



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارسلت علیهم الصلوات

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



سید محمد رفیع الدین

مجموعہ رسائل

انوارِ حق، انوارِ حق، انوارِ حق، انوارِ حق، انوارِ حق، انوارِ حق، انوارِ حق، انوارِ حق، انوارِ حق، انوارِ حق

جلد اول



بہ گوشت
سید محمد رفیع الدین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه رسائل

نویسنده:

محمد حسین طباطبایی

ناشر چاپی:

بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
مجموعه رسائل علامه طباطبائی جلد ۱	۱۰
مشخصات کتاب	۱۰
اشاره	۱۱
مقدمه	۲۱
۱ رساله ای در اثبات واجب الوجود	۲۳
اشاره	۲۳
فصل اول در اثبات واجب الوجود لذاته (عزّ اسمه)	۲۳
فصل دوم واجب الوجود بالذات غیر محدود الذات است	۳۲
فصل سوم واجب الوجود بالذات واحد است به وحدت حقه	۳۵
فصل چهارم اجب الوجود لذاته جامع همه کمال وجودی است و هیچ کمالی از او خارج نیست	۳۹
۲ رساله ای درباره توحید	۴۵
اشاره	۴۵
سخن مترجم	۴۵
اهمیت اصل توحید و جایگاه آن در تفکر اسلامی	۵۱
سخنی پیرامون رساله حاضر	۶۳
رساله ای درباره توحید	۶۶
اشاره	۶۶
فصل ۱	۶۷
فصل ۲	۶۸
فصل ۳	۷۱
فصل ۴	۷۲
فصل ۵	۸۸

مقاله الحاقی	۹۰
اشاره	۹۰
فصل ۱	۹۱
فصل ۲	۹۲
فصل ۳	۹۴
۳ رساله خلق جدید پایان ناپذیر	۱۰۵
اشاره	۱۰۵
پیش گفتار	۱۰۵
مقاله در قوه و فعل	۱۱۲
اشاره	۱۱۲
فصل اول: در بیان غرض از این مقاله	۱۱۲
فصل دوم	۱۲۳
فصل سوم	۱۲۷
فصل چهارم	۱۲۸
فصل پنجم	۱۳۱
فصل ششم	۱۳۶
فصل هفتم	۱۴۰
فصل هشتم	۱۴۶
فصل نهم	۱۴۹
فصل دهم	۱۵۱
۴ رساله ای درباره وحی	۱۵۵
اشاره	۱۵۵
وحی یا شعور مرموز	۱۵۵
۱. دستگاه آفرینش، انواع را به سوی کمال می کشد	۱۵۵

۲. انسان به وسیله استخدام دیگران مدنیت را به وجود می آورد ۱۵۸
۳. اجتماع تعاونی انسان ۱۵۹
۴. بروز اختلاف افراد ۱۵۹
۵. چاره اختلاف ۱۶۰
۶. دین از وحی آسمانی سرچشمه می گیرد نه از عقل و خرد ۱۶۲
- اشاره ۱۶۲
- اشکال ۱۶۲
- جواب ۱۶۲
- اشکال ۱۶۴
- جواب ۱۶۴
۷. سخنان انبیا نظریه وحی را تأیید می کند ۱۶۴
- اشاره ۱۶۴
- اشکال ۱۶۵
- جواب ۱۶۵
۸. وحی و نبوت موهبتی است خدایی، نه امری اکتسابی ۱۶۶
۹. انبیا معصوم هستند ۱۶۸
- اشاره ۱۶۸
- اشکال ۱۶۹
- جواب ۱۶۹
۱۰. نظریاتی چند ۱۷۰
- اشاره ۱۷۰
- اشکال ۱۷۱
- جواب ۱۷۱
۱۱. شعور وحی و شعور فکری (خرد) تا چه حد می توانند توافق داشته باشند؟ ۱۷۲

۱۲۳	۱۲. وسعت سازمان نبوت
۱۷۵	توضیحات مربوط به رساله وحی
۱۹۶	۵ علی و فلسفه الهی
۱۹۶	اشاره
۱۹۶	فلسفه چیست؟
۱۹۶	فلسفه الهی کدام است؟
۲۰۱	دین و فلسفه
۲۰۵	فلسفه الهی اسلام یا کمال فلسفه
۲۱۱	نگاهی گذرا به زندگی نخستین پیشوا
۲۱۶	مقایسه ای کوتاه بین سخنان امیرمؤمنان و دیگران
۲۲۱	نمونه هایی از سخنان امیرمؤمنان پیرامون فلسفه الهی
۲۲۱	اشاره
۲۲۲	یادآوری:
۲۲۳	۱- روش تحقیق علمی و راه رسیدن به حقیقت
۲۲۵	۲- مراحل پنج گانه شناخت خدا
۲۳۱	۳- تحقیق معنای توحید
۲۳۳	۴- یک سلسله مسائل مشکل فلسفی در سخنان امیرمؤمنان
۲۳۷	۵- علم خدا به موجودات جهان و علم دیگران به او
۲۳۸	۶- صفات بلند پایه حق تعالی
۲۳۹	۷- توضیحی در مورد صفات ثبوتی و سلبی
۲۴۳	۸- رؤیت خداوند
۲۴۷	۹- توضیح پاره ای از حقایق
۲۴۸	۱۰- آفرینش جهان
۲۴۹	۱۱- پیرامون جهان بالا

۱۲- سرنوشت	۲۵۰
توضیحی در معنای تقدیر	۲۵۴
پایان	۲۵۶
منابع	۲۵۸
۶ رساله ای درباره اعجاز و معجزه	۲۶۰
اعجاز و معجزه چیست؟	۲۶۰
اشاره	۲۶۰
اشکال و جواب	۲۷۱
اشکال و جواب	۲۷۲
اشکال و جواب دیگر	۲۷۳
نمایه	۲۸۴
اعلام	۲۸۴
کتاب ها	۲۸۸
مکان ها	۲۹۰
درباره مرکز	۲۹۲

مجموعه رسائل علامه طباطبائی جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

عنوان و نام پدید آور : مجموعه رسائل / محمد حسین طباطبائی ؛ به کوشش هادی خسروشاهی.

مشخصات نشر : قم : بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : بوستان کتاب؛ ۱۶۸۱. کلام استدلالی؛ ۵۱. کلام و عقاید؛ ۱۶۹.

کتاب های علامه طباطبائی؛ ۱۳.

شابک : ۴۶۰۰۰ ریال : ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۰۹-۰۰۶۵-۹ :

یادداشت : ص.ع. به انگلیسی: Muhammad-Husayn Tabatabai. Collected treatises.

یادداشت : کتابنامه.

یادداشت : نمایه.

مندرجات : ج. ۱. اثبات واجب الوجود، توحید، خلق جدید پایان ناپذیر، وحی، علی و فلسفه الهی، اعجاز و معجزه

موضوع : اسلام — مجموعه ها

موضوع : اسلام — مقاله ها و خطابه ها

موضوع : اسلام — مسائل متفرقه

شناسه افزوده : خسروشاهی، هادی، ۱۳۱۷ - ، مصحح

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم. دفتر تبلیغات اسلامی. بوستان کتاب قم

رده بندی کنگره : BP۴/۶ ط ۳م ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۸

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۱۳۴۶۵

ص: ۱

اشاره

ص: ۱۱

مقدمه

جلد اول و دوم بررسی های اسلامی شامل مجموعه کامل مقاله ها، پرسش ها و پاسخ ها، از استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی قدس سره قبلاً در اختیار علاقه مندان آثار پربهای استاد قرار گرفته است و اینک مجموعه ای از رسائل استاد علامه، تقدیم می شود. جلد اول و دوم این مجموعه شامل رساله های زیر است:

۱. رساله اثبات واجب الوجود؛

۲. رساله ای درباره توحید؛

۳. خلق جدید پایان ناپذیر؛

۴. رساله ای درباره وحی؛

۵. رساله علی و فلسفه الهی؛

۶. رساله ای درباره اعجاز و معجزه؛

۷. رساله الولایه (ولایت نامه)؛

۸. رساله ای در علم؛

۹. رساله برهان؛

۱۰. رساله ای در علم امام.

بعضی از این رسائل را مرحوم علامه طباطبائی خود به فارسی نوشته اند مانند:

«رساله وحی»- وحی یا شعور مرموز- و «رساله اعجاز و معجزه» و بقیه را که به زبان

ص: ۱۲

عربی تألیف شده، اساتید محترمی در تهران و تبریز و حوزه علمیه قم به فارسی ترجمه کرده اند که در مقدمه یا مؤخره هر رساله، نام آن بزرگواران را آورده ایم.

البته این مجموعه رساله ها، شامل همه رسائل استاد علامه طباطبائی نیست، بلکه بعضی دیگر از رسائل ایشان یا اصولاً تا کنون چاپ نشده- و هنوز مخطوط است- و یا فقط به عربی و در ضمن یادنامه ها انتشار یافته است که از آن جمله است: «رساله در اعتباریات»، «رساله در نبوت» و ... می باشد، که در مقدمه جلد اول «بررسی های اسلامی»- مجموعه مقالات- فهرست نام آنها ذکر شده است و امیدواریم بالاخره برای استفاده عموم، مجموعه آنها نیز به فارسی ترجمه و منتشر گردد.

یاد آوری این نکته بی تناسب نیست که به هنگام تنظیم «مجموعه رسائل» و مجموعه «بررسی های اسلامی» که در چهار جلد و در چند صد صفحه در اختیار علاقه مندان قرار گرفته است، اوقات زیادی از مرحوم استاد بزرگوار را برای اصلاح و تکمیل مطالب گرفتیم و در واقع این تشویق عملی استاد و تلاش پی گیر تلمیذ کوچک ایشان، مجموعه ای را آماده ساخت که اگر به موقع اقدام نمی شد شاید بخش عمده این مباحث و مقالات، امروز در اختیار عموم قرار نداشت.

از یکایک اساتید عظام و دوستان محترم که ترجمه ها و یا توضیحات مفید آنها را در این مجموعه آورده ایم، سپاس گزارم و امیدوارم که دعای خیر استاد که در زمان حیات بدرقه راه آنان بود، هم چنان استمرار یابد! واللّٰه من وراء القصد.

سید هادی خسروشاهی

تهران- مهرماه ۱۳۸۶

ص: ۱۳

۱ رساله ای در اثبات واجب الوجود

اشاره

ترجمه آیة‌الله محمد محمدی گیلانی

فصل اول در اثبات واجب الوجود لذاته (عز اسمه)

واجب الوجود، بالذات موجود است. قبل از اقامه برهان بر این مدعا، لازم است بگوییم که مراد ما از وجوب وجود بذاته و لذاته چیست؟

هر چیز متصور و معقولی که به عنوان موضوع نسبت به محمول بودن موجود ملا-حظه شود، یا چنین محمولی از برای آن ضروری است یا عدم چنین محمولی برای آن ضرورت دارد، یا هیچ یک از دو طرف برای آن ضروری نیست.

قسم اول، واجب الوجود و قسم دوم، ممتنع الوجود و قسم سوم، ممکن الوجود به امکان خاص است و هر یک از این سه قسم، خود اقسامی دارد که در محل مربوط، مورد بحث و دقت قرار گرفته است. به بعضی از اقسام واجب الوجود که به بحث ما ارتباط دارد اشاره می کنیم.

چنانچه موضوع مفروض که به موجودیت به نحو ضرورت و وجوب موصوف می شود، در این اتصاف واسطه در عروض ندارد، یعنی به وصف موجودیت حقیقت خود متصف است بدون هیچ قیدی که به آن ضمیمه شده باشد به سبب آن متصف گردد، می گوئیم که موضوع کذایی بدون حیثیت تقییدیه و بالذات به وصف موجودیت متصف است؛ مثلاً می گوئیم آفتاب موجود و واقعیت دارد. در این مثال که موضوعش وجود آفتاب است بالذات یعنی بدون حیثیت تقییدیه ای که واسطه در

ص: ۱۶

عروض وصف مذکور باشد متصف به موجودیت است، اما منافاتی ندارد که چنین وجودی در عین اتصافش به موجودیت بالضروره و بالذات، لذاته نباشد، بلکه معلول غیر باشد و به تعبیر دیگر دارای حیثیت تعلیلیه باشد که از آن گاهی به واسطه در ثبوت تعبیر می کنند.

چنانچه موضوع مفروض در عین آن که حیثیت تقيیدیه در مقام اتصافش به وجوب وصف موجودیت ندارد، حیثیت تعلیلیه هم ندارد؛ یعنی موجودیت آن لذاته و بدون علت و واسطه در ثبوت می باشد، این چنین موجودی واجب الوجود بالذات است؛ یعنی حیثیت تقيیدی و واسطه در عروض ندارد و واجب الوجود للذات است، یعنی حیثیت تعلیلیه و واسطه در ثبوت ندارد.

ولی هرگاه که واجب الوجود بالذات بدون قید للذات گفته شود و یا للذات بدون قید بالذات گفته شود، بدون تردید نفی هر دو حیثیت مذکوره مراد ماست؛ و اگر هر دو قید با هم ذکر شدند، از قید بالذات نفی تقيید و از قید للذات نفی تعلیل اراده می شود؛ نظیر آن در فقه، مسکین و فقیر می باشد که: «إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا».

و اما تقریر برهان بر وجود واجب تعالی به این کیفیت است که: ما هیچ گاه تردید نداریم در این که اشیاء و موجودات در بیرون از ظرف ادراکات و اذهان ما دارای واقعیت می باشند و این، اصلی است بین که مورد پذیرش همه اذهان است و مرز جدایی بین ما و سوفسطایی می باشد و در این فصل ما از آن به مطلق واقعیت تعبیر می کنیم که همواره ثابت است و از شمول قانون تکامل، محفوظ و به یک کلام، تغییر و تحول به هیچ وجهی در آن راه ندارد.

روشن است که در نطق اصل مذکور: «اذعان به واقعیت هستی و مطلق واقعیت» که فطری و مغروس در تمام اذهان بشری است، همه واقعیت ها به هر تقدیر و فرض و هر شکل و سیما داخل می باشند. و بالملازمه، طرد بطلان و عروض عدم بر آن ممتنع است، زیرا ظرف مفروض برای طاری شدن بطلان بر آن، یا شرط عروض عدم

ص: ۱۷

یا هر فرض و تقدیری از فروض و تقادیر، در نطاق مطلق واقعیت، داخل بوده اند و در این صورت، احتمال عروض بطلان بر مطلق واقعیت، در ظرف و تقدیر مفروض، ملازم با تجویز بطلان مطلق واقعیت بالفعل است و نتیجه آن لحوق به سوفسطی است و حال آن که مطلق واقعیت چنانچه گفتیم یک اصل متعارف و روشن و غیر قابل انکار و تردید است.

بنابر این مطلق واقعیت، بالضروره موجود است و اتصاف آن به وصف موجودیت به نحو ضرورت و وجوب بالذات و بدون حیثیت تقییدیه است. به عبارت دیگر، در این اتصاف هیچ گونه واسطه در عروض ندارد و سلب وصف مذکور از آن ممتنع است؛ النهایه چنانچه در اتصافش به وجوب وجود که بدون حیثیت تقییدیه است، از حیثیت تعلیلیه نیز مبرا باشد، یعنی همان طور که وجودش بالذات است، لذاته هم بوده و معلول علتی نباشد، مطلوب ثابت است و اگر محتاج به علت است، بدون تردید به واجب تعالی شأنه منتهی می گردد. زیرا چنان که در محل خود روشن شده است، معلول یا معالیل مترتبه، عین ربط و تعلق به علت بوده و فرض استقلال در وجود، و انفصال از قیوم واجبی، فرض انقلاب ممکن بالذات به واجب بالذات است که ضروری البطلان است. علی هذا در صورت معلول بودن واقعیت مفروض، بالملازمه، وجود قیوم مطلق و واجب تعالی ثابت است. شایان ذکر است که چون در مباحث وجود روشن گردیده است که اصالت یعنی واقعیت حقیقتاً خارجیه از آن وجود و ماهیت امری است اعتباری، پس واجب الوجود بالذات، وجودی است واجب بالذات و للذات.

ممکن است گفته شود: تقریر برهان به صورت اول، یعنی «مطلق واقع در اتصافش به موجودیت بالضروره چنان که حیثیت تقییدیه ندارد، حیثیت تعلیلیه هم ندارد» مستلزم واجب بودن هر موجودی خواهد بود، زیرا مطلق واقعیت فراگیر همه موجودات است. و با فرض وجوب مطلق واقعیت بدون تقیید و تعلیل، مفری از

ص: ۱۸

واجب بودن هیچ موجودی نیست و فساد تالی مذکور روشن است و نیازی به بیان ندارد.

و تقریر آن به صورت دوم، یعنی «با فرض داشتن حیثیت تعلیلیه، بدون تردید به قیوم واجب تعالی منتهی می شود» برهان منتج یقین نمی باشد، چه آن که حدّ وسط، معلول واقع شده است و در جای خود به ثبوت رسیده که علم یقینی به هر چیزی که دارای سبب و علت است، از ناحیه سبب آن اکتساب می شود، و حد وسط در تقریر دوم که محمول در صغری و موضوع در کبری است، ثبوتش برای اصغر، حسب فرض به نحو ضرورت و وجوب است، و به حکم معلول و ذی سبب بودن به ناچار از طریق علم به سبب آن ضرورت و وجوب ثبوتش جهت اصغر، اکتساب شده است، و الا صغرای قیاس یقینی نخواهد بود، زیرا علم یقینی عبارت است از تصدیق به وجود محمول از برای موضوع و تصدیق به این که نقیض آن ممتنع است و در محمول های ذوات الاسباب حصول چنین علمی از ناحیه علم به اسباب ممکن است. علی هذا در هر موردی که علم به وجود ذی سببی حاصل شده است، لزوماً قبل از حصول علم مفروض، علم به سبب حاصل بوده است و مآلاً توسط ذی سبب و معلول جهت تحصیل علم به سبب و علم به علت، لغو و بی اثر و تحصیل حاصل است، و به همین جهت است که گفته اند: یک قسم از دو قسم برهان انی مفید علم نیست و مرادشان همین قسم است که بیان گردید، و برای مزید اطلاع می توان به کتاب «برهان» مراجعه نمود.

در پاسخ اشکال گفته می شود: اما تقریر برهان به صورت اول هیچ گاه مستلزم تالی فاسد مذکور یعنی واجب بودن هر موجودی نیست، به این توضیح که واقعیت، هستی و مطلق واقعیت که از اصول بینه و غیر قابل انکار بود، چنانچه گفتیم هیچ گونه بطلانی به هیچ تقدیر در آن راه ندارد، و هر چیزی با پرتو آن، واقعیت دار می شود و بدون آن، هیچ اندر هیچ و باطل است. بنابراین، اذعان و تصدیق ضروری مذکور،

ص: ۱۹

متعلق اصیل و نخستین آن، واقعیت بطلان ناپذیر و بخشاینده هر واقعیت محدود است که با آن وجوب وجود اکتساب کرده است، پس واقعیت بطلان ناپذیر که هر واقعیت محدود از مواهب اوست، دارای دو ضرورت و وجوب است:

وجوب بذاته و وجوب لذاته و اما وجودات محدوده فقط ضرورت و وجوب بالذات را حائزند، و به عبارت دیگر، حیثیت تقيیدیه در ثبوت موجودیت و واقعیت برای آنها نیست و نفس این وجوب نیز از موهبت های آن واقعیت بخش بوده و آیه کریمه «أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» بیان همین مطلب است.

و جمله نورانی سیدالموحدین علیه السلام در دعای صباح «یا من دلّ علی ذاته بذاته» و کلمه طیبه سیدالسّاجدین علیه السلام در دعای سحر: «بک عرفتک وأنت دللتنی علیک» اشارتی روشن به این مطلوب است.

و آیا این فقره ها از دعای عرفه سیدالشهدا علیه السلام:

کیف یستدلّ علیک بما هو فی وجوده مفتقر إلیک؟! أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یكون هو المظهر لک؟! متى غبت حتی تحتاج إلی دلیل یدلّ علیک؟! و متى بعدت حتی تكون الآثار هی التي توصل إلیک؟! - إلی قوله علیه السلام:

- وأنت الذی تعرّفت إلیّ فی کلّ شیء فرأیتک ظاهراً فی کلّ شیء و أنت الظاهر لکلّ شیء.

ظاهر در این معنا نیست که ذوات الاسباب را نمی توان در معرفت اسبابشان اوساط قرار داد، بلکه برعکس شناسایی و معرفت ضروری به آنها از طریق علل و اسبابشان می باشد و الزاماً علت العلل و مسبب الاسباب تبارک و تعالی خود سبب شناسایی هر معلول و ذی سببی، و برهان بر اوست، چنان که در دعای جوشن کبیر، او - عزاسمه - را برهان مطلق خوانده است.

و اما تقریر برهان به صورت دوم نیز برهانی است منتج یقین؛ بلی بدون تردید،

ص: ۲۰

در قیاس برهانی منتج یقین حقیقی، جایز نیست که حدّ اکبر، علت وجودی اوسط باشد، به دلیلی که در تقریر اشکال بیان شده است و در تقریر برهان به صورت دوم گمان گردیده که حدّ اکبر علت اوسط است، در صورتی که چنین نیست.

توضیح دعوای مذکور به این قرار است که وقتی می‌گوییم: واقعیت هستی، بالضروره واقعیت دارد و موجود است و در صورت معلولیت، از برای آن علت است، صغرای قیاس ما، یک مقدمه یقینی و غیر قابل تردید بود و ثبوت واقعیت و موجودیت از برای واقعیت، ذاتی و غیرقابل انفکاک است، چنان که مصطلح باب برهان است و اکبر در قیاس عبارت است از مجموع «از برای آن علت است» نه علت به تنهایی، و این مجموع، محمول بر حدّ اوسط یعنی «واقعیت دارد و موجود بر فرض معلولیت» می‌باشد، پس اکبر «از برای آن علت است» و به تعبیر کوتاه تر ذوالسبب اولاً برای اوسط مذکور ثابت می‌شود و با وساطت آن جهت اصغر که موضوع نتیجه است و در ما نحن فیه واقعیت هستی فرض شده، ثابت می‌گردد، و حدّ اوسط مذکور علت ثبوت اکبر مفروض، برای اصغر است و مآلاً با توسط علت ثبوت وصف اکبر جهت اصغر، نتیجه حاصله، نتیجه یقینی است، زیرا حدّ اوسط، سبب و علت، می‌باشد یعنی علت وجود اکبر از برای اصغر.

در این باره شیخ الرئيس در «برهان منطق» شفاء بیانی دارد که مناسب است خلاصه آن را در این مقام ترجمه کنم؛ می‌فرماید:

اگر گوینده ای بگوید: وقتی که ما صنعتی را می‌بینیم، علم ضروری داریم که برای مصنوع مفروض، صانعی است و زوال تصدیق مذکور از مصنوع مورد فرض امکان ندارد، و این استدلالی است که از ناحیه معلول بر وجود علت می‌گردد؟ پاسخ این شبهه بدین قرار است: هنگامی که گفته می‌شود هر جسمی مؤلف از هیولا و صورت است و هر مؤلفی از برای آن مؤلفی است، وصف مؤلف بودن جسم از هیولا و

ص: ۲۱

صورت، وصفی است ذاتی به اصطلاح باب برهان از آن، قابل انفکاک نیست» و روشن است که محمول بر آن، وصف «از برای آن مؤلفی است» که کبرای در قیاس مذکور است، نه وصف «مؤلف» پس محمول بر حدّ وسط، نفس علت نیست، زیرا علت «مؤلف» است نه مجموع «از برای آن مؤلفی است» و ممکن نیست که در قیاس نامبرده، علت یعنی مؤلف به اسم فاعل، بر مؤلف به اسم مفعول، حمل شود، علی هذا اکبر: «از برای آن مؤلفی است» و به تعبیر کتاب شفا: ذوالمؤلف اولاً برای حدّ اوسط یعنی مؤلف ثابت می شود؛ سپس از برای جسم که موضوع صغرای قیاس مفروض است به واسطه مؤلف به ثبوت می رسد، و نتیجه حاصله از قیاس مذکور، امری است یقینی، زیرا حد وسط در آن، علت ثبوت حد اکبر از برای اصغر است، پس روشن شد که حد اکبر در قیاس برهانی یقین آور، جایز نیست که علت از برای اوسط باشد و احیاناً ممکن است که علت جزئی از اجزای حد اکبر واقع شود و بدیهی است که اعتبار جزء غیر از اعتبار کل است و ذوالمؤلف که کل است به عینه محمول بر مؤلف است و اما جزء آن یعنی مؤلف، محال است که بر مؤلف حمل شود.

با توضیحی که داده شد، معلوم می گردد که اشکال مذکور مغالطه ای بیش نبوده و از نوع «أخذ مایس بعله مکان العله»، یعنی غیر علت را به جای علت نهادن، می باشد.

فصل دوم واجب الوجود بالذات غیر محدود الذات است

دلیل بر عدم محدودیت ذات اقدس واجب تعالی شأنه این است که- چنان که در فصل اول بیان کردیم- وجود واجبی در حدّ ذاتش واجب بوده؛ به این معنا که موجودیت با قطع نظر از هر اعتبار و تقدیری و هر جهت و حیثیتی از ذات مقدسش انتزاع می شود. و ضرورت و وجوب چنین وجودی ضرورت ازلیه است؛ چه آن که ضرورت ازلیه عبارت است از آن که ذات موضوع، با قطع نظر از همه اعتبارات و حیثیات، مصداق حکم شود، که ذات واجب تعالی چنین است و لازمه ضرورت مذکور، وجوب وجود حق تعالی با هر تقدیر و حیثیت و جهت است و لازم این لازم، نامتناهی بودن وجود اقدس اوست، زیرا اگر محدود به حدی شد طبعاً در ماورای حدّ مفروض موجود نخواهد بود و فرض مذکور، یکی از تقدیرهاست که باری تعالی با آن تقدیر وجود ندارد، و ضرورت وجودش در این صورت، متقید به ظرف قبل از حد مفروض است که مستلزم خلف است، زیرا فرض این بوده که موجودیت حضرتش متقید به هیچ قیدی و متحیث به هیچ حیثیتی نیست و چون متقید به هیچ قید و متحیث به هیچ حیثیتی نیست، با همه حیثیات و جمیع کمالات و هر وجودی از وجودات ضرورت و وجوب وجود دارد و این است معنای عدم محدودیت و نامتناهی بودن ذات واجب تعالی شأنه.

ص: ۲۳

و ایضاً اگر فرض شود که واجب تعالی شأنه، فاقد مرتبه ای از مراتب وجود و نادار کمالی از کمالات موجود بما هو موجود باشد، لازم می آید که ذاتش مرکب از دو حیثیت باشد: حیثیت وجدان و فعلیت و حیثیت فقدان و امکان نسبت به کمال و وجود مفقود، و چنان که در جای خود ثابت شده امکان قائم به موجود همان معنای قابلیت و قوه است، و قابلیت و قوه بدون صورت تحقق ناپذیر است، علی هذا لازمه محدودیت مذکور جسمیت در واجب تعالی می باشد و مستلزم انقلاب وجوب بالذات به امکان ذاتی است.

پس روشن شد که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود است به جمیع حیثیات وجودیه، و جهات صحیحه و همه کمال و جمال در هر تقدیر و فرضی بالضروره از برای وجود واجبی ثابت است و اگر در غیر ذات مقدس هم باشد، مترشح از اوست و اوقیوم مطلق همه وجودات و کمالات وجودی است.

و با بیان مذکور، بطلان قول شیخ الرئیس که در شفاء می فرماید: «با کی نداریم از این که ذات باری تعالی وقتی که با اضافه ای مأخوذ شود ممکن الوجود باشد، زیرا واجب تعالی از آن حیث که علت وجود زید است واجب الوجود نیست، بلکه من حیث ذاته واجب الوجود است» نیز روشن گردید.

حاصل آن که: با هر یک از دو برهان مذکور علم یقینی به عدم محدودیت ذات واجب الوجود و این که حقیقت واجبی مقید به هیچ قید و شرطی نیست، تحصیل می گردد و با امعان نظر در آنچه گفتیم نیز معلوم می شود که سلب حدود از واجب الوجود، سلب تحصیلی است نه ایجاب عدولی، زیرا در صورت ایجاب عدولی ترکیب در ذات مقدسه لازم خواهد آمد که شایان فهمیدن است.

و ایضاً از بیان گذشته معلوم می شود که واجب تعالی ازلی و ابدی و با هر موجودی معیت دارد؛ اما ازلی است، یعنی وجودش مسبوق به وجود و عدم چیزی نیست، زیرا وجودش بر وجود و عدم چیزی توقف ندارد، و الا در صورت فقدان متوقف علیه

ص: ۲۴

موجود نبوده است، در صورتی که موجودیت حضرتش علی کل تقدیر، به ثبوت رسیده است، و موجود نبودنش در تقدیر مذکور، خلف فرض است.

و اما ابدی است، زیرا هیچ چیزی متوقف بر عزم او نیست، چه آن که در این صورت، محدود به حد خواهد بود که بطلان آن معلوم گردیده است.

و اما با هر چیزی معیت دارد، زیرا وجود هر چیز مفروضی، تقدیری از تقادیر است و گفتیم که او تبارک و تعالی موجود است با هر تقدیری؛ پس با آن معیت دارد.

علی هذا ثابت گردید که او - عزاسمه - ازلی و ابدی است و مآلاً سرمدی یعنی قبل کل قبل و بعد کل بعد، نیز می باشد و او - تعالی شأنه - با هر موجودی معیت قیومی دارد و همین مطلوب است که در کتاب و سنت نیز بیان شده:

هو معهم أين ما كانوا». «لا يشمل بحدّ، ولا يحسب بعدّ وإنّما تحدّد الأدوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها. مع كلّ شيء لا بمقارنه، و غير كلّ شيء لا بمزاييله، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزلّه. هو الدالّ بالدليل عليه، و المؤدّي بالمعرفه إليه، فشهد الله أنّه لا إله إلّا هو. فلا أحصى ثناء عليك، أنتّ كما أثنيت على نفسك» ولله درّ قائله:

و ما الخلق في التمثال إلّا كتلجهو أنت بها الماء الذي هو نابع

ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه و يوضع حكم الماء والأمر واقع

فصل سوم واجب الوجود بالذات واحد است به وحدت حقّه

قبل از اقامه برهان بر وحدانیت واجب تعالی شأنه، لازم است بگوییم که معنای واحد و وحدت، مانند معنای وجود و موجود در اذهان عموم انسان ها بدون هیچ واسطه ای مرتسم می گردد و ارتسام این نوع معانی در اذهان نیازمند نیست که با اموری اعرف از خود اکتساب شود، بلکه این گونه از معانی در هر لغت و زبانی، مبادی اولیه برای تصورات است.

شیخ الرئيس قدس سره در «الهیات» کتاب شفاء می فرماید: «موجود و شیء و ضروری، معانی این امور، در نفس انسان بدون هیچ واسطه، به ارتسام اولی مرتسم می گردد، ارتسام مذکور محتاج نیست که با چیزهایی روشن تر از خود، اکتساب شود، زیرا چنان که در باب تصدیق، مبادی اولیه ای است که تصدیق به آنها بالذات و بدون واسطه واقع می شود و تصدیق به غیر آنها به واسطه آنهاست، و اگر این گونه مباد به ذهن خطور نکند و یا لفظ دال بر آنها مفهوم نگردد، شناسایی اموری که معرفت آنها به واسطه این مبادی است ممکن نیست.

هم چنان در باب تصورات، چیزهایی است که مبادی اولیه تصورند، و خود امور بدیهیه و متصور بلاواسطه اند، و سزاوارترین اشیاء به این که بدون واسطه تصور شوند چیزهایی است که برای همه امور عمومیت دارند و عارض همه می شوند، مانند

موجود و شیء و واحد و غیر اینها و به همین جهت است که ممکن نیست به چیزی تعریف شوند که مستلزم دور نباشد و یا به بیانی که اعرف از آنها باشد، لذا هر کسی که خواسته در این باره چیزی بگوید در اضطراب واقع شده است.»

غرض از نقل کلام مذکور این است که مفهوم وحدت و واحد روشن است، النهایه اقسامی دارد که درک بعضی از آن اقسام خالی از غموض نیست که ذیلأ مورد توضیح واقع می شود:

واحد یا حقیقی است و یا غیر حقیقی و مراد از قسم دوم، آن است که وصف وحدت از برای موضوع دارای واسطه در عروض است؛ مثلاً می گوئیم: زید و عمرو واحدند یعنی در انسانیت که حقیقت وصف وحدت از برای انسان است و مجازاً به زید و عمرو نسبت داده می شود و انسان واسطه در عروض است.

مراد از قسم اول آن است که در اتصاف به وحدت نیازمند به واسطه در عروض نباشد، و این قسم یا ذاتی است که وحدت عارض او می گردد و یا ذاتی است که عین وحدت است. قسم اخیر را «وحدت حقّه» می گویند که مقصود به اثبات در این فصل، چنین وحدتی از برای واجب تعالی می باشد.

و اما برهان بر این توحید بدین قرار است که در فصل قبلی بیان گردید که واجب الوجود بالذات وجودی است غیر محدود به حدی، و چون مقید به قید و حیثیتی نبوده، با همه وجودات و کمالات و هر حیثیتی از حیثیات، وجوب وجود داشته است. علی هذا او وجودی است مطلق و رها از قید و شرط، نیز در مباحث وجود به ثبوت رسیده است که حقیقت وجود، حقیقت بسیطه ای است که هیچ گونه جزئی از برای آن نیست؛ نه اجزای حدیه از جنس و فصل و نه خارجیه از هیولا و صورت و نه اجزای مقداریه و چون حقیقتی است که ذاتش مؤلف از دو چیز نیست و هویت متعالیه اش منزّه از هر قید و شرط است، پس او- تبارک و تعالی- وجودی است صرف و هیچ گونه خلیطی نداشته و مشوّب به چیزی که مغایر با وجود باشد نیست، و بدیهی

ص: ۲۷

است که صرف از هر چیزی ممکن التکرار نیست و ثانی از برای آن نمی توان فرض کرد، زیرا آن چه برای آن ثانی فرض می شود همان خود آن می باشد مگر پای خلیط و غیر به میان آید که مستلزم خلف است، علی هذا وجود صرف واجب تعالی واحد به وحدت حقه است. یعنی ذات صرف الوجود عین وحدت است نه آن که چیزی باشد که وحدت، عارض او گردیده باشد.

پس واجب- تعالی شأنه- واحد است به وحدتی که فرض ثانی برای آن محال است، نه این که فقط ثانی برای آن ممتنع الوجود است. پس وحدت حق تعالی وحدت عددیه نیست، و عورض عدد به حقیقت مقدسه اش ممتنع است، و او- عزّاسمه- احدی الذات است که تقسیم بردار در خارج و عقل و وهم نیست.

این که گفتیم که وحدت واجب، وحدت عددیه نیست، زیرا وحدت عددیه قوامش به امتیاز واحدی از واحد دیگر است و ناگزیر مقهور محدودیت است و بر ناصیه واحد بالعدد فقدان کمال واحد دیگر طبع گردیده است برخلاف واحد به وحدت حقه که واحد قهار است و محیط بر همه به احاطه قیومی است، و از این روست که قرآن مجید، حق تعالی را به واحد قهار توصیف می کند:

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (۱)

«سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (۲)

از بیان گذشته روشن شد که غیر وحدت حقه و به تعبیر قرآن کریم واحدیت قهاره، وحدت های دیگر از حریم کبریای واجب- جل جلاله- مسلوب است و در آثار ائمه آل البیت علیهم السلام متکرراً بر نفی وحدت عددیه از ساحت قدسش- تبارک و تعالی- تصریح شده است که از توحید صدوق و نهج البلاغه از ابوالائمّه علیهم السلام کلمات

۱- رعد، آیه ۱۱

۲- زمر، آیه ۴

ص: ۲۸

ذیل را نقل می کنم:

«واحد لا من عدد»^(۱)، «واحد لا بعدد»^(۲) و «الأحد بلا تأویل عدد»^(۳).

درک اتصاف واجب الوجود به واحدیت مذکوره چنان که گفتیم بسیار غامض است و در بحث های توحیدی فلاسفه الهی چنان معنایی از برای وحدت واجب تعالی شأنه مطرح نگردیده است. بلکه مستعار از اباحت آنان و متکلمین اسلامی، وحدت عددیه است، و حتی شیخ آنان و رئیس اصحاب برهان، ابوعلی قدس سره در فصل سوم از مقاله هشتم از «الهیات» کتاب شفاء تصریح می کند که واجب الوجود واحد بالعدد است.

و این که از عصر صدرالمتألهین قدس سره این معنای لطیف با لطف خاصی مطرح بحث واقع شده است چنان که تصریح کرده اند، از برکات بیان سید الاوصیاء امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام می باشد «فسبحان الله عما یصفون إلهاباد الله المخلصین».

۱- توحید صدوق، ص ۶۹

۲- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۰

۳- نهج البلاغه، خطبه ۱۴۸، شرح عبده

ص: ۲۹

فصل چهارم اِجِب الوجود لذاته جامع همه کمال وجودی است و هیچ کمالی از او خارج نیست

چون واجب تعالی وجود صرف بوده و مشوّب به چیزی از عدم یا عدمی که مغایر با ذات مقدّسش باشد نیست، واجد هر حقیقت وجودیه بماهو حقیقت وجودیه در هر تعینی از تعینات می باشد و جامع هر کمال حقیقی از آن نظر که کمال حقیقی خواهد بود، و هرگونه عدم و بطلانی از حریم قدس او مسلوب است. راز تقيید به حقیقت وجودیه و کمال حقیقی، اشارت به صرافت و عدم محدودیت است، یعنی صرف الوجود جامع صرف هر کمال و جمال است و محدودیت در ساحت کمال و جمالش راه ندارد.

با این بیان روشن می گردد: اولاً آن که هر صفت کمالی که حیثیت آن حیثیت وجود است به این معنا که از موجود بما هو موجود انتزاع می گردد، مانند علم و قدرت و حیات، صرف هر یک از آنها برای واجب تعالی ثابت و موجود است، فله الاسماء الحسنی جمیعاً.

ثانیاً آن که: هر یک از این صفات کمال عین ذات متعالیه واجب الوجود است و بالعکس. یعنی ذات متعالیه نیز با صفات کمالیه عینیت دارد و اگر عینیت از جانبین نباشد لازم می آید که ذات مقدسه نسبت به صفات متعالیه محدود باشد، در صورتی

ص: ۳۰

که عدم محدودیت ذات واجب تعالی شأنه ثابت شد، پس عدم عینیت از جانبین مستلزم خلف است.

ممکن است گفته شود: «لازمه برهان مذکور در عدم تناهی ذات واجب تعالی و بیان کافی مسطور در معنای وحدت حقّه، این است که غیر محدود جایز نیست از محدودات سلب شود و ممکن نیست که واحد قهار از معدودات مقهوره منتفی گردد، زیرا مستلزم محدودیت ذات و ثبوت وحدت عددیه می شود که مستلزم خلف است؛ و اما محدود بماهو محدود، بدون تردید از غیر محدود مسلوب است، چنان که معدود بماهو معدود مقهور از واحد قهار منتفی است. علی هذا قول به عینیت صفات کمالیه با ذات واجب تعالی شأنه و بالعکس غیر موجه است با فرض صحّت سلب از ناحیه صفات، به این معنا که صفات کمالیه محصور کننده ذات متعالیه نیست و ممتنع است که ذات واجبی در محدوده و محروسه صفات قرار گیرد، چه آن که هر مفهومی بالضروره از مفهوم دیگر بائن و منعزل است، پس وقوع هر مفهومی بر مصداق خالی از تحدید فی الجملة برای مصداق نیست، و روشن است که مرتبه محمول متأخر از مرتبه موضوع است و وجود واجب تعالی که وجود صرف است از هر تعین و تحدید در مرتبه ذات میزاست.

در پاسخ گفته می شود: ثبوت صرف هر صفت کمالیه ای مانند علم و قدرت از برای وجود صرف واجبی، چیزی است، و عدم جواز سلب وجود واجبی غیر متناهی از صفات کمالیه محدوده، چیزی دیگر، زیرا مطلب اول، مستلزم عینیت از جانبین است. به این معنا که از ذات واجب الوجود بدون توسیط هیچ واسطه ای علم و قدرت انتزاع می گردد، چنان که بدون توسیط واسطه، وجود و وجوب انتزاع می شده است.

مطلب ثانی، مستلزم عینیت نیست، بلکه مفاد آن همانا امتناع سلب وجود واجبی از صفات کمالیه است نه برعکس، و باز گشت آن به قیام وجود صفات کمالیه به وجود واجبی است و مراد به اثبات صفات کمالیه جهت واجب تعالی همان اثبات بر وجه

ص: ۳۱

اول است نه بر وجه دوم.

و اما تأخر صفات که محمول بر ذات است، منافاتی با عینیت ذات با آنها ندارد و همچنین منافاتی با عینیت صفات با ذات متعالیه در رتبه مقدم ندارد، زیرا معنای عینیت از جانب ذات چنان که گفتیم آن بوده که بدون توسط واسطه، منشأ انتزاع صفات کمالیه است و معنای عینیت صفات با ذات قیام وجود صفات به ذات مقدسه است و اما قصر ذات متعالیه در این صفات جایز نیست، زیرا مستلزم تحدید می شود، و نتیجه آن که، عینیت صفات به معنای مذکور با ذات بر طریق قصر است ولی عینیت ذات با صفات کمالیه، ذات متعالیه را مقصور نمی کند، بلکه ذات با فرض عینیت آن با صفات، مطلق است.

ثالثاً آن که هر یک از این صفات ذاتیه عین دیگری، از لحاظ مصداق می باشد و گرنه در صورت مغایرت با همدیگر از نظر مصداق، مستلزم مغایرت ذات با آنهاست و در این صورت، ذات متعالیه، وجود صرف نخواهد بود و نتیجه آن محدودیت ذات است که خلف است، و عینیت آنها با ذات و عینیت بعضی از آنها با بعضی دیگر از حیث مصداق، منافاتی با مغایرت مفهومی آنان ندارد، زیرا مفاهیم صفات ذاتیه از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند که مقتضی مصداقی باشند از سنخ ماهیات محدودالوجود، بلکه این گونه مفاهیم، مفاهیم اعتباریه نظیر مفهوم وجودند که تحقق آنها فقط در وعاء ذهن است و لذا حکم تغایر ذاتی آنها در موطن ذهن، به مصداق خارج از ذهن سرایت نمی کند و هیچ مانعی نیست که مفاهیم کثیره ای از مصداق واحد انتزاع گردد، به خلاف انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر با لحاظ کثرت که ممکن نیست.

همین معنا یعنی عینیت ذات و صفات و نفی امتیاز مصداقی مطلقاً، عبارت از احدیت ذات متعالیه است، پس مفاهیم صفات زاید بر ذات ولی حقایق آنها عین ذات است.

ص: ۳۲

و می توانی بگویی که صفات از نظر مفاهیم زاید بر ذات، و به حقایقشان عین ذات است و زیادت مفاهیم بر ذات اقدس، مستلزم محدودیت ممنوعه از برای ذات نسبت به مفاهیم مفروضه نیست، زیرا محدودیت ممنوعه از برای ذات که وجود مطلق صرف و واقعیت محضه است، محدودیت آن نسبت به تقدیری از تقادیر وجود است نه نسبت به چیزی از مفاهیم و حدود موجودات که مآل آن به اعدام و آن چه در حکم اعدام است و به عبارت روشن تر محدودیت به مفاهیم و حدود لصوق دارد، نه مربوط به ذات است، و ذات متعالیه و جود مطلق و صرف حقیقت است و لنعم ما قیل:

الا ان ثوباً خیط من نسج تسعوه عشرين حرفاً عن معاليه قاصر

رابعاً آن که: واجب الوجود لذاته کلّ الاشياء است؛ به این معنا که واجب الوجود تعالی از هیچ حقیقتی از حقایق مسلوب نمی گردد و گرنه مستلزم محدودیت باری تعالی نسبت به آن حقیقت خواهد بود که خلف است، اگر چه سلب هر حقیقت محدوده بماهی محدوده از واجب تعالی شأنه جایز است و این حمل غیر حمل شایع است بلکه از قبیل حقیقت و رقیقت است به این تقریر که تمامیت حمل همانا به تعلق یکی از دو چیز به دیگری به نحو نا عتیت و قیام است و به همین جهت است که حمل با تنوع قیام متنوع می شود؛ مانند حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی و حمل الرقائق علی الحقیقه که از آن به «بسیط الحقیقه کلّ الاشياء و ليس بشیء منها» تعبیر می شود و برهان بر آن در این مقاله متکراً بیان شده است و می توان برهان دیگری بر آن به تقریر زیر اقامه نمود:

هر هویت موجوده ای که وجودی یا کمال وجودی از آن صحت سلب دارد، چنین هویتی و موجودی از حیثیت ایجابی یعنی ثبوتش از برای ذاتش، و حیثیت سلبی یعنی سلب غیرش از ذاتش، متحصّل گردیده است و هر هویت چنانی، مرکب است، نتیجه آن که هر هویتی که چیزی از آن مسلوب شود مرکب می باشد و عکس نقیض آن عبارت است از این که هر غیر مرکبی یعنی ذات بسیط الحقیقه، هیچ وجود و کمالی از

ص: ۳۳

آن صحت سلب ندارد، پس بسیط الحقیقه کل الاشیاء است، یعنی جهات وجودیه همه اشیاء قائم به اوست و او تبارک و تعالی واجد هر کمال و جمال و قیوم مطلق همه وجودات است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»* و در عین حال هیچ یک از اشیاء محدوده نیست، پس حمل مذکور که حمل اولی ذاتی بالضروره نیست، حمل شایع صناعی هم نمی باشد، بلکه حمل رقیقه بر حقیقه و حمل مشوّب بر صرف و حمل محدود بر مطلق منحازاً از نقائص و اعدام می باشد که در حقیقت مآل آن همان قیومیت مطلقه واجب تعالی شأنه بر همه موجودات است و این مطلب در لسان عصمت با تعبیری رساتر و لطیف تر بیان شده است: «مع کلّ شیء لا بمقارنه، و غیر کلّ شیء لا بمزایله».(۱)

۱- از: یادنامه علامه طباطبائی. این رساله استاد را حضرت آیه الله محمدی گیلانی به فارسی ترجمه کرده است

ص: ۳۵

۲ رساله ای درباره توحید

اشاره

ترجمه دکتر همایون همتی

سخن مترجم

به نام آن که جان را فکرت آموخت چراغ دل به نور جان برافروخت

رساله حاضر، دفتری است شریف و مکتوبی است عمیق از مکتوبات و مؤلفات آیه الحق، حکیم محقق، عارف واصل و مفسر کبیر قرآن حضرت استاد علامه طباطبائی قدس سره. و موضوع آن- چنان که از نامش نیز پیداست- بحث عزیز و مهم «توحید» است. بحث توحید بی شک از مهم ترین مباحث اعتقادی در اسلام است و عنایت قرآن بدان بیش از سایر اصول و فروع عقیدتی و عملی است. حتی مبحث ارزنده و پر بار و انسان سازی همچون «بحث معاد» و باور به رستخیز و حیات دوباره انسان ها و رجوع کل موجودات به حق نیز در مقام مقایسه با اصل عمیق توحید، ارزشی ثانوی می یابد، زیرا از نظر گاه منطقی فرع بر اوست؛ یعنی تا مبدئی نباشد، رجوع به آن مبدأ اثبات پذیر نخواهد بود و تا خالق و آفریدگاری صاحب تمامی کمالات در بین نباشد جایی برای بحث از حساب رسی اعمال و پاداش و کیفر باقی نخواهد ماند. لذا اصل بنیادین دین اسلام و باور محوری مؤمنان و مسلمانان همانا اعتقاد به توحید است.

منتها باید افزود که روش بحث پیرامون توحید نزد محققان و فرزندگان مسلمان یک سان نبوده و نیست. عارفان، حکیمان، متکلمان هر یک به سبک خاص و روش ویژه ای به این بحث پرداخته اند و بدیهی است که به نتیجه های گوناگون نیز رسیده اند

ص: ۳۸

گرچه نهایتاً همه آنان سر به ساحت عظمت و استغناى حق تعالى ساییده اند و در برابر قدرت و جلال و عزت و عظمت خدای واحد زانو زده و به خاک افتاده اند. فقیهان، مفسران و محدثان عالم اسلام نیز به نوبه خود به طرح و ارائه مباحث اعتقادی پرداخته اند ولی حق این است که آنان روشی جداگانه در طرح مباحث عقیدتی ارائه نداده اند، بلکه از نظر سبک و روش در تحت یکی از روش های سه گانه فلسفی، کلامی، عرفانی می گنجند، چه برخی از آنان به سبک متکلمان به طرح بحث های اعتقادی پرداخته اند و برخی دیگر به سبک حکما- به ویژه حکیمان مشائی و اتباع ابن سینا- و گروهی که در زمان های نزدیک به ما شمارشان نیز اندک نمی باشد از دیدگاه ژرف حکمی- / عرفانی در خصوص مبحث توحید به بحث نشسته اند که به عنوان نمونه می توان از ۱ رالمتألهین، ۱ صدرالمتألهین شیرازی، حکیم سبزواری، صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ملا- محسن فیض کاشانی(۱)، علامه طباطبائی رحمه الله و امام خمینی (دام ظلّه العالی) یاد کرد. این بزرگان همه دارای مشربی فلسفی- / عرفانی بوده و از دیدگاهی عمیق و والاو استوار به طرح اصول اعتقادی اسلام پرداخته اند که سعی جملگی ایشان مشکور باد.

در میان دسته دوم، یعنی کسانی که به سبک حکیمان مشائی پیرامون اعتقادات اسلامی سخن گفته اند و تألیف نموده اند می توان از ملاعبدالرزاق لاهیجی صاحب کتاب شوارق الالهام و کتاب گوهر مراد و سرمایه ایمان- / که این دوتای آخری به زبان

۱- جهت آگاهی از شرح حال این بزرگان می توانید به کتاب های زیر مراجعه نمایید: ۱. أَلکُنْی و الالقاب، تألیف محدث قمی ۲. روضات الجنات، تألیف خوانساری ۳. مقدمه کتاب اسرار الشریعه، تألیف فیض کاشانی، تصحیح آقای خواجهی ۴. یادنامه ملا صدرا به مناسبت چهارصدمین سال تولد او، دانشکده علوم معقول و منقول ۵. لوامع العارفین فی أحوال صدرالمتألهین، تألیف محمد خواجهی ۶. مقدمه رساله سه اصل ملاصدرا، انتشارات مولی

ص: ۳۹

فارسی نگارش یافته اند- / نام برد. (۱)

خود مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی صاحب کتاب تجرید الاعتقاد (۲)- که بی شک مشهورترین و پر آوازه ترین کتاب کلامی در قلمرو فرهنگ اسلامی است- به سبک حکیمان مشائی حول عقایدی بحث نموده است، گرچه برخی بزرگان او را حکیمی اشرافی یا متمایل به مکتب اشراقیون می دانند و شاید از این روست که در برخی از آثار خود همچون شرح اشارات در مبحث «علم باری تعالی» به مشرب اشراقیون گراییده است و از ممشا و مبنای مشائیان عدول کرده است.

نیز از همین دسته دومند کسانی همچون ابن میثم بحرانی صاحب کتاب قواعد المرام فی علم الکلام (۳)، علامه حلی رحمه الله صاحب کتاب کشف المراد که شرحی است بر تجرید خواجه نصیر قدس سره، فاضل مقداد سیوری صاحب دو کتاب ارشاد الطالبین و اللوامع

۱- کتاب شوارق الالهام که شرح عمیق و محققانه بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی است به صورت چاپ سنگی در ایران به چاپ رسیده و افست نیز شده است و متأسفانه أجل مهلت نداده است که مؤلف محقق آن را به پایان برد و تا مبحث «علم باری تعالی» پیشتر نرفته است. اما کتاب گوهر مراد هم سال ها پیش به صورت چاپ سنگی چاپ شده بود و هم اخیراً گزیده آن به نام گزیده گوهر مراد به اهتمام ص- موحد، توسط انتشارات طهوری به چاپ رسیده است. کتاب ارزنده سرمایه ایمان نیز مدتی قبل از سوی انتشارات الزهراء به طبع رسیده است

۲- تجرید الاعتقاد که مدت های مدیدی در ردیف کتب درسی حوزه های علمیه بوده است و متنی است بسیار عمیق و پخته که در عین وجازت و اختصار حاوی یک دوره «امور عامه» و «الهیات بالمعنی الأخص» یعنی مباحث خداشناسی و اصول عقاید می باشد، اخیراً از سوی دفتر تبلیغات اسلامی، به تصحیح محمد جواد حسینی جلالی، به چاپ رسیده است. گرچه سال ها پیش متن آن همراه با شرح عربی علامه حلی رحمه الله تحت عنوان کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد چاپ شده بود که خود همین کشف المراد توسط مرحوم آیها الله میرزا ابوالحسن شعرانی رحمه الله به فارسی ترجمه شده و به چاپ رسیده است و اساتید ما همچون حضرت آیه الله جوادی آملی- مدظله- و آقای دکتر مهدی حائری یزدی- سلمه الله تعالی- و حضرت آیه الله علامه روشن- دام ظلّه- بسیار نسبت به آن مهر می ورزیدند و بر درس و بحث آن توصیه و تأکید می فرمودند

۳- این کتاب از سوی کتاب خانه آیه الله مرعشی، چندی قبل در قم به چاپ رسید، کتابی است محققانه که جا دارد به فارسی نیز ترجمه شود، نگارنده در کلاس های درس کلام، برای تدریس از آن فراوان بهره برده ام

ص: ۴۰

الإلهیه فی مباحث الکلامیه (۱).

اما از گروه اول، بایستی اکثر متکلمان معتزلی و اشعری و برخی از ظاهریینان و سست اندیشان دیگر فرق را نام برد. ابوالهذیل علاف، نظام معتزلی، قاضی ابوبکر باقلانی، ابوالحسن اشعری، واصل بن عطا (۲) و برخی از علمای امامیه که قدم راسخی در حکمت و معرفت نداشته اند و در مباحث اعتقادی به مقدار لازم و قدر شایسته غور و کاوش نداشته اند، همگی در شمار دسته اول قرار می گیرند.

اکنون در این پیش گفتار کوتاه جای بررسی و ارزیابی و نیز حکومت و داوری پیرامون این روش ها و کم و کاست و چند و چون آنها نیست و این بی شک از کارهای اساسی و ارزنده و ضروری تحقیقی است که بایستی توسط فرزندگان فرهیخته و محققان متعهد جامعه عمل بپوشد و بر کرسی فعلیت و ثبوت برنشیند.

اما قصد ما از آوردن این توضیح آن بود که بگوییم روش علامه طباطبائی رحمه الله در رساله حاضر از کدام قسم است.

چنان که پیش تر نیز یادآور شدیم روش علامه فقید (ره) روشی فلسفی - عرفانی

۱- کتاب ارشاد الطالین چندی قبل از سوی کتاب خانه مرعشی در قم به چاپ رسیده است و کتاب اللوامع الإلهیه فی مباحث الکلامیه نیز توسط آیةالله شهید قاضی طباطبائی همراه با تعلیقات سودمند ایشان در سال ۱۳۹۶ ه. قمری به چاپ رسیده است. در مورد کشف المراد چون قبلا- توضیح دادیم از تکرار صرف نظر می کنیم تنها به دادن این بشارت بسنده می کنیم که این سفر شریف و کتاب عزیز و گران قدر چندی قبل با تصحیح ارزنده و دقیق حضرت آیه الله حسن زاده آملی - مدظله العالی - از سوی انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به چاپ رسید که امیدواریم مورد استفاده طالب علمان و علاقه مندان قرار گیرد

۲- برای آگاهی از شرح حال این اشخاص می توانید به کتاب الکنی و الالقاب تألیف مرحوم حاج شیخ عباس قمی، انتشارات کتاب فروشی اسلامیة و روضات الجنات تألیف میر سید محمدباقر خوانساری، ترجمه شیخ محمد باقر خراسانی، انتشارات کتاب فروشی اسلامیة مراجعه نمایید. گفتنی است که مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری (ره) نیز فصلی از کتاب ارزنده خویش به نام خدمات متقابل اسلام و ایران را به سیر تحول علم کلام و احوالات متکلمین اختصاص داده است که قابل مراجعه است

ص: ۴۱

است که ملهم از شریعت و کتاب و سنت و آمیخته با اشارت و لطایف آیات و روایات است و در حقیقت باید گفت که روشی فلسفی - عرفانی - قرآنی است.

علامه می‌کوشد تا در این رساله - که رساله نخست از سلسله رساله‌های توحیدی ایشان است - با تلاشی حکیمانه میان قواعد فلسفی و یافته‌های عرفانی با آیات قرآنی و احادیث نبوی و ولوی هم‌آهنگی ایجاد کند و به نحو شگفت‌انگیز و تحسین‌برانگیزی نیز توفیق یافته است.

اینک قبل از معرفی ابواب و فصول رساله حاضر و روشی که علامه بزرگ قدس سره در نگارش آن در پیش گرفته است، مناسب است اندکی پیرامون اهمیت اصل توحید و جایگاه آن در تفکر اسلامی پردازیم.

اهمیت اصل توحید و جایگاه آن در تفکر اسلامی

بدون هیچ گونه تردیدی توحید اصل اساسی جهان بینی اسلامی و رکن مهم جملگی اعتقادات یک مسلمان است. روح توحید بر سراسر تعالیم اسلامی سایه افکن است و بازگشت تمامی دستورهای اسلام در واپسین تحلیل به مسئله توحید است.

مرحوم استاد شهید علامه مطهری - رضوان الله تعالی علیه - در مورد اهمیت توحید و جایگاه آن در اندیشه اسلامی بیان دقیق و عمیقی دارد که برای بهره‌وری بیشتر خوانندگان گرامی در این جا آن را نقل می‌کنیم.

ایشان می‌فرمایند:

با اندیشه انسان گمان می‌کند که توحید یکی از مسائل اسلام است و هزاران مسئله دیگر در اسلام در کنار توحید قرار گرفته است، ولی وقتی با نگاهی دقیق‌تر می‌نگرد می‌بیند اسلام سراسرش «توحید» است، یعنی تمام مسائل آن چه آنها که مربوط به اصول عقاید است و چه آنها که به اخلاقیات و امور تربیتی و یا به دستورالعمل‌های

روزانه ارتباط دارد همگی یک جا و یک پارچه توحید است.

در منطق اصطلاحی وجود دارد که می‌گویند: تحلیل و ترکیب. این دو کلمه که در آن جا در (فکر) به کار می‌رود از علوم طبیعی اتخاذ شده است و مراد این است که همان طور که در عالم ماده تجزیه و ترکیب است، یعنی همه مرکبات، تجزیه می‌شود به عناصر اولیه، و اگر آن عناصر را ترکیب کنند دو مرتبه آن مرکب تشکیل می‌گردد، در اندیشه‌ها و افکار نیز چنین است. تمام اندیشه‌ها و افکار بشر را فیلسوفان می‌گویند به اصل عدم تناقض بر می‌گردد. یعنی اگر تحلیل و تجزیه بکنند، بازگشت به این اصل مسلم بدیهی می‌نماید.

در اسلام چنین اصلی وجود دارد که همان «توحید» است. یعنی تمام مبانی اسلام را اگر تحلیل کنیم بازگشت به توحید می‌کند. اگر نبوت و معاد را که دو اصل دیگر از اصول اعتقادی هستند و یا امامت را مورد تحلیل قرار دهیم در شکل دیگر، توحید است. و اگر دستورهای اخلاقی و یا احکام اجتماعی اسلامی را مورد بررسی قرار دهیم در شکل توحید خود نمایی می‌کند. (۱)

سپس استاد شهید رحمه الله اشاره می‌کند که این مطلب را از تفسیر شریف المیزان استفاده کرده اند و از افاضات خود مرحوم علامه است. (۲)

معمولاً چنین پنداشته می‌شود که مقصود از توحید همان قضیه «خدا هست» می‌باشد، اگر چه چنین نیز هست، اما مسئله به این جا محدود نمی‌شود و ابعادی وسیع تر و دامنه‌ای فراخ تر دارد. «توحید در خلاقیت»، «توحید در ربوبیت»، «توحید در عبادت»، «توحید در محبت»، «توحید در تشریع و تقنین» به علاوه توحید در ذات و صفات و افعال که به ترتیب «توحید ذاتی» و «توحید صفاتی» و «توحید افعالی»

۱- استاد مطهری، آشنایی با قرآن، سوره‌های حمد و بقره، ص ۳۳

۲- مرحوم علامه در جلد ۱۱ ترجمه تفسیر المیزان در تفسیر سوره مائده (چاپ کانون انتشارات محمدی) این مطلب را مطرح فرموده است

خواننده می شوند همه از مراتب و درجات و اقسام و شئون اصل توحید است. فهم مسئله توحید با تمامی ابعاد آن از دشوارترین مسائل فکری و اعتقادی است. ابعاد وسیع این مسئله بر دشواری آن می افزاید. مثلاً «تبیین رابطه حق و خلق و خالق و مخلوق»، مسئله «جبر و اختیار و خلق اعمال»، مسئله «اراده ذاتی حق تعالی»، «علم ذاتی حق تعالی»، «عدم استقلال عالم در برابر خداوند»، «کیفیت صدور فیض از خداوند»، مسئله «پیدایش شرور در عالم»، «حدوث و قدم عالم»، «ربط ثابت به متغیر» و ده ها مسئله دیگر که فرع بر اصل توحید و یا از شئون و نتایج آن است. حل و هضم تمامی این مسائل برای هر کسی میسر نیست و جز خاصان حق و مقربان او و حکیمان ژرف اندیش و عارفان خداین، آن هم به مقدار ظرفیت و سعه وجودی خود، کسی را راهی به این معارف نیست. البته از نظر شرعی فهم تفصیلی تمامی این معارف نیز بر همگان وجوب عینی ندارد و تکلیف فوق طاققت نکرده اند بلکه یک حد نصابی از این عقاید و معارف لازم است که فقهای عظام - کثرالله أمثالهم - در کتب فقهیه بیان فرموده اند. پس چنین نیست که همگان موظف به یادگیری همه این مسائل عمیق و فنی باشند.

بحث در این بود که مسئله توحید تنها در قضیه - «خدا هست» - خلاصه نمی شود.

بلکه توحید یک جهان بینی است یک نگرش جامع به هستی و هستی شناسی عمیق است. اعتقاد به توحید از حد یک مفهوم ذهنی فراتر می رود و تمامی زندگی و سراسر هستی را تحت پوشش خود می گیرد به طوری که فرد موحد در بینش و رفتار و کنش، در اعتقاد و در عمل «توحیدی» می اندیشد و عمل می کند و سراسر زندگی او حضور توحید است. لذاست که عرفای موحد و حکیمان متأله ضمن اعتراف به دشواری و ژرفائی مسئله توحید، آن را تنها در حد یک «اعتقاد» خلاصه نکرده اند، چنان که حق هم همین است، بلکه آن را نوعی سیر و سفر و رفتار و عمل می دانند. نوعی «وصول» و رسیدن و مشاهده و دیدن می دانند که آدمی به آن بار می یابد و به توحید می رسد نه

این که تنها توحید را می داند و به آن اعتقاد دارد.

رسیدن به توحید، غایت آمال عارفان است، نهایت سیر عارفان «فناى در توحید» است که با عبارت های گوناگونی از آن تعبیر می کنند.

در این جا به عنوان نمونه بیان بلند یکی از عارفان الهی و نیز سخنی از یکی از حکیمان ژرف اندیش اسلامی در مورد شناخت توحید و دشواری و نیز اهمیت آن می آوریم باشد که راه گشای مطالعات و تحقیقات بیشتر خوانندگان گرامی گردد.

