکمت الهی (الهی قمشه ای)، ص ۴۹، ۵۰

۲- دیوان حافظ، ص ۶۳۰، غزل ۳۰۹

۳- این بیت منسوب به حافظ است؛ ولی در دیوان وی که بر اساس نه نسخه ی کامل کهن به چاپ رسیده یافت نمی شود.

۴- عشر قصائد و اشعار (ابن سینا)، ص ۱

۵- المبدأ و المعاد (ابن سینا)، ص ۱۰۸

ص: ۲۶

این قول، نظر ملاصدراست و بر اساس آن نفس ابتدا امری مادی می باشد و این ماده با حرکت جوهری به آخرین مرحله ی تکاملی اش که نخستین مرحله ی تجرُّد است می رسد و بعد از تجرُّد همراه با جسم به رشد ادامه می دهد و پس از فنای جسم در عالم دیگر حیاتش ادامه می یابد. (۱)

۶. جبر و تفویض

در مسأله جبر و تفویض نیز سخنانی از متکلمان و فلاسفه نقل شده است:

۱. جبر مطلق که تفصیل آن در مسأله ی ششم خواهد آمد.

پیشتر این قول، جهم بن صفوانست و قائلان به آن بر این باورند که انسان در افعال خویش هیچ اختیاری ندارد؛ چنانکه حرکت دست مرتعش (و آن که بیماری لَقْوَه دارد) غیر ارادی است، افعال و رفتار آدمی نیز چنین می باشد.

۲. جبر میانه یا معقول

بنیانگذار این سخن که به «نظریه ی کَسْب» معروف می باشد ابوالحسن اشعری است. وی بر این اعتقاد است که آدمیان تنها کاسب اند، ابداع و احداث فعل از سوی خدا و بر عهده ی اوست.

قاضی ابوبکر باقلانی در تأویل این نظریه می نویسد:

فعل انسان بی آنکه خود در آن نقشی داشته باشد پدید می آید؛ لیکن رنگ نیکو یا زشت (یعنی صفت فعل اعم از بد یا خوب) به اراده ی انسان بستگی دارد. به عنوان مثال: ضرب (زدن) یتیم را خدا می آفریند؛ لیکن اگر به جهت تأدیب صورت گیرد، فعل (و کار) حَسَن (و نیک) است و اگر ظالمانه باشد قبیح است و البته این حسن و قبح در اختیار انسان قرار دارد. (۲)

۱- الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۱؛ الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۴۷

۲- کشف المراد، ص ۳۰۸، المسأله السادسة.

ص: ۲۷

۳. تفویض

مُفَوَّضَه بر این باورند که انسان در کارهای خودش مُؤَثِّر تام و نقش پرداز یگانه است.

معتزله درباره‌ی وجوب فعل، پس از اراده‌ی انسان یا اوّل بودن فعل، نظرات مختلفی بیان داشته‌اند؛ بعضی به وجوب فعل بعد از اراده‌ی انسان قائل‌اند و برخی اوّل بودن فعل را باور دارند.

تفویض، در این دیدگاه، دو گونه معنا شده است:

الف) برداشتن منع از افعال انسان و مباح شمردن همه کارهایی که او انجام می‌دهد.

ب) سپردن و تفویض امر خَلْق و رزق و تدبیر جهان به بعضی از بندگان. (۱)

۴. قول صوفیه

اهل تصوّف بر این باورند که خدا چنانکه آفریننده‌ی اعیان انسانست، افعال انسان را نیز می‌آفریند و همه افعال اختیاری آدمی مخلوق خداست و در این زمینه به آیاتی تمسّک می‌کنند، از جمله:

«قل الله خالق کل شیء» (۲)؛

(ای پیامبر!) بگو: خدا خالق هر چیزی است.

«أنا كلّ شیء خلقناه بقدر» (۳)؛

ما هر چیزی را به اندازه‌ی آفریدیم.

«و كل شیء فعلوه فی الزُّبر» (۴)؛

و هر چه کرده‌اند در کتاب‌ها [ی اعمالشان درج] است.

پیداست که این آیات با ادعای صوفیه هیچ تناسب و ارتباطی ندارد.

۱- رجوع کنید به، حقّ الیقین (شبر)، ص ۱۰۴

۲- سوره‌ی رعد (۱۳)، آیه‌ی ۱۶

۳- سوره‌ی قمر (۵۴)، آیه‌ی ۴۹

۴- سوره‌ی قمر (۵۴)، آیه‌ی ۵۲

ص: ۲۸

۵. نظریه‌ی فلاسفه و عرفای اسلامی

این دو دسته بر اساس مسلک «اصالت وجود» و «وحدت وجود» به رابطه‌ی مرآت‌ی میان خلق و خالق قائل اند و مخلوقات جهان را آینه‌ی حق می‌دانند که تنها او را می‌نمایانند و خود هیچ گونه اصالتی ندارند. از این رو، از باب «سالبه به انتفای موضوع» به نفی اختیار نسبت به بندگان قائل اند.

استاد جوادی آملی در این باره می‌گوید:

(در مکتب عرفان و مشرب توحید افعالی) آنچه در جهان امکان هست نقش آینه را دارد، آینه هر چند سراب نیست؛ لیکن اشیا را نشان می‌دهد بی آنکه خود وجودی داشته باشد. هنگامی که کسی در برابر آینه قرار گیرد نمی‌توان گفت: دو چیز وجود واقعی دارند: یکی صاحب صورت و دیگری خود صورت؛ زیرا آینه فقط صاحب صورت را می‌نمایاند. (۱)

نیز می‌گوید:

إسناد أفعال به انسان، إسناد تسامحی و مجازی است. صورت عندالتحقیق جز صاحب صورت نیست. خداوند می‌فرماید: وقتی روابط آسما را با یکدیگر بیان می‌کنم، می‌گویم: این کار از آن زیدست؛ اما وقتی روابط آسما را با خود بیان می‌کنم، می‌گویم این کار از آن منست، شما مرآت منید. (۲)

بر اساس این نظریه، موجودات، جز آسمای حق نمی‌باشد و تأثیرات آنها جز تأثیرات آسما نیست و پیداست که از دیدگاه عرفا، آسما جز ظهور حق نمی‌باشد.

در واقع، قول عرفای اسلامی همان نظر اشاعره است با این فرق که اشاعره، ممکن را اثبات می‌کنند؛ ولی در ظرف وجود، اختیار را از آنان می‌گیرند؛ اما عرفا با سلب وجود از ممکنات، از طریق سلب موضوع، به نفی محمول (یعنی اختیار) می‌پردازند.

۱- علی بن موسی الرضا و الفلسفه الإلهیه (جوادی آملی)، ص ۸۵

۲- علی بن موسی الرضا و الفلسفه الإلهیه (جوادی آملی)، ص ۸۵

ص: ۲۹

بنا بر این، اشاعره از موجودات اراده را سلب می‌کنند (یعنی سلب اراده از بندگان با حفظ وجود آنها)؛ لیکن عرفا اراده و اختیار هر دو را نفی می‌کنند (هم سلب موضوع و هم سلب محمول) و این نسبت به جبر اشاعره، شدیدتر و کامل‌تر است.

در کتاب «تجلی و ظهور در عرفان» می‌خوانیم:

با توجه به شباهت ظاهری که بین عرفا و مذهب اشاعره وجود دارد لازمست به وجوه فرق این دو مذهب به استناد کلام عرفا و حکمای حکمت متعالیه اشاره گردد.

مهم‌ترین وجه فرق بین این دو مذهب آنست که در مکتب عرفا، ایجاد و علیت از ممکن در ظرف نفی وجود از او منتفی می‌گردد.

به عبارت دیگر، نفی ایجاد از ممکنات از قبیل سالبه به انتفای موضوع است؛ چرا که بنا بر این نظر، ممکن نیست تا برای او فعلی باشد.

امّا جبری مذهب (اشاعره) فعل ممکنات و ایجاد آنها را در ظرف اثبات وجود آنها، نفی می‌کند. از این رو، اگر چه اشعری به توحید افعالی حقّ قائل می‌باشد؛ امّا از توحید ذات (توحید وجودی) غافل مانده است.

یعنی توحید ذات، از نظر عرفا، نفی ممکناتست. اگر شما برای غیر خدا وجودی و تعینی قائل شدید، از توحید ذات بیرون رفته اید و در وادی شرک قرار گرفته اید. (۱)

۶. سخن قرآن و عترت (امر بین الامرین)

دیدگاه قرآن و اهل بیت در این مسأله، حد وسط است، نه افراط در مرحله اختیار (که قول مَفْوُضَه می‌باشد) و نه تفریط در اختیار، که نظر اشاعره و عرفاست. به طور کلی بینش اسلامی که از مکتب اهل بیت «س» برگرفته شده در همه امور رعایت حد وسط است. امیرالمؤمنین علی «س» می‌فرماید:

الیمینُ و الشمالُ مَضَلَّةٌ و الطریقُ الوسطیةُ الجادَّةُ؛

۱- تجلی و ظهور در عرفان نظری، نقل به معنا از، ص ۲۶

ص: ۳۰

علیها باقی‌الکتاب و آثار النبوه و منفذ السنه و الی‌ها مصیر العاقبه (۱)؛

چپ و راست [افراط و تفریط] گمراهی اند و راه میانه، جاژه [و راه درست رسیدن به مقصد] است. کتاب خدا (قرآن) و آثار نبوت (تعالیم پیامبر) و مجاری سنت [همه] بر راه میانه استوارند و بازگشت عاقبت [و نهایت هر امری] به آنست.

این سخن امام صادق «س» که فرمود:

«لا جبر و لا تفویض، بل امرٌ بین الأمرین» (۲) معروف می‌باشد.

در این دیدگاه، انسان در کارها مجبور نیست، تا حکمت جعل احکام (بلکه فلسفه ی خلقت) لغو و بیهوده نگردد و تکامل و تعالی در سایه ی اختیار معنا پیدا کند و مخلوق از خالق تمایز یابد. از آن سوی، تفویض نمی‌باشد تا سیطره حکومت حق و قهاریت و جباریت او محدود شود.

خداوند به همه ی موجودات و بر همه ی افعال و اعمال اختیاری انسان سیطره دارد.

با وجود این، خدا چنین خواسته که ما مختار باشیم و اختیار ما به اراده و اختیار اوست و هر آن بخواهد می‌تواند اختیار را از ما بگیرد.

بنا بر این، ما از سویی در سیطره قدرت و علم و اختیار پروردگاریم و همه ی افعال ما وابسته به مشیت اوست. در عین حال، به وجدان در می‌یابیم که کارها را با اختیار خودمان انجام می‌دهیم و در آخرین مرحله ی ایجاد فعل، اختیار به دست ماست با اذعان به این که اختیار ما مانند ذات وجود مان وابسته به عنایت الهی می‌باشد.

از شواهد وجود اختیار در ما، اینست که هنگام ارتکاب گناه شرمنده می‌شویم و اگر به کسی ستم کردیم پوزش می‌طلبیم. پس حفظ مرز بندگی و مالکیت مطلق خداوند اقتضا می‌کند که ما او را حاکم و قاهر بر همه ی اعمالمان بدانیم:

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۶؛ بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۶۲، ح ۱۴

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳

ص: ۳۱

«و هو القاهرُ فوقَ عبادِهِ» (۱)؛

و اوست قاهر (و چیره) بر بندگانش.

و از سویی خود را در افعالی که انجام می دهیم مجبور نپنداریم:

«كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (۲)؛

هر نفسی در گرو چیزهایی است که کسب می کند.

مولوی نسبت به اختیار بندگان می سراید:

این نه جبر این معنی جبری است

ذکر جبری برای زاری است

زاری ما شد دلیل اضطرار

خجالت ما شد دلیل اختیار

گر نبودی اختیار این شرم چیست؟

وین دریغ و خجالت و آزر چیست؟

زجر استادان و شاگردان چراست

خاطر از تدبیرها گردان چراست

۷. حدوٲ و قِدم

از مسائل مهمی که فیلسوفان از گذشته های دور به آن پرداخته اند، مسأله حدوٲ و قِدمست. انبیاء و اولیا و پیروان همه ی آدیان به حدوٲ عالم قائل اند و هر آنچه را جز خداست مسبوق به عدم حقیقی می دانند. مشهور میان فلاسفه، اینست که عالم حدوٲ ذاتی دارد و از نظر زمانی قدیم می باشد.

علاّمه سمّانی در حکمت بوعلی سینا بر این باورست که ابن سینا به حدوٲ حقیقی عالم قائلست، (۳)؛ لیکن آنچه شهرت یافته نظریه ی قِدم زمانی عالمست.

۲- سوره ی مدثر (۷۴)، آیه ی ۳۸

۳- حکمت بوعلی، ج ۳

ص: ۳۲

تعریف و اقسام حدوث و قدم از نظر حکیم سبزواری

حاج ملاهادی سبزواری در تعریف قدیم می گوید:

اِذِ الْوَجُودِ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ

او غیره فهو مُسَمًّى بِالْقَدَمِ

و ادر الحدوث منه بالخلاف

صف بالحقیقی و بالاضافی (۱)

هر گاه وجود بعد از عدم یا، پس از غیر خودش نباشد، آن وجود «قدیم» نامیده می شود و حادث را بر خلاف قدیم بدان و هر یک از آن دو را به حقیقی و اضافی توصیف کن.

نزد فلاسفه، هر یک از این دو (حادث و قدیم) به حقیقی، اضافی، طبعی، ذاتی، زمانی، دهری و اسمی تقسیم می شود:

قدیم حقیقی: موجودی است که هیچ گونه احتیاج و نیاز به غیر ندارد و هستی آن دائمی و ازلی و ابدی است.

قدیم اضافی: آن موجودی است که زمان پیدایش آن نسبت به موجود دیگر بیشتر و بیشتر باشد.

قدیم ذاتی: موجودی است ازلی که به ذات خود قائم (و پایدار) می باشد و مفهوم آن با قدیم حقیقی یکسانست.

قدیم زمانی: موجودی است که به عدم واقعی زمانی مسبوق نیست و هر اندازه نسبت به زمان وجودش واریسی شود، ازلی بودن و دوام آن نمایان می گردد.

حادث حقیقی: (در مقابل حادث اضافی) موجودی است که در مقام خود نیست بوده و حادث شده است. (۲)

حادث اضافی: حادثی است که زمان پیدایش آن از موجود دیگر، دیرتر و کمتر باشد.

۱- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۳۰۹ (الفریده الثالثه).

۲- در میزان المطالب (ص ۲۲۱) چنین آمده است: ما سوی الله حادث به حدوث حقیقی هستند، یعنی إِنَّ الله تعالی کان و لا شیء غیره حقیقه فخلق الشیء الذی جمیع الأشياء منه.

ص: ۳۳

حادث ذاتی: موجودی که به خودی خود نیست محض و لاقتضای صرفست و به واسطه ی علّت تامه پدید می آید.

حادث زمانی: موجودی است که به عدم واقعی مسبوقست و به واسطه ی وجودش، عدم سابق آن که آن را عدم مقابل می نامند منقطع گردد.

حادث تجددی یا طبیعی: موجودی که بر اساس حرکت جوهری پیوسته در حال تبدیل و دگرگونی است.

حادث تجددی از نوآوری های ملاصدراست و آن را از راه حدوث زمانی عالم اثبات می کند و «لبس بعد لبس» و کمال بعد از نقص می نامد. (۱) در جای خودش بیان می کنیم که این سخن، به نظریه ی قَدَم عالم بر می گردد.

حادث دهری: این حادث، از ابداعات میرداماد می باشد. وی می گوید: عالم به عدم دهری مسبوقست؛ زیرا وجود ملکوتی بر آن سبقت دارد. چنانکه در سلسله ی زمان، وجود هر روزی عدم روز، پس از آنست در سلسله ی طولی عالم سیرمَد، عالم دهر یا عالم زمان می باشد.

به بیان دیگر، هر حدّی، عدم و نمایانگر عدم حد دیگرست؛ زیرا وجودات واقعی، در هر مرتبه ای از سلسله ی طولی، ملازم عدم دیگری در آن مرتبه است؛ از این رو، زمانیات به عدم دهری مسبوق اند. (۲)

حادث اسمی: موجودی است که اسم و عنوان آن حادثست؛ ولی وجود آن از وجود مُنسبسط و نور مطلق ناشی می شود.

محقق سبزواری (۳) می گوید: من این اصطلاح را از کلام الهی فرا گرفته ام که می فرمایند:

۱- حکمت الهی (الهی قمشه ای)، مبحث حدوث عالم، ص ۷۵ ۷۶

۲- حکمت الهی (الهی قمشه ای)، مبحث حدوث عالم، ص ۷۵ ۷۶

۳- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۳۱۸

ص: ۳۴

«أَتَجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ؟» (۱)

آیا در باره نام هایی که خود و پدرانتان [برای بت ها] نامگذاری کرده اید و خدا بر [حَقَائِيت] آنها برهانی فرو نفرستاده با من مجادله می کنید.

۸. مسأله معاد

فیلسوفان پیش از ملاصدرا، بر اساس اصالت روح (این که انسانیّت آدمی به روح است و بدن جز وسیله و ابزاری برای روح نمی باشد) حیات، پس از مرگ و رستاخیز آدمی را تنها روحانی و عقلی می دانستند. ابن سینا با نگرش به تعالیم اسلامی می گوید: با برهان نمی توان معاد جسمانی را اثبات یا رد کرد؛ لیکن از آنجا که پیامبر راستگوی خدا به جسمانی بودن معاد خبر داده، باید آن را پذیرفت.

ملاصدرا بر اساس مسلک ویژه ی خودش که به تفصیل بررسی خواهد شد (۲) به معاد جسمانی قائلست؛ لیکن به گونه ای خاص (و نه با جسم عنصری و خاکی).

بزرگانی از فلسفه؛ مانند: حکیم زنوزی، (۳) میرزا احمد آشتیانی، (۴) شیخ محمد تقی آملی، (۵) علامه طباطبایی، (۶) شهید مطهری (۷) و بسیاری دیگر از عالمان و اندیشمندان اسلامی با نظریه ی ملاصدرا مخالفت ورزیده اند.

بنا بر این، در مسأله معاد که از مهم ترین موضوعات اعتقادی در همه ی ادیان به شمار می رود فلاسفه اتفاق نظر ندارند.

- ۱- سوره ی اعراف (۷)، آیه ی ۷۱
- ۲- نظریه ی ملاصدرا، بر اساس اصاله ی الوجود و تشکیک در وجود و حرکت جوهری، تبیین می شود
- ۳- معاد از دیدگاه حکیم زنوزی.
- ۴- لوامع الحقائق فی أصول العقائد، ج ۲، ص ۴۴
- ۵- درر الفوائد، ج ۲، ص ۴۶۰
- ۶- مصاحبه ی آیت الله جعفر سبحانی: معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۲۲۴، به نقل از کیهان فرهنگی.
- ۷- مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۴، ص ۶۷۴

ص: ۳۵

۹. اراده ی خدا و کلام او

در مسأله اراده ی حق و کلام او، نیز فلاسفه نظرات متناقض و متضادی دارند. (۱)

متن:

الثانی: أنَّ نتایج کثیر من الأبحاث المهمه الفلسفیه لاتلائم مع ما ورد فی الشریعه المقدَّسه و کذا نتایج العرفان المتداول الذی جاء فی کتب ابن العربی و امثاله و الغرض من هذه المجموعه بیان هذا الأمر باختصار کما سیأتی فی الفصل الثالث إنشاء الله تعالی و لذلك نقول: إنَّ الصراط الوحید القویم لإدراک المعارف الحقه هو التعقل فی الوحی و بعباره أُخری: إنا بعد أن علمنا بحکم العقل الذی هو المرجع للممارسات الفکریه، أنَّ المدرکات البینه للعقل قلیله و المستقلات العقلیه أقل قلیل حتَّى أقر العقلاء بأنَّ إدراک حقیقه الأشياء للعقل صعب مستصعب و معرفه حدودها فی غایه البعد عن مرحله ی الإدراک و بعد أن علمنا أنَّ العقل أوصلنا إلى الوحی و هو أحسن طریق للمعرفه من حیثاً وسعیته و عدم الخطأ فیهِ لأنَّه صدر من حضره رب الأرباب العلیم الخبیر، فیحکم العقل بلزوم الرجوع إلى الوحی لمعرفه الحقائق و المعارف الاعتقادیه و یحث بالتعقل فی الوحی و معلوم أن المقصود من الوحی هنا حاکی الوحی.

ترجمه

دو: نتایج بسیاری از بحث های مهم فلسفی و نیز دستاوردهای عرفان متداولی که در کتاب های ابن عربی و نظایر آن آمده است، با آنچه در شریعت مقدس وارد شده، سازگار نمی افتد. هدف از این مجموعه، بیان این امر به اختصار است (چنانکه به خواست خدا در فصل سوم خواهد آمد).

۱- رجوع شود به، صفحات ۱۴۲ به بعد.

از این رو، می‌گوییم: یگانه راه استوار برای دستیابی به معارف راستین شریعت، همان «تعقل در وحی» می‌باشد.

به عبارت دیگر، پس از آنکه به حکم عقل (که برای فعالیت‌ها و دستاوردهای فکری مرجع است) دریافتیم که مُدِرکاتِ بَینِ عقل اند کند و مستقلاتِ عقلی بسیار کمتر از آن می‌باشند تا آنجا که عقلا اقرار دارند که ادراکِ حقیقتِ اشیا با عقل، بسیار دشوار و سخت [و بسا دست نیافتنی] است و شناخت حدود آنها از مرحله‌ی ادراک به نهایت دورست و بعد از آنکه دریافتیم عقل ما را به وحی می‌رساند و «وحی» بهترین راه شناخت از جهت گستردگی و خطاناپذیری است (چرا که از جانب رب الأرباب و دانای مطلق صادر شده است) خود عقل (برای معرفت حقایق و معارف اعتقادی) به لزوم رجوع به «وحی» حکم می‌کند و به تعقل در وحی فرا می‌خواند و روشنیست که مقصود از وحی در اینجا حاکی وحی (آیات و روایات) است.

شرح و بررسی فراز اخیر کلام استاد

☀ چنانکه پیداست این دلیل، در واقع، یک قیاسِ اقترانی شکل اولست؛ زیرا می‌گوییم: نتایج مباحث فلسفی و نظرات فیلسوفان با اعتقادات خالص و ناب دین مطابقت ندارد (صغرای قضیه).

☀ هر مکتب و مسلک (و گرایشی) که آرای آن با تعالیم و حیانی ناسازگار باشد، نامعقولست (کبرای قضیه).

☀ بنا بر این، نتایج (و دستاورد) بحث‌های فلسفی و عرفانی و اندیشه‌های فیلسوفان و عرفا در عرفان نظری غیرعقلانی می‌باشد.

کبرای این قیاس ائتفاقی است و همگان پذیرفته‌اند؛ زیرا فلاسفه برای اثبات هماهنگی اندیشه‌هاشان با وحی، به تأویلاتی دست یازیده‌اند. اثبات صغری نیز انشاء الله در مرحله‌ی سوم به تفصیل خواهد آمد.

ص: ۳۷

شایان توجه است که ناسازگاری پدید آمده میان فلسفه و دین، از خطای فیلسوفان در متدولوژی (روش شناسی) ناشی می شود و نه از خطای عقل؛ زیرا عقل خطا نمی کند.

شعاع درک و ساحت دانستنی های عقل محدود دست و از آن سوی، ذات حق و صفاتش و پیچیدگی عوالم دیگر و به دور بودن آنها از دسترس عقل، ما را سوی تعالیم دین رهنمون می شود و از آنجا که عقل در طول وحی قرار دارد (به لحاظ کمیت) هر حقیقت پابینی ما را به حقیقت بالایی سوق می دهد.

این رهنمون عقل فایده دیگری دارد و آن کمال فهم و توسعه ی دریافت های معرفتی انسان می باشد:

«فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ»؛ (۱)

، پس کسی را که خدا می خواهد هدایتش کند، سینه ی او را برای اسلام فراخ می گرداند.

«أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ»؛ (۲)

آیا کسی که خدا سینه اش را برای [پذیرش] اسلام گشاده گرداند و او بر نوری از پروردگار خویش است [مانند کسی است که این موهبت را ندارد].

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا»؛ (۳)

و سوی شما نوری روشنگر [و تمایزدهنده ی چیزها] فرستادیم.

«أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ»؛ (۴)

آیا کسی که مرده بوده، پس او را زنده ساختیم و برایش نوری قرار دادیم که با آن در میان مردم حرکت می کند [مثل او] مانند کسی است که در ظلمت ها حرکت می کند.

۱- سوره ی انعام (۶)، آیه ی ۱۲۵

۲- سوره ی زمر (۳۹)، آیه ی ۲۲

۳- سوره ی نساء (۴)، آیه ی ۱۷۴

۴- سوره ی انعام (۶)، آیه ی ۱۲۲

ص: ۳۸

[و کورکورانه به هر سو می رود و ره به جایی نمی برد]؟!]

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ»؛ (۱)

ای کسانی که ایمان آوردید! تقوای الهی را پیشه کنید و به فرستاده ی او ایمان آورید [که در این صورت] دو بهره از رحمتش به شما می دهد و برایتان نوری قرار می دهد که به وسیله ی آن راه می پیماید.

همه ی این آیات به ما می فهماند که حوزه درک و گسترش شناخت های انسان و رسیدن به کمال معرفت، در پرتو معارف دین و عمل به احکام آن، توسعه می یابد.

این که ساحت شناخت های عقل محدودست و با عقل به جوهره بعضی از حقایق نمی توان پی برد، مورد تصدیق بزرگان فلسفه می باشد.

ابن سینا که در مسائل عقلی، اندیشمندی بی نظیرست، در تعلیقات می گوید:

آنچه از اشیا با عقل و قواعد منطقی ادراک می شود عوارض طبیعتست نه جنس و فصل اشیا و عقل از ادراک و احاطه به اجناس و فصول اشیا عاجزست. (۲)

حکیم سبزواری در آغاز الهیات منظومه می گوید:

مفهومه من أعرِف الأشياء

و كُنْهه في غايه الخفاء (۳)

مفهوم وجود از شناسا ترین چیزهاست و حقیقت آن در نهایت خفا (پوشیدگی و پنهانی) است.

در این باره می توان پرسید: با توجه به اشتراک مفهومی وجود که اساس اصالت و جودست و نیز رابطه ی میان مفهوم و مصداق (که رابطه ی مرآتیی و کاشفیت می باشد) چگونه با روشن بودن مفهوم وجود، مصداق آن به نهایت، مخفی است؟!]

۱- سوره ی حدید (۵۷)، آیه ی ۲۸

۲- التعلیقات، ص ۳۴

۳- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۱۷۹ (الفریده الأولى).

ص: ۳۹

بنا بر این، با توجُّه به نقش عقل در هدایت آدمی و مصون بودن وحی از خطا و محدود بودن عقل در حوزه الهیات، به حکم عقل، باید به سراغ وحی رفت و معارف دقیق و ظریف دین را از تعالیم وحی آموخت.

درک معارف ژرف دین بی راهنمایی وحی به لغزش و انحرافات بزرگی می انجامد و حرکت در این وادی بی سپر تعالیم وحی، روح و روان و عقل را مجروح می سازد، مولوی در این راستا می گوید:

نکته ها چون تیغ پولادست تیز

گر نداری تو سپر واپس گریز

پیش این الماس بی اسپر میا

کز بُردن تیغ را نبود حیا

باری، جولان در عرصه معارف الهی عزمی راسخ و همتی والا و تلاشی دو چندان می طلبد و کار نخبگان و بزرگان علم و ادبست که با انصاف و اخلاص در این مسیر گام نهند؛ به همین دلیل، خطرات آن نیز به مراتب فزون تر می باشد.

نردبانِ خلق این ما و منی است

عاقبت زین نردبان افتادنی است

هر که بالا تر رود اَبَله ترست

کاستخوان او بتر خواهد شکست

متن:

تذکره مهمه:

من البدیهی أن نتایج الوحی لا تكون مخالفه للعقل و لا يمكن ان تكون كذلك و أما ما يترائی من المخالفه بدواً فقد فسیر من لدن نفس الوحی (القرآن أو الحدیث) قبل كل تفسیر و تأویل و هناك آیات فی الذکر الحکیم تعدّ من هذا كما فی قوله:

«وَجَاءَ رَبُّكَ» (۱) و «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (۲) و «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (۳) و أمثالها.

۱- سوره ی فجر (۸۹)، آیه ی ۲۲

۲- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۲۳

۳- سوره ی حجر (۱۵)، آیه ی ۲۹ و سوره ی ص (۳۸)، آیه ی ۷۲

ص: ۴۰

نعم، إن لم يكن الحاكي للوحي ظاهراً في معنى خاص أو كان منحيث السند مختلفاً فيه (كما في بعضاً لأحاديث الفقيهيه و غيرها) فلا كاشفيه له عن الواقع (و إنَّ الكلام فيها كالكلام في مسائل الفلسفه) و طبعاً لا نستطيع الالتزام بمفاده في المسائل الاعتقاديه التي لا بدَّ فيها من العلم لو لم يكن الاعتقاد الاجمالي بما هو في الواقع كافياً كما في بعضاً لمسائل الاعتقاديه.

نعم، في المسائل الفقيهيه يكون الفقيه مكلفاً بالرجوع إلى هذه المدارك حتَّى تتم له الحجه الظاهره فإنَّه في مقام العمل و لا يضرب به ذلك.

و إن زعم أحد أنَّ الآيات و الروايات في العقائد و المعارف ليست على حد تستفاد من ها العقائد لعدم قطعيه مستندات ها سنداً أو دلالة فهذا من الأخطاء الناشئه من عدم ملاحظه المدارك الوحيانيه و عدم التتبع فيها و معنى ذلك أنَّه ليس في الإسلام إلا شىء من المسائل الفرعيه القطعيه و مسائل كثيره ظنَّيه و هذا مما لا يرضييه مسلمٌ بصير و عليه فعلى الإسلام السلام و لكن ليس كذلك فإن من لاحظ الكتب الحديثيه المعتبره يجد بحمدالله تعالى أنَّ المدارك في كثير من المسائل الاعتقاديه متوفره مع وضوح الدلاله و موافقه بعض ها لبعض بحيث يعجب الإنسان.

ص: ۴۱

ترجمه

یادآوری مهم:

روشنست که نتایج وحی، مخالف با عقل نمی باشد و چنین چیزی امکان ندارد و اما مخالفتی که در نگاه نخست به نظر می آید، از سوی خود وحی (قرآن یا حدیث) پیش از هر تفسیر و تأویلی، تبیین شده است.

آیاتی از قرآن را می توان از این دست شمرد؛ مانند «وَجَاءَ رَبُّكَ» (۱) (و پروردگارت آمد)، «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (۲) (وجوهی دیده سوی پروردگارشان دارند)، «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي» (۳) (و از روح خود در آن دمیدم) و امثال اینها.

آری! اگر حاکی وحی در معنای خاصی ظهور نداشته باشد یا از نظر سند در آن اختلاف باشد (چنانکه در بعضی از احادیث فقهی و غیر آن، رخ می نماید) در این صورت، کاشفیت از واقع ندارد (و سخن در آنها همانند سخن در مسائل فلسفه است) و از این رو، در مسائل اعتقادی (که در آن علم و یقین ناگزیرست) ما نمی توانیم به مفاد آنها ملتزم شویم؛ البته اگر اعتقاد اجمالی به آنچه در واقع هست، کافی نباشد، چنانکه در بعضی از مسائل اعتقادی چنین است [و اعتقاد اجمالی بسنده می کند].

آری! در مسائل فقهی، فقیه وظیفه دارد به مدارک مربوطه رجوع کند تا حُجَّتِ ظاهری به دست آورد؛ چرا که وی در مقام عملست و در این مقام، حجتِ ظاهری کارساز می باشد و به او ضرری نمی رساند.

اگر کسی گمان کند که آیات و روایات در باب عقاید و معارف بدان پایه نیست که عقاید از آنها به دست آید، زیرا مستندات آنها از نظر سند یا دلالت، قطعیت ندارند [باید

۱- سوره ی فجر (۸۹)، آیه ی ۲۲

۲- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۲۳

۳- سوره ی حجر (۱۵)، آیه ی ۲۹ و سوره ی ص (۳۸)، آیه ی ۷۲

ص: ۴۲

گفت: که] این پندار از خطا های برخاسته از عدم ملاحظه ی مدارک و حیانی و عدم تتبع در آنهاست و این گمان، بدان معناست که در اسلام جز مسائل فرعی قطعی و شمار زیادی از مسائل ظنی وجود ندارد و این سخنی است که مسلمان با بصیرت آن را بر نمی تابد و اگر چنین باشد فاتحه ی اسلام را باید خواند و لکن چنین نیست، زیرا هر که کتاب های حدیثی معتبر را ملاحظه کند شکر خدا مدارک بسیاری را نسبت به مسائل اعتقادی فراوانی با دلالت های روشن (و موافقت بعضی از آنها با بعض دیگر) می یابد، به گونه ای که انسان را به شگفت می آورد.

بررسی و شرح

مطابقت عقل و وحی با یک دیگر و عدم مخالفتشان از امور مسلم و بدیهی است. این دو به اعتبار اصل حجیت و ارزش ذاتیشان در عرض همدند؛ بلکه همین حجیت ذاتی عقل سبب می شود که آدمیان پیش از شنیدن ندای بیرونی انبیاء از درون، سوی حق رهنمون شوند که از آن، گاه به عقل فطری تعبیر می شود (البته فطرت به معنای خاص که نوعی از معرفت موهبتی است بحث دیگری است).

عقل و وحی نه تنها با هم تعارض ندارند، بلکه ملازم همانند. عقل در مرحله ی اثبات و نفی در تلازم با وحی است؛ در مرحله ی اثبات، عقل مستقل از وحی به اثبات مبدأ، عینیت ذات با صفات ذات، نامتناهی بودن ذات واجب، کمال مطلق بودن و در ناحیه ی سلب هم به مادی نبودن باری تعالی و مباینت آن با مخلوقات می پردازد و به تغایر ذاتی خدا با مخلوقات حکم می کند.

به طور کلی، دو حجت الهی و دو منبع شناخت با هدف واحد، نمی توانند با هم متعارض باشند. عقل در حوزه ادراکی اش هم به اثبات مسائل اعتقادی می پردازد و هم آنها را تبیین می کند و وحی نیز در عرصه ی معارف که دامنه ای بس گسترده دارد هم به اثبات مبادی و مسائل اعتقادی می پردازد و هم آنها را تبیین می کند.

ص: ۴۳

نمونه ای از تبیین مسائل اعتقادی دروحي بازگرداندنِ مشابهات قرآنت به محکمت آن و نیز ارجاع آیاتِ مُجَمَّلست به آیاتِ مُبَيَّن.

به عنوان مثال، در کلامِ الهی آمده است:

«جَاءَ رَبُّكَ» (۱)؛ پروردگارت آید.

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (۲)؛ خدای رحمان بر عرش سیطره یافت.

«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (۳)؛ دست خدا بالای دسته ای ایشانست.

«خَلَقْتُ يَدَيَّ» (۴)؛ به دو دست خویش آن را آفریدم.

«إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (۵)؛ سوی پروردگارش می نگرد.

«وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (۶)؛ موسی به گونه ای ویژه با خدا سخن گفت:

این آیات همه متشابه اند و با آیاتِ محکم زیر تبیین می شوند:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (۷)؛ هیچ چیز مانند او نیست.

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (۸)؛ چشم ها خدا را در نمی یابند.

«هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (۹)؛ هر کجا که باشید، خدا با شماست.

«وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۱۰) و بر هر چیزی داناست.

۱- سوره ی فجر (۸۹)، آیه ی ۲۲

۲- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۵

۳- سوره ی فتح (۴۸)، آیه ی ۱۰

۴- سوره ی ص (۳۸)، آیه ی ۷۵

۵- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۲۳

۶- سوره ی نساء (۴)، آیه ی ۱۶۴

۷- سوره ی شوری (۴۲)، آیه ی ۱۲

۸- سوره ی انعام (۶)، آیه ی ۱۰۳

۹- سوره ی حدید (۵۷)، آیه ی ۴

۱۰- سوره ی حدید (۵۷)، آیه ی ۳

ص: ۴۴

بنا بر این، در تبیین بسیاری از مسائل اعتقادی، عقل و وحی نقش مشترک دارند. نهایت، اینست که عقل به طور مستقل به حل و فصل امور می پردازد و وحی از باب ارشاد به حکم عقل و تأیید تبیین عقل، رُخ می نماید.

؛ لیکن در ورای ساحت ادراکی عقل، عقل تسلیم وحی است و از وحی و عترت آنچه را که خود نمی تواند درک و تبیین کند، می آموزد. از این نظر، اولیای دین که مفسر و شارح وحی اند در حقیقت، معارف فرا تر از فهم عقل را به آدمی تعلیم می دهند.

در اینجا رابطه ی عقل با وحی و شارحان آن، رابطه ی طولی (شاگردی و استادی) می شود. درست در مقابل واجبات تعبدی در فقه، که رابطه به حکم عقل، پذیرش تعبدی است، در اینجا رابطه تعلیمی و حکمت آموزی می باشد.

و این شیوه های است بسیار مطلوب و معقول، که عقل محدود و جزئی را با همه ی عظمت و جایگاه بلندی که دارد، در پرتو وحی در آریم تا فروغی بیشتر یابد و آدمی را از انحراف مصونیت بخشد و او را به آرامش و اطمینان برساند.

مولوی در اهمیّت عقل می سراید:

عقل و دل ها بی گمان عرشی اند

در حجاب از نور عرشی می زیند

و هم اُفتد در خطا و در غلط

عقل باشد در اصابت ها فقط

جنس و ناچنس از خرد دانی شناخت

سوی صورت ها نشاید زود تاخت

عقل را اندیشه یَوْمُ الدّین بُود

وین هوا پر حرص و مالی بین بود

عقل ضدّ شهوتست ای پهلوان

آنکه شهوت می تند عقلش مخوان

گفت: پیغمبر که هر که احمقست

او عَدُو. ماست غول رهنست

و در اهمیّت رجوع عقل جزئی به عقل کلی و پناه بردن به اولیای دین می گوید:

مر ترا عقلی است جز وی در نهان

کامل العقلی بجو آندر جهان

عقل جزوی عقل را بدنام کرد

کام دنیا مرد را ناکام کرد

عقل جزوی آفتش وهمست و ظن

زان که در ظلمات شد او را وطن

قابل تعلیم و فهمست این خرد

لیک صاحب وّحی تعلیمش دهد

نارسایی بعضی از ادله ی احکام

بعضی از آیات و احادیثی که سند و مبنای احکام فقهی اند، گاه مجمل اند. این اجمال در مواردی از ناحیه ی دلالت لفظ حدیث می باشد.

به عنوان مثال، در آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (۱) دست مرد و زن دزد دزد را قطع کنید واژه ی «ید» (دست) میان چند معنا مشترکست و از این رو معنا مجمل می شود. در این صورت، آیات و یا احادیثی که مبینند این اجمال را برطرف می سازند. در همین مورد آیه ی ۱۸ سوره ی جن مبین این آیه می باشد؛ زیرا در آن آمده است: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» (۲) محل های سجده برای خداست این آیه با بیان امام جواد «س» (۳) روشن می سازد که مقصود قطع انگشتان دستست.

اجمال گاه به دلیل اختلاف در سند حدیث می باشد. به عنوان مثال، ممکنست روایتی بر وجوب نماز جمعه دلالت کند و روایت دیگر نماز جمعه را از مناصب ویژه ی معصوم بداند و نیز از بعض روایات وجوب عینی و از بعض دیگر وجوب تخییری استفاده می شود.

در این موارد، یکی از این سه فتوا حکم واقعی است:

۱. وجوب عینی نماز جمعه.

۲. حرمت نماز جمعه.

۳. وجوب تخییری نماز جمعه (که بسیاری بر آن اتفاق نظر دارند).

در اینجا گر چه حکم واقعی کشف نشده است؛ لیکن با توجه به دو امر، هیچ خللی در سلوک علمی فقیهان پدید نمی آید:

امر اول: فقه از مقوله ی عملست و اعتقاد به واقع در آن شرط نمی باشد، بلکه نفس عمل، تکلیف و وظیفه را ساقط می سازد.

۱- سوره ی مائده (۵)، آیه ی ۳۸

۲- سوره ی جن (۷۲)، آیه ی ۱۸

۳- وَسَائِلِ الشَّيْخَةِ، ج ۶، ص ۳۴۵، ح ۸۱۴۱

ص: ۴۶

امر دُوم: فقها در ساحت معرفتِ فقهی از ادله ی فقه عَرْدُول نمی کنند و از سوی علمای امامیه اُتْفَاق نظر دارند که مُخَطَّئه اند (نه مُصَوَّبَه).

و نیز وظیفه مردم از نظر عقل و نقل، اینست که به فقیهان رجوع کنند و از آنان تقلید نمایند. از این رو، هیچ مشکل ریشه ای در حوزه دینداری به وجود نمی آید.

و این برخلاف خط مشی فلسفی است؛ زیرا:

اولاً: در عقاید (و مسائل اعتقادی) علم و یقین لازمست؛ ثانیاً: به اندازه ی کافی برهان و دلیل در تبیین عقاید وجود دارد.

بیان مطلب، اینست که: قرآن خود را

«تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» (۱) «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ» (۲)، «نُوراً مُبِيناً» (۳) «هُدًى لِلنَّاسِ» (۴)، «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (۵) و ... می شناساند، چگونه ممکنست کتاب الهی مسأله ارث، حجاب، ربا، طلاق، حیض، عدّه و ... را بیان کند؛ ولی به مسائل اعتقادی که اهمّیت بس بیشتری دارند و در زندگی انسان سرنوشت ساز می باشند، نپردازد؟! قرآن ریسمان الهی است که باید به آن چنگ زد، فصل خطابست، حقّ و باطل را از هم جدا می سازد، ظلمت ها را می درد، خبرهای گذشته و آینده در آن آمده است و ... از این رو پذیرفتنی نیست که از مسائل اعتقادی غافل مانده باشد.

هماهنگی در سخنان وحی

از ویژگی های مهم وحی وحدت رویه است. آنگاه که به آیات و روایات رجوع می کنیم، وحدت سیاق و هماهنگی مضمون و معنا را در آنها در می یابیم؛ به گونه ای که به خوبی

۱- سوره ی نحل (۱۶)، آیه ی ۸۹

۲- سوره ی طارق (۸۶)، آیه ی ۱۳

۳- سوره ی نساء (۴)، آیه ی ۱۷۴

۴- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۱۸۵

۵- سوره ی انعام (۶)، آیه ی ۳۸

ص: ۴۷

احساس می‌کنیم که الهیات قرآن همان خداشناسی است که امیرالمؤمنین «س» بیان می‌دارد و آن نیز به نوبه‌ی خود همان الهیاتی است که حضرت علی بن موسی الرضا «س» تبیین می‌کند و هیچ تفاوت اصولی و بنیادین میان قرآن و سخنان امامان «س» دیده نمی‌شود.

سخن علامه محمدتقی جعفری در این زمینه درس آموزست، وی می‌نویسد:

وقتی که می‌گوییم: الهیات از دیدگاه علی بن موسی الرضا «س» در حقیقت می‌گوییم: «الهیات از دیدگاه اسلام» در صورتی که اگر بگوییم: «الهیات از دیدگاه فلان فیلسوف یا حکیم اسلامی» مستلزم آن نیست که بگوییم: «الهیات از دیدگاه اسلام».

هر یک از فلاسفه و عرفا و حکمای اسلامی ... مطالبی را به عنوان اصول و مسائل الهیات مطرح کرده و عقایدی را درباره‌ی آنها ابراز نموده‌اند و مسلمست که قصد همه‌ی آنان این بوده است که عقائد آنان بازگوکننده‌ی مبانی اسلام در الهیات و هستی‌شناسی بوده باشد و از این جهت فیلسوف و عارف و حکیم اسلامی محسوب شده‌اند؛ ولی به هیچ وجه نمی‌توان گفت: الهیات و هستی‌شناسی اسلام یعنی عقائدی که شخصیت‌های مزبور و امثال آنان ابراز نموده‌اند.

□ در صورتی که معارف الهی و هستی‌شناسی که از یکایک ائمه معصومین «س» اظهار شده است متن عقائد اسلامی می‌باشد.

یکی از روشن‌ترین دلایل این حقیقت توافق کامل همه‌ی معارف ابراز شده از ائمه «س» با عقل سلیم و قرآن و دیگر منابع معتبر اسلامی و اتحاد کلمه‌ی همه‌ی آنان با یکدیگر است. به عنوان مثال، مسائل و اصول مربوط به توحید و صفات و افعال خداوندی و رابطه‌ی خدا با عالم هستی و انسان که در سخنان رئیس‌الموحدین امیرالمؤمنین «س» در نهج البلاغه دیده می‌شود، مضامین آنها بدون اختلاف در سخنان ائمه دیگر مطرح شده است ...

