



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

دائرة المعارف طهور:

ما وراء الطبيعة

موسم فرهنگی، نشری جام طهور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دائرة المعارف طهران: ماوراءالطبيعة

نویسنده:

واحد تحقیقات موسسه فرهنگی هنری جام طهران

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی هنری جام طهران

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۴	دائرة المعارف طه‌ور: ماوراءالطبیعه
۲۴	مشخصات کتاب
۲۴	روح و نفس
۲۴	مؤمن و دستیابی به حیات حقیقی
۲۶	تعبیر قرآن در مورد «من» واقعی انسان
۲۹	شبهه ی منکران در مورد معاد و پاسخ قرآن به آنها
۳۱	درجات نفس انسان
۳۲	جدال نفس با عقل در اندیشه مولوی
۳۳	چگونگی برخورد با نفس
۳۴	فراموش کردن نفس و اثرات آن از دیدگاه قرآن
۳۵	داستانی در مورد مبارزه با نفس
۳۶	سخنان سعدی در مورد کرامت نفس
۳۷	مبنای اخلاق از نظر افلاطون
۳۸	نظریه کانت در مورد وجدان
۴۵	رابطه میان فطرت و تمایلات آن
۴۶	تفاوت میل و اراده
۵۱	اهمیت خودشناسی در اسلام
۵۵	تفاوت تن پروری با نفس پروری و شهوت پرستی
۵۶	مخالفت اسلام با تحقیر نفس در مکاتب تصوف
۵۹	مسأله نفس و جسم در حکمه الاشراق
۶۱	علم حضوری در حکمه الاشراق
۶۴	رابطه اثبات نفس و علم حضوری در حکمه الاشراق
۶۷	عقل، نفس کلی و ماده در فلسفه اخوان الصفا

۷۳	حدوث نفس و سیر اشتدادی آن در حکمت متعالیه
۷۷	خودآگاهی فطری انسانی
۷۸	خودآگاهی جهانی انسان
۷۹	خودآگاهی ملی انسان
۸۰	تفاوت های انسان با سایر موجودات
۸۱	رابطه سنت خداوند با معجزه و کارهای خارق العاده
۸۳	دیدگاه ایده آلیست و رئالیست برای رسیدن انسان به یگانگی
۸۶	من انسانی یک حقیقت ثابت
۸۷	نظر افلاطون در مورد اخلاق درست
۹۰	نگرانی از مرگ در زندگی انسان
۹۳	ابزارهای شناخت (دل، تزکیه نفس)
۹۴	روان ناخودآگاه و اثبات اصالت روح
۹۵	معنای لغوی تقوا
۹۸	حقیقت تقوا
۱۰۱	انواع تقوا
۱۰۳	رابطه تقوا و آزادی
۱۰۶	مسأله روح در قرآن
۱۰۷	گنج واقعی
۱۰۹	مکشوف نبودن روح و ضمیر انسان برای وی
۱۱۲	یکی از ویژگی های قلب و روح انسان
۱۱۳	اصول اساسی طرفداران فلسفه حسی
۱۱۶	سه پایه اصلی زهد اسلامی
۱۱۷	ترکیب جامعه انسانی از نظر حقیقی و اعتباری
۱۱۹	خودفراموشی، صفت فاسقان
۱۲۳	نظریات مختلف درباره مرگ
۱۲۵	اولین انسان در قرآن

- ۱۲۸ مقام خلیفه الهی انسان در قرآن
- ۱۲۹ انواع انسانها از نظر امام علی علیه السلام
- ۱۳۱ آرزوی مرگ از نظر مکاتب مختلف
- ۱۳۳ آرزوی مرگ از نظر اسلام و قرآن
- ۱۳۷ شیوه صحیح پرورش استعدادهای انسانی از نظر اسلام
- ۱۴۱ اصل فلسفی «صالت روح»
- ۱۴۲ فرضیه حکمای اسلامی درباره وحی
- ۱۴۴ معجزه، حکومت یک قانون بر قانون دیگر است.
- ۱۴۷ نظر علامه طباطبایی در خصوص مراحل ادراک «من»
- ۱۴۸ چگونگی رسیدن بشر به ریاضت های روحی از نظر علامه طباطبایی
- ۱۵۱ حکایتی در خصوص حالات روحی علامه طباطبایی از زبان خودش
- ۱۵۲ حکایتی در خصوص حالات روحی از زبان شهید مطهری
- ۱۵۴ علت تأثیر ریاضت و سختی بر روح از نظر علامه طباطبایی
- ۱۵۵ ظهور قدرت روح انسان در روان درمانی
- ۱۵۹ خواب مصنوعی و چگونگی کشف شعور باطن
- ۱۶۱ داستان دکتر معین در خصوص قدرت روح انسان
- ۱۶۴ حکایت حالات روحی حاج شیخ حسن علی اصفهانی
- ۱۶۵ داستان قدرت علمی اجنه حضرت سلیمان علیه السلام
- ۱۶۶ نمونه هایی از نیروی شعور باطن
- ۱۶۷ ظهور قدرت روحی بشر در احضار روح و معجزات انبیا
- ۱۷۰ دلیل خواباندن فرد مورد آزمایش در هیپنوتیزم
- ۱۷۳ دو نظریه درباره روح و قوای روحی
- ۱۷۶ رسیدن به قدرت های روحی در دین وسیله است نه هدف
- ۱۷۸ حکایت مکاشفه مرحوم آقا سیدجمال گلپایگانی
- ۱۸۰ دو وجه آزادی انسان
- ۱۸۱ عبادت و پرستش در دین زرتشت

- ۱۸۲ وجدان اخلاقی از نظر قرآن کریم
- ۱۸۳ ایمان به خدا؛ مایه تعادل و آرامش روح
- ۱۸۶ اهمیت محاسبه نفس و مراقبه در تعالیم دینی
- ۱۹۰ منشأ ظلم به نفس از نظر تعالیم دینی
- ۱۹۳ آثار عبادت در زندگی انسان
- ۱۹۵ تعبیر قرآن درباره مرگ
- ۱۹۸ شواهدی بر وجود برزخ در آیات قرآنی
- ۲۰۲ دسته بندی انسان ها در حین انتقال روح به عالم برزخ
- ۲۰۴ اثبات روح در نهج البلاغه
- ۲۰۷ اهمیت ریاضت شرعی در رشد روح از نظر امام علی علیه السلام
- ۲۰۹ مسأله روح و بقای آن، یک اصل اسلامی
- ۲۱۰ انکار روح در کتاب «راه طی شده» مهندس بازرگان
- ۲۱۴ نقد شهید مطهری بر نظر مهندس بازرگان در خصوص روح و اراده
- ۲۱۷ آیا مسئله روح یک فکر یونانی است؟
- ۲۱۹ عقیده حکمای اسلامی درباره روح
- ۲۲۰ موارد کاربرد روح در قرآن
- ۲۲۵ نظر مفسرین در خصوص «یستلونک عن الروح»
- ۲۲۸ تفاوت معنای کلمات «امر و خلق» در قرآن
- ۲۳۰ دو وجهه روح انسان
- ۲۳۲ روح؛ وجهه امری انسان
- ۲۳۳ ریشه های فلسفی توجیه وجود روح در انسان
- ۲۳۸ ظرفیت علمی انسان و مسئله تجرد روح با دیدگاه مادی
- ۲۴۲ ظرفیت آرزویی انسان و مسئله تجرد روح
- ۲۴۵ قدرت آفرینندگی وجود (نفس) آدمی
- ۲۴۷ برخی از اصول حاکم بر زندگی آخرت
- ۲۵۰ تأکید قرآن بر مسأله خواب و بیداری در عالم طبیعت

۲۵۱	سهم جسم و روح از لذات و آلام
۲۵۴	بقای روح، ملاک تشخیص انسان در قیامت
۲۵۸	آثار عظمت و بزرگی روح شهدا
۲۶۲	بیماری های جسمی و روانی و تأثیر آنها بر یکدیگر
۲۶۵	منشأ آفات روح انسان
۲۶۶	علل مسخ انسان از نظر معارف اسلامی
۲۶۹	راه نجات از بیماری حسد
۲۷۴	نفس انسان، دروازه ای به عالم معنا
۲۷۶	انسان کامل از منظر مکتب محبت و معرفت
۲۷۷	صعود و نزول ارواح مؤمنان و عرفا
۲۷۹	تأثیر دروغ بر روح و روان انسان
۲۸۴	تفاوت های میان عالم برزخ و قیامت کبری
۲۸۹	آفرینش نفس انسان از نظر ابن سینا و ملاصدرا
۲۹۲	تجربید نفس راه معرفت به احوال پس از مرگ
۲۹۴	آفرینش و تکامل روح در نزد عرفا و نظر اسلام در این باره
۲۹۶	مراحل وجودی انسان
۲۹۷	اهمیت مبارزه با نفس در عرفان و اسلام
۲۹۸	حکایت گلایه پدر علامه طباطبائی به او از عالم غیب
۳۰۲	نحوه کسب بیماری حسد
۳۰۳	تسویل نفس و پیامدهای آن
۳۰۴	عقده های روانی مخفی از نظر عرفا و روانشناسان
۳۰۶	نقد اسلام بر روش ملامتیان در عرفان
۳۰۷	عزت نفس در قرآن و حدیث
۳۰۹	قدرت واقعی از نظر پیامبر اکرم
۳۱۱	کیفیت قبض ارواح توسط ملک الموت از نظر روایات
۳۱۳	نقد اسلام بر سوسیالیسم درباره نحوه رهایی از من و مالکیت فردی

- ۳۱۶ ----- وسعت عالم قیامت، برزخ و ماده به یکدیگر
- ۳۱۸ ----- اثبات عوالم سه گانه وجود آدمی با توجه به وجدانیات
- ۳۲۰ ----- مضمون سؤالات نکیر و منکر و روایتی از امام علی (ع)
- ۳۲۴ ----- نحوه ارتباط بدن، صورت برزخی و نفس انسان در عوالم سه گانه
- ۳۲۶ ----- نحوه وجود صورت مثالی و برزخی انسان در دنیا و برزخ
- ۳۲۸ ----- مناظره امام صادق (ع) با زندیق درباره بقای نفس
- ۳۳۰ ----- بالقوه بودن خلق انسان در بدو تولد
- ۳۳۴ ----- مسئله چشم زخم
- ۳۳۷ ----- تأثیر روح بر جسم انسان
- ۳۳۸ ----- مخالفت اسلام با تحقیر نفس در مکاتب تصوف
- ۳۴۱ ----- ظهور حقیقت توحید در قیامت
- ۳۴۵ ----- ظهور توحید و وجه الهی موجودات بر انسان ها با تهذیب نفس
- ۳۴۹ ----- امراض باطنی، مانع تجلی جمال الهی در قلب انسان
- ۳۵۲ ----- احاطه نفس کمال یافته بر همه موجودات
- ۳۵۴ ----- امتحانات الهی واسطه ظهور حقایق برای انسان
- ۳۵۶ ----- تأثیر نفس های پاک و خبیث در وقایع عالم
- ۳۵۸ ----- نقد و بررسی ادله قائلین به معاد روحانی
- ۳۶۱ ----- وسعت و مقام نفس انسان از زبان شمس الدین مغربی
- ۳۶۲ ----- نظر فارابی درباره تعلق گرفتن نفس انسان به افلاک بعد از مرگ
- ۳۶۷ ----- تجرد روح انسان در آخرت و آگاهی از اعمال دنیوی
- ۳۶۹ ----- معاد از نظر ملاصدرا
- ۳۷۳ ----- حشر و معاد قوای نفسانی انسان از نظر ملاصدرا
- ۳۷۶ ----- هر نفسی، راهی به سوی خداوند
- ۳۷۹ ----- حقیقت صراط مستقیم، نفس امام و انسان کامل
- ۳۸۲ ----- سفرهای نفس در مراحل کمال از نظر حکمای مسلمان
- ۳۸۵ ----- سفرهای چهارگانه نفس در سیر کمالی از نظر محمدحسن نوری

- ۳۸۷ مبارزه با نفس اماره در احادیث
- ۳۹۱ محاسبه نفس از نظر قرآن
- ۳۹۵ کرامت نفس در احادیث
- ۴۰۲ رابطه درجه تجرد نفس و ادراک زمان
- ۴۰۶ چند برابر شدن درک لذات و آلام پس از مرگ
- ۴۱۰ جسم برزخی
- ۴۱۳ حکایت تعلیم و تکمیل پیرمرد و مستضعف سنی در عالم برزخ
- ۴۱۸ کامل شدن نفوس ناقص در عالم برزخ
- ۴۱۹ مبدء، نحوه صدور و تکامل عالم از نظر الهیون و مادی گرایان
- ۴۲۱ شواهد قرآنی بر حرکت جوهری نفس از ماده به مجرد
- ۴۲۲ اقسام نفس از نظر امام علی (ع)
- ۴۲۴ علت تازه ماندن جنازه برخی از علما و اولیای الهی در قبر
- ۴۲۵ حکایت تازه ماندن جنازه شیخ صدوق
- ۴۲۷ نزول ارواح از عالم برزخ به دنیا برای دیدار اهل خود
- ۴۲۹ رسیدن عمل خیر بازماندگان به ارواح
- ۴۳۰ جمع شدن ارواح مؤمنین در قبرستان وادی السلام نجف
- ۴۳۴ اجتماع ارواح مؤمنین در شب های جمعه در بیت المقدس
- ۴۳۵ بدی ارتباط انسان با جن
- ۴۳۶ شجاع و مجاهد از نظر پیامبر اکرم
- ۴۳۷ کرامت نفس و بزرگواری روح در کلام امام علی (ع)
- ۴۴۰ خسارات متصوفه به اسلام
- ۴۴۲ ظهور دوباره انسانیت ساقط شده
- ۴۴۴ جهاد با نفس از نظر پیامبر اکرم
- ۴۴۶ علت نفاق منافقین
- ۴۴۷ معنای مهر خوردن قلب و دل
- ۴۴۸ نتیجه مبارزه با نفس

- نتیجه عدم تزکیه نفس از دیدگاه قرآن ۴۵۰
- پیروی از هوای نفس ۴۵۱
- آزادی معنوی انسان از نظر آیات و روایات ۴۵۲
- مفهوم تقوا از نظر نهج البلاغه ۴۶۳
- معنا و مفهوم هوای نفس ۴۶۹
- مراتب نفس انسان از نگاه قرآن ۴۷۳
- مسأله دوگانگی روح و بدن از نظر اسلام ۴۷۵
- حقیقت روح از نظر قرآن و عقل ۴۸۰
- آثار گناه در روح و روان انسان ها ۴۸۳
- مراتب نفس در احادیث ۴۸۶
- استحکام روح و جسم بر اثر رنج و سختی ها ۴۸۸
- پرسش و پاسخ هایی پیرامون مباحث معرفه النفس ۴۹۰
- بقای شخصیت انسان در روز قیامت ۴۹۴
- تناسخ و مسائل پیرامون آن و پاسخ علامه طباطبایی ۴۹۶
- اختلاف فلاسفه الهی با فلاسفه مادی در مسئله روح ۵۰۲
- دلایل استقلال روح از نظر فلاسفه الهی ۵۱۰
- تأثیر متقابل روح و بدن از نظر فلاسفه ۵۱۸
- نظریات فلاسفه در مورد رابطه روح و بدن ۵۲۳
- رابطه بین روح و جسم پس از مرگ ۵۳۱
- نظر فلاسفه اسلامی در مورد آگاهی انسان از غیب ۵۳۴
- فرآیند خواب از نظر قرآن ۵۳۶
- معنای روح و مراتب آن در قرآن ۵۴۰
- قدرت روح انسان در تله پاتی و خواب مصنوعی ۵۴۶
- قبض روح توسط خدا، فرشته مرگ و ملائکه ۵۵۱
- نظر دین در خصوص احضار روح ۵۵۷
- معانی نفس انسان از منظر روایات ۵۶۴

- ۵۶۹ ----- نقش وحی در تکامل و ساخته شدن انسانها
- ۵۷۱ ----- صبر و استقامت در تهذیب و آراستگی اخلاقی
- ۵۷۹ ----- معنای لغوی و اصطلاحی غرور
- ۵۸۱ ----- مراحل سیر و سلوک در مکتب یوگا
- ۵۸۵ ----- دفاع از خود در مقابل پرسشها
- ۵۸۸ ----- انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی
- ۵۹۳ ----- درجات مختلف علم حضوری
- ۵۹۵ ----- پدیده می خواهم و نظر داستایوسکی در این باره
- ۶۰۰ ----- عدم وصول به هدف بدون وجدان
- ۶۰۳ ----- وجدان و وصول به هدف
- ۶۰۷ ----- اقسام خودآگاهی
- ۶۱۱ ----- مسائلی در رابطه با سطوح مختلف وجدان
- ۶۱۴ ----- بررسی هماهنگی عقل و وجدان
- ۶۲۰ ----- هماهنگی وجدان با علم
- ۶۲۳ ----- درک اصول کلی توسط وجدان
- ۶۲۷ ----- انعکاس فعالیت های وجدانی بر دیگران
- ۶۲۹ ----- رشد شخصیت انسان توسط وجدان او
- ۶۳۲ ----- بررسی وجدان زشت
- ۶۳۴ ----- بررسی مفهوم شکنجه وجدان
- ۶۳۶ ----- بررسی سخن ویکتور هوگو درباره نظارت وجدان
- ۶۴۰ ----- نظارت واقعی وجدان
- ۶۴۳ ----- بررسی نظارت وجدان در دایره المعارف بریتانیکا
- ۶۴۶ ----- بررسی قضاوت وجدان
- ۶۵۱ ----- بررسی مفهوم شنیدن ندای وجدان
- ۶۵۵ ----- وجدان، جنبه ربانی انسان ها
- ۶۵۷ ----- نظر ویکتور هوگو درباره وجدان

- ۶۵۸ ----- بررسی مختلف بودن وجدان انسانها
- ۶۶۱ ----- آزمایش وجدان
- ۶۶۲ ----- دلایل امکان وجود وجدان جهانی
- ۶۶۵ ----- دیدگاه موريس مترلینگ درباره احساس ابدیت وجدان و نقد نظر او
- ۶۷۲ ----- سخنان مترلینگ درباره فرضیه الهیون درباره ابدیت و نقد نظر او
- ۶۷۶ ----- دیدگاه موريس مترلینگ درباره وجدان ابدیت و نقد و نظر او
- ۶۸۲ ----- دیدگاه حکمت متعالیه درباره نوع انسان
- ۶۸۵ ----- اثبات وجود آفریدگار با نفس
- ۶۸۸ ----- موسیقی و مبنای فقهی آن
- ۶۹۲ ----- اهداف وضع احکام الهی
- ۶۹۶ ----- اصالت روح و فرعیت بدن
- ۶۹۸ ----- عدم تأثیر ذکورت و انوئت در فعلیت انسان
- ۶۹۹ ----- روح تمام حقیقت انسان
- ۷۰۰ ----- روح و تدبیر بدن
- ۷۰۳ ----- برهان بقاء روح یکی از دلایل وقوع معاد از دیدگاه قرآن
- ۷۱۲ ----- بررسی دلایل طرفداران استقلال و اصالت روح
- ۷۱۹ ----- دلایل مادی گرایان در عدم استقلال و اصالت روح
- ۷۲۶ ----- انواع خواب و اثبات عالم ملکوت در بحث رویای صادقانه
- ۷۳۱ ----- دو داستان درباره حقیقت داشتن احضار ارواح
- ۷۳۳ ----- تعریفی از روح
- ۷۳۵ ----- تعاریفی از وجدان
- ۷۳۶ ----- وجدان از دیدگاه دانشمندان
- ۷۳۷ ----- بررسی نمودهای وجدان
- ۷۳۹ ----- بررسی محدودیت قدرت وجدان
- ۷۴۱ ----- تفاوت‌های سحر و جادو با معجزه (جعفر سبحانی)
- ۷۴۴ ----- معنای فطرت و جایگاه معلومات فطری

- ۷۴۸ بررسی ویژگی ها و دریافتهای گرایش های فطری
- ۷۵۰ چگونگی دلالت فطرت بر وجود امام و مصلح جهانی
- ۷۵۲ فطرت از دیدگاه قرآن کریم و احادیث
- ۷۵۷ معرفی ابزارهای شناخت حقیقت برای انسان
- ۷۶۱ بررسی پناهگاههای الهی برای حفاظت از شرارت های نفس و شیطان
- ۷۶۷ مطالبی پیرامون پناه بردن انسان به خدا از شرور نفسانی
- ۷۶۹ بررسی اختیاری یا اجباری بودن سعادت و شقاوت ارواح در عالم دَر
- ۷۷۳ تفاوت های سحر و جادو با معجزه
- ۷۷۶ بررسی باطل بودن مسأله تناسخ
- ۷۷۸ انواع تعلقات روح به بدن
- ۷۷۹ راه تشخیص رویای صادق از أضغاث أحلام
- ۷۸۲ بررسی مراتب ریاضت رحمانی
- ۷۸۵ داستان هایی درباره ی غیب گویان بی دین
- ۷۸۷ اقسام سحر و ملحقات آن
- ۷۹۲ بررسی حقیقت سحر
- ۷۹۷ اقسام و احکام تنجیم
- ۸۰۰ اهمیت مبارزه با هوای نفس در روایات
- ۸۰۶ ضرورت ترک هوای نفس در سیر و سلوک
- ۸۱۲ تاثیر انسان بر قوا و صفات مثبت و منفی وجودی
- ۸۱۶ وظیفه انسان در مقابل صفات و قوای منفی خود
- ۸۱۸ کنترل زبان، یکی از راههای تزکیه نفس
- ۸۲۳ کنترل چشم، یکی از راههای تزکیه نفس
- ۸۲۷ جن
- ۸۲۷ شیطان
- ۸۲۷ مؤمن و توجه به هشدارها و پرهیز از خطرات
- ۸۲۹ خارج بودن امور تکوینی از قلمرو شیطان

- شیطان از نظر جهان بینی قرآنی ۸۳۰
- قلمرو فعالیت شیطان از نظر قرآن کریم ۸۳۱
- قلمرو فعالیت شیطان در جهان بینی اسلامی ۸۳۱
- تفاوت اهریمن با شیطان ۸۳۲
- اختیار و آزادی انسان در برابر شیطان ۸۳۴
- وسوسه شیطان و عاقبت پیروی از آن ۸۳۵
- ملاک اسلام و ملاک کفر ۸۳۷
- شیطان از نظر جهان بینی اسلامی ۸۳۹
- رابطه شیطان با گمراهی انسان ۸۴۱
- نقش شیطان از نظر قرآن کریم ۸۴۶
- نقش و کارکرد شیطان طبق آیات قرآن ۸۴۹
- علت رانده شدن شیطان از درگاه خدا ۸۵۳
- نظر علمای اسلام درباره نسبت ایمان و شناخت ۸۵۶
- راه مقابله با وسوسه های شیطان ۸۵۷
- خارج بودن اولیاء الهی از دستبرد شیطان ۸۶۰
- راه های باطل کردن القائنات شیطان بر بالین محتضر ۸۶۱
- وسوسه های شیطان محک جدائی خوبی ها از زشتی ها ۸۶۳
- روایتی از پیامبر درباره تأسف ابلیس از رستگاری مؤمن ۸۶۶
- شیاطین انس از نظر قرآن ۸۶۷
- ارتباط ملائکه و شیاطین با افراد ۸۶۸
- ارتباط آفرینش جهنم و شیطان در قرآن ۸۶۹
- تکبر انسان و شیطان عامل دوری آنها از بهشت ۸۷۱
- فلسفه آفرینش ابلیس از نظر قرآن ۸۷۴
- معنای لغوی و اصطلاحی غرور ۸۷۸
- نامهای قیامت؛ وقت معلوم ۸۸۰
- اهمیت استعاده در قرآن، احادیث و روایات ۸۸۵

- ۸۸۷ ----- راههای مبارزه با شیطان
- ۸۸۹ ----- اخلاص در اعمال و نیات؛ یکی از ارکان استعاذه
- ۸۹۲ ----- تضرع به خداوند؛ یکی از ارکان استعاذه
- ۸۹۳ ----- نمونه ای از مزاحمتهای شیطان برای پیامبران
- ۸۹۳ ----- وسوسه های شیطان در فریب دادن ذی الکفل (ع)
- ۸۹۶ ----- استفهام فرشتگان و اعتراض شیطان در مقابل خلقت انسان
- ۸۹۸ ----- بررسی پناهگاههای الهی برای حفاظت از شرارت های نفس و شیطان
- ۹۰۴ ----- وسوسه های شیطان، یکی از موانع شناخت حقیقت در قرآن
- ۹۱۳ ----- عرش
- ۹۱۳ ----- مصادیق مختلف از عرش الهی
- ۹۱۶ ----- عقل
- ۹۱۶ ----- راه دل یا راه فطرت
- ۹۱۹ ----- محدود بودن امکانات عقلی بشر برای معرفت خدا
- ۹۲۰ ----- تکامل فکری و عقلی بشر
- ۹۲۱ ----- عقل و عاطفه و انس
- ۹۲۲ ----- جهان زیبا
- ۹۲۴ ----- جهان و علم و عقل
- ۹۲۵ ----- جدال نفس با عقل در اندیشه مولوی
- ۹۲۶ ----- تأثیر تعصب و طمع و عجب بر عقل
- ۹۲۸ ----- رابطه سنت و حسن و قبح افعال از نظر معتزله و اشاعره
- ۹۲۹ ----- شرایط فعل حکیمانه
- ۹۳۰ ----- ملازمه عقل و شرع در اصول فقه
- ۹۳۳ ----- تنزیه خداوند از ظلم توسط اشاعره
- ۹۳۴ ----- حسن و قبح افعال الهی از نظر حکمای اسلامی
- ۹۳۵ ----- محتویات ذهن انسان از دیدگاه فلاسفه
- ۹۳۶ ----- نقد نظر احمد امین در مورد علت تمایل شیعه به فلسفه

- ۹۳۷ نقد نظر راسل در مورد تمایل شیعه به فلسفه
- ۹۳۸ انواع عصمت
- ۹۴۰ تفاوت نسبت عقل و ایمان در دین مسیح و اسلام
- ۹۴۴ عقل، نفس کلی و ماده در فلسفه اخوان الصفا
- ۹۵۰ پاسخ به شبهات دانشمندان حس گرا
- ۹۵۳ مسئله اتحاد عاقل و معقول و عقل در حکمت ملاصدرا
- ۹۵۹ رابطه دین و اخلاق از نظر عقلی
- ۹۶۳ نظر فلاسفه اسلامی در مورد اخلاق
- ۹۶۶ اختلاف اشاعره و معتزله در مورد کتاب و سنت
- ۹۶۷ ابزار های شناخت (قوه عاقله)
- ۹۶۹ ویژگی های شناخت عقلی
- ۹۷۵ شناخت تعقلی (تعمیم شناخت حسی از نظر فلاسفه)
- ۹۷۶ شناخت عقلی، تکیه گاه شناخت حسی و تجربی
- ۹۷۸ سیمای عباد از نظر واردات قلبی در نهج البلاغه
- ۹۸۱ مراتب تسلیم
- ۹۸۳ معرفی شیطان به عنوان کافر در قرآن کریم
- ۹۸۵ راز تأثیر تقوا در ازدیاد بصیرت و حکمت
- ۹۸۹ قرآن کتاب نور
- ۹۹۳ اهمیت ذکر و الهام در سخنان حضرت امیر
- ۹۹۵ تأثیر نبوت بر عقل بشری
- ۹۹۶ نقش ایمان در هدایت عقل
- ۹۹۷ ضرورت وجود نبوت برای هدایت عقل به سوی آخرت
- ۹۹۸ مقایسه نسبت عقل و ایمان در دین مسیح و اسلام
- ۱۰۰۲ دشمنان عقل از نظر تعالیم دین
- ۱۰۰۵ روشن بینی عقل و دل در پرتو تقوی و پرهیزکاری
- ۱۰۰۷ نقد نظریه یکسان بودن علم و عقل با جهل و خیال

- تفاوت بلوغ و عقل با رشد ۱۰۰۹
- شکایت های نابجا از عقل و آگاهی در ادبیات ۱۰۱۱
- جوهر انسان از نظر فلاسفه و نقد آن ۱۰۱۳
- مکاتب ضد مکتب عقل و فلسفه ۱۰۱۴
- اعتبار معرفت عقلی از نظر اسلام ۱۰۱۵
- مقام انسان در میان موجودات از نظر قرآن ۱۰۱۸
- عقل در انسان کامل عرفا و انسان کامل اسلام ۱۰۲۰
- مقایسه میان دستورات خدا با دستورات طبیب ۱۰۲۲
- اگزستانسیالیسم ۱۰۲۵
- کمال یافتن عقلها در زمان ظهور ۱۰۲۷
- تعریف رسول اکرم از عقل ۱۰۲۹
- دعوت به تعقل از طرف قرآن ۱۰۳۰
- حجیت عقل از نظر اسلام ۱۰۳۲
- مسأله تقلید از نیاکان ۱۰۳۲
- مبارزه با خطای عقل توسط منطق ۱۰۳۵
- رابطه تقوا با عقل و هوش ۱۰۳۷
- اقسام عقل در نظر فلاسفه ۱۰۴۲
- انواع دوست و دشمن از نظر احادیث ۱۰۴۵
- نقش عقل در تطبیق مقتضیات زمان با تعالیم اسلام ۱۰۴۸
- نقش عقل در شناخت شرایط زمانی و تطبیق آن با احکام شرعی ۱۰۵۵
- نقش عقل در استنباط احکام شرعی ۱۰۶۱
- رابطه عقل و وجدان و محیط اجتماعی از نظر قرآن ۱۰۶۵
- مبارزه اسلام با موانع رشد عقلی ۱۰۷۱
- علم امام معصوم و اقسام آن ۱۰۷۳
- رابطه بین ایمان و عقل از نظر اسلام ۱۰۷۸
- عقل از دیدگاه قرآن ۱۰۸۸

- سخنان ابن سینا درباره عقل عملی ۱۰۹۷
- تفاوت فعالیت وجدانی با فعالیت عقلانی ۱۱۰۰
- تعاریفی درباره مفهوم تعقل ۱۱۰۴
- عقل و برهان عقلی در حقوق ۱۱۰۵
- حسن و قبح عقلی ۱۱۰۹
- خرد و ناتوانی از درک حقیقت هستی ۱۱۱۱
- محدود بودن قدرت عقل در شناخت حقایق ۱۱۱۴
- مراتب عقل ۱۱۱۷
- اقسام عقل ۱۱۱۹
- عقل و قلب در قرآن ۱۱۲۰
- چگونگی به کارگیری عقل و بهره‌وری از آن در قرآن و احادیث ۱۱۲۲
- عقل در قرآن و احادیث ۱۱۲۴
- افق‌های تعقل در قرآن و احادیث ۱۱۲۵
- واقعیت عقل در قرآن و احادیث ۱۱۲۸
- عقل به عنوان دلیل و معیار در قرآن و احادیث ۱۱۲۹
- نیازمندی عقل به حجت خدا و راهنمایی‌های او ۱۱۳۱
- عقل، برترین موهبت حیات در احیث ۱۱۳۲
- عقل، امام افکار ۱۱۳۴
- عقل، جامع کمال‌ها ۱۱۳۵
- عقل نوری در احادیث ۱۱۳۷
- اهمیت اخبار و مراجعه تعقلی به آنها در سخنان علما ۱۱۳۸
- عقل دفائنی ۱۱۴۰
- ده محدودیت توان ادراکی عقل ۱۱۴۳
- مقام عقل از دیدگاه بزرگان مکتب تفکیک ۱۱۴۴
- بررسی دو نوع فعالیت عقلی در اسلام ۱۱۴۸
- اهمیت انتقال از احساسات به تعقل در تعلیم و تربیت ۱۱۵۰

- ۱۱۵۳ ----- تقویت اصول فطری کودکان جهت کمک به درک آزادی معقول
- ۱۱۵۵ ----- عقل عملی و عقل نظری
- ۱۱۵۷ ----- نگاهی به مقام عقل در روایات
- ۱۱۶۰ ----- عقل و خرد، یکی از راههای شناخت در قرآن
- ۱۱۷۴ ----- روایاتی پیرامون اهمیت ضرورت تفکر و تدبیر
- ۱۱۷۷ ----- عناصر اصلی و فواید تفکر
- ۱۱۸۲ ----- رؤیا
- ۱۱۸۲ ----- آرزوهای بی منطق
- ۱۱۸۴ ----- داستانهایی در باب رویاهای صادقانه چند تن از شیعیان
- ۱۱۹۳ ----- نگاهی به هفت رویای صادقانه در قرآن مجید
- ۱۲۰۰ ----- فرشتگان
- ۱۲۰۰ ----- تدبیر امور جهان از منظر قرآن
- ۱۲۰۱ ----- نکاتی مهم در سوره نساء
- ۱۲۰۳ ----- جایگاه فرشتگان تدبیر کننده در نظام هستی
- ۱۲۰۵ ----- ضبط و ثبت نیت و اعمال انسانها
- ۱۲۰۶ ----- تفکر فرزند داشتن خدا
- ۱۲۰۹ ----- جن، حقیقتی جسمانی و غیر مرئی
- ۱۲۱۲ ----- نظریه عوامانه در خصوص وحی
- ۱۲۱۳ ----- نظریه روشنفکرانه در خصوص وحی
- ۱۲۱۵ ----- رابطه روح و نزول فرشتگان در مسئله وحی
- ۱۲۱۷ ----- مشخصات مسئله وحی
- ۱۲۲۱ ----- تعبیر قرآن درباره مرگ
- ۱۲۲۳ ----- مکالمه میان فرشتگان و مردگان دلیلی بر وجود حیات پس از مرگ
- ۱۲۲۵ ----- مردن امری وجودی
- ۱۲۲۷ ----- موارد کاربرد روح در قرآن
- ۱۲۳۲ ----- تفاوت کمال در انسان و ملائکه

- جبرئیل ۱۲۳۴
- برتری مقام انسان بر ملائکه در قرآن و روایات ۱۲۳۵
- رابطه عمل فرشتگان و خداوند در قبض ارواح ۱۲۳۸
- رابطه فعل فرشتگان و خداوند در قبض ارواح ۱۲۴۳
- کیفیت قبض ارواح توسط ملک الموت از نظر روایات ۱۲۴۵
- قبض روح توسط موجوداتی موسوم به «عالین» ۱۲۴۷
- تاثیر صفات اخلاقی در چگونگی قبض روح توسط فرشتگان ۱۲۵۱
- حضور ائمه و ملائکه مقرب بر بالین مؤمن محتضر ۱۲۵۴
- ملائکه، نفوس و ملکوت آسمان ها ۱۲۵۷
- ولایت تکوینی یا ولایت تصرف ۱۲۵۸
- رفتار فرشتگان با مؤمنان و کافران در عالم برزخ ۱۲۶۱
- معنای کمک فرشتگان به مومنین در جنگ بدر ۱۲۶۳
- نقش فرشتگان الهی از نظر قرآن ۱۲۶۸
- کیفیت قبض روح فرشتگان در عرصه قیامت ۱۲۷۰
- لعن فرشتگان به قاتلین امیرالمؤمنین (ع) و امام حسین (ع) ۱۲۷۲
- تجرد از عالم ماده شرط مشاهده فرشتگان ۱۲۷۳
- ملائکه مخصوص ضبط اعمال انسان در قرآن ۱۲۷۵
- مراتب گناه و توبه افراد و فرشتگان متناسب با آنها ۱۲۷۷
- ملائکه شب و روز از نظر روایات ۱۲۸۱
- راه نیافتن ملائکه مقرب به درجه ای از درجات انسان ۱۲۸۳
- یگانگی علم خدا با ملائکه ۱۲۸۴
- بیان وظایف چهار ملک مقرب پروردگار ۱۲۸۷
- شعور و ادراک حجرالاسود از نظر روایات ۱۲۸۸
- گفتگوی امیرالمؤمنین با عمر درباره ادراک و شعور حجرالاسود ۱۲۹۰
- ملائکه، مدبر عالم طبیعت ۱۲۹۲
- م تفاوت بودن جن با ملک ۱۲۹۴

- مشخصات جن در قرآن ----- ۱۲۹۷
- شفاعت ملائکه و شهدا در روز قیامت از نظر قرآن ----- ۱۲۹۹
- تدبیر موجودات دنیا توسط ملائکه عالم ملکوت ----- ۱۳۰۲
- تفسیر مادی گرایانه روشنفکران از وجود ملائکه ----- ۱۳۰۳
- ارتباط ملائکه و شیاطین با افراد ----- ۱۳۰۵
- گروه های ملائکه و وظایف آنها در قرآن کریم ----- ۱۳۰۷
- نظر حکما درباره مثل افلاطونی ----- ۱۳۱۰
- گروه های فرشتگان در صحیفه سجادیه ----- ۱۳۱۳
- وساطت و انجام وظیفه فرشتگان بر طبق سنت الهی ----- ۱۳۱۵
- پایین تر بودن درجه تکاملی جن از انسان ----- ۱۳۱۸
- قرآن و نقد نظر اندیشمندان درباره فرشتگان، شیطان و جن ----- ۱۳۲۱
- فلسفه عدد ۱۹ برای تعداد نگهبان های جهنم ----- ۱۳۲۴
- اوصاف و ویژگی های فرشته ها از نظر قرآن و احادیث ----- ۱۳۲۸
- وظایف فرشته ها در دنیا و آخرت ----- ۱۳۳۴
- اوصاف ملائکه از نظر روایات و احادیث ----- ۱۳۴۰
- اوصاف ملائکه در قرآن ----- ۱۳۴۴
- منزه بودن فرشتگان از ذکورت و انوئت ----- ۱۳۴۶
- تولی و تبری فرشتگان در قرآن ----- ۱۳۵۰
- فرشتگان رحمت و غضب در قرآن ----- ۱۳۵۱
- استفهام فرشتگان و اعتراض شیطان در مقابل خلقت انسان ----- ۱۳۵۳
- فرشتگان و تعلیم اسماء الهی ----- ۱۳۵۵
- سخنان امام علی علیه السلام درباره آفرینش فرشتگان ----- ۱۳۵۷
- ویژگی های فرشتگان در قرآن ----- ۱۳۵۹
- بررسی معنای مختلف الملائکه در زیارت جامعه کبیره ----- ۱۳۶۲
- درباره مرکز ----- ۱۳۶۷

سرشناسه: موسسه فرهنگی هنری جام طهور، ۱۳۹۵

عنوان و نام پدیدآور: دائرة المعارف طهور: ماوراءالطبيعة / واحد تحقیقات موسسه فرهنگی هنری جام طهور .

ناشر چاپی: موسسه فرهنگی هنری جام طهور، <http://www.tahoor.com>

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه، رایانه و کتاب

موضوع: ماوراءالطبيعة

ص: ۱

روح و نفس

مؤمن و دستیابی به حیات حقیقی

در قرآن در سوره انفال آیه ۲۴ آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می خواند که شما را حیات می بخشد و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حایل است و -همه شما در قیامت- نزد او گرد آوری می شوید».

پیام آیه

۱- هر چند ایمان، خود پذیرش دعوت خدا و پیامبر است، اما می تواند دارای مراتب و درجاتی باشد به این معنی که هر انسان با ایمان پس از پذیرفتن ایمان -خواه از راه پذیرش دعوت خدا و رسول و خواه از راه پاسخ گفتن به ندای پاک فطرت- باید که با پذیرش به کار بستن دستورات دین مراتب تکمیلی و عالی ایمان را به دست بیاورد.

۲- منظور از حیات انسان ها گاهی همین حیات ظاهری است که منشأ حیات است و فهمیدن و تلاش کردن از نشان های روشن این حیات ظاهری است و گاهی منظور از حیات انسان ها، حیات معنوی و باطنی است یعنی زنده شدن و زنده ماندن جان و دل و حقیقت انسان به وسیله چیزی که حیات بدون آن ناممکن است که آن همان ایمان به خدا و تسلیم و سرسپردن به دستورات الهی و پایبندی به اجرای دقیق آنهاست.

خوراک روح انسان معنویت و ایمان و توحید و پاکی است و مواد غذایی با کیفیت بالا نقشی در تأمین غذای روح انسان ندارد چه بسا انسان های باایمانی که با قناعت و اکتفا به حداقل مواد خوراکی و بهره گرفتن از پست ترین خوراکی ها، در سطح بسیار بالایی از معرفت و ایمان قرار می گیرند و دل و جان شان را از غذای آسمانی ایمان به خدا و تسلیم و انقیاد در پیشگاه او سرشار می سازند.

۳- همانگونه که حفظ حیات ظاهری پیوسته نیازمند بر خورداری از مواد و شرایط لازم است، حیات باطنی و معنوی نیز همواره محتاج بهره مندی از خوراک مناسب روح است. از همین رو انسان باایمان همیشه باید در حالت پاسخگویی عملی و آمادگی کامل برای اجرای دستورات الهی باشد تا پیوسته قلبش لبریز از این حیات معنوی باشد.

۴- خداوندی که میان انسان و قلب او که تمام حقیقت وجودی اوست حایل می شود و در جایی حضور دارد که حتی خود انسان نمی تواند در آنجا حاضر گردد، چنین خدایی شایسته آن است که انسان باایمان یاد او را لحظه به لحظه و همواره با اجابت دعوت او و دعوت پیامبرش در خود زنده نگهدارد تا در پرتو آن بتواند به حیات حقیقی نائل گردد.

جمع بندی پیام ها

ایمان به خدا با اجابت همیشگی خدا و پیامبر و با دستیابی به زندگی حقیقی و بهره مند شدن از آن ارتباطی تنگاتنگ دارد، و بدون آن، چون دلی که زنده باشد باقی نمی ماند جایی برای رشد و پرورش و باطراوت ماندن ایمان باقی نمی ماند و مؤمن چون همیشه نیازمند حیات معنوی است باید بداند که پیوسته از سوی خدا و رسول دعوت است و باید که پیوسته از سوی او نیز با همه توان و وجود اجابت باشد تا بتواند در پرتو این اجابت بالنده و پویا و بانشاط زندگی کند.

سید محمدحسین طباطبائی - تفسیر المیزان

شیخ حویزی - تفسیر نور الثقلین

شیخ صدق - امالی

شیخ صدوق - معانی الاخبار

شیخ کلینی - اصول کافی

راغب اصفهانی - مفردات

کلید واژه ها

انسان ایمان قرآن حیات معنویت خدا پیامبر اکرم روح

تعبیر قرآن در مورد «من» واقعی انسان

آنچه شخصیت واقعی انسان را تشکیل می دهد و "من" واقعی او محسوب می شود، بدن و جهازات بدنی و هر چه از توابع بدن به شمار می رود نیست، زیرا بدن و جهازات بدنی و توابع آن ها به جایی تحویل نمی شوند و در همین جهان تدریجا منهدم می گردند. آن چیزی که شخصیت واقعی ما را تشکیل می دهد و "من" واقعی ما محسوب می شود، همان است که در قرآن از آن به "نفس" و احیانا به روح تعبیر شده است...

روح یا نفس انسان که ملاک شخصیت واقعی انسان است و جاودانگی انسان به واسطه جاودانگی اوست از نظر مقام و مرتبه وجودی در افقی مافوق ماده و مادیات قرار گرفته است. روح یا نفس، هر چند محصول تکامل جوهری طبیعت است، اما طبیعت در اثر تکامل جوهری که تبدیل به روح یا نفس می شود، افق وجودی اش و مرتبه و مقام واقعی اش عوض می شود و در سطح بالاتری قرار می گیرد، یعنی از جنس عالمی دیگر می شود که عالم ماورای طبیعت است. با مرگ، روح یا نفس به نشئه ای که از سنخ و نشئه روح است منتقل می شود و به تعبیر دیگر، هنگام مرگ، آن حقیقت مافوق مادی بازستانده و تحویل گرفته می شود.

قرآن کریم در برخی آیات دیگر که درباره خلقت انسان بحث کرده و مربوط به معاد و حیات اخروی نیست، این مطلب را گوشزد کرده که در انسان حقیقتی هست از جنس و سنخ ماورای جنس آب و گل. درباره آدم اول می گوید:

«و نفخت فيه من روحي»؛ «از روح خود در او دمیدم.» (حجر/۲۹)

مسئله روح و نفس و بقای روح پس از مرگ از امهات معارف اسلامی است. نیمی از معارف اصیل غیر قابل انکار اسلامی بر اصالت روح و استقلال آن از بدن و بقاء بعدالموت آن استوار است، همچنان که انسانیت و ارزش های واقعی انسانی بر این حقیقت استوار است و بدون آن، همه آنها موهوم محض است.

تمام آیاتی که صریحا زندگی بلافاصله پس از مرگ را بیان می کنند که نمونه هایی از آن ها در این جا آورده و می آوریم دلیل است که قرآن روح را واقعیتهای مستقل از بدن و باقی بعد از فنای بدن می داند.

برخی می پندارند که از نظر قرآن، روح و نفسی در کار نیست، انسان با مردن پایان می پذیرد، یعنی پس از مرگ شعور و ادراک و سرور و رنجی در کار نیست تا آن گاه که قیامت کبری به پا شود و انسان حیات مجدد بیابد. تنها آن وقت است که انسان بار دیگر خود را و جهان را می یابد. ولی آیاتی که صریحا حیات بلافاصله پس از مرگ را بیان می کنند دلیل قاطعی است بر رد این نظریه.