صائن الدین علی بن محمد ترکه معروف به ابن ترکه اصفهانی در کتاب ارزنده خویش به نام تمهید القواعد که از متون عمیق و کتاب های درسی عرفان نظری است درباره توحید چنین می گوید:

فَبِإِنْ مَسْأَلَهُ التَّوْحِيدِ حَسَبَ مَا حَقَّقَهُ الْمُشَاهِدُونَ، وَطَبَّقَ مَاشَاهِدَهُ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ أُولَى الْكَشْفِ وَالْعَيَانِ مِمَّا لَمْ يَهْتَدِ إِلَيْهِ إِلَى الْآنَ نَظَرُ ذَوِي الْعُقُولِ بِمَشَاغِلِ الْحُجَجِ وَالْبُرْهَانِ إِلَّا مَنْ أَيْدَهُ اللَّهُ بِنُورٍ مِنْهُ، وَوَفَّقَهُ بِهِدَايَتِهِ إِلَيْهِ، مِنَ الْحَاضِرِينَ مِنْهُمْ مَرْتَبَتِي الْإِسْتِدْلَالِ الْعَقْلِيِّ وَالشُّهُودِ الذَّوْقِي، الْفَائِزِينَ بِمَنْقَبَتِي الْعِلْمِ الْعَلِيِّ وَالْكَشْفِ الْآلِيِّ، الَّذِينَ خَلَّصَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ مَضَائِقِ الْمَقَدِّمَاتِ مِنَ الْخَطَايَاهِ وَالْبُرْهَانِيهِ إِلَى أَقْصَى الْوَارِدَاتِ الْكَشْفِيهِ، وَالْمَخَاطَبَاتِ الْعَيَانِيهِ بِحُسْنِ مُتَابَعَةِ الْأَنْبِيَاءِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، الَّذِينَ هُمْ رَوَابِطُ رَقَائِقِ الْحَقَائِقِ مِنْ عَيْنِ الْجَمْعِ إِلَى مَحَلِّ التَّفْصِيلِ، وَوَسَائِطُ نُزُولِ الْمَعَانِي عَنْ سَمَاءِ الْقُدْسِ إِلَى مَقَامِ التَّنْزِيلِ، سَيِّمًا مَنْ تَأَسَّى مِنْهُمْ أُسْوَهُ حَسَنَهُ بِالْأَوَّلِ مِنْهُمْ وَجُودًا وَرَتَبَهُ وَالْآخِرِ مِنْهُمْ زَمَانًا وَبِعْتَهُ، مُحَمَّدٌ الَّذِي هُوَ غَايَةُ الْغَايَاتِ وَآثَارُهُ الْمُنِيفَةُ مَوْرِدُ الْكَمَالَاتِ وَمَتَبِعُ السَّعَادَاتِ، عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ أَفْضَلُ الصَّلَوَاتِ وَأَجْمَلُ التَّحِيَّاتِ. وَإِذَا تَرَى أُمَّتَهُ الشَّرِيفَةَ إِذَا حَافِلُوا تَحْقِيقَ مَعَانِي التَّوْحِيدِ وَفَقُّوا بَيْنَ الْبِرَاهِينِ الْعَقْلِيَةِ وَالنَّوَائِيسِ النَّقْلِيَةِ بِمَالَا يُتَصَوَّرُ عَلَيْهِ الْمَزِيدُ، حَيْثُ يَدْفَعُونَ شُبُهَاتِ بَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ الْقَاصِرِينَ عَنْ تَطْبِيقِ لَمَّا أُنْزِلَ عَلَيْهِمِ مِنَ النَّصِّ وَ مَا أَفَادَهُمُ النَّظَرُ

ص: ۴۵

الصَّحِيحُ الصَّرِيحُ، وَكَذَلِكَ فِي سَائِرِ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَالْمَعَارِفِ الْيَقِينِيَّةِ، قَدْ بَيَّنُّوا مَوَاقِعَ خِلَالِهِمْ، وَأَظْهَرُوا مَوَاضِعَ زَلَلِهِمْ بِمَا يُسْتَبَانُ مِنْهُ مَحَلُّ اللَّبْسِ، وَيَتَمَيَّزُ بِهِ السُّهَاءُ مِنَ الشَّمْسِ، كُلُّ ذَلِكَ إِنَّمَا هِيَ شَعْشَعَةٌ مِنْ ذُكَاةٍ تُمِيطُ لَيْلًا أَدْهَمَ، بَلْ شِنْشِنَةٌ أَعْرِفُهَا مِنْ أَخْرَمَ، هَذَا وَأَنَّ زَمَانَنَا هَذَا قَدْ بَلَغَ مُنْهَتَى كَمَالِهِ، وَاسْتَوَى دَوْحُهُ إِقْبَالَهُ، وَحَانَ أَوَانُ اجْتِنَاءِ ثَمَارِهِ، وَكُشِفَ الْقِنَاعُ عَنْ مُخَدَّرَاتِ أَبْكَارِهِ بِمَا اسْتَنَارَتْ عَلَى صَفَحَاتِ أَيَّامِهِ مِنَ الْآثَارِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ السَّمَاوِيَّةِ وَالزُّبُرِ الْكَشْفِيَّةِ الْعَالِيَةِ، وَلَعَمْرُنَا تَجِدُ مَا لَا تَصِلُ إِلَيْهِ الْأَكْبَرُ إِلَّا بَعْدَ ارْتِيَاضِ نُفُوسِهِمْ بِالرِّيَاضَاتِ الْمُتَعَبَةِ الشَّاقَّةِ مَدَى اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ، قَدْ صَارَ مُضْغَةً لِلْخَاصِّ وَالْعَامِّ، وَمَا كَانَ إِفْشَاؤُهُ أُفْتِي بِأَهْرَاقِ دَمِ الْكِبَارِ قَدْ أَصْبَحَ فِي الْاِشْتِهَارِ كَالشَّمْسِ فِي رَابِعَةِ النَّهَارِ. وَبِالْجَعْلِهِ مَا لَا يُمْكِنُ لِلْعَكَّالِ أَنْ يَطَّوُّا مَرَاجِلَ طَوَاهُ إِلَّا بَعْدَ خَلْعِ النَّعْلَيْنِ، وَلَا لِأَحَدٍ أَنْ يَجُورَ حَوْلَ حِمَاهِ إِلَّا بِإِطَاعَةِ الْقَدَمَيْنِ، يَلِ بِالْإِنْخِلَاعِ عَنِ الْقُوَّتَيْنِ قَدْ تَسَمَّعَ أَسْرَارَهُ مِنْ شَرَاكِهْمَا، وَيُقْتَنَصُ تَوَافُرَ دَقَائِقِهِ مِنْ رَقَائِقِ نَضْدِهِمَا، وَاشْتِرَاكِهْمَا اقْتِنَاصَ شَوَارِدِ حَقَائِقِهِ مِنْ حَبَائِلِ إِدْرَاكِهْمَا، فَإِنَّ اللَّيْبَ بِقُوَّتِي الْوَهْمِ وَالْعَقْلِ، وَتَرْتِيبِ مُيَدَرِ كَاتِبِهِمَا بِمَيَامِنِ هَذِهِ الْأَحْيَانِ وَالْأَوْقَاتِ وَصَلَ إِلَيْهِ وَعَثَرَ عَلَيْهِ وَصُولَهُ إِلَى أَجَلِي الْيَقِينِيَّاتِ، وَعُثُورَهُ عَلَى أَوَّلِ الْبَدِيعِيَّاتِ؛ (۱)

همانا مسئله توحید بر حسب تحقیق اهل مشاهده و طبق مشاهده اهل تحقیق از صاحبان کشف و عیان، جز با روش کشف و شهود و علم حضوری، ممکن نیست. و نظر صاحبان عقول که سرگرم و مشغول به حجج و براهین و علم حصولی اند به مسئله توحید راه نبرده است. جز آن کسی که از میان آنها مؤید به تأیید و توفیق هستند که توحید را اول با کشف و شهود عیاناً مشاهده می کنند و سپس یافته های

۱- صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، (چاپ انجمن حکمت و فلسفه ایران)، ص ۷

خود را با زبان استدلال بیان می دارند. خداوند اینان را از تنگنای مقدمات خطابی و برهانی رهانیده است و به ساحت واردات کشفیه و مخاطبات عیانیه رسیده اند و این نیز در پرتو حُسن متابعت ایشان از انبیاء الهی علیهم السلام بوده است که معرفت عیانی جز به متابعت میسر نیست، زیرا انبیاء الهی روابط رقائِق حقائق اشیاء از عین جمع به محل تفصیل می باشند و وسائط نزول معانی از سماء قدس به مقام تنزیل اند. مخصوصاً کسانی که به اسوه اولیاء که از لحاظ وجود و رتبت اول و از لحاظ زمان و بعثت آخر است و علت غائی وجود است و آثار مُنیفه او که آبشخور کمالات و منبع سعادات است تأسی می جویند.

لذا می بینی که امت شریف او هنگامی که خواستار تحقیق در مبانی توحید باشند میان براهین عقلی و شرایع نقلی آن چنان آشتی و پیوند و هم آهنگی ایجاد می کنند که افزون بر آن قابل تصور نیست و همه شبهات فلاسفه ای را که در ایجاد هم آهنگی و توفیق میان عقل و وحی عاجز و ناتوان بوده اند را رفع نموده اند. در سایر علوم حقیقی و معارف یقینی نیز همین گونه کامیاب و موفق بوده اند و تا آن جا در توفیق میان عقل و نقل پیشرفت کرده اند که توانسته اند مواضع لغزش و مواقع خلل در براهین و استدلال ها و شکوک و التباسات این فلاسفه قاصر را آشکار کنند و از این رهگذر حق از باطل تمیز داده شده است. و همه این موفقیت ها همچون پرتوی است از نور خورشید وحی و نبوت که در سایه آن شب ظلمانی سایه جهل محو نابود شده است.

این زمانی که در آن هستیم زمانی است که علم و معرفت به منتهای کمال خود رسیده است و قامت آن راست گشته است و قد برافراشته است و هنگام چیدن میوه های معرفت فرا رسیده است. پرده از چهره پردگیان دوشیزه برداشته شده و آنچه که در کتاب های منزله آسمانی و زُبُر عالی کشفی وعده داده شده است بر صفحات روزگار ما آشکار گشته است. و به جانم سوگند که آنچه را که اکابر عرفا تنها بعد از

ص: ۴۷

ریاضت های جان فرسا و بسیار سخت و گذشت زمان طولانی بدان رسیده اند در روزگار ما همچون لقمه ای شده است که همه خاص و عام آن را می جویند! و آنچه را که افشای آن مایه ریخته شدن خون بزرگان می گشت در روزگار ما آن چنان رایج و شایع شده است که خورشید نیمروز در وسط آسمان را می ماند!

چکیده سخن این که آنچه را که کاملان تنها با پیمودن مراحل و سیر منازل و خلع نعلین کردن و فانی گشتن از دو قوه وهم و عقل و دو گام (عقل نظری و عقل عملی) و با تحمل رنج و تعب و دشواری های بسیار بدان دست می یابند، همه این اسرار را در این روزگار از بند نعل ایشان می شنوی!

و رقائق حقایق را با دام و تور عقل و وهم شکار می کنند (یعنی همه می توانند تور بیندازند، تور ادراک و دام عقل را، و همه این حقایق مختلف و پراکنده را یک جا شکار کنند!).

شخص فرزانه و خردمند با دو قوه عقل و وهم و با ترتیب مدرکات این دو قوه و از یمن و برکت این روزگار به این اسرار دست می یابد و همچون درک روشن ترین یقینیات و رسیدن به بدیهی ترین بدیهیات به دریافت رازهای نهان نائل می گردد!

این ترجمه آزاد که از عبارت های ابن ترکه ارائه نمودیم مشتبی است از خروار و نمونه ای است گویا که هم دشواری مسئله توحید و هم بلندای اندیشه حکیمان و عارفان اسلامی را نمایان می سازد و در عین حال گزارشی است از زمانه و روزگار مؤلف و شکوه و انتقادی است از بازاری شدن و عامیانه گشتن معارف بلند حکمی و عرفانی که دسته ای سر نتراشیده ادعای قلندری می کنند و راه نرفته مدعی وصول به حقایق می شوند و چه شباهت فراوانی است بین روزگار مؤلف و روزگار ما! بگذریم که سخن بسیار است و مجال اندک. بحث در دشواری و عمق مسئله توحید و جایگاه رفیع و بی مانند آن در اندیشه و جهان بینی اسلامی بود پیرامون دشواری مسئله توحید و ژرفای آن در همین کتاب تمهید القواعد در موضعی دیگر چنین آمده است:

ص: ۴۸

فَبِإِنْ تَقْرِيرَ مَسْأَلِهِ التَّوْحِيدَ عَلَى النَّحْوِ ذَهَبَ إِلَيْهِ الْعَارِفُونَ، وَأَشَارَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ، مِنَ الْمَسَائِلِ الْغَامِضَةِ الَّتِي لَا يَصِلُ إِلَيْهَا أَفْكَارُ عُلَمَاءِ النَّاظِرِينَ الْمُجَادِلِينَ، وَلَا يُدْرِكُهَا أَذْهَانُ الْفَضَلَاءِ الْبَاحِثِينَ مِنَ النَّاظِرِينَ؛^(۱)

همانا توضیح مسئله توحید طبق روش عارفان و محققان، یکی از مسائل پیچیده و دشواری است که اندیشه اهل نظر و جدل را بدان راهی نیست، و ذهن های اهل بحث و نظر از درک و دریافت آن ناتوان است.

و اما سخن آن حکیم بلند مقداری را که وعده کرده بودیم در این جا نقل می کنیم.

آن حکیم عظیم الشأن، شیخ الرئيس بوعلى سیناست که در کتاب بی همتای خویش به نام الاشارات والتنبيهات در فصلی که به مقامات عارفان و حالات ایشان اختصاص داده است چنین می گوید:

جَلَّ جَنَابُ الْحَقِّ عَنْ أَنْ يَكُونَ شَرِيعَةً لِكُلِّ وَارِدٍ، أَوْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ إِلَّا وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ؛^(۲)

آستان حضرت حق از آن والا-تر است که هر رهگذری بر آن وارد شود، یا هر کسی از آن آگاه گردد مگر یک نفر بعد از نفر دیگر.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی رحمه الله در شرح این سخن شیخ می گوید: «وَالْمَرَادُ ذِكْرُهُ قَلَّةَ عَدَدِ الْوَاصِلِينَ إِلَى الْحَقِّ»؛ یعنی مقصود ابن سینا این است که تعداد واصلان به حق اندک است و جناب حق به روی هر کس باز نیست. و چه خوش گفته است که تعداد واصلان قلیل است و بسیار اندک شمارند آنان که به وصال حق باریافته اند گرچه مدعیان و شیادان و دکان داران و دغل بازان فراوانند! و به قول سعدی- علیه الرحمه- در بوستان که اشعاری نغز و شیوا در مورد توحید و سلوک و دشواری آن و اندک شمار بودن واصلان و مطالبی دیگر از این دست دارد:

۱- تمهید القواعد، ص ۴۸

۲- الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۳۹۴

ص: ۴۹

جهان متفق بر الهیتش فرومانده از کُنه ماهیتش

بشر ماورای جلالش نیافت بصر منتهای جمالش نیافت

نه بر اوج ذاتش پرد مرغِ وهم نه در ذیل وصفش رسد دست فهم

در این ورطه کشتی فروشد هزار که پیدا نشد تخته ای بر کنار

چه شب ها نشستم در این سیر، گم که دَهشت گرفت آستینم که قُم

محیط است علم مَلِک بر بسیطقیاس تو بر وی نگردد محیط

نه ادراک در کُنه ذاتش رسدنه فکرت به غُور صفاتش رسد

توان در بلاغت به سَخبان رسیدنه در کُنه بی چون سُبحان رسید

که خاصان در این ره فرس رانده اندبه لا اُخصی از تک فرومانده اند

نه هر جای مرکب توان تاختن که جاها سپر باید انداختن

وگر سالکی محرم راز گشت ببندند بر وی در بازگشت

کسی را در این بزم ساغر دهند که داروی بی هوشی اش در دهند(۱)

گرچه به بحث کنونی ما چندان ارتباطی ندارد، اما گذشتن از نقل بقیه ابیات شیوا و دل پذیر استاد سخن در امکان ما نیست و قلم بی تاب می کند که گوش جان خوانندگان صاحب دل را با نقل بقیه ابیات مقدمه کتاب معنوی بوستان بنوازد.

یکی باز را دیده پر دوخته ست یکی دیده ها باز و پر سوخته ست

کسی ره سوی گنج قارون نبردو گر بُرد، ره باز بیرون بُرد

بمُردم در این موج دریای خون کز او کس نبرده است کشتی برون

اگر طالبی کاین زمین طی کنی نخست اسب باز آمدن پی کنی

تأمل در آینه دل کنی صفایی به تدریج حاصل کنی

مگر بویی از عشق مستت کندطلب کار عهد الست کند

۱- بوستان سعدی، تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، (انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی)، ص ۳.

ص: ۵۰

به پای طلب ره بدان جا بری وز آن جا به بالِ محبتِ پری

بدرّد یقین پرده های خیال نماند سراپرده آلا جلال

دگر مرکب عقل را پویه نیست عنانش بگیرد تحیر که بیست

در این بحر جز مرد راعی نرفت گم آن شد که دنبال داعی نرفت

کسانی کزین راه برگشته اند برفتند بسیار و سرگشته اند

خلاف پیمبر کسی ره گزید که هرگز به منزل نخواهد رسید

محال است سعدی که راه صفاتوان رفت جز بر پی مصطفی(۱)

در این ابیات اخیر در نشان دادن راه وصول به حق و طی وادی سلوک و کوشش در تحصیل صفای نفس و رسیدن به مقام شامخ یقین و دست یافتن به اکسیر بی همتای محبت الهی و پاره شدن حجاب ها و نارسایی عقل و اهمیت همت و پشت کار و ضرورت اقتدای به رهبر و مرشد کامل و پیروی تامّ از شریعت نبوی صلی الله علیه و آله و سلوک شرعی و سیر حُجّی و مقام حیرت در برابر عظمت و عزّت و جلال ذات حق و رسیدن به فنا و «بی هوشی» و دیگر مسائل سلوکی که بر اهلش پوشیده نیست، شیخ عارف و سخن سرای بزرگ شیراز غوغا کرده و داد سخن داده است و دریغا که اکنون حوصله ورود در توضیح و تفسیر نکات و لطائف و اشارات این ابیات زیبا و دلنشین نیست.

با توضیحاتی که تاکنون داده شده خوانندگان محترم به نیکی دریافته اند که اصل توحید در جهان بینی اسلامی: جای گاهی رفیع و ارجمند دارد و تنها منحصر به اثبات وجود خدا نمی شود و حتی منحصر به «اثبات وحدانیت خداوند» نیز نمی باشد بلکه اساس جهان شناسی و هستی شناسی اسلامی و زیر بنای تمامی اعتقادات یک مسلمان را تشکیل می دهد. بحث در سیر تحول مفهوم توحید و تفاسیر جدیدی که از این اصل مهم اعتقادی به عمل آمده است یکی از مباحث بسیار ضروری و سودمند است.

۱- بوستان سعدی، تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، (انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی)، ص ۴.

تفسیری که وهابیان از توحید ارائه می دهند^(۱)، و تفسیر اجتماعی و سیاسی توحید از سوی گروه های مبارز مسلمان- یا لاقبل مدعیان مبارزه و انقلاب- و باز نمودن کاستی های آنها و دوری شان از توحید ناب قرآنی، بحثی است عمیق که فرصتی مناسب می طلبد تا به خوبی حق آن اداء شود در روزگار ما کسانی پیدا شده اند که توحید را «نوعی روش شناخت» معرفی کرده اند و برخی نیز توحید را به معنای «وحدت طبقاتی و نفی طبقه سلطه گر» تفسیر نموده اند. کسان دیگری گفته اند که مقصود از توحید «برداشتن مرزهای بین دنیا و آخرت و غیب و شهادت و معاش و معاد است» که به نظر آنان تقسیم نادرست و بی معنایی است. برخی توحید را به معنای «نفی هرگونه اختلاف و تفاوت»، چه در جامعه و چه عالم وجود و چه در پدیده های طبیعی دانسته اند. تفسیرهای دیگری هم وجود دارد که در خور تأمل و بررسی است.

غرض از طرح این مطالب آن است که بدانیم مسائل اسلامی دست خوشِ دگرگونی ها و تحریف های فراوانی شده است و همین بار مسئولیت محققان متعهد و اندیشمندان دلسوز را سنگین تر می کند تا در این مسائل بیندیشند و حاصل اندیشه های خود را در خدمت جامعه قرار دهند و با بدعت ها به مبارزه برخیزند.

البته در کتاب حاضر اشاره ای به هیچ یک از مطالب یاد شده، نشده است و تنها از دیدگاه فلسفی- عرفانی عمیق، پیرامون مسئله توحید بحث شده است.

۱- با مدد و فیض پروردگار نگارنده توانسته است تاکنون سه اثر پیرامون آراء وهابیان تقدیم جامعه اسلامی نماید که نام های آنها بدین قرار است: «نقد و تحلیلی پیرامون وهابی گری» که از سوی معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی چاپ شده است و بخش معاونت بین المللی همان سازمان، آن را به چند زبان بیگانه منجمله عربی و انگلیسی و اردو. در دست چاپ و انتشار دارد. «فتنه وهابیت» که ترجمه اثری از زینی دحلان، مفتی مکه است و همان سازمان آن را چاپ نموده است و آخری به نام «نقد و بررسی پیرامون آیین وهابیت» است که از سوی نشر موعود در دست انتشار اوست

امیدواریم خداوند بما توفیق عطا فرماید تا در رساله ای مستقل به آن مباحث بپردازیم.

سخنی پیرامون رساله حاضر

رساله حاضر چنان که گفتیم روشی فلسفی -/ عرفانی دارد و مشتمل بر پنج فصل و یک مقاله الحاقی است که خود این مقاله الحاقی دارای سه فصل است که روی هم مجموع فصول رساله حاضر، به هشت فصل می رسد. بحث اصلی و محور سخن در رساله حاضر مسئله «توحید ذاتی» است و به دیگر ابعاد و اقسام و شئون و مراتب توحید نمی پردازد، زیرا آن مباحث را مرحوم علامه رحمه الله در رساله های جداگانه ای مورد بحث قرار داده است که از خداوند توفیق ترجمه و نشر آنها را نیز خواستاریم چکیده سخن علامه کبیر قدس سره در رساله حاضر آن است که وجود حقیقی است اصیل و ثابت که بر خلاف پندار سوفسطائیان و منکران واقعیت، دارای واقعیتی انکارناپذیر است.

حقیقت وجود امری است نامحدود و بی تعین که از صرافت و بساطت و اطلاق تام برخوردار است و نه جزء دارد و نه ثانی می پذیرد و نه غیری در مقابل او تحقق دارد.

غیر از وجود حق تعالی، تمامی موجودات، وجودشان از سنخ «وجود رابط» است که جز تعلق و ربط و وابستگی محض به جاعل قیوم و خالق هستی بخش، هیچ استقلالی ندارند و جملگی شئون حق و فیض او و پرتو اشراق و افاضه حضرت «نور الانوار» و خالق کردگار می باشند.

خداوند هستی تمامی کمالات حقیقی را به گونه بالفعل دارا می باشد و کمالات اشیاء در حقیقت ظهور کمالات حضرت حق است و مانند اصل وجودشان هیچ گونه استقلالی ندارد.

در پایان رساله حاضر برتری روش تربیتی و نظام اخلاقی دین مبین اسلام را بر سایر ادیان آسمانی مورد بحث و تأکید قرار می دهند که مطلبی جالب و خواندنی

ص: ۵۳

است. (۱)

رساله حاضر با حجم اندک و اختصار فراوانی که دارد در عین حال از عمق و ارزش بسیاری برخوردار است، مرحوم علامه (ره) در رساله حاضر از روش معمول حکیمان که تکیه بر «وجوب ذاتی حق تعالی» است فراتر رفته و بر «اطلاق ذاتی» و «صرافت وجود حق» و «احاطه قیومیه» خداوند و «لاحدی و بی تعینی مقام ذات حق» تأکید و اصرار می‌ورزد و اهل فن می‌دانند که این همان مبنای قویم و عمیق عرفای اسلامی است که در معارف اهل بیت عصمت علیهم السلام نیز تکیه بر همین «اطلاق و لاحدی» است نه (وجوب ذاتی).

لذا پیشنهاد می‌شود که رساله حاضر به عنوان متن درسی رشته های معارف اسلامی، به خصوص فلسفه و عرفان، در دوره های فوق لیسانس (کارشناسی ارشد)

۱- شایان ذکر است که ما رساله حاضر را از روی متن عربی آن که همراه با شش رساله دیگر در مجموعه ای تحت عنوان رسائل التوحیدیه از سوی بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی و با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب در قم به طبع رسیده است، ترجمه نموده ایم. البته گفتنی است که رساله های نامبرده با کیفیتی بسیار بد و چاپی و نامرغوب و بسیار مغلوط منتشر شده است که ما در بسیار مواضع، متن عربی را خودمان تصحیح نموده ایم به ترجمه آن پرداخته ایم. این سلسله رساله های کوچک و کم حجم دارای ویژگی های ممتازی می باشند که از آن میان می توان به استفاده سرشار از آیات و روایات در طرح مسائل فلسفی و عرفانی اشاره کرد که این خود کاری است ابتکاری و جدید و در عین حال بسیار لازم. استخراج مبانی فلسفه و عرفان راستین اسلامی از کتاب و سنت کاری است که گرچه چندان بی سابقه هم نیست اما به شکلی مدون و منظم و آشکار همراه با نوآوری های فکری فراوان، برای نخستین بار توسط مرحوم علامه در این رساله ها مطرح گشته و عرضه شده است. نگارنده در اثر استقبال و تشویق فراوان خوانندگان و سروران و اساتید معظم نسبت به ترجمه رساله الولایه که تحت نام ولایت نامه به چاپ رسیده تصمیم به ترجمه رساله حاضر گرفت و قصد دارد که این کار را با عنایات و امدادهای حضرت حق - جل و علا- در مورد بقیه رساله های حضرت علامه - رضوان الله علیه - نیز انجام دهد. البته این تصمیم با صلاحدید و مشورت بلکه تکلیف نمودن برخی از تلامذه عظیم الشأن مرحوم علامه (ره) که از اساتید حقیر در فلسفه و عرفان و معارف اسلامی بوده اند انجام گرفته و نگارنده به عنوان انجام تکلیف و امثال امر آن بزرگان که حق حیات معنوی بر ذمه این جانب دارند به این کار دست یازیده است. امید که مورد قبول خداوند سبحان و اهل نظر قرار گیرد

ص: ۵۴

دانشگاه های کشور تعیین شده تا دانشجویان و مشتاقان معارف عمیق اسلامی بتوانند به نحو مستقیم و به شکل درسی از اندیشه های والای صاحب المیزان بهره بگیرند. از همین رو مانیز به قدر وسع خود پاورقی هایی به عنوان توضیح بر رساله حاضر افزودیم و به تناسب موضوعات در بخش های مختلف رساله حاضر، منابعی برای مطالعه بیشتر دانشجویان و طلاب عزیز و نیز جهت تحقیق مدرسان این متن معرفی نمودیم تا در ضمن تدریس متن حاضر، بدان مآخذ مراجعه نموده و امر تدریس برای آنان آسان گشته و در فرونشاندن عطش دانشجویان و طلاب محترم کام یابی و موفقیت بیشتری حاصل نمایند.

در پایان این مقدمه، راقم این سطور بر خود فرض می داند که تذکر دهد، کار خود را مبرّا از نقص و کاستی نمی داند، لذا در مورد رساله حاضر، همچون سایر تألیفات و آثار قلمی خود، خاضعانه از صاحب نظران تقاضا دارد که نگارنده را از تذکرات و ارشادات علمی و معنوی خود بی نصیب نگذارند که عمل شان مأجور و سعی شان مشکور خواهد بود.

از خداوند بزرگ حُسن عاقبت و توفیق خدمت برای خود و همگان را خواستاریم. (۱)

الحمد لله رب العالمین

اقل عباد

همایون همتی

تهران ۱۳۶۶

۱- این رساله، مانند ترجمه رساله الولایه علامه بزرگوار طباطبائی به درخواست جناب استاد سید هادی خسروشاهی، برای درج و نقل در «مجموعه رسائل» علامه، در اختیار «مرکز بررسی های اسلامی» قرار گرفت

ص: ۵۵

رساله ای درباره توحید

اشاره

و اوست خدایی که نامش گرامی است. و این رساله نخست از کتاب توحید است.

به نام خداوند بخشنده مهربان

سپاس و ستایش در خور پروردگار جهانیان است و درود و سلام بر دوستان و یاران او محمد و خاندان پاکش باد که مقربان درگاه اویند.

همانا در جهان هستی موجود واحدی وجود دارد که واجب الوجود بوده و تمامی صفات کمالی را دارا می باشد. (۱)

۱- مقصود از «واجب الوجود بالذات» ذات غنی قائم به ذاتی است که از غیر خود بی نیاز بوده و معلول هیچ علتی نمی باشد و سابقه و لا- حقه عدم ندارد و نیستی را به هیچ روی بر او راهی نیست. هستی محض است و محض هستی است (به قول مرحوم محقق داماد، استاد صدرالمتألهین، او «کلُّ الوجود» و «کُلُّ الوجود» است). موجد و هستی بخش ماسوای خود و خالق تمامی اشیاء است. چنین وجود شریفی که شدیدترین و غنی ترین مراتب وجود، بلکه به عبارت دقیق تر تنها وجود غنی و بلکه غنای محض است، لا-جرم دارای تمامی صفات کمالی همچون علم و حیات و قدرت و اراده و سمع و بصر و تکلم ... خواهد بود و این مطلب را قواعدی همچون «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیئی منها» و نیز قاعده «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» به خوبی به اثبات می رسانند، چه خالی بودن ذات واجب از کمالات و هر کمالی مساوی است با (نقص) و (امکان) و (احتیاج) او ناگزیر (واجب الوجود نبودن او)! زیرا که احتیاج با وجوب وجود و غنای محض نمی سازد و شأن ممکنات است که سراپا فقر و نیازند. البته عرفا در این زمینه عقیده دیگری دارند که خلاصه آن این است که «فقد هر کمال تعین می آورد»، لا جرم «واجب» بایستی واجد جمیع کمالات به نحو «صرافت» و «اطلاق» باشد و گرنه از مقام «اطلاق»، سقوط کرده و «متعین» می شود و هر «متعینی» محدودالذات بوده و از مظاهر واجب است نه خود واجب، زیرا که واجب الوجود بالذات- یعنی حضرت حق جلّ و علا- نامحدود و مطلق محض بوده آن هم وجود مطلق لا بشرط که حتی مقید به قید اطلاق هم نیست، نه آن (مطلق قسمی) که در برابر (مقید) مطرح می شود و اطلاقش عین تقیید است، زیرا اطلاق، قید اوست. برای آگاهی بیشتر به منابع زیر رجوع شود: ۱. تفسیر سوره حمد، حضرت امام خمینی ۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳ و ۵ و ۳. آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح یزدی. ۴. شرح منظومه، علامه شهید استاد مطهری. ۵. بدایه الحکمه و نهایه الحکمه، تألیف علامه طباطبائی. ۶. اسفار، ج ۶، ص ۱۱۰ (بحث در قاعده بسیط الحقیقه)

ص: ۵۶

می‌گوییم همانا مسلمان و دیگران براهین و دلایل کامل و مشهوری بر وجود او و صفاتش اقامه کرده اند. (۱)

ما در این جا به مقدار فهم خود در مقام اثبات این حقیقت در ضمن چند فصل به بحث می‌پردازیم.

فصل ۱

بایستی در سخن سوفسطائیان که جهان خارج را موهوم و پندار می‌دانند و سخن

۱- در مورد براهین خداشناسی بحث‌های فراوانی انجام گرفته است و در فلسفه اسلامی و نیز علم کلام اسلامی براهین متعددی بر اثبات وجود خدا و صانع و مبدأ عالم اقامه شده است که استوارترین آنها برهان معروف «صدیقین» است که تقریرات گوناگونی از آن ارائه شده است و با بیان‌های مختلفی مطرح گشته است. اکنون ما را مجال غوررسی و کاوش در این مطلب نیست. اما علاقه‌مندان را به منابع زیر ارجاع می‌دهیم: ۱. ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، استاد جوادی آملی. ۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، شهید مطهری. ۳. آموزش فلسفه، مصباح یزدی. ۴. الهیات، شیخ محمد حسین فاضل تونی. ۵. کاوش‌های عقل‌نظری، دکتر مهدی حائری یزدی. در مورد بررسی و داوری پیرامون خداشناسی به ویژه در فلسفه غرب می‌توانید از کتاب ارزنده علل‌گرایش به مادی‌گری و نیز کتاب کلیات فلسفه نوشته باپکین و استرول، چاپ انتشارات دانشگاه تهران استفاده کنید

ص: ۵۷

فیلسوفان که قائل به ثبوت خارجی این عالمند نیک تأمل کرد، گرچه سخن سوفسطائیان معنای صحیح و تفسیر درست و بیان کاملی در بر ندارد. (۱) جز این که ما می دانیم آنان چه می گویند و آنان نیز مراد ما را در می یابند پس روشن است که مراد ما از لفظ «اصیل» و «واقع» و «آنچه که در واقعیت وجود دارد» و «حقیقت» و «هستی» و «منشأ آثار»، همان چیزی است که در قبال سوفسطائیان اثبات می کنیم (و آنان بدان باور ندارند).

فصل ۲

از آن جا که وجود حقیقتی اصیل است و غیر از وجود چیزی در خارج نیست (۲) -

۱- سوفیسم به معنای انکار مطلق واقعیت به هیچ وجه امکان پذیر نمی باشد و قائل به آن - اگر واقعاً التفات بدانچه می گوید داشته باشد شخص سالمی نیست و بیمار است و باید روان درمانی شود - اما به معنای نسبیت ادراکات و یا خطاپذیری ذهن در ادراک واقع، مطلبی است در خور اعتنا و نیازمند بررسی که فیلسوفان بایستی ادله آنان را بررسی کرده و داوری دقیق و مستدل نمایند. اما ادله آنان - هر چه که باشد - گریزی از پذیرش فی الجمله واقعیت ندارند، زیرا بالأخره خود آنان و سخنانشان پیرامون نفی واقعیت، واقعیتی دارد! و کسی هست که سخنانی می گوید و ادعاهایی دارد و گر نه پس هیچ کسی نیست و هیچ سخنی هم نگفته است که قابل نقد و بررسی باشد و بحث با او میسر نمی باشد. ناچار سوفیسم یک مطلب بدیهی البطلان است هم چنان که «ثبوت واقعیت» یک اصل بدیهی است و مرحوم علامه طباطبائی در آغاز ج ۱ روش رئالیسم در این زمینه بحث فرموده اند بدان جا رجوع شود. منابع بیشتر برای مطالعه و تحقیق: ۱. آموزش فلسفه، ج ۱، مصباح یزدی. ۲. سیر حکمت در اروپا، فروغی. ۳. تاریخ فلسفه، امیل بریه، ترجمه علی مراد داودی. ۴. شرح نهایی، همایون همتی

۲- مسئله «اصالت وجود» یکی از مسائل عمیق و ابتکاری فلسفه ملاصدراست که حاصل اندیشه توانای فیلسوف کبیر اسلامی، صدرالمتهالین شیرازی قدس سره می باشد. این کشف بزرگ فلسفی که با الهام از مشاهدات عرفای الهی و مآثورات خاندان وحی علیه السلام حاصل گشته است بسیاری از مسائل فلسفی را تحت تأثیر قرار داده و چهره شمار فراوانی از مباحث فلسفی را تغییر داده است و اساسی نو پی ریزی کرده است و آثار بسیار با برکتی در فلسفه اسلامی به بار آورده است که بر محققان و کارشناسان پوشیده نیست. برای آگاهی از این کشف عمیق و ابتکار عظیم فلسفی به منابع زیر مراجعه فرمایید: ۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، شهید مطهری. ۲. شرح منظومه (مختصر و بسیط)، شهید مطهری. ۳. آموزش فلسفه، مصباح یزدی. ۴. کاوش های عقل نظری، دکتر مهدی حائری یزدی

ص: ۵۸

چه اگر چیزی غیر از وجود باشد باطل الذات خواهد بود- / بنابراین وجود یک (حقیقت صرف) خواهد بود (۱) و هر چه را که ثانی و دومی برایش فرض کنیم، باز

۱- یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی مسئله «صرافت وجود» است که در عرفان نظری نیز از آن استفاده می شود و نتایج مهمی بر آن مترتب می شود. این مسئله معمولاً در فلسفه ما تحت عنوان یک قاعده مطرح می شود به این عبارت که: «صِرْفَ الشَّيْءِ لَا يَتَشَبَّهُ وَلَا يَتَكَرَّرُ». یعنی: (صِرْف هر چیزی نه تکرار می شود و نه ثانی می پذیرد). توضیح مطلب این که: شیء در مقام ذات و صِرْف حقیقت، قابل امتیاز و تعدّد نیست، زیرا اگر شیء در مقام ذات و صِرْف حقیقت، قابل امتیاز و تعدّد باشد مستلزم «خُلف» خواهد بود. وجه استلزام این است که اگر در صِرْف ماهیت که از هر گونه چیزی جز ذات خود عاری و مجرد است دو گانگی و تعدّد فرض نماییم این پرسش پیش می آید که آیا این تعدّد و دو گانگی از کجا پیدا شده است؟ برای پاسخ به این پرسش ناچار باید اعتراف نمود که این تعدّد و دو گانگی یا از ناحیه «موضوع» یا از ناحیه «زمان» یا «مکان» و یا سایر «عوارض ماهیت» پیدا شده است و اعتراف به این امر که تعدّد و دو گانگی از ناحیه «موضوع» یا یکی از «عوارض ماهیت» است به معنای آن است که ماهیت را صرف و عاری از هر گونه شیئی جز ذات آن فرض نکرده باشیم و این خلاف فرض است، زیرا مفروض التعدّد، صرف ماهیت است و «خُلف» پیش می آید، یعنی آنچه را که صِرْف و عاری و تهی از همه چیز و همه گونه عوارض فرض کرده بودیم، همراه عوارض و اضافات و قیود خواهد بود که خلاف فرض اصلی ماست. باید دانست که این قاعده در باب «وجود» استفاده کرده است و همچون مرحوم علامه رحمة الله در متن رساله حاضر، صرف هستی را قابل تعدّد و تکرار نمی داند، زیرا اگر صرف هستی را مورد توجه قرار دهیم و آن را از هر گونه چیزی که از هستی بیگانه است بپیراییم متوجه خواهیم شد که هر چه خواسته باشیم برای هستی، ثانی فرض نماییم از هستی بیرون نیست، بلکه همان هستی است (یعنی باز هم خود آن دومی، یکی از مراتب و یا ظهورات وجود است، نه خارج از وجود، که خارج از وجود، یعنی عدم و نیستی که ثبوت و واقعیته ندارد و لاشیء محض است و باطل الذات) و بنابراین برای صرف هستی، ثانی متصور نیست و چیزی که ثانی ندارد قابل تکرار نیست. مرحوم علامه رحمة الله در کتاب نهایه الحکمه فصل جداگانه ای تحت عنوان «فِي أَنَّهُ لَا تَكَرَّرَ فِي الْوُجُودِ» به این مطلب اختصاص داده است، ص ۲۲ نهایه چاپ انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین و در بدایه الحکمه در زیر عنوان «احکام سلبی وجود» به این بحث پرداخته و ثابت نموده است که وجود هم «غیر» ندارد و هم «ثانی» ندارد. ص ۱۷ مکتبه الطباطبائی، قم. مرحوم صدر المتألهین قدس سره نیز در ص ۳۳۸، اسفار، ج ۳ چاپ جدید این بحث را مطرح ساخته است. استاد شهید مطهری رحمه الله نیز در جلد ۲ شرح منظومه و نیز درج ۵ روش رئالیسم این مطلب را مورد بحث قرار داده است. طالبان و علاقه مندان برای آگاهی بیشتر در این مورد می توانند غیر از منابع یاد شده به کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی تألیف غلامحسین ابراهیمی دینانی، ج ۲ ص ۵۱ مراجعه نمایند

ص: ۵۹

همان خودش خواهد بود زیرا اگر ثانی و دومی وجود، غیر از وجود باشد یا این که با چیزی غیر از وجود متمایز گردد، باطل و معدوم خواهد بود. پس فرض ثانی و دومی برای وجود، فرضی باطل و محال است. پس بنابر آنچه گذشت وجود حقیقی است واحد که وحدت آن (وحدت حقّه) می باشد. (۱)

و از همین جا آشکار می گردد که وجود مشتمل بر تمام کمالات حقیقی و راستین است و این کمالات به نحو «عیّت» و یگانگی در ذات وجود تحقق دارند. (۲) و از آن جا

۱- «وحدت حقّه» از اصطلاحات فلسفه اسلامی است و مقصود از آن وحدت کامل و ذاتی می باشد. به توضیح بیشتر هر گاه شیئی از تمام جهات متصف به وحدت باشد و هیچ گونه جهت کثرتی در آن نباشد آن را «واحد حقیقی» و وحدتش را «وحدت حقّه» یا «وحدت حقیقی» می نامند. به اسفار، ج ۱ ص ۱۹ مراجعه شود

۲- در مورد نسبت بین صفات خداوند با ذات او نظریات گوناگونی ابراز شده است. معتزله، اشاعره، حنابله، کرامیه و شیعه امامیه هر یک به گونه ای پیرامون این مطلب سخن رانده اند. ولی درست ترین نظریه همان نظریه شیعه امامیه است که قائل به عینیت صفات با یکدیگر و عینیت صفات با ذات می باشند. برای توضیح بیشتر به منابع زیر مراجعه نمائید: ۱. شرح تجرید، مرحوم آیه الله شعرانی رحمه الله. ۲. شرح باب حادی عشر، محمد تقی محمدی، انتشارات قدس محمدی، قم. ۳. سرمایه ایمان، ملا عبدالرزاق لاهیجی انتشارات الزهراء. ۴. أنیس الموحدين، ملامهدی نراقی انتشارات الزهراء. ۵. نامه رهبران، مرحوم میرزا احمد آشتیانی. ۶. آموزش فلسفه، مصباح یزدی. ۷. علم کلام، سید احمد صفائی دانشگاه تهران. ۸. مبدأ و معاد، ملاصدرا، ترجمه حسین اردکانی، تصحیح عبدالله نورانی

ص: ۶۰

که وجود ذاتاً عدم شکن است و عدم و نیستی را طرد می کند و پذیرای نیستی نمی شود، پس ذاتاً عدم را رخنه ای در او نیست و نیز «حمل» عدم بر او ذاتاً محال است. لذا وجود حقیقتی است که ذاتاً «واجب الوجود» است. (۱)

فصل ۳

از آن جا که هر مفهومی ذاتاً از مفهوم دیگر جداست و با آن فرق دارد- / و این مطلبی بدیهی و روشن است که نیازی به توضیح ندارد- / بنابراین ضرورتاً وقوع «مفهوم» بر «مصدق»، خالی از «تحدید» مصداق نخواهد بود و این برای شخص اندیشه گر بدیهی و آشکار است و عکس مطلب این می شود که همانا مصداقی که ذاتاً

۱- این مطلبی است بسیار والا و ارجمند که درک آن میسر هر کسی نیست. جز «آشنایان ره عشق» و حکیمان الهی و عارفان دل سوخته (و نه لفظی! به تعبیر بلند و پر نکته امام امت) کسی راه به حریم فهم آن ندارد. این مطلب به خوبی نشان اندیشه عرفانی مرحوم علامه است و شگفت است که برخی گفته اند علامه با عرفان نظری آشنایی نداشته و تنها مدرس حکمت متعالیه بوده است. گرچه خود همین سخن پاسخ خود را در بر دارد، زیرا حکمت متعالیه تنها یک فلسفه استدلالی محض نیست، مثل فلسفه بوعلی و مشائیان، بلکه سرشار و آمیخته است با مقالات و اقوال عرفا و مسائل عرفانی، و مگر می شود کسی راسخ در حکمت متعالیه باشد و به عرفان نظری تسلط نداشته باشد. به علاوه خود رساله حاضر و بقیه رساله های این سلسله- که از خداوند مَنان توفیق ترجمه و نشر آنها را به دعا خواستاریم- گواه صدق و دلیل گویای ماست بر این که آن بزرگ مرد علاوه بر طی مقامات و منازل عرفانی و سیر و سلوک و عرفان عملی، کاملاً تسلط بر اقوال و نظریات عرفا داشته بلکه در برخی از نوشتارهای خود بر ممشای آنان سیر می کرده است و طبق مبانی آنان سخن می گفته است چنان که در رساله حاضر، اطلاق وجود، صرافت وجود، توحید اطلاق، وحدت شخصیه وجود، مقام لاتعینی واحدیت وجود و ده ها مسئله دیگر را به اختصار و با اشارت- که اهل آن در می یابند و نامحرمان از فهم آن محرومند!- را با استادی و مهارت تام مطرح ساخته است. ایشان در این جا تصریح می کنند و صریحاً می فرمایند که حقیقت وجود مساوی است با وجوب. برای توضیح بیشتر به اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳ مراجعه نمایید و در ضمن به پاورقی استاد شهید مطهری قدس سره نیز توجه فرمائید تا متوجه اختلاف مبانی ایشان بشوید. اهل فن و محققان گرامی را برای اطلاع بیشتر از مبانی عرفانی مرحوم علامه رحمه الله به ویژه در موضوع مذکور به مطالعه رساله ایشان به نام المحاکمات بین المکاتبات که به تصحیح و تلاش استاد گران قدر حضرت آیه الله حسن زاده آملی- دام ظلّه العالی- در «یادنامه شهید قدوسی» چاپ و انتشار شفق به طبع رسیده، دعوت می کنیم

ص: ۶۱

نامحدود است، وقوع مفهوم بر آن، متأخر از مرتبه ذات آن مصداق خواهد بود به نوعی از تأخر که همان تأخر «تعین» از «اطلاق» است. و نیز معلوم و آشکار است که مرتبه «محمول» متأخر از مرتبه «موضوع» است و از آن جا که وجود «واجبی» یک «حقیقت صرف» است پس نامحدود است و فراتر از هر گونه «تعین اسمی» و «وصفی» و هر نوع «تقیید مفهومی» خواهد بود حتی از خود همین حکم (حکم هایی از قید و تعین) نیز رها و آزاد است. پس این حقیقت مقدس دارای اطلاقی خواهد بود نسبت به هر تعینی که فرض شود و در نظر آورده شود، حتی نسبت به خود این (حکم اطلاق) نیز دارای (اطلاق) و رهایی از قید خواهد بود. (۱)

فصل ۴

این مطلبی را که ما در فصل های گذشته یادآوری نمودیم به طور مکرر در کتاب و سنت مطرح شده است؛ مثلاً آیات فراوانی در کتاب خدا هست که می گوید:

«لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۲)؛

۱- قبلاً در این مورد توضیحاتی آوردیم و اکنون بر آن می افزاییم که اطلاق به معنای بی قیدی و رهایی از قید و شرط بر دو گونه است: اطلاق قسمی و اطلاق مقسمی. در اطلاق قسمی که قسم تقید است (که وجود بر دو قسم است: وجود مطلق، وجود مقید)، اطلاق، قید است برای وجود مطلق، پس وجود مطلق (بدون قید) گرچه به ظاهر هیچ قیدی ندارد و بی قید است اما خود همین صفت (بی قید بودن) در حقیقت قیدی است باری او و او را «مقید» می سازد و از اطلاق تام می اندازد. اما در «اطلاق مقسمی»، اطلاق از تمامی قیدها رها و آزاد است و حتی خود همین «بی قید بودن» و «قید نداشتن» نیز قیدی برای او نیست. پس مطلق است حتی از قید اطلاق! برای مطالعه بیشتر در این زمینه به منابع زیر مراجعه نمایید: ۱. شرح رسائل قیصری، استاد سید جلال الدین آشتیانی. ۲. شرح مقدمه قیصری، استاد سید جلال الدین آشتیانی. ۳. سیری در نهج البلاغه، استاد شهید مطهری. ۴. کاوش های عقل نظری، دکتر مهدی حائری یزدی

۲- شوری، آیه ۴۲

ص: ۶۲

آنچه در آسمان ها و زمین است از آن خداست.

یا می گوید:

«وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»*(۱)؛

مالکیت آسمان ها و زمین از آن خداست.

و یا این که:

«وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»*(۲)؛

آنچه که در شب و روز آرامش یافته همه ملک خداست.

زیرا آشکار است که این مالکیت، مالکیت اعتباری موهوم که تنها یک قرارداد اعتباری نزد عقلا است و به منظور ضرورت شهرنشینی و همزیستی قرار داده شده، نمی باشد بلکه این مالکیت یک نوع رابطه و نسبت حقیقی است که جز با قیام و وابستگی وجودی و ذاتی (منسوب) به (منسوبٌ إلیه) تمام نمی گردد.(۳)

و به جانم سوگند که اگر در کتاب خدا جز این دو آیه که می گوید:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ»*(۴)؛

و ما آسمان ها و زمین و آنچه بین این دوست را به بازی نیافریدیم.

«مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»*(۵)؛

۱- جاثیه، آیه ۲۷

۲- انعام، آیه ۱۳

۳- در مورد اعتباریات مراجعه کنید به: ۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی. ۲. دروس فلسفه، مصباح یزدی. ۳. کاوش های عقل عملی، دکتر مهدی حائری یزدی. ۴. ولایت نامه، ترجمه همایون همتی

۴- دخان، آیه ۳۸

۵- دخان، آیه ۳۹

ص: ۶۳

ما آسمان و زمین را جز به حق و از روی حکمت و مصلحت نیافریدیم و لیکن اکثر این مردم آگاه نیستند.

اگر جز این دو آیه نمی بود به تنهایی کافی بود که انسان آزاده به حقایق این معانی پی ببرد.

پس انسان هنگامی که از زخارف این دنیا کنده شد و از کالای پست این دنیای پست رو گرداند و هم خود را یگانه ساخت و به پروردگار بلند مرتبه و جهان پاک متوجه گشت، به طور عیانی مشاهده خواهد کرد که امور دنیوی از قبیل آرزوها و مال و ملک و سلطنت و بزرگی و ریاست و پیشی جستن و عزّت و سروری و نسب و نژاد و خانواده و دارایی و مقابلات اینها و هزاران از این قبیل، جملگی اموری موهوم و بازی و کالای فریب هستند.^(۱) همین طور لذت ها و نعمت ها و بهره گیری هایی که فریب خوردگان و تلاش گران دنبال آن می روند و خود را به خاطر آنها به کام مرگ

۱- ممکن است این سخن بر برخی گران بیاید و یا غیر قابل فهم جلوه کند! که مگر می شود اشیاء و موجودات، مایه فریب باشند، پس خدا چرا آنها را آفریده است؟ آیا خدا فریب کار است که چیزی را که مایه فریب آدمیان است بیافریند. البته این مطلب نیاز به بحثی مفصل دارد ولی در جواب به اختصار می گوئیم که: خیر، خدا بازیگر و فریب کار نیست، زیرا حکیم محض و عادل محض است و در مورد حکیم و عادل محض، چنین صفات و نسبت هایی فرض ندارد. خداوند دنیا را از روی حکمت و عدل آفریده است ولی آدمیان آن را به بازی می گیرند و مشغول بازی گری و فریب کاری می شوند. به علاوه مقصود از دنیا در معارف دینی ما غالباً خود اشیاء نیست، بلکه «روابط ما با اشیاء» و تعلّقات ما بدان هاست که دنیا نامیده می شود و همان است که مایه غرور و فریب و دوری از خداست و گرنه وجود خارجی اشیاء از آن حیث که مخلوق حق و آفریده اویند «آیه» خوانده شده است و در قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام به تدبیر در «آیات الهی» یعنی وجود موجودات عالم، دعوت و توصیه شده است. پس مقصود از کالای فریب و «متاع غرور» اعیان موجودات نیست، بلکه بدان ها تعلّق یافتن و سرگرم شدن و از خدا غافل شدن است که همان دنیاست. این بحث دامنه ای وسیع دارد که اکنون مجال آن ما را حاصل نیست، برای توضیح بیشتر به منابع زیر مراجعه کنید: ۱. تفسیر المیزان، علامه طباطبائی. ۲. تفسیر موضوعی قرآن، آیه الله جوادی آملی. ۳. سیری در نهج البلاغه، شهید مطهری

ص: ۶۴

می اندازند، همگی اوهامی است که خداوند ارباب حیات را بر آنها حاکم و مسلط گردانیده است تا دفتر عمر آنان به سر آید و به پایان برسد و خدا را امری است که به آن خواهد رسید. پس هنگامی که این انسان می بیند که حق تعالی - که نامش گرامی باد - در کتاب خویش و زبان رسولش و سنت اولیانش به خود نسبت می دهد که او رحمن و رحیم و خالق و مالک و عزیز و حکیم و غفور و شکور است و این که هر اسم نیکی از آن اوست و او پاک و منزّه از هر زشتی و نقص است می داند که این معانی حقیقی بوده و نسب و اضافاتی ثابت و واقعی بوده و با لطف قریحه و سلامت ذوق باور می آورد و یقین پیدا می کند که این نسبت ها نحوه های وابستگی ذوات موجودات به حق - عزّاسمه - بوده و او قیامش به ذات خویش است.

سپس مشاهده حق بر سر هستی هر موجودی به حسب ساختمان وجودی ویژه آن موجود، این مطلب را برای مؤکد و محکم می سازد که:

«أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (۱)؛

آیا گواهی خدایت کافی نیست که او بر همه چیز گواه است.

آن گاه با برهان در می یابد که نسبت حقیقی ثابت به حسب ذات شیء همچون خالقیت حق و پادشاهی او نسبت به اشیاء باید در «مقام ذات» تحقق پیدا کند و از آن جا که اشیاء «وجودات رابط» هستند، جز با تحقق طرفین شان «طرفین رابطه» تحقق نمی یابند، پس «منسوبّ إلیه» بایستی ضرورتاً در آن جا موجود باشد و حضور داشته باشد، از سوی دیگر بالضروره یکی از این دو، دو طرف رابطه که وجود رابط قائم بدان هاست، بایستی قائم به دیگری باشد و إلا یکی شدن دو چیز (إِتِّحَادُ الاثْنَيْنِ) لازم می آید که محال است. پس مالکیت حق تعالی نسبت به موجودات بدین نحو است که ذات اشیاء به او قائم است، و در مورد سایر نسبت ها و معانی - که پیش تر برخی را

ص: ۶۵

یادآور شدیم - مطلب همین گونه است.

اخبار مستفیض (۱) فراوانی نیز در دست است که می گوید: اِنَّهٗ تعالى واحداً لا بالعدد؛ خداوند واحد است نه واحد عددی.

شیخ صدوق در کتاب های توحید، خصال، معانی به طور مسند از شریح بن هانی روایت کرده است که گفت: یک نفر عرب در روز جنگ جمل نزد امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمد و گفت: یا امیرالمؤمنین آیا تو می گویی که خدا واحد است؟ مردم به او حمله ور شدند و گفتند: ای اعرابی آیا نمی بینی که حضرت در چه حالی هستند؟

حضرت فرمودند: آزادش بگذارید، زیرا آنچه که این اعرابی از ما می خواهد درست همان چیزی است که ما از این قوم می خواهیم. آن گاه فرمودند: ای اعرابی در مورد وحدانیت خداوند چهار گونه تفسیر وجود دارد که دو تفسیر آن در مورد خدا جایز و روا نیست و دو تفسیر آن درست و مطابق با واقع است. اما دو وجهی که در تفسیر وحدانیت خداوند نادرست و نارواست این است که کسی بخواهد خدا را واحد بداند و مقصودش از وحدت «وحدت عددی» باشد و این در مورد خدا جایز نیست زیرا کسی که دومی ندارد محکوم حکم اعداد نیست آیا نمی بینی که هر کس بگوید این سومی سه تاست (ثالث ثلاثه) کافر شده است؟ (۲)

۱- احادیث و اخباری که از معصومین علیهم السلام نقل می شود اقسامی دارد که در علم حدیث دسته بندی شده و مورد بحث قرار می گیرد و از نظر حجّیت و اعتبار در یک مرتبه قرار ندارند. حدیث مستفیض در اصطلاح علم حدیث به آن روایتی گفته می شود که راویان آن در هر طبقه از طبقات راویان بیش از دو تن و به قولی زیاده از سه نفر باشند ولی به سر حدّ تواتر نرسیده باشد و آن را «مشهور» نیز می نامند. درایه الحدیث، شانه چی، ص ۴۹، انتشارات جامعه مدرسین

۲- این مطلب اشاره است به آیه ۷۳ سوره مائده که خداوند می فرماید: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ﴾ «همانا کافر شدند کسانی که گفتند خداوند سومین اقانیم سه گانه است. توضیحی پیرامون این آیه شریفه و وجه استدلال به آن از تفسیر گران قدر المیزان می آوریم تا تفسیر سخن علامه بزرگ را هم از زبان خود او بشنوید. ایشان در توضیح آیه یاد شده می فرمایند: مقصود از یکی از سه چیز عبارتند از: ۱. پدر ۲. پسر ۳. روح. یعنی کلمه الله بر هر کدام از این سه صادق است چون در ابواب مختلف انجیل ها زیاد به چشم می خورد که: اب اله است: ابن اله است، روح اله است و در همین انجیل هاست که: اله در عین این که یکی است سه چیز است، ابن اله است، روح اله است و در همین انجیل هاست که: اله در عین این که یکی است سه چیز است، و مثال می زنند به این که کسی بگوید: زید فرزند عمرو انسان است. که در این جا نیز یک چیز سه چیز است زیرا در مثال بیش از یک حقیقت چیزی نیست و در عین حال هم زید است و هم پسر عمرو و هم انسان است اینها غفلت کرده اند که این کثرت و تعددی که در وصف است اگر (حقیقی) و واقعی باشد لابد موصوف هم متعدد خواهد بود، کما این که اگر موصوف حقیقتاً واحد باشد قهراً کثرت و تعدد اوصاف (اعتباری) خواهد بود و محال است که یک چیز در عین این که یکی است سه چیز باشد، عقل سلیم این معنا را نمی پذیرد. علامه بزرگ سپس می افزاید: عجیب این جاست که بسیاری از مبلغین مسیحی به این حقیقت اعتراف کرده و درباره این عقیده که جزو اولیات دین مسیح است می گویند: این مطلب از مسائل لا ینحلی است که از مذاهب پیشینیان به یادگار مانده و گر نه به حسب موازین علمی درست نمی آید. ما با کمال تعجب از آنها می پرسیم با این اعتراف پس چرا دست از آن بر نمی دارید؟ مگر در صحت و بطلان یک مطلب، خَلْف و سَيَلَف دخالت دارند؟! که اگر از سلف و نیاکان به یادگار مانده باشد بدون

دلیل صحیح و لازم الاتباع و اگر خَلَف و نسل جوان آن را گفت نباید پذیرفت؟! (به نقل از: ترجمه المیزان، ج ۱۱، ص ۱۱۸ چاپ
کانون انتشارات محمدی)

ص: ۶۶

و نیز اگر کسی بگوید که خدا یکی از مردم است و مقصودش یک «نوع» از یک «جنس» باشد، این هم نادرست است، زیرا این «تشبیه» است و پروردگار ما بلندمرتبه تر از این است که به چیزی تشبیه شود.

اما آن دو وجهی که درست است این است که کسی بگوید او واحد است و در میان اشیاء هیچ مانندی ندارد این کاملاً درست است و خدای ما این گونه است (شبهه و مانند ندارد). یا این که بگوید که خداوند -عَزَّوَجَلَّ- أَحَدٌ الْمَعْنَى و یکتاست و مقصودش این باشد که خداوند قابل تقسیم به اجزاء نیست نه در واقع و نه در عقل و نه در وهم، این سخن نیز درست بوده و خدای ما این چنین است.

و در کتاب توحید به طور مُسْنَد از هارون بن عبدالملک روایت شده است که گفت:

از امام صادق علیه السلام در مورد توحید سؤال شد فرمودند: «هُوَ عَزَّوَجَلَّ مَثْبُتٌ مَوْجُودٌ لَا

ص: ۶۷

مبطل ولا معدود؛ خداوند عزوجل ثابت و موجود است نه باطل و معدود. و در نهج البلاغه آمده است: واحد لا بعدد: (واحد است اما نه واحد عددی). و در خطبه دیگری آمده است: واحد لا من عِدَد؛ واحد است اما نه از حیث عدد. و در خطبه دیگری آمده است: «وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ؛ هر کس او را واحد بداند همانا او را شمارش کرده است.

خلاصه این که این گونه اخبار و خطبه ها در این مورد به حد استفاضه رسیده است.

و این روایات با صراحت و آشکارا می رسانند که وجود خدای متعال «صِرَافُ الْحَقِيقَةِ» است و چیزی و وجودی از حیطه و احاطه وجود او خارج نیست، زیرا اگر چیزی با او (و در عرض او) موجود باشد- به معنای حقیقی موجود بودن- آن گاه بالضروره حد فاصل و اندازه بین آنها پدید می آید که باید گفته شود این یکی و آن دو.

پس هیچ موجودی با وجود او موجود نیست مگر این که ذاتش قائم و وابسته به اوست، هم چنان که در حدیث موسی بن جعفر علیه السلام آمده است که فرمود:

كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ وَ هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ؛

خدا بود و چیزی با او نبود و اکنون نیز چنین است.

و در کتاب توحید، معانی و کتاب احتجاج از هشام از امام صادق علیه السلام روایت شده است که حضرت علیه السلام در پاسخ سؤال زندیق که پرسیده بود خدا چیست و چه ماهیتی دارد؟ فرمودند:

«هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ، ارْجِعْ بِقَوْلِي شَيْءٌ إِلَى اثْبَاتٍ مَعْنَى وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْءِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَ لَا صُورَةَ؛

او چیزی است غیر از چیزهای دیگر. و باز می گردم به گفتار خویش به ثابت نمودن مقصود از لفظ شیئی و می گویم که او حقیقت شیئیت و وجود را داراست جز این که او نه جسم است و نه صورت دارد.

روایات بسیار دیگری نیز راجع به مسئله توحید وجود دارد از آن جمله در کتاب توحید و آمالی و مانند اینها در روایت مسندی از امام رضا علیه السلام آمده است که فرمود:

ص: ۶۸

«أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلٍ عَدَدٍ، ظَاهِرٌ لَا بِتَأْوِيلٍ الْمُبَاشَرَةِ، مُتَجَلٍّ لَا بِاسْتِهْلَالٍ رُؤْيَاهُ، بَاطِنٌ لَا بِمُرَائِيَةٍ»؛

یکی است نه به عنوان برگردانیدن آن به مفهوم عدد و شمارش. و ظاهر است نه به عنوان برگردانیدن آن به مفهوم انبساط ظاهر بدن در مقابل چیزهای دیگر (همنشینی با اشیاء مادی). و جلوه می کند و از مرحله سر و خفاء آشکار می گردد، نه به عنوان امتداد یافتن و ظهور در مقابل بینایی. و باطن است نه به عنوان دور شدن و جدا بودن از نقطه معین.

باز در کتاب توحید بطور مسند از عمار بن عمرو نصیبی روایت شده است که می گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد توحید سؤال کردم فرمودند: واحد صمد ازل صمدی لا ظل له یمسکُهُ و هو یمسکُ الأشياءَ بأظلتها، عارفٌ بالمجهول، معروفٌ عندَ کُلِّ جاهلٍ، فردانی لا هو فی خلقه و خلقه فیهِ: (او واحد و صمد و ازل و صمدی است که هیچ سایه ای ندارد که او را بپوشاند ولی او اشیاء را با سایه های شان می پوشاند، او عارف به مجهولات است، او شناخته شده نزد هر جاهل است، او یکتا و فردانی است، نه او در خلق واقع است و نه خلق اش در او واقع اند.

و پوشاندن اشیاء با «سایه» همان ایجاد «تعینات» و قوام بخشیدن به ماهیات از سوی حق است و به عبارت دیگر همان (ظهور حق در مظاهر تعینات) در عین (اطلاق ذاتی) است.

و در مورد تفسیر «ظل و سایه» در بعضی اخبار مربوط به «طینت» مطالبی آمده است که از آن میان در خبر عبدالله بن محمد جعفری و عقبه که در تفسیر قمی و تفسیر عیاشی موجود است وارد شده که امام صادق علیه السلام فرمود: سپس آنان را- یعنی خلق را- برانگیخت در سایه هایی، پرسیدم: این سایه ها چه بودند؟ فرمود: آیا سایه خود را در نور خورشید نمی بینید که هم چیزی است و هم واقعی نیستی ندارد؟ و روشن است که مقصود حضرت در حدیث از این سایه ها همان «ماهیات» یا «موجودات مجازی» و

ص: ۶۹

«عَرَضِي» هستند.

و در برخی از خطبه های امیر مؤمنان علی علیه السلام چنین آمده است:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ، وَ جُودُهُ إِثْبَاتُهُ وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ، وَ تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ عَنِ خَلْقِهِ، وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَهُ صِفَةٍ، لَا يَتَّبِعُونَهُ عَزَلَهُ؛

آیات و نشانه های قدرت، برهان قاطعی بر اثبات هستی خداست بلکه خود وجود او که در همه چیز تجلی دارد گواه هستی خویش می باشد. شناخت او همان توحید و یگانه دانستن اوست و توحید واقعی جدا دانستن او از مخلوقات است به این معنا که صفاتش را مغایر با صفات ما سوی بدانیم نه این که کناره گیری و جدایی جسمانی مقصود باشد.

و این سخن، گرانبهاترین و فشرده ترین سخنی است که درباره توحید گفته شده و دلالت تام و تمامی بر مسئله توحید دارد.

و باز در نهج البلاغه و کتاب توحید به طور مُسَنَد از امام صادق علیه السلام از علی علیه السلام روایت شده که آن حضرت در خطبه ای که خطاب به «دِغْلَب» است چنین فرموده است:

هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازٍ بِهَا وَلَا بَائِنٍ عَنْهَا؛

او در تمام اشیاء است ولی با آنها آمیخته نیست و در عین حال از اشیاء نیز بیگانه نیست.

و در همین کتاب توحید باز به طور مُسَنَد از مسلم بن اوس از علی علیه السلام نقل شده است که فرمود:

بَلْ هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ بِلاَ كَيْفِيَّةٍ؛

او در اشیاء است بدون کیفیت و چگونگی.

و این مضمون و شبیه آن در خطبه ها و اخبار به طور متواتر وجود دارد.

هم چنین اخبار و روایاتی که در مورد «نفی صفات از حق تعالی» رسیده است بر مطلب نامبرده - که در فصل سوم گذشت - دلالت دارد؛ مثلاً در نهج البلاغه در یکی از

ص: ۷۰

خطبه‌ها چنین آمده است:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛

پایه نخستین دین: شناخت خداست و کمال شناخت خدا، راست دانستن وجود اوست و کمال آن یگانه دانستن او و کمال یگانه دانستن او پاک باوری به او و کمال پاک باوری به او نفی صفات از اوست.

در خطبه دیگری می‌فرماید:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَ أَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ نِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛

پایه پرستش خدا شناخت اوست و حقیقت شناخت او یگانه دانستن اوست و نظام توحید و یگانه باوری نسبت به او نفی کردن صفات (زائد) از اوست.

و اخبار و روایات دیگری نزدیک به همین مضمون وجود دارد که روایات دیگری آنها را تفسیر می‌کند و آشکار می‌گردد که مقصود از صفاتی که از خدا نفی می‌شوند صفات حادث و نو پدید نیست بلکه اصل نسبت دادن صفت به خدا که موجب (تحدید) و (تقیید) و مغایر با اطلاق ذات اویند مقصود اوست.

در کتاب إثبات الوصیه تألیف مسعودی در ضمن خطبه‌ای از حضرت علی علیه السلام چنین آمده است:

فَسُبْحَانَكَ مَا لَتْ كُلُّ شَيْءٍ، وَ بَايَنْتَ كُلَّ شَيْءٍ، فَأَنْتَ لَا يَفْقُدُكَ شَيْءٌ، وَ أَنْتَ الْفَعَالُ لِمَا تَشَاءُ، تَبَارَكْتَ يَا مَنْ كُلُّ مُدْرِكٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَ كُلُّ مَحْدُودٍ مِنْ صُنْعِهِ؛^(۱)

پاک و منزهی تو پروردگارا که همه چیز را از خود پُر ساختی و از همه چیز جدا و بیگانه هستی پس هیچ چیز تو را فاقد نیست و تو هر چه را که بخواهی انجام می‌دهی، تو مبارک هستی ای کسی که هر ادراک کننده‌ای هستی اش از توست و هر

۱- مسعودی، اثبات الوصیه، (چاپ منشورات الرضی، قم، مترجم) ص ۱۰۷

ص: ۷۱

محدودی، صنع و پدیده توست.

خطبه های امام علی علیه السلام و امام رضا علیه السلام و سخنان دیگر امامان علیهم السلام سرشار از این معناست. و روشن و آشکار است که خود صفت داشتن یک نوع «تحدید» و «تقیید» و موجب «تعین یافتن» و محدودیت است و خود مفهوم دریافت می شود پس این را فهم کن!

و در کتاب توحید به طور مُسند از عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است که حضرت فرمود:

تُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَأَسْمَاؤُهُ غَيْرُهُ، وَالْمَوْصُوفُ غَيْرُ الْوَصْفِ؛

خداوند به نام هایش (اسماء حُسنایش) نامیده می شود ولی او غیر از نام هایش و نام هایش غیر از او می باشند و موصوف غیر از صفت است.

این که حضرت فرمود: موصوف غیر از صفت است اشاره به این نکته است که مقصود از غیریت، آن گونه غیریتی است که مفهوم صفت که مصداقاً محدودیت آور است مستلزم آن است نه این که الفاظی که برای نام های خدا تعیین شده غیر از خداوند سبحان هستند که این مطلبی واضح و آشکار است.

و از همین باب است که در روایت پیرامون معنای «اللَّهُ أَكْبَرُ» گفته شده است که «اللَّهُ أَكْبَرُ» یعنی خدا بزرگ تر از آن است که وصف شود و به وصف در آید (یا در وصف بگنجد). این روایت را مرحوم شیخ صدوق رحمه الله در کتاب معانی الاخبار به دو طریق روایتی نقل کرده است.