برای اثبات این معنا می‌توانیم دلایلی را در نظر بگیریم، از آن جمله:

در منابع معتبر حدیثی آمده است که: «لَا نَقُولُ إِلَّا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ... ع» ... ما چیزی را؛ نمی‌گوییم: مگر از رسول خدا و مقصود از «ما» همه‌ی ائمه‌ی معصومین «س» می‌باشد؛

ص: ۴۸

همچنین هیچ یک از ائمه مطلبی مخالف آنچه را که ائمه دیگر گفته اند، ابراز نموده اند، از طرف دیگر روایات معتبری آمده است در این که «کلهم نور واحد» (۱) ائمه «س» یک نورند.

به قول مولوی:

همچو آن یک نور خورشید سما

صد بود نسبت به صحن خانه ها

لیک یک باشد همه انوارشان

چون که برگیری تو دیوار از میان

دلیل آخر، اینست که: هر یک از ائمه «س» گفتار و کردار سایر ائمه را تصدیق نموده است. این وحدت کلمه درباره ی مسائلی [است] که شاید بتوان گفت: هیچ فیلسوف و حکیم و عارفی را نمی توان سراغ گرفت که حتّی در یکی از آن مسائل، وحدت نظر کلی در ادعا و استدلال داشته باشند.

بنا بر این بلاشک الهیات همه ی ائمه یکسانست و هیچ گونه اختلاف اساسی بین آنها نیست و این نشان می دهد آن بزرگواران علومشان و الهیاتشان از منبع علم خداوندی سرچشمه می گیرد.

و همچنین از حیث سند و اعتبار آن، هیچ مشکلی در الهیات وجود ندارد؛ زیرا هم قرآن که قطعی الصدورست به اندازه ی کافی در معارف عقلی سخن گفته است و هم احادیث متواتر در معارف الهی به حدّی است که همه ی مسائل مهم اعتقادی به جز فروع آن، به راحتی قابل اثباتست.

خصوصاً نهج البلاغه که در همه جهات به ویژه در مسائل عقلی و اعتقادی کتابی است بی نظیر. گذشته از آیات و خطب نهج البلاغه و احادیث متواتر، اخبار آحاد و مستفیض هر گاه مضمونشان مطابق با آن آیات و روایات و خطب باشد، می توانند منبعی مطمئن برای درک الهیات باشند، حتّی خبر ضعیف به عنوان یک فرضیه قابل بحث و بررسی است.

.۱

۱- بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۱۶، ح ۲، عبارت چنین است: «و کُلُّنا واحدٌ من نورٍ واحدٍ» شرح نهج البلاغه (علامه جعفری)، ج ۱۵، ص

ص: ۴۹

در مسائل عرفانی هم به وفور مطالب فراوانی در منابع وحیانی [قرآن، نهج البلاغه و روایات خصوصاً در ادعیه] به چشم می خورد. معارف عمیق عرفانی را در دعای سحر، دعا های صحیفه ی سجّادیه، دعای کمیل، مناجات خمسّه عشر، دعای ابوحمزه و دعای عرفه ی امام حسین «س» و سایر ادعیه می توان یافت.

اگر به اندازهای که در فقه اصغر و احکام فرعی دین تحقیق شده است در مسائل عرفانی موجود در ادعیه و عقاید که فقه اکبرست تحقیق شده بود، امروز به لحاظ عرفانی و ذوقی وضع جامعه ی ما خصوصاً وضع حوزه های علمیه ما به مراتب بهتر از وضع موجود می بود.

در این راستا کافی است طالبان معارف عقلی و عرفانی به متون دینی (معارف اعتقادی و عرفانی در منابع وحی) مراجعه کنند.

حال اگر کسی ادّعا کند که منابع دینی برای تبیین معارف بسنده نیست، در آن صورت باید فاتحه اسلام را خواند؛ زیرا دیگر چیزی از اسلام باقی نمی ماند، مگر چند مسأله فرعی قطعی (مانند وجوب نماز، روزه، حج، خمس) و مسائل ظنی فقهی فراوان که در مقایسه با مسائل اعتقادی نقش چندانی در حیات انسانی ندارد.

ص: ٥١

متن:

وَأَمَّا الْفُصُولُ الثَّلَاثَةُ:**الفصل الأول:****إشاره**

في تَمَازِيزِ كُلِّ مِنَ التَّعْقَلِ وَالعِرْفَانِ وَالوَحْيِ عَنِ الْآخِرِ فَنَقُولُ: الْمَقْصُودُ مِنَ الْوَحْيِ هُوَ الْإِرْتِبَاطُ الْخَاصُّ وَالعِلَاقَةُ الْخَاصَّةُ بَيْنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَالرَّسُولِ الْمَبْعُوثِ مِنْ عِنْدِهِ وَهَذَا الْإِرْتِبَاطُ إِمَّا بِهِ وَاسْطُهُ جِبْرَائِيلُ أَوْ مَلَكٌ آخَرٌ أَوْ بَدُونِ وَاسْطِهِ وَ لَا شَكَّ أَنَّ هَذِهِ حَقِيقَةُ غَيْرِ التَّفَكُّرِ وَالتَّعْقَلِ لِأَنَّ الرَّسُولَ كُلَّ مَا جَاءَ بِهِ مِنَ الْحَقَائِقِ بِصَفَةِ الْوَحْيِ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ ذَلِكَ بِتَفَكُّيرٍ أَوْ بِمَمَارَسَةِ أُسَالِيبِ التَّعْقَلِ بِحَيْثُ يَصِلُ بِهِ تَرْتِيبَ الْمَبَادِي إِلَى الْحَقَائِقِ ثُمَّ يَخْبِرُ عَمَّا وَصَلَ إِلَيْهِ.

وَ كَذَا لَا شَكَّ أَنَّ مَا حَصَلَ بِالوَحْيِ غَيْرَ مَا حَصَلَ بِالْعِرْفَانِ الْمَصْطَلِحِ (وَ هُوَ شَهُودُ النَّفْسِ بَعْدَ التَّصْفِيهِ وَ التَّرْكِهِ) وَ بَعْدَ مَعْرِفَةِ كُلِّ مِنَ الْوَحْيِ وَ التَّعْقَلِ وَ الْعِرْفَانِ لَا-@ نَحْتَاجُ لِإِثْبَاتِ التَّمَايزِ إِلَى أَزِيدٍ مِنْ مَعْرِفَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا فَإِنْ مَعْرِفَتُهَا وَ تَصَوُّرُهَا يَثْبُتُ التَّمَايزَ بَيْنَهَا وَ هَذَا فِي الْحَقِيقَةِ مِنَ الْقَضَايَا الَّتِي قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا وَ بَعْدَ هَذَا فَنَقُولُ: إِنَّ لِسَانَ الْوَحْيِ فِي الْأَكْثَرِ يَكُونُ بِطَرِيقِ التَّذْكِيرِ لَا بِشَكْلِ الْإِسْتِدْلَالِ الْمَصْطَلِحِ وَ إِنْ أَمَكَّنْ جَعَلَهُ فِي صُورِهِ الْإِسْتِدْلَالِ لَكِنْ لَمِيجِي فِي الْأَكْثَرِ بِهَذِهِ الصُّورَةِ، كَمَا إِشَارَ إِلَيْهِ سَبْحَانَهُ بِقَوْلِهِ:

«إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ» (١) «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (٢) وَ «فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذُّكْرَى» (٣)

١- سورة ي غاشية (٨٨)، آية ي ٢١

٢- سورة ي يوسف (١٢)، آية ي ١٠٤

٣- سورة ي اعلیٰ (٨٧)، آية ي ٩

ص: ۵۲

فالقرآن تذکره ی و الرسول مُذَكَّر و الذکر یشیر ما فی العقول و یذکر الإنسان بما فی فطرته و مکنون خلقته.

نعم، نجد أحياناً ما يكون بصورة الاستدلال كما في قوله تعالى:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (۱) أو «وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» (۲) لكنها أيضاً

لیست علی الشكل المنطقی المصطلح.

ترجمه

اما فصول سه گانه:

فصل اول

این فصل، در تمایز هر یک از تعقل و عرفان و وحی از دیگری است. در این راستا می‌گوییم:

مقصود از وحی، ارتباط خاص و علاقه ی ویژه بین خدای متعال و پیامبری است که از نزد او مبعوث می‌شود. این ارتباط یا به واسطه ی جبرئیل یا فرشته ی دیگری است و یا بدون واسطه صورت می‌گیرد. بی‌گمان، این حقیقت، غیر از تفکر و تعقلست؛ زیرا حقایق را که پیامبر با ویژگی وحیانی بودن می‌آورد، به اندیشیدن یا با به کارگیری شیوه های عقلی برایش به دست نمی‌آید به گونه ای که از ترتیب مبادی به حقایق برسد، سپس از آنچه بدان [با این روش] دست یافته، خبر دهد.

نیز شکی وجود ندارد که آنچه را با وحی به دست می‌آید، غیر آن چیزی است که با عرفان مصطلح (که همان شهود نفس بعد از تصفیه و تزکیه است) حاصل می‌شود.

۱- سوره ی انبیاء (۲۱)، آیه ی ۲۲

۲- سوره ی مؤمنون (۲۳)، آیه ی ۹۱

ص: ۵۳

بعد از شناخت هر یک از وحی و تعقل و عرفان، برای اثبات تمایز آنها از یکدیگر، بیش از شناخت هر یک از آنها، به چیز دیگر نیاز نداریم؛ چرا که شناخت آنها و تصورشان، تمایز میان آنها را ثابت می‌کند و این، در حقیقت از قضایایی است که قیاس‌های آنها همراه خود آنهاست. اکنون می‌گوییم: لسان وحی در بیشتر موارد به طریق «تذکیر» (یادآوری) است نه به شکل استدلال مصطلح، هر چند می‌توان آن را به صورت استدلال در آورد؛ لیکن در بیشتر جاها بدین گونه نیامده است؛ چنانکه خدای سبحان می‌فرماید:

«إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ» (۱)؛ تو تنها یاد آورنده‌ای.

«إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (۲)؛ این قرآن نیست، مگر مایه‌ی پندی برای جهانیان.

«فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى» (۳)؛ ای پیامبر! تذکر بده، که یادآوری سودمند می‌افتد.

قرآن «تذکره» (به یاد آوردن) است و پیامبر «مذکر» (یادآور) است و ذکر (یادآوری) دفاین عقول را بر می‌انگیزاند و انسان را به فطرت و نهران خانه‌ی دلش توجه می‌دهد.

آری! گاه به صورت استدلال، آیاتی را می‌توان یافت؛ مانند:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (۴)؛

اگر در آسمان و زمین، به جز «الله» خدایی بود، هر دو تباه می‌شد.

«وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (۵)؛ اگر خدایان متعددی وجود می‌داشتند، بعضیشان بر بعضی دیگر برتری می‌جستند.

؛ لیکن این آموزه‌ها نیز به شکل منطقی مصطلح نمی‌باشد.

۱- سوره‌ی غاشیه (۸۸)، آیه‌ی ۲۱

۲- سوره‌ی یوسف (۱۲)، آیه‌ی ۱۰۴

۳- سوره‌ی اعلی (۸۷)، آیه‌ی ۹

۴- سوره‌ی انبیاء (۲۱)، آیه‌ی ۲۲

۵- سوره‌ی مؤمنون (۲۳)، آیه‌ی ۹۱

ص: ۵۴

شرح

در مرحله اول، مقصود بیان این واقعیتست که وحی و معرفت وحیانی، از سنخ معرفت فلسفی و عرفانی نمی باشد و پیامبر «س» معارف الهی را به شیوه‌های خاص دریافت می کرد که با سلوک فلسفی و عرفانی رایج نمی توان به آن پیبرد. البته منظور این نیست که حقایق آسمانی که بر جان نبی القا شده با عقل یا شهود ناسازگارست، بلکه این حقایق عین شهودند؛ لیکن نه شهود اصطلاحی که به مقدماتی نیاز دارد و از سویی شهودات متعارف اعتباری ندارد، مگر در صورتی که با وحی مطابق باشد.

القای وحی بر جان پیامبر، همه مزایای عقلی و شهودی را بینقص هایی که در این دو شیوه هست داراست و نیز گرچه همه ی تجربه های پیامبر و همه ی واردات قلبی آن حضرت با عقل سلیم و فطرت پاک همسوست؛ لیکن وحی حقیقتی متمایز از تعقل و شهود انسانی می باشد، بلکه بر همه ی آنها احاطه و اشراف دارد و میزان و ملاکی برای درستی یا نادرستی یافته های بشری به شمار می رود.

قرآن که دستاورد وحی است، شیوه ی شهود صحیح را به انسان ها می آموزد، هر چند گاه با موعظه و خود یادآوری و گاه با استدلال و برهان، مفاهیم و مقاصد را می نمایاند.

باری، وحی الهی با این که از نوع متد و روش تعلیمی بشر نیست، هیچ راه صحیح آموزشی را به روی او نمی بندد، بلکه همه ی راه های مناسب دریافت علوم و معارف را، با میزانی که در خود وحی است، فرا راه او می گشاید.

متن:

ص: ۵۵

الفصل الثانی:**اشاره**

لا- شك أنَّ الوحي بما أنه يأتي من عند الله تبارك و تعالی، فهو ينبئ عن الواقع و الحق و لا شوبه فيه و لا خطأ و كذلك العقل لما كان حجه الله على العباد فهو يكشف عن الواقع و الحق و أنما الذي يقع في الخطاء هو العاقل و هذا الخطاء يحصل لأسباب مختلفه المذكوره في موضعها و كذا الشهود الوجداني (و هو العرفان الحقيقي) أيضاً يكشف عن الواقع و الحق، فهذه الأمور الثلاثه إذا كان بمعناها الحقيقيه كلها توصل الإنسان إلى الواقع و لا اختلاف بينها من هذه الجبهه بل يوافق كل واحد منها الآخر و إن تختلف كل منها الآخر من حيث المنهج و الطريق.

ترجمه

فصل دؤم:

بی تردید، وحی از این نظر که از نزد خدای متعالست، از واقع و حقّ خبر می دهد و شائبه و خطایی در آن راه ندارد و نیز عقل از آنجا که حُجّت خدا بر بندگان به شمار می رود، از واقع و حقّ پرده بر می دارد و تنها این شخص عاقلست که به خطا می افتد و این اشتباه و لغزش، به جهت اسباب مختلفی (که در جای خودش ذکر شده اند) روی می دهد. همچنین شهود وجدانی (که همان عرفان حقیقی است) واقع و حقّ را می نمایاند.

این امور سه گانه، هر گاه به معنای حقیقیشان باشند، همه شان انسان را به واقع می رسانند و اختلافی میان آنها از این جهت نیست، بلکه هر یک از آنها با دیگری سازگاری دارد، هر چند از حیث راه و روش، از هم متمایزند.

ص: ۵۶

شرح

در این بخش، وجه اشتراک عقل و عرفان و وحی بیان شده است و این که هر سه روش در کشف از واقع مشترکند و یافته های عقلانی درست و شهودات عرفانی اصیل خطاناپذیرند.

این سخن استاد، پاسخ استواری است بر کسانی که می پندارند اهل تفکیک با عقل و عرفان حقیقی مخالفند. بنا بر این، تعقل و شهود پذیرفتنی است با این یادآوری که:

اولاً: معرفت عقلی و یافته های شهودی با این که صحت دارند محدودند؛ به همین دلیل، ما را از وحی بی نیاز نمی سازند.

ثانیاً: این دسته از شناخت ها در عین درستی و مقبول بودن در عمل کم رخ می دهد؛ زیرا عقل و عرفان بشری با اندیشه های بیرون از این دو در تقابل و تعامل اند و نیز هواهای نفسانی و آمیال و آرزو های آدمی در گستره عقل و عرفان دخالت می کنند.

ص: ۵۷

متن:

الفصل الثالث:**اشاره**

انَّ الفيلسفه المتعارفه التي يدعى أنَّها بنيت على أصول التعقل المسماة بالحكمه المتعالیه التي يؤكد عليها ملاصدرا في كتبه خصوصاً الأسفار الأربعة، هي تخالف الوحي في كثير من المهمات الاعتقاديه و ما أقيم لآرائه دليل عقلي بين بحيث يوجب توجيهها ورد في القرآن و الحديث.

و هكذا نتایج الأبحاث العرفانيه المصطلحه و ستأتي الاشاره إليها في طی مسائل:

ترجمه

فصل سؤم

فيلسفه ي متعارفي كه ادعا مي شود بر پایه ي تعقل پی ریزی شده است و «حکمت متعالیه» نامیده می شود (همان که ملاصدرا در کتابهایش به ویژه در اسفار اربعة بر آن تأکید دارد) در بسیاری از موضوعات اعتقادی برخلاف تعالیم و حیانی است و ملاصدرا برای نظراتش دليل عقلي روشنی ارائه نمی دهد به گونه ای که بتوان با تکیه بر آن، به توجیه آیات و احادیث پرداخت.

و چنین است دستاورد بحث های عرفانی مصطلح، که در ضمن مسائلی به آنها اشاره خواهد شد.

ص: ۵۸

شرح

فلسفه‌ی متعارف که همان حکمت متعالیه‌ی ملاصدراست، به عقلانی بودن و موافقت و هماهنگی با شریعت، شهرت دارد.

ملاصدرا خود در مقدمه‌ی اسفار می‌گوید:

تَبَّأَ لِفَلْسَفِهِ تَكُونُ قَوَانِينَهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَنِ (۱)؛

مرگ بر آن فلسفه‌ی که قواعدش بر خلاف معیارهای دینی باشد. این سخن نشان می‌دهد که ملاصدرا با تعهد به دین و پایبندی به عقاید اسلام، وارد فلسفه شد و کوشید فلسفه را با دین بیامیزد و ناسازگاری آن را بزدايد.

لیکن با وجود این نیت پاک و تلاش بسیار، در عمل توفیق چندانی نیافت. جای بسی تأسفست که نظرات ملاصدرا در بسیاری از مباحث اعتقادی با تعالیم وحی مخالف می‌باشد.

نیز این ناسازگاری، در عرفان ابن عربی فراوان یافت می‌شود.

البته یکی از دلایل تخالف فلسفه‌ی صدرایی با وحی، تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی است به گونه‌ای که می‌توان حکمت متعالیه را شرح عقلی و بیان برهانی عرفان ابن عربی دانست.

متن:

المسأله الأولى (حول المبدأ المتعال):

اشاره

نقول: لا يخفى على من تفحص و تدبر في كتب ملاصدرا أنه تارةً يسلك طريقه العليّه و المعلوليه و أن الله تعالى علّه تامّه و الكائنات معاليل لها، على مبني أصله الوجود و وحده الوجود تشكيكاً و أن الوجود واحد و له مراتب مشككه و أعلى

ص: ۵۹

مرتبه هي مرتبه غيب الغيوب الذي لا اسم له ولا رسم (و هناك مبنى آخر نسيالى المشائين و هو أصاله الوجود و تباين الوجودات) و تارة يسلك طريقه العرفان و أنّ المبدأ المتعال هو حقيقه الوجود و الوجود واحد و لا مراتب له تشكيكاً، بل هو الوجود الواحد الشخصى المتطور بالتطورات المتشأن بالشؤون!

و يبدو أولاً- أنه تناقض فى القول و لكن يظهر بالإمعان فى مؤلفاته أنه عدل عما يعتقدّه أولاً، قال فى المشاعر و كذا فى الأسفار ما ملخصه:

إن كل ما قلنا سابقاً فى هذا البحث كان على مسلك القوم من القول بالعليه و المعلوليه و لكن الله هدانى إلى أن ليس فى دار الوجود إلا حقيقه الوجود و تطوراتها و عليها ليس فى دار الوجود إلا الوجود المتطور. (۱)

و على هذا فعدل ملاصدرا عما كان يقول به سابقاً من العليه و المعلوليه و اعتقد بما قال به ابن العربى.

ولكن كل من المسلكين مخالف لما فى مدرسه الوحي، لأن المبدأ المتعال على ما هو بين فى الوحي هو الحقيقه المجهوله الكنه، الخارجه عن الحدّين: حد التعطيل و حد التشبيه و هو غير الأشياء و شىء بخلاف كل شىء و كنهه مبين مع الخلق و خلقه خلوه منه و هو خلوه من خلقه كما ورد فى أحاديث كثيره. (۲) و على هذا فالحق المتعال مُنَزَّه عن أن يكون عين الموجودات خلافاً لما هو منصوص فى مسلك العرفان و سنشير إليه و كذلك الوحي مخالف لما فى مسلك العليه و المعلوليه من جهات:

۱- قال فى المشاعر، المشعر الثامن فى أن الوجود بالحقيقه هو الواحد الحق تعالى. ص ۵۴ «فما وضعناه اولاً بحسب النظر الجليل من أن فى الوجود عله و معلولاً، أدى بنا أخيراً من جهه السلوك العلمى و النسك العقلى، الى ان المسمى بالعله هو الأصل و المعلول شأن من شؤونه و طور من أطواره و رَجَعَت العليه و الافاضه الى تطور المبدأ الاول بأطواره و تجليه بأنحاء ظهوراته. فاستقم فى هذا المقام الذى قد زلت فيه الأقدام و كم من سفينه عقل غرقت فى لجج هذا القمقام و الله؛ ولى الفضل و الإنعام». و ايضاً راجع الأسفار الأربعة،

ج ۲، ص ۲۹۲

۲- التوحيد (للصدوق) باب ۳۳، التوحيد و نفى التشبيه، ص ۸۰

ص: ۶۰

الأولى: أنه على هذا المسلك مع القول بأصاله الوجود و وحده الوجود تشكيكاً يلزم السنخيه بين الخالق و المخلوق، لأن الخالق و المخلوق على هذا المبني يشتركان في حقيقه الوجود، لأصاله الوجود و وحدته و الحال أنه تعالى متنزه عن مجانسه مخلوقاته كما قرّر في محله بما لا مزيد عليه. (۱)

الثانيه: أنه على هذا المسلك أى مسلك العليّه و أن المبدأ المتعال علّه تامّه و أنّها لاتنفكّ عن المعلول، يلزم موجبيّه المبدأ المتعال في أفعاله.

الثالثه: يلزم قدم العالم

و هذان الأمران أيضاً يخالفان ما في مدرسه الوحي و سيأتي الإشارة إليه و ينبغي لتفصيل القول الرجوع بما أُلّف في هذا المقال. (۲)

فخلاصه الكلام أن ما جاء في الحكمه المتعالیه الصدرائيه حول المبدأ المتعال لا ينطبق على ما جاء في مدرسه الوحي.

و أمّا ما قلنا سابقاً من أنه لا- دليل تطمئن به النفس لهذا القول و أنه ما اقيم دليل عقلي بين عليه حتّى يلزمنا تطبيق الوحي و توجيهه ه فتقريبه: أن هذه النظرية ليست من البديهيات و ليست أيضاً مما اتفق عليه آراء الفلاسفه فإنّها مبتنيه على أصاله الوجود و وحده الوجود و إطلاقها و وحدتها الشخصيه.

و في كلها نظر و لرجال الفن فيها ملاحظات فكم من فحول من المتقدمين و المتأخرين قالوا بأصاله الماهيه و انكروا أصاله الوجود حتّى أن مالأصدرا نفسه كان يذبّ عن هذه الفكره شطراً من حياته،

۱- راجع كتاب «عارف و صوفى چه مى گویند؟» تأليف آيت الله ميرزا جواد آقا الطهرانى رحمه الله و كتاب، «تنبيهات حول المبدأ و المعاد» تأليف آيت الله ميرزا حسنعلی مرواريد رحمه الله و كتاب، «توحيد الإماميه» تأليف المرحوم آيت الله الشيخ محمدباقر الملكى، رحمه الله و ما القيناه في دروسنا و مناظراتنا و انتشر بعضها بحمد الله تعالى.

۲- كالمصادر التي اشير إليها في التعليقه المتقدمه و كتقريرات بحث المرجع الدينى العلامه الخويى في المحاضرات، ج ۲، ص ۳۴

ص: ۶۱

كما صرّح به فی بعض کتبه. (۱)

و کذا جم غفیر من الفلاسفه قالوا بأصاله الوجود مع قولهم بتباین الموجودات كما نسب إلى فلسفه المشاء و جمع کثیر منهم یقولون بوحده الوجود ولكن یصرّون علی التشکیک و یبطلون التطور و التشأن فی الوجود، فالمدعی من حیث البرهان كما ترى و لذلك یقولون فی نهاییه الأبحاث أنّها طور وراء طور العقل و كذلك مسلک العلیه و المعلولیه ادلتها مخدوشه كما هی مذکوره فی محلها.

ترجمه

مسئله اول (پیرامون مبدأ و معاد)

با واریسی کتاب های ملاحظه می توان دریافت که وی گاه طریق علت و معلول را می پیماید و این که خدای متعال، علت تامه است و کائنات معلول اویند.

[وی این سخن را] بر مبنای اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، تبیین می کند و این که «وجود» یکی است و مراتب مشکک دارد؛ بالاترین مرتبه ی آن، مرتبه ی «غیب الغیوب» (پنهان نهان ها) است که اسم و رسم (نام و نشانی) ندارد.

در اینجا مبنای دیگری نیز هست که به فلاسفه ی مشاء نسبت داده می شود و آن، اصالت وجود و تباین وجودها با یکدیگر می باشد.

و گاه ملاحظه می گرد و این که مبدأ (خدای) متعال همان حقیقت وجودست؛ وجود، یکی بیش نیست و مراتب تشکیکی ندارد، بلکه همان وجود واحد شخصی، به طورها [حالت های گوناگون] در می آید و شؤون [مختلف] به خود می گیرد.

.۱

۱- قال ملاحظه «و انی قد کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریه الوجود و تأصل الماهیات حتّی أن هدانی ربّی و انکشف لی انکشافاً بیناً أن الأمر به عکس ذلك و هو أن الوجودات هی الحقائق المتأصله الواقعه فی العین». الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۹.

ص: ۶۲

[یعنی همان واحد شخصی نمودهای مختلف می یابد و به شکل‌های متفاوت در می آید].

در نگاه نخست به نظر می آید که وی تناقض گویی می کند؛ لیکن با دقت در نوشته هایش به دست می آید که وی از اعتقاد اولیه اش عدول می کند. در مشاعر (۱) و نیز در اسفار سخنی دارد که گزیده ی آن چنین است:

آنچه را در گذشته در این بحث گفتیم: بر مسلک قوم (روش علت و معلول) بود؛ لیکن خدا مرا رهنمون شد به این که در دار وجود (و سرای هستی) جز حقیقت وجود و تطورات [حالت های مختلف] آن، نمود ندارد و بر این اساس، در دار وجود جز وجود تطور یافته نیست!

بر پایه ی این سخن، صدرا از مبنای پیشین خود (که شیوه ی علت و معلول بود) دست می کشد و به آنچه ابن عربی قائلست، اعتقاد می یابد.

لیکن هر دو مسلک با آموزه های مکتب وحی مخالفست؛ زیرا به گنه حقیقت مبدأ متعال (بر اساس آنچه در تعالیم وحیانی بیان شده است) نمی توان دست یافت. آن حقیقت، از دو حد «تعطیل» و «تشبیه» بیرونست و چیزی غیر از اشیا و برخلاف هر چیزی [که به تصور آید] می باشد و گنه وجود او، با خلق تباین دارد و او (چنانکه در احادیث فراوان آمده است) (۲) تهی از خلق خویش و خلق، تهی از اویند [یعنی خدا به صورت مخلوقاتش در نمی آید و مخلوقات، هرگز به ذات خدا راه نمی یابند].

.۱

.۲

۱- در مشاعر (مشعر هشتم، ص ۵۴) می گوید: آنچه را نخست به نظر آمد که وجود علت و معلول دارد، با سلوک علمی و ریاضت های عقلی، اخیراً بدینجا منجر شد که آنچه علت نامیده می شود، اصلست و معلول یکی از شئون آن و طوری از اطوارش می باشد و علیت و افاضه، به تطور مبدأ اول به اطوار و تجلی او به انواع ظهوراتش بر می گردد. در این مقام که قدم ها میلغزد، استوار بمان! بسا سفینه ی عقلی که در این گرداب های خروشان، غرق گردید (نیز بنگرید به، الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۹۲)

۲- توحید صدوق، باب ۳۳

ص: ۶۳

بنا بر این، حَقُّ متعال مُنَزَّه است از این که عین موجودات به شمار آید، بر خلاف آنچه در مسلک عرفان بدان تصریح می شود (و به زودی اشاره خواهیم کرد).

همچنین مکتب وحی، با مسلکِ عُلَّت و معلول، از چند جهت مخالفست:

یک: بر اساس این روش (و قائل شدن به اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود) لازم می آید که خالق و مخلوق، هم سنخ باشند؛ زیرا هر دو در حقیقت وجود مشترکند (به جهت اصالت وجود و وحدت آن). در حالی که در جای خودش ثابت شده است خدای متعال، مُنَزَّه می باشد از این که همجنس مخلوقاتش به شمار آید و با آنها سنخیت یابد. (۱)

دو: بنا بر مسلک عُلَّت و معلول، که مبدأ متعال، عُلَّت تامه دانسته می شود و معلولات از او انفکاک ناپذیرند، مُوجِب بودن خدا لازم می آید [یعنی او باید خلق را بیافریند و هستی ناخود آگاه از او پدید آید].

سه: این دیدگاه، مستلزم قدیم بودن عالمست.

این دو امر نیز، با آنچه در مکتب وحی آمده (و به زودی بدان اشاره خواهیم کرد) مخالفست و بجاست برای آگاهی بیشتر به کتاب هایی که در این زمینه نگارش یافته، مراجعه شود. (۲)

گزیده ی سخن، اینست که آنچه در حکمت متعالیه ی صدرایی، پیرامون مبدأ و معاد، آمده است با تعالیم مکتب وحی، سازگاری ندارد.

؛ اما این که در گذشته گفتیم: «دلیلی وجود ندارد تا انسان به این دیدگاه صدرا اطمینان یابد و دلیل عقلی روشنی بر آن اقامه نشده تا ما را به تطبیق آموزه های وحیانی و توجیه

۱- نگاه کنید به، کتاب «عارف و صوفی چه می گویند؟» اثر آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی «س»؛ تنبیهات حول المبدأ و المعاد، تألیف آیت الله میرزا حسنعلی مروارید «س»؛ توحید الإمامیه، تألیف آیت الله شیخ محمدباقر ملکی «س»؛ دروس و مناظراتی که از نگارنده انتشار یافته است

۲- مانند کتاب هایی که در تعلیق ی پیشین بدان اشاره شد و همچنین تقریرات آیت الله خویی در المحاضرات، ج ۲، ص ۳۴ ۴۴

ص: ۶۴

آنها وادارد» بیان آن، اینست که این نظریه، از بدیهیات نمی باشد و از مسائل مورد اُتفاق فلاسفه نیست؛ چرا که مبتنی بر اصالت وجود، وحدت وجود و وحدت اطلاقی و وحدت شخصی وجود، می باشد.

همه ی این بینش ها جای تأملست و رجال فن ملاحظاتی در آنها دارند، بسا بزرگانی از متقدمان و متأخران که به اصالت ماهیت قائل اند و اصالت وجود را انکار می کنند، حتی خود ملاصدرا (چنانکه در بعضی از کتابهایش به صراحت بیان کرده است) (۱) در بخشی از حیاتش به اصالت ماهیت قائل بود.

همچنین گروه زیادی از فلاسفه به اصالت وجود قائل اند؛ لیکن تباین موجودات را [با خالق] می پذیرند؛ چنانکه این سخن، به فلاسفه ی مَشاء نسبت داده شده است.

و گروه بسیاری از ایشان به وحدت وجود قائل اند؛ لیکن بر تشکیک در وجود اصرار می ورزند و تطوّر و تشان (حالت ها و شوؤنات مختلف) در وجود را، باطل می سازند.

از این رو، مدّعا، از حیث برهان چنانکه پیداست نارسا و بی پایه می نماید؛ به همین جهت در نتیجه گیری نهایی ابراز می دارند که وحدت اطلاقی وجود، حالتی فراتر از درک عقلانی است. مسلک علّت و معلول، نیز چنین است و چنانکه در جای خودش ذکر شده، ادله ی آن مخدوش می باشد.

شرح و بررسی

در این مسأله، استاد توحید فلسفی را بیان می دارد و به نقد آن می پردازد.

به طور کلی از نظر مسلک معرفتی چهار قسم توحید هست:

۱.

۱- ملاصدرا می گوید: من از نظریه ی اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیات به شدّت دفاع می کردم تا این که پروردگارم هدایتیم نمود و کشف ویژه و روشنی برایم رخ نمود که امر به عکس، اینست و «وجودات» حقایق اصیل اند و در عین خارجی رخ می نمایند (الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۹)

ص: ۶۵

۱. توحید فلسفی یونانی. (۱)

۲. توحید فلسفی تشکیکی یا صدرایی.

۳. توحید عرفانی یا وحدت شخصی وجود.

۴. توحید عقلی و فطری (توحید انبیاء).

۱. توحید فلسفی یونانی

این توحید، توحید علّی و معلولست و بر اساس نظام علّیت و لوازم آن، خداوند در رأس عالم به عنوان علّت قرار می‌گیرد و ما سوای خدا معلول او به شمار می‌آیند.

.۱

۱- این قسم از توحید به فلاسفه ی مَشَاء نیز نسبت داده شده که در رأس آن ابن سینا قرار دارد. نگارنده - علی رغم شهرت این مسأله - از این نسبت خودداری ورزیده؛ زیرا بر اساس تحقیقات ژرف و گسترده آیت الله محمدصالح مازندرانی، معروف به عَلَامَه سمنانی، ابن سینا بر خلاف آنچه مشهورست به اصالتِ ماهیّت قائلست و در نظرات اختلافی درباره ی حدوث و قدم عالم، حدوثِ حقیقی عالم را می‌پذیرد. از سویی فیلسوفان مَشَاء، بر خلاف پیروان ملاصدرا، به وجود سنخیت میان علّت و معلول قائل نیستند، بلکه قائل به تباینند. در معاد جسمانی نیز ابن سینا به صراحت معاد جسمانی عنصری را - از باب تعبد به سخن پیامبر - می‌پذیرد. همچنین به نظر عَلَامَه سمنانی و بر اساس تحقیقاتی که انجام داده است، ابن سینا در دیگر آرای اختلافی میان وحی و فلسفه، نظری بر خلاف معارف و حیانی نگفته است و می‌بایست ابن سینا را از نسبت‌هایی که به فلاسفه ی یونان و مَشَاء داده شده مبرا بدانیم. چنانکه عَلَامَه جعفری در تقریظی که بر جلد سوّم کتاب «حکمت بوعلی سینا» (اثر عَلَامَه سمنانی) مرقوم داشته می‌نویسد: [حکمت بوعلی، نوشته عَلَامَه سمنانی را می‌توان بهترین و دقیق‌ترین تحلیل از فلسفه ی ابن سینا به شمار آورد]. بنا بر این، شارح آن آرای باطل را به ابن سینا نسبت نداد؛ زیرا دست کم احتمال آن هست که ابن سینا از آن اندیشه‌ها بدور باشد.

ص: ۶۶

این علّیت، سه لازمه دارد که عبارتند از:

الف) همزمانی علّت و معلول (یعنی جداناپذیری زمانی معلول از علّت)؛

ب) هم سنخ بودن معلول با علّت؛

ج) ازلیت معلول و مخلوق به پیروی از ازلی بودن علّت.

فلاسفه بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» گویند: هر موجودی تا به مرحله‌ی واجب الوجود بالغیر نرسد وجود پیدا نمی‌کند، از سویی وجوب وجود از علّت تامه ناشی می‌شود، پس با تمامیت علّت، وجود معلول، ضروری می‌گردد و از آنجا که خداوند همیشه واجب الوجود و کامل الوجود می‌باشد و علّیت او تام و تمامست، حالت منتظره‌ای در میان نیست و در نتیجه مخلوق همواره باید با او باشد.

به نظر آنان حدوث عالم و قدیم نبودن موجودات، یا به نقص در علّت بر می‌گردد یا به جهل علّت و یا به بُخل از جانب علّت و چون خدای حکیم از این سه کاستی مُبرّا و مُنزه است و از سویی تام در علّیت و ایجاد می‌باشد با ازلی بودن خالق، مخلوق هر چند به طور تبعی ازلی است.

گاهی از راه دیگر، قدیم بودن عالم را ثابت می‌کنند و آن، اینست که می‌گویند: اگر عالم قدیم نباشد قطع فیض لازم می‌آید و چون فیاض قدیمست و قطع فیض از جواد ازلی قبیح می‌باشد، باید عالم قدیم باشد تا چنین محذوری لازم نیاید.

در نقد این نظر می‌توان گفت:

اولاً: تحلیل هستی و تبیین رابطه‌ی خالق با مخلوق، به وسیله‌ی قاعده علّیت فلسفی محلّ تأمّلت؛ زیرا این قاعده از روابط موجودات و رابطه‌ی نفس و «مَن» انسانی با افعال و حالات «مَن» انتزاع و استخراج شده است؛ به بیان دیگر، قانون علّیت را عقل از عالم، مخلوقی به دست می‌آورد و معلوم نیست که این قانون در رابطه‌ی خالق و مخلوق هم جریان داشته باشد؛ یعنی هیچ برهانی بر تعمیم قاعده مذکور نسبت به رابطه‌ی خدا با موجودات نداریم.

ص: ۶۷

به ویژه آنکه ما هیچ شناختی از ذاتِ خالق و علّتِ پیدایشِ عالم نداریم. هنگامی که یک طرف قضیه (خالق و علّتِ ایجاد عالم) برای همیشه مجهول باشد، عقل نمی تواند رابطه ی آن علّتِ مجهول را با عالم کشف کند.

همچنین با توجه به تباین ذاتی خالق و مخلوق بر اساس تعالیم و حیانی رابطه ی خدا و خلق نمی تواند مانند دیگر رابطه ها باشد؛ زیرا «لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (۱)؛ هیچ چیز مانند او نیست.

اشکال: بر اساس آنچه بیان شد شناخت خدا ناممکنست و ما نمی توانیم به معرفتِ خدا دست یابیم. پاسخ: انسان نمی تواند از نظر عقلی به معرفتِ تفصیلی خدا دست یابد؛ لیکن معرفتِ اجمالی خدا ممکنست؛ مانند این که می دانیم خداوند بر همه چیز محیط و قائم به ذات خودست و بدان جهت که از زمان و مکان و مساحت تجرّد دارد، در همه جا هست، حتّی از خود ما به ما نزدیک تر می باشد. (۲)

نیز می دانیم خداوند، عالم را آفرید و این ایجاد که از افعال خداست در مُجَرّدات و اَوّلین ماده عالم، ماده ابداعی (و بی پیشینه) بوده است.

؛ لیکن این که ما خدا را علّت کلاسیک بدانیم و با مثال هایی مانند رابطه ی آتش با حرارتِ آن، رابطه ی خورشید با پرتوهایش بخواهیم رابطه ی او را با جهان هستی تفسیر کنیم، از نظر عقل پذیرفتنی نمی باشد؛ زیرا این گونه رابطه ها، علّت و معلولی نیستند و دو چیز وجود ندارد تا علّت و معلولی در میان باشد (بلکه همان آتش به شکل انرژی گرمایی پدیدار می شود) برخلاف رابطه ی خدا و عالم که دو واقعیت اند.

۱- سوره ی شوری (۴۲)، آیه ی ۱۱

۲- مولوی در شعری رسا و زیبا می گوید: ما ز خود سوی تو گردانیم سیر چون تویی از ما به ما نزدیک تر با چنین نزدیکی ای دوریم دور در چنین تاریکی ای بفرست نور

ص: ۶۸

بنا بر این، قاعده علیت که از ممکنات برگرفته شده، به رابطه‌ی واجب و ممکن سرایت نمی‌یابد.

ثانیاً: علّت بدان دلیل که علّتست و از احکام علیّت پیروی می‌کند، مختار نمی‌باشد و وجود معلول که لازمه‌ی آنست برایش ضروری است؛ زیرا لوازم علّت از آن جداناپذیرند و قانون علیّت یک قانون عقلی است که تخصیص را بر نمی‌تابد.

فرض، اینست که خدا علّت تامه بوده و هست، پس خدا نمی‌تواند از لازمه‌ی عقلی این قانون (که پدید آمدن مخلوقات می‌باشد) دست بردارد و ادّعی اختیار کند، بلکه باید به جبر تن در دهد و با ازلی بودن خودش، ازلی بودن مخلوقاتش را بپذیرد و این همان معنای قدیم بودن عالمست.

وانگهی، پذیرش نظریه قدیم بودن عالم، مرز میان خالق و مخلوق را (در باب ازلی بودن و حدوث، غنای موجود ازلی و فقر موجود حدوثی) بر می‌دارد.

در اینجا توحید فلاسفه که بر تفاوت در مرتبه مبتنی است کارساز نیست؛ زیرا گر چه (بر اساس این نظریه) موجودات قدیم تبعی اند و در طول قدمت حقّ قرار دارند؛ لیکن جان سخن در، اینست که خداوند در این قدیم بودن رتبه‌ای و طولی، آیا اختیار دارد یا خیر؟ آیا مخلوقات که به این معنا قدیمند هر چند در مرتبه‌ی پایین و در عین وابستگی به حقّ اختیار را از خدا سلب نمی‌کنند؟! آیا ازلی بودن مخلوق هر چند به طور تبعی با ایجاد و آفرینش مخلوق منافات ندارد؟! آیا با این فرض، می‌توان گفت: خدا عالم را آفرید؟! آفرید؟! آفرید؟! آفرید! آفرید! آفرید!

و نیز قاعده «الوجوب بالاختیار لاینافی الإختیار» در این راستا مشکل گشا نمی‌باشد؛ زیرا نتیجه آن، اینست که خداوند ازلی که واجب الوجودست به اختیار ازلی، اختیار را از خود گرفته (و خود را بی اختیار کرده) و مخلوق را ازلیت داده است.

ثالثاً: این نظریه (تفسیر علیّت و ازلی بودن عالم، هر چند به طور تبعی) با الهیات قرآنی و سخنان امیرالمؤمنین علی «س» مطابقت ندارد، مگر آنکه قائل شویم امام معصوم «س» پناه می‌بریم به خدا از این سخن به اندازه‌ی فلاسفه‌ی یونان و دیگر فیلسوفان اسلامی، حکمت نمی‌دانسته‌اند.

ص: ۶۹

مولی الموحّدين امیرالمؤمنین علی «س» می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيِهِ وَالْخَالِقِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيِهِ الَّذِي لَمْ يَزَلْ قَائِمًا دَائِمًا؛ إِذْ لَاسِمَاءُ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَلا حُجُبٌ ذَاتُ إِرْتَاجٍ وَلا لَيْلٌ دَاجٍ وَلا بَحْرٌ سَاجٍ وَلا جَبَلٌ ذَوْفِجَاجٍ وَلا فَيْحٌ ذَوْ غَوْجَاجٍ وَلا أَرْضٌ ذَاتُ مِهَادٍ وَلا خَلْقٌ ذُو اعْتِمَادٍ؛ ذَلِكَ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَوَارِثُهُ، وَإِلَهُ الْخَلْقِ وَرَازِقُهُ (۱)؛

ستایش خداوندی را که بی آنکه دیده شود شناخته شد و بی آنکه بیندیشد و درنگ ورزد [موجودات را] آفرید، خدایی که پیوسته پایدار بود آن زمان که نه آسمانی بُرجدار وجود داشت و نه از مانع های فروافتاده اثری دیده می شد، نه شب تاری بود و نه دریایی ساکن، نه کوهی آتشفشان، نه درهای عمیق و پُر پیچ و خم نه زمین گسترده و نه آفریده های استوار وجود داشت؛ خدا خلق را (بی هیچ پیشینه ای) آفرید و وارث جهان هستی و خدای خلق و روزی دهنده ی آنست.

این سخن امام «س» در حدوثِ حقیقی عالم (نه حدوثِ زمانی) صراحت دارد؛ یعنی به جز خدا هیچ چیز وجود نداشت، ماده ای نبود و طبعاً حرکتی وجود نداشت و با نبود حرکت، زمان نیز نبود و ماورای ماده یعنی مُجَرَّدات نیز وجود نداشتند؛ زیرا واژه ی «خلق» در سخن امام به معنای اعمست و شامل مادّیات و مجرّدات (هر دو) می شود.

در خطبه ی دیگری، امیرالمؤمنین علی «س» درباره ی کلامِ حقّ تعالی می فرماید:

وَإِنَّمَا كَلَامُهُ فَعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مِثْلَهُ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا (۲)؛

و کلامِ خدا فعلِ اوست [که] آن را پدید آورد و مثال زد. پیش از آن، این کلام [و فعل] وجود نداشت. اگر کلامِ خدا قدیم می بود در آن صورت می بایست آن قدیم خدای دوّمی باشد.

۱- نهج البلاغه (فیض الاسلام)، ص ۲۲۴ (خطبه ی ۸۹)

۲- نهج البلاغه (محمّد دشتی)، خطبه ی ۲۲۸

ص: ۷۰

در این سخن نیز آشکارا اثباتِ حدوث و نفیِ قَدَم از کلامِ حَقّ شده است و از آنجا که مقصود از کلامِ خدا در اینجا امر «کن» و اراده‌ی ایجاد عالم است (۱)، دیگر موجودات و آفریده‌ها نیز چنینند و همه حادث اند به این معنا که خدا وجود داشت و هیچ چیز دیگری نبود و عالم مسبوق به عدم حقیقی می‌باشد.