این گروه می پندارند دلیل قائلین به روح، آیه کریمه «قل الروح من امر ربي»؛ «بگو روح از (عالم بالا- و) فرمان خدای من است.» (سوره اسراء/۸۵) است و می گویند در قرآن مکرر نام روح به میان آمده در حالی که مقصود چیز دیگر است، این آیه نیز همان معنی را طرح کرده که در آن آیات طرح شده است.

این گروه نمی دانند که دلیل قائلین به روح این آیه نیست، در حدود بیست آیه دیگر است. تازه این آیه به کمک آیات دیگری که ذکر روح در آن آیات آمده که برخی به صورت مطلق (روح) و بعضی به صورت های مقید (روحنا، روح القدس، روحی، روحا من امرنا و غیره) آمده است و از آن جمله در مورد انسان با تعبیر «و نفخت فیه من روحی» آمده است، نشان دهنده این است که از نظر قرآن حقیقتی وجود دارد برتر از ملائکه و برتر از انسان به نام روح. ملائکه و انسان ها واقعیت "امری" (دارند) یعنی روح خویش را از فیض او به اذن پروردگار دارند.

یعنی مجموع آیات روح به ضمیمه آیه «و نفخت فیه من روحی» که درباره انسان آمده است نشان می دهد که روح انسان واقعیتی غیر مادی دارد. (رجوع کنید به تفسیر المیزان متن عربی، ج ۱۳ ص ۱۹۵ ذیل آیه کریمه "قل الروح من امر ربی" و ج ۳ ص ۲۷۰ - ۲۷۵ ذیل آیه کریمه «یوم یقوم الروح و الملائکه صفا»؛ «روزی که در آن روح و فرشتگان به صف ایستند.» (نبا/۳۸))

تنها قرآن نیست که اصالت روح را در آیات متعدد خود تأیید کرده است، در حد تواتر در کتب حدیث و دعا و نهج البلاغه از جانب رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار این مطلب تأیید شده است. حقیقت این است که انکار روح یک اندیشه کثیف متعفن غربی است که از حسی گرای و مادی گرایی غربی سرچشمه می گیرد و متأسفانه دامنگیر برخی پیروان با حسن نیت قرآن هم شده است.

مرتضی مطهری- زندگی جاوید یا حیات اخروی- صفحه ۴-۱۱

کلید واژه ها

معاد مرگ نفس روح شخصیت انسانی ماتریالیسم فرشتگان

شبهه‌ی منکران در مورد معاد و پاسخ قرآن به آنها

یکی از آیاتی که در قرآن بیان کننده یکی از اشکالات منکران معاد است این آیه است «و قالوا اذا ضللتنا فی الارض انا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون* قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون»؛ «و گفتند: آیا آنگاه که ما گم شدیم در زمین، آیا ما در آفرینشی جدید قرار خواهیم گرفت؟ (این سخنان بهانه است) حقیقت این است که اینها (از روی عناد) ملاقات پروردگار خویش را منکرند. بگو: همانا فرشته مرگ که موکل بر شماست، شما را در حین مرگ به تمام و کمال دریافت می کند. سپس به سوی خدا بازگردانده می شوید.» (سجده/ ۱۰ و ۱۱)

در این آیه، قرآن کریم یکی از اشکالات و شبهات منکران را در مورد معاد و حیات اخروی ذکر می کند و پاسخ می گوید. شبهه و اشکال اینجا این است که پس از مرگ هر ذره ما نابود می شود، به جایی می رود و اثری از ما نیست، چگونه ممکن است مورد آفرینش تازه ای قرار گیریم؟

پاسخ قرآن ضمن اشاره به اینکه این شبهات بهانه جویی هایی است که در اثر حالت عناد و انکار ابراز می دارند، این است که برخلاف ادعای شما، شما (من واقعی و شخصیت واقعی شما) آن چیزی نیست که شما فکر می کنید گم می شود. شما به تمام شخصیت و کل واقعیت در اختیار فرشته خدا قرار می گیرید.

مقصود شبهه کنندگان از گم شدن این است که هر ذره ای از بدن ما به جایی می افتد و اثری از آن باقی نمی ماند، پس چگونه این بدن ما را بار دیگر زنده می کنند؟

عین این شبهه که مربوط است به متفرق شدن و گم شدن اجزای بدن، در آیات دیگر قرآن نیز آمده است و جواب دیگری به آن داده شده است و آن اینکه همه این "گم شدن ها"، از نظر شما گم شدن است، برای بشر دشوار و بلکه ناممکن است که این ذرات را جمع آوری کند، اما برای خدا که علم و قدرتش نامتناهی است هیچ اشکالی نیست.

در آیات مذکور سخن منکران مستقیماً درباره اجزای بدن است که چگونه و از کجا جمع آوری می شود؟ ولی در اینجا به گونه دیگر جواب داده است، زیرا در اینجا سخن صرفاً در این نیست که اجزای بدن هر کدام به جایی می افتد و اثری از آنها نیست، بلکه در این است که با گم شدن اجزای بدن، ما گم می شویم و دیگر "ما" و "من" در کار نیست.

به عبارت دیگر، سخن شبهه کنندگان این است که با متفرق شدن اجزای بدن، شخصیت واقعی ما نیست و نابود می شود. قرآن در اینجا این گونه پاسخ می گوید که: برخلاف گمان شما، شخصیت واقعی شما هیچ وقت گم نمی شود تا نیازی به پیدا کردن داشته باشد، از اول در اختیار فرشتگان ما قرار می گیرد.

این آیه نیز در کمال صراحت بقای شخصیت واقعی انسان (بقای روح) را پس از مرگ، علی رغم فانی شدن اعضای بدن، ذکر می کند.

کلید واژه ها

معاد مرگ روح قرآن جسم شخصیت انسانی

درجات نفس انسان

در اسلام از نظر اخلاقی از یک طرف توصیه و تأکید می شود به مبارزه و مجاهده با نفس و هوای نفس و از طرف دیگر تمام تکیه ها روی بزرگواری نفس است. حال این سؤال مطرح است که آیا دو "خود" وجود دارد یا یکی است؟ از نظر اسلامی این مسئله طی شده است. از نظر اسلامی در عین اینکه انسان یک حیوان است مانند هر حیوان دیگر، در عین حال به تعبیر "قرآن" نفخه ای از روح الهی در او هست؛ لمعه ای از ملکوت الهی و نوری ملکوتی در وجود انسان هست. "من" واقعی یک انسان آن "من" است. انسان "من" حیوانی هم دارد، ولی من حیوانی در انسان، من طفیلی است، من اصیل نیست. من اصیل در انسان همان من ملکوتی انسان است. یعنی آنچه در یک حیوان، من واقعی و حقیقی آن حیوان را تشکیل می دهد، در انسان من طفیلی اوست. من می خورم، من می آشامم، من می خوابم، حتی من می روم، این ها همه به یک "من" وابسته است، اما این ها درجات پایین این من است. همین من که می گوئیم: من می خورم، من می آشامم، من تشنه می شوم، من گرسنه می شوم و... در عین حال، می گوئیم: من فکر می کنم، من خدا را یاد می کنم، من دوست دارم که دیگران را بر خود مقدم بدارم.

همه این ها یک "من" است. اما این "من" درجاتی دارد؛ آن جا که "من" از آن حرف های خیلی عالی می گوید، آن درجه عالی "من" انسان است که دارد حرف می زند و آن جا که از این مسائل حیوانی صحبت می کند درجات پایین آن است. هر موجودی خودش، خودش است جز انسان که در قیامت به صورت های مختلف حشر می شود: «یوم ینفخ فی الصور فتأتون افواجا»؛ «آن روزی که در صور بدمند و فوج فوج به محشر آیند» (نبا- ۱۸). و فقط گروهی از مردم انسان محشور می شوند، گروه های دیگر از مردم به صورت های مختلف از حیوانات محشور می شوند. انسان مجبور نیست که انسان باشد، بلکه می تواند خودش را انسان بسازد و می تواند خودش را تبدیل به یک گرگ یا سگ یا خوک و یا خرس کند؛ تا چه ملکاتی را برای خودش کسب کرده باشد.

جدال نفس با عقل در اندیشه مولوی

مولوی در یکی از شعرهایش اینچنین می گوید:

ای که در پیکار خود را باخته *** دیگران را تو ز خود نشناخته

مقصود همان پیکار و جدل و کشمکش درونی است، در اثر پیروزی میل ها و طبیعت، خود واقعی را باخته ای و بیگانه را با خودت اشتباه می کنی، بیگانه را «من» می پنداری و نمی دانی که «من» او نیست، او تو نیستی. اینکه خیال می کنی آن «من» تو هستی خودت را با غیر خودت اشتباه کرده ای.

تو به هر صورت که آیی بیستی *** که منم این، والله آن تو نیستی

گاهی انسان می آید در مقابل آینه می ایستد، خیال می کند که خودش را دارد می بیند

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق *** در غم و اندیشه مانی تا به خلق

می گوید اگر می خواهی امتحان کنی که آیا خودت را کشف کرده ای یا خودت را گم کرده ای، در خلوت ها درک می کنی. اگر چند روز انسان های دیگر را نبینی وحشت تو را از پا در می آورد. همیشه می خواهی انسان های دیگر، اشیاء دیگر را ببینی، چون گم شده در آنها هستی و خودت را در آنها جستجو می کنی. تو اگر خود واقعی را پیدا کرده بودی، اگر صد سال هم در خلوت می بودی که با خود واقعی ات می بودی، یک ذره دلتنگی برایت پیدا نمی شد.

این تو کی باشی که تو آن اوحدی *** که خوش و زیبا و سرمست خودی

(مثنوی، صفحه ۳۴۵، سطر ۱۸)

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق

کلید واژه ها

مولوی نفس عقل مبارزه انسان

چگونگی برخورد با نفس

نظریه ای است که بعضی خواسته اند آن را از نظریات 'هایرگر' فیلسوف مادی آلمانی که الان هم زنده است (استنتاج کنند). او خیلی روی این مطلب تکیه کرده است که انسان دارای دو «خود» است: خود فردی و شخصی و جزئی و خود کلی. یعنی مثلا من یک «خود» دارم که به آن «خود»، این فرد و این شخص هستم و شما یک «خود» دارید که به آن «خود»، آن فرد و آن شخص هستید با آن ابعاد خاص و با آن اضافات خاص که مثلا پدر و مادرتان کیست، صفات و احوال و اطلاعاتتان چیست و یک «خود» دیگر در درون همه انسان ها وجود دارد که آن، خود کلی است نه خود شخصی و فردی؛ خود انسانی است.

یعنی مثلا در من الآن دو «خود» وجود دارد. یک خود من مثلا الف فرزند ب است و خود دیگر، انسان است که در من وجود دارد. شما هم دارای دو خود هستید. یک خود خود فردی شماست، یکی هم انسان است که در شما وجود دارد. افراد دیگر نیز همین طور. این هم یک فرضیه است.

قرآن کریم می گوید با یک خود باید مبارزه کرد و خود دیگر را باید محترم و عزیز و مکرم داشت و با مکرم داشتن این خود است که تمام اخلاق مقدسه در انسان زنده می شود و تمام اخلاق رذیله از انسان دور می گردد و اگر این خود کرامت پیدا کرد، شخصیت خودش را بازیافت و در انسان زنده شد، دیگر به انسان اجازه نمی دهد که راستی را رها کند دنبال دروغ برود، امانت را رها کند دنبال خیانت برود، عزت را رها کند، دنبال تن به ذلت دادن برود، عفت کلام را رها کند دنبال غیبت کردن برود و امثال این ها. حال آیا این خود، همان خود (کلی و انسانی) است یا چیز دیگری است؟

ص: ۱۰

فراموش کردن نفس و اثرات آن از دیدگاه قرآن

در قرآن کریم و در متون اسلامی ما به منطقی بر می خوریم که اگر وارد نباشیم شاید خیال کنیم تناقضی در کار است. مثلاً در قرآن وقتی سخن از نفس انسان یعنی خود انسان به میان می آید، گاهی به این صورت به میان می آید: با هواهای نفس باید مبارزه کرد، با نفس باید مجاهده کرد، نفس اماره بالسوء است.

«واما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی* فان الجنة هی المأوی»؛ «هر کس که از مقام پروردگارش بیم داشته باشد و جلوی نفس را از هوی پرستی بگیرد، مأوی و جایگاه او بهشت است.» (نازعات آیه ۴۰ و ۴۱)

«فاما من طغی* و آثار الحیاء الدنیا* فان الجحیم هی المأوی»؛ «پس آن کس که طغیان کرد و زندگی دنیا را برگزید، دوزخ جایگاه اوست.» (نازعات آیات ۳۷ تا ۳۹)

«أفرأیت من اتخذ الهه هواه»؛ «آیا دیدی آن کسی را که هوای نفس خودش را معبود خویش قرار داده است؟» (جاثیه آیه ۲۳)

همچنین از زبان حضرت یوسف (ع) نقل می کنند که به یک شکل بدبینانه ای به نفس خودش می نگرد و می گوید: «و ما ابرء نفسی ان النفس لاماره بالسوء» (یوسف، آیه ۵۳) (در ارتباط با حادثه ای که مورد تهمت قرار گرفته است، با اینکه صد در صد به اصطلاح برائت ذمه دارد و هیچ گونه گناه و تقصیری ندارد، در عین حال می گوید: «من نمی خواهم خودم را تنزیه بکنم و بگویم که من با لذت چنین نیستم: و ما ابر نفسی؛ من نمی خواهم خودم را تبرئه کنم چون می دانم که نفس، انسان را به بدی فرمان می دهد.» پس (طبق این آیات) آن چیزی که در قرآن به نام «نفس» و «خود» از او اسم برده شده، چیزی است که انسان باید با چشم بدبینی و به چشم یک دشمن به او نگاه کند و نگذارد او مسلط بشود و او را همیشه مطیع و زبون نگه دارد.

در مقابل، ما به آیات دیگری برمی خوریم که از نفس - که باز معنایش خود است - تجلیل می شود:

«ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم»؛ «از آن گروه مباشید که خدای خود را فراموش کردند، پس خدا هم خودشان را، نفسشان را از آن ها فراموشاند.» (حشر آیه ۱۹) (در حالی که اگر این نفس همان نفس است چه بهتر که همیشه در فراموشی باشد.)

«قل ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم»؛ «بگو باختگان، زیان کردگان آن ها نیستند که ثروتی را باخته و از دست داده باشند؛ - یعنی آن یک باختن کوچک است - باختن بزرگ این است که انسان نفس خود را ببازد، خود خود را ببازد.» (زمر آیه ۱۵)

ثروت سرمایه مهمی نیست، بزرگترین سرمایه های عالم برای یک انسان، نفس خود انسان است. اگر کسی خود را باخت دیگر هر چه داشته باشد گویی هیچ ندارد، که به این تعبیر باز هم ما در قرآن داریم. (بنابراین در قرآن از یک طرف) تعبیراتی از قبیل فراموش کردن خود، باختن خود، فروختن خود، به شکل فوق العاده شدیدی نکوهش شده که انسان نباید خودش را فراموش کند، نباید خودش را ببازد، نباید خودش را بفروشد و از طرف دیگر، انسان باید با هوای خودش مبارزه کند که این «خود» فرمان به بدی می دهد. از جمله قرآن میگوید: «آیا دیدی آن کسی را که خواسته های خود را معبود خویش قرار داد؟»

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۱۴۳-۱۴۵

کلید واژه ها

ایمان انسان تقوی نفس اماره هوای نفس

داستانی در مورد مبارزه با نفس

در بعضی از کتب نقل کرده اند که فلان درویش معروف گفت که من در سه وقت از هر وقت دیگر بیشتر خرسند شدم. یکی اینکه یک وقتی در یکی از مساجد سخت بیمار بودم (این ها کسی را هم نداشتند، اغلب مثل سیاح ها بودند) در مسجد خوابیده بودم و از شدت تب و ناراحتی قدرت حرکت کردن نداشتم. خادم مسجد آمد و همه افرادی را که در مسجد خوابیده بودند بلند کرد. از جمله با پا زد به من که بلند شو! ولی من قدرت بلند شدن نداشتم. بعد از چند بار که این کار را تکرار کرد و من بلند نشدم، آمد پایم را گرفت کشید و مرا انداخت در کوچه. آنقدر در نظر او خوار بودم که اینجور مرا مثل یک لش مرده کشید و برد آنجا. خیلی خرسند شدم که نفسم کوبیده شد.

ص: ۱۲

یک وقت دیگر زمستان بود. پوستینم را می گشتم. آنقدر شپش در آن یافتم که نفهمیدم پشم این پوستین بیشتر است یا شپش آن؟ این هم یکی از جاهایی بود که خیلی خرسند شدم از اینکه نفس خودم را پایمال کردم.

دیگر اینکه یک وقتی سوار کشتی بودم. یک آدم بطلال و آکتور برای سرگرمی دیگران بازی در می آورد. همه را دور خودش جمع کرده بود و افسانه می گفت. از جمله می گفت بله یک وقتی رفته بودیم به جنگ با کفار. روزی اسیری گرفتم. می خواست نشان بدهد که چگونه آن اسیر را می بردم به اطراف نگاه کرد، از من بی دست و پا تر و بی شخصیت تر پیدا نکرد، ناگهان آمد جلو ریش مرا گرفت. کشید به طرف جلو و گفت این طور می بردم. مردم هم خندیدند. خیلی خوشحال شدم.

این ها صحیح نیست. این ها همان افراط در اخلاق بعضی از روش های ملامتیه و صوفیانه است که اسلام چنین چیزی را نمی پذیرد.

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۱۵۱-۱۵۲

کلید واژه ها

نفس اسلام اخلاق شخصیت انسانی صوفیان

سخنان سعدی در مورد کرامت نفس

من مکرر گفته ام که این شعر سعدی تعبیر صحیحی نیست. علی رغم اینکه سعدی نصایح بسیار سودمندی دارد که از متن اسلام گرفته شده است ولی در سخنانش این مسایل نیز هست:

من آن مورم که در پایم بمالند *** نه زنبورم که از نیشم بنالند

من افتخار می کنم که یک مورچه ام که زیر دست و پاها پامال می شوم، زنبور نیستم که مردم از نیش من ناله کنند.

ص: ۱۳

این درست نیست. زبان حال یک مسلمان این است:

نه آن مورم که در پایم بمالند *** نه زنبورم که از نیشم بنالند

مگر امر دایر است که انسان یا مور باشد و یا زنبور؟! نه مور باش و نه زنبور. بعد می گوید:

چگونه شکر این نعمت گزارم *** که زور مردم آزاری ندارم

من خدا را شکر می کنم که زور ندارم کسی را بیازارم! خوب زور نداداری بیازاری که هنری نیست، هنر این است که زور داشته باشی و نیازاری. زبان حال یک مسلمان این است:

چگونه شکر این نعمت گزارم *** که دارم زور و آزاری ندارم

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۱۴۹-۱۵۰

کلید واژه ها

نفس اسلام کرامت سعدی

مبنای اخلاق از نظر افلاطون

بعضی اعتقاد دارند که اساسا اخلاق مربوط به روح زیبا است نه اینکه کار، فی حد ذاته زیباست. اخلاق یعنی آنجا که روح انسان حالتی پیدا می کند که خود روح زیبا می شود. اگر کار، زیبا است به تبع روح زیباست. در آن نظر مقابل این کار فی حد ذاته زیبا است و روح زیبایی خود را از کارش کسب می کند، ولی طبق این نظر روح، زیباست و کار، زیبایی خودش را از روح کسب می کند. این نظر مربوط به افلاطون است. در نظر او انسانی که دیگران او را در حد اعلی ستایش می کنند، انسان کامل یعنی انسانی که در ناحیه روح در نهایت درجه زیباست و زیبایی به همراه خودش جاذبه و کشش دارد، عشق و طلب می آفریند، حرکت می آفریند ستایش می آفریند.

افلاطون پایه اخلاق را بر عدالت قرار داده است یعنی اخلاق را مساوی با عدالت می داند و عدالت را مساوی با زیبایی. او می گوید: با اینکه بشر عدالت، زیبایی و حقیقت را می شناسد، هیچ کدام قابل تعریف نیست. ولی باز کوشش کرده یک تعریف ناقصی برای عدالت به دست بدهد. گفته است: عدالت عبارت است از هماهنگی اجزاء با کل. حتی عدالت اجتماعی را هم که تعریف می کند می گوید: عدالت اجتماعی یعنی اینکه هر فردی هر مقدار که استعداد دارد، کار بکند و به اندازه کار خودش پاداش بگیرد و تمام افراد باید این جور باشند.

اگر جامعه از چنین افرادی تشکیل شد، آنوقت اجزاء این جامعه همه هماهنگ هستند. نه اینکه یکی زیاد کار بکند و دیگری کم کار بکند و محصول کار اولی را به دومی بدهند، یا یکی اساساً کار نکند و بعد محصول کار دیگران را به خودش اختصاص بدهد. در این صورت علاوه بر اینکه افراد عادل نیستند، جامعه هم عادل نیست. جامعه ای که عادل نباشد، زیبا نیست و جامعه ای که عادل و زیبا نباشد، قابل بقا نیست.

او در باب عدالت چنین حرفی دارد و می گوید: اخلاق یعنی دستگاه روحی انسان که مجموعه ای است از اندیشه ها، تمایلات و خواسته ها، اراده ها و تصمیمها. این اجزا - مثل یک اتومبیل - باید با همدیگر تناسب داشته باشد. ولی گفتیم خود تناسب را کسی نمی تواند بیان کند که فرمولش چیست. همین قدر می گوید: تناسب و توازن و هماهنگی کامل میان عناصر روحی انسان.

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۱۱۱-۱۱۰

کلید واژه ها

اخلاق روح انسان زیبایی جامعه افلاطون عدل

نظریه کانت در مورد وجدان

این نظریه اصولاً مبتنی است بر یک نظریه دیگری که خود "کانت" و بعضی فیلسوفان دیگر جهان داشته و دارند. توضیح این که این مسئله در جهان مطرح است که آیا همه محتویات ذهن انسان، همه سرمایه های ذهنی و فکری و وجدانی انسان مأخوذ از احساس و تجارب انسان است؟ یعنی آیا همه فکرها، اندیشه ها و احساس هایی که در انسان وجود دارد ابتدا که او به دنیا می آید به هیچ شکلی وجود ندارد و انسان هر چه به دست می آورد فقط از راه حواس: چشم، گوش، لامسه، ذائقه و شامه به دست می آورد، هم در قدیم و هم در جدید معتقدند که در ذهن انسان هیچ چیزی وجود ندارد یعنی قبلاً در حس او وجود نداشته است و همه محتویات فکری و ذهنی انسان از همین دروازه های حواس وارد ذهن شده اند و غیر از این ها چیزی نیست.

ص: ۱۵

از نظر این افراد ذهن انسان حکم انباری را دارد که در ابتدا خالی محض است، از پنج در یا بیشتر (اگر حواس بیشتر باشد) اشیائی در این انبار ریخته می شود و انبار پر می گردد، ولی این انبار که پر شده است هیچ چیزی در آن نیست مگر این که از یکی از این درها آمده و در این انبار چیزی که از این درها وارد نشده باشد وجود ندارد. نظریه دیگر، نظریه کسانی است که می گویند آن چه در انبار ذهن انسان هست دو بخش است: بخشی از آن ها از همین درها و روزنه های حواس: چشم و گوش و شامه و لامسه و ذائقه و امثال این ها آمده است و پاره ای از آن ها قبلی است یعنی قبل از احساس در ذهن ما وجود دارد. "کانت" این نظر دوم را انتخاب می نماید و معتقد به حقایق به ماقبل تجربی است.

مطلب دیگر که قدمای ما هم همیشه می گفته اند، این است که می گویند عقل انسان دو بخش است: بخش نظری و بخش عملی. یا احکام عقل انسان دو بخش است: نظری و عملی. یک قسمت از کارهای عقل انسان درک چیزهایی است که هست. این ها را می گویند "عقل نظری". قسمت دیگر درک چیزهایی است که باید بکنیم، درک باید ها. این ها را می گویند "عقل عملی". "کانت" تمام فلسفه اش نقد عقل نظری و عقل عملی است که از عقل نظری چه کارها ساخته است و از عقل عملی چه کارها؟ او در پایان به این نتیجه می رسد که از عقل نظری کار زیادی ساخته نیست، عمده عقل عملی است، که او به همین مسئله وجدان می رسد. این هم مقدمه دوم.

مقدمه سوم: "کانت" می گوید وجدان یا عقل عملی یک سلسله احکام قبلی است، یعنی از راه حس و تجربه به دست بشر نرسیده، جزء سرشت و "فطرت" بشر است. مثلاً فرمان به این که راست بگو، دروغ نگو، فرمانی است که قبل از این که انسان تجربه ای درباره راست و دروغ داشته باشد و نتیجه راستی و دروغ را ببیند، وجدان به انسان می گوید راست بگو، دروغ نگو. بنابراین دستور هایی که وجدان می دهد همه دستور های قبلی و فطری و تعبیر عوامی مادرزادی است و به حس تجربه انسان مربوط نیست. به همین دلیل فرمان اخلاقی به نتایج کارها، کار ندارد، خودش اساس است. مثلاً ما می گوییم: راست بگو، بعد برایش استدلال می کنیم: زیرا اگر انسان راست بگوید مردم به او اعتماد می کنند، مردم به گمراهی نمی افتند، خودش شخصیت پیدا می کند؛ نتایج راستی را ذکر می کنیم. همچنین می گوییم: دروغ نگو؛ نتایج بد دروغ را ذکر می کنیم. می گوید وجدان اخلاقی به این نتایج کاری ندارد، فرمانی است مطلق و به عبارت دیگر آن عقل است که با مصلحت سر و کار دارد، غلط است که ما بیاییم برای مسائل اخلاقی استدلال کنیم که ایهاالناس! امانت داشته باشید به این دلیل و بعد آثار و مصلحت و فایده امانت را ذکر بکنیم؛ ایهاالناس! خیانت نکنید، بعد مفسد خیانت را ذکر می کنیم؛ ایهاالناس! عادل باشید، آن وقت مصلحت ها و آثار عدالت را ذکر بکنیم؛ ظالم نباشید، آثار بد ظلم را بیان نمائیم.

می گوید این اشتباه است. این ها کار عقل است که دنبال مصلحت می رود، احکامش همیشه مشروط است، یعنی همیشه به چیزی فرمان می دهد به خاطر یک مصلحت. یک جا می بیند آن مصلحت از بین رفت. مصلحت که رفت عقل هم دست از حکم خودش بر می دارد. مثلاً عقل می گوید: امانت به خرج بده برای فلان مصلحت. یک جا آن مصلحت وجود ندارد، می گوید نه، این جا دیگر امانت به خرج نده. یا می گوید راست بگو به خاطر فلان مصلحت. یک جا آن مصلحت از دست می رود، می گوید نه، این جا دیگر راست نگو، این جا جای دروغ گفتن است.

"کانت" می گوید: این که اخلاقیون گاهی اجازه می دهند بر خلاف اصول اخلاقی رفتار بشود. علتش این است که این ها نخواستند از وجدان الهام بگیرند، خواسته اند از عقل دستور بگیرند. این عقل است که دنبال مصلحت می رود؛ وجدان این حرف ها سرش نمی شود، او می گوید راست بگو، یک حکم مطلق و بلاشرط و بدون هیچ قیدی به اثر و نتیجه اش کار ندارد. می گوید: راست بگو ولو برای تو نتایج زیان آور داشته باشد، و دروغ نگو ولو منافع زیادی برای تو داشته باشد. او اساسا این حرف ها در کارش نیست، می گوید مطلقا راست بگو و مطلقا دروغ نگو. "حافظ" می گوید:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست *** که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

در اندرون ما خدا یک چنین قوه آمر و فرماندهی قرار داده با یک سلسله فرمان ها و تکلیف ها که از درون ما به ما فرمان اخلاقی می دهد. به عبارت دیگر، بشر «تکلیف سرخود» به دنیا آمده. (می بینید بعضی از پالتو ها را می گویند پالتو های آستین سرخود) دیگران می گویند انسان مستعد تکلیف به دنیا آمده، قابل برای این که بعد ها مکلف بشود به دنیا آمده است؛ "کانت" می گوید اصلا بشر مکلف به دنیا آمده، تکلیف هایش همراه خودش هست. (البته مقصود تکلیف های غیر وجدانی نیست، پاره ای از تکلیفات است. او فقط تکلیف های اخلاقی را می گوید) انسان تکلیف سرخود به دنیا آمده یعنی پاره ای از تکلیف ها در درون خودش گذاشته شده، نیرویی در درون خودش هست که آن فرمان ها را مرتب به او می دهد. بعد می گوید: آیا هرگز تلخی پشیمانی را چشیده اید؟ هیچ کس نیست که یک کار غیر اخلاقی کرده باشد و بعد خودش تلخی آن کار را نچشیده باشد، آدم "غیبت" می کند و در حالی که غیبت می کند گرم است، مثل آن آدمی که دعوا می کند و در حال دعوا آن چنان گرم است که جراحاتی به بدنش وارد می شود حس نمی کند، ولی وقتی که دعوا تمام می شود و به حال عادی برمی گردد تازه درد را احساس می کند. انسان در حالی که گرم یک هیجانی هست غیبت می کند، لذت می برد، مثل لذت آدم گرسنه ای که به تعبیر "قرآن" گوشت برادر مرده اش را بخورد، اما همین که این حالت رفع بشود، یک حالت تنفیری از خودش در او پیدا میشود؟ احساس می کند که از خودش تنفر پیدا کرده، دلش می خواهد خودش از خودش جدا بشود؛ خودش را ملامت و سرزنش می کند.

امروز این حالت را در "عذاب وجدان" می‌گویند و این واقعا حقیقتی است. اکثر جانی‌های دنیا -ولو برای چند لحظه- عذاب وجدان را احساس می‌کنند. این که نمی‌گوییم همه، چون چنین آماری نداریم، ولی غیرش را هم سراغ نداریم. اکثرا جانی‌های دنیا معتاد به یک سلسله سرگرمی‌های خیلی شدیدند، معتاد به یک سلسله مخدرها از قبیل تریاک، هرئین، مسکرات و قمار، یا سرگرمی‌های بسیار شدید و منصرف‌کننده دیگر. این برای آن است که می‌خواهد از خودش فرار بکند. خودش این را حس می‌کند که اگر خودش باشد و خودش، از خودش رنج می‌برد و گویی درونش پر از مار و عقرب است و دائما دارند او را می‌گزیند. همان طور که به شخصی که از درد شدیدی می‌نالد مرفین تزریق می‌کنند، آن درد را حس نکند، این سرگرمی‌ها و مخدرات و مسکرات و قمارها که بیشتر در افراد جنایتکار و فاسد العمل پیدا می‌شود برای فرار از خود است. می‌خواهد از خودش فرار کند و این چه بدبختی است و چرا باید انسان خودش را آن‌چنان بسازد که نتواند با خودش خلوت کند.

برعکس، چرا اهل صلاح، اهل تقوا، اهل اخلاق، آن‌ها که همیشه ندای وجدانشان را شنیده و اطاعت کرده‌اند، از هر چه که آن‌ها را از خودشان منصرف بکند فراری هستند. دلشان می‌خواهد خودشان باشند و فکر کنند. چون عالم درونشان از عالم بیرون واقعا سالم تر است. آن که عالم درونش مثل باغ وحشی است که سبع‌ها و درنده‌ها و گزنده‌هایش را رها کرده باشند، از خودش فرار می‌کند می‌رود به طرف مخدرات، ولی این برعکس است. "ملای رومی" می‌گوید:

یک زمانی تنها بمانی تو ز خلق *** در غم و اندیشه مانی تا به حلق

خلاصه می گوید این که انسان نمی تواند با خودش خلوت کند برای این است که خود واقعی اش را از دست داده است، و به قول این ها برای این است که نمی تواند یک لحظه با وجدان خودش بسر ببرد. وجدان می گوید: خاک تو آن سرت، چرا چنین کردی؟ می بایست چنین نمی کردی. "کانت" می گوید این تلخی های پشیمانی ها، این عذاب وجدان ها از کجاست؟ اگر چنین فرماندهی در درون انسان نمی بود انسان خودش از کار خودش راضی بود و لاف در درونش ناراحتی نداشت، از بیرون ناراحتی داشت. ولی انسان همیشه از درونش احساس ناراحتی می کند. می گوید این امر برای آن است که آن نیرو یک نیروی قبلی است یعنی تجربی نیست مطلق است و مثل حکم عقل مشروط به مصلحت نیست، عام است و در همه جا یک جور صادق است، برای من همان اندازه صادق است که برای شما، و برای شما همان قدر صادق است که برای اشخاص دیگر.

همچنین ضرورت و جبری به معنای غیر قابل تسلیم است؛ انسان می تواند خودش را تسلیم دیگران بکند ولی هرگز نمی تواند وجدانش را تسلیم بکند. انسان ممکن است خودش تسلیم یک جبار یا تسلیم یک عمل زشت بشود ولی وجدان به گونه ای است که هرگز تسلیم نمی شود. وجدان آن جنایتکار ترین جنایتکاران دنیا هم حاضر نیست تسلیم آن جنایتکار شود یعنی به او بگوید بسیار خوب، کار خوبی کردی. روی حکم خودش ایستاده مثل یک آمر به معروف و ناهی از منکر ابوذر مآب که هیچ نیروی نمی تواند او را تسلیم بکند.

ص: ۲۰

از درون انسان را "امر به معروف و نهی از منکر" می‌کند. راز دیوانگی‌های بسیاری از جنایتکاران که جنایت‌های فجیع مرتکب می‌شوند و وقتی به خود بر می‌گردند آن چنان ناراحت می‌شوند که دیوانه می‌شوند و در تاریخ از مثل این‌ها زیاد سراغ داریم - همین است. پس تلخی پشیمانی خودش دلیل بر این مطلب است که واقعا انسان از چنین وجدانی بهره‌مند است.

"کانت" می‌گوید: این وجدان یعنی وجدان اخلاقی، انسان را دعوت به کمال می‌کند نه به سعادت. سعادت یک مطلب است؛ کمال مطلب دیگر. چون "کانت" یک خوبی بیشتر نمی‌شناسد، می‌گوید: در همه دنیا یک خوبی وجود دارد و آن اراده نیک است. اراده نیک هم یعنی در مقابل فرمان‌های وجدان، مطیع مطلق بودن. حالا - که انسان باید در مقابل فرمان وجدان مطیع مطلق باشد و چون وجدان اخلاقی به نتایج کار توجه ندارد و می‌گوید خواه برای تو مفید فایده یا لذتی باشد یا نباشد، خوشی به دنبال بیاورد یا رنج، آن را انجام بده، پس با سعادت انسان کار ندارد چون سعادت در نهایت امر یعنی خوشی، منتها هر لذتی خوشی نیست، لذتی که به دنبال خودش رنج بیاورد خوشی نیست.

«سعادت» یعنی خوشی هر چه بیشتر که در آن هیچ‌گونه رنج و المی اعم از روحی، جسمی، دنیوی و اخروی وجود نداشته باشد و «شقاوت» یعنی درد و رنج. مجموع درد و رنج‌ها و مجموع خوشی‌ها - اعم از جسمی، روحی، دنیوی و اخروی - را باید حساب کرد، آن که بیشتر از همه خوشی ایجاد می‌کند، سعادت است. پس مبنای سعادت، خوشی است، ولی این وجدان به خوشی کار ندارد، به کمال کار دارد، می‌گوید تو این کار را بکن برای این که خودش فی حد ذاته کمال است سعادت دیگران را بخواه که کمال توست. این جاست که آقای "کانت" میان سعادت و کمال فرق گذاشته و این فکر از زمان او تا زمان حاضر هنوز رایج است که فرنگی‌ها می‌گویند کمال یک مطلب است و سعادت مطلب دیگر.

کلید واژه ها

عقل اخلاق روح انسان وجدان فلسفه کانت

رابطه میان فطرت و تمایلات آن

قرآن در مورد اینکه انسان مجهز به یک سلسله الهامات فطری هست سکوت نکرده است. در سوره مبارکه والشمس می خوانیم: «والشمس و ضحیها* والقمر اذا تلیها* والنهار اذا جلیها* واللیل اذا یغشیها* والسماء و ما بناها* والارض و ما طحیها* و نفس و ماسویها* فالهمها فجورها و تقواها*» «سوگند به خورشید و تابندگی اش، سوگند به ماه چون پی (خورشید) رود. سوگند به روز چون (زمین را) روشن گرداند، سوگند به شب چو پرده بر آن پوشد، سوگند به آسمان و آن کس که آن را برافراشت، سوگند به زمین و آن کس که آن را گسترد، سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزگاری اش را به آن الهام کرد.» (شمس، آیه ۱۱ الی ۸)

آخرین سوگند این است: سوگند به روح بشر و اعتدال آن که خدای متعال به روح بشر کارهای فجور و کارهای تقوا را الهام کرد که چی فجور است، چی فوق است، چی زشت و نباید کردنی است و چی تقوا و پاکی است و باید انجام بشود.

وقتی این آیه قرآن نازل شد: «تعاونوا علی البر و التقوی و لاتعاونوا علی الاثم و العداوان»؛ «و در نیکوکاری و پرهیزگاری با یکدیگر همکاری کنید و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید و از خدا پروا کنید که خدا سخت کیفر است.» (مائده آیه ۲) بر کارهای نیک و بر تقواها همکاری کنید ولی بر اثم ها، گناه ها و کارهای دشمنی همکاری نکنید، مردی به نام وابصه آمد خدمت پیامبر اکرم (ص) و گفت: یا رسول الله! سؤالی دارم.

فرمود: من بگویم سؤال تو چیست؟ بفرمایید. آمده ای که بر و تقوا و همچنین اثم و عدوان را برایت تعریف کنم. گفت: بله یا رسول الله! برای همین آمده ام. نوشته اند پیغمبر انگشتانشان را این جور کردند (در جلد پنجم المیزان صفحه ۱۹ آمده است که وابصه گفت: پیغمبر سه انگشت خود را جمع کرد و....) زدند به سینه وابصه و فرمودند: «یا وابصه! استفت قلبک، استفت قلبک، استفت قلبک»؛ «این استفتاء را از دل خودت بکن، از قلبت استفتاء کن. از قلبت استفتاء کن.» (محجه البیضاء، ج ۱، ص ۵۸) یعنی خدا این شناخت را به صورت یک الهام به قلب هر بشری الهام فرموده است. این شعر مولوی که: گفت پیغمبر که استفتواالقلوب... همین حدیث را بیان می کند.

یا آیه دیگر قرآن می فرماید: «و اوحینا الیهم فعل الخیرات»؛ «و به ایشان انجام دادن کارهای نیک را وحی کردیم.» (انبیاء/۷۳) در تفسیر المیزان استنباط خیلی شیرینی دارند، می فرمایند فرمود: «و اوحینا الیهم ان افعلوا الخیرات»؛ «وحی کردیم که کارهای خیر را انجام دهند». اگر این جور بود همین وحی عادی می شد، یعنی به آن ها دستور دادیم. ولی می فرماید: «و اوحینا الیهم فعل الخیرات»؛ «خود کار را وحی کردیم یعنی خود کار را به آنها الهام کردیم.»

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۵۴-۵۵

کلید واژه ها

نفس تقوی گناه فطرت وحی قلب شناخت

تفاوت میل و اراده

فرق میل و اراده چیست؟ میل در انسان، کششی است به سوی یک شیء خارجی. انسان گرسنه است، غذایی سر سفره می آورند، در خودش احساس میل به غذا می کند. یعنی نیرویی در درون انسان هست که او را می کشد به سوی غذا، یا مثل این است که نیرویی در غذا باشد که انسان را می کشاند به سوی خودش. میل، جاذبه و کششی است میان انسان و یک عامل خارجی که انسان را به سوی آن شیء خارجی می کشاند. انسان یا همواره گرسنه می شود، میل به خوردنی ها در او به وجود می آید؛ تشنه می شود، میل به نوشیدن آب در او پدید می آید. غریزه جنسی میل به جنس مخالف است. استراحت کردن نیز خود یک میل است.

ص: ۲۳

"میل" همان طور که بیان شد، کشش است، مثل یک نیروی جاذبه است، وقتی که پیدا می شود انسان را به سوی شیء خارجی می کشد. عاطفه مادری هم خودش یک میل است و حتی عواطف عالی انسانی هم یک میل است. مثلاً این که انسان در برخورد به یک مستمند در خودش احساسی می یابد که به او کمک بکند؛ یعنی یک میل در او پیدا می شود که به او کمک بکند. ولی اراده به درون مربوط است نه بیرون، یعنی یک رابطه میان انسان و عالم بیرون نیست، بلکه برعکس بعد از این که انسان اندیشه و محاسبه می کند میان کارها، دوراندیشی و عاقبت اندیشی می کند، سبک سنگین می کند، با عقل خودش مصلحت ها و مفسده ها را با یکدیگر می سنجد و بعد تشخیص می دهد که اصلح و بهتر این است نه آن، آن وقت اراده می کند آنچه را عقل به او فرمان داده انجام دهد نه آنچه که میلش می کشد و بسیاری از اوقات و شاید غالب اوقات آنچه که عقل مصلحت می داند و انسان اراده می کند بر حکم فتوای عقل انجام بدهد، بر ضد میلی است که در وجودش احساس می کند.

فرض کنید شخصی رژیم غذایی دارد، سر سفره ای نشسته است و غذای مطبوعی وجود دارد. میل او را می کشد که از آن غذای مطبوع بخورد، ولی در مجموع حساب می کند که اگر من این غذای مطبوع را بخورم چه عوارضی خواهد داشت. بر خلاف میل خودش تصمیم می گیرد که نخورد. یا دیگری اصلاً طبعش از دوا تنفر دارد، نه تنها میل به دوا ندارد بلکه ضد میل در او وجود دارد ولی در مجموع وقتی که حساب می کند می بیند مصلحت این است که دوا را بخورد. تصمیم می گیرد و علی رغم تنفر و بی میلی خودش آن دوا را می خورد. اراده یعنی تحت کنترل قرار دادن همه میل های نفسانی و ضد میل های نفسانی یعنی تنفرها، خوف ها و ترس ها. خوف برعکس میل، انسان را فراری می دهد. ولی اراده گاهی با خوف هم مبارزه می کند، می گوید: ایستادگی کن، که اسمش می شود شجاعت. پس اراده نیرویی است در انسان که همه میل ها و ضد میل ها را، همه کشش ها و تنفرها، خوف ها، بیم ها و ترس ها را تحت اختیار خود قرار می دهد و نمی گذارد که یک میل یا ضد میل انسان را به یک طرف بکشد، به عقل می گوید: جناب عقل! بیا بنشین محاسبه کن بین در مجموع، سعادت و مصلحت چه اقتضا می کند؟ هر چه را که مصلحت اقتضا می کند بگو، اجرایش با من.

مطابق این نظریه، کار اخلاقی کاری است که نه ناشی از تسلط یک میل باشد و آن میل عاطفه و محبت باشد (و نه ناشی از تسلط یک ضد میل) یعنی اگر شما مثل یک آدم مجبور، تحت تأثیر عاطفه و محبت قرار بگیرید، این اخلاقی نیست. مثلاً شما یک دفعه دلتان می سوزد، بی اختیار می شوید و کاری را انجام می دهید. می گویند چرا این کار را کردی؟ می گویند: دلم سوخت. این، ضعف انسان است. اگر عاطفه و محبت در اختیار عقل و اراده باشد، در یک جا عقل به اراده می گوید از این میل فردی پیروی کن و در جای دیگر می گوید پیروی نکن.

همین طور است در میان امیال دیگر. گرسنه ام، احتیاج به غذا دارم، غذا خوردن مصلحت است. اراده به میل اجازه فعالیت می دهد، من غذا را از روی میل می خورم و تا یک حد معین می خورم. چند لقمه به آخر مانده اراده می گوید کافی است، از این بیشتر بخوری ناراحتی ایجاد می شود، اگر چه میل داری به خوردن نخور! دیگر نمی خورم. در عاطفه های انسان دوستی هم همین طور است. ای بسا در مواردی عاطفه یک جور حکم می کند، عقل و اراده جور دیگری حکم می کند. عاطفه، دلسوزی است، دل آرام می سوزد ولی اراده و عقل دور اندیشی است.