و نیز در کتاب کافی و توحید از ابراهیم بن عمر از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَسْمَاءً بِالْحُرُوفِ غَيْرِ مَتَصَوِّتٍ، وَبِالْلفظِ غَيْرِ مُنْطَقٍ، وَبِالشَّخْصِ غَيْرِ مَجَسَّدٍ، وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ، وَبِاللونِ غَيْرِ مَصْبُوغٍ، مَنْفَى عَنْهُ الْأَفْطَارُ، مَبْعَدٌ عَنْهُ الْحُدُودُ، مُحْجُوبٌ عَنْهُ حَسٌّ كُلُّ مَتَوَهَّمٍ، مُتَسْتَرٌّ غَيْرُ

ص: ۷۲

مستور، فجعله كلمه تامه على أربعة أجزاءٍ معا ليس واحد منها قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماءٍ، لفاقه الخلق إليها، وحجب واحداً منها و هو الاسم المكنون المخزون، بهذه الأسماء الثلاثة التي أظهرت، فالظاهر هو الله تبارك و تعالى، و سخر سبحانه لكل اسم من هذه أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها، فهو الرحمن الرحيم المليك القدوس الخالق البارئ المصور الحي القيوم، لاتأخذه سنه ولا نوم، العليم الخبير، السميع البصير، العزيز الجبار المتكبر، العلي العظيم، المقتدر القادر، السلام المؤمن المهيمن البارئ المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيى المميت الباعث الوارث فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنی حتى تتم ثلاث مائه و ستين اسماً، فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، و هذه الأسماء الثلاثة أركان و حجب للاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، و ذلك قوله عزوجل: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»؛(۱)

خداوند تبارك و تعالى اسمی را آفرید که صدای حرفی ندارد، به لفظ ادا نشود و تن و کالبد ندارد، به تشبیه موصوف نشود، به رنگی آمیخته نیست، ابعاد و اضلاع ندارد،

۱- شیخ صدوق رحمه الله، التوحید، (چاپ مکتبه الصدوق به تصحیح سید هاشم حسینی تهرانی)، ص ۱۹۰، حدیث سوم، شایان ذکر است که این حدیث با اختلافی اندک در بحارالانوار مرحوم مجلسی نیز نقل شده است ولی ما طبق نقل خود علامه رحمه الله براساس توحید صدوق متن آن را آوردیم، گرچه نقل مرحوم علامه با متن توحید صدوق اندکی تفاوت داشت و مطابق نقل «بحار» بود اما چون در متن از توحید نام برده اند نه از بحار لذا ما بر اساس توحید صدوق روایت را نقل کردیم. در ضمن برای اطلاع علاقه مندان عرض کنیم که این حدیث شریف را خود مرحوم علامه در تفسیر شریف «المیزان» در تفسیر سوره اعراف آورده است و مرحوم آیه الحق، عارف کامل، میرزا جواد ملکی تبریزی که از تلامذه جمال السالکین و شیخ الواصلین مرحوم ملا حسینقلی همدانی- أفاض الله علينا من برکات تربته الشریف- است در آغاز کتاب گران قدر خویش به نام لقاء الله که توسط آقای فهری به فارسی نیز ترجمه شده است نقل نموده و توضیح داده است. طالبان می توانند به دو مأخذ یاد شده مراجعه نمایند

ص: ۷۳

حدود و اطراف از او دور گشته، حس توهم کننده به او دست نیابد، نهان است بی پرده، خدای آن را یک کلمه تمام قرارداد، دارای چهار جزء مقارن که هیچ یک پیش از دیگری نیست، سپس سه اسم آن را که خلق به آن نیاز داشتند هویدا ساخت و یک اسم آن را نهان داشت و آن همان اسم مکنون و مخزون است و آن سه اسمی که هویدا گشت ظاهرشان الله تبارک و تعالی است، و خدای سبحان برای هر اسمی از این اسماء چهار رکن مسخر فرمود که جمعاً ۱۲ رکن می شود، سپس در برابر هر رکنی ۳۰ اسم که به آنها منسوبند آفرید که آنها عبارتند از: رحمن، رحیم، ملک، قدوس، خالق، باری، مصور، حی، قیوم، بی چرت و خواب (ناخوانده)، علیم، خبیر، سمیع، بصیر، حکیم، عزیز، جبار، متکبر، علی، عظیم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهیم، منشی، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، رازق (روزی دهنده)، زنده کننده، میراننده، برانگیزاننده (باعث)، وارث. این اسماء با اسماء حسنی تا ۳۶۰ اسم کامل شود فروع این سه اسم می باشند و آن سه ارکانند و آن یک اسم مکنون مخزون به سبب این اسماء سه گانه پنهان شده است و این است معنای سخن خداوند که می فرماید: «بگو خدا را بخوانید یا رحمان را بخوانید، هر کدام را که بخوانید نام های نیکو از آن اوست».

و این روایت شریف در دلالت بر این مطلب که (اسماء حق) از (مقام اطلاق ذات) متأخرند آن قدر صریح و روشن است که نیازی به بیان و توضیح ندارد و این حدیث گران قدر بر بسیاری از اصول (علم الاسماء) و تنزل یافتن یک اسم از اسم دیگر و این که خلق و آفرینش فرع بر اسماء هستند و از آنها نشئت گرفته و پدید آمده اند دلالتی آشکار دارد.

مورد دیگر حدیثی است که در کتاب ارشاد و دیگر کتاب ها رسیده است که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در یکی از سخنانش فرمود:

ان الله اجل ان يحتجب عن شیئی او يحتجب عنه شیئی؛

ص: ۷۴

خداوند برتر و والاتر از آن است که از چیزی پوشیده شود و یا چیزی از او پوشیده باشد).

و در کتاب توحید به طور مُسند از یعقوب بن جعفر جعفری از موسی بن جعفر علیه السلام روایت شده است که فرمود:

لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ احتجب بغیر حجاب محجوب و استتر بغیر ستر مستور؛

بین خداوند و بین مخلوقاتش هیچ حجابی نیست مگر خود خلق، و بنابراین خداوند در حجاب و پرده است اما بدون حجاب پوشنده، و بدون پرده پنهان دارنده و مخفی کننده‌ای.

همانا این روایت بین «ظهور» خدای تعالی به اشیاء و «استتار» او به همان اشیاء جمع نموده است و این یک معنای لطیفی است که بازگشت اش به این است که «خفاء» و نهانی خداوند از شدت «ظهور» و پیدایی اوست. (۱)

۱- مسئله «ظهور و بطون حق تعالی» یکی از مسائل عمیق و ارزنده فلسفه اسلامی و عرفان نظری است که فیلسوفان مسلمان و عارفان موحد درباره آن داد سخن داده اند و با الهام از آیات شریفه قرآنی و روایات و بیانات معصومین علیهم السلام سخنانی نغز و دلپذیر و ژرف و راه گشا پیرامون این مطلب مهم اظهار داشته اند که طرح همگی آنها مجال وسیع می خواهد که اکنون ما را حاصل نیست، اما همین قدر به اختصار می گوئیم که خداوند ظاهر است در عین این که باطن است باطن است در عین این که ظاهر است. باطن است در عین ظهورش و ظاهر است در عین بطونش. اما بطون و اختفاء و ناپیدایی او از کثرت پیدایی و شدت ظهور اوست و نیز از قصور أبصار و بصائر ما. هم دیدگان ما و هم عقول ما از درک او قاصر و عاجزند. هم بصر ما و هم بصیرت ما توان مشاهده او و ادراک ذات او را ندارند که: (احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار). پس بطون و ناپیدایی حق به خاطر شدت ظهور او و نیز قصور مدارک و ضعف مشاعر ماست او در عین ظاهر بودن ناپیداست، پس باطن بودن او یعنی فرط پیدایی نه یعنی ناپیدایی. او به خاطر شدت وجودش و نامحدود و نامتناهی بودنش در ما نمی گنجد، نه در دیده ما و نه در دیده عقل ما و نه در ادراک و تصور ما. زیرا گنجایش «بحر» در «سبو» ممکن نیست. پس علت اختفاء و بطون او همان فرط ظهور و شدت وجود و پیدایی اوست. پس ظهور و بطون او دو چیز نیستند و دو جهت ندارند، بلکه عین همنند. در عین ظهور، باطن است و در عین بطون، ظاهر است. و بطون او عین ظهور او بلکه فرط ظهور اوست. و لذاست که از کثرت ظهور و شدت وجود گاهی دیده نمی شود و حتی انکارش می کنند مثل مادیون و ماتریالیست ها که منکر وجود خدا هستند. اینان در مثل مانند ماهیانی هستند که از یکدیگر درباره آب سؤال می کردند و نزد ماهی بزرگ رفتند و از او در مورد ماهیت آب سؤال کردند و او به آنها گفت شما غیر آب را به من نشان بدهید تا من آب را به شما نشان بدهم! ماهیان ندیده غیر از آب پرس پرسان زهم که آب کجاست؟! حال باید به منکران خداوند، به مادیون، به این کودکان مکتبی، در مسائل الهیات، به این نگونبختان اسیر عالم خاک و بندی عالم ماده و طبیعت گفت که شما غیر از آیات الهی و غیر از انوار و مظاهر حق و غیر از دلایل وجود حق، چیزی به ما نشان بدهید. خود شما و افکار شما و افعال شما و همه چیز شما آیت حق تعالی است، حتی همان فکر مادی شما، همان انکار صانع نمودن شما- گرچه انکار صانع اصلاً ممکن نیست- اما باز در عین حال همان فکر غلط شما، غیر از جنبه غلط بودنش، چون غلط بودن و بدی همه بر می گردد به عدم اما اگر بتوانیم انکار صانع را اساساً اندیشه و فکر بنامیم، همین اعتقادات باطل هم، خودش از آن حیث که موجود است دلیل بر وجود حق تبارک و تعالی است پس حق تعالی ظاهر است و از فرط ظهور مخفی و باطن و محتجب است. در خطب نهج البلاغه

مطالب گران قدری درباره ظهور و بطون حق تعالی وجود دارد و عارفان به خصوص صائن الدین بن ترکه اصفهانی در کتاب معروف تمهید القواعد در این خصوص داد سخن داده است. محققان را به مطالعه این دو منبع مهم دعوت می نمایم

ص: ۷۵

بنابراین روشن و آشکار گشت که (توحید اطلاقاً) (۱) برتر و بالاتر از آن است که به وصف در آید و مورد توصیف قرار گیرد و در حدیثی چنین آمده است:

من سئل عن التوحید فهو جاهل و من أجابه فهو مشرک؛

هر کس که درباره توحید سؤال کند جاهل است و هر کس که به او پاسخ بدهد مشرک است.

فصل ۵

این معانی که برای (توحید اطلاقاً) گفته شد تنها خاصّ دین مقدس اسلام است و در دیگر شرایع و ادیان یافت نمی شود آنچه که آنها در توحید بدان رسیده اند همان

۱- مقصود از این اصطلاح، همان «وحدت اطلاقاً حقیقت وجود» است که قبلاً پیرامون آن توضیحاتی دادیم. برای مطالعه و آگاهی بیشتر خوانندگان را به شرح استاد سید جلال الدین آشتیانی بر «رسائل قیصری» ارجاع می دهیم

ص: ۷۶

(مقام واحدیت) است (۱) و این که خداوند یک (ذات واجبی) است که دارای جمیع صفات کمالی می باشد و غایت آنچه که از ادیان گذشته و سخنان حکیمان الهی پیرامون توحید به ما رسیده است همان است که در فصل دوم گذشت. و خداوند هر کس را بخواهد به راه راست هدایت می کند. پایان یافت و سپاس خداوند را و درود بر محمد و خاندانش علیهم السلام.

۱- «مقام واحدیت» همچون «مقام احدیت» از اصطلاحات عرفان نظری است. در تعریف آن گفته شده که مرتبت هویت شخصیه ذات حق تعالی را که عاری از کلیه تعینات و صفات و مفهومات است «مرتبت احدیت» و فرق و تفصیل و اسماء و صفات او را واحدیت گویند. پس (احدیت)، یعنی مقام (اطلاق ذات) که در آن جا هیچ گونه کثرت و ترکیبی حتی کثرت اسمائی و صفاتی در بین نیست. اما «واحدیت» یعنی مرتبه بروز و ظهور صفات که ذات در کسوت صفات متعین و متجلی است و دارای یک نحوه کثرتی است. برای توضیح بیشتر به منابع زیر مراجعه شود: ۱. شرح دعای سحر حضرت امام خمینی - روحی فداه - چاپ جدید توسط انتشارات اطلاعات ترجمه آقای فهری و به تصحیح و اشراف و حواشی این جانب. ۲. اسفار، ج ۳، ص ۶۰. ۳. تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۴۶۲. ۴. لوائح جامی. ۵. رسائل قیصری با مقدمه و شرح و تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی

ص: ۷۷

مقاله الهادی

اشاره

بسمه تعالی

این مقاله، پیوست رساله حاضر است و ما در آن به بیان این مطلب می پردازیم که آنچه در اسلام پیرامون توحید گفته شده است آخرین مرحله توحید است و سپس در سه فصل نتیجه آن را بیان خواهیم کرد.

باید دانست که توحید از نظر آنچه که مورد و متعلق آن قرار می گیرد دارای اقسام و درجات گوناگونی است همچون «توحید ذات»، «توحید اسم»، که اسم همان ذات از نظر صفات و اوصافش می باشد و «توحید فعل». پس توحید دارای سه قسم یا سه مرتبه است: «توحید ذاتی»، «توحید اسمائی» و «توحید أفعالی» (۱) یعنی هر چیزی از نظر «ذات» و «صفت» و «فعل» قائم و وابسته به خداوند سبحان است.

۱- برای توضیح بیشتر در مورد اقسام توحید به خصوص از دیدگاه عرفا می توانید به منابع زیر مراجعه نمایید: ۱. ولایت نامه (ترجمه رساله الولایه مرحوم علامه طباطبائی). ۲. مصباح یزدی، مجموعه معارف قرآن، بخش ۱، خداشناسی. ۳. شرح مقدمه قیصری بر فصوص استاد سید جلال الدین آشتیانی. ۴. سید حیدر آملی، اسرار الشریعه. ۵. استاد حسن زاده آملی، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. ۶. امام خمینی، مصباح الهدایه. ۷. ملا محمد جعفر لاهیجی، شرح رساله المشاعر، تصحیح استاد آشتیانی

ص: ۷۸

فصل ۱

پیش از این دانستی که مقتضای برهانی که در فصل سوم گذشت این بود که هر «تعیّن مفهومی» و «محدودیت مصداقی» از ذات حق باید برداشته شود و نیز هرگونه تمیزی در آن جا باید محو شود و حتی خود همین حکم به محو هر تمیز نیز از مقام ذات منتفی خواهد بود. و از این جا دانسته می شود که استعمال لفظ «مقام» و «مرتبه» و مانند اینها در آن جا مجازی بوده و از باب ضیق تعبیر است. و نیز آشکار می گردد که «توحید ذاتی» به معنای شناخت ذات خداوند از آن جهت که ذات خداوند است مستحیل و ناممکن خواهد بود، زیرا شناخت یک رابطه و نسبتی است بین شناسنده و شناخته شونده و تو دانستی که همه نسبت ها و رابطه ها در آن جا معدوم و نابودند و در آن جا نسبتی در کار نیست و تنها شناختی که می توان در مورد او (مقام ذات خداوند) بدست آورد همانا شناخت «اسم» اوست نه «ذات» او چه احاطه علمی به مقام ذات حق میسر نیست. (۱) و آنچه که گفته اند که معرفت به اندازه عارف است و مقدار شناخت

۱- معرفت اکتناهی و درک کُنه ذات حق به هیچ وجه میسر احدی نیست و ذات اقدس واجب الوجود- / جلّ اسمہ- / مدرک و معلوم غیر خود قرار نمی گیرد نه به «علم حصولی ارتسامی» و نه به «علم حضوری اشراقی» و نه به عنوان «تعقل» و نه به عنوان «تخیل» و نه به نحو «احساس». و این از عمیق ترین مباحث الهیات و مسائل فلسفه اسلامی است. خداوند «محیط» بر همه اشیاء است که «اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» لا جرم «محاط» هیچ شیئی واقع نخواهد شد و اکتناه پذیر نخواهد بود. در روایات ما اشارات و تصریحات زیادی نسبت به این مطلب وجود دارد که علاقه مندان می توانند به باب «التوحید و نفی التشبیه» از کتاب شریف توحید صدوق رحمه الله مراجعه نمایند. خطبه های توحیدی نهج البلاغه نیز سرشار از نکات و لطائف و مطالب بلند و عمیق حکمت آمیز در این خصوص می باشد. منابع زیر نیز برای تحقیق بیشتر قابل مراجعه است: ۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵. ۲. مجموعه معارف قرآن، مصباح یزدی، ج ۱، خداشناسی. ۳. لمعات الهیه، ملاعبدالله زنوزی. ۴. تفسیر موضوعی قرآن کریم، استاد آیه الله جوادی آملی. ۵. حکمت الهی، محی الدین الهی قمشه ای. ۶. نصوص الحکم بر فصوص الحکم، استاد آیه الله حسن زاده آملی. ۷. منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ملاعبدالله زنوزی، تصحیح نجیب مایل هروی انتشارات مولی

ص: ۷۹

به اندازه توان شناساگر است نیز به همین مطلبی که گفته شد بازگشت می کند. مثال این مطلب، مثال آب برداشتن از دریاست، زیرا پیمانه جز دریا را نمی خواهد و نمی جوید، اما آن مقدار آبی که از دریا بر می گیرد به اندازه گنجایش و ظرفیت خود اوست (نه به اندازه وسعت و بیکرانگی دریا).

و نیز از مطالب قبلی دانسته می شود که ذات حق تعالی، خارج از حیطه بیان است (مقصود این است که او در توصیف و بیان نمی گنجد).

از این جا آشکار می گردد که «توحید ذاتی» آخرین درجه توحید است زیرا توحید کامل آن است که ذات حق، که پیرامون توحیدش بحث می شود، از هر تعین حقیقی یا اعتباری و حتی از خود همین حکم که نوعی تعین و قید است نیز آزاد و رها باشد.

خداوند سبحان به پیامبرش فرمود: «وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى»؛ [\(۱\)](#) همانا پایان سیر و حرکت به خدا می انجامد.

فصل ۲

قبلاً دانستی که مقتضای برهان یاد شده در فصل دوم این رساله این است که خداوند- / که نامش گرامی باد- / ذاتی است که دارای تمام صفات کمالی بوده و تمام صفات نقص از او نفی می شود و این که تمام صفات او عین ذات اوست و این مطلب همان میراث ادیان پیشین است که پیامبران پیشین مردم را به آن می خوانده اند و نیز همان چیزی است که از تعالیم فلسفی حکیمان الهی مصر و یونان و پارس و غیر آن

ص: ۸۰

آشکار می گردد و بزرگ ترین فیلسوفان اسلامی مانند معلم ثانی أبو نصر فارابی و پیشوای حکیمان و خردمندان شیخ أبو علی سینا به شرح آن پرداخته اند و صدرالمألهین نیز در کتاب های خویش بدان باور داشته و به اثبات رسانده است که هستی یک حقیقت واحد مشکک است که دارای مراتب مختلفی از نظر شدت و ضعف بوده و ضعیف ترین مراتب آن (هیولای اولی) (۱) و قوی ترین و شدیدترین آن

۱- مقصود از «هیولی» که به آن (ماده اول) نیز می گویند جوهری است که هیچ گونه فعلیتی نداشته و پذیرای صورت های گوناگون و فعلیت های مختلف می باشد. به عبارت دیگر یک امکان محض و استعداد محض برای قبول انواع فعلیت ها را «هیولی» می نامند. در فلسفه اسلامی بر سر اثبات وجود «هیولی» و کیفیت آن مباحث مفصلی مطرح شده است و بین مشائیان و اشراقیان اختلاف نظر وجود دارد. علاقه مندان می توانند به منابع زیر رجوع کنند: ۱. منطق صوری، خوانساری. ۲. شرح منظومه، استاد شهید مطهری. ۳. علم کلی، دکتر مهدی حائری یزدی. ۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، شهید مطهری. ۵. دروس فلسفه، مصباح یزدی. ۶. چکیده چند بحث فلسفی، مصباح یزدی. مسئله «وجود رابط» یکی از ابتکارات عظیم فلسفی صدرالمألهین شیرازی، فیلسوف بزرگ اسلامی است. تقسیم وجود به مستقل و رابط، نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی توسط ایشان انجام گرفته است و این کشف بزرگ موجب حل بسیاری از معضلات مباحث الهیات و مشکلات فلسفی شده است و آثار و فواید گران قدری به بار آورده است. «وجود رابط» یعنی وجود تطفلی و وجودی که عین ربط و اتکاء به دیگری است، هیچ گونه استقلالی از خود ندارد و ربط محض و وابستگی محض به علت هستی بخش است. اکنون مجال بحث تفصیلی نیست تا به خوبی عمق این بحث و ثمرات و نتایج ارزشمند این کشف عظیم فلسفی را به خوبی باز نماییم اما علاقه مندان را به مطالعه و پی گیری این بحث دعوت می نماییم. منابع زیر در این مورد قابل مراجعه است: ۱. آموزش فلسفه، مصباح یزدی. ۲. دروس فلسفه، مصباح یزدی. ۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی با پاورقی های استاد شهید مرتضی مطهری رحمه الله. ۴. وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، غلامحسین ابراهیمی دینانی. ۵. کاوش های عقل نظری، دکتر مهدی حائری یزدی. ۶. شرح منظومه، استاد شهید مطهری رحمه الله

ص: ۸۱

(وجود واجبی) است که از نظر قدرت و کمال و شدت هستی نامتناهی و نامحدود است. و جمیع مراتب هستی موجود بوده و البته همگی (وجودات رابط) (۱) و غیر مستقل بوده به طوری که هیچ حکم استقلالی پیرامون آنها نمی توان اظهار کرد و ربط محض بوده و وجود آنها مستهلک و فانی در لمعان و درخشش نور وجود حق تعالی است.

از آنچه که گذشت روشن می شود که اثبات کامل ترین مراتب توحید خداوند سبحان به دین مقدس اسلام اختصاص داشته و این همان «مقام محمدی» است که محمد صلی الله علیه و آله و خاندان پاکش علیهم السلام بدان مخصوص گشته و اولیای امت او نیز به نحو وراثت از او بر آن دست یافته اند.

فصل ۳

آنچه پیرامون توحید ذاتی گفتیم با مشاهده تام نیز مشهود می شود، زیرا انسان به

۱- این مطلب که آیا می شود وجود رابط را لحاظ استقلالی کرد یا نه، محل اختلاف است. حکیم سبزواری رحمه الله معتقد است که وجود رابط را اصلاً نمی توان لحاظ استقلالی کرد (منظومه، چاپ مک گیل، ص ۹۴)، مرحوم صدر المتألهین هم در بعضی مواضع اسفار نظری شبیه به نظر مرحوم حاجی اظهار کرده است. اما مرحوم علامه در بدایه (ص ۳۸، چاپ مکتبه الطباطبائی قم) و نیز در نهایه الحکمه (ص ۲۸ تا ۳۱ چاپ انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم) نظری برخلاف مرحوم سبزواری و ملاصدرا رحمه الله ابراز فرموده اند و در آن دو کتاب یاد شده بر این عقیده اند که می شود «وجود رابط» را استقلالاً نظر کرد و شاید حق هم همین باشد، ولی در رساله حاضر ظاهراً طبق مبنای حکیم سبزواری و صدر المتألهین بحث کرده اند و با نظرشان در آن دو کتاب تفاوت آشکاری دارد که شاید عدول از نظریه قبلی شان به حساب آید که البته این مطلبی است که محتاج بررسی می باشد، زیرا ظاهراً و کتاب بدایه الحکمه و نهایه الحکمه را بعد از این رساله نگاشته اند و قول نهائی شان ظاهراً همان است که در بدایه و نهایه فرموده اند. واللّٰه اعلم

ص: ۸۲

طور فطری و وجدانی وجود خود را حضوراً می‌یابد و روشن است که وجود هر موجود متعینی در پرتو افاضه وجود نامحدود (مطلق) حق تحقق می‌یابد، پس شهود (متعین) خالی از شهود (مطلق) نخواهد بود. و نیز انسان مشاهده می‌کند که هر تعینی ذات خویش وابسته و قائم الذات به «اطلاق» است پس اصل تعین قائم الذات و وابسته به «اطلاق تام» است. هم چنین آدمی به طور فطری می‌یابد که خضوع و کوچکی و کرنش موجود متعین و محدود در برابر «مقام اطلاق» و موجود مطلق و نامحدود لازم و ضروری است. فطرت آدمی نیکویی کار نیک و زشتی کار زشت و این که تکلیف نیاز به بیان دارد همه را ضروری و بدیهی می‌یابد و این سه مطلب همان توحید ذاتی و ولایت مطلقه (۱) و نبوت عامه (۲) است که همه این امور به طور تمام و

۱- مقصود از «ولایت مطلقه» همان مقام «ولایت تکوینی» و «وساطت در فیض» است که در اثر قرب به حق حاصل می‌شود و برای معصومین به نحو تام و کامل حاصل بوده و شاگردان و تربیت یافتگان مکتب آنان نیز به قدر سعه وجودی و استعداد خود حائز این کمال می‌باشند- گرچه مسئله امامت و وصایت و خلافت بنا به ادله متقن انحصار در اشخاص معینی که همان امامان معصوم اند دارد و دیگران هیچ گونه سهمی و حقی و حظی از آن ندارند- اما توفیق تقرب به حق و در پرتو قرب حق دست یافتن به یک کمالات و مقامات معنوی، منحصر به شخص خاص یا اشخاص معینی نبوده و نیست و راه برای همگان باز است. ولایت مطلقه که تنها برای معصومین علیهم السلام امکان پذیر بلکه حاصل بوده عبارت است از همان (واسطگی در فیض) و (فناء ذاتی) و مقام ولایت تکوینی و اشراف بر ما سوی الله- که البته به اذن اله بوده و هیچ گونه شائبه استقلال یا «تفویض» یا «غلو» در کار نخواهد بود، زیرا همگی بندگان حق و شاگردان اویند و در پرتو فیض و تربیت او و به اذن او چنین مقامات و کمالاتی را حائز گشته اند- / البته ولایت معانی دیگری هم در لغت و در علم فقه و علم کلام دارد که با مصطلح عرفا تفاوت دارد و در متن رساله حاضر بنا به قرائن فراوان، همان معنای عرفانی که اشاره شد مراد است نه چیز دیگر

۲- مسئله نبوت از مسائل مهم کلامی و مباحث ارزنده اعتقادی است و در علم کلام مطرح می‌شود. گرچه عرفا و فلاسفه اسلامی نیز درباره آن همچون سایر اصول اعتقادی به بحث پرداخته اند، اما بحث نبوت ماهیتاً یک بحث کلامی است. بحث از اصل مسئله نبوت و ضرورت وحی و هدایت تشریعی الهی و ارسال انبیاء برای هدایت انسان ها را اصطلاحاً در علم کلام «نبوت عامه» می‌خوانند و در مقابل بحث از نبوت هر یک از انبیاء را بطور معین و مشخص، «نبوت خاصه» می‌گویند. برای توضیح بیشتر به کتاب علم کلام، (نبوت عامه) تألیف مرحوم سید احمد صفائی مراجعه نمایند

ص: ۸۳

کمال در شریعت اسلامی مورد توجه واقع شده است؛ چنان که خداوند فرمود:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (۱)؛

پس روی خود را متوجه آیین پاک پروردگار کن که خداوند انسان ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش خدا نیست.

در کتاب توحید به طور مسند از علاء بن فضیل از ابی عبدالله علیه السلام نقل شده است که می گوید: از ایشان سؤال کردم درباره فطرتی که خدا همه مردم را بر آن آفریده است فرمودند: التوحید: (مقصود از فطرت، توحید است). و در تفسیر علی بن ابراهیم قمی بطور مسند از امام رضا علیه السلام از پدرش، از جدش محمد بن علی بن حسین علیه السلام در مورد فطرتی که مردمان بر آن فطرت آفریده شده اند آمده است که فرمودند:

هو لا اله الا الله، محمد رسول الله، علی امیر المؤمنین الی هیهنا التوحید؛

مقصود لا اله الا الله و این که محمد صلی الله علیه و آله رسول خدا و علی علیه السلام امیر مؤمنان است می باشد و توحید نیز همین است.

و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

بعثت لاتمم مکارم الاخلاق؛

من برای کامل کردن ارزش های اخلاقی برانگیخته شده ام.

و خداوند فرمود:

«وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»؛

این پیامبری است که آمده است تا پاکی ها را بر شما حلال کرده و ناپاکی ها را بر شما حرام گرداند.

و روایت های فراوانی در دست است که نشان می دهد تشریع احکام و دستورهای

ص: ۸۴

دینی در اسلام گرد سه محور یاد شده (توحید ذاتی، ولایت مطلقه، نبوت عامه) می چرخد. البته به کارگیری گرایش های فطری و فطرت ساده در مورد تشریع احکام در این شریعت مقدس (اسلام) به نتایج گران قدر و شگفت انگیزی در تمام امور مربوط به ملکات و اخلاق و اعمال انجامیده است که هیچ یک از شرایع گذشته بر آن پیشی نگرفته است. اما در مورد ملکات اخلاقی، باید دانست که ملکه یک نوع علم و آگاهی است و انسان کامل جز حق نمی بیند و انسانی که در طریق کمال جویی است شایسته نیست که به غیر از حق به کسی توجه کند. بنابراین دیگر موردی برای اخلاق رذیله و زشت و رذائلی همچون عجب و خودپسندی و کبر و خود بزرگ بینی و ریا و سمعه و خودنمایی و جبن و بخل و دوستی جاه و مقام و گرایش به دنیا و مانند آن باقی نمی ماند.

بنابراین طبق روش اخلاقی اسلام (که آدمی را از طریق توحید و توجه تام و انحصاری به خدا سیر می دهد و تربیت می کند)، اخلاق فاضله با خدا و برای خدا انجام می گیرد. این مطلب را نیک دریاب!

و به جانم سوگند که چه تفاوت بسیاری است بین این که گاهی انسان یک رذیلت اخلاقی را، مثلاً رذیله جبن و ترسویی را، از راه توجه نکردن به غیر حق تعالی از نفس و لوح ضمیر خود پاک کند، به طوری که چیزی غیر از خدا نبیند و نداند تا از او بترسد، و بین این که یه کوقت برای زدودن و دفع این رذیله اخلاقی به خدا توکل کند که این روش رایج شرایع است. و نیز چقدر تفاوت است بین روش هایی که گفته شد با این روش اخلاقی که یک وقت انسان برای دفع رذیله ای مانند ترسویی به این روش تمسک جوید که وقوع چیزی که باعث ترس شود امری است «ممکن الوجود» و «مساوی الطرفین» که وجود و عدمش هر دو احتمالی یک سان دارند و خوف و جبن (ترسویی) با ترجیح یافتن جانب وجود بر جانب عدم تحقق می یابد و (ترجیح بلامرجح) هم که محال و قبیح است. یا این که مثلاً به این طریق متوسل شود که جبن و

ص: ۸۵

ترسوئی یک رذیلت زشت اخلاقی است که نزد مردم ناپسند و ناستوده است چنان که حکمای اخلاق می گویند، پس از این گونه رذائل باید اجتناب کرد. ما تنها یک نمونه آوردیم و دیگر موارد را نیز همین گونه قیاس کن و بررسی نما (تاتفاوت این روش های گوناگون اخلاقی را دریابی). با این همه، شریعت مقدس اسلام تمام این روش ها را در تعلیم و تربیت به کار برده است. (۱)

۱- این مطلب را که روش تربیتی اسلام با سایر ادیان تفاوت هایی و برتری هایی دارد، مرحوم علامه در چند جای تفسیر المیزان نیز مطرح فرموده اند و بسیار بر روی آن تأکید دارند، منجمله در جلد ۱۱، سوره مائده و جلد ۲۱، سوره یوسف از ترجمه ۴۰ جلدی المیزان، (چاپ کانون انتشارات محمدی)، به تفصیل در مورد تفاوت های روش تربیتی اسلام با روش تربیتی اسلام با روش های تربیتی سایر ادیان و شرایع آسمانی سخن گفته اند و الحق که نکات بدیع و تازه یاب فراوانی را مطرح ساخته اند، ما برای توضیح بیشتر مطالب متن، سخنان خود ایشان را که در پاورقی کتاب علی و فلسفه الهی از تفسیر المیزان نقل کرده اند به اختصار می آوریم به امید آن که روشن گر اذهان نکته سنج و ژرف اندیش مشتاقان گردد. ایشان می فرمایند: «ما در جلد اول تفسیر المیزان، ضمن یک بحث قرآنی خاطرنشان ساخته ایم که طرق تهذیب نفس و تحصیل اخلاق فاضله سه تاست: اول: طریقه حکما و فلاسفه اخلاق، و آن عبارت از این است که فضائل اخلاقی را از رذائل و صفات ناپسند تشخیص دهیم و آنها را در پرتو حسن و قبح عقلی از یکدیگر جداسازیم، سپس فضائل نفسانی را فقط به خاطر نیکی و نیکویی شان و به علت زیبایی و جمالشان اختیار کنیم و خود را با آنها بیاراییم. مرد حکیم می گوید: شجاعت، عفت و حکمت اموری هستند که در نزد عقل پسندیده و زیبا و نیکو هستند و مردم نیز از آنها خوششان می آید و صاحبش را تمجید می کنند، لذا انسان عاقل تنها به سبب خیر مطلق و حسن و زیبایی بایستی خود را با آن صفات آراسته گرداند. دوم: طریقه پیغمبران است. انبیاء از این راه وارد شده اند که چون اخلاق نیکو و خصال پسندیده باعث خشنودی و رضای حق می شود و صفات رذیله و ملکات نکوهیده موجب خشم و غضب الهی می گردد پس انسان باید آنچه را که او را به سوی بهشت می برد برگزیند و از آنچه که او را به آتش و عذاب ابدی می کشاند، پرهیز کند. سوم: طریقه اختصاصی اسلام است. استدلال اسلام در این زمینه در پرتو توحید خالص صورت می گیرد، زیرا هنگامی که انسان یقین پیدا کرد که هستی حقیقی ویژه خداست خواهد دانست که اوست مالک تمام وجود و هستی و آثار آن و پروردگار کلیه جهانیان اوست و دیگران در برابر او مالک نفع و ضرر، مرگ و زندگی نیستند، در این حال است که انسان جز آنچه را خدا بخواهد، اراده نمی کند و جز از آن که خدا از آن کراهت دارد، متنفر نیست، او اصلاً خودش را مالک چیزی نمی داند تا خود را با آن مشغول کند و در نتیجه دچار عجب و تکبر و یا غم و اندوه و دیگر حالات نفسانی نمی گردد. او در جهان هستی برای غیر خدا وقعی و منزلتی قائل نیست که کلیدهای خیر و سعادت در دست آنها باشد تا مجبور شود به آنچه نزد آنان است دل بندد و بی آن که سزاوار باشد تن به ذلت و خواری دهد و یا این که به طمع به دست آوردن مال و مقامی از حریم حق و عدل دور افتد و به کسی ظلم و ستم روا بدارد. او در جهان جزء خدا را مؤثر نمی داند و در نتیجه کسی را مالک نفع و ضرر نمی داند تا از او بر جان خویش بترسد و ناچار به ذلت دهد و یا برای خاطر او حقی را باطل گرداند. پس «توحید خالص» درمان هر دردی است و به برکت این داروی شفا بخش، تمام بیماری های روحی و اخلاقی بدون احتیاج به دو روش و طریقه مذکور، برطرف می شود و فرق روش ویژه اسلام یا دو طریقه دیگر همان دیگر همان فرق «رفع» و «دفع» است. در آن دو روش نخست، کوشش بر این است که مرض های اخلاقی به توسط ضدشان درمان شوند مانند بیماری های بدنی، اما در طریقه اسلام طبعاً هر رذیله و صفت مذموم از ریشه برانداخته می شود و به اصطلاح با به کاربستن تعالیم اخلاقی اسلام، رذائل الخاقي موضوعاً منتفی خواهند بود. خواننده مشتاق و علاقه مند را دعوت می کنیم تا مجلدات

یاد شده تفسیر شریف المیزان را مطالعه نمایند. و می افزاییم که مؤلف محترم- رحمه الله علیه- در کتاب شریف رساله الولایه که توسط نگارنده این سطور با نام فارسی ولایت نامه ترجمه و منتشر شده است، عیناً همین بحث را با توضیحات بیشتری و با تأکید بر دقائق عملی و جزئیات مطالب مطرح ساخته اند که برای طالبان حقیقت و مشتاقان سلوک الی الله مطالعه آن بسیار مغتنم است

ص: ۸۶

و آنچه که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی پیرامون حدیث معراج آمده است به همین مطلب مورد بحث ما نظر دارد، آن جا که رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض می کند:

یا ربّ أعطیت أنبیاءک فضائل، فأعطنی، فقال الله: و قد أعطیتک، فیما أعطیتک کلمتین من تحت عرشی: لا حول و لا قوه إلا بالله، و لا منجى منک إلا إلیک؛

بار پرورد گارا! تمامی پیامبرانت را فضیلت هایی عطا فرمودی مرا نیز فضیلتی عطا بفرما، خداوند فرمود: همانا من به تو دو سخن از زیر عرشم عطا می کنم یکی این که:

هیچ حرکتی و قدرتی جزء به خدا نیست و دیگر: پناه گاهی از تو جزء به سوی تو نیست.

و اما در مرتبه اعمال و افعال، جاث شمردن چیزهایی را که در زندگی ضروری می نماید آن گونه که فطرت می طلبد کافی نمی داند سپس این اصل را در تمامی

ص: ۸۷

کارهای کوچک و بزرگ به کار گرفته و در جمیع جزئیات زندگی مانند امور مربوط به مکان ها و زمان ها، تندرستی و بیماری، دارایی و تهیدستی، مرگ و زندگی و تمامی افعال و حالات دیگر تعمیم داده و جاری ساخته است و از این رو خود در عین وحدتش در این کثرت، شریعتی نگهبان توحید و نیز نگهدار توحید در این کثرت در عین کثرتش گشته است.

پس این سخن را مغتنم بشمار که به خدا سوگند این نعمتی است که با آسمان های هفت گانه و زمین گسترده و کوه های استوار سر به فلک کشیده قابل مقایسه نیست.

پایان تألیف این رساله در شب یکشنبه پنجم ذی الحجه سال ۱۳۵۶ هجری قمری و پاک نویس و بازنگری آن در بیست و دوم محرم ۱۳۶۱ هجری قمری بوده است.

ص: ۹۰

ص: ۹۱

۳ رساله خلق جدید پایان ناپذیر

اشاره

رحمه آیه‌الله محمد محمدی گیلانی

پیش گفتار

سومین کنگره فرهنگی است که خداوند متعال توفیق انعقادش را به مؤسسه محترم مطالعات و تحقیقات فرهنگی موهبت فرمود. این توفیق ربانی و مزید نعمت، جزای شکری است که مؤسسه مذکور از طریق نشر معارف اسلامی از خود ابراز داشته و مشمول مژده الهی: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» گردید، و ما نیز به حکم «اشکرکم لله اشکرکم للناس» از مؤسسه محترم و عزیزانی که در انتشار معارف تحمل رنج و زحمت فرموده اند، شکر گزار و مزید نعمت روزافزون را برایشان خواستاریم.

موضوع مورد بحث این جانب «نظریه خلق جدید در عرفان اسلامی» است، و از آن جا که اصیل ترین منابع معرفت و عرفان اسلامی، قرآن مجید است، می توان گفت:

موضوع بحث ما «خلق جدید» در منطق قرآن است، و خوشبختانه عنوان «خلق جدید» حدود هشت بار در چندین سوره از قرآن کریم آمده، و معنای آن با تعبیرات دیگر در سور بسیاری مورد بحث واقع شده است که نمونه ای از هر دو طایفه آیات ذکر و ترجمه می گردد:

در آغاز سوره مبارکه رعد بعد از ارائه آسمان های بی ستون برافراشته، و استیلاء بر عرش تدبیر، و تسخیر درخشنده گان در تکمیل بشر، و گسترانیدن بستر و گهواره زمین و حفظ اعتدالش با کوفتن میخ های رواسی بر دامنش و اجرای انهار و ایجاد همه نوع ثمرات، و شیرین ساختن عصاره تلخ و ترش و غوره به میمنت اسم جمیل، و بالندگی

ص: ۹۲

قطعه های گوناگون و متجاور زمین با نشانیدن آب ... می فرماید:

«إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أِذَا كُنَّا تُرَابًا أَوْ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»؛

اگر می خواهی از چیزی، تعجب کنی، همانا گفتار این منکران، خلق جدید شایسته تعجب است.

نان از وقتی که در تخته بند زمان و مکان واقع شده اند، از شش جهت، آفرینش جدید بدون وقفه آنها را احاطه کرده فراز و نشیب و یمین و یسار و خلف و امامشان، لازال در خلق جدید است، مع ذلک می گویند:

«آیا وقتی که پس از مردن، ما خاک شدیم و از ما هر ذره خاک افتاده جایی، آیا در آفرینش جدیدی در می آییم؟» و به عبارت دیگر چنین می گویند:

از روی حقیقتی نه از روی مجاز ما لعبتگانییم و فلک لعبت باز

بازیچه همی کنیم بر نطع وجودافتمیم به صندوق عدم یک یک باز

یعنی این کوردلان، می بینند که در این نشئه، سنت خلق جدید، بدون وقفه، مستمر و جاری است با این که چنین نظامی مشهود آنان است، در مقام انکار بعث و مرحله خلق جدید اخروی بر می آیند، جای شگفتی است که:

چشم باز و گوش باز و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا

آری «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ».

۲- و در سوره مبارکه «ق» نیز بعد از دگرگونی جاری در طبیعت و آفرینش سیال و متدرج می فرماید:

«أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ».

آیا ما از خلق و آفرینش نو- که بدون هیچ وقفه ای در طبیعت جاری است- ناتوان بوده ایم؟

بلی این کوردلان، از درک نظام مشهود خلق جدید، در لباس و حجابی، مستورند! به سنت حیلولة مبتلا گردیده اند: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ».

ص: ۹۳

و اما آیات صنف دوم، بسیار و از همه آنها به آیات اوایل سوره مبارکه حج اکتفا می کنیم، زیرا این آیات شریفه، خلق جدید را در نظر وسیعی تبیین و توجیه می نمایند:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عِلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَّكُمْ وَ نَقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَيَّمٍ ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَ مِنْكُمْ مَّن يَتُوفَّىٰ وَ مِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنتَبَتْ مِّن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِك بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ»؛

ای مردم اگر شما از بعث و خلق نوین بعد از مرگ در شک و تردید هستید، هم اکنون نظام آفرینش جدید را در خودتان تبیین می کنیم چه ما شما را از خاک آفریدیم که دگرگونی پذیرفت سپس در شکل جدید نطفه درآمده و تغییر یافت سپس علقه گردید. سپس تبدیل به خلق مضغه تام و مضغه ناقص شده، این خلق های جدید متتالی تبیین و برهانی است برای شما از جانب ما، و ما آن نطفه هایی را که می خواهیم در ارحام مادران، برای مدت معلومی، مستقر می سازیم سپس شما را در حالی که کودکان و نوباوه هایی هستید از تنگنای ارحام بیرون می آوریم و برای بلوغ و رسیدن به توانایی و نیرومندی علی الدوام امدادتان می کنیم و برخی از شما وفات می یابد و بعضی دیگر به پیری و عمری که ادراک در آن برهه کاستی می گیرد رها می گردد بدان گونه که حتی دانسته های قبلی را از کف می دهد. «و این خلق جدید را در نگرش گسترده ای می توانید بنگرید به این تقریر:» زمین را خاموش و مرده می نگری، هنگامی که باران بر آن نازل می کنیم بالنده می گردد و نمو و فزونی یافته و از هر نوع گیاه و گل و درخت و سنبل بهجت زا و مسرت آفرین می رویند، این آفرینش جدید و

ص: ۹۴

سیال الهویه خود برهان است بر این که «الله» فقط او حق مطلق است- / و دیگران با افاضه او حق می شوند- / و همانا اوست که مردگان را جان می بخشد و در کسوت خلق جدید در می آورد، و فقط اوست که به همه چیز توانایی دارد، و آن خلق جدید ساعت نام «یعنی رستاخیز» که سعی در آمدن دارد، آمدنی است تردیدی در آن نیست، و فقط «الله» است که مردم را از گورستان بر می انگیزاند.

بیان اجمالی این برهان معصوم از هر خطا، بر اثبات خلق جدید مستمر بدین گونه است: بشر در محیط زندگی خویش می بیند که برخی از اجسام عاری از هرگونه حیات، بالضروره والعیان تغییر می یابد و آفریده نوینی می گردد؛ مثلاً جوهر جمادی و غیر نامی که محصول خاک و مولود زمین است، مانند غذای معینی، ممکن است تغییر پذیرد و به جوهر بالنده و نامی معینی، تبدیل شود، و جوهر نامی مشخصی، پذیرای دگرگونی شود، و به حیوان مشخص و خلق جدیدی مبدل گردد.

بدیهی است که با فرض تعین قابل و مقبول، نسبت ثابتی و اضافه عینی بینشان برقرار است و به عبارتی: امکان وجود پدیده مترقب الظهور، قبل از ظهورش، به گونه ای در قابل مفروض، موجود است که آن را به ممکن آتی الوجود، مرتبط می سازد، و این نسبت و امکان، از حیث قرب و بعد و شدت و ضعف، مختلف است؛ مثلاً نسبت نطفه به حیوان نزدیک تر و قوی تر از نسبت غذا به آن است و این خود دلیل است که امکان و نسبت مذکور، وجود عینی دارد نه صرف اعتبار عقلی است، و چون نسبت نامبرده نسبت خارجی و عینی است، لازمه آن، اتحاد منتسبین و تحقق آنها در ظرف وجود نسبت است چنان که در مباحث وجود و عدم ثابت گردیده است.

بنابراین، ممکن مترقب الوجود، دارای وجود واحد دو مرتبه ای است: مرتبه ضعیف که آثار مرغوبه اش بر آن مترتب نمی شود و مرتبه قوی که آثار مرغوبه اش بر آن مترتب می گردد، و چنانچه فرض کنیم: جوهر غذا، قابل نطفه و نطفه، قابل علقه و علقه، قابل مضغه است، برای جملگی یک وجود چهار مرتبه ای است که سه مرتبه آن

ص: ۹۵

بالقوه و یکی بالفعل است، و با تأمل اندک روشن می شود که وجود مفروض، وجودی است مشکک یعنی هر مرتبه لاحقی آن، قوی تر از سابقی است، و سابقی نسبت به لاحقی، قوه و ماده است، و چنین وجود سیالی عین حرکت است، زیرا هر حدی از حدود آن، خلق جدید است و معنای حرکت همین است.

نگاهی باریک به این تبیین قرآنی که به مجموعه اجسام طبیعی گسترش می دهد، تردیدی به جا نمی گذارد که خلق جدید مستمر الوقوع در جهان طبیعت، از طریق کون و فساد یعنی حدوث صورتی متعاقب با زوال صورت دگر به نحو خروج دفعی و آنی، ممتنع است، بلکه این آفرینش تازه به تازه، نو به نو جز از طریق حرکت، ممکن نیست، پس مواد عالم طبیعت، به صور حرکات، مصورند که هر حدی از آن نوعی از انواع جوهری است، و چنان که در محل خود ثابت گردیده که وجود فی نفسه و وجود ناعتی در موضوعات جوهری واحدند، در این صورت الزاماً متحرک عین حرکت است، و متحرکات جوهری در تحرکشان عین حرکاتند و جهان طبیعی علی الدوام در خلق جدید و آفرینش نوین نامتناهی است که مبدأ قابلی این آفرینش محیرالعقول قوه محض، و غایت آن، فوز به مقام مجرد است.

نکته قابل توجه این است که قرآن کریم، معاد و بعث را نقطه پایان خلق جدید اعلام نفرموده بلکه در آن نشئه جدید نیز آفرینندگی های نو به نو را در شکل های گوناگون اعلام فرموده است و این آفرینندگی را شامل هر دو گروه از اهل سعادت و متفاوت دانسته و می فرماید:

«وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَنْوَاعٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (۱)

ص: ۹۶

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ».

و دیگر آیات مربوطه و چرا چنین نباشد؟ و حال آن که واجب الوجود تبارک و تعالی، نامتناهی الذات و نامتناهی الفیض است و وقوف افاضه در عنایات حضرتش مستلزم محدودیت است: «وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا».

مسئله «خلق جدید» از اهم مسائل فلسفه الهی است که بحث در آن از دیدگاه حکمت متعالیه بسیار شیرین و مسرت انگیز است و حضرت استاد صالح المتألّهین حجه‌الله البالغه علامه طباطبائی قدس سره در یک مقاله که ظاهراً سنگین ترین مقالات آن بزرگوار است، به طرز بدیعی بیان فرموده اند و آن را به نام «مقاله قوه و فعل» نام گذاری نموده اند. چون آن مقاله عربی بود، این جانب برای بهره برداری پارسی زبان ها ترجمه ای آزاد نموده ام، لذا ترجمه مقاله نامبرده را همراه عین مقاله عربی که از روی نسخه مخطوط استاد استنساخ نموده و مجدداً از نظر مبارکشان گذشته و تصحیح فرموده اند، به مؤسسه محترم مطالعات و تحقیقات فرهنگی تقدیم می نمایم، و توفیق طبع آن را به نحوی که مطبوع خاطر ارباب کمال است برای مؤسسه مذکور از خداوند متعال مسئلت دارم.

شایان ذکر است که فصل اول از مقاله مذکور «در بیان غرض از این مقاله» فصلی است طولانی که از روش قدما پیروی شده به این تقریر که آنان اموری را در صدر کتابشان به نام رؤوس ثمانیه ذکر می کردند: ۱. غرض، ۲. منفعت، ۳. عنوان و نام کتاب، ۴. نام مؤلف یا واضع علم، ۵. بیان سنخ علم، ۶. مرتبه آن علم در میان علوم، ۷.

تقسیم محتویات کتاب به فصول و ابواب، ۸. انحاء تعلیمیه که شرح این امور در محل مربوط ذکر شده است.

استاد بزرگوار- اعلی الله تعالی مقامه الرفیع- در نخستین فصل این مقاله غرض و باعث بر تحریر مقاله را همراه با تقسیم محتویات آن به فصولی ذکر فرموده اند که

ص: ۹۷

اشراف بر این فصل اشراف بر همه مسائل مقاله است و همچون دسته گلی دماغ نواز از مباحث خلق جدید است که در حزمه فصل اول دسته فرموده و نوازشگر مشام جان های اهل معرفت است و قبل از فصل اول، سنخ و ریشه آن را بیان فرموده که از شاخه های فلسفه الهی بر وتیره حکمت متعالیه است که بر مشرب فلسفی صدرالمتهلین قدس سره اطلاق آن شهرت یافته است ولی این تعبیر در نمط دهم اشارات آمده و خواجه- علیه الرحمه- در تفسیر آن بیانی دارد که ترجمه آن چنین است:

«مسئله امکان اطلاع بر جهان غیب بدین سبب از حکمت متعالیه است که حکمت مشاء حکمت بحثی خالص است، و این مسئله و امثال آن را علاوه بر بحث و نظر، به وسیله کشف و ذوق می توان تمام نمود، بنابراین، حکمت مشتمل بر این امور نسبت به حکمت مشاء حکمت متعالیه است» اینک ترجمه آزاد مقاله از نظرتان می گذرد:

محمد محمدی گیلانی

مهرماه ۱۳۶۳

مقاله در قوه و فعل**اشاره**

در این مختصر خالص و برگزیده مباحث قوه و فعل از فلسفه الهی و حکمت متعالیه و مسائل آن پیراسته از حشو و زواید با اقامه برهان بر آنها، عرضه می گردد، و این مختصر مقاله ای است واحد مشتمل بر ده فصل که حدود هفتاد و پنج مسئله مربوط را در بر می گیرد.

فصل اول: در بیان غرض از این مقاله

انگیزه ما در نگارش این مقاله، تبیین انقسام وجود مطلق به موجود بالقوه و موجود بالفعل است، و مراد ما از موجود بالفعل، موجودی است که مطلق آثار مرغوبه از آن بر آن بار گردد، و مراد از موجود بالقوه، موجودی است که آثار مرغوبه در ظرف فعلیتش بر آن بار نگردد. بدیهی است که حیثیت وجود، عین حیثیت منشأیت آثار است، بنابراین، سلب ترتب آثار، از موجود بالقوه همانا به اعتبار قیاسش به موجود بالفعل است، و گرنه فرض وجود، فرض ترتب آثار است، پس فعلیت با مطلق وجود، برابری و همپایی دارد، و بدین لحاظ، موجود بالقوه خود از مصادیق موجود بالفعل است، و فی نفسه دارای اثر است، اگر چه با اضافه و قیاس، در مقابل موجود بالفعل قرار می گیرد، پس وجود که مقسم است، در انطباق معنایش بر افراد هنگام مقایسه بعضی از آنها با بعض دیگر، مختلف می شود، و این اختلاف، اختلاف تشکیکی

ص: ۹۹

است.

ولی باید دانست که این گونه از تشکیک با تشکیک موجود بین علت و معلول مغایرت دارد، زیرا برای هر یک از علت و معلول، ماهیتی است مغایر با ماهیت دیگری به خلاف ما بالفعل و ما بالقوه، چه آن که ما بالفعل بعینه نسبت به کمال آینده اش، ما بالقوه می گردد.

این معنا که برای لفظ قوه و فعل بیان کردیم، اصطلاح فلاسفه در این باب است، و حال آن که عامه مردم، لفظ قوه را ابتدائاً بر وصف شدتی که بعضی از مبادی در آثار و افعال دارند، اطلاق می کرده اند، مانند شدت آتش در گرم کردن و شدت آفتاب در درخشیدن، و شدت مرد دلیر، در گیر و دار.

سپس گمان کردند که فزونی در انفعال همانند فزونی در فعل است، مانند شدت حریر در نرمی، و شدت هوا در لطافت و رطوبت، زیرا می پنداشتند که انفعال از قبیل فعل است، چون هر دوی آنها وصفی قائم به موضوعند.

و بعد از آن، چون کیفیت فعل و انفعال را به حسب موارد از حیث زیادتی و نقصان، مختلف یافتند، معتقد شدند که قوه مبدأ فعل یا انفعال یک امر تشکیکی و از حیث شدت و ضعف، مختلف است.

هم چنین معتقد شدند که اثر مطلقاً چیزی انباشته و ذخیره شده در مؤثر است که به هنگام تأثیر، افرازش کرده و به متأثر انتقال می دهد، همانند آب جوشان از چشمه که در حوض می ریزد. پس تمام این امور موجب شد که اذعان کنند فعل و انفعال خارجی قبل از افراز از مبدأ، در ضمن قوه، وجودی نامتمایز داشته اند، و بعد از افراز مناسب، متمیز می شود و به این ملاحظه گفته می شد: «فلان اثر در قوه کذایی است».

این بود بیان سیر تدریجی اطلاق لفظ قوه که نمایانگر مأخذ اصطلاح فلاسفه است؛ و چنین به نظر می رسد که نخست لفظ ما فی القوه به موجودی که آثار مترقبه اش بر آن بار نمی گردد، اطلاق می شده، سپس در تلفظ توسعه داده، و لفظ قوه و

ص: ۱۰۰

ما بالقوه را به جای آن اطلاق نمودند، و بعد از آن، لفظ فعل را برای موجودی که آثار مترقبه اش بر آن ترتب می یابد اتخاذ و در مقابل قوه اصطلاح کرده چنان که بیان نمودیم.

و ایضاً قوه را به معنای مبدأ فعل و به معنای مبدأ انفعال، مصطلح ساخته، و هر یک از این دو را به اقسامی (مانند: مبدأ فعل واحد یا مبدأ افعال گوناگون و علی ای تقدیر یا با شعور است و یا بدون شعور، و مبدأ انفعال یا مبدأ افعال یک چیز یا چیزهای مختلف و به تقدیر ثانی یا مع التناهی است یا غیرمتناهی) تقسیم کرده اند که از مقصد ما بیرون است.

و حاصل آن که ما بالفعل، موجودی است که آثار مطلوبه بر آن مترتب می شود، و ما بالقوه، موجودی است که آثار مرتبه فعلیت بر آن مترتب نمی شود.

پس ترتیب بحث ما در این مقاله: نخست انقسام وجود را به موجود بالفعل و موجود بالقوه مبین می سازیم، و بعد از آن روشن می کنیم که هر موجودی از آن جا که وجودش مبسوق به قوه است، به ناچار وجودش سیال غیر ثابت است، و مقصودمان از سیلان وجود این است که در مورد مفروض، موجودی ناقص به سوی تمام و کمال نسبی (نه تمام و کمال مطلق) خویش روی آورده است به این تقریر:

تمام و کمالی که بدان متلبس شده، پذیرای تقسیم است، و هر قسم لاحق، تمام و کمال قسم سابق، و سابق مرتبه ناقص آن است، و هر قسمی نیز پذیرای تقسیم به کیفیت مذکور است و مع ذلک اجزای مفروضه مجتمع الوجود نیستند، پس کمال متلبس به، وجودی است تدریجی و سیال و همان گونه که هر جزئی از آن، کمال نسبی و برای جزء سابق، تمام و نسبت به جزء لاحق، مرتبه ناقص بوده است، مجموع اجزاء نیز کمال نسبی و واسطه ای برای وصول به کمال ثانی و غایت مربوطه است.

پس با توجه به آنچه درباره هویت این کمال نسبی گفتیم، و این که هویت آن هویت تدریجی و وجودش سیال است، روشن می گردد که حقیقت این کمال عین حرکت

ص: ۱۰۱

است، زیرا حد حرکت: «کمال اول لما بالقوه من حیث أنه بالقوه» بر آن منطبق می شود به این توضیح:

کمال به معنای حصول چیزی که رافع قوه و نقص است، و در فلسفه، کمال اول و کمال ثانی، در دو مورد استعمال می شود: مورد اول: وجود امری که تمام ملاک نوعیت برای چیزی است، مانند صور نوعیه و نفوس حیوانیه که انواع به وسیله آنها فعلیت می یابند، و در این صورت، هر یک از صور نوعیه و نفوس نسبت به ماده و متعلق خود کمال اول، و آثار مترشح از آن کمال ثانی خوانده می شود.

و مورد دوم، چنانچه حرکتی برای جسم به سوی غایتی فرض کنیم، وصفی که جسم در حالی که هنوز در امتداد مسافت است، به خود می گیرد، کمال اول برای آن است ولی نه مطلقاً چنانچه صور نوعیه و نفوس بوده اند، بلکه کمال اول بودنش از حیث ارتباطش به غایت که وصول به آن کمال ثانی است می باشد که جسم نسبت به آن هنوز بالقوه است، بنابراین، وصف مزبور «حرکت» جهت جسم که هنوز نسبت به وصول به کمال ثانی بالقوه است، کمال و فعلیت نخستین بودنش با این ملاحظه است، به خلاف صور نوعیه و نفوس که کمال اول بودنشان به چنین لحاظ و حیثیتی مقید نبوده است.

پس جسمی که هنوز حرکت نکرده دارای دو قوه است: قوه اصل حرکت، و قوه وصول به غایت. با حصول حرکت، قوه اول، فعلیت می یابد و کمال اول برای جسم حاصل می شود، اما کمال اول بودنش از آن حیث است که متعلق الوجود و مرتبط به غایت است و هنوز قوه وصول جسم بدان، باقی می باشد، و با وصول به غایت قوه ثانی فعلیت یافته، و کمال ثانی برای جسم حاصل می گردد.

و حاصل کندوکاو ما در این مقاله، آن که ذوات جواهر جسمانی و صفات آنها بدون هیچ وقفه ای در سیر و حرکتند، و خلاصه کمال در حرکت این است که جهان طبیعی، حقیقتی است وحدانی که گوهر و ذاتش در هر آن، متبدل و سیال است، و صفاتش در

ص: ۱۰۲

همه ابعاد در تغییر و دگرگونی است:

اما سیلان و تبدل ذاتی جهان، زیرا گوهر و حقیقت آن، جوهری است که فعلیتش همانا روی آوردن و توجه به کمال و تمامی است که برای آن تقدیر شده، و هویت ذاتش، حرکت به سوی هویت و سیلان و آهنگ به سوی غایت ثابتی است که منزله از قوه می باشد، و بنابراین، گوهر و ذات جهان طبیعت، بین قوه محض و فعلیت خالص است، و خود با دگرگونی و تحول ذاتی بدون هیچ درنگ بین مراتب فعلیات گوناگون از مرتبه ضعف به سوی شدت روان است، و این فعلیات گوناگون، انواع مادی جهان طبیعی را تشکیل می دهند، و این انواع به فعلیت رسیده، اگر چه به واقعیتشان و وجه تمایز و آمارشان چنان که باید دست نیافته ایم، ولی با رهنمایی برهان روشن گردیده:

که برخی از این فعلیات، صورتی بسیط بر ماده بسیط و نخستین عالم طبیعت که هویتش فقط قابلیت وجود است قرار گرفته، و همین ماده اولی در همین صورت متحرک است.

و مجموع این ماده و صورت، خود جهت برخی از صور ثانیه و فعلیات، ماده ثانیه می شود که به این صور و فعلیت های طاری بر ماده ثانیه، نوع و طبیعت اطلاق می گردد.

و پاره ای از فعلیت ها هستند که شماری از طبایع فعلیت یافته را با حفظ فعلیتشان جهت خویش ماده قرار داده و خود صورت مجموع شده و آنها را در پوشش وحدت نوعی در می آورد، و افعال گوناگونشان را فعل واحدی برای خویشتن می گرداند، و این فعلیت و صورت که با طبایع مختلف، افعال گوناگون را انجام می دهد نفس نامیده می شود.

و بالجمله، جوهر عالم جسمانی علی الدوام در حرکت اشتدادی و تصاعدی جهت اکتساب صورتی فوق صورتی و فعلیتی تمام تر از فعلیتی است، و در هر موردی که حرکت به زوال صورتی از صور فعلیه در طی مسافت منقطع می شود، این

ص: ۱۰۳

انقطاع به معنای پایان یافتن قوه و استعداد صورت زائله، و تحقق وجود مجردی مناسب از برای آن است و طبعاً ماده مرکوبش به فعلیت سابق خود بازگشته و حرکتش را ادامه می دهد.

شایان ذکر است که رجوع ماده به فعلیت سابقش در استمرار حرکت، به این معنای نیست که فعلیتش بعد از نابودی به وجود می آید، بلکه به این معناست که فعلیت آن در حین تلبس به صورت زائله، مقهور و مخفی بوده و با ارتحال صورت مزبور از ستار ظاهر می شود، پس معنای عودت ماده به فعلیت سابق، ظهور بعد از خفاء است، و نتیجه آن که، حرکت عالم جسمانی دائماً موجودات مجردی از سنخ صورش پرورانده و ذخیره می نماید.

و اما سیلان و تبدل عالم جسمانی از جهت اعراض، بدون استثناء همه اعراض در هر آنی بعد آنی، متبدل و سیالند، ولی بعضی از این حرکات، حرکات اولیه اند که اعراض، به پیروی از سیلان جسم، حقیقه با آنها سیال و دگرگونند، و اینها همان اعراضی هستند، که ما آنها را ثابت می پنداریم؛ مثلاً:

جوهر مادی که در ذات و گوهر خویش، روان و متحرک است، به تبع این حرکت و سیلان، حرکت های نامحسوسی، برای آن، در مکان و وضع و مانند اینها خواهد بود، اگر چه از مکان محسوس خود، به مکان چنانی منتقل نگردد و نسبتش با اشیاء مجاورش تغییر نیابد.

برخی دیگر از این حرکات، حرکات ثانویه اند که اجسام به گونه حرکت در حرکت با آنها متحرک است، و این گونه حرکات، رابط حرکتی به حرکتی، و موضوع را از گونه ای از حرکت، به گونه ای دیگر مثلاً: موضوع را از وضعی به وضعی دیگر منتقل می نماید، و مبدأ و منتهی نیز متبدل و سیال است.

این جاست که روشن می شود: موجود، به موجود سیال و ثابت منقسم می گردد، و نیز روشن می شود: هر موجودی که وجودش ثابت است، مبرای از قوه و ماده است، و

ص: ۱۰۴

هر موجود متحرک دارای قوه و ماده است، و هر موجودی که قوه و ماده ندارد، حرکت در آن نمی باشد.

سپس در فصل سوم بیان خواهیم نمود که حرکت منقسم می گردد به حرکت توسطیه و حرکت قطعی و مقصود از این تقسیم این است که حرکت در ذات خود، دارای دو حیثیت واقعی می باشد: یکی از آن دو، حیثیت ثبوت و قرار است، که به این اعتبار، تقسیم ناپذیر و بدون اجزاء است، و در این صورت، حرکت توسطیه نامیده می شود، چه آن که حیثیت ملحوظ در این اعتبار، صرف توسط بین مبدأ و منتهی است و انتسابش به حدود و اجزای مسافت منظور نمی باشد.

و حیثیت دیگر، حیثیت سیلان و عدم قرار است، که به این اعتبار تقسیم پذیر به اجزای بی پایان است و به حکم عدم قرار، اجزای مفروضه، مجتمع در وجود نیستند، و در این صورت، حرکت قطعی خوانده می شود، زیرا حیثیت ملحوظ در این اعتبار، تقطیع آن به اجزاء و حدود مسافت مورد انتساب است.

و حرکت قطعی به این معنای، غیر حرکت قطعی مجتمع الاجزاء در موطن خیال است، زیرا بدیهی است، چنین معنایی، یک امر وهمی بوده و در خارج واقعیتی ندارد.

با این بیان روشن می شود: حدی که برای حرکت گفتیم و آنچه که مقتضای آن است همانا برای حرکت قطعی بالذات، و برای توسطیه بالعرض است.

و پس از آن در فصل چهارم، تبیین می کنیم که جواهر متحرکه، حرکات و متحرکاتند، یعنی وصف جوهری و سیلان صورت که نفس حرکت است، خود متحرک و موصوف است، زیرا وصف مذکور که موجود ناعتی است در جواهر متحرکه عین وجود فی نفسه و لنفسه است، و به طور ضابطه باید گفت: وجود جوهری برای هر چیزی نفس همان چیز است، به خلاف وصف عرضی که وجود فی نفسه در آن، لغیره یعنی نعت برای موضوع است.

و ایضاً روشن می کنیم که فاعل محرک در همه حرکات، غیرقابل متحرک است، و

ص: ۱۰۵

ایضاً بیان خواهیم نمود که متحرک در جملگی حرکات همان موضوع به معنا اعم است، به این تقریر که در جواهر، ماده و در اعراض موضوعات آنهاست، و این که اعراض در وجود تابع جواهرند، و از هر مقوله ای باشند بدون استثناء متحرک به حرکت جواهرند.

و آن گاه در فصل پنجم بیان می کنیم که حرکت جوهریه، حرکتی است اشتدادی، مشکک نه متشابه متواطی، و مقصود ما از تشکیک و اشتداد، این است که هر حدی از حدود آن ماهیت جوهری خاصی است که وجودش برای قوه سابق بر خود، فعلیت، و خود یعنی مجموع این قوه و فعلیت، برای فعلیت لاحق، قوه است، و به عبارتی:

جملگی ماده و صورتش، ماده صورت لاحق است.

و بر این گونه از حرکت، حرکت مشکک غیرمتوالی اصطلاح می کنیم و بسا که همین در لسان اصحاب برهان به لبس بعد لبس در مقابل خلع و لبس، تعبیر می شود، و از این بیان روشن می شود:

هر حدی، قوه اش همانا حد سابق بلافصل آن است و اما حد سابق مع الفصل به هیچ وجه قوه آن نیست.

و ایضاً: توجه چنین حرکتی از مرتبه شدت به سوی مرتبه ضعف بلامعنا و غیرمعقول است.

و ایضاً: معنای انقطاع حرکت و بطلان هر حدی از حدود آن، تجردش از ماده است. که در این صورت ماده باقی مانده به فعلیت سابقش عودت نموده و به حرکت خود به سوی غایت مقدرش ادامه می دهد.

و ایضاً: حرکات اعراض که تابع جواهرند، حالشان، حال جوهر است در حرکت اشتدادی.

و ایضاً: حرکت متشابه متواطی، مصداقی برای آن وجود نخواهد داشت.

و ایضاً: حرکت متوقف بر مبدأ و غایتی است، و نیز اموری دیگر به همین مناسبت

ص: ۱۰۶

روشن می شود.

سپس در فصل ششم روشن می کنیم که معنای وقوع حرکت در مقوله ای، مانند مقوله کم و کیف و امثال آنها، وقوع حرکت در وجود ناعتی «لغیره» آنهاست نه در وجود «فی نفسه» آنها؛ و انتساب نفس مقولات به حرکت در گفتارمان: «حرکت در مقوله کذا» انتسابی است بالعرض و مصحح این نسبت همانا اتحاد وجود ناعتی «لغیره» آنها با وجود «فی نفسه» آنهاست.