(حدوثِ جوهری و سیال که با قدم جمع می‌شود و ملاصدرا آن را مطرح می‌کند در اینجا مقصود نیست).

امام «س» علتِ حدوث را نیز بیان می‌کند و می‌فرماید: که اگر کلامِ خدا قدیم باشد خدای دوّم لازم می‌آید.

با تنقیح مناظ و عمومیتِ علت می‌توان گفت: هر موجودی اگر بخواهد قدیم و ازلی باشد هر چند در طول و در مرتبه‌ی پایین‌تر از خدا خدای دوّم می‌شود؛ زیرا امام «س» در مقام بیانِ معارفِ الهی می‌باشد و قرینه‌ای نیاورده و فرقی میان قدیم ذاتی و قدیم عرضی آن گونه که مدعی‌ای فلاسفه است قائل نشده‌اند و به اصطلاح، سخن امام «س» اطلاق دارد و آشکارا قول به قدم را نفی می‌کند.

و نیز مقتضای عقل و فطرت، نمی‌توان مخلوق را که محدود و مُحاط و فقر محض و وابسته به خالقست با آفریدگار ازلی و نامحدود (که از زمان و مکان و روح و عقل فرا ترست) در ازلیت هر چند با اختلاف در مرتبه مساوی بدانیم.

تذکر:

سنخیت میان علت و معلول، از مبانی فلسفه‌ی ملاصدراست (و در فلسفه‌ی یونان مطرح نمی‌باشد) توحید در فلسفه ملاصدرا دو مرحله دارد.

۱- عبارت پیشین سخن امیرالمؤمنین علی «س» چنین است: يقول لما أراد كونه «کن» فيكون لا بصوت يقرع ولا نداء يسمع وانما كلامه ...

۲. توحید بر اساس وجود تشکیکی

در این مرحله (که بعضی آن را حکمت متعالیه ی مُتَقَدِّم می نامند) (۱) صدرا بر شیوه ی فلاسفه (نه عَرَفَا) حرکت می کند و روش او مقدمات و اصولی دارد (مانند: اصالت وجود، تشکیک و سنخیت در وجود و) ... که باید هر کدام در جای خودش بررسی شود.

در این نظام فلسفی همه موجودات اعم از مادی و مجرد و جوهر و عرض حَتِّی واجب الوجود و ممکن الوجود در اصل وجود مشترکند خدای متعال وجود را جعل کرده و آنچه اصالت و عینیت دارد و منشأ آثار می باشد وجودست و اختلاف موجودات تنها به درجه و مرتبه ی وجود بر می گردد.

وجود، دو نوع کثرت دارد: کثرت طولی که نتیجه مراتب پذیری وجودست و در قوس صعود از جبروت و عقول آغاز می شود و به ناسوت و ماده پایان می یابد. با وجود این، در هر مرتبه های از مراتب طولی، وجود دارای کثرت عرضی است (مانند افراد انسانی در مرتبه ی انسان و افراد نباتی در مرتبه ی گیاهان).

؛ لیکن همه ی اینها «وجود» می باشد و در یک سنخ که همان «وجود» است همه مشترکند. وجود، همانگونه که بر خدا صادقست بر ماده نیز صادق می کند. نهایت، اینست که صدق وجود بر ماده در مرتبه ی ضعیف می باشد و صدق آن بر خدا در مرتبه ی شدید.

پیدااست که «ضعف» و «شدت» خارج از وجود نیستند تا آنها را از هم متمایز سازند، بلکه وجود «ضعیف» عین وجودست و وجود، «شدید» نیز عین آن.

پیامد فاسد این نظریه، اینست که مرز میان خالق و مخلوق را از نظر ذات و هویت از بین می برد؛ زیرا واجب و ممکن در «وجود» یکسانند در اصل ذات آنها تفاوتی وجود ندارد، تفاوت تنها در استقلال و عدم استقلال (لاحدی و حدی) می باشد؛ خدا مستقل و نامحدود و قائم به ذات خویش است و مخلوقات وابسته و محدود و قائم به خدا.

ص: ۷۲

این تفاوت‌ها تمایزی در نسبت ذاتِ خدا و خلق ایجاد نمی‌کند. به همین جهت، از این عدم تمایز به «سنخیت» تعبیر می‌آورند. درست مانند نور قوی و ضعیف که در نور بودن مساوی و مشترکند و تنها در شدت و ضعف با هم فرق می‌کنند.

بنا بر این، از وحدتِ موجودات با یکدیگر و با علتِ هستی بخش (یعنی خدا) در «وجود»، به «سنخیت» تعبیر می‌شود و از این که از نظر مراتب با هم متفاوتند به «تشکیکِ وجود» تعبیر می‌کنند.

بر این نظریه چندین اشکال عقلی واردست:

بر اساس این نگرش، مرز میان خالق و مخلوق در گوهر ذات برداشته می‌شود و دیگر تفاوت و تمایزی میان آنها در ذاتشان نمی‌باشد.

بر اساس این نظریه ما با خدا هم سنخ هستیم و جز به شدت و ضعف، فقر و غنا و محدود بودن و نامحدود بودن، با هم فرقی نداریم. لازمه‌ی این سخن، اینست که اگر ما خود را با علم حضوری ادراک کردیم باید خدا را هم بتوانیم درک و شهود کنیم نهایت با افزون ساختن ادراکِ ذاتمان به بی‌نهایت؛ زیرا در این نگرش، ذاتِ خدا همین وجودی است که همه جا را فرا گرفته است (وجود انسان، وجود حیوان و...) خدا «وجود انسان» می‌باشد با اضافه‌ی بی‌نهایت و انسان «وجود خدا» است با حذفِ بی‌نهایت (وجود انسان محدودست و ماهیت دارد برخلاف وجود حق).

حال این پرسش مطرح است که چرا ما خدا را ادراک و شهود نمی‌کنیم؟ چرا ذاتِ حق در عین اشتراک با ما در وجود مجهول ابدی می‌باشد حتی برای پیامبر «س»؟ رازِ عدم درک ذاتِ خدا چیست؟

این پرسشی است که به نظر می‌آید فلاسفه‌ی اسلامی نتوانند به آن پاسخ دهند.

بر اساس این نظریه این پرسش بنیادین نیز مطرح است که موضوعِ خلقت چیست؟ آیا خداوند هم سنخِ خود را آفرید؟ آیا از نظر عقل و فطرت، ایجاد جایگاهی دارد؟

به دلیل همین نارساییهاست که ملاصدرا، به توحید عرفانی (یعنی ظهور و تجلی) روی می‌آورد و حکمت متعالیه به تعبیر بعضی وارد مرحله‌ی دوّم (حکمت متعالیه متأخر)

ص: ۷۳

می شود که در آن علّیت به تَشَأْن و ظهور باز می گردد و معلول، جلوه و شَأْنِ علت (نه موجودی جز علّت و متفاوت با آن) می شود و غیر بودن به کلّی رخت بر می بندد.

به نظر می رسد این نظریه نادرستست؛ زیرا بسی نابخردانه است که عقل حکم کند خدا (که مافوق امتدادِ زمان و مکان و افق و مجرای آفرینش بوده و کُنه ذاتش مجهولست و به نص قرآن «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» می باشد) در اصل هویت و گوهر ذات، با مخلوقاتِ خود مشترک باشد و هیچ تفاوتی در اصل «وجود» با غیرِ خود نداشته باشد.

اکنون بجاست بنگریم تعالیم وحی در این زمینه چه رهنمودی دارد؛ زیرا ما دو نوع فلسفه (۱) داریم: فلسفه ی بشری و فلسفه ی الهی.

فلسفه بشری مانند: فلسفه ی مَشَاء، اِشراق، حکمت متعالیه ی ملاصدرا، فلسفه ی هگل، کانت، دکارت و دیگران.

مقصود از فلسفه ی الهی، تعالیم وحی و آموزه های حکمی انبیاء و اولیا می باشد. همه ی آیات و روایاتی که درباره ی خدا و جهان هستی اند و تمام خطبه های نهج البلاغه که به خدا و صفات و افعال او مربوط اند، یک دوره فلسفه و یا بهتر بگوییم: حکمتست. امامان «س» تنها احکام شک، طهارت ...، و عبادت را تعلیم نداده اند، بلکه حکمت حقیقی را نیز آموزش داده اند.

جای بسی تأسُفست که معارف قرآنی و حدیثی، جدا از فلسفه و عرفان بشری، بررسی و پژوهش کامل نشده است.

امیرالمؤمنین علی «س» می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُخَدِّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَاقِهِ وَ بِهِ اشْتَبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ؛ لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، لَا فُتْرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ وَ الْحَادِ وَ الْمَحْدُودِ وَ الرَّبِّ وَ الْمَرْبُوبِ...

۱- منظور از فلسفه در اینجا معارف عقلانی و روش عقلی است نه مکتبی ویژه.

ص: ۷۴

و البائن لا تراخی مسافه (۱)؛

ستایش خدای را که با آفرینش خود بر وجودش راهنمایی فرمود و به آفریده های نو بر آزلی بودنش راه نمود و به شباهت و همانندی آنان با یک دیگر [به این حقیقت] رهنمون شد که شبیه و مانندی برای او نیست؛ حواس آدمی او را درک نمی کند و پوشش ها پنهانش نمی سازد؛ بدان جهت که سازنده از ساخته شده، حد گذارنده و حد گذارده شده، پروردگار و پرورده شده، از هم جداست ... خدا [از اشیا] جداست نه به دوری مسافت.

در این سخن، امام «س» عدم ادراک ذات حق و احاطه نیافتن حجاب ها بر ذات خدا و عدم وجود شبیه برای خدا را به دلیل مابینت خالق با مخلوق دانسته اند «لام». در جمله «لإفتراق الصانع و المصنوع» لام تعلیست؛ یعنی به جهت جدایی خالق از مخلوق، آفریده شده ها نمی تواند به ذات آفریدگار راه یابد.

اگر خالق و مخلوق هم سنخ باشند بر اساس لازمه ی این تعلیل مخلوق باید بتواند ذات خالق را درک کند؛ زیرا ارتفاع نقیضین محالست، اثبات یک نقیض ملازم با نفی نقیض مقابل می باشد (بر یک چیز دو نقیض حمل نمی شود و صدق نمی کند).

اگر قضیه ی عدم ادراک ذات حق بر اساس تباین صدق نکند و از سویی صحت ادراک حق بر اساس سنخیت، درست نباشد، همان ارتفاع نقیضینست که استحاله ی آن روشن می باشد.

ممکنست گفته شود: که «سنخیت» و «تباین» دو امر وجودی اند؛ از این رو، «ضد» هم می باشند (نه نقیضیک دیگر). پیداست که جمع دو ضد محالست نه رفع آن دو.

در پاسخ گوئیم: اگر این دو با هم ضد باشند، از آن قسم ضدی اند که (لا ثالث لهما) ثالث و حالت سومی برایشان تصوّر ندارد. از این رو، رفعشان محالست؛ زیرا دو ذات (و دو

ص: ۷۵

واقعیت) از نظر ذات یا با هم سنخیت دارند مانند آتش و حرارت یا با هم متباینند (مثل آتش و آب) در هر صورت، دو ذات نداریم که میانشان نه سنخیت باشد و نه تباین.

: نیز در این خطبه امام می فرماید: که «البائن لا تراخی المسافه» یعنی بینونت میان؛ خالق و مخلوق، مسافتی نیست، زمان و مکان و مسافت میان خالق و مخلوق جدایی ایجاد نکرده است، بلکه جدایی از ناحیه ی ذات واجب و ممکنست.

از سوی امام «س» در بیان رابطه ی خالق و خلق، لفظ «بائن» را به کار برده اند و لفظ در بردارنده ی معناست و در نتیجه با اثبات اصل بینونت و نفی بینونت مسافتی، بینونت ذاتی و هویتی اثبات می گردد؛ یعنی خدا با خلقش در اصل ذات و حقیقت عینیش، مابینست در اینجا این سؤال به ذهن می آید که، آیا این بینونت ذاتی، بینونت عزلی را به همراه ندارد؟

پاسخ، منفی است؛ زیرا ذات حق از زمان، مکان، حرکت، سکون، عقل و نفس مجرّدست و به طور کلی در مرتبه ی ذاتش هیچ موجودی حایل و مانع نمی باشد و احاطه ی قیومی را همگان می پذیرند و از این رو بینونت عزلی لازم نمی آید و خدا با همه ی چیزها معیت دارد.

برای نزدیک ساختن این مطلب به ذهن، می توان معیت زوج را با عدد چهار مثال زد. زوج که هیچ سنخیتی با عدد چهار ندارد با آن معیت دارد بی آنکه بینونت عزلی لازم آید.

و یا نور در ذرات آب نفوذ می کند و درون آن را روشن می سازد، با همه ی ذرات آب معیت دارد و در عین حال سنخ آب نیز نمی باشد و بینونت عزلی لازم نمی آید.

سخنان بسیاری درباره ی تباین ذاتی میان خالق و مخلوق، از امامان «س» رسیده است.

امیرالمؤمنین علی «س»:

بأنّ من الخلق، فلا شيء كمثلته (۱)؛

خدا با خلق مابینت دارد، هیچ چیز مانند او نمی باشد.

۱- توحید صدوق، باب توحید و نفی تشبیه، ضمن حدیث ۱

ص: ۷۶

در این سخن، همانند نبودن اَشیا با آفریدگار، از نتایج و لوازم بینونت ذاتی قرار داده شده است؛ چون خالق با موجودات مَباینست، هیچ چیزی مثل او نیست. مفهوم این سخن، اینست که در صورت نبود تباین و سنخیت، باید به جای «بینونت»، «مثلیت» (میان خالق و مخلوق گر چه در برخی از اوصاف) به کار می رفت.

امام علی بن موسی الرضا «س»:

خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ وَ مَبَايِنَةٌ اِيَّاهُمْ مَفَارِقَةٌ اِنْتَهُم ... وَ كُنْهَةٌ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ (۱)؛

آفرینش خدا خلق را حجابی است میان او و ایشان و مَباینتِ خدا با ایشان، جدایی و تمایزِ خدا با حقیقتِ خلقست و [به طور کلی] ذات خدا به تفریق (فرق داشتن و متمایز بودن) از خلق تعریف می شود.

روشنست که این عبارات، بر تباینِ ذاتی خدا و خلق و حجابِ بودنِ خلق، صراحت دارد و دلیل آن، تباینِ ذاتی خلق با خالق می باشد. اگر آن دو هم سنخ بودند، حجاب بودن خلق معنای درست و معقولی نداشت (چنانکه - شعاع خورشید، حجابی برای خورشید نمی باشد) اگر خلق، ظهور خالق باشد و هیچ گونه تباینی میانشان تصوّر نگردد، حجاب بودنِ خلق معنا ندارد.

امام علی بن موسی الرضا «س» می فرماید:

فَكُلُّ مَا فِي الخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ (۲)؛

هر آنچه در خلق هست در آفریدگارِ خلق یافت نمی شود و هر آنچه در باره یِ خلق ممکنست، نسبت به آفریدگارِ خلق ممتنع (و نشدنی) می باشد.

این دو جمله نیز مبتنی بر تباینست؛ زیرا بر اساسِ هم سنخ بودنِ عَلَّت و معلول، معلول در مرتبه یِ عَلَّت حاضرست و عَلَّت واجد معلول می باشد.

۱- توحید صدوق، باب توحید و نفی تشبیه، ضمن حدیث ۲

۲- توحید صدوق، باب توحید و نفی تشبیه، ضمن حدیث ۲

ص: ۷۷

در همین راستاست که فلاسفه گفته اند «فاقد شیء نمی شود مُعطی (و دهنده ی) آن باشد» (معلول، مرتبه ی نازله ی عِلَّت و عِلَّت مرتبه ی کامل معلولست) و بر اساس قاعده دیگری در فلسفه «بسیط الحقیقه کُلُّ الأشیاء» حقیقت بسیط (خدا) مساوی است با همه ی اشیاء؛

لیکن در حکمت الهی □ (قرآن و سخنان معصومین «س») ذات آفریدگار، بسیط می باشد و از همه ی خلق و اوصاف آنها، مجزّد (تهی) است. آری! خدا به همه ی مخلوقات داناست؛ ولی این علم، به معنای سنخیت خدا با خلق و این که او در بردارنده ی همه ی آفریده شده باشد، نیست.

نتیجه ی همه ی این سخنان، اینست که، توحید فلسفی صدرایی (یعنی تشکیک در وجود و اشتراک خالق و مخلوق در اصل وجود و سنخیت میان آن دو) با مبانی وحی و تعالیم امامان «س» سازگاری ندارد.

۳. توحید عرفانی (شهودی) و وحدت شخصی وجود

این قسم از توحید، زابیده مکاشفات ابن عربی و افکار پیروان اوست و در آن «تشکیک در ظهور» به جای «تشکیک در وجود» می نشیند و هر وجودی جز خدا نفی می گردد. اصل در این نظریه ی عرفانی، وجود خداست و ماسوای خدا، همه ظهورات اویند که نمود می یابند و تنها کمالات وجود خدا را می نمایانند (نه این که این ظهورات از نوع وجود یا عدم باشند).

در این باره استاد جوادی آملی در تنظیم رابطه ی خالق به صُور مرآتیه می گوید: از امتیازهای این تنظیم آنست که صورت در آینه ظهور دارد؛ اما وجود واقعی ندارد. به علاوه، گر چه چیزی در آینه نیست مع ذلک اشیا را ارائه می دهد. (۱)

دو اصل محوری در سخن ابن عربی شایان توجه و تأملست:

۱. وحدت شخصی وجود؛

۲. ظهورات وجود.

۱.

۱- علی بن موسی الرضا «س» و الفلسفه ی الالهیه، ص ۸۵، تجلی و ظهور در عرفان نظری (سعید رحیمیان)، ص ۵۸

ص: ۷۸

این دو اصل با هم متلازمند. وجود، در خدا منحصرست و جز او وجودی ندارد، پس غیر خدا ظهور او می شود. از آن سوی، ماسوای خدا ظهور حَقُّست (نه وجود او)، پس وجود، واحد (یکی) می باشد و آن فقط خداست.

نقد سخن ابن عربی (در توحید)

نخستین اشکال در نظریه ی ظهور، اینست که با تباینِ واقعی میانِ خدا و خلق که پیش از این بیان شد نمی سازد؛ زیرا ظهور هر چیزی همان صورتِ نازله ی شیء است (چنانکه پرتوهای خورشید با خود آن هم سنخ است و نمودی از آن به شمار می رود).

اشکال دُوّم، اینست که: بر اساس این نظریه، باید «تَجَلّی»، «مُتَجَلّی» را شهود کند؛ زیرا نفی غیریت و اثباتِ وحدت مفروض است و کثرت ها از ظهور و درجاتِ آن نمود می یابند. در اینجا می پرسیم: چرا ظهوراتِ حَقُّ نمی توانند ذاتِ او را ادراک و شهود کنند؟ آیا جز، اینست که میان آنها تباین ذاتی وجود دارد؟!

اشکال سوّم، اینست که: با پذیرش این نظریه، تکلیف بر بندگان و عذاب آنها بی معناست و اصل مسأله آفرینش، تفسیر درستی نمی یابد.

ممکنست گفته شود: نظریه ی تجلّی و ظهور، در حوزه معرفتی و جهان بینی عرفانی، امری شهودی است (و نه ادراکی) تنها با شهود می توان و از نظر علمی قابل اثبات و نفی نمی باشد!

پاسخ، اینست که: اصل شهود پذیرفتنی است؛ لیکن از ملاک های صَحّت شهود ناسازگار نبودن آن با امور مسلّم و قطعی دین می باشد.

معارف دینی مراتبی دارد (ظاهر، باطن)؛ ...، ولی این مراتب با هم تعارض ندارند، در حالی که شهود حَقُّ و کشف وحدت، با تباین و غیریت که موافق با فطرت و برخاسته از متن دینست تضاد و تعارض دارد.

ص: ٧٩

متن:

المسأله الثانيه (المعاد):**اشاره**

و من المسائل التي قد خالفت الحكمة المتعاليه مدرسه الوحيه مسأله المعاد و البدن المحشور يوم القيامه؛ فالمستفاد من الأسفار أن المحشور في المعاد ليس إلا- الروح و هي تخترع بإذن الله تعالى بدنًا مثاليًا مضاهياً للبدن العنصرى و ليسمن هذا البدن العنصرى المادى الدنيوى عين و لا اثر و ما فى كتبه ممّا يفيد غير ذلك حمّل على ما كان عليه فى أوائل عمره و كذا ما صرّح به فى الأسفار من أن المُعاد فى المُعاد هو هذا البدن بعينه و من قال غير ذلك فهو كافر محمول على أن المقصود أن شيئيه الشىء به صورته لا بمادّته كما فى حاشيه الأسفار للسبزوارى (١) بقرينه تصريحه فى شتى المواضع

١- نص عباره الأسفار هكذا «و الحق كما ستعلم أن المُعاد فى المُعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً و بدناً ... و من أنكر ذلك فهو منكر للشريعه ناقص فى الحكمة و لزمه إنكار كثير من النصوص القرآنيه». الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ١٦٦ و قال فى موضع آخر: «ان من تأمل و تدبّر فى هذه الأصول ... لم يبق له شكوريب فى مسأله المعاد و حشر النفوس و الأجسام و يعلم يقيناً و يحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامه بصوره الأجساد و ينكشف له ان المُعاد فى المُعاد مجموع النفس و البدن بعينهما و شخصهما و ان المبعوث فى القيامه هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصرياً كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين أو مثاليًا كما ذهب إليه الإشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعه و المله الموافق للبرهان و الحكمة». الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ١٩٧. و قال السبزوارى فى حاشيه الأسفار بعد قوله: «أو مثاليًا»: «اى مثاليًا مبايناً من حيث انه مباين اذ لم يخرجوا من عهد العنيه باحقاق كون شيئيه الشىء بصورته و تشخصه بوجوده و نحو ذلك»

بأن المحشور هو الروح مع البدن المخترع المثالى و هذا ما نسب إليه المحققون فى الفلسفه بلاخلاف.

ولكن فى مدرسه الوحي، المحشور فى المعاد هذا البدن العنصرى المادى مع الروح و النفس الإنسانى، صرحت بذلك الآيات المباركه و الأحاديث الشريفه و أقوال علماء الإسلام، قال الله تعالى: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (١)

و قال تعالى: «لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَ لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (٢)

فإن جمع العظام فرع وجود العظام سابقاً و تفرق ها و ليس هذا من اختراع النفس بدنًا مثاليًا و الآيات و الروايات فى هذا الباب كثيره جدًا لا مجال لذكرها فى هذا المختصر و نكتفى هنا بما قاله بعضاً لأعلام. قال الاستاذ الجامع للمعقول و المنقول آيه الله ميرزا أحمد الآشتيانى فى كتابه «لوامع الحقائق»:

فإنكار المعاد الجسمانى و عود الأرواح إلى الأجسام الذى يساعده العقل السليم يخالف نص القرآن و إنكار لما هو ضرورى الإسلام. (٣)

١- سوره ي يس (٣٦)، آيه ي ٧٨ ٧٩

٢- سوره ي قيامت (٧٥)، آيه ي ٤١

٣- قال رحمه الله بعد ذكر معاد الأسفار و الأصول التى أسس عليها: «إن هذه الصور التى أسستم أصولاً لإثباتها و أحكمتم قواعدها و شيدتم ببيانها و أتعبتم أفكاركم فى تقريبها لا ينطبق على المحشور فى القيامه الكبرى بوجه أصلاً و إن أمكن انطباقها فى ظاهر الأمر على القوالب المثاليه التى فى عالم البرزخ... لان البدن الدنيوى إذا لم يكن محشوراً بعين صورته و لابمادته فكيف يكون المعاد عين المقبور...؟! فإنكار المعاد الجسمانى و عود الأرواح إلى الأجسام الذى يساعده العقل السليم يخالف نص القرآن و إنكار لما هو ضرورى الإسلام» (لوامع الحقائق، ج ٢، ص ٤٢ ٤٤) و أيضاً قال العلامة السيد ابوالحسن الرفيعى القزوينى و هو استاذ كثير من الفلاسفه المتأخرين المعاصرين «لكن عند هذا الضعيف: الالتزام بهذا القول (أى: معاد صاحب الأسفار) صعب جداً لمخالفته قطعاً مع ظواهر كثير من الآيات و مباين مع نصوص الأخبار المعتبره» مجموع رسائل و مقالات فلسفى، ص ٨٣ و قال المرجع الدينى الفقيه آيه الله السيد ابوالقاسم الخويى على ما فى تقريراته: «أصول الإسلام أربعة، إلى أن قال: الرابع الإيمان بالمعاد الجسمانى و الإقرار بيوم القيامه و الحشر و النشر و جمع العظام الباليه و ارجاع الأرواح فيها، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً - فهو كافر بالضروره... و قال أيضاً: إنكار أى واحد منها فى حد نفسه موجب للكفر سواء أ كان مستنداً إلى العناد و اللجاج أم كان مستنداً إلى الغفله و عدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور» (مصباح الفقاهه، ج ١، ص ٣٨٢ ٣٨٣)

ص: ۸۱

و علی هذا فتخالف ما قاله ملاصدرا مع ما فی الوحی بین لا ریب فیہ.

ترجمه

مسأله دُوم: معاد

از مسائلی که حکمت متعالیه با مکتب وحی مخالفت دارد، مسأله ی معاد و بدنی است که روز قیامت محشور می گردد. از اسفار به دست می آید که محشور در معاد جز «روح» نیست و همین روح، به اذن خدای متعال، بدنی مثالی (شبییه بدن عنصری) برای خود می سازد و در قیامت، هیچ عین و اثری از بدن عنصری مادّی دنیوی، نخواهد بود.

و آنچه در کتاب های صدرای غیر این سخن را افاده می کند، حمل می شود بر عقیده ای که در اوایل عمرش بدان پایبند بود.

همچنین سخنی را که در اسفار می آورد و می گوید: «آنچه در معاد، باز می گردد عین همین بدنست و هر که غیر این را قائل باشد کافرست» حمل می شود بر این که مقصود، اینست که:

«شیئیت چیزی به صورت آنست، نه به ماده آن» چنانکه سبزواری در حاشیه اسفار آن را بیان می‌دارد. (۱)

به این قرینه، که صدرا در جا های مختلف تصریح می‌کند که آنچه [در قیامت] محشور می‌شود «روح» به همراه بدن مثالی اختراع شده است. محققان فلسفه بی‌هیچ اختلافی، این عقیده را به صدرا نسبت داده‌اند؛ لیکن بینش مکتب وحی، اینست که محشور در «معاد» همین بدن عنصری مادی با روح و نفس انسانی است.

آیات قرآنی و احادیث شریف و سخنان علمای اسلام، به این حقیقت، تصریح دارد.

خدای متعال می‌فرماید:

«وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (۲)؛

۱- متن عبارت اسفار، چنین است: حق (چنانکه خواهی دانست)، اینست که آنچه در معاد باز می‌گردد، عین همین شخص با نفس و بدنست ... و هر که این را انکار کند، منکر شریعتست و مُخل در حکمت و مجبورست بسیاری از نصوص قرآنی را انکار کند (الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۶۶) و در جای دیگر می‌نویسد: هر کس در این اصول بیندیشد و درنگ و رزد ... هیچ شک و تردیدی در مسأله معاد و حشر نفوس و اجساد برایش باقی نمی‌ماند و علم یقینی می‌یابد و حکم می‌کند به این که عین همین بدن در روز قیامت به صورت اجساد محشور خواهد شد و برایش روشن می‌گردد که آنچه در «معاد» باز می‌گردد عین و شخص مجموع نفس و بدنست. در قیامت، عین همین بدن برانگیخته می‌شود نه بدن دیگری که از نظر عنصری، با این بدن مابینت دارد (چنانکه گروهی از عالمان مسلمان به آن گرویده‌اند) و نه با بدن مثالی که نظر اشراقیه‌است. این همان اعتقاد صحیح و درستی است که با شریعت و ملت [اسلام] مطابق و سازگار می‌باشد و با برهان و حکمت موافق (و همسو) است (الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۹۷) حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه ی اسفار بعد از «أو مثالیاً» یا مثالی) می‌نویسد: یعنی بدن مثالی مابین از این نظر که مابینت زیرا از عهده ی عینت [بدن مثالی با بدن عنصری] برنیامده‌اند، با اثبات این سخن (که شیئیت شیء به صورت آن می‌باشد و تشخص [و تمایز] آن به وجود آنست و مانند این مطلب (همان)

۲- سوره ی یس (۳۶)، آیه ی ۷۸ ۷۹

ص: ۸۳

انسان آفرینش [نخست] خویش را از یاد بُرد و برای ما مثلی زد [و] گفت: چه کسی این استخوان های پوسیده را زنده می سازد؟! [ای پیامبر!] بگو: آنها را همان کسی زنده می کند که اولین بار آفرید و او بر هر آفرینشی دانا [و توانا] است.

و می فرمایند:

«لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (۱)؛

سوگند به روز قیامت و قَسَم به نفس سرزنشگر [آن گونه که آدمی پندارد نیست] آیا انسان گمان می کند که ما هرگز استخوانهایش را گرد نمی آوریم، بلکه ما می توانیم نوک انگشتان او را [آن گونه که بوده] راست و درست سازیم.

گردآوری استخوان ها، فرع وجود استخوان در گذشته و پراکنده شدن آنهاست.

این، به معنای اختراع بدن مثالی به وسیله ی نفس، نیست. آیات و روایات، در این باب به راستی زیادند، مجالی برای ذکر آنها در این مختصر نیست، در اینجا به آنچه بعضی از بزرگان گفته اند، بسنده می کنیم.

استاد جامع معقول و منقول، آیت الله میرزا احمد آشتیانی، در کتاب لوامع الحقایق می نگارد:

انکار معاد جسمانی و بازگشت ارواح به اجساد، که عقل سلیم آن را مدد می رساند،

بر خلاف نص قرآن و انکار حقیقتی است که از ضروریات اسلام به شمار می رود. (۲)

۱- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۴۱

۲- مرحوم آشتیانی، بعد از ذکر معاد اسفار و اصولی که صدر را معادش را بر آنها استوار می سازد، می گوید: همانا، این صورت هایی که برای اثبات آنها اصولی تأسیس نمودید و پایه های آن را محکم ساختید و بنیان آن را تقویت کردید و افکار خود را برای تقریب آن به زحمت انداختید، اینها بر محشور در قیامت کبری به هیچ عنوان تطبیق نمی کند، اگر چه انطباق آنها در ظاهر الامر بر قالب های مثالی ای که وجودشان در عالم برزخ است، تطبیق کند ... زیرا بدن دنیوی در واقع محشور با عین صورت و ماده خویش نیست (بلکه صورت مثالی است)، پس چگونه مُعاد (آنچه بازگردانده می شود) عین مقبور (آنچه در قبر قرار داده شده) خواهد بود؟! ... معاد جسمانی و برگشت ارواح به اجسام را عقل سلیم می پذیرد، انکار این معاد، برخلاف نص قرآن می باشد و انکار چیزی است که از ضروریات اسلام به شمار می آید. نیز عَلَّامَهُ سَيِّدِ ابوالحسن رفیعی قزوینی (که استاد بسیاری از فلاسفه ی معاصرست) می گوید: ؛ لیکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول [یعنی معاد مثالی] بسیار صعب و دشوارست؛ زیرا به طور قطع، بر خلاف ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبر می باشد (مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۳) و آیت الله خوئی «س» بر اساس آنچه در تقریرات او آمده است، بیان می دارد: اصول اسلام چهار چیزند ...: چهارم، ایمان به معاد جسمانی و اقرار به این که در روز قیامت که روز حشر و نشر استخوان های پوسیده گرد می آید و ارواح به آنها باز می گردد. هر که معاد را انکار کند یا (جسمانی بودنش را برنتابد، به طور حتم، کافرست (... مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۸۲ ۳۸۳)

ص: ۸۴

بنا بر این، مخالفت و ناسازگاری سخن صدرا، با آنچه در تعالیم وحی هست، روشنست و هیچ شکی در آن نیست.

شرح و بررسی

از مسائل بسیار مهم اعتقادی مسأله «مَعَاد» است، که در آن از حشرِ بدن‌ها و اجساد سخن به میان می‌آید.

این پرسش مطرح است که در جهان آخرت و قیامت، روح با کدام بدن محشور می‌شود؟

آیا روح با همین بدن عنصری به حیاتِ ابدی خود ادامه می‌دهد یا در ضمن بدن مثالی (که از نظر هیأت و صورت، همین بدنست؛ لیکن ماده و حجم ندارد و جسم عنصری و مادی نیست) این کار صورت می‌گیرد؟

پیداست که موضوع معاد از مسائل فلسفه نمی‌باشد، بلکه پدیده‌ای است درون دینی که پیامبران آن را مژده و بیم داده‌اند. با وجود این، در کانونِ توجُّه فیلسوفان مسلمان قرار گرفته است.

ص: ۸۵

ابن سینا درباره‌ی معاد جسمانی می‌گوید:

نوعی از معاد از دین و شریعت، پذیرفتنی است که جز شریعت و تصدیق پیامبران، راهی برای اثبات آن وجود ندارد و این همان معاد جسمانی است. (۱)

وی آنگاه به مسأله‌ی خیر و شر و روشن بودن آن برای همگان، می‌پردازد و درباره‌ی سعادت و شقاوت که بر اساس همین بدن مادی رقم می‌خورد به تفصیل سخن می‌گوید.

ملاصدرا نیز بر اساس مبانی فلسفه‌ی خود به اثبات معاد جسمانی می‌پردازد؛ لیکن معادی را که وی اثبات می‌کند با معاد جسمانی و حیاتی (که از قرآن و تعالیم امامان «س» استفاده می‌شود) تفاوت اساسی و بنیادین دارد و به طور کلی معاد ملاصدرا را نمی‌توان معاد قرآنی نامید. برای آنکه نظریه‌ی ملاصدرا به درستی روشن شود و نقد و بررسی لازم درباره‌ی آن صورت گیرد، چاره‌ای جز این نیست که اصول یازدگانه‌ی وی را که اصول موضوعه‌ی نظریه‌ی ملاصدرا به شمار می‌آید بیاوریم. این اصول که زیربنای مسأله معاد ملاصدرا را تشکیل می‌دهد چنین است:

۱. وجود، اصالت دارد و حقیقت هر چیزی، نحوه (و چگونگی) وجود آن می‌باشد.

۲. تشخیص و تمایز هر چیزی از چیز دیگر، به وجود آنست (تساوی با وجود یا تشخیص).

۳. وجود دارای مراتبی است و همه‌ی مراتب آن از یک سنخند.

۴. وجود جوهری اشیا، با حرکت، شدت می‌یابد و به گونه پیوسته تغییراتی پیدا می‌کند و این حرکت اتصالی با وحدت شخصی، برابر و مساوی است؛ یعنی مراحل و مراتب حرکت، نامتمایزند.

۵. شیء بودن چیزی به صورت آنست نه به ماده اش (به عنوان مثال: میز بودن میز به هیأت و صورت آنست نه به ماده اش که چوب می‌باشد).

۱- النجاه (الهیات)، فصل ۳۷، ص ۳۳۲

ص: ۸۶

۶. وحدتِ شخصی که همان و جودست در همه جا (و همواره) یکنواخت نیست، در هر مرحله ای ویژگی همان مرحله را دارد؛ به عنوان مثال: در مقادیر متصل، عینِ همان اتصال و امتدادست و در زمان، عینِ تجدد و انصرام و در اعداد، عین کثرت فعلی.

۷. تشخصِ هویت انسان به نفس اوست (نه به ماده و جرم) از این روست که با همه ی تغییرات تدریجی در ماده و بدن انسان، وی همان شخص اولی است (به همین جهت با تبدیل صورت طبیعی جسم به صورت مثالی یا برزخی و قیامتی باز هم انسان همان انسان دنیایی است و همه او را به همان صورت دنیایی می شناسند).

۸. قوه خیال، جوهری مجرد است و در میان عالم عقول (و تمایزات عقلانی) و عالم طبیعت (ماده) قرار دارد، نه آنکه در مکانی از بدن یا در جهتی از جهات عالم ماده باشد.

۹. ضیور خیالی، بلکه همه ی صورت های ادراکی انسان (به گونه ی استواری فعل به فاعل و معلول به علت) به نفس انسان پایدارست. تا هنگامی که نفس به بدن تعلق دارد همه ی ادراکات وی از وهم (و قوه خیال) ممتازند؛ لیکن با رفتن نفس از بدن (و قطع رابطه میان آن دو) تمامی قوای انسان یکی می شوند. به همین جهت، نفس با چشم خیال به جای چشم سر می بیند و با گوش دل می شنود و ادراک انسان نسبت به مدرك مورد علاقه ی او، عین قدرت حضور مدرك می شود.

۱۰. صورت های مقداری همانطور که به مشارکت ماده پذیرنده پدید می آیند از جهات فاعلی و ملاک های ادراکی نفس، بی مشارکت ماده نیز به وجود می آیند. مانند صورت های خیالی ای که از نفس صادر می شود و ما آنها را در می یابیم. این صورت ها با اجسام عنصری و مادی از لحاظ مقداری بودن، فرقی ندارند. فرق آنها تنها از نظر داشتن ماده و عنصر مادی است. از این روست که هنگام رهایی نفس از بدن عنصری، آنچه را نفس اراده کند و بخواهد، به وجود می آورد.

۱۱. خدای متعال عالم ها و نشئه های زیادی دارد؛ لیکن در یک نگرش کلی می توان آنها را در سه قسم خلاصه کرد:

ص: ۸۷

الف) عالم طبیعت و ماده، که از لحاظ مرتبه، از همه ی عالم ها پست ترست؛

ب) عالم صورت های ادراکی حسی (که از ماده، مجرد تهی است؛ ولی دارای مقدار می باشد)؛

ج) عالم صورت های عقلی و مُثَل الهی و مُجَرَّدَاتِ محض.

در میان همه ی موجودات جهان خلقت، نفس آدمی ممتازست به این که می تواند با حرکت جوهری همه ی این عوالم را ببیند و از عالم ماده خود را به عالم مجردات برساند.

به نظر ملاصدرا با توجه به این اصول، پس از آنکه روح آدمی، مراحل تکاملی را پیمود و در سعادت یا شقاوت، خود را از قوه به فعل رسانید، به جهت بی نیازی از بدن، علاقه و رابطه اش را با بدن قطع می کند و این همان «مرگ» است.

و نیز انسان در آخرت بر اساس ملکات و چیزهایی که در دنیا به دست آورده، پاداش و کیفر می بیند. روح، بدن اخروی را متناسب با ملکات ایجاد می کند؛ بعضی به شکل مورچه، بعضی به صورت میمون، بعضی به هیأت مار... و بعضی نیز در سیمای جوانی زیبا آشکار می شوند.

لذت ها و رنج ها نیز در آخرت متفاوت اند. روح، با تصوّر، آنچه را که هم سنخ اوست ایجاد می کند. ارواح پاک، باغ و قصرها و حوریان و غلامان نازک بدن را پدید می آورند و روح های پلید و ناپاک، آب سوزان و زقوم و مارهای زهرآگین را می سازند.

ملاصدرا، در پایان، می افزاید:

در موضوع قیامت و عالم، پس از مرگ، تنها راهی که با شرایع آسمانی و برهان های عقلی سازگارست و همه ی شبهه ها و اشکالات معاد جسمانی و جز آن را بر طرف می سازد، اعتقاد به همین شیوه از معادست؛ نه آن روشی که متکلمان یا اشراقیان پیموده اند.

بر اساس نظر ملاصدرا و نتیجه ای که وی از تحلیل خود می گیرد همه ی نعمت های بهشتی و عذاب ها و کیفرها، موجودات و واقعیت هایی ورای نفس و جدا از روح (و صفات آن) نمی باشد.

ص: ۸۸

هر چه هست نفس است و فعالیتِ ها و آثار آن. (۱)

باری، نظریه ملاصدرا را از سه دیدگاه می توان ارزیابی و نقد کرد:

۱. خدشه در اصول و پیش نیازها.

۲. تأویل آیات معاد.

۳. تعالیم وحی.

۱. نارسایی شالوده و مقدمات نظریه

ملاصدرا با سامان اصول و مقدماتی به این فهم از معاد رسیده است. ما در اینجا شالوده نظریه ی وی را که همان «اصالت وجود» می باشد ارزیابی می کنیم. طبیعی است که اگر این اصل فرو پیاشد دیگر اصول و مقدمات نظریه ملاصدرا ناکام می ماند.

بحث وجود و «اصالت وجود» و محوریت آن در فلسفه، از قرن یازدهم تاکنون جزو مهم ترین مباحث فلسفی به شمار می رود. بسیاری از فلاسفه آن را پذیرفته اند؛ لیکن در این نظریه جای درنگ هست و نکاتی را می توان در آن مطرح ساخت.

در این نظریه، تحلیل اشیا در ذهن به دو مفهوم وجود و ماهیت، مسلّم دانسته شده است و گاه پیش از اثبات اصالت وجود، مُدّعا مسلّم انگاشته می شود به نظر می رسد همین تحلیل عقلی که اشیا در ذهن به دو مفهوم انحلال می یابد، مبتنی بر اصالت وجود و از آثار فلسفی این نظریه است؛ وگرنه با قطع نظر از اصالت وجود یا ماهیت (و قبل از اُنسِ ذهن به کلمه ی وجود به عنوان یک امر عینی) در آغاز به نظر نمی رسد که ما از هر چیزی دو مفهوم در ذهن داشته باشیم.

۱- برای آگاهی بیشتر درباره ی بینش ملاصدرا - در این زمینه - به جلد ۹ کتاب اسفار مراجعه شود. وی در آنجا به تفصیل سخن می گوید.

استاد مصباح یزدی، در موضوع وجود و ماهیت، می گوید:

در ضمن درس های گذشته، بارها اشاره شد که واقعیت عینی هنگامی که در ذهن (ظرف علم حصولی) انعکاس می یابد به صورت قضیه ی «هَلِیْه ی بسیطه» منعکس می شود که دست کم از دو مفهوم اسمی و مستقل تشکیل می یابد و یکی از آنها که معمولاً در طرف موضوع قرار می گیرد مفهومی ماهوی است که می توان آن را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی در نظر گرفت و دیگری که در طرف محمول واقع می شود، مفهوم «موجود» است که از معقولات ثانیه ی فلسفی به شمار می رود و دلالت بر تحقق مصداق آن ماهیت دارد. (۱)

در این سخن ایشان دو نکته شایان توجه است:

اول: معقول ثانوی بودن وجود، فرع بر اصالت وجود است؛ زیرا معقول ثانوی، اوصاف خارجی و عروض ذهنی دارد (مانند اوصاف ماهیات به وجود و اوصاف وجودات به وصف علت و معلول) در اینجا آنکه به اصالت ماهیت قائلست می تواند بگوید: «وجود» از مفاهیم عام عرضی است مثل شیئیت نه معقول ثانوی فلسفی.

بنا بر این، از همان ابتدا، بحث اصالت وجود مسلم دانسته شده و مصادره به مطلوبست. خود نویسنده نیز ادله ی اصالت وجود را در درس بیست و هفتم یعنی سه درس بعد از این درس می آورد.

دوم: بر خلاف مدعای نویسنده، هنگام تصوّر پدیده های عینی آنچه به ذهن می آید، همان حقیقت عینی «شیء» است که «ماهیت» می باشد. رابطه ی ذهن و خارج و خاصیت حاکی بودن ذهن، این گونه اقتضا دارد.

لیکن حیثیت وجود مفهومی، در مقابل مفهوم ماهیت نیست؛ یعنی دو چیز به ذهن نمی آید، بلکه در ذهن، همان موجود عینی یا ذوات یا ماهیات انعکاس می یابد و ذهن، پس

۱- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۰۸ (درس بیست و چهارم).

از ادراک آن حقیقت و ماهیت جعل شده، به تحقق آن ماهیت در خارج حکم می‌کند. به عنوان مثال:

در قضیه ی «زید موجودست» هر گاه بی پیشداوری دقت کنیم، آنچه اصالت دارد و در خارج هست، زید می‌باشد که ماهیت مجعولست. ذهن ما (هنگام رویارویی با اشیا) به حکم فطرت، با نفس اشیا و واقعیت های موجود، تماس برقرار می‌کند و سپس به موجودیت و عینیت ماهیت اذعان می‌کند و در مقام اذعان به واقعیت ماهیت، از آن، به موجود تعبیر می‌آورد.

مؤید این سخن روش منطقیانست که همواره در قضایا، ماهیات را موضوع قرار می‌دهند و «موجود»: را به آن حمل می‌کنند (مانند «زید موجودست».)