آیه ای داریم در قرآن و شعری دارد سعدی. آیه قرآن در باب زناکار است، مرد زناکار و زن زناکار: «الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلده و لا تأخذکم بهما رأفه فی دین الله ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر و لیشهد عذابهما طائفه من المؤمنین»؛ «به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، در (کار) دین خدا، نسبت به آن دو دلسوزی نکنید و باید گروهی از مؤمنان در کیفر آن دو حضور یابند.» (نور/۲) می گوید که هر زن زناکار و مرد زناکار را مجازات کنید، تازیانه بزنید و گروهی از مؤمنین هم شاهد این منظره باشند. ولی قرآن متوجه است که وقتی می خواهند یک انسان جانی را مجازات کنند خیلی افراد دلشان می سوزد، می گویند خوب است که از مجازات صرف نظر بشود. این یک احساس آنی است. فکر نمی کند که اگر بنا بشود هر جانی از مجازات معاف بشود، پشت سرش جنایت بعد از جنایت است که صورت می گیرد. عاطفه می گوید مجازات نکن، عقل و مصلحت می گوید مجازات بکن، با این که این جا عاطفه، عاطفه غیر دوستی است و عاطفه خود دوستی نیست. ولی عاطفه که منطبق سرش نمی شود. عاطفه دلسوزی است، دست آدم را گرفته می گوید این کار را نکن. عقل و مصلحت این جا خشونت به خرج می دهد می گوید: تو نمی فهمی، تو نزدیک را می بینی و دور را نمی بینی، اگر می توانستی دور را مثل نزدیک بینی چنین حکم نمی کردی. قرآن می گوید: «و لا تأخذکم بهما رأفه فی دین الله»؛ آن جا که پای مجازات الهی در میان است و به مصلحت عامه بشریت است، یک وقت دلسوزیتان گل نکند.

ترحم بر پلنگ تیز دندان *** ستمکاری بود بر گوسفندان

خیلی عالی گفته. ترحم به یک پلنگ، قطع نظر از منطق، مصلحت و عقل و اراده، یک امر عاطفی است. فرض کنیم پلنگی است که گوسفندان ما را خورده است. آیا باید او را مجازات بکنیم یا رها نماییم؟ اگر نزدیک بین باشیم و فقط پلنگ را ببینیم، به او ترحم می نماییم و رهایش می نماییم، ولی اگر دوربین باشیم مجازاتش می کنیم. اگر جز این پلنگ، موجود دیگری در عالم نبود، این عاطفه، عاطفه درستی بود. اما اگر چشم را باز کنیم و آن طرف تر را نگاه کنیم می بینیم، ترحم ما به این پلنگ مساوی است با قساوت نسبت به صدها گوسفند. عاطفه دیگر سرش نمی شود که این ترحم مستلزم قساوت های دیگری است. عقل و مصلحت است که همه را با یکدیگر حساب می کند، پشت سر این عاطفه قساوت هایی را می بیند.

نظیر این، حرفی است که راجع به مجازات دزدی می گویند که دست دزد بریدن، قساوت است و با انسانیت و انسان دوستی جور نمی آید. دزد اگر دزدی هم کرد دستش را نبریم، بگذاریم باشد بعد تربیتش می کنیم، تربیت هایی که نتیجه اش را همیشه در دنیا دیده ایم. این جور نیست. نتیجه اش همین است که داریم می بینیم. اگر قانون ابلاغ بشود که بعد از این دست دزد از فلان جا بریده خواهد شد، دست یک دزد که بریده بشود، دیگر تخم دزدی برچیده می شود، در صورتی که ما الآن می بینیم به خاطر دزدی چه جنایت ها و آدم کشی ها می شود! یعنی خود دزدی مستلزم آدم کشی ها و جنایت های خیلی فوق العاده می شود و شده است.

این مکتب می گوید: ملاک و معیار اخلاقی بودن، عاطفه نیست، بلکه عقل و اراده است. عاطفه هم باید در زیر فرمان عقل و اراده کار خودش را انجام بدهد و الا- اگر عاطفه را به نام کار اخلاقی آزاد بگذارید، کار ضد اخلاقی انجام می دهد. در اخلاقی که فلاسفه اسلامی روی آن زیاد تکیه می کنند این مسئله هست که اخلاق کامل، اخلاقی است که بر اساس نیرومندی عقل و نیرومندی اراده باشد و میل های فردی، میل های نوعی و اشتیاق ها، همه تحت کنترل عقل و اراده باشند.

طبق این نظریه قهرمان حقیقی اخلاق آن کسی است که بر وجودش عقل و اراده حاکم است و البته در وجود انسان عواطف غیر فردی هم زیاد وجود دارد ولی آن ها چشمه هایی است در وجود انسان که با کنترل عقل و اراده در جای خودش باز می شود و لهذا انسان های کامل این چنین، گاهی کارهایی از آن ها صادر می شود که در نهایت رقت عاطفی است و وقتی انسان روح این ها را در آن صحنه می بیند، می بیند از گل نازک تر و از نسیم لطیف تر است ولی همان انسان را در جای دیگر با یک خشونت می بیند که کوه به آن خشونت نمی رسد. در یک جا سر صد نفر را مثل گوسفند و کمتر از گوسفند یکجا می برد و هیچ دلش تکان نمی خورد و در جای دیگر با دیدن کوچک ترین منظره ای آن چنان به خود می لرزد که اصلاً قابل ضبط و کنترل نیست. مگر علی بن ابی طالب (ع) این جور نبود، اگر انسانی صرفاً تحت تأثیر عاطفه خودش باشد، از آن جا که عاطفه منطقی ندارد و کور است، آن شخص باید در همه موارد همین جور باشد. ولی وقتی که چشمه عاطفه در وجودش در اختیار عقل و اراده است، در یک جا روحش لطافت و رقت و عظمت این گونه نشان می دهد و در جای دیگر او را در نهایت خشونت می بینی که هیچ تکان نمی خورد.

طبق این نظریه، اخلاق یعنی حکومت عقل و اراده بر وجود انسان به طوری که تمام میل ها اعم از میل های فردی و میل های اجتماعی در اختیار عقل و اراده باشد. بنابراین "اخلاق" در این مکتب برمی گردد به حکومت عقل و حکومت اراده. این که بیان شد نظر فلاسفه اسلامی. مطلب دیگر، الزام نیست که همیشه فلاسفه اسلامی در حرف هایی که گفته اند توانسته باشند مسایل اسلامی را به طور کامل بیان کرده باشند. لاقلاً قسمتی از حقیقت را ممکن است گفته باشند به همین خاطر به نام اسلام گفته نمی شود.

نقد شهید مطهری به نظریه احتیاج

نظریه "احتیاج" مقداری توضیح نیاز دارد. معروف است که: «هر حیوانی متحرک بلایراد است؛ یعنی هر حیوانی با اراده حرکت می کند؛ اراده می کند که فلان جا برود، می رود. انسان هم مثل هر حیوانی متحرک بالاراده است.»

ولی این اشتباه است، در حیوانات آنچه وجود دارد میل و شوق است. در انسان هم یک سلسله میل ها و شوق ها وجود دارد ولی در انسان چیزی وجود دارد به نام اراده که در حیوان وجود ندارد. اراده همدوش عقل است، هر جا که عقل هست اراده هست، آن جا که عقل نیست، اراده هم وجود ندارد. انسان می تواند متحرک بلایراد باشد ولی گاهی هم متحرک بلایراد نیست، متحرک بالشوق و المیل است. حیوان همیشه متحرک بالشوق و المیل است.

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۴۷-۵۳

کلید واژه ها

عقل اخلاق ترس تمایلات محبت فلسفه اسلامی اراده شجاعت

اهمیت خودشناسی در اسلام

اخلاق هندی، اخلاق عاطفی است یعنی تکیه گاه در اخلاق هندی، عاطفه است. همچنان که در اخلاق مسیحی هم شاید بتوان گفت: یگانه تکیه گاه، عاطفه و محبت است. گانندی در کتابی که از او منتشر کرده اند، به نام «این است مذهب من» و یکی از فرنگی ها مقدمه بسیار جامعی بر آن نوشته و خلاصه کتاب را در آن مقدمه آورده است، می گوید: «من از مطالعه «پانیشادها» به سه اصل رسیدم. یک اصل این که: در همه دنیا یک معرفت، یک شناخت وجود دارد و آن، شناخت ذات است (در ترجمه، کلمه ذات را نوشته اند لکن علامه شهید مطهری می فرمایند: «من حدسم خیلی قوی است که به جای ذات، کلمه نفس ترجمه می کردند») در عالم فقط یک معرفت وجود دارد و آن معرفت نفس است، یعنی خودشناسی. در باب معرفت، تکیه گاه فرهنگ هندی، معرفه النفس است یعنی این که انسان خود را باید بشناسد، خود را باید کشف کند. تمام ریاضت های هندی هم برای رسیدن به این مطلب است. می گوید: این را فهمیدم که یک اصل این است که در همه جهان یک معرفت و یک شناخت وجود دارد و آن شناخت و کشف کردن خود است.

اصل دوم این که: هر کس خود را شناخت، خدا را شناخته است و جهان را. این هم حرف درستی است. این هر دو اصلی که می گوید در کلمات پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) هست، در کلمات امیرالمؤمنین در نهج البلاغه نیست ولی در غرر و درر آمدی است. می فرماید: «معرفة النفس لتفيع المعارف» (غرر و درر آمدی، صفحه ۷۶۸، فصل ۸۰، حدیث ۱۵۱)؛ «شناخت خود از هر شناختی سودمندتر است.» راجع به این که هر کس که خود را شناخت، خدا را شناخته و جهان را، جمله ها از پیغمبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) هست به همین مضمون: «هر که خود را شناخت خدا را شناخته است.»

اصل سوم که گانندی می گوید: من این سه اصل را از مطالعه اپانیشادها کشف کردم این است که در همه دنیا یک نیرو و یک نیکی وجود دارد و بس. آن نیرو، نیروی تسلط بر خویشتن است. هر کس بر خود مسلط شود - به تعبیر او - بر جهان مسلط شده است و در همه جهان یک نیکی وجود دارد و آن دوست داشتن دیگران است، مانند دوست داشتن خود. این است که می گوئیم اخلاق هندی بر پایه دوست داشتن بنا شده است.

در مسیحیت هم می بینیم که لااقل به حسب ادعا بر محبت تأکید شده است (هندی ها که شرقی هستند، دروغ و نفاقشان کم تر است و مسیحی ها که غربی هستند، اغلب نعل وارونه می زنند. این است که درباره آن ها می گوئیم به حسب ادعا) مبشران و مبلغان مسیحیت، حرفشان همواره این است که ما پیام آور محبتیم، مسیح (ع) پیامبر محبت بوده است، محبت بورز، مهر بورز، تا آن جا که می گویند: "اگر یک نفر به طرف راست صورتت سیلی زد، طرف چپ صورتت را بیاور." طبق این نظریه، اخلاق، یعنی نیکی کردن به معنی محبت ورزیدن، دوست داشتن دیگران.

گاندی جمله ای دارد: من از مطالعه اوپانیشادها یعنی قدیمترین کتاب های مذهبی و عرفانی هند، سه دستور فرا گرفتم و آن ها دستورالعمل من در زندگی شد. یکی این که: در جهان فقط یک شناسایی وجود دارد و آن شناسایی (خود) است. دوم این که: هر کس خود را شناخت خدا را شناخته است و جهان را و سوم این که: در همه دنیا یک نیرو (نیروی تسلط بر خویشتن) و یک نیکی (دوست داشتن دیگران) وجود دارد.

پس در اوپانیشادهای مربوط به چندین هزار سال پیش نیز می بینیم که یکی از کهن ترین مسایل و اندرزهایی که از بشر به میراث مانده است، خودشناسی است و امروز - مخصوصا در یک قرن اخیر و در زمان حاضر - مسئله انسان و انسان شناسی و علوم مربوط به انسان، مهم ترین و باارزشتین علوم بشری شمرده می شود.

یکی از قدیمی ترین دستوره های حکیمانه جهان که هم به وسیله انبیای عظام به بشر ابلاغ شده است و هم حکیمان بزرگ جهان آن را به زبان آورده اند و اعتبار خودش را همیشه حفظ کرده و بلکه تدریجا ارزش آن بیشتر کشف شده است، این جمله معروف است که: "ای انسان خودت را بشناس."

در اخبار و احادیث ما این تعبیر مکرر آمده است، هم از رسول اکرم (ص) روایت شده و هم به تعبیرات مختلف در کلمات امیرالمؤمنین علی (ع) آمده است که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (غرر الحکم و درر الکلم، فصل ۷، حدیث ۳۰۱)؛ «هر کس خود را بشناسد پروردگار خود را شناخته است یا می شناسد» و یا تعبیراتی شبیه و نظیر این تعبیر مثلا «ای انسان! خود طیب خود باش» که البته مقصود طب جسمانی و پزشکی نیست ولی این دستور هست.

تفاوت تن پروری با نفس پروری و شهوت پرستی

اسلام "تن پروری" به معنی نفس پروری و شهوت پرستی را شدیداً محکوم کرده است، اما پرورش بدن به معنی مراقبت و حفظ سلامت و بهداشت را از واجبات شمرده است و هر نوع عملی را که برای بدن زیان بخش باشد حرام شمرده است. اسلام آنجا که یک امر واجب (مانند روزه) احیاناً برای بدن مضر تشخیص داده شود، تکلیف آن را ساقط می کند، بلکه چنین روزه ای را حرام می داند. هر اعتیادی که برای بدن مضر باشد، از نظر اسلام حرام است. آداب و سنن بسیاری در اسلام به خاطر بهداشت و سلامت بدن وضع شده است. ممکن است افرادی میان "پرورش بدن" که امری بهداشتی است و "تن پروری" به معنی نفس پروری که امری اخلاقی است فرق نگذارند و خیال کنند اسلام که با تن پروری مخالف است با بهداشت بدن مخالف است، پس لاقیدی در حفظ سلامت و بلکه کارهایی که مضر به بهداشت و سلامت بدن است، از نظر اسلام کار اخلاقی است و این اشتباهی فاحش و خطرناک است. تقویت و سلامت بدن و بهداشت آن کجا و تن آسانی و تن پروری کجا؟ نفس پروری و شهوت پرستی که در اسلام محکوم است، همان طوری که بر ضد روح پروری است و موجب بیماری روح و روان می گردد، بر ضد بهداشت و پرورش صحیح جسم نیز هست و منجر به بیماری جسمی می گردد، زیرا نفس پروری و شهوت پرستی منجر به بیماری جسمی می گردد، زیرا نفس پروری و شهوت پرستی منجر به افراط کاری ها می شود و افراط کاری ها منشأ اختلالات اساسی در جهازات بدنی.

کلید واژه ها

نفس اسلام اخلاق جسم شهوت بهداشت

مخالفت اسلام با تحقیر نفس در مکاتب تصوف

گاهی در مکتب تصوف در مسئله جهاد با نفس، تن به دنائت و پستی می دهند برای اینکه نفس را رام و ذلیل کرده و از فرمان دادن باز دارند. چطور؟ مثلاً شخصی در جایی می تواند از حیثیت خودش دفاع کند، ولی دفاع نمی کند. چیزی که ما اسمش را عزت مؤمن می گذاریم در بعضی از مکتبهای تصوف معنی ندارد. در میان بسیاری از این مکاتب، در مراسمی که سالک باید به شیخ و استاد خود خدمت کند، آن استاد به سالک فرمان می دهد که کارهایی را که خیلی پست و دنی است انجام دهد. مثلاً این سالک حتماً باید مدتی سرگینهای حیوانات را جمع کند، کناسی کند و یا کارهایی بدتر از اینها را انجام دهد برای اینکه نفسش کشته شود، که البته اسلام اینها را اجازه نمی دهد.

ابراهیم ادهم که از مشایخ تصوف است (وی اول شاهزاده بود بعد فرار کرد و در حال تنهایی زندگی کرد و مشغول سلوک و مجاهده با نفس شد) می گوید: من در عمرم هیچوقت به اندازه سه موضع خوشحال نشدم. یکی آنکه وقتی مریض بودم و در مسجدی افتاده بودم و نمی توانستم بلند شوم، خادم مسجد آمد و گداها و فقیرها را که خوابیده بودند، بلند کرد. به من هم که رسید با عتاب گفت: بلند شو! و چند لگد با پایش به من زد، و من هم نمی توانستم بلند شوم. همه رفتند و من تنها بودم. بعد خادم پام را گرفت و مثل یک لاشه مرا از مسجد بیرون انداخت. خیلی خوشحال شدم چون دیدم این نفس در اینجا دارد حسابی کوبیده و ذلیل و خوار می شود. مورد دوم اینکه یک وقت همراه عده زیادی سوار کشتی بودیم. دلکمی در این کشتی بود که برای سرگرمی اهل کشتی دلکک بازی می کرد و قصه می گفت و مردم را می خندانند. یکدفعه گفت: بله در فلان جا به جنگ کفار رفته بودیم و چنین و چنان می کردیم و بعد یک کافر کثیفی در آنجا بود و من رفتم و ریش او را گرفتم و کشیدم. آن دلکک در مجلس نگاه کرد چون آدمی می خواست که او را به اصطلاح، سوژه خودش قرار دهد از من پست تر کسی را پیدا نکرد. آمد ریش مرا گرفت و کشید و مردم خندیدند. اینجا هم خیلی خوشحال شدم چون دیدم حسابی نفس دارد کوبیده می شود. مورد سوم هم اینکه روزی در زمستان در جایی بودم. از جای خود بیرون و در زیر آفتاب آمدم. به پوستینم نگاه کردم، دیدم آنقدر شپش داشت که نفهمیدم پشم زیادتر است یا شپش.

این هم یکی از آن مقاماتی بود که خیلی خوشحال شدم. بله، اینها مبارزه با نفس است، جهاد با نفس است، اما جهاد با نفسی است که اسلام آن را اجازه نمی دهد. اساسا اسلام به هیچوجه چنین مجاهده با نفسی را که انسان تن به خواری بدهد و آن دلچک بخواهد مردم را بخنداند، یعنی یک کار بطلالی بکند که اصل کارش خلاف است و توهین کردن او به من خلاف دیگر است قبول ندارد. آیا او بیاید ریشم را با دست بگیرد و مرا این طرف و آن طرف بکشد و من هیچ چیز نگویم و تسلیم او شوم برای اینکه جهاد با نفس است؟! اسلام می گوید نفس مؤمن، عزیز و محترم است. مؤمن باید از شرافت خود دفاع کند. طبق منطق اسلام بر ابراهیم ادهم واجب بوده که در آنجا در مقابل آن دلچک بایستد و بگوید: فضولی موقوف! دور شو! دیگری می گوید: شبی یک نفر مرا برای افطاری به خانه اش دعوت کرد. وقتی در خانه اش رفتم، راهم نداد. یک شب دیگر مرا دعوت کرد ولی باز هم مرا راه نداد و بار دیگر این مطلب تکرار شد. آخر کار گفتم: واقعا تعجب می کنم، من سه دفعه تو را دعوت کردم و هر سه دفعه راحت ندادم ولی در عین حال، هر وقت تو را دعوت می کنم باز می آیی، عجب آدمی هستی! گفتم: سگ هم که همینطور است، سگ را اگر ده دفعه هم صدایش کنی و بعد برانی، دوباره برمی گردد. ولی اسلام اجازه نمی دهد که انسان تا این حد نفس خود را خوار و تحقیر کند و به آن توهین کند. چرا؟

راز مطلب اینجاست که ما در اسلام از یک طرف به جایی می‌رسیم که وقتی صحبت نفس پیش می‌آید می‌گویند باید با این نفس، مجاهده و مبارزه کرد و آن را میراند و نفس اماره بالسوء چنین و چنان است. از طرف دیگر در اسلام به جای دیگری می‌رسیم، می‌بینیم به همین اندازه و بلکه بیش از این اندازه صحبت از عزت نفس و قوت نفس و کرامت نفس است؛ صحبت از این است که نفس مؤمن عزیز است، نفس مؤمن محترم است و حتی همه اخلاق اسلامی بر اساس توجه دادن انسان به کرامت و شرافت نفسش است و می‌گوید که شرافت نفس خود را لکه دار نکن. این چطور می‌شود که اسلام از یک طرف می‌گوید مجاهده با نفس کن و از طرف دیگر می‌گوید شرافت نفس خود را لکه دار نکن؟ مگر دو نفس وجود دارد که باید با یک نفس مجاهده کرد و نفس دیگر را محترم شمرد؟ جواب این است که دو نفس به معنای این که دو شخص باشد وجود ندارد، یک نفس وجود دارد، ولی یک نفس است که هم درجه عالی دارد و هم درجه دانی و پست.

نفس در درجه عالی خودش، شریف است و وقتی در درجه دانی خود، پایش را از گلیمش درازتر می‌کند نه اینکه بگوئیم پست است، بلکه باید جلوی او را گرفت. این مطلب است که در زبان عرفا به آن، آنچنان که باید توجه نشده است و لذا آنجا که مسئله جهاد با نفس در کلمات آنها مطرح است، ضمناً جهاد با آن نفس شریفه هم شده است، نه اینکه فقط جهاد با نفس اماره شده باشد. عنی به این که چنین خودی در کار هست، کمتر توجه شده است.

مسأله نفس و جسم در حکمه الاشراق

یکی از مسائل اصلی فلسفه بحث وجود نفس یا روح و رابطه آن با جسم بوده است.

۱- استدلالهای سهروردی در اثبات نفس

سهروردی در پرتونامه بحث خود را با ارائه چند دلیل در تأیید وجود نفسی مستقل از جسم آغاز می کند. نخستین استدلال وی این گونه است: ما اغلب به خود اشاره می کنیم و می گوئیم: من چنین کردم یا چنان. اگر بخشی از خود را (مثلاً، دستم را) جدا کنم و آن را روی میز بگذارم، نه به آن من خواهم گفت و نه، تا آنجا که به شخصیت من مربوط است، من تفاوتی خواهم کرد. بر این اساس، سهروردی نتیجه می گیرد که نفس یا خود جدای از جسم است و بنابراین باید غیرمادی باشد.

۲- همبستگی و آفرینش نفس و بدن

بحثهای سهروردی اساساً دو مسأله دارد. اولاً، بحث می کند که خود، یا به قول او نفس برتر و ورای جسم است. از سوی دیگر، او تلویحاً می گوید که بین این دو یک همبستگی وجود دارد. مثلاً در پرتونامه اظهار می دارد: «و بدانکه نفس پیش از بدن موجود نباشد، که اگر پیش از این موجود بودی، نشایستس که یکی بودی و نه بسیار، و این محال است. اما آنکه نشاید که نفوس پیش از بدن بسیار باشند، از برای آن است که همه در حقیقت آنکه نفس مردمی اند مشارک و از یک نوع اند، و چون بسیار شوند ممیز باید. (منظور از دو جمله اخیر این است که دلیل آنکه نفسهای متعددی قبل از بدن وجود نداشته این است که وقتی همه چیزها در یک چیز، یعنی روح یا نفس، مشترک باشند، یک چیزند و وقتی متعدد شوند متفاوت می شوند)».

سپس سهروردی نظر خود را می دهد که حاکی است از آفرینش آنی بدن و نفس. او در این باب می گوید: پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نتواند بود، که هر دو بهم حاصل شوند و میان ایشان علاقه ای است عشقی و شوقی، نه چون علاقه اجسام و اعراض. سهروردی در مورد ثنویت، یعنی نظریه ای که می گوید روح و جسم دو چیز متفاوت و متمایزی است که بر یکدیگر تأثیر می گذارند، استدلال می کند که این تمایز یک امر سطحی است. سهروردی در شماری از رسالاتش، مانند پرتونامه و هیاکل النور به دوگانگی بین جسمی متغیر و روحی مجرد اشاره دارد و می گوید: «پس جمله اعضای تن تو در تبدیل و تغییر است، و اگر توی تو عبارت بودی ازین اعضای تن، او نیز پیوسته در تبدل و تغیر بودی. (بنابراین) توی پارینه توی امسال نبودی بلکه هر روز توی تو دیگر بودی، و نه چنین است. و چون دانائی تو پیوسته و دائم است، پس نه او همه تن است و نه برخی از تن، بلکه ورای این همه است».

مع ذلك، مسأله ای که سهروردی بدان اشاره می کند این است که نظر وی بدن چیزی جز نبود نور نیست، و این پائین ترین سطح در سلسله مراتب وجودی نور است. بنابراین، رابطه میان نفس و بدن رابطه ای است بین نور و فقدان نور، که محال است. در حالیکه نفس نشیمن عقل است، بدن نقشهای پائین تری را عهده دار است. بنابراین، آن نفس و بدن اساساً بافت وجودی یکسانی دارند. تنها تفاوت میان آنها قوت یا شدت آنهاست که دلالت دارد بر تعلق آنها به درجات وجودی متفاوت.

از آنچه گذشت سهروردی نتیجه می‌گیرد که نفس و بدن جنبه‌های متفاوتی از پدیده‌های واحدی هستند که تأثیرات متقابل میان آنها با اصول محبت و قهر هماهنگ است. بدن، که متعلق به مرتبه پائین تری است عشق و شوقی ذاتی به مرتبه بالاتر، یعنی نور، دارد، و می‌داند که مرتبه بالاتر بر آنچه فروتر است غلبه دارد. با وجود این، در تحلیل نهائی، سطوح مختلف از منشئی واحدند و بنابراین قرابتی میان روح و بدن وجود دارد. این نظریه نه ثنوی و نه از مقوله اصالت پدیدار ثنوی یا ایپنومنالستی (epiphenomenalistic) است، زیرا در آن به روح و جسم کلا- در بافتی متفاوت نگاه می‌شود. می‌توان آن را وحدت گرائی روحی (spiritual monism) خواند، چون مبتنی است بر تعامل تجلیات متفاوت یک چیز واحد، یعنی نور. به نظریه سهروردی می‌توان از دو دیدگاه هستی‌شناختی نگریست. وقتی از پائین نگاه کنیم، نفس و بدن دو حقیقت متفاوتند، زیرا مرتبه پائین تر که بدن متعلق بدانست شاما مرتبه بالاتر که مقوله نفس بدان تعلق دارد، نیست. مع ذلك، وقتی به همین سلسله مراتب وجودی از بالا نگاه شود، مسأله نفس - بدن کم رنگ می‌شود، زیرا بدن محاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است.

منابع

مهدی امین رضوی- سهروردی و مکتب اشراق- ترجمه مجدالدین کیوانی- نشر مرکز سال ۱۳۷۷- صفحه ۷۶-۷۴

کلید واژه ها

سهروردی نفس جسم فلسفه اسلامی آفرینش

علم حضوری در حکمه الاشراق

توان نفس در شناخت بی واسطه

ص: ۳۷

اصل اساسی که معرفت شناسی اشراقی سهروردی بر آن استوار است این است که نفس قادر است پاره ای چیزها را مستقیماً و بدون میانجی درست به واسطه حضور خودش (خود نفس) بشناسد. سهروردی می گوید انسان می تواند خود را فقط از طریق خود بشناسد، آنچه را که به غیر از خود اوست نمی توان برای دستیابی به معرفت النفس به کار برد. سهروردی چند بحث را مطرح می کند تا ثابت نماید که نفس قدرت دانستن مستقیم و بدون میانجی را دارد، و در این کار از علم به خود شروع می کند.

سؤالی که سهروردی عنوان می کند این است که چگونه این خود، خود را می شناسد. دقیقاً پاسخ به این پرسش است که هسته معرفت شناسی اشراقی وی را تشکیل می دهد، و می توان آن را بدین شکل بیان کرد: شیوه خاصی برای شناخت وجود دارد که علم را به طور مستقیم و بلاواسطه حاصل می کند و از این رهگذر کار از تمایز میان شناسنده و شناخته فراتر می رود. این شیوه شناخت، که به علم حضوری معروف شده است، همان طور که نشان خواهیم داد، تنها توضیح قابل قبول ما درباره اینکه چگونه نفس می تواند خود را بشناسد، به دست می دهد.

بحثهای سهروردی در تأیید این ادعا که نفس می تواند خود را فقط به واسطه حضور خود خویش بشناسد از طریق آثار وی به دو سبک مختلف بیان شده است. در مصنفات فارسی او، نظر مذکور به وجهی نمادین اظهار شده، حال آنکه در دیگر آثار شیخ، مخصوصاً در کتابهای چهارگانه اش، لحن او فیلسوفانه تر است.

اهمیت بحث حاضر از لحاظ عرفان سهروردی در این فکر است که دانش حقیقی، و همچنین مبنای علم، امری هستی شناختی (یعنی، حضور) در مقابل امری معرفت شناختی است. دانش مسأله ای است مستقیماً مربوط به مسأله وجود و هستی و نه یک مسأله انتزاعی معرفت شناختی. به علاوه، از بحث سهروردی برمی آید که (حصول) یقین بستگی دارد به طبیعت مستقیم رابطه شناختی میان شناسنده و شناخته (یا مدرک و مدرک).

عرفان به طور کلی، بدان گونه که در سنت دیرین، حکمت خالده، و مخصوصاً در سنت صوفیه منعکس است، به سبب مستقیم بودن تجربه شناسنده از شناخته، به نظر سهروردی با دیگر سنتهای مربوط به کسب معرفت تفاوت دارد. به بیانی هستی شناختی، هرچه مقامات شناسنده بالاتر باشد، تجربه او قوی تر و مستقیم تر خواهد بود.

سهروردی برای اثبات اینکه فقط ذات انسانی می تواند خود را از طریق حضور خود، که یک واقعیت است، بشناسد، سه گونه استدلال یا بحث می کند که عبارتند از:

۱- بحث از منظر تقسیم ثنایی من/او

۲- بحث از منظر شیوه پیش شناختی علم

۳- بحث از منظر صفات

نتیجه گیری

پس از آنکه سهروردی در این بحث نشان می دهد که ذات با هیچ چیز جز به توسط خود او شناخته نمی شود و فقط با حضور صرف حقیقت ذات است که علم به خود ممکن می شود، به شرح زیر نتیجه گیری می کند: تو از ذات خود و از ادراک ذات خود غائب نیستی و چون که این ادراک به توسط مثال یا با (اموری) زائد بر ذات ممکن نیست، در ادراک ذات خود فقط به ذات خود نیاز داری که ظاهر بالذات و غیر غائب از ذات است. ادراک ذات به توسط خود ذات باید به سبب خود ذات باشد و نمی تواند غائب از آن باشد، همانگونه که اعضاء بدن از قبیل دل، کبد و دماغ و همه برزخها و هیأت‌های ظلمانی و نوری جزو ادراک تو از ذات تو نیستند. ادراک کننده ذات تو نه عضوی و نه امری برزخی (و مادی) است، و چنانچه از آن غالب نباشی، ادراک تو از ذات مستمر و زائل نشدنی خواهد بود.

از نظریه علم حضوری سهروردی دو نتیجه گیری می توان کرد. اول و مهم تر اینکه ذات فقط به توسط ذات قابل شناخته شدن است، و بنابراین، شناختن چیزی برابر است با حصول علم به یک شیء بدان حد که رابطه میان این شیء و ذات همانند رابطه میان ذات و خود ذات باشد. نتیجه گیری دوم اینکه هر آنچه به واسطه حضور ذات دانسته نمی شود بنابراین بیرون از قلمرو معرفت شناختی ذات است. در نتیجه، حصول یقین نسبت به چیزهایی که خارج از قلمرو ذات است، ناممکن می باشد.

منابع

مهدی امین رضوی - سهروردی و مکتب اشراق - ترجمه مجدالدین کیوانی - نشر مرکز سال ۱۳۷۷ - صفحه ۱۶۵-۱۶۳ و ۱۷۷-

۱۷۶

کلید واژه ها

علم سهروردی فلسفه اسلامی نفس معرفت شناخت ذات

رابطه اثبات نفس و علم حضوری در حکمه الاشراق

استدلال بر اثبات وجود نفس

با توجه به بحث شیوه های وصول به علم حضوری نفس به ذات خویش، می توان گفت که نخستین گام در معرفت شناسی سهروردی استدلال در اثبات وجود ذاتی است که جوهری غیرمادی و غیرقابل تغییر می باشد. اقامه دلیل بر وجود نفس وظیفه فلسفی بحثی یا استدلالی است. سهروردی، در مقام فیلسوفی متبحر وظیفه اثبات وجود نفس مستقلی را انجام می دهد که به هر حال، صفات متعددی دارد که ملازم آن هستند. این لوازم اجزاء اصلی خود انسانی (یا نفس) را تشکیل می دهند که وجودشان آشکارتر از آن است که دلائلی بر وجودشان اقامه شود؛ اینها شامل امیال و لذات جسمانی هستند.

رابطه نفس با امیال و صفاتش

سهروردی بر این عقیده است که غالباً به نظر می رسد نفس چیزی نیست جز مجموعه ای از امیال نسبت به جاذبه های دنیوی، و نه دو وجود جداگانه؛ (یعنی) نفسی لاهوتی یا مابعد طبیعی که امیال جسمانی بر آن افزوده شده است. به منظور نشان دادن این تمایز بسیار مهم، سهروردی تحلیل فلسفی بیشتری را لازم می داند تا بدین وسیله کاملاً ثابت شود که نفس و صفات آن یک چیز نیستند. تنها در آن صورت است که می توان دید که گرچه نفس الهی و متعلق به عالم نورانی است، لوازم آن از لحاظ وجودی ریشه در دنیای برزخ (و ظلمانی) دارند. در این شرایط، به فلسفه عقلگرا و استدلالی نیاز است تا تفاوت میان نفس و صفات او را تعیین کند.

ص: ۴۰

سومین قدم سهروردی در پرداختن به نفس این است که از جدائی نفس و صفاتش فراتر رود. در این مرحله، سهروردی این گونه استدلال می کند که برای آنکه نفس بتواند خود را ظاهر سازد، صفاتی که حجاب نفس اند باید از بین برود. برای این منظور، سهروردی زهد و ریاضت را تجویز می کند و، در ادامه، نوع و ماهیت این اعمال را، بدان گونه که قبلاً بحث شد، مفصلاً شرح می دهد. چنین اعمالی نفس را صیقل می کند و صفات نفس یکی بعد از دیگری محو می شوند. در جریان این وضع، نفس، که رابطه آن نسبت به صفاتش مانند رابطه اعراض نسبت به ماهیت است، تدریجاً انائیت خود را ظاهر می کند. این فرآیند باید ادامه یابد تا نابودی صفات نفس به حد کافی برسد، و وقتی پایان پذیرفت، نفس بدون آنکه خود جاب خود شود، در تمامیت خود باقی خواهد ماند. وقتی تو در خود تفحص کنی، درخواهی یافت که آنچه تو به واسطه آن توئی، چیزی نیست جز آنچه که مدرک ذات خود بود و آن انائیت تو بود و در این امر هر کس که ذات و انائیت خود را ادراک کند با تو (از این لحاظ) مشترک باشد.

شیوه های تکامل و ظهور نفس

شیوه هائی را که در رساندن نفس به کمال خود و از این رهگذر، امکان ظهور دادن به آن مطرح است، می توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱- تشخیص اینکه ذات از صفاتش متمایز است.

۲- جدا دانستن نفس از صفاتش، هم از نظر فلسفی هم از نظر عملی.

ص: ۴۱

۳- استفاده از ریاضت به عنوان وسیله ای برای امحاء صفات و نهادن نفس در شکل خالص آن.

۴- نفس در شکل خالص آن پدیده ای است فرید و بدیهی که چیز بدیهی تر از آن نمی تواند در وجود بیاید.

۵- آنچه از آن، هیچ چیز بدیهی تری در وجود نمی آید نور است.

۶- نفس نور است.

۷- موجودات وقتی در حضور مطلق نور قرار گیرند شناخته می شوند.

۸- موجودات به واسطه حضور نفس شناخته می شوند.

با عنایت به طرح معرفت شناسی فوق است که فلسفه و ریاضت جایگاه خود را می یابند و فی الواقع می توانند در قالب آن سنتی از علم و حکمت که بین فلسفه استدلالی، ذوق عقلانی و عقل عملی پیوند آشتی برقرار می کند، تلفیق شوند.

علم حضوری با حضور شیء در برابر ماهیت خود

بنابراین، از نظر سهروردی، تعریف علم حضوری چنین است: آگاهی یا حضور شیء یا موضوع شناسائی در برابر ماهیت خود. وی یادآور می شود که این ماهیت، که به عقیده او با نفس، نور و علم یکی است، چنان است که به سبب حضور خود فاصله میان ادراک شده را پر می کند. از آنجا که همه موجودات نهایتاً از نور ساخته شده، و چون نامعقول است که بگوئیم برای یافتن نور به نور دیگری نیاز هست، برای آنکه رابطه ای شناختی صورت پذیرد، حجابی که داننده و دانسته (یا مدرک و مدرک) را از هم جدا می کند باید برداشته شود. در این مورد، نفس یا نور، که در فلسفه سهروردی یک چیز هستند، علم نیز هست. بنابراین، (اصل) دانستن وجود داشتن و وجود داشتن دانستن است، درونمایه معرفت شناختی اصلی سهروردی و یکی از خدمات مهم او به فلسفه اسلامی است.

ص: ۴۲

مهدی امین رضوی - سهروردی و مکتب اشراق - ترجمه مجدالدین کیوانی - صفحه ۱۸۰-۱۷۶

کلید واژه ها

سهروردی فلسفه اسلامی علم نفس معرفت صفات

عقل، نفس کلی و ماده در فلسفه اخوان الصفا

عقل و نفس کلی اصل فعل و انفعالات عالم

از آنجا که عقل و نفس کلی مطابق با عدد ۲ و ۳ و مراتب بعد از مقام مبدأ و اصل جهان هستند این دو اقنوم را می توان اصل تمام فعل و انفعالات عالم و ثنویتی که اساس پیدایش عالم کثرت است محسوب داشت، گرچه این دو اصل نیز جز افاضه و تجلی وجود یگانه حق تعالی هیچ نیستند. درباره ثنویتی که در عالم مشهود است اخوان چنین می نگارد: «بعضی از حکما گفته اند که عالم از صورت و ماده ترکیب شده است. بعضی دیگر قائلند که مرکب از نور و ظلمت و یا جوهر و عرض، یا روح و جسم، یا لوح و قلم، یا قبض و بسط، یا محبت و شوق، یا حرکت و سکون، یا وجود و عدم، یا زمان و مکان، یا دنیا و آخرت، یا ظاهر و باطن، یا عالی و سافل، یا کثیف و لطیف است».

لکن در اصول و معانی تمام این اقوال متفقند و فقط در الفاظ و فروع با هم اختلاف دارند. در تمام این موارد مقصود همان عقل و نفس کلی است که اصل فعل و انفعال عالم را که به وسیله آن می توان فعالیت های گوناگون جهان را تجزیه و تحلیل کرد دربردارند. خلاقیت جنبه حرکت و انبساط حقیقت الهی است که به نوبه خود دارای یک جنبه فعال است که منشأ تمام فعالیت های جهان است و آن را طبیعت خوانند و جنبه منفعل آن را که به نظر انسان بدون حرکت و جنبش آید ماده نامند.

می توان گفت که در سلسله علت و معلول عقل کلی فقط دارای علت فاعلی است، یعنی حق تعالی که نسبت به او عقل کاملاً تابع و مطیع و منفعل و دائماً در شوق وصال با او است. از آنجا که عقل عالیترین مرتبه وجود عالمی است، انفعال او در قبل حق تعالی حاکی از این است که تمام دار هستی نسبت به مبدأ خود منفعل است و فقط می تواند از مبدأ استفاضه و استفاده کند در حالی که باری تعالی افاضه کننده و وجود بخشنده است. در مقابل خداوند عالم را جز قبول فیض چاره نیست و در مقابل عالم، خداوند را هیچ چیز جز فیض بخشیدن شایسته نیست.

کارکردهای نفس کلی در عالم

نفس کلی به نوبه خود نسبت به عقل کلی منفعل است و جنبه قابلیت دارد، در حالی که عقل نسبت به نفس دارای جنبه فاعلیت است. نفس را فقط دو علت است، علت فاعلی که ذات حق تعالی است و علت صوری که عقل است. نفس از عقل کلی صور را کسب کرده و به بقیه عالم افاضه می کند و به منزله روح عالم است که بر جمیع مراتب جهان از فلک محیط تا قعر زمین حکمفرماست و همچنانکه روح انسان بر بدن او سلطه دارد عالم نیز در سیطره نفس کلی قرار دارد. نفس کلی همچنین محرک نخستین افلاک است و به فلک اول حرکت شبانه روزی می بخشد. اخوان این نفس را به نجاری تشبیه کرده اند و تمام افلاک و عناصر و مرکبات را مانند ابزار دست او می دانند. او فاعل تمام افعال عالم است، و هر تغییری که به وقوع می پیوندد مسبب اصلی آن همان نفس کلی است.

اخوان تسلط نفس کلی را بر تمام عالم به این صورت تشریح کرده اند: «این نفس کلی روح عالم است چنانکه ما در رساله خود درباره اینکه جهان انسان کبیر است بیان کرده ایم. طبیعت فعل این نفس کلی است و عناصر ماده ای است که به آن اتکا دارد و افلاک و کواکب مانند اعضای بدن وی اند و جمادات و نباتات و حیوانات موجوداتی است که او به حرکت درمی آورد».

نیروها و حرکات نفس کلی

نفس کلی را می توان با در نظر گرفتن جنبه های مختلف فعالیت های او به طرق مختلف تقسیم کرد. در رسائل اخوان گهی نیروهای نفس کلی را به پانزده قسمت تقسیم کرده اند: هفت ماوراء عالم بشری، یکی بشری و هفت مادون عالم بشری. از این پانزده قسمت دو بخش اول ماوراء عالم بشری قوای ملائکه و انبیاست و دو بخش مادون عالم بشری قوه حیوانی و نباتی است. در این جهان عظیم از فلک محیط که سرحد عالم معقولات است تا قعر زمین که پست ترین مرتبه وجود عالمی بشمار می آید، نفس دارای سه نوع حرکت است:

(۱) از فلک محیط به سوی عالم کون و فساد و بالاخره به سوی دوزخ.

(۲) به سوی آسمانها و فلک محیط

(۳) نوسان عرضی و افقی بدون آگاهی بر جهتی که باید به سوی آن حرکت کرد مانند نفس حیوانات.

(۴) تمام تمایلات و حرکات عالم طبیعت از این سه حرکت اصلی نفس کلی سرچشمه می گیرد و این نفس علت تمام فعل و انفعالات و تغییرات حوادث عالم طبیعت است.

اخوان بحث مبسوطی درباره ماده و امور مربوط به آن کرده اند و در این مورد عقایدی که تا حدی با نظر حکمای مشائی متفاوت است اظهار داشته اند. در نظر اخوان، ماده از مبدأ هستی بسیار دور شده و تنها امری که می توان به آن نسبت داد وجود و بقا است. لکن ماده قابلیت صرف، چنانکه برخی از حکمای بعدی قائلند، نیست بلکه خود اصلی معنوی است و می توان گفت که اولین مرتبه وجود است در قوس نزولی که فی نفسه متمایل به کسب کمال نیست گرچه هنوز صورتی است معنوی که از نفس کلی افاضه شده است.

علل ماده و تقسیم آن

از آنجا که ماده در سلسله وجود بعد از مبدأ و عقل و نفس قرار گرفته است، دارای سه علت است، به این ترتیب که علت فاعلی آن ذات باری تعالی است و علت صوری آن عقل، و علت غائی آن نفس. وانگهی ماده یا هیولی به دو نوع تقسیم می شود: یکی ماده اولی و دیگر ماده کلی یا ثانی هر جسمی که اولین مرحله تشخیص و تعیین اجسام است. ماده اولی در مرحله اول قبول جهات سه گانه کرده و به صورت جسم مطلق که محل تمام صور جسمانی است درمی آید و سپس از جسم مطلق ماده کلی یا ثانی بوجود می آید که مانند هیولای اولی علت فاعلی آن ذات باری تعالی و علت صوری آن عقل و علت غائی آن نفس است: به علاوه خود ماده کلی علت مادی اشیا است و به این دلیل هر شیء که از ترکیب ماده کلی و صورت جسمیه و نوعیه بوجود آمده باشد، به ناچار دارای چهار علت فاعلی و صوری و غائی و مادی یا عنصری است.

اخوان مفهوم ماده را در چهار مورد مختلف بکار برده اند:

(۱) ماده مصنوعات یعنی آن چیزی که انسان از آن اشیاء گوناگون را به دست خود می سازد.

(۲) ماده موجودات طبیعی یا عناصر اربعه که اجسام عالم طبیعت از آن ترکیب یافته است.

(۳) ماده کلی که همان ماده ثانی مذکور در فوق است.

(۴) ماده اولی که همان هیولی است.

تعریف اخوان از موارد چهارگانه ماده

این چهار نوع ماده را صاحبان رسائل به این نحو تعریف کرده اند: ماده طبیعی - آتش و هوا و آب و خاک و هرچه در عالم تحت القمر قرار گرفته است، اعم از حیوانات و نباتات و جمادات، از این عناصر پدید آمده و پس از فساد به آن باز می گردد. فاعل این موجودات طبیعت است که خود قوه ای از قوای نفس کلی است. ماده کلی همان جسم مطلق است که از آن سراسر عالم یعنی افلاک و ستارگان و عناصر و کلیه موجودات دیگر بوجود آمده است. این موجودات همگی جسم اند و امتیاز آنان از یکدیگر فقط در صور مختلفه آنهاست. ماده اولی جوهری است بسیط و معقول که حواس قادر به ادراک آن نیست زیرا این ماده جز صورت وجود واحد چیزی نیست و آن پایه اولیه است. اگر قبول کمیت کند جسم مطلق می شود که دارای سه بعد طول و عرض و عمق است و اگر کسب کیفیت کند مانند صورت دایره یا مثلث یا مستطیل جسم خاصی می شود که دارای تعینات مشخصی است.