لازمه وقوع حرکت در وجود ناعتی و اشتداد آن، تحقق انواع نامتناهی بالقوه است، و نوع اخیر به معنای نهایت حرکت، برای انواع مفروضه، هرگز فعلیت پیدا نمی کند و با این تقریر روشن می شود:

معنای انقسام حرکت به آنات و یا به اقسام آنی الوجود، این است که تقسیم ناپذیری هر یک از اقسام مفروضه، همانا نسبت به سنخ حرکتی است که مقسم آنها می باشد، و اما به جهت دیگری، ممکن است تقسیم پذیر شود.

ایضاً: روشن می شود که وقوع حرکت در حرکت جائز است؛ به این معنا که اتصاف جسم به حرکت و خروج تدریجی از قوه به فعل، تدریجی باشد که در این صورت، تدریج به وسیله تدریج موجود می گردد؛ یعنی تدریج اگر چه می بایستی به ثبات و قرار منتهی شود ولی لازم نیست بلاواسطه باشد- / چنان که خواهد آمد.

بلکه جائز است که چیزی به خروج تدریجی متصف شود و اتصاف آن به خروج تدریجی نیز تدریجی باشد، و در همین مرتبه مثلاً به ثبات و قرار، متصف گردد النهایه به معنای ثبات تدریج و قرار عدم قرار.

از این بیان نتیجه گرفته می شود، که وقوع حرکت در حرکت، بطؤ و کندی حرکت را نتیجه می دهد؛ به این معنا که بطؤ همان ترکیب حرکت است، و وقوع سرعت و بطؤ در حرکت ها مستند به بساطت و ترکیب حرکت می باشد، و غایت هر یک از این دو، بالقوه و نهاییه متصل به ثبات و قرار است.

ص: ۱۰۷

آن گاه در فصل هفتم، حال حرکات ثانیه را تبیین می‌کنیم، به این توضیح که ما می‌پنداریم اجسام طبیعی در ذات و گوهر خویش، ثابت بوده، و دگرگونی ندارند و هم چنین شماری از عرض‌های لازم الوجودشان را، ثابت و بدون تغییر می‌انگاریم، در صورتی که تعدادی از حرکت‌های گوناگون را بالضروره رؤیت می‌کنیم؛ مثلاً انتقال از وضع مکانی، به وضع دیگری، و از وصف کیفی به وصف دیگری، و از مقداری به مقداری دیگر، بالبداهه در معرض احساس همه ماست.

چون با اقامه برهان، اثبات نمودیم که اجسام طبیعی، در گوهر و ذات خود، متحرک و سیال و اعراض لازم الوجودشان نیز به تبع آنها دگرگونند اگر چه با وهم موافق نیست، این پرسش موقعیت دارد: حال این حرکت‌های محسوسه که مبدأ و غایتشان حرکت می‌باشد، چگونه است؟

آیا این حرکت‌های ثانیه، مستند به طبیعت است؟ چنان که حرکت‌های اولیه به طبیعت استناد دارد.

پس به همین مناسبت بیان می‌کنیم که حرکت‌ها به حرکت طبیعی، و قسری، و نفسانی منقسم می‌شود ولی چون حرکت قسری به طبیعی بر می‌گردد، پس حرکت به دو قسم: طبیعی و نفسانی تقسیم می‌شود.

و اما حرکت ثانیه طبیعی که به بعضی از اعراض اختصاص می‌یابد و حدوث آن با نابودی برخی دیگر از اعراض با نسبت محفوظی همراه است، کاشف از این است که این گونه از حرکات به نحو تبدیل بعضی از اعراض به بعضی دیگر انجام می‌گیرد، و بطلان و ثباتی در کار نیست، چه آن که در دگرگونی همه اعراض اعم از مختلف النوع و متحدش، نسبت ثابتی را می‌یابیم؛ به این معنا که هرگاه عرضی از یک جانب به فراز قله فزونی و اشتداد روان گردد، جانب دیگرش به ژرفای کاستی و ضعف می‌گراید، و این معنا در اقسام کیفیات و کمیات و اعراض نسبیه شایع و ذایع، و نشان دهنده نحوی از پیوستگی و اتحاد در اوصاف و اعراض جسم طبیعی یعنی در وجود ناعتی آنها (نه در

ص: ۱۰۸

وجود فی نفسه و نه در ماهیت آنها) برقرار است، پس اعراض بعضی از آنها به بعضی دیگر متبدل می شود؛ همانند سهم مثلث که نمودار ارتفاع است، هر اندازه در ارتفاع فزونی یابد از فراخی زاویه رأس کاسته می شود و بنابراین این فزونی در بُعدی، همراه با کاستی در بُعد دیگر است، چنان که جسم مؤثری هر اندازه فاصله آن از منفعل و متأثرش بیشتر شود، تأثیر آن کاستی می پذیرد، پس نقصان در تأثیر، همراه با زیادی بُعد و فاصله است و به تعبیری، جائز است فزونی در جانبی مایه تبدل جانب دیگر گردد، و این معنا، یعنی پیوستگی در حرکات ثانیه و ارتباط اعراض مختلفه و تبدل بعضی به بعضی دیگر، اگر چه مذهب هیچ یک از پیشینیان از اصحاب برهان نبود، نظیر تعدادی از مسائل گذشته که مورد توجه آنان واقع نگردیده است، ولی حق، رکن و تکیه گاه است نه غیر آن.

با این بیان روشن می شود: حرکت تضعفی مثل حرکت جسم از حرارت به برودت، بالعرض موجود است و حرکات ثانیه به نحو حرکت در حرکت است، و حرکت های نفسانی همانا با تسخیر مواد مربوطه است. و امور دیگری به تناسب روشن می گردد، و ایضاً ثابت می شود که حرکات اولیه، سکونی در مقابلشان نیست و در حرکت های ثانیه، سکون نسبی موجود است.

پس از آن در فصل هشتم، معنای زمان و وجودش و وجود «آن» که ملحق به زمان است و سایر احکام مربوطه را بیان می کنیم و به دنبال آن در فصل نهم حقیقت سرعت و بطؤ و این که واقعیت آنها بساطت حرکت و ترکیب آن است، روشن می شود، و خواهیم تبیین نمود که ترکیب مذکور، تحلیلی، و تقابل بین سرعت و بطؤ نسبی و اضافی است نه حقیقی.

سپس در فصل دهم ثابت می کنیم که سکون، معنای عدمی و تقابل بین آن و حرکت از قبیل تقابل ملکه و عدم است و بالطبع در موجودات مجرد از ماده، حرکت و سکون نیست و در این هنگام مقاله را پایان خواهیم داد، واللّٰه المستعان.

ص: ۱۰۹

فصل دوم

برخی از انواع جوهری موجود در محیط زندگی بشر، بالضروره قابل است که تغییر یافته و غیر خود شود؛ مثلاً جوهر جمادی و غیرنامی مانند غذای معینی ممکن است تغییر پذیرد و به جوهری بالنده و نامی معینی تبدیل شود، و جوهر نامی مشخصی پذیرای دگرگونی گردد و به حیوان مشخصی تبدیل شود.

بدیهی است که با فرض تعین قابل و مقبول، نسبت ثابتی و اضافه حقیقی و خارجی بینشان برقرار است و به عبارتی:

امکان وجود، پدیده مترقب الظهور، قبل از پیدایش و ظهورش، به گونه ای در قابل مفروض دارای وجود حقیقی و عینی است، به این تقریر که امکان مذکور از اعتبارات عقلیه محضه نمی باشد، بلکه خود یک نوع عرضی است خارجی و قائم به موضوع که آن را به ممکن آتی الوجود مرتبط می سازد؛ و در حقیقت وجود رابط بین موضوع خویش و ممکن آتی الوجود، و از سنخ نسبت متکرر قائم به طرفین یعنی موضوع و ممکن است، النهایه نسبت قائم به موضوع همانا امکان تبدلش به ممکن آتی، و نسبت قائم به ممکن آینده، همان امکان موجودیتش در موضوع است. (۱)

و حاصل آن که با فرض تعین قابل و مقبول، وجود نسبت و اضافه بینشان از افتراضات وهیمه نبوده بلکه ناگزیر در خارج از ذهن و ظرف اعتبار، دارای وجود عینی و حقیقی است و نباید با امکان ذاتی که یک امر اعتباری عقلی محض است اشتباه شود.

به علاوه نسبت یادشده را از حیث قرب و بعد و شدت و ضعف مختلف می یابیم؛

۱- صدرالمألهین می نویسد: «کَلَّ مَادَّةٌ بِمَا هِيَ مَادَّةٌ لَهَا قُوَّةٌ أَنْ يَصِيرَ بِالْفِعْلِ شَيْئاً لَاعِلًی أَنْ يَوْجَدَ، وَ إِمَّا كَانَ الصَّوْرَةُ هُوَ أَنْ يَوْجَدَ لَاعِلًی أَنْ يَصِيرَ بِالْفِعْلِ شَيْئاً، فَإِنَّهَا هِيَ فِعْلٌ» (الاسفار، ج ۳، ص ۵۲)

ص: ۱۱۰

مثلاً نسبت نطفه به حیوان نزدیک تر و قوی تر از نسبت غذا به آن، چنان که نسبت علقه به حیوان، نزدیک تر و قوی تر از نسبت نطفه به آن است، و این خود دلیلی است روشن بر وجود نسبت و امکان نامبرده، زیرا اگر در خارج موجود نمی بود، به اوصاف مزبوره خارجی متصف نمی گردید.

و شایان توجه آن که، جوهر حامل امکان و نسبت، هر اندازه دورتر باشد، عدم تعین و ابهامش بیشتر و برعکس هر اندازه نزدیک تر باشد تعینش بیشتر و ابهام آن کمتر است؛ مثلاً:

نسبت غذا به صورت های ممکن آتی الوجود متکثر است، زیرا همان گونه که در غذای مفروض امکان نطفه آدمی است، امکان نطفه انواع دیگری از حیوان نیز می باشد و برعکس هنگامی که به صورت نطفه آدمی فعلیت یابد، امکان سایر نطفه ها زائل می شود، و در جهت انسان شدن متعین می گردد، و این ابهام و تعین همانند قرب و بعد جهت نسبت، اوصافی است خارجی، نه پنداری و ذهنی.

و چون نسبت مذکوره، خارجی و قائم به طرفین است، لازمه چنین نسبت و رابطی چنان که در مباحث وجود و عدم گذشت، اتحاد طرفین و تحقق شان در ظرف نسبت است، پس ممکن مترقب الوجود با موضوع، وجود دارد، ولی وجودی که همه آثار مترقبه بر آن مترتب نیست، پس برای مقبول وجود واحدی است که دارای دو مرتبه است: مرتبه ضعیف که همه آثار مرغوبه اش بر آن مترتب نمی شود و مرتبه قوی که همه آثار مرغوبه اش بر آن بار می گردد، و این مرتبه ضعیف را وجود بالقوه، و مرتبه قوی را وجود بالفعل می نامیم، و ناچار مقبول با وجود بالقوه اش با مقبول به وجود بالفعلش موجودی است متصل واحد، و گرنه، نسبت مفروض الوجود باطل می شود و مستلزم خلف است.

هم چنین مقبول با وجود بالقوه اش با قابل، به وجود واحدی موجودند، و گرنه، لازم می آید که هر یک دارای وجود علی حده ای باشند، که در این صورت نیز نسبت

ص: ۱۱۱

مفروض الوجود باطل می شود که لازمه آن خلف است.

بنابراین، وجود قابل و وجود مقبول بالقوه و وجودش بالفعل جملگی وجود واحدی هستند دارای مراتب مختلفه که وجه امتیازشان بعینه همان وجه اشتراکشان می باشد، پس این وجود واحد مختلف المراتب وجودی است مشکک؛ اگر چه از قبیل تشکیک متعارف موجود بین علت و معلول نیست، زیرا برای هر یک از علت و معلول ماهیتی است مغایر با ماهیت دیگری، به خلاف ما بالفعل و ما بالقوه چه آن که ما بالفعل بعینه نسبت به فعلیت لاحق ما بالقوه است. و چنانچه در مانحن فیه فرض کنیم:

جوهر قابل مثلاً نطفه و مقبول آن علقه، و خود قابل نیز مقبول جوهر غذا، و مقبولش یعنی علقه نیز قابل جوهر مضغه است، برای جملگی یک وجود بالفعل دارای چهار مرتبه که سه مرتبه از آن بالقوه است می باشد، پس در این مورد، وجود مفروض وجودی است واحد و مشکک و سنخ تشکیک در این جا مغایر با سنخ تشکیک در مراتب طولی وجود است، زیرا تشکیک در آن جا به این معناست که هر مرتبه فوق، مقوم و علت برای مرتبه بعد از خود می باشد، و برای هر یک از آنها ماهیت جداگانه ای است.

و چون با بیان گذشته مبین گردید: موضوع قابل با وجود بالقوه مقبول که طرفین نسبت و اضافه اند، در ظرف تحقق نسبت یعنی خارج، با هم متحد، و به وجود واحدی موجودند، بی پایه بودن شبهه دوران نسبت بین موجود و معدوم که دامن گیر بعضی از محققین (۱) شده و برای حل آن به چاره جویی دست یازیده به خوبی روشن می شود.

و از آن جا که هر مقبول بالفعل، وجود بالقوه اش، فرضاً و ضرورتاً قائم الذات به فعلیت سابق است که از آن عدم فعلیت مقبول انتزاع می شود، پس طبعاً هر مرتبه ای از

ص: ۱۱۲

مراتب وجود مفروض و هر حدی از حدود فعلیت یافته آن، جهت فعلیت سابقش که موضوع قوه و منشأ انتزاع فقدان وجود بالفعل بوده کمال و فعلیت، و نسبت به مرتبه و حد لاحقش، بالقوه و مرتبط‌الذات است، و علیهذا وجود چنانی، کمال اول برای جسم مترقب الوصول به غایت است، و کمال اول بودنش، از حیث تعلق وجودش به غایت، و بقاء قوه وصول جسم به آن است که با فعلیت وصول، کمال ثانی حاصل می گردد چنان که در فصل اول بیان شد.

پس وجود مفروض المراتب، عین حرکت و سیال الهویه و تدریجی است، زیرا حد حرکت بر آن منطبق می شود، و ما به الاشتراک و متحرک در این حرکت را ماده و موضوع، و ما به الاختلاف را صورت و حد نام گذاری می کنیم، و هر حدی به لحاظ حد بودنش که لحاظ به شرط لائی است با حد دیگری، قابل جمع نیست، و هم چنین قوه حدی را که در بر گرفته با غیر آن، اجتماع ناپذیر است، و به ناچار هر حدی، قوه اش همانا حد قبلی بلافصل آن است و اما حد قبلی مع الفصل به هیچ وجه قوه آن نیست.

پس هر موجود بالفعل دارای قوه، وجودش سیال و تدریجی است، و عکس نقیضش آن که، هر موجود دفعی غیر سیال و ثابت، مشتمل بر قوه نبوده و به عبارت روشن: وجود ثابت بدون ماده است.

سپس کلام و گفت و گو در اعراض از آن جهت که وجود و دگرگونی آنها تابع معروضات و موضوعاتشان می باشد، اجمالاً نظیر کلام و گفت و گو در جواهر است که تفصیل آن در بحث های آینده می آید.

با توجه به آنچه که بیان گردید، روشن می شود که هر موجود دارای حرکت، دارای ماده است، و هر موجود بدون ماده، بدون حرکت است، و نیز از بحث های مذکور در این فصل روشن شد که وجود منقسم می گردد به ثابت و سیال و به ما بالفعل و ما بالقوه.

ص: ۱۱۳

فصل سوم

حرکت دارای دو اعتبار است: اول آن که حیثیت وقوع متحرک بین مبدأ و منتهی مورد لحاظ و اعتبار قرار گیرد، به نحوی که هر حد و آنی از حدود و آنات مسافت فرض شود، متحرک نه قبلش و نه بعدش در آن حد و آن نبوده است، حرکت به این معنای حرکت توسطیه نامیده می شود.

با چنین اعتبار و لحاظ، حرکت یک امر بسیطی است که هیچ گونه نسبت با حدود مسافت نداشته و پذیرای تقسیم و تجزیه نیست، چه آن که ملحوظ به این اعتبار، حیثیت ثبات تدریج و قرار سیلان من بین مبدأ و منتهی است، و فرض (۱) حدود و آنات در این اعتبار مانند وصف وقوع بین مبدأ و منتهی از باب توصیف است که بدین وسیله به ویژگی حال حرکت اشاره شود، نه از باب تحدید تا گفته شود: فرض حدود و آنات مصحح انقسام و انقسام از اوصاف حرکت قطعی است نه توسطیه.

دوم آن که حیثیت وقوع متحرک بین مبدأ و منتهی با انتسابش به هر حد و آنی از حدود و آنات مسافت، مورد اعتبار و لحاظ قرار گیرد، بدیهی است که لازمه این اعتبار، جواز انقسام حرکت به اجزاء، و گذرایی و دگرگونی و سیلانی بودن آن است، زیرا ملحوظ به این اعتبار، تدریجی بودن وجود، و خروجش از قوه به فعل، به نحو سیلان است که طبعاً هر حدی از حدودش، فعلیت قوه سابقش، و قوه فعلیت لاحقش می باشد، و حرکت به این معنای حرکت قطعی نامیده می شود. و این هر دو اعتبار و حیثیت، واقعیت عینی داشته و در خارج موجودند، و اما حرکت قطعی به معنای متصل ممتد مجتمع الاجزاء در خیال که از گذرایی متحرک در خارج، صورت آن در خیال مرتسم می شود، بدیهی است که یک امر وهمی بوده و در خارج واقعیتی ندارد.

ص: ۱۱۴

مسائلی که در این فصل به ثبوت رسیده:

الف) حرکت در عین آن که وجودی است تدریجی و سیال، دارای حیثیت ثبات است که همان ثبات تدریج و قرار سیلان است و به این اعتبار حرکت توسطیه خوانده می شود.

ب) اعتبار حصول وجودش با تدریج، و خروجش از قوه، به فعل به نحو سیلان، که طبعاً انتسابش به حدود مسافت ملحوظ است، و به این اعتبار حرکت قطعی خوانده می شود.

فصل چهارم

تأمل و تدقیق در تبیینی که راجع به تحول انواع جوهری از طریق قوه و فعل و این که هر حدی قوه اش حد سابق بلافصل آن بوده، عرضه داشتیم تردیدی باقی نمی گذارد که انقلاب عناصر به یکدیگر و کون و فساد به معنای حدوث صورتی و زوال دیگری به نحو خروج دفعی و آنی ممتنع است، و مضافاً بر آن (۱)، لازم می آید که هیولی از صورت، عریان شود، زیرا انقلاب عنصر آب مثلاً به هوا، مادامی که صورت آب به کلی زائل نگردیده ممکن نیست. پس به ناچار، حدوث صورت هوا در هیولای آب، بعد از فساد کامل صورت آب است، و بنابراین، بین فساد و کون مفروض، هیولی عاری از صورت خواهد بود که محال است.

با توجه به این نکته، چون کون و فساد در موضوعات مختلفه به نحو دفعی و آنی، محال، و ناگزیر با تدریج انجام می گیرند و به حرکت برمی گردند، پس مواد عالم طبیعت، به صور حرکات جوهری، مصور و ملبسند.

و چون وجود فی نفسه و وجود لغیره «ناعتی» در موضوعات جوهری که وجود

ص: ۱۱۵

آنها از سنج وجود لنفسه است، واحد، یعنی وجود فی نفسه در جواهر، وجود محمولی لنفسه بوده، و وصف جوهری و سیلان صورت وجود لغیره و نفس حرکت است. پس در این صورت الزاماً متحرک عین حرکت و موضوعات جوهری در تحرکشان، متحرکات، و در عین حال، حرکاتند.

و به عبارتی: وصف سیلان صورت جوهری که عین حرکت است، خود متحرک و موصوف به حرکت است، زیرا وصف جوهری مذکور که وجود لغیره و ناعتی بوده در جواهر متحرکه عین وجود فی نفسه و لنفسه است، پس ناگزیر در این مورد، وصف، عین موصوف، و حرکت، عین متحرک است به خلاف وصف عرضی که وجود فی نفسه آن، لغیره یعنی نعت از برای موضوع است، و از این رو مقتضای وقوع حرکت در اعراض، مغایرت بین متحرک یعنی ذات موضوع و بین حرکت است.

سپس متحرک، اعم از آن که عین حرکت باشد چنان که در حرکت جوهریه است و یا غیر حرکت باشد، چنان که در حرکت عرضیه است، عین فاعل محرک نیست:

اما در جواهر، زیرا اگر محرک، عین متحرک باشد، و متحرک نیز چنان که گذشت عین حرکت است لازم می آید شیء واحد علت فاعلی خویش گردد که محال است، پس به ناچار فاعل محرک در حرکات جوهریه، غیر قابل متحرک است، النهایه فاعل وجود بعینه همان فاعل حرکت است، چه آن که وجود سیال و حرکت یک چیز است.

و اما در اعراض، اگر چه متحرک در آنها غیر حرکت است، ولی حیثیت متحرک بودن، حیثیت قبول حرکت که کمال آن است می باشد، و چنانچه عین همین حیثیت، حیثیت محرک بودن و فاعل حرکت باشد، لازم می آید که شیء واحد، به حیثیت واحده، قابل و فاعل و بالقوه و بالفعل باشد که استحاله آن در مباحث علت و معلول مبرهن گردیده است.

وانگهی در محل خود ثابت شده که هر نوع حقیقتی تام، مبدأ فاعلی «به معنای فاعل ما به واسطه، نه فاعل به معنای ما منه الوجود» برای همه اعراض لاحق خویش

ص: ۱۱۶

است، و بنابراین، اگر در عرضی از اعراض، حرکت واقع شود، متحرک بدان حرکت همانا نوع از جنبه قوه و ماده خویش است و محرک به معنای فاعل ما به، نیز همان نوع از جنبه فعلیت و صورتش می باشد، مثلاً:

فاعل حرکت های انسان، صورت وی، و متحرک و موضوعش، ماده وی یعنی حیوان، و فاعل حرکت های حیوان، صورت آن، و متحرک و موضوعش، نامی و نبات است و بر همین قیاس، تا به نوع اول منتهی شود که فاعلش صورت آن، و ماده اش ماده اولی یعنی هیولی است، این بوده، تحلیلی که درباره فاعل و قابل حرکت در اعراض به عمل آمد، و با این بیان، ظاهر می شود که متحرک در جوهر نیز همان ماده است، پس در حرکت جوهریه، ماده در صور مربوطه اش متحرک است و علی هذا، متحرک دائماً موضوع به معنای اعم، نسبت به صورتش می باشد، و فاعل محرک در جوهر همان فاعل وجود و در عرض موضوع آن است.

باری، عرض عین عرضی است، زیرا آنها دو حیثیت برای یک وجودند، به این تقریر: که حیثیت اولی، حیثیت وجود فی نفسه، و حیثیت دومی، حیثیت وجود لغیره و ناعتی است، و وجود عرض به مقتضای نسبت بین آن و موضوعش که قبلاً روشن شد، از مراتب وجود موضوع و با آن متحد است، لذا حرکت در جوهر مستتبع حرکت بالذات در اعراض خویش از سنخ حرکت خود می باشد، و حرکت تبعی اعراض به واسطه جوهر، حرکت بالعرض و مجازی نیست، زیرا لازمه آن، ثبات وجود عرض و عدم تغیر آن بالذات است، و حال آن که قبلاً تبیین گردید که هر موجود ثابتی، غیر مسبوق به ماده و قوه است و بدیهی است که بحث ما در اعراضی است که وجود آنها مسبوق به قوه در موضوعاتشان می باشد، پس فرض حرکت بالعرض در مانحن فیه مستلزم محال و خلف فرض است. و به علاوه معنایی برای تغیر موضوع و معروض، با فرض ثبات عرض، نمی توان یافت، پس اعراض جسمانی از هر مقوله ای که باشد همانند موضوعاتشان و به سنخ حرکات و بر وفق آنها متحرکند.

ص: ۱۱۷

فصل پنجم

از بیان گذشته شناخت کافی حاصل گردید که در مورد حرکت جوهریه، ماده و صورت موجود است، و در مباحث ماهیت، شناخته شد که جنس و فصل همان ماده و صورتند النهایه، با اعتبار لاشرطیت، و ماهیات نوعیه گاهی با ترتب طولی متنازل به سوی سافل، از نوع عالی و متوسط تا به نوع اخیر، مترتب می شوند، و گاهی در عرض هم تحت جنس واحد قریب مندرج می گردند.

لازم شناخت های فوق الاشاره آن است که در مورد قسم اول یعنی انواع طولیه، ماده نخستین با صورت نخستین، تحصیل یافته و سپس هر دوی آنها با هم ماده ثانیه برای صورت ثانیه، و آن گاه مجموع این ماده و صورت، ماده «که آن نیز ماده ثانیه نامیده می شود» برای صورت ثالثه می شود، به این منوال، حرکت به سوی غایت مقدرش به پیش می رود.

در مورد قسم دوم یعنی انواع عرضیه، با توجه به وحدت جنس قریب و اتحادش با ماده ناگزیر، ماده تا پایان (۱) حرکت مربوطه، واحد می باشد که صور گوناگون متعاقباً بر آن طاری می گردند؛ به نحوی که هرگاه با هر یک از آن صور تحصیل یابد، وجود صورت دیگری در معیت آن ممتنع است.

در این صورت یعنی با فرض امتناع اجتماع صورتین، یا تبدل صور به گونه خلع ولبس برای ماده مزبور ثابت است، و یا آن که در ظرف تحصیلش با هر یک از صور، بدل ناپذیر شده، و صورت حاله در آن، لازم لاینفک گشته که خلش غیرممکن است چنان که در مورد صور نوعیه اسب و شیر و مرغ و نظائر اینها فرض مذکور قابل انطباق است، و بنابراین، قسم دوم به دو قسم منقسم می گردد.

ص: ۱۱۸

پس از ترتیب این مقدمه، باید دانست: آنچه که در ابتدای نظر از امر حرکت جوهریه تصور می شود، معنای موافق با حال قسم دوم از اقسام سه گانه فوق است، و آن معنا عبارت از این است که در این مورد، ماده واحده ای متحرک در صور مربوطه اش به این و تیره است: که ماده مزبور پس از تحصیل با فعلیت صورتی، حامل قوه صورتی دیگر می گردد، سپس صورت اولی باطل می شود و صورت ثانیه به همراه قوه صورت ثالثه پدید می آید، و بدین منوال ماده علی الدوام صورتی را خلع و به صورت دیگری متلبس می شود و بنابراین، حرکت در این مورد (۱) بسیط است زیرا موضوع آن از آغاز تا انجام، واحد بوده که صور گوناگون متعاقباً به گونه خلع ولبس به حسب نظر سطحی و ابتدایی بر آن طاری می شوند.

و اما قسم اول که تنوعات طولیه باشد، آیا حرکت در آن، مرکب و مؤلف از چندین حرکت متعددالموضوع است؟

یا حرکت در آن، نوعاً یا جنساً مختلف است؟ یا به گونه و منوال دیگری است؟

در این رابطه می گوئیم: چون حرکت کمال اول برای جسم که بالقوه نسبت به غایت است می باشد به ناچار ذاتش متقوم به دو حیثیت فعل و قوه است، و با توجه به این معنا، چنانچه فرض کنیم: عین همین فعلیت یعنی متحرک به این حرکت، خود قوه از برای فعلیت دیگری می شود، چنان که در انواع متنازله چنین است، در این صورت، حد حرکت بین ماده اولی و صورتش، باطل و غیر منطبق است، و بالطبع انطباق آن بر ماده ثانیه و صورت ثانیه اش منتقل می شود، و فعلیت در این مرتبه از آن فعلیت صورت ثانیه است که واجد آثار ویژه خویش و آثار فعلیت سابق است چه آن که آثار هر چیزی منوط به فعلیت آن چیز است، و در مورد مفروض، بیش از یک فعلیت نمی باشد؛ پس همه آثار مترقبه را الزاماً واجد است، و همین است، معنای

ص: ۱۱۹

جامع بودن فصل اخیر، همه کمالات فصول سابقه را و منشأ بودن برای انتزاع آنها.

پس ماده اولی با بیانی که عرضه شد، برای صورت ثانیه ماده نیست اگر چه برای صورت اولی ماده است، و در صورت وجود و افتراضش با صورت ثانیه، حیثیت ماده بودن را برای آن ندارد بلکه از مقارنات است، و بالجمله در مورد مذکور حد حرکت اشتدادیه منطبق است، زیرا هر حدی از حدود مفروضه در این حرکت، فعلیتی مباین با فعلیت سابق نبوده و مجامع با بطلان آن نیست، بلکه هر حدی در این حرکت ماده خویش را ترک، و خود ماده برای حد لاحق است؛ به این معنا که با عین همین فعلیتش، قوه برای فعلیت تالی است.

پس این حرکت جوهریه که ترسیم کننده انواع مترتبه است، حرکتی است مشکک و متفاوت المراتب. نه متواپی و متساوی المراتب، و حرکتی است اشتدادی و متفاضل الدرجات، نه متشابه و متمائل الدرجات و نیز مرکب است، زیرا موضوع آن در حدی از حدود تغییر می یابد. النهایه تغییر آن به معنای بطلان موضوع نیست بلکه تغییرش به طریق استکمال است. (۱)

و از این جا ظاهر می شود که سیر نزولی و نگون ساری یعنی از مرتبه شدید به سوی ضعیف روان شدن در حرکت تشکیکی نامعقول است، زیرا معنای سیر نزولی در حرکت تشکیکی، این است که فعلیت ثانیه با حیثیت فعلیت، قوه جهت قوه خویش می شود؛ مثلاً انسان با فعلیت انسانی، برای حیوان، که قوه اش بوده، قوه شده و به حیوانیت رجعت کند و هم چنین حیوان به مرتبه نباتی عودت نماید.

ایضاً ظاهر می شود که اعتقاد حق، در موارد بطلان حرکت در هر حدی از حدود انواع مترتبه، این است که فعلیت آن حد از ماده اش مجرد یافته، و ماده آزاد شده به فعلیت سابق خود بازگشت می کند و حرکتش را ادامه می دهد، در حالی که فعلیت

ص: ۱۲۰

سابقش فی نفسه محفوظ بوده اگر چه بالقیاس به صورت لاحق بقائی نداشت؛ به این معنا که فعلیت سابق در حین تلبس به صورت لاحق مفروض الزوال، مستهلک و پنهان، و با زوال آن آشکار می گردد.

پس انعدام و زوال هر حدی از حدود حرکت به معنای مجرد آن حد و انتها و انقطاع حرکت، و شروع ماده با فعلیت سابقش به حرکت خویش است.

و ایضاً ظاهر می شود که اعراض نیز در حرکت اشتدادی تابع انواع جوهریه هستند، که بعداً در این باره افزون تر بیان می کنیم.

و اما حرکت متواپی متساوی المراتب و متماثل الاجزاء که نظر ابتدایی در حرکات، چنین معنا را ایجاب می کند، پس در این رابطه می گوییم:

چون حد حرکت: «کمال اول برای جسم بالقوه نسبت به غایتش از آن حیث که قوه وصولش باقی است» می باشد، ناگزیر این کمال اول، متعلق الوجود به کمال ثانی و غایت است که با وصولش قوه مربوطه زائل می گردد، و کمال اول متصل به کمال ثانی، آن چنان اتصالی که موجب وحدت است، و بدیهی است که وجود واحد بالفعل اقوی از همین وجود واحد در حال قوه است و هر حدی از حدود این متصل که جزء آخر فرض شود، به حکم بطلان جزء لایتجزی، بالقوه به دو جزء منقسم می شود که جزء دومی در این انقسام، جزء آخر است و آن نیز بر وتیره مذکور قابل انقسام بی پایان است، و لازمه این تحلیل، متدرج بودن حرکت از مرتبه ضعیف به سوی مرتبه قوی است، و حدود فعلیه آن به استثنای حد اخیر، جملگی بالقوه اند، و حد بالفعل فقط همانا حدی است که هنگام حصولش، حرکت منقطع می شود، و قبلاً شناخته شد که هر موجود بالفعل بدون قوه، موجودی است مجرد غیر مادی، پس هر حرکتی هنگام حصول مجرد منقطع می گردد.

با این بیان روشن گردید: حرکت متواپی غیر مشکک بلامعنا و غیر معقول است.

هر حرکتی دارای مبدأ و غایت است، زیرا ترتب در حرکت تشکیکی اشتدادی

ص: ۱۲۱

بدین گونه است که هر فعلیت سابق، قوه جهت فعلیت لاحقش می باشد و بر این اساس، هر فعلیتی مسبوق به قوه است تا منتهی شود به قوه ای که فعلیتش جز فعلیت قوه نیست و بعد از آن، عدم محض است. و از این رو، هر حرکتی از یک جانب، به قوه محض که ماده اولی است منتهی می شود و از جانب دیگر به فعلیت بلاقوه و مجرد از ماده پایان می یابد، و نتیجه آن که هر حرکتی برای آن مبدأ و منتهی است؛ به این معنا که هر حدی از حدودش از دو سو: آغاز و انجام، منقطع و سپری می شود، و از این جا ایضاً ظاهر می گردد:

هر حرکتی که بین حدود فعلیه آن، شدت و ضعف تشکیکی نباشد، به هیچ وجهی از حرکت بسیط جوهری یا حرکت تبعی عرضی نیست، و ایضاً ظاهر می شود:

هر حدی از حدود مسافت چنانچه تکثیر و تجزیه شود به گونه ای که اجزای مفروضه در آن به تشکیک برنگردند، لزوماً بین آنها حرکت نبوده است، چه آن که کثرت چنانی به حرکت متواپی و متشابه می انجامد و کثرت تحلیلی مزبور، نظیر کثرتی است که گفته می شود: انواع مرکبه «مثلاً یاقوت» از عناصر مختلف النوع، تألیف می یابد، بدیهی است که بین عناصر مفروضه در مرکب، نه حرکتی موجود است، و نه تشکیکی برقرار است.

و ایضاً ظاهر می شود:

همه احکامی که در مرکبات خارجی و اجزایش از ماده و صورت، جاری بوده، در ماهیات نوعیه مرکبه و اجزای تحلیلی آنها از اجناس و فصول به طریقی که ملایم آنها می باشد، جاری است، و اینها ماهیات همان مرکبات خارجی هستند، زیرا هیچ فرقی بین آنها نیست، مگر فرق اعتباری لابشرطی و بشرط لائی، النهایه چون ماهیاتند تشکیک ناپذیرند و ایضاً ظاهر می شود:

غایت مادیات، مجردات از ماده می باشد یعنی پایان حرکتشان که در آن هنگام وقوف و انقطاع حاصل می شود همانا مجرد از ماده است.

ص: ۱۲۲

فصل ششم

در مباحث ماهیت و غیر آن، مبرهن شد که ماهیت تشکیک ناپذیر است، و تغیر در ذاتی محال است، با توجه به این اصل، چنانچه فرض شود: در ماهیت مقوله ای از مقولات حرکت واقع شده است، به ناچار حرکت مفروض، در وجود ناعتی آن پدید آمده، نه وجود فی نفسه آن، زیرا وجود فی نفسه هر ماهیتی، طارد عدم از نفس ماهیت و با آن عینیت دارد مثلاً:

جسم متحرک در مقوله کیف اگر فرض شود در ماهیت کیف و وجود فی نفسه آن تغیر می یابد، لازم آن، تشکیک در ماهیت و تغیر در ذاتی است، پس حرکت در مقوله به معنای تغیر در وجود فی نفسه آن که طارد عدم از نفس ماهیت است و با آن عینیت دارد، غیر معقول و محال است، بلکه معنای حرکت در مقوله، تغیر تدریجی در وجود ناعتی آن است، اعم از آن که ناعت برای غیر خود باشد، مانند وجود اعراض، یا ناعت برای خود باشد، مانند وجود جواهر.

وجود ناعتی به لحاظ ناعت بودن، دارای ماهیت نیست، چه آن که در مبحث وجود مستقل، و وجود رابط گذشت که ماهیت، مفهوم انتزاع شده از وجود طارد عدم از نفس همین مفهوم است، و وجود ناعتی، طرد عدم از نفس ماهیت نمی کند، بلکه طارد عدم از صفت موضوع خویش است لذا دارای ماهیت نیست، و همین است معنای آنچه که گفته می شود: «تشکیک در عرضی است نه در عرض» به این توضیح:

جسم متحرک در مقوله کیف چنان که گفتیم، نه تغیری در ماهیت آن و نه در ماهیت کیف رخ می دهد، بلکه مصب تغیر تدریجی تشکیکی، وجود ناعتی، و عرضی یعنی متکیف است که گونه گونه متعاقباً بر موضوع وارد می شود، و این وجود ناعتی، و عرضی اگر چه بلاماهیت است، ولی چون با وجود فی نفسه، متحد است ماهیت آن، به وی نسبت داده می شود، و از این رو، معنای وقوع حرکت در مقوله، این است که در

ص: ۱۲۳

هر آنی از آنات، نوعی از انواع مقوله بر موضوع وارد شود، زیرا اگر یک نوع در دو آن مثلاً وارد شود، با توجه به این که حرکت به جمیع ابعاضش اشتدادی است، تشکیک در ماهیت و تغیر در ذاتی واقع می شود که محال است و آنچه در بعضی از کلمات واقع شده که معنای حرکت در مقوله، ورود نوع مقوله یا صنف آن بر موضوع در هر آن است، چنان پنداری مبتنی بر امکان وقوع حرکت متشابه متواطی است که قبلاً امتناع آن معلوم گردید.

و بالجمله، این انواع متعاقب الورد بر موضوع حرکت به تبع وجودات بالقوه اش انواع بالقوه اند، زیرا حرکت به واسطه اتصالش، واحد شخصی است، و انقسام وارد بر آن بالقوه و وقوف بر حدی که از آن تجاوز نکند، ندارد، و گرنه، لازم می آید که از غیر ممتد و فاقدالاتصال، امتداد و اتصال تألیف شود که محال است، و بنابراین، نوع اخیر در موارد حرکت هرگز از قوه به فعل نمی آید، و گرنه، لازم می آید که انقسام متوقف گردد که ممتنع است، و بالجمله چون حرکت، موجود متصل واحدی است، برای آن ماهیت بالفعل واحدی است ولی به آن معنای که هم اکنون در وجود ناعتی گذشت.

و از این جا ظاهر می شود: معنای اقسام آنی الوجود، برای حرکت، این است که آنی الوجود بودن اقسام و تقسیم ناپذیری آنها همانا یک امر قیاسی و نسبت به سنخ حرکتی است که مقسوم بر این اقسام است و هر قسمی کوچک ترین واحدی است که حد مقسوم بر آن قابل انطباق است، و فرض کوچک تر از آن فرض بطلان حد مقسوم است، و بنابراین حیثیت تقسیم ناپذیری در این مورد، حیثیتی است قیاسی و اضافی، و اما هر قسمتی فی حد نفسه البته قابل انقسام است، نظیر انقسام آب به اجزای کوچک که کوچک ترین جزء انقسام ناپذیرش نسبت به مقسوم یعنی آب، همانا ملکول آب است، زیرا فرض کوچک تر از آن فرض بطلان آب است چه آن که ملکول آب گر چه فی نفسه به دو نوع اتم هیدروژن و اکسیژن منقسم می شود، اما در این صورت دیگر آب وجود ندارد و مقسوم ما باطل گردیده است، و با همین بیان، ظاهر می شود: وقوع

ص: ۱۲۴

حرکت در حرکت جائز است، و اما اشکال در جواز حرکت در حرکت:

«به این که معنای وقوع حرکت در چیزی، این است که برای مافیه الحركه افراد متباین النوع و آنی الوجود می باشد که متعاقباً بر موضوع حرکت وارد گردند، و هنگامی که مافیه الحركه، نفس حرکت باشد، فرد آنی برای آن غیر معقول است، زیرا کوچک ترین جزئی که فرد حرکت است، به ناچار ممتد و زمانی الوجود و قابل انقسام الی غیر النهایه است.»

فقط در صورتی وارد است که آنی الوجود بودن افراد و قسمت ناپذیری آنها علی الاطلاق واجب باشد، و قبلاً روشن شد که چنین لزومی در بین نیست، بلکه لزوم تقسیم ناپذیری هر یک از این افراد مفروضه همانا بالقیاس به اصل حرکت منقسم به اینها است ولی فی حد نفسه، نه، چه آن که هر یک از اینها قسمت پذیر الی غیر النهایه است.

و در صورت شناخت معنای آنی الوجود و تقسیم ناپذیری قیاسی و نسبی، و بیان فوق، جواز وقوع حرکت در حرکت روشن می گردد. به این بیان: حرکت که خود خروج تدریجی است، با تدریج موجود می شود، و افراد آنی الوجود و تقسیم ناپذیر نسبت به حرکت دیگر که مافیه الحركه و عارض است، متعاقباً بر آن وارد شوند، و هر یک از آنی الوجودهای مفروض اگر چه به مقتضای مصداق بودنش برای حرکت فی نفسه متدرج و تقسیم پذیر است، ولی بالقیاس بمافیه الحركه که مقسوم است.

کوچک ترین واحد محسوب می شود؛ به نحوی که فرض کوچک تر از آن، در حوزه این محاسبه نسبی، فرض بطلان حد مقسوم و مافیه الحركه است مثلاً:

چنانچه فرض کنیم: جسمی در مقوله «ان ینفعل» که هیئت متدرج حاصل از برای قابل متحرک است در حرکت است، با توجه به معنای حرکت که ورود افراد آنی متعاقباً بر موضوع است، لزوماً در مورد فرض می بایستی افراد آنی از مقوله مزبور متدرج الذات بر موضوع متعاقباً وارد شوند، آنی الوجود بودن این افراد نسبت به

ص: ۱۲۵

مافیه الحركه است، اما فی حد نفسه به حکم تدرج و امتداد، قسمت پذیر الی غیرالنهايه است، و این همان معنای حرکت در حرکت است (۱). به عبارتی: جسم مفروض، به خروج تدریجی یعنی حرکت متصف گردیده و اتصاف آن، به خروج تدریجی، نیز تدریجی بوده است؛ به این معنا که افراد تقسیم ناپذیر متعاقب الورد هر یک فی حد نفسه مصداق تدریج و حرکت بوده اند و از این تحلیل استنتاج می شود که وقوع حرکت در حرکت، موجب امعان (۲) و کندی مرور می گردد نه امتناع مرور، و چنانچه افراد تقسیم ناپذیر فی حد نفسه متدرج نباشد یعنی ما بافیه الحركه حرکت نباشد، نتیجه آن سرعت مرور است.

به تقریر روشن تر: چون فرض (۳) افراد تدریجی متباین النوع متعاقب الورد بر موضوع حرکت موجب تالی فاسد بوده، به ناچار افراد آنی الوجود فرض گردید، زیرا هر فرد تدریجی، نوعی واحد و به مقتضای تدریج قابل تقسیم بی پایان، و با توجه به این که تدریج به جملگی اجزایش اشتدادی است، لزوماً تشکیک در ماهیت و تغیر در ذاتی واقع می شود چنان که در آغاز همین فصل گفته شد، پس هر تدریجی ناگزیر به افراد آنی الوجود منتهی می شود، اما لازم نیست که بلاواسطه باشد، بلکه جائز است که مافیه الحركه به افراد آنی الوجود بالنسبه به اصل حرکت تقسیم شود، به توضیحی که گذشت، هر فردی خود فی نفسه تدریجی و قابل تقسیم باشد، نظیر آن که هر عرضی ناگزیر باید به موضوع جوهری قائم شود، اما لازم نیست بدون واسطه باشد بلکه جائز است عرضی قائم به عرض دیگر شده و مآلاً به جوهر منتهی شود مانند قیام خط به سطح و سطح به جسم تعلیمی و جسم تعلیمی به جسم طبیعی که جوهر است، و از

۱- البته مقوله أن ینفعل عین حرکت نیست، بلکه هیئت سیاله حاصل از حرکت است، ولی مآلاً- با حرکت در جواز و امتناع یکی است

۲- اسفار با تعلیق علامه طباطبائی، ج ۳، ص ۱۸۶

۳- اسفار با تعلیق علامه طباطبائی، ج ۳، ص ۷۸

ص: ۱۲۶

تبیین عرضه شده در این جا می توان مسائل ذیل را حدس زد:

(۱) بطؤ و کندی در حرکت همانا به سبب وقوع حرکت دیگری در حرکت، تحقق می یابد.

(۲) و سرعت و بطؤ در حرکات، بر مدار قلت و کثرت وقوع حرکات در حرکات، دور می زند و غایت سرعت و بطؤ، یعنی درجه نهایی هر یک از این دو که تندتر و کندتر از آن تصور ندارد، پیوسته و متصل به قرار و سکون است، النهایه:

(۳) غایت و نهایی درجه سرعت، به سبب پیوستگی و قرب مبدأ حرکت، به منتهی متصور است، زیرا در چنین صورتی، مسافت تشکیکی که موضوع سرعت نسبی است، منتفی، و سرعت مفروض، درجه نهایی و سرعت علی الاطلاق در مورد می باشد.

و غایت و نهایی درجه بطؤ و کندی به سبب پیوستگی و قرب منتهی به مبدأ حرکت، متصور است؛ چه آن که در چنین صورتی، مسافت تشکیکی موضوع بطؤ نسبی، منتفی، و بطؤ مفروض، درجه نهائی، و بطؤ علی الاطلاق در مورد خواهد بود، پس اتصال هر یک از این دو به قرار و سکون، متعکس بوده، و وجود غایتین برای سرعت و بطؤ بالقوه است، و درباره مسئله سرعت و بطؤ توضیح بیشتری خواهیم داد.

فصل هفتم

از بحث های قبلی شناخت کامل حاصل گردید که جوهر جهان مادی علی الدوام، متحرک و گوهر ذاتش در هر آنی، دگرگون و سیال الوجود است، و اعراض تابع وجود جواهر و از مراتب وجود موضوعاتند، و گرنه، لازم می آید، وجود عرض بلاموضوع که ممتنع است.

پس ناگزیر، حرکت در جوهر، مستتبع حرکت در اعراض، از سنخ حرکت خویش

ص: ۱۲۷

است، و بدون استثنا، جملگی اعراضی که از لوازم وجود، و ثابت نما هستند، همگون موضوعاتشان، متحرک و سیال، و بدون هیچ وقفه ای، دگر گونند، مثلاً:

جوهر مادی که گوهر ذاتش، در هر آن، دگرگون و سیال است، به تبع این دگرگونی و سیلان، دگرگونی های نامحسوسی، در وضع و این لازم وجودش، خواهد داشت، اگر چه از مکان محسوس به مکان دیگری منتقل نگردد، و وضعش با چیزهای مجاورش تغییر محسوس نیابد.

بنابراین، اعراضی که از لوازم وجود موضوعند، با جعل بسیط به عین جعل موضوعشان مجعولند، و فاعل وجودشان، جوهر مجرد از ماده است و همان بعینه فاعل وجود موضوع می باشد، زیرا در جای خود مبرهن گردیده که علل جسمانی، فاعلیت آنها بدون توسط ماده امکان پذیر نیست و در مانحن فیه، ماده که موضوع اعراض و با آنها متحد است، غیر معقول است که متوسط بین خود و بین آنها شود، بلی چون صورت شریک علت نسبت به وجود ماده است، برای آن به نحوی دخالت در فاعلیت است.

سپس در همین محیط جوهر مادی، اعراض مفارق یعنی قابل زوال از موضوع، و حرکات دیگری است که به وسیله حواس وجود آنها ثابت می شود، مانند حرکت های مکانی، وضعی، کیفی، کمی، و در این جا این سؤال مطرح است: که آیا فاعل محرک «به معنای مابه نه مامنه» در این گونه از حرکات نیز نوع است؟

مقتضای اصول و قواعد سابقه، این است که در پاسخ گفته شود: که این حرکات عرضیه به ناچار باید به مبدأ جوهری منتهی شوند. النهایه، جوهر محرک در این گونه از اعراض بر دو قسم است به این تقریر: که جوهر فاعل الحرکه فعالیتش یا بر وتیره و گونه واحد است، یا بر وتیره واحد نیست بلکه افعال گوناگون انجام می دهد؟

قسم اول یعنی آن که فعلش بر وتیره واحد است، آن را طبیعت نام گذاری می کنیم و قسم دوم را که مصدر افعال گوناگون است، نفس می نامیم.

ص: ۱۲۸

طبیعت فاعل الحرکه بر وتیره واحد، گاهی حرکتش موافق با خویشتن است به نحوی که اگر به خود وا گذاشته شود آن حرکت را انجام می دهد، این چنین حرکت، حرکت طبیعی است، و گاهی حرکتش به گونه ای است که موافق با طبعش نیست، این گونه حرکت، حرکت قسری است، و بالضروره به حرکت طبیعی منتهی می شود، زیرا واجب است هر معلولی منتهی به علتی گردد که با آن ملایمت دارد.

و چون حرکت بدون توجه به غایتی ممتنع است، پس حرکت طبیعی که در عرضی از اعراض است لزوماً متوجه به کمال ثانی از سنخ همان عرض است، و از این رو، حرکت طبیعی، توجهی است از طبیعت، به عرضی از اعراض طبیعی و موافق خود، و به ناچار چنین حرکتی، با گریز از عرض غیر طبیعی و ترک آن انجام می گیرد، زیرا محال است فاعل طبیعی، فعل موافق و اثر ملایم خویش را رها سازد، پس مبدأ حرکت قسری و منتهایش طبیعی است، و بدین لحاظ، هر حرکت طبیعی، مسبوق به حرکت دیگری می باشد که قسری است، چنان که هر حرکت قسری، به حرکت طبیعی، منتهی می شود، و با توجه به این بیان، چنانچه حرکتی را اعم از طبیعی یا قسری فرض کنیم، لازم این افتراض، وجود حرکات مترتب نامتناهی است، این تحلیل درباره حرکت طبیعی در عرض ملایم، با گریز از عرض ناملایم به استناد ترک فاعل، فعل طبیعی خویش را، یک نظری است غیر دقیق و اندیشه ای است سطحی، زیرا قبلاً روشن گردید که حرکت مطلقاً به نحو تشکیک اشتدادی بوده و هر مرتبه تالی اقوی و اشد از مرتبه سابقش می باشد؛ و بنابراین، مبدأ و منتهی خود دو مرتبه از تشکیک تدریجی است و جوهر طبیعت سیاله مشکک در طریق اشتداد، چنان که خود آخذ مرتبه ضعیف است، تارک آن نیز می باشد و اخذ و ترک هر دو را طبیعت مشککه انجام می دهد و هیچ گونه امتناعی در این جهت نیست.

سپس چون حرکت مذکور تشکیکی و مترتب از قسری و طبیعی و همراه با طبیعت قاسر و طبیعت محرک است، و چون مبدأ فاعلی بودن هر نوع جوهری نسبت

ص: ۱۲۹

به اعراضش همانا برای نوع این اعراض است نه اشخاص آنها چه آن که تشخص به واسطه امور غریبه است، و چون حرکت در عرضی واقع می شود نه در عرض، لازمه این اصول موضوعه، اذعان به این که مابین وجود انواع جسمانی، به گونه ای پیوستگی و ارتباط است و هم چنین بین وجود اعراض گوناگون، ارتباط و وحدتی که تبدیل بعضی از آنها به دیگری ممکن است برقرار می باشد؛ به این معنا که زیادت بعضی با نقصان دیگری به نسبت ثابتی همراه است، و بر این اساس، اشتداد طبیعی از طبایع در حرکتش، موجب کاستی دیگری در حرکتش بالعرض می گردد، و این دگرگونی متعاکس همانا در حقیقت تبدیل است که یکی رفته رفته در کاستی، و دیگری در فزونی به پیش می رود، و به این منوال ارتباط و پیوستگی در وجود اعراض پدید می آید.

با این تحلیل و تبیین، واضح می شود که حرکت تناقصی یعنی از شدت به سوی ضعف بالعرض موجود است که در حقیقت همان تبدیل است، و از این جا ظاهر می شود که این حرکات ثانیه ایضاً به طبائع مستند است، ولی از قبیل حرکات در حرکاتند، چون مبدأ و منتهایشان حرکات است، زیرا جسم، در حرکت طبیعی خویش، عرضی را ترک می کند، و به عرض طبیعی دیگر، متوجه می شود، آن مبدأ متروک، و این منتهای مأخوذ هر دو سیال الوجود و تدریجی اند، و از این رو افراد مافیہ الحرکه که متعاقباً بر موضوع وارد می شوند، خود مشکک و متدرجند، پس جسم متحرک در اعراض مفارقه، در اتصاف خویش به خروج از قوه به فعل یعنی حرکت، نیز تدریجی است و همین است معنای حرکت در حرکت.

پس طبیعت، مبدأ حرکات اولیه در اعراض ذاتی و لوازم وجودش می باشد، و هم چنین هنگامی که از حرکت طبیعی خویش قسراً ممنوع و سپس قاسر زائل می شود، مبدأ حرکات ثانیه در ظرف حرکات اولیه است، چنان که منع قاسر آن را خود حرکت طبیعی دیگری است که از این جانبش گرفته، به جانب دیگرش ضمیمه و افزوده می نماید، این بوده، کنجکاو مناسب این مقاله، درباره حرکات طبیعی و

ص: ۱۳۰

قصری.

و اما بحث و جست و جو در حرکات نفسانی یعنی حرکاتی که بر روش واحد نبوده، بلکه متکثر و گوناگونند، بدین قرار است:

قبلاً معلوم گردید که حقیقت حرکت، سیلان و تغیر تدریجی در وجود ناعتی و عرضی مقوله مافیه الحرکه است که گونه گونه متعاقباً بر موضوع وارد می شود، و در صورتی که وجود ناعتی سیال، متعدد و متباین باشد، ناگزیر محتاج به موضوعات متعدد و متباین است، و لازم بیان مذکور این است که ماده صورت نفسانی، امور متعدد، و طبایع فعلیت یافته ای باشد که به صورت وحدانی مصور شده و همان نفس است.

و قبلاً گذشت که بر اساس حرکت اشتدادی، مصور شدن ماده به صور، بر طریقه لبس بعد لبس است، نه بر طریقه خلع ولبس، و بر این مبنی، صورت نفسانی، مسبوق به صور دیگری می باشد که برای مواد آن است، و مجموعه همین صور، ماده برای نفس می شوند، پس در این مورد، صور بالفعلی موجود که با حفظ فعلیتشان، قوه و ماده جهت نفس شده و صورت نفسانی آنها را در لباس وحدت نوعی در آورده است، و افعال گوناگون و متباینشان را برای خویش فعل واحدی ساخته است، و این که گفته می شود: «فعلیت از پذیرفتن فعلیت امتناع دارد» در غیر مورد تشکیک است، و تجربه نیز، ماده گردیدن صور بالفعل را جهت نفس با بقای فعلیتشان، تأیید می کند، زیرا هنگامی که صورت نفسانی از جسم زائل می شود، همان فعلیات سابق است که باقی مانده و متحرک به حرکات ویژه خویش است؛ و چنانچه بعد از زوال نفس، فعلیات سابق، باطل باشد، یکی از این دو تالی فاسد بر طریقه مانع‌الخلو لازم می آید: یا نابودی جسم مربوط به طور کلی، یا رجوع ما بالفعل به ما بالقوه یعنی حرکت جسم از فعلیت شدید لاحق، به فعلیت ضعیف سابق که امتناع آن قبلاً مبرهن گردید، بنابراین، فعلیات سابق به جملگی فعلیتشان باقی بوده، النهایه در ظرف تلبس به صورت

ص: ۱۳۱

نفسانی، آن فعلیت‌ها به فعلیت صورت نفسانی، متقوم بوده اند.

نتیجه بیان مذکور این است که همه افعال آنها بعینها افعال صورت نفسانی، و فعلیت لاحق است بلاانعکاس و این معنا فاعل بالتسخیر است که در عداد فاعل‌های گوناگون در مبحث علت و معلول گذشت، و ایضاً فعلیات سابق نسبت به فعلیت لاحق به نحو ابهام و اطلاق مأخوذ و معتبر است نه به نحو تعیین و تقیید، مثلاً در حیوان، جسم و نمو معتبر است بر وجه ابهام، اما تعیین و خصوصیت، مورد اعتبار نیست، اگر چه فی حد نفسه، فعلیتی متعین است، و از این روی، تبدیل فعلیات مأخوذه علی وجه الابهام موجب بطلان ماده بودنش برای نفس نیست اگر چه موجب بطلان تعیین و خصوصیتش فی نفسه می باشد.

سپس تعبیر ما: «بر وتیره واحد، یا بر غیر وتیره واحد» در حد طبیعت و نفس، ممکن است یک تعبیر فی نفسه و مطلق اعتبار شود، و ممکن است بالاضافه و بالقیاس اعتبار شود، چه آن که با لحاظ اشتدادی بودن حرکت، جائز است فاعلیت نفسی بر غیر وتیره واحد، بالقیاس به ماده خویش باشد، اگر چه فاعلیت همین نفس بالقیاس به صورت نفسانی بعدش که اقوی از آن است بر وتیره واحد است، و هکذا ...

با این تقریر معنای ماده بودن نفسی برای نفس دیگری، واضح می شود، و ایضاً ظاهر می گردد که محال است نفس برای صورت طبیعی ماده شود، زیرا چنان که قبلاً روشن شد، فعل هر ماده ای از آن صورت خویش است، و صورت مفروضه در مانحن فیه، صورتی است طبیعی که فعلش بر وتیره واحد، و ماده اش که نفس است، فعلش بر غیر وتیره واحد است و در عین حال فعل صورت است، و لازم بین چنان فرضی این است که فعل صورت بر وتیره واحد و در همین حال بر وتیره واحد نباشد، و به عبارتی فرض مزبور مناقضه و ناگزیر محال است.

ایضاً ظاهر می شود که طبیعت هیچ گاه، قوی تر و شریف تر از نفس نمی باشد.

ص: ۱۳۲

فصل هشتم

در میان موجودات مشهود نزد ما، پدیده‌هایی را می‌یابیم که بعد از پدیده‌های دیگری که بر آنها قبلیت دارند، موجود می‌شوند، این قبلیت آن گونه قبلیتی است که به اقتضای آن، قبل و بعد با هم اجتماع ناپذیرند، برخلاف همه قبلیات و بعدیات دیگر، همانند قبلیت علت و یا جزئش بر معلول، و قبلیت به حسب ترتیب و شرف و نظائر اینها که معیت و اجتماع در آنها ممکن است، این، مقدمه‌ای است ضروری که از اجزای محسوسه و غیرمحسوسه تألیف گردیده است.

وانگهی همین قبلیت مفروضه خود به قبل و بعد منقسم می‌شود و بدین گونه هر قبل مفروضی انقسام پذیر بوده و حد و قوفی جهت انقسام مذکور نیست، چنان که هر بعد مفروضی در نظام این محاسبه به این منوال انقسام پذیر است.

پس ناگزیر در این مورد، کم متصل غیر قاری موجود است که پایه و اساس این محاسبه و تحلیل است، زیرا اگر کم و مقدار نمی‌بوده، انقسامی نبوده، و اگر اتصال نمی‌بوده، در آنچه که قبل فرض گردیده، بعد، تحقق نمی‌یافت، بلکه از هم منفصل بودند، و اگر عدم قرار و بی‌ثباتی نمی‌بوده، قبل و بعد مفروض در وجود بالفعل با هم مجتمع می‌شدند، و فساد این توالی بین و ضروری است.

و چون کم، عرض می‌باشد، به ناچار برای آن معروضی است. ولی ما در مقام پی‌جویی از معروض آن، هنگامی که حرکت را برمی‌داریم، مقدار فوق‌التوصیف نیز مرتفع می‌گردد، و چون حرکت را می‌گذاریم، مقدار موصوف نیز، ثابت و موجود می‌گردد، پس موضوع چنین مقداری بی‌قرار همانا حرکت است که دائر مدار وجود آن است، و این مقدار با توجه به تحلیلی که برای آن به عمل آمد، همان است که ما آن را زمان می‌نامیم، و شایان توجه است که هرگاه حرکتی را به جای حرکت دیگری، قرار دهیم، این موجود «زمان» نام را می‌یابیم، بنابراین هر حرکتی دارای زمان است.

ص: ۱۳۳

از بیان گذشته روشن می شود که: زمان مقدار حرکت است، و برای حرکت نسبت به زمان علیتی همگون علیت موضوع نسبت به عرض می باشد، و نسبت زمان به حرکت همانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی یعنی نسبت معین به مبهم است؛ به این توضیح: چنان که جسم تعلیمی تعین کمیتی است، که از سه سوی در جسم طبیعی، ساری و آن را قابل مساحت و سنجش ساخته است، همان گونه زمان نیز نسبت به حرکت، تعین کمیتی است، ساری در حرکت که آن را قابل سنجش و اندازه گیری ساخته است.

ایضاً روشن می شود: چنان که حرکت به اقسام دارای حدود مشترکه، و فواصل بالقوه که همان آیاتند، منقسم می گردد، همان گونه، زمان، به اقسام دارای حدود مشترکه و فواصل بالقوه که همان آناتند، منقسم می شود، پس «آن» طرف زمان، و یک امر عدمی است، زیرا بهره اش از وجود همان انتسابش به زمان موجود است که طرف جهت آن شده است، و از این جا ظاهر می گردد که تتالی آنات یعنی قرار گرفتن آنات پهلوی هم به نحوی که چیزی بین آنها حائل نباشد، ممتنع است، زیرا معنای «آن» چنان که گذشت، همان فاصله عدمی است که بین دو قطعه از زمان، تصور می شود، و چیزی که حالش و هویتش بدین گونه است تحقق دو فرد از آن ممکن نیست مگر با حیلولة زمان بین آنها، و در این صورت تتالی آنات بلامعنا و غیرمعقول خواهد بود.

و ایضاً ظاهر می شود که: انطباق اشیاء بر زمان، به گونه هایی انجام می پذیرد، به این معنا که حرکت و متحرک- / و به یک کلام هر تدریجی الوجود- / از حرکات قطعیة بدون واسطه بر زمان منطبق می شوند، و هر چیز آنی الوجود، مانند وصولات به حدود مسافت و انفعالات و مماسات و نحو اینها بر «آن» منطبق می شوند و حرکات توسطیه به واسطه حرکات قطعیة بر زمان منطبق می شود، و اما تصویر زمان توسطی مسمما به «آن» سیال به موازات حرکت توسطیه، یک امر وهمی، و تعبیری است مجازی، زیرا چنان که مبین گردید: زمان از مقوله کم و قابل انقسام بالذات الی غیرالنهاییه است.

ص: ۱۳۴

ایضاً ظاهر می شود که: برای زمان، طرف موجود بالفعل یعنی جزء نخستین، یا جزء پایانی، که در امتداد زمان تقسیم ناپذیر باشد، نیست، وگرنه، لازم می آید که مقدار از اجزای بلامقدار تألیف شود که محال است.

و این که: همان گونه که جائز بوده اقسام حرکت بر حسب انقسام، مختلف گردد که قبلاً تبیین شد، هم چنان ممکن است که اجزای زمان بر حسب انقسام، مختلف گردد، چنان که این معنا در حرکت واحد مختلف الاطراف از نظر سرعت و بطؤ، تحقق پذیر است.

ایضاً با این بیان و به کمک آنچه گذشت که: «ماده مطلقه در صور جوهری متحرک، و اعراض در حرکات اولیه تابع صور، و حرکات ثانیه به طبیعی و قسری و نفسانی تقسیم می شود» روشن می گردد که: زمان حرکات اولیه، واحد بالشخص بوده که عبارت از زمان حرکت جوهری، و همان است که همواره ملموس شعور ما می باشد و از آن غافل نیستیم، و همه حرکات و متحرکات را حقیقه با آن، تقدیر و اندازه می گیریم، و این که زمان حرکت یومیه مقیاس تقدیر حرکات مختلفه، مأخوذ و معتبر گردیده است، به اصطلاح و مواضعه شبیه تر است.

و اما حرکات ثانیه بر حسب اختلاف حرکات، لزوماً دارای زمان های گوناگونند.

ایضاً با این بیان روشن می شود که:

قبلیت و بعدیت زمانی چیزی نسبت به چیز دیگر، تحقق پذیر نیست، مگر آن که بینشان، زمان مشترکی حائل باشد که قبلیت و بعدیت متعکساً بر آن منطبق شوند.

و این که، هیچ چیز بر زمان تقدم ندارد مگر به تقدم غیر زمانی، مانند تقدم علت وجود و حرکت، و موضوع حرکت بر زمان.

و این که تحقق سبق بالنسبه به حرکت یا متحرکی موجب می شود که زمان مشترکی بینشان باشد، و لازم آن، وجود حرکت مشترک و لازم این لازم، وجود ماده مشترک بین آنهاست.

ص: ۱۳۵

و ایضاً با کمک آنچه در فصول سابقه گذشت، روشن می شود که: در هر حرکتی، وجود این امور شش گانه، ضروری است بدین قرار: فاعل، قابل، مبدأ، منتهی، مسافت یعنی مقوله ای که در آن حرکت واقع می شود.

فصل نهم

سرعت و بطؤ به معنای تندی و کندی در حرکات، بالضروره، مورد شناخت همه ما است، زیرا حس در شناخت آنها دخیل و کمک کار است.

با توجه به این مقدمه، هنگامی که ما دو حرکت را، که یکی بطیی ء و دیگری سریع است، فرض می کنیم چنانچه مسافتشان را- / یعنی مافیه الحركه که از حیث مبدأ و منتهی محدود باشد- / متحد فرض کنیم، لزوماً این دو حرکت از نظر زمان با هم مختلف و زمان حرکت بطیی ء بیشتر و زمان حرکت سریع کمتر است.

و چنانچه زمان آنها را متحد فرض کنیم، لزوماً از نظر مسافت، مختلف و مسافت سپری شده به حرکت بطیی ء کمتر و مسافت سپری گردیده به حرکت سریع بیشتر است.

سریع و بطیی ء از معانی اضافیه هستند که حد هر یک بر دیگری در ظرف عروض نسبتی مانند نسبتش واقع می شود، چه آن که بطیی ء بعینه نسبت به بطیی ء تر از خود، سریع، و سریع بعینه نسبت به سریع تر از خود بطیی ء است.

بنابراین، اگر سلسله ای از حرکات که از بطیی ء شروع و به سوی سریع پیش رفته، فرض کنیم، نخستین حلقه آن، فقط بطیی ء بوده و بر حلقه دوم، تالی، حد سریع نسبت به اولی صدق می کند، و بر سومی نسبت به دومی و هم چنین و چنانچه از جانب دیگر این محاسبه را شروع کنیم، بر حلقه نخستین مفروض الشروع، حد سریع فقط صدق می کند، و بر حلقه دوم تالی آن، حد بطیی ء نسبت به نخستین صدق می کند و بر سومی نسبت به دومی و هم چنین ... پس بر غیر طرفین از سلسله مفروضه یعنی بر اوساط،

ص: ۱۳۶

حد سریع و بطییء بالاضافه صادق است.

هنگامی که این نسبت و اضافه را اعتبار می‌کنیم می‌یابیم که مورد مزبور در حوزه تشکیک واقع می‌شود و مراتب متوسطه آن، چنان که روشن شد با مقایسه اضافه به طرفین تقدیر و توزین می‌شدند، و به اقتضای تشکیک خود طرفین یعنی سریع و بطییء فقط، نیز ناگزیر از معیار و وسطی هستند که بالاضافه به آن تقدیر و سنجیده شوند و آن وسط مورد نیاز چنان که در کسوت تمثیل قبلاً شناخته شد، یا مسافت است یا زمان.