و از این رو فلاسفه کوشیده اند چاره ای برای آن بیابند. علامه طباطبایی در کتاب «بدایه ی الحکمه» (۱) و «نهایه ی الحکمه» (۲) جواب های فلاسفه را می‌آورد و آنها را نمی‌پذیرد و در نهایت از راه عکس، این سخن را مطرح می‌سازد که قضیه ی «انسان موجودست» به، قضیه ی «وجود انسان موجودست» باز می‌گردد. از آنجا که ذهن با ماهیات اُنس دارد، ماهیات را موضوع قرار می‌دهد. (۳)

بی‌گمان پاسخ علامه بر اساس پذیرش اصالت وجود می‌باشد. می‌توان پرسید: چرا ذهن به ماهیات که به نظر آنان سرابی بیش نمی‌باشد و اعتبار محض است اُنس دارد؟! بلکه در اینجا قضیه ی «زید موجودست» مانند قضیه ی، «هوا ابری است» می‌باشد که در آن فعل کمکی «است» برای بیان تحقق ابری بودن هوا می‌باشد.

در قضای ای بسیط که «وجود» محمول واقع می‌شود برای تحقق ماهیاتست. در قضیه ی «انسان موجودست» عقل روشنگر حکم می‌کند که انسان ماهیتی می‌باشد و در،

۱- بدایه الحکمه، ص ۲۱ (الفصل السادس فی ما یتخصبه الوجود).

۲- نهایه الحکمه، ج ۱، ص ۴۱ (الفصل الثانی فی اصاله الوجود)....

۳- شرح بدایه الحکمه (حسین حقانی)، درس ۴، ص ۶۰

ص: ۹۱

خارج از ذهن هست. واژه ی «موجود» وسیله ای است برای حکایت همین معنا که واقعیتی، یعنی ماهیتی در بیرون تحقق دارد. این سخن که منطقیان و فلاسفه، ماهیات را موضوع قرار می دهند و آن را اصیل نمی دانند، بسی بعید به نظر می رسد.

لاقتضا بودن ماهیات

از مهم ترین دلایل فلاسفه بر اصاله الوجود، اینست که ماهیات نسبت به وجود و عدم بی اقتضاست.

استاد مصباح یزدی در این زمینه میگوید:

مفهوم ماهوی مانند مفهوم «انسان» به گونه ای است که می توان وجود را از آن سلب کرد ... و این همان مطلبی است که فلاسفه بر آن اتفاق دارند که ماهیت از آن جهت که ماهیتست نه موجودست و نه معدوم (یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم) ... و به همین جهتست که هم موضوع برای «وجود» واقع می شود و هم برای «عدم» (۱).

پاسخ: آنان که به اصالت ماهیت قائل اند، ماهیت را به خودی خود، موجود نمی دانند. این که ماهیت به خودی خود نه موجودست و نه معدوم، ربطی به اصالت وجود ندارد. آری! ماهیت (یعنی هر ذات و واقعیتی) با اراده ی حق و بر اساس مصالح، پدید می آید.

در اینجا می نگریم این قضیه که «هر ماهیتی به خودی خود نه موجودست و نه معدوم» اساس استدلال اصالت وجودی ها برای اثبات مدعایشان قرار گرفته است!

ایشان در مقام جواب از پاسخ اصالت ماهیتی ها که بیان می دارند «ماهیات با انتساب به جاعل واقعیت خارجی می یابند» می نویسد:

۱- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۴۸ (درس بیست و هفتم).

روشنست که انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت می باشد در گرو ایجاد یعنی وجود بخشیدن به آنست و این، نشانه‌ی آنست که واقعیت آن همان وجودی است که به آن افاضه می شود. (۱)

پاسخ: این که ماهیات نبودند و با اراده و انتساب به خدا موجود شدند، به افاضه‌ی وجود ربطی ندارد. نیازی به این نیست که ما سخن از «وجود» به میان آوریم.

در اینجا می بینیم که ماهیتی فرض شده است که وجود ندارد، آنگاه این ماهیت فرضی تهی از وجود، به خدا انتساب یافته و «وجود» به آن افاضه شده است. در حالی که ماهیت فرضی بی معناست. همانگونه که درباره‌ی وجود می گویند: که «وجودها ایجاد شده اند»، نسبت به ماهیت هم می توان گفت: که: ماهیت ها در خارج به اراده‌ی خدا پدید آمده اند و با لفظ «وجود» از آنها خبر دهیم. بر اساس عقل و فطرت، ماهیات و ذواتی که ما با آنها در تماسیم، نبوده اند و موجود شده اند.

استاد مصباح در توضیح این مطلب که «در علم حضوری، اثری از ماهیت دیده نمی شود» می گوید:

شکی نیست که دو حیثیت ماهیت و وجود، تنها در ظرف ذهن، از یک دیگر انفکاک می یابند... در عین حال، همین مفهوم [وجود] وسیله‌ای است برای حکایت از این که واقعیتی در خارج هست که مفهوم ماهوی از آن انتزاع می شود و منظور از اصالت وجود و واقعیت عینی داشتن آن هم همینست. (۲)

، پاسخ: در این سخن «ماهیت» و «وجود» دو مفهوم ذهنی دانسته شده که در علم حضوری هیچ یک از آن دو یافت نمی شود، این نکته نیز پذیرفته شده که مفهوم وجود از واقعیات خارجی حکایت می کند (در صورت اثبات اصالت ماهیت، این دو مطلب با اصالت ماهیت سازگار می باشد).

۱- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۴۹ (درس بیست و هفتم).

۲- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۵۰ (درس بیست و هفتم).

ص: ۹۳

؛ لیکن این سخن که «مفهوم وجود از وجودهای عینی حکایت می کند و مفهوم ماهیت از آن انتزاع می شود» بی برهان بیان شده است. این که مفهوم وجود وسیله ای برای حکایت، از واقعیت بیرونی است، سخنی درست می باشد؛ لیکن به چه دلیل آن واقعیت، ماهیت نباشد؛ زیرا حکایتگری وجود از واقعیت، اعمست (شامل وجود و ماهیت هر دو می شود).

، پس در این سخن نیز «اصالت وجود» مسلم فرض شده است و دلیل، عین مدعا می باشد بی آنکه برای آن برهانی اقامه شده باشد. همچنین وی در دلیل دیگری که دلیل تشخص است می نویسد:

حیثیت ماهیت، حیثیت تشخص نیست در صورتی که حیثیت ذاتی واقعیت های خارجی، حیثیت تشخص و اباء از کلیت و صدق بر افرادست و هیچ واقعیت خارجی از آن جهت که واقعیت خارجی است نمی تواند متصف به کلیت و عدم تشخص گردد. از سوی دیگر، هیچ ماهیتی تا وجود خارجی نیابد متصف به تشخص و جزئیت نمی شود. (۱)

پاسخ: در این سخن، ماهیت کلی با ماهیت جزئی و خارجی به هم آمیخته است. آری! ماهیت تا موجود نشود تشخص نمی یابد و جزئی نیست؛ لیکن، پس از آنکه هستی یافت به برکت جاعل و خالق، مشخص می گردد.

این که هیچ ماهیتی تا وجود خارجی نیابد به تشخص و جزئی بودن توصیف نمی شود، دلیل نمی باشد، بلکه بیان مدعاست؛ زیرا خصم شما می گوید هر ماهیتی تا موجود نگردد، تشخص نمی یابد و موجود اعم از وجود و ماهیتست.

ایشان با مسلم دانستن اصالت وجود، این سخن را آورده اند و گرنه قائلان به اصالت ماهیت، تشخص آن را به وسیله ی جعل و اتصاف به موجود (نه وجود) می دانند.

۱- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۵۰ (درس بیست و هفتم).

ص: ۹۴

مقصود از اتّصاف به موجود، عینِ ایجاد ماهیّت (بی هیچ ضمیمه‌ای) است.

آیت الله مصباح یزدی در دلیل پایانی برای اصالت وجود، می‌گوید:

ذات مقدّس الهی، منزّه از حدودی است که با مفاهیم ماهوی از آنها حکایت شود... اگر واقعیت خارجی، مصداق ذاتی ماهیّت بود بایستی واقعیت ذات الهی هم مصداق ماهیّتی از ماهیّات باشد. (۱)

پاسخ: میان این دو سخن هیچ ملازم‌های نیست؛ زیرا می‌توان گفت: که خدای متعال، ماهیّات را می‌آفریند و از آنجا که ماهیّات مخلوق و مجعول اند، محدود می‌باشند.

خداوند نامحدودست و از این رو، هیچ سنخیت و مشابهتی با ماهیّات و ممکنات ندارد. ما از ذات حقّ هیچ اطلاعی نداریم و فلسفه نیز به نظر ابن سینا ما را با اعراض ماهیّات آشنا می‌سازد و ما تمام حقیقت ممکنات را نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم به این معرفت دست یابیم که ذات خدا ماهیّتست یا این که هرگز ماهیّت ندارد؟! افزون بر این، لازمه‌ی ماهیّت بودن ممکنات، محدودیّت آنهاست و از آنجا که خدا محدود نیست، ماهیّت ندارد؛ یعنی ماهیّتی محدود که به ذهن آید.

و نیز آنان که به اصالت ماهیّت قائل اند ادّعا نمی‌کنند که با بحث‌های فلسفی می‌توان دریافت که خدا مصداق ماهیّت یا مصداق وجودست. مباحث فلسفی دستاوردهای اندیشه‌ی آدمی است و هرگز در حریم ذات و صفات خدا راهی ندارد. همچنین، میان اصالت ماهیّت و این که خداوند مصداق آنست، هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد.

۲. تأویل آیات معاد

سر آغاز تأویل آیات قرآنی، سرایت مسائل فلسفی به حریم قرآن می‌باشد که در بحث توحید و معاد شایان توجه است.

۱- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۵۱ (درس بیست و هفتم).

ص: ۹۵

در قرآن می خوانیم:

«وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (۱)؛

و همه ی آنها روز قیامت، به تنهایی، پیش خدا می آیند.

«كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (۲)؛

همانگونه که شما را آفرید [در قیامت سویش] باز می گردید.

ملاصدرا در أسفار این را به معاد روحانی تأویل می کند و او نیز بر این باورست که مردم، در حالی که از ماده و لوازم آن تهی اند، نزد خدا حاضر می شوند. (۳)

پاسخ: این که انسان ها تنها محشور می شوند و در قیامت روابط اجتماعی و اسباب دنیایی و نسبت های قبیله ای و خانواده ای مطرح نمی باشد، معنایی روشن و شفافست و آیات دیگر نیز به آن دلالت دارد:

«وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (۴)؛

شما به صورت فرد فرد نزد ما می آید؛ چنانکه نخستین بار، شما را تنها آفریدیم.

«وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ» (۵)؛

اسباب [ساز و کارهای جهان دنیا] از ایشان جدا می شود.

با وجود این، از آنجا که مسأله «تجرّد روح» و حشر ارواح بی بدن مادی، در ذهن ملاصدرا رسوخ داشته است، از این گونه آیات، معاد روحانی را نتیجه گرفته است. باری، بررسی آیات با ذهنیت عرفانی و ملاک های فلسفی به ویژه قواعدی که مسلّم و قطعی نمی باشند و یا دست کم مشکوکند با خطر تأویل همراهست. در آثار بزرگان

۱- سوره ی مریم (۱۹)، آیه ی ۹۵

۲- سوره ی اعراف (۷)، آیه ی ۲۹

۳- أسفار، ج ۹، ص ۱۸۲؛ اسرار الآیات (ملاصدرا)، ص ۹۶

۴- سوره ی انعام (۶)، آیه ی ۹۴

۵- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۱۶۶

ص: ۹۶

فلسفه و عرفان نمونه هایی از این تأویلات را می توان یافت.

به عنوان مثال، آیت الله جوادی آملی، در بیان صفات خدا می گوید:

معنای اخلاص در جمله ی قبل که فرمود: «و کمالاً توحیده الإخلاص له» خالص، دانستن هستی برای واجب و غیر او را بی بهره از وجود، دانستن است. (۱)

پیداست که از سخن امیرالمؤمنین علی «س»: که فرمود: «کمال توحید خدا، اینست که [بنده] برای خدا اخلاص بورزد [و هیچ کس و هیچ چیز را مانند خدا نداند] نفی وجود از دیگر چیزها و حصر آن در خدا فهمیده نمی شود. معنای اخلاص در اینجا نفی ترکیبست؛ به این معنا که انسان، ذات مقدس خدا را از هر گونه ترکیب و تشبیه به مخلوقات، مُنزه بدانند. قرینه ی این معنا، جمله های بعدست که امام «س» می فرمایند:

و کمالُ الإخلاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا، غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ (۲)؛

کمال اخلاص، اینست که صفات مخلوقات از او نفی گردد؛ زیرا هر صفتی در ممکنات شهادت می دهد که آن صفت، غیر موصوفست و هر موصوفی شهادت می دهد که آن موصوف، غیرصفت می باشد.

بر اساس این سخن، امام بیان می دارد که صفت و موصوف در موجودات ممکن، مرکب می باشد و ذات خدا را در عین این که کُنّه او مجهولست باید از ترکیب و تشبیه خالص دانست.

۳. تعالیم وحی

آیات قرآن که دلایل اثبات معاد جسمانی اند، به چند دسته تقسیم می شوند:

۱- شرح حکمت متعالیه، ص ۴۵۸، بخش دُوم از جلد ششم.

۲- نهج البلاغه، خطبه اوّل.

الف) آیات استبعاد و انکار مشرکان:

دسته ای از آیات قرآن درباره ی مشرکانی است که معاد جسمانی را انکار می کردند و آن را امری باورنکردنی و نامعقول می شمردند و با استدلال های ذهنی و نمونه های عینی در برابر پیامبران می ایستادند و به آنان ناروا می گفتند:

برخی از این آیات چنین است:

«وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَعْنَأْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»؛ (۱)

اگر عجب داری، این سخن آنان جای شگفتی است که [می گویند:] آیا هنگامی که ما خاک شدیم، در آفرینشی جدید [دوباره زنده خواهیم شد]؟!

«إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا * ءَأِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ»؛ (۲)

می گویند: آیا وقتی که ما مردیم و خاک شدیم و استخوانهامان پوسید، آیا ما دوباره برانگیخته خواهیم شد؟! آیا پدران پیشین ما [هم] باز می گردند؟!

«يَقُولُونَ ءَأِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ * ءِإِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً»؛ (۳)

می گویند: آیا [باز] ما به [مغاک] زمین بر می گردیم؟ آیا هنگامی که به صورت استخوان پوسیده شدیم [زندگی را از سر می گیریم]؟!

از مجموع این آیات به روشنی استفاده می شود که مشرکان نسبت به زنده شدن مادی و خاکی بسیار تردید داشتند و برایشان باورکردنی نبود که انسان، پس از آنکه به خاک تبدیل شد، دوباره زنده شود.

با توجه به این استبعاد و پاسخی که خدا در این آیات به مشرکان می دهد، بر اساس نظریه ی آنان که معاد را با جسم مثالی و غیرمادی می دانند، جواب خداوند به مشرکان لغو

۱- سوره ی رعد (۱۳)، آیه ی ۵

۲- سوره ی صافات (۳۷)، آیه ی ۱۶-۱۷

۳- سوره ی نازعات (۷۹)، آیه ی ۱۰-۱۱

می‌گردد و این آیات، بی‌موضوع خواهند شد؛ زیرا در این دیدگاه، بازگشتِ بدنِ مادی بی‌معناست. با این که حتی یک آیه هم وجود ندارد که زنده شدن همین بدن مادی را نفی کند و استبعاد مشرکان را برطرف سازد؛ در حالی که خداوند در مقام بیان حقائق مربوط به معاد و حشر آبدان می‌باشد، بارها به احیای همین بدن مادی در قرآن تصریح می‌کند:

«وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَوَلَمْ نَكُنْ لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا»؛ (۱)

گویند: آیا هنگامی که ما استخوان پوسیده و خاکستر شدیم، آفرینشی تازه خواهیم یافت؟! بگو: سنگ باشید یا آهن، یا خلقی که به نظرتان بزرگ می‌آید [و به سینه‌تان سنگینی می‌کند، برای خدا فرقی ندارد]، پس می‌گویند: چه کسی ما را بر می‌گرداند؟ بگو: آنکه اول بار شما را آفرید! آنان سرهاشان را سوی تو می‌جنبانند و می‌گویند: آن زمان کی خواهد بود؟ بگو: امیدست آن زمان به زودی فرارسد و نیز آمده است:

«وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَوَلَمْ نَكُنْ لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»؛ (۲)

(کافران به آیات الهی) گویند: آیا هنگامی که ما استخوان پوسیده و خاک شدیم در آفرینش جدید برانگیخته خواهیم شد؟! آیا ندانستند که خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید تواناست که مثل آنان را بیافریند؟!

در سوره ی «سبأ» خدا، سخن سردمداران کفر را به مردمان عادی، این گونه بیان می‌کند:

۱- سوره ی اسراء (۱۷)، آیه ی ۴۹ ۵۱

۲- سوره ی اسراء (۱۷)، آیه ی ۹۸ ۹۹

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبَشِّرُكُمْ إِذَا مَرُّتُمْ كُلَّ مَرْجَلٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»؛ (۱)

کسانی که کفر ورزیدند، گفتند: آیا مردی را نشانتان دهیم که خبر می دهد آنگاه که شما به طور کامل متلاشی شدید [و اجزای بدن‌تان فروپاشید] در آفرینشی تازه [باز می گردید]؟!

و در سوره ی «ق» می خوانیم:

«إِذَا مَثَا وَ كُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ»؛ (۲)

(کافران گویند:) آیا هنگامی که مردیم و خاک شدیم [زنده می شویم] این بازگشتی، بس بعیدست! ما آنچه را زمین از آنان می کاهد می دانیم و نزد ما کتابی است حفیظ (که همه چیز را به خوبی و روشنی تمام ضبط می کند).

این آیه، به تغییرات فیزیکی و شیمیایی بدن، پس از مرگ اشاره دارد و با معاد جسمی عنصری سازگار می باشد.

و در سوره ی طه این آیه آمده است:

«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى»؛ (۳)

شما را از زمین آفریدیم و به آن باز می گردانیم و از آن بار دیگر بیرون‌تان می آوریم.

در سوره ی نوح، همین مضمون، به گونه ای دیگر بیان شده است:

«ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا»؛ (۴)

۱- سوره ی سبأ (۳۴)، آیه ی ۷

۲- سوره ی ق (۵۰)، آیه ی ۴۳

۳- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۵۵

۴- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۱۸

ص: ۱۰۰

سپس شما را به زمین باز می گرداند و به گونه ای ویژه بیرونتان می آورد.

بیگمان، آنچه به زمین باز میگردد همین بدنِ خاکی است و گرنه روح و عقل و

اندیشه ی آدمی به اتفاق فلاسفه و متکلمان و فقیهان چیزی نیست که جذب زمین شود

و تغییر و دگرگونی در آن پدید آید، بلکه به مقتضای آیه ی « وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ

يُبْعَثُونَ » (۱) و از ورای آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته میشوند روح به عالم

برزخ میرود.

بنا بر این، می نگریم که قرآن می گوید:

«وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» (۲) روز قیامت، روزی است که زمین سنگینی اش را بیرون می ریزد

«يُعِيدُكُمْ فِيهَا» (۳)؛ خدا شما را به زمین باز می گرداند

«وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ» (۴) شما را به زمین باز می گردانیم

«وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (۵)؛ دوباره شما را از زمین بیرون می آوریم.

اگر این آیات را در کنار یک دیگر ملاحظه کنیم، در زنده شدنِ همین بدن جسمانی از زمین شکی باقی نمی ماند.

(ب) معاد جسمانی طبیعت:

معاد جسمانی عنصری با معاد جسمانی طبیعت به اثبات می رسد. خدا در قرآن بارها مرگ زمین را در زمستان و حیات دوباره آن را در بهار مطرح می کند و در پی آن، حیاتِ نوین انسان ها را در قیامت مانند حیات دوباره طبیعت یادآور می شود:

۱- سوره ی مؤمنون (۲۳)، آیه ی ۱۰۰

۲- سوره ی زلزله (۹۹)، آیه ی ۲

۳- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۱۸

۴- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۵۵

۵- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۵۵

ص: ۱۰۱

«وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِّنَاهُ لِيَلِدَ مِمَّيْتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»؛ (۱)

و اوست خدایی است که بادهای را پیشاپیش [باران] رحمتش مژده رسان می فرستد، تا آنگاه که ابرهای گرانبار را بردارند، آن را به سوی سرزمین مرده برانیم و از آن، باران فرود آوریم و از هر گونه میوه‌های [از خاک] برآوریم. بدینسان مردگان را [نیز از قبرها] خارج می سازیم؛ باشد که شما متذکر شوید [و به خود آید].

«وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ * رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» (۲)

و از آسمان، آبی پربرکت فرود آوردیم ... و با آن [آب] سرزمین مرده‌ای را زنده گردانیدیم؛ رستاخیز [نیز] چنین است.

این گونه آیات به صراحت به حشر مادی انسان‌ها از دل خاک دلالت دارد و آن را همانند رویش گیاهان از زمین می انگارد.

اگر مقصود از معاد، بازگشت بدنی تهی از ماده بدنی به تبع نفس و خلّاقیت آن باشد، تعبیر «كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» بی معنا می شود. این تعبیر با فریادی رسا بیان می دارد که بدن‌های خاکی مانند رویش دوباره گیاهان از زمین بیرون می آید.

در حالی که بر مبنای نظریه‌ی ملاصدرا، هیچ سنخیتی میان حیات زمینی و مادی با حیات قیامتی که از ماده و طبیعت مجردست نمی باشد. در حکمت متعالیه، عوالم در طول هم قرار دارند (عالم ماده و طبیعت، عالم مثال و صورت و عالم عقل و تجرّد محض) و انسان در قیامت از عالم تجرّد به عالم فرا تر از مثال و صورت، می پیوندد.

۱- سوره‌ی اعراف (۷)، آیه‌ی ۵۷

۲- سوره‌ی ق (۵۰)، آیه‌ی ۱۱۹

ص: ۱۰۲

افزون بر این، به نظر ملاصدرا، بدن قیامتی که مادی نیست و از مخترعات (و برساخته های) نفس می باشد، به انسان های متوسط مربوط می شود و گرنه اولیای خدا و انسان های کامل از بدن غیرمادی هم مجرّدند و حیاتشان تنها عقلی است. (۱) پیداست که این مبنا با آیات قرآن سازگاری ندارد.

﴿ دوره های جنینی:﴾

با توجه به تحولات دوره های جنینی و تکامل تدریجی انسان در آن، می توان معاد جسمانی عنصری را اثبات کرد.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّبَيِّنٍ لَّكُمْ وَ نُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُمْ مَّن يَتُوفَّىٰ وَمِنكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكُمْ يَأْنِ لِلَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ؛ (۲)

ای مردم! اگر درباره ی برانگیخته شدن [از گورها] شک دارید [نیک بنگرید که] ما شما را از خاک آفریدیم، آنگاه از نطفه، سپس از علقه، پس از آن، از مُضْغَه دارای خلقت کامل [و گاه] ناقص تا [قدرت خود را] بر شما روشن گردانیم و آنچه را اراده می کنیم تا مُدَّتِی معین در رَحِمِ ها قرار می دهیم، آنگاه شما را به صورت طفلی بیرون می آوریم تا به نهایت رشدتان برسید؛ برخی از شما [در این میان] می میرد و برخی به غایت پیری و سالمندی می رسد به گونه ای که، پس از علم و آگاهی، چیزی نمی داند...

۱- الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۸۴

۲- سوره ی حج (۲۲)، آیه ی ۷۵

ص: ۱۰۳

این [قدرت نمایی ها] بدان جهتست که [بدانید] تنها خدا، حقّ [و حقیقتِ فناپذیر] می باشد و او مردگان را زنده می سازد و بر هر چیزی تواناست و این که رستاخیز فراخواهد رسید و خدا کسانی را که در گورهایند بر می انگیزاند.

در این آیات، خدا مراحل جنینی انسان را یادآور می شود و از زندگی و مرگ آدمی در دوره های مختلف عمر سخن به میان می آورد و توانمندی ها و ناتوانی های او را باز می گوید و همه ی اینها را از نشانه های قدرتِ خود بر می شمارد و به آدمیان خاطرنشان می سازد که بر آفرینش دوباره آنها، پس از مرگ نیز تواناست و این کار به یقین صورت می گیرد. بر اساس معاد روحانی و جسم غیرمادی، این آیات معنای درست نمی یابد.

د) آفرینش نخستین:

برای آنکه آدمیان خلقت دوباره را دور و ناممکن نپندارند، خدای متعال، آفرینش نخست آنان را به یادشان می آورد و معاد و حشر در قیامت را مانند آن، می داند.

«كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ»؛ (۱)

همانگونه که شما را پدید آورد [به سوی او] باز می گردید.

در این آیه، میان خلقت اوّل و آفرینش دوباره، فرقی نهاده نشده است و لازمه ی آن، اینست که در آفرینش دوباره، همین بدنِ مادی باز می گردد و گرنه سخن حقّ لغو می شود. مؤید این سخن این قاعده عقلی است که «حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد» حکم مثل ها در آنچه جایزست و در آنچه جایز نیست، یکی است؛ بدنِ آخرتی به نص آیاتِ مثل بدنِ دنیایی است. حکم مثلثیت در مورد اعاده بدن، مادّیت بدنست و این بیان با تکامل بدن در خلق جدید، ناسازگاری ندارد.

ص: ۱۰۴

ه) نمونه های تجربی:

در راستای معاد جسمانی همین بدن دنیایی، در قرآن نمونه هایی نیز بیان شده است:

۱. داستان گاو بنی اسرائیل:

چکیده این ماجرا، اینست که: شخصی به طمع ارث یا برای ازدواج نکردن با دخ تر عمویش پنهانی پسرعموی خود را می کشد و قاتل ناپیدا می ماند. بنی اسرائیل این قتل را بهانه ای برای اختلاف و نزاع قرار می دهند و هر طایفه، طایفه ی دیگر را متهم می سازد تا این که حضرت موسی «س» از خدا می خواهد که قاتل را شناساند. خدا دستور می دهد که گاوی را بکشند و دم (یا بخشی از بدن) آن را به مقتول بزنند تا زنده شود و قاتل را معرفی کند: (۱)

«وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَفَلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ (۲)

و هنگامی که شخصی را کشتید و درباره اش با یکدیگر به ستیزه برخاستید، در حالی که خدا آنچه را کتمان می کردید آشکار ساخت، پس گفتیم: بعضی از آن [گاو ذبح شده] را به آن [مقتول] بزنید [تا زنده شود] و خدا بدینسان مردگان را زنده می کند و آیاتش را به شما می نمایاند، به این امید که عقلتان را به کار بندید.

در این واقعه، به طور مسلم، مقتول با همان بدن جسمانی زنده شد و قاتل را شناساند و خدا در پایان می فرماید: که زنده شدن مردگان در قیامت نیز چنین است؛ یعنی احیای دو باره، اِحی ای همین بدن مادی است (نه بدن تهی از ماده).

۱- نگاه کنید به، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۱، ص ۶۳

۲- سوره بقره (۲)، آیه ی ۷۲-۷۳

ص: ۱۰۵

۲. داستان عَزِیر:

نمونه ی دیگر ماجرای عَزِیر است که در قرآن میخوانیم:

«أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ (۱)

یا مانند آن کسی که به آبادی ای گذشت که ویران شده بود [با خود] گفت: چگونه خدا [اهل] این [ویرانه] را، پس از مرگشان زنده می سازد؟! پس خدا او را [به مدت] صدسال میراند، آنگاه او را برانگیخت [و به او] گفت: چقدر درنگ کردی؟! به خوراک و نوشیدنی ات بنگر [که طعم و رنگ آن] تغییر نیافته است و به الاغ خود نگاه کن [که چگونه متلاشی شده است!] این ماجرا برای آنست که [به تو پاسخ گوئیم و هم] تو را [در مورد معاد] نشان های برای مردم قرار دهیم. به [این] استخوان ها بنگر که چگونه آنها را به هم پیوند می دهیم و گوشت بر آن می پوشانیم! پس هنگامی که [چگونه زنده ساختن مرده] برایش آشکار شد، گفت: [اکنون] می دانم که خدا بر هر چیزی تواناست.

در این ماجرا چند نکته، شایان اهمیتست:

☀️شگفتی عَزِیر از صحنه ی مرگ دسته جمعی یک دهکده که خانه هاشان زیرورو شده بود.

☀️اندیشه ی زنده شدن آنها، پس از متلاشی شدن، در روز قیامت و چگونگی احیای آنها.

این که خدا در همان لحظه عَزِیر را میراند و پس از صد سال زنده ساخت.

ص: ۱۰۶

☀ پرسش خدا یا فرشت های از عَزیر درباره ی مدتِ درنگِ وی و ناآگاهی او از گذشتِ

زمان.

☀ سرعتِ گذشتِ زمان در عالمِ برزخ.

☀ سالم ماندن خوراکیها به رغم گذشت صدسال، و پوسیده شدن الاغ (به عنوان دو ماجرای نامتعارف).

☀ زنده شدن حیوان در برابر دید چشمانِ عزیر (که نمونه‌های از معاد جسمانی است).

☀ تبیین معاد عنصری و اعتراف عَزیر بر قدرت نامتناهی خداوند در احیای دوباره مردگان.

این جریان، در تبیین معاد عنصری بسیار گویا و روشن میباشد.

مولوی درباره این داستان چنین میسراید:

هین عَزیرا درنگر اندر خَرَت

که بپوسیده ست و ریزیده بَرَت

پیش تو گزد آوریم آجَراش را

هم سر و دُم و دو گوش و پاش را

چشم بگشا حَشْر را پیدا بین

تا نماند شُبْهه ات در یوم دین

۳. داستان چهار پرنده:

در تفاسیر آمده است که حضرت ابراهیم «س» در ساحلی قدم می زد، مُرداری را دید که در آنجا افتاده نیمی از آن در آب و نیم دیگر در خشکی است و پرندگان و حیوانات دریایی از هر سو آن را می خورند. ابراهیم «س» با خود گفت: اگر این اتفاق برای انسان رخ دهد و ذرات بدن آدمی طعمه ی دیگر جانداران شود، در قیامت چگونه یکجا گرد هم می آید و زنده می شود؟! در اینجا بود که از خدا خواست چگونگی این امر را به او بنمایاند. (۱)

ص: ۱۰۷

«وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصِرْهُنَّ إِيَّاكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»؛ (۱)

و [به یاد آور] هنگامی را که ابراهیم گفت: پروردگارا! به من نشان ده چگونه مردگان را زنده می سازی؟ خدا فرمود: مگر ایمان نیاورده ای؟! گفت: چرا؛ ولی برای این که دلم آرامش یابد. خدا فرمود: چهار پرنده برگیر و آنها را پیش خود ریز ریز گردان، سپس بر هر کوهی پاره ای از آنها را گذار، آنگاه فرایشان خوان [می نگری که] شتابان سوی تو می آیند و بدان که خداوند عزیز و حکیمست.

این آیه، از آیات بسیار محکم در اثبات معاد جسمانی عنصری است (۲) و در آن، چند نکته ی مهم جلب توجه می کند:

☀️ کیفیت معاد و چگونگی حشر آبدان، برای انبیای بزرگ الهی مطرح بوده است.

☀️ حشر آجساد در هر شرایطی امر ممکن است، هر چند اجزای آنها به هم آمیخته □ شوند.

☀️ بالا ترین مرتبه ی یقین، یقین شهودی و رؤیت معاد می باشد. □

☀️ حضرت ابراهیم «ع» به طور مشخص چگونگی معاد جسمانی عنصری را از خدا □

☀️ خواست و دیدن چگونه زنده شدن با همین بدن خاکی را تقاضا کرد.

☀️ خدا در پاسخ ابراهیم، ارواح حیوانی را به بدن خاکی آنها باز گرداند. □

☀️ معاد جسمانی، معاد جسمانی مادی است (نه جسمانی مثالی و نه غیر مادی). □

۱- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۲۶۰

۲- زمانی که حقیر (شارح) در محضر استاد سیدجلال آشتیانی شرح منظومه می خواندم، روزی از معاد جسمانی: سؤال کردم. ایشان فرمودند: «آقا، عقل، بیخ اشیا را نمی فهمد! اگر بشود آیات مربوط به معاد را تأویل برد، آیه ی «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ» را نمی توان تأویل کرد.

۴. قدرت بی کران آفریدگار:

در دسته ای از آیات، در راستای اثبات معاد جسمانی، از قدرت نامتناهی خدای متعال سخن به میان آمده است:

«أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (۱)

آیا نمی‌نگرند که خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، قادرست که مثل ایشان را بیافریند!

«أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ (۲)

آیا ندانستند که خدایی که آسمان‌ها و زمین را پدید آورد و در آفرینش آنها در نماند، تواناست که مردگان را زنده سازد؟! آری! او بر هر چیزی قدرت دارد.

«أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»؛ (۳)

آیا خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید نمی‌تواند مانند آنان خلق کند؟! آری! [البته که بر این کار تواناست و چرا نتواند] در حالی که خلاقست و بسیار دانا.

«أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ»؛ (۴)

آیا خدایی که از نطفه انسان می‌سازد و زن و مرد پدید می‌آورد، نمی‌تواند مردگان را زنده کند؟!

۱- سوره ی اسراء (۱۷)، آیه ی ۹۹

۲- سوره ی احقاف (۴۶)، آیه ی ۳۳

۳- سوره ی یس (۳۶)، آیه ی ۸۱

۴- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۴۰

ص: ۱۰۹

مضمون این چهار آیه به صورت استفهام انکاری، اینست که، البته خداوند می تواند برای بار دؤم، آدمیان را با همان ذرات بدن مادی بیافریند.

قرآن بیان می دارد که این کار بر خدا از آفرینش نخست آسان ترست: (۱)

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ»؛ (۲)

او کسی است که آفرینش را آغاز می کند و باز آن را تجدید می نماید و این [کار] بر او آسان ترست.

۵. اشاره به احیای اجزای ویژه:

در سوره ی قیامت آمده است:

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسُوَّ بَنَانَهُ»؛ (۳)

آیا انسان می پندارد که هرگز استخوانهایش را گرد نخواهیم آورد؟! آری! بلکه [تواناییم که [خطوط] سرانگشتانش را [یکایک] درست [و بازسازی] کنیم.

این آیه نیز با استفهام انکاری و سپس با جمله خبری، از تحقق احیای اجزای بدن در قیامت هر چند حساس و پیچیده باشد خبر می دهد.

۱- شایان توجه است که سختی و آسانی در ارتباط با خدا معنا ندارد؛ لیکن این بیان برای درک انسان ها و به خود آمدن آنانست؛ زیرا به نظر آدمی خلقت دوباره از آفرینش نخست آسان تر می نماید. در مرحله اول چیزی وجود ندارد و خدا انسان را بی پیشینه می آفریند و در مرحله دؤم، آسانی وجود دارد که اجزای آن متلاشی شده اند. پیداست که به هم پیوستن اجزا و ذرات انسان از خلقت او بی هیچ پیشینه ای، آسان تر به نظر می رسد و گویا مقصود از این تعبیر ردّ کسانی است که مبدأ را پذیرفته؛ ولی معاد را به صرف استبعاد انکار می کنند. در واقع - در اینجا - سخن خدا با انسان از باب این شعرست: چون سر و کارت با کودک فتاد، پس زبان کودک باید گشاد

۲- سوره ی روم (۳۱)، آیه ی ۲۷

۳- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۴۳

ص: ۱۱۰

۶. نمونه ی عینی:

در سوره ی «یس» آیه ای آمده است که بر اثبات معاد جسمانی با همین بدن خاکی، دلالتی صریح و روشن دارد:

«أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»؛ (۱)

آیا انسان ننگریست که ما او را از نطفه ای آفریدیم، پس ناگهان به ستیزه جویی آشکار برخاست و با از یاد بُردن آفرینش خود برای ما مثلی آورد و گفت: چه کسی این استخوان های پوسیده را زنده می سازد؟! بگو: همان کسی که نخستین بار آن را آفرید و او بر هر آفرینشی دانا و آگاهست.

در شأن نزول این آیه آمده است که شخصی به نام اَبی بن خَلَف (یا اُمّیه ی بن خَلَف یا عاص بن وائل) استخوانی را یافت و گفت: «با این دلیل محکم به ستیز محمّد «س» می روم و سخن او را در احیای مردگان باطل می سازم» آنگاه نزد پیامبر «س» آمد و آن استخوان را در دستش فشرد و نرم کرد و بر زمین ریخت و گفت: چه کسی می تواند این استخوان های پوسیده را زنده سازد؟! این آیه و آیات بعد از آن، درباره ی او نازل شد. (۲)

در این آیه و شأن نزول آن چند نکته حائز اهمیتست که بیانگر اثبات معاد جسمانی است:

۱. این شخص، استخوان پوسیده را از بدن مادی دنیایی، پیدا کرد و به عنوان باطل سازی معاد، پیش پیامبر بُرد.
۲. سخن وی، انکار زنده شدن استخوانی بود که پودر می شد.

۱- سوره ی یس (۳۶)، آیه ی ۷۷ ۷۹

۲- التبیان، ج ۸، ص ۴۷۸؛ مَجْمَعُ التَّبْيَانِ، ج ۸، ص ۶۷۸، ذیل آیه ی مربوطه.

ص: ۱۱۱

۳. خطاب خدا بر پیامبر، احیای همان استخوان پوسیده‌های بود که به نظر آن شخص ناممکن می آمد.

۴. افزون بر این، خدا، خلقت نخستین آن را یادآور شد (که در دید منکران بسی سخت ترست).

بنا بر این، می توان نتیجه گرفت که خدا همین بدن مادی را در قیامت بار دیگر زنده می سازد، نهایت، اینست که بدنی را که خدا دوباره، پس از، از میان رفتن، بازسازی می کند متناسب با عالم قیامتست و روح با آن می تواند به حی ات همیشگی دست یابد. امروزه، انسان با مواد موجود در طبیعت که به ظاهر ناچیزند صنایعی ساخته و به پیشرفت هایی دست یافته که به راستی شگفت آفرین می باشد و در نظر پیشینیان اموری ناممکن به نظر می رسید و حتی به خیال آنان نمی آمد و هرگز نمی توانستند امکانات بشر امروزی را پیش بینی و یا باور کنند.

آیا این امر نسبت به خدا که قدرت مطلقست امری بعید به نظر می رسد که بتواند از ذرات همین بدن دنیایی، بدنی متناسب با حیات آخرتی بسازد؟!

امیرالمؤمنین علی «س» در نهج البلاغه می فرماید:

إِذَا ... أَزِفَ النَّشُورُ، أَخْرَجَهُمْ مِنْ ضُرَائِحِ الْقُبُورِ وَ أَوْكَارِ الطُّيُورِ وَ أَوْجِرِهِ السِّبَاعِ، وَ مَطَارِحِ الْمَهَالِكِ ... (۱)؛

آنگاه که رستاخیز قیامت به پاشود، [خدا] انسان ها را از شکاف گورها و آشیانه ی پرندگان و لانه ی درندگان و میدان های جنگ، بیرون می آورد.

آدمی ممکنست به صورت های گوناگون بمیرد؛ به مرگ طبیعی در گذرد و در خاک نهان شود، در جایی به دور از چشم دیگران به تنهایی جان سپارد و خوراک پرنده و درنده گردد، زیر آوار رود، در آب دریا غرق شود و ...

۱- نهج البلاغه، ص ۹۴ (خطبه ۸۳)

ص: ۱۱۲

امام «س» می فرماید: خدا از جای هر کس با خبرست و همه را در هر کجا که باشند زنده می سازد و حسابرسی می کند.

این سخن امام «س» نص در معاد جسمانی عنصری است. با توجه به آن، این سخن ملاصدرا پذیرفتنی نیست که می گوید: در قیامت، ارواح کُمَّلین در حق فانی می شوند و هرگز بدنی برایشان نمی باشد و ارواح متوسطین با بدن هایی محشور می گردند که اثری از بدن دنیایی در آنها نیست.

باری، موضوع معاد جسمانی به معنای قرآنی آن چنان روشن و گویاست که هیچ گونه تأویلی را بر نمی تابد و عذری برای منکران باقی نمی گذارد. از این رو بسیاری از کسانی که به مکتب ملاصدرا وفادارند و از آرای فلسفی او دفاع می کنند، معاد جسمانی ملاصدرا را منکرند؛ اشخاص زیر نمونه هایی از آنهاست: حکیم آقاعلی مدرّس زنوزی (در تعلیقه اش بر اسفار) میرزا احمد آشتیانی (در لوامع الحقائق) (۱) شیخ محمدتقی آملی (در تعلیقات بر منظومه) (۲) شهید مطهری (در کتاب معاد) (۳) علامه رفیعی قزوینی (در مجموعه رسائل و مقالات فلسفی) (۴) امام خمینی (در تبیان، دفتر سی ام). (۵)

با وجود این، بزرگانی نظریه ی ملاصدرا را در موضوع معاد پذیرفته اند؛ لیکن می توان اظهار داشت که سخن وی در معاد، انکار صریح تعالیم قرآن و اهلیت «س» درباره ی معاد جسمانی است؛ زیرا معاد قرآنی، خلق جدیدست از ذرات بدن انسان؛ لیکن معاد جسمانی ملاصدرا نه در زمره آفرینشی تازه است و نه زنده شدن اجسام مادی دانسته می شود.

۱- لوامع الحقائق، ج ۲، ص ۳۹ ۴۲

۲- دُرر الفوائد، ج ۲، ص ۴۶۰

۳- مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۴، ص ۶۷۴

۴- مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۳

۵- معاد از دیدگاه امام خمینی، ص ۱۰۷

ص: ۱۱۳

استاد ابراهیمیان آملی امام جمعه ی سابق شهرستان آمل در شرح کتاب «انسان در عُرفِ عرفان» استاد حسنزاده آملی (در بحث روح و بدن در نشئه ی قیامت) می نویسد: همانطوری که عوالم متفاوتست ابدان هم در عوالم متفاوتست. بدن دنیایی مادی است و جسمست؛ ولی بدن آخرتی جسمست، بدنست؛ ولی مادی نیست و این مُضر به هیچ اصل ضروری دین هم نیست. (۱)

روشنست که این بیان، در معادِ ملاصدرا و نفی جسم عنصری و مادی، صراحت دارد و سازگار با معاد قرآنی که زنده شدن ذرات بدنِ خاکی است نمی باشد. نیز این سخن در اصول اعتقادی آسیب زاست؛ به همین جهتست که بسیاری از بزرگان و پیروان انبیاء و متدینان، آن را انکار می کنند و برداشتی ناصواب در اصول اعتقادی می دانند. ما وظیفه داریم که دین و اصول اعتقادی را از اهل آن بستانیم، چه آنکه امیرالمؤمنین علی «س» خطاب به کمیل می گوید:

یا کمیل، لا تَأْخُذْ الا عَنَّا تَكُنْ مَتًّا (۲)؛

ای کمیل، [معارفِ دین را] جز از ما مگیر [در آن صورت] از ما هستی.

باری، اگر ملاصدرا بیان می کند که بدن اُخروی، بدنی است تهی از جرم و ماده، این سخن بر اساس اصول فلسفی ایشان می باشد و روشنست که این اصول، وحی الهی نیستند که هیچ نوع اشکال و خدشه ای را بر نتابند. بر این مبانی انتقاداتی واردست و اگر به فرض بعضی از این اصول درست باشند در حوزه امور طبیعی و فیزیکی کاربرد دارند و در عرصه ی ماورای طبیعت (و قیامت) نمی توان آنها را کارساز دانست.

۱- ارمغان آسمان، ص ۱۳۶

۲- وَ سَائِلِ الشَّيْخَةِ، ج ۲۷، ص ۱۰۳، ح ۳۳۳۲۸

ص: ۱۱۴

متن:

المسألة الثالثة (نعم الجنة):**اشاره**

يقول ملاصدرا: إنّ للمؤمن جنّات بعد الحشر أعظم وأوسع من الدنيا وما فيها وفيها من الأشجار والقصور والحدود وغير ذلك ممّا يُسرّه و يلتذ به ممّا لا يحصى.

ولكن لا- أنّها مخلوقة من الخارج معدة للمؤمن من قبل، بل كل ما يكون للمؤمن في الجنّة ليس إلا ما أنشأتها نفس المؤمن وقائمه بها. (١)

ولكن ما استفاد من مدرسه الوحي أنّ الجنة مخلوقة في الخارج وليست قائمه بنفس المؤمن، نعم بعضاً لأعمال بل كثير منها سبب لايجاد الله تعالى في الخارج من النعم ما لا يحصى ولكنّها مخلوقة في الخارج وليست قائمه بنفس المؤمن أبداً. (٢)

و أيضاً يمكن أن يقال بتبديل عمل المؤمن ببعض النعم لكنّه اجنبي عمّا يقول ملاصدرا و من أراد المزيد من البيان والوقوف على نظره فليراجع المجلد التاسع من الأسفار.

١- قال ملاصدرا في الأسفار (ج ٩، ص ٣٤٢) فصل ٢٧ في تتمه الاستبصار في بيان حقيقة احوال الجنة و: النار «فتحقّق و تبين من جميع ما ذكرناه و نقلناه ان الجنة الجسمانيه عباره عن الصور الادراكيه ... القائمه بالنفس الخياليه مما تشنهيهها النفس و تستلذّها و لا ماده و لا- مظهر لها إلا- النفس و كذا فاعلها و موجدّها القريب و هو هي لا غير و أنّ النفس الواحده من النفوس الإنسانيه مع ما تتصوره و تدركه من الصور بمنزله عالم عظيم نفساني أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه و ان كل ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار و الأبنيه و الغرفات كلّها حيه بحياه ذاتيه و حياتها كلّها حياه واحدّه هي حياه النفس التي تدركها و توجدّها».