پس کیفیت مانند عدد سه است و کمیت دو و اصل و اساس یک و همچنانکه (در سلسله اعداد) سه بعد از دو آمده است، وجود کیفیت نسبت به وجود کمیت متأخر است و همچنانکه دو بعد از یک آمده است کمیت بعد از مرتبه اولیه هویت پدید می آید و در وجود مرتبه اولیه بر کمیت و کیفیت متقدم است همانطور که عدد یک بر دو و سه و جمیع اعداد تقدم دارد. مرتبه اولیه و کمیت و کیفیت صوری است بسیط و معقول و غیر محسوس. هنگامی که یکی از دیگری جدا شود، یکی را هیولی و در عین حال دیگری را صورت خوانند. کیفیت نسبت به پایه کمیت صورت است و کمیت ماده کیفیت محسوب می شود. کمیت به نوبه خود صورت است نسبت به پایه اولیه و پایه اولیه هیولی است از برای کمیت.

خلاصه نظر اخوان درباره ماده

نظریه اخوان را درباره ماده می توان به این ترتیب خلاصه کرد:

ماده اولیه یا هیولی اولی که دارای هیچ گونه تعینی نیست. ماده کلی که دارای کمیت و جهات سه گانه است و همان جسم مطلق محسوب می شود. اجسام متعین و مشخص که از ترکیب جسم مطلق که به منزله ماده است و صور نوعیه بوجود می آید.

بنابراین، ماده دارای چند مرتبه وجودی است که هر یک از دیگری فشرده تر و از مبدأ هستی دورتر است. مرتبه اول ماده اولیه است که از هر نوع تعین بری است و مرتبه آخر ماده اجسام و اجرام عالم محسوس است که آخرین حلقه زنجیر وجود و پائین ترین نقطه یا حضيض قوس نزولی محسوب می شود و تا آنجا که شرایط ظهور عالم خلقت اجازه می دهد از مبدأ وجود دور است.

ص: ۴۸

نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت - سید حسین نصر - خوارزمی ۱۳۷۷ - صفحه ۹۳-۱۰۰

کلید واژه ها

فلسفه اسلامی اخوان الصفا عقل ماده نفس عالم علت و معلول

حدوث نفس و سیر اشتدادی آن در حکمت متعالیه

• سابقه تاریخی مسئله نفس

در میان فلاسفه درباره نفس انسان دو نظریه عمده، معروف بود: یکی نظریه افلاطونی روح و نفس که وجود نفس را قدیم و روحانی و مقدم بر آفرینش جسم می دانست (تیمائوس). دوم نظریه مشائین که ابن سینا آنرا بخوبی تقریر کرده و آن حدوث غیرجسمانی نفس همراه حدوث و آفرینش جسمانی بدن است. ملاصدرا در این مسئله نظریه ای جدید ابداع کرد. وی اثبات نمود که اگرچه نفس انسان، در نهایت و با سیر تکاملی خاص خود، غیر مادی می شود ولی در آغاز آفرینش، جسمانی است و از جسم و بدن زاییده می گردد.

• مراحل فعلیت یافتن نفس

بعقیده ملاصدرا نفس انسان، نخست در مرتبه جمادی است و سپس با خروج از مرحله جمادی به حالت جنینی و در مرحله نباتی (نفس نباتی) قرار می گیرد و پس از آن به مرحله حیوانی (نفس حیوانی) وارد می شود و در دوره بلوغ حقیقی خود به مرحله نفس انسانی می رسد و نفس ناطقه می گردد. پس از این مرحله نیز می تواند با کوشش و تمرین و تربیت روحی و عقلی خود، به بلوغ انسانی برسد (که نام آنرا نفس قدسی و عقل بالفعل می گذارد) و کمتر کسی توان رسیدن به این مرحله را دارد.

• سیر اشتدادی نفس

ص: ۴۹

تمام این مراحل در واقع سیر در یک مسیر و خروج از قوه به فعلیت می باشد. هر مرحله بعدی برای مرحله قبلی امری بالقوه و طی درجات اشتدادی و از ضعف به قوت رفتن است؛ ولی مجموعه این نقاط یک خط را ترسیم می کنند که به آن حیات انسانی و خط تکامل می گوئیم و بر اساس قاعده وجود مشکک و حرکت جوهری انجام می گیرد. مهم است که بدانیم دخول در هر مرحله نه فقط بمعنای فاصله گرفتن از مرحله قبل نیست بلکه همواره، هر مرحله بالا-تر جامع و شامل مراحل ضعیفتر قبل از خود نیز می باشد و قاعده آنستکه هر وجود قوی -بر اساس مشکک بودن وجود- شامل همه مراتب وجودی ضعیفتر قبل از خود می باشد. وی کسانی همچون مشائین را ملامت می کند، که نفس را جوهری ایستا می دانند که از اول تا آخر زندگی در یک حالت است و حرکت جوهری ندارد، و بالطبع با کسانی -مانند دکارت- که میان نفس و بدن جدایی مطلق قائلند نیز مخالف است.

ملاصدرا نیز مانند دیگر فلاسفه مسلمان معتقد به تجرد (غیرمادی بودن) نفس است اما نه بصورتی که مکاتب پیش از او می گفتند. بنظر وی تجرد نفس، تدریجی و ناشی از سیر صعودی و تکاملی آن -و باصطلاح خود او با حرکت جوهری- است. حرکت جوهری در بدن به پیری و فنای آن منتهی می شود ولی حرکت در نفس، حرکتی رو بسوی عقلانیت است و روزبروز قویتر و فعالتر می گردد. نفس تکامل یافته پس از جدا شدن از بدن و رفع نیاز از آن، نهایتاً به عقل مجرد بدل می گردد و در فضایی بهتر از فضای مادی به زندگی می پردازد.

نفس‌شناسی فلسفی ملاصدرا بر اصول دیگر فلسفه او بنا شده است که عینا دلایل اثبات این نظریه هم شمرده می‌شوند باینصورت:

۱ جوهر مادی بطور طبیعی حرکت تکاملی دارد و طبیعت - برخلاف نظر مشائین - ایستا نیست بلکه حرکت جوهری دینامیسم آن است.

۲ هدف غایی آفرینش هر موجود در آن موجود استعدادهایی را می‌گذارد که باید با حرکت جوهری آن بروز کند. گرچه بدن و نفس هر دو در ماده جسم او قرار دارند ولی اختلاف اهداف غایی و غرض‌نهایی در ایندو، دو گونه استعداد در آنها گذاشته و این امری عادی است، زیرا می‌بینید که نبات و حیوان هر دو از ماده بوجود می‌آیند ولی یکی دارای نفس حیوانی می‌شود و دیگری نبات باقی می‌ماند.

۳ نفس انسان همان «من» و «خود» اوست و علی‌رغم اختلاف تدریجی نفس و بدن، «خود» یا «من» انسان قابل تجزیه نیست و ترکیب جسم و بدن بصورت اتحاد است نه انضمام و ترکیب خارجی.

۴ گرچه بدن از ماده و اجزاء بسیاری ترکیب شده ولی نفس و من انسانی او بسیط و غیر قابل تجزیه و تقسیم است و بر اساس قاعده دیگر فلسفی که می‌گوید «بسیط الحقیقه کل الأشياء»، تمام آثار درونی و خارجی و افعال و انفعالات انسان متعلق به خود و نفس اوست و از وحدت او سرچشمه می‌گیرد: «النفس فی وحدتها کل القوی؛ نفس در عین وحدت و بساطت، همه قوای خود نیز هست».

۵ نفس با آنکه مجرد و مستقل است ولی برای ادراکات خود، عملا نیازمند حواس پنجگانه و مغز و اعصاب است و برای افعال بدنی خود نیز به اندامهای مربوطه نیاز دارد. همه اینها ابزارهای نفس و عوامل انفعالات و افعال او می‌باشند. ملاصدرا نفس را مدیر و نگهبان بدن می‌داند نه بعکس آن، و می‌گوید باد کشتی را می‌برد نه کشتی باد را.

۶ هر چه نفس در حین حرکت جوهری کاملتر شود نیاز او به بدن کمتر می شود و مرگ طبیعی (نه بر اثر حوادث بلکه) نتیجه جدا شدن اختیاری نفس از بدن و تجرد بالفعل اوست. این تفسیر ملاصدرا از مرگ برخلاف نظریه پزشکی باستان (جالینوس و بقراط) و پزشکی جدید است.

• تجرد نفس در نزد فلاسفه مسلمان

فلاسفه مسلمان برای اثبات تجرد نفس براهینی اقامه نموده اند؛ از جمله آنکه: انسان می تواند علاوه بر درک و حس جزئیات، امور و مفاهیم کلی و انتزاعی را درک و تحلیل کند و برای آن احکامی بیابد. تمام امور انتزاعی و کلی، غیر مادی هستند، (زیرا قبلا ویژگیهای ماده و مادی بودن از آنها سلب شده) و هر شیء غیر مادی رتبتا بالاتر از ماده است و نمی تواند محتاج به ماده باشد و باید برای خود ظرف و حوزه ای مستقل و غیر مادی دارا باشد که آنرا حمل کند و گرنه مادی خواهد شد. حوزه مستقلی را که کلیات (ادراکات کلی و انتزاعی انسان) در آن قرار می گیرد، فلاسفه ذهن می گویند که باید آنرا جدای از ابزارهای جسمانی و لایه های مغز دانست.

انکار تجرد نفس یا ذهن، نوعی آسانطلبی در پژوهش و تنبلی فلسفی است؛ زیرا بذل دقت و توجه به دلایل منطقی می تواند ما را به تجرد نفس و ذهن برساند، گرچه برخی گویی حوصله آنرا ندارند. فلاسفه براهین دیگری نیز اقامه کرده اند که در کتب ملاصدرا و دیگران آمده است. تجربه هایی مانند حس ششم، تله پاتی، ادراکات بعد از مرگ برای کسانی که دوباره به زندگی برگشته اند، رؤیاهای صادق و مانند اینها از پدیده های (متاسایکو) و شگفت انگیز غیرعادی که با ساختمان بدن نمی سازند، می توانند اشاره به تجرد نفس باشند.

سید محمد خامنه ای - حکمت متعالیه و ملاصدرا - انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا سال ۱۳۸۳

پایگاه اطلاع رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا

کلید واژه ها

نفس حکمت متعالیه انسان بدن انسان فلسفه فلاسفه اسلامی

خودآگاهی فطری انسانی

انسان بالذات خودآگاه است، یعنی جوهر ذات انسان، آگاهی است. این چنین نیست که اول "من" انسان تکون می یابد و در مرحله ی بعد، انسان به این "من" آگاهی می یابد. پیدایش "من" انسان عین پیدایش آگاهی به خود است. در آن مرحله "آگاه"، "آگاهی" و "به آگاهی در آمده" یکی است. "من"، واقعیتی است که عین آگاهی به خودش است. انسان در مراحل بعد، یعنی پس از آنکه به اشیای دیگر کم و بیش آگاه می گردد، به خود نیز به همان صورت که به اشیای دیگر آگاه می گردد، آگاهی می یابد، یعنی صورتی از خود در "ذهن" خویش تصویر می کند و به اصطلاح به علم حصولی به خود، آگاه می گردد، اما پیش از آنکه این گونه به خود آگاه گردد، بلکه پیش از آگاهی به هر چیز دیگر، به خود به گونه ای که اشاره شد، یعنی به نحو علم حضوری، آگاه است.

روانشناسان که معمولاً درباره خودآگاهی بحث می کنند، به مرحله ی دوم نظر دارند، یعنی آگاهی به خود به نحو علم حصولی و ذهنی، ولی فلاسفه بیشتر توجهشان به مرحله ی علم حضوری غیر ذهنی است. این نوع از آگاهی همان است که یکی از ادله ی متقن تجرد نفس در فلسفه است. در این نوع از خود آگاهی، شک و تردید که آیا هستم یا نیستم و اگر هستم آیا کدامم و امثال اینها راه ندارد، زیرا شک و تردید آنجا راه دارد که علم و آگاهی از نوع علم حصولی باشد، یعنی وجود عینی شیء به آگاهی در آمده با وجود عینی آگاهی دو چیز باشد. اما آنجا که آگاهی عین آگاه و به آگاهی در آمده است و از نوع آگاهی حضوری است، شک و تردید فرض نمی شود، یعنی امری محال است.

اشتباه اساسی "دکارت" در همین جاست که توجه نکرده بود که "من هستم" شک بردار نیست تا از راه "من فکر می کنم" بخواهیم آن شک را رفع کنیم؛ خودآگاهی فطری، هر چند واقعی است، اما اکتسابی و تحصیلی نیست، نحوه ی وجود "من" انسانی است، از این رو آن خود آگاهی که به آن دعوت شده، این درجه از خود آگاهی که به طور قهری و تکوینی در اثر حرکت جوهری طبیعت پدید می آید نیست.

آنجا که قرآن مجید پس از اشاره به مراحل خلقت جنین در رحم، به عنوان آخرین مرحله می فرماید: «ثم أنشأناه خلقا آخر»؛ «سپس ما او را چیز دیگر و خلقی دیگر کردیم» (مؤمنون/۱۴) اشاره به همین است که ماده ی ناخودآگاه تبدیل می شود به جوهر روحی خودآگاه.

دکارت فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم، فلسفه ی خود را به این ترتیب آغاز کرد که در همه چیز شک کرد حتی در بدیهیات. سپس گفت: من در همه چیز نمی توانم شک کنم، جز اینکه می اندیشم و شک می کنم، پس "فکر می کنم" دلیل است بر اینکه "هستم" و آنگاه از هستی خود، هستی خدا و اشیای دیگر را نتیجه گرفت.

منابع

مرتضی مطهری- انسان در قرآن- صفحه ۵۹-۶۰

کلید واژه ها

علم فلسفه آگاهی شخصیت انسانی ذهن دکارت

خودآگاهی جهانی انسان

خودآگاهی جهانی یعنی آگاهی انسان به خود در رابطه اش با جهان که: از کجا آمده ام؟ در کجا هستم؟ به کجا می روم؟ در این خودآگاهی، انسان کشف می کند که جزیی از یک "کل" است به نام جهان. می داند یک جزیره ی مستقل نیست، وابسته است، به خود نیامده و به خود زیست نمی کند و به خود نمی رود. می خواهد وضع خود را در این کل مشخص کند.

ص: ۵۴

سخن پر مغز امام علی (ع) ناظر به این نوع از خودآگاهی است که می فرماید: «رحم الله امرء علم من أين؟ و فی أين؟ و الی این؟»؛ «خدای رحمت کند آن که را که بداند از کجا آمده؟ در کجاست؟ به کجا می رود؟»

این نوع از خودآگاهی یکی از لطیف ترین و عالی ترین دردمندی های انسان را به وجود می آورد. آن دردمندی که در حیوان و هیچ موجود دیگر در طبیعت وجود ندارد، درد حقیقت داشتن. این خودآگاهی است که انسان را تشنه حقیقت و جویای یقین می سازد. در تلاش اطمینان و آرامش قرار می دهد، آتش شعله ور شک و تردید به جانش می افکند و او را از این سو به آن سو می کشاند. آن آتشی که به جان غزالی ها می افتد، خواب و خوراک را از آنها می گیرد، آنها را از مسند نظامیه ها به زیر می آورد، آواره ی بیابان هاشان می کند و سال ها در دیار غربت سر در گریبانشان می سازد، همان آتشی که عنوان بصری ها را از خانه و کاشانه شان کو به کو و شهر به شهر به دنبال حقیقت می کشاند. این نوع از خودآگاهی است که دغدغه سرنوشت را در انسان به وجود می آورد.

منابع

مرتضی مطهری - انسان در قرآن - صفحه ۲-۶۱

کلید واژه ها

آرامش انسان حقیقت خودآگاهی سرنوشت

خودآگاهی ملی انسان

خودآگاهی ملی، یعنی خودآگاهی به خود در رابطه اش با مردمی که با آنها پیوند قومی و نژادی دارد. انسان در اثر زندگی مشترک با گروهی از مردم با قانون مشترک، آداب و رسوم مشترک، تاریخ مشترک، پیروزی ها و شکست های تاریخی مشترک، زبان مشترک، ادبیات مشترک و بالاخره فرهنگ مشترک، نوعی یگانگی با آنها پیدا می کند، بلکه همان طور که یک فرد دارای یک "خود" است، یک قوم و یک ملت به علت داشتن فرهنگ، یک "خود" ملی پیدا می کند، هم فرهنگی، از هم نژادی، شباهت و وحدت بیشتری میان افراد انسان ها ایجاد می کند، ملیت که پشتوانه ی فرهنگی داشته باشد، از "من" ها یک "ما" می سازد، احیاناً برای این "ما" فداکاری می کند، از پیروزی "ما" احساس غرور و از شکست آن احساس سرافکنندگی می کند.

ص: ۵۵

خودآگاهی ملی، یعنی آگاهی به فرهنگ ملی، به "شخصیت ملی"، به "ما"ی خاص ملی. اساسا در جهان "فرهنگ" وجود ندارد، "فرهنگ ها" وجود دارد و هر فرهنگی دارای ماهیت و ممیزات و خصلت های مخصوص به خود است، به همین دلیل فرهنگ یگانه، مفهومی پوچ است. ناسیونالیسم که بالخصوص در قرن ۱۹ مسیحی رواج فراوان یافت و هنوز هم کم و بیش تبلیغ می شود، بر این فلسفه استوار است. در این نوع خودآگاهی، برخلاف خودآگاهی طبقاتی که همه چیز ارزیابی ها، احساس ها، داوری ها، جهت گیری ها جنبه ی طبقاتی داشت، جنبه ی ملی دارد و با عقربه ی ملیت می چرخد. خودآگاهی ملی، هر چند از مقوله ی خودآگاهی نیست، ولی از مقوله ی خودخواهی بیرون نیست، از همین خانواده است، تمام عوارض خودخواهی را از تعصب، حس جانبداری، ندیدن عیب خود، عجب و خودپسندی دارد، از این رو مانند خودآگاهی طبقاتی به خودی خود فاقد جنبه ی اخلاقی است.

منابع

مرتضی مطهری - انسان در قرآن - صفحه ۴-۶۳

کلید واژه ها

جامعه وحدت فرهنگ خودآگاهی تعصب ناسیونالیسم

تفاوت های انسان با سایر موجودات

اگر خودآگاهی انسانی در فردی پیدا شود، دردش درد انسان، آرزوهای آرزوهای انسان می شود و جهت گیری و تلاشش در جهت انسان صورت می گیرد و دوستی ها و دشمنی هایش همه رنگ انسانی می یابد، دوست دوستان انسان یعنی علم، فرهنگ، بهداشت، رفاه، آزادی، عدالت و محبت و دشمن دشمن های او یعنی جهل، فقر، ظلم، بیماری، اختناق و تبعیض می گردد.

این نوع از خودآگاهی اگر پیدا شود، برخلاف خودآگاهی ملی و خودآگاهی طبقاتی، جنبه اخلاقی خواهد داشت. انسان در نحوه وجود و واقعیتش با همه موجودات دیگر اعم از جماد و نبات و حیوان متفاوت است از این نظر که هر موجودی که پا به جهان می گذارد و آفریده می شود همان است که آفریده شده است، یعنی ماهیت و واقعیت و چگونگی هایش همان است که به دست عوامل خلقت ساخته می شود، اما انسان پس از آفرینش، تازه مرحله اینکه چه باشد و چگونه باشد آغاز می شود.

ص: ۵۶

انسان آن چیزی نیست که آفریده شده است، بلکه آن چیزی است که خودش بخواهد باشد، آن چیزی است که مجموع عوامل تربیتی و از آن جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد. به عبارت دیگر، هر چیزی از نظر ماهیت که چیست و از نظر کیفیت که چگونه باشد، "بالفعل" آفریده شده اما انسان از این نظر "بالقوه" آفریده شده است، یعنی بذریه انسانیت در او به صورت امور بالقوه موجود است که اگر به آفتی برخورد نکند آن بذرها تدریجاً از زمینه وجود انسان سر بر می آورد و همین ها فطریات انسان اند و بعدها "وجدان" فطری و انسانی او را می سازند.

انسان، برخلاف جماد و نبات و حیوان، شخصی دارد و شخصیتی. شخص انسان یعنی مجموعه جهازات بدنی او که بالفعل به دنیا می آید. انسان در آغاز تولد از نظر جهازات بدنی مانند حیوانات دیگر بالفعل است، ولی از نظر جهازات روحی، از نظر آنچه بعداً شخصیت انسانی او را می سازد، موجودی بالقوه است، ارزش های انسانی او در زمینه وجودش بالقوه موجود است و آماده رویدن و رشد یافتن. انسان از نظر روحی و معنوی یک مرحله از مرحله بدنی عقب تر است، جهازات بدنی اش در رحم وسیله عوامل دست اندرکار آفرینش ساخته و پرداخته می شود ولی جهازات روحی و معنوی و ارکان شخصیتش در مرحله بعد از رحم باید رشد داده شود و پایه گذاری گردد.

منابع

مرتضی مطهری - انسان در قرآن - صفحه ۸-۶۵

کلید واژه ها

روح معنویت وجدان فطرت شخصیت انسانی خودآگاهی

رابطه سنت خداوند با معجزه و کارهای خارق العاده

ص: ۵۷

معجزات و کارهای خارق العاده نقض سنت خداوند نمی باشد و در قوانین آفرینش کارهای خارق العاده استثنا وجود ندارد. اگر تغییراتی در سنت های جهان مشاهده می شود آن تغییرها معلول تغییر شرایط است و بدیهی است که هر سنتی در شرایط خاصی جاری است و با تغییر شرایط، سنتی دیگر جریان می یابد و آن سنت نیز در شرایط خاص خود کلیت دارد، پس تغییر قانون و سنت، به حکم قانون و سنت است ولی نه به این معنی که قانونی به حکم قانونی نسخ می شود، بلکه به این معنی که شرایط یک قانون تغییر می کند و شرایط جدید به وجود می آید و در شرایط جدید قانون جدید حکم فرما می شود.

در جهان، جز قانون و سنت و ناموس های لایتغیر وجود ندارد. اگر مرده ای به طور اعجاز زنده می شود، آن خود حساب و قانونی دارد. اگر فرزندی همچون عیسی بن مریم (ع) بدون پدر متولد می شود، بر خلاف سنت الهی و قانون جهان نیست. معنای معجزه، بی قانون بودن و یا فوق قانون بودن نیست.

ماتریالیست ها دچار چنین اشتباهی شده اند که بخشی از قوانین طبیعی جهان را که به وسیله علوم کشف گردیده، قانون های واقعی و منحصر فرض کرده اند و سپس معجزات را نقض قانون پنداشته اند. ما می گوییم آنچه را که علوم بیان کرده است، در شرایط مخصوص و محدودی صادق است و زمانی که با اراده یک پیغمبر یا ولی خدا کاری خارق العاده انجام می گیرد، شرایط عوض می شود، یعنی یک روح نیرومند و پاک و متصل به قدرت لایزال الهی شرایط را تغییر می دهد و به عبارت دیگر، عامل و عنصر خاصی وارد میدان می شود.

بدیهی است در شرایط جدید که از وجود عامل جدید یعنی اراده نیرومند و ملکوتی ولی حق ناشی می شود، قانون دیگری حکم فرما می گردد.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۱۴۵

کلید واژه ها

روح قانون اراده ماتریالیسم معجزه

دیدگاه ایده آلیست و رئالیست برای رسیدن انسان به یگانگی

نظریه ایده آلیست ها:

نظریه ایده آلیستی تنها به روان و درون انسان و رابطه انسان با نفس خودش می اندیشد و آن را اصل و اساس می شمارد. این نظریه می گوید درست است که تعلق و اضافه مانع وحدت و موجب کثرت است، عامل تفرقه و متلاشی شدن جمع است، فرد را به تفرقه روانی و جامعه را به تجزیه گروهی می کشاند، اما همواره 'مضاف الیه' سبب تفرقه و تجزیه 'مضاف' است نه 'مضاف' سبب تفرقه و تجزیه 'مضاف الیه'. 'مضاف' به دست 'مضاف الیه' قطعه قطعه می شود نه 'مضاف الیه' به دست 'مضاف'. اضافه و تعلق - اشیا، مال، زن، پست و مقام و غیره - به انسان سبب قطعه قطعه شدن روان و تجزیه جامعه انسان نیست، بلکه اضافه و تعلق درون و قلبی انسان به اشیا سبب تفرقه ها و تجزیه ها و بیگانگی های انسان است.

'مالکیت' انسان او را از خودش و جامعه اش جدا نکرده، بلکه 'مملوکیت' انسان او را از خودش و جامعه اش جدا ساخته است. آنچه 'من' را از نظر اخلاقی و از نظر اجتماعی تجزیه می کند، 'مال من'، 'زن من'، 'پست و مقام من' نیست، بلکه 'من مال' و 'من زن' و 'من پست و من مقام' است. برای اینکه 'من' تبدیل به 'ما' بشود، قطع تعلق اشیا به انسان ضرورت ندارد، تعلق انسان به اشیا باید بریده شود. انسان را از قید اشیا رها سازید تا به واقعیت انسانی اش باز گردد نه اشیا را از قید انسان.

ص: ۵۹

به انسان آزادی معنوی بدهید، از آزاد کردن و رها ساختن اشیا چه اثری ساخته است؟ به شخص رهایی و آزادی و اشتراکیت و وحدت بدهید نه به 'شیء'. عامل توحید اخلاقی و اجتماعی انسان از نوع عوامل آموزشی و پرورشی مخصوصا آموزش و پرورش معنوی است نه از نوع عوامل اقتصادی. تکامل درونی انسان عامل توحید اوست نه کاستی برونی. برای یگانگی انسان باید به او 'معنی' داد و نه اینکه از او 'ماده' را گرفت. انسان، اول حیوان است دوم انسان، حیوان بالطبع است و انسان بالاکتساب. انسان در پرتو ایمان و تحت تاثیر عوامل صحیح آموزشی و پرورشی، انسانیت خویش را که بالقوه و بالفطره دارد، باز می یابد. مادام که انسان تحت عوامل مؤثر معنوی، معنویت خویش را باز نیافته و به صورت انسان در نیامده، همان حیوان بالطبع است، امکان یگانگی روح ها و جان ها در کار نیست.

جان حیوانی ندارد اتحاد*** تو مجو این اتحاد از روح باد

گر خورد این نان، نگردد سیر آن*** و رکشد بار این، نگردد آن گران

بلکه این شادی کند از مرگ آن*** از حسد میرد چون بیند برگ آن

جان گرگان و سگان از هم جداست*** متحد جان های شیران خداست

مؤمنان معدود لیک ایمان یکی*** جسمشان معدود لیکن جان یکی

غیر فهم و جان که در گاو و خر است*** آدمی را عقل و جانی دیگر است

ده چراغ از حاضر آری در مکان*** هر یکی باشد به صورت غیر آن

فرق نتوان کرد نور هر یکی*** چون به نورش روی آری بی شکی

اطلب المعنى من القرآن قل *** لا نفرق بين آحاد الرسل

گر تو صد سبب و صد آبی بشمری *** صد نماید یک شود چون بفشری

در معانی قسمت و اعداد نیست *** در معانی تجزیه و افراد نیست

ماده را در عامل تفرقه و جمع انسان دانستن که با جمع آن، انسان جمع شود و با تفرقه آن، متفرق، با تقسیم آن، انسان تقسیم شود و با یک شدن آن، یک و شخصیت اخلاقی و اجتماعی او را تابع و طفیلی وضع اقتصادی و تولیدی دانستن، ناشی از نشناختن انسان و ایمان نداشتن به اصالت انسان و نیروی عقل و اراده اوست و یک نظریه ضد امانیستی است.

به علاوه قطع تعلق اختصاصی اشیا به انسان امری ناممکن است فرضاً، در مورد مال و ثروت اجرا شود، در مورد زن و فرزند و خانواده چه می توان کرد؟ آیا می توان در آن زمینه اشتراکیت را مطرح کرد و به کمونیسم جنسی قایل شد؟ اگر ممکن است، چرا کشورهایی که سال هاست مالکیت شخصی را در مورد ثروت الغا کرده اند، به نظام اختصاصی خانواده چسبیده اند؟ فرضاً نظام اختصاصی فطری خانوادگی نیز اشتراکی شود، پست ها، مقام ها، شهرت ها، افتخارها را چه می توان کرد؟ آیا می توان این ها را نیز به طور یکسان تقسیم کرد؟ استعدادهای جسمانی و بدنی خاص افراد، همچنین استعدادهای روانی و هوشی آنان را چه می توان کرد؟ این تعلقات جزء لاینفک وجود هر فرد است و جداشدنی و برابر کردنی نیست.

دیدگاه رئالیست ها:

این نظریه معتقد است که آنچه انسان را از نظر فردی و اجتماعی تقسیم و تجزیه می کند و عامل اصلی تفرقه و تکثیر انسان است، تعلق انسان به اشیا است نه تعلق اشیا به انسان. اسارت انسان ناشی از 'مملوکیت' اوست و نه 'مالکیتش'. از این رو برای عامل تعلیم و تربیت، انقلاب اندیشه، ایمان، ایدئولوژی و آزادی معنوی نقش اول را قائل است ولی معتقد است که انسان همچنانکه ماده محض نیست، روح محض هم نیست.

ص: ۶۱

معاش و معاد، توأم با یکدیگرند. جسم و روان در یکدیگر تأثیر متقابل دارند. در همان حال که باید با عوامل روحی و روانی تفرقه در پرتو توحید در عبادت و حق پرستی مبارزه کرد، باید با عوامل تبعیض، بی عدالتیها، محرومیتها، ظلمها، اختناقها، طاغوتها، غیر خدا را 'رب گرفتن' ها به شدت جنگید.

منابع

مرتضی مطهری - جهان بینی توحیدی - صفحه ۶۶-۶۲

کلید واژه ها

عقل نفس اخلاق انسان جامعه اراده دنیا فلسفه غرب

من انسانی یک حقیقت ثابت

بدن ما یک جریان دائم است، از سلول ها گرفته تا اتم ها و آن ذراتی که اتم را تشکیل می دهد. بعضی از سلول های بدن دائما می میرند و به جای آن ها سلول های نو می آید. آن هایی هم که نمی میرند، بدنشان دائما در حال عوض شدن است، یعنی به نظر دقیق، حتی بدن یک ساعت پیش با بدن حالا فرق دارد. قدما می گفتند بدن هفت سال یکبار عوض می شود. ولی با نظر دقیق، حتی بدن یک ساعت پیش عین بدن این ساعت نیست، تا چه رسد به بدن هفت سال پیش.

در یک آدم مثلا هشتاد ساله، بدن هشتاد سال پیش تا حال به یک معنی عوض شده و اگر خیلی مصالحه بکنیم باید بگوییم چندین بار عوض شده است. ولی "من" چطور؟ آیا "من" عوض شده است؟ اگر سن من پنجاه سال باشد، آیا من امروز همان من پنجاه سال پیش است واقعا و حقیقتا؟ یا اینکه من خیال می کنم من آن "من" هستم، آن "من" رفته و یک "من" دیگر آمده؟ پاسخ این است: بدن که طبیعت است دائما در حال عوض شدن است ولی "من" تکامل و افزونی پیدا می کند اما عوض نمی شود و "من" دیگری به جای او نمی آید. اگر انسان من واقعی خود را بشناسد به صورت یک شخص و یک وحدت واقعی، اگر انسان "خود"ش را بشناسد آن را به صورت یک حقیقت ثابت در این طبیعت سیال می بیند و بعد می بیند عالم هم که یک جریان دائم است یک حقیقت است که وحدت آن را حفظ کرده.

ص: ۶۲

خورشید، ماه، ستارگان و زمین، اگر به طبیعت خود اینها نگاه کنیم، دائما در حال عوض شدن هستند. ولی یک حقیقت هست و آن حقیقت است که حافظ عالم است. همین طور که این "من" حافظ بدن است و بدن وحدت خودش را به خاطر او حفظ کرده و شخصیت بدن به شخصیت واقعی روح و روان انسان است، شخصیت عالم هم به شخصیت آن حقیقت ماوراء الطبیعی تغییرناپذیر است.

بعضی می گویند: "من" یعنی یک سلسله تصوراتی که پشت سر یکدیگر هستند. من خیال می کنم که یک چیز هستم، من میلیون ها چیز هستم. اصلا من این ساعت غیر از من این ساعت است. "من" یعنی یک مجموعه تصورات پشت سر همدیگر، مثل یک گلوله نخ که آن را باز کنند، که غیر از گلوله نخ چیزی نیست، انسان یعنی این مجموعه تصور است. کسی که چنین سخنی می گوید "خود"ش را نشناخته است.

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۱۵۹-۱۶۰

کلید واژه ها

روح روان شناخت جسم شخصیت انسانی

نظر افلاطون در مورد اخلاق درست

عدل را سه جور تعریف می کنند: یکی برابری، دیگر «اعطاء کل ذی حق حقه؛ حق هر صاحب حقی داده شود»، سوم توازن و هماهنگی. اگر تعریف سوم را در نظر بگیریم که توازن و هماهنگی است، عدل مساوی می شود با زیبایی. چون زیبایی نوعی توازن است. (در کتاب جامع السعادات مرحوم ملا مهدی نراقی بحثی راجع به عدل از آن جهت که عدل از مقوله زیبایی است می کند) افلاطون معتقد بوده است که قوا و استعدادهایی که در انسان هست گوناگون است. راست هم می گوید. غیر افلاطون هم این حرف را گفته اند.

ص: ۶۳

در انسان استعدادهای طبیعی هست، استعدادهای مافوق طبیعی هم هست، استعدادهای حسی هست، استعدادهای عقلی هست. گفته است همین طور که انسان از ناحیه بدن اگر اعضایش متناسب باشد زیباست، از نظر روح و روان نیز اگر قوا و استعدادهای خود را طوری تربیت کند که متوازن باشد، هر قوه ای از قوه ها را در آن حد معینی که دارد اشباع کند، نه بیشتر و نه کمتر و جلوی افراط و تفریط را بگیرد زیباست. می بینید در کتب اخلاق ما روی افراط و تفریط زیاد بحث می کنند و بعد می گویند اخلاق خوب اخلاق حد وسط است.

افلاطون هم می گوید حد وسط ولی نظرش بیشتر به زیبایی است. می گوید: انسان متعادل الاخلاق و متعادل القوا و متناسب القوا. انسانی که همه چیز را -از نظر روحی- در حد خودش دارد نه بیشتر و نه کمتر، از نظر روحی زیباست. اخلاقی شدن یعنی زیبایی روحی و معنوی کسب کردن. می گوید اندام ظاهری و جسمانی در اختیار ما نیست و در رحم مادر تکمیل شده، آنچه که در اختیار ما هست اندام روحی است.

انسان از نظر جسم، بالفعل به این دنیا می آید، از شکم مادر که متولد می شود از نظر جسم بالفعل است، یعنی اندامش تمام شده به دنیا می آید منتها رشد می کند، ولی تمام اندام به این دنیا می آید. اما از نظر روح که یک مرحله عقبتر است. یعنی عالم دنیا برای روح انسان حکم عالم جنین را دارد برای بدن انسان. ملاصدرا هم این تعبیر را می کند که عالم دنیا برای روح انسان حکم عالم جنین را دارد برای بدن انسان. ملاصدرا هم این تعبیر را می کند که عالم دنیا برای روح نظیر عالم رحم است برای جنین. اندام روح در این جا ساخته می شود.

تفاوت دیگر این است که اندام بدن که در جنین ساخته می‌شد به اختیار ما نبود، ما قدرت نداشته ایم که خودمان را در رحم سفید بکنیم یا سیاه، پسر بکنیم یا دختر، زشت بکنیم یا زیبا. تکلیفی هم نداشتیم. ولی در این دنیا اختیار با ماست، قلم قضا و لوح قدر در اختیار ماست که چهره و اندام روانی خودمان را ترسیم کنیم و طرح وجودی خودمان را در همین دنیا بریزیم و خودمان را بسازیم.

البته این‌ها مال افلاطون نیست، دنبال حرفش دارم می‌گویم. او فقط به همان مسأله زیبایی تکیه کرده است. پس این ما هستیم که باید خودمان را بسازیم. چگونه بسازیم؟ چگونه از نظر روانی و روحی به زیباترین وجه بسازیم؟ ما مکلف هستیم که خودمان، خودمان را زیبا بسازیم و هر طور که در اینجا ساختیم در جهان دیگر به همان گونه محشور می‌شویم.

در اخبار و احادیث در ذیل آیه کریمه: «یوم ینفخ فی الصور فتأتون افواجا؛ روزی که در صور دمیده شود، پس گروه گروه بیاید» (نبأ/ ۱۸)، مردم فوج فوج و گروه گروه محشور می‌شوند، خوانده اید که می‌فرمایند: فقط یک گروه به صورت انسان محشور می‌شوند، چون در آنجا مردم بر اساس نیت و باطنشان (محشور می‌گردند) یعنی صورت و ظاهرشان تابع ملکات و باطنشان است. اشخاص صالح به صورت انسان محشور می‌شوند چون انسان واقعی هستند و انسانهای دیگر یکی به صورت میمون یکی به صورت خروس یکی به صورت سگ یکی به صورت مورچه یکی به صورت گربه محشور می‌شود و بعضی به صورتی که به هیچ حیوانی شبیه نیست: «جعل منهم العرده و الخنازیر؛ و برخی از ایشان را به میمون‌ها و خوک‌ها مسخ نمود»، (مائده/ ۶۰). برای اینکه خودش را اینگونه ساخته است. پس این مطلبی که به مناسبت حرف افلاطون گفتیم جای شک نیست که انسان در این جهان خودش باید خودش را سازد و مکلف است که خودش را بسازد.

کلید واژه ها

دنیا اخلاق روح انسان زیبایی افلاطون استعداد تربیت

نگرانی از مرگ در زندگی انسان

یکی از اندیشه‌هایی که همواره بشر را رنج داده است، اندیشه مرگ و پایان یافتن زندگی است. آدمی از خود می‌پرسد: چرا به دنیا آمده ایم و چرا می‌میریم؟ منظور از این ساختن و خراب کردن چیست؟ آیا این کار لغو و بیهوده نیست؟ منسوب به خیام است:

ترکیب پیاله ای که در هم پیوست *** بشکستن آن روا نمی‌دارد مست

چندین قد سرو نازنین و سر و دست *** از بهر چه ساخت وز برای چه شکست؟

جامی است که عقل آفرین می‌زندش *** صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش

این کوزه گرد هم چنین جام لطیف *** می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

دارنده که ترکیب طبایع آراست *** از بهر چه افکند و را در کم و کاست؟

گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود؟ *** و نیک نیامد این صور، عیب که راست؟

ترس از مرگ و نگرانی از آن، مخصوص انسان است. حیوانات درباره مرگ، فکر نمی‌کنند. آنچه در حیوانات وجود دارد گزینه فرار از خطر و میل به حفظ حیات حاضر است. البته میل به بقا به معنای حفظ حیات موجود، لازمه اندیشه او را به خود مشغول می‌دارد، چیزی جدا از گزینه فرار از خطر است که عکس‌العملی است آنی و مبهم در هر حیوانی در مقابل خطرها. کودک انسان نیز پیش از آنکه آرزوی بقا به صورت یک اندیشه در او رشد کند به حکم گزینه فرار از خطر، از خطرات پرهیز می‌کند.

"نگرانی از مرگ" زاییده میل به خلود است و از آنجا که در نظامات طبیعت هیچ میلی گزاف و بیهوده نیست، می توان این میل را دلیلی بر بقای بشر پس از مرگ دانست. این که ما از فکر نیست شدن رنج می بریم خود دلیل است بر اینکه ما نیست نمی شویم. اگر ما مانند گل ها و گیاهان، زندگی موقت و محدود می داشتیم، آرزوی خلود به صورت یک میل اصیل در ما بوجود نمی آمد. وجود عطش دلیل وجود آب است. وجود هر میل و استعداد اصیل دیگر هم دلیل وجود کمالی است که استعداد و میل به سوی آن متوجه است. گویی هر استعداد، سابقه ای ذهنی و خاطره ای است از کمالی که باید به سوی آن شتافت. آرزو و نگرانی درباره خلود و جاودانگی که همواره انسان را به خود مشغول می دارد، تجلیات و تظاهرات نهاد و واقعیت نیستی ناپذیر انسان است. نمود این آرزوها و نگرانیها عینا مانند نمود رؤیاهاست که تجلی ملکات و مشهودات انسان در عالم بیداری است.

آنچه در عالم رؤیا ظهور می کند تجلی حالتی است که قبلا در عالم بیداری در روح ما وارد شده و احیانا رسوخ کرده است و آنچه در عالم بیداری به صورت آرزوی خلود و جاودانگی در روح ما تجلی می کند که به هیچ وجه با زندگی موقت این جهان متجانس نیست، تجلی و تظاهر واقعیت جاودانی ماست که خواه ناخواه از "وحشت زندان سکندر" رهایی خواهد یافت و "رخت بر خواهد بست و تا ملک سلیمان خواهد رفت". مولوی این حقیقت را بسیار جالب بیان کرده آنجا که می گوید:

پیل باید تا چو خسبد اوستان *** خواب بیند خطه هندوستان

خر نبیند هیچ هندستان به خواب *** خر ز هندستان نکرده است اغتراب

ذکر هندستان کند پیل از طلب *** پس مصور گردد آن ذکرش به شب

این گونه تصورات و اندیشه ها و آرزوها نشان دهنده آن حقیقتی است که حکما و عرفا آن را "غربت" یا "عدم تجانس" انسان در این جهان خاکی خوانده اند.

اشکال مرگ از اینجا پیدا شده که آن را نیستی پنداشته اند و حال آنکه مرگ برای انسان نیستی نیست، تحول و تطور است، غروب از یک نشئه و طلوع در نشئه دیگر است. به تعبیر دیگر، مرگ نیستی است ولی نه نیستی مطلق بلکه نیستی نسبی، یعنی نیستی در یک نشئه و هستی در نشئه دیگر. انسان مرگ مطلق ندارد. مرگ، از دست دادن یک حالت و بدست آوردن یک حالت دیگر است و مانند هر تحول دیگری فنای نسبی است. وقتی خاک تبدیل به گیاه می شود، مرگ او رخ می دهد ولی مرگ مطلق نیست، خاک، شکل سابق و خواص پیشین خود را از دست داده و دیگر آن تجلی و ظهوری را که در صورت جمادی داشت ندارد، ولی اگر از یک حالت و وضع مرده است، در وضع و حالت دیگری زندگی یافته است. مولوی نیکو گفته است:

از جمادی مردم و نامی شدم *** وز نما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم *** پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟

جمله دیگر بمیرم از بشر *** تا بر آرم از ملائک بال و پر

وز ملک هم بایدم جستن ز جو *** کل شیء هالک الا وجهه

ص: ۶۸

کلید واژه ها

مرگ روح کمال انسان جاودانگی ترس

ابزارهای شناخت (دل، تزکیه نفس)

یکی دیگر از ابزارهای شناخت ابزار دل است، دل به اصطلاح عرفانی نه اصطلاح قرآنی. قرآن کریم هم گاهی به این معنا اطلاق می کند ولی این اصطلاح خاص، اصطلاح عرفا است. آیا دل یک ابزار شناخت است؟ آیا می شود انسان نه از راه حس و عقل، بلکه از راه دل بشناسد؟ راه دل یعنی راه تزکیه نفس، راه تزکیه قلب. آیا از این راه می شود شناخت؟

عده ای از علمای جدید مانند پاسکال ریاضیدانان معروف، ویلیام جیمس روانشناس و فیلسوف معروف آمریکایی، الکسیس کارل و برگسون، دل را ابزار شناخت می دانند. برگسون بیش از همه این ها معتقد است که انسان فقط یک ابزار شناخت دارد و آن دل است، برای حواس و برای عقل نقشی قابل نیست. دکارت مثل افلاطون عقل را ابزار شناخت می داند، حس را ابزار شناخت نمی داند، می گوید حس به درد عمل می خورد، به درد زندگی می خورد، مثل اتومبیل است برای انسان، به درد کار می خورد، ولی با حس هیچ چیز را نمی شود شناخت. شناخت فقط و فقط با عقل است.

برگسون هر چه را دکارت در باب حواس گفته است در باب عقل هم به کار می برد، می گوید: اشتباه کردی که می گویی عقل ابزار شناختن است، نه، خدا همین طور که حس را ابزار زندگی قرار داده نه برای شناختن، عقل را هم وسیله دیگری برای زندگی روزمره قرار داده است، عقل هم وسیله شناخت نیست. آن چه که وسیله شناخت است، احساس عرفانی است، آن چه که عرفا آن را دل می نامند.

کلید واژه ها

عقل حس انسان شناخت عرفان تزکیه نفس قلب

روان ناخودآگاه و اثبات اصالت روح

چنان که گفته شد وجود روان ناخودآگاه در انسان (امری) مسلم است. مسئله کشف روان ناخودآگاه دو نتیجه علمی برای الهیون در برداشت (با این که کسانی که در این راه کار کرده اند دنبال این نبودند که برای الهیون (کاری کرده باشند)، آنها دنبال کار علمی خودشان بودند). یکی از آن نتایج در خود مسئله روح بود. روان ناخودآگاه اصالت روح را بیش از پیش ثابت کرد، زیرا مسلم شد که عوارضی که در روان ناخودآگاه پیدا می شود، اصلا به عالم اعصاب انسان مربوط نیست.