چنانچه معیار و وسط را زمان فرض کنیم، و حرکت سریع و بطییء بر آن تطبیق دهیم، به تبع انقسام زمان به اجزائش، منقسم می‌گردند، و بر حسب این تطبیق و تقسیم، جزء حرکت بطییء که به ازای جزء زمان واقع می‌شود کوتاه تر و جزء حرکت سریع که به ازای جزء زمان واقع می‌شود درازتر است، با توجه به این محاسبه، چنانچه از حرکت بطییء، جزئی، مساوی جزء حرکت سریع اخذ کنیم، در این صورت، جزء مأخوذ از بطییء به مقیاسی منقسم می‌شود که جزء سریع به آن مقیاس تقسیم ناپذیر است پس در حرکت بطییء به مقیاس دیگری انقسام است غیر از مقیاس انقسام مشترک بین آنها، بدین قرار که: جزء مأخوذ از بطییء در این افتراض، نسبت به اصل حرکت مقسومش به اجزای آنی الوجود جزء تدریجی بوده، ولی جزء مساوی آن از سریع نسبت به اصل حرکت مقسومش به اجزاء، جزء دفعی است، چه آن که اجزای سریع در این مقیاس اجزای آنی الوجودند، به خلاف جزء مساویش از بطییء که در فرض تساوی آن با جزء سریع، جزئی است تدریجی الحصول، و جزء دفعی از بطییء همان جزئی خواهد بود که نسبت به سنخ حرکت مقسوم، آنی و تقسیم ناپذیر است نه جزئی که در افتراض تساوی با جزء سریع، فزونی و ضمیمه یافته است که مآلاً تدریجی الوجود و تقسیم پذیر گردیده است، و برای تقریب به ذهن، می‌توان مانحن فیه را به مورد زیر تشبیه نمود:

ما اگر دو عدد مساوی النوع فرض کنیم مثلاً: «ده» و «ده» ولی آحادی که اجزای

ص: ۱۳۷

تألیف کننده هر یک از این دو عدد است با هم مختلف باشند؛ به این معنا که عدد اول از آحادی تألیف یافته که هر یک از آنها در حد خود بسیط و تقسیم ناپذیر، و به عبارت دیگر: مبدأ اعدادند، ولی عدد دوم از واحدهایی، تألیف یافته، اگر چه هر یک از آنها نسبت به اصل عدد مفروض واحد و تقسیم ناپذیر محسوب می شوند، ولی فی نفسه، تقسیم پذیر و مفروض عدد دیگری است که مؤلف از آحاد بسیطند، پس هر یک از دو عدد متساوی النوع مفروض از نظر انقسام عددی با هم مشترک بوده، ولی یکی از آن دو، به مقیاس دیگر غیر از مقیاس مشترک، تقسیم پذیر است.

به هر حال، این امر موجب می شود که حرکت بطییء، حرکتی باشد، مؤلف از حرکت در حرکت، و نظیر این بیان، در صورتی که معیار و وسط را مسافت قرار دهیم یعنی بطییء و سریع متحدالمسافه باشند نه متحدالزمان، جاری است.

و نتیجه آن که، حقیقت بطؤ، ترکیب حرکت، و حقیقت سرعت، بساطت آن است و در برخی از فصول سابق گذشت که سرعت و بطؤ در حرکات، بر مدار تألف حرکات و عدم آن است، و بطؤ علی الاطلاق و سرعت علی الاطلاق، وجودشان بالقوه است، و به این بیان ظاهر می شود که ترکیب مذکور، ترکیبی است اضافی که فقط ظرف تحلیل عقلی است، زیرا تشکیک از پذیرش ترکیب غیر تحلیلی امتناع دارد، و ایضاً ظاهر می شود که هیچ نوع از انواع تقابل چهارگانه بین سرعت و بطؤ نیست بلکه نسبت بینشان نسبت مفرد و مرکب است. تمام این بیان در صورتی است که مراد از سرعت و بطؤ معنای اضافی که عارض به یکی از دو حرکت، بالنسبه به دیگری است و اما اگر مراد از سرعت نفس سیلان که با زمان تعیین می یابد باشد معنایی است که مساوق با حرکت است.

فصل دهم

چنان که ما حرکاتی را مشاهده می کنیم که در فصول سابق، آنها را حرکات ثانیه

ص: ۱۳۸

نام گذاری کردیم، در موضوعات همانا در غیر حال حرکت، معنایی را مشاهده می کنیم که آن را سکون می نامیم.

سکون معنایی است که جسم به گونه ای با آن متصف می شود، و البته با حرکت از جهت واحد قابل اجتماع نیست، و در تبیین این معنا می گوییم:

اگر سکون یک معنای وجودی می بوده، ناگزیر نحوی از وجود بوده که با نحو وجود حرکت قابل اجتماع نبوده، و چون حرکت، تدریجیت وجود و دگرگونی آن است، ناچار سکون، ثبات وجود و قرار آن است، و قبلاً مبرهن گردید که هر وجود ثابتی، مجرد از ماده است، در صورتی که سکون، وصف جسمانی است که اجسام طبیعی بدان متصف می گردند، بنابراین، سکون یک امر وجودی نبوده، پس یک معنای عدمی است اما نه معنای عدم مطلق، و رفع وجود حرکت بلاقید، چه آن که سکون به معنای سلب مطلق، قابل صدق بر هر موجودی می باشد که منزله از حرکت است، مانند حضرت واجب الوجود تبارک و تعالی و دیگر مجردات، و بنابراین تقابل بین سکون و حرکت تقابل تناقض نیست، بلکه معنای سکون، فقدان حرکت و عدم ناعتی آن، جهت موضوعی است که قابل حرکت است، و از این رو، تقابل بین سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه است.

و با دقت در آنچه بیان گردید، ظاهر می شود که سکون همانا ارتفاع وجود تدریجی از موضوع متصف به آن است و به عبارتی: سکون عدمی است غیر تدریجی و اگر سکون فی نفسه، تدریجی باشد، لازم می آید که عدمی باشد تدریجی نه عدم وجود تدریجی، و لازم این لازم، ثبوت حرکت در عدم است و در این صورت برای سکون معنایی جز به حمل اولی نخواهد بود، و ثبوت حمل شایع برای آن ممتنع است و فساد چنین تالی با توجه به آنچه که تبیین نمودیم، نیازی به تقریر ندارد، و بر این اساس، عدم حرکتی که با وجود حرکت آمیخته که همان انعدام تدریجی توأمان و مقارن با وجود تدریجی اجزای حرکت می باشد، سکون نیست، بلکه سکون، عدم

ص: ۱۳۹

حرکتی است که جسم در مبدأ یا منتهی، یا در ظرف بطلان حرکت، بدان متصف است، و هم چنین، وصف وجودی که در جسم می‌پنداریم یا مشاهده می‌کنیم، یعنی استمرار و استقرارش در وصفی مانند کیف و کم و وضع که ممکن است در اینها حرکت کند، سکون نیست، بلکه سکون، همان عدم حرکت مقارن با وصف مفروض است و نام گذاری استقرار مزبور، به سکون، تعبیری است مجازی و بالعرض.

و ایضاً ظاهر می‌شود: هر موجودی که پذیرای حرکت نیست، مانند مجردات، نه متحرک است نه ساکن، و با مراجعه به آنچه از شئون و احوال حرکات که گذشت، روشن می‌شود که حرکات اولیه یعنی حرکت جوهری و حرکت اعراض به تبع آن، سکونی در مقابلش نیست. و ایضاً در حرکات ثانیه، سکون نسبی و بالقیاس به حرکات مقابل آنها است، و اگر چه جسم مفروض السکون، در همین مقایسه و از همین حیث نیز متحرک است، زیرا با تبیین شمول حرکت به جملگی جسمانیات هیچ جسم و جسمانی در هیچ برهه‌ای از آن خالی و عاری نیست.

پایان ترجمه «مقاله قوه و فعل» تألیف حجه‌الله الکبری علامه سید محمد حسین طباطبائی قدس سره به قلم محمد محمدی گیلانی عفی عنه و عن والدیه در شب ۲۹ مهر ماه سال ۱۳۶۳ خورشیدی.

ص: ۱۴۱

۴ رساله ای درباره وحی

اشاره

توضیحات: آیه الله ناصر مکارم شیرازی

وحی یا شعور مرموز

۱. دستگاه آفرینش، انواع را به سوی کمال می کشد

دانه گندمی که بر زمین افتاده و با شرایط مساعدی شکافته شده و شروع به رویدن می کند، بی شک متوجه آخرین مرحله یک بوته گندمی است که رشد خود را تکمیل نموده و سنبل داده و دانه های زیادی بار می آورد.

هم چنین هسته میوه ای که درشکم خاک پنهان شده و سپس پوست خود را شکافته و نوک سبزی بیرون می دهد، از همان دم عازم آخرین درجه کمال و برومندی خود است که درختی سرسبز و پر از میوه خواهد شد.

هم چنین شکل جوجه ای که در میان تخم یا صورت جنین انسان که در رحم مادر بسته می شود، از همان وقت رهسپار به سوی یک مرغ کامل یا یک انسان کامل است که از مزایای وجود بهره مند بوده و آثار وجودی خود را خواهند بخشید.

از این نمونه های بارز و صدها و هزارها موارد دیگر، به وضوح به دست می آید که دستگاه آفرینش با تربیت تکوینی خود هر نوعی از انواع خارجی را به سوی کمال مناسب آن سوق می دهد و اگر چه در میان این انواع، افرادی در مسیر تکوینی خود گرفتار یک سلسله آفات و صدمات شده و از راه باز مانده و طریق نیستی می سپارند، ولی در عین حال دستگاه آفرینش هرگز از پیشه اش دست نکشیده و به کار خود ادامه داده و کاروان هستی را پیوسته به سوی مقاصد ویژه خودشان هدایت می کند. و چون

ص: ۱۴۴

انسان یکی از این انواع است، ناچار از طریق آفرینش به سوی مقصد کمالی خود هدایت می شود.

۲. انسان به وسیله استخدام دیگران مدنیت را به وجود می آورد

در این حقیقت تردیدی نیست که انسان نوعی است که در همه شئون زندگی خود مدنی و اجتماعی است و ساختمان وجودی سر تا پا احتیاج انسان، و هم چنین تاریخ گذشتگان- تا آن جا که در دست است- و هم چنین آزمایش افراد و طبقات نسل حاضر بدین حقیقت گواهی می دهند.

ولی آن چه هست این است که این نوع [انسان] به حسب آفرینش به گونه ای ساخته شده که هر چیز را برای خود می خواهد. انسان از نیروی طبیعت و از همه فواید وجودی بسایط و عناصر به نفع خود استفاده می کند.

انسان از همه نباتات (گیاه و درخت) از میوه و شاخ و برگ و ریشه و چوب و هیزم آنها رفع حاجت زندگی کرده و آنها را در راه مقاصد دوردست وسیله قرار می دهد.

انسان از اقسام و انواع حیوانات از گوشت و پوست و پشم و خون و شیر و شاخ و حتی مدفوع آنها انتفاع برده و آنها را تربیت کرده و در راه مقاصد حیاتی خویش استخدام می کند. آیا این غریزه فطری را که در همه چیز به کار می برد، در هم نوعان خود به کار نبرده و آنان را از این کلیت استثنا می کند؟

و آیا انسان اجتماع خانوادگی (زناشویی) را برای این می خواهد که از همسر خود لذت و تمتع ببرد یا لذت خود را برای منزل می خواهد؟ و آیا انسان اجتماع مدنی را برای این می خواهد که بهترین وسیله ای برای تأمین احتیاجات زندگی اوست یا خود را برای مدنیت می خواهد؟ و آیا اگر انسان برای خود هیچ سعادت در اجتماع خانوادگی یا اجتماع مدنی نبیند باز آن اجتماع را خواهد طلبید؟

(البته این پرسش ها مربوط به تطبیق منفعت فرد به جامعه نیست). (۱)

ص: ۱۴۵

البته روشن است که انسان همان غریزه (غریزه استخدام) را که در همه موجودات به کار می‌بندد در هموعان خود نیز به کار خواهد بست. نتیجه این بیان این است که انسان موجودی استخدام طلب بوده و اجتماع را برای تکمیل استخدام انتخاب کرده است. [۲ و ۳]

۳. اجتماع تعاونی انسان

از همین جا اجتماع تعاونی منعقد می‌شود، زیرا چنان که روشن شد انسان به اجتماع تعاونی از این راه تن می‌دهد که می‌بندد به تنهایی و در نتیجه کار و کوشش خود، بدون استفاده از مساعی دیگران، نمی‌تواند لوازم زندگی خود را تأمین نماید و از جهت دیگر نمی‌تواند کار و کوشش دیگران را بلا عوض و به رایگان تملک کند، زیرا دیگران نیز مانند او انسان بوده و چیزی را که وی از دیگران می‌خواهد آنان نیز از وی می‌خواهند، ناچار اجتماع تعاونی را بهترین وسیله تشخیص داده و آن را انتخاب می‌نماید. در نتیجه مقداری از نتایج کار و کوشش خود را به دیگران داده و در برابر از نتایج کار آنها برخوردار می‌شود، یعنی همه افراد، مجموع محصولات کار خود را روی هم ریخته و بعد بر حسب وزن اجتماع، رفع نیاز می‌کنند. (۱)

۴. بروز اختلاف افراد

اگرچه اجتماع تعاونی - با عواملی که گفته شد - در میان افراد ضرورتاً به وجود می‌آید، ولی نظر به این که انسان از روی ناچاری به این اجتماع تعاونی و عدالت اجتماعی که به دنبال آن می‌آید تن در داده، پیوسته از ته دل در فکر پاره کردن این بند و دوستدار لگام گسیختگی است و از این جهت هر وقت نیرویی پیدا کند و قدرتی در خود بیابد، از پایمال کردن حقوق دیگران مضایقه نخواهد داشت. (۲)

تاریخ این نوع [انسان] تا آن جا که در دست است، این حقیقت را تأیید می‌کند که

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۰

۲- نهج البلاغه، خطبه ۱۴۸، شرح عبده

ص: ۱۴۶

پیوسته اقویا به ضعفاً تاخته و هستی آنها را به غارت و چپاول برده اند، همیشه افراد نیرومند افراد ناتوان را زبون ساخته و زیر یوغ بندگی کشیده و به نفع خود به کار انداخته و همانند سایر موجودات جاندار و بی جان مورد استفاده بی قید و شرط خود قرار داده اند.

و این وضع در اجتماع انسانی تا آن جا که ما اطلاع داریم بوده و هست، با این تفاوت که در گذشته تاریخ، اقسام تعدیات و برده گیری به طور انفرادی و میان فردی و فردی، یا فردی و جامعه ای انجام می گرفت و امروز میان جامعه های قوی و ضعیف انجام می گیرد! (۱)

و از همین جاست که انسان حس می کند که بدون قانونی حکم فرما که حقوق افراد را تأمین نماید، زندگی انسان و بقای جامعه و حیات نوع امکان پذیر نیست و پیوسته قوانینی در جامعه های انسانی دایر بوده است. نهایت این که در جامعه های غیر مرقی، قوانین در میان زدوخوردها خود به خود به نفع اقویا تعین پیدا کرده و به طور غیر منظم در جامعه جریان می یافت و در جامعه های مرقی از روی رویه و فکر وضع شده و به مردم تحمیل گردیده و نسبتاً به طور منظم اجرا می شود و در عین حال تعدیاتی که سابقاً در میان افراد قوی و افراد ضعیف یا در میان افراد قوی و جامعه های ضعیف دایر بوده، فعلاً در میان جامعه های نیرومند و جامعه های عقب افتاده در جریان است.

۵. چاره اختلاف

آیا انسان می تواند این اختلاف را از راه قوانینی که وضع می کند، رفع نماید؟

و آیا می شود روزی را فرض کرد که انسان غریزه استخدام را رها کرده و اجتماع تعاونی را نه از برای خویش، بلکه از برای خود اجتماع و عدالت بخواهد؟

البته نه (۲)، زیرا چنان که گفته شد، انسان اجتماع را با غریزه فطری و شعور درونی

۱- از: یادنامه علامه طباطبائی. این رساله استاد را حضرت آیه الله محمدی گیلانی به فارسی ترجمه کرده است

۲- جهت آگاهی از شرح حال این بزرگان می توانید به کتاب های زیر مراجعه نمایید: ۱. الکنی و اللقب، تألیف محدث قمی ۲. روضات الجنات، تألیف خوانساری ۳. مقدمه کتاب اسرار الشریعه، تألیف فیض کاشانی، تصحیح آقای خواجهی ۴. یادنامه ملا صدرا به مناسبت چهارصدمین سال تولد او، دانشکده علوم معقول و منقول ۵. لوامع العارفین فی أحوال صدر المتألهین، تألیف محمد خواجهی ۶. مقدمه رساله سه اصل ملاصدرا، انتشارات مولی

ص: ۱۴۷

خود برای خود می‌خواهد و هرگز انسان شعور درونی خود، یعنی احساسات ویژه خود را که محصول ساختمان ویژه اوست از دست نخواهد داد، مگر انسانیت را از دست بدهد. آزمایشی که هزارها سال در طول عمر انسانیت انجام یافته، و آزمایشی وسیع‌تر از آن پیدا نمی‌شود، این مطلب را تأیید می‌نماید. انسان هرچه بیشتر بال و پر می‌زند که از چاله این اختلاف بیرون بجهد، بیشتر پای بند می‌شود. انسانی که در ادوار گذشته با پرتاپ کردن یک سنگ یک نفر را می‌کشت، اکنون با پرتاب کردن یک بمب، یک شهر (هیروشیما) را نابود می‌کند. انسانی که یک روز یک انسان ناتوان را اسیر گرفته و برده خود قرار داده و پشیزی چند از دسترنج او به دست می‌آورد، فعلاً به میلیون‌ها برده و میلیارد‌ها لیره و دلار قناعت نمی‌کند و

اساساً چگونه ممکن است که شعور غریزی انسان که خود منشأ بروز اختلاف و فساد است، خود منشأ رفع اختلاف و عامل از میان بردن فساد شود، در صورتی که ما در صحنه آفرینش عاملی نداریم که به اثری دعوت کند و به نابود کردن اثر خود نیز دعوت کند؟

گذشته از این، این قوانین بر افعال و اعمال اجتماعی مردم نظارت دارد، نه بر شعور درونی و احساسات نهانی انسان؛ در حالی که اختلاف از شعور درونی خودخواهی و احساسات نهایی سرچشمه می‌گیرد. (۱)

از این بیان بسیار روشن است که طریق رفع این اختلاف اصلاح احساسات درونی انسانی است، نه تأکید و تشدید آنها و چک و اصلاح متولی قوانین.

به طور کلی در میان بشر سه روش اجتماعی بیشتر نبوده و نیست:

۱. روش استبداد که مقدرات مردم را به دست اراده گزافی می‌دهد و هرچه دلخواه او بوده باشد به مردم تحمیل می‌کند.

۲. روش حکومت اجتماعی که اداره امور مردم به دست قانون گذارده می‌شود و یک فرد یا یک هیئت مسئول اجرا می‌شوند.

۱- کتاب شوارق الالهام که شرح عمیق و محققانه بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی است به صورت چاپ سنگی در ایران به چاپ رسیده و افست نیز شده است و متأسفانه أجل مهلت نداده است که مؤلف محقق آن را به پایان برد و تا مبحث «علم باری تعالی» پیشتر نرفته است. اما کتاب گوهر مراد هم سال‌ها پیش به صورت چاپ سنگی چاپ شده بود و هم اخیراً گزیده آن به نام گزیده گوهر مراد به اهتمام ص- موحد، توسط انتشارات طهوری به چاپ رسیده است. کتاب ارزنده سرمایه ایمان نیز مدتی قبل از سوی انتشارات الزهراء به طبع رسیده است

ص: ۱۴۸

۳. روش دینی که اراده تشریعی خدای جهان در مردم به دست همه مردم حکومت کرده و اصل توحید و اخلاق فاضله و عدالت اجتماعی را تضمین می نماید.

دو روش اول و دوم تنها مراقب افعال مردم اند و کاری با اعتقاد و اخلاق ندارند و به مقتضای آنها انسان در ماورای مواد قانونی، یعنی در اعتقاد و اخلاق آزاد است، زیرا ماورای قوانین اجتماعی ضامن اجرا ندارد. تنها روشی که می تواند صفات درونی انسان و اعتقاد را ضمانت نموده و اصلاح کند، روش دین است که به هر سه جهت:

اعتقاد، اخلاق و اعمال، رسیدگی می نماید.

نتیجه این که رافع حقیقی اختلافات اجتماعی تنها روش دین است و بس.

۶. دین از وحی آسمانی سرچشمه می گیرد نه از عقل و خرد

اشاره

نظر به این که ارتفاع اختلافات از جامعه انسانی بدون تردید صلاح نوع و کمال انسانی است و از طرف دیگر این تنها راه رفع اختلافات می باشد و از سوی دیگر دستگاه آفرینش هر نوع را به سوی کمال حقیقی وی هدایت کرده و سوق می دهد، پس ناچار دستگاه آفرینش، دین حق و سزاواری را باید برای انسانیت تعیین کرده و به عالم انسانی وحی کند، و این همان دین حقی است که باید در جامعه بوده باشد.

اشکال

نباید تصور کرد که درست است که رفع اختلافات باید با دین انجام گیرد، ولی دستگاه آفرینش به الهامی که به واسطه عقل اجتماعی می نماید، افراد نابغه و خیرخواهی تهیه می کند که مردم را به سوی عقاید حق و اخلاق شایسته و اعمال نیک دعوت نمایند و اینها هستند که پیامبران نامیده می شوند. (۱)

جواب

زیرا چنانچه گفته شد، همان عقل اجتماعی انسان است که به اتکای احساسات

۱- تجرید الاعتقاد که مدت های مدیدی در ردیف کتب درسی حوزه های علمیه بوده است و متنی است بسیار عمیق و پخته که در عین وجازت و اختصار حاوی یک دوره «امور عامه» و «الهیات بالمعنی الأخص» یعنی مباحث خداشناسی و اصول عقاید می باشد، اخیراً از سوی دفتر تبلیغات اسلامی، به تصحیح محمد جواد حسینی جلالی، به چاپ رسیده است. گرچه سال ها پیش متن آن همراه با شرح عربی علامه حلی رحمه الله تحت عنوان کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد چاپ شده بود که خود همین کشف المراد توسط مرحوم آیةالله میرزا ابوالحسن شعرانی رحمه الله به فارسی ترجمه شده و به چاپ رسیده است و اساتید ما همچون حضرت

آیه الله جوادی آملی - مدظلّه - و آقای دکتر مهدی حائری یزدی - سلّمه الله تعالی - و حضرت آیه الله علامه روشن - دام ظلّه - بسیار نسبت به آن مهر می ورزیدند و بر درس و بحث آن توصیه و تأکید می فرمودند

ص: ۱۴۹

درونی و نیروی فکر خود به سوی اختلاف دعوت می کند و البته چنین عاملی وسیله رفع اختلاف نمی تواند بوده باشد.

و از این جا روشن است که این شعور انسانی که اصل دین را از دستگاه آفرینش به طور الهام می گیرد، سنخ دیگری است از شعور، غیر از شعور فکری که در همه افراد موجود است و این شعور مخصوص، همان است که «وحی» نامیده می شود.

اشکال

و نباید تصور کرد که اگر چنین شعوری در انسان نهفته بود، می بایست در جمیع افراد بوده و همه از وی مطلع باشند و دیگر وقف عده ای مخصوص به نام «انبیا» نشود.

جواب

زیرا هر مزیت و کمالی که در نهاد همه افراد نهفته است، لزوم ندارد که در همه افراد بروز کرده و به فعلیت برسد؛ چنان که شهوت و میل جنسی در همه افراد نهفته است، با این همه در افراد بالغ به ظهور رسیده و فعلیت می یابد و نه در افراد دیگر.

و چنان که قدمای روان شناسان و برخی از روان شناسان جدید مانند جیمز انگلیسی (در کتاب روان شناسی خود) و دیگران تصریح کرده اند که انسان، نفس دیگری (یا مرتبه دیگری از مراتب نفس) در پس پرده این نفس دارد که اگر روزنه ای به سوی آن باز کند (چنان که در اهل ریاضات اتفاق می افتد) بسیاری از اسرار غیبی که از دیگران پنهان است بر وی مکشوف می گردد.

۷. سخنان انبیا نظریه وحی را تأیید می کند

اشاره

آن چه از راه استدلال به دست می آید این است که باید در میان بشر غیر از شعور فکری شعور باطنی دیگری بوده باشد که بتواند جامعه بشری را از اختلاف و

ص: ۱۵۰

کشمکش نجات دهد و افراد شایسته ای پروراند.

وقتی ما به سخنانی که از انبیا منقول و در دست است رجوع نماییم، همین نظریه را تأیید کرده و با بیانی واضح می فهماند که نبوت یک موهبت مرموز و یک شعور مخصوص بوده که در انبیا وجود داشته و به واسطه آن، معارف دینی و شرایع آسمانی را از ناحیه حق تلقی می کردند و همین توافق دلیل مذکور با دعوی انبیا صحت اصل دعوی آنها را به ثبوت می رساند. (۱)

از این جا روشن می شود که نبوت به نحوی که جامعه شناسان حدس می زنند، یک نوع نبوغ فکری اجتماعی نیست و هم چنین وحی افکار پاک یک نابغه اجتماعی نیست، بلکه چنان که گفته شد نبوت یک شعور مرموز غیر فکری و وحی مطالب حقه ای است که به واسطه این شعور به دست می آید.

اشکال

ممکن است بگویند نظریه گذشته که مغایرت طریق وحی و طریق عمل را به ثبوت می رساند، از این راه به دست آمد که دستگاه آفرینش طبق روشی که در همه انواع دارد باید نوع انسان را به کمالش که رفع اختلافات اجتماعی است برساند.

ولی ما می بینیم که دین و نبوت نیز در این مدت مدید که در میان بشر عمر کرده، موفق به رفع اختلافات نشده و اگر چنانچه گفته شد یک موهبت تکوینی بود، هرگز بی اثر نمی ماند. اساساً دنیای متمدن امروز دین را نمی پذیرد و هر چه مدتیت پیش تر برود، دین بیشتر عقب نشینی می نماید. (۲)

جواب

اما این که گفته شد دین تأثیری در رفع اختلاف نکرده الی آخر، باید در نظر گرفت که اولاً: عنایت دستگاه آفرینش به اصلاح جامعه انسانی برای افراد انسان است تا

۱- این کتاب از سوی کتاب خانه آیه الله مرعشی، چندی قبل در قم به چاپ رسید، کتابی است محققانه که جا دارد به فارسی نیز ترجمه شود، نگارنده در کلاس های درس کلام، برای تدریس از آن فراوان بهره برده ام

۲- کتاب ارشاد الطالین چندی قبل از سوی کتاب خانه مرعشی در قم به چاپ رسیده است و کتاب اللوامع الإلهیه فی مباحث الکلامیه نیز توسط آیه الله شهید قاضی طباطبائی همراه با تعلیقات سودمند ایشان در سال ۱۳۹۶ ه. قمری به چاپ رسیده است. در مورد کشف المراد چون قبلاً توضیح دادیم از تکرار صرف نظر می کنیم تنها به دادن این بشارت بسنده می کنیم که این سفر شریف و کتاب عزیز و گران قدر چندی قبل با تصحیح ارزنده و دقیق حضرت آیه الله حسن زاده آملی - مدظله العالی - از سوی انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به چاپ رسید که امیدواریم مورد استفاده طالب علمان و علاقه مندان قرار گیرد

ص: ۱۵۱

پرورش یابند و دین در سیر ممتد خود هزاران هزار فرد صالح تربیت کرده و به جامعه تحویل داده است و ثانیاً: ظهور دین و زندگی مردان دینی در جامعه از راه سرایت اخلاقی و توارث اخلاقی به همه گوشه و کنار جامعه انسانی سرزده و آثار جمیله و اخلاق شایسته انسانی - هم چون شجاعت، شهامت، مروّت، شفقت، عفت، سخاوت، حکمت، و عدالت - را در زمین دل ها کاشته و هنوز هم بشر، اعم از دین دار و بی دین، از میوه های شیرین آنها برخوردار است.

البته دعوتی که از اقدام ادوار انسانیت پیوسته زنده و سرپاست، در میان جامعه خالی از تأثیر اخلاقی نخواهد بود و هرگز روش های دیگری جز دین در میان بشر اخلاق حمیده را ضمانت نکرده که این اخلاق نسبت به آنها داده شود و هرگز بشر از غیر راه دین نمی تواند اخلاق فاضله را حفظ کند، به دلیل این که ملت هایی که روش خود را ضد دینی قرار داده اند، در کمتر از نیم قرن همه صفات حمیده را مانند شفقت و رحم و عدالت دست داده اند. پس در هر حال، وجود اخلاق فاضله را (هر چه باشد) در میان بشر از آثار دعوت دینی باید دانست. ثانیاً: هنوز عمر دنیا به پایان نرسیده و چگونه معلوم است که روزی دین حق، زمین را فرانخواهد گرفت و بشر در حال صدق و صفا زندگی نخواهد کرد.

اما درباره آن چه گفته شد که جهان امروز دین را نمی پذیرد (الی آخر)، باید متذکر شد که بشر عدالت اجتماعی و صلح و صفا و اجتماع صالح را نیز نمی پذیرد، با این که دنیا، شب و روز برای استقرار آنها می کوشد و از اول دوره انسانیت تا کنون به مقصد خود نایل نشده، در صورتی که اجتماع صالح بی تردید از مقاصد دستگاه آفرینش است و اگر از راه نبوت نیز تأمین نشود، از راه فکر بی شبهه باید تأمین شود.

۸. وحی و نبوت موهبتی است فدایی، نه امری اکتسابی

ممکن است تصور شود که بشر از زمان بسیار قدیم - که ابتدای آن زیاد روشن

ص: ۱۵۲

نیست- توانسته است بر اثر ریاضت های بدنی و فکری و مجاهدت های مخصوص، راهی به غیب باز کند، یعنی چیزهایی برای وی روشن شود یا کارهایی انجام دهد که از راه تعلیم و تربیت عادی دست گیر نمی شود. نمونه های بسیاری در تألیفات گذشتگان و در سیاحت نامه های سیاحان در این باب یافت می شود و حتی در مجلات و جراید امروزه پیوسته وقایعی از مرتاضان هند و آفریقا و اروپا و غیر اینها می خوانیم و چنان که در فصول گذشته اشاره شد، روان شناسان قدیم و جدید نیز این حقیقت را تأیید نموده اند و چنان که پیداست حالی که مرتاضان به واسطه دست یابی به آن، معلومات پس پرده غیب را کشف می کنند شبیه و هم سنخ حالی است که در مورد انبیاء وحی نامیده می شود. از این روی چه مانع دارد که وحی نبوت را از همین راه توجیه نماییم و قصه گوشه گیری پیغمبر اسلام قبل از نبوت و هم چنین نظیر آن که از مسیح نقل شده، نسبت به این نظر خالی از تأیید نیست. و در نتیجه، نبوت یک نوع حالت اتصال به غیب خواهد بود که بر اثر ریاضت پیدا می شود.

ولی از بیانات گذشته که به واسطه آنها وجود وحی را استنتاج کرده و سپس با سخنان خود پیامبران تطبیق و تأیید نمودیم، بطلان این تصور روشن است.

حالات نفسانی اهل ریاضت از خطا و اشتباه مصون نیست، در حالی که حالت نبوت خطا بردار نمی باشد. هر کسی که با اهل ریاضت کم و بیش تماس دارد می داند و حتی خود مرتاضان می دانند و معترف اند که الهامات و خطورات قلبی آنها در طریق ریاضت گاهی خبط کرده و اصابت نمی کند. هم چنین نتایجی که از این راه به دست می آید پیوسته به صلاح بشر و نفع جامعه انسانی تمام نمی شود و نیز غالب اوقات به چیزهای تماشایی و بی حاصل که زندگی انسان نیازی به آنها ندارد متعلق می شود.

اینها خواص و آثاری است که نمی توان در آنها تردید کرد (۱) و خواص و آثار نبوت صد در صد مخالف آنهاست. نبی در وحی که تلقی می کند هرگز تردید و خطا نمی کند. نبوت به سلسله مقاصدی بر می خورد که برای زندگی انسان در اول درجه

۱- برای آگاهی از شرح حال این اشخاص می توانید به کتاب الکنی و الالقاب تألیف مرحوم حاج شیخ عباس قمی، انتشارات کتاب فروشی اسلامیة و روضات الجنات تألیف میر سید محمدباقر خوانساری، ترجمه شیخ محمد باقر خراسانی، انتشارات کتاب فروشی اسلامیة مراجعه نمایید. گفتنی است که مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری (ره) نیز فصلی از کتاب ارزنده خویش به نام خدمات متقابل اسلام و ایران را به سیر تحول علم کلام و احوالات متکلمین اختصاص داده است که قابل مراجعه است

ص: ۱۵۳

اهمیت است، زیرا چنان که گفته شد، دستگاه تکوین و آفرینش است که برای رسیدن به مقصد تغییرناپذیر خود راه «نبوت» را برای انسان می‌گشاید و هرگز دستگاه تکوین و واقعیت خارج خطا نمی‌کند و هرگز به وجود خارجی، خطا، صدق نمی‌نماید، بلکه خطا امری است نسبی و از مقایسه ذهن با خارج و فکر با عمل و کار با مقصد پیدا می‌شود.

هیچ گاه نمی‌توان گفت که دستگاه آفرینش در هدایت انسان به شهوت غذا یا نکاح با دیدن با چشم یا شنیدن با گوش یا فکر کردن، راه خطا پیموده، بلکه تطبیق فکر به خارج مثلاً گاهی خطا را به وجود می‌آورد (درست تأمل شود!) (۱)

دستگاه آفرینش برای هدایت انسان، مقصد نهایی خود این نوع را به سوی رفع اختلافات اجتماعی فطری هدایت خواهد کرد، چنان که او را به سوی رفع احتیاجات بدنی مانند احتیاج به غذا و تولید مثل و دفع آفات و صدمات هدایت می‌کند و هرگز این هدایت خطا نمی‌کند.

از این بیان آشکار می‌شود که نبوت و راه وحی یک راه فکری نیست، زیرا عملاً امکان خطا در فکر انکارپذیر است و از طرف دیگر همه کمالات اکتسابی بشر راه‌های فکری اند و از این مقدمات به وضوح نتیجه گرفته می‌شود: «نبوت موهبتی است خدادادی، نه اکتسابی».

۹. انبیا معصوم هستند

اشاره

مضمون فصل گذشته در اثبات این نظریه کافی است. برای این که مدلول وحی که سلسله دستوراتی است که اختلافات بشری را طبق اقتضای عصر رفع کرده و سعادت جامعه انسانی را تأمین می‌نماید باید به گوش همین جامعه، با کفالت دستگاه آفرینش برسد. بدیهی است که در این میانه خطایی واقع نخواهد شد و میانه و وسط عبارت است از پیامبر خدا که وحی را تلقی کرده و به مردم می‌رساند.

ص: ۱۵۴

و در نتیجه باید نبی ۱. در تلقی وحی ۲. و در حفظ دین ۳. و در رسانیدن به مردم مصون از خدا بوده باشد و روشن است که چنانچه قول نبی تبلیغ است، فعل و عمل او نیز جنبه تبلیغی دارد.

به عبارت دیگر، نبی باید انسانی بوده باشد که ادراک درونی او در ضبط و حفظ وحی و زبان او در تبلیغ به مردم خطا نکند و کردار او موافق گفتارش بوده باشد و درعین حال در سایر مراحل زندگی مانند یک انسان عادی است.

اشکال

شعور مرموز نبوت به نحوی که تقریر شد، از وسایل عادی خارج بوده و تحت حکومت علل و معلولات مادی داخل نیست، یعنی پدیده ای است که از نظام علت و معلول مستثنی است و چنان که دانشمندان تحقیق کرده اند، در جهان هستی استثنایی وجود ندارد و همه حوادث جهان محکوم نظام تأثیر و تأثر می باشد.

جواب

آن چه از بیان گذشته نتیجه گرفتیم این است که شعور نبوت اکتسابی نبوده و از حکومت وسایل عادی بیرون است و لازمه این نظریه این است که حادثه و پدیده نبوت مانند معجزه، معلولی است خارق عادت و ناچار علتش نیز علتی است خارق عادت و این غیر از این است که هیچ علتی نداشته باشد.

آن چه کوشش و کاوش دانشمندان در قانون علت و معلول اثبات کرده، این است که هر حادثه ای باید علتی عادی داشته باشد و هرگز تاکنون برهانی یا تجربه ای اقامه نشده بر این که علت باید همیشه عادی بوده باشد و آن چه میان عده ای از نویسندگان شهرت یافته که معجزه و نظایر آن استثنا است و در جهان استثنایی نیست، دعوایی است بی شاهد و سخنی است بی دلیل، زیرا چنان که گفته شد، برهان بر نفی معلول بی

ص: ۱۵۵

علت قائم است نه معلول علت غیر عادی و ما این مطلب را در جلد اول تفسیر المیزان در بحث اعجاز، به تفصیل به ثبوت رسانده ایم. (۱)

۱۰. نظریاتی چند

اشاره

۱. از بحث های گذشته روشن شد که نبوت پدیده و حادثه ای غیر عادی است و سبب آن نیز مانند خودش با خرق عادت تحقق می یابد.

۲. برهانی که شعور وحی و حادثه نبوت را اثبات می کند وجود خرق را به ثبوت می رساند و این جا موضوع اعجاز که هیاهویی در میان دانشمندان ایجاد کرده و استثنا از قانون علیت شمرده می شود حل شده و روشن می شود که اعجاز انبیا همانند خود نبوت خرق عادت نیست و ما هرگز دلیلی به نفی خرق عادت نداریم، بلکه چنان که گفته شد، برهان بر وجود آن داریم.

۳. نبوت در آغاز پیدایش خود، برای رفع اختلافات بشر پیدا شده و پیوسته نیز برای همین منظور خواهد بود.

۴. چون تکامل نوع انسان تدریجی است، نبوت نیز به تدریج تکامل خواهد یافت و هر دعوت دینی تازه از دعوت کهنه و گذشته کامل تر است و با اطلاعاتی که در دست داریم این نظریه را بر دعوت های دینی موسوی و عیسوی و محمدی علیهم السلام می توانیم تطبیق نماییم.

۵. چون کمال وجودی انسان باید با احتیاجات متناهی وجود وی تطبیق پذیرد و این احتیاجات محدودند، کمال وی نیز محدود است و در نتیجه، نبوتی که از هر جهت سعادت انسانی را تأمین کند خاتم دستگاه نبوت بوده و این در، دیگر به روی بشر بسته خواهد شد.

اما این که آیا چنین نبوتی تا کنون به وجود آمده است؟ و آیا نبوت پیغمبر اسلام همان نبوت است یا خیر؟ پرسش هایی است که پاسخ آنها باید در یک بحث

۱- مرحوم علامه در جلد ۱۱ ترجمه تفسیر المیزان در تفسیر سوره مائده (چاپ کانون انتشارات محمدی) این مطلب را مطرح فرموده است

ص: ۱۵۶

مخصوص به دعوت دینی اسلام داده شود و روشن است که پاسخ ما مثبت است.

اشکال

بحث‌های گذشته اگر چه به صورت ظاهر این نتیجه را داد که شعور وحی یک شعور مرموز غیرفکری است و تنها راهنمای انسانیت به سوی سعادت و رافع اختلاف است، ولی عملاً می‌بینیم که بشر نیازی به چنین راهنمایی از دستگاه آفرینش ندارد، زیرا بشر بدون تردید پیوسته تشنه اجتماع کاملی که سعادت نوع را تأمین کند است و این همه تلاش و حکم و اصلاح در روش‌ها و نظام‌های گوناگون زندگی دسته جمعی، روزی جامعه انسانی را به هدف خود خواهد رسانید و چنان که می‌بینیم آثار و علائم آن نیز پیداست.

در میان ملل متمدن امروزی، ملتی چون مردم سویس وجود دارد که در مهد تمدن و در آغوش سعادت غرق تنعم اند و دول معظمه دیگر نیز روز به روز به خوش بختی واقعی نزدیک تر می‌شوند و ناچار روزی به این آرزوی دیرین خود خواهند رسید. (۱)

جواب

اما درباره آن چه از پیشرفت دول معظمه به سوی سعادت گفته شد، گمان می‌کنم که بررسی سخنان گذشته در جواب آن کافی بوده باشد. اما در عین حال که پیشرفت فرهنگی و تراکم قدرت روز افزون و دهشت انگیز این ملل متمدن را دیده و عصر خودمان را عصر نور نامیده و به پشت سر برگشته، به توحش انسان اولی و تاریکی قرون وسطی می‌خندیم و در عین حال که صدق و صفا و یگانگی و دست گیری و نوع پروری در میان این گروه می‌یابیم، وقتی که دقیق تر می‌شویم به عیان می‌بینیم که همه رذایل انسانی که در روزگارهای تاریک گذشته در میان یک فرد و فردی دیگر یا میان یک فرد نیرومند ستم کار و میان جامعه ای دایر بوده، فعلاً در میان جامعه های

۱- صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، (چاپ انجمن حکمت و فلسفه ایران)، ص ۷

ص: ۱۵۷

توانا و ناتوان، در میان مریان جهان بشریت و بشر، در میان غربی و شرقی، در میان سیاه و سفید و در میان روشنفکران و عقب ماندگان دایر است.

انواع ظلم و ستم و مکر و تزویر و فساد و هزار درد بی درمان دیگر که در گذشته به طور جاهلانه و غیر منظم صورت می گرفت، امروز با کمال دقت و طبق نقشه های صد ساله و هزار ساله و با نهایت نظم به طور مؤثری جاری می شود و روز به روز انسانیت را به پرتگاه نیستی و نابودی نزدیک تر می سازد. و با این ترتیب نمی توان از برای بشر روز خوش بختی و کامیابی، آن هم با دست این دایه گان از مادر مهربان تر، امید داشت.

و اما درباره آن چه نسبت به سویس گفته شد، اولاً: باید متذکر شد که سعادت انسان تنها در رفاه مادی و راحتی جسمانی چند روزه نیست، بلکه سعادت وی از دو جنبه مادی و معنوی و دنیوی و اخروی مرکب است و این کشور تنها سعادت مادی را تا حدی به دست آورده و از تضمین بهترین جنبه سعادت انسانی که دین توحید بوده باشد، سرباز زده است و اگر ما از دین توحید صرف نظر کنیم، هیچ دلیلی برای تضمین سعادت اخلاقی در دست نداریم و در نتیجه تضمین قوانین مصلحه نیز پای در هوا خواهد بود و آزادی دینی و اخلاقی، جامعه انسانی را به گروهی از چارپایان تبدیل خواهد کرد!

گذشته از اینها با ملاحظه موقعیت جغرافیایی این کشور و جهات اقتصادی آن و جریان های سیاسی جهان نمی توان موجودی سعادت این کشور را به جریان اجتماعی اش نسبت داد و گفت و گوی بیش از این، از سبک بحث ما بیرون است. همه جای دنیا، هرگز شرایط و عوامل موجود سویس را نداشته و ندارند و با یک گل نیز بهار نمی شود.

۱۱. شعور وحی و شعور فکری (خرد) تا چه حد می تواند توافق داشته باشند؟

حال در پاسخ پرسش بالا، تماس گرفتن انبیا را با توده مردم و کیفیت ورود دعوت

ص: ۱۵۸

دینی را به افکار ایشان باید بررسی کرد.

دعوت دینی در آغاز پیدایش و سرانجام گردش جهان و ارتباط مردم با عالم بالا (توحید- معاد) دعوت دینی مردم را به اخلاق پسندیده و یک سلسله قوانین که صلاح جامعه را متضمن است هدایت کرده و مزایای نیکوکاری را به آنها فهمانیده و به اجمال فواید قوانین خود را گوش زد می کند تا خودشان به تفصیل در مقام عمل بیایند.

نتیجه این بررسی آن است که ما مقاصد وحی را تا آن جا که به ما ارتباط دارد از راه خرد می توانیم درک کنیم. آری، قسمتی از آن را مستقیماً و مستقلاً و قسمتی از آن (احکام) را با بیان مبلّغ وحی، چنان که قوانین اجتماعی معمولی نیز همین حال را دارد و تا واضع قانونی جزئیات مقاصد خود را در میان نهد، نمی توان به مصالح و فواید آن کاملاً پی برد.

مطلب شایان توجه آن است که شعور وحی نزد ما مرموز بوده و نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم و چگونگی رسیدگی آن به این حقایق را نیز نمی فهمیم؛ یعنی یک ارتباط واقعی در میان محتویات دعوت دینی از معارف و اخلاق و قوانین وجود دارد که از فکر ما پوشیده است، زیرا اگر رابطه آنها بعینه همان بود که ما می فهمیم، بدون تردید شعور وحی که درک کننده آنهاست همان شعور فکری ما می شد، در صورتی که این طور نیست (درست تأمل شود). (۱)

پس باید گفت که نبی با شعور وحی روابط مرموز آنها را درک کرده و در مقام تبلیغ ما، با زبان خود ما سخن گفته و از روابط فکری ما استفاده می کند و طبق مثل معروف، شیرینی آمیزش جنسی را برای کودک خردسال با شیرینی حلوا تقریب می نمایند.

۱۲. وسعت سازمان نبوت

از سخنان گذشته روشن می شود که سازمان نبوت یک سازمان خدایی است که

ص: ۱۵۹

ضامن سعادت روحی و جسمی انسان است و منحصر به هدایت سازمان اجتماع مادی نیست، چنان که نبی یک مرد برگزیده خداست، نه یک متفکر و نابغه اجتماعی و یک سلسله عبادات و پرستش ها که در ادیان حقه موجود است و هم چنین سیره انبیا در زندگی و عبادت و مجاهدت های دامنه دار آنها، بهترین گواه این مطلب است. (۱)

۱- الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۳۹۴

ص: ۱۶۰

توضیحات مربوط به رساله وحی**توضیحات مربوط به رساله وحی (۱)**

۱. منظور این است که مانعی ندارد کسی منفعت فرد را در منفعت اجتماع بداند، از این نظر که فرد از اجتماع جدا نیست و مصالح و منافع او منطبق بر مصالح و منافع او منطبق بر مصالح و منافع اجتماعی است، ولی در هر حال، انسان اجتماع و مدنیت نمی خواهد، بلکه به خاطر منافع خویش می خواهد....

۲. در کتاب های اجتماعی و حقوقی بحثی درباره اصالت فرد (اندیویدوالیسم) و اصالت اجتماع (کلکتیویسم) دیده می شود که مطابق آن طرفداران اصالت فرد معتقدند که هر فرد صاحب اختیار و بهترین قاضی منافع خویش است و در تشخیص و تحصیل آنها کاملاً آزاد است (البته تا آن جا که مزاحمتی به سایرین نشود) و در مقابل آنها، پیروان «مسلک اصالت اجتماع» عقیده دارند که منافع فرد محکوم منافع اجتماعی است و حکومت ها می توانند در تمام شئون افراد مداخله کرده و برای آنها مقررات وضع کنند.

از مطالبی که در این جا گفته شد روشن می شود که اساساً این بحث بی مورد است، زیرا اصولاً اجتماع جز یک قرارداد و تعهد طرفینی بیش نیست که از طرف افراد و به نفع آنها صورت گرفته، و به طور مسلم پیروی هر فرد از مقررات اجتماعی برای حفظ

۱- این توضیحات از استاد محترم، آیه الله ناصر مکارم شیرازی است

ص: ۱۶۱

منافع خود اوست و هیچ کس طرفدار اجتماعی نیست که در جهت مخالف او سیر کند، و به طور کلی اجتماع به معنای واقعی، به غیر این صورت وجود خارجی ندارد و غیر آن بردگی و استعمار است.

۳. ممکن است کسی عمل استخدام (بهره برداری از دیگران) را به عنوان گزینه شناسد، بلکه آن را یک راه عقلی برای نیل به ارضای «گزینه خود دوستی» بداند، زیرا انسان قبل از هر چیز خودش را دوست می دارد و علاقه مند به حیات و سعادت خویش است. همین گزینه او را وادار می کند که از موجودات دیگر به نفع خود بهره برداری کند؛ بنابراین «استخدام» نتیجه یک قیاس عقلانی متکی به گزینه «حب ذات» است.

ولی در هر حال مقصود در این جا اثبات گزینه یا حکم عقلی بودن استخدام نیست، منظور این است که عمل استخدام، موضوعی است که هیچ گاه از وجود انسان برکنار نمی شود و در مورد همه موجودات آن را اعمال می کند.

۴. در واقع اجتماع که پایه آن بر تعاون گذارده شده، همان استخدام متقابل افراد است که به صورت معتدلی بیرون آمده است- نظریه ای که عده ای از دانشمندان علم الاجتماع در مورد آغاز پیدایش اجتماع داده اند نیز این عقیده را تأیید می کند، چه این که آنها معتقدند سرچشمه زندگانی اجتماعی در روزهای نخست، ترس و هراس از حیوانات درنده بوده و افراد اولیه انسان برای این که بتوانند از نیرویی برای دفاع در مقابل آنها استفاده کنند به زندگی اجتماعی تن در دادند- این خود می رساند که پایه زندگی اجتماعی بر تعاون گذارده شده است.

۵. همان طور که دانستیم، انسان قبل از هر چیز به خود و سعادت خود علاقه مند است و هر چیز را به خاطر خویش می خواهد و تسلیم افراد در مقابل مقررات سنگین اجتماعی، نتیجه تعدیل حب ذات های آنهاست که به ناچار آنها را وادار به قبول عدالت اجتماعی کرده است.

ص: ۱۶۲

بنابراین تمکین در برابر این مقررات تا حدود زیادی بر خلاف طبع خودخواه بشر است و چون طبیعی نیست، همواره در فکر فرار از زیر بار آنهاست.

در این جا ممکن است کسانی ایراد کنند که «انسان برای حفظ منافع شخصی هم که باشد، باید از رعایت مقررات عدالت اجتماعی سرباز نزنند، زیرا عواقب شوم مخالفت با آنها به طور غیر مستقیم دامن گیر خود او می شود، زیرا رعایت این مقررات در واقع حکم یک تعهد متقابل را دارد که نقص آن از ناحیه یک فرد، سبب نقص آن از ناحیه سایرین می گردد، لذا انسان که روی غریزه خود دولتی یا استخدام کار می کند، مجوزی برای تخلف از مقررات عدالت اجتماعی پیدا نمی کند، زیرا برای حفظ حقوق خود باید حقوق دیگران را محترم بشمارد؛ یعنی خود دوستی او را به نوع دوستی می کشاند.»

ولی در این جا باید گفت که ما در مقدمه، پاسخ نظیر این ایراد را به طور کامل بیان کرده ایم، این سخن در صورتی صحیح است که قدرت های اجتماعی افراد مساوی فرض شود، به طوری که عکس العمل تخلف یک فرد، تخلف دیگران بوده باشد، ولی در صورت تفاوت قدرت ها (چنان که غالباً چنین است) افراد قوی و زورمند می توانند از رعایت این مقررات سرباز زنند، بدون این که به عکس العمل دیگران گرفتار شوند، بلکه آنها را به حکم قدرت و زور مجبور به رعایت حقوق خود می کنند.

۶. استعمار یک فرد به وسیله فرد دیگر، از دیرگاه در تمام اقوام بشر رواج کامل داشته و یافتن ابتدای آن از نظر تاریخ کار مشکلی است، زیرا این موضوع ارتباط زیادی با شروع جنگ ها و اسارت در میان قبایل بشری دارد که آغاز پیدایش آن نیز در دست نیست.

در دوران «بردگی» اجحافات و تعدیات زیادی به بردگان می شد؛ هم مشکل ترین کارها به دوش آنها بود و هم بدترین زندگی برای آنان. ادیان آسمانی، مخصوصاً دین

ص: ۱۶۳

اسلام، خدمات بزرگی به برده ها کرده و برای رهایی آنها از آن زندگانی فلاکت بار مقررات فراوان و گران بهایی وضع کردند که شرح تمام آن نیازمند بحث های مفصل و طولانی است.

تقریباً از اوایل قرن ۱۹ میلادی، نهضت دامنه دار برای الغای بردگی در سراسر جهان شروع شد و شاید در انگلستان بیش از سایر نقاط این امر عملی گردید؛ به طوری که نیمه اول قرن ۱۹ تمام نشده بود (در سال ۱۸۴۰) که برده فروشی حتی در مستعمرات انگلستان قدغن شد. در فرانسه تا انقلاب ۱۸۴۸ برده فروشی ادامه داشت، ولی از آن به بعد به طور کلی ملغی گردید. هلندی ها نیز در سال ۱۸۶۳ خرید و فروش برده را منسوخ کردند.

در سال ۱۸۶۰ میلادی جنگ های خونینی بر سر این موضوع میان اهالی آمریکای شمالی و جنوبی در گرفت شد که بعدها به نام «جنگ های انفصال» معروف گردید- جنوبی ها چون برای انجام امور زراعتی احتیاج مبرمی به وجود برده ها داشتند جداً از برده داری طرفداری می نمودند، ولی شمالی ها در این مورد با آنها مخالفت داشتند- پس از چهار سال، این جنگ ها با پیروزی شمالی ها خاتمه یافت و بردگی در سراسر آمریکا لغو شد. بالاخره در اواخر قرن نوزدهم تقریباً تمام دولت ها بر ابطال بردگی اتفاق کردند و کمتر نقطه ای یافت می شد که خرید و فروش غلامان در آن جا علناً مجاز بوده باشد.

افراد ظاهربین، الغای بردگی را یک قدم بزرگ به سوی آزادی بشر می پندارند و آن را دلیل بارزی بر نفوذ روح عدالت پروری در جامعه های متمدن کنونی می دانند. ما هم بسیار آرزو داشتیم که چنین باشد، اما بدبختانه مطالعات اجتماعی و تاریخی ما عکس این مطلب را ثابت می کند! زیرا اگر استعمار و بردگی فردی، به عللی الغا شد، استعمار و بردگی ملت ها که صورت موحش تر و خطرناک تر آن است، جانشین آن گردید.

توضیح این که، توسعه صنایع در قرن هیجده و نوزده، وضع زندگی را به کلی

ص: ۱۶۴

تغییر داد و کارها از صورت فردی به صورت اجتماعی در آمد و بارهای سنگین به دوش کارگاه های صنعتی افتاد و در نتیجه، احتیاج به وجود برده ها (که همواره از وجودشان برای انجام کارهای مشکل استفاده می گردید) کم شد و بنابراین بردگی با آن صورت سابق، دیگر ضرورتی نداشت.

از طرف دیگر استعمار کشورها که از چندین قرن قبل از جریان الغای بردگی شروع شده بود، در این موقع به مرحله ی کمال و رضایت بخشی رسیده بود و با وجود آن همه مستعمرات چندان نیازی به وجود برده های خصوصی نبود؛ مثلاً اگر می بینیم که انگلستان در اواسط قرن ۱۹ پیشرو الغای بردگی بود، باید فراموش نکنیم که تقریباً در یک قرن قبل از آن (قرن هیجدهم) پنجه های استعمار خود را در زرخیزترین مستعمرات، یعنی سرزمین پهناور هندوستان محکم کرده بود (البته شروع استعمار این کشور از مدت ها قبل بود). هم چنین سایر دولت های متمدن هر یک در گوشه و کنار عالم تا آن وقت مستعمرات قابل توجهی برای خود تهیه دیده بودند.

در واقع به جای این که مثلاً سیاهان آفریقایی را به عنوان برده به اروپا ببرند، در همان مرکز خودشان- آفریقا- به کار گمارده، و حاصل دسترنج آنها را با وسایل نقلیه (که در آن روز سریع و آسان شده بود) به کشورهای خود می آوردند! بنابراین هرگز نباید تصور کنیم بردگی به معنای واقعی از جهان رخت بر بسته، بلکه عنوان و اسم خود را تغییر داده و به صورت وسیع تر و پیچیده تری در آمده است. هرگز نباید از لفظ «استعمار» که معنای آن آباد کردن است فریب خورد، بلکه باید روح و حقیقت آن را دریافت. در لغت نامه دهخدا چنین می خوانیم:

«استعمار در اصطلاح کنونی، تصرف عدوانی دولتی قوی، مملکتی ضعیف را، و غصب اموال و پایمال کردن حقوق و فعال مایشائی وی، در آن جا می باشد. دول استعماری دول قوی را می گویند که به عنوان آباد کردن مملکت ملتی ضعیف، آن را

ص: ۱۶۵

تحت سلطه خویش درمی آورند!

این معنا را اگر به عنوان یک معنای اصطلاحی قبول نکنید، لااقل به عنوان انعکاس یک حقیقت خارجی در اذهان نویسندگان لغت نامه دهخدا باید قبول کنید!

طرز رفتار دول استعماری با مستعمرات خود به راستی حیرت آور است، به طوری که شاید در دوران بحران بردگی نیز نظیر این اجحافات و جنایات را کمتر بتوان یافت. ممکن است این ادعا را به همین سادگی نپذیرد؛ البته حق دارید، ولی نمونه مختصری از طرز عمل دولت های متمدن را در مستعمراتشان از زبان خود آنها بشنوید و قضاوت با شما. (دقت کنید).

دکتر گوستاو لوبون در کتاب تاریخ تمدن خود در حدود هفتاد سال قبل راجع به وضع استعمار هندوستان چنین نوشته است:

«راست است که اساساً لندن، آباد و پر ثروت شده، ولی افرادی که این ثروت از آنها به دست آمده است، به نهایت درجه، دچار فقر و فاقه شده اند.»

سپس اضافه می کند: «امروز طبق آمار رسمی فقط در ایالت مدرس، شانزده میلیون گدا وجود دارد. چرا این طور نباشد، در حالی که اهالی بیچاره باید از عهده پرداخت هزینه وزارت جنگی برآیند که بالغ بر ۴۰۰ میلیون (لابد واحد لیره است) می باشد. هم چنین پنجاه میلیون دیگر برای هزینه سایر ادارات دولتی باید بپردازند. تازه بعد از همه این مخارج، باید مبلغ ۵۰۰ میلیون خالص هم سالیانه به خزانه انگلستان ارسال دارند!»

وقتی موضوع این پانصد میلیون لیره فاش شد، انگلیسی ها جوابی دندان شکن (!) در یکی از مجلات معروف دادند و آن چنین بود:

«این مبلغ، قیمت یک حکومت منظم و آرام است که به اقوام هند داده شده است...!» در حالی که بدون اغراق تلفات سالانه از گرسنگی در این حکومت منظم و آرام، بیش از تلفات یک جنگ خونین بود.

ص: ۱۶۶

گران‌دیده می‌گوید: «طبقه کشاورز و زراعت پیشه هندوستان که اکثریت اهالی آن جا را تشکیل می‌دهند، در موقعی که سلاطین بومی بر آنها حکومت می‌کردند فقط یک ششم محصولات زمین را به عنوان مالیات پرداخت می‌کردند، ولی در دوره انگلیسی‌ها نصف آن را می‌بایست پردازند و چنانچه کسی از پرداخت این مالیات خودداری می‌کرد، املاک او ضبط می‌شد.»

سپس اضافه می‌کند: «این روش کشاورزان را به فلاکت و مسکنتی انداخته که مافوق آن متصور نیست.»!

هیندمان که خود یک انگلیسی است، پس از مطالعات فراوان درباره طرز حکومت انگلستان در هند، اظهار داشت: «انگلیسی‌ها از یک طرف اهالی را تحت فشار مالیات‌های سنگینی قرار داده‌اند که از گرسنگی تلف می‌شوند و از طرف دیگر برای تکثیر مقدار واردات خود، کارخانه‌های آنها را چنان به زمین زده‌اند که تمام آنها بسته شده‌اند.»

سپس پیش‌گویی جالب توجهی کرده، می‌گوید: «ما به طرف یک حادثه و فاجعه‌ای که در تاریخ دنیا بی‌نظیر است پیش می‌رویم؟ ... چه فاجعه‌ای از برای انگلستان بالاتر از نهضت استقلال طلبی هندوستان تصور می‌شود.»

این مرد انگلیسی در یکی دیگر از سخنانش می‌گوید: «از جمله امور وحشتناک، یکی این است که ایالات شمال غربی هند مجبور شده بودند غلات خود را به خارج بفرستند، در حالی که سیصد هزار نفر از آنها در ظرف چند ماه، از گرسنگی تلف شدند. در سال ۱۸۸۷ میلادی تنها در ایالت مدرس طبق گزارش‌های رسمی ۹۳۵۰۰۰ نفر از اهالی تلف شدند!»

نامبرده علت این گونه حوادث را این می‌داند که مالیات‌های کمرشکنی بر اراضی مزروعی می‌بستند و کشاورزان هم از راه ناچاری زراعت‌های زیادی بر اراضی تحمیل می‌کردند و در نتیجه اراضی به کلی از حاصل‌خیزی افتادند و معدوم شدند!

ص: ۱۶۷

قبل توجه این که هیندمان آمار مزبور را در یکی از مجله های معتبر وقت (مجله قرن نوزدهم) انتشار داد و مورد هیچ گونه انتقادی قرار نگرفت!

مستشرق سابق الذکر «گوستاو لوبون» در یکی از پاورقی های کتابش می نویسد:

«مبلغی که انگلیسی ها در مدت بیست سال از هندوستان بردند بالغ بر ده میلیارد (لابد واحد لیره است) بود، غیر از مبالغی که صرف عمال آنها در هند شده بود (یعنی این مبلغ سود خالص انگلیسی ها بود).»

بعداً اضافه می کند: «بعضی از عمال آنها به اندازه یک سلطان یا یک وزیر حقوق داشتند» ...

خواننده محترم؛ آیا بردگی دسته جمعی مفهومی جز این می تواند داشته باشد؟ آیا در دوران بردگی چنین اجحافات و تعدیات دامنه داری دیده می شد؟ آیا این همان استعمار، یعنی آباد کردن ممالک ضعیف نیست؟ لذاست که مستشرق مزبور در یکی از سخنانش صریحاً اعتراف می کند که: «انگلیسی ها کاری بر سر اهالی هندوستان آوردند که هزاران درجه بدتر از غلامی بود ...!»

نباید تصور کنید که این موضوع اختصاص به انگلستان و هندوستان داشته است، بلکه در سایر مستعمرات، مشابه این جریانات از ناحیه دولت های استعمارکننده (یعنی دول متمدن و الغا کنندگان بردگی!) واقع می شده و اگر ملاحظه می کنید که در این جا صحبت از طرز استعمار انگلستان کردیم برای این است که آنها پیش قدمان در الغا و نسخ بردگی بوده اند!

یک فصل سیاه دیگر از تاریخ استعمار که حتی مستشرقین اروپایی آن را به عنوان یک صفحه غم انگیز از تاریخ تمدن خود دانسته اند، طرز روابط اروپاییان با کشور پهناور چین است؛ به طوری که یکی از آنان سال ها قبل، پس از شرح جنایات استعمارگران در چین اعتراف کرد: «شاید روزی بیاید که نسل آینده ما کیفر این اعمال شقاوت کارانه خود را به بدترین وضعی دریابند و چینی ها از آنها انتقام گیرند.»!

ص: ۱۶۸

چه قدر این پیش گویی اجتماعی مقرون به حقیقت بود و چه انتقامی از این بالا-تر که چینی ها با آن جمعیت و نیروی عظیم، به صفوف دشمنان دول استعماری پیوستند.

از شگفت آورترین حوادث تاریخ روابط اروپایی ها با چین، همان جنگ معروف تریاک است. انگلیسی ها برای این که هم استفاده سرشاری از تجارت تریاک ببرند و هم ملت چین را بدین وسیله تخدیر و رام کنند، این سم مهلک را داخل کشور چین کردند و چون دولت چین حاضر به قبول آن نبود، با قوای قهریه و با شلیک توپ ها طی یک جنگ خونین و در عین حال ننگین، وارد آن سرزمین شده و سکنه بیچاره و بی پناه را به آن مبتلا کردند!

یکی از مورخین می نویسد: «تجارت تریاک سالیانه یکصد و پنجاه میلیون لیره برای انگلیسی ها سود داشت، ولی در مقابل مطابق آماری که دکتر کریستلیب ذکر کرده، هر ساله ۶۰۰ هزار نفر از نسل چینی بر اثر مسمومیت، به دیار عدم رهسپار می شدند! شما با یک حساب ساده می توانید به دست آورید که در نظر آنان جان هر یک فرد چینی با ۲۵۰ لیره مساوی بوده است؛ و گمان نمی کنیم که در دوران بردگی نیز قیمت برده ها از این کمتر بوده است با این تفاوت که صاحبان برده، بندگان زرخیر خود را برای استفاده خود زنده نگاه می داشتند، ولی در دوران استعمار آنها را به خاطر منافع خود مسموم و نابود می کردند! اما در عین حال باز باید خوش وقت بود که بردگی از طرف تمام دول متمدن الغا شد و انگلستان در این امر مقدس پیش قدم بود!.

دولت فرانسه نیز که از انقلاب ۱۸۴۸ بردگی را رسماً لغو کرد، امروز برای حفظ مستعمرات خود در شمال آفریقا کاری می کند که در دوران سیاه بردگی نیز بی نظیر است و روزی نیست که افراد بی گناهی از مسلمانان قربانی این راه نشوند. از همه بدتر و اسف انگیزتر این که دنیای متمدن بر این اعمال ضد انسانی، فقط به عنوان این که مسئله شمال آفریقا یک مسئله داخلی برای فرانسه است (!) و نباید در امور داخلی کشورها دخالت کرد، صحه می گذارد!.

ص: ۱۶۹

معامله ای که ملل متمدن با بومیان آمریکا و اقیانوسیه (بعد از کشف آنها) کردند، به تنهایی داستان مفصلی دارد که مطالعه آن افسانه های زمان بربریت را در نظرها مجسم می کند. دکتر گوستاو لوبون می نویسد:

«وحشی های (یا بومیان) آمریکا و اقیانوسیه برای اقوام متمدن و تربیت شده اروپا مانند خرگوشی هستند برای یک نفر شکارچی! همان طور که می بینیم امروز همه آنها برباد رفته اند...».

همین دانشمند در بحثی که راجع به علت تنفر شرقی ها از غربی ها کرده، می گوید:

«چون کتمان سبب اصلی این موضوع هیچ فایده ای ندارد، آن را فاش می کنم، این تنفر نتیجه فشار و رفتار بیرحمانه ای است که اقوام متمدن اروپا درباره اقوام غیرمتمدن با وحشی روا می دارند!».

شاید محتاج به تذکر نباشد که منظور ما از ذکر این مدارک و شواهد تعقیب کردن یک بحث سیاسی نیست، بلکه مقصود صرفاً بیان یک حقیقت علمی و اجتماعی است. می خواهیم ثابت کنیم برخلاف آن چه ما و شما آرزو داریم و افراد خوش باور یقین دارند، تمدن کنونی (یا صحیح تر، ترقی صنعتی و ماشینیزم) نتوانسته است اصول بندگی و بردگی را از جهان براندازد؛ سهل است، که آن را کامل تر هم کرده است!

البته تردیدی نیست که امروز ندای روح پرور آزادی مستعمرات، از گوشه و کنار جهان به گوش می رسد و به تدریج به مستعمرات آزادی داده می شود و چنین می نماید که دوران استعمار نیز در حال انقراض است، ولی وقتی دقت می کنیم می بینیم که بدبختانه این نیز یک تغییر صوری بیش نیست و روح بردگی و استعمار به عناوین دیگر هم چنان بر ملت های ضعیف حکومت می کند و نام های تحت الحمايه و دست نشاندۀ و مشابه آنها جانشین نام استعمار شده است تا جانشین اینها چه باشد؟

تنها در شرق اروپا حدود ۱۶ کشور دست نشاندۀ روسیه شوروی اند و تا آن جا که

ص: ۱۷۰

اطلاع داریم رفتاری که با این ملت های کوچک می شود به مراتب رقت بارتر و اسف انگیزتر از رفتاری است که در دوران بردگی با غلامان می شد! حتی در خود روسیه شوروی طرز حکومت و رفتار طبقه حاکمه نسبت به افراد ملت، داستان های وحشتناک زمان برده فروشی را به یاد می آورد.