٢- راجع بحار الأنوار، ج ٨، كتاب العدل و المعاد، باب ٢٣، الجنة و نعيمها، ص ٧١

ص: ۱۱۵

ترجمه

مسأله سوّم (نعمت های بهشت)

ملاصدرا می گوید: برای مؤمن، پس از حشر در قیامت بوستان هایی است که از دنیا و آنچه در آنست، بزرگ تر و گسترده ترند؛ در آنها درخت ها، قصرها، حوریه ها و دیگر نعمت های بی شماری است که انسان را مسرور می سازد و از آنها لذت می برد؛ لیکن این نعمت ها، در خارج آفریده نشده اند و از قبل برای مؤمن آماده نگشته اند، بلکه هر چیزی که برای مؤمن در بهشت هست، نفس مؤمن آن را می آفریند و وجود این نعمت ها به خود مؤمن پابرجاست. (۱)

؛ لیکن از تعالیم مکتب وحی استفاده می شود که «بهشت» در خارج آفریده شده و قائم به نفس مؤمن نیست. بلی! بعضی از اعمال (بلکه بسیاری از آنها) موجب می شود که خدای متعال در خارج نعمت های بی شماری را بیافریند؛ لیکن اینها در خارج وجود دارند و هرگز به نفس مؤمن، وابسته نیستند. (۲)

نیز می توان گفت: که اعمال مؤمن به بعضی از نعمت ها تبدیل می شود؛ لیکن این کار، با سخن صدرا نسبتی ندارد.

۱- ملاصدرا، در فصل ۲۷، ذیل عنوان «تمه الاستبصار فی بیان حقیقه أحوال الجنه و النار» می نویسد: از همه ی آنچه آوردیم و نقل کردیم، محقق گشت و روشن شد که بهشت جسمانی صورت های ادراکی قائم به نفس خیالی است؛ صورت هایی که نفس آنها را اشتها می کند و لذتشان را می چشد. ماده و مظهر (و نشان های) برای آنها جز نفس نمی باشد و همچنین فاعل و موجد قریب آنها نفس است و نه چیز دیگر و یک نفس از نفوس انسانی با صورت هایی که تصوّر و درکشان می کند، به منزله ی عالم نفسانی بزرگی است که فراخ تر از عالم جسمانی و چیزهای موجود در آن می باشد. درختان و نهرها و بناها و غرفه ها که در بهشت یافت می شوند، همه شان حیات ذاتی دارند و حیات تمامی آنها یک حیاتست و آن همان حیات نفسی است که آنها را درک می کند و می آفریند (الأسفار الأربعة ی ۹: ۳۴۲)

۲- بنگرید به، بحار الأنوار، ج ۸، ص ۷۱، کتاب العدل و المعاد، باب ۲۳، الجنه و نعيمها.

هر کس خواهان آگاهی بیشترست و می‌خواهد به دیدگاه صدرا پی‌برد، به جلد نهم اسفار مراجعه کند.

شرح و بررسی

چکیده سخن ملاصدرا، اینست که: بهشت و دوزخ وجود خارجی ندارند، بلکه انسان خود آنها را می‌آفریند و به نفس او استوارست؛ لیکن بر اساس تعالیم اسلامی، بهشت و دوزخ مانند دیگر موجودات مخلوق پروردگارند. در قرآن از آفرینش آنها با واژه‌هایی چون، «أَعْتَدْنَا» «أُنشَأْنَا» و «جَعَلْنَا» تعبیر شده است:

«إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا»؛ (۱)

ما برای کافران زنجیرها و غل‌ها و آتشی فروزان آماده کردیم.

«إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً * فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا»؛ (۲)

ما همخوابگانی را به گونه‌ای ویژه پدید آوردیم و آنان را (برای همیشه) دوشیزه قرار دادیم.

این‌گونه آیات، به روشنی بیان می‌دارد که بهشت و دوزخ به وسیله‌ی خدای متعال آفریده شده‌اند. افزون بر این، می‌توان بیان داشت که مسائل جهان آخرت، واقعیت‌های عینی و تکوینی‌اند و امور تکوینی را خدا می‌آفریند و انسان گرچه در حوزه افعال اختیاری نقش آفرینشگری دارد در عرصه‌ی افعال الهی و تکوینی نقشی ندارد و نیز این نظریه به محدود ساختن خالق در خلقت می‌انجامد و حال آنکه در ساخت تکوین، خالق و آفریننده‌ی هر چیزی خداست.

۱- سوره‌ی انسان (۷۶)، آیه‌ی ۴

۲- سوره‌ی واقعه (۵۶)، آیه‌ی ۳۵-۳۶

ص: ۱۱۷

«قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»؛ (۱)

[ای پیامبر!] بگو: خدا آفریدگار هر چیزی است.

و همچنین در قرآن آمده است که پاداش عمل نیک ده برابر داده می شود؛ لیکن کیفر کردار ناشایست به میزان همان جرم می باشد:

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا» (۲)

هر کس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن [پاداش] خواهد داشت و هر کس کار بدی بیاورد، جز مانند آن جزا نیابد.

اگر پاداش عین عمل باشد، این آیه را چگونه می توان تبیین کرد؟ آیا جز، اینست که این تفاوت، عنایت الهی است و تفضل فعلی خدای متعال می باشد و سخن آخر، اینست که این تحلیل و تفسیر درباره ی عذاب و پاداش از دستاوردهای اصالت وجود و تشکیک در وجود و سنخیت در هستی است. این که عذاب، ظهورات ملکات و خوی ها و رفتارهای زشت انسان به شمار آید و پاداش، پیامد نفس پاک و ملکات زیبا باشد، تنها بر مبنای اصالت وجود و ظهورات وجود، توجیه پذیرست.

ملاصدرا در اسفار می نویسد:

و مما يُشير إلى أن صورة كل انسان في الآخرة نتيجة عمله و غاية فعله في الدنيا، قوله تعالى في حق ابن نوح «س»:

«إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» (۳) و في القرآن آيات كثيرة دالة على أن كل ما يُلاقيه الإنسان في الآخرة و يصل إليه من الجنة و ما فيها من الحور و القصور و الفواكه و غيرها و النار و ما فيها، من العقارب و الحيات و غيرها، ليست إلا غاية أفعاله و صورة أعماله و آثار ملكاته؛

۱- سوره ی رعد (۱۳)، آیه ی ۱۶ و نیز به همین مضمون در سوره ی زمر (۳۹)، آیه ی ۶۲ و سوره ی غافر (۴۰)، آیه ی ۶۲

۲- سوره ی انعام (۶)، آیه ی ۱۶۰

۳- سوره ی هود (۱۱)، آیه ی ۴۶

ص: ۱۱۸

و إنما الجزاء هناك بنفس العمل... (۱)؛

از چیزهایی که اشاره دارد به این که صورت هر انسانی در آخرت نتیجه‌ی عمل او و نهایت فعلش در دنیا است این سخن خدای متعال در حقّ فرزند نوح است که فرمود:

«آن پسر، عمل ناصالح است».

در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که دلالت می‌کند بر این که هر آنچه را انسان در آخرت ملاقات می‌کند و به او می‌رسد از بهشت و آنچه در آن هست (حور، قصور، میوه‌ها و غیر آن) و دوزخ و آنچه در آن وجود دارد عقرب‌ها و مارها و دیگر چیزها جز غایت کارها و صورت اعمال و آثار ملکات (و خوی‌های) او نمی‌باشد؛ جزا و پاداش در آنجا به نفس عملست...

چنانکه ملاحظه می‌شود ملاصدرا برای عذاب و پاداش، واقعیتی جز نفس و ظهورات آن قائل نیست؛ لیکن آیه‌ای را که ایشان شاهد می‌آورد هیچ ربطی به مدعایش ندارد. چه رابطه‌ای است میان این که فرزند نوح، ذاتی ناصالح است و این که عذاب عین ملکات زشت انسان در آخرت می‌باشد جز از این که در این مورد خاص از عین خارجی به عمل تعبیر شده است!

استاد حسنزاده آملی نیز در این باره که جزا نفس عملست و جزا و پاداش در برزخ و قیامت ظهور عمل آدمی می‌باشد، به تفصیل سخن می‌گوید؛ به عنوان نمونه می‌نویسد:

انسان، زرع و زارع و مزرعه‌ی خودست؛ مزرعه روح انسانست، زارع هم خود انسان، زرع هم عمل انسانست، پس زرع و زارع و مزرعه متحدند و آنچه را که انسان انجام داد همان جزای اوست. (۲)

۱- الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۹۵

۲- انسان در عرف عرفان، ص ۱۷۲

ص: ۱۱۹

در تفسیر آیه ی «وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (۱) بیان می‌دارد که:

یعنی عمل، ملکه می‌شود و همین ملکه جزای انسان خواهد شد. (۲)

در جای دیگر می‌گوید:

اعمال انسان بذری است که در درون خود بهشت و جهنم را دارست؛ یعنی عمل انسان اگر خوب باشد، این عمل بذری است که در درون آن بهشت هست؛ اگر عمل زشت باشد، بذری است که در درون همین عمل زشت جهنم هست ... بهشت، همان عمل نیک انسانست و جهنم، همان عمل زشت انسان. (۳)

ایشان، آنگاه برای اثبات مدعایشان به آیات قرآن استدلال می‌کند، از جمله:

«يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»؛ (۴)

روز قیامت، روزی است که مردم پراکنده بر آیند تا [نتیجه‌ی] اعمالشان به آنان نشان داده شود؛ پس هر کس به اندازه‌ی ذره‌ای کار خوب انجام دهد، آن را خواهد دید و هر که هموزن ذره‌ای بدی کند [نتیجه‌ی] آن را در خواهد یافت.

«أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى * وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى»؛ (۵)

هیچ بردارنده‌ای بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد و این که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست و [نتیجه‌ی] کوشش او به زودی دیده خواهد شد.

۱- سوره‌ی صافات (۳۷)، آیه‌ی ۳۹

۲- انسان در عرف عرفان، ص ۱۷۲

۳- انسان در عرف عرفان، ص ۱۸۲

۴- سوره‌ی زلزله (۹۹)، آیه‌ی ۸۶

۵- سوره‌ی نجم (۵۳)، آیه‌ی ۴۱ ۳۸. در سوره‌ی انعام (۶)، آیه‌ی ۱۶۴ و سوره‌ی زمر (۳۹)، آیه‌ی ۷ آمده است: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى».

ص: ۱۲۰

سپس هر چه تمام تروی را پاداش دهند.

«جَزَاءً وَفَاءً» (۱)؛ کیفری مناسب [با جرم آنها].

این که بعضی از عذاب‌ها یا پاداش‌ها دستاورد عمل آدمی باشد، اشکالی ندارد؛ لیکن بهشت و دوزخ را با آن همه بزرگی و وسعتی که دارند و توصیفاتی که درباره شان وارد شده است، نمی‌توان دستاورد عمل انسان دانست؛ نعمت‌های بهشت فرا تر از حد تصور انسانست و کیفیت و کمیت عذاب‌ها به گونه‌ای است که عقل در می‌ماند.

در قرآن می‌خوانیم:

«الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ (۲)

آنان که بهشت را به ارث می‌برند و در آنجا جاودان می‌مانند.

«وَنُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أُوْرِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ (۳)

و به آنان ندا داده می‌شود که: این، همان بهشتی است که آن را به [پاداش] آنچه انجام می‌دادید میراث یافته‌اید.

عَلَامَهُ طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل این آیه ارث را چنین معنا می‌کند:

ارث، در مورد مال، هر چیزی است که در دست شخص قابل استفاده باشد و پس از او به شخص دیگری انتقال یابد. ... (۴)

سپس برای بیان ارتباط ارث و اهل بهشت از طریق اهل سنت حدیث ذیل از پیامبر نقل می‌شود:

: كل أهل النار يرى منزله من الجنة، يقول «لو هدانا الله» فيكون حسره: عليهم؛ وكل أهل الجنة يرى منزله من النار، فيقول «لو لا أن هدانا الله»

۱- سوره ی نبأ (۷۸)، آیه ی ۲۶

۲- سوره ی مؤمنون (۲۳)، آیه ی ۱۱

۳- سوره ی اعراف (۷)، آیه ی ۴۳

۴- المیزان، ج ۸، ص ۱۱۷

ص: ۱۲۱

فهذا شکرهم (۱)؛

هر کدام از دوزخیان که منزل و جایگاهش را در بهشت می بیند، می گوید «اگر خدا ما را هدایت می کرد این جایگاه از آن ما بود»، پس این نمایاندن حسرتی برای آنها: می شود و هر یک از اهل بهشت که منزلش را در آتش می نگرد، می گوید «اگر خدا ما را هدایت نمی کرد در این جایگاه می افتادیم» و همین سبب شکرشان می گردد.

در تفاسیر حدیث دیگری از پیامبر «س» نقل شده که موضوع فوق را بهتر تبیین می کند:

ما مِنْ أَحَدٍ إِلَّا - وَ لَهُ مَنْزِلٌ فِي الْجَنَّةِ وَ مَنْزِلٌ فِي النَّارِ؛ فَأَمَّا الْكَافِرُ فَيَرِثُ الْمُؤْمِنَ مَنْزِلَهُ مِنَ النَّارِ وَ الْمُؤْمِنُ يَرِثُ الْكَافِرَ مَنْزِلَهُ مِنَ الْجَنَّةِ. فذلک قوله «أَتِلُّكُمْ الْجَنَّةَ أَوْ رِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (۲) (۳)

هر یک از آدمیان، منزلی در بهشت دارد و منزلی در دوزخ؛ کافر، منزل دوزخی مؤمن را به ارث می برد و مؤمن، منزل بهشتی کافر را و اینست معنای سخن خدا که می فرمایند:

«این همان بهشتی است که با انجام اعمال [نیک و شایسته] به ارث بُردید».

با توجه به این تفسیر از آیه که از زبان پیامبر نقل شده است می توان دریافت که این بیان، با نظر ملاصدرا و پیروانش درباره ی تحلیل ثواب و عذاب اخروی سازگاری ندارد.

نیز در قرآن آمده است:

«وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا»؛ (۴)

و هیچکس از شما نیست، مگر [این که] وارد دوزخ می شود، این امر بر پروردگارت حکمی قطعی است.

۱- المیزان، ج ۸، ص ۱۴۱

۲- سوره ی اعراف (۷)، آیه ی ۴۳

۳- تفاسیر البرهان و نُور الثَّقَلَيْنِ، ذیل آیه ی ۴۳ سوره ی اعراف.

۴- سوره ی مریم (۱۹)، آیه ی ۷۱

ص: ۱۲۲

این آیه و آیات، پس از آن و نیز روایات، بیان می‌دارد که انسان‌ها همه به جهنم در می‌آیند یا در کنار آن حاضر می‌شوند، سپس اهل نجات به سرعت از آن می‌گذرند. از این گونه آیات می‌توان دریافت که بهشت و دوزخ جدا از ماهیت انسان وجود خارجی دارند و خدا آنها را آفریده است، هر چند انسان می‌تواند با سنگین ساختن توشه و نامه‌ی عمل خود، بر گستره بهره‌مندی خویش از بهشت بیفزاید و مناسبت عمل با پاداش در جای خود محفوظ است.

؛ لیکن این سخن که بهشت و دوزخ تنها زاییده اعمال انسان به شمار آید و جدا از هویت عمل انسان، عذاب و پاداشی نباشد با تعالیم وحی سازگار نمی‌باشد. این که در قرآن آمده است:

«هر کس [نتیجه‌ی] نیک یا بد عملش را می‌نگرد»، «انسان در گرو عمل خویش است»،

«جزا مطابق عملست» ربطی به این مدعا ندارد که ثواب و عذاب تنها با عمل پدید، می‌آید. چه بسا آدمی با انجام اعمال که همه توفیقات الهی‌اند و بسیاری از ساز و کارهای آنها از سوی خدا فراهم می‌آید استحقاق هیچ پاداشی را نیابد؛ لیکن خدا با عنایت و تفضل خود پاداش بسیاری را عایدش کند و یا از عذابی که مستحق اوست درگذرد.

ص: ۱۲۳

متن:

المسألة الرابعة (العذاب):

إشارة

إِنَّ ما يُؤكِّد عليه ملاصدرا في المجلد التاسع من الأسفار وفقاً لما اعتقده ابن العربي أَنَّ العذاب يصير عذاباً لمن هو خالد في النار و أَنَّ المخلدين في النار يلتذون بالعقارب و الحيات كما يلتذ أهل الجنة بالحر و القصور و استدل ابن العربي على هذا الأمر بما حاصله:

أَنَّ لفظه الصاحب أو الأصحاب تطلق عندما كان هناك ثلاثم و وفاق بين الصاحبوالمصحوب و الله تعالى يقول: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (١) فأصحاب النار ملائمون للنار فلا عذاب لهم في النار بل يبذل عذابهم عذاباً.

ولكن يعتقد ملاصدرا أَنَّ هذا الإستدلال ضعيف، إذ الأصحاب تطلق في غير الملائم أيضاً، ثم استدل بما هو الأقوى عنده و يقول:

«و الأولى في الإستدلال على هذا المُطَّلَب أن يستدل بقوله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ (٢) و يحسب أَنَّ «اللام» في «لِجَهَنَّمَ» لام الغايه و أَنَّهُم خلقوا من أول الأمر بقضاء من الله للنار و لذا لا يتأذون بها و يكون العذاب لهم عذاباً. (٣)

١- سورة ي بقره (٢)، آيه ي ٣٩

٢- سورة ي اعراف (٧)، آيه ي ١٧٩

٣- نص عبارته هكذا «مما استدل به صاحب الفتوحات المكيه على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالى: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» و ما ورد في الحديث النبوي من قوله «س» و لم يبق في النار إلا الذين هم اهلها و ذلك لأن أشد العذاب على احد مفارقه الموطن الذي أَلْفَهُ فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما أُهْلُوا له و أن الله قد خلقهم على نشأه تَأَلَّفُ ذلك الموطن. أقول هذا الاستدلال ضعيف مبني على لفظ الأهل و الأصحاب و يجوز استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبيه كالمقارنه و المجاوره و الاستحقاق و غير ذلك و لا- نسلم أيضاً ان مفارقه الموطن أشد العذاب إلا أن يراد به الموطن الطبيعي و اثبات ذلك مشكل و الأولى في الاستدلال على هذا المُطَّلَب أن يستدل بقوله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» فإن المخلوق الذي غايه وجوده أن يدخل في جهنم بحسب الوضع الألهي و القضاء الرباني لا بد أن يكون ذلك الدخول موافقاً لطبعه و كمالاً لوجوده إذ الغايات كما مر كمالات للوجودات و كمال الشيء الموافق له لا- يكون عذاباً في حقه و إنما يكون عذاباً فيحق غيره ممن خُلِق للدرجات العاليه». الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ٣٥٢.

ص: ۱۲۴

و من البديهيأن هذه الفكرة يِ خاطئه جداً في مدرسه الوحي، إذ يقول سبحانه:

«كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (١)

و اللام في الآية التي ذكرها تكون للعاقبه لا للغايه، فينهار كل ما ابتناه من البرهان نعم ذكر ملاصدرا في كتابه العرشيه:

«إني كل ما فُكِّرْتُ رأيتُ أنَّ الجحيم ليست محلاً مطلوباً و أنه محلّ العذاب»

ثم أتى بكلام آخر لا- يكون أقل خطأ مما مر في معنى العذاب، و مُلخَّصه: أنَّ الخلود نوعي فلا- يخلد أحد في النار بل يخلد نوع الإنسان» (٢).

١- سورة نساء (٤)، آيه ٥٦

٢- قال ملاصدرا في الشواهد الربويه «و الأصول الحُكْميه داله على أن القسر لا يدوم على طبيعه و أن لكل موجود غايه يصل إليها يوماً و أن الرحمه الإلهيه وسعت كل شيء، كما قال جل ثناؤه «عذابي أصيبه من أشاء و رحمتي وسعت كل شيء» الاعراف (٧)، الآية ١٥٥ و عندنا أيضاً أصول داله على أن الجحيم و آلامها و شرورها دائمه بأهلها، كما أن الجنة و نعيمها و خيراتها دائمه بأهلها، إلا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر» (الشواهد الربويه، ص ٣٨٥) و قال في الأسفار، ج ٩، ص ٣٥٠: «فإن قلت: هذه الأقوال الداله على انقطاع العذاب عن أهل النار ينافي ما ذكرته سابقاً من دوام الآلام عليهم. قلنا لانسلم المنافاه، إذ لا منافاه بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار ابدأ و بين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت» و قال في العرشيه «و أما أنا و الذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضات العلميه و العمليه ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و إنما هي موضع الألم و المحن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متجدده على الاستمرار بلانقطاع و الجلود فيها متبدله و ليس هناك موضع راحه و اطمينان لأن منزلتها من ذلك العالم منزله عالم الكون و الفساد من هذا العالم». العرشيه، ص ٩٥

ص: ۱۲۵

فَنَقُولُ: هَذَا الْكَلَامُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ مَوْقُوفٌ عَلَى أَبَدِيَةِ الدُّنْيَا وَبَقَاءِ سُلْسَلَةِ الْإِنْسَانِ فِيهَا حَتَّى يَكُونَ الْخُلُودُ نَوْعِيًّا وَهُوَ يَخَالِفُ النُّصُوصَ الْقُرْآنِيَةَ الْمَصْرُوحَةَ فِي فَنَاءِ الدُّنْيَا حَيْثُ يَقُولُ سَبْحَانَهُ: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» (۱) و يَقُولُ: «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا» (۲) و «إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا» (۳) و غير ذلك.

ترجمه

مسأله چهارم (عذاب)

ملاصدرا در جلد نهم اسفار (همنوا با آنچه ابن عربی معتقدست) تأکید دارد بر این که «عذاب» برای کسانی که برای همیشه در دوزخ می مانند، گوارا و شیرین می شود و چنانکه بهشتیان از هم آغوشی با حور و زندگی در کاخ ها بهره مندند، آنان که در جهنم جاودانند، از [نیش] عقرب ها و [زهر] مارها لذت می برند.

ابن عربی، بر این ادعا، استدلالی دارد که چکیده آن چنین است:

واژه ی «صاحب» یا «أصحاب» زمانی اطلاق می شود که میان «صاحب» و «مصحوب» (دو همدم) سازگاری و همخوانی، شکل گیرد، خدای متعال می فرماید:

۱- سوره ی تکویر (۸۱)، آیه ی ۲۱

۲- سوره ی زلزله (۹۹)، آیه ی ۱

۳- سوره ی فجر (۸۹)، آیه ی ۲۱

ص: ۱۲۶

«وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ (۱)

آنان اصحاب آتشند، جاودان در آن می مانند.

اصحاب دوزخ، با آتش سازگارند، در جهنم عذابی برای آنها نیست، بلکه عذاب و شکنجه شان، به گوارایی و شیرینی می گراید؛ لیکن صدرا عقیده دارد که این استدلال ضعیفست؛ زیرا واژه ی «اصحاب» به همدم ناسازگار نیز اطلاق می گردد، سپس استدلالی را که به نظرش قوی ترست، می آورد و می گوید:

بهترست که بر این مطلب، به این سخن خدا استدلال شود که می فرماید:

«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ»؛ (۲)

بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم.

ملاصدرا می پندارد که «لام» در «لجهنم» لام غایتست و آنان به قضای الهی از آغاز برای دوزخ آفریده شدند؛ از این رو، در دوزخ آزار نمی بینند و عذاب برایشان گوارا می شود. (۳)

۱- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۳۹

۲- سوره ی اعراف (۷)، آیه ی ۱۷۹

۳- متن عبارت صدرا چنین است: از چیزهایی که صاحب «الفتوحات المکیه» بر انقطاع عذاب از دوزخیان جاودان در آتش، به آن استدلال می کند این سخن خدای متعالست: آنان اصحاب آتشند و جاودان در آن به سر می برند» و این حدیث پیامبر (س) که فرمود: «در دوزخ باقی نمی ماند، مگر اهل آن». زیرا شدیدترین عذاب برای هر کس، جدایی از جایگاهی می باشد که به آن انس یافته است. اگر آتش از اهل دوزخ جدا شود، به دور شدن از آنچه به آن خو گرفته اند، عذاب می شوند. خدا آنان را بر نشئه ای آفریده که با آن جایگاه اُلفت دارند. می گویم: این استدلال، ضعیف می باشد [زیرا] شالوده آن بر لفظ «اهل» و «اصحاب» استوارست. در حالی که استعمال این دو واژه، در دیگر معانی نسبی (مانند مقارنت و مجاورت و استحقاق و غیر آن) جایز می باشد. [نیز] این را نمی پذیریم که مفارقت جایگاه، شدیدترین عذابست، مگر این که مقصود از آن، موطن طبیعی باشد و حال آنکه اثبات آن دشوار می نماید. بهترست برای این مطلب، استدلال به این سخن خدا شود که فرمود: «البته ما بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم» زیرا مخلوقی که نهایت وجودش بر حسب وضع الهی و قضای ربّانی، اینست که؛ به دوزخ در آید، ناگزیر باید این دخول، سازگار با طبع و کمال وجودش باشد، چرا که غایت ها کمال وجودهایند و کمال چیزی که با آن موافق (و هماهنگ) است در حقیقت عذاب نمی باشد. عذاب تنها در حق غیر او نمود می یابد [یعنی عذاب برای] کسانی [است] که برای درجات عالی آفریده شده اند (الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۳۵۲)

ص: ۱۲۷

روشنست که در مکتب وحی، این نگرش به راستی خطاست؛ زیرا خدای سبحان می فرماید:

«كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ»؛ (۱)

هر گاه پوستشان بریان شود، آن را به پوست دیگری جایگزین می سازیم تا عذاب را بچشند.

و در آیه ای که صدر را ذکر می کند «لام» برای عاقبتست (نه غایت) از این رو، برهانی را که بر آن بنا نهاده، از پایه فرومی ریزد. آری! ملاصدرا در کتاب العرشیه می گوید:

هر اندازه اندیشیدم، دیدم که دوزخ جای مطلوب (و دل انگیزی) نیست و آنجا محلّ عذاب و شکنجه می باشد. (۲)

۱- سوره ی نساء (۴)، آیه ی ۵۶

۲- ملاصدرا در «الشواهد الربوبیه» می گوید: اصول و قوانین حکمت دال بر، اینست که قسر (جبر) بر هیچ طبیعتی دوام و ثبات ندارد و این که برای هر موجودی غایت و نهایی است که روزی بدان خواهد رسید و این که رحمت الهی هر چیزی را فرا گرفته است چنانچه فرموده است: عذابم را به هر کس بخواهم می رسانم و رحتم بر همه چیز گسترده است (سوره ی اعراف آیه ی ۱۵۵) و نیز (در مقابل آن) در نزد ما اصول و قوانینی است که دلالت می کند بر این که جهنّم و دردها و بدی های آن برای اهلش همیشگی است چنانچه بهشت و نعمت ها و خوبی های آن برای اهلش همیشگی و دائمی است، هر چند دوام در هر کدام به معنای دیگری است ... و در اسفار (ج ۹، ص ۳۵۰) گفته است ... منافاتی نیست بین قطع نشدن عذاب از اهل آتش همیشه و بین قطع نشدن آن از هر کدام در هر زمانی ... و در عرشیه گفته است: و اما من، به سبب ریاضت های علمی و عملی که مشغولشان بودم، برایم آشکار شد که سرای جهنّم، دار نعیم (خانه ی نعمت) نیست. آنجا فقط جایگاه درد و زجر و محنتهاست و عذاب همیشگی در آن جریان دارد؛ لیکن آلام و رنج های آن پیوسته و بی درنگ تجدید می شود و پوست ها در آن تبدیل [به پوست دیگر] می گردند. آنجا جای راحت و آسایش و اطمینان خاطر نیست؛ زیرا منزله ی دوزخ در آن عالم، به منزله ی جهان هستی و تباهی در این عالمست (العرشیه، ص ۹۵)

ص: ۱۲۸

سپس وی کلام دیگری را می آورد که خطای آن کمتر از آنچه در معنای عذاب گذشت، نمی باشد و خلاصه ی آن، اینست که: خلود در دوزخ نوعی است، هیچ کس برای همیشه در آتش نمی ماند، بلکه نوع انسان در آن همواره هست.

می گوئیم: این سخن با صرف نظر از این که دلیلی برای آن نیست بر ابدیت دنیا و بقای نسل انسان در آن، متوقفست تا خلود نوعی تحقق یابد و چنین نگرشی بر خلاف نصوص قرآنی است که به فناى دنیا تصریح دارد؛ چرا که خدای سبحان می فرماید:

«إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ»؛ (۱)

آنگاه که خورشید در هم پیچید و ستارگان تیره شوند.

«إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا»؛ (۲)

زمانی که زمین به لرزش [شدید] خود لرزانیده شود.

«إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا»؛ (۳)

هنگامی که زمین، سخت در هم کوبیده شود.

و دیگر آیات [فراوان که در این زمینه هست].

۱- سوره ی تکویر (۸۱)، آیه ی ۲۱

۲- سوره ی زلزله (۹۹)، آیه ی ۱

۳- سوره ی فجر (۸۹)، آیه ی ۲۱

شرح و بررسی

موضوع خلود (جاودان ماندن) در آتش از موضوعات قرآنی است. نمونه‌هایی از آیات در این باره چنین است:

«وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا»؛ (۱)

و هر که خدا و پیامبرش را عصیان کند، آتش دوزخ برای اوست و برای همیشه در آن خواهد ماند.

در این آیه درباره‌ی عذاب دائمی گناهکاران سخن به میان آمده است. واژه‌های «خلود» و «آید» به روشنی بر دوام عذاب تأکید دارند.

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ (۲)

کسانی که کفر ورزیدند، اگر تمام آنچه در زمینست برای آنان باشد و مثل آن را [نیز] با آن [داشته باشند] تا به وسیله‌ی آن، خود را از عذاب روز قیامت نجات دهند، از ایشان پذیرفته نمی‌شود و عذابی پُر درد خواهند داشت.

در این آیه عذاب به معنای درد و رنج و گرفتاری است و در آیات دیگر نیز این معنا را می‌توان یافت.

«يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (۳)

می‌خواهند که از آتش بیرون آیند، در حالی که از آن بیرون آمدنی نیستند و برای آنان عذابی پایدار خواهد بود.

در این آیه، سه قرینه‌ی روشن بر خلود وجود دارد:

۱- سوره‌ی جن (۷۲)، آیه‌ی ۲۳

۲- سوره‌ی مائده (۵)، آیه‌ی ۳۶

۳- سوره‌ی مائده (۵)، آیه‌ی ۳۷

ص: ۱۳۰

۱. این که دوزخیان می خواهند از آتش در آیند با توجُّه به فعل مضارع «أُخْرِجُوا» دلالت بر استمرار دارد و بیانگر این معناست که اهل جهنم پیوسته می خواهند از آتش بیرون آیند.

۲. جمله «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا» جمله اسمیه در سیاق نفی است و می فهماند که برای اهل آتش راه خروج (و رهایی) وجود ندارد.

۳. در پایان آیه آمده است «وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِمٌّ»، که به همیشگی بودن عذاب اشاره دارد. این آیه و آیه ی پیش از آن، اثبات می کند که گروهی از مردم، برای همیشه، در آتش می مانند و این ماندن همراه با درد و عذابست.

«لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ»؛ (۱)

نه از آتش بیرون آورده می شوند و نه عذرشان پذیرفته می شود.

این آیه دلالت دارد که دست کم برای دسته ای از دوزخیان عفو و بخششی نیست. در سوره ی طه می خوانیم:

«إِنَّهُ مَنْ يَأْتِرْبَهُ مُّجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى»؛ (۲)

هر که مُّجْرِم [و با باری از گناه] نزد پروردگارش بیاید، جهنم برای اوست، نه در آن می میرد و نه در آن زنده می ماند.

این آیه بیان می دارد که در دوزخ نه مرگی هست و نه حیاتی. از سویی می دانیم که «مرگ» و «حیات» نقیض همدیگرند و یا عدم و ملکه می باشند و ارتفاع آن دو با هم محال، است؛ نمی شود که انسان در یک زمان نه زنده باشد و نه مرده!

بنا بر این مقصود، اینست که اهل خلود در آتش، ماندنشان در آنجا همیشگی است، آنان زنده اند و مرگی برایشان نیست و از آنجا که عذابشان دائمی می باشد راحت و آسایش ندارند (مانند بیماری که به شدت درد می کشد و در عین حال نه می میرد و نه شفا می یابد).

۱- سوره ی جائیه (۴۵)، آیه ی ۳۵

۲- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۷۴

ص: ۱۳۱

این مضمون در آیه ی ۱۳ سوره ی اعلیٰ نیز آمده است و عَلَامِهِ طَبَاطَبَائِي آن را دلیل خلود در آتش می داند. (۱)

نظر ابن عربی درباره ی عذاب و نقد آن

ابن عربی به سازگاری اهل دوزخ با آتش معتقدست و در این راستا از واژه ی «اصحاب» کمک می گیرد و می گوید: اصحاب از «مصاحبت» است که به معنای افراد همدل و همفکر می باشد «اصحاب نار» یعنی کسانی که با آتش سازش یافته اند به گونه ای که نه؛ تنها درد و رنجی حس نمی کنند، بلکه لذت نیز می برند.

متن فصوص الحکم، با شرح استاد حسنزاده آملی چنین است:

و امّیا اهل النار فمآلهم إلى النعیم و لكن فی النار؛ اذ لا بد لصوره النار بعد انتهاء مده العقاب أن تكون برداً و سلاماً علی من فیها و هذا نعیمهم؛

؛ امّیا اهل نار، مآلشان به نعیمست، لکن در نار؛ زیرا صورت نار، پس از انتهای مدّت عقاب ناچارست بر کسی که در آنست برد و سلام شود و این نعیمشانست. اگر در محاورات گفته شود: محال به دست خدا ممکن می گردد مراد از آن محال، امر دشوارست... معجزاتی که انبیاء اظهار می فرمودند: از جانب حقّ تعالی بود در موطن مظاهرش... معجزات فعلی آنان تصرفشان در ماده کائناتست. از آن جمله تصرف ابراهیم خلیست در آتش نمرودی؛ با این که مصاحب آتش و در آتش بود؛ ولی آتش برای او برد و سلام بود.

، پس صرف بودن در آتش، موجب تعذیب آتش به شخص و احراق شخص نمی گردد. خداوند برای آنکه ما درک کنیم که ممکنست انسان در آتش باشد و نسوزد، آیت و نمونه ای را به ما نشان داد.

ص: ۱۳۲

نسختن او [ابراهیم] به تَجَلِّیَاتِ اَلْهِی است ... و این انسان به اصطلاح اهل عرفان ابراهیمی المشهد شود و خداوند در آخر سوره ی مبارکه یوسف فرموده است

«لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱)

پس واقعه ی ابراهیم خلیل با آتش را در این نشئه به عنوان راه حلی برای خلاص از تعذیب نار نشئه آخرت برای کسانی که حقّ تعالی اخبار فرموده که در آتش مخلدند قرار دهیم که خالد در آتش باشند و صرف مصاحبت با آتش داشته باشند و اصحاب نار باشند؛ ولی در عذاب نباشند. (۱)

در این سخنان، ایشان ماجرای اهل آتش در جهنّم را به دلیل ارتکاب گناه و کفر ... با داستان حضرت ابراهیم «س» مخلوط می کند و از آرامش و آسایش ابراهیم در آتش نمرود، آسودگی دوزخیان را در جهنّم نتیجه می گیرد.

؛ لیکن حقّ، اینست که این برداشت با آیاتِ خلود در آتش نمی سازد، بلکه با هیچ اصل منطقی و عقلی سازگاری ندارد و چنان بدیهی است که می توان گفت: قیاس آتش برای دوزخیان با قیاس آتش برای ابراهیم! از هم متمایزند و به اصطلاح «قیاس مع الفارق» است.

در قصّه ابراهیم، خدای متعال می فرمایند:

«قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ»؛ (۲)

ای آتش، بر ابراهیم سرد و خنک و مایه ی سلامت باش.

؛ ولی درباره ی اهل دوزخ خدا می فرمایند:

«لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا»؛ (۳)

در آنجا نه خنکی چشند و نه نوشیدنی و شربت.

۱- مُمِدَّ الْهَمِّمِ در شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۰ ۴۳۲

۲- سوره ی انبیاء (۲۱)، آیه ی ۶۹

۳- سوره ی نبأ (۷۸)، آیه ی ۲۴

ص: ۱۳۳

«اضْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ»؛ (۱)

این آتش را بجشید، خواه بُردبار بمانید و خواه تاب نیاورید، به حالتان یکسانست.

«ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ»؛ (۲)

بچش، تو همان عزیز و گرامی هستی.

«اخْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ»؛ (۳)

گم شوید و در دوزخ روید و با من سخن مگویید.

باری، ابراهیم «س» به دلیل ایمان و عشق به توحید در آتش افکنده شد و خدا به فریادش رسید؛ لیکن دوزخیان را خدا به دلیل کفر و شرک و گناه و ستمشان به جهنم می برد و آنان دشمن خدا به شمار می روند.

اگر انسان از هر ضدی به برداشت ضدّ دیگر اقدام کند و از هر مقدّمه ای به هر نتیجه ای دلخواه برسد، هیچ قاعده علمی و منطقی استوار نمی ماند و هیچ آیه ی محکمی را نمی توان معتبر دانست و زمینه برای قرائت های مختلف از دین فراهم می آید و تأویل ها و تفسیر به رأی ها چنان رواج می یابد که هیچ مرزی برای حقّ و حقیقت باقی نمی ماند و نص های مسلّم دین، اتّفاق علما، عدالت، خردورزی و ... اعتبارش را از دست می دهد.

نظر ملاصدرا در موضوع خلود و نقد آن

چنانکه در متن آمده است ملاصدرا نظر ابن عربی را نمی پذیرد و به دوام عذاب به معنای واقعی اش اشاره می کند و در ردّ گفتار ابن عربی می گوید که واژه ی «اصحاب» معنای اعم دارد و همه جا به معنای موافقت و سازش نمی آید. در راستای تأیید این سخن ملاصدرا و ردّ نظریه ابن عربی، می توان این آیه ی قرآن را شاهد آورد:

۱- سوره ی طور (۵۲)، آیه ی ۱۶

۲- سوره ی دخان (۴۴)، آیه ی ۴۹

۳- سوره ی مؤمنون (۲۳)، آیه ی ۱۰۸

ص: ۱۳۴

«وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكُمْ كَمَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا»؛ (۱)

و برای او میوه‌ی فراوان بود، پس به صاحب (و رفیقش) که با او گفت و گو می کرد، گفت: من از تو بیشتر مال دارم و از حیث افراد از تو نیرومندترم.

این آیه و آیات قبل و بعد آن، داستان دو نفرست که یکی اهل ایمان و انفاق می باشد و دیگری چنین نیست و معاد را انکار می کند. بنا بر این، قرآن از دو مرد که یکی کافر و دیگری مؤمنست و با هم دیدگاه فکری یکسانی ندارند و ناسازگار با یکدیگر می باشند، به «صاحب» تعبیر می کند. با این که انتقاد ملاصدرا در واژه‌ی «صاحب» به جاست؛ لیکن خود وی در تحلیل عذاب ابدی دچار اشتباه شده است. منشأ اشتباه ایشان، دو چیزست:

۱. از نظر ادبی لام در «لجهنم» که در آیه‌ی ۱۷۹ سوره‌ی اعراف آمده است لام غایت گرفته است، در حالی که این لام، لام عاقبتست (نه غایت).

بر این اساس، وی از آیه چنین استنباط می کند که اراده‌ی خدا از ازل بر این قرار گرفت که عده‌ای را برای دوزخ بیافریند. پس ورود آنان به جهنم و عذاب آنها با طبع وجودیشان سازگارست. (۲) این مطلب، همان نظریه‌ی ابن عربی می باشد که با برداشت ناصواب از «لجهنم» و تفسیر نادرست از آیه، بیان شده است.

شاهد دیگر بر لام عاقبت، آیه‌ی هشتم از سوره‌ی قصص است که می خوانیم:

«فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ»؛

، پس خاندان فرعون او را [از آب] برگرفتند تا سرانجام دشمن [جان] آنان و مایه اندوه شان باشد آری! فرعون و هامان و لشکریان آنها خطاکار بودند.

۱- سوره‌ی کُهِف (۱۸)، آیه‌ی ۳۴

۲- نگاه کنید به، الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۳۵۲

ص: ۱۳۵

۲. خاستگاه دُوم، سلوک عملی ملاصدراست که در کتاب عرشیه بر خلاف آنچه در اسفار می آورد خلود نوعی را می پذیرد؛ یعنی نوع انسان عذاب ابدی می شود و این، با نجات فرد فرد آنها منافات ندارد. همواره گروهی از دوزخ رهایی می یابند و گروه دیگر به جای آنها وارد جهنم می شوند و این سیر همچنان ادامه می یابد. (۱)

در این رویکرد، ملاصدرا، عذاب به معنای درد و رنج را می پذیرد؛ لیکن خلود و دوام آن را برای نوع انسان قائلست نه تک تک افراد. در هر حال، این دو نظریه، بر خلاف مسلمات قرآنی و حدیثی است و محذور جبر و نفی عدالت پروردگار را در پی دارد؛ زیرا بر اساس تعالیم وحی عذاب به معنای درد و شکنجه است و خلود در دوزخ فردی می باشد (نه نوعی).

۱- برخی از محققان گفته اند: از عبارت عرشیه خلود فردی استفاده می شود و ملاصدرا در این کتاب که از آثار متأخر اوست، از آنچه در اسفار و شواهد گفته رجوع کرده است. نگاه کنید به: الخلود فی جهنم (محمد عبدالحق)، ص ۲۰۱ و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی بر الشواهد الربوبیه، ص ۳۸۷ ۳۸۹. (ج).

ص: ١٣٦

متن:

المسألة الخامسة (الإرادة):**إشارة**

و نطاق البحث فيها واسع و قَرَّرَ بحثنا فيها و فى مسائل مهمه أخرى بعض الأفاضل و سينشرها إنشاء الله تعالى و نقول باختصار أنّ الاستفادة من مصادر الوحي (الكتاب و السنّه) أنّ إرادة الله تعالىه فعل الله و ليست الإرادة به معنى الابتهاج و لا به معنى المراد و لا به معنى الاختيار و لا به معنى العلم.