حتی خود فروید معتقد است که بسیاری از دیوانگی ها که پیدا می شود، معلول بیماری های عصبی نیست، معلول فرمان روان ناخودآگاه است.

گاهی می گویند: فلان کس از غصه دیوانه شد و واقعا هم هستند افرادی که از غصه دیوانه می شوند. البته دیوانه به این معنا که یک حالت "خل گری" پیدا می کنند و دیگر آن غصه ای که باید بخورند اصلا نمی خورند. وقتی این افراد را معاینه پزشکی می کنند هیچ عارضه ای در اعصابشان مشاهده نمی کنند ولی در عین حال در عمل می بینند که کارهای خل گری می کنند.

چرا این طور می شوند؟ این نوع افراد گاهی دچار مصیبت های بسیار بزرگ غیر قابل تحمل می شوند. اینجاست که روان ناخودآگاه دست به کار می شود، یعنی کاری می کند که در دستگاه شعور خودآگاه اختلال ایجاد شود.

در عالم خیالات و تخیلات و اوهام، عالمی برای خودش پیدا می کند و هنگامی که در عالم خیالات و اوهام رفت اصلا هیچ فکر نمی کند که مثلا بچه اش مرده است، چه بسا فکر می کند که او زنده است. من به بعضی از این اشخاص برخورد کرده ام که در بعضی از کارهایشان فوق العاده اند، یعنی مثل یک آدم عادی، باهوش و با فهم و زیرک هستند، ولی مع ذلک در یک سلسله مسایل، این حالت خل گری را دارند. بعد از تحقیق معلوم شده که این ها چنین اشخاصی هستند.

معلوم می شود که شعر این شاعر که می گوید:

ز هشیاران عالم هر که را دیدم غمی دارد *** دلا دیوانه شو دیوانگی هم عالمی دارد

فقط شعر نیست، اندکی هم حقیقت است. گاهی "دلا- دیوانه شو دیوانگی هم عالمی دارد" فرمانی است که شعور باطن به انسان می دهد، می گوید این شعور، اسباب زحمت است، پدر آدم را در می آورد، بزن به بی شعوری (نه به این معنا که تعدا این کار را بکن، یعنی من کاری می کنم که تو اصلا به بی شعوری بزنی در حالی که خودت هم نمی فهمی).

یکی از افرادی که دچار این نوع بیماری ها بود و به تخیلات و اوهام گرفتار بود، از جمله تخیلاتش این بود که هر وقت کسالت پیدا می کرد، برای بهبود خودش نذر می کرد یک چلوکباب بخورد!

پس نتیجه اول کشف روان ناخودآگاه این بود که مسئله اصالت روح را بسیار روشن کرد. معلوم شد روان انسان خیلی عمیق تر از این حرف ساده بچه گانه ای است که چهار تا ماتریالیست می گویند: (حالات روانی انسان نتیجه) فعل و انفعال شیمیایی سلسله اعصاب است.

منابع

مرتضی مطهری - شناخت - صفحه ۱۶۲-۱۶۳

کلید واژه ها

روح روان خیال غم شعور انسان شناسی

معنای لغوی تقوا

کلمه تقوی از کلمات شایع و رایج دینی است، در "قرآن کریم" به صورت اسمی و یا به صورت فعلی زیاد آمده است. تقریباً به همان اندازه که از "ایمان" و "عمل" نام برده شده و یا "نماز" و "زکات" آمده، و بیش از آن مقدار که مثلاً نام "روزه" ذکر شده، از "تقوا" اسم برده شده است. در "نهج البلاغه" از جمله کلماتی که زیاد روی آنها تکیه شده کلمه تقوا است.

ص: ۷۱

در نهج البلاغه خطبه ای هست طولانی به نام خطبه متقین. این خطبه را "امیرالمؤمنین (ع)" در جواب تقاضای کسی ایراد کرد که از او خواسته بود توصیف مجسم کننده ای از متقیان بکند. امام ابتدا استنکاف کرد و به ذکر سه چهار جمله اکتفا فرمود ولی آن شخص که نامش "همام بن شریح" بود و مردی مستعد و برافروخته بود قانع نشد و در تقاضای خود اصرار و سماجت کرد. "امیرالمؤمنین (ع)" شروع به سخن کرد و با بیان بیش از صد صفت و ترسیم بیش از صد رسم از خصوصیات معنوی و مشخصات فکری و اخلاقی و عملی متقیان سخن را به پایان رسانید. مورخین نوشته اند که پایان یافتن سخن "امام علی (ع)" همان بود و قالب تهی کردن "همام" بعد از یک فریاد همان. مقصود این است که این کلمه از کلمات شایع و رایج دینی است. در میان عامه مردم هم این کلمه زیاد استعمال می شود.

این کلمه از ماده "وقی" است که به معنای حفظ و صیانت و نگهداری است. معنای "اتقاء" احتفاظ است. ولی تاکنون دیده نشده که در ترجمه های فارسی، این کلمه را به صورت حفظ و نگهداری ترجمه کنند. در ترجمه های فارسی اگر این کلمه را به صورت اسمی استعمال شود مثل خود کلمه "تقوا" و یا کلمه "متقین"، به پرهیزکاری ترجمه می شود. مثلا- در ترجمه "هدی للمتقین" گفته می شود: هدایت است برای پرهیزکاران. و اگر به صورت فعلی استعمال شود خصوصا اگر فعل امر باشد و متعلقش ذکر شود، به معنای خوف و ترس ترجمه می شود. مثلا در ترجمه "اتقوا الله" یا "اتقوا النار" گفته می شود: از خدا بترسید.

البته کسی مدعی نشده که معنای "تقوا" ترس یا پرهیز و اجتناب است بلکه چون دیده شده لازمه صیانت خود از چیزی ترک و پرهیز است و همچنین غالباً صیانت و حفظ نفس از اموری، ملازم است با ترس از آن امور، چنین تصور شده که این ماده مجازاً در بعضی موارد به معنای پرهیز و در بعضی موارد دیگر به معنای خوف و ترس استعمال شده است. و البته هیچ مانعی هم در کار نیست که این کلمه مجازاً به معنای پرهیز و یا به معنای خوف استعمال بشود، اما از طرف دیگر موجب و دلیلی هم نیست که تأیید کند که از این کلمه یک معنای مجازی مثلاً- ترس یا پرهیز قصد شده. چه موجبی هست که بگوئیم معنای "اتقوا الله" این است که از خدا بترسید و معنای "اتقوا النار" این است که از آتش بترسید؟! بلکه معنای این گونه جمله ها این است که خود را از گزند آتش حفظ کنید و یا خود را از گزند کیفر الهی محفوظ بدارید. بنابراین ترجمه صحیح کلمه تقوا "خود نگهداری" است که همان ضبط نفس است و متقین یعنی "خود نگهداران".

"راغب" در کتاب "مفردات القرآن" می گوید: «الوقایه فظ الشیء مما یؤذیه، و التقوی جعل النفس فی وقایه مما یخاف، هذا تحقیقه، ثم یسمى الخوف تاره تقوی و التقوی خوفاً، حسب تسمیه مقتضی الشیء بمقتضیه و المقتضی بمقتضاه، و صار التقوی فی عرف الشرع حفظ النفس مما یوثم و ذلك بترك المحذور؛ وقایه عبارت است از محافظت یک چیزی از هر چه به او زیان رساند. و تقوا یعنی نفس را در وقایه قرار دادن از آنچه بیم می رود. تحقیق مطلب این است، اما گاهی به قاعده استعمال لفظ مسبب در مورد سبب و استعمال لفظ سبب در مورد مسبب، خوف بجای تقوا و تقوا بجای خوف استعمال می گردد. تقوا در عرف شرع یعنی نگهداری نفس از آنچه انسان را به گناه می کشاند به اینکه ممنوعات و محرمات را ترک کند». "راغب" صریحاً می گوید تقوا یعنی خود را محفوظ نگاه داشتن، و می گوید استعمال کلمه تقوا به معنای خوف، مجاز است، و البته تصریح نمی کند که در مثل "اتقوا الله" معنای مجازی قصد شده، و چنانکه گفتیم دلیلی نیست که تأیید کند در مثل آن جمله ها مجازی به کار رفته است.

چیزی که نسبتاً عجیب به نظر می‌رسد ترجمه فارسی این کلمه به "پرهیزگاری" است. دیده نشده تاکنون احدی از اهل لغت مدعی شده باشد که این کلمه به این معنا هم استعمال شده، چنانکه دیدیم "راغب" از استعمال این کلمه به معنای خوف اسم برد ولی از استعمال این کلمه به معنای پرهیز نام نبرد. معلوم نیست از کجا و چه وقت و به چه جهت در ترجمه های فارسی، این کلمه به معنای پرهیزکاری ترجمه شده است؟! گمان می‌کنم که تنها فارسی زبانان هستند که از این کلمه مفهوم پرهیز و اجتناب درک می‌کنند. هیچ عربی زبانی در قدیم یا جدید این مفهوم را از این کلمه درک نمی‌کند. شک نیست که در عمل لازمه تقوا و صیانت نفس نسبت به چیزی، ترک و اجتناب از آن چیز است اما نه این است که معنای تقوا همان ترک و پرهیز و اجتناب باشد.

منابع

مرتضی مطهری - ده گفتار - صفحه ۱۵-۱۸

کلید واژه ها

نفس اخلاق انسان تقوی نهج البلاغه ادبیات عرب

حقیقت تقوا

انسان اگر بخواهد در زندگی اصولی داشته باشد و از آن اصول پیروی کند، خواه آن که آن اصول از دین و مذهب گرفته شده باشد و یا از منبع دیگری، ناچار باید یک خط مشی معینی داشته باشد، هرج و مرج بر کار هایش حکم فرما نباشد. لازمه خط مشی معین داشتن و اهل مسلک و مرام و عقیده بودن این است که به سوی یک هدف و یک جهت، حرکت کند و از اموری که با هوا و هوس های آنی او موافق است اما با هدف او و اصولی که اتخاذ کرده منافات دارد خود را "نگهداری" کند. بنابراین "تقوا" به معنای عام کلمه، لازمه زندگی هر فردی است که می‌خواهد انسان باشد و تحت فرمان عقل زندگی کند و از اصول معینی پیروی نماید. تقوای دینی و الهی یعنی اینکه انسان خود را از آن چه از نظر دین و اصولی که دین در زندگی معین کرده، خطا و گناه و پلیدی و زشتی شناخته شده، حفظ و صیانت کند و مرتکب آن‌ها نشود.

ص: ۷۴

قرآن کریم بزرگ ترین امتیاز را برای تقوی قرار داده و آن را تنها معیار سنجش ارزش انسان ها می شمارد. در جای دیگر تقوی را بهترین زاد و توشه شمرده، می گوید: «و تزودوا فان خیر الزاد التقوی»؛ «و توشه بگیریید که بهترین توشه تقواست» (بقره- ۱۹۷) و در جای دیگر لباس تقوی را بهترین لباس برای انسان می شمرد «و لباس التقوی ذلک خیر»؛ «ولی جامه تقوا همان بهتر است» (اعراف- ۲۶)

و در آیات متعددی یکی از نخستین اصول دعوت انبیا را تقوی ذکر کرده و بالاخره در جای دیگر اهمیت این موضوع را تا آن حد بالا برده که خدا را اهل تقوی می شمارد و می گوید: «هو اهل التقوی و اهل المغفره»؛ «او سزاوار پروا و او سزاوار آمرزش است» (المدهثر- ۵۶) قرآن، تقوی را نور الهی می داند که هر جا راسخ شود، علم و دانش می آفریند «و اتقوا الله و یعلمکم الله»؛ «و از خدا بترسید و خداوند بدین گونه به شما تعلیم می دهد» (بقره- ۲۸۲) و نیز نیکی و تقوی را قرین هم می شمارد: «و تعاونوا علی البر و التقوی»؛ «و در راه نیکی و تقوا با یکدیگر همکاری کنید» (مائده- ۲) و عدالت را قرین تقوی ذکر می کند: «اعدلوا هو اقرب للتقوی»؛ «دادگری کنید که آن به تقوا نزدیک تر است» (مائده- ۸).

اکنون باید دید حقیقت تقوی این سرمایه بزرگ معنوی و این بزرگ ترین افتخار انسان با این همه امتیازات چیست؟ قرآن اشاراتی دارد که پرده از روی حقیقت تقوی بر می دارد. در آیات متعددی جای تقوی را قلب می شمارد، از جمله می فرماید: «ان الذین یغضون اصواتهم عند رسول الله اولئک الذین امتحن الله قلوبهم بالتقوی»؛ «آنها که صدای خود را در برابر رسول خدا (ص) پایین می آورند و رعایت ادب می کنند کسانی هستند که خداوند قلوبشان را برای پذیرش تقوی آزموده است» (حجرات- ۳) قرآن تقوی را نقطه مقابل فجور ذکر کرده، چنان که در آیه ۸ سوره شمس می خوانیم: «فالهیما فجورها و تقواها»؛ «خداوند انسان را آفرید و راه فجور و تقوی را به او نشان داد».

قرآن هر عملی را که از روی اخلاص و ایمان و نیت پاک سرچشمه گرفته باشد بر اساس تقوی می شمارد، چنان که در آیه ۱۰۸ سوره توبه درباره "مسجد قبا" که منافقان "مسجد ضرار" را در مقابل آن ساختند می فرماید: «لمسجد اسس علی التقوی من اول یوم احق ان تقوم فیه»؛ «مسجدی که از روز نخست بر شالوده تقوی باشد، شایسته تر است که در آن نماز بخوانی».

از مجموع این آیات به خوبی استفاده می شود که تقوی همان احساس مسئولیت و تعهدی است که به دنبال رسوخ ایمان در قلب بر وجود انسان حاکم می شود و او را از فجور و گناه باز می دارد، به نیکی و پاکی و عدالت دعوت می کند، اعمال آدمی را خالص و فکر و نیت او را از آلودگی ها می شوید. تقوا و روح پرهیزگاری و احساس مسئولیت در برابر فرمان های الهی چیزی است که کانون آن قلب و روح آدمی است و از آنجا است که به جسم سرایت می کند، به همین جهت می توان گفت که احترام و بزرگ داشت شعائر الهی از نشانه های تقوای دل است. هنگامی که به ریشه لغوی این کلمه باز می گردیم نیز به همین نتیجه می رسیم، زیرا تقوی از وقایه به معنی کوشش در حفظ و نگهداری چیزی است و منظور در این گونه موارد نگهداری روح و جان از هر گونه آلودگی و متمرکز ساختن نیروها در اموری است که رضای خدا در آن است.

منابع

مرتضی مطهری - ده گفتار - صفحه ۲۰

آیت الله مکارم شیرازی - تفسیر نمونه - ج ۱۴ - ص ۹۸ و ج ۲۲ - ص ۲۰۴-۲۰۵

ص: ۷۶

انواع تقوا

حفظ و صیانت خود از گناه، نامش تقوا است و به دو شکل و دو صورت ممکن است صورت بگیرد و به تعبیر دیگر ما دو نوع تقوا می توانیم داشته باشیم: تقوایی که ضعف است و تقوایی که قوت است. نوع اول این که: انسان برای این که خود را از آلودگی های معاصی حفظ کند از موجبات آن ها فرار کند و خود را همیشه از محیط گناه دور نگه دارد، شبیه کسی که برای رعایت حفظ الصحه خود کوشش می کند خود را از محیط مرض و میکروب و از موجبات انتقال بیماری دور نگه دارد، سعی می کند مثلا به محیط مالاریا خیز نزدیک نشود، با کسانی که به نوعی از بیماری های واگیردار مبتلا هستند معاشرت نکند. نوع دوم این که: در روح خود حالت و قوتی به وجود می آورد که به او مصونیت روحی و اخلاقی می دهد که اگر فرضا در محیطی قرار بگیرد که وسایل و موجبات گناه و معصیت فراهم باشد، آن حالت و ملکه روحی، او را حفظ می کند و مانع می شود که آلودگی پیدا کند، مانند کسی که به وسایلی در بدن خود مصونیت طبی ایجاد می کند که دیگر نتواند میکروب فلان مرض در بدن او اثر کند. در زمان ما تصویری که عموم مردم از تقوا دارند همان نوع اول است. اگر گفته می شود فلان کس آدم با تقوایی است یعنی مرد محتاطی است، انزوا اختیار کرده و خود را از موجبات گناه دور نگه می دارد. این همان نوع تقوا است که گفتیم ضعف است.

شاید علت پیدایش این تصور این است که از اول، تقوا را برای ما "پرهیزگاری" و "اجتناب کاری" ترجمه کرده اند و تدریجا پرهیز از گناه به معنای پرهیز از محیط و موجبات گناه تلقی شده و کم کم به این جا رسیده که کلمه تقوا در نظر عامه مردم معنای انزوا و دوری از اجتماع می دهد. در محاورات عمومی وقتی که این کلمه به گوش می رسد یک حالت انقباض و پا پس کشیدن و عقب نشینی کردن در نظرها مجسم می شود. لازمه این که انسان حیات عقلی و انسانی داشته باشد این است که تابع اصول معینی باشد و لازمه این که انسان از اصول معینی پیروی کند این است که از اموری که با هوا و هوس او موافق است ولی با هدف او و اصول زندگی او منافات دارد پرهیز کند. ولی لازمه همه این ها این نیست که انسان اجتناب کاری از محیط و اجتماع را پیشه سازد. راه بهتر و عالی تر این است که انسان در روح خود ملکه و حالت و مصونیتی ایجاد کند که آن حالت حافظ و نگهدار او باشد.

اتفاقا گاهی در ادبیات منظوم یا مثنوی ما تعلیماتی دیده می شود که کم و بیش تقوا را به صورت اول که ضعف و عجز است نشان می دهد. سعدی در گلستان می گوید:

بدیدم عابدی در کوهساری *** قناعت کرده از دنیا به غاری

چرا گفتم به شهر اندر نیائی *** که باری بند از دل برگشائی

بگفت آنجا پر پرویان نلغزند *** چو گل بسیار شد پیلان بلغزند

این همان نوع از تقوا و حفظ و صیانت نفس است که در عین حال ضعف و سستی است. این که انسان از محیط لغزنده دوری کند و نلغزد هنری نیست، هنر در این است که در محیط لغزنده خود را از لغزش حفظ و نگهداری کند. یا این که بابا طاهر می گوید:

زدست دیده و دل هر دو فریاد*** هر آن چه دیده بیند دل کند یاد

بسازم خنجری نیشش ز فولاد*** زخم بر دیده تا دل گردد آزاد

شک نیست که چشم به هر جا برود، دل هم به دنبال چشم می رود و دست نظر رشته کش دل بود. ولی آیا راه چاره این است که چشم را از بین ببریم؟ یا این که راه بهتری هست و آن این که در دل قوتی و نیرویی به وجود بیاوریم که چشم نتواند دل را به دنبال خود بکشد. اگر بنا باشد برای آزادی و رهایی دل از چشم خنجری بسازیم نیشش ز فولاد، یک خنجر دیگر هم برای گوش باید تهیه کنیم، زیرا هر چه را هم گوش می شنود، دل یاد می کند و همچنین است ذائقه و لامسه و شامه. آن وقت انسان درست مصداق همان شیر بی دم و سر و اشکمی است که مولوی داستانش را آورده است

منابع

مرتضی مطهری - ده گفتار - صفحه ۲۰-۲۳

کلید واژه ها

نفس انسان تقوی گناه جامعه

رابطه تقوا و آزادی

لازمه این که انسان از زندگی حیوانی خارج شود و یک زندگی انسانی اختیار کند این است که از اصول معین و مشخص پیروی کند و لازمه این که از اصول معین و مشخصی پیروی کند این است که خود را در چهار چوب همان اصول محدود کند و از حدود آن ها تجاوز نکند و آن جا که هوا و هوس های آنی او را تحریک می کند که از حدود خود تجاوز کند خود را "نگهداری" کند. نام این "خودنگهداری" که مستلزم ترک امور است "تقوا" است. نباید تصور کرد که تقوا از مختصات دین داری از قبیل "نماز" و "روزه" است، بلکه تقوا لازمه انسانیت است. انسان اگر بخواهد از طرز زندگی حیوانی و جنگلی خارج شود ناچار است که تقوا داشته باشد. در زمان ما می بینیم که تقوای اجتماعی و سیاسی اصطلاح کرده اند. چیزی که هست تقوای دینی یک علو و قداست و استحکام دیگری دارد و در حقیقت تنها روی پایه دین است که می توان تقوایی مستحکم و با مبنا به وجود آورد و جز بر مبنای محکم ایمان به خدا نمی توان بنیانی مستحکم و اساسی و قابل اعتماد به وجود آورد: «افمن اسس بنیانه علی تقوی من الله و رضوان خیر ام من أسس بنیانه علی شفا جرف هار»؛ «آیا آن کس که بنیان خویش را بر مبنای تقوای الهی و رضای او بنا کرده بهتر است یا آن که بنیان خویش را بر پرتگاهی سست مشرف بر آتش قرار داده است؟» (توبه- ۱۰۹).

ص: ۷۹

به هر حال تقوا اعم از تقوای مذهبی و الهی و غیره، لازمه انسانیت است و خود به خود مستلزم ترک و اجتناب و گذشت‌هایی است. با توجه به این مطلب خصوصاً با در نظر گرفتن این که در زبان پیشوایان بزرگ دین، از تقوا به حصار و حصن و امثال این‌ها تعبیر شده ممکن است کسانی که با نام آزادی خو گرفته‌اند و از هر چیزی که بوی محدودیت بدهد فرار می‌کنند چنین تصور کنند که تقوا هم یکی از دشمنان آزادی و یک نوع زنجیر است برای پای بشر.

اکنون این نکته را باید توضیح دهیم که تقوا محدودیت نیست، مصونیت است. فرق است بین محدودیت و مصونیت. اگر هم نام آن را محدودیت بگذاریم محدودیتی است که عین مصونیت است. مثال‌هایی عرض می‌کنم: بشر، خانه می‌سازد، اطاق می‌سازد با در و پنجره‌های محکم، به دور خانه اش دیوار می‌کشد. چرا این کارها را می‌کند؟ برای این که خود را در زمستان از گزند سرما و در تابستان از آسیب گرما حفظ کند، برای آن که لوازم زندگی خود را در محیط امنی که فقط در اختیار شخص خود اوست بگذارد. زندگی خود را محدود می‌کند به این که غالباً در میان یک چهار دیواری معین بگذرد. حالا نام این را چه باید گذاشت؟ آیا خانه و مسکن برای انسان محدودیت است و منافی آزادی او است یا مصونیت است؟

و همچنین است لباس. انسان پای خود را در کفش و سر خود را در کلاه و تن خود را به انواع جامه‌ها محصور می‌کند و می‌پیچد و البته به وسیله همین کفش و کلاه و جامه است که نظافت خود را حفظ می‌کند، جلو سرما و گرما را می‌گیرد. حالا نام این را چه باید گذاشت؟ آیا می‌توان نام همه این‌ها را زندان گذاشت و اظهار تأسف کرد که پا در کفش و سر در کلاه و تن در پیراهن زندانی شده و آرزوی آزاد شدن این‌ها را از این زندان‌ها کرد؟! آیا می‌توان گفت خانه و مسکن داشتن محدودیت است و منافی آزادی است؟!

تقوا هم برای روح مانند خانه است برای زندگی و مانند جامه است برای تن. اتفاقاً در قرآن کریم از تقوا به جامه تعبیر شده. در سوره مبارکه اعراف آیه ۲۶ بعد از آن که نامی از جامه های تن می برد می فرماید: «و لباس التقوی ذلک خیر»؛ «یعنی تقوا که جامه روح است بهتر و لازم تر است». آن وقت می توان نام محدودیت روی چیزی گذاشت که انسان را از موهبت و سعادت محروم کند، اما چیزی که خطر را از انسان دفع می کند و انسان را از مخاطرات صیانت می کند، او مصونیت است نه محدودیت و تقوا چنین چیزی است.

تعبیر به مصونیت یکی از تعبیرات امام علی (ع) است. در یکی از کلماتش می فرماید: «الافصونوها و تصونوا بها»؛ یعنی «تقوا را حفظ کنید و به وسیله تقوا برای خود مصونیت درست کنید» (خطبه ۱۹۱). امام علی (ع) تعبیری بالاتر از این هم دارد که نه تنها تقوا را محدودیت و مانع آزادی نمی داند بلکه علت و موجب بزرگ آزادی را تقوای الهی می شمارد. در خطبه ۲۳۰ می فرماید: «فان تقوی الله مفتاح سداد، و ذخیره معاد، و عتق من کل ملکه، و نجاه من کل هلکه، بها ینجح الطالب، و ینجو الهارب و تنال الرغائب»؛ یعنی «تقوا کلید درستی و اندوخته روز قیامت است، آزادی است از قید هر رقیت، نجات است از هر بدبختی. به وسیله تقوا انسان به هدف خویش می رسد و از دشمن نجات پیدا می کند و به آرزوهای خویش نایل می گردد». تقوا در درجه اول و به طور مستقیم از ناحیه اخلاقی و معنوی به انسان آزادی می دهد و او را از قید رقیت و بندگی هوا و هوس آزاد می کند، رشته حرص و طمع و حسد و شهوت و خشم را از گردنش بر می دارد، ولی به طور غیر مستقیم در زندگی اجتماعی هم آزادی بخش انسان است.

رقیت‌ها و بندگی‌های اجتماعی نتیجه رقیّت معنوی است. آن کس که بنده و مطیع پول و یا مقام است نمی‌تواند از جنبه اجتماعی، آزاد زندگی کند. لهذا درست است که بگوییم: «عتق من کل ملکه»؛ یعنی «تقوا همه گونه آزادی به انسان می‌دهد.» پس تقوا نه تنها قید و محدودیت نیست بلکه عین حریت و آزادی است.

منابع

مرتضی مطهری - ده گفتار - صفحه ۲۷-۳۰

کلید واژه‌ها

اخلاق قرآن انسان دین تقوی آزادی ایمان خدا

مسئله روح در قرآن

اینکه اشخاصی می‌گویند در کجای قرآن کریم مسئله روح مطرح است، در خیلی جاهای قرآن مطرح است. از جمله جایی که مردن را توفی تلقی می‌کند، می‌گوید ما تحویل گرفتیم و به تمام و کمال هم تحویل گرفتیم، نه اینکه بگوید شخصیت انسان عبارت است از روح و بدن، نیمی از آن را تحویل می‌گیریم، نیم دیگرش را رها می‌کنیم تا تکه تکه شود. اصلاً آن تکه تکه شده را جزء شخصیت انسان حساب نمی‌کند.

تعبیر "توفی" مکرر در قرآن آمده است. در یک جا می‌فرماید: «الله یتوفی الانیفس حین موتها؛ خداوند روح انسان‌ها را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند» (زمر/۴۲) در جای دیگر می‌فرماید: «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم؛ بگو فرشته مرگ بر شما گمارده شده و جانان را می‌ستاند» (سجده/۱۱). در یک جا می‌فرماید: «ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم؛ کسانی که فرشتگان جان آنها را - که ستمگر خویشند - می‌ستانند» (نساء/۹۷)، در اینجا هم که می‌فرماید: «ولو تری اذ یتوفی الذین کفروا الملائکه؛ کاش می‌دید آن دم که فرشتگان جان کافران را می‌ستانند» (انفال/۵۰).

ص: ۸۲

بنابراین در قرآن مسئله روح مطرح است و مردن از نظر قرآن فوت نیست، از باب اینکه شخصیت انسان تنها بدن و تشکیلات و ترکیبات بدنی نیست و الا از نظر بدنی در اینکه مردن، فوت و متلاشی شدن و از دست رفتن است شکی نیست، ولی قرآن می گوید: مردن مساوی است با تحویل گرفتن به تمام و کمال شخصیت انسان بدون اینکه ذره ای از آن مانده باشد.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن ۳ - صفحه ۱۱۶، ۱۱۷

کلید واژه ها

مرگ روح جسم شخصیت انسانی

گنج واقعی

مولوی افسانه ای نقل می کند که مردی طالب گنج بود و همیشه دعا و تضرع و زاری و خدا خدا می کرد که خدایا این همه گنجها را مردم زیر خاک کردند بعد رفتند و اینها مانده زیر خاکها و کسی استفاده نمی کند، خدایا به من گنجی را بنمایان که بروم آن را اکتشاف کنم و بعد یک عمر راحت زندگی کنم. مدتها خدا خدا می کرد، تا بالاخره در عالم رؤیا خواب نما شد که می روی در فلان جا، بالای فلان کوه، فلان نقطه می ایستی و تیری هم به کمان می کنی، هر جا که این تیر افتاد گنج آنجاست. بیل و کلنگ و دستگاهش را برداشت و رفت به آن نقطه، دید همه علامتها درست است. شک نکرد که گنج را پیدا کرده. تیر را به کمان کرد، گفت حالا به کدام طرف پرتاب کنیم، یادش افتاد که به او نگفته اند به کدام طرف، گفت حالا یک طرف پرتاب می کنم، به قوت کشید و به یک طرف پرتاب کرد. نگاه کرد تیر کجا افتاد، بعد با بیل و کلنگش رفت برای گنج، کند و کند، هر چه کند پیدا نکرد، بالاخره آنقدر کند که گفت دیگر اگر کسی هم گنجی زیر خاک کند از این بیشتر پایین نمی رود. حتما من اشتباه کرده ام، باید به یک طرف دیگر پرتاب کنم، رفت به یک طرف دیگر پرتاب کرد، باز آمد کند و هر چه کند پیدا نکرد، شمال و جنوب و مشرق و مغرب، چند روز کارش این بود، بعد شمال شرقی و جنوب غربی و همه جهات. مدتی این بیچاره زحمت کشید چیزی پیدا نکرد.

ص: ۸۳

دو مرتبه رفت در مسجد و دعا و فریاد، تا بار دیگر خواب نما شد، همان شخص به خوابش آمد، به او گفت این چه ارائه ای بود که به ما کردی، ما که هر چه گشتیم پیدا نکردیم. گفت چکار کردی؟ گفت من رفتم آنجا ایستادم تیر به کمان کردم، یک دفعه از این طرف پرتاب کردم، یک دفعه از آن طرف. گفت ما کی به تو گفتیم تیر را به قوت بکش و پرتاب کن؟ ما گفتیم تیر را به کمان بگذار هر جا خودش افتاد. روز بعد رفت و تیر را به کمان کرد و هیچ نکشید، رهایش کرد، همان جا جلوی پایش افتاد، زیر پای خودش را کند و گنج را پیدا کرد.

شخصی بود در مشهد به نام آقای آقا شیخ مجتبی قزوینی، می گفت ما این داستان را در مثنوی خواندیم، به مرحوم میرزای کرمانشاهی (معروف است، مرد عارف و با حالی بوده در مشهد، منبر هم میرفته) رسیدم و گفتم آقای میرزا، این ملا در این شعر چه می خواهد بگوید؟ این داستان هدفش چیست؟ فقط یک جمله در جواب من گفت: «و فی انفسکم افلا تبصرون؟ و نیز در وجود خودتان، پس آیا نمی بینید؟» (ذاریات / ۲۱). می خواهد بگوید مطلب در خودت است، کجا این طرف و آن طرف می روی؟! این خودش یک منطقی است در قرآن که «و فی انفسکم». بزرگترین آیت‌های الهی در جان و روح آدمی است، یا بگوئیم بزرگترین آئینه های الهی خود انسان است.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن ۵ - صفحه ۱۶۸-۱۶۶

کلید واژه ها

اخلاق قرآن انسان خودشناسی داستان اخلاقی تربیت

ص: ۸۴

یادم هست که وقتی بچه بودیم، این بچه های شیطان را این جور تعبیر می کردند، می گفتند: این بچه را می بینی؟ همین قدر که هست دو برابر این، زیر زمین است، یعنی این را به این کوچکی نبین، این چند برابر است، این قدرش را می بینی، دو برابر زیر زمین است. این مثل عامیانه. علم امروز هم درباره روح انسان به یک چنین کشفی نایل شده است. در قدیم غالباً این طور خیال می کردند که جسم من همین چیزی است که دارم می بینم، روح من هم همین است که خودم در درون و ضمیر خودم می یابم. از ضمیر و دل خودم که خودم باخبرم. این روح من، این هم جسم من، پس من اگر از هر چه خبردار نباشم از جسم و روح خودم باخبرم.

ولی روانکاوی، امروز ثابت کرده است که از روح انسان فقط مقدار کمی برای انسان پیدا است و بیشترین او از خود انسان مخفی است. اینجور مثل می زنند، می گویند شما یک هندوانه یا یک قطعه یخ را بیندازید در حوض، بعد ببینید از این هندوانه یا قطعه یخ چقدر از آب بیرون است و چقدر داخل آب است، وقتی نگاه می کنید، می بینید این هندوانه یا این یخ مقدار کمی از آن از آب بیرون است، بقیه اش زیر آب است. می گویند روح انسان هم این طور است، مقدار کمی از روح انسان برای خود انسان آشکار است، مقدار بیشتر روح انسان از خود انسان هم مخفی است.

هر کسی یک دنیای درون مخفی از خودش دارد، آن را می گویند دنیای شعور باطن، که گاهی آن دنیای درون مخفی که خود انسان هم از آن بی خبر است، در خواب یا در بیداری، در حال غضب و خشم اثری بیرون می دهد.

مولوی فوق العاده اعجوبه است، در مسایل روحی عجیب است، با اینکه این نظریه را روانشناسان در قرن بیستم کشف کرده اند ولی این عارف و خیلی از عارف های دیگر که در مسایل روحی وارد هستند به نظیر این جور مطالب برخورد کرده اند، می گوید: ای انسان تو خیال نکن که باطن خودت را خوب شناخته ای، مثل این جور می آورد، می گوید:

بهر غسل آر در روی در جویبار *** بر تو آسیبی زند در آب، خار

گرچه پنهان خار در آب است پست *** چونکه در تو می خلد دانی که هست

می گوید: آیا اتفاق افتاده که یک وقتی لباس هایت را کنده ای، رفته ای در جویبار که غسل بکنی، آب از اینجا می گذشته، نگاه کرده ای، دیده ای آب خیلی خوب و صافی است، چیزی هم در آن نیست، ولی سرت را که زیر آب می کنی و می روی ته آب، یک دفعه می بینی سوزشی ناراحتت کرد، معلوم می شود خاری در آنجا هست. این خار در داخل آب وجود داشت ولی تو خبر نداشتی، وقتی که رفتی زیر آب و آن خار به تنت خلید (از آن آگاه شدی)، باز هم آن را نمی بینی ولی به دلیل اینکه می خلد و تو را ناراحت می کند (به وجود آن پی میبری).

بعد می گوید:

خار خار حس ها و وسوسه *** از هزاران کس بودنی یک کسه

می گوید ای انسان! تو گاهی خیال می کنی که یک موجود بسیار پاکی هستی و هیچ عیب و نقصی نداری، ولی اگر توجه کنی، گاهی از روی یک خار (خارهای روحی که در تو پیدا می شود) از روی یک میل ها، از سوی یک وسوسه ها باید بفهمی که در درونت یک چیزهایی هست، خودت از آن بی خبر هستی.

مثال دیگری ذکر می کند، در آن مثال انسان را به حوضی تشبیه می کند که در ته آن حوض کثافت هایی سرگین و امثال آن جمع می شود، ولی این ها رسوب می کند و ته نشین می شود. صبح زود وقتی انسان می رود سر حوض، به حوض نگاه می کند می بیند آب صاف است مثل اشک چشم و تا آن ته حوض پیداست. آدم احساس نمی کند که در اینجا یک چیز دیگری وجود داشته باشد، ولی دو سه ساعتی از طلوع آفتاب می گذرد، آفتاب روی این آب می تابد، حرارت سبک را سنگین تر و سنگین را سبک تر می کند، یک مرتبه می بینید از آن ته حوض چه کثافت ها بیرون می زند، یک دفعه می بینید چیزی از ته حوض جستن کرد و آمد بالا، یک قطعه سرگین. آدم باور نمی کرد که در ته این حوض به این صافی و پاکی یک چنین کثافتی وجود داشته باشد.

می گوید: ای انسان تو روح خودت را گاهی نگاه می کنی، در یک شرایطی، می گویی الحمدلله وقتی که من نگاه می کنم می بینم از اخلاق رذیله چیزی در من وجود ندارد، ولی اشتباه می کنی، بگذار یک آفتاب بتابد، بگذار یک ناراحتی به وجود بیاید، آنگاه خودت را امتحان کن، بعد ببین چه چیزها از آن ته روحت بالا می آید به صورت سخن، به صورت عمل، به صورت فحش، به صورت تهمت، به صورت غیبت و به صورت های دیگر.

غرضم این جهت است: از نظر علم امروز این مطلب ثابت است که روح انسان، قسمتی از آن بر خودش مکشوف است و قسمت بیشترش از خود انسان هم مخفی است. در آیه ۷ سوره طه این طور می خوانیم: «فانه يعلم السر و اخفی»؛ «خدا از راز آگاه است و از پنهان تر از راز آگاه است.» از امام سؤال کردند: "از راز پنهان تر چیست؟ مگر چیزی از راز پنهان تر هم هست؟ فرمود: بله، از راز پنهان تر آن است که یک چیزی در روح تو وجود دارد، خودت هم یادت نیست، راز آن است که خودت آگاهی، دیگران خبردار نیستند، پنهان تر از راز آن است که خودت هم آگاه نیستی ولی در تو وجود دارد.

در دعای کمیل جمله ای است که همین حقیقت از آن کشف می شود. امیرالمؤمنین به خدا عرض می کند که من بدی هایی دارم، ملائکه تو که رقیب من هستند، آنها می دانند ولی «و کنت انت الرقیب علی من ورائهم و الشاهد لما خفی عنهم»؛ «چیزهایی من در درون دارم که ملائکه هم بی خبرند، فقط تو می دانی (خیلی عجیب است) در من چیزهایی وجود دارد که ملائکه هم از آن عمق بی خبرند، فقط تو خودت می دانی.»

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۴ - صفحه ۱۸۶-۱۸۹

کلید واژه ها

اخلاق روح انسان جسم مولوی نفس

یکی از ویژگی های قلب و روح انسان

خداوند در قرآن کریم می فرماید:

«یقلب الله اللیل و النهار ان فی ذلک لعبره لا ولی الابصار»؛ «خداست که شب و روز را جابجا می کند. به راستی در این تبدیل و دگرگونی برای صاحبان بصیرت درس عبرتی است.» (نور/۴۴)

"تقلب" به معنای جا به جا کردن است. "قلب" هم از همین ماده است. در اصطلاح علمای علم "صرف"، وقتی که حروف کلمه ای پس و پیش شود، می گویند اینجا قلب شد. قلب انسان را چرا می گویند قلب؟ چون دائما در حال تقلب یعنی حرکت و هیجان و ضربان است و مخصوصا به روح انسان از آن جهت "قلب" می گویند که هر آنی در یک خیالی و یک اندیشه ای است؛ یک وقت رویش به این طرف است و یک وقت به آن طرف.

پیامبر اکرم (ص) در مثل عجیبی فرمود:

«انما مثل هذا القلب کمثل ریشه فی فلاه یقلبها الریح ظهرا لبطن»؛ «مثل دل انسان مثل پری است در صحرائی، که آن پر را به درختی آویخته باشند.»

ص: ۸۸

اگر شما پری را که در صحرا به درخت آویخته اند نگاه کنید، یک لحظه آن را آرام نمی بینید، به این طرف و آن طرف بر می گردد. قلب انسان هم همین طور است، دائما معرض خاطرات مختلف، خیالات مختلف و توجهات مختلف است. یک وقت در این موضوع فکر می کند، یک وقت در آن موضوع می اندیشد. یک وقت از آن طرف، یک وقت از این طرف. یک وقت حب، یک وقت بغض. یک وقت ناراحتی، یک وقت راحتی. به همین دلیل به روح انسان، قلب گفته می شود.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۴ - صفحه ۲۰۸-۲۰۹

کلید واژه ها

روح انسان قلب تفکر

اصول اساسی طرفداران فلسفه حسی

وقتی موج فلسفه حسی در اروپا پیدا شد یک گروه، حسی شدند و از این گروه عده ای واقعا حسی و وفادار به حسی بودن خودشان و شجاع در التزام به لوازم حسی بودن باقی ماندند، گفتند: ما جز به آن چه که با حواس خودمان آن را درک بکنیم به هیچ چیز دیگری ایمان و اعتقاد نداریم ولی نفی هم نمی کنیم. به این دو وفادار ماندند:

اول- چیزی را که حس نمی کنیم نه نفی می کنیم و نه اثبات. (حرف حسابی، چون گفت: "حس، می گوید من این را حس می کنم، چون حس می کنم وجود دارد ولی حس که به من نمی گوید هر چه من حس نمی کنم وجود ندارد، بلکه می گوید من حس نمی کنم.")

دوم- در مورد خیلی از مسایل گفتند: اگر چه تمام اذهان، این ها را قبول دارند ولی چون ما اکنون که کاوشش کردیم دیدیم محسوس نیست، می گوئیم ما این ها را قبول نداریم، مثلا اصل علیت.

ص: ۸۹

گفتند: اصل علیت، محسوس نیست. آن چه محسوس است این است که حوادث این جهان با یکدیگر احیاناً توالی دارند، تعاقب دارند، معیت دارند، اما آن چه را که ما به نام علیت می شناسیم و می گوییم: "الف" علت است از برای "ب" و تصویرمان از علیت این است که اگر "الف" نباشد، محال است که "ب" وجود پیدا کند و می گوییم وجود "ب" وابسته به وجود "الف" است، این ها را که انسان احساس نمی کند، این ها را عقل ساخته، و چون حس این ها را ثابت نمی کند ما قبول نداریم

این ها حسیون شجاع هستند، یعنی حسیونی که به لوازم حسی بودن مکتبشان کاملاً- مؤمن و معتقدند و از این جهت قابل تکریم اند. ولی یک عده دیگر خواستند در مقدمات حسی باشند و در نتیجه گیری عقلی.

مادیون همه از این قبیل اند. مادیون از یک طرف در باب شناخت مانند حسیون اظهار نظر می کنند و از طرف دیگر در باب مسایل فلسفه، مانند عقلیون اظهار نظر می کنند، یعنی تکیه می کنند روی مسایلی که حس درباره آن مسایل ساکت است.

دو گروه مادیون در مورد گرایش های انسان

در باب گرایش های انسان پیروان مکتب مادی انسانی - یعنی آن مکتبی که انسان را مادی محض می داند- تقسیم شدند به دو دسته. یک گروه را ما مادیون شجاع می دانیم و گروه دیگر را مادیون غیر شجاع یا بگوئیم مزور.

مادیون شجاع کسانی بودند که به لوازم مادی بودن روح از هر جهت ملتزم شدند، مثل نیچه. نیچه یک فیلسوف مادی است، در مورد انسان به روح و این جور مسایل معتقد نیست، در نتیجه گیری هایش هم در مورد انسان کاملاً بر اساس همین فلسفه خودش نتیجه گیری کرده است. می گوید آن چه را که به نام "اخلاق" می گویند، همه را بریزید دور، اگر تاکنون همه اخلاقیون دنیا آمده اند گفته اند: که دنبال هوای نفس نروید، من می گویم بروید، چرا نروید؟! اگر همه اخلاقیون دنیا آمده اند گفته اند: به کمک ضعیف بشتابید و به جنگ قوی که به ضعیف تجاوز می کند بشتابید، من می گویم برعکس، اگر ضعیفی را دیدید شما هم حق او را پایمال کنید. آن شاعر ما می گوید:

چو می بینی که نابینا و چاه است *** اگر خاموش بنشینی گناه است

این می گوید: اگر حرف بزنی گناه است. اگر دیدی کسی در چاه افتاد، یک سنگ هم تو روی او بیانداز. طبیعت، همان طور که تاکنون سیر کرده، همان درست است. یک عده ضعیف شده اند یک عده قوی، آن که ضعیف شده به حکم طبیعت محکوم به فناست، به حکم اخلاق هم باید محکوم به فنا باشد. ابر مرد چنگیز است. ترحم یعنی چه؟! ترحم ضعف است. ایثار یعنی چه؟ احمقی است.

این است که تمام ارزش های انسانی را نفی کرده است و به حق اگر ما در باب انسان، انسان را موجودی صد در صد مادی بدانیم راهی جز نفی کردن این ها نیست، یعنی آن چه که ما به نام "انسانیت" و "گرایش های انسانی" و "مقدسات انسانی" می نامیم، همه موهوم و بی اساس است. از یک طرف ماتریالیسم انسانی قایل شدن و از طرف دیگر دم از انسانیت و ارزش های انسانی زدن، تناقض است و قابل توجیه نیست.

ارزش های انسانی با فطرت انسانی جور در می آید و فطرت انسانی با این جور در می آید که انسان در سرشت خودش یک مایه انسانی دارد، مایه ای برای همین گرایش های مقدس، یعنی در سرشت انسان یک حقیقت مقدسی هست که میل به تعالی در ذات او نهفته است. تضاد درونی انسان، تضاد حقیقی درونی فرد که در حدیث آمده و به دنبال آن در ادبیات ما آمده است بیانگر همین واقعیت است.