چیزی که برای هر انسان متفکری درخور دقت و تأمل است و او را به چگونگی نفوذ روح بردگی و استعمار بشر، در کالبد اجتماعات متمدن کنونی کاملاً آشنا می سازد، همین موضوع اعطای آزادی و خودمختاری به مستعمرات است! این عمل ثابت می کند که آنها نه به عنوان رفع یک اشتباه یا جبران یک جنایت دست از سر مستعمرات بر می دارند، بلکه به عنوان یک بخشش بلاعوض حیاتی، با صدها منت این کار را انجام می دهند، یعنی بر خلاف اعلامیه بلندبالای حقوق بشر، عملاً آزادی و استقلال را حق ثابت و منحصر خود می دانند و طی مراسم افتخارآمیزی به هر که لطف و مرحمت داشتند می بخشند! همان طور که آزاد کردن یک یا چند برده در دوران بردگی دلیل بر نسخ برده فروشی نبود، بلکه دلیل دیگری بر حاکمیت آقا بر بنده اش محسوب می شد؛ هم چنین اعطای آزادی به مستعمرات دلیل بر نسخ استعمار و برچیدن بساط آن نیست- آری، اگر مستعمره چی ها با پرداخت غرامت های دوران استعمار و با عذر خواهی و اعتراف به گناه دست از سر مستعمرات بر می داشتند ممکن بود آن را دلیل روشنی بر نفوذ روح آزادی و آزادمنشی در آنها دانست!

این جریانات و امثال آنها تا اصول حکومت اخلاق عالی انسانی متکی به ایمان و عقیده، در همه جامعه ها تعمیم پیدا نکند، هم چنان ادامه خواهد داشت و تحولاتی که واقع می شود عموماً صوری و قشری خواهد بود.

۷. البته ممکن است افراد نادر و معدودی پیدا شوند که غریزه عدالت دوستی و انصاف و خلاصه نیروی وجدان در آنها به اندازه ای قوی و بیدار باشد که حس

ص: ۱۷۱

خودخواهی را کنار گذاشته و عدالت را به خاطر عدالت، و اجتماع را به خاطر اجتماع بخواهند، ولی مسلم است که این افراد نمونه، هرگز نمی‌توانند مقیاس حساب‌های اجتماعی که بر پایه طرز تفکر عمومی بنا می‌شود، بوده باشد، زیرا همان‌طور که می‌دانیم و تجربه نیز ثابت کرده است، «حب ذات» و غریزه «خوددوستی» و یا به تعبیر دیگر «خودخواهی» بیش از هر چیز دیگر وجود نوع انسان حکومت می‌کند- در واقع مصداق روشن مثل معروف «بایک گل بهار نمی‌شود» این جاست.

۸. در این جا از دو راه، عدم امکان حل اختلافات به وسیله قوانین بشری اثبات شده است: نخست این که عامل بروز اختلافات اجتماعی و وقوع تجاوزها معمولاً همان حکومت غریزه خودخواهی بر وجود انسان است. بنا بر این انسانی که خواه ناخواه این غریزه بر وی حکومت می‌کند، چگونه می‌تواند خود عامل حل اختلافات و جلوگیری از تجاوزها بوده باشد؟ همان‌طور که طرفین نزاع هرگز نمی‌توانند نقش میانجی را بازی کنند.

این همان قانونی است که در فلسفه به عنوان قانون «محال بودن علیت یک چیز برای موضوعی و ضد آن» شناخته شده است. از این گذشته به فرض این که انسان بتواند با فکر خود چنین قوانینی طرح کند، باز اجرای آن به بن بست خواهد انجامید، همان‌طور که شرح آن را در مقدمات دانستیم.

دوم این که قوانین بشری در اعمال انسان‌ها نظارت دارد نه بر اخلاق و غرایز و افکار، در حالی که کارهای مردم مولود افکار و احساسات درونی آن‌هاست و بدون اصلاح آن‌ها هر گونه اقدامی برای اصلاح عمل نقش بر آب است.

راست است که در اجتماعات کنونی قانونی به نام فرهنگ وجود دارد که با افکار و احساسات افراد سروکار دارد، ولی نباید تصور کرد که فرهنگ، دستگاهی مجزا از سایر دستگاه‌های اجتماعی است و نمی‌توان انتظار داشت که فرهنگ بر افکار و احساسات مردم حکومت کند و مسئولیت وجدانی و باطنی در آن‌ها به وجود آورد،

ص: ۱۷۲

زیرا اولیای آن فرهنگ از افراد همین اجتماع اند و آخرین خدمت آنها این است که افکار خود را در افراد زیردست خود تزریق کرده و اشخاصی مانند خود به وجود آورند، یعنی از نظر فکری تولید مثل کنند (!)، بنابر این اگر خود آنها در باطن به مقررات و اصولی پای بند نباشند، چه طور ممکن است که دیگران را پای بند کنند.

علاوه بر این تعلیم و تربیت های فرهنگی قطع نظر از ایمان و عقیده مذهبی ضامن اجرا ندارد، زیرا در اصول حقوقی اجتماعات کنونی، برای افکار و اخلاق (قطع نظر از عمل) حکمی وجود ندارد و روی هم رفته تعلیمات و تربیت های فرهنگی عنوان تذکری بیش ندارد.

۹. در این جا ایراد کننده قانون تکامل را به عنوان پایه و اساس دستگاه آفرینش شناخته، زیرا به اتکای بیانات سابق، این موضوع به ثبوت رسیده و اتفاقاً هم مورد قبول دینداران و هم غیر دینداران است. چیزی که هست، عده ای از مخالفان ادیان می گویند: «درست که انجام عمل تکامل از طرف دستگاه خلقت تضمین شده است، ولی این موضوع می تواند از راه تهیه افراد نابغه در جامعه بوده باشد که روی نبوغ ذاتی و افکار عالیه خود جامعه ها را به اخلاق و رعایت عدالت اجتماعی دعوت می نمایند و وجود افرادی غیر از آنها به عنوان «پیغمبران» هیچ گونه لزومی ندارد، بلکه کسانی که در دوران تاریخ به این نام نامیده شده اند نیز افراد نابغه ای بوده اند که با افکار پاک خود قدم های اصلاحی مثبتی برداشته اند و موضوع وحی و ارتباط به عالم غیب اساساً مورد لزوم نیست.

در پاسخ این ایراد گفته می شود که افراد نابغه اگر بخواهند با روش های عقلانی و فکری این راه را طی کنند، مسلم است که هرگز به مقصد نخواهند رسید، زیرا همان طور که سابقاً دانسته شد، این روش انسان را به خوددوستی و استخدام و در نتیجه تشدید اختلافات موجود دعوت می کند و به همین دلیل باید افرادی که می خواهند این منظور عالی را عملی سازند، ادراکات دیگری غیر از ادراکات فکری بشری، البته

ص: ۱۷۳

از منبعی غیر از عقل انسانی، داشته باشند و این همان چیزی است که ما آن را به نام «وحی» می خوانیم.

۱۰. وقتی مراجعه به سخنان انبیا و پیغمبران می کنیم می بینیم آنها نیز همه جا صحبت از ارتباط با عالمی در ماورای جهان مادی می کنند و تعلیمات و دستورات خود را عموماً از آن جا می دانند و از طرز رفتار و گفتار آنها چنین بر می آید که کوچک ترین تردیدی در مسئله وحی نداشته و تا آخرین نفس هم در راه اجرای دستوراتی که از آن منبع سرچشمه می گرفته فداکاری و استقامت عجیبی به خرج می دادند و هیچ گاه به زبان یک نفر مصلح بشری و یک نفر نابغه بلند نظر و صاحب افکار عالیه با مردم سخن نگفتند. این مطلب به اندازه ای از خلال اعمال و گفته های آنها ظاهر است که جای هیچ احتمال دیگری را باقی نمی گذارد.

این موافقت میان بیانات پیغمبران و گفته های سابق سبب می شود که هر دو یکدیگر را تأیید و تقویت کنند؛ یعنی از طرفی سخنان انبیا دایر بر این که راه وحی یک راه معمولی فکری نیست بلکه یک راه مرموز و ارتباط خاصی با اداره کننده جهان آفرینش یعنی خداوند متعال است، بیانات سابق را تأیید نموده و از طرف دیگر تطبیق سخنان پیغمبران با دلیل هایی که سابقاً درباره ارتباط مرموز وحی گفته شد، دلیل بر صدق و راستی گفتار ایشان است.

۱۱. منظور ایراد کننده این است که اولاً: دین و نبوت نیز موفق به رفع اختلافات موجود در اجتماعات انسانی نشده و روی هم رفته کمکی به تکامل اجتماع بشری نکرده است و ثانیاً: اگر مذاهب دارای چنین اثری بودند، جامعه های متمدن با آغوش باز از آنها استقبال می کردند، زیرا خواهان چنین موضوعی هستند.

در پاسخ این ایراد، سه مطلب ذکر شده است:

۱. ادیان و مذاهب در طول حیات خود هزاران فرد با فضیلت و صاحب اخلاق و روحیات عالی انسانی پرورش داده اند و از این رو به تکامل نوع بشر کمک کرده اند.

ص: ۱۷۴

۲. در اجتماعات انسانی آثار مختلف از اخلاق و عواطف عالیه مانند عدالت دوستی، فداکاری، پاک دامن، درست کاری، راستی، امانت و ... دیده می شود (گو این که هنوز به مرحله نهایی کمال خود نرسیده اند). وجود این آثار اخلاقی تا حدود قابل توجهی در تخفیف میزان اختلافات و حل آنها مؤثر است و این موضوع به اندازه ای روشن است که شاید محتاج به توضیح بیشتری نباشد. از طرفی هیچ عاملی برای ظهور و پیدایش آنها جز ادیان و مذاهب دیده نمی شود، زیرا تاریخ هیچ گونه وسیله ای برای تضمین اخلاق جز آنها به ما نشان نمی دهد. بنابراین تکامل نسبی اخلاق که عامل اساسی رفع اختلافات اجتماعی است، مرهون خدمات پیغمبران و ادیان است و بس، و به همین دلیل اجتماعاتی که به سوی مادیت می روند به تدریج فضایل اخلاقی را از دست داده و عواطف و احساسات لطیف انسانی در آنها به طور محسوسی تضعیف می گردد و حالت خشونت و سودپرستی عجیبی جای همه آنها را پر می کند.

۳. اگر ملاحظه می شود که مذاهب و ادیان تا کنون موفق به رفع کامل اختلافات موجود نشده اند (اگر چه رفع نسبی اختلاف کرده اند) دلیل بر این نیست که در آینده نیز چنین موضوعی واقع نخواهد شد، زیرا مطابق ناموس «تکامل» که دستگاه آفرینش عهده دار آن است، این مطلب بالاخره عملی خواهد شد و همان طور که سابقاً دانستیم، راهی نیز جز راه ادیان و مذاهب نخواهد داشت. اما این که گفته شد جامعه های متمدن کنونی از قبول برنامه ها و طرق مذهبی روی گردانند، به هیچ وجه دلیل بر این نخواهد بود که دین نمی تواند از عهده حل اختلافات اجتماعی برآید، زیرا با چشم خود می بینیم که این اجتماعات بسیاری از اصول عملی زندگی اجتماعی را که عقل و دانش انسان به آن حکم می کند نیز نمی پذیرند که در نتیجه آن اضطراب و نگرانی خاصی در تمام این اجتماعات مشاهده می شود؛ مثلاً اصول «عدالت اجتماعی» که هیچ کس در صحت و درستی آن تردید ندارد، در غالب اجتماعات

ص: ۱۷۵

رعایت نمی شود و مکرر از طرف افراد و یا جمعیت های مختلف نقض می گردد. آیا این بی اعتنایی جامعه های کنونی به این اصول را می توان دلیل بر بطلان و نادرستی آنها گرفت؟!

ما در طی مقدمات، علل اساسی دوری جستن اجتماعات متمدن فعلی را از اصول اخلاق و مذاهب به اتکای مدارک زنده و روشن مشروحاً بیان کردیم و بار دیگر شما را به مطالعه و دقت در آن توصیه می کنیم.

۱۲. خلاصه این که از مقایسه حال پیغمبران با افرادی که از راه ریاضت ها به مطالبی پی می برند و کارهایی انجام می دهند، اکتسابی نبودن وحی و نبوت کاملاً روشن می شود، زیرا علاوه بر این که اشتباهات غیر قابل انکاری در تشخیص حقایق که از حس پوشیده شده است از آنها دیده شده و به همین دلیل معمولاً آنها خود نیز به گفته های خویش اعتماد کافی ندارند، بسیاری اوقات دست به کارهایی می زنند و یا خبر از مطالبی می دهند که هیچ گونه آثار سودمند اجتماعی ندارد و یا این که زیان آور است و از همه اینها گذشته، نتیجه ریاضت ها هر قدر هم ریاضت کامل باشد، همواره محدود و مخصوص به یک یا چند رشته معین است و هرگز دیده نشده کسی بر اثر ریاضت بتواند یک سلسله کامل از حقایق جامع و مفید که ممکن است اساس یک زندگی منظم اجتماعی بوده باشد دریافته و به اجتماعات ارائه دهد و مرتاضان خود نیز به این حقیقت اعتراف دارند و هرگز چنین ادعایی نمی کنند؛ در حالی که پیغمبران در هر سه مورد درست نقطه مقابل آنها هستند.

آنها از طرفی به اندازه ای به گفته های خود ایمان دارند که حتی یک کلمه و یک قدم عدول و بازگشت از آنها را جایز نمی شمردند؛ تاریخ زندگی پیغمبران و طرز برخورد آنها با جمعیت ها این حقیقت را کاملاً مجسم می کند. آنها غالباً صریح ترین کلمات و تأکیدها را در مقام بیان مقاصد و دستورات خود به کار می بردند و چنان بوده که گویا آن چه را از حقایق می گویند همه را با چشم خود می بینند و به همین جهت تا آخرین

ص: ۱۷۶

نفس نیز در راه آنها مقاومت و فداکاری به خرج می دادند. گفته های پیغمبر اسلام مخصوصاً موضوع «مباهله» نمونه بارزی از میزان اعتقاد انبیا به افکار و دستوراتشان است.

از طرف دیگر، دستورات آنها معمولاً یک برنامه روشن عملی و مربوط به تمام شئون زندگی اجتماعی، از هنگام تولد تا مرگ بوده است و این موضوع نیز با یک مطالعه در شیوه دعوت آنها به دست می آید

۱۳. درباره خطا نکردن پیغمبران و دلیل آن، دانشمندان بیانات فراوانی دارند، از جمله این که: چون منظور اصلی از ارسال انبیا تکامل نوع انسانی است و این موضوع منوط به نفوذ کامل آنها در افکار و عقاید افراد اجتماع است، بنابراین باید ایشان از نظر خطا مصون شده باشند، زیرا مسلم است که صدور خطا یا احتمال صدور آن، از ایشان موقعیت آنها را متزلزل ساخته و اعتماد و اطمینان لازم را نسبت به گفتار و تعلیمات عملی آنها از بین می برد و در نتیجه مقصود حاصل نمی شود.

اما راهی که استاد ارجمند در این جا پیموده اند کاملاً تازگی دارد و ابتکاری است و درک صحیح آن منوط به شناسایی حقیقت «خطا» است و این که چگونه «واقعیت خارج هرگز خطا بردار نیست». برای پیدا کردن نقطه اصلی خطا باید مراحل را که منجر به درک یک پندار خطا و غلط می شود تحلیل کرد. ما این مراحل را در ضمن یک مثال ساده (با حذف اصطلاحات علمی) تشریح می کنیم.

شخصی از در منزل وارد شد و من یقین کردم پدرم است، ولی بعداً معلوم شد که اشتباه کرده ام و برادرم بوده است. پس در این قضیه که «شخص وارد پدرم بوده» من راه خطا پیموده ام، مرحله‌ای که برای رسیدن به این پندار خطا طی شده، به شرح زیر است:

۱. شخصی از در خانه وارد شد و انعکاساتی از قیافه و اندام و لباس او به وسیله اشعه های نور در دستگاه بینایی من منعکس گردید.

۲. این انعکاسات را به وسیله سلسله اعصاب و مغز خود درک کرده و به وجود

ص: ۱۷۷

منشأ آنها در خارج از وجود خودم ایمان پیدا کردم.

۳. پدرم را- مثلاً- همواره با لباسی مشکی و سر برهنه و قیافه مخصوصی دیده بودم و اتفاقاً این اوصاف عیناً همان اوصافی بود که امروز در برادرم وجود داشت.

مسلم است که در هیچ یک از این سه قسم خطایی واقع نشده، یعنی هم آن اعمال فیزیکی و شیمیایی که در دستگاه بینایی من واقع شده و منجر به آن تصویر خاص گردیده صحیح بوده، و هم ادراک آن تصویر به وسیله اعصاب و مغز، و هم حکم به تطابق این اوصاف با اوصاف پدرم.

۴. بر اثر مشابَهت صفاتی که در شخص وارد می بینم با کیفیاتی که از پدرم در خاطر دارم خیال می کنم که دارنده این صفات حتماً همان پدرم است، یعنی در این قضیه «شخصی با این صفات وارد منزل شد»، قسمت اول را برداشته و به جای آن «پدرم» را می گذارم و حکم می کنم: «پدرم وارد منزل شد». بنابراین، تمام علت اشتباه من همین مقایسه و تبدیل بی مورد است، آن هم نه مربوط به خارج است و نه مربوط به حکم عقل، بلکه نتیجه فعالیت قوه «خیال» است، زیرا تأثیر و تأثرات خارجی و دستگاه بینایی همه صحیح بوده و عقل هم هرگز نمی گوید که وجود چنین صفات منحصرأ در پدرم است و محال است برادرم مشابه آنها را پیدا کند.

از این بیان چنین نتیجه می گیریم که در واقعیت های خارجی هرگز خطا و اشتباهی وجود ندارد، هم چنان که در ادراکات حسی و احکام عقلی نیز خطایی نیست و خطا در تطبیق فکر بر خارج و مقایسه موضوعی به موضوع دیگر است و آن هم در نتیجه فعالیت نیروی توهم و قوه خیال می باشد (این مطلب با بیان فلسفی به طور مشروح در آخر جلد اول از کتاب اصول فلسفه تألیف استاد ارجمند تشریح گردیده است).

اکنون پس از روشن شدن حقیقت خطا و منشأ آن، برگردیم به اصل مقصد یعنی اثبات عدم وجود خطا در راه وحی.

همان طور که سابقاً دانستیم، راه وحی و نبوت یک راه فکری نیست، چه این که راه

ص: ۱۷۸

تفکر انسان را به سوی نقطه ای که در مقابل نقطه هدف پیغمبران است می رساند، بنابراین شعور وحی یک راه فکری که قهراً آلوده به خیال است نیست و لذا اشتباه و خطا راهی به سوی آن پیدا نمی کند- شعور وحی یک حقیقت و واقعیت خارجی است مانند سایر واقعیت هایی که وقوع خطا در آن معنا ندارد.

از این بحث که مربوط به اختلاف راه نبوت و راه ریاضت و اکتسابی نبودن مقام نبوت بود، ضمناً مسئله آینده یعنی «معصوم بودن انبیا از هر گونه اشتباه و خطا» نیز کاملاً روشن شد.

۱۴. این طرز تفکر دانشمندان مادی که همواره انتظار دارند برای هر حادثه ای یک علت «مادی عادی» پیدا کنند، معلول این است که مطالعات همواره درباره موجودات و پدیده های مادی و عادی بوده است، در حالی که مسلم است این مطالعات چون در دایره محدودی واقع می شود نتیجه آن هم در دایره محدود و معینی صحیح خواهد بود، ولی آنها به غلط آن را طوری تعمیم می دهند که همه چیز، حتی امور غیر مادی یا مادی غیر معمولی را نیز با این مقیاس می سنجند و به همین دلیل وجود علل غیر مادی یا غیر عادی را به عنوان استثنا در قانون علت تلقی می کنند.

۱۵. همان طور که قبلاً اشاره کردیم، در بحث های اجتماعی حکم تابع وضع عمومی اجتماعات است و حالات استثنایی پاره ای از افراد یا بعضی از ملل نمی تواند مقیاس و میزان سنجش مصالح و مقررات اجتماعی بوده باشد، بنابراین مطالبی که درباره سلامت نفس و اخلاق عالی اجتماعی ملت سوئیس و بعضاً راجع به هند گفته می شود نمی تواند پایه تفکرات و حساب های اجتماعی ما قرار گیرد؛ به خصوص این که شرایطی که برای این ملت از نظر آب و هوا و موقعیت سیاسی و اقتصادی موجود است و بدون تردید وضع اجتماعی آنان بی ارتباط به آن نیست، برای سایر ملت ها وجود ندارد.

شاهد این مطلب این که در دنیای فعلی، ملت هایی وجود دارند که از نظر وضع

ص: ۱۷۹

تمدن کنونی اگر از مردم سوئیس به مراتب جلوتر نباشند، لااقل عقب تر هم نیستند، ولی در عین حال دچار هرج و مرج های شدید اخلاقی شده اند که حتی در ملت های عقب افتاده نیز کم نظیر است - علاوه بر این بدون تعارف، هنوز درست بر ما روشن نیست مطالبی که درباره وضع اخلاقی مردم سوئیس می گویند تا چه اندازه حقیقت دارد. طبق گزارشی از سازمان بهداشت جهانی، کشور سوئیس یکی از چهار کشوری است که میزان افزایش آمار خودکشی و انتحار در آنها نسبت به سایر کشورها بیشتر است و این خود دلیل بر وجود نقاط ضعف اخلاقی و اجتماعی در این کشور است.

یکی از روزنامه های کثیرالانتشار، موضوع معروف تعطیل بودن ادارات دادگستری سوئیس را در ایام سال رسماً تکذیب کرده بود و نوشته بود که دادگستری سوئیس مانند سایر کشورها جریان عادی خود را در عرض سال طی می کند.

لابد سر و صدای عجیبی که اخیراً راجع به کشف یک باند جاسوسی در سوئیس و خودکشی یکی از اعضای مؤثر دادگستری به دنبال آن در مطبوعات به راه افتاد شنیده اید. موضوع قابل توجه این بود که در این باند افراد صاحب نفوذی حتی از نیروی پلیس شرکت داشتند. این موضوع بار دیگر ما را در این تصمیم راسخ تر ساخت که اخبار مربوط به وضع اخلاقی و اجتماعی مردم سوئیس را خیلی جدی بگیریم و با احتیاط بیشتری آنها را مطالعه کنیم.

۱۶. از مباحث گذشته دانسته شد که راه وحی یک راه فکری نیست و بشر از راه تفکر نمی تواند برنامه صحیحی را که حافظ مصالح اجتماعات انسانی و از بین برنده اختلافات است، درک کند و راهی به آن، جز از طریق مرموز وحی ندارد. بنابراین نمی توان انتظار داشت که انسان از راه تفکر تمام اسرار و علل مقررات دینی و چگونگی ارتباط آنها را با عقاید مذهبی، به طور کامل دریابد، زیرا اگر چنین بود، راه وحی یک راه فکری معمولی می شد.

۱۷. موضوعی که در پایان سخن حتماً باید خاطر نشان شود این است که در

ص: ۱۸۰

مباحث گذشته، مکرر از این مطلب گفت و گو به میان آمد که منظور از دعوت پیغمبران رفع اختلافات اجتماعی بشر بوده است، ولی نباید تصور کرد که از نظر یک نفر موحد و خداپرست، نظم اجتماعات انسانی و رفع اختلافات به عنوان یک مقصد اصلی و نهایی شناخته می شود، بلکه این موضوع را به عنوان مقدمه ای برای زندگی ابدی در جهان دیگر می شناسد، زیرا تکامل اخلاق و روحیات عالی انسانی که هدف نهایی است، تنها در جامعه هایی میسر است که واجد چنین شرطی باشند.

ضمناً ناگفته نماند که رفع اختلافات اجتماعی یکی از مقاصد عمده انبیاست نه مقصد منحصر به فرد، زیرا یکی دیگر از وظایف مهم آنان، پرورش اخلاق و صفات فردی علاوه بر اخلاق اجتماعی است. گرچه شاید بعضی از دانشمندان این مطلب را نپذیرند و تمام فضایل اخلاقی انسان را مربوط به جهات اجتماعی بدانند، ولی حق این است که انسان قطع نظر از اجتماع نیز نقاط ضعف و قوت اخلاقی می باید که ارزش وجودی او، به سبب آن تفاوت بسیار می کند؛ یعنی اگر فرضاً در تمام روی زمین تنها یک نفر زندگی کند و اساساً اجتماعی وجود نداشته باشد، گرچه قسمت های زیادی از مبادی خوب و بد اخلاقی (مانند حسد، عداوت، محبت، تکبر، تواضع و ...) قهراً از بین خواهد رفت، ولی باز قسمت هایی از آن باقی خواهد ماند (مانند تنبلی و یا جدیت در مقام انجام وظایف بندگی، عجب و خودپسندی به واسطه انجام پاره ای از وظایف، بدبینی یا خوش بینی نسبت به دستگاه آفرینش).

از این گذشته، از مطالعه سخنان انبیا چنین استفاده می شود که آنها مفاسد اخلاق اجتماعی مانند حسد و ... را نه فقط به واسطه این که مفاسد فراوان اجتماعی به بار می آورد لازم الاجتناب می دانستند، بلکه علاوه بر این، وجود این خوی های زشت را در انسان یک نقیصه فردی دانسته و آن را با کمال ایمان منافی می شمردند و به اصطلاح توجه آنان به صفات نیک و بد از دو نظر بوده است: از نظر ذاتی و از نظر عرضی پایان توضیحات رساله «وحی یا شعور مرموز»

ص: ۱۸۱

۵ علی و فلسفه الهی

اشاره

ترجمه علی اکبر مهدی پور

فلسفه چیست؟

فلسفه الهی کدام است؟

انسان همواره به وجود خارجی اشیاء به عنوان یک موجود خارجی و واقعی علاقه مند بوده و می باشد و هرگز به چیزی جز آن توجه نداشته است.

پُر واضح است که داوری عقل به واقعیت اشیاء و اعتراف وجدان به وجود خارجی به این معنا که در جهان خارج واقعاً موجوداتی هست، از نخستین باورهای بشری و ریشه دارترین معارف انسانی است، که همه صفات و شرایط یک مسئله ضروری و بدیهی بر آن منطبق است.

اگر در حالات کودک نوزادی که دیده به جهان می گشاید دقت کنیم می بینیم که با ادراک محدودی که خداوند در سرشت او به ودیعت نهاده است، در آغاز پستان مادر را برای استفاده از شیری که برایش تأمین شده است به دهان می گیرد و گاهی چیزهای دیگری را به همین منظور به دهان می گیرد ولی پس از چندین بار تجربه چیزی جز پستان را به دهان نمی گیرد.

هنگامی که به خوردن غذا و میوه می پردازد نخست همه چیز حتی سنگ و چوب را به دهان خود می برد و برای جویدن آن تلاش می کند، ولی چون چندین بار این وضع تکرار شد، دیگر چیزی جز خوردنی ها را به دهان نزدیک نمی کند و از خوردن چیزهایی که خوراکی نیست به شدت پرهیز می کند.

ص: ۱۸۴

راز این رفتار کودک این است که نخستین توجه او به واقعیت اشیاء و باور او به موجودات حقیقی، او را ناگزیر می سازد که حق را از باطل و درست را از نادرست باز شناسد و پس از شناخت واقعیت از غیر واقعیت، واقعیت را پذیرا بوده، از غیر آن اعراض نماید.

ما اگر این تجزیه و تحلیل را در مورد همه جوامع بشری انجام دهیم که آنها در تمام مراحل زندگی از همین شیوه پیروی کرده، در همین راه گام می سپارند و با تمام نیرو می کوشند که حق را از باطل و درست را از نادرست باز شناسند و همه کوشش خود را به کار می بندند که دچار لغزش و اشتباه نشوند و غیر واقع را به جای واقع نپذیرند.

ملت های گذشته نیز در زندگی فردی و اجتماعی خود همواره واقعیت اشیاء را جست وجو می کردند تا اشیاء واقعی را از غیر واقعی شناسند و آن چه را که حق تشخیص دادند بپذیرند و هر کس دقیقاً زندگی آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد و آن چه را که از آنان در تاریخ ثبت شده مطالعه و بررسی کند به روشنی این شیوه را در زندگی آنان خواهد یافت.

انسان همواره علاقه مند است که در تمام شئون زندگی خود از این شیوه پیروی کند و این درست همان چیزی است که ما آن را «فلسفه» می نامیم.

انسان همواره با علاقه خاصی به این نوع بحث و کاوش می پردازد و آن را در مورد همه شئون زندگی و در همه مواردی که زندگی اش بر آن استوار است به کار می برد.

اگرچه آگاهی کامل از این شیوه کار خود ندارد، ولی همین انگیزه درونی بدون احساس کوچک ترین خستگی و درماندگی به تلاش مداوم و منظم خود ادامه می دهد، و در همه هدف ها و خواسته های خود در این راه گام می سپارد و گاهی براساس قریحه تعمیم که در نهاد او به ودیعت گذارده شده، این بحث و کاوش را عمومیت داده، در صدد بر می آید که در مورد خود «هستی» به بحث و فحص پردازد و از انواع و اقسام و خواص و احکام آن جست وجو کند و سرانجام اندیشه خود را

پیرامون مسائل کلی چون: علت و معلول، امکان و وجوب، قوه و فعل و قدم و حدوث به کار اندازد.

این گونه مباحث اگرچه تنها به صورت اجمال و سر بسته برای انسان قابل درک است ولی همین بحث های مجمل است که انسان را به بحث و کاوش از مسائل ماوراء الطبیعه سوق داده و او را از جهان طبیعت به ماورای آن متوجه ساخته، و سرانجام او را به غور در «مبدأ هستی» وادار می سازد، زیرا انسان دریافته است که جهان مادی در هستی خود همواره محتاج و نیازمند دیگری است، و هرگز بدون تکیه بر علتی که نیازهای او را برطرف سازد نمی تواند روی پای خود بایستد و این سلسله هستی که همه حلقه های آن سرپا فقر و نیازند باید به یک مبدأ و علتی منتهی گردد که او دیگر نیازمند چیزی نباشد و در هستی خود مستقل باشد. و این همان «فلسفه الهی» است که از مبدأ هستی یعنی وجود اقدس خداوند- عزاسمه- بحث می کند.

اگرچه موضوع فلسفه عمومی، اختصاصی به این بحث ندارد و از صدها مباحث دیگر نیز بحث می کند ولی اهمیت این موضوع به قدری است که همه مسائل فلسفی را تحت الشعاع خود قرار می دهد و در تمام مسائل فلسفی تأثیر فراوان می گذارد، زیرا مسائل پراکنده فلسفی را به یکدیگر ارتباط می دهد و آنها را از تشتت و پراکندگی به سوی وحدت و یک پارچگی می کشاند. مباحث خشک فلسفی را روح دمیده، آنها را به صورتی آراسته و دل نشین و در چهره ای جاذب و جالب ظاهر می سازد، زیرا تنها فلسفه الهی است که در میان همه پدیده ها و موجودات جهان هستی ارتباط ناگسستنی برقرار می سازد و همه آنها را به یک مبدأ که پدید آورنده همه موجودات است مربوط می کند.

خواننده کاوش گر می تواند این حقیقت را در لابه لای آراء و عقاید فلسفی که از فلاسفه هند، مصر باستان، بابل، روم و یونان و آن چه از فلاسفه اسلامی به ما رسیده است به روشنی دریابد.

ص: ۱۸۶

اگر در کتاب های آسمانی منسوب به موسی و عیسی و دیگر پیامبران الهی مطالعه کنیم و سپس آن چه را که قرآن کریم از تعالیم انبیای گذشته با اختلاف طبقاتشان نقل کرده است مورد بررسی قرار دهیم، آن گاه معارف عالی‌ه ای را که در پایان بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وحی شده است به دقت بررسی کنیم خواهیم دید که بحث درباره جهان ماوراء طبیعت در حال تحول و تکامل بوده و هر لحظه شکوه و صفای آن در حال افزایش و تکامل بوده و می باشد. و هر چه این مسائل روشن تر شده و دامنه تحقیق پیرامون آنها وسیع تر گشته است، مجهولات بیشتری روشن گردیده و مشکلات فراوانی حل شده است و مسائل مترزلی استوار گشته و مباحث ناقص بسیاری به کمال رسیده است، که به خواست خدا در آینده، توضیح بیشتری در این زمینه خواهیم داد.

دین و فلسفه

به راستی به دور از انصاف، بلکه ستمی آشکار است که در میان ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی بیندازیم.

دین- باسعه و ضیقی که در ادیان آسمانی هست- چیزی جز یک سلسله معارف اصیل اعتقادی (اصول) و مجموعه ای از مسائل حقوقی و اخلاقی (فروع) نمی باشد.

مگر نه این است که پیامبران الهی مردان پاکی بودند که جامعه بشریت را به فرمان خداوندی به سوی زندگی ایده آل و سعادت حقیقی رهبری می کردند؟

و آیا سعادت حقیقی انسان جز در این است که انسان در پرتو هوش سرشار و استعداد ذاتی خود به شناخت حقایق نائل آید و با درک اسرار و رموز جهان هستی، روش درست و معتدلی را در زندگی علمی، پیشه خود سازد؟

و آیا برای به دست آوردن این معارف، راهی جز استدلال و اقامه برهان در پیش دارد؟

ص: ۱۸۷

پس در صورتی که استدلال و اقامه برهان با سرشت انسان آمیخته است، چگونه ممکن است که ادیان آسمانی و پیامبران الهی مردم را برخلاف فطرت و سرشت آنها به پذیرش چیزی بدون دلیل فرا خوانند و از آنها بخواهند که از راه فطرت و طبیعت خود منحرف شوند و مطالب آنها را بدون دلیل و برهان بپذیرند؟!

پیامبران اگرچه معارف خود را از مبدأ غیبی می گرفتند و پایه های دعوت خود را بر اساس وحی استوار می کردند، ولی در حقیقت بین روش انبیاء در دعوت مردم به سوی حق و حقیقت و بین آن چه انسان با دلیل و برهان به آن می رسد فرقی نیست.

زیرا پیامبران با آن مقام والا و ارتباط نزدیکی که با جهان بالا داشتند خود را به سطح افکار توده مردم تنزل می دادند و به فراخور فهم و استعداد آنها سخن می گفتند و راه به کار بستن نیروی فطری همگانی را به آنها می آموختند. چنان که رسول اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید:

أَنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمَرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ؛^(۱)

ما گروه پیامبران دستور داریم که به اندازه عقل و فهم مردم سخن بگوییم.

دامن پیامبران پاک تر از آن است که مردم را وادار کنند که مسائل را بدون دلیل بپذیرند و در راهی کور کورانه گام بسپارند! بلکه برعکس، هنگامی که با مردم سخن می گفتند در محدوده استعداد و درک آنها سخن می گفتند و هنگامی که معجزه ای برایشان می آوردند معجزه ای را برمی گزیدند که رابطه آن با صدق ادعای آنها بر مردم روشن باشد و از نظر مردم شایستگی آن بر اثبات ادعای آنها مسلم باشد. آن گاه برای آنها بر اساس معجزاتی که با چشم خود دیده اند استدلال می کردند و ارتباط خود را به جهان بالا اثبات می کردند.

قرآن کریم، گواه زنده گفتار ماست که در تمام دعوت های خود عقول مردم را

ص: ۱۸۸

مخاطب قرار می دهد و در تمام مسائل مربوط به مبدأ و معاد و معارف کلی الهی چیزی را جز با دلیل روشن، بیان نمی کند و چیزی را جز با دلیل روشن، رد نمی کند.

همه جا دانش و بینش را می ستاید و از مردم می خواهد که شخصاً مباحث عقیدتی را ارزیابی کنند و آنها را از پیروی کور کورانه دیگران بیم می دهد و تقلید در معارف عقیدتی را که شیوه جاهلان است به شدت نکوهش می کند و منطق پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را در بیان معارف الهی چنین ترسیم می کند: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (۱).

بگو: این است راه من که با بصیرت تمام به سوی خدا فرا می خوانم و پیرامون من نیز (در دعوت خود این راه را می پیمایند).

کوتاه سخن این که: دین، هدفی جز این ندارد که مردم را در پرتو هوش و استعداد و نیروی استدلال که فطرتاً به آن مجهزند به شناخت حقایق جهان ماوراء طبیعت نائل سازد، و این درست همان چیزی است که به آن «فلسفه الهی» گفته می شود.

پس چگونه ممکن است که میان «دین آسمانی» و «فلسفه الهی» که دو روی یک سکه اند جدایی انداخته شود؟!

روی این بیان دیگر ارزشی نمی ماند برای سخنان پوچ و بیهوده گروهی از اروپاییان که با اصرار فراوان می خواهند اثبات کنند که دین در برابر فلسفه قرار دارد و هر دو در برابر علوم حسی و تجربی قرار دارند و نتیجه می گیرند که زندگی انسان در چهار مرحله خلاصه می شود:

۱- دوران افسانه ها؛

۲- دوران ادیان؛

۳- دوران فلسفه؛

۱- یوسف، آیه ۱۰۸

ص: ۱۸۹

۴- دوران علوم تجربی و حسی.

گروهی از اروپاییان این سخنان سخیف را اظهار داشته اند و گروهی از مردم ما نسنجیده آن را پسندیده اند، ولی این حرف ها پوچ و بی اساس است و بر هیچ منطق صحیحی استوار نیست و از مغزهای پوچی که در حصار ماده زندانی است، تراوش کرده است. سبک مغزهایی که در دره ماده پرستی سقوط کرده اند و نتوانسته اند گامی از ماده فراتر روند و یا پرده ای راز روی دیدگان خود فرونهند. آن گاه بر اساس تجربیاتی که از جهان ماده اندوخته اند در مورد جهان ماورای طبیعت به داوری پرداخته اند، ماده را پذیرفته جز آن را نفی کرده اند، آن چه را که توانسته اند در زیر چاقوی آزمایش تجزیه کنند پذیرفته و ماورای آن را بدون دلیل انکار کرده اند.

آنها دین را یک سلسله مسائل تقلیدی و ساختگی و فلسفه را یک سلسله دلایل و براهین متکی بر امور خیالی پنداشته اند.

آنها نه در داوری خود راه اعتدال را پیموده اند و نه راهی به حقیقت برده اند.

شما هرگز به سخنان این گروه گوش نکنید و به سخنان جمعی از نویسندگان خود ما نیز اعتنا نکنید که می گویند: «دین بر روی فلسفه خط بطلان کشیده و با آن سرسازگاری ندارد و موضع دین غیر از موضع فلسفه است و هدف دین چیزی جز هدف فلسفه است!»

اینها فلسفه را چنین معرفی می کنند: «فلسفه مجموعه ای از آراء و افکار گروهی از مردان یونانی و غیر یونانی است که در میان آنها خداشناس و منکر خدا، ملحد و پرهیزگار، مؤمن و کافر، حقیقت جو و خطاگر یافت می شوند. پس طرح مسائل فلسفی چیزی جز پیروی از دانشمندان معروف آنها و به کار بستن آراء و نظریات آنها نمی باشد».

اگر فلسفه این باشد که اینها برای ما ترسیم می کنند و حقیقت آن همان باشد که اینها می پندارند عدمش بهتر از وجود آن است و بر اشخاص ارزشمند است که خود را با

ص: ۱۹۰

آن آلوده نسازند و بر دین است که با قاطعیت تمام در برابر آن بایستد و از آن بیزاری بجوید، ولی خوش بختانه مطلب از این قرار نیست و این عقیده در مورد فلسفه صحیح نیست. این عقیده تنها در برخی از رشته‌ها صادق است که به آراء و عقاید دانشمندان اعتماد می‌کنند و در مسائلی که دلیلی جز اتفاق آراء ندارد به استقرای عقاید دانشمندان می‌پردازند و آن را ملاک و معیار قرار می‌دهند اما در مورد فلسفه، حقیقت برعکس پندار این گروه است، زیرا فلسفه به طوری که یادآور شدیم عبارت است از بحث و کاوش استدلالی از حقیقت اشیاء، و هرگز به گفته این و آن توجهی ندارد و حتی وحدت نظر و اتفاق آراء در فلسفه ارزش و اعتباری ندارد. و هرگز نمی‌توان در شناخت واقعیت اشیاء به سخنان این و آن اعتماد کرد، و آراء و عقاید دانشمندان هرگز نمی‌تواند در این مسائل، آرامش بخش و اطمینان آور باشد چه رسد به این که به صورت پناهگاه علمی درآید.

روی این بیان بی اعتبار بودن این عقیده روشن می‌شود، شما نیز این حرف‌ها را به دور اندازید و مطمئن باشید که فلسفه الهی ما را به چیزی جز معارف الهی رهبری نمی‌کند که دین حقیقی نیز هیچ تضادی با آن ندارد و هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند و آن شناخت معارف الهی از روی براهین عقلی است.

فلسفه الهی اسلام یا کمال فلسفه

فلسفه الهی همواره بر گسترش دامنه خود افزود و مسائل مختلفی را که در فلسفه عمومی به صورت پراکنده مورد بحث بود به یکدیگر پیوند داد و همه را به جهان ماوراء طبیعت مربوط ساخت تا اسلام ظهور کرد و وظیفه تعلیم و تربیت جهان بشریت را به عهده خود گرفت.

در این مقطع حساس تاریخ که دوران شکوفایی همه علوم و فنون است، فلسفه الهی نیز تکامل یافته، به اوج کمال خود رسید.

ص: ۱۹۱

شاید برخی از خوانندگان این سخن ما را حمل بر گزاف کنند و ما را به مبالغه در ستایش این آیین پاک متهم سازند و خیال کنند که در عرضه و ستایش دین از شاه راه حقیقت خارج شده به خیال بافی پرداخته ایم.

ولی هرگز چنین نیست. ما با قاطعیت تمام اعلام می کنیم که به حق داوری کرده ایم و شما می توانید مطالب ما را با تجزیه و تحلیل عمیق در معارف عالیہ اسلام بیازمایید و صحت آن را دریابید.

ما تردیدی نداریم در این که هر پژوهشگر با انصاف که روش تحقیق را بداند و شیوه ورود و خروج را بشناسد چون به تحقیق معارف اسلامی پردازد بدون درنگ اعتراف خواهد کرد که اسلام دامنہ بحث را در موجودات خارجی آن چنان توسعه داده که هیچ موجودی را در جهان هستی فرو گزار نکرده و نقطه ابهامی در ذات و صفات و افعال آنها باقی نگذاشته است که از جمله آنها «انسان» است که تمام شئون هستی آن را بیان کرده و آن را به جهان ماوراء طبیعت مربوط ساخته است.

اسلام در این بحث و تحلیل مرزی را نمی شناسد و آن را از هر جهت گسترش داده، با حفظ حریم کبریایی به ساحت قدس ربوبی ارتباط می دهد.

اسلام معارف الهی را پایه و اساس اخلاق فاضله و صفات برجسته انسانی قرار داده و اخلاق فاضله را ریشه و اساس تشریع قرار داده است.

اسلام صفات پسندیده را از صفات نکوهیده مشخص کرده، جامعه بشری را به صفات پسندیده فرمان، و از صفات نکوهیده بیم داده است. آن گاه شالوده مسائل حقوقی و نظامات اجتماعی خود را که تنظیم کننده برنامه زندگی و تأمین کننده خوشبختی واقعی است، بر اساس صفات برجسته انسانی استوار ساخته است.

بدین ترتیب بر اساس تعالیم اسلام، «توحید» یگانه اصل حاکم بر تمام شئون جهان هستی است، زیرا چنان که قبلاً شرح دادیم اسلام همه ابعاد زندگی و شئون جهان هستی را به جهان ماوراء طبیعت مربوط می سازد.

ص: ۱۹۲

پژوهشگری که با دقت معارف اسلامی را بررسی کند به این نتیجه می‌رسد که از نظر اسلام همه قضایای علمی و عملی در حقیقت همان «توحید» است که به صورت های مختلفی در آمده به رنگ های قضایای علمی و عملی جلوه گر شده اند و در مقام تحلیل، تماماً به توحید بر می‌گرداند و در مقام ترکیب، تفکیک ناپذیر می‌باشند.

این همان مطلبی است که جلوتر یاد آور شدیم و گفتیم که فلسفه الهی را به اوج کمال ممکن رسانیده، زیرا اسلام می‌خواهد حکم خدا را در تمام قضایای علمی و عملی جهان جاری کند. و این امتیاز بزرگی است که خداوند، دین خود را به وسیله آن استحکام بخشیده و پایه هایش را بر اساس آن استوار ساخته است. زیرا بدیهی است که پرورش و گسترش و پویایی دانش در گرو عمل است و هر دانشی که عمل، پشتوانه آن نباشد ضامن بقا و امکان ارتقا ندارد. علاوه بر این در مباحث روان شناسی به ثبوت رسیده است که بقا و کمال انسان مرهون تلاش و کوشش اوست، و او در آفرینش طوری ساخته شده که از طریق شعور و احساس نیاز به سوی کارهایی که باید انجام دهد هدایت می‌شود، به کارهایی اشتیاق پیدا می‌کند و به سوی آن حرکت می‌کند، و از کارهایی وازده می‌شود و از آنها پرهیز می‌کند. این در مورد مسائل جزئی و محسوس است، ولی انسان همین جزئیات را توسعه داده، به همه مسائل و مفاهیم تعمیم می‌دهد. و بدین گونه ارگانیزم بدن انسان او را به علوم و معارفی که در تحولات جسمی و روحی به آنها نیاز دارد رهبری می‌کند.

پس انسان را به آن چه که در مقام عمل به کارش نیاید و با اعمالش ارتباطی ندارد نیازی نیست و هرگز انسان نمی‌تواند دانشی را جدا از عمل، به صورت دقیق و عمیق به دست آورد. و فرمایش امیر مؤمنان اشاره به همین مطلب است، آن جا که می‌فرماید:

العلم مقرون بالعمل، فمن علم عمل، والعلم يهتف بالعمل فان اجابه، والا ارتحل

ص: ۱۹۳

عنه؛ (۱)

دانش با علم توأم است، کسی که می داند طبعاً عمل می کند. علم صاحب خود را به عمل فرا می خواند، اگر پاسخ مثبت داده شود می ماند وگرنه کوچ می کند.

اگر در میان فلسفه الهی اسلام و فلسفه الهی که احیاناً در برخی از ملل متمدن یافت می شود مقایسه ای به عمل آید اهمیت این شیوه ارزنده اسلام به خوبی روشن می شود، زیرا اسلام میان فلسفه الهی و عمل، پیوند ناگسستنی ایجاد کرده ولی در ملل به اصطلاح متمدن رشته فلسفه و عمل از هم گسیخته و قوانین کشوری به کلی از دین و فلسفه جدا شده است.

از این رهگذر گاهی بزرگانی را از اندیشمندان غربی مشاهده می کنیم که از درک ساده ترین مسائل فلسفه الهی ناتوان هستند. در صورتی که یک مسلمان متعهد، در تمام شئون زندگی و در همه حرکات و سکنات، مرگ و زندگی، خواب و بیداری خود، سهم و نصیبی برای خدا می شناسد و برای او احاطه کامل بر سراسر جهان هستی معتقد است.

شخص خداشناس که توحید را در تمام ذرات جهان جاری و ساری می داند به خوبی می تواند در مقام بندگی خدای توانا بایستد و در راه شناخت جهان ماوراء طبیعت گام بردارد و بدیهی است که نامحرمان و محرومان از این ایده و عقیده نمی توانند آن چنان که شایسته مقام ربوبی است در شناخت خدا و جهان ماوراء طبیعت موفق بشوند کسی که خدا را انکار می کند و سیطره او را در جهان هستی نادیده می گیرد چگونه می تواند به داوری حکیمانه و قضاوت عادلانه در این زمینه

۱- نهج البلاغه (صبحی صالح ص ۵۳۹) کلمات قصار شماره ۳۶۶ و قریب به این مضمون در الغرر والدرر می فرماید: «العلم بالعمل، ثمره العلم للعمل للحیاه، و خیر العلم ما قارنه العمل» یعنی: علم مقرون به عمل است و بهره دانش همان تلاش برای زندگی است و بهترین دانش ها، دانشی است که توأم را عمل باشد. (شرح غررالحکم و دررالکلم، خوانساری. چاپ دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۶۲ و ج ۳ ص ۳۲۹ و ۴۲۴) مؤلف

ص: ۱۹۴

توفیق بیابد؟

قضاوت بر دو نوع است:

۱. حقوقی؛ ۲. علمی.

کسی که می‌خواهد در یک مسئله حقوقی داوری کند تنها چیزی که بر او ضرورت دارد این است که مسئله مورد اختلاف را دقیقاً بشناسد و چنین قضایایی همواره به صورت قضیه جزیه زنده مطرح می‌شوند که هر کس جواب آن را بداند می‌تواند بر اساس همین آگاهی، آن را تصور نماید. آنگاه مطابق قوانین جاری و متداول داوری کند.

برای آنکه مطابق عدل و داد قضاوت کند و آن چنان که تشخیص می‌دهد داوری کند.

یک قاضی حقوقی همواره در یک مسئله اعتباری و قراردادی داوری می‌کند و در قضاوت خود رویدادهای خارجی را دنبال می‌کند.

ولی یک قاضی علمی که در یک مسئله علمی و خصوصاً یک مسئله فلسفی قضاوت می‌کند کارش بسیار دشوار و مصیبتش بسیار گران است، زیرا از یک طرف حواس، او را به سوی امور جزئی می‌کشاند و نمی‌گذارد متوجه کلیات، مجردات و مسائل ماورای طبیعت بشود که دیگر معیارهای مادی در آنها به کار نمی‌آید و حتی تعبیرها و واژه‌هایی که بیانگر مطلب و مقصود است در آن جا به کار نمی‌رود، زیرا این واژه‌ها زاینده نیازهای مادی و بیانگر خواست‌های مادی است. و تنها در صورتی می‌توانیم آنها را در فلسفه به کار ببریم که آنها را از حجاب‌های مادی تجرید کنیم و تعینات و تشخصات را که ملازم با جزئیت است از آنها سلب کنیم.

روی این بیان، این واژه‌ها در هر مسئله فلسفی به کار رود انسان را در سرایشی سقوط و گمراهی قرار می‌دهد و تمام نتایج و معارفی که بر این الفاظ بار می‌شود احتمال اشتباه و لغزش را به همراه دارد.

ص: ۱۹۵

از سوی دیگر، مسائل فلسفی منحصرراً به وسیله احساس های درونی شناخته می شود. و می دانیم که احساس های درونی همواره انسان را به پیروی هوا و هوس می خواند و او را از رسیدن به حق و حقیقت که نهایت آرزوی اوست باز می دارد و افکار او را از چنین هدف عالی به سوی اهداف پوچ و باطل باز می گرداند و این هدف های پست و مادی را در دیدگان او جلوه گر می سازد.

روی این بیان، تنها افراد نادری می توانند به این معارف حقیقی برسند که پرده های ماده را در هم دریده، زنجیرهای هوا و هوس را در هم شکسته باشند و در محدوده زینت های این جهان زندانی نباشند.

به عبارت دیگر: تنها کسی می تواند به این حقایق راه یابد که از کارهای ناشایست دوری جوید و دامن خود را هرگز با صفات رذیله و کارهای نکوهیده آلوده نسازد و جان خود را در راه خدا وقف کند و هدفی جز حق و حقیقت نداشته باشد.

شاهد زنده و نمونه کاملی که با همه صفات برجسته انسانی، آراسته و از تمام صفات نکوهیده، پیراسته باشد و در زندگی هدفی جز حق و حقیقت نداشته باشد، امیرمؤمنان و پیشوای پرهیزگاران حضرت علی ابن ابی طالب علیه السلام می باشد که مثل اعلی و آینه تمام نمای فلسفه الهی است که هرگز پیرو او، از شاه راه حقیقت منحرف نخواهد شد.

برای درک این حقیقت، می توانید یک نگاه اجمالی به زندگی سراسر افتخار آن حضرت بیفکنید و آن چه را که در تاریخ از فضایل افتخارآمیز و شکیبایی اعجاب انگیز آن حضرت در راه خدا، منعکس شده است به دقت مطالعه کنید.

آن گاه- اگر قیاس جایز باشد- سخنان والایی را که از آن حضرت در مورد معارف الهی نقل شده است با سخنان دیگر یاران پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگر دانشمندان امت اسلامی در قرون متمادی، مقایسه کنید، بدون کوچک ترین تردیدی گفتار ما را تأیید خواهید کرد.

ص: ۱۹۶

نگاهی گذرا به زندگی نخستین پیشوا

امیرمؤمنان (یازده سال) پیش از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله دیده به جهان گشود. پدرش ابوطالب (فرزند عبدالمطلب، فرزند هاشم) بزرگ خاندان بنی هاشم و مادرش فاطمه دخت اسد بود.

امیرمؤمنان از اوان کودکی در آغوش پیامبر صلی الله علیه و آله تربیت یافت و تا بعثت پیامبر، تحت کفالت آن حضرت بود.

هنگام بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه السلام هنوز به سن بلوغ نرسیده بود که پیش از همه به اسلام مشرف شد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اسلام آوردن او را به بهترین وجهی پذیرا شد.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله در میان گروهی از قوم خود اعلام کرده بود که هرکس نخستین ایمان آورنده به شریعت او باشد خلافت و وصایت از آن او خواهد بود.

امیرمؤمنان از نخستین روز بعثت در تمام مراحل دعوت پیامبر همراه و همگام با پیامبر بود و چون سایه ای که از صاحب سایه جدا نمی شود هرگز از پیامبر جدا نشد.

امیرمؤمنان از آغاز تا انجام ملازم پیامبر بود. پیش از همه به پیامبر ایمان آورد و بعد از همه او را وداع گفت. چه او بود که پیامبر را غسل داد و کفن کرد و با دو دست شریفش پیکر پاک و پاکیزه آن حضرت را در دل خاک نهاد.

پیامبر صلی الله علیه و آله او را محرم اسرار خود قرار داده بود در تمام خلوت ها و جلوت ها او را شریک می داد و جز او کسی را به این شرف مفتخر نمی ساخت.

امیرمؤمنان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله سخنورترین و فصیح ترین خطیب عرب و داناترین افراد امت بود. چنان که خود می فرماید:

عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ يَنْفَتَحُ مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ؛

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هزار رشته دانش به من آموخت که از هر رشته ای هزار باب به روی

ص: ۱۹۷

من گشوده می شود. (۱)

امیرمؤمنان پرهیزگارترین امت اسلامی و زاهدترین آنها در شئون زندگی بود که به مستضعفان و یتیمان مهر می ورزید و به تهیدستان و مستمندان دلی آکنده از مهر و صفا داشت و همواره به صورت یکی از آنها زندگی می کرد؛ حتی در روزگار خلافت ظاهری که زمام امت اسلامی را از کران تا کران به دست با کفایت خود گرفته بود هرگز از شکل و شیوه زندگی آنها خارج نشد.

او مرد دلیر و نیرومندی بود که در شجاعت و دیگر صفات برجسته انسانی نظیر نداشت و تاریخ بشری هرگز همانندی برای او نشان نداده است.

پایه های دین در پرتو شمشیر او استوار گردید و درمورد خدا سخت گیر بود، هرگز از حقی چشم نپوشید و باطلی را تحمل نکرد. هدف ما در این جا ثنا گویی و مدیحه سرایی حضرت امیر علیه السلام نیست و در مقام بیان فضایل و مناقب آن حضرت نیستیم که او خود معیار فضایل است و باید فضیلت ها را با او سنجید و کردار دیگران را با مقایسه راه و روش او ارزیابی کرد.

به خصوص که بحث های فلسفی با مدح و قدح اشخاص و جرح و تعدیل افراد تناسبی ندارد. و ما در صدد اقامه برهان برصاحبان ادیان دیگر نیستیم. و اگر به فرازهایی از زندگی آن حضرت اشاره کردیم برای جلب توجه پژوهش گران سخت کوش بود که با تحقیقی عمیق در زندگی آن حضرت به ابعاد تازه ای از خصوصیات اخلاقی و روحی آن حضرت پی برده، آن گاه به ارزیابی ارزش های والایی که در صفات برجسته آن حضرت نهفته است پردازند تا این حقیقت را به روشنی دریابند که امیرمؤمنان همه صفات برجسته انسانی را از نظر روحی و جسمی

۱- ر. ک: احقاق الحق، (چاپ جدید)، ج ۶، ص ۴۰ که با پاورقی های ارزنده و سودمند علامه بزرگوار آقای سید شهاب الدین مرعشی - دام ظلّه - آراسته است. جز این که در آن جا به جای «ینفتح»، «یفتح» نقل شده است. مؤلف

ص: ۱۹۸

دارا بوده و همه این فضیلت‌ها را در راه رسیدن به اوج معارف و عمق حقایق به کار بسته است. و این آخرین شرط وصول به مسائل فلسفی و به خصوص فلسفه الهی است. زیرا کسی که بخواهد حقایق والای فلسفه الهی را با بحث و کاوش به دست آورد باید از بینش وسیع و فکر سریع برخوردار باشد تا با تمام قدرت آن را به دست آورد و در نهان خانه دل جای دهد، با نیروی تقوا آن را نگه دارد و در مقام آموزش با بیان شیوا و رسایش به افراد شایسته بیاموزد.

شگفت‌انگیز این که امیرمؤمنان در تمام ابعاد زندگی و در یکایک صفات برجسته انسانی به اوج کمال رسیده است. او به حق از هر جهت پیشوای قافله بشری است و در تمام ملکات پسندیده الگوی بشریت است در صورتی که هیچ یک از نوابغ تاریخ چنین نبودند، هر نابغه‌ای در یک رشته نبوغ داشت ولی آن چه خوبان همه داشتند او به تنهایی داشت.

در دنیا افراد شجاع و دلیر فراوانی سراغ داریم که تندباد حوادث او را نلرزاند و دلاوران جهان در برابرش ناتوان باشند ولی نیروی دماغی و عواطف روحی‌اش متناسب با نیروی جسمی او نمی‌باشد. افراد زاهد و پرهیزکار فراوانی یافت می‌شوند که در عبادت و ریاضت به حد اعلی رسیده‌اند، ولی در تدبیر امور کشوری و لشکری ناتوان هستند. حتی بر تشخیص نصیحت از خیانت قادر نیستند، دیگر صفات انسانی نیز به همین منوال است. اگر در یکی از آنها سرآمد روزگار باشد در دیگری ناتوان خواهد بود، زیرا نفس انسانی از استعداد محدودی برخوردار است که اگر آن را در یک نقطه متمرکز کند، در دیگر مسائل ناتوان خواهد بود و هرگز کسی در تمام ابعاد روحی و جسمی به حد کمال نخواهد رسید و به تعبیر قرآن «خداوند در اندرون هیچ انسانی بیش از یک دل قرار نداده است» (۱).

ص: ۱۹۹

امیرمؤمنان در صفات برجسته انسانی هرگز تردید و تأملی را روا ندیده است و زمام امور خویش را هرگز به دست نفس نسپرده است، تا در گزینش راه مطلوب، نیازی به صرف نیرو باشد، بلکه آن چنان در حومه مغناطیسی جذبه های الهی و کشش های روحانی قرار گرفته است، که جز خدا را به دست فراموشی سپرده و همه خواهش های نفسانی را از خود دور کرده و همه پیوندهای مادی را گسسته است، دیگر برای او چیزی نمانده است که بر وی فشار آورد و خواهش های نفسانی را در برابر دیدگانش بیاراید، او هدفی جز حق ندارد و به چیزی جز حق نخواهد رسید. و این نکته اساسی بود که موضع او را در هر مقطعی مشخص می ساخت و او حتی با وجود علل مختلف و انگیزه های گوناگون حق و حقیقت را تشخیص داده و به کار می بست. (۱)

۱- در ضمن یک بحث قرآنی در تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۸۷ گفته ایم که راه های مشروع تهذیب اخلاق سه تاست: الف. راه حکما و فلاسفه: و خلاصه آن این است که: صفات پسندیده را به وسیله حسن و قبح عقلی از صفات نکوهیده تشخیص می دهند، و میزان را گفتار عقلا قرار می دهند، پس هر چه را که عقلا ستایش کنند فضیلت می دانند و هر چه را که عقلا نکوهش کنند رذیلت می شمارند. آن گاه برماست که فضایل اخلاقی را برگزیده، خود را با آنها آراسته سازیم تا از راه شایسته پیروی کرده، در خورستایش خردمندان باشیم. دانشمند حکیم و فیلسوفی که از مباحث اخلاق گفت و گو می کند می گوید: راستی، درستی، شجاعت، و پاک دامن خوب است، زیرا عقل آنها را نیکو می داند و عاقلان آنها را می ستایند، پس آدم عاقل باید با آنها آراسته باشد تا نیکی را برگزیده باشد. هم چنین می گوید: خیانت و جنایت بد است چون عقل آنها را بد می شناسد و عقلا آن را نکوهش می کنند، پس آدم عاقل باید از آنها پرهیز کند و دامنش را با آنها آلوده نسازد. ب. راه پیامبران: و خلاصه آن تشخیص فضایل و رذایل اخلاقی با خشنودی و غضب پروردگار است، پس آن چه موجب رضای خدا باشد فضیلت و آن چه موجب غضب خداوند باشد رذیلت است س در قاموس پیامبران، خشنودی و غضب خدا مقیاس فضایل و رذایل اخلاقی است. انسان پس از شناخت فضایل و رذایل باید به فضایل آراسته گردد تا به بهشت و رضای پروردگار نایل بشود و از رذایل دوری گزیند تا از جهنم و آتش غضب الهی مصون بماند. ج. راه ویژه اسلام: و آن استدلال به اخلاق فاضله از رهگذر توحید خالص است. هنگامی که انسان، هستی مطلق را از آن خدا بداند او را مالک جهان هستی و صاحب اختیار همه ابعاد و آثار هستی خواهد دانست و جز او را ناتوان از هر سود و ضرر و مرگ و حیات، خواهد شناخت. هنگامی که انسان چنین عقیده ای پیدا کند و آن را باور کند، اراده نمی کند جز آن چه را که خدا اراده کرده است و مکروه نمی دارد جز آن چه را که خدا از آن کراهت دارد. او دیگر خود را مالک چیزی نمی داند که به آن مشغول شود و از آن خوشی و شادی و یا غم و اندوه به او پدید آید. و برای غیر پروردگار اثری و نقشی در جهان هستی نمی بیند تا به او دل ببندد و پیشانی به آستانش بساید و ناگزیرانه و به ناحق در برابرش تن به ذلت داده خود را زیون سازد و یا مرز عدالت و حقیقت را بشکند. و جز خدا را مالک چیزی نمی داند که از او بترسد و در برابرش کرنش کند و برای ترس از او باطلی را که حق و یا حقی را باطل سازد ... روی این بیان توحید خالص درمان هر دردی و شفا بخش هر مرضی است. دیگر نیازی به دو استدلال پیشین نیست. فرق این روش با دو روش پیشین این است که در دو روش یاد شده بیماری های اخلاقی بسان بیماری های جسمی معالجه می شود ولی در شیوه اختصاصی اسلام، ریشه های بیماری از بن کنده می شود، دیگر بیماری به وجود نمی آید تا نیاز به معالجه پدید آید و با به کار بستن اخلاق اسلامی دیگر موضوع رذایل اخلاقی منتفی می گردد و به اصطلاح «سالبه به انتفای موضوع می شود.» مؤلف»

ص: ۲۰۰

اگر سیره و روش زندگی آن حضرت را بررسی کنیم و سخنان پر ارج حضرتش را مورد مطالعه قرار دهیم این حقیقت را به روشنی در سیره و سخن او خواهیم دید.

این سخن نغز و پر مغز از سخنان آن حضرت است که می فرماید:

ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله؛

هرگز چیزی را ندیدم جز این که خدا پیش از آن در نظرم جلوه گر شد. (۱)

و از سخنان پر ارج آن حضرت است که:

لو کُشِفَ الغطاءُ ما اُرْدَدْتُ یقیناً؛

اگر پرده ها کنار رود هرگز چیزی بر یقینم افزوده نمی شود. (۲)

این دو جمله از نظر فلسفی از جامع ترین و جالب ترین بیانات می باشد و از

۱- شرح منظومه سبزواری و کلمات قصار

۲- شرح غررالحکم و درر الکلم، خوانساری، ج ۵، ص ۱۰۸ و شرح ابن ابی الحدید؛ ج ۱۰، ص ۱۴۲

ص: ۲۰۱

امیرمؤمنان جز آن انتظار نمی رود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حق او فرموده است:

لا تلوموا علیاً فانه ممسوح فی الله؛

علی را نکوهش نکنید که او فانی در خداست. (۱)

و نیز در حق او فرموده است: «علی مع الحق و الحق مع علی؛ علی همواره همراه حقیقت و حقیقت نیز همیشه همراه علی است». (۲)

دیگر نیازی نیست که اگر کسی به چنین مقامی برسد به اوج معارف حقیقی و عمق فلسفه الهی خواهد رسید.

مقایسه ای کوتاه بین سخنان امیرمؤمنان و دیگران

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در عصری برانگیخته شد که قرآن کریم آن را به حق «عصر جاهلیت» نام نهاد که توده عرب «امی» بودند و از نعمت خواندن و نوشتن محروم بودند. هرگز نشانی از دانش و فرهنگ در میان آنها نبود و اثری از تمدن و شهرنشینی در میان آنها دیده نمی شد. قانون جنگل بر آنها حکومت می کرد و از راه چپاول گری و راهزنی، ارتزاق، به خون ریزی و پیمان شکنی مباحثات می کردند و در این زمینه شعرها می سرودند و به نیاکان خود تفاخر می کردند.

بررسی های «جامعه شناسی و روان کاوی» اثبات می کند که در میان هر ملتی این حالت حکم فرما باشد زمینه رشد و گسترش عوامل تعصب جاهلی فراهم خواهد شد و پرواضح است که هیچ چیز بیش از تعصبات جاهلانه ریشه های درخت پر بار فلسفه الهی را خشک و تباہ نمی کند و استعدادهای پذیرش حق را نابود نمی سازد.

بسیار دشوار است که برای چنین ملتی زمینه ای فراهم شود که بتواند این سدها را بشکند و این گردنه ها را از سر راه خود بردارد و بتواند از تاریکی های جاهلیت رهایی

۱- و در احقاق الحق به تعبیر «لاتسبوا علیاً فانه ممسوح فی ذات الله» نقل کرده است. (ج ۴، ص ۲۱۶)

۲- شرح ابن ابی الحدید؛ ج ۲، ص ۲۹۷؛ احقاق الحق، ج ۵، ص ۶۲۲

ص: ۲۰۲

یافته، ریشه های رذایل اخلاقی را از بن برکند، سپس در مرحله اول صفات برجسته انسانی را جایگزین صفات نکوهیده ساخته در گسترش اعمال شایسته بکوشد، و در مرحله دوم حکمت و موعظه حسنه را پیشه خود ساخته در رواج دادن دانش و فرهنگ از هیچ تلاشی فروگذار نکند، و در مرحله سوم به فلسفه الهی روی آورد و در پرتو آن به اوج کمال انسانی برسد و به سعادت دنیا و آخرت نایل آید، که نهایت اوج هر کمالی به سوی خداست.

هر پژوهش گر نکته بین که سیره و شرح زندگی اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را بررسی کند و رفتار و گفتار آنها را تا جایی که به ما رسیده است مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد، حقیقت یاد شده را به رأی العین در زندگی آنها مشاهده می کند.

بیش تر این روایات گزارش کارهای پسندیده آنهاست که نشان پیروی کامل آنها از سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و بیانگر فداکاری و جانبازی آنها در تبلیغ آیین مقدس اسلام است. اما روایاتی که در مورد حکمت و موعظه حسنه و تعالیم عالییه اسلام باشد اندک است. و اما روایاتی که در پیرامون فلسفه الهی و معارف پر ارج آسمانی باشد و بتواند رموز و دقایق معارف عالییه اسلام را بیان کند و دل ها را شیفته آن ساخته با مقام رقیع کبریایی ارتباط دهد بسیار ناچیز است.