بل إرادته فعله و الإرادة غير العلم كما يستفاد هكذا من الآيات و الرواى ات فمثلاً يقولوا لإمام الصادق «س» جواباً لمن سألته «س» هل علم الله و مشيئته هما مختلفان أم متفقان؟

يقول: العلم ليس هو المشيه الأترى أنّك تقول: سأفعل كذا إنشاء الله و لا تقول: سأفعل كذا إن علم الله، فقولك إن شاء دليل على أنّه لميشأ فإذا شاء كان الذى شاء كما شاء و علم الله سابق للمشييه. (١)

و صارت المسألة واضحة بحيث يقول القاضى سعيد القمى (و هو من أعلام العرفان و المعقول) فى شرحه على توحيد الصدوق «س»:

إنّه من قال غير ذلك و هو من الشيعة فقد عاند أوليائه! (٢)

١- التوحيد (للصدوق) باب ١١ (صفات الذات و صفات الأفعال)، ص ١٤٢، حديث ١٦ و اصول الكافى، كتاب التوحيد (باباً بالإرادة) أنّهم صفات الفعل) ... ١٠٩١، حديث ٢:

٢- قال القاضى سعيد فى آخر شرح الأربعين: تنبيه و لنعد من رأس و نقول أيها السالك سبيل الحق و المار على الصراط المستقيم إنّما العلم ما أخذ من مدينه رساله الختميه و يتيسر ذلك لمن يأتى باب الحكمة من أبواب الأئمه الطاهره «س» فان جبرئيل الذى هو مفيض العلم و المعرفه فى جنان الصاقوره ذاق من حدائقهم الباكوره و جميع الأولين من النبيين و المرسلين و الأولياء و الحكماء الصادقين إنّما اقتبسوا من مشكوه الولايه العلويه نار القرى و من أنوارهم رأى موسى فى الطور ما رأى و وجد على النار هدى و كانوا و لم يكن للعالم أثر و لا- من آدم خبر و هم صنایع الله و الخلق صنایع لهم فما قالوا إلا ما رأوا و لا أخبروا إلا بما فيه حضروا و من ضرورى ات المذهب المنسوب إليهم حدوث العالم به معنى كونه مسبقاً بالعدم الصريح الذى هو غير العدم الذاتى الذى للممكن قبل وجوده و حين وجوده و أنت بالخيار فى توهمك ذلك العدم فى زمان موهوم و تسميه به فأنه لا طائل فى تلك الوهمى ات فان للوهم سلطاناً على كل شىء. لكن إياك أن تقول بانتزاعه من ذات الواحد الحق أو بقائه فأنه كفر غير خفى و من أصولهم «س» المُقرَّره عندهم مما لا مريه و لا تأويل يعتريه امور: أولها: حدوث الاراده و المشيه به معنى كونهما عين الفعل اذا اعتبر بعض مراتب وجوده و من جمله اسبابه و خصاله السبع اذا نظر الى مسبب اسبابه و كل من قال غير ذلك فقد ناقض مقتضى مذهبه و عاند الأئمه الطاهره فى قوله، إذ ليسوا معجزون عن أن يقولوا ذاته اراده، كما يقولوا: ذاته علم كله قدره إلى غير ذلك و لم يكن فى ذلك تقيه بل القائلون بال صفات الأزلية فى زمانهم أكثر على أن الأمور الصادره عنهم للتقيه قد ورد خلافها أيضاً إتماماً للحجه و إكمالاً للهدايه

و لیسفی الکتاب الذی لایأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه و لا فی السنه النبویه و أخبار الائمه الطاهره ما یُشعر بخلاف حدوث
الإرادہ كما هو غیرخفی علی أهل البصیره (شرح الأربعین، ص ۴۸۷ ۴۸۸)

ص: ۱۳۷

ولكن ملاصدرا يؤكد تأكيداً بليغاً في بعض كتبه على أن الإرادة ليست إلا العلم و على أن ها ليست صفة فعل لله تعالى. (۱)

۱- إذا أردت التوسع في هذا البحث، فراجع كتاب المحاضرات (تقاريرات بحث المرجع الفقيه السيد الخويي رضوان الله تعالى عليه) مبحث الطلب و الإرادة، نظريه الفلاسفه، ج ۲، ص ۳۴ قال ملاصدرا في «الموقف الرابع في قدرته تعالى»: فثبت ان اراده الله سبحانه ليست عبارته عن القصد بل الحق في معنى كونه مريداً أنه سبحانه و تعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته و انه كيف يكون و ذلك النظام يكون لا محاله كائناً و مستفيضاً و هو غير منافي لذات المبدأ الاوّل. لأن ذاته كل الخيرات الوجوديه كما مرّ مراراً: أن البسيط الحق كل الأشياء الوجوديه؛ فالنظام الأكمل الكوني الإمكانى تابع للنظام الاشراف الواجبى الحقى و هو عين العلم و الاراده فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه و أنه غير منافي لذاته هو ارادته لذلك و رضاه، فهذه الاراده الخاليه عن النقص و الإمكان و هي تنافى تفسير القدره بصحة الفعل و الترك لا كما توهمه بعض من لا امعان له في الحكمه و العرفان. الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۷ ۳۱۵

ص: ۱۳۸

ترجمه

مسأله پنجم (اراده)

در مسأله اراده، بحث‌های فراوانی مطرح است (بحث‌های ما را در این زمینه و در مسائل مهم دیگر بعضی از فضلا نوشته اند که به خواست خدا، به زودی منتشر می شود) در اینجا به اختصار می گوییم:

از مصادر وحی (کتاب و سنت) به دست می آید که اراده ی خدا، فعل خداست و «اراده» به معنای «ابتهاج»، «مراد» «اختیار» و «علم» نمی باشد، بلکه اراده، فعلِ خدای متعالست. چنانکه از آیات و روایات استفاده می شود، اراده، غیر از علمست؛ به عنوان نمونه: بُکیر بن اَعین از امام صادق «س» می پرسد: آیا علم خدا و مشیّت و اراده ی او با هم مختلف می باشد یا هماهنگ و یک چیزند؟ امام «س» می فرماید:

العِلْمُ لیس هو المَشِیَّة، أَلَـ تری أَنَّک تقول: سأفعل کذا إنشاء الله و لا تقول سأفعل کذا إن عَلِمَ الله! فقولک «إنشاء الله» دلیل علی أَنَّهُ لَمِیْشاً، فإِذَا شَاءَ کَانَ الذِیْشَاءَ کَمَا شَاءَ وَ عَلِمَ اللهُ سَابِقاً لِّلْمَشِیَّة (۱)؛

علم خدا، مشیّت (و اراده ی) او نمی باشد، مگر نمی بینی که می گویی: «اگر خدا بخواهد، چنان می کنم» و نمی گویی «اگر خدا بداند، چنین خواهم کرد» این سخن که می گویی «هر گاه خدا بخواهد» دلیل بر، اینست که [هنوز] خدا نخواست است. آنگاه که خدا بخواهد، آنچه را خواست همانگونه می شود که می خواهد و علم خدا پیش از مشیّت اوست.

۱- توحید صدوق، ص ۱۴۲، باب ۱۱، حدیث ۱۶؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۹، کتاب التوحید، باب الإراده أَنَّهُ من صفات الفعل

ص: ۱۳۹

این مسأله، به حدی روشنست که قاضی سعید قمی (که از بزرگان عرفا و در عرصه‌ی مسائل عقلی شخصیتی برجسته است) در شرح بر توحید صدوق، بیان می‌دارد: هر شیعه‌ای جز این را قائل باشد، با اولیای خدا دشمنی ورزیده است. (۱)

۱.

۱- قاضی سعید در پایان «شرح اربعین» می‌نویسد: یادآوری: به آغاز باز می‌گردیم و می‌گوییم: ای رهپوی راه حق و رهرو صراط مستقیم، علم (راستین) دانشی است که از شهر خاتم رسالت برگرفته شود و این برای کسی فراهم می‌آید که به باب حکمت خدا (درب خانه‌ی ائمه «س») در آید. همانا جبرئیل که علم و معرفت را در بهشت برین جاری ساخت از [میوه‌های] باغ‌های بکر آنان چشید و همه‌ی اولین (انبیاء و فرستادگان و اولیا و حکمای راستین) از مشکات ولایت علوی، نارالقری را اقتباس کردند و از انوار آنان موسی در طور دید آنچه را دید و بر آتش هدایت یافت. آنان وجود داشتند در حالی که نه اثری از عالم بود و نه خبری از آدم؛ آنان صنایع خدایند و خلق، دست پرورده ایشانست؛ نگفتند: مگر آنچه را دیدند و خبر ندادند، مگر به آنچه که در آن حاضر بودند. از ضروریات مذهب منسوب به ایشان، حدوث عالمست به این معنا که «عالم» به عدم صریح مسبوقست، عدمی که غیر از عدم ذاتی (عدمی که برای ممکن پیش از وجود و در حین وجودش هست) می‌باشد. تو در پنداشتن آن عدم، در زمان موهوم و نامگذاری به آن، مختاری؛ زیرا در این وهمیات فایده‌های نیست، چه وهم بر هر چیزی سلطنت دارد؛ لیکن پرهیز از این که آن را از ذات یگانه‌ی حق یا بقای او انتزاع کنی؛ زیرا آن کفری است آشکار و از اصول ثابت نزد ائمه «س» اصولی که هیچ شک و تأویلی را بر نمی‌تابد اموری است: اول: حدوث اراده و مشیت، به این معنا که هر دو شان آنگاه که بعضی از مراتب وجود فعل اعتبار شوند، عین فعل خدایند و به اعتبار مسبب اسباب فعل از جمله‌ی اسباب و خصال هفتگانه‌ی فعل اند. هر که جز این را قائل باشد با مقتضای مذهبش می‌ستیزد و با ائمه‌ی طاهرین «س» دشمنی می‌ورزد. زیرا آنان «س» عاجز نبودند از: این که بگویند: ذات خدا عین اراده‌ی اوست، چنانکه گفته‌اند... «ذات خدا عین علم و قدرتست» و در این راستا تقیه‌ای وجود نداشت، بلکه قائلان به صفات ازل در زمان ایشان زیاد بودند. افزون بر این، اموری که تقیه‌ای از ایشان صادر شده، خلاف آن نیز برای تمام ساختن حجت و کامل کردن هدایت، وارد شده است و در قرآن (که باطل از پیش و پس از هر سو در آن راه نمی‌یابد) و سنت نبوی و اخبار امامان «س» چیزی که خلاف حدوث اراده را خاطر نشان سازد، وجود ندارد؛ چنانکه این مطلب بر اهل بصیرت پوشیده نیست (شرح اربعین، ص ۴۸۷ ۴۸۸)

ص: ۱۴۰

؛ لیکن ملاصدرا، در بعضی از کتابهایش تأکید شدید دارد بر این که اراده، جز علم نیست و صفت فعل خدای متعال نمی باشد. (۱)

بررسی و شرح

از مباحث مهم اعتقادی، مسأله اراده می باشد. معروفست که فیلسوفان نظری، در بحث اراده، روش قرآن و عترت را که همان نظر حقیقت‌نپیموده اند. حاج ملاهادی در منظومه می گوید:

و إذ ظهورُ مرجع العلم فهو

علم و قیس سائر الأوصاف له (۲)

از آنجا که بازگشت علم به ظهور (و نور) می باشد، خدای متعال علمست و با همین شیوه دیگر صفات برای او به اثبات می رسد و در شرح منظومه می نویسد:

۱- برای آگاهی بیشتر، بنگرید به، کتاب المحاضرات (تقریرات درس آیت الله خویی «س»)، ج ۲، ص ۳۴، بحث طلب و اراده، نظریه فلاسفه. ملاصدرا در «الموقف الرابع فی قدرته تعالی» می نویسد: ، پس ثابت شد که اراده ی خدای سبحان، قصد او نیست، بلکه حق، در معنای مُرید بودن خدا، اینست که خدای متعال ذاتش را تعقل می کند و نظام خیری را که در ذاتش هست و چگونگی آن را در نظر می آورد. این نظام، ناگزیر وجود دارد و مستفیض است و با ذات مبدأ اول ناسازگار نمی باشد. زیرا ذات خدا، همه ی خیرات هستی است (چنانکه بارها گذشت بسط حقیقی، همه ی اشیای وجودی می باشد)، پس نظام اکمل هستی امکانی، تابع نظام اشرف واجب حقی است و آن، عین علم و اراده می باشد. از این رو، علم مبدأ به فیضان اشیا از او و این که این علم با ذاتش تنافی ندارد، همان اراده اش و خشنودی است به دلیل همین سازگاری می باشد. این اراده، اراده ی تهی از نقص و امکانست و با تفسیر قدرت به صحیح بودن فعل و ترک، تنافی دارد، نه آنگونه که بعضی از کسان که دقت نظر در حکمت و عرفان ندارند پنداشته اند. (الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۵ ۳۱۷)

۲- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۴۶۹

ص: ۱۴۱

فالإرادة هي الرضا بالمراد والوجود الصرف عين الرضا والعشق بذاته و بآثاره (۱)؛

اراده، همان خشنودی به مراد (و مقصود) است و وجود محض (خدا) عین رضاست و عشق به ذاتش و آثارش.

محقق اصفهانی معروف به کمپانی در منظومه ی فلسفی اش می گوید:

اراده الواجب حُب و رضی

لا الشوق فالعقل بمنعه قَضَى

مفهومُها يُغَايِرُ الْعِلْمَ بِمَا

هُوَ الصَّلَاحُ عِنْدَ جُلِّ الْحُكَمَاءِ (۲)

اراده ی خدا به حکم عقل شوق نیست، بلکه مَحَبَّت و رضای اوست. از نظر مفهوم، اراده، مغایر با علم می باشد و از نظر مصداق، علم به نظام اصلح است که قول همه ی حکما می باشد. آیت الله جوادی آملی (در درس أسفار، باب صفات) می گوید:

اراده ی واجب، عین علم به نظام اصلح می باشد... اراده تقسیم می شود به ذاتی و فعلی. (۳) این که اراده، عین علم دانسته شود (هر چند علم به نظام اصلح یا هر معنایی که به ذات واجب برگردد) سخنی ناصوابست؛ زیرا اراده به طور معمول متعلق دارد (اراده ی فلان چیز، اراده ی فلان کار) با قطع نظر از افعال خواه الهی باشد و خواه انسانی اراده استعمال نمی شود.

در قرآن می خوانیم:

«وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»؛ (۴)

در مورد چیزی مگویی من فردا آن را انجام خواهم داد، مگر آنکه خدا بخواهد.

۱- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۴۶۹ و نیز نگاه کنید به شرح المنظومه، ج ۱، ص ۵۲۹ ۵۳۲ (غرر فی الإراده).

۲- تحفه الحکیم، ص ۷۹، ۷۸

۳- برگرفته از شرح حکمت متعالیه، ص ۴۶۷، بخش دوّم از جلد ششم.

۴- سوره ی کهف (۱۸)، آیه ی ۲۳ ۲۴

ص: ۱۴۲

«وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»؛ (۱)

تا خدا نخواهد شما نخواهید خواست.

؛ لیکن درباره‌ی علم این گونه نیست، بلکه در روایات آمده است:

عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ كَعَلْمِهِ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ مَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ (۲)؛

علم خدا به چیزها پیش از ایجادشان، مانند علم اوست به چیزها، پس از ایجاد آنها.

عَالِمٌ إِذْ لَمْ يَعْلَمْ (۳)؛

خدا [به همه چیز] دانا و آگاه بود آنگاه که معلومی وجود نداشت.

در نهج البلاغه امیرالمؤمنین علی «س» می فرمایند:

بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ (۴)؛

خدا [به همه چیز] بینا بود آن زم آنکه چیزی برای دیدن وجود نداشت.

امام امیرالمؤمنین «س» می فرمایند:

عَالِمٌ بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا (۵)؛

خدا پیش از آغاز خلقت، به [جهان هستی] آگاه بود.

تعالیم دین که سازگار با عقل و فطرتست به روشنی بر تفاوت علم و اراده گواهی می دهد. علم برای حضرت حقّ به طور مطلق (و) با قطع نظر از هر مخلوق و موجودی) ثابتست؛ لیکن درباره‌ی اراده، چنین اطلاقی وجود ندارد. به همین جهت، بعضی از فلاسفه اراده را به دو قسم ذاتی و فعلی تقسیم کرده اند و این تقسیم بندی نوعی درنگ به شمار می آید.

۱- سوره ی انسان (۷۶)، آیه ی ۳۰

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۴

۳- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۰، ح ۶

۴- نهج البلاغه، خطبه ی اوّل.

۵- بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۴۷، ح ۵

ص: ۱۴۳

به راستی این که اراده ی فعلی را از صفات فعل بدانیم و اراده ی ذاتی را عین علم و ذات خدا بدانیم، چه معنایی دارد؟ اراده ی ذاتی چه نقشی در خلقت دارد؟ با توجه به حدوث حقیقی عالم و قدیم نبودن موجودات و بر شمردن اراده ی فعلی از صفات فعل، آیا می توان اراده ی ذاتی را همان علم دانست؟

اگر پاسخ مثبتست، چرا از آن به اراده تعبیر می شود و اگر اراده ی ذاتی، همان علم نیست، این کدام واقعیت می باشد که عین ذات هست؛ ولی علم نیست؟ افزون بر این، روایات زیادی بر ذاتی نبودن اراده دلالت دارد. در توحید صدوق، به سند معتبر از سلیمان بن جعفر جعفری، از امام رضا «س» نقل شده که فرمود:

المشیه و الإراده من صفات الفعل، فَمَنْ زَعَمَ أَنْ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ مَرِيداً شَائِئاً فَلَيْسَ بِمَوْحِدٍ (۱)؛

مشیت و اراده از صفات فعلست، پس هر کس گمان کند که خدا پیوسته (و از ازل) دارای مشیت و اراده بوده، مَوْحِد نمی باشد.

در نهج البلاغه درباره ی «کلام حق» که به اراده نزدیک و همسوست و از نظر برخی (فلاسفه، کلام خدا مانند اراده عین علم و ذات خداست) امیرالمؤمنین علی «س» می فرمایند:

أَمَّا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فَعَلٌ مِنْهُ، أَنْشَأَهُ وَ مَثَلَهُ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِناً وَ لَوْ كَانَ قَدِیماً لَكَانَ الْهَاءُ ثَانِياً (۲)؛

کلام خدای سبحان، فعل اوست که پدید آورد و نمایاند. پیش از آن (این کلام) نبود. اگر کلام خدا قدیم بود، خدای دومی وجود می داشت.

در احادیث، برای شناخت و تمایز صفات ذات از صفات فعل، معیاری بیان شده است به این صورت که:

۱- توحید صدوق، ص ۳۳۷ ح ۵

۲- نهج البلاغه، ص ۲۷۴، خطبه ۱۸۶ (صبحی صالح).

ص: ۱۴۴

صفات ذات، از ذات سلب ناشدنی است (مانند علم، قدرت، سمع، بصر، حیات و)؛ ... ولی صفات فعل، از ذات قابل سلبست؛ مانند: اراده و کلام.

در برخی از احادیث نه تنها اراده از صفات فعل به شمار آمده است، بلکه غیر آن نفی گردیده است. صفوان بن یحیی می گوید: به ابوالحسن امام کاظم «س» گفتم: درباره ی اراده ی خدا و خلق مرا آگاه ساز.

امام «س» فرمود:

الإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَتَّيَدُ لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِإِرَادَتُهُ أَحْدَاثُهُ، لَا غَيْرُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَا يُرَوَّى وَ لَا يَهْتَمُّ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مُنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فِإِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ؛ يَقُولُ لَهُ «كُن»، «فَيَكُونُ» بَلَا لَفْظٍ وَ لَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هَمٍّ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفٍ لَذَلِكَ، كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ (۱)؛

اراده ی خلق (و مردم) همان ضمیر و درون آنهاست و آنچه، پس از آن برایشان هویدا می شود، از افعال آنهاست؛ امّا اراده ی خدای متعال، احداث و ایجاد اوست (نه غیر آن) چه اینکه او نه تأمل کند و نه قصد و نه تفکر نماید، اینها صفات مخلوقست و در خالق راه ندارد، پس اراده ی خداوند فعل اوست نه چیز دیگری، هر چه را که اراده ی ایجادش را دارد، می گوید: «باش» و بی درنگ آن چیز «هستی می یابد» و این کار، بی لفظ و نطق زبانی و اندیشه و تفکر صورت می گیرد و چگونگی ای برای آن نیست؛ چنانکه کیفیتی برای ذات خدا وجود ندارد.

در این روایت، تصریح شده که اراده ی خدا، جز فعل حضرت حق، چیز دیگری نیست و همانگونه که ذات حق، چگونگی ندارد (یا کیفیت آن مجهول و ناشناخته می باشد) شیوه ی ایجاد اشیا و حقیقت اراده ی خدا نیز، فرا تر از حد درک انسانی است.

ص: ۱۴۵

متن:

المسأله السادسة (مسأله الجبر و التفويض):**اشاره**

يقول ملاصدرا كأكثر نظرائه من الفلاسفه: انّ الإنسان مجبور فى صورته الاختيار و يقول: إذا كان الفعل مسبقاً بالإرادة فيسمى ذلك الفعل اختيارياً و الفاعل مختاراً و إن كانت هذه الإرادة تستند إلى إرادة أخرى حتى تنتهى إلى إرادة الله تعالى و تصير بحيث لا بد أن تتحقق.

ف الإنسان الذى يتحقق فعله بإرادته ولكن إرادته مسبوقة بعلة أخرى بحيث لا بد أن تتحقق عند الإرادة الفائقه، نسميه مختاراً مع أنّه مجبور فيصوره المختار! (۱) و نسمى الفعل اختيارياً لأنّ هناك إرادته سبقتة؛ لكن ليست المسأله فى مدرسه الوحي هكذا بل الإنسان مختار حقيقه و بحقيقه الاختيار و هذا من أبين البينات فى القرآن و الحديث.

۱- قال ملاصدرا «أن النفس فينا و فى سائر الحيوانات مضطره فى افعالها و حركاتها لأن افعالها و حركاتها تسخيريه كفعل الطبيعه و حركاتها لأنها لا- تتحقق و لا- توجد إلا- بحسب أغراض و دواع خارجيه فالنفس منّا كالطبيعه مسخره فى الافاعيل و الحركات لكن الفرق بينهما أن النفس شاعره بأغراضها و دواعيها و الطبيعه لا تشعر بالدواعى و الفعل الاختيارى لا يتحقق و لا يصح بالحقيقه إلا فى واجب الوجود وحده و غيره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين فى صورته المختارين ... فكل مختار غير الواجب الأول مضطر فى اختياره مجبور فى افعاله». الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۲. و أيضاً يقول: «و ستعلم أن ما سوى الله من المختارين مضطر فى اختياره مجبور فى ارادته» الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۲۰

ص: ۱۴۶

إذ الأوامر والنواهي الإلهيين و كذا إنزال الكتب و إرسال الرسل و غير ذلك يدل على أنَّ الإنسان مختار مَلَّكه الله تعالى الاختيار أي القدره ي على الفعل و الترك في هذه الأعمال التي كلفه بها و بعبارة أُخرى أنَّ الله تعالى أجبره على الاختيار فإرادة الإنسان معلوله لاختياره و اختياره معلول لإرادته الله فلَمَّا مَلَّكه الله تعالى الاختيار فهو مختار حقيقتاً لا مجازاً.

ترجمه

مسأله ششم (جبر و تفویض)

ملاصدرا مانند بیشتر فلاسفه بر این باورست که انسان مجبورست در صورت (و شکل) اختیار، بیان می دارد که: هر گاه فعل، مسبوق به اراده باشد آن فعل، فعل اختیاری نامیده می شود و فاعل آن، فاعل مختارست.

و اگر این اراده، به اراده دیگری مستند باشد [و آن اراده دیگری نیز مستند به اراده سومی و ... تا این که به اراده خدای متعال برسد و به گونه ای شود که ناگزیر تحقق یابد، در این صورت، انسانی را که تحقق فعلش ناشی از اراده اوست و لیکن اراده او مسبوق به اراده دیگری [اراده حضرت حق] می باشد (که با وجود آن اراده غالب، باید تحقق پذیرد) مختار می نامیم، با این که وی مجبوری است در صورت مختار [و اختیار واقعی وجود ندارد، مختار صوری است]. (۱)

۱- ملاصدرا می گوید: نفس ما و دیگر حیوانات، در کارها و حرکاتش مضطر و ناچارست؛ زیرا کارها و حرکاتش (مانند فعل طبیعت و حرکات آن) تسخیری [و قهری] می باشد، بدان جهت که تحقق نمی یابد و ایجاد نمی شود، مگر به حسب أغراض و انگیزه های خارجی، پس أفعال و حرکات نفس ما مانند [أفعال و حرکات] طبیعت قهری می باشد؛ لیکن فرق میان آن دو، اینست که نفس، أغراض و انگیزه هایش را در می یابد به خلاف طبیعت، که دواعی را درک نمی کند. و فعل اختیاری تحقق نمی یابد و به طور حقیقی [اختیار] صحیح نمی باشد، مگر تنها در حق واجب الوجود و غیر او [دیگر موجوداتی که مختارند] جز مضطر در صورت مختار نمی باشند، ... پس هر مختاری غیر از واجب (أول [خدا] در اختیارش ناگزیر و در افعالش مجبورست) (الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۲) نیز [در جای دیگر] می نویسد: به زودی درخواهی یافت که مختاران ما سوای خدا، در اختیارشان ناچار و در اراده شان مجبورند (الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۲۰)

ص: ۱۴۷

فعل این انسان را فعلِ اختیاری می‌نامیم، چون مسبوق به اراده‌ی اوست [؛ ولی در حقیقت، فعل انسان جبری است، صورتِ فعل اختیاری را دارد، چون مسبوق به اراده‌ی حقّ می‌باشد]؛ لیکن در مکتب وحی، مسأله این چنین نیست، بلکه انسان به حقیقت [معنای] اختیار [نه به طور صوری] مختارِ واقعی است و این امر، در قرآن و حدیث، از روشن‌ترین چیزهاست. زیرا اوامر و نواهی خدا (همچنین فرود آوردن کتاب‌های آسمانی و فرستادن پیامبران و غیر آن) دلالت دارند که انسان، مختارست؛ خدای متعال، قدرت بر فعل و ترک را در اعمال تکلیفی، به او واگذارد.

به عبارت دیگر، خدای متعال انسان را مجبور به اختیار ساخت، اراده‌ی انسان معلولِ اختیار اوست و اختیارش معلول اراده‌ی الهی می‌باشد، پس چون خدای متعال، اختیار را به انسان تملیک کرد [و این موهبت را به او بخشید] انسان به طور حقیقی (و نه مجازی) مختار می‌باشد.

شرح و بررسی

یکی از مسائل مهم اعتقادی مسأله جبر و تفویض است که از نگرش‌های گوناگون می‌توان آن را ارزیابی کرد. از نظر نقش اختیار در تکلیف‌بندگان، می‌توان این مسأله را در بینش فقهی مورد توجه قرار داد و از نظر مختار بودن آدمی، می‌توان در پرتو مباحث کلامی به آن پرداخت و نیز

ص: ۱۴۸

در فلسفه (در بحث علت و معلول) مسأله جبر و تفویض و ارتباط آن با قانون علیّت، مطرح است و همچنین در عرفان، بر اساس بحث تجلی و ظهور و وحدت وجود، این سخن به میان می‌آید که آیا در این صورت، جایی برای اختیار انسان باقی می‌ماند یا خیر. نگرش‌های مختلف را در این مسأله در ابتدای رساله بیان کردیم و در اینجا نیز به نکاتی اشاره می‌کنیم:

دلیل عمده اشاعره که قائل به جبرند اثبات حکومت مطلق خداوندست. آنان انسان را از صحنه‌ی اختیار بیرون راندند تا مزاحم اختیار و اراده‌ی مطلق حق نباشد. معتزله نیز بدان جهت قائل به تفویض شدند که عدالت خدا را استوار سازند و در راستای نفی ظلم و عدل پروردگار، قلمرو حکومت او را بر افعال ارادی انسان محدود ساختند و حضرت حق را از حضور در حوزه اختیار آدمیان، باز داشتند.

همچنین فلاسفه، راه را به سوی جبر در جانب خدا و خلق گشوده‌اند؛ زیرا قاعده علیّت را نسبت به افعال اختیاری انسان و اراده‌ی خدا، تعمیم داده‌اند. بر این اساس است که آخوند خراسانی در بحث طلب و اراده‌ی «کفایه‌ی الأصول» سرانجام گرفتار شبهه‌ی جبر می‌شود و نمی‌تواند از آن رهایی یابد. (۱)

عوامل پیدایش جبرگرایی

در گرایش به جبر میتوان چند عامل را مؤثر دانست:

اوّل: قاعده علیّت با تقریر فلسفی خاص، به گونه‌ای که همه‌ی افعال اختیاری انسان را در برگیرد و با اختیار آدمی تنافی یابد.

دوّم: نظریه‌ی وحدت وجود، به این معنا که هر وجودی جز خدا نفی گردد. در این صورت، طبیعی است که با نفی وجود انسان، اختیار او نیز نفی می‌گردد.

سوم: کاهلی و فرار از مسؤولیت‌ها (خود توجیهی و فرافکنی)

ص: ۱۴۹

انسان برای این که کارهایش را توجیه کند و از مسؤولیت بگریزد به اندیشه‌ی جبر دامن می‌زند و با این شیوه ظلم‌ها و بیدادگری‌ها و نارسایی‌ها را در زندگی مردمان به عوامل فرا انسانی نسبت می‌دهد. همچنین افراد انسانی برای آنکه تن پروری و کاهلیشان را توجیه کنند، از جبر سخن به میان می‌آورند. مولوی می‌گوید:

هر که ماند از کاهلی بی‌شکر و صبر

او همی داند که گیرد پای جبر

دلایل وجود اختیار

در زمینه‌ی اختیار، ادله دو دسته اند؛ بعضی از آنها فلسفه‌ی وجودی اختیار را تبیین می‌کنند (مانند این سخن که بر اساس عدل خدا، ثواب و عقابی هست، پس باید آدمیان دارای اختیار باشند) دسته‌ی دیگر از ادله، بیشتر به شناسایی اختیار می‌پردازند؛ مانند شرم و آزر در موارد خطا و لغزش، تدبیر نو و طرح اندیشه‌ی جدید، آمرزش خواهی از خدا و اظهار ندامت در برابر او و...

فنای افعالی (فعل خویش را ندیدن) و رابطه‌ی آن با جبر و تفویض

فنای افعالی از اصطلاحات معروف فلسفی و عرفانی می‌باشد و آن، اینست که سالک در سلوک دینی و عملی اش به مرتب‌های از معرفه‌الله و قرب به خدا برسد که همه‌ی مجاری ادراکی اش الهی شود؛ جز خدا نبیند و نشنود و نگوید و جز در راه رضا، با هدف لقای او گام برندارد.

کسی که به این وارستگی دست یابد در عین اذعان به وجود و اختیار خویش، هیچ توجهی به خود و اختیار و افعالش ندارد و در قلبش تنها خدا و اراده‌ی او حکومت می‌کند. اگر انسان به این مقام برسد که هواهای نفسانی در وجودش محو و نابود شوند و هیچ عمل و فکر و اندیشه‌ای را برای خود خواستار نباشد و فقط به خدا و رضای او بیندیشد و

ص: ۱۵۰

همه‌ی لحظه‌های عمرش را در خدمت حق صرف کند، می‌توان گفت: که چنین بندهای در رضای حق، فانی است و همه وجود خود را فانی درخواست و رضای محبوب کرده است. این مقام، گرچه مقامی بس والاست و رسیدن به آن سخت و توانفرساست؛ لیکن منافاتی با پرداختن به امور معیشتی خود و دیگران ندارد و نیز در عرصه‌ی بحث نظری با اختیار آدمی ناسازگار نمی‌باشد و در عمل، به جبر که مذمومست نمی‌انجامد. اگر رهرو راه حق با اختیار و با سلوک عقلی و حسی با خدا، از خود بی‌اختیار شد و به اختیار حق و مشیت او پیوست، به نهایت کمال و ایثار دست یافته است، در حب خدا می‌سوزد و در عشق حضرت احدیت سرمست می‌باشد.

این مقام، وادی دیگری است که با مقوله‌ی جبر ارتباطی ندارد و بعضی از حوادث تاریخی و به ویژه حادثه عاشورا را در سال ۶۱ هجری با همین نگرش می‌توان تفسیر و تبیین کرد. این سخن حق، اگرچه در بعضی از کتب عرفا آمده است؛ اما یک بحث دینی و در عرفان و اخلاق دینی متخذ از اهل بیت است و با فنای افعالی مصطلح صوفیه متفاوت است.

ص: ١٥١

متن:

المسألة السابعة (الحدوث و القَدَم)

اشاره

فان ما سوى الله في مدرسه الوحي مسبوق بالعدم الحقيقي المقابل لا العدم المجامع، سواء في ذلك عالم المادة و غيرها، فإن كل ما سوى الله تعالى مسبوق بالعدم، أى لم يكن فوجود و أوجده الله تعالى كما ادعى الفحول من علمائنا بأنه منضروريات الدين و كما صرح به شيخ المشايخ العلامة الأنصارى في الرسائل في مبحث القطع. (١) و معلوم أنه إن لم يكن ما سوى الله تعالى مسبوقاً بالعدم الحقيقي، لم يكن مخلوقاً حقيقه بل يكون كإله آخر كما ورد في حديث شريف رواه الصدوق «س»، في توحيد (٢) ولكن الفلاسفه يعتقدون بقدَم العالم، بينما يقول ملاصدرا بان عالم الماده حادث بحدوث زمانى على مبناهمن القول بالحرکه الجوهرية.

١- قال الشيخ الانصارى رحمه الله: «و الذى يقتضيه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر، أنه كلما حصل القطع من دليل عقلى فلا يجوز أن يعارضه الدليل النقلى و إن وجد ما ظاهره المعارضه فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه و كلما حصل القطع من دليل النقلى، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرايع على حدوث العالم زماناً فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلى مثل استحاله تخلف الأثر عن المؤثر و لو حصل منه صورته برهان كانتشبهه في مقابل البديهيه» فرائد الاصول، بحث القطع، التنبيه. الثانى: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجه؟ ج ١، ص ٥٧ و انظر أيضاً دُرر الفوائد (تعليقه العلامة الشيخ محمدتقى الآملى على شرح المنظومه) ج ١، ص ٢٦١

٢- بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٥٥، حديث ٨ و ج ٥٤، ص ٣٠، حديث ٦؛ التوحيد، ص ١٨٦ ١٨٧ (باب اسماء الله تعالى)، حديث ٢

ص: ۱۵۲

وقد قال الله تعالى في الذكر الحكيم: «يَدْبِغُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۱) وقال: «قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (۲)

و في الحديث «إِنَّ الله تعالى خلق العالم لا من شيء». (۳)

و في حديث آخر «لم يزل الله متفرداً في وحدانيته، ثم خلق محمداً و علياً و فاطمه، فمكثوا ألف دهر، ثم خلق جميع الأشياء فأشهدهم خلقها» (۴).

ترجمه

مسأله هفتم (حدوث و قدم)

در مکتب وحی [و بر اساس معارف قرآنی و تعالیم حدیثی] ما سواى خدا خواه عالم ماده و خواه غیر آن مسبوق به عدم حقیقی اند (عدم حقیقی مقابل وجود نه عدم مُجامع با وجود) یعنی نبوده اند و پدید آمده اند و خدای متعال آنها را ایجاد کرده است.

چنانکه عالمان بزرگ ما، ادعا کرده اند که این امر، از ضروریات دینست و همچنانکه شیخ المشایخ، علامه شیخ مرتضی انصاری در رسائل (در مبحث قطع) بدان تصریح دارد. (۵)

۱- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۱۱۷

۲- سوره ی ملک (۶۷)، آیه ی ۲۳

۳- بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۲۱

۴- اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۴۱، کتابالحجه، بامولد النبى «س» و وفاته، ح ۵

۵- شیخ انصاری «س» می گوید: آنچه به نظر می رسد و سازگار با نگرش بیشتر اندیشمندان است، اینست که: هر گاه از دلیل عقلی قطعی پدید آمد، معارضه ی دلیل نقلی با آن جایز نیست و اگر دلیل نقلی ای یافت شود که ظاهر آن با دلیل عقلی مُعارض بنماید و طرح آن [به دلیل اعتبار سند] ممکن نباشد، ناگزیر باید آن را تأویل کرد و هر گاه از دلیل نقلی قطع پدید آید (مانند قطع حاصل از اجماع همه ی شرایع بر حدوث زمانی عالم) جایز نیست که بر خلاف آن از دلیل عقلی (مثل محال بودن تخلف وجدانی اثر از مؤثر) قطع حاصل پدید آید و اگر صورت برهان از آن شکل گیرد، شبه های است در مقابل امر بدیهی و روشن (فرائدالاصول، ج ۱، ص ۵۷، بحث القطع، التنبیه الثانی، هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیه حُجّه)؛ نگاه کنید نیز به دُرر الفوائد (تعلیقهِ ی علامه

شیخ محمدتقی آملی بر شرح منظومه)، ج ۱، ص ۲۶۱

ص: ۱۵۳

پیداست که اگر ماسوای خدا به عدم حقیقی مسبوق نباشد، مخلوق نخواهد بود، بلکه خدای دیگری می باشد؛ چنانکه در حدیث شریفی که صدوق در توحید روایت کرده، آمده است. (۱)؛ لیکن فلاسفه، قائل به قدم عالمند و ملاصدرا (بر اساس مبنایش که قائل به حرکت جوهری است) می گوید که عالم ماده، حدوث زمانی دارد.

این در حالی است که خدای متعال در قرآن کریم می فرماید:

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ (۲)

(خداوند) پدید آورنده ی بدیع (و بی پیشینه ی) آسمان ها و زمینست.

و نیز می فرماید:

«قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»؛ (۳)

بگو: او خدایی است که شما را پدید آورد و برایتان گوش و چشم و قلب قرارداد.

و در حدیث آمده است: خدای متعال، عالم را از هیچ آفرید. (۴)

و نیز در حدیث دیگر می خوانیم:

خدا پیوسته در وحدانیتش یگانه بوده سپس محمد و علی و فاطمه را آفرید، آنان هزار سال درنگ ورزیدند، سپس خدا همه ی چیزها را پدید آورد و آنان را بر این آفرینش

۱- بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۵۵، حدیث ۸ و ج ۵۴، ص ۳۰، حدیث ۶؛ توحید صدوق، ص ۱۸۶ ۱۸۷ (باب اسماء الله تعالی)، حدیث

۲- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۱۱۷

۳- سوره ی ملک (۶۷)، آیه ی ۲۳

۴- بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۲۱

ص: ۱۵۴

گواه گرفت. (۱)

شارح گوید:

در اینجا استاد به مسأله ی حدوث و قدم می پردازد. از آنجا که این بحث در ذیل نقد قاعده سنخیت مطرح گردید، به همان بسنده می شود و تکرار آن بایسته به نظر نمی رسد.

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۱، کتاب الحججه، باب مولد النبی «س» و وفاته، حدیث ۵

ص: ۱۵۵

متن:

رجع على البدء:

قد مرّت الإشارة سابقاً بأن هناك طريقه أخرى لكشف الحق و اتباع نهج الصدق و هي الشهود الوجداني و العرفان الحقيقي و أما مسلك العرفان المصطلح (الذي أساسه على مقالات ابن العربي)، فهذه الطريقه مخالفتها للشرع و ما في مدرسه الوحي أبين من الشمس و ليس عندي الآن و أنا في مدينه الرسول «س» من كُتِب ابن العريشيء حتى أنقل منها العبارات المهمه في هذا المقصد و لكن هناك عبارات في طيات كلامه تدل على وحده الوجود و الوجود بحيث لا يمكن حملها على زلات اللسان و تخالف ما في مدرسه الوحي و رساله أشد التخالف و نذكر على سبيل المثال نماذج منها:

۱- إنه يقول في موضع من كتابه المشهور فصوص الحكم «فسيبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» (۱) و يقول أيضاً في الفص الهاروني من كتابه المذكور في قصه موسى و هارون في مقام تبين عله عتاب موسى «س» لهارون: «إن موسى كان أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده اصحاب العجل»: إلى أن قال «لأن العارف يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء» (۲)

-
- ۱- فصوص الحكم، بشرح ابو العلاء عفيفي، ص ۲۵
- ۲- قال ابن العربي في فصوص الحكم «فكان موسى اعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى ألا يعبد إلا إياه و ما حكم الله بشيء إلا وقع: فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره و عدم اتساعه. فان العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء. فكان يُرَبِّي هارون تربيته علم و ان كان أصغر منه في السن» شرح فصوص الحكم (پارسا) فص. حكمه اماميه فيكلمه هارونيه، ص ۴۵۸

ص: ۱۵۶

۲ قال فی الفص النوحی فی معنی قوله تعالی:

«مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا» (۱)

إن الخطيئات من الخطوه و المقصود هنا أن قوم نوح «س» بخطواتهم المُجَدَّه في فناء الله، وصلوا إلى الله و أُغْرِقُوا في بحارالمعرفه و أُدْخِلُوا نارالمحبه. (۲)

۳ و قال فی قوله تعالی:

«فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (۳)

إن الأفضل في هذه الأقسام من البشر، هم الظالمون لأنفسهم! لأن المقصود به هم هنا، الذين ظلموا أنفسهم و جاهدو ها بمخالفه الهوى و ترك المشتهى ات و المتوسطون هم المقصدون لأنهم فانون في الصفات، خلافاً للقسم الأول فإنهم فانون في الذات و القسم الداني هم السابقون بالخيرات الذين يقومون بأعمال الخير و الحسنات فيغفلون عن الله تعالی!

فأقرأ و اقض ما أنتفاض!

۴ قال فی الفص النوحی فی شرح قوله تعالی:

«وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا» (۴) إن المقصود من الظالمين في هذه الآيه الذين سبق ذكرهم «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ»

۱- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۲۵

۲- فی فصوص الحکم هكذا «و مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ» فهی التي خطبتهم فغرقوا فی بحار العلم بالله و هو الحيره «فی عين الماء أى فادخلوا فی نارالمحبه والشوق حال كو نهم فی عين الماء «فَأَدْخَلُوا نَارًا» شرح فصوص الحکم (پارسا) فصّحکمه سبّوحیه فيکلمه نوحیه، ص ۱۲۴

۳- سوره فاطر (۳۵)، آیه ی ۳۲

۴- سوره نوح (۷۱)، آیه ی ۲۴

ص: ۱۵۷

و المراد من الضلال هو الحیره عن علم، فعلى هذا دعا نوح «س» لقومه خیر الدعاء و استجاب الله سبحانه هله دعائه!
أقول: لا ندرى نکیاً و نضحک، و لکل وجه.

۵ قال فی قصه فرعون ان الله تعالى قبض روح فرعون طاهراً مطهراً لأنه آمن بالله تعالى عند ما حضره الموت، ولكن تفرء فی الذکر الحکیم:

«آل آن وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ» (۱) و کذا «فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَ الْأُولَى» (۲) فرد الله تعالیایمانه.

و نقتصر فی هذه الوجیزه علی ما ذکرناه و علیک بالرجوع إلى الكتب المفصّله مع الدقه و الإنصاف و نعوذ بالله من الزلّات و لقد فرغت عن كتابه هذه الوجیزه فی ليله الاحد بعد صلوه المغرب فی مسجد النبی «س» الليله الثانيه من شهر ذی الحجه الحرام.

و أنا الأقل السید جعفر سیدان

و الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

ترجمه

بازگشتی به آغاز

پیش از این اشاره شد که شیوه ی دیگری برای کشف حقیقت و پیروی از راه راست و درست هست و آن شهود وجدانی و عرفان حقیقی می باشد و اما عرفان و شهودی که زیربنای آن را سخنان ابن عربی شکل می دهد و آن، همان مسلک عرفان مصطلح می باشد که اساس آن بر پایه ی سخنان ابن عربی استوارست.

۱- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۹۱

۲- سوره ی نازعات (۷۹)، آیه ی ۲۵

ص: ۱۵۸

مخالفت این روش با آنچه در شریعت هست و در تعالیم مکتب وحی آمده است، امری بسیار روشنست. اکنون که در مدینه شهر پیامبر «س» هستیم به کتاب های ابن عربی دسترسی ندارم تا عبارات مهمی از آنها را در این راستا بیاورم؛ لیکن در لابلای کلام او عباراتی هست که بر وحدت وجود و موجود دلالت می کند و نمی توان آنها را لغزش های زبانی دانست. این جملات با آنچه در مکتب وحی و رسالت آمده، به شدت مخالفت دارد، به عنوان نمونه چند مورد از آنها را می آوریم:

۱. ابن عربی در کتاب مشهورش فصوص الحکم می گوید: مُنَزَّه است خدایی که اشیا را آشکار ساخت، در حالی که خودش عین آن اشیا می باشد. (۱)

نیز در فص هارونی کتاب مذکور، در قصه ی موسی و هارون، در مقام تبیینِ عَلْتِ عَتَابِ موسی «س»: به هارون می گوید «موسی از هارون به این امر شناخت خدا دانا تر بود، زیرا می دانست که اصحاب گوساله چه چیزی را می پرستند»: تا این که می گوید «زیرا عارف، حق را در هر چیزی می نگرد، بلکه حق را عین هر چیزی می بیند» (۲)

۲. در معنای این سخن خدای متعال که می فرماید:

«مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا»؛ (۳)

[قوم نوح] به جهت خطاکاریهایشان غرق شدند و به آتش [دوزخ] در آورده شدند.

۱- فصوص الحکم (شرح ابوالعلاء عقیفی)، ص ۲۵

۲- متن سخن ابن عربی چنین است: موسی از هارون به این امر آگاه تر بود؛ زیرا می دانست که اصحاب گوساله چه چیزی را می پرستند، چون دریافته بود که خدا حکم [حتمی] کرده که جز او پرستیده نشود و خدا به چیزی حکم نمی کند، مگر این که رخ می دهد، پس عتاب موسی برادرش هارون را بدان جهت بود که ظرفیت عرفانی [لازم را] نداشت و به انکار گوساله پرستی پرداخت، چه عارف [واقعی] کسی است که حق را در هر چیزی می نگرد، بلکه حق را عین هر چیزی می بیند. از این رو، موسی هارون را تربیت علمی کرد، هر چند از نظر سن، کوچک تر از هارون بود (شرح فصوص الحکم (پارسا)، ص ۴۵۸، فصیحکمه امامیه فیکلمه هارونیه.)

۳- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۲۵

ص: ۱۵۹

ابن عربی در «فص نوحی» بر این باورست که «خطیئات» از «خُطوه» (گام، قدم) گرفته شده و مقصود در اینجا، اینست که قوم نوح «س» به گام های کوشایشان در فنای الهی، به خدا رسیدند و در دریای معرفت او غرق شدند و به آتش محبت درآمدند. (۱)

۳. خدای متعال می فرماید:

«فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ»؛ (۲)

برخی از ایشان (بندگان برگزیده ی خدا که این کتاب را به آنها به میراث دادیم) بر خویشتن ستمکارند و بعضیشان میانه روند و برخیشان در کارهای خیر پیشتازند. ابن عربی درباره ی این آیه می گوید: برترین طبقه در میان این سه گروه ظالمان به خویشتنند؛ زیرا مقصود، اینست که آنان به خودشان ظلم کردند و با هوا های نفسانی به مخالفت برخاستند و خواسته های نفس را وا گذاشتند و به این وسیله، جهاد با نفس کردند. طبقه ی میانی، میانه رو ها می باشند؛ زیرا آنان بر خلاف طبقه ی نخست که فانی در ذات الهی اند در صفات خدا فانی اند.