منابع

مرتضی مطهری - فطرت - صفحه ۱۰۳-۱۰۶

کلید واژه ها

ص: ۹۱

سه پایه اصلی زهد اسلامی

زهد اسلامی چنان که از نصوص اسلامی بر می آید، بر سه پایه اصلی که از ارکان جهان بینی اسلامی است، استوار است:

۱- بهره گیری های مادی از جهان و تمتعات طبیعی و جسمانی، تنها عامل تأمین کننده خوشی و بهجت سعادت انسان نیست. برای انسان به حکم سرشت خاص، یک سلسله ارزش های معنوی مطرح است که با فقدان آن ها تمتعات مادی قادر به تأمین بهجت و سعادت نیست.

۲- سرنوشت سعادت فرد، از سعادت جامعه جدا نیست، انسان، از آن جهت که انسان است یک سلسله وابستگی های عاطفی و احساس مسئولیت های انسانی درباره جامعه دارد که نمی تواند فارغ از آسایش دیگران آسایش و آرامش داشته باشد.

۳- روح، در عین نوعی اتحاد و یگانگی با بدن، در مقابل بدن اصالت دارد، کانونی است در برابر کانون جسم، منبع مستقلی است برای لذات و آلام. روح نیز به نوبه خود بلکه بیش از بدن نیازمند به تغذیه و تهذیب و تقویت و تکمیل است.

روح از بدن و سلامت آن و نیرومندی آن بی نیاز نیست، اما بدون شک غرقه شدن در تمتعات مادی و اقبال تمام به لذت گزایی جسمانی مجال و فراغت برای بهره برداری از کانون روح و منبع بی پایان ضمیر، باقی نمی گذارد و در حقیقت نوعی تضاد میان تمتعات روحی و تمتعات مادی اگر به صورت غرقه شدن و محو شدن و فانی شدن در آن ها باشد وجود دارد.

مسئله روح و بدن، مسئله رنج و لذت نیست، چنین نیست که هر چه مربوط به روح است رنج است و هر چه مربوط به بدن است لذت. لذات روحی بسی صاف تر، عمیق تر، با دوام تر از لذات بدنی است، رو آوری یک جانبه به تمتعات مادی و لذات جسمانی در حاصل جمع، از خوشی و لذت و آسایش واقعی بشر می کاهد. لهذا آنگاه که می خواهیم به زندگی رو آوریم و از آن بهره بگیریم و بدان رونق و صفا و شکوه و جلال ببخشیم و آن را دلپسند و زیبا سازیم، نمی توانیم از جنبه های روحی صرف نظر کنیم.

با توجه به این سه اصل است که مفهوم زهد اسلامی روشن می شود و با توجه به این سه اصل است که روشن می گردد چگونه اسلام رهبانیت را طرد می کند، اما زهدگرایی را در عین جامعه گرایی و در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی می پذیرد.

منابع

مرتضی مطهری - سیری در نهج البلاغه - صفحه ۲۱۶-۲۲۰

کلید واژه ها

اسلام روح آرامش انسان جسم زهد جامعه سعادت

ترکیب جامعه انسانی از نظر حقیقی و اعتباری

یک بحث در مورد جامعه انسانی هست که آیا جامعه انسانی یک مرکب حقیقی است یا یک مرکب اعتباری؟ شک ندارد که اگر ملاک، بدن ها و جسم های افراد جامعه باشد، جامعه یک مرکب اعتباری است، با درخت های یک باغ فرقی نمی کند، این فرد با همه خصلت های به اصطلاح بیولوژیکی خودش که از مادر متولد شده است اکنون وجود دارد، آن فرد دیگر هم همین طور و همین طور افراد دیگر. یک آدمی که از مادر متولد می شود اگر برونند او را در غاری هم بزرگ کنند باز از نظر زیست شناسی همان طور رشد می کند که در جامعه رشد می کند، نمی گویم هیچ فرق ندارد ولی فرق ماهیتی ندارد، یعنی این طور نیست که بدن او تبدیل به بدن دیگر بشود. ولی انسان بر خلاف حیوان یک جنبه روحی دارد.

حیوان شخصیتش به همان بدنش است و شخصیت روانیش هم تقریباً مانند شخصیت بدنیش می باشد، یعنی کم تر از افراد دیگر تأثیر می پذیرد. از نظر روانی هم یک حیوان با غرایزی که در او آفریده می شود در جمع حیوان ها باشد یا نباشد خیلی متفاوت نیست. ولی انسان یک جنبه فرهنگی دارد یا به زبان خودمان یک جنبه روحی دارد، یک جنبه ای دارد که به شخصیت او مربوط است نه به شخص او. این چطور؟ فلاسفه پیشین هم قبول داشته اند که برخلاف حیوانات که با غرایز مجهز و آماده شده به دنیا می آیند راجع به فطرت هم همین گونه است: انسان با خصلت های بالقوه به دنیا می آید.

ص: ۹۳

به قول کسانی که به فطرتی قایل نیستند روح انسان در زمان تولد یک صفحه بی نقش است که چیزی در آن نیست، هر چه بنویسند همان است، بر خلاف حیوان که در ابتدای تولد یک صفحه تمام شده و نقاشی شده است. تازه قایل به فطرت که بشویم معنایش این است که استعدادهای یک سلسله امور بالقوه در انسان موجود است آن چنان که در بذر، استعداد فلان میوه یا درخت موجود است.

به قول کسانی که منکر فطرت هستند، انسان در ابتدای تولد حکم تخته سیاه را دارد؛ یعنی یک صفحه خالی است، هر چه روی آن بنویسید همان را نوشته اید، برای آن فرق نمی کند که آیه قرآن کریم بنویسید یا مثلاً فحش بنویسید و به قول کسانی که قایل به فطرت اند، انسان حکم یک بذر را دارد، اکنون که بذر است بالفعل درخت نیست، برگ نیست، شاخه نیست، میوه نیست اما استعداد این شدن در ذاتش هست، اگر او را بسوزانیم و خاکستر کنیم استعدادش را به فعلیت نرسانده ایم.

پس این مقدار هست که انسان به هر حال یک موجود بالقوه است، جامعه است که به او فعلیت می بخشد یعنی جامعه است که به انسان شخصیت روحی می دهد، انسان زبانش را از جامعه می گیرد. آداب و رسوم و افکار و عقایدش را از جامعه می گیرد، جامعه است که ظرفیت روحی او را پر می کند و برایش شخصیت می سازد، او هم به نوبه خود در دیگران اثر می بخشد، او صرفاً یک موجود منفعل نیست، یک موجود منفعل و فعال است، یعنی از یک طرف می گیرد، از طرف دیگر پس می دهد، نسبت به یک فرد متعلم است، نسبت به فرد دیگر معلم و حتی نسبت به همان معلم خودش، هم معلم است و هم متعلم، این از فکر خودش، از خصلت های روحی خودش و از آنچه آموخته یا ابتکار کرده است به آن می آموزد و آن به این می آموزد، یعنی روی همدیگر تأثیر می کنند.

افراد جامعه از نظر روانی و روحی و فرهنگی حکم عناصر تشکیل دهنده آب را دارند یعنی در یکدیگر اثر می کنند، همین طور که اکسیژن و هیدروژن وقتی که با یکدیگر جمع شدند میل ترکیبی دارند، روی یکدیگر اثر می گذارند و بعد از یک سلسله فعل و انفعال ها یک ماهیت جدید به وجود می آید، افراد انسان هم روی یکدیگر تأثیر فرهنگی می گذارند و از مجموع افراد اجتماع که روی یکدیگر اثر می گذارند، یک مرکب حقیقی به وجود می آید به نام "قوم" یا "ملت". پس انسان ها از نظر فرهنگی دارای دو "خود" هستند:

خود فردی و خود اجتماعی، چنانکه در آب نیز اکسیژن و هیدروژن در یک حد خاصی از همدیگر متمایز هستند ولی در یک حد دیگر و در یک سطح دیگر هر دو آبند و در آب بودن وحدت پیدا کرده اند و اگر این ها من خود را احساس می کردند؛ دو "من" در خود احساس می کردند، اکسیژن یک "من" احساس می کرد که من اکسیژنم، یک "من" دیگر احساس می کرد که من آبم، هیدروژن هم یک "من" احساس می کرد که من هیدروژنم، یک "من" دیگر احساس می کرد که من آبم و "من آبم" همان "من" مشترک اکسیژن و هیدروژن است. بنابراین در هر فردی واقعا دو "من" وجود دارد: یک "من" من فردی و "من" دیگر من اجتماعی.

منابع

مرتضی مطهری - فطرت - صفحه ۲۲۱-۲۲۴

کلید واژه ها

روح فطرت جامعه وحدت شخصیت انسانی فرهنگ

خودفرااموشی، صفت فاسقان

در آیه ۱۹ سوره حشر آمده: «و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون»؛ «مباشید از کسانی که خدا را از یاد بردند، از خدا غافل شدند و به مجازات این عمل - که لازمه قهری این عمل است - خدا خودشان را از خودشان غافل کرد.» لازمه از خدا غافل شدن، از خود غافل شدن است. «اولئک هم الفاسقون»؛ «فاسق های حقیقی همین ها هستند».

ص: ۹۵

در قرآن کریم تعبیرات عجیبی در مورد نفس انسان آمده است. گاهی این تعبیر آمده است که خود را زیان نکنید، خود را نفروشید، خود را فراموش نکنید، همه این ها به نظر عجیب و غریب می آید. خود را زیان نکنید، یعنی چه انسان خودش را زیان نکند؟ حتی اگر کسی از آن قماربازهای درجه اول هم باشد، تمام مال و زندگی و خانه و لباس و مثل بعضی - شنیده ام - زنش را می بازد، باختن یعنی از دست دادن، ولی انسان خودش را بخواهد از دست بدهد که معنی ندارد، چون هر جا باشد، بالاخره خودش با خودش است، خودش که از خودش جدا نمی شود. اما قرآن این تعبیر را دارد که خود را نبازید. در بعضی جاها می فرماید که اصلاً باختن حسابی، آن باختنی که واقعا باختن است و آن باختنی که زیانی است که مافوق آن زیانی نیست وقتی است که انسان خودش را زیان کند، خودش را بیازد: «قل ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم»؛ «بگو زیانکار آن است، که خود را در روز قیامت به زیان انداخته اند.» (زمر/۱۵) آن کسی که تجارتش ورشکست می شود، او را نباید زیانکار حساب کرد؛ زیانکار حسابی آن است که از خود ورشکست شده است. در مسئله فروختن هم هست: «و لبئس ما شروا به انفسهم»؛ «چه بد کردند که خودشان را فروختند!» (بقره/۱۰۲)

در موضوع نسیان و فراموشی هم که در این آیه و بعضی آیات دیگر و جمله های دیگر هست که خود را فراموش کردند. این "خود را فراموش کردن" معنی اش چیست؟ معنای همین است که انسان وقتی خودش را نشناسد، حقیقت خودش را نشناسد، مسیر خودش را نشناسد، خودش را چیزی بپندارد غیر از آنچه که هست، پس خودش را گم کرده، خودش را فراموش کرده. اساس تعلیمات قرآن این است که انسان این حقیقت را درک کند که خودش حقیقتی است که در این دنیا به وجود آمده و این دنیا هم برای او منزل و مأوایی است که مکتسبات خودش را در اینجا باید تهیه کند و خودش را در اینجا باید بسازد و بعد هم به دنیای دیگری منتقل می شود و می رود.

اگر کسی خودش را این جور بشناسد خودش را پیدا کرده اما اگر کسی جور دیگری درباره خودش فکر کند که حالا ما چه می دانیم چطور شده، چه عواملی سبب شده، چه تصادفاتی رخ داده که ما پیدا شدیم، لابد یک سلسله تصادفات رخ داده که ما پیدا شده ایم، حالا که پیدا شده ایم چند صباحی اینجا هستیم، پس ببینیم مثلاً چه راهی را در پیش بگیریم که از لذات بیشتری کامیاب شویم، چنین کسی خودش را فراموش کرده و خودش را گم کرده و نتیجه این است که یک عمر تلاش می کند و خیال می کند برای خودش تلاش کرده، نمی فهمد که برای "ناخود" تلاش کرده است. زمانی خودش را می بیند «و لقد جئتمونا فرادی کما خلقنا کم اول مره»؛ «و همانا در ابتدای ورود به عالم دیگر به آنها گفته شود، البته تک تک به نزد ما آمده اید» (انعام/۹۴) می بیند دستش خالی خالی است، تمام کارهایی که کرده هیچ چیزش برای این خود واقعی اش نیست.

مولوی تشبیه بسیار عالی ای می کند، چنین شخصی را تشبیه می کند به کسی که زمینی دارد و می خواهد آن را بسازد. زحمت می کشد، آجر می برد، بنا و عمله می برد، لوازم می برد، پول خرج می کند و آنجا را حسابی می سازد. ولی وقتی که می خواهد اسباب کشی کند می فهمد که خانه را روی زمین همسایه ساخته و زمین خودش لخت و عور مانده است. آن ساعتی که می خواهد منتقل شود می بیند آن جایی که کار کرده مربوط به او نیست، مال کس دیگر بوده و زمین خودش بایر باقی مانده است. می گوید:

در زمین دیگران خانه مکن *** کار خود کن کار بیگانه مکن

کیست بیگانه، تن خاکی تو *** کز برای اوست غمناکی او

تا تو تن را چرب و شیرین می دهی *** گوهر جان را نیابی فربهی

تو همواره می خواهی به تن لقمه برسانی، جان را گرسنه نگه داشته ای، دائما تن را سیر می کنی. آن را لاغر نگه داشته ای، این را چاق می کنی.

گر میان مشک تن را جا شود *** وقت مردن گند آن پیدا شود

می گوید: یک عمر اگر تن را در مشک بخوابانی، تا مردی خود به خود می گندد، چاره ای نیست جز اینکه در زیر خاک ها دفنش کنند که بوی گندش بیرون نیاید.

مشک را بر جان بزن بر تن ممال *** مشک چبود نام پاک ذوالجلال (یعنی ذکرالله)

قرآن می گوید: اگر انسان خدا را بشناسد و خدا را در یاد داشته باشد خودش را هم گم نمی کند. درباره خودش اشتباه نمی کند. خودش را با غیر خودش عوضی نمی گیرد، ولی محال است که کسی خدا را نشناسد و خدا را فراموش کرده باشد و خودش را بتواند پیدا کند. آن وقت همیشه درباره خودش اشتباه می کند، خودش را گم می کند. «ولا تکونوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم»؛ «مباشید از کسانی که خدا را فراموش کردند و در نتیجه خداوند، خودشان را از خودشان فراموشاند». از خدا غافل شدند، خدا آنها را از خودشان غافل کرد «اولئک هم الفاسقون، فاسقان اینها هستند» (حشر آیه ۱۹)، یعنی وقتی انسان خودش را گم کرد، از مسیر منحرف می شود - چون فسوق یعنی خروج - و الا انسان اگر خودش را بشناسد هیچ وقت از راه خودش جدا نمی شود.

بعد از این موضوع که مسئله محاسبه النفس و مراقبه در میان آمده است و مسئله خدا را به یاد داشتن تا انسان خود را فراموش نکند و (اینکه) خدا را فراموش کردن موجب خود فراموشی می شود و آن است که انسان را به فسق می کشاند، این دو گروه را که ذکر می کند، فوراً در آیه ۲۰ سوره حشر می فرماید: «لا- یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون»؛ «یاران آتش و یاران بهشت، اینها که مانند یکدیگر نمی توانند باشند، یاران بهشت اند که ناجح و موفق و مظفر به مقاصد خود هستند».

کأنه قرآن می خواهد با همین مسئله «نسوا الله فانسیهم انفسهم» مسیر بهشت و جهنم را مشخص کند، یا انسان خود را و خدای خود را می شناسد و برای خود کار می کند که مسیرش (به سوی) بهشت است، یا خودش را فراموش می کند و نه برای خود، برای غیر خود (کار می کند) و خود را همیشه ضعیف و لاغر و محتاج نگه می دارد، اینها اصحاب النار هستند.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۶ - صفحه ۱۷۸-۱۸۱

کلید واژه ها

بهشت دنیا انسان خودشناسی خدا غفلت مراقبه دوزخ

نظریات مختلف درباره مرگ

می دانیم که مکتب هایی در جهان بوده اند - شاید همین الان هم باشند - که رابطه انسان را با جهان و به تعبیر دیگر رابطه روح را با بدن، از نوع رابطه زندانی با زندان، و رابطه آدم در چاه افتاده با چاه و رابطه مرغ با قفس می دانسته اند. قهرا از نظر این مکتب ها، مردن خلاصی و آزادی است، خودکشی مجاز است. می گویند "مانی" مدعی معروف پیغمبری چنین نظریه ای داشت. طبق این نظریه، ارزش مرگ، ارزش مثبت است، مرگ برای هر کس باید امر مطلوبی باشد، مرگ هیچکس تأسف ندارد، آزادی از زندان و بیرون آمدن از چاه و شکسته شدن قفس تأسف ندارد، شادی دارد.

ص: ۹۹

نظریه دیگر اینست که مرگ، عدم و نیستی است، فنای کامل است، "نابودی" است. برعکس، زندگی، وجود و هستی است، "بود" است، بدیهی و بلکه غریزی است که هستی بر نیستی، بود بر نبود، ترجیح دارد. زندگی هر چه باشد و به هر شکل باشد بر مرگ ترجیح دارد. مولوی به جالینوس طیب معروف اسکندرانی، نسبت می دهد که گفته است: من زندگی را به هر حال و به هر شکل بر مرگ ترجیح می دهم هر چند شکل زندگی منحصر به این شود که در شکم استری باشم و سرم از زیر دم استر برای تنفس بیرون باشد.

آن چنانکه گفت جالینوس راد *** از هوای این جهان و این مراد

راضیم کز من بماند نیم جان *** کز درون استری بینم جهان

طبق این نظریه ارزش مرگ، صد درصد منفی است.

نظریه دیگر اینست که مرگ، نیستی و نابودی نیست، انتقال از جهانی به جهانی دیگر است، اما رابطه انسان با جهان و رابطه روح با بدن از نوع رابطه زندانی با زندان و در چاه افتاده با چاه و مرغ با قفس نیست، بلکه از نوع رابطه دانش آموز با مدرسه و کشاورز با مزرعه است. درست است که دانش آموز از خانه و لانه و معاشرت با دوستان و احیانا از وطن دور افتاده و در فضای محدود مدرسه به تحصیل و تکمیل مشغول است، ولی یگانه راه زیست سعادتمندانه در اجتماع، گذراندن موفقیت آمیز دوره مدرسه است و نیز درست است که کشاورز، خانه و زندگی و خانواده را رها کرده و در مزرعه مشغول کشاورزی است اما مزرعه و کار در مزرعه است که وسیله معشیت خودش، او را در همه سال در آغوش خانواده فراهم می کند.

ص: ۱۰۰

رابطه دنیا با آخرت و رابطه روح با بدن چنین رابطه ای است. مردمی که جهان بینی شان درباره روابط انسان و جهان چنین جهان بینی باشد، اگر عملاً توفیقی به دست نیاورده باشند و عمر خود را به بطالت و تباهی و کارهای مستحق کیفر گذرانده باشند، بدیهی است که برای اینها مرگ به هیچ وجه امر محبوب و مطلوب و مورد آرزو نیست، بلکه منفور و مخوف است اینها از مرگ می ترسند، زیرا از خود و کرده های خود می ترسند.

ای که می ترسی ز مرگ اندر فرار *** هان ز خود ترسانی ای جان هوشدار

زشت، روی توست نی رخسار مرگ *** جان تو همچون درخت و مرگ، برگ

منابع

مرتضی مطهری- قیام و انقلاب مهدی- صفحه ۹۵-۹۶

کلید واژه ها

دنیا مرگ آخرت زندگی مانی روح بدن انسان

اولین انسان در قرآن

درباره انسان، که اساساً انسان چگونه موجودی است، نظرات مختلفی وجود دارد.

یکی از نظرات این است که انسان نیز مانند همه جانداران دیگر یک موجود صد در صد به اصطلاح خاکی است؛ یعنی مادی است، ولی موجود مادی ای که در مسیر تحولات مادی، آن حداکثری که یک ماده می توانسته است متکامل بشود، تکامل پیدا کرده است. حیات، چه در گیاهان و چه در درجه عالی تر آن حیوانات و چه در درجه عالی تر از آن انسان ها، خود یک تجلی و پرتوی است از تکاملاتی که ماده در مسیر خودش تدریجاً پیدا کرده است؛ یعنی عنصر دیگری غیر از عناصر مادی در بافت وجود این موجود دخالت ندارد. (این که عنصر می گوئیم، به خاطر این است که تعبیر دیگری نداریم).

ص: ۱۰۱

هر شگفتی که در این موجود هست، از همین بافت مادی او سرچشمه می گیرد. قهرا روی این حساب باید اولین انسان و اولین انسان هایی که در دنیا آمده اند، پایین ترین انسان ها باشند و هر چه که انسان رو به جلو آمده است متکامل تر شده باشد، خواه اولین انسان را به شکل تصور قدما در نظر بگیریم که مستقیماً از خاک آفریده شد یا به شکلی که امروز پیش کشیده اند و خودش یک فرضیه ای است که از نظر فرضیه بودن قابل توجه است که انسان انتخاب شده از یک موجودات پست تر از خودش و تحول یافته طبقه پایین تری است و ریشه اش به خاک منتهی می شود نه این که اولین انسان مستقیماً از خاک آفریده شده است.

از نظر معتقدات اسلامی و قرآنی و بلکه همه مذاهب آن، اولین انسان، موجودی است که از بسیاری از انسان های بعد از خودش حتی از انسان های امروز متکامل تر است یعنی از اولی که این انسان پا به عرصه عالم گذاشته است، به عنوان خلیفه الله و به عبارت دیگر در حد یک پیغمبر به وجود آمده و این، در منطق دین نکته قابل توجهی است که چرا اولین انسانی که در دنیا به وجود آمد، به صورت یک حجت خدا و پیغمبر به وجود آمد در صورتی که به نظر می رسد که روی مسیر عادی تکاملی باید انسان ها بیایند و پس از آن که به مراحل عالی ترقی نایل شدند، یکی از آن ها به مرحله نبوت و پیغمبری برسد نه این که اولین انسان خودش پیغمبر باشد.

قرآن کریم برای آن اولین انسان مقام بسیار شامخی قایل است: «و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يفسك الدماء و نحن نسيح بحمدك و نقدر لك قال اني اعلم ما لا تعلمون* و علم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء»؛ «و آن گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت. گفتند: آیا در آن مخلوقی قرار می دهی که تباهی کند و خون ها بریزد، حال آن که ما تو را به پاکی می ستاییم و تقدیست می کنیم؟ گفت: من آن می دانم که شما نمی دانید. و همه نام ها را به آدم آموخت، سپس آن ها را بر فرشتگان عرضه داشت و گفت: اگر راست می گوئید مرا از نام های اینان خبر دهید.» (بقره/۳۰-۳۱).

خلاصه اولین انسانی که به وجود می آید، فرشتگان را به شگفت وا می دارد. چه سری و چه رازی در کار است؟ درباره اولین انسان تعبیر: «و نفخت فيه من روحي» (حجر/۲۹) به کار رفته؛ «از روح خود چیزی در او دمیدم.» این نشان می دهد که در بافت ما وجود این موجود، غیر از عناصر مادی، یک عنصر علوی دخالت دارد که با تعبیر "دمیدم از روح خودم" بیان شده است؛ یعنی یک چیز اختصاصی من عنداللهی در ساختمان این موجود دخالت کرد.

به علاوه چرا تعبیر خلیفه الله دارد: «انی جاعل فی الارض خلیفه»؛ «خلیفه برای خودم». بنابراین در قرآن یک چنین برداشت عظیمی برای انسان هست که اولین انسانی که پا در این عالم می گذارد، به عنوان حجت خدا، پیغمبر خدا و موجودی که با عالم غیب پیوستگی و ارتباط دارد پا می گذارد. تکیه گاه کلام ائمه ما روی همین اصالت انسان است، به این معنا که اولین انسانی که روی زمین آمده است، از آن سنخ بوده و آخرین انسانی هم که روی زمین باشد از همین تیپ خواهد بود و هیچ گاه جهان انسانیت از موجودی که حامل روح: «انی جاعل فی الارض خلیفه» باشد خالی نیست. (اصلا محور مسئله این است).

سایر انسان ها کانه موجوداتی هستند فرع بر وجود چنین انسانی و اگر چنین انسانی نباشد، انسان های دیگر هم هرگز نخواهند بود. این چنین انسان را حجت خدا تعبیر می کنند: «اللهم بلی لا تخلو الارض من قائم لله بحجه؛» «هرگز روی زمین خالی نمی شود از کسی که به حجت الهی قیام کند.» که این جمله در نهج البلاغه است (حکمت ۱۴۷) و در کتب زیادی نقل شده است.

منابع

مرتضی مطهری- امامت و رهبری- صفحه ۱۸۶-۱۸۸

کلید واژه ها

دنیا روح کمال قرآن انسان خدا امامت

مقام خلیفه الهی انسان در قرآن

از نظر معتقدات اسلامی و قرآنی و بلکه همه مذاهب آن اولین انسان موجودی است که از بسیاری از انسان های بعد از خودش حتی از انسان های امروز متکامل تر است یعنی از اولی که این انسان پا به عرصه عالم گذاشته است، به عنوان خلیفه الله و به عبارت دیگر در حد یک پیغمبر به وجود آمده و این، در منطق دین نکته قابل توجهی است که چرا اولین انسانی که در دنیا به وجود آمد، به صورت یک حجت خدا و پیغمبر به وجود آمد، در صورتی که به نظر می رسد که روی مسیر عادی تکاملی باید انسان ها بیایند و پس از آنکه به مراحل عالی ترقی نایل شدند، یکی از آنها به مرحله نبوت و پیغمبری برسد نه اینکه اولین انسان خودش پیغمبر باشد.

قرآن کریم برای آن اولین انسان مقام بسیار شامخی قایل است: «و اذ قال ربك للملائكة انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك قال انی اعلم ما لا تعلمون* و علم ادم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائكة فقال انبئونی باسماء هؤلاء ان کنتم صادقین»؛ «و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت. گفتند: آیا در آن مخلوقی قرار می دهی که تباهی کند و خون ها بریزد، حال آنکه ما تو را به پاکی می ستاییم و تقدیست می کنیم؟ گفت: من آن می دانم که شما نمی دانید. و همه نام ها را به آدم آموخت، سپس آنها را بر فرشتگان عرضه داشت و گفت: اگر راست می گوید مرا از نام های اینان خبر دهید.» (بقره / ۳۰ و ۳۱) خلاصه اولین انسانی که به وجود می آید، فرشتگان را به شگفت وادی دارد. چه سری و چه رازی در کار است؟ درباره اولین انسان تعبیر: «و نفخت فیه من روحی» به کار رفته، از روح خود چیزی در او دمیدم. این نشان می دهد که در بافتن وجود این موجود غیر از عناصر مادی یک عنصر علوی دخالت دارد که با تعبیر "دمیدم از روح خودم" بیان شده است یعنی یک چیز اختصاصی من عنداللهی در ساختمان این موجود دخالت کرد.

ص: ۱۰۴

به علاوه چرا تعبیر خلیفه الله دارد: «انی جاعل فی الارض خلیفه»؛ خلیفه برای خودم. بنابراین در قرآن یک چنین برداشت عظیمی برای انسان هست که اولین انسانی که پا در این عالم می گذارد، به عنوان حجت خدا، پیغمبر خدا و موجودی که با عالم غیب پیوستگی و ارتباط دارد پا می گذارد.

منابع

مرتضی مطهری - امامت و رهبری - صفحه ۱۸۷-۱۸۸

کلید واژه ها

روح انسان خلقت دین خدا خلیفه الله

انواع انسانها از نظر امام علی علیه السلام

تکیه گاه کلام ائمه (ع) ما روی اصالت خلیفه الهی انسان است. به این معنا که اولین انسانی که روی زمین آمده است، از آن سنخ بوده و آخرین انسانی هم که روی زمین باشد، از همین تیپ خواهد بود و هیچ گاه جهان انسانیت از موجودی که حامل روح باشد خالی نیست. (اصلا محور مسئله این است).

«انی جاعل فی الارض خلیفه»؛ «من در زمین جانشینی خواهم گماشت». (بقره / ۳۰)

سایر انسان ها کأنه موجوداتی هستند فرع بر وجود چنین انسانی و اگر چنین انسانی نباشد، انسان های دیگر هم هرگز نخواهند بود. این چنین انسان را حجت خدا تعبیر می کنند: «اللهم بلی لا تخلو الارض من قائم لله بحجه»؛ «هرگز روی زمین خالی نمی شود از کسی که به حجت الهی قیام کند». که این جمله در نهج البلاغه است (حکمت ۱۴۷) و در کتب زیادی نقل شده است.

مرحوم آیت الله سید حسین طباطبایی بروجردی می فرماید: این جمله از آن جمله هایی است که حضرت در بصره بیان کرده اند و دیگران اعم از شیعه و سنی به طور متواتر آن را نقل کرده اند. این جمله دنبال حدیث معروف کمیل است که کمیل گفت: «روزی علی (ع) دست مرا گرفت و با خودش برد تا از شهر خارج شدیم و رسیدیم به محلی به نام جبان، همین که از شهر خارج شدیم و خلوت شد «فتنفس الصعداء»؛ «نفس عمیقی کشید»، آهی کشید و بعد فرمود: «یا کمیل! ان هذه القلوب اوعیه فخیرها او عاها فاحفظ عنی ما اقول لک»؛ «دل های فرزندان آدم به منزله ظرف ها هستند و بهترین ظرف ها آنی است که بهتر می تواند نگه دارد، یعنی سوراخ نداشته باشد. هر چه به تو می گویم ضبط کن.»

ص: ۱۰۵

ابتدا آن تقسیم معروف را کرد: «الناس ثلاثة فعالم رباني و متعلم علی سبیل نجاه و همج رعاع»؛ «مردم سه دسته اند:

یک دسته علمای ربانی هستند. (البته در اصطلاح حضرت علی(ع) عالم ربانی غیر از عالم ربانی ای است که ما به هر کسی تعارف می کنیم. یعنی یک عالم واقعی و صد در صد الوهی و خالص برای خدا که شاید این تعبیر جز بر پیغمبران و ائمه صادق نیست. «و متعلم علی سبیل نجاه» (چون آن عالم را در مقابل این متعلم گرفته، مقصود عالمی است که از بشری تعامل نمی کند)

دسته دوم متعلمان هستند، شاگردان آن ها هستند، کسانی که از آن ها استفاده می کنند. «و متعلم علی سبیل نجاه»

دسته سوم مردمان «همج رعاع» هستند که «لم یستضیئوا بنور العلم و لم یلجأوا الی رکن وثیق» از نور علم پرتوی نگرفته اند و به پایگاه محکمی هم تکیه ندارند.

بعد شروع کرد از اهل زمان شکایت کردن. فرمود: «من علوم زیادی دارم ولی فردی که صلاحیت فراگیری آن را داشته باشد پیدا نمی کنم.» فرمود: «هستند افرادی که زیرکند اما زیرکی هایی که هر چه یاد بگیرند می خواهند به نفع استفاده خودشان به کار برند، می خواهند دین را به نفع دنیای خودشان استفاده کنند. مجبورم از آن ها خودداری کنم.»

«عده دیگری آدم های خوبی هستند اما احمقند، دریافت نمی کنند یا عوضی دریافت می کنند.» تا این جا تقریباً سخن حضرت یأس آور است، زیرا به نظر می رسد پس کسی پیدا نمی شود. ولی در ذیلش می فرماید: «اللهم بلی ...» (نهج البلاغه فیض السلام حکمت ۱۴۷) ... نه، این طور هم نیست که هیچکس پیدا نشود، من اکثریت مردم را می گویم.

فرمود: «آری، زمین هرگز خالی از حجت نیست، حال یا حجت ظاهر در میان مردم و یا حجت مکتوم، هست ولی مردم او را نمی بینند، از نظرها پنهان است. به وسیله همان حجت هاست که خداوند دلایل خود را در میان مردم حفظ و نگهداری می کند و آن ها هم آنچه را می دانند، این بذرها را در دل اشتباه خودشان که آن ها نیز مانند خودشان هستند می کارند و می روند. چنین نیست که نکارند و بروند.» یعنی چنین نیست که من آنچه دارم نگفته بگذارم و بروم.

منابع

مرتضی مطهری - امامت و رهبری - صفحه ۱۸۸-۱۹۰

کلید واژه ها

روح علم انسان آموزش تربیت امامت

آرزوی مرگ از نظر مکاتب مختلف

ابتدا باید خود مرگ را قطع نظر از خصوصیات دیگر در نظر بگیریم. آیا مرگ فی حد ذاته یک امر مطلوب و یک امر آرزویی است که هر کس اعم از اولیاءالله و غیر اولیاءالله باید آن را امری مطلوب و محبوب بداند یا نه؟ این خودش مسئله ای است. در این جا چند مکتب وجود دارد. مکتب هایی در دنیا بوده اند و الآن هم به شکل دیگری وجود دارند که معتقدند مرگ فی حد ذاته برای هر فردی باید امری مطلوب و مورد آرزو باشد، چرا؟ زیرا این مکتب ها معتقدند رابطه انسان با جهان رابطه زندانی است با زندان یا به تعبیر دیگر رابطه روح با بدن، رابطه زندانی است با زندان، رابطه "در چاه افتاده" است با چاه، رابطه مرغ است با قفس. انسان از همان اولی که به دنیا می آید که کم و بیش می توان گفت حرف افلاطون هم چنین است، یک مرغ ساخته و پرداخته شده عالم ملکوت است. بعد این مرغ را در این جا در قفس زندانی کردند. معلوم است وقتی یک انسان آزاد به زندان می افتد، خروج از زندان باید یک امر آرزویی برای او باشد. اگر رابطه انسان و جهان این چنین باشد، آیا مردن تأسف دارد؟ این که در زندان باز شود و زندانی از زندان بیرون بیاید که تأسف ندارد، به چاه افتاده را از چاه بیرون بکشند و یا مرغ را از قفس آزاد کنند که تأسف ندارد.

ص: ۱۰۷

چنین مکاتبی مخصوصاً در دنیای قدیم وجود داشته است. مانی این مدعی پیغمبری معروف که ضمناً انسان نابغه ای هم بوده است چنین فلسفه ای داشت. او براساس همین فکر و فلسفه، مرگ را برای هر کس فی حد ذاته امری مطلوب می دانست. در این مکتب برای هر فردی بدون استثنا مرگ باید یک امر آرزویی باشد، چرا که این فرد و آن فرد ندارد، همه روح های مردم مرغ های در قفس است و زندانی های در زندان. او در ایران قدیم، مذهبی آورد که ثابت شده است ریشه هایی در مذاهب مختلف دارد و ریشه تعلیماتش بیشتر در مسیحیت است ولی پوشش ظاهری اش از مذهب زرتشتی است و در چندین مذهب دیگر هم ریشه داشته است. می گویند: پادشاهی که مانی را کشت به او گفت: من تو را به حکم فلسفه خودت الآن باید اعدام کنم و هیچ خدمتی به تو بالا-تر از این نیست که تو را از این زندان بدن آزاد کنم. من قصد سوئی ندارم، فقط می خواهم روح را از زندان بدنت آزاد کنم!

این مکتب براساس دو اصل است: یکی جاودانگی روح و دیگر این که روح انسان قبل از این که به این دنیا بیاید یک موجود ساخته و پرداخته کاملی بوده و در این دنیا نقص پیدا کرده و بازگشت او بازگشت به کمال اول است. مکتب دیگری که درست نقطه مقابل این مکتب است و مکتبی مادی است، می گوید: حیات و زندگی در همین دنیا شروع می شود و به همین دنیا هم پایان می پذیرد؛ مرگ نیستی است و حیات، هستی. هستی بر نیستی و بود بر نبود در هر شکلی ترجیح دارد، زندگی به هر شکلی بر مرگ به هر شکلی ترجیح دارد. اصلاً "بود" نمی تواند از "نبود" کمتر باشد و نیستی نمی تواند بر هستی ترجیح داشته باشد. مرگ در مکتب مانی ارزش صددرصد مثبت داشت و در این مکتب ارزش صددرصد منفی دارد. پهلوان را زنده خوش است، پهلوان باید زنده بماند. اصل اول، زنده ماندن است، هر چیز دیگر در درجه بعد است.

از جالینوس نقل می کنند که گفته است: «من زندگی به هر شکل را بر مرگ ترجیح می دهم، فقط من زنده باشم و نفسم بیرون بیاید». مولوی به این شکل نقل کرده که جالینوس گفته است: «اگر راه زنده ماندن من منحصر در این باشد که مرا در شکم یک قاطر کنند و سرم را از زیر دم قاطر بیرون بیاورند تا نفس بکشم، من این طور زندگی را بر مرگ ترجیح می دهم، چون بالاخره زندگی، زندگی است و مرگ، مرگ است». دیگر کیفیت زندگی برای او مطرح نیست، اصل زندگی برایش مطرح است. در این مکتب مسلم است که همیشه زندگی مورد آرزوست و مرگ به هیچ شکل نمی تواند مورد آرزو باشد و ارزش مرگ صددرصد ارزش منفی است.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۷ - صفحه ۶۵-۶۷

کلید واژه ها

دنیا مرگ حیات انسان جاودانگی

آرزوی مرگ از نظر اسلام و قرآن

مرگ برای بعضی از انسان ها یک امر آرزویی است و برای بعضی از انسان های دیگر امری ضد آرزوست. بعضی از انسان ها حق دارند که مرگ را آرزو کنند، ولی آرزوی مرگ برای بعضی از انسان های دیگر ضد منطقی است. این مکتبی است که از یک طرف قائل به جاودانگی روح است و می گوید: انسان با مرگ فانی نمی شود ولی از طرف دیگر، مثل مکتب مانی نمی گوید: انسان قبل از این که به این دنیا بیاید کامل بود و موجود کاملی را آوردند و در این جا زندانی کردند و انسان فقط باید زندانش را بشکند و برود. متأسفانه در تعبیرات شعرای ما از این نوع تعبیرات زیاد آمده با این که مقصودشان این نبوده است. قفس شکستن و زندان شکستن و از چاه بیرون آمدن در تعبیرات شعرای ما زیاد آمده است، با این که تابع مکتب مانی نبوده اند.

ص: ۱۰۹

این مکتب بر این اساس است که روح یک امر جاودانه است، ولی معتقد نیست که روح انسان به صورت یک موجود کامل بود و او را مثل یک زندانی به زندان آوردند و یک موجود آزاد را در چاه انداخته و یا مرغ آزاد را در قفس کردند، بلکه روح انسان در این دنیا ناقص است، به این معنا که یک امر بالقوه است که قابل تکامل و کامل شدن است، یعنی رابطه انسان با جهان، رابطه کشاورز است با مزرعه و رابطه کودک است با مدرسه، نه رابطه زندانی با زندان. این موجود ضعیف، وجودش از نقطه ی صفر آغاز شده و باید در این دنیا رشد و تکامل پیدا کند.

دنیا برای انسان مانند مدرسه است برای دانش آموز و مانند مزرعه است برای کشاورز، که در این مدرسه است که باید تکلیف انجام بدهد و به مسئولیت های خود متوجه باشد و باید خود را در این مدرسه کامل کند تا وقتی از مدرسه بیرون می آید کامل باشد. یا آن کشاورز کارش در صحرا زحمت کشیدن است، ولی می داند که همین کاشتن و بعد به عمل آوردن محصول است که زندگی ایام سالش را تأمین می کند. اگر می خواهد چه در مدت زراعت و چه در مدتی که در خانه استراحت می کند زندگی خوبی داشته باشد، فقط باید عمل کشاورزی را خوب انجام دهد. همچنین می توان گفت: مثل انسان با جهان، مثل بازرگان است با بازار. بازار برای یک بازرگان به عنوان محل کار و محل به دست آوردن سود محبوب و مطلوب است.

بیشتر تعبیراتی که عرض کردم تعبیرات امام علی (ع) است. فرمود: «إن الدنيا... مهبط وحی الله و متجر اولیاء الله؛ دنیا محل فرود وحی خدا و تجارت خانه اولیای خداست.» (نهج البلاغه - حکمت ۱۳۱) یا پیامبر اکرم (ص) فرمود: «الدنيا مزرعه الاخره؛ دنیا کشتگاه و محل زراعت آخرت است» (کنوز الحقایق، باب دال).

آیا برطبق این مکتب، مرگ یک امر آرزویی است یا یک امر ضد آرزوست؟ هیچ کدام. برای کسی که در این مدرسه و دانشگاه هیچ کاری انجام نداده است، بیرون آمدن از آن که جز عقب افتادن و نمره بد گرفتن حاصلی برای او نداشته، نه تنها یک امر محبوب و مطلوب نیست، بلکه مایه سرشکستگی و ملامت است. یا آن کشاورزی که کار نکرده است به قول شاعر
حالش چنین است:

هر که محصول خود بخورد و خبید *** وقت خرمنش خوشه باید چید

برای آن کسی که دنیا را به بطالت گذرانده است و نه تنها به بطالت که به فسق و فجور و کارهای بد گذرانده است، مرگ هرگز نمی تواند یک امر آرزویی باشد. او نه تنها عمل خوبی به تعبیر قرآن پیش نفرستاده است، بلکه هر چه فرستاده، عمل بد است. طبعاً چنین افرادی همیشه باید از مرگ وحشت داشته باشند و مانند جالینوس خواهند بود. آن ها گرچه از نظر تئوری و مکتب با او اختلاف دارند ولی در عمل مانند او خواهند بود، یعنی برای چنین آدمی هم در عمل چنین خواهد بود که زندگی به هر صورت ولو بخواهد در شکم استری باشد و سرش از زیر دم استر بیرون باشد بر مرگ ترجیح دارد.

این همان است که می فرماید: «و لن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم و الله عليم بالظالمين؛ ولی به خاطر اعمالی که از پیش فرستاده اند، هرگز آرزوی مرگ نخواهند کرد و خدا به (حال) ستمگران آگاه است» (بقره/۹۵)

مولوی می گوید:

ای که می ترسی ز مرگ اندر فرار *** آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار

ص: ۱۱۱

زشت روی توست نی رخسار مرگ ***جان تو همچون درخت و مرگ برگ

مرگ هر کس ای پسر همرننگ اوست ***آینه صافی یقین همرننگ روست

می گوید تو که از مرگ می ترسی در واقع از خودت می ترسی، چون مرگ هر کس همرننگ خود اوست، مرگ هر کس مانند آینه ای است که در وقت مرگ چهره ی شخص را به خودش نشان می دهد. اگر چهره ات زشت و کثیف است، وقتی که آن را بینی ناچار از خودت وحشت می کنی. بعد می گوید: مثل تو مثل همان آدم زشت و کثیفی است که از بیابان می گذشت و در عمرش آینه ندیده بود. آینه ای به پشت افتاده بود. تا آینه را برداشت و طرف دیگر آن را نگاه کرد فوراً آینه را شکست که عجب چیز بدی پیدا کردم! فکر نکرد او خودش است و چیز دیگری در آن جا نیست.

یا تشبیه می کند به مرغی که در قفس است و گربه هایی در اطراف آن کمین کرده اند. وقتی این مرغ می بیند که گربه ها چشم هایشان را به او دوخته اند و منتظرند در قفس باز بشود تا او را بربایند، هیچ گاه آرزوی بیرون رفتن نمی کند، چون می داند که باز همین قفس بهترین زندگی ها برای اوست و از آن فضای وسیع که در آن، گربه ها انتظار او را می کشند خیلی بهتر است.

برای آن کسی که در جهان بینی اش دنیا برای او مزرعه است و آن کسی که در جهان بینی اش دنیا برای او مدرسه است ولی در این مدرسه خوب عمل کرده، انتقال به آن جهان امری مطلوب است، همان طور که دانشجویی که برای تحصیل به خارج رفته و در آن جا به خوبی درس خوانده و کار کرده و دانشنامه گرفته است، آرزوی بازگشت به وطن دارد چون مسئولیت خود را به حد اعلا انجام داده است. یا مثلاً بازرگانی که به خارج رفته و در آن جا معامله کرده و سود برده است، بازگشت به محل زندگی خودش برای او مطلوب است. کسی که برای او انتقال از این جهان به جهان دیگر امری مطلوب است، مصداق این شعر حافظ است:

ص: ۱۱۲

ای خوش آن روز کزین منزل ویران بروم *** راحت جان طلبم وز پی جانان بروم

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم، مرجع تقلید زمان خودش بود. بسیار مرد باحقیقتی بوده است. همان شبی که ایشان ساعت یازده و نیم فوت می کنند که حال ایشان هم به حسب ظاهر هیچ علامتی از فوت نداشته است، همین شعر را می خواندند:

ای خوش آن روز کزین منزل ویران بروم *** راحت جان طلبم وز پی جانان بروم

واقعاً هم همین طور است، اگر کسی در دنیا طوری زندگی کرده است که آن چه که پیش فرستاده خیر و برکت است، دیگر برای او دنیا یک زندان است، چون کارهایش را کرده و به قول امروزی ها مسئولیتش را انجام داده است. قرآن کریم نمی گوید: اگر تو انسان هستی باید مرگ را آرزو کنی. برای هر انسانی مرگ آرزو نیست. قرآن می گوید: تو اگر گناهکار و فاسد و کثیفی، حق داری بترسی، ولی اگر از اولیاءالله هستی، مرگ برای تو به صورت یک امر آرزویی درمی آید.