روایاتی که معترض این مسائل است گذشته از این که غالباً در تحلیل مطلب، بیراهه رفته است از تعداد انگشتان تجاوز نمی کند، بلکه به آن رقم هم نمی رسد. و آن چه از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله در این زمینه به ما رسیده است چیزی جز یک سلسله روایات مربوط به تشبیه و تجسیم و احیاناً تنزیه از آنها و پاره ای از مسائل بسیار ساده و سطحی و زیر پا افتاده نمی باشد. در صورتی که تعداد یارانی که شرح زندگی آنها در کتب رجال و تراجم نوشته شده به دوازده هزار نفر می رسد و امت اسلامی در گردآوری و نگهداری اخبار مربوطه به رفتار و گفتار آنها از هیچ کوششی دریغ نکرده اند.

ص: ۲۰۳

به جز یک نفر، آری فقط یک نفر، و آن پیشوای پرهیزکاران و امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام است که معارف الهی از سخنان درر بار او همی جوشد و شیفتگان فلسفه الهی را دچار حیرت و شگفت می نماید.

سخنان والای امیرمؤمنان، شاه باز اندیشه بشری را به پرواز آورده، تا قله رفیع معارف حقه بالا می برد و هنگامی که بال های نیرومند اندیشه بشری فروماند او به تنهایی اعماق آسمان معارف را می شکافد و بالا می رود، و دیگر کسی به گرد او نمی رسد و اندیشه همراهی او را در دل نمی پروراند.

ما در این جا درصدد اثبات این حقیقت نیستیم که سخنان امیرمؤمنان از فصاحت و بلاغت، گیرایی و حلاوت، شیوایی اسلوب و بلندی معانی، بی نظیر و یگانه است.

اگر چه حق همین است ولی این مطلب از دایره بحث ما بیرون است. بلکه می خواهیم نظر خوانندگان اندیشمندی را که در اعماق مباحث فلسفه الهی غور کرده اند به سخنان پراج و بی مانند امیرمؤمنان در این زمینه جلب کنیم و بیان والایی چون نمونه زیر را یادآور شویم که نظایر آن در سخنان امیرمؤمنان بسیار فراوان است:

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ، وَمَنْ جَهَّلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّه، وَمَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه؛^(۱)

هرکس او را به صفتی (زائد بر ذات) توصیف کند او را به چیزی مقرون داشته است، و هرکس او را به چیزی مقرون سازد به دوگانگی او معتقد شده است، و هرکس به دوگانگی او معتقد شود اجزایی برای او قائل شده است، و هرکس برای او اجزایی قائل شود او را نشناخته است، و هرکس او را نشناسد به سوی او اشاره کرده است، و هرکس به سوی او اشاره کند او را حد و مرزی قائل شده است، و هرکس برای او حد

۱- نهج البلاغه صبحی صالح، ص ۳۹ و توحید صدوق؛ ص ۳۷ و ۵۷ (شرح این فقرات در فصل دوم همین کتاب خواهد آمد)

ص: ۲۰۴

و مرزی قائل شود او را قابل شمارش دانسته است.

و نظیر این بیان بدیعی که می فرماید:

كُلُّ مَسْمُومٍ بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ، وَ كُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ ذَلِيلٌ، وَ كُلُّ قَوِيٍّ غَيْرُهُ ضَعِيفٌ، وَ كُلُّ عَالَمٍ غَيْرُهُ مُتَعَلِّمٌ، وَ كُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرُهُ بَاطِنٌ وَ كُلُّ بَاطِنٍ، غَيْرُهُ ظَاهِرٌ؛^(۱)

جز او هر موجودی به یکتایی توصیف شود حقیر و ناچیز است و هر عزیزی جز او زبون است و هر نیرومندی جز او ناتوان است و هر دانایی جز او دانش آموز است هر ظاهری جز او پنهان و هر نهانی جز او آشکار است.

و مانند تعبیر لطیفی که در مورد موجودات جهان علوی دارند:

صور عاریه عن الموادّ خالیه عن القوّه والاستعداد^(۲)

آنها موجودات مجردی هستند که دارای ماده نیستند و از استعداد و قوه خالی هستند چون همه کمالات در آنها به فعلیت رسیده است.

پژوهش گری که در معارف الهی به تحقیق می پردازد، باید در شیوه امیرمؤمنان در طرح مسائل توحیدی تأمل کند که چگونه مسائل توحیدی را مطرح می کند و آنها را به یکدیگر ارتباط می دهد و دقیقاً براساس براهین عقلی پیش می رود و در هر برهانی تمام مواد لازمه را گرد می آورد و در نهایت دقت، مشکلات مسائل توحیدی را حل می کند و پرده از روی حقایق فلسفه الهی بر می دارد.

این بی همتایی سخنان امیرمؤمنان و بلندی معانی آن در سطحی که افکار بسیاری از متفکران از فهم آن ناتوان است سبب شده که برخی از کوردلان در صدور آنها از امیرمؤمنان دچار تردید شده و برخی از آنها را انکار کرده اند. حتی برخی از محدثان

۱- نهج البلاغه، صبحی صالح، ص ۹۶، خطبه ۶۵

۲- شرح منظومه سبزواری، ص ۱۹۰ (شرح این حدیث در فصل یازدهم همین کتاب خواهد آمد) این حدیث در غررالحکم از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده، جز این که به جای «خالیه»، «عالیه» آمده است (شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۴، ص ۲۱۸)

ص: ۲۰۵

نیز به ادعای این که پاره ای از آنها به سخنان آن حضرت شباهت ندارد در صحت انتساب آنها به امیرمؤمنان به تردید سخن گفته اند.

در حالی که آن چه از سخنان امیرمؤمنان علیه السلام به ما رسیده است یکنواخت و دارای یک اسلوب است که با یکدیگر کاملاً مرتبطاند و هر یکی تصدیق کننده دیگری است.

و قسمت اعظم سخنان آن حضرت به صورت «مسند» در کتاب های مرجع در تاریخ و حدیث روایت شده است.

به خصوص که سخنان آن حضرت اسلوب خاصی دارد که هرگز با سخن دیگری اشتباه نمی شود، و در میان سخنان پر ارجی که از اصحاب و دیگر شخصیت های صدر اسلام با اختلاف طبقاتشان به ما نقل شده، هرگز سخنی به شیوه سخنان آن حضرت یافت نشده است.

و اگر کسانی باشند که بتوانند چنین سخنان پر ارجی را جعل کرده، برای بالا بردن مقام و منزلت شخصی به او نسبت دهند، چنین اشخاص پرمایه و متوغل در فلسفه و حکمت قادر به ادای چنین سخنان والا، در دیگر شئون زندگی خود، سخنانی در همین سطح خواهند گفت که در تاریخ ثبت شود و صاحب این افکار برجسته و سخنان ارزنده شناخته گردد. و عادتاً بر صاحبان این مقام والا سخن گفتن در دیگر مجالات زندگی در سطح سخنانی که به دیگری نسبت می دهند اجتناب ناپذیر است.

در حالی که نظیر این سخنان از احدی از شخصیت های اسلامی هرگز دیده نشده است.

گذشته از این، کسی که قادر است چنین مطالب ارزنده ای را بیان کند و مسائل مربوط به معارف الهی را این چنین تجزیه و تحلیل کند، چگونه ممکن است که با این قدم استوار در معارف الهی، سخنانی را جعل کرده به دیگری نسبت دهد و خود در زاویه گمنامی عاطل و باطل بماند؟ مگر این که دچار بیماری های روانی باشد، که در این صورت از ساختن چنین سخنان حکمت آمیز عاجز، و از ورود به آبشخور

ص: ۲۰۶

اقیانوس ناپیدا کرانه فلسفه متعالی عاجزتر خواهد بود.

و به خصوص که در کلمات امیرمؤمنان علیه السلام مطالبی هست که تفسیر و توجیه آن با استدلال های رایج در میان دانشمندان اسلامی در قرون گذشته امکان پذیر نبود و هرگز احدی از فلاسفه و علمای کلام قدرت درک کامل آن را نداشتند و از این رو به تأویل می پرداختند تا دانشمندان قرون اخیر موفق شدند که قسمت عمده سخنان آن حضرت را درک کنند و در پرتو آن برخی از مشکلات حل نشده فلسفه الهی را حل کنند که از آن جمله است:

۱. کمال توحید، نفی صفات است.

۲. خرد نمی تواند بر ذات حق احاطه کند.

۳. خداوند، واحد عددی نیست.

۴. خدا، خود گواه بر هستی اش می باشد.

۵. خدا به وسیله دیگری شناخته نمی شود، بلکه دیگران به وسیله او شناخته می شوند. و جز آن

با این وضع کدام فیلسوف، محدث و یا متکلم است که در چهارده قرن پیش بتواند این حقایق را دریابد و بر این مسائل بغرنج و پیچیده احاطه پیدا کند، سپس آنها را در قالب الفاظی شیوا و تعبیراتی گیرا بیان کرده به امیرمؤمنان نسبت دهد؟!

نمونه هایی از سخنان امیرمؤمنان پیرامون فلسفه الهی

اشاره

آنان که با الفبای فلسفه و به ویژه با فلسفه الهی آشنا هستند- که روی سخن ما در این کتاب با آنهاست- به خوبی می دانند که مباحث فلسفی به جز از طریق استدلال و استنتاج از براهین قطعی و مسلم، امکان پذیر نیست. این براهین عبارتند از: ترتیب و تنظیم خاص مقدمات بدیهی و قضایای ضروری، که انسان چاره ای جز اعتراف به آنها را ندارد و یا متشکل از مقدمات نظری است که از قضایای بدیهی استنتاج شده و

ص: ۲۰۷

به قضایای بدیهی باز می‌گردند و انسان خواه ناخواه در برابر آنها زانو می‌زند.

آنها که راه پر پیچ و خم فلسفه را پیموده اند می‌دانند که بحث صحیح و اساسی در مباحث فلسفی هنگامی می‌تواند نتیجه بخش باشد که انسان همه معلومات و اطلاعاتی را که از راه تقلید به دست آورده است دور بریزد، و خود را از همه مطالبی که از راه های گوناگون تحت تأثیر آداب و رسوم و تلقینات و عواطف فراگرفته است تجرید سازد.

آری، انسان باید همه اینها را کنار بگذارد و به قضایای بدیهی و مطالب ضروری که مورد پذیرش همه اذهان بشری است، روی آورد. آن گاه مسائل نظری و غیر بدیهی را بر اساس تقدم برخی بر برخی دیگر از آنها استنتاج کند و هم چنین پیش برود تا به اوج حقایق و معارف برسد.

پر واضح است که چنین بحث و کاوشی فلسفی جز با رعایت حق تقدم و اولویت برخی از مسائل بر برخی دیگر نتیجه بخش نمی‌باشد. و هرگز بحث فلسفی بدون رعایت این نظم و ترتیب امکان پذیر نیست و گرنه بحث استدلالی به بحث جدلی برمی گردد و به جای قضایای بدیهیه براساس اصول موضوعه و امور فرضی استوار می‌گردد.

یادآوری:

در پایان مباحث مقدماتی کتاب، یادآور می‌شویم که حجم کتاب به ما اجازه استیفای بحث و ادای حق مطلب را در شرح نمونه هایی که از سخنان امیرمؤمنان مطرح خواهیم کرد نمی‌دهد، زیرا سخنان آن حضرت پر از مطالب دقیق فلسفی و مسائل عمیق معارف الهی است و ادای حق مطلب نیازمند کوشش وسیع و تلاش توان فرسای فراوانی است.

ما در این جا فقط به مرتبت والای سخنان امام از نقطه نظر فلسفی اشاره خواهیم

ص: ۲۰۸

کرد(۱) تا علاقه مندان بتوانند در پرتو همین اشاره های کوتاه به عظمت سخنان مولی توجه کرده به مقایسه سخنان بی همتای آن حضرت با سخنان دیگران بپردازند.

اینک نمونه هایی چند از سخنان نغز و پر مغز آن حضرت:

۱- روش تحقیق علمی و راه رسیدن به حقیقت

از سخنان امیرمؤمنان است:

رأس الحکمه لزوم الحق؛(۲)

التزام به حق، اصل و اساس حکمت است.

و در همین زمینه می فرماید:

علیکم بموجبات الحق فالزموها، و إیاکم و محالات الترهات؛(۳)

بر شما باد دلایل حقیقی و براهین واقعی، که هر کجا حق را تشخیص دادید بر آن ملتزم شوید و از مجادله و مغالطه و سخنان پوچ و بیهوده پرهیز کنید.(۴)

امیرمؤمنان در این بیانات پراچ خود راه پژوهش علمی و روش جست و جوی

۱- که این نهایت چیزی است که در ضمن شرح حال یک شخصیت علمی می توان پیرامون سخنان او بیان کرد. «مؤلف»

۲- شرح غررالحکم و دررالکلم، آمدی، ج ۴، ص ۵۳ و تمام آن چنین است: «رأس الحکمه لزوم الحق و طاعه المحق» (اساس حکمت تعهد به حق و پیروی از صاحب حق است) و قریب به همین مضمون است سخن امیرمؤمنان: «أفضل الأعمال لزوم الحق» (برترین اعمال التزام به حق است) و سخن دیگر آن حضرت: «بلزوم الحق يحصل الاستظهار» (با التزام به حق قدرت و غلبه به دست می آید). مؤلف

۳- شرح غررالحکم و دررالکلم آمدی، ج ۴، ص ۳۰۱

۴- «ترهات» جمع «ترهه» بر وزن قبره در لغت به معنای اباطیل است و در ادبیات عربی کنایه از مغالطه و گزاف گوئی می باشد (تاج العروس، ج ۹، ص ۳۸۲) ولی متأسفانه در غرر و درر آمدی که در تاریخ ۱۳۳۷ شمسی با ترجمه و نگارش محمد علی انصاری به نام «غررالحکم» در تهران به طبع رسیده، به نسخه مصحح دست نیافته اند و کلمه «ترهات» را «ترهات» قید کرده اند و در نتیجه این کلام مولی به صورت تحریف شده و بی معنا درآمده است (غررالحکم، ص ۴۸۴)

ص: ۲۰۹

حقیقت را بیان می فرماید و برای رسیدن به حقیقت راهی را توصیه می فرماید که بر اساس برهان و استدلال استوار باشد و در این شیوه استدلال هرگز به سخن این و آن، و یا مسلم بودن مطلب، پیش گروهی از دانشمندان و یا مورد اتفاق بودن آن در نزد گروهی دیگر اعتنا نمی شود.

از لطیف ترین بیانات در این زمینه سخن شیوای حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام هفتمین پیشوای شیعیان است که در ضمن وصیتی به هشام می فرماید:

یا هشام؛ لو کان فی یدک جوزه و قال الناس: لؤلؤه ماکان ینفعک وأنت تعلم أنّها جوزه، ولو کان فی یدک لؤلؤه و قال الناس: إنّها جوزه ما ضرک وأنت تعلم أنّها لؤلؤه؛(۱)

ای هشام، اگر در دست تو گردویی باشد ولی مردم بگویند که درّ گرانمایی است، تو را سودی نمی بخشد، زیرا تو خود می دانی که گردو است. و اگر در دست تو درّ گرانمایی باشد و مردم بگویند که گردو است به تو ضرری نمی رساند زیرا تو خود یقین داری که آن درّ گرانبهاست.

شبهه این بیان عبارت لطیفی است که به امیرمؤمنان علیه السلام منسوب است.

لا تنتظر إلی من قال و انظر إلی ما قیل؛(۲)

گوینده را ننگر، سخن را بنگر.

و بیان دیگر آن حضرت:

لا علم کالتفکیر؛(۳)

دانشی چون اندیشیدن نیست.

۱- تحف القول، ص ۲۸۵

۲- شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۶، ص ۲۶۶ که به این عبارت نقل کرده است: «لا تنتظر من قال و انظر الی ما قال؛ نگاه نکن به آن که گفته، نگاه کن به آن چه گفته»

۳- نهج البلاغه، صبحی صالح، ص ۴۸۸

ص: ۲۱۰

۲- مراحل پنج گانه شناخت خدا

از سخنان امیرمؤمنان است:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، وَ مَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّاهُ، وَ مَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ؛(۱)

سرآغاز دین شناخت ذات پاک اوست، و کمال شناخت او ایمان به اوست، و کمال ایمان به او گواهی بر یکتایی اوست، و کمال توحید اخلاص به اوست، و کمال اخلاص به ساحت ربوبی، نفی صفات زاید بر ذات اوست، که هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفت است. هر کس او را به صفتی (زاید بر ذات) توصیف کند او را به چیزی مقرون ساخته است، و هر کس او را به چیزی مقرون بدارد به دوگانگی او معتقد شده است، و هر کس به دوگانگی او معتقد شود، اجزایی بر او قائل شده است، و هر کس اجزایی بر ذات ربوبی قائل شود او را نشناخته است. و هر کس او را شناسد به سوی او اشاره کرده است، و هر کس به سوی او اشاره کند او را حد و مرزی قائل شده است، و هر کس برای ذات اقدس حد و مرزی قائل شود او را قابل شمارش دانسته است

سخنان اعجاز‌آمیز امیرمؤمنان بیان بسیار رسایی است در توضیح مراحل شناخت خدا، و به اصطلاح: شرح مراتب آراء و عقاید پژوهش گران فلسفه الهی است.

یک پژوهشگر فلسفی هم چون پژوهشگران هر رشته و فنی، نخست از یک

ص: ۲۱۱

مرحله ساده شروع کرده، به تدریج به اعماق مراحل عالیه غور می کند و در محدوده استعداد خود پیش می رود تا به مراحل پر پیچ و خم آن فن برسد.

مراتب شناخت آفریدگار جهان بر اساس بیانات امیرمؤمنان به پنج چیز می رسد:

۱- شناخت خدا به عنوان پدیدآورنده این جهان و اعتراف به وجود او، به استناد این که جهان پدید آورنده ای دارد.

اعتقاد به این که جهان صناعی دارد، یک مسئله نظری است و همه پیروان ادیان از مسلمان و غیر مسلمان بر آن عقیده دارند و حتی مشرکان نیز (چون بت پرستان و دوگانه پرستان) در این عقیده با آنها هم عقیده هستند.

در این مرحله از خداشناسی، خداشناسان حقیقی که از روی براهین قطعی به هستی او ایمان آورده اند و در اجرای فرمان های او کوشا هستند با گروهی از خداشناسان که به هستی او معتقدند ولی از پرستش او سرباز می زنند، مشترک هستند.

جمله «سرآغاز دین، شناخت ذات اقدس الهی است» از سخنان امیرمؤمنان ناظر به این مرحله از شناخت است که به معنای مطلق دین (اعم از حق و باطل) در برابر بی دینی و انکار صانع است.

۲- مرحله دوم که یک درجه برتر از مرحله نخست است، مرحله تصدیق است که انسان را به کرنش در برابر عظمت او و اوست می دارد. در این مرحله از شناخت پایه های اعتقادی استوار می گردد و این شناختی است که عمل را به دنبال می آورد.

امیرمؤمنان در بیان دیگری در همین زمینه می فرماید:

لَا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا، وَ يَقِينَكُمْ شَكًّا، إِذَا عَلِمْتُمْ فَأَعْمَلُوا، وَ إِذَا اسْتَيْقَنْتُمْ فَاقْدِمُوا؛ (۱)

دانش خود را به نادانی تبدیل نکنید و یقین خود را به شک و تردید مبدل نسازید، هنگامی که علم پیدا کردید بر طبق آن عمل کنید و هنگامی که بر امری یقین کردید بر

ص: ۲۱۲

آن اقدام کنید.

و می فرماید: العلم مقرون بالعمل؛ (۱) علم توأم با عمل است.

در مرحله دوم شناخت است که افراد خدا شناس و خداپرست از مردم سرکش و خداشناس (با محک عمل) شناخته می شوند.

۳- مرحله سوم اثبات یکتایی خداوند و نفی شریک و دوگانه پرستی است. و در این مرحله ادیان توحیدی از ادیان شرک آمیز جدا می گردد. امیرمؤمنان این مرحله را چنین بیان می فرماید: «و کمال تصدیق او اعتقاد به یکتایی اوست».

۴- مرحله چهارم اخلاص است. در این مرحله مرد خداشناس از هر چیزی جز خدا علماً و عملاً اعراض کرده، هستی واقعی را منحصرأ از آن خدا می داند. و آن چه را که جز او خوانده شود پوچ و باطل می انگارد.

در این مرحله، هر نوع محدودیت واقعی، فرضی و خیالی را از او نفی می کند و او را یگانه به معنای واقعی کلمه می شناسد. هرگز شریکی برای او تصور نمی کند و تصور هر شریکی را برای او نه فقط «فرض محال» بلکه «فرضی محال» می داند. (۲)

در سخنان امیرمؤمنان این نکته ده ها بار تکرار شده است که وحدت خدا «وحدت عددی» نیست که بتوان برای او فرد دومی از سنخ او تصور کرد، بلکه وحدت او آن چنان وحدت حقه است که هر دومی برای او تصور شود فرد دوم نخواهد بود بلکه همان اولی خواهد بود و هرگز تعددی حاصل نخواهد شد.

توضیح این که: هرگاه حق تعالی تصور شود، به حکم عقل به هستی او حکم می شود. پس اگر او را به تنهایی و با قطع نظر از هر موجود دیگری تصور کنیم به هستی او به عنوان یک موجود یکتا و ثابت الوجود حکم می شود.

۱- نهج البلاغه، صبحی صالح، ص ۵۳۹

۲- اگر یک محال عقلی را در عالم تصور فرض کنیم «فرض محال» می نامند، ولی تصور شریک برای خداوند حتی در عالم تصور نیز «فرضی محال» است

ص: ۲۱۳

و اگر او را با موجودات دیگر تصور کنیم باز هم به هستی او حکم می شود و اگر از او قطع نظر کنیم و غیر او را تصور کنیم باز هم او اثبات خواهد شد. روی این بیان، هستی او در هر فرض و تصویری ثابت است و برای هستی او هرگز حد و مرز و قید و شرطی متصور نیست و گرنه با از بین رفتن آن قید و شرط، هستی او نیز از بین می رفت وجود او هستی مطلق و مطلق هستی است و هرگز با حدی از حدود عقلی، خیالی و یا خارجی محدود نیست. او هستی بی حد است و جز او هرچه هست محدود است. و اگر جز او هم هستی بی حدی بود که مرز وجودی نداشت می بایست به هر تقدیر موجود باشد و آن معنای واجب الوجود است.

هنگامی که او هستی مطلق باشد دیگر عقل نمی تواند فرد دومی از سنخ او فرض کند، زیرا طبق قاعده معروف فلسفی «صرف الشیء لا یتکثر» تا حد و مرزی برای او تصور نشود قابل تعدد نیست و هر دومی برای او تصور شود همان اولی خواهد بود.

و این سنخ از وحدت غیر از وحدت عددی است که در هر وحدت عددی می توان برای آن، دومی هم فرض کرد (۱). اگر چه در خارج موجود نباشد.

و این همان معنایی است که امیرمؤمنان با جمله «و کمال توحید او، اخلاص به اوست» به آن اشاره می کند و در پایان سخنانش با دلیل و برهان آن را اثبات می کند.

۱- علامه مجلسی در جلد سوم بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۰۶، روایت می کند که در روز جمل یک نفر اعرابی به امیرمؤمنان گفت: «آیا خدا را یکی می دانی؟» مردم از پرسش او خشمگین شده گفتند: مگر نمی بینی که امیرمؤمنان در چه حالی است؟ امیرمؤمنان فرمود: او را به حال خود گذارید که ما از این جنگ هدفی جز آن را نداریم. سپس رو به اعرابی کرده فرمود: جمله «خداوند یکی است» چهار معنا دارد که دو تای آن در مورد خدا روا نیست و دو تای دیگر در حق او رواست. دو معنایی که در حق او روا نیست یک وحدت عددی است، زیرا هر چیزی که دومی ندارد در حق او واحد عددی گفته نمی شود و لذا هر کس بگوید: خدا سومی سه تاست کافر می شود. دیگر این که او را چون دیگر موجودات نوعی از یک جنس فرض کنند که آن هم در حق او جایز نیست و خدا از هر تشبیهی منزّه است. اما دو معنایی که در حق او جایز است یکی این است که در میان موجودات جهان چیزی شبیه او نیست، دیگر این که او «احدی المعنی» است یعنی در مقام تصور و تعقل نیز برای او نتوان اجزایی تصور کرد. و خدا چنین است

ص: ۲۱۴

۵- مرحله پنجم این که خدا آن چنان هستی مطلق و منزله از حد و مرز است که مفاهیم ذهنی نیز نمی توانند او را محدود سازند و یا بر او منطبق باشند، زیرا هر مفهومی در حد ذات خود محدود است. از این رو می بینیم که مفهوم «علم» غیر از مفهوم «قدرت» است. در مفهوم قدرت اثری از علم نیست و در مفهوم علم خبری از قدرت نیست. مفهوم قدرت نیز با مفهوم حیات ارتباطی ندارد و مفهوم حیات نیز با علم پیوندی ندارد. هر یک از مفاهیم یاد شده بر چیزی جز مفهوم خودش انطباق ندارد. و از مفاهیم دیگر هیچ نشانی در او یافت نمی شود. البته ممکن است برخی از این مفاهیم در یک مصداق جمع شوند ولی بحث ما در مفاهیم است نه در مصداق.

هنگامی که خدا وجود مطلق و هستی بی قید باشد دیگر هیچ حد و مرزی برای او نخواهد بود. و در نتیجه هیچ مفهومی بر او منطبق نخواهد شد، زیرا این مفاهیم ذهنی که وسیله شناسایی اشیاء است نمی توانند بر آن ذات مطلق، محیط و منطبق باشند.

نتیجه می گیریم که کمال اخلاص او نفی صفات است از او. و این همان مرحله پنجم است که امیرمؤمنان آن را با جمله «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» بیان فرموده است. و به آن استدلال فرموده است که «لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف، و شهادة کلّ موصوف أنّه غیر الصفة».^(۱)

به سبب نارسایی مفاهیم است که خدا را از آنها منزله می دانیم و گرنه بهترین نام ها برترین کمال ها از آن اوست و اگر مثل اعلای همه صفات کمال او نبود (به حکم این که فاقد شیء نمی تواند معطی شیء باشد) نمی توانست این همه کمالات را به موجودات جهان ارزانی دارد. و در عین حال او برتر از آن است که صفتی بر ذات او منطبق باشد و کسی بتواند او را توصیف کرده حقیقت او را بشناسد: «هر کس او را با وصفی توصیف کند او را نشناخته است».

۱- امیرمؤمنان می خواهد اثبات کند که مفاهیم صفات بر او منطبق نمی شود مصداق صفات همان موصوفات می باشند. مؤلف

ص: ۲۱۵

در این مرحله از شناخت است که عقل به ناتوانی خود از درک حق تعالی پی می برد، زیرا تنها وسیله ادراک عقل، همان مفاهیم ذهنی است. و گفتیم که مفاهیم ذهنی در حد ذات خود از یکدیگر متمایز و در نتیجه، محدود هستند. پس عقل انسان هنگامی که می خواهد صفتی را بر حق تعالی اثبات کند، اگرچه او می خواهد به یگانگی ذات با آن صفت حکم کند، ولی با همین توصیف خود به نوعی مغایرت بین ذات و صفت اعتراف کرده است: «فَمَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ».

پس هر کس او را توصیف کند ذات او را با آن صفت مقرون ساخته است. اقتران چیزی به چیزی جز با دوگانگی امکان پذیر نیست و دوگانگی موجب تجزیه است، زیرا ناگزیر از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز خواهد بود و در نتیجه در عالم ذهن، صاحب اجزایی خواهد شد که به هریک جداگانه اشاره شود. و این اشاره فقط در صورتی امکان پذیر است که اجزای مورد اشاره وجه امتیازی داشته باشند که به وسیله آن از یکدیگر جدا شوند. این جاست که مرز وجودی پدید آمده وحدت عددی را به وجود خواهد آورد. با پیدایش وحدت عددی توحید حق تعالی از بین خواهد رفت.

این جاست که عقل دچار حیرت می شود و چاره ای جز این نمی یابد که صفاتی را که برای خدا اثبات کرده بود نفی کند. حتی این «نفی» را که خود نوعی توصیف است از او نفی کند.

و به همین دلیل است که امیرمؤمنان در آغاز همین خطبه می فرماید:

الذی لا یدرکه بُعدُ الهمم، و لا یناله غَوْصُ الفِطْنِ الذی لیس لصفته حدّ محدود، و لا ینعُتُ موجود، و لا یوقت معدود و لا - أجل ممدود؛ (۱)

شاهباز اندیشه نتواند بر فراز ذات او بال بگسترد و استعدادهای پرتوان نتواند بردرک او نایل شود. که برای صفت او حدی نیست و برای کمالات او مرزی نیست،

۱- نهج البلاغه صبحی صالح، ص ۳۹، خطبه اول و غررالحکم و دررالکلم آمدی، ج ۴، ص ۳۸۹

ص: ۲۱۶

خداوندی که در زمان نگنجد و با هیچ مقیاسی محدود نشود.

از بهترین تعبیرات امیرمؤمنان، بیان شیوایی است که در این زمینه می فرماید و آن این که:

لایشمل بحدّ ولا یحسب بعد وآنما تحدّ الأدوات أنفسها، و تشير الآلات إلى نظائرها؛(۱)

ذات بی پایان او مشمول حدی نشود و تحت شماره ای قرار نگیرد، زیرا ادوات تعریف جز ممکنات را فرا نگیرد و اسماء اشاره جز به ممکنات اشاره نکند.

مثّل عقل در شناخت حضرت احدیت مثّل انسانی است که در کنار اقیانوس ناپیدا کرانه ای ایستاده، می خواهد آب اقیانوس را با دو دست خود بردارد دست ها را به سوی اقیانوس دراز می کند که به مقدار نامحدودی از آب اقیانوس را برگیرد ولی جز به مقدار دو دست خود قادر نیست که از آن بردارد.

امیرمؤمنان ناتوانی عقل را از درک حق تعالی معرفت و شناخت نامیده است، زیرا از ابتدایی ترین مرحله شناخت شروع کرده با تمام نیرو در این وادی گام سپرده است و در آخرین مرحله به این نتیجه رسیده است که توانایی ادراک حق تعالی را ندارد و این آخرین حد شناخت یک آفریده از آفریدگار خود می باشد.

۳- تحقیق معنای توحید

از سخنان امیرمؤمنان در زمینه توحید بیان شیوایی است که می فرماید:

بأنّ من الأشياء بالقهر لها، والقدرة عليها، و بانت الأشياء منه بالخضوع له، و الرجوع إليه، من وصفه فقد حده، و من حده فقد عدّه، و من عدّه فقد أبطل أزله؛(۲)

۱- نهج البلاغه صبحی صالح، ص ۲۷۳ خطبه ۱۸۶

۲- نهج البلاغه، صبحی صالح، ص ۲۱۲ خطبه ۱۵۲

ص: ۲۱۷

خداوند با برتری و چیرگی خود بر اشیاء، جدا از آنهاست و اشیاء نیز با کرنش و انقیاد خود در برابر حق تعالی و بازگشت خود به سوی او جدا از او می باشند.

هرکس او را توصیف کند او را محدود ساخته است. و هرکس او را محدود بسازد تحت شمارش درآورده است، و هرکس او را تحت شمارش بیاورد از لیت او را از بین برده است.

محور کلمات امیرمؤمنان در فراز یاد شده بر اساس نفی وحدت عددی است که موجب بطلان ازلیت است.

معنای ازلیت این است که چیزی بر او پیشی نگرفته باشد و برای هستی او نقطه آغازی نباشد. چنین موجود ازلی هرگز محدود به حدی نخواهد بود.

نفی حد از موجود ازلی به این معنا نیست که موجود ازلی در زمان های نامتناهی وجود داشته است که لازمه آن انطباق زمان بر آن است و لازمه انطباق زمان بر چیزی این است که آن چیز یا حرکت باشد و یا حرکت دار، که با تغییر و دگرگونی آن این موجود هم دست خوش تغییر و تحول خواهد شد، و خداوند از آن منزّه است.

روی این بیان، معنای ازلیت یک موجود این است که هستی مطلق و حق ثابت و پابرجایی است که برای هستی او هیچ قید و شرطی نیست و هرگز تغییر و تحولی بر او عارض نمی شود.

هر موجود ازلی که چنین تصور شود هرگز برای او فرد دومی در کنار او نمی توان تصور کرد. و گرنه لازم است فصل ممیزی باشد که این دو وجود را از یکدیگر جدا سازد و این برخلاف فرض است، زیرا وجودی را که مطلق و به دور از هر قید و حد فرض کرده بودیم محدود می شود.

نتیجه این که او وجود مطلق و هستی بی انتهاست و جز او هر موجودی تصور شود هیچ است و سراپا نقص و عجز و احتیاج است و هرگز نمی تواند روی پای خود بایستد بلکه قوامش منحصراً به حق تعالی است.

ص: ۲۱۸

جز حق تعالی هر موجودی را یکی از صفات کمال متصف کنیم و صفات کمالی را چون علم، قدرت و حیات بر او اثبات کنیم، باز هم نیازمند خدایند و در برابر او خوار و زبون هستند و با آن عجز و فقر ذاتی که دارند در اصل هستی و اتصاف به هر صفت کمالی دست نیاز به سوی او دراز کرده اند. تنها وجود حق تعالی است که از هر حد و مرزی و فقر و عجزی منزّه است.

امیرمؤمنان در تفسیر ازلیت چنین می فرماید:

واحدٌ لا من عددٍ، دائمٌ لا بآمدٍ، قائمٌ لا بعمدٍ؛^(۱)

او خداوند یکتاست ولی نه از نوع واحد عددی، او ابدی و سرمدی است نه در محدوده زمان، او پایدار است ولی نه در برتو پشوانه ای.

امیرمؤمنان با این بیان رسای خود توضیح داده است که حق تعالی مافوق زمان است و ازل از محدوده زمان بیرون است.

۴- یک سلسله مسائل مشکل فلسفی در سخنان امیرمؤمنان

امیرمؤمنان در زمینه توحید می فرماید:

دلیله آیاته، و وجوده إثباته، و معرفته توحیده، و توحیده تمییزه من خلقه، و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه عزله، إنه رب خالق غیر مربوط مخلوق، ما تصوّر فهو بخلافه ... لیس یاله من عُرف بنفسه، هو الدالّ بالدلیل علیه، و المؤدّی بالمعرفه إلیه؛^(۲)

آیات و نشانه های قدرت حق تعالی بهترین گواه بر او و وجود او خود بهترین برهان بر اثبات اوست.

۱- توحید صدوق ص ۷۰؛ نهج البلاغه، صبحی صالح، ص ۲۶۹ (خطبه ۱۸۵) و عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۲۱

۲- احتیاج طبرسی، ص ۲۰۱

ص: ۲۱۹

شناخت او همان توحید و اعتقاد به یکتایی اوست. و توحید او باز شناختن جدا دانستن او از مخلوقاتش می باشد، به این معنا که صفات او با صفات مخلوقات مقایسه نمی شود. نه این که فاصله مکانی منظور باشد. او پروردگار مطلق و آفریدگار مقتدر است نه آفریده پرورده. هرچه در ذهن آدمی تصور شود او برخلاف آن است.

«هر چیزی که در ذهن بگنجد و با کنه ذات شناخته شود خدا نیست. او خداوندی است که راه های اثبات وجودش را خود ارائه فرموده و دل ها را به سوی شناختش، خود هدایت فرموده است».

به جان خود سو کنند، که این بیان شگفتی است که دل ها را مضطرب و عقل ها را به حیرت و شگفت وامی دارد و ده ها مسئله پیچیده فلسفه الهی را در عبارتی کوتاه بیان می فرماید و استوارترین برهان ها را بر اثبات آن اقامه می کند. که به برخی از آنها در زیر اشاره می کنیم:

۱- وجود حق تعالی محال است که با غیر خود شناخته شود، بلکه او خود گواه وجود خود و گواه هر موجود دیگری است، زیرا ناگفته پیداست که دلالت دلیل و مؤدی بودن ابزار ساخت، باید مستند به ذات او باشند و گر نه دلالت دلیل و مؤدی بودن ابزار شناخت در خصوص مؤدی بودنشان به سوی خدا، مستقل و بی نیاز از او خواهند بود، در حالی که هیچ موجود مستقلى جز خدا در جهان وجود ندارد. و او از آن چه جاهلان درباره اش بیندیشند برتر و منزّه است. و این یکی از مسائل مهم فلسفی است که امیرمؤمنان در عبارت کوتاهی به آن اشاره کرده است «الدالّ بالدلیل علیه».

۲- وجود حق تعالی محال است که به کنه ذاتش شناخته شود بلکه از طریق تصور چیزی از صفات بی پایان و دلایل وجودی فراوانش شناخته می گردد. که امیرمؤمنان با جمله «دلیله آیاته» و جمله «لیس باله من عرف بنفسه» به آن اشاره فرموده است.

۳- وجود حق تعالی بی نیاز از اثبات است بلکه به عبارت صحیح تر، نمی توان

ص: ۲۲۰

وجود او را از طریق براهین منطقی اثبات کرده، زیرا چنان که خاطرنشان ساختیم، او هستی مطلق و بی پایانی است که برای او نتوان حد و مرزی تعیین کرد و چنین وجودی در ذهن نگنجد و به وصف نیاید، در نتیجه او وجود ذهنی ندارد بلکه هر چه هست همان وجود خارجی است و مقام اثبات او با مقام ثبوتش یکی است. او در ذهن کسی نگنجد تا در ذهن یکی معلوم و در ذهن دیگری مجهول باشد، هر چه هست وجود خارجی است. این وجود خارجی است که یا باید مجهول و یا باید معلوم باشد و چون او از هیچ موجودی غایب نیست در نتیجه مجهول بودنش معقول نیست و با علم وجدانی برهمگان معلوم و مکشوف است.

امیرمؤمنان این حقیقت را در جای دیگر چنین بیان می فرماید:

المعروف بغير كیفیه، لا یُدرك بالحواس، ولا یقاس بالناس، ولا تُدرِك الأبصار، ولا تحیط به الأفكار، ولا تُقدَّر العقول، ولا تقع علیه الأوهام، فكل ما قدره عقل، أو عرِف له مثل، فهو محدود؛(۱)

خداوندی که با کیفیتی شناخته نمی شود و با حواس ادراک نمی گردد و به احدی از مخلوقاتش مقایسه نمی شود. دیدگان او را نبینند و افکار به او راه نیابند و عقل ها از تعریف و اندازه گیری او ناتوان اند. او هرگز در وهم احدی نگنجد. و آن چه در ذهن بگنجد و به عقل اندازه گیری شود و یا در خارج نظیر داشته باشد محدود و ممکن است. نه واجب و نامحدود.

از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز در همین زمینه بیان شیوایی نقل شده است:

التوحد ظاهره فی باطنه، و باطنه فی ظاهره، ظاهره موصوف لا یُری، و باطنه موجود لا یخفی، یُطلب بكل مكان، و لا یخلو عنه مكان طرفه عین، حاضر غیر محدود، و غائب غیر مفقود؛(۲)

۱- توحید، صدوق، ص ۷۹

۲- معانی الاخبار، ص ۱۰

ص: ۲۲۱

ظاهر و باطن حق تعالی یکی است ظاهرش بازگو شود و دیده نمی شود و باطنش بر کسی پوشیده نباشد. در همه جا حاضر است و یک چشم به هم زدنی نقطه ای از او خالی نباشد. هستی مطلق که همه جا حاضر است و مرز وجودی ندارد، و غایب از دیده ای که نقطه ای از او خالی نیست.

به همین دلیل است که خداوند حکیم در سراسر قرآن کریم هرگز برای اثبات وجود خود برهانی اقامه نمی کند، بلکه فقط در مورد صفات او بحث کرده است؛ مثلاً برهان آورده است بر این که جهان، آفریدگار دانا، حکیم و ... دارد.

۴- دلایل وجود حق تعالی خود دلیل یکتایی او نیز می باشد، زیرا براهین وجود حق تعالی گواه است بر این که او وجود مطلق و بی پایان است و هرگز حد و مرزی برای او نیست و این خود بهترین گواه بر یگانگی اوست، زیرا برای وجود مطلق، دیگر دومی متصور نیست چنان که در فلسفه به ثبوت رسیده است «صرف الشیء لا یتکثر».

امیرمؤمنان با جمله کوتاهی همین مطلب را بیان می فرماید: «و معرفتُه توحیدُه».

۵- وحدت حق تعالی وحدت عددی نیست، تا در مقام وجود از موجودات دیگر جدا باشد و با یک فصلی که موجب تعدد باشد از آنها متمایز باشد بلکه وحدت او به این معناست که چیزی از مفاهیم عقلیه بر او منطبق نیست و چیزی از موجودات، در صفتی از صفات کمالیه با او شریک نیست.

او پروردگاری است که آفریدگار همه موجودات است و همه موجودات جهان هستی را از گرفته اند و به سوی او باز می گردند و جز او هرچه هست پدیده و آفریده است.

اینها از جمله مسائل پیچیده و بغرنجی بود که در فلسفه الهی به صورت مشکل لاینحل باقی مانده بود تا در این اواخر، دانشمندان اسلامی در پرتو رهنمودهای امیرمؤمنان علیه السلام به حل آنها موفق شدند.

ص: ۲۲۲

۵- علم خدا به موجودات جهان و علم دیگران به او

از سخنان امیرمؤمنان است:

الحمد لله الذى أعجز الأوهام عن أن تنال إلأوجوده، وحجب العقول عن أن تتخيل ذاته فى امتناعها من الشبه و الشکل، بل هو الذى لم يتفاوت فى ذاته، ولم يتبعض بتجزئه العدد فى كماله، فارق الأشياء لا- على اختلاف الأماكن، و تمكّن منها لا- على الممازجه، وعلمها لا بأداه لا تكون العلم^(۱) إلأبها، وليس بينه و بين معلومه علم غيره.

ان قيل: کان، فعلى ازلیه الوجود.

و إن قيل: لم یزل، فعلى تأویل نفی العدم. فسبحانه و تعالى عن قول من عبّد سواه، واتّخذ إلهاً غيره علواً کبیراً؛^(۲)

سپاس خداوندی را سزااست که اندیشه‌های ما را جز از شناخت اصل هستی اش باز داشته است و خردها را با حفظ حریم کبریایی و پرهیز از تشبیه و تمثیل، از ادراک کنه ذاتش ناتوان ساخته است.

او خداوندی است که ذاتش دست خوش تغییر و تحول نشود و به سان مخلوقاتش تجزیه نشود و تحت شمارش نیاید.

جدا از مخلوقات است ولی نه بافاصله مکانی، مشرف بر موجودات است ولی نه با پیوستن و آمیختن.

به همه موجودات جهان احاطه علمی دارد ولی نه با ابزاری که بدون آن علمش منتفی گردد. همه مخلوقات پیش او حاضرند و بین خدا و موجودات جهان که

۱- در این جا لفظ «العلم» در متن افتاده بود که با مراجعه به توحید صدوق تکمیل گردید. «مترجم»

۲- توحید صدوق، ص ۷۳ و مستدرک نهج البلاغه، ج ۱، ص ۴۹

ص: ۲۲۳

مخلوق و معلوم او هستند، چیز دیگری (از مراتب علم) فاصله نیست.

این که می‌گوییم: (بوده) برای این است که او ازلی و سرمدی است و برای هستی او نقطه آغازی نبوده است.

این که می‌گوییم: (همواره بوده و خواهد بود) برای این است که عدم را بر او راهی نیست و او هرگز مسبوق به عدم نبوده است.

خداوند از سخنان ناروای کسانی که معبودی جز او برگزیده، در آستان دیگری پیشانی بر زمین سوده اند برتر و پاک تر است.

امیرمؤمنان در این بیان پر ارج خود به سه نکته مهم فلسفی اشاره می‌کند:

۱- علم مردم به خدا از قبیل علم حضوری است نه حصولی و اگر علم مردم به خدا حصولی بود، می‌بایست ذات خدا از رهگذر حصول در ذهن و خارج تجزیه پذیر باشد و این با وحدت حقه سازگار نیست.

۲- علم خدا به موجودات جهان حضوری است نه حصولی، و هرگز در علم خود به اشیاء، نیازی به صور ذهنیه ندارد و اگر علم او از قبیل حصولی بود محتاج می‌شد و احتیاج با وجوب وجود سازگار نیست.

۳- خداوند هستی مطلق است و از هر قید و حدی منزله است و به همین دلیل بر همه موجودات جهان تقدم و سبقت دارد و این معنای ازلیت است.

۶- صفات بلند پایه حق تعالی

از سخنان جاویدان امیرمؤمنان است که:

مستشهد بکلیه الأجناس علی ربوبیته، و بعجزها علی قدرته، و بفطورها علی قدمته، و بزوالها علی بقائه، فلا لها محیص عن إدراکه، ولا خروج من إحاطته بها، ولا إحتجاب عن احصائه لها، ولا امتناع من قدرته علیها، کفی یتقان الصنع لها آیه، و بمرکب الطبع علیها دلالة، و بحدوث الفطر علیها قدمه، و بإحکام

ص: ۲۲۴

الصنع ها عبرة، فلا إليه حدّ منسوب، ولا له مثَلٌ مضروب، ولا شيء عنه بمحجوب، تعالى عن ضرب الأمثال، و الصفات المخلوقة علوّاً كبيراً؛ (۱)

همه مخلوقات جهان را بر ربوبیت خود گواه قرار داده است و ناتوانی آنها را بر قدرت خود گواه ساخته است. حدوث پدیده ها را دلیل ازلیت خود و زوال آنها را گواه بقای خود قرار داده است.

بر همه موجودات جهان احاطه علمی دارد. هیچ موجودی نمی تواند از دایره علم خدا بیرون باشد و از شمارش او خود را پوشیده نگه دارد.

بر همه چیز تواناست، هیچ موجودی نمی تواند از تحت قدرت او بیرون رود.

استحکام جهان دلیل قدرت او، ترکیب پیچیده جهان نشان عظمت او، حدوث پدیده ها گواه قدمت اوست.

ریزه کاری هایی که در جهان طبیعت به ودیعت نهاده برای عبرت همگان کافی است.

نه برای او حدی توان فرض کرد و نه برای او مثالی بتوان تصور کرد.

۷- توضیحی در مورد صفات ثبوتی و سلبی

از سخنان امیرمؤمنان در مورد صفات ثبوتی و سلبی حضرت پروردگار خطبه ای است که در ضمن آن می فرماید:

ما وَحَدَهُ مِنْ كَيْفِهِ، وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَلُهُ، وَلَا إِيَّاهُ عَنِ مَنْ شَبَّهَهُ، وَلَا حَمْدَهُ مِنْ أَشَارِ إِلَيْهِ وَ تَوْهَمَهُ، كُلٌّ مَعْرُوفٌ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ، وَ كُلٌّ قَائِمٌ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ.

فاعل لا باضطراب آله، مقدّر لا بجول فکره، غنی لا باستفاده.

لا تصحبه الأوقات، ولا ترفده الأدوات، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله.

ص: ۲۲۵

بتشعیره المشاعر عُرِفَ أن لا مشعرله، و بمضادته بين الأمور عُرِفَ أن لا ضد له، و بمقارنته بين الأشياء عُرِفَ أن لا قرين له، ضادّ النور بالظلمه، والوضوح بالبهمة، والجمود بالبلل، و الحرور بالبرد. مؤلّف بين متعادياتها، مقارن بين متبايناتها، مقرب بين متباعداتها، مفرّق بين متدانياتها، لا يشمل بحدّ، ولا يحسب بحدّ، وإّما تحدّد الأدوات أنفسها، و تشير الآلات إلى نظائرها.

منعتها «منذ» القدمه، وحمّتها «قد» الأزليه، و جنبّتها «لولا» التكملة.

بها تجلّى صانعها للعقول، و بها امتنع عن نظر العيون، ولا يجرى عليه السكون و والحرکه، و كيف يجرى عليه ما هو أجراه، و يعود فيه ما هو أبداه، و يحدث فيه ما هو أحدثه؟! إذاً لتفاوتت ذاته، و لتجزأ كنهه، و لا متّنع من الأزل معناه، و لكان له وراء إذ وجد له أمام، و لا لتمس التمام إذ لزمه النقصان، و اذاً لقامت آیه المصنوع فيه، و لتحوّل دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه، و خرج بسلطان الامتناع من أن يؤثّر فيه ما يؤثّر في غيره. الذي لا يحول و لا يزول و لا يجوز عليه الأفول

وإنّ الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا، وحده لاشىء معه، كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها، بلا وقت و لا مكان و لا حين و لا زمان. عدمت عند ذلك الآجال و الأوقات، و زالت السنون و الساعات، فلاشىء إلّا الله الواحد القهار الذى إليه مصير جميع الأمور؛(۱)

کسی که خدا را دارای کیفیت بداند او را یکتا ندانسته است. و کسی که برای او مانندی تصور کند به حقیقتش پی نبرده است. و هرکس او را به چیزی از مخلوقاتش تشبیه کند جز او را قصد کرده است. کسی که به او اشاره کند و یا در وهم و اندیشه او را محصور کند او را تنزیه نکرده است.

ص: ۲۲۶

آن چه کنه ذاتش شناخته شود پدیده و آفریده است، و آن چه بقایش با دیگری باشد معلول و مخلوق است.

آفریدگاری است که در کارهای خود نیازی به ابزار و آلات ندارد، و مدبر و حساب گری است که در تقدیر و اندازه گیری خود نیازی به جولان فکری ندارد. او بی نیاز است بدون این که از کسی و یا از چیزی کمک گرفته باشد. زمان با او همراه نیست و ابزار و آلات با او همگام نیست.

هستی او بر زمان ها، و وجود او بر عدم سبقت گرفته، و ازلیت او بر هر آغاز و ابتدایی پیشی گرفته است.

آفریدن او «حواس» را دلیل آن است که خود از آنها پیراسته است. آفریدن او اشیاء متضاد را گواه آن است که ضدی بر او نیست. و از ایجاد تقارن بین اشیاء پی می بریم که خود قرین و همدمی ندارد.

روشنی را با تاریکی، آشکار را با نهان، خشکی را با تری و گرمی را با سردی ضد و مخالف هم قرار داد.

عناصر متضاد را با هم ترکیب داد و در میان موجودات متباین تقارن ایجاد کرد. آنها را که از یکدیگر دور بودند، به هم نزدیک کرد و بین آنها که به هم نزدیک اند جدایی انداخت.

حد و مرزی برای او نیست و تحت شمارش در نیاید، زیرا این ممکنات است که حد و مرزی دارد و این ابزار است که به محدودیت خویش گواه است و این آلات است که به همانند خود اشاره می کند.

این که می گوئیم: این موجودات «از کی؟» پدید آمده اند، دلیل حدوث آنهاست، و این که می گوئیم: در فلان زمان، گواه آن است که از قدیم نبوده اند.

و این که می گوئیم: ای کاش چنین و چنان بود، دلیل نقصان آنهاست.

به وسیله همین پدیده ها بود که پدید آوردنده آنها در برابر دیدگان صاحبان خرد

ص: ۲۲۷

تجلی یافت و از همین نظر است که خود از دیده شدن با چشم های ظاهری پیراسته است.

حرکت و سکون را بر او راه نیست و چگونه ممکن است او دست خوش حرکت و سکون باشد در حالی که خود آفریننده آنهاست؟! چگونه ممکن است چیزی را که خود پدید آورده در خودش تأثیر بگذارد مگر ممکن است که آفریدگار تحت تأثیر آفریده خود قرار بگیرد. و گرنه ذاتش دست خوش تغییر و تحول می شود! و کنه ذاتش تجزیه می پذیرد! و ازلی بودنش از بین می رود. و اگر برای او آغازی باشد حتماً برای او انجामी خواهد بود که هر ابتدایی را انتهایی است. که در همه این صورت ها ناقص خواهد بود و هر ناقصی نیازمند خالق کاملی است که رفع نقص و نیازهایش را از او بخواهد.

آن گاه به جای این که آفریدگار باشد آفریده ای خواهد بود و به جای این که واجب الوجود باشد و جهان هستی نشان او باشد خود نشانه ای از نشانه های آفریدگار دیگری خواهد بود در حالی که او خداوند قادر و نیرومندی است که هر گردش خوش تغییر و تحول نگردد و چیزی در آن مؤثر نشود و هرگز زوال و افولی برای او نباشد.

و در پایان همین خطبه می فرماید: «پس از پایان جهان و فنای موجودات آن، خداوند پیراسته از زوال و افول، آن سان که پیش از آفرینش جهان تنها بود، تنها می ماند و چیزی از مخلوقاتش نمی ماند.

پس از فنای جهان، دیگر اثری از زمین و زمان، وقت و مکان باقی نمی ماند. و خبری از اوقات و مدت ها، و سال ها و ساعت ها، دیگر نمی ماند. آری در آن هنگام دیگر چیزی جز خداوند یکتای قهار نمی ماند که بازگشت همه امور به سوی اوست.

امیرمؤمنان در این سخنان اعجاز آمیزش صفات ثبوتی و سلبی خداوند متعال را بیان کرده، خاطرنشان می سازد که واژه هایی چون: قبل و بعد، نسبت به مخلوقاتش

ص: ۲۲۸

تعبیر می شود و هرگز این واژه ها در مورد خداوند به معنای قبل و بعد زمانی نیست.

چنان که این حقیقت را در بیان دیگری که در بخش پنجم از آن حضرت نقل کردیم توضیح داده است.

۸- رؤیت خداوند

از سخنان امیرمؤمنان در پاسخ شخصی به نام «ذعلب» که از آن حضرت پرسید:

- هل رأیت ربّک؟ آیا پروردگارت را دیده ای؟

فرمود:

- ویلک یا ذعلب! ما کنْتُ أعبُدُ ربّاً لم أَرَه؛ وای بر تو ذعلب! من هرگز خدایی را که ندیده باشم نمی پرستم.

ذعلب گفت: او را چگونه دیده ای؟!

فرمود: «لم تره العیون بمشاهده الإبصار، ولكن رأته القلوبُ بحقایقِ الإیمان؛(۱)

ای ذعلب! چشم ها و حواس او را نمی بینند ولی دل ها در پرتو ایمان او را درک می کنند.

ای ذعلب! پروردگار من بخش هر لطیفی و غلظت بخش هر غلیظی، و بزرگی بخش هر بزرگی است، ولی او هرگز به این صفت ها (لطف، غلظت، خشونت و ...) متصف نمی شود.

پیش از هر چیزی بوده، چیزی بر او پیشی نگرفته، پس از هر چیزی خواهد بود و بعد از او چیزی نخواهد بود.

مشیت او بدون نیاز به تصمیم تحقق یابد و همه چیز را بدون توسل به چیزی

۱- متن کامل این بیانات پر ارج امیرمؤمنان را مرحوم صدوق در کتاب پراج توحید، ص ۳۰۸ آورده است و فرازهایی از آن در خطبه های ۱۷۹ و ۱۸۶ نهج البلاغه (صبحی صالح ص ۲۸۵ و ۲۷۲) آمده است که به دلیل تشابه آن با فصل پیشین، متن عربی آن را نیاوردیم. «مترجم»

ص: ۲۲۹

ادراک نماید. او با همه چیز هست، بدون این که با آن بیامیزد و یا از آن فاصله بگیرد.

آشکار است ولکن نتوان با او روبه رو شد، متجلی است ولی نتوان چون ماه یک شبه به جست و جویش پرداخت.

او جدا از هر چیزی است ولی دور از آن نیست. نزدیک به هر چیزی است ولی نه چون نزدیکی اجسام به یکدیگر.

لطیف است نه به معنای جسمانی آن، موجود است نه چون پدیده ها که مسبوق به عدم باشد. فاعل است ولی برانجام کاری ناگزیر نیست. تدبیر و تقدیر می کند بدون این که نیازی به حرکت داشته باشد، اراده می کند بدون نیاز به تصمیم، می شنود بدون نیاز به ابزار شنوایی، می بیند بدون نیاز به آلات بینایی.

مکان او را فرا نگیرد. زمان را بر او راهی نباشد. اوصاف او را محدود نسازد.

خواب بر او چیره نشود.

هستی او برتر از زمان است و وجود او مسبوق به عدم نیست، ازلیت او از هر آغاز و ابتدایی پیشی گرفته است.

آفریدن او حواس را، دلیل بر آن است که او پیراسته از آنهاست، پدید آوردن او جواهر و اعراض را، گواه آن است که خود نه جوهر است و نه عرض.

بین تاریکی و روشنی، تری و خشکی، سردی و گرمی، تضاد ایجاد کرد. عناصر متضاد را با هم درآمیخت و موجودات متقارب را از هم دور ساخت. که با تلفیق عناصر متضاد و با تفریق عناصر متقارب به هستی خود راهنمایی کرد. چنان که خود می فرماید: هر چیزی را جفت آفریدیم که شاید متذکر شوید. (ذاریات، آیه ۵۱).

موجودات را به قبل و بعد منقسم کرد تا گواه باشند بر این که او را قبل و بعدی نیست. از این که غرائز گوناگون در موجودات جهان به ودیعت نهاد، پی می بریم بر این که او خود از این غریزه ها پیراسته است.

هر چیزی را در دل زمانی آفرید تا معلوم گردد که زمان را بر او راهی نیست.

ص: ۲۳۰

در میان مخلوقات خود پرده ها آفرید تا روشن شود که میان او و مخلوقاتش پرده ای جز آفرینش آنها نیست.

او پروردگار بود هنگامی که پرورده ای نبود. او آفریدگار بود هنگامی که آفریده ای نبود. او دانا بود پیش از آن که معلومی در جهان باشد، و شنوا بود پیش از آن که مسموعی در جهان باشد» (۱).

سپس در پایان بیانات درر بارش، ابیاتی چند انشاد کرد که مطلع آنها این بیت است:

ولم یزل سیدی بالحمد معروفاً ولم یزل سیدی بالجود موصوفاً

همواره مولای من با ستایش های والا شناخته می شد. و پیوسته با دهش های بی کرانش در حال افاضه بود.

امیرمؤمنان در این بیانات والای خود، معنای تشبیه و تنزیه را در مورد صفات حق تعالی به بهترین بیان و عالی ترین تعبیری تشریح فرموده است. و تفسیر رؤیت حق تعالی را به شیواترین بیانی توضیح داده است که به وسیله دیده سر و حتی به وسیله دیده دل هم نیست، بلکه با حقایق ایمان است.

آن گاه حقیقت ایمان را با جمله «حجب بعضها عن بعضهم لیعلم ان لاحجاب بینه و بین خلقه غیر خلقه» روشن می کند که چیزی جز نقص وجودی مخلوقات بین او و مخلوقاتش، حجابی نیست.

پس اگر ایمان بنده ای خالص باشد (به آن معنا که در بخش دوم گفتیم) و دلش به چیزی جز پروردگار خویش مربوط نباشد پرده ای نمی ماند که میان او و پروردگارش حاجب باشد پس او را با حقایق ایمانش می بیند.

تعبیری که امیرمؤمنان در زمینه حجاب بودن خود مخلوقات بیان فرموده است

۱- عین همین مطالب از امام هشتم نیز نقل شده است (توحید صدوق، ص ۳۴-۳۸)

ص: ۲۳۱

شیواترین تعبیری است که در این مورد بیان شده است و هرگز احدی پیش از امیرمؤمنان چنین تعبیری نکرده است. شبیه همین بیان از هفتمین پیشوای شیعیان حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام نیز نقل شده است.

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا-زَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ، وَ هُوَ الْيَوْمَ كَمَا كَانَ، لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ. احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مُحَجُّوبٍ، وَاسْتَبْرَأَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مُسْتَوْرٍ؛^(۱)

خدای متعال بدون زمان و مکان وجود داشته و دارد و میان او و مخلوقاتش حجابی جز نقص وجودی مخلوقات وجود ندارد. او بدون حجاب از نظرها ناپدید و بدون پرده از دیده‌ها پوشیده است.

امیرمؤمنان با جمله «كَانَ رَبًّا إِذْ لَا مَرْبُوبَ» بیان می‌فرماید که «صفات فعل» خدا نیز پیش از آن که متعلق صفات در خارج تحقق یابد در ذات پروردگار ریشه دارد. و این از مشکل‌ترین مسائل پیچیده فلسفی است.

از شعری که امیرمؤمنان در پایان حدیث انشاد فرموده است، استفاده می‌شود که جهان آفرینش در گذشته ادامه داشته و در آینده نیز ادامه خواهد داشت، چنان که در احادیث بسیاری از امیرمؤمنان و دیگر پیشوایان معصوم روایت شده است که پیش از این جهان، جهان‌های بی‌شمار بوده و پس از این جهان نیز جهان‌های بی‌شماری خواهد بود، که شماره آنها را جز پروردگار نمی‌داند.^(۲)

۱- توحید صدوق، ص ۱۷۹

۲- هدف مؤلف از عبارت بالا این نیست که این عوامل از ازل بوده و تا ابد خواهد بود، بلکه به طوری که در بخش‌های دیگر این کتاب هم تصریح شده این عوالم نقطه شروع دارد و هر چیزی که نقطه شروع داشته باشد نقطه پایان نیز خواهد داشت. چنان که امام باقر علیه السلام در پاسخ دانشمند شامی می‌فرماید: «خداوند شیء را از لاشیء آفرید و اگر شیء را همواره از شیء می‌آفرید برای آن انقطاع متصور نمی‌شد و لازمه اش ازلی بودن جهان بود در حالی که خداوند در ازل بود و هیچ شیء نبود آن گاه «آب» را که نخستین شیء آفریده شده است از لاشیء آفرید» (توحید صدوق، ص ۶۷)

ص: ۲۳۲

۹- توضیح پاره ای از حقایق

از سخنان امیرمؤمنان در شرح پاره ای از حقایق یاد شده:

خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ، فَعَلَّقَ حِجَاباً بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ، فَمُبَايَنَةٌ إِيَّاهُمْ مَفَارِقَتُهُ إِيَّتِهِمْ، وَإِبْدَاؤُهُ إِيَّاهُمْ شَاهِدٌ عَلَى أَنْ لَا أَدَاهُ فِيهِ، لَشَهَادَةِ الْأَدْوَاتِ بِفَاقِهِ الْمُؤَدِّينَ، وَابْتِدَاؤُهُ إِيَّاهُمْ دَلِيلٌ عَلَى أَنْ لَا ابْتِدَاءَ لَهُ، لَعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدَأٍ عَنْ إِبْدَاءِ غَيْرِهِ؛ (۱)

خداوند جهانیان را بیافرید، آن گاه میان خود و مخلوقاتش حجابی قرار داد که آن پرده خالق و مخلوق و نقص وجودی آفریده در برابر آفریدگار است.

با ایجاد مخلوقات از کتم عدم بی نیازی خود را به ابزار و ادوات روشن ساخت زیرا، ابزار و آلات گواه محتاج بودن به کار برنده آن است.

نقطه آغاز مخلوقات گواه است بر این که او نقطه آغازی ندارد. زیرا هر چیزی که نقطه آغاز داشته باشد پدیده خواهد بود و هرگز نخواهد توانست که پدید آورنده باشد.

اسماء حسنای او بیانگر صفات کمالی او، و افعالش نشان هستی اوست. ذات او عین حقیقت است. و کنه او جدا از هر موجودی در جهان است. هر کس برای او صفات زائدی اثبات کند او را نشناخته است، و هر کس برای او مانندی بیندازد از او دور شده است، و هر کس بخواهد کنه ذات او را بشناسد بی راهه رفته است.

هر کس بگوید «کجاست؟» برای او مکان تصور کرده است و هر کس بگوید «درچه؟» او را محدود دانسته است. و هر کس بگوید «تابه کی؟» برای او انتهایی تصور کرده است. و هر کس بگوید «چرا؟» برای او علتی پنداشته است. و هر کس بگوید

۱- متن کامل این حدیث در تحف العقول، ص ۴۹-۵۱ و نزدیک به این مضمون در توحید صدوق، ص ۳۵ آمده است

ص: ۲۳۳

«چگونه؟» دچار تشبیه شده است. و هر کس بگوید «در آن هنگام» زمان را به او راه داده است. و هر کس بگوید «تا» برای او نهایی پنداشته است.

با دگرگونی مخلوقات، او دست خوش تغییر و تحول نشود، و یا محدودیت های مخلوقات، او محدود نشود.

او یکتا و بی همتاست ولیکن نه از نوع وحدت عددی، او بی نیاز است ولی نه با استخدام اعضا و اجزا او پنهان است ولی حلول نکرده است. او آشکار است ولی نه با جدایی. در همه جا جلوه گر است ولیکن نه به آن معنا که با چشم دیده شود.

۱۰- آفرینش جهان

از سخنان امیرمؤمنان در تشریح معنای آفرینش:

لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولِ أَزْلِيَّةٍ، وَلَا مِنْ أَوَائِلِ كَانَتْ قَبْلَهُ أَبَدِيَّةٍ، بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ، وَأَتَقَنَ خَلْقَهُ، وَصَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ، فَسَبْحَانَهُ مَنْ تَوَخَّذَ فِي عُلُوِّهِ، فَلَيْسَ لَشَيْءٍ مِنْهُ امْتِنَاعٌ، وَلَا لَهُ بَطَاعَةٌ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ انْتِفَاعٌ؛ (۱)

او پدیده ها را از مواد قدیم و ازلی نیافرید بلکه هر چه آفرید از کتم عدم پدید آورد و خلقتش را استوار کرد، و در صورت های زیبا آنها را تصویر کرد.

منزه است خدایی که در علو شأن خود یکتا و بی همتاست. هیچ موجودی را یارای آن نیست که از فرمان او سرپیچی کند و او هرگز از اطاعت احدی سودی نمی برد.

امیرمؤمنان در این بیان لطیف خود، اعتقاد به ماده اولی و قدیم را به عنوان مبدأ جهان هستی رد می فرماید و فرمانبری همه موجودات را برهان این مسئله قرار می دهد که در واقع پایان سخن آن حضرت دلیل مطلبی است که در آغاز سخن بیان فرموده است.

ص: ۲۳۴

۱۱- پیرامون جهان بالا

از سخنان امیرمؤمنان در پاسخ پرسشی در پیرامون جهان بالاست:

صور عاریه عن المواد، خالیه عن القوه و الاستعداد، تجلی لها فأشرق و طالعتها فتلاآت؛^(۱)

موجودات کاملی هستند عاری از ماده و خالی از قوه، که همه قوه‌ها و استعدادها در آنها به فعلیت رسیده است. دیگر قوه‌ای و استعدادی نمانده است. حق تعالی بر آنها تجلی کرده نورانی شده اند و فیوضاتش را بر آنها فرو ریخته به آخرین درخشش ممکن رسیده اند.

در فلسفه الهی بر اساس براهین عقلی به ثبوت رسیده است که میان حق تعالی و موجودات مادی، موجودات دیگری هستند که در مقایسه با جهان ماده موجودات بسیار کاملی هستند و نسبت موجودات مادی به آنها نسبت موجودات در راه کمال به موجودات کامل است. زیرا کمال در موجودات مادی به صورت تدریجی است ولی در موجودات جهان بالا به فعلیت رسیده است.

به بیان دیگر نسبت موجودات علوی به موجودات مادی نسبت جسم شفاف به جسم کدر است که اجسام صیقی و شفاف می توانند نور خورشید را به جاهای دیگر منعکس کنند ولی اجسام تیره و کدر نمی توانند منعکس کنند.

این موجودات مجرد و غیر مادی می توانند فیوضات الهی را پذیرا شوند آن گاه به موجودات پایین تر که همان موجودات مادی است برسانند. زیرا اینها به حد کمال رسیده اند ولی آنها در مسیر کمال هستند.