و طبقه ی آخر و پست، همان سبقتگیرندگان به خیرات اند؛ کسانی که به اعمال خیر روی می آورند و از خدای متعال غافل می شوند. (خواننده ی گرامی، این سخنان را بخوان و [به داوری نشین] هر حکمی که می خواهی بکن).

۴. در قرآن [از زبان حضرت نوح «س» درباره نفرین به قومش] آمده است:

«وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا»؛ (۳)

خدایا! ظالمان را جز گمراهی میفزا.

۱- ترجمه متن عبارت «فصوص الحکم (پارسی): ۱۲۴» چنین است: خطیئات، همان [گام هایی] است که آنان را بهیپشراوند، پس در دریای «علم بالله» غرق شدند و آن [مقام] حیرتست؛ پس در حالی که در چشمه ی آب هستند، در آتش محبت و شوق در آورده شدند

۲- سوره ی فاطر (۳۵)، آیه ی ۳۲

۳- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۲۴

ص: ۱۶۰

ابن عربی در شرح این آیه می گوید: مقصود از «الظالمین» در این آیه، ظالمی است که در آیه ی «فمنهم ظالم لنفسه» (آیه ی ۳۲ سوره ی فاطر) هست و مقصود از «ضلال» حیرت آگاهانه می باشد. بنا بر این، دعای نوح! «س» در حق قومش بهترین دعاست و خدای متعال آن را به اجابت رساند.

می گویم: نمی دانیم گریه کنیم یا بخندیم، هر کدامشان وجهی دارند.

۵. ابن عربی در داستان فرعون بیان می دارد که خدای متعال روح فرعون را پاک و پاکیزه، ستاند؛ زیرا وی در لحظه ی مرگ ایمان آورد.

در حالی که خدای متعال ایمان فرعون را ردّ کرد و فرمود:

«الآن وَ قَدْ عَصَى تَقَبَّلُ»؛ (۱)

اکنون ایمان آوردی! در حالی که پیش از این، سرکشی و عصیان کردی.

«فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى»؛ (۲)

(به جهت گردن فرازی و ادعای خدایی) خداوند فرعون را به کیفر دنیا و آخرت، گرفتار ساخت.

در این رساله ی فشرده، به آنچه آوردیم بسنده می کنیم. بر خواننده ی گرامی است که با دقت و انصاف، به کتاب های مفصّل بنگرد. از لغزش ها به خدا پناه می بریم.

از نگارش این رساله ی مختصر، فارغ شدم در شب یکشنبه، بعد از نماز مغرب، در مسجد پیامبر «س» شب دوّم ماه ذیحجه.

و سپاس خدای را که پروردگار جهانیان است

کمترین بندگانِ خدا، سید جعفر سیدان

۱- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۹۱

۲- سوره ی نازعات (۷۹)، آیه ی ۲۵

ص: ۱۶۱

بررسی و شرح

آخرین بحثی که استاد در این کتاب مطرح می‌سازد، نقدِ مسلکِ عرفانی می‌باشد.

این نکته در اینجا شایان یادآوری است که: مقصود از نقد عرفان که در همه‌ی درس‌های استاد واریسی و نقد می‌گردد، نفی مسلک خاصی می‌باشد که به عرفان ابن عربی مشهور شده است و گرنه در عرفان واقعی، اصل شهود و روش باطن، جای تردید نیست و در همین عرفان اصطلاحی نیز حقایق و مطالب ارزنده‌ای را می‌توان یافت.

محمی الدین عربی از شخصیت‌های معروف تاریخ تصوّف و عرفان به شمار می‌رود و درباره‌ی ایشان نظرات عجیب و غریبی ابراز می‌شود. صوفیه و عرفا بر این باورند که وی نخستین کسی است که عرفان نظری را با نظم و ترتیب ویژه‌ی نگاهش و پس از وی مورد پذیرش همه قرار گرفت.

ابن عربی دو کتاب معروف دارد:

۱. فتوحات مکیه، که آن را در مکه نوشت؛

۲. فصوص الحکم.

این کتاب، از کتاب‌های درسی در رشته‌ی عرفان نظری است. ابن عربی ادّعا می‌کند که آن را به امر پیامبر «س» نوشته است، متن سخن او چنین است:

«ما بعد، فإني رأيت رسول الله «س» في مُبَشَّرِه أريتُها في العشر الآخر من المحرم، سنة سبع و عشرين و سته مائة بمحروسة دمشق و بيده «س» كتاب؛ فقال لي: هذا كتاب فصوص الحکم، خذه و اخرج به إلى الناس ينتفعون به.»

«ما بعد، در رؤیایی بشارت دهنده در دمشق، دهه‌ی آخر محرم سال ۶۲۷ هجری رسول خدا «س» را خواب دیدم در حالی که کتابی در دستش بود، به من فرمود: این کتاب فصوص الحکمست، آن را بگیر و به مردم برسان تا از آن نفع برند. (۱)»

ص: ۱۶۲

استاد حسنزاده آملی در پانویس فصوصدرباره ی این ادعا می نویسد:

در جایی واردست که به چشم باطن خود دیدم که آن مُبَشَّره رؤیای صالحه را خدای متعال به من نمود (نه من خواستم)، پس جمال مثالی پیامبر را دید (نه ماده خارجی را). (۱)

نکته شایان ذکر، اینست که علامه استاد حسنزاده آملی، در پایان فص داوودی، آنجا که محی الدین با صراحت امامت امیرالمؤمنین «س» و تنصیب پیامبر «س» بر جانشینی امام را انکار می کند، در توجیه و تیرئه ی محی الدین می نویسد:

اگر خیلی جمود و سماجت در ظاهر لفظ بشود باید گفت: که شیخ صاحب عصمت نبود... و چون صاحب عصمت نبود و رسول و نبی نیست، کشف او را که اخذ از حق تعالی است به حسب معتقد و سوابق اُنس و اُلفت، اشتباهی روی آورد. (۲)

؛ لیکن در این باره سؤالاتی به ذهن می آید:

☀ با توجه به این که کشف محی الدین درباره ی جانشین پیامبر «س» اشتباه بوده است، رؤیای محی الدین را که در آن پیامبر به گرفتن کتاب فصوص امر فرمود: چگونه می توان باور کرد؟

☀ با این که محی الدین به دلیل انحراف عقیده حقایق را وارونه در می یافت، چرا در □ میان بزرگان علم و ادب، پیامبر «س» حقایق الهی را به قلب بیمار ابن عربی الهام کرد و باب مکاشفه را به رویش گشود؟

☀ آیا همین یک مورد که علامه به طور ضمنی انحراف اعتقادی محی الدین را تأیید □ می کند، عرفان او را سؤال برانگیز نمی سازد؟

باری، در موارد زیادی ابن عربی برداشتهای باطل و اندیشه های ناصواب دارد، استاد ارجمند، آیت الله سیدان، به نمونه هایی از آنها در متن اشاره کرده اند.

۱- ممد الهمم، ص ۸ (پانویس ۱)

۲- ممد الهمم، ص ۴۱۰

ص: ۱۶۳

عرفان ابن عربی بر اساس اصل تجلی و ظهور و مراتب تنزل آسما و آفرینش، استوارست. شالوده آن «وحدت وجود و موجود» می باشد و بزرگان عرفان نظری، در قالب نثر و نظم، به آن پرداخته اند.

محمی الدین خود در فصوص الحکم می گوید:

سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها ۱؛

مُنزّه است خدایی که اشیا را پدید آورد در حالی که خود، عین آن اشیاست. جامی می سراید:

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في مرايا أو ظلال

آنچه در جهان هستی [می نگریم] وهم یا خیالست؛ یا صورت هایی اند در آینه یا سایه هایی [از حقیقتِ بیمانند خدا].

۱۵۴، در شرح حال: در پانویس شرح إحقاق الحق (۱) «قلندریه» آمده است که می گویند:

هو هو هو یا هو یا من هو لا موجود إلا هو

مولوی می سراید:

ما عدمهائیم و هستی ها نما

تو وجودِ مطلقِ فانی نما

استاد حسنزاده آملی در ممد الهمم می نویسد:

بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پدید آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد ؛ ... اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی مومست. (۲)

بر اساس این نظریه، موجودات عالم ظهوراتِ هستی واحدند که خداست و خودشان وجود ندارد.

۱- فصوص الحکم، ص ۲۵

۲- ممد الهمم، ص ۳۹، به نقل از عزیزالدین نسفی.

ص: ۱۶۴

پیداست که ظهور چیزی به اعتبارِ لحاظِ خودِ ظهور، غیر آن چیزست؛ لیکن به اعتبارِ ظاهر و صاحبِ ظهور، جز او چیزی نمی باشد. شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» می گوید:

جهان را دید امر اعتباری

چو واحد گشت در اعداد ساری

همه از وهم توست این صورت غیر

که نقطه دایره است از سرعت سیر (۱)

دلیل عمده این نظریه، اینست که چون حق نامحدود می باشد جایی برای غیر نمی گذارد؛ زیرا معنای نامحدود [از هر نظر و جهت]، اینست که دیگر اشیا موجود نباشد و گرنه وجود هر چیزی مرز توحید می گردد و هر وجودی از این نظریه که موجودست خدا نمی باشد و این خود، خداوندی خدا را محدود می سازد، چون اگر خدا محدود نباشد می بایست هستی اش دیگر هستی ها را در برگیرد.

استاد جوادی آملی در آثار شان به این برهان اشاره دارند. طبق این برهان برای آنکه اشیا مرزی برای خدا به شمار نرود و با هستیشان، دایره هستی مطلق خداوندی را محدود و مقید نسازند، ناگزیر باید اذعان کنیم که ماسوای خدا موجود نیست، بلکه صرف ظهورست و اختلاف و تشکیک در عالم، به ظهور بر می گردد.

بر این نظریه اشکالاتی واردست:

۱. با توجه به این که ظهورات خودشان وجود ندارند، بلکه نمود غیرند و واقعیتی جز خدا ندارند، این پرسش مطرح می شود که: فلسفه ی حیات و تکامل و تعالی چیست؟ خدا کمال مطلقست و غنای ذاتی دارد و در عالم جز ظهور آن کمال مطلق، چیزی وجود ندارد و ظهور او هم چون غیر او نیست. بنا بر این بر اساس این نظریه آفرینش عالم، تهی از انگیزه و هدف متعالی است.

۱- مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز (شیخ محمد لاهیجی)، ص ۱۴ و ۱۹

ص: ۱۶۵

۲. با توجُّه به وحدت وجود واجب و تفسیر جهان به ظهورِ حَقِّ متعال، دگرگونی‌ها و تغییراتی که در جهان طبیعت روی می‌دهد، چگونه توجیه می‌شود؟ زیرا فرض، اینست که همه‌ی اینها چیزی جز ظهور خدا نمی‌باشد و چون غیر او نیست احکام او را دارد و ظهور حَقِّ مثل خود حضرت حَقِّ باید تغییر ناپذیر باشد، در حالی که تغییرات محسوس در جهان انکار ناشدنی اند.

۳. بر اساس این نظریه، وحدت حقیقی خدا ملازم با وحدت هستی است. با توجُّه به این تلازم، کثرت وجود دست کم در سطح محسوسات چگونه توجیه می‌شود؟ شهید مطهری درست به همین دلیل، نظریه‌ی وحدت وجود را مخالف با عقل فلسفی می‌داند. (۱)

۴. همچنین این پرسش مطرح است که در این نظریه، آفرینش از هیچ و ابداع و انشاء موجودات، چگونه تبیین می‌گردد؟ اشکالات دیگری را نیز در این راستا می‌توان مطرح ساخت؛ لیکن ما به همین چند مورد بسنده می‌کنیم.

اما برهانی را که بیان کرده‌اند، هیچ دلالتی بر مدعا ندارد؛ زیرا این اشکال بر اساس سنخیت در ظهورست و گرنه در فرض تباین، هیچ محدوری پیش نمی‌آید و موجودات نمی‌توانند حائل و مانع از اطلاق وجود حَقِّ شوند. مثال ساده و گویا در این باره، نور خورشیدست که در همه‌ی ذرات آب نفوذ می‌کند بی‌آنکه وجود آب، دایره ظهور و نفوذ نور را محدود کند و یا حلول و اتحاد و وحدتی لازم آید.

۱- نگاه کنید به، مجموعه‌ی آثار شهید مطهری، ج ۹، ص ۱۸۴

برداشت ابن عربی از آیات قرآن و نقد آن

ابن عربی با تفسیر انحرافی و ناصواب از آیه ی «مِمَّا حَطَّيْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا» (۱) از بیان می دارد که واژه ی «حَطَّيْتَهُمْ» از «خطا» اخذ نشده، بلکه از «خطوه» می باشد و نتیجه می گیرد که قوم نوح با «خطوات» یعنی با گامهایشان آن قدر در مسیر فنا پیش رفتند تا، به مقام وصل رسیدند و سپس وارد آتش محبت (حضرت حق) شدند.

در این سخن دو نکته شایان ذکر است:

اول: اگر قرار باشد هر کس آن گونه که دلش می خواهد، آیات قرآن را تفسیر و تأویل کند، هیچ نظم و نظامی در عالم باقی نماند.

دوم: تأویل قرآن نباید به گونه ای باشد که تنزیل را نابود سازد. بر اساس این تأویل ابن عربی مرز میان حق و باطل و ایمان و کفر و ثواب و عقاب از بین می رود و ستیز انبیای الهی با کافران و مشرکان، نمایشنامه های می شود برای سرگرم ساختن دیگران و با صرف نظر از این بازی و صحنه سازی و نقش آفرینی، عذاب و گناه و حق و باطلی در میان نمی باشد! زیرا اگر قرار باشد که قوم نوح اهل فنا و نور باشند و فرعون، پاک و پاکیزه و اهل بهشت باشد و گوساله پرستی بنی اسرائیل عین خدا پرستی تلقی شود و اهل خلود در جهنم در نهایت سلامتی و آرامش و رضایت، خوش بگذرانند، در این صورت، تلاش انبیاء و زحمات طاقتفرسای آنها برای هدایت قومشان، جز بازیگری چیزی نمی تواند باشد.

همین سخن در دیگر تأویلات ابن عربی نیز جاری است. ابن عربی در آیه ی «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا» (۲) «ضلال» را حیرت معنا می کند و تقاضای حضرت نوح را دعا می انگارد که در حق قومش طبیعی است.

۱- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۲۵

۲- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۲۴

ص: ۱۶۷

با این بیان، همه‌ی نفرین‌هایی که پیامبران علیه قومشان داشته‌اند، دعای خیر و نیک می‌شود و همه کفرگویی‌ها و شرک ورزیدن‌ها و ستم‌ها، نور و حکمت و طاعت و ثواب می‌گردد. در قرآن، ماجرای موسی «س» با بنی اسرائیل و گوساله پرستی آنها و مبارزه آن حضرت با فرعون، بارها آمده است.

در سوره‌ی طه، خطاب موسی «س» به هارون چنین است:

«قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي»؛ (۱)

موسی گفت: ای هارون! وقتی دیدی آنها گمراه شدند، چه چیز مانع تو شد که از من پیروی کنی؟ آیا از فرمانم سر باز زدی؟
و هارون در پاسخ موسی «س» می‌گوید:

«قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ»؛ (۲)

هارون گفت: ای پسر مادرم! ریش و موی سرم را مگیر، می‌ترسیدم بگویم: میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی.
ابن عربی در این باره، می‌گوید:

موسی از هارون به واقع امر آگاه‌تر بود؛ زیرا می‌دانست که اصحاب عجل چه چیزی را می‌پرستند (چون علم داشت به این که خدا حکم کرده که جز او پرستیده نشود و خدا به چیزی حکم نمی‌کند، مگر این که تحقق می‌یابد)، پس عتاب موسی برادرش هارون را بدان جهت بود که گوساله پرستی را برتافت و ظرفیت نداشت [که دریابد که گوساله پرستی همان خدا پرستی است] زیرا عارف [واقعی] کسی است که حق را در هر چیزی می‌بیند، بلکه حق را عین هر چیزی می‌داند. (۳)

۱- سوره‌ی طه (۲۰)، آیه‌ی ۹۲-۹۳

۲- سوره‌ی طه (۲۰)، آیه‌ی ۹۴

۳- ممد الهمم، ص ۵۱۴

ص: ۱۶۸

استاد حسنزاده آملی، در ذیل این سخن می نویسد:

غرض شیخ در این گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زُبر و رسائلش بیان آسرار ولایت و باطنست برای کسانی که اهل سرزند. هر چند به حسب نبوت تشریح مقررست که باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت چنانکه انبیاء عبادت اصنام را انکار می فرمودند:

در این تأویل ابن عربی چند نکته شایان اهمیتست:

۱. هارون از راز گاوپرستی بنی اسرائیل آگاهی نداشت؛ لیکن موسی چون اعلم بود سر و حکمت این کار را می دانست.
۲. خداوند در قرآن حکم کرده که تنها او را بپرستند. برای این که این حکم خدا اجرا شود باید هر نوع پرستش هر چند گاوپرستی باشد تأیید شود تا سخن خدا نقض نگردد. در اینجا روشنست که ابن عربی حکم تشریحی را با حکم تکوینی خلط کرده است. حکم خدا بر پرستش او، یک حکم تشریحی است که می تواند به دلیل مختاربودن انسان تخلّف پذیرد.
۳. این که موسی هارون را عتاب کرد، با خشم ریش او را گرفت و فریاد کشید که چرا بنی اسرائیل را از گوساله پرستی باز نداشتی، سرّش به نظر محی الدین، اینست که موسی، پس از رفتن به کوه طور و ملاقات با خدا، دریافت که گاوپرستی همان خدا پرستی می باشد و هارون به این کشف عرفانی دست نیافت.

این گونه سخنان در حالی است که در آیات دیگر قرآن می خوانیم:

«وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّمَا أَتَىكُمُ الْبَرْقُ بِاللَّيْلِ الظُّلُمِ أَنْفُسَكُمْ بِاتَّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فَتَوَبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ»؛ (۱)

[و به یاد آورید] زمانی را که موسی به قوم خود گفت:

ص: ۱۶۹

ای قوم من! شما با [به پرستش] گرفتن گوساله، بر خود ستم کردید، پس به درگاه آفریننده ی خود توبه کنید و [خطاکاران] خودتان را به قتل برسانید، که این [کار] نزد آفریدگارتان برای شما بهترست.

«وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ»؛ (۱)

و بر اثر کفرشان، [مهر] گوساله در دلشان سرشته شد.

«إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيِّئًا لَّهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ ذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتِرِينَ»؛ (۲)

به راستی کسانی که گوساله را [به پرستش] گرفتند، به زودی خشمی از پروردگارشان آنان را فرا می گیرد و ذلتی در حیات دنیا به ایشان می رسد و ما این چنین دروغپردازان را کیفر می دهیم.

بیان قرآن از زبان موسی، خطاب به سامری درباره ی گوساله ای که ساخته بود چنین است:

«وَ انظُرْ إِلَى إِلٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا»؛ (۳)

به خدایی که پیوسته ملازم ش بودی بنگر، البته آن را می سوزانیم و خاکسترش می سازیم [و] در دریا فرومی پاشیم.

پیداست که شالوده این گونه سخنان، مسأله وحدت و جودست و این که عارف، در هر چیزی خدا را می بیند، بلکه خدا را عین اشیاء از جمله گوساله می نگرد که با آنچه در آیات فوق آمده در تضادست.

۱- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۹۳

۲- سوره ی اعراف (۷)، آیه ی ۱۵۲

۳- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۹۷

ص: ۱۷۰

از سخن استاد حسنزاده آملی که در توضیح عبارت ابن عربی آورده است استفاده می شود که دلیل اعتراض موسی این بود که چرا هارون از گاو پرستی حمایت نکرد و موسی خود طرفدار گاوپرستی بود (یعنی موسی بت پرستی را عبادتی درست می دانست) در حالی که در پایان سخن می گوید که:

«انبیاء عبادت اصنام را انکار می فرمودند.».

افزون بر این، ایشان سخن یاهو و ضد عقل محی الدین را از اسرار ولایت و باطن می داند. اگر این مطلب درست باشد، می بایست همه ی تلاش پیامبران الهی و پیروان آنها را (که در طول تاریخ حیات آدمی به پا خاستند و با همه ی توان با بت پرستی مبارزه کردند و در این راه رنج های فراوان کشیدند و با گرفتاری های فراوان روبرو شدند) عملی ضد عرفان و اسرار ولایت دانست و آیات فراوان قرآن را که به شدت بت پرستی را محکوم می سازد، سخنان پوچ و بی معنا به شمار آورد!

همچنین باید توجه داشت که: به فرض ما مظهریت موجودات را بپذیریم و اذعان داریم که همه چیز از جمله گوساله ی بر ساخته ی سامری مظهر خداست، این سخن، مجوز بت پرستی نمی شود؛ زیرا مظهر بودن اشیا یک امر عینی و تکوینی است و جواز پرستش یک امر تشریحی می باشد که نیازمند اجازه ی شارع است.

همچنین در قرآن می خوانیم:

«إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»؛ (۱)

همانا از روح [بشارت و رحمت] خدا ناامید نمی شود، مگر گروه کافران.

ابن عربی در «فصوص الحکم» به مناسبت درباره ی ایمان فرعون، می نویسد:

فَقَبَّضَهُ طَاهِرًا مَطْهَرًا، لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْخُبْثِ؛ لِأَنَّهُ قَبَّضَهُ عَنْهُ إِيمَانَهُ قَبْلَ أَنْ يَكْتَسِبَ شَيْئًا مِنَ الْإِثَامِ (وَالْإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ) وَجَعَلَهُ آيَةً عَلَى عَنَابَتِهِ

۱- سوره ی یوسف (۱۲)، آیه ی ۸۷

ص: ۱۷۱

سبحانه بمن شاء، حَتَّى لَا يَيْئَسَ أَحَدٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ؛ فانه «لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» فلو كان فرعون مَمَّنَّ آيس، ما بَادَرَ إِلَى الْإِيمَانِ (۱)؛

خدا جان فرعون را در حالی که پاک و پاکیزه (از شرک و گناه) شد، گرفت. هیچ نوع پلیدی در او نبود؛ زیرا هنگام ایمانش و پیش از آنکه به گناهی دست یازد او را قبض روح کرد (و اسلام گناهی را که پیش از آن رخ داد می پوشاند) و خدای سبحان، بنا بر عنایتش به هر که خواهد، فرعون را آیتی قرارداد تا هیچ کس از رحمت خدا مأیوس نشود؛ زیرا «از رحمت خدا جز کافران ناامید نمی گردند»، پس اگر فرعون از کسانی بود که از رحمت خدا مأیوساند، به ایمان مبادرت نمی کرد.

استاد حسنزاده آملی در ذیل این سخن می نگارد:

غرض آن جناب، اینست که خداوند سبحان در این آیه به طور صریح و محکم فرمود: که «إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (۲)

بنا بر این کافر چون آیس از رحمت خداوندست هیچگاه طلب رحمت از خداوند نمی کند و لو این که هزار بار در دریا غرق شود چنانکه ابوجهل و اصحاب او این چنین بودند...

و خداوند سبحان ... فرمود:

«إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ»؛ (۳)

و پس از چند آیه فرمود:

۱- ممد الهمم، ص ۵۴۶

۲- سوره ی یوسف (۱۲)، آیه ی ۸۷

۳- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۹۶-۹۷

ص: ۱۷۲

«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (۱)

کفر، رجس است که فرعون از آن مبرا شد که ایمان آورد و ایمانش مطابق همین آیه به اذن الله بود و مطابق آیه ی قبل، آیس از رحمت حق نبود...

و خداوند در آیه «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ» (۲) ... نوع عتابی فرمود و این، منافی با صحت ایمان او نیست، پس فرعون مانند ابوجهل کافر اصیل نبود که به هیچ وجه، ایمان نیاورده است. (۳) این سخنان در حالی است که با توجه به صریح آیات قرآن، در می یابیم که توبه ی فرعون و ایمان او، از روی ناچاری و اضطرار و برای فرار از مرگ و هلاکت بود:

«وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغِيًّا وَعَيْدُوا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ»؛ (۴)

فرزندان اسرائیل را از دریا گذراندم، فرعون و سپاهیان با گردن کشی و شتابان در پی آنان درآمدند تا این که فرعون در آستانه ی غرق قرار گرفت [در این هنگام] گفت: ایمان آوردم که خدایی جز خدایی که بنی اسرائیل به او گرویده اند، وجود ندارد و من از مسلمانانم.

قرآن در سوره ی مؤمن بیان می دارد که چنین ایمانی، هیچ ارزشی ندارد و نجات بخش نمی باشد:

«فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ *

۱- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۱۰۰

۲- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۹۱

۳- ممد الهمم، ص ۵۴۶ ۵۴۷

۴- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۹۰

ص: ۱۷۳

فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ»؛ (۱)

، پس چون سختی و شدت [عذاب] ما را دیدند، گفتند: تنها به خدا ایمان آوردیم و بدانچه شرک می‌ورزیدیم، کافریم؛ لیکن ایمانشان در این هنگام، سودی برای آنها ندارد [این] سنت خداست که درباره‌ی بندگانش جریان یافت و اینجاست که کافران [در می‌یابند] زیان کردند.

و همچنین بر اساس آیاتی که در سوره‌ی نساء آمده است، توبه‌ی کسانی که نشانه‌های مرگ را حس کنند، پذیرفته نمی‌شود:

«إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوْءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ اَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا»؛ (۲)

توبه کسانی را خدا می‌پذیرد که از روی نادانی مرتکب گناهی می‌شوند آنگاه به زودی [و هنگام آگاهی به خطا و گناه شان] توبه می‌کنند... توبه‌ی کسانی که تا زمان مرگ به گناهان و زشتی‌ها دست می‌یازند و هنگامی که یکی از آنها مرگش فرارسید می‌گوید: [خدا یا] اکنون توبه کردم، توبه [واقعی و نجات بخش] نیست [بلکه خودفریبی و ریشخند به شمار می‌رود...]. برای اینان ما عذابی بس دردناک آماده ساختهایم.

بنا بر این، توبه و ایمان زمانی کارسازست که با اختیار صورت گیرد و احتمال مرگ و حیات مساوی باشد. هنگام یقین به مرگ در همان لحظه یا اندکی بعد توبه و ایمان و دیگر نیت‌های خیر، سودمند نمی‌باشد و به از بین رفتن گناهان و نجات از دوزخ نمی‌انجامد.

۱- سوره‌ی غافر (۴۰)، آیه‌ی ۸۴ ۸۵

۲- سوره‌ی نساء (۴)، آیه‌ی ۱۷ ۱۸

ص: ۱۷۴

روشنست که این شیوه از قرآن شناسی و برداشت از دین، با خوی زورگویان و جنایتکاران تاریخ همسوست و اعمال زشت و رسوای کسانی همچون نمرود، فرعون، ابن ملجم، شمر، ابن زیاد، چنگیزخان، هیتلر، صدام، جورج بوش و ... را توجیه می کند و راه را برای هر نوع ظلم و جنایت و درنده خویی و استثمار انسان های بیگناه، می گشاید. سخن درباره ی شرح کتاب ارزشمند «الدرر النبویه» در اینجا به پایان می رسد.

اکنون برای آگاهی بیشتر درباره ی عرفان ابن عربی، سخنی را در ذیل می آوریم: محی الدین در کتاب فتوحات مکیه (باب ۷۳) از مردان الهی سخن بهمیان می آورد و گروه هایی را در این راستا نام می برد (اقطاب، ابدال) ... و در شرح یکی از این طائفه ها که به «رجیون» معروفند، می نویسد:

آنان رجال و مردانی اند که حالشان قیام به عظمت الهی است ... اینان را از آن جهت «رجیون» نامیده اند که حال این مقام، آنان را جز در ماه رجب ... نمی باشد ... با یک نفر در «دُنَیْسِر» از دیار بکر برخورد کردم ... در میان آنان کسی است که آنچه را در حال خود، در ماه رجب، مکاشفه کرده است، برایش تا سال دیگر باقی می ماند ... این شخصی را که برخورد کردم، برایش کشف رافضیان از اهل شیعه در سال های دیگر باقی بود و آنان را به صورت خوکانی چند مشاهده می کرد. مردی که مذهبش را پنهان می داشت و هرگز دانسته نمی شد که چه مذهب دارد می آمد ... و چون بر او گذر می کرد، او را در صورت خوکی مشاهده می نمود، ... پس اگر توبه کرد و در توبه اش راست گفتار و صادق بود، او را به صورت انسان می بیند و اگر به زبان گفته باشد توبه کردم و در دل توبه نکرده باشد، همانگونه خوکش می بیند و بدو می گوید: در توبه ات دروغگو بودی ...

همانند این با دو مرد خَرْدُور از صاحبان عدالت از شافعیان اتفاق افتاد که ... از تیره ی شیعیان نبودند ... درباره ی ابوبکر و عمر نظر بدی داشتند و درباره ی علی غُلو داشته و مبالغه می کردند. چون بر او گذر کردند و به خانه اش آمدند، دستور اخراجشان را از نزد خویش داد؛ زیرا خداوند باطن آن دو را در صورت خوک آشکار ساخته بود ...

ص: ۱۷۵

آنان در دل توبه کردند، در آن حال به آنان گفت: شما دو نفر هم اکنون از آن اعتقاد بازگردیدید؛ چون به صورت دو انسان دیدمتان. آنها از آن امر تعجب کرده و به درگاه خدا توبه نمودند. (۱)

این داستان اگر از نظر تاریخی درست باشد، می‌توان توجیه کرد که آن شخص چون خوک صفت بود و باطن خوک گونه داشت، دیگران را در آینه‌ی وجودش به صورت باطنی خودش می‌دید. مبنای عرفانی این سخن، شعر مولوی است که می‌گوید:

هر کسی از ظن خود شد یارِ من

و ز درون من نَجست اَسرارِ من

در حدیث آمده است که:

«مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا حَشَرَهُ اللَّهُ مَعَهُ» (۲)؛

هر که چیزی را دوست بدارد، خدا او را با آن چیز محشور می‌سازد.

این شخصبا حیوانیت سنخیت داشت، در باطن خویش با خوک محشور بود؛ به همین جهت دیگران را به صورت باطنی خودش می‌دید. اینسخن محی الدین را نیز در بر می‌گیرد. همچنین محی الدین درباره‌ی خلقت حضرت عیسی «س» می‌گوید:

فَسَرَتِ الشَّهْوَةُ فِي مَرْيَمَ، فَخُلِقَ جِسْمُ عِيسَى مِنْ مَاءِ مُحَقَّقٍ مِنْ مَرْيَمَ وَ مِنْ مَاءِ مُتَوَهَّمٍ مِنْ جِبْرَائِيلَ (۳)؛

شهوة در مریم به جریان افتاد، پس عیسی از آب حقیقی مریم و آب خیالی جبرئیل، پدید آمد.

آقای حسنزاده آملی در ذیل این سخن می‌نویسد:

چون مریم می‌دانست که انسان از منی مرد و زن متولد می‌شود، توهم کرد که این آب مُتَمَثِّلٌ مانند آب مرد، مُوَلِّدٌ ولدست.

۱- ترجمه فتوحات مکیه (معارف، باب ۷۳)، ص ۲۵ و ۲۶

۲- فصوص الحکم، ص ۱۸۲

۳- مُمد الهمم، ص ۳۵۲

ص: ۱۷۶

، پس وَهَمِ او، تأثیر تام نمود و «العارف یخلق بهمته» در او صدق آمد.

اگر گویی: چون نافخ جبرئیل بود و ولد، سِرُّ آیه است، واجب این بود که عیسی به صورت روحانین باشد.

جواب این که: آن آب مُحَقَّق از مادرش بود و او بشر بود که به حکم معتاد و متعارف، فرزند این نوع، انسانی متکون می شود. (۱)

درباره ی این سخن محی الدین و فرمایش استاد حسنزاده آملی، می توان اظهار داشت که:

اشکال در همین یک مورد منحصر نمی شود، پرسش های زیادی در اینجا به ذهن می آید: اگر یک زن معمولی و متعارف، مردی را توهم کند و بر اثر آن شهوتش برانگیخته □ شود، آیا این کار حرامست یا خیر؟ آیا تصوّر جبرئیل، به صورت مردی که از نظر فقه و شریعت با مریم نامحرمست، □ حرام نمی باشد؟ در قرآن می خوانیم:

«يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»؛ (۲)

ای مریم! خدا تو را برگزید و پاکیزه ساخت و بر زنان عالمیان برتری داد.

آیا این آیه، به طهارت مریم (در همه ی مراتب عقل و حس و خیال) گویا نیست؟

آیا حضرت مریم که قرآن او را به عظمت یاد می کند نباید از خیالات ناپاک مصون باشد؟

مگر خلقت عیسی «س» از معجزات الهی به شمار نمی رود و معجزه بر اساس نظر مشهور خرق عادت و درهم شکستن اسباب ظاهری نیست؟

باری، بطلان شهود ابن عربی، با آیاتی که طهارت مریم را اثبات می کند، روشنست.

۱- ممد الهمم، ص ۳۵۳

۲- سوره ی آل عمران (۳)، آیه ی ۴۲

ص: ۱۷۷

سخن پایانی

از آنچه گذشت می‌توان به این نتیجه رسید که عرفان ابن عربی، عرفانِ درست و صحیح نمی‌باشد و نمی‌تواند رهنمودی به سوی حقیقت و نور و هدایت باشد و نیز فلسفه ملاصدرا به معنای واقعی حکمت متعالیه نیست و اشکالات اساسی فراوانی در آن مطرح است. در این دو مکتب، گرچه مطالب علمی و عقلی فراوانی یافت می‌گردد؛ لیکن سخنان اهل فلسفه و عرفان از معارف ناب قرآن و عترت به دورست. تعالیم و حیانی عرفانی اهل بیت در صحیفه‌ی سجّادیه، دعای سحر ابو حمزه ثمالی، زیارت جامعه کبیره، مناجات شعبانیه، دعای کمیل، دعای عرفه و ... آمده است و حقایق فراوانی در آنها موج می‌زند، که بسیاری از فیلسوفان و عرفای اسلامی آنها را آنگونه که بایسته است، دریافته‌اند.

در پایان این نکته را یادآور می‌شوم که ما به همه‌ی شخصیت‌های بزرگ فلسفی و عرفانی اسلامی احترام می‌گذاریم و مقام علم و عقل را پاس می‌داریم؛ لیکن بر اساس آموزه‌های مکتب اهل بیت، بر این باوریم که استقلال فکری، آزاد اندیشی، شجاعت و اصالت حقیقت، همواره باید در کارهای علمی مد نظر باشد و پژوهشگر عرصه‌ی دانش نباید شیفته‌ی شخصیت‌ها شود و بزرگی و عظمت آنها چون حجابی او را در بر گیرد و از نقد و واری علمی دقیق، باز ایستد.

شارح به فقر علمی خویش اذعان دارد و آرزومندست که با رهنمودهای ارزشمند محققان، کاستی‌ها، جبران و این بررسی سامان درست و شایسته‌ی‌ها یابد.

و آخذ دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

ص: ۱۷۹

[متن عربی] اَلدُّرَرُ النَّبَوِيَّةُ

ص: ۱۸۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين

وَ اللعنة على أعدائهم أجمعين الآن إلى يَوْمِ الدِّينِ

و بعد، فهذه رساله موجزه قمت بإعدادها جواباً للسؤال الذى وَجَّهه إليَّ بعض الأفاضل من المدرسين فى إحدى الحوزات العلميه الموفقه بخوانسار من بلاد ايران و اتفقاً نكان توجيه السؤال متزامناً لأيام تشرفى بزياره قبر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فى المدينه المنوره و كان آنذاك يوم السابع عشر من شهر ذى القعدة سنه (۱۴۲۱) الهجرية الموافق لسنة ۱۳۷۹ الشمسيه.

فقال سماحته سائلاً: ما هى وجهات نظركم حول أهم المبادئ الرئيسيّه فى الحكمة المتعاليه و التى قد نسبت إلى صدرالدين الشيرازى، الفيلسوف الشهير، إذ طالما نسمع عنكم مواقف خاصه تصحيحاً لأخطائه و تفنيداً لآرائه.

فأجبت مسؤوله و عزمت فى المسجد النبوى على تحرير هذه الرساله ي مستعيناً من الله سبحانه و رسوله على إنجازه و لما كان البدء و الختم فى ذاك المكان الشريف سميتها ب«الدَّرُّ النَّبَوِيَّة فى نقد آراء فلسفيّه».

فأقول سائلاً المولى الكريم أن يجعلنى ممن يقتص آثار العتره الطاهره عَلَيْهِمُ السَّلَام و يسلك سبيلهم و يهتدى بهداهم: إن هذه تشتمل على مقدمتين و ثلاث فصول:

المُقَدَّمه الاولى:

إن الذى نخاطبه فى هذه الرساله ي، هو من يعتقد أن السبب و الأساس للوصول إلى الحقائق هو العقل أى الإدراك الصريح البين الذى ليس فيه أى خفاءٍ و غموض و بهذا يُعرف الله سبحانه هو تعالى و يُعلم أنه سبحانه خلق الخلق و أنه حى، عالمٌ و...

ص: ۱۸۲

و كذا به (أى بالعقل) يعرفانّ النبي محمداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ أرسله الله بالهدى و دين الحق و من يعتقد أن الأئمه الأثنى عشر من أهل بيت الرسول «س» هم أوصياؤه و أنّ النبي «س» ارتحل إلى دار البقاء تاركاً في أمته كتاب الله و أهل بيته، فما في الدفتين من الذكر الحكيم و كذا ما روى عن العتره الطاهره باسانيد معتبره و بدلالات واضحه (و لو بمعونه القرائن المختلفه) هو المستند للحق الصّراح.

المقدّمه ي الثانيه:

إنّ الطريقه العقليه المعهوده في الأوساط العلميه و الذي يعرف بالفلسفه ي أو المعقول و يستخدم لكشف الحقائق و تبين المعارف لا ينطبق تماماً على الأصول العقليه البديهيه و لا يستنار فيها بنور العقل مع أنّ الفلاسفه يحاولون هذا التطبيق و يدّعون أن حركتهم بالتمام عقلانيه.

و هذا الأمر لدليلين:

الأول: أنّ هناك خلافات مهمه ي عريقه في مسائل كثيره من الفلسفه ي و التي قد تصل إلى مدى التضاد و لو كانت هناك حركه عقلانيه على اساس ترتيب البديهيات و الوصول منها إلى النظريات لم يكن الاختلاف بهذا الشكل من التضاد، إذ العقل يكشف عن الواقع و الواقع لا اختلاف فيه.

الثاني: أنّ نتايج كثير من الأبحاث المهمه ي الفلسفيه لا تتلائم مع ما ورد في الشريعه المقدّسه و كذا نتايج العرفان المتداول الذي جاء فيكتب ابن العربي و امثاله و الغرض من هذه المجموعه ي بيان هذا الأمر باختصار كما سيأتي في الفصل الثالث إنشاء الله تعالى.

و لذلك نقول: إنّ الصراط الوحيد القويم لإدراك المعارف الحقه هو التعقل في الوحي و بعبارة أخرى: إنّنا بعد أن علمنا بحكم العقل الذي هو المرجع للممارسات الفكرية، أنّ المدركات البينه للعقل قليله و المستقلات العقليه أقل قليل حتى أقر العقلاء بأنّ إدراك حقيقه الأشياء للعقل صعب مستصعب و معرفه حدودها في غايه

ص: ۱۸۳

البعء عن مرحله ي الإدراك و بعد أن علمنا أن العقل أوصلنا إلى الوحي و هو أحسن طريق للمعرفه من حيث أوسعيته و عدم الخطأ فيه ل أنهصدر من حضره رب الأرباب العليم الخبير، فيحكم العقل بلزوم الرجوع إلى الوحي لمعرفه الحقائق و المعارف الاعتقاديه و يبحث بالتعقل فى الوحي و معلوم أن المقصود من الوحي هنا حاكى الوحي.

تذكره ي مهمه ي:

من البديهي أن نتايج الوحي لا تكون مخالفه للعقل و لا يمكن ان تكون كذلك و أما ما يترايبى من المخالفه بدوياً فقد فسّر من لدن نفس الوحي (القرآن أو الحديث) قبل كل تفسير و تأويل.

وهناك آيات فى الذكر الحكيم تعد من هذا كما فى قوله: «وَجَاءَ رَبُّكَ» (۱) و «إلى رَبِّهَا نَظِرَةٌ» (۲) و «وَنَفَخْتَفِيهِ مِنْ رُوحِي» (۳) و أمثالها.

نعم، إن لم يكن الحاكي للوحي ظاهراً فى معنى خاص أو كان من حيث السند مختلفاً فيه (كما فى بعضاً ل أحاديث الفقيهيه و غيرها) فلا كاشفيه له عن الواقع (و إنَّ الكلام فيها كالكلام فى مسائل الفلسفه ي) و طبعاً لانستطيع الالتزام بمفاده فى المسائل الاعتقاديه التى لا بدّ فيها من العلم لو لم يكن الاعتقاد الاجمالي بما هو فى الواقع كافياً كما فى بعضاً لمسائل الاعتقاديه.

نعم، فى المسائل الفقيهيه يكون الفقيه مكلفاً بالرجوع إلى هذه المدارك حتّى تتم له الحججه الظاهره فإنّه فى مقام العمل و لا يضر به ذلك.

و إن زعم أحد أن الآيات و الروايات فى العقائد و المعارف ليست على حد تستفاد منها العقائد لعدم قطعيه مستنداتها سنداً أو دلالة فهذا من الأخطاء الناشئه من عدم

۱- سوره ي الفجر (۸۹)، الآيه ۲۲

۲- سوره ي القيامه (۷۵)، الآيه ۲۳

۳- سوره ي الحجر (۱۵)، الآيه ۲۹ و سوره ي ص (۳۸)، الآيه ۷۲

ص: ۱۸۴

ملاحظه ي المدارك الوحيانيه و عدم التبع فيها و معنى ذلك أنه ليس فى الإسلام إلا شىء من المسائل الفرعيه القطعيه و مسائل كثيره ظنيه و هذا مما لا يرضيه مسلم بصير و عليه فعلى الإسلام السلام و لكن ليس كذلك فإن من لاحظ الكتب الحديثيه المعتبره يجد بحمد الله تعالى أن المدارك فى كثير من المسائل الاعتقاديه متوفره مع وضوح الدلاله و موافقه بعضها لبعض بحيث يعجب الإنسان.

واما الفصول الثلاثه:

الفصل الأول:

فيمتاز كل من التعقل و العرفان و الوحي عن الآخر فنقول:

المقصود من الوحي هو الارتباط الخاص و العلاقه ي الخاصه بين الله تبارك و تعالى و الرسول المبعوث من عنده و هذا الارتباط إما به واسطه ي جبرئيل أو ملك آخر أو بدون واسطه ي و لا شك أن هذه حقيقه غير التفكير و التعقل أن الرسول كل ما جاء به من الحقائق بصفه الوحي لميحصل له ذلك بتفكير أو بممارسه أساليب التعقل بحيث يصل به ترتيب المبادئ إلى الحقائق ثم يخبر عما وصل إليه.

و كذا لا شك بأن ما حصل بالوحي غير ما حصل بالعرفان المصطلح (و هو شهود النفس بعد التصفيه و التزكيه) و بعد معرفه كل من الوحي و التعقل و العرفان لاحتاج لإثبات التمايز إلى أزيد من معرفه كل واحد منها فإن معرفتها و تصوورها يثبت التمايز بينها و هذا فى الحقيقه من القضايا التى قياساتها معها و بعد هذا فنقول: إن لسان الوحي فى الأ-كثريكون بطريق التذكير لا- بشكل الاستدل الالمصطلح و إن أمكن جعله فى صوره الاستدل اللكن لميجئ فى الأكثر بهذه الصوره، كما اشار إليه سبحانه بقوله «إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ» (۱) و «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (۲) و «فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذُّكْرَى» (۳)

۱- سوره ي الغاشيه (۸۸)، الآيه ۲۱

۲- سوره ي يوسف (۱۲)، الآيه ۱۰۴

۳- سوره ي الأعلى (۸۷)، الآيه ۹

ص: ۱۸۵

ف القرآن تذكره ي و الرسول مُذَكَّر و الذكر يثير ما فى العقول و يذكر الإنسان بما فى فطرته و مكنون خلقته.

نعم، نجد أحياناً ما يكون بصوره الاستدل الكما فى قوله تعالى:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (۱) أو «وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (۲) لكنها أيضاً ليستعلى الشكل المنطقى المصطلح.

الفصل الثانى:

لا شك أنّ الوحى بما أنه ي أتى من عند الله تبارك و تعالى، فهو ينبى عن الواقع و الحق و لا شوبه فيه و لا خطأ و كذلك العقل لما كان حجه الله على العباد فهو يكشف عن الواقع و الحق و أنّما الذى يقع فى الخطاء هو العاقل و هذا الخطاء يحصل ل أسباب مختلفه المذكوره فى موضعها و كذا الشهود الوجدانى (و هو العرفان الحقيقى) أيضاً يكشف عن الواقع و الحق، فهذه الأمور الثلاثه إذا كان بمعناها الحقيقيه كل ها توصل الإنسان إلى الواقع و لا اختلاف بينها من هذه الجهه بل يوافق كل واحد منها الآخر و إن تختلف كل منها الآخر من حيث المنهج و الطريق.