منابع

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن جلد۷- صفحه ۶۷-۷۲

کلید واژه ها

دنیا مرگ اسلام روح عمل صالح حیات دین مانوی

شیوه صحیح پرورش استعداد های انسانی از نظر اسلام

اینکه می گویند: استعدادهای طبیعی را باید پروراند و نباید از آن جلوگیری کرد، مورد قبول ما است. اگر دیگران فقط از راه آثار نیکی در پرورش استعدادها و آثار سوئی که در منع و جلوگیری از پرورش آنها دیده اند به لزوم این کار توصیه می کنند، ما علاوه بر این اصل، (اصل لزوم پرورش استعدادها)، از راهی دیگر که به اصطلاح برهان "لمی" است، بر این مدعا استدلال می کنیم. ما می گوئیم خداوند نه عضوی از اعضای جسمانی را بیهوده آفریده است و نه استعدادی از استعداد های روحی را و همان طوری که همه اعضای بدن را باید حفظ کرد و به آنها غذای لازم رساند، استعداد های روحی را نیز باید ضبط کرد و به آنها غذای کافی داد تا سبب رشد آنها شود. به عبارت دیگر، اگر فرضاً از راه آثار به لزوم پرورش استعدادها و عدم جلوگیری از آنها پی نبرده بودیم، خداشناسی ما را به این اصل هدایت می کرد. همچنان که می بینیم در صد سال پیش که هنوز درست به آثار نیک پروراندن استعدادها و آثار سوء ترک پرورش آن پی نبرده بودند، دانشمندانی به همین دلیل به حفظ اعضای بدن و مهمل نگذاشتن قوای نفسانی توصیه می کردند. پس در اصل لزوم پروراندن استعدادها به طور کلی جای تردید نیست، بلکه مفهوم لغت تربیت که از قدیم برای این مقصود انتخاب شده است همین معنی را می رساند. لغت تربیت مفهومی جز پروراندن ندارد. علیهذا بحث در این نیست که آیا باید استعدادها را پرورش داد یا نه؟ بحث در این است که راه صحیح پرورش طبیعی استعداد های بشر که به هیچ وجه به نوع آشفستگی و بی نظمی و اختلال منجر نشود چیست؟ ما ثابت می کنیم که رشد طبیعی استعدادها و از آن جمله استعداد جنسی، تنها با رعایت مقررات اسلامی میسر است و انحراف از آن سبب

آشفستگی و بی نظمی و حتی سرکوبی و زخم خوردگی این استعداد می گردد. اکنون لازم است نظری به منطق اسلام در زمینه اخلاق و تربیت به طور کلی و اجمال بیفکنیم.

ص: ۱۱۳

برخی کوتاه نظران می پندارند که اخلاق و تربیت اسلامی با رشد طبیعی استعدادها مابین است و بر اساس جلوگیری و منع آنها بنا شده است. اینان تعبیرات اسلامی را در زمینه تهذیب و اصلاح نفس، بهانه و مستمسک قرار داده اند. در قرآن کریم پس از چندین سوگند، به صورت مؤکدی می فرماید: «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها» (شمس/آیه ۹)؛ «به حقیقت رستگار شد آن کس که نفس خویش را پاکیزه کرد». از این آیات فهمیده می شود که اولاً قرآن کریم آلوده شدن ضمیر انسان را ممکن می شمارد و ثانیاً پاکیزه کردن ضمیر را از آن آلودگی ها در اختیار خود شخص می داند و ثالثاً آن را لازم و واجب می شمارد و سعادت و رستگاری را در گرو آن می داند. این سه مطلب هیچ کدام قابل انکار نیست، هیچ مکتب و روشی نیست که نوعی آلودگی را در روان و ضمیر انسان ممکن نشمارد و به پاکیزه کردن روان از آن آلودگی توصیه نکند. ضمیر انسان مانند ترکیبات بدنی او اختلال پذیر است. انسان آن اندازه که از ناحیه شخص خود در اثر آلودگی ها و اختلالات روحی آزار می بیند از ناحیه طبیعت یا انسان های دیگر آزار نمی بیند. لهذا رستگاری انسان بدون پاکی و تعادل روانی میسر نیست و در آنچه مربوط به این تعبیر قرآنی است جای شبهه نمی باشد. در قرآن کریم تعبیر دیگری هست که نفس انسان را با صفت «اماره بالسوء» (فرمان دهنده به شر)، توصیف می کند این تعبیر این پرسش را پیش می آورد که آیا از نظر قرآن کریم طبیعت نفسانی انسان شریر است؟ کوتاه نظران، همین قدر که دیده اند اسلام نفس را به عنوان فرمانده شرارت یاد کرده است کافی دانسته اند که اخلاق و تربیت اسلامی را متهم کنند به اینکه به چشم بدبینی به استعدادهای فطری و منابع طبیعی وجود آدمی می نگرد و طبیعت نفسانی را شریر بالذات و پروراندن آن را خطا می شمارد. ولی این تصور خطا است، اسلام اگر در یک جا نفس را با صفت «اماره بالسوء» یاد کرده است، در جای دیگر با صفت «النفس اللوامه»، (نفس لوامه یعنی ملامت کننده خود نسبت به ارتکاب شرارت) و در جای دیگر با صفت «النفس المطمئنه»، (نفس مطمئنه یعنی آرام گیرنده و به حد کمال رسیده)، یاد می کند.

از مجموع این ها فهمیده می شود که از نظر قرآن کریم، طبیعت نفسانی انسان مراحل مختلفی می تواند داشته باشد. در یک مرحله به شرارت فرمان می دهد، در مرحله دیگر از شری که مرتکب شده است ناراحت می شود و خود را ملامت می کند. در مقام و مرحله دیگر آرام می گیرد و گرد شر و بدی نمی گردد. پس اسلام در فلسفه نظری خود طبیعت نفسانی انسان را شریر بالذات نمی داند و قهرا در فلسفه عملی خود نیز مانند سیستم های فلسفی و تربیت هندی، کلبی، مانوی یا مسیحی، از روش نابود کردن قوای نفسانی و یا لاقط حبس با اعمال شاقه آنها پیروی نمی کند، همچنان که دستورهای عملی اسلام نیز شاهد این مدعا است. این مطلب که نفس انسان در مقامات و مراحل و شرایط خاصی بشر را واقعا به شرارت فرمان می دهد و حالت خطرناکی پیدا می کند مطلبی است که اگر در قدیم اندکی ابهام داشت، امروز در اثر پیشرفت های علمی در زمینه های روانی کاملا مسلم شده است. از همه شگفت تر این است که قرآن کریم در توصیف نفس نمی گوید: «داعیه بالسوء» (دعوت کننده به سوی بدی و شر)، بلکه می گوید: «اماره بالسوء»؛ (فرمان دهنده به بدی و شر). قرآن کریم در این تعبیر خود این مطلب را می خواهد بفهماند که احساسات نفسانی بشر آنگاه که سر به طغیان بر می آورد بشر را تنها به سوی جنایت و اعمال انحرافی دعوت نمی کند، بلکه مانند یک قدرت جابر مسلط دیکتاتور فرمان می دهد. قرآن با این تعبیر، تسلط و استیلای جابرا نه قوای نفسانی را در حال طغیان بر همه استعداد های عالی انسانی می فهماند. اگر از نظر اخلاق اسلامی استعدادهای طبیعی نباید نابود شود، پس تعبیر به نفس کشتن، یا میراندن نفس که احیانا در تعبیرات دینی و بیشتر در تعبیرات معلمین اخلاق اسلامی و بالاخص در تعبیرات عارفان اسلامی آمده است، چه معنی و چه مفهومی دارد؟ اسلام نمی گوید طبیعت نفسانی و استعداد فطری طبیعی را باید نابود ساخت، اسلام می گوید: نفس اماره را باید نابود کرد، همچنان که گفتیم، نفس اماره نماینده اختلال و به هم خوردگی و نوعی طغیان و سرکشی است که در ضمیر انسان به علل خاصی رخ می دهد، کشتن نفس اماره معنی خاموش کردن و فرو نشانیدن فتنه و طغیان را در زمینه قوا و استعداد های نفسانی می دهد، فرق است میان خاموش کردن فتنه و میان نابود کردن قوایی که سبب فتنه می گردند، خاموش کردن فتنه چه در فتنه های اجتماعی و چه در فتنه های روانی مستلزم نابود کردن افراد و قوایی که سبب آشوب و فتنه شده اند نیست، بلکه مستلزم این است که عواملی که آن افراد و قوا را وادار به فتنه کرده است از بین برده شود. البته این نوع شیراندن گاهی به اشباع و ارضای نفس حاصل می شود و گاهی به مخالفت با آن. این نکته باید اضافه شود که در تعبیرات دینی، ما هرگز کلمه ای که به معنی نفس کشتن باشد، پیدا نمی کنیم، تعبیراتی که هست از دو سه مورد تجاوز نمی کند و بصورت میراندن نفس است.

مرتضی مطهری - اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب - صفحه ۴۲-۳۸

کلید واژه ها

نفس اخلاق روح قرآن فلسفه احکام تربیت اسلام

اصل فلسفی «اصالت روح»

اصل تقدم ماده بر روح و تقدم جسم بر روان و اصالت نداشتن نیروهای روانی و ارزش های روحی و معنوی، از اصول اساسی ماتریالیسم فلسفی است. نقطه مقابل این اصل، اصل فلسفی دیگری است مبنی بر اصالت روح و این که همه ابعاد اصیل وجود انسان را نمی توان با ماده و شئون آن توجیه و تفسیر کرد. روح، واقعیتی است اصیل در حوزه وجود انسان و انرژی روحی، مستقل از انرژی های مادی است، از این رو نیروهای روانی یعنی نیروهای فکری، اعتقادی، ایمانی و عاطفی، عامل مستقلی برای پاره ای حرکت ها - چه در سطح وجود فرد و چه در سطح جامعه - به شمار می روند و از این اهرم ها برای حرکت تاریخ می توان استفاده کرد.

بسیاری از حرکات تاریخ مستقلاً از این اهرم ها ناشی شده و می شوند. مخصوصاً حرکات متعالی فردی و اجتماعی انسان مستقیماً از این نیروها سرچشمه می گیرد و تعالی خود را از همین جهت کسب کرده است.

نیروهای روانی حیوانا نیروهای مادی بدنی را نه تنها در سطح فعالیت های اختیاری، حتی در سطح فعالیت های مکانیکی و شیمیایی و زیستی تحت تأثیر شدید خود قرار می دهد و آن ها را در جهت خاص خود استخدام می نماید. تأثیر تلقینات روانی در بهبود بیماری های جسمی و تأثیر خارق العاده عملیات هیپنوتیزمی از این قبیل و غیرقابل انکار است. (برای اطلاعات بیشتر به کتاب تداوی روحی تألیف کاظم زاده ایرانشهر مراجعه شود)

ص: ۱۱۶

علم و ایمان، خصوصا ایمان، بالاخص آن جا که این دو نیروی روانی هماهنگ گردند، نیرویی عظیم و کارآمد است و می تواند نقش زیرو رو کننده و پیش برنده خارق العاده ای در حرکات تاریخی داشته باشد. اصالت روح و نیروهای روحی، یکی از ارکان "رئالیسم فلسفی" است

منابع

مرتضی مطهری - جامعه و تاریخ - صفحه ۹۵-۹۶

کلید واژه ها

ایمان روح ماده علم انسان فلسفه ماتریالیسم

فرضیه حکمای اسلامی درباره وحی

بهترین فرضیه درباره وحی فرضیه ای است که فلاسفه اسلامی گفته اند. آنها آمدند این جور گفتند که: انسان از جنبه استعدادهای روحی حکم یک موجود دو صفحه ای را دارد. خواستند بگویند چون ما دارای روح هستیم و تنها این بدن مادی نیستیم، روح ما دو وجهه دارد: یک وجهه اش همین وجهه طبیعت است.

علوم معمولی ای که بشر می گیرد از راه حواس خودش می گیرد. اصلا حواس وسیله ارتباط ماست با طبیعت. آنچه از حواس می گیرد در خزانه خیال و خزانه حافظه جمع آوری می کند و در همان جا به یک مرحله عالی تری می برد، به آن کلیت می دهد، تجرید می کند، تعمیم می دهد (که به عقیده آنها تجرید و تعمیم یک مرتبه عالی تری است از مرتبه احساس). ولی گفته اند این روح انسان یک وجهه دیگری هم دارد که با آن وجهه سنخیت دارد با همان جهان ماوراء الطبیعه. به هر نسبت که در آن وجهه ترقی کند می تواند تماس های بیشتری داشته باشد.

آنگاه می گویند آنچه که در آن جهان است با آنچه در این جهان است فرق می کند. این جهان، طبیعت است، ماده است، جسم است، جرم است، حرکت است، تغییر است، تبدل است. اما آنجا جور دیگری است، گرچه جهان ها با همدیگر تطابق دارند؛ یعنی آن جهان قاهر بر این جهان است و در واقع آنچه در این جهان است سایه آن جهان است و به تعبیر فلسفه معلول آن جهان است. می گویند: روح انسان صعود می کند. در باب وحی، اول صعود است بعد نزول. ما فقط نزول وحی را که به ما ارتباط دارد می شناسیم ولی صعودش را نه.

ص: ۱۱۷

اول روح نبوت صعود می کند و تلاقی ای میان او و حقایقی که در جهان دیگر هست صورت می گیرد، که ما آن کیفیت تلاقی را نمی توانیم توضیح دهیم ولی همان طوری که شما از طبیعت گاهی یک صورت حسی را می گیرید بعد در روحتان درجانش می رود بالا- و بالا- حالت عقلانیت و کلی و جزئی به خودش می گیرد، از آن طرف روح پیغمبر با یک استعداد خاصی حقایق را در عالم معقولیت و کلیت می گیرد ولی از آنجا نزول می کند می آید پایین، از آنجا نزول می کند در مشاعر پیغمبر می آید پایین، لباس محسوسیت به اصطلاح به خودش می پوشاند و معنی اینکه وحی نازل شد همین است، حقایقی که با یک صورت معقول و مجرد، او در آنجا با آن تلاقی کرده، در مراتب وجود پیغمبر تنزل می کند تا به صورت یک امر حسی برای خود پیغمبر در می آید، یا امر حسی مبصر و یا امر حسی مسموع.

همان چیزی را که با یک نیروی خیلی باطنی به صورت یک واقعیت مجرد می دید بعد چشمش هم همان واقعیت را به صورت یک امر محسوس می بیند. بعد واقعا جبرئیل را با چشم خودش می بیند. اما با چشمش هم که می بیند، از آنجا تنزل کرده آمده به اینجا (که در اینجا توضیحات زیادی دارد).

این ها با این طریق خواسته اند هم جنبه درونی بودن، هم جنبه بیرونی بودن و هم جنبه الهی بودن (وحی) را توجیه کنند. اما درونی است چون از راه حواس نیست، از راه قلب و باطن تماس پیدا شده و اما معلم داشته چون واقعا تماس پیدا شده، منتها می گویند: آخر چرا انسان باید فکر کند که من تماس با معلم که می گیرم فقط با این چشم، با این گوش، با یک انسان مادی باید باشد. این، نوع دیگری از تماس است. واقعا معلم داشته. مستشعر هم بوده است.

حکمای اسلامی می گویند که روح ما دو وجهه دارد: یک وجهه آن با طبیعت مرتبط است و وجه دیگر آن با جهان مابعدالطبیعه. سخن مولوی نیز در ذیل همین مطلب را تأکید می کند:

دو دهان داریم گویا همچو نی *** یک دهان پنهانست در لبهای وی

تشبیه می کند روح انسان (البته روح عارف را می گوید، سخنی که می گوید به قول او سخن حق است) را به نی که دو دهان دارد، و خدا را به نی زن، می گوید شما با یک دهانی آشنا هستید، وقتی در مجلس نی زن نشستید، شما آن دهانی را می بینید که آواز می خواند و صدا می کند و نغمه می سراید و خیال می کنید کار این دهان است، نمی دانید که این نی یک دهان دیگری دارد که در لب های آن نی زن پنهان است و چون در لب های او پنهان است شما نمی بینید.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۸۵

کلید واژه ها

روح علم وحی نبوت ماوراء الطبیعه نفس

معجزه، حکومت یک قانون بر قانون دیگر است.

خلاصه حرف علامه طباطبایی و حرف دیگران این است که هیچ معجزه ای خارج از قانون واقعی طبیعت - نه قانونی که بشر می شناسد، قانونی که بشر می شناسد ممکن است همان قانون طبیعت باشد، ممکن است آن نباشد - نیست ولی توسل به آن قانون یعنی کشف آن قانون و تسلط بر آن قانون و استفاده کردن از آن قانون مقرون است به یک قدرت غیبی ماوراء الطبیعی، که این احتیاج به توضیح دارد.

در جهان فرق است میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر. در مقام مثال (البته این ها تمثیل است) در قوانین اجتماعی و اعتباری، مثلاً- قانونی که مربوط به مالیات است، یک وقت شما می آید این قانون را نقض می کنید یعنی اصلاً عمل نمی کنید، خلافش رفتار می کنید و یک وقت شما خلاف می کنید بدون اینکه این قانون را نقض کرده باشید بلکه از یک ماده قانونی دیگر واقعا استفاده می کنید.

ص: ۱۱۹

مثلا شما مؤسسه ای تأسیس می کنید و می دانید که هر مؤسسه ای، هر واحد حقوقی اگر دارایی داشته باشد، گمرک چین باید بدهند، مالیات چنان باید بدهد. ولی شما می دانید که اگر مؤسسه ای به صورت یک مؤسسه خیریه درآمد از گمرکات و مالیات معاف است. بعد شما می آید مؤسسه تان را به صورت یک مؤسسه خیریه درمی آورید یعنی واقعا یک قسمت خیریه هم در آن قرار می دهید و اصلا از تحت این قانون خارج می شوید، خودتان را مشمول قانون دیگری می کنید.

حکومت یک قانون بر قانون دیگر غیر از مسئله نقض قانون است. برای این امر مثالی ذکر می کنند که مثال خوبی است و آن این است: بدن انسان از نظر ترکیبات و تشکیلاتش قوانینی دارد. پزشکی تا وقتی که بخواهد از قوانین بدنی و مادی استفاده کند، چاره ای ندارد الا اینکه از همین قوانین استفاده کند. ولی در عین حال یک سلسله قوانین روحی و روانی هم در انسان کشف شده است که گاهی یک حالت روانی روی بدن اثر می گذارد.

مثلا یک بیمار در اثر تلقین خوبی که به او می کنند یا در اثر اینکه نشاط دیگری به شکل دیگری در روحش ایجاد می کند، خود این حالت نشاط روحی روی بدنش اثر می گذارد و برعکس، یک یأس روحی سیر بدن را کند می کند، برعکس، تأثیر نیکی که یک دوا باید روی بدن بگذارد تأثیر می کند و اثر آن را خنثی می کند و احیانا او را می کشد. آیا معنای این مطلب این است که قوانین طبی و پزشکی حقیقت ندارد یا قطعی نیست؟ نه، قوانین پزشکی حقیقت دارد، قطعی است، ولی اینجا یک عامل دیگری که آن غیر عامل پزشکی است، عامل روانی است، (دخالت دارد). در کتاب هایی که (در این زمینه نوشته اند) - که خیلی هم نوشته اند و یکی و دو تا نیست، حتی در همین کتاب اثبات وجود خدا - از این مسایل زیاد است. کتاب خیلی خوبی کاظم زاده ایرانشهر نوشته تحت عنوان تداوی روحی و می دانید که مسئله تداوی روحی از قدیم معمول بوده و داستان ها در این زمینه نقل می کنند، که حقیقتی است و نمی شود این را انکار کرد.

معنای این مطلب این نیست که قانون پزشکی یک قانون غیر قطعی یا دروغ است. قانون پزشکی روی حساب جریان بدن درست است. ولی اگر آن آدم روان شناس آمد روی عامل روانی حتی یک بیماری بدنی را معالجه کرد، او از یک عامل دیگری در اینجا استفاده کرده است که آن، عامل روحی است، از باب اینکه قوای روحی یک نوع حکومتی و یک نوع تسلطی بر قوای بدنی دارند و نیروهای بدنی را در خدمت خودشان می گیرند و چون چنین است بسا هست که آن نیرویی را که به صورت مرض فعالیت می کرد متوقف می کنند یا آن نیروی دیگری را که در جهت بهداشت بدن فعالیت می کرد تأیید می کنند به طوری که بیش از حدی که انتظار می رفت فعالیت کند. به این می گوئیم حکومت قوای روحی بر قوای بدنی.

حالا- این قوانین علمی ای که ما برای این جهان می شناسیم مثل قوانینی است که یک پزشک برای بدن می شناسد. قوانین درست هم هست. آیا لااقل ما می توانیم انکار کنیم این مطلب را که "تمام جهان" واقعا به صورت یک موجود زنده است؟ یعنی مثل یک روح و یک روان بر عالم حکومت می کند؟ (البته عده ای معتقدند که قطعاً چنین است). آنگاه قوانین طبیعی همان چیزهایی است که ما برای این پیکر و بدن عالم تشخیص می دهیم. از کجا که یک حالات روحی احیانا برای مجموع عالم رخ ندهد که آن حالات روحی بر این قوانین طبیعی عالم حکومت نکند؟ البته حکومتش هم باز نه به معنای این است که این را نقض می کند، به معنای این است که این قانون را در اختیار خودش قرار می دهد، از همین قانون استفاده می کند ولی اوست که از این قانون استفاده می کند.

معجزه این است که آن کسی که معجزه می کند در واقع اتصالی با روح کلی عالم پیدا می کند و از راه اتصال با روح کلی عالم در قوانین این عالم تصرف می کند و تصرفش هم به معنای این نیست که قانون را نقض می کند، به معنای این است که قانون را در اختیار می گیرد. وقتی قانون را در اختیار گرفت بر خلاف جریان عادی است اما برخلاف خود قانون نیست.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۳۴-۱۳۶

کلید واژه ها

روح روان جسم قانون طبیعت معجزه

نظر علامه طباطبایی در خصوص مراحل ادراک «من»

علامه طباطبایی بحث خودشان را در این خصوص از یک بحث روانی شروع کرده اند. می گویند از وقتی که بشر، بشر شده است یکی از چیزهایی که درک می کرده "من" بوده، خودش را به صورت یک من درک می کرده، ولی درباره اینکه آن من چیست نظریات مختلفی داشته. شاید اول فکر می کرده من یعنی همین بدن و هیكل، وقتی می گویند "من" یعنی همین هیكل و گاهی شاید خیال می کرده من یعنی نفس کشیدن و حتی می گویند کلمه "نفس" از کلمه نفس اشتقاق پیدا کرده همین طور که کلمه "روح" از ماده "ریح" که به معنی باد است اشتقاق پیدا کرده چون بشر اولی جزء چیزهای نسبتاً نامحسوس یا کمتر محسوس که در وجود خودش ادراک می کرده همین نفس کشیدن بوده و خیال می کرده حیات یعنی نفس کشیدن، یعنی دم و "من" - یعنی این موجود زنده - همین نفس است که می آید و از ششها بیرون می رود.

ص: ۱۲۲

و گاهی این نفس را، آن من را خیال می کرده همین خون است که در بدنش جریان دارد و لهذا به خون در زبان عربی نفس می گویند. نمی گویند حیوان هایی که دارای نفس سائله هستند. این ارتباط نزدیک این دو لغت حکایت می کند که بشر معتقد بوده آنچه که نفس است و "خود" می گوید با آنچه که خون است یک چیز است و گاهی چیز دیگر (می گفته) و گاهی چیز دیگر. افرادی هم گفتند نه، آن "من" که من درک می کنم نه این دم است و نه خون است و نه مجموع پیکر بدن است و نه آن ذراتی است که یک عده می گفتند: "من آن ذراتی هستم که همراه نطفه پدر منتقل شده ایم به رحم مادر، وقتی که می گویم من، این من، شخصیت من همان ذرات است و من یعنی همان ذرات، این ذرات است که دارد می گوید من". بعد هم عده ای گفتند: "نه، شخصیت من یک شخصیت مستقلی است غیر از این پیکر، غیر از این ذرات نطفه و غیر از خون و غیر از همه اینها." حال این که "من" در واقع چه باشد در بحث ما دخالتی ندارد ولی آنچه که دخالت دارد این است که بشر "من" را درک می کرده است.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۴۴-۱۴۵

کلید واژه ها

نفس روح انسان شخصیت انسانی سید محمدحسین طباطبایی

چگونگی رسیدن بشر به ریاضت های روحی از نظر علامه طباطبایی

به نظر علامه طباطبایی بشر در یک حالات غیر عادی یعنی در یک هیجاناتی که از خارج بر او وارد می شده، مثلا خوف زیاد و یا فرح و شادی زیاد، از بیرون متوجه درون می شود.

ص: ۱۲۳

بشر طبعاً توجه به عالم بیرون دارد. اما همیشه حوادثی برای بشر پیش می‌آمده است و پیش می‌آید که او را به اصطلاح امروز از برون‌گرایی متوجه درون‌گرایی می‌کند، مثل اینکه این نیرو که متوجه بیرون است متوجه درون می‌شود و در همین اوقات غیرعادی بوده است که یک چیزهایی را احساس می‌کند، که می‌بیند؛ در حالی که این‌ها در بیرون وجود ندارد.

مخصوصاً در ملت‌های خیلی وحشی‌تر و به اصطلاح بی‌تمدن‌تر احیاناً یک شب‌جی جلوی چشمش مجسم می‌شده یا صدایی به گوشش می‌آمده، بعد هم تحقیق می‌کرده و می‌دیده که در بیرون چنین چیزی نیست.

بعد این برایش منشأ فکر شده که مثلاً به جن یا هاتف معتقد شود. ولی این همیشه در افراد بشر بوده است و این مبدأ شد که بشر همین که اندکی منتقل شود به این معنا تصور کند یا خیال کند موجوداتی را غیر از این من مادی و غیر از این اشیای مادی که می‌شناسد، مثلاً جن یا هاتف، وجود دارند.

مسئله دیگر، مسئله خواب و رؤیاست که باز احساس می‌کرده که وقتی که حواس ظاهری اش تعطیل می‌شود، در عالم رؤیا چیزهایی را می‌بیند، اعم از آن رؤیاهایی که از نظر علم امروز قابل توجیه باشد و یا رؤیاهایی که برای او قابل توجیه نباشد.

از اینجا برای دانشمندان یک فکر پیدا شد که شاید یک رابطه‌ای است میان عدم توجه به بیرون و توجه به درون و پیدایش این امور، زیرا مثلاً- دیدند در حال ترس وقتی انسان متوجه درونش می‌شود یک صدایی می‌شنود، در حال خواب که حواسش تعطیل می‌شود حس می‌کند یک دنیای دیگری به رویش باز می‌شود.

از اینجا افکار ریاضت و امثال آن پیدا شد که بشر با اراده خودش و با دست و قدرت خودش نه تحت تأثیر یک عالم غیر اختیاری مثل خواب یا ترس، خودش خودش را متوجه درون کند و ببیند از دنیای درون چه کشف می کند، که از اینجا پایه ریاضت ها برای بشر گذاشته می شود.

علامه در ادامه می گوید که این مطلب هم جای انکار نیست که همین طوری که این حالات موقتا برای بشر پیدا شده، بعدها برای افراد بشری که رفته اند در این دنیاهای زهد و ریاضت و به اصطلاح امروز درون گرایی و انصراف از بیرون و حتی جلوگیری کردن از اینکه نیروهای وجودشان صرف لذت های بیرون و توجهات بیرون بشود و بالا-خره یک ریاضت هایی بکشند، آن چیزهایی که برای دیگران به حال موقت پیدا می شود برای این ها به طور ارادی و به طور مستمر و دایم پیدا می شود.

اینکه چنین حالاتی برای افراد بشر پیدا می شود و به طور دایم هم احیاناً پیدا می شود قطع نظر از آن که ریشه و حقیقتش چیست، باز ایشان می گویند که قابل انکار نیست یعنی این ها دروغ نیست، که بگوییم افرادی که در دنیای ریاضت ها و زهدها وارد می شوند اساساً هیچ گونه حالات معنوی برای این ها پیدا نمی شود. مسلم است که پیدا می شود، حالا می خواهد از همان درون خودش سرچشمه بگیرد، می خواهد از بیرون سرچشمه بگیرد، می خواهد منشأش جن و شیاطین باشد، می خواهد الهامات ربانی باشد، ملائکه باشد، هر چه می خواهید بگویید ولی بشر در دنیای درون خودش در اثر اعمال زهد و ریاضت و این جور چیزها این گونه حالات را احساس می کند.

روح انسان زهد فرشتگان جن خیال

حکایتی در خصوص حالات روحی علامه طباطبایی از زبان خودش

علامه طباطبایی که مدت ها در این امور بوده و کار می کرده، خیلی جریان های عجیبی دارد و خودش گاهی نقل می کند (البته کم نقل می کند) و گاهی جریان های عجیبی نقل می کند که برای خود ایشان هم عجیب است. از جمله می گفت: "من یک وقتی در یک حالت بعد از نماز بودم، یک وقت دیدم درب منزل را می زنند. وقتی رفتم درب را باز کردم، یک وقت دیدم یک آدم می بینم ولی به صورت یک شبح که مثل اینکه حایل نمی شود میان من و آن دیواری که آن طرف هست، آمد با من مصافحه کرد، گفتم تو کی هستی؟ گفت من پسر حسین بن روح هستم. (عرض کردم در این که چنین حالاتی برای بشر پیدا می شود تردید نکنید، حالا ریشه اش هر چه می خواهد باشد) بعد گفت: "من در حالت عادی هر چه کتاب های رجال را گشتم، دیدم حتی یک نفر هم نوشته حسین بن روح پسر داشته، این همه کتب رجالی که علمای شیعه داشته اند و این برای من به صورت یک معما همین طور باقی ماند تا اینکه کتاب خاندان نوبخت عباس اقبال منتشر شد (کتاب جامعی راجع به خاندان نوبخت نوشته حسین بن روح که از نواب اربعه است، جزو خاندان نوبخت است)

این کتاب را مطالعه می کردم، دیدم نوشته است که حسین بن روح پسر جوانی داشت که در زمان حیات خودش جوان مرگ شد و امثال و نظایر این ها، "" که من خودم با افرادی که هیچ شک نمی کنم که در این موارد دروغ نمی گویند و این جور حالات، زیاد برای آنها رخ داده و می دهد برخورد کرده ام و برای من کوچک ترین تردیدی نیست که چنین حالاتی برای افراد بشر رخ می دهد، حالاتی که واقعا خارق عادت است.

مرگ روح حسین ابن روح کتب رجال سید محمدحسین طباطبایی

حکایتی در خصوص حالات روحی از زبان شهید مطهری

یکی از رفقای ما که الآن هست و من بسیار به او ارادت دارم (اسمش را نمی برم که مسلم می دانم خودش راضی نیست) خیلی از این جور جریانات روحی دارد. یک وقتی قضیه ای نقل می کرد، گفت که من در کاظمین بودم، بچه ای داشتم (بچه اش را نشان می داد، حالا- تقریبا هفده ساله است)، این بچه دو سه ساله بود و به هر صورت بچه ای بود که غذاخور بود و او تب داشت (در وقتی بوده که این مرد وارد همین حرف ها بوده، هنوز هم وارد هست). وقتی من بچه را می بردم پیش طیب او خیلی بهانه می گرفت، خربزه می خواست و ممنوع بود که خربزه بخورد. از بس که بهانه گرفت مرا ذله کرد. محکم زدم پشت دستش. بعد که زدم دیدم یک حالت تیرگی سخت و عجیبی در من پیدا شد، که خودم هم فهمیدم که به علت زدن پشت دست این بچه بوده. بعد خودم را ملامت کردم که آخر این که بچه است، این که نمی فهمد که حالا- مریض است و برایش خربزه خوب نیست، این که دیگر مجازات نمی خواست. حالتم همین جور خیلی سیاه و کدر شد که اتفاقا از روی جس می گذشتیم.

تازه تلویزیون آورده بودند (و این شخص سال اول دانشگاه هم رفته، بعد از این بود که آمد قم و تحصیل کرد و حالا تحصیلات قدیمه اش البته خیلی خوب است). من از دور نگاه کردم دیدم مردم دور تلویزیون جمع شده اند و این فکر برآیم پیدا شد که بشر و قدرت بشر را بین که به کجا رسیده که یک نفر در نقطه ای دارد حرف می زند و در جای دیگر دارد نشان می دهد.

قضیه گذشت. ما با همین حالت سیاه و کدر خودمان رفتیم پیش طیب و نسخه گرفتیم، تا رفتیم کربلا. این حالت برای من بود. روزی من رفتم حرم متوسل بشوم. این قدر تیره و تاریک بودم که اصلاً دیدم حال حرم رفتن هم ندارم. در صحن نشستیم. پیش از ظهر بود. نیم ساعتی نشستیم و یک وقت دیدم مثل اینکه هوا ابر باشد بعد ابرها عقب برود، حالم باز شد. وقتی باز شد رفتم به حرم مشرف شدم و بعد رفتم خانه.

هنگام عصر یک نفر (که او را می شناخت و به او معتقد بود و می گفت در بغداد کاسبی می کند) با ماشین خودش آمد به کربلا و به من گفت: تو امروز پیش از ظهر چرا اینقدر حالت بد بود، چرا اینقدر مکدر بودی؟ من در آنجا چون دیدم تو خیلی مکدر هستی رفتم حرم کاظمین متوسل شدم که خداوند این حالت کدورت را از تو برطرف کند (من شک ندارم که چنین قضیه ای واقع شده) بعد من آنجا گفتم سبحان الله، من در روی جسر بغداد، تعجبم از این بود که این بشر به کجا رسیده است که یک بشری در یک جایی ایستاده و حرف می زند و عکس و صدایش در نقطه دیگری منعکس می شود.

این که از آن مهمتر است که من در صحن کربلا نشسته ام و در حالی که مکدر هستم یک آدم عادی بدون اسباب و ابزار و وسایل در بغداد، مرا این جور می بیند و حالت من را این جور شهود می کند، بعد می رود و موجبات رفعش را فراهم می کند.

کلید واژه ها

دعا اخلاق روح گناه

علت تأثیر ریاضت و سختی بر روح از نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی راجع به علت اینکه ریاضت آثاری را روی روح انسان می گذارد و این قدرت را به روح انسان می دهد که کار خارق العاده انجام بدهد چیست؟ می گوید: خیال نکنید که این عمل ها از آن جهت که عمل است، این نتیجه را دارد و مثلاً زجر و درد کشیدن اثرش این است.

نه، خاصیتی که در عمل ارتیاض و این جور چیزها هست این است که در اثر منصرف شدن انسان از دنیای بیرون و متوجه شدن به دنیای درون، یک یقین و یک اراده برای انسان پیدا می شود، گویی انسان تدریجاً خودش به خودش تلقین می کند که من باید چنین باشم، من باید چنان باشم. بعد علم و یقین پیدا می کند که همین طوری که می خواهد باشد هست.

علامه معتقد بود که بشر هر کاری را که به آن علم و ایمان پیدا کند و از روی علم و ایمان اراده کند می تواند انجام دهد.

اگر ما همین جا که نشستیم ایم، واقعا این یقین و ایمان از یک راهی در ما پیدا شود که اگر بپریم می رویم بالا، می رویم بالا! منتها این ایمان در ما پیدا نمی شود، یعنی همه چیز در آن قدرت علمی بشر است که این یقین، این نیت و این ایمان در بشر پیدا شود. منتها آن ایمان، گزاف پیدا نمی شود، یک ریشه و مبنایی می خواهد. ولی به هر حال ریشه اثر گذاشتن ریاضت ها روی روح و نفس انسان این است که در انسان این نیت و این علم و این اراده پیدا می شود، این اراده در وجود انسان طلوع می کند. اراده که پیدا شد آن کارها ممکن می شود.

بعد ایشان برای این مطلب شواهدی از اخبار و احادیث نقل می کند که شواهد زیاد است. از جمله حدیث معروفی است که ایرانشهر هم در کتاب خودش آن را آورده است که: «ذکر عند النبی صلی الله علیه و اله ان عیسی بن مریم کان یمشی علی الماء. قال رسول الله لو زاد یقینه لمشی علی الهواء» (بحار، ج ۷۰ ص ۱۷۹)؛ به حضرت رسول (ص) عرض کردند: حضرت عیسی (ع) روی آب راه می رفت و غرق نمی شد. پیغمبر فرمود: "اگر یقینش بیشتر می بود، روی هوا هم پرواز می کرد."

امام صادق (ع) در حدیث معروفی می فرماید: «ما ضعف بدن عما قویت علیه النیه» (امالی شیخ صدوق/۲۹۳)؛ بر هر چیزی که نیت انسان قوت و نیرو بگیرد، بدن ناتوانی ندارد.

یعنی خیال نکنید که یک چیزی را انسان قدرت نیت پیدا کند، بعد بگویید بدن نمی تواند انجام بدهند. هر چه را که انسان نیت و اراده کند - به شرط اینکه اراده باشد - بدن توانایی انجام آن را دارد.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۴۹-۱۵۰

کلید واژه ها

ایمان روح علم نیت اراده ریاضت

ظهور قدرت روح انسان در روان درمانی

یکی از مسائل که مربوط به این قضیه است و به استعداد روحی بشر و احیانا به یک قوه غیرمادی و جسمانی برای بشر ارجاع می شود، درمان های روانی است، یعنی این یک دهلیزی است برای اینکه انسان به نیروی روحی ماورای نیروی مادی و بدنی در وجود خود پی ببرد. مسئله درمان روانی - همین طوری که در کتاب ها لابد زیاد خواننده اید - از قدیم معمول بوده است و در عصر جدید هم خودش یک مسئله ای است، که فلاسفه روی درمان های روانی اطبا مطالعه می کنند و برای این ها اهمیت زیادی قایل هستند.

ص: ۱۳۰

ما داستان هایی در قدیم در کتاب ها می خوانیم که مثل بوعلی هم در کتاب های خودشان نقل می کنند و از همه معروف تر معالجات روانی ای است که به محمد بن زکریای رازی نسبت می دهند و بوعلی هم در کتاب های خودش آنها را نقل می کند و خود بوعلی هم گاهی دست به معالجات روانی می زده است و در تاریخ داستان ها از معالجات روانی خود او هم نقل کرده اند، درباره افرادی که دچار بیماری لمسی و بی حسی (بیماری فلج) بوده اند و از راه معالجات درمانی طبی و با دوا و شربت و این چیزهایی که معمول بوده است قادر نبوده اند اینها را معالجه کنند و بعد، از طریق روحی و روانی معالجه کرده اند.

داستان درمان امیر سامانی توسط زکریای رازی

از جمله داستان های روان درمانی داستان امیر سامانی است که خیلی معروف است که به فلج مبتلا شد و اطبا عاجز ماندند و بعد آمدند محمد زکریای رازی را از بغداد ببرند و وقتی خواستند او را از ماوراءالنهر عبور بدهند جرأت نمی کرد که از دریا عبور کند و بالاخره به زور او را بردند و مدت ها هم مشغول معالجه شد و قادر نشد، بعد به او گفت: که آخرین معالجه من که از همه اینها مؤثرتر است معالجه دیگری است.

دستور داد حمامی را گرم کردند و گفت: تنها خود من باید باشم و امیر، او را برد در حمام آب گرم و شاید اول بدنش را ماساژ داد و بعد آمد بیرون. قبلا هم طی کرده بود که امروز من این آخرین معالجه خودم را اعمال می کنم به شرط اینکه دو اسب بسیار عالی به من بدهید. ضمنا به نوکرش گفت: این اسب ها را زین می کنی و در حمام می ایستی. بعد خودش می آید سر بینه حمام لباس هایش را می پوشد و یک دشنه به دستش می گیرد و یکدفعه می رود داخل حمام شروع می کند به فحاشی به امیر و می گوید: تو مرا بی خانمان کردی، مرا بیچاره کردی، مرا به زور آوردی اینجا، حالا- وقتی است که از تو انتقام بگیرم، به یک شدتی به او حمله می کند که وی یقین می کند که الان می خواهد او را بکشد.

یک مرتبه تصمیم می گیرد از جا بلند شود که از خودش دفاع کند. ناخودآگاهانه از جا بلند می شود او که تا آن وقت نمی توانست از جا بلند شود. تا از جا بلند می شود این هم فرار می کند می آید بیرون و اسب ها را سوار می شود و می رود و در منزل اول یا دوم نامه ای برای امیر می نویسد که عمر امیر دراز باد و این کاری که من کردم برای معالجه شما بود و امثال اینها. در اینجا از اراده خود بیمار استمداد شد برای به جریان انداختن کار بدن. البته بیماری هایی که شاید در قدیم و در جدید نشان می دهند و می گویند درمان آن از نوع درمان روانی است، بیماری هایی است که اگر هم بدنی است ولی عصبی است.

نقش تلقین و اراده در روان درمانی

این مطلب که یک بیماری از راه تلقین روحی و یا از راه تحریک اراده خود بیمار معالجه شود منشأ یک فکر شد که در بشر نیرویی وجود دارد غیر از این نیروهای مادی بدنی، که همان قوه اراده است و قوه اراده یک قوه مستقلی است در انسان. در دوران جدید هم ما می بینیم که یک چیزهایی پیدا شد که این فکر را به نظر ما تأیید و تقویت کرد و چیزهای عجیبی در کتاب های روانکاوی و یا در کتاب هایی که راجع به هیپنوتیزم نوشته اند در این زمینه می خوانیم. ما می خوانیم که اول بار که مگنتیزم پیدا شد خیال می کردند که در مغناطیس یک نیروی خارق العاده ای وجود دارد و افرادی پیدا شدند - که اطبا هم اغلب اینها را شاید می دانستند - و مدعی بودند که ما با مگنتیزم معالجه می کنیم.

بعد واقعا معلوم شد که مغناطیس اثری ندارد، هیچ خاصیت و خصوصیتی (در این زمینه) ندارد. بعد فکر دیگری پیدا شد و آن این بود که شاید آن نیرو در مغناطیس در آن فلز نیست و آن مغناطیس دیگری حیوانی در بدن آن شخص است یعنی بعضی از انسان ها اصلا در وجودشان قوه ای نظیر قوه مغناطیسی وجود دارد که با آن (بیماران را) معالجه می کنند، مثل مردی به نام دکتر مسمر که چیزهای عجیبی از او نقل می کنند. ولی می گویند بعدها این فکر هم مردود شناخته شد که واقعا این طور نیست که در بدن یک انسان قوه ای نظیر قوه مغناطیس وجود داشته باشد.

افکار متوجه این مطلب شد که هر چه هست خاصیت مال تلقین است، یعنی خاصیت مال فکر خود بیمار است، نه در فلز خاصیتی هست و نه در بدن آن طبیب، معالجه و معالجات و فعالیت های زیادی مشاهده شده است و بعد نتیجه گرفته اند که این نتیجه ای که گرفته می شود بیشتر، از تلقین است یعنی از این باور و ایمان و عقیده ای است که در خود بیمار پیدا می شود. بعدها افکار بر محور همین قوه تلقین و قوه فکر خود انسان دور زد. از وقتی که فکر آمد روی تأثیر قوه تلقین و قوه فکر، باز همان مسئله درمان روحی زنده شد که اصلا خود علم و اراده در انسان قوه است، نفس علم در انسان قوه ای است که می تواند بر بدن انسان حکومت کند و نفس اراده و خواست قوه ای است که می تواند بر بدن انسان حکومت کند، تا قضیه خواب مصنوعی کشف شد.

روان علم اراده هیپنوتیزم تلقین تفکر

خواب مصنوعی و چگونگی کشف شعور باطن

در خواب مصنوعی که یک شخص با اراده خودش و یا با سلسله اعمالی که انجام می دهند کسی را خواب می کند، این آدم نه تنها روحش، حتی بدنش تابع القا و اراده شخص عامل می شود، چطور؟ آن طور که در کتاب ها نوشته اند، گاهی در خواب مصنوعی، (عامل) به حدی شخص را تحت تأثیر قرار می دهد که برخلاف خواب طبیعی که اگر عواملی روی بدنش وارد شود و زیاد اثر بگذارد بیدارش می کند، او یک حالت بی حسی و بی شعوری کامل پیدا می کند که حتی اگر اعضایش را قطعه قطعه کنند باز هم از خواب بیدار نمی شود. در خواب طبیعی وقتی صدایش کنند بیدار می شود. او را اگر دیگری صدا کند از خواب بیدار نمی شود. اما در خواب طبیعی اگر ضربه ای یا دردی بر بدنش وارد کنند، بیدار می شود.

وقتی آن القاء کننده به او القا کرد بخواب! او دیگر می خوابد. تا وقتی او امر نکند و دستور ندهد که بیدار شو، بیدار نمی شود. اینجا روحیون یک نتیجه گیری که می توانند بکنند این است: شخص تلقین کننده (عامل) اراده او را تحت تسخیر خودش قرار داده. وقتی که او را خواباند و شعور ظاهرش را از کار انداخت، شعور باطن او را در اختیار می گیرد و شعور باطنش تمام بدن خودش را در اختیار می گیرد به طوری که وقتی این به او می گوید: تو باید احساس درد نکنی، شعور باطن اطاعت می کند: بله، باید احساس درد نکنم. شعور باطن وقتی که تصمیم می گیرد احساس درد نکند، احساس درد نمی کند.