این بحث، طولانی و دامنه دار است که در کتابهای فلسفی مشروحاً بیان شده

۱- شرح غررالحکم و دررالکلم آمدی، ج ۴، ص ۲۱۸، جز این که به جای «خالیه»، «عالیه» آمده است

ص: ۲۳۵

است. همین عبارت کوتاه امیرمؤمنان همه براهین یاد شده در کتاب های فلسفه را در بردارد.

۱۲- سرنوشت

از بیانات امیرمؤمنان در مورد سرنوشت بیانی است که در پاسخ پرسش های مربوطه فرموده است:

مردی خدمت امیرمؤمنان شرفیاب شد و عرض کرد:

- ای امیرمؤمنان، از قَدَر برایم سخن بگو.

- اقیانوس بیکرانی است داخل مشو.

- خواهشمندم محرومم نسازید. فرمود:

- راه خطرناکی است گام نسپار.

- لطفاً پیرامون قدر برایم توضیح بدهید.

- حالا که اصرار می ورزی از تو می پرسم:

- آیا رحمت خدا پیش از کردار مردم بود؟ و یا کردار مردم پیش از رحمت خدا؟

- رحمت خدا پیش از کردار مردم بود.

امیرمؤمنان خطاب به حاضران فرمود: به برادران سلام کنید که به راه راست آمد و قبلاً در گمراهی بود.

راوی گوید که سؤال کننده از خدمت امیرمؤمنان مرخص شد و چیزی نگذشت که بازگشت و عرض کرد:

- ای امیرمؤمنان! این که می نشینیم و یا برمی خیزیم، چیزی را انجام می دهیم و یا ترک می کنیم، آیا همه اینها با مشیت نخستین انجام می یابد؟

- تو باز هم به مسئله سرنوشت می اندیشی و از مشیت می پرسی. من سه پرسش از تو می کنم که تو از آنها فراری نداری:

ص: ۲۳۶

- بگو بینم، آیا خداوند بندگان را آن چنان که می‌خواست آفرید؟ و یا آن چنان که می‌خواهند آفرید؟

-/ بدیهی است آن چنان که خود می‌خواست آفریده.

-/ آیا بندگان را برای آنچه که خود می‌خواهد آفرید؟ و یا برای آنچه که آنها می‌خواهند؟

- پر واضح است که برای آن چه که او می‌خواهد.

- آیا مردم در روز قیامت آن چنان که خدا می‌خواهد محشور می‌شوند؟ و یا آن چنان که خود می‌خواهند؟

- نه آن چنان که او می‌خواهد.

- برخیز که از مشیت چیزی به تو واگذار نشده است. (۱)

مسئله سرنوشت اگر اثبات شود معنایش این است که برای خداوند متعال در افعال مردم تأثیری هست آن چنان که شایسته مقام ربوبی است. امیرمؤمنان این مسئله را براساس ارتباط «صفات» با «صفات ذات» و این که صفات افعال فی الجمله ریشه ای در صفات ذات دارد مبتنی کرده است. روی این نظر ثابت می‌شود که افعال نیز مانند دیگر رویدادهای جهان به تقدیر خداوند متعال تحقق می‌یابد و بر خلاف عقیده «مفوضه» افعال مردم از تقدیرات الهی جدا نمی‌باشد، و پیوند خالق و مخلوق در مورد افعال نگسسته است. در فصل هشتم گفتیم که این مسئله نیز از مشکلات مسائل فلسفی است.

آن چه از بحث در مورد صفات افعال نتیجه می‌گیریم این است که صفات افعال خدا از قبیل: رضا، غضب، رأفت، زنده کردن، میراندن، روزی دادن، هدایت کردن و ...

وهم چون صفات ذات نیستند که اتصاف ذات با اینها اتصاف حقیقی باشد و اینها نیز

ص: ۲۳۷

چون علم و قدرت، عین ذات حق تعالی باشند. بلکه اینها صفات عارضی و انتزاعی هستند که از حدوث متعلقات اینها، انتزاع می شوند.

به عنوان مثال: هنگامی که «زید» ی را در نظر می گیریم که مشمول رحمت و هدایت و رزق خدا قرار گرفته است از اینها صفات رحیم و هادی و رازق انتزاع شده، به خدا نسبت داده می شود.

روی این بیان، صفاتی که به نام «صفات افعال» معروف است و از بررسی حال متعلق آنها انتزاع شده به حق تعالی نسبت داده می شوند.

فی المثل: هر شخصی که برای بقای هستی خود نیاز مبرمی به مواد غذایی دارد نیازی به رازقی دارد که این مواد را در اختیار او قرار دهد از این رهگذر به این مواد غذایی «روزی» (رزق) و به آن شخص «مرزوق» و به حضرت احدیت «رازق» می گوئیم. و هم چنین است دیگر صفات افعال.

به عبارت دیگر صفات افعال اموری است زائد بر ذات و حقیقت آنها به چیزی بر می گردد که در علم بیان به «استعاره تمثیلیه» معروف است.

ولی اگر در مسئله توحید تحقیق عمیق تری شود به نتیجه دقیق تری می رسیم و آن این که: وجود با همه مظاهر آن و با همه نسبت هایی که به آن داده می شود و همه انتزاعاتی که از آن می شود به ذات اقدس الهی باز می گردد به نحوی که شایسته مقام ربوبی باشد.

روی این بیان صفات افعال اگر چه نسبت های نوظهوری هستند لکن اساس و ریشه آنها با ذات حق تعالی قائم است. و یک ارتباط حقیقی با ذات حق تعالی دارد اگرچه فکر ما از تصویر آن عاجز، و زبان ما از ترسیم آن قاصر، و اندیشه ما از کشف حقیقت آن ناتوان است.

این صفات اگرچه در ظاهر با اشیاء و اشخاص ارتباط دارد و اشیاء و اشخاص نیز با آنها ارتباط نزدیک دارند، همین صفات با حفظ همین رابطه به نحوی که شایسته مقام

ص: ۲۳۸

ربوبی است به حضرت احدیت نیز مربوط هستند. افعال انسان نیز از این حکم مستثنا نیست؛ اگرچه ما نتوانیم این رابطه را آن چنان که شاید و باید توضیح دهیم.

تعبیر لطیف امیرمؤمنان در مورد این که «رحمت خدا پیش از افعال بندگان وجود داشته» استدلال است بر این که تقدیر الهی بر افعال بندگان نیز شامل می شود، زیرا اگر گفتیم: «خداوند بر فلانی رحمت کرد و گناهانش را آمرزید» معنایش این نیست که رحمت خدا هم زمان با عمل آن شخص یا پس از آن پدید آمد و ذوق توحید آن را نمی پذیرد. و اگر بگوییم خداوند فلانی را مشمول رحمت خود قرار داد و به او روزی ارزانی داشت معنایش این نیست که زید آن نعمت ها را خورد، آن گاه صفت رازقیت برای خدا پدید آمد بلکه معنایش این است که خداوند آن شخص را مشمول رحمت خود قرار داده از روی رحمت واسعه اش فلانی را آمرزیده و به فلانی روزی داده است.

امیرمؤمنان در بخش دیگری از این حدیث می فرماید: «خداوند مردمان را آن چنان که می خواست آفرید» با این جمله به ثبوت سرنوشت استدلال می کند و اثبات می کند که قضا و تقدیر الهی در همه امور جریان دارد، زیرا همه مخلوقات را از روی علم و اراده ای که قبلاً داشت آفریده است. و مردم با همه شئون زندگی شان از جمله اعمال و رفتار شان متعلق علم خدا هستند و خداوند هرگز از اعمال بندگان غافل نیست. (۱)

خداوند در اراده اش هرگز مقهور و مغلوب اراده دیگران نیست، بلکه این بندگان هستند که مقهور اراده او هستند و از خود استقلالی ندارند این که گفتیم مردم از خود استقلالی ندارند به معنای سلب مشیت و اختیار از بندگان نیست بلکه خداوند با حکمت بالغه اش به آنها نیز اراده و اختیار داده است که آنها مختار هستند، ولی در این

ص: ۲۳۹

اختیار استقلال ندارند که اگر خدا نخواهد نمی توانند این اختیار خود را به کار اندازند. (۱)

تفصیل این بحث به کتاب های مفصل فلسفی و عقیدتی موکول است.

توضیحی در معنای تقدیر

از سخنان امیرمؤمنان در مورد مالک بودن خداوند به آن چه که بندگان مالک اند.

بیان لطیفی است که به عبایه بن ربیع اسدی فرمود.

عبایه از پیشگاه امیرمؤمنان در مورد «استطاعت» که به وسیله آن می نشینیم و برمی خیزیم توضیح خواست.

فرمود: «إِنَّكَ سَأَلْتَ عَنِ الْإِسْطَاعَةِ، فَهَلْ تَمْلِكُهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْ مَعَ اللَّهِ؟»

- از استطاعت پرسیدی، بگو بینم: آیا تو این استطاعت را بدون خدا مالک هستی یا همراه با خدا و به شراکت او؟!

عبایه ساکت شد، امیرمؤمنان فرمود:

- اگر می گفتی: همراه خدا مالکی، کافر می شدی و تو را می کشتم. و اگر می گفتی بدون خدا مالکی، باز هم کافر می شدی و تو را می کشتم.

عبایه گفت: پس چه بگویم؟ ای امیرمؤمنان!

فرمود:

تقول: إِنَّكَ تَمْلِكُهَا بِاللَّهِ الَّذِي يَمْلِكُهَا مِنْ دُونِكَ، فَإِنَّ مَلِكَكَ إِيَّاهَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ عَطَائِهِ، وَإِنْ سَلَبَكُهَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ بَلَائِهِ، فَهَوِ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَكَ، الْقَادِرُ عَلَى مَا عَلَيْهِ أَقْدَرُكَ؟ (۲)

۱- انسان، آیه ۳۰

۲- تحف العقول، ص ۱۵۲

ص: ۲۴۰

می گویی: به عنایت و لطف او تو مالکی، که اگر چیزی را به تو تملیک کند آن لطف و موهبتی است در حق تو، و اگر آن را از تو بگیرد، آزمایشی است در حق تو. او مالک علی الاطلاق است به چیزی که به تو بخشیده است و قادر علی الاطلاق است به آن چه که تو را به آن توانا ساخته است.

امیرمؤمنان در این بیان پراج خود مالکیت اشیاء و اشخاص را در مورد آثار وجودی خود بر توحید افعال مبتنی ساخته است. و مالکیت انسان بر افعال خود نیز مشمول توحید افعال است و در نتیجه مالکیت انسان، مالکیت استقلالی نیست، بلکه هر سبب و علتی که در جهان اسباب و علل هست در تأثیر و علت خود مستقل نیست، تعبیر این که «اگر چنین و چنان می گفتم تو را می کشتم» گواه آن است که مسئله بر مبنای توحید افعالی است.

بر اساس فرموده امام علیه السلام به طوری که خود سبب و علت، ملک خداست، وصف سببیت و علت آن نیز ملک خداست، و اثری که از علت و سبب پدید می آید اگرچه به خود علت و سبب هم نسبت داده می شود ولی در واقع از آن خداست و مالک واقعی اسباب و مسببات خداست. و اگر سببی هم اثر خودش را مالک باشد به تملیک خداست و این مالکیت در عرض مالکیت خدا نیست بلکه در طول مالکیت خدا و در پرتو آن است.

این مطلب را ممکن است در ضمن مثال ساده ای چنین ترسیم کنیم: اگر شما در ذهن خود اشیاء و صورت های ذهنی ترسیم کنید و آنها را صاحب آثار و افعال تصور کنید، آن صورت های ذهنی فاعل و مخترع کارهای خود خواهد بود.

مثلا اگر انسان خیالی را در ذهن خود مجسم کنید که می خورد و می آشامد به یکی نیکی می کند و به دیگری به ناحق تجاوز و ستم می کند. در این جا آن انسان خیالی مالک آثار خود و فاعل افعال خود می باشد و شما نیز که این صورت خیالی را در ذهن خود آفریده اید مالک آن انسان خیالی و مالک همه آثار و افعال او نیز هستید.

ص: ۲۴۱

به او گفته می شود که می خورد، می آشامد، نیکی می کند، خون می ریزد. ولی این صفت ها به شما گفته نمی شود، بلکه به شما فقط گفته می شود که پدیدآورنده و مالک و صاحب او هستید.

پایان

اینها فرازهایی از سخنان امیرمؤمنان علیه السلام پیرامون مسائل فلسفه الهی است که با کمبود سرمایه علمی و نبودن مجال کافی مطرح گردید. لیکن همین نمونه های یاد شده خواننده را با اقیانوس ناپیدای کرانه معارف عالی الهی در سخنان نخستین پیشوای شیعیان امیرمؤمنان علیه السلام آشنا می سازد.

هدف ما (مؤلف) را از طرح این مباحث، می توان در سه نکته خلاصه کرد:

۱. برای افراد محقق و پژوهش گر و آشنا با مسائل فلسفی ثابت شود که در امت اسلامی نخستین فردی که در مسائل فلسفه الهی اقامه برهان کرده، امیرمؤمنان است. و از این رهگذر او را بر همه دانشمندان و پژوهش گران این فن برتری روشن و حقوقی مسلم است، زیرا او بود که باب استدلال و اقامه برهان را در مسائل فلسفه الهی باز کرد.

۲. برای کسانی که می خواهند از تاریخ فلسفه و تاریخ طرح مسائل گوناگون جست وجو کنند و سیر تحول و تکامل آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند، نمونه های زنده و ارزنده ای از سخنان امیرمؤمنان تقدیم کنیم که بی هیچ تردیدی باور کنند که امیرمؤمنان نخستین کسی است که به این مباحث توجه کرده است و پیش از او این استدلال ها به خاطر احدی خطور نکرده است.

گذشته از این که پیشینیان از اقامه این براهین در زمینه فلسفه الهی غافل بودند، پس از امیرمؤمنان نیز قرن ها این براهین در بوته بی توجهی ماند تا در این اواخر گروهی از پیشروان دانش و مغزهای متفکر فلسفه به کشف این معارف نهفته در سخنان پیشوای

ص: ۲۴۲

پرهیزگاران موفق شدند.

۳. امیرمؤمنان نخستین کسی است که واژه های عربی را در طرح مباحث فلسفی به کار برد. در حالی که این واژه ها بر اساس معانی اولیه و استعمال های رایج خود برای بیان مقاصد فلسفی وافی نبود و نیاز مبرمی به تجرید آنها از معانی اولیه و موارد استعمال متداوله داشت که امیرمؤمنان آن واژه ها را با نوعی تجرید از ریشه اصلی خود به کار برده است که به چند نمونه آن اشاره می کنیم:

- منعتها «منذ» القدمه.

- حمتها «قد» الأزلیه.

- جنبتها «لولا» التکمله

- إن قیل: کان، فعلی تأویل الأزلیه.

- و ان قیل لم یزل، فعلی تأویل نفی العدم.

- واحد لامن عدد.

- دائم لا بآمد.

و غیر آنها از واژه هایی که شرح آنها در فصل های پیشین به طور فشرده گفته شد، از قبیل: حقیقت، قوه، استعداد، علت و معلول و جز آن.

این رساله در سال ۱۳۷۹ هجری قمری بنا به درخواست جمعی از برادران عراقی به رشته تحریر درآمد. (۱)

۱- و ترجمه آن در ۱۳ رجب ۱۴۰۲ (سالروز ولادت با سعادت مولود کعبه امیرمؤمنان علیه السلام در حرم اهل بیت، «قم» به پایان رسید. «مترجم»

ص: ۲۴۳

منابع

- ۱- الاحتجاج، ابومنصور احمد بن علی بن ابیطالب طبرسی، از علمای قرن ششم. چاپ ۱۴۰۱ بیروت، با پاورقی های سید محمد باقر خراسان.
- ۲- احقاق الحق، قاضی نورالله شوشتری، که در سال ۱۰۱۹ ه در هندوستان به جرم دفاع از حریم مقدس تشیع به شهادت رسید و قبر شریفش در اکبر آباد (مشهور به آگره) زیارتگاه خاص و عام است.
- چاپ اول این کتاب در ۱۵ جلد در تهران به چاپ رسیده است. چاپ اسلامیة- تهران به اهتمام و پاورقی های ارزنده آیه الله مرعشی نجفی مدظله.
- ۳- اصول کافی، ابوجعفر یعقوب کلینی، متوفی ۳۲۹ ه با تصحیح و مقابله استاد حسن زاده آملی و پاورقی های علی اکبر غفاری. چاپ ۱۳۸۸ ه اسلامیة، تهران.
- ۴- بحارالانوار، مولی محمد باقر مجلس، متوفی ۱۱۱۱ هجری، چاپ جدید ۱۱۰ جلدی، تهران.
- ۵- تاج العروس، محمد مرتضی زبیدی، به تاریخ ۱۱۸۸ ه. چاپ قاهره ۱۳۰۶ ه.
- ۶- تحف العقول، ابومحمد، حسن بن علی بن الحسین بن شعبه حرانی از اعلام قرن چهارم. چاپ ۱۳۹۴ ه. بیروت (چاپ پنجم).
- ۷- التوحید، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مشهور به «شیخ صدوق» متوفی ۳۸۱ ه، چاپ بیروت ۱۳۸۷ ه.

ص: ۲۴۴

۸- شرح غرر و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی. شرح: جمال الدین محمد خوانساری. تصحیح و تحقیق، محدث ارموی.

شامل ۱۱۰۵۰ خطبه و حدیث از پیشوای پرهیزگاران امیرمؤمنان علی علیه السلام در ۶ مجلد و ۳۲۲۲ ص، از انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳۶۰ ش.

۹- شرح نهج البلاغه، ابوحامد، عزالدین ابن ابی الحدید معتزلی متوفی ۶۵۶ ه، چاپ ۱۳۷۸- قاهره در ۲۰ مجلد.

۱۰- عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، متوفی ۳۷۱ ه، چاپ ۱۳۷۸ تهران، انتشارات جهان، با تصحیح سید مهدی لاجوردی.

۱۱- معانی الاخبار، مرحوم شیخ صدوق متوفی ۳۸۱ ه، چاپ ۱۳۷۹ مکتبه الصدوق تهران، با تصحیح و پاورقی علی اکبر غفاری.

۱۲- المیزان فی التفسیر القرآن، علامه بزرگوار سید محمد حسین طباطبائی متوفی ۱۴۰۲، چاپ ۱۳۹۷ تهران (چاپ سوم) در ۲۰ مجلد.

۱۳- نهج البلاغه، سید رضی، متوفی ۴۰۶ ه.

شامل: ۲۴۱ خطبه، ۷۹ نامه و ۴۸۰ کلمه قصار از سخنان علی علیه السلام که توسط شریف رضی در سال ۴۰۰ هجری گردآوری شده است.

تصحیح و شرح لغات و فهرست بندی: دکتر صبحی صالح. چاپ ۱۳۸۷ بیروت (چاپ اول) همراه با ۲۰ رقم فهرست.

۱۴- نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، شیخ محمد باقر محمودی، چاپ لبنان در ۸ مجلد.

ص: ۲۴۵

۶ رساله ای درباره اعجاز و معجزه

اعجاز و معجزه چیست؟

اشاره

۱. معجزه هرچه بوده باشد و به هر شکل و صورتی اتفاق افتد، بالا-خره امری است خارق العاده و بیرون از نظام علل و معلولات و اسباب و مسبباتی که ما بنا به عادت به آنها برخورد کرده و آنها را می شناسیم.

حال اگر پدیده و حادثه ای فرض شود که علت و سبب شناخته شده ای داشته باشد و ما به همان علت پی ببریم، یا با قرائنی که از مورد حادثه دست گیرمان می شود، بفهمیم که سببی از قبیل همان اسباب عادی موجب بروز آن پدیده و تحقق آن حادثه است، اگر چه ما نتوانسته باشیم کاملاً به هویت سبب پی ببریم، در همچون مواردی پدیده و حادثه را هرگز معجزه نمی نامیم، بلکه معجزه امری را می گوئیم که با اسباب و علل عادی قابل توجیه نبوده و ما می دانیم که پای اسباب عادی در تحقق دادن به این واقعه، لنگ و از عهده توانایی آنها بیرون است.

در عین حال هر خارق العاده ای را هم معجزه نمی گوئیم، زیرا کرامت و استجاب دعا و سحر و نظایر آن نیز عموماً خارق العاده بوده و در این صفت با معجزه شریک اند، اگر چه با آن فرق هایی دارند.

«معجزه» یا آیه معجزه (به حسب اصل تسمیه) چنان که از لفظش پیداست امر خارق العاده ای است که برای اثبات حق و مقارن با تحدی (دعوت به مقابله) تحقق پیدا می کند، چنان که قرآن کریم از جماعتی از انبیای عظام مانند صالح و موسی و

ص: ۲۴۸

عیسی و غیر آنها- صلوات الله علیهم- نقل می کند و چنان که خود قرآن کریم نیز در مقام اثبات حقانیت خود- که کلام خداست- تحدی می کند.

انبیا معجزاتی را که می آورند به این عنوان بود که امری است که جز خدای عزوجل، همه از آوردن مانند آن عاجزند و این شاهد بندگان او مبعوث و برانگیخته شده اند یا پیغامی آورده اند.

«کرامت» امری است خارق العاده که به واسطه تقرب در پیشگاه خداوند و لطافت روح و صفای باطن از انسان صادر می شود، ولی نه برای اثبات حق با تحدی اگرچه ممکن است حقی با آن اتفاقاً ثابت شود.

استجاب دعا معلوم است.

«سحر» به حسب متعارف، امر خارق العاده ای را گویند که از راه تصرف در مشاعر ادراکی انسان مسحور، تحقق پیدا کند، بنابراین با قطع نظر از ادراکات انسانی، تحقق نفسی و واقعی نخواهد داشت، مانند انواع چشم بندی و تسخیر اشخاص و ایجاد حب و بغض و جدایی انداختن میان زن و شوهر و عقد الرجال که عموماً به تصرف در ادراک مربوط می باشد.

از این رو، اقسام کهنات و احضار ارواح و تأثیرات دیگر نفسانی از مفهوم سحر خارج می باشند، ولی همه آنها در این که اموری هستند خارق و در غیر راه حق، شریک اند.

۲. اگرچه تاریخ قطعی پیدایش این بحث (معجزه) در دست نیست و روی هم رفته بحثی است بسیار قدیمی، ولی در هر حال ما شک نداریم که سر این رشته از سخن از این جا باز شده که آیا خرق عادت جایز است یا خیر؟ و آیا نظام علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت که در جهان ماده مشهود بوده و هر پدیده و حادثه ای که در محیط طبیعت به ظهور می پیوندد اسباب مخصوصه ای دارد که بی این که آنها قبلاً تحقق پذیرند مسببات آنها تحقق پذیر نخواهند بود، ممکن است به هم بخورد یا نه؟ و

ص: ۲۴۹

آیا کلیت قانون علیت و معلول استثنا برمی دارد یا نه؟

چنان که ملاحظه می شود، این بحث عقلی است و تنها از راه استدلال عقلی می توان آن را ثابت کرد و هیچ گونه تعبد و تقلیدی در آن تأثیر ندارد، زیرا اگر هم فرض کنیم که نبی یا امام معصومی به وجود معجزه صراحتاً خبر دهد، ثبوت صدق خبر وی از راه عصمت نبوت و ثبوت نبوت نیز از راه معجزه خواهد بود و بالاخره می رسد به جایی که خود به خود باید ثابت شود، نه از راه تعبد و تقلید.

۳. چنان که روشن شد، اثبات «معجزه» از راه تعبد و تقلید ممکن نیست و تنها راهی که برای تأمین این منظور باید پیمود، استدلال عقلی است.

استدلال را از دو راه می توان پیش برد: راه امکان و راه وقوع. به عبارت دیگر یا باید موردی پیدا کرد که خواص و آثار اعجاز را دارا بوده باشد و با ضم خواص اعجاز به مورد، استدلال به تحقق معجزه کرد که روشن ترین راه هاست، زیرا با اثبات وقوع هرچیز امکان آن نیز اثبات خواهد شد، چنان که در قرآن کریم همین راه پیموده شده است.

و یا باید مورد یا مواردی از خارق عادت پیدا کرد که از نظر خرق عادت و شکستن نظام معهود طبیعت مثل یا نظیر معجزه بوده باشد، آن گاه از راه این که امکان چیزی امثال و نظایر آن را تضمین می کند، امکان معجزه را که خود خارق عادت است اثبات کرد.

چنان که در بحث اعجاز از تفسیر المیزان (جلد اول) اشاره رفته، اقوام و امم انبیای سلف نیز که طبق نقل قرآن کریم برای اثبات صدق دعوی نبوت از انبیای خودشان معجزه می خواستند در واقع همین طریق را به کار می بستند؛ یعنی یک امر خارق العاده ای می خواستند که با صدور آن از پیغمبر خدا صدق دعوی پیغمبری او ثابت شود؛ یعنی از برای نبوت و وحی که خود خارق عادت است، مثل و نظیری از خوارق عادت می خواستند تا صحت تحقق وحی و نبوت که از جهت حس راهی به آن

ص: ۲۵۰

نداشتند روشن شود.

۴. خصم ما که ثبوت معجزه را انکار می نماید، تنها حجتی که برای ابطال معجزه اقامه می کند این است:

ثبوت معجزه ناقض کلیت قانون علت و معلولی می باشد، در صورتی که ضرورت عقل قضاوت می کند که در جهان طبیعت پدیده و حادثه ای بدون علل طبیعی تحقق پذیر نیست و هر موجود تازه ای یک سلسله اسباب و عوامل مخصوص دارد که وجودش زائیده وجود آنهاست.

اکنون اولاً: باید دید که معنای کلیت قانون علت و معلول چیست؟ و آیا طبق اعتقاد فطری ما که هر حادثه و پدیده ای علت می خواهد، علت عادی می خواهد یا این که علتی می خواهد خواه عادی باشد یا غیر عادی؟

و ثانیاً: آیا حقیقت «معجزه» قانون علت و معلول را نقض نموده و استثنایی اثبات می کند یا خیر؟

و ثالثاً: این که قرآن شریف نظرش نسبت به این دو مسئله چیست؟ آیا قانون علیت عمومی را تصدیق دارد و به همان معنا که ما با فطرت خدادادی خود علتی اثبات می کنیم، او نیز اثبات می کند یا خیر؟ و دیگر این که امر معجزه را چگونه توجیه می کند؟

۵. نباید تردید داشت که انسان با سرشت خدادادی خود از برای هر پدیده و حادثه ای علتی اثبات می کند و به خود حق می دهد که درباره هر حادثه ای که اتفاق بیفتد بپرسد که چرا شد؟ و هر چه به چشمش بخورد در پی کنجکاوی از علت پیدایش آن برآید و هر صدایی که به گوشش برسد، برگشته از سبب آن بحث و تفتیش کند و این همه سعی و کوشش آدمی در راه وصول به مقاصد و این همه امید و آرزو که انسان در طریق رفع حوایج طبیعی و پیروزی یافتن بر طبیعت در مبارزه های حیاتی دارد و این همه تعلیم و تربیت که در میان این نوع دایر است و این همه پیش بینی ها و

ص: ۲۵۱

پیش‌گویی‌ها و این همه کنجکاوی‌های علمی، همه و همه روی اساس اعتقاد به قانون علیت عمومی است.

هرگز فطرت انسانی حاضر به پذیرفتن پیدایش امری نیست مگر این که قبلاً جریانی پدید شود که منجر به پیدایش آن امر گردد. هرگز نفس آدمی رابطه را در میان حوادث و اجزای این عالم قابل بطلان نخواهد دانست، نه تنها انسان بلکه حیوانات زبان بسته نیز که برای سیری به سوی علف و برای سیرابی به سوی آب و برای تناسل نر و ماده به سوی همدیگر متوجه می‌شوند، رابطه حوادث و اجزای جهان را نادیده نخواهند گرفت و نظام هستی را به دست اتفاق و گزاف نخواهند سپرد.

از برای پیدایش هر چیزی، چیزهای دیگری (علل) پیش از آن لازم است که بر اثر برخوردهای گوناگون آنها، آن چیزها و انواع پدیده‌ها و حوادث طبق ارتباط مخصوصی به وجود آید.

ما اگر بخواهیم برای رفع حاجت گرسنگی سیر شویم، باید نانی به دست آورده و بخوریم، یعنی پیدایش سیری (معلول) متوقف است به مجموعه‌ای از امور و حوادث (مثلاً انسان، اراده، اعضای انسانی که برای خوردن به کار می‌افتند، خوردن که مجموعه‌ای از افعال انسان است، نان، زمان و مکان). بدیهی است اگر اینها را فرض نکنیم هرگز معلول که خوردن است، تحقق پیدا نخواهد کرد و به همین قیاس

و هرگز در این عالم حادثه‌ای فرض نمی‌توان کرد که به هیچ وجه به زمان و مکان و اجزای دیگر عالم ارتباط نداشته باشد و هرگز ذی‌شعوری و اراده از پیش می‌رود، از اعتقاد به چنین ارتباط و علیتی سرباز زنند.

ما این اعتقاد فطری را داریم و طبق آن پیوسته در کارهای روزمره جزیی و هم چنین در کنجکاوی‌های کلی علمی رفتار کرده و علل و عواملی را که از برای حصول هر مقصدی عادتاً سببیت و علیت داشته باشد به کار می‌بندیم، ولی گاهی در میان جریانات حوادث عادی حوادث نادرالوجود دیگری می‌یابیم که آنها را با علل و

ص: ۲۵۲

اسباب طبیعی عادی که معهود ما می باشند، نمی توان توجیه کرد.

از اهل ریاضت نفس امور غریبه و عجیبه ای سر می زند از قبیل تحریک اجسام و شفای مرضی و جذب و دفع و غیر آنها که با وسایل طبیعی توأم نیستند و این حوادث گرچه در برابر حوادث بی پایان جهان بسیار کم و ناچیزند، ولی در جای خود بسیار زیادند و داستان و حکایت های قابل اطمینان زیادی در این باب نقل شده، و کتاب های زیادی در این خصوص به رشته تألیف درآمده و پیوسته در روزنامه ها و مجله ها و سایر نشریه های عمومی، اعمال خارق العاده زیادی از مرتاضان هندی و آفریقایی و اروپایی نشر می شود، به طوری که برای شک و تردید جایی باقی نمی گذارد. (۱)

۱- از حوادث جالب توجهی که در همین نزدیکی ها اتفاق افتاد، نمایشی است که یک مرتاض هندی پس از چند روز پخش اعلان، بالاخره در استادیوم امجدیه تهران برگزار کرده و روزنامه ها درباره آن مطالبی نوشتند. روزنامه اطلاعات در شماره روز ۲۷ خرداد ۱۳۳۷ می نویسد: «ساعت پنج بعد از ظهر دیروز برنامه عملیات مرتاض هندی (سوی دیو مورتی) در استادیوم امجدیه برگزار شد. مورتی نخست یک میله دوازده میلیمتری آهنی را به وسیله گردن و شکم خم کرد. نوک این میله مانند نیزه تیز بود و پس از خاتمه عملیات جای نیزه در حدود یک سانتی متر در شکم مرتاض گود شده بود. بعد مورتی یک تسمه آهنی شش میلیمتری را به وسیله انگشت، دور دست خود پیچید و سپس نوبت به پاره کردن یک ورقه آهن با دست رسید و ابتدا مشت محکمی به وسط آهن ورق زد و پس از تلاش زیاد قسمت کوچکی از آهن را جدا ساخت. پس از انجام این عملیات، مقداری خرده شیشه خورد و خرده های شیشه را زیر بدن خود ریخت و روی آن به راحتی دراز کشید و یک ماشین باری از روی شکم او گذشت و کوچک ترین آسیبی به وی نرسید. پس نوبت گذشتن تراکتور جاده صاف کن رسید. راننده تراکتور ابتدا چندین بار سعی کرد از تخته ای که روی بدن مرتاض قرار داده شده بود بالا- برود، ولی موفق نشد و بالاخره هم موقعی که تراکتور از تخته بالا- آمده و روی شکم مرتاض قرار گرفت ناگهان چپ شد و راننده آن به طرفی پرتاب گردید و در این حادثه خطر بزرگی از سر چند نفر که در اطراف تراکتور ایستاده بودند گذشت، زیرا اگر تراکتور روی بدن کسی می افتاد مرگ او حتمی بود. پس از ختم این واقعه که به خیر گذشت، مقداری آتش درست کردند؛ مرتاض با پای برهنه با موفقیت از روی آن رد شد. سپس او اتومبیلی را به وسیله طناب به دور کمر بست و از حرکت آن جلوگیری کرد. آن گاه یک گاری را که مقداری آهن آلات روی آن گذارده بودند با موی سر کشید و آن را به حرکت درآورد. در این موقع نوبت به از کار انداختن نبض و قلب رسید. این دو عمل نیز با موفقیت پایان پذیرفت. آخرین قسمت برنامه پیچاندن طناب به دور گردن و کشیدن آن به وسیله ۲۵ نفر از دو طرف بود که آن هم با موفقیت انجام یافت». در اواخر سال ۱۳۵۴ هم درآویش قادری اعمال بسیاری از این قبیل انجام دادند که نمایش فیلم مستند آن در تلویزیون چند روز ادامه یافت و مشروح جریان آن را روزنامه اطلاعات و کیهان (مورخ بهمن ماه ۱۳۵۴) با عکس های دیدنی منتشر ساختند

ص: ۲۵۳

چیز دیگری هم که نباید در آن تردید داشته باشیم این است که در همه این حوادث خارق العاده، اراده اشخاص دخیل است و در عین حال روابط مادی قضایا با خارج ماده محفوظ است. به این معنا که اولاً: هر یک از این وقایع که اتفاق می افتد؛ مثلاً مرتاضی که به مجرد خواست و اراده خود جسمی را از جایی به جایی حرکت داده و انتقال می دهد، با اراده و شعور خود این کار را می کند و هرچه اراده وی قوی تر بوده باشد، اثر قوی تر و مقاومتش در مقابل موانع بیشتر است.

ثانیاً: این واقعه در محیطی واقع شده و ارتباطی با زمان و مکان و ماده ای که عمل روی آن قرار می گیرد و شخص فاعل و حضار قضیه دارد و ارتباط نیز ارتباط علت و معلول است. در این موارد، اسباب عادی کار نمی کنند، زیرا به حسب معمول اگر بخواهیم مثلاً جسمی حرکت کرده و از جایی به جایی منتقل شود، ناچاریم آن را با نیروی بدنی خود اتصال دهیم یا به نیروی دیگری مانند حیوان یا ماشین ببندیم و هرگز معهود نیست که اجسام به مجرد خواست و اشتیهای نفسانی ما حرکت کنند یا از حالی به حال دیگری بیفتند.

دانشمندان علوم مادی بر اثر مشاهده این قبیل وقایع که فرضیه های علمی برای توجیه آنها کافی نیست، فرضیه تازه ای تصویر کرده اند مشعر به این که این گونه تأثیرات به واسطه امواج مرموزی است که ریاضت های شاقّ نفسانی آنها را به تسخیر مرتاضان درآورده و در اختیارشان قرار می دهد!

ص: ۲۵۴

اگرچه این فرضیه هنوز کاملاً به ثبوت نرسیده، ولی اجمالاً حق با آنهاست و در صورتی که اسباب و علل معهوده در موارد مذکور موجود نبوده و فرضیه های علمی سابق وافی به توجیه این گونه حوادث نباشد، ناچار از یک سبب غیرمعلوم باید بحث کرد که برای توجیه عموم حوادث کفایت نماید، زیرا چنان که دانستیم، همه این وقایع خارقه، ارتباط علی و سببی با محیط ماده دارند و در نتیجه باید همه احتیاج مادی آنها به اسباب تأمین شود. در نتیجه باید گفت که در جهان ماده از برای حوادث مادی علل و اسباب مادیه ای موجود است که تحقق هر حادثه ای متوقف به تحقق آنها بوده و هیچ گونه تخلفی در کار نیست، خواه ما بدانیم یا ندانیم. نهایت مطلب این که لازم نیست علل و اسباب عادی همیشگی بوده و دوام داشته باشند، زیرا علاوه بر این که هیچ گونه دلیلی بر نفی علل و اسباب خارق العاده و نادرهالوقوع نداریم، مواردی مشاهده می نماییم که کاملاً از علل و اسباب عادی خالی هستند.

از بیان گذشته روشن می شود که خرق عادت مانند کارهای عجیب اریاضی و نظایر و امثال آنها از قبیل معجزه و کرامت و سحر و غیره امکان وقوع دارند.

اکنون دو مطلب را باید در نظر آورد: اول این که ما با اتکای به براهینی که اقامه کرده ایم، سرتاسر جهان ماده را یک واحد وسیع از حرکت می دانیم و دانشمندان مادی نیز در این نظر از ما بسیار دور نبوده و جهان ماده را مؤلف از حرکت می دانند- اگرچه در تصویر مطلب و تشخیص هویت این حرکت اختلاف داریم- و جای تردید نیست که حرکت، محرک می خواهد، زیرا حرکت کار است و کار کننده ای می خواهد که با کنش او کار ظهور پیدا کرده و با دست از کار کشیدن او کار نیز نابود می شود. و در نتیجه این محاسبه، بالای سرعلل و اسباب طبیعی، علتی مافوق طبیعت باید اثبات کرده و پذیرفت.

و چون جهان هستی واقعی غیرقابل بطلان دارد (نه به این معنا که در آینده عدم به جای وجود عالم نمی نشیند، بلکه به این معنا که هستی مجموع و گذشته و آینده جهان

ص: ۲۵۵

قابل تبدل به عدم و نیستی نیست) علت مافوق طبیعت جهان باید واجب الوجود بوده باشد یا بالاخره به واجب الوجود برسد و در نتیجه این بحث باید گفت: حوادث مادی که بی تخلف علل مادی دارند، بالای سر آنها یک علت واجب الوجود و مبدأ آفرینش و هستی پایداری موجود است.

ولی بحث های دیگری نیز به ثبوت می رساند که در میان علل مادی و علت واجب الوجود جهان، یک سلسله علت دیگر نیز وجود دارند و این مطلب اگر چه با بحث های باریک و دامنه دار در محل خود به ثبوت رسیده، ولی در این جا به نحو ساده و آسانی به دست می آید، زیرا این نکته گذشت که این گونه وقایع با اراده و شعور ارتباط داشته و اراده نسبت به آنها خالی از تأثیر نیست و اراده خود یک پدیده شعوری است و چون هیچ کدام از خواص عمومی ماده (مانند مکانی و زمانی و قابل اشاره و انقسام بودن و حجم داشتن) به علم و شعور قابل انطباق نیست، لذا هرگز نمی توان گفت که شعور و اراده مادی اند.

در نتیجه باید گفت: این حوادث خارق العاده چنان که علل مادی مربوط به محل دارند، علتی غیر مادی نیز که اراده و شعور است بالای آنها دارند نه در صف وجود مادی آنها و به عبارت دیگر، در طول آنها نه در عرض آنها، و بالای همه آنها خدای آفرینش جل شأنه.

و اما در بقیه حوادث مادی ثبوت علل مادی و ثبوت علت علیای خلقت که روشن است و نسبت به علل متوسطه به بحث هایی که در جاهای دیگر شده باید رجوع کرد.

پس همه انواع خوارق عادت طبعاً از اراده و شعور که مافوق اسباب مادی هستند سرچشمه می گیرند و نباید تردید داشت که اراده قابل قوت و ضعف است و شعوری که سرچشمه اراده است، هرچه قوی تر و روشن تر بوده باشد، اراده به همان نسبت قوی تر و صفت مقاومتش در برابر موانع بیشتر خواهد بود. هرگز نمی شود شک نمود که اراده کسی که ایمان قوی به مراد و مقصد خود دارد، با اراده خصمش که منظوری

ص: ۲۵۶

هوس آمیز داشته و ایمانش ضعیف و عزمش سست است، از جهت تأثیر ببرند.

از این جا پیداست که آن چه از این خوارق عادت در راه شر واقع است، یعنی با مقاصد نفسانی و برای تحصیل آرمان های سر تا پا بازیچه دنیوی انجام می گیرد (مانند سحر و کهنات و تصرّفات عجیبه ارتیاضی)، هرگز از جهت قوت به پایه آن چه در راه حق و به اتکای نیروی بی پایان خدای آفرینش به وجود آمده (مانند معجزه و کرامت و دعای مستجاب) نخواهد بود و خاصه معجزه که با تحدّی و در راه اثبات حق بوده و در سر دو راهه حیات و ممات حق استقرار جسته است.

پس معجزه و کرامت و دعای مستجاب خوارق عاداتی هستند که تکیه بر یک سبب غیر مغلوب دارند؛ به خلاف سحر و کهنات و غیر آنها که چون در جانب شر بوده و ارتباطی به ماده دارند و اسباب مادی هرچه قوی تر فرض شوند، قوی تر از آنها نیز جایزالفرض است، لذا قابلیت مغلوبیت را دارند.

این است آن چه می توان در موضوع وجود و هویت معجزه گفت، بی این که مکابره نموده و قانون علیت عمومی را انکار کنیم، یا قانون مزبور را قابل استثنا دانسته و قانونی که در تمام شئون زندگی انسان و حتی در معارف کلیه دینی وی مورد استفاده است ابطال کرده و همه معلومات انسانی را فدای یک فرض غیر واقع نموده باشیم.

اشکال و جواب

مدعیان ما با زبان ریشخند و مسخره به ما می گویند که این عصر آخر الزمان چه منقصتی دارد که از این حوادث پربرکت خالی است و اهل این ازمنه چه گناهی مرتکب شده اند که دستی از غیب بیرون نیامده و کاری نمی کند و با این استعداد شعوری بی پایان و پیشرفت های علمی دهشت زای، با عصایی که اژدها کند یا شتری که از دل سنگ بیرون کشد! این همه تمایلات ضدّ مذهبی را یک سره نمی کند، بلکه دعوت حق در این عصر دانش ناچار شده که برای اثبات حقانیت خود، مردم را به

ص: ۲۵۷

اعصار اساطیر احاله کرده و قصه نار نمرود و ثعبان موسای چهار- پنج هزار سال پیش را که از دسترس مکتشفی دور است، به میان آورد؟

و هنگامی که به آنان گفته شود، فرضیه های علمی امروز حواله های دور و درازتر از اینها دارند؛ مانند پیدایش نوع انسان که بنا به فرضیه های علمی میلیون ها سال پیش به واسطه تطور عالم بوزینه به عالم انسان انجام گرفته و مانند حوادث و داستان های دوران اول و دوم زمین و نظایر آنها، می گویند: بر گه ها و آثار علمی از این حوادث در دست داریم.

این دانشمندان که نمی خواهند حقیقت را بپذیرند، باید توجه کنند که ما نیز نمونه بارز و مصداق زنده و پاینده ای مانند قرآن شریف از معجزه مورد بحث در دست داریم که چهارده قرن است با صدای رسا همه جهانیان را دعوت به معارضه می کند و تا کنون کسی نتوانسته با آن به مقام معارضه بر آید و بعد از این نیز هرگز نخواهند توانست.

گذشته از این، شارع اسلام خارق عادت عمومی دیگری به دست هر فرد مسلمان با ایمان سپرده که در حقیقت معجزه همیشگی پیشوای دین و کرامت امت وی می باشد و آن مسئله «مباهله» است که هر فرد با ایمانی با تأسی به اولین پیشوای خود، پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله، می تواند در راه اثبات هر حقیقتی از حقایق ثابت دین با همین سلاح پنجه در پنجه خصم خود انداخته و با درخواست از پیشگاه خدای توانا فرمان نابودی وی را صادر کند. این دانشمندان هروقت خواستند می توانند با فردی از افراد با ایمان مسلمین مباهله کرده و حقانیت این آیین پاک و دعاوی وی را آزموده و ثبوت و هویت معجزه را از نزدیک به رأی العین مشاهده نمایند (این گوی و این میدان).

اشکال و جواب

می گویند معجزه اگر چنان چه بیرون از قانون علیت بوده و بی علت به وجود آمده

ص: ۲۵۸

باشد، محال است و اگر چنان چه مانند سایر حوادث عادی دارای علتی است، در این صورت معجزه بودنش تنها نسبت به کسی است که جاهل به علت طبیعی وی است و نه نسبت به عالم و اگر چنانچه روزی علوم موفق به کشف همه علل و اسباب طبیعی شوند، دیگر مصداقی برای معجزه نخواهد ماند و در نتیجه معجزه دلیل ثبوت نسبی می باشد نه ثبوت واقعی.

در جواب باید گفت که قانون علیت عمومی - چنان که گذشت - هرگز استثنا بر نمی دارد و معجزه در ردیف سایر حوادث از علل و اسباب مادی برخوردار است، اگرچه علل و اسباب مزبور بر ما مجهول اند. البته نمی توان برهانی اقامه کرد که نوع انسان برای همیشه نخواهد توانست به همه علل و اسباب احاطه پیدا کند، ولی مطلب این است که حقیقت معجزه تنها این نبود که از علل و اسباب مادی غیرعادی سرچشمه می گیرد، بلکه جزء حقیقتش این است که در میان سایر خوارق عادت به یک سبب غیرمغلوبی (قدرت غیرمتناهی) اتکا دارد و در این صورت پی بردن انسان به سبب مجهول معجزه کمترین تأثیری در توانا ساختن او به آوردن معجزه نخواهد داشت.

از این جا روشن می شود که آن چه بعضی از دانشمندان در جواب این اشکال گفته اند که معجزه هر عصر اگر چه ممکن است در عصر دیگر در خور توانایی عادی مردم قرار گیرد، ولی مجرد این که در همان عصر پیدایش خود، آوردن آن برای غیر انبیا از مردم عادی محال بوده باشد، کافی است. زیرا چنان که معلوم شد، قوام معجزه با اتصال به یک سبب غیرمغلوب از برای اثبات حق با تحدی است و این برای همیشه برای غیر اهلش محال است.

اشکال و جواب دیگر

بعضی از اهل بحث گفته اند: نظر به این که عقل ملازمه ای میان آوردن خارق عادت

ص: ۲۵۹

- معجزه- و میان حقانیت مدعای انبیا (مانند توحید و معاد و غیره) نمی بینند، لهذا در حقیقت معجزه دلیلی است عامی نه خاصی.

عامه مردم چون خوش بین و صاف درون اند با مشاهده خارق عادت‌ی سریعاً یقین به حقانیت و حدس به صدق دعوی نبوت می کنند در حالی که میان آوردن خارق عادت و صدق محتویات دعوت ملازمه ای نیست، ولی خواص اعتباری به این حسن ظن ها نداده، بلکه از راه براهین قاطعه حقانیت مواد دعوت را اثبات نموده و اخذ می کنند. در حقیقت کسی که این شبهه را کرده از یک نکته اساسی غفلت نموده است و آن این است که اصلاً معجزه ارتباطی به اصول شرایع و ادیان الهی که یک سلسله معارف روشن عقلی اند، ندارد.

هرگز پیغمبری برای اثبات توحید یا معاد یا نبوت عامه و نظایر آنها دست به معجزه نزده و کسی از امم انبیا نیز برای قبول محتویات دعوت انبیا معجزه ای درخواست نکرده است و اگر کسی به این خیال بیفتد، نادانی است که سزاوار پاسخ نیست، چنان که اگر با وجود معجزه معجزه دیگری بخواهد، درخواست لغوی کرده است؛ نظیر آن که برخی از معاصرین پیغمبر اسلامی با وجود قرآن شریف معجزه دیگری می خواستند.

و این معنا از بیانات قرآنی بسیار واضح است. قرآن شریف اصول معارف اسلام و سایر محتویات دعوت حقه را با استدلال برهانی و در موارد خاصی به حسب مناسبت، با جدل یا پند و اندرز بیان فرموده و از انبیای گذشته نیز همین نوع نقل کرده است.

و چنان که این اشکال کننده می گوید: هیچ ملازمه ای میان معجزه و حقانیت معارف اصلی از قبیل توحید و معاد و غیر آنها نیست، بلکه همانا رابطه میان معجزه و صدق دعوی نبوت (نبوت خاصه) است.

توضیح این که: کسی که دعوی نبوت رسالت می کند مدعی است که اتصال خاصی

ص: ۲۶۰

به عالم غیب و ساحت ربوبی دارد و به واسطه وحی و تکلیم الهی، دستوراتی از برای مردم دریافت داشته است.

این که مدعی نبوت ادعا می کند، به خودی خود یک نوع خرق عادت است، زیرا افراد دیگر انسان با این که مانند مدعی نبوت نوعیت و هویت انسانی دارند، از چنین ادراک و شعوری بی خبرند و از طرف دیگر مدعا نیز چیزی نیست که از راه حواس به دست آمده و همه کس بتواند آن را درک نموده و مشاهده کرده و در نتیجه دعوی مدعی را تصدیق نماید.

و روشن است که برای حل مشکل، مدعی نبوت باید یکی از دو راه را بپیماید: یا آنچه را که خودش مشاهده کرده و فرا می گیرد به دیگران نیز نشان دهد تا از حقانیت دعویش اطمینان یابند، و یا یک خارق عادت دیگر انجام دهد تا معلوم شود اتصال به عالم ربوبی داشته و به عالمی که نسبت به جهان ما حکومت مطلقه دارد وابسته است.

در حقیقت هر دو راه از قبیل خرق عادت اند و اسباب طبیعی عادی از انجام دادن آنها ناتوان اند.

چنان که معلوم است، بنیاد این دو راه به یک اساس محکم عقلی استوار است، و آن این است که حکم به ثبوت و تحقق هر چیزی که از قبیل جزییات خارجی بوده باشد، محتاج به مشاهده است و اگر چنان چه مانند امور روحیه و معنویه قابل مشاهده دیگران نبوده باشد، باید از امثال و نظایر آن چیزی تحت مشاهده درآید تا بنا به قاعده (حکم الأمثال واحد) به امکان یا وقوعش حکم شود.

این مطلب با مراجعه به قصص و عبری که قرآن شریف از جریان تبلیغات انبیا نقل می کند بسیار روشن است، چه مردم «امم انبیا» گاهی از پیغمبران خود تقاضا می کردند که سخن گفتن خدا یا خود او را (تعالی و تقدس) یا ملک را که آورنده وحی است، به آنها نشان دهند و گاهی درخواست داشتند که معجزه ای برای اثبات صدق مدعیانشان بیاورند.

ص: ۲۶۱

از قسم اول، این آیات را می توان شمرد:

«وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ* لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ* مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ» (۱)

«وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا* يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ» (۲)

«وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ» (۳)

و از قسم دوم، نظایر این آیه ها را می توان شمرد:

«أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ .. إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ* قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (۴)

۱- و گفتند (کفار به پیغمبر اسلام): ای آن که به وی ذکر نازل شده است، تو دیوانه ای، چرا ملائکه را پیش ما نمی آوری اگر از راست گویانی. ما ملائکه را نازل نمی کنیم مگر به همراه یک امر حق ثابت (مراد حالت مرگ است که امر حقی است، چنان که از آیات سوره فرقان نیز روشن است) و در این وقت دیگر به آنها مهلت داده نمی شد. (حجر، آیه ۸)

۲- و گفتند کسانی که امید بازگشت پیش ما را ندارند. آیا نمی شود (چرا نمی شود) که ملائکه به ما نازل شوند یا خدای خود را ببینیم، سوگند یاد می شود که اینها به کبر و نخوت نفسانی مبتلا شده و سر پیچی بزرگی نمودند. روزی که اینها ملائکه را می بینند دیگر در هم چو روزی برای گنهکاران (که اینها نیز از آنها می باشند) بشارت و خیر و خوشی در کار نیست. (فرقان، آیه ۲۲)

۳- و آنهایی که نمی دانند (نادان هستند) می گویند آیا نمی شود (چرا نمی شود) خداوند با ما سخن گوید. (بقره، آیه ۱۱۸)

۴- آیا به شما نرسیده است خبر آنهایی که پیش از شما بودند: قوم نوح و عاد و ثمود و کسانی که بعد از آنها بودند که جز خدا کسی از حالشان خبر دار نیست، پیغمبران آنها با آیات روشن نزدشان آمدند- تا آن جا که می فرماید- گفتند (کفار) که شما چیزی نیستید جز این که مانند ما بشرید، می خواهید ما را از آن چه پدران ما پرستش می کردند برگردانید، پس برای ما دلیل روشنی (معجزه) بیاورید. پیغمبران به آنها گفتند: راست است که ما مانند شما بشریم، ولی خداوند به هر که از بندگان خود خواسته باشد. نعمت (از هر نعمت) می دهد. (ابراهم، آیه ۱۱)

ص: ۲۶۲

و به باره ای از گزاف گویی هایی که در مورد درخواست معجزه شده و درخواستشان رد شده، از آیات زیر می توان پی برد:

«وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ» (۱)

«وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ» (۲)

«يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً» (۳)

از بیانات گذشته روشن شد که برای اثبات نبوت خاصه (صدق دعوی مدعی نبوت) راهی جز آوردن معجزه نیست و نیز معلوم گردید که چنان که عوام مردم از معجزه استفاده می کنند خواص نیز همان استفاده را می نمایند.

و اگر چنان چه دلالت معجزه تنها از راه خوش بینی مردمان ساده لوح بود، در حقیقت دلیل گزافی بود و هرگز خداوند علیم و حکیم که از هر گزاف و بیهوده منزّه است چنین درخواست گزافی را اجابت نمی فرمود.

۵. از بحث های گذشته سه اصل ذیل که ارکان معجزه را تشکیل می دهند ثابت شد:

۱- و گفتند: آیا نمی شود (چرا نمی شود) بر وی آیاتی (معجزاتی) از پیش خدایش نازل شود. بگو فقط امر معجزات پیش خدا و به او مربوط است و من فقط یک ترساننده آشکاری هستم. آیا برای آنها کفایت نکرده که ما به تو کتابی نازل کردیم که بر آنها تلاوت می شود. (عنکبوت، آیه ۵۷)

۲- و وقتی که بر آنها آیات بیانات ما تلاوت می شود، آنانی که ایمان به روز جزا ندارند می گویند: قرآنی غیر از این قرآن بیاور یا او را تبدیل نمای. (یونس، آیه ۱۵)

۳- اهل کتاب از تو می خواهند که بر آنها کتابی از آسمان نازل کنی، اینان از موسی بزرگتر از این را خواسته و گفتند خدا را آشکار به ما نشان ده. (نساء، آیه ۱۵۳)

ص: ۲۶۳

اول- قانون علیت عمومی در حوادث جهان، اعم از حوادث عادی و غیر عادی به طور تخلف ناپذیر حکومت می کند.

دوم- در معجزه که یکی از انواع خارق عادت است، نفوس انبیا یعنی اراده آنها دخالت دارد.

سوم- اراده آورنده معجزه به اراده و مشیت شکست ناپذیر خدایی عزوجل اتکا دارد.

اکنون باید دید نظر قرآن شریف در معجزه چیست؟ و آیا چنان که عقل این اصول سه گانه را می پذیرد، قرآن نیز تصدیق دارد یا نه؟

الف) اما قانون علیت عمومی پس از تدبّر در آیات شریفه قرآنی دلالت آنها به ثبوت علت در حوادث به نحو عموم غیرقابل انکار است، زیرا قرآن شریف در موارد حوادث عادی مانند ابر و باد و باران و سبز شدن زمین و ارتزاق حیوانات از آن و توالد و تناسل حیوان و کوشش و حرکت و سکون جانداران، و همچنین در استعمال یقین و خوف و رجا و تحذیر و ترغیب، و هم چنین در تعلیم و تربیت و استعمال استدلال های منطقی به همان وتیره که با دل گرمی علل و اسباب سخن می گوئیم او نیز رفتار می کند.

ب) و در موارد خارق عادت نیز عده ای از معجزات انبیا را می شمارد و هم چنین از استجاب دعا و تأثیر سحر(۱) و چشم زخم(۲) حرف می زند. پس از آن به طور کلی می فرماید: خداوند از برای هر چیز قدر و اندازه ای قرار داده است(۳) و بدیهی است که قدر هر حادثه ای از حوادث به همان اندازه وجودی آن است که به واسطه علل و شرایط وجود او تعیین می یابد، چنان که انسان در خصوصیات دید و شنید و رفت و

۱- مؤمن، آیه ۶۰

۲- بقره، آیه ۱۰۲

۳- «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق، آیه ۳)

ص: ۲۶۴

آمد و کار و کوشش و تغذیه و هضم و غیره محدود با حدود و اندازه‌هایی است که غیر آنها برایش میسر نیست.

مثلاً چیزی را نمی‌تواند ببیند مگر با چشم، آن نیز در حالی که شرایط مساعد عضو و نور خارجی و جسم رنگین خارجی در مسافت محدودی وجود داشته باشد و هم چنین فعل خوردن از وی صادر نمی‌شود مگر با جهاز کامل تغذی و وجود خارجی غذا و شرایط مناسب دیگر که همه علل فعل هستند و به فعل اندازه و حد می‌دهند، مانند قالبی که همه شکل و خصوصیت جسمی که به قالب زده می‌شود مرهون تشکّل درونی اوست.

حال همه موجودات جهان ما از همین قرار است و هر موجودی در فعالیت وجودی خود محدود و محکوم یک اندازه بوده و محدودیتش نیز در اثر محدودیت داخلی و خارجی او و به عبارت دیگر، علل و اسباب پیدایش افعال و آثار او (حوادث) می‌باشد.

عموم آیات قدر در قرآن شریف این حقیقت را به خوبی به ثبوت می‌رساند که یکی از روشن‌ترین آنها آیه ای است که می‌فرماید: «هیچ چیز پیدا نمی‌شود مگر این که خزینه‌هایی از آن پیش ما هست و از آن نازل نمی‌کنیم مگر به اندازه معلومی» (۱).

و نیز می‌فرماید: «هیچ جنبنده ای نیست، مگر این که خدای من از ناصیه او گرفته است، زیرا خدای من کارش یکنواخت می‌باشد» (۲). به حسب دلالت این آیه، قدر که اثر علت می‌باشد در همه حوادث اعم از عادی و غیر عادی به طور یک نواخت حکومت می‌کند.

این آیه از راه دیگر نیز می‌تواند منظور ما را تأمین کند، زیرا خداوند تعالی در

۱- «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» حجر، آیه ۲۱

۲- «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» هود، آیه ۵۶

ص: ۲۶۵

جایی دیگر می فرماید: «خداوند است که آفریننده هر چیز است» (۱) و چون کار خدایی به موجب آیه بالا یک نواخت است، نمی توان فرض کرد که برخی از حوادث عالم ماده (عادیات) از علل و اسباب، پیدایش می پذیرند و برخی دیگر از علل و اسباب به کلی عاری و بدون واسطه از خدای جهان به وجود می آیند.

اما درباره دخالت اراده نفسانی انبیا در معجزه، خداوند عزّ اسمه در جایی از کلام خود می فرماید: «برای هیچ پیغمبری میسر نبود که آیه ای (معجزه ای) بیاورد مگر به اذن خدا و همین که امر خدا آمد، میان پیغمبر و مردم حکم می شود با حکمی که ثابت و تغییرناپذیر است» (۲). دلالت آیه بر این که معجزه از اراده معجزه آورنده سرچشمه می گیرد واضح است، زیرا آوردن آیه را منوط به اذن خدا قرار می دهد و اذن در جایی کار می کند که زمینه اصل مطلب فراهم بوده و از جهت تمامیت زمینه یا رفع موانع نقصی داشته باشد که با اذن رفع شود و گرنه چنان بود که نفوس شریفه انبیا جنبه سببیت نسبت به امر معجزه داشتند، احتیاج به اذن معنا نداشت.

ج) و اما درباره اتکای اراده آورنده معجزه به اراده شکست ناپذیر خدایی عزّ اسمه، آیه گذشته در خصوص معجزه و آیه های زیاد دیگری در پیدایش همه موجودات و حوادث و وقایع، زمام همه چیز را از همه جهت به دست خدای تعالی می سپارند و ملک خالص او قرار می دهند.

ولی در عین حال شکست ناپذیر بودن معجزه را آیاتی بیان می کنند، مانند آیه شریفه «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي» (۳) و آیه شریفه «وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ» (۴) و هم چنین نسبت به

۱- «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» رعد، آیه ۱۶

۲- «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ»

۳- خداوند حکم حتمی کرده است که من و پیغمبران من غلبه خواهیم کرد. (مجادله، آیه ۲۱)

۴- سوگند یاد می کنیم که به نفع بندگان فرستاده شده خود حکم ما تغییرناپذیر است. تحقیقاً آنها از یاری ما برخوردار خواهند بود و تحقیقاً سپاه ما غالب خواهند بود (یا غالب می باشند). (صافات، آیه ۱۷۳)

ص: ۲۶۶

پیغمبران و مؤمنان آیه شریفه «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالدِّينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (۱) و آیه شریفه «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (۲) و مسئله مغلوبیت سحر نسبت به معجزه را آیه شریفه «مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّحَرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُطْلِلُهُ» (۳) بیان می کند، دلالت آیات به مطلوب واضح است.

از این بیان روشن است که قرآن شریف در باب معجزه همان نظری را می پذیرد که پذیرفته شده عقل است. والله اعلم.

محمدحسین طباطبائی

قم - ۱۳۳۷ شمسی

۱- البته ما یاری می کنیم پیامبران خود و کسانی را که به آنها ایمان آورند در زندگانی و دنیا و در روزی که شهود بر پامی شوند. (مؤمن، آیه ۵۱)

۲- مرا بخوانید تا پاسخ دهم (یا بپذیرم) شما را (مؤمن، آیه ۶۰)

۳- آن چه شما آوردید سحر است. تحقیقاً خداوند به زودی باطلش خواهد فرمود (یعنی به واسطه معجزه - کلام موسی به سحره فرعون). (یونس، آیه ۸۱)

ص: ۲۶۷

ص: ۲۶۸

ص: ۲۶۹

نمایه

اعلام

آملی، سید حیدر، ۳۸

ابراهیم بن عمر، ۷۱

ابن ترکه اصفهانی، ۴۴

ابوالحسن اشعری، ۴۰

ابوالهذیل علاف، ۴۰

ابوطالب، ۱۹۶

ابو علی، ۲۸

ابومحمد، حسن بن علی بن الحسین، ۲۴۳

ابومنصور احمد بن علی بن ابیطالب، ۲۴۳

استاد شهید علامه مطهری، ۴۱

امام خمینی، ۳۸

امام رضا علیه السلام، ۶۷، ۷۱، ۸۳

امام صادق علیه السلام، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۸۳

أبو علی سینا، ۲۰، ۲۳، ۴۸، ۸۰

أبو نصر فارابی، ۸۰

بحرانی، میثم، ۳۹

پیامبر صلی الله علیه و آله، ۸۱، ۸۳، ۸۳، ۱۹۵

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۲۴۴

حکیم سبزواری، ۳۸، ۸۱

خرسان، سید محمد باقر، ۲۴۳

خواجه نصیرالدین طوسی، ۳۹

خوانساری، جمال الدین محمد، ۲۴۴

دکتر صبحی صالح، ۲۴۴

دکتر گوستاو لوبون، ۱۶۵، ۱۶۹

ذعلب، ۲۲۸

سعدی، ۴۸

سید الاوصیاء امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام، ۱۹، ۲۸

سید الساجدین علیه السلام، ۱۹

سید الشهدا علیه السلام، ۱۹

سید رضی، ۲۴۴

شوشتری، قاضی نورالله، ۲۴۳

شیخ صدوق، ۷۱

ص: ۲۷۰

صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، ۳۸

صائن الدین علی بن محمد ترکه، ۴۴

صدرالمتالهین شیرازی، ۲۸، ۳۸، ۵۷، ۸۰، ۸۱، ۹۷، ۱۰۹

طباطبایی، علامه سید محمد حسین، ۱۱

عبدالله بن محمد جعفری، ۶۸

عبدالمطلب، ۱۹۶

عزالدین ابن ابی الحدید معتزلی، ۲۴۴

علامه حلّی، ۳۹

علامه کبیر، ۵۲

علی بن حسین بن بابویه، ۲۴۳

عیسی، ۱۸۶، ۲۴۷

غفاری، علی اکبر، ۲۴۳، ۲۴۴

فاطمه دخت اسد، ۱۹۶

فیض کاشانی، ملا محسن، ۳۸

قاضی ابوبکر باقلانی، ۴۰

قمی، علی بن ابراهیم، ۸۳

قیصر، ۶۱، ۷۵، ۷۶

کلینی، ابوجعفر یعقوب، ۲۴۳

گوستاو لوبون، ۱۶۷

لاجوردی، سید مهدی، ۲۴۴

لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۳۸، ۵۹

مجلسی، مولی محمد باقر، ۲۴۳

محدث ارموی، ۲۴۴

محمد بن علی بن حسین علیه السلام، ۸۳

محمد مرتضی زبیدی، ۲۴۳

محمودی، شیخ محمد باقر، ۲۴۴

مرعشی نجفی، آیه الله، ۲۴۳

مسعودی، ۷۰

معتزلی، نظام، ۴۰

موسی، ۱۸۶، ۲۴۷

موسی بن جعفر علیه السلام، ۶۷، ۷۴، ۲۰۹، ۲۳۱

واصل بن عطا، ۴۰

هارون بن عبدالملک، ۶۶

یعقوب بن جعفر جعفری، ۷۴

ص: ۲۷۱

کتاب‌ها

إثبات الوصیه، ۷۰

احتجاج، ۶۷

احقاق الحق، ۲۴۳

ارشاد الطالبین، ۳۹

اصول فلسفه، ۱۷۷

اصول کافی، ۷۱، ۲۴۳

الاشارات والتنبيهات، ۴۸، ۹۷

المیزان، ۴۲، ۶۳، ۵۴، ۱۵۵، ۲۴۹

الهیات، ۲۵، ۲۸

اللّوامع الالهیه فی مباحث الکلامیه، ۳۹

بحار الانوار، ۷۲، ۲۴۳

بررسی های اسلامی، ۱۱، ۱۲

برهان منطق، ۲۰

بصائر، ۷۴

تاج العروس، ۲۴۳

تاریخ تمدن، ۱۶۵

تجريد الاعتقاد، ۳۹

تحف العقول، ۲۴۳

تفسیر علی بن ابراهیم قمی، ۶۸، ۸۳، ۸۶

تفسیر عیاشی، ۶۸

تمهید القواعد، ۴۴، ۴۷، ۷۴

توحید، ۲۷، ۴۸، ۶۵-۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۸، ۸۳، ۲۴۳

خصال، ۶۵

شرح غررالحکم و درر الکلم، ۲۴۴

سرمایه ایمان، ۳۸، ۵۹

شرح اشارات، ۳۹

شفا، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۸

شوارق الالهام، ۳۸

عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲۴۴

قواعد المرام فی علم الکلام، ۳۹

کشف المراد، ۳۹

گوهر مراد، ۳۸

معانی الاخبار، ۶۵، ۶۷، ۲۴۴

نهج البلاغه، ۲۷، ۶۱، ۶۳، ۶۷، ۶۹، ۷۴، ۷۸

نهج السعاده فی مستدرک، ۲۴۴

ص: ۲۷۲

مکان‌ها

آفریقا، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۸، ۲۵۲

آمریکا، ۱۶۳، ۱۶۹

اروپا، ۵۷، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۵۲

انگلستان، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸

بابل، ۱۸۵

بیروت، ۲۴۳، ۲۴۴

پارس، ۷۹

تبریز، ۱۲، ۷۲

تهران، ۱۲، ۵۶، ۵۹، ۲۴۳، ۲۴۴

روم، ۱۸۵

سوئیس، ۱۷۹

شوروی، ۱۶۹، ۱۷۰

فرانسه، ۱۶۳، ۱۶۸

قاهره، ۲۴۳، ۲۴۴

قم، ۱۲

لبنان، ۲۴۴

لندن، ۱۶۵

مصر، ۷۹، ۱۸۵

مکه، ۵۱

هلند، ۱۶۳

هند، ۱۵۲

هیروشیما، ۱۴۷

یونان، ۷۹، ۱۸۵

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 البيت عليهم 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 آباده 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



اصفهان

فائمه



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