الفصل الثالث:

انّ الفيلسفه ي المتعارفه التى يدعى أنّها بنيت على أصول التعقل المسماة بالحكمه المتعاليه التى يؤكد عليها ملاصدرا فى كتبه خصوصاً الأسفار الأربعة، هى تخالف الوحى فى كثير من المهمات الاعتقاديّه و ما أقيم لآرائه دليل عقلى بين بحيث يوجب توجيهها ورد فى القرآن و الحديث.

و هكذا نتايج الأبحاث العرفانيه المصطلحه و ستأتى الاشاره إليها فى طى مسائل:

۱- سوره ي الأنبياء (۲۱)، الآيه ۲۲

۲- سوره ي المؤمنون (۲۳)، الآيه ۹۱

ص: ١٨٦

المسأله الأولى (حول المبدأ المتعال):

نقول: لا يخفى على من تفحص و تدبر في كتب ملاصدرا أنه تارة يسلك طريقه العليّه و المعلوليه و أن الله تعالى عله تامّه و الكائنات مع الليل ل ها، على مبنى أص اله الوجود و وحده الوجود تشكيكاً و أن الوجود واحد و له مراتب مشكّكه و أعلى مرتبه ي مرتبه ي غيب الغيوب الذي لا اسم له و لا رسم (وهناك مبنى آخر نسب إلى المشائين و هو أص اله الوجود و تباين الوجودات) و تارة يسلك طريقه العرفان و أن المبدأ المتعال هو حقيقه الوجود و الوجود واحد و لا مراتب له تشكيكاً، بل هو الوجود الواحد الشخصى المتطور بالتطورا لمتش أن بالشؤون!

و يبدو أولاً أنه تناقض في القول و لكن يظهر بال إمعان في مؤلفاته أنه عدل عمّا يعتقدّه أولاً، قال في المشاعر و كذا في الأسفار ما ملخصه:

إن كل ما قلنا سابقاً في هذا البحث كان على مسلك القوم من القول بالعليه و المعلوليه و لكن الله هداني إلى أن ليس في دار الوجود إلا حقيقه الوجود و تطوراتها و على هذا ليس في دار الوجود إلا الوجود المتطور. (١)

و على هذا فعدل ملاصدرا عما كان يقول به سابقاً من العليه و المعلوليه و اعتقد بما قاله ابن العربي.

ولكن كل من المسلكين مخالفاً في مدرسه الوحي، لأن المبدأ المتعال على ما هو بين في الوحي هو الحقيقه المجهوله الكنه، الخارجه عن الحدّين:

١- قال في المشاعر، المشعر الثامن في أن الوجود بالحقيقه هو الواحد الحق تعالى. ص ٥٤ « فما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أن في الوجود عله و معلولاً أدى بنا أخيراً من جهه السلوك العلمى والنسك العقلى، الى ان المسمى بالعله هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه، و طور من أطواره، و رجعتا لعليه الافاضه اليتطور المبدء الاول بأطواره هو تجليه بأنحاء ظهوراته. فاستقمى هذا المقام الذى قد زلت فيه الأقدام. و كم من سفينه عقل غرقت في لجاج هذا القمقام! والله ولى الفضل والإنعام ». و ايضاً راجعاً لسفار الأربعة، ج

ص، ٢، ٢٩٢

ص: ۱۸۷

حدّ التعطيل و حدّ التشبيه، وهو غير الأشياء، و شىء بخلاف كل شىء و كنهه مباين مع الخلق، و خلقه مخلومنه، وهو مخلوم من خلقه كما ورد في أحاديث كثيرة. (۱) وعلى هذا فالحق المتعال منزّه عن أن يكون عين الموجودات خلافاً لما هو منصوص في مسلك العرفان و سنشير إليه و كذلك الوحي مخالف لما في مسلك العليه والمعلوليه من جهات:

الأولى: أنه على هذا المسلك مع القول بأصالة الوجود و وحده الوجود تشكيكاً يلزم السنخيه بين الخالق والمخلوق، لأنّ الخالق والمخلوق على هذا المبنى يشتركان في حقيقه الوجود، لأصالة الوجود و وحدته، والحال أنه تعالى متزّه عن مجانسه مخلوقاته كما قرّر في محله بما لا مزيد عليه. (۲)

الثانيه: أنه على هذا المسلك أى مسلك العليه وأنّ المبدأ المتعال علّه تامّه و أنّها لا تنفك عن المعلول، يلزم موجبه المبدأ المتعال فيأفعاله. الثالثه: يلزم قدما لعالم و هذان الأمران أيضاً يخالفان ما في مدرسه الوحي و سيأتى الإشارة إليه، و ينبغى لتفصيل القول بالرجوع بما ألفى هذا المقال. (۳)

فخلاصه الكلام أن ما جاء في الحكمه المتعاليه الصدراتيه حول المبدء المتعال لا ينطبق عليهما جاء في مدرسه الوحي.

المحاضرات، ج ۲، ص ۳۴ ۴۴

۱- التوحيد (للصدوق) باب ۳۳، التوحيد و نفى التشبيه، ص ۸۰

۲- راجع كتاب «؟ عارفو صوفى چه ميگويند» تأليف آيتالله ميرزا جواد آقا الطهرانى رحمه الله و كتاب «تنبهات حول المبدء و المعاد» تأليف آيتالله ميرزا احسن على مرواريد رحمه الله؛ و كتاب «توحيد الإماميه» تأليف المرحوم آيتالله الشيخ محمد باقر الملّكي، رحمه الله و ما القيناه في دروسنا و مناظراتنا و انتشر بعضها بحمد الله تعالى.

۳- كالمصادر التي اشير إليها في التعليقه المتقدمه و كتقريبات بحث المرجع الدينى العلامة الخوئى في

ص: ۱۸۸

و أمّا ما قلنا سابقاً من أنّه لا- دليل تظمّن به النفس لهذا القول و أنّه ما اقيم دليل عقلى يبيّن عليه حتى يلزمنا تطبيق الوحي و توجيهه فتقريبه: أنّ هذه النظرية ليست من البديهيات و ليست أيضاً مما اتفق عليه آراء الفلاسفة فإنّها مبتنية على أصالة الوجود و وحدها الوجود و إطلاقها و وحدتها الشخصية. و فى كلها نظر و لرجال الفنّ فيها ملاحظات فكم من فحول من المتقدمين و المتأخرين قالوا بأصالة الماهية و انكروا أصالة الوجود حتى أنّ ملاصدرا نفسه كان يذّب عن هذه الفكرة شطراً من حياتها كما صرّح به في بعض كتبه. (۱)

و كذا جمّ غفير من الفلاسفة قالوا بأصالة الوجود مع قولهم بتباين الموجودات كما نسب إلى فلسفه المشاء، و جمع كثير منهم يقولون بوحده الوجود ولكن يصرون على التشكيك و يبطلون التطور و التّشأن فى الوجود، فالمدعى من حيث البرهان كما ترى و لذلك يقولون فى نهايه الأبحاث أنّها طور وراء طور العقل، و كذلك مسلك العلية و المعلوليات لها مخدوشها كما هي مذكور هفى محلها.

المسألة الثانية (المعاد):

و من المسائل التى قد خالفت الحكمة المتعالية مدرسه الوحي هي مسألة المعاد و البدن المحشور يوم القيامة؛ فالمستفاد من الأسفار أنّ المحشور فى المعاد ليس إلاّ الروح و هي تخترع بإذن الله تعالى بدناً مثالياً مضاهياً للبدن العنصرى و ليس من هذا البدن العنصرى المادى الدنيوى عين و لا اثر، و ما فى كتبه ممّا يفيد غير ذلك حمّل على ما كان عليه فى أوائل عمره، و كذا ما صرّح به فى الأسفار من أنّ المعاد فى المعاد هو هذا البدن بعينه و من قال غير ذلك فهو كافر محمول على أنّ المقصود أنّ شيئيه الشىء

بصورتها بماذته

۱- قال ملاصدرا « و انى قد كنت شديد الذبّ عنهم فى اعتباريه الوجود و تأصل الماهيات حتى أنّ هدانى ربي و انكشفتلى انكشافاً بيناً أنّ الأمر بعكس ذلك هو أنّ الوجودات هى الحقائق المتأصلة الواقعة فى العين ». الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۹.

ص: ۱۸۹

کما فی حاشیه الأسفار للسبزواری (۱) بقرینه تصریحہ فی شئی المواضع بأن المحشور هو الروح مع البدن المخترع المثالی، و هذا ما نسب إليه المحققون فی الفلسفہ بلا خلاف. ولكن فی مدرسه الوحي، المحشور فی المعاد هذا البدن العنصری المادی مع الروح النفس الإنسانی، صرحت بذلك الآيات المبارکة والأحاديث الشریفه و أقوال العلماء الإسلام، قال الله تعالى:

« وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » (۲)

وقال تعالى:

« لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَهُ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ » (۳)

فإن جمع العظام فرع وجود العظام سابقاً و تفرقها، و ليس هذا من اختراع النفس بدنًا مثاليًا.

۱- نضعاره الأسفار هكذا « والحق كما ستعلم أن المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً... ومن أنكرد ذلك فهو منكر للشريعة ناقصياً بالحكمه ولزمه إنكار كثير من النصوص القرآنيه « الأسفار . الأربعة، ج ۹، ص ۱۶۶ : و قال في موضع آخر « ان من تأمل و تدبر في هذه الأصول ... لميق له شك و ريفي مسأله المعاد و حشر النفوس و الأجسام و يعلم يقيناً و يحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصوره الأجساد و ينكشف له ان المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما و شخصهما وان المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا- بدن آخر مباين له عنصرياً كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين أو مثالياً كما ذهب إليه الإشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان و الحكمه « . الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۹۷ . و قال السبزواری في حاشیه الأسفار بعد قوله « أو مثالياً »: « اي مثالياً مبايناً من حيث انه مباين اذ لم يخرجوا منعهده العين بها حقائق كونشئيه الشئء بصورتها تشخصه بوجوده ونحو ذلك »

۲- سور هيس (۳۶)، الآيه ۷۸ ۷۹

۳- سورها القيامة (۷۵)، الآيه ۴ ۱

ص: ١٩٠

والآيات و الروايات في هذا الباب كثيره جداً لا مجال لذكرها في هذا المختصر، و

نكتفيها بما قاله بعض الأعلام:

قال الاستاذ الجامع للمعقول والمنقول آيه الله ميرزا أحمد الآشتياني في كتابه «لوامع

الحقائق» :

فإنكار المعاد الجسماني وعود الأرواح إلى الأجسام الذي يساعده العقل

السليم يخالفنص القرآن وإنكار لما هو ضروري بالإسلام. (١)

وعلى هذا فتخالف ما قاله الملا صدر امعما في الوحي بينا لا يري فيه.

١- قال رحمه الله بعد _____ ذكر معاد الأسفار و الأصول التي أسست أصولاً لإثباتها و أحكمتم قواعدها و شيدتم بنائها و أتعبتم أفكاركم في تقريبها لا ينطبق على المحشور في القيامة الكبرى بوجه أصلاً و إن أمكن انطباقها في ظاهر الأمر على القوالب المثاليه التي في عالم البرزخ... لان البدن الدنيوي إذا لم يكن محشوراً بعين صورته و لا بمادته فكيف يكون المعاد عين المقبور؟! ... فإنكار المعاد الجسماني و عود الأرواح إلى الأجسام الذي يساعده العقل السليم يخالفنص القرآن و إنكار لما هو ضروري بالإسلام «لوامع الحقائق، ج ٢، ص ٤٢ (٤٤). و أيضاً قال العلامة السيد ابوالحسن الرفيعي القزويني وهو استاذ كثير من الفلاسفه المتأخرين: المعاصرين «لكن عند هذا الضعيف: الالتزام بهذا القول (أى: معاد صاحب الأسفار) صعب جداً لمخالفته قطعاً مع ظواهر كثير من الآيات و مباین مع نصوص الأخبار المعتمره «مجموعه رسائل و . مقالات فلسفي، ص ٨٣ وقال المرجع الديني الفقيه آية الله السيد ابوالقاسم الخوئي عليمافيتقيراته: «أصول الإسلام أربعة، إلى أن قال: الرابع الإيمان بالمعاد الجسماني و الإقرار بيوم القيامة و الحشر و النشر و جمع العظام الباليه و ارجاع الأرواح فيها، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضروره... و قال أيضاً: إنكار أى واحد منها في حد نفسه موجب للكفر سواء أ كان مستنداً إلى العناد و اللجاج أم كان مستنداً إلى الغفله و عدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور» (مصباح الفقيه، ج ١، ص ٣٨٢ ٣٨٣)

ص: ۱۹۱

المسأله الثالثه (نعم الجنه) :

يقول ملاصدرا: إنّ للمؤمن جنّات بعد الحشر أعظم و أوسع من الدنيا و ما فيها و

فيها من الأشجار و القصور و الحور و غير ذلك ممّا يسره و يلتذّ به ممّا لا يحصى.

ولكن لا انها مخلوقه من الخارج معده للمؤمن من قبل، بل كلّ ما يكون للمؤمن في

الجنّه ليس إلاّ ما أنشأتها نفس المؤمن و قائمها. (۱)

ولكن ما استفاد من مدرسه الوحي أنّ الجنّه مخلوقه في الخارج و ليست قائمه

بنفس المؤمن، نعم بعض الأعمال بل كثير منها سبب لايجاد الله تعالى في الخارج من

النعم ما لا يحصى ولكنّها مخلوقه في الخارج جو ليست قائمه بنفس المؤمن أبداً. (۲)

وأيضاً يمكن أن يقال بتبديل عمال المؤمن ببعض النعم لكنّه اجنبي عمّا يقول

ملاصدرا. و من أراد المزيد من البيان و الوقوف على نظره فليراجع المجلد التاسع

من الأسفار.

المسأله الرابعه (العذاب) :

إنّ ما يؤكّد عليه ملاصدرا في المجلد التاسع من الأسفار وفقاً لما اعتقده ابن

العربي أنّ العذاب يصير عذاباً لمن هو خالد في النار، و أنّ المخلّدين في النار يلتذّون

بالعقارب و الحيات كما يلتذّ أهل الجنّه بالحور و القصور، و استدللّ ابن العربي على هذا

الأمر بما حاصله:

۱- قال ملاصدرا في الأسفار (ج ۹، ص ۳۴۲) فصل ۲۷ في تتمه الاستبصار في بيان حقيقه احوال الجنه : و النار « فتحقق و تبين من جميع ما ذكرناه و نقلناه انّ الجنه الجسمانيه عباره عن الصور الادراكيه ... القائمه بالنفس الخياليه مما تشتهيها النفسو تستلذّها، و لاماد هو لا مظهر لها إلا النفسو كذا فاعلها و موجدتها القريب و هو هي لا غير، و أنّ النفس الواحده من النفوس الانسانيه مع ما تتصوره و تدركه من الصور بمنزله عالم عظيم نفساني أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه، و انّ كلّ ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار و الأبنيه و الغرفات كلّها حيه بحيه ذاتيه، و حياتها كلّها حياه واحده هي حياه النفس التي تندر كها و توجدها . »

۲- راجع بحار الانوار، ج ۸، کتاب العدل و المعاد، باب ۲۳، الجنه و نعيمها، ص ۷۱

ص: ۱۹۲

أَنَّ لفظه الصاحب أو الأصحاب تطلق عندما كان هناك ثلاثم و وفاق بين

الصاحبوالمصحوب، و الله تعالى يقول: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (۱)

فأصحابالنارملائمونلنارفلاعدابلهم فيالنار بليدلعذابهم عذاباً.

ولكن يعتقد ملاصدرا أن هذا الإستدلال ضعيف، إذ الأصحاب تطلق في

غيرالملائم أيضاً، ثمستدل بماهو الأقوى عنده ويقول:

«و الأولى في الإستدلال على هذا المطلب أن يستدل بقوله تعالى: «وَلَقَدْ

ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ» (۲) و يحسب أن «اللام» في «لِجَهَنَّمَ»

لام الغايه و أنهم خلقوا

من أول الأمر بقضاء من الله للنار ولذا لايتأذون بها و يكون العذاب لهم

عذاباً. (۳)

ومن البديهيأن هذه الفكرة خاطئه جداً فيمدرسهاالوحي، إذيقولسبحانه:

۱- سورهابقره (۲)، الآية ۳۹

۲- سورهاالاعراف (۷)، الآية ۱۷۹

۳- نصي عبارته هكذا: «مما استدل به صاحب الفتوحات المكيه على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالى: «أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» و ما ورد في الحديث النبوي من قوله «س» و لميق في النار إلا الذين هم اهلها و ذلك لأن أشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذي ألقه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم مع أهلوها، وأن الله قد خلقهم لعليشأهتاً لمذلك الموطن. أقول هذا الاستدلال ضعيف مبني على لفظ الأهل والأصحاب و يجوز استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبيه كالمقارنه والمجاوره والاستحقاق وغير ذلك. و لانسلم أيضاً ان مفارقة الموطن أشد العذاب إلا أن يراد به الموطن الطبيعي و اثبات ذلك مشكل، والأولى في الاستدلال على هذا المطلب أن يستدل بقوله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ» فإن المخلوق الذي غايه وجوده أنيدخل في جهنم بحسبالو ضعلالهيو القضاء الرباني لا بد أن يكون ذلك الدخول موافقاً لطبعه كمالاً لوجوده إذ الغايات كما مر كمالاً لتلوجودات، و كمال الشيء الموافق له لا يكون عذاباً في حقه و إنما يكون عذاباً في حقه غير ممنخلقللدرجاتا لعالیه». الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۳۵۲.

ص: ١٩٣

« كَلَّمَا نَضَجْتُ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ » (١)

و اللام فى الآيه التى ذكرها تكون للعاقبه لا للغايه، فينهار كل ما ابتناه من البرهان

نعمذ كرملا صدرافى كتابها العرشيه:

«إنى كلفا فكرتُرأيتان الجحيم ليستمحلأ مطلوباً وأتهمحل العذاب»

ثم أتى بكلام آخر لا يكون أقل خطأ مما مرّ فى معنى العذاب، ومُلخصه: أن الخلود

نوعى فلا يخلد أحد فى النار بلى خلد نوعاً للإنسان « (٢).

ف نقول: هذا الكلام مع قطع النظر عن عدم الدليل عليه موقوف على أبعديه

الدنيا و بقاء سلسله الإنسان فيها حتى يكون الخلود نوعياً. وهو يخالف النصوص

القرآنيه المصرحه فى فناء الدنيا حيث يقول سبحانه:

« إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ » (٣)

١- سورة النساء (٤)، الآيه ٥٦

٢- قال ملا صدرا فى الشواهد الربوبيه « و الأصول الحكيمه داله على أن القسر لا يدوم على طبيعه، و أن: لكلّ موجود غايه يصل إليها يوماً، و أن الرحمة الإلهيه وسعت كلشئ، كما قال جل ثناؤه « عذابى أصيبه من أشاء و رحمتى وسعت كلشئ » الاعراف (٧)، الآيه ١٥٥، و عندنا أيضاً أصول داله على أن الجحيم و آلامها و شرورها دائمه بأهلها، كما أن الجنة و نعيمها و خيراتها دائمه بأهلها، إلا أن الدوام لكلمتها علمياً آخر « (الشواهد الربوبيه، ص ٣٨٥): و قال فى الأسفار، ج ٩، ص ٣٥٠ « فإن قلت: هذه الأقوال الداله على انقطاع العذاب عن أهل النار ينافى ما ذكرته سابقاً من دوام الآلام عليهم. قلنا لانسلم المنافاه، إذ لا منافاه بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار ابداً و بين انقطاعه عن كل واحد منهم فى وقت »: و قال فى العرشيه « و أما أنا والذى لا يح لى بما أنا مشغول به من الرياضات العلميه و العمليه ان دار الجحيم ليستبدا نعيم و إنما هى موضع الألم و المحن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متجدده على الاستمرار بلا انقطاع و الجلود فيها متبدله و ليس هناك موضع راحه و اطمينان لأن منزلتها من ذلك العالم منزله عالم الكون و الفساد من هذا العالم ». العرشيه، ص ٩٥.

٣- سورة التكوير (٨١)، الآيه ٢١

ص: ۱۹۴

ويقول: « إِذَا زُلْزِلْنَا لَأَرْضُضِرُّ لَنَا هَهَا » (۱)

و « إِذَا دُكِّتْنَا لَأَرْضُضِدَّ كَا دَكَا » (۲) وغير ذلك.

المسألة الخامسة (الإرادة):

ونطاق البحث فيها واسع وقرّر بحثنا فيها و في مسائل مهمة أخرى بعض

الأفاضل وسينشرها إنشاء الله تعالى و نقول باختصار أنّ المستفاد من مصادر الوحي

(الكتاب والسنة) أنّ إرادة الله تعالى هي فعل الله، و ليست الإرادة بمعنى الابتهاج و

لا بمعنى المراد ولا بمعنى الاختيار ولا بمعنى العلم.

بل إرادته فعله، و الإرادة غير العلم كما يستفاد هكذا من الآيات والروايات تفضيلاً

يقول الإمام الصادق «س» جواباً لمنسأله «س»:

هل علم الله مشيئتهما مختلفان أم متفقان؟

يقول: العلم ليس هو المشيئة لا ترى أنّك تقول: سأفعل كذا إنشاء الله لا تقول:

سأفعل كذا إن علم الله، فقولك إن شاء دليل على أنه لميشأ فإذا شاء كان الذي

شاء كما شاء و علم الله سابقاً للمشيئة. (۳)

و صارت المسألة واضحة بحيث يقول القاضي سعيد القمي (وهو من أعلام

العرفان والمعقول) في شرحه على توحيد الصدوق «س»: إنّه من قال غير ذلك و هو من

الشيعة فقد عاند أوليائه! (۴)

۱- سورة الزلزله (۹۹)، الآية ۱

۲- سورة الفجر (۸۹)، الآية ۲۱

۳- التوحيد (للصدوق) باب ۱۱ (صفات الذات و صفات الافعال)، ص ۱۴۲، حديث ۱۶، و اصول الكافي، كتاب التوحيد

(باب الارادها تهم نصفات الفعلو...)، ج ۱، ص ۱۰۹، حديث ۲

۴- قال القاضي سعيد في آخر شرح الأربعين: تنبيه: ولنعد من رأس و نقول أيها السالك سبيل الحق و المارّ على الصراط المستقيم إنّما

العلم ما أخذ من مدينه الرساله الختميه و يتيسّر ذلك لمن يأتى باب الحكمة من أبواب الأئمه الطاهره «س» فإنّ جبرئيل الذى هو مفيض العلم و المعرفه فى جنان الصاقوره ذاق من حدائقهم الباكوره و جميع الأولين من النبيين و المرسلين و الأولياء و الحكماء الصادقين إنّما اقتبسوا من مشكوه الولايه العلويه نار القرى و من أنوارهم رأى موسيقى الطور ما رأى و وجد على النار هدى و كانوا لميكن للعالم أثر و لا من آدم خبر و هم صنابع الله و الخلق صنابع لهم فما قالوا إلاّ ما رأوا و لا أخبروا إلاّ بما فيه حُضروا و منضروريات المذهب المنسوب إليهم حدوث العالم بمعنى كونه مسبقاً بالعدم الصريح الذى هو غير العدم الذاتى الذى للممكن قبل وجوده و حين وجوده و أنت بالخيار فى توهمك ذلك العدم فى زمان موهوم و تسميه به فإنّه لا طائل فى تلك الوهميات فإنّ للوهم سلطاناً على كلّ شىء. لكن إياك أن تقول بانتزاعه من ذات الواحد الحق أو بقاءه فإنّه كفر غير خفى؛ و من أصولهم «س» المقرره عندهم مما لا مريه و لا تأويل يعتريه امور: أولها: حدوث الاراده و المشيه بمعنى كونهما عين الفعل اذا اعتبر بعض مراتب وجوده و من جمله اسبابه و خصاله السبع اذا نظر الى مسبب اسبابه و كلّ من قال غير ذلك فقد ناقض مقتضى مذهب و عاند الأئمه الطاهره فى قوله، إذ ليسوا معجزون عن أن يقولوا ذاتها اراده، كما يقولوا: ذاتها علم كلّ قدره إلغير ذلك و لميكنفى ذلك تقيه بل القائلون بالصفات الأزلية فى زمانهم أكثر على أنّ الأمور الصادره عنهم للتقيه قد ورد خلافها أيضاً إتماماً للحجه و إكمالاً للهدايه و ليسفى الكتاب بالذى لا يأتية الباطل من بين يديه و لا من خلفه و لا فى السنه النبويه و أخبار الأئمه الطاهره ما يُشعر بخلاف حدوث الإراده كما هو غير خفى على (أهل البصيره (شرح الأربعين، ص ۴۸۷ ۴۸۸

ص: ۱۹۵

ولكن ملاصدرا يؤكد تأكيداً بليغاً في بعض كتبه على أنّ الإرادة ليست بالعلم و

على أنها ليست صفة فعل لله تعالى. (۱)

۱- إذا أردت التوسّع في هذا البحث، فراجع كتاب المحاضرات (تقاريرات بحث المرجع الفقيه السيد الخوئي رضوانا لله تعالى عليه) مبحثاً للطلب والإرادة، نظرياً للفلاسفة، ج ۲، ص ۳۴ قال ملاصدرا في «الموقف الرابع في قدرته تعالى» فثبت أنّ إرادة الله سبحانه ليست عبارة عن القصد: بل الحق في معنى كونه مريداً أنّه سبحانه و تعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته و انه كيف يكون؟! و ذلك النظام يكون لا محاله كائناً و مستفيضاً و هو غير مناف لذات المبدء الأول. لأنّ ذاته كلّ الخيرات الوجوديه كما مرّ مراراً: أنّ البسيط الحق كلّ الأشياء الوجوديه؛ فالنظام الأكمل الكوني الإمكانى تابع للنظام الاشرف الواجبى الحقى، و هو عين العلم و الاراده فعلم المبدء بفيضان الأشياء عنه و أنّه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك و رضاه، فهذه هي الاراده الخاليه عن النقص والإمكان و هي تنافى تفسير قدره بصحة الفعل و الترك لا كما توهمه بعضهم لا امعان له في الحكمه و العرفان. الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۵

۳۱۷

ص: ۱۹۶

المسأله السادسة (مسأله الجبر والتفويض) :

يقول ملاصدرا كأكثر نظرائه من الفلاسفه: أنّ الإنسان مجبور في صورته الاختيار و يقول: إذا كان الفعل مسبوقاً بالإرادة فيسمى ذلك الفعل اختيارياً والفاعل مختاراً، و إن كانت هذه الإرادة تستند إلى إرادة أخرى حتى تنتهي إلى إرادة الله تعالى و تصير بحيث لا بدّ أن تتحقق.

فالإنسان الذي يتحقق فعله بإرادته ولكن إرادته مسبوقه بعلة أخرى بحيث لا بدّ

أن تتحقق عند الإرادة الفائقه، نسميهم مختاراً معانهم مجبور في صورته المختار! (۱)

ونسمى الفعل اختيارياً لأنّ هناك إرادته سبقتة؛ لكن ليست المسأله في مدرسه

الوحي هكذا بل الإنسان مختار حقيقه و بحقيقه الاختيار و هذا من أبين البيّنات في

القرآن والحديث.

إذ الأوامر والنواهي الإلهيين وكذا إنزال الكتب و إرسال الرسل و غير ذلك يدلّ

على أنّ الإنسان مختار ملكه الله تعالى الاختيار أى القدره على الفعل و الترك في هذه

الأعمال التي كلفه بها، وبعبارة أخرى أنّ الله تعالى أجبره على الاختيار فأرادته الإنسان

معلوله لاختياره واختياره لإرادته الله فلما ملكه الله تعالى الاختيار فهو مختار حقيقه

لامجازاً.

۱- قال ملاصدرا « أنّ النفس فينا و في سائر الحيوانات مضطره في افعالها و حرركاتها لأنّ افعالها و حرركاتها تسخيريه كفعل الطبيعه و حرركاتها لأنها لا تتحقق و لا توجد إلا بحسب أغراض و دواع خارجيه فالنفس منّا كالطبيعه مسخره في الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما أنّ النفس شاعره بأغراضها و دواعيها، و الطبيعه لا تشعر بالدواعي و الفعل الاختيارى لا يتحقق و لا يصح بالحقيقه إلا في واجب الوجود وحده و غيره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين في صورته المختارين... فكلّ مختار غير الواجب الأول لمضطر في اختياره مجبور في افعاله ». الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۲. : وأيضاً يقول « و ستعلم أنّ ماسوى الله من المختارين مضطر في اختياره مجبور في ارادته » الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۲۰

ص: ۱۹۷

المسأله السابعه (الحدوثو القِدم)

فإنّ ماسوى الله فى مدرسه الوحي مسبوق بالعدم الحقيقى المقابل لا العدم
المجامع، سواء فى ذلك عالم الماده و غيرها، فإنّ كلّ ماسوى الله تعالى مسبوق بالعدم،

أى لميكن فوجد و أوجده الله تعالى كما ادعى الفحول من علمائنا بأنّه منضروريات

الدين، و كما صرح به شيخ المشايخ العلامة الأنصارى فى رسائله فى مبطلات القطع. (۱)

و معلوم أنّه إن لميكن ماسوى الله تعالى مسبوqاً بالعدم الحقيقى، لميكن مخلوقاً

حقيقه بل يكون كإله آخر كما ورد فى حديث شريف رواه الصدوق «س»، فى توحيد (۲)

ولكن الفلاسفه يعتقدون بقدم العالم، بينما يقول ملاصدرا بان عالم الماده حادث

بحدوث زمانى تعليمناهمن القول بالحر كها الجوهرية.

ولكن فى الذكر الحكيم: «بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۳) و كذا «قُلْ هُوَ الَّذِى

أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (۴)

وفى الحديث «إنّ الله تعالى خلق العالم من شئ». (۵)

۱- قال الشيخ الانصارى رحمه الله: «والذى يقتضيه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر، أنّه كلّما حصل القطع من دليل عقلى فلا يجوز أن يعارضه الدليل النقلى و إن وجد ما ظاهره المعارضه فلا بد من تأويله إن لميكن طرحه. و كلّما حصل القطع من دليل النقلى، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرايع على حدوث العالم زماناً فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلى مثل استحاله تخلف الأثر عن المؤثر ولو حصل منه صورته برهان كانتشبهه فى مقابل البديهيه «فرائد الاصول، بحثالقطع، التنبيه الثانى: هل القطع الحاصل . من المقدمات العقلية حجه؟، ج ۱، ص ۵۷؛ و انظر أيضاً درر الفوائد (تعليقه العلامة الشيخ محمد تقى الآملى شرح المنظومه) ج ۱، ص ۲۶۱

۲- بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۵۵، حديث ۸ و ج ۵۴، ص ۳۰، حديث ۶؛ التوحيد: ۱۸۶ ۱۸۷ (باب اسماء الله تعالى)، حديث ۲

۳- سورها البقره (۲)، الآية ۱۱۷

۴- سورها الملك (۶۷)، الآية ۲۳

۵- بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۲۱

ص: ۱۹۸

وكذا حديث آخر « لميزل الله متفرداً في وحدانيته، ثم خلق محمداً و علياً و فاطمه، فمكثوا ألفدهر، ثم خلق جميع الأشياء فأشهدهم خلقها » (۱).

رجع على البدء:

قد مرّ بالإشارة سابقاً بأن هناك طريقه أخرى لكشف الحق و اتباع نهج الصدق و هي الشهود الوجداني والعرفان الحقيقي؛ و أما مسلك العرفان المصطلح (الذي أساسه على مقالات ابنالعربي)، فهذه الطريقه مخالفتها للشرع و ما في مدرسه الوحي أبين من الشمس، و ليس عندى الآن و أنا في مدينه الرسول «س» من كُتب ابنالعريشيء حتى نقل منها العبارات المهمه في هذا المقصد، و لكن هناك عبارات في طيات كلامه تدلّ على وحده الوجود والموجود بحيث لا يمكن حملها على زلات اللسان، وتخالفاً في مدرسه الوحي والرساله أشدّ التخالفو نذكر على سبيل المثال نماذج منها:

١ : إنه يقول في موضع من كتابه المشهور فصوص الحكم « فسبحان من أظهر الاشياء و هو عينها » (۲) ويقول أيضاً في الفصالحاروني من كتابه المذكور في قصه موسى و هارون في مقام تبين عله عتاب موسى «س»: « لهارون « إن موسيكان أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده اصحاب العجل » : إلى أن قال « لأنّ العارف يرى الحقّ في كلشيء، بليراه عينكّلشيء » (۳).

١- اصول الكافي، ج ١، ص ٤٤١، كتابالحجه، بامولد النبي «س». ووفاته، ح ٥

٢- فصوصالحكم، بشرح ابو العلاء عفيفي، ص ٢٥

٣- هكذاقال ابن العريفي فصوصالحكم: « فكان موسى اعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده اصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله قد قضى الأيعبد إلاّ إياه: و ما حكم الله بشيء إلاّ وقع: فكان عتبوسياخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره و عدم اتساعه. فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلشيء بل يراه عين كلشيء. فكان يُربّي هارون تربيّه علم و ان كان أصغر منه في السن » شرح فصوص الحكم (پارسا) فصّ

حکمه امامیه فی کلمه . هارونیه، ص ۴۵۸

ص: ۱۹۹

۲ قالفى الفضالانو حيفيمعنيقولتهعالى:

« مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا » (۱) إِنَّ الْخَطِيئَاتِ مِنَ الْخَطْوَةِ، وَالْمَقْصُودُ هُنَا أَنَّ قَوْمَ نُوحٍ «س» بِخَطْوَاتِهِمُ الْمُجَدَّهَ فِي فَنَاءِ اللَّهِ، وَصَلُّوا إِلَى اللَّهِ وَ أُغْرِقُوا فِي بَحَارِ الْمَعْرِفَةِ، وَ أُدْخِلُوا نَارَ الْمَحَبَّةِ. (۲)

۳ وقالفيقولتهعالى:

« فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ » (۳)

إِنَّ الْأَفْضَلَ فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ مِنَ الْبَشَرِ، هُمُ الظَّالِمُونَ لِأَنْفُسِهِمْ!! لِأَنَّ الْمَقْصُودَ بِهِمْ هُنَا، الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَ جَاهَدُوا بِمُخَالَفَةِ الْهُوَى وَ تَرَكَ الْمَشْتَهِيَاتِ، وَالْمَتَوَسِّطُونَ هُمُ الْمُقْتَصِدُونَ لِأَنْفُسِهِمْ فَانُونَ فِيالْصِفَاتِ، خِلَافًا لِلْقِسْمِ الْأَوْلِيَانِهِمْ فَانُونَ فِيالذَّاتِ!! وَالْقِسْمِ الدَّانِي هُمُ السَّابِقُونَ بِالْخَيْرَاتِ الَّذِينَ يَقُومُونَ بِأَعْمَالِ الْخَيْرِ وَالْحَسَنَاتِ فَيُغْفَلُونَ عَنَّا لِلَّهِتَعَالَى!!

فاقرء و اقضما أنتقاض!

۴ قالفى الفضالانو حيفيشر حقولتهعالى:

« وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا » (۴) إِنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الظَّالِمِينَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الَّذِينَ سَبَقَ ذَكَرَهُمْ « فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ »

۱- سورهنوح (۷۱)، الآية ۲۵

۲- فى فصوصالحكم هكذا « مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ » فهى التى خطت بهم فغرقوا فى بحار العلم بالله، وهو « و الحيره » فَأُدْخِلُوا نَارًا فى عين الماء أى فادخلوا فى نارالمحبه والشوق حال كونهم فى عين الماء شرح فصوصالحكم (پارسا) فصّحكمهسبوحيفيهفياكلمهنوحيه، ص ۱۲۴

۳- سورہ فاطر (۳۵)، الآية ۳۲

۴- سورهنوح (۷۱)، الآية ۲۴

ص: ۲۰۰

والمراد من الضلال هو الحیره عن علم، فعلى هذا دعا نوح «س» لقومه خیر الدعاء و

استجابا لله سبحانه له دعائه!!

لاندرى نبكياً و نضحك، ولكل وجه.

۵ قال فى قصه فرعون ان الله تعالى قبض روح فرعون طاهراً مطهراً لأنه آمن بالله

تعالى عندما حضرها الموت، ولكتنقرء فيالذكر الحكيم:

«الآن وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ» (۱) و كذا «فَأَخَذَهُ اللهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَالْأُولَى» (۲) فرد الله

تعالى إيمانه.

و نقتصر فى هذه الوجيزه على ما ذكرناه، و عليك بالرجوع إلى الكتب المفصلة مع

الدقه والإنصاف، و نعوذ بالله من الزلّات، و لقد فرغت عن كتابه هذه الوجيزه فى

ليه الاحد بعد صلوه المغرب فى مسجد النبى «س» الليله الثانيه من شهر ذى الحجه

الحرام.

و أنا أقرأ السيد جعفر سيدان

و الحمد لله رب العالمين

۱- سوره يونس (۱۰)، الآيه ۹۱

۲- سوره النازعات (۷۹)، الآيه ۲۵

ص: ۲۰۱

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ارمغان آسمان (شرح رساله انسان در عرف عرفان)؛ سیدیوسف ابراهیمیان آملی، دفتر امام جمعه آمل، ۱۳۷۸ ش.
۳. اسرار الآیات؛ ملاصدرا، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌ای، انجمن حکمت و فلسفه، تهران ۱۳۶۰ ش.
۴. اسفار اربعه؛ ملاصدرا شیرازی، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱ م.
۵. اصول کافی؛ محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ ش.
۶. آموزش فلسفه؛ محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۸۳ ش.
۷. انسان در عرف عرفان؛ حسن حسنزاده آملی، سروش، تهران ۱۳۸۸ ش.
۸. بحار الأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۴ ق.

ص: ۲۰۲

۹. بدایه‌ی الحکمه‌ی ؛ علامه طباطبائی، تحقیق: عبدالرسول عبودیت، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۸ ق.

۱۰. تجلی و ظهور در عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم

۱۳۷۶

۱۱. تحفه‌ی الحکیم؛ شیخ محمد حسین اصفهانی غروی، مقدمه: شیخ محمدرضا مظفر، مؤسسه آل‌البتیت، قم.

۱۲. ترجمه فتوحات مکیه؛ محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۳ ش.

۱۳. التعليقات؛ ابن‌سینا، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، مکتبه‌ی الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ ق.

۱۴. تفسیر برهان؛ سیدهاشم بحرانی، بنیاد بعثت، تهران ۱۴۱۶ ق.

۱۵. تفسیر تبیان؛ شیخ طوسی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، دار احیاء التراث، بیروت.

۱۶. تفسیر المیزان؛ علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، دفتر انتشارات اسلامی، قم

۱۴۱۷ ق.

۱۷. تفسیر نورالثقلین؛ عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق: سیدهاشم رسولی

محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۴۱۵ ق.

۱۸. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ علامه محمدتقی جعفری، نشر اندیشه اسلامی ۱۳۸۳

۱۹. تقریرات دروس شیخ مجتبی قزوینی (نقد یازده اصل فلسفی)، مخطوط.

۲۰. تنبیهاات حول المبدء والمعاد؛ آیتالله میرزاحسنعلی مروارید، بنیاد پژوهش‌های

اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۴۱۸ ق.

ص: ۲۰۳

۲۱. التوحید؛ شیخ صدوق، تحقیق: سیدهاشم حسینی تهرانی، جامعه مدرسین، قم

۱۳۵۷ ش.

۲۲. توحید الإمامیه ی؛ شیخ محمدباقر ملکی، تحقیق: محمد بیابانی، وزارت فرهنگ و

ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

۲۳. حکمت الهی؛ مهدی الهی قمشهای، انتشارات اسلامی، تهران ۱۳۶۳ ش.

۲۴. الخلود فی جهنم؛ محمد عبدالخالق کاظم، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم ۱۳۸۳ ش.

۲۵. درر الفوائد؛ شیخ محمدتقی آملی، مؤسسه دار التفسیر، قم ۱۳۷۴ ش.

۲۶. دیوان حافظ؛ حافظ شیرازی، تصحیح: دکتر رشید عیوضی، انتشارات امیرکبیر،

تهران، ۱۳۸۵ ش.

۲۷. رسائل فلسفی (ضمن کتاب حکمت بوعلی سینا)؛ ابنسینا، نشر اعلمی، تهران

۱۳۶۲ ش.

۲۸. شرح الأربعین؛ قاضی سعید قمی، میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۹ ش.

۲۹. شرح بدایه ی الحکمه ی؛ حسین حقانی زنجانی، معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء

۱۳۷۴ ش.

۳۰. شرح حکمت متعالیه؛ عبدالله جوادی آملی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ش.

۳۱. شرح فصوصالحکم؛ خواجه محمد پارسا، تصحیح: دکتر جلیل مسگرزاد، مرکز نشر

دانشگاهی، تهران ۱۳۶۶ ش.

۳۲. شرح فصوصالحکم؛ قیصری، تحقیق: محمدحسن ساعدی، انوارالهدی، ۱۴۱۶ ق.

۳۳. شرح منظومه؛ حاج ملاهادی سبزواری، تحقیق: محسن بیدارفر، انتشارات بیدار

۱۳۸۶ ش.

ص: ۲۰۴

۳۴. شرح نهج البلاغه؛ محمد عبده، تصحیح: محمد محی الدین عبدالحمید، مطبعه الاستقامه، قاهره.

۳۵. شرح نهج البلاغه؛ علامه محمد تقی جعفری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۶ ش.

۳۶. الشواهد الربوبیه ی؛ ملاصدرا، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۶۰ ش.

۳۷. عارف و صوفی چه میگویند؟؛ آیتالله میرزا جواد آقا تهرانی، بنیاد بعثت، تهران ۱۳۶۹ ش.

۳۸. العرشیه ی؛ ملاصدرا، مؤسسه ی التاريخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.

۳۹. عشر قصائد و اشعار؛ ابن سینا، مکتبه ی آیه ی الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵ ق.

۴۰. علی بن موسی الرضا و الفلسفه ی الالهیه ی؛ استاد جواد آملی، مرکز نشر اسراء، ۱۴۲۲ ق.

۴۱. فتوحات مکیه (۴ جلدی)؛ محیالدین بن عربی، دار صادر، بیروت.

۴۲. فرائد الأصول؛ شیخ مرتضی انصاری، تحقیق: لجنه ی تحقیق تراث الشیخ الاعظم، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.

۴۳. فصوص الحکم؛ محیالدین عربی، مقدمه و تعلیقه: ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰

۴۴. کفایه ی الأصول؛ محمد کاظم خراسانی، مؤسسه ی آل البیت، قم ۱۴۰۹ ق.

۴۵. لوامع الحقائق؛ میرزا احمد آشتیانی، تحقیق: حسین بنعلی روشنی گلپایگانی، دارالتعارف، بیروت، ۱۳۹۹ ق ۱۹۷۹ م.

۴۶. المبدأ و المعاد؛ ابن سینا، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

ص: ۲۰۵

۴۷. مثنوی معنوی؛ مولوی جلال‌الدین محمد بلخی رومی، اقبال، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۴۸. مجمع البیان؛ فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: محمدجواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۴۹. مجموع رسائل ومقالات فلسفی؛ علامه رفیعی قزوینی، تصحیح و مقدمه: غلامحسین رضائزاد، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷ ش. ۱۴۰۹ ق.
۵۰. مجموعه آثار؛ مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۵۱. محاضرات فی الأصول؛ سیدابوالقاسم خویی، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
۵۲. محاضرات فی الالهیات؛ استاد سبحانی، مؤسسه امام صادق «س» ۱۳۸۵ ش.
۵۳. المشاعر؛ ملاصدرا، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۵۴. معاد از دیدگاه امام خمینی (تبیان دفترسیام)؛ تدوین: فروغ السادات رحیمپور، مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۵۵. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ شیخ محمد لاهیجی، انتشارات سعدی، ۱۳۷۱ ش.
۵۶. مفاتیح الجنان؛ شیخ عباس قمی.
۵۷. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ استاد حسنزاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۵۸. میزان المطالب؛ آیتالله میرزا جواد آقا تهرانی، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۳۷۴ ش.
۵۹. النجاه؛ ابنسینا، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانشپژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹ ش.

ص: ۲۰۶

۶۰. نه‌ایه‌ی الحکمه‌ی ؛ علامه طباطبایی، تعلیقه: غلامرضا فیاضی، مرکز انتشارات مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۵ ش.

۶۱. نه‌جالبلاغه (فیضالاسلام) ؛ سیدرضی، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیضالاسلام،

انتشارات فقیه، تهران، ۱۳۷۹ ش.

۶۲. وسائل الشیعه؛ شیخ حرعاملی، تحقیق و نشر: مؤسسه‌ی آلالیت، قم، ۱۴۱۴ ق.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