این خیلی عجیب است. با اینکه نه تنها طبق فرضیه مادیین، حتی در فرضیه ثنویین امثال دکارت -افرادی که روح را مجزای از بدن و اینها را دو دستگاه علیحده و مستقل از یکدیگر می دانند- نیز می گویند اصلاً ربطی میان روح و بدن نیست، روح بخواهد یا نخواهد بدن کار کند بدن کار خودش را باید انجام بدهد، ولی معلوم می شود با این وسیله (یعنی این خودش یک دریچه است) می توان کاری کرد که شعور باطن حتی احساس بدن را هم در اختیار بگیرد، اگر بخواهد بدن احساس درد کند، می کند و اگر نخواهد نمی کند.

استقلال شعور باطن از شعور ظاهر: بعضی از خواب های مصنوعی از یک نظر دیگر مهم تر است و آن این است که در حالی که شخص را خواب نمی کنند، در اثر تلقین، فقط یک عضو را در اختیار قرار می دهند. ممکن است تنها دستش را بی حس کنند یا به دست فرمان می دهد به این حال بایست دست به یک حال معین می ایستد. درحالی که شعور ظاهرش هم در کار است. این از این نظر مهم تر است که در آن نظر اول شعور ظاهر در کار نیست، چون شعور ظاهر در کار نیست، شعور باطن کار خودش را می کند، ولی در اینجا معلوم می شود با اینکه شعور ظاهر در کار هست، معذکک باز شعور باطن فعالیت خودش را دارد، یعنی حکایت می کند از نوعی استقلال شعور باطن در مقابل شعور ظاهر.

قدرت روح انسان در تله پاتی: از این عجیب تر چیزی است که باز من در این کتاب ها خوانده ام و خیلی عجیب است، که تحت تأثیر القای شخص عامل، یک حساسیت عجیبی حواس معمول پیدا می کند، به طوری که صدایی را که یک آدم عادی نمی شنود، او می شنود، چیزی را که یک شخص عادی در حال عادی نمی بیند، او می بیند یعنی از راه های بسیار دور چیزی را می بیند و از فاصله های بسیار دور چیزی را می شنود، تا این مقدار حساسیت برای حواس.

یک چیزی امروز می گویند به نام "تله پاتی" که الکسیس کارل هم در کتاب «انسان موجود ناشناخته» آن را تأیید می کند و می گوید: این واقعیتی است که الان وجود دارد و داستان های نظیر این در کتاب های مذهبی خیلی زیاد است مثل اینکه پیامبر اکرم (ص) در وقتی که نجاشی در حبشه بود جریان فوت او را اطلاع داد و گفت که الان نجاشی مرده است و او را کفن کرده اند و من از همین جا بر آن نماز می خوانم، به طوری که همه جنازه نجاشی را دیدند و حضرت در آن حال بر آن نماز خواندند.

آقای دکتر معین - که چند سال است که در یک حالت بین الموت و الحیات هست - مقداری در هیپنوتیزم کار کرده بود ولی چیزهای عجیب تری از افرادی که کار کرده بودند نقل می کرد. این داستان را من الان یادم نیست که از خودش شنیدم یا یکی از رفقا (دکتر شهیدی) از او نقل کرد. مدعی بود که در پاریس افراد خیلی فوق العاده ای هستند که حتی به وسیله رادیو قدرت دارند فرمان بدهند که هرکسی در هر حالی که هست در همان حال متوقف شود.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۶۲-۱۶۳

کلید واژه ها

روح جسم اراده هیپنوتیزم شعور انسان شناسی

داستان دکتر معین در خصوص قدرت روح انسان

آقای دکتر معین در خصوص «قدرت روح» می گوید: یک بچه فرانسوی را در حضور من خواب کردند، بعد از من پرسیدند که از او چه جوابی می خواهی؟ من گفتم که او را بفرستید تهران. بچه جواب داد که الان تهران هستم، مثلاً میدان توپخانه. گفتیم اینجا را شرح بده. بچه ای که هرگز به ایران نیامده بود تمام آن را شرح داد، آنجا اینجور است، یک خیابان این طرف است یک خیابان آن طرف، ساختمان اینجور، مجسمه اینجور و خصوصیات دیگر. (گفت: تا اینجا برای ما خیلی عجیب نبود. یعنی می توانستیم یک توجیهی بکنیم، و می گفت بعد وقتی من برای بعضی از ماتریالیست ها گفتم همین طور توجیه می کردند، البته توجیه به معنی احتمال نه توجیه علمی، که شاید آن عامل، فکر تو را می خوانده چون تو که می دانی تهران چگونه است، او فکر تو را جذب می کرد بعد پس می داد به این بچه، پس این بچه وضع تهران را می توانست بفهمد از طریق تو).

ص: ۱۳۶

گفت: بعد کجا؟ گفتم بفرستیدش میدان ژاله رفت میدان ژاله. گفتیم آنجا را توصیف کن. همین جور توصیف کرد که واقعا میدان ژاله بود. گفت دیگر کجا؟ گفتیم بفرست چهارصد دستگاہ. رفت چهارصد دستگاہ. باز همین جور تصریح کرد که چهارصد دستگاہ بود تا فرستادیم خانه خودمان. خانه را همان طور تصریح کرد که بود. رفت داخل خانه. گفتیم حالا چی می بینی؟ گفت پله را اینجور رفتیم بالا- و این طرف یک اتاق است و آن طرف یک اتاق، و اتاقی را نشان داد که آنجا یک خانمی است که الان خوابیده (ساعت در حدود سه بعد از ظهر بوده).

نشانی هایی داد که همان نشانی های خانم دکتر معین بوده (می گفت باز تا اینجا هم کمی قضایا قابل توجیه بود). فرستادمش داخل کتابخانه خودم، گفتم آن اتاق روبرو که می گوید، بگویند برود در آن اتاق بگویند آنجا چیست. آنجا که رفت بر خلاف آنچه من فکر می کردم گفت: آنجا اتاقی است خالی، هیچ چیز در آن اتاق نیست، فقط دو تا تابلو دیده می شود که آنها را هم به پشت گذاشته اند. من تعجب کردم، کتابخانه من که اینجور نیست!

آمدم منزل بلافاصله آن را برای خانم نوشتم که در فلان روز، فلان ساعت وضع خودت را بگو و مخصوصا وضع کتابخانه من را تصریح کن. جواب نامه به فاصله کمتر از یک هفته آمد، معلوم شد که در آن روز این ها می خواسته اند اتاقها را پاکیزه یا رنگ کنند و بدون اینکه قبلا از من اجازه گرفته باشند، تمام کتاب ها را از کتابخانه من بیرون برده بودند و آن دو تابلو، دو تابلوی عکس بوده و اتفاقا فقط همان دو تابلو داخل اتاق بوده است.

دیگر این جهت را حتی من هم نمی دانستم که بگویم شخص عامل این را از فکر من گرفته است و دارد به این بجه انتقال می دهد، که وقتی ما به ماتریالیست ها گفتیم که شما این را چگونه توجیه می کنید، گفتند دیگر ما برای این توجیهی نداریم.

ظهور قدرت های روحی انسان در خواب مصنوعی:

به هر حال این مطلب که در اثر خواب مصنوعی، حواس انسان یک حساسیتی پیدا کند که از دور ببیند و از دور بشنود، اجمالا نشان می دهد که در انسان یک نیروهایی وجود دارد غیر از این نیروهایی که ما با آنها آشنا هستیم. حالا به ماهیت و حقیقتش فعلا کار ندارم که بگویم این نیرو مجرد است یا مجرد نیست، با شرایط مادی جور در می آید یا جور در نمی آید. ولی آن مقداری که بشر می تواند به دست بیاورد همین است که از طریق خواب مصنوعی و تعطیل کردن قوه حس و شعور و اراده و کنار زدن اینها می تواند قوه دیگری را که در روح او هست استخدام کند و از این قوه کارهای خارق العاده ببیند.

این، راه را باز می کند برای اینکه این قوه نهانی عجیب که در افراد هست و در حال خواب مصنوعی ظهور می کند آیا ممکن نیست به جای اینکه در اختیار یک فرد دیگر قرار بگیرد، در اختیار شعور ظاهر خود انسان قرار بگیرد یعنی دیگر احتیاج نباشد ما شعور ظاهر را کنار بزنیم، دیگری بیاید این قوه را به کار بیندازد، بلکه افرادی خودشان عامل باشند و خودشان معمول و به عبارت دیگر قوه اراده خودشان بر این شعور مرموز که در وجودشان حکم فرماست حکومت کند به طوری که هر وقت بخواهند و اراده کنند آن قوه را به کار بیندازند، بخواهد چیزی را حس نکنند حس نکنند، بخواهد سدی در مقابل عوامل خارجی ایجاد کند، ایجاد کند. من خیال نمی کنم این مقادارها قابل تردید باشد.

حکایت حالات روحی حاج شیخ حسن علی اصفهانی

شخصی است در مشهد به نام آقای سید ابوالحسن حافظیان، همین (شخص) بود که چند سال پیش ضریح حضرت رضا (ع) را ساخت یعنی اعلان کرد و مردم پول دادند و ساخت. وی شاگرد مرحوم آقا شیخ حسن علی اصفهانی معروف بوده که لابد کم و بیش اسمش را شنیده اید و در اینکه او کارهای خارق العاده زیاد داشته من خیال نمی کنم اصلاً بشود تردید کرد. همین آقای آیه الله خوانساری حاضر (مقیم در تهران)، برای من (شهید مطهری) از خود حاج شیخ حسن علی بلاواسطه نقل کردند، می گفتند که در وقتی که مرحوم حاج شیخ حسن علی در نجف بود، وارد ریاضت های زیادی بود و گاهی حرف هایی می زد که شاید برای او گفتنش جایز بود ولی برای ما شنیدنش جایز نبود، یعنی ما پرهیز داشتیم بشنویم.

گاهی می گفت من در حرم، فلان آقا (از اشخاص بزرگ) را به صورت خوک می بینم یا به صورت خرس می بینم. شاید برای او جایز بود بگوید ولی برای ما هتک حرمت یک مؤمن بود. می گفتند: حاج شیخ حسن علی یک وقت گفت من پیاده تنها از نجف می آمدم به کربلا، به دزد برخورد کردم، تعبیرش این بود: "در خود پنهان شدم" یعنی در حالی از جلوی آنها عبور کردم که آنها که نگاه می کردند مرا نمی دیدند و افراد دیگری که از این مرد این جور کارهای خارق العاده روحی زیاد دیده اند فراوان هستند که اگر کسی بخواهد داستان حاج شیخ حسن علی را از افرادی که الآن هستند و خودشان مشاهده کرده اند بشنود به نظر من خودش یک کتاب می شود.

آقای حافظیان شاگرد ایشان بود. سال ها رفت هندوستان. او چیزهای خارق العاده ای از جوکی ها نقل می کرد. علامه طباطبایی قصه ای از او نقل می کردند که خودش گفته بود ما شاهد بودیم، فرنگی ها آمده بودند برای امتحان و آزمایش، شخص جوکی را می خواباندند روی تخته ای که پر از میخ بود و مثل سوزن آمده بود بیرون، بعد روی سینه او یک تخته دیگر می گذاشتند و بعد با پتک های بزرگ می کوبیدند روی آن و یک ذره و یک سر سوزن به بدن او فرو نمی رفت. غرض این جهت است که چنین قوه های روحی در وجود بشر هست. چنین نیست که این قوه روحی فقط در همین آدم باشد.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۶۵-۱۶۶

کلید واژه ها

ایمان روح حسنعلی نخودی ریاضت

داستان قدرت علمی اجنه حضرت سلیمان علیه السلام

خود قرآن کریم هم قضیه قدرت روحی را تعلیل به یک نوع علم می کند که مسلم آن علم از این نوع علم نیست که (شخص) قاعده و قانونی را بداند و بعد بخواهد روی آن عمل کند، ولی به هر حال (ناشی از) یک نوع علم و ایمان می داند.

قرآن کریم در داستان آن مردی که تخت ملکه سبا را در طرفه العینی از یمن آورد به فلسطین، این طور نقل می کند که سلیمان (ع) به کسانی که اطرافش بودند از جن و انس گفت: «ایکم یا تینی بعرشها قبل ان یأتونی مسلمین»؛ «چه کسی قبل از اینکه خود آنها بیایند و تسلیم ما بشوند تخت او را اینجا حاضر می کند؟» «قال عفريت من الجن انا اتیک به قبل ان تقوم من مقامک»؛ «عفريتی از جن گفت: من آن را پیش از آن که از جای برخیزی نزد تو حاضر می کنم.»

ص: ۱۴۰

این برای سلیمان چیزی نبود و اهمیتی نداشت: «قال الذی عنده علم من الکتاب انا اتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک»؛ «کسی که نزد او علمی از کتاب بود، گفت: من آن را پیش از آن که چشم خود را بر هم زنی نزد تو می آورم.» «فلما راه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربی»؛ «پس چون سلیمان آن تخت را نزد خود حاضر دید، گفت: این از فضل پروردگار من است» (نمل/۳۸-۴۰)

این آیه هم دلیل بر این است که این نیروی خارق العاده در انسان وجود پیدا می کند به موجب علمی که انسان پیدا می کند نه آن طوری که بعضی اشخاص می گویند که انسان هیچ کاره است، خدا اینجا یک کاری را می کند، آن انسانی که معجزه به دستش ظاهر می شود با ما در عمل معجزه هیچ فرقی ندارد، فقط به دست او (انجام می شود)، مثل یک خیمه شب بازی است و یک ظاهر است. پس خود قرآن هم این مسئله را تعلیل و توجیه می کند به نحوی از علم.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۶۸

کلید واژه ها

ایمان روح علم انسان جن معجزه

نمونه هایی از نیروی شعور باطن

گوستاولوبون با اینکه افکار مادی دارد ولی جهت اثبات روح را تصدیق کرده و می گوید:

"در جلسه ای دختری را تنویم (خواب کردن) کرده بودند. من خودم پیشنهاد کردم. گفتند هرچه که ما اینجا به او دستور بدهیم او بعد اجرا خواهد کرد. گفتم به او بگویند که در فلان روز فلان ساعت در فلان محل بیاید به ملاقات من، به او القاء کردند. بعد از مدتی که از قضیه گذشت من نامه ای از او دریافت کردم. دیدم برای عمل خودش یک توجهات منطقی هم درست کرده که آقای دکتر! نظر به اینکه شما چنین و چنان هستید و من چنین احتیاجی دارم، میل دارم شما را ملاقات کنم و نظر به اینکه چنین و چنان است وقت دیگری ندارم، فلان وقت باشد و خواهش می کنم محلش را هم فلان جا قرار بدهید. یعنی تمام آنچه که ما در باطن شعور او القاء کرده بودیم آن بعد بیرون می آمد و فرمان می داد به شعور ظاهر و شعور ظاهرش برای آن توجیه درست می کرد و می گفت."

ص: ۱۴۱

مطلب دیگری که حرف درستی هم هست این است که انسان وقتی که می خوابد اگر تصمیم بگیرد در یک ساعت معین بیدار شود، سر همان ساعت بیدار می شود. این چیست؟ شعور ظاهر ما که خواب است؟ این شعور باطن ماست که بیدار است و ما را سر موعد و سر ساعت بیدار می کند. آنگاه می گوید: از همه عجیب تر این است که مثل اینکه یک ساعتی هم نزد، شعور باطن گذاشته اند که حرکت آن ساعت را می بیند و سر لحظه ما را بیدار می کند. نیروی شعور باطن در پیچه و دهلیزی است برای اینکه نشان بدهد در بشر یک قوه مرموزی یعنی یک استعداد مرموز و خارق العاده ای هست.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۶۹-۱۷۰

کلید واژه ها

روح انسان اراده شعور انسان شناسی

ظهور قدرت روحی بشر در احضار روح و معجزات انبیا

مسئله دیگر که - آن هم می تواند دهلیز و در پیچه ای باشد برای قدرت روحی و شعور باطنی انسان ها، مسئله ای است که به نام احضار ارواح در دنیا معروف شده است. در احضار ارواح دو مسئله است: یکی این که آیا واقعا روحی حاضر می شود یا نه؟

این را نمی شود قبول کرد. البته نمی خواهیم بگویم صد در صد مردود است، بلکه کسی نمی تواند اثبات کند که حتما در این جلسات احضار روح، روحی حاضر می شود، ولی در اینکه در جلسات احضار ارواح کارهای خارق العاده ای صورت می گیرد و حکایت می کند از دخالت یک نیروی مرموز، تردیدی نیست.

ص: ۱۴۲

طنطاوی کتابی دارد به نام الارواح و تاریخچه مفصل احضار ارواح را در آمریکا و اروپا نوشته است.

سه نظریه در خصوص احضار روح:

گویا مجموعاً درباره احضار ارواح سه نظریه است که بنا بر هر سه نظریه مدعای ما که راجع به قوای روحی بحث می کنیم ثابت می شود: بعضی صد در صد معتقدند که واقعا روحی می آید حاضر می شود، روح یکی از مرده ها حاضر می شود و چه دانشمندان معروف و بزرگی طرفدار این نظریه بوده اند، من خواننده ام که بعضی از دانشمندان درجه اول دنیا از طرفداران احضار ارواح هستند.

عده ای دیگر معتقدند نه، روحی از خارج نمی آید آنجا، این همان روح شخص احضار کننده یا روح واسطه است که این کارها را انجام می دهد، چون در بعضی از جلسات احضار ارواح این ها شبیح هایی را دیده اند و حتی گاهی اثر انگشت آن شبیح را مثلا روی خاکی، خاکستری یا چیز دیگری که گذاشته اند دیده اند.

گفته اند که این همان روح خود این شخص است که نیرویی را مثلا انرژی یا سیاله ای را که در آن جلسه هست استخدام می کند، روح خود این شخص است که تجسم پیدا می کند و او را می بینند نه روحی از خارج آمده باشد.

عده سوم می گویند نه روح این است و نه روح شخصی از خارج، صرفا تلقین است و نیرنگ. آن هایی که می گویند تلقین است، بازهم از نظر دیگری مطلب را مهم جلوه می دهند - بدون این که خودشان توجه داشته باشند - می گویند که این کسی که این کارها را می کند آن چنان به حضار تلقین می کند که آنها چیزی را که وجود ندارد می بینند. اگر بگویید این همه جلسات افراد رفته اند شرکت کرده اند و گفته اند ما شنیدیم صداهایی را و ما دیدیم که میز حرکت کرد، می گویند از بس آنجا به شما تلقین می کنند!

ص: ۱۴۳

نه میز حرکت می کند نه شبحی ظاهر می شود، نه روحی از بیرون می آید آنجا و نه روح این شخص تجسم پیدا می کند، پی در پی تلقین می کنند، باور مستمع می آید که چنین چیزی هست، چیزی را که باورش می آید به چشمش می آید که می بیند، واقعا نمی بیند ولی خیال می کند، تمام اینها خیال است، که البته این فرضیه سوم فرضیه بعیدی است یعنی نمی توان قبول کرد که واقعا انسان در جلسه ای این مقدار را که می بیند این میز حرکت می کند بگوید نه، میز حرکت نمی کند من خیال می کنم میز حرکت می کند.

این طور نیست، ولی اگر فرض هم بکنیم چنین چیزی هست باز هم از قوه شگرف روحی حکایت می کند که لااقل در انسان قوه ای هست که می تواند انسان را آن چنان تحت تأثیر قرار بدهد که دنیایی را که وجود ندارد ببیند.

تفاوت معجزات انبیا با اعمال غیرعادی انسان های دیگر:

به هر حال همه این ها نشانه های قوای مرموز و استعدادهای غیرعادی است که در افراد بشر وجود دارد.

آیا این مقدار برای اینکه نمونه ای باشد و برای اینکه ما تعجب نکنیم از معجزات و خوارق عاداتی که به انبیا خیلی تفاوت دارد، یعنی درجه بسیار شدیدتری است، ولی آیا این ها نشانه این نیست که در بشر یک استعداد روحی فوق العاده ای وجود دارد؟

معجزه انبیا غیر از اینکه از نظر درجه و قوت و شدت خیلی مهم تر و فوق العاده تر است.

مبنایش این است که گفتیم اساس این قضایا بیشتر بر ایمان و عقیده و فکر خود انسان است که در خود انسان چقدر این ایمان پیدا شده باشد، بستگی دارد که انسان ایمان به قدرت خدا پیدا کند یا ایمان به قدرت خود. البته هر دوی این ها یکی است یعنی آن قدرتی که در خود می بیند، آن را اول قدرت حق ببیند و بعد قدرت خود، یا این که آن را فقط قدرت خود ببیند.

اگر انسان فقط به نفس خودش ایمان پیدا کند، آنجاست که القائنات و الهاماتش همه می شود شیطانی. عمل ریاضت کشان منتهی می شود به ایمان قوی و شدیدی که فقط به روح و نفس خودشان، پیدا می کنند ولی ایمانی که در روح انبیا و اولیا پیدا می شود ایمان به قدرت بی نهایت پروردگار است، خودش را هم که می بیند به عنوان پرتوی از قدرت پروردگار می بیند و به همین دلیل آنچه او می فهمد و درک می کند خطا ندارد و آنچه این می فهمد خطا دارد.

قرآن تصدیق می کند که ممکن است یک مرد آثم. گنهکار و دور از خدا دارای یک قدرت خارق العاده بشود ولی از نظر قرآن او مؤید به تأیید شیطان است نه مؤید به تأیید رحمان: «هل انبئکم علی من تنزل الشیاطین؟» «آیا ما به شما خبر بدهیم که شیاطین بر چه کسی نزول پیدا می کنند؟»، «تنزل علی کل افاک ائیم»؛ «فرود می آیند بر هر دروغزن گنهکاری» (شعراء/۲۲۱-۲۲۲)، در عین اینکه دروغزن اند معذک شیطان بر این ها فرود می آید و چیزهایی به اینها القا می کند، که در آیه دیگر هم می فرماید: «و ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم»؛ «بی گمان شیاطین دوستان خود را وسوسه می کنند.» (انعام/۱۲۱)

منابع

کتاب نبوت شهید مطهری، صفحه ۱۷۲-۱۷۰

کلید واژه ها

ایمان روح خیال معجزه شیطان پیامبران

دلیل خواباندن فرد مورد آزمایش در هیپنوتیزم

در فرآیند هیپنوتیزم و خواب مصنوعی فرد را می خوابانند که اراده و شعور ظاهرش را بر کنار کنند تا شعور باطنش آزاد و مانع از جلویش برداشته شود و به فعالیت پردازد و لهذا اگر اول شعور ظاهر مقاومت کند، اصلاً نمی گذارد کنار نمی رود و تا کنار نرفته از او کاری ساخته نیست.

ص: ۱۴۵

اما مطلب دوم در این فرآیند این است که آیا بعد که او را خواباندند باز هم باید آن چیزی که تلقین می کنند برخلاف خواسته او نباشد، مثل اینکه او در حال عادی هیچ وقت حاضر نیست که یک آدم بی گناه را بکشد و آن آدمی که در شعور ظاهرش حاضر نیست کسی را بکشد آیا ممکن نیست که در حال خواب مصنوعی این کار را به او تلقین کنند یا نه؟ شاید آنجا هم همین طور باشد.

البته این بحث فقط نشانه این است که قوه ای در بشر وجود دارد که اسم آن را "شعور باطن" گذاشته اند و این قوه شعور باطن کارهایی می تواند انجام بدهد که شعور ظاهر قادر بر انجام آن نیست یعنی کارهای خارق العاده ای انجام می دهد مثل همین که بدن را آنچنان قبضه می کند که وقتی او نخواهد احساس درد کند، بدن هم احساس درد نمی کند و او می تواند بسیاری از بیماری ها را شفا بدهد یعنی (اگر) تصمیم بگیرد که این بیماری رفع بشود آن بیماری را رفع می کند، برای اینکه ریشه فعالیت شعور باطن این است که قبول کند و بپذیرد که این کار را انجام دهد.

تا شعور ظاهر هست، شعور ظاهر نمی گذارد بپذیرد. شعور ظاهر می گوید این حرف ها چیست؟! مریض شدی باید بروی دوا بخوری. اصلا باورش نمی آید که چنین عملی انجام بشود. این را پس می زنند تا او باورش بیاید، وقتی باورش آمد کار را انجام می دهد.

این فقط نشانه آن است که قوه مرموزی در انسان هست که قدرت زیادی دارد و مبنای فعالیتش هم پذیرش و اراده و تصمیم است. در افراد عادی باید شعور ظاهر را کنار بگذارند تا او فعالیت کند. چه مانعی دارد - همین طور که وجود دارد - افرادی باشند که میان شعور ظاهر و شعور باطنشان هماهنگی هست، در اثر فعالیت ها تمرین هایی، مخصوصا در اثر عبادت و پرستش، شعور باطنشان در اختیار شعور ظاهر خودشان قرار می گیرد و کارهای خارق العاده ای که از آن راه انجام می پذیرد از این راه انجام می گیرد.

حکایتی از قدرت غیب گویی یک فرد کر و لال

با یک شخصی برخورد کردیم که ایشان تقریباً هم کر و هم لال مادرزاد بود ولی مطالبش را می توانست بگوید. مطالبی گفت از گذشته و آینده روزهایی که با هم بودیم که واقعا هیچ کس از آن ها اطلاعی نداشت. یکی از رفقای ما مهندس نفت بود و این با توجه به اطراف، علامت هایی را نشان می داد که شما متخصصید و متخصص نفت هستید. یک نفر از رفقای ما دوره نظام را می گذارند و ليسانس وظیفه بود. به او گفت که شما در لباس نظام هستید ولی به این لباس علاقه ندارید و حتی درجه اش را گفت که شما ستوان ۲ هستید. به خود من گفت که شما پزشک هستید و پزشک جراح نیستید و پزشک مزاجی هستید و حالت شکی را که نسبت به انجام کاری آن موقع داشتم کاملاً ذکر کرد که شما الان در یک حالت تردید هستید که این کار را بکنم یا آن کار را، بعد یکی از آن دو کار را توصیه کرد که من انجام بدهم. به یکی دیگر از رفقا طرز برخوردش با خانمش را گفت که شما یک خانم خیلی ناراحتی دارید ولی برخورد شما با او خیلی ملایم و آرام است.

برخورد با این افراد نشان می دهد که آن حد غیب گویی یا اعجازی که آدم می شنود که انبیا داشتند، لااقل قابل تحمل می شود که احیاناً می شود چنین چیزهایی را قبول داشت.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۷۳-۱۷۷

کلید واژه ها

روح اراده هیپنوتیزم شعور انسان شناسی

ص: ۱۴۷

در باب روح و قوای روحی به طور کلی دو فرضیه در دنیا وجود دارد. یک فرضیه این است که روح به عنوان شیء و قوه ای غیر از بدن وجود ندارد، ما هستیم و همین پیکر و همین بدن و همین نیروهای بدنی که خواه ناخواه از همین مواد موجود به وجود آمده است با ترکیبات خاصی که دارد و تمام خواص حیاتی و از آن جمله آنچه که در انسان خواص روحی تشخیص داده می شود، فعل و خاصیت و اثر ماده بدن انسان است. بنابراین نظر روان یا حالات روانی خاصیت و اثر بدن است، چیز دیگری نیست و قهراً متأخر از بدن و فرع بر بدن است. پس قوه به مفهومی که ما می شناسیم یا علوم می شناسند یعنی شیئی که منشأ اثر است، (به عنوان روح نداریم)، همین قوای بدنی است و حالات روحی اثر قوای بدنی هستند.

نظریه دیگر که در مقابل این نظریه است این است که نه، روح خودش قوه ای است غیر از قوه های بدنی و خودش موجودی است غیر از این موجود به نام بدن، گو اینکه با بدن اتحاد دارد، نوعی وحدت را تشکیل می دهند و عرض کردیم با هم مثل موجودی هستند که دو رو داشته باشد، یک رو روح است و یک رو بدن و مجموعاً یک واحد را ایجاد می کنند، اما دو رویی که نه می شود گفت این اصل است و آن فرع و نه می شود گفت آن اصل است و این فرع و جدا شدن اینها معنایش استقلال پیدا کردن هر دو است از یکدیگر.

بنابراین طرز فکر، علاوه بر قوا و نیروهای طبیعت و بدن قوا و نیروهای دیگری هم در وجود انسان هست که ما از آنها به قوای روحی یاد می‌کنیم. اصلاً خود فکر می‌تواند یک قوه در وجود انسان باشد و اراده خودش یک قوه است، خیال خودش یک قوه است، تعقل خودش یک قوه است و لهذا احياناً روی بدن اثر می‌گذارد و بدن را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد. اگر قوه‌ها تنها قوه‌های بدن می‌بود و آنچه که ما امور روحی می‌نامیم همه خاصیت و اثر و فرع و طفیلی بدن بودند، امکان نداشت که امور روحی بتوانند امور بدنی را احياناً تحت تأثیر و تحت کنترل خودشان قرار بدهند. این‌هایی که طرفدار این هستند که امور روحی، خودشان قوا و منشأ اثر هستند (نه فقط اثر، منشأ اثر نیز هستند) می‌گویند که حالات عموم مردم کم و بیش از این جهت حکایت می‌کند که روح هم روی بدن اثر می‌گذارد.

تأثیر دوطرفه بدن و روح بر همدیگر:

روح و بدن تأثیر عکس دارند: «النفس و البدن يتعاكسان ايجاباً و اعداداً»؛ «روح و بدن تأثیر متعکس روی یکدیگر دارند یعنی بدن روی روح اثر می‌گذارد» چون بدن خودش یک جوهر مستقلی است، روح هم متقابلاً روی بدن اثر می‌گذارد، نه اینکه بگوییم بدن اثر روح است و نه اینکه بگوییم روح اثر بدن است، این دو روی همدیگر اثر می‌گذارند. به عقیده این‌ها (این امر) از ساده‌ترین کارها شروع می‌شود. مثلاً همین که انسان با تصور پیروزی یک تغییر عمومی در وضع بدنش پیدا می‌شود یعنی تا خبر پیروزی به او می‌رسد تمام اوضاع بدن تغییر می‌کند، حرکات بدن مثل نبض و حرکات خون و اوضاع عوض می‌شود، یعنی این تصور این مقدار روی بدن اثر می‌گذارد و حرکت این ماشین را تغییر می‌دهد، این ساده‌ترین نشانه‌ای است از اینکه فکر و تصور و امور روحی به صورت یک قوه هستند و بر روی بدن انسان اثر می‌گذارند. از این حالات عمومی که بگذریم، سراغ حالات خصوصی می‌رویم که در حالات خصوصی قوه بودن حالات روحی آشکارتر و روشن‌تر است.

بوعلی سینا یک مرد فیلسوف و طبیب است، گو اینکه فیلسوف الهی است ولی او در زمان خودش مثل کسانی است که در جبهه مخالف قرار گرفته باشند یعنی منکر کرامت و معجزه و این چیزها نیست ولی برای آنها توجیهی قایل است. در نوشته های خودش دارد که: "اگر شنیدی که انسانی مدتی ترک غذا می کند که اگر افراد دیگر در آن مدت ترک غذا کنند می میرند - مثلاً اگر شنیدی یک نفر یک ماه متوالی یا احیاناً بیش از یک ماه غذا نمی خورد در صورتی که آدم عادی اگر یک هفته غذا نخورد خود به خود از گرسنگی می میرد - این را یک امر ناشدنی گمان مبر."

در داستان موسی (ع) ظاهراً می خوانیم که در مدت چهل روزی که در میقات رفت اساساً غذا نخورد و احیاناً درباب ریاضت کش ها و همین هایی که حبس نفس می کنند (چنین چیزهایی نقل می شود). مثل اینکه در زمان او هم معروف بوده، می گوید درباره اهل هند چنین می گویند "ان صحت الحکایه" اگر این قصه ها راست باشد. اگر شنیدی خیال نکن یک امر ناشدنی است، شدنی است، چرا؟ می گوید روی این حساب که نفس روی بدن اثر می گذارد یعنی ممکن است که نفس طوری در بدن تصرف کند که مدتی ماشین بدن کار نکند. در حال عادی که مرتب غذاها را تحلیل می برد و مواد را دفع می کند احتیاج به ماده جدید پیدا می کند ولی ممکن است که مدتی بدن را به یک حال نگه دارد، دفع نکند و احتیاج به جذب جدید هم نباشد. می گوید مثال عادی اش یک نفر مریض است که اگر ما حساب کنیم می بینیم در مدت یک ماه آنقدر کم غذا می خورد که اگر یک آدم سالم آن مقدار غذا بخورد می میرد ولی او به واسطه مرض، بدنش کار نمی کند، وقتی بدن کار نکرد احتیاج به غذا نیست. این کار نکردن همان طوری که ممکن است موجب بیماری باشد ممکن است موجب یک اراده نفسانی باشد.

مقصود این جهت است که در یک حالت غیر عادی، در اثر تمرین ها و تقویت هایی از قوای روح، این مقدار روح روی بدن اثر می گذارد، تصمیم می گیرد مدتی کار آن را کم یا تعطیل کند. این که احتیاج دارد در روز فلان مقدار غذا بخورد و انرژی از غذا بگیرد، همین طور در یک حال آن را نگه می دارد. این نشانه آن است که واقعا روح و امور روحی به صورت یک قوه در انسان وجود دارند و بدن را به این شکل تحت تأثیر خود قرار می دهند.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۸۳-۱۸۵

کلید واژه ها

عقل روح جسم اراده ابوعلی سینا

رسیدن به قدرت های روحی در دین وسیله است نه هدف

باید احتمال دهیم که استعدادی غیر از استعدادهای جسمانی به نام استعداد روحی در انسان هست که از خودش قوانینی دارد غیر از این قوانینی که بدن دارد، دنیای دیگری غیر از این دنیا هست که انسان با اتصال به آن دنیا چیزهایی را کشف می کند غیر از آنچه که از طریق حواس خودش و مطالعه این دنیا کشف می کند و دیگر اینکه انسان با طرزی از عمل، با تعوید، با عادت دادن خود، با ورزش دادن و ریاضت دادن خود، با عمل کردن می تواند مراحل طی کند.

البته ما هرگز چنین فکر نمی کنیم که مرحله ای را که علی بن ابیطالب (ع) طی کرده است، طی کنیم ولی هر کسی تا حدودی مرحله ای را می تواند طی کند. آنگاه آنچه که در ادیان آمده است در دستورهای عبادی و غیرعبادی، برای این است که ما یک وقت مثلا راه ریاضت کش های هندی و دیگران را پیش نگیریم.

ص: ۱۵۱

راهی که اسلام نشان می دهد، راهی است که نه زندگی را مختل می کند و نه معنویت و صفای روح را، بلکه در عین اینکه انسان روی می آورد به زندگی و اجتماع و نظامات اجتماعی، در عین حال صفای روح و معنویت خودش را هم حفظ و نگهداری می کند و از میان نمی برد.

اما در راه های دیگر ممکن است کسی، دیگر آن امور را فراموش کند، فقط رو می آورد به زندگی، می شود مادی در زندگی، یک کسی هم زندگی را به کلی رها می کند، مثل جوکی های هندی می رود یک گوشه ای و فقط می پردازد به اینکه قوای روحی خودش را تقویت کند.

از نظر اسلام این عمل حرام است، نه تنها مستحسن نیست، اصلاً عمل حرامی است و تازه غیر از اینکه نوع عمل حرام است هدفش هم حرام است، چون کسی که این کارها را بخواهد بکند برای اینکه چنین قدرتی به دست بیاورد، این رذالت است.

اولیاء خدا خدا را عبادت نمی کنند که خدا در نتیجه آن عبادت یک چنین قدرتی به آنها بدهد که کار خارق العاده بکنند.

این نفس پرستی است، این گول خوردن است. آنها خدا را عبادت می کنند که خدا را عبادت کرده باشند ولی خود به خود چنین چیزهایی هم پیدا می شود و لهذا افراد زیادی در دنیا هستند که از طریق عبادت چنین چیزهایی را به دست آورده اند و ابدا بروز نمی دهند، برای اینکه می ترسند این بروز دادن یک نوع خودنمایی باشد و اگر خودنمایی باشد بسا هست که از آنچه که در نزد خدا دارند یعنی از آن قرب معنوی سقوط می کنند، ولی خود به خود آن به دنبال این برای انسان پیدا می شود.

اسلام روح معنویت روابط اجتماعی عبادت زندگی

حکایت مکاشفه مرحوم آقا سیدجمال گلپایگانی

مرحوم آقای سیدجمال گلپایگانی رضوان الله علیه یکی از مراجع تقلید تقریباً عصر حاضر بودند که حدود پانزده سال پیش تهران هم آمدند و اکنون حدود ده سال است که فوت کرده اند. من در تهران خدمت ایشان رسیده بودم و قبلاً هم البته می شناختم. مردی بود که از اوایل جوانی که در اصفهان تحصیل می کرده است (اهل تقوا بوده) و افرادی که در جوانی با این مرد محشور بوده اند او را به تقوا و معنویت و صفا و پاکی می شناختند و اصلاً وارد این دنیا بود و شاید مسیرش هم این نبود که بیاید درس بخواند و روزی مرجع و رئیس بشود. این حرف ها در کارش نبود و تا آخر عمر به این پیمان خودش باقی بود. به طور قطع و یقین آثار فوق العاده ای در ایشان دیده می شد.

یک آقا لطف الله صافی گلپایگانی هست، الان از فضیلتی قم است و مرد خوبی است. این قصه را ایشان برای من نقل کرد، بعد من از پسر مرحوم، آقا سیدجمال هم پرسیدم، گفت که آقا خودش برای خود من هم نقل کرد. قضیه این بود که مرحوم آقا ضیاء عراقی که از مراجع نجف بود (ظاهراً) در سنه ۲۲ فوت کرد. آن وقت ما قم بودیم. یک سال قبل از فوت آقا سید ابوالحسن بود و از نظر تدریس و علمیت، حوزه نجف را مرحوم آقا ضیاء و مرحوم آقا شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی اداره می کردند، ریاست با مرحوم آقا سید ابوالحسن بود.

مرحوم آقا شیخ محمدحسین، استاد علامه طباطبایی بود. او غیر از مقام علمیت در معنویت هم مرد فوق العاده ای بوده. از آن اشخاصی بود که نمونه سلف صالح بود، که می گفتند گاهی در عبادت ليله الركوع و ليله السجود داشت یعنی گاهی یک شب تا صبح در رکوع بود و گاهی یک شب تا صبح در سجود بود. با اینکه به کارهای علمی اش می رسید وقتی هم به عبادت می پرداخت یک چنین کسی بود، که آقای طباطبایی خودمان قصه ها و حکایت ها از ایشان دارند و حتی خواب های خیلی فوق العاده از این استاد بزرگوارش دارد.

مرحوم آقا ضیاء فوت کرد، یعنی نجف که دو پایه تدریس داشت یک پایه اش خراب شد. مرحوم آقا شیخ محمدحسین هم ظاهراً با سگته مغزی از دنیا رفت، گفته بودند از بس که زیاد فکر می کرد و کتاب هایی که از او باقی مانده نشان می دهند، می گفتند که شاید همین فکر خیلی زیاد منجر به سگته مغزی شده. به هر حال یک هفته بعد ایشان سگته و فوت کرد.

مرحوم آقا سیدجمال در حالی که نماز شب می خواند و در قنوت وتر مکاشفه می کند، مرحوم آقا ضیاء را می بیند که دارد می آید و از او، یا خود ایشان می پرسد یا می پرسند کجا می روی؟ می گوید آقا شیخ محمدحسین فوت کرده، می روم برای تشییع جنازه اش. بعد مرحوم آقا سیدجمال می فرستد که بروید ببینید خبری هست، آیا آقا شیخ محمدحسین فوت کرده؟ می روند می بینند ایشان سگته کرده.

آقا لطف الله گفت: من خودم از آقا سیدجمال قضیه را شنیدم. بعد من از پسرش آقا سیداحمد هم که الان در تهران است قضیه را پرسیدم، گفتم که من چنین قضیه ای شنیده ام، گفت: اتفاقاً من خودم آن شب آنجا بودم و کسی که آقا مأمور کرد من بودم و گفتم که من در مکاشفه این جور دیدم که آقا ضیاء می آمد و گفت: من می روم برای تشییع جنازه آقا شیخ محمدحسین، آقا شیخ محمدحسین فوت کرده یا نه؟ رفتم دیدم ایشان فوت کرده.

ایمان روح مکاشفه سید جمال الدین گلپایگانی

دو وجه آزادی انسان

یکی از مسائل مهم انسان آزادی است که از جهاتی به تکامل آزادی می انجامد؛ بدین معنی که انسان در آینده به سوی آزادی بیشتری خواهد شتافت. آزادی هم در دو قسمت خلاصه می شود:

۱- آزادی انسان از اسارت طبیعت

مثلاً ما محکوم زمین هستیم و به یک معنا در زندان زمین محبوس هستیم؛ چون از اول عمر در این زندان بوده ایم و مطمئنیم که تا آخر عمر هم از این زندان خارج نمی شویم، احساس دلنگی نمی کنیم؛ ولی هر روزی که درب کرات دیگر به روی انسان باز بشود آن انسانی که مجبور باشد همیشه در روی زمین باشد مثل یک انسانی است که او را ممنوع الخروج از کشور کرده باشند. این می شود نوعی اسارت در مقابل طبیعت. همچنین اسارت در مقابل بیماریهایی که غیرقابل علاج است از قبیل سرطان یا بعضی بیماریهای قلبی که انسان ذلیل و زبون آن بیماریهاست و بالاخره خود مرگ که دیگر بالاترین اسارتهاست، در زمره اسارت های در دست طبیعت به شمار می رود. پس از این جهت، بشر در جهت آزادی از محکومیت طبیعت پیش خواهد رفت.

۲- آزادی از حکومت خود بر خود، یعنی آزادی از هواهای نفسانی خود

انسان از آن جهت که انسان است اسیر خودش است. از آن جهت که یک حیوان است، انسانیت انسان اسیر حیوانیت او است یا اگر به تعبیر دینی و مذهبی بخواهیم بگوییم، ملکوت انسان، جنبه علوی انسان اسیر جنبه سفلی (پایین تر) اوست که در تعبیرات شعرای ما وقتی که انسان را تشبیه می کنند به حضرت یوسف (ع) که در چاه افتاده است، مقصودشان از چاه همان ظلمتکده طبیعت است که وقتی روح انسان مطیع تمایلات نفسانی و طبیعی باشد و عقل انسان جز در خدمت طبیعت و ماده نباشد، این هم اسارت، بردگی و بندگی نفس تلقی می شود.

در قرآن کریم می فرماید: «أرأيت من اتخذ الهه هواه؛ آیا آن کس که هوای نفس خود را معبود خویش گرفته است، دیدی؟» (فرقان/ ۴۳).

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه تاریخ - صفحه ۲۶۴-۲۶۶ و ۲۷۷-۲۷۸

کلید واژه ها

انسان آزادی طبیعت هوای نفس جامعه شناسی قرآن

عبادت و پرستش در دین زردشت

ایرانی ها خیلی کوشش می کنند که بگویند: دین زردشت یک دین توحیدی بوده است. البته این مطلب در همان حدی هم که آنها می گویند دین توحیدی بوده، از نظر تاریخی مجهول است ولی آن مقداری که ثابت می شود این است که در تعلیمات اصلی زردشت یک توحید در پرستشی بوده است، یعنی قبل از زردشت مردم دو گونه عبادت می کردند: ارواح طیبه را عبادت می کردند، برای جلب لطفشان و ارواح خبیثه را عبادت می کردند برای دفع شرشان به تعبیر قرآن، «یعبدون الجن» (سبأ/ ۴۱)، هم ملائکه را عبادت می کردند هم جن را، هم ارواح طیبه را هم ارواح خبیثه را، در تعلیمات زردشت آن مقداری را که دلیل بر توحید می گیرند که ضدش هم پیدا می شود، این است که اولاً پرستش ارواح خبیثه را به طور کلی نهی کرده و در پرستش ارواح طیبه هم پرستش ذات یگانه را توصیه کرده است، آن که منشأ همه خیرات است، یعنی یک قوه و یک ذاتی را معرفی کرده است که همه خیرات از ناحیه او می رسد و گفته همان را پرستش کنید، اهرمن را و آنچه که منشأ بدی هاست پرستش نکنید. این اگر باشد یک نوع توحید در عبادت است.

اما توحید در خلقت چه طور؟ یعنی آیا از تعلیمات زردشت می شود فهمید که خیرها و شرها همه از ناحیه همان است که باید پرستش کنیم؟ یا نه، آن که منشأ خیرهاست یک چیز است، منشأ شر چیز دیگری است، منشأ خیر را عبادت بکنید، منشأ شر را عبادت نکنید؟ این خودش عین شرک است. هیچ در تعلیمات زردشت نمی شود به دست آورد که بگوید آن چیزی که شرور را به آن نسبت می دهید، خود آن هم مخلوق همان خالق کل است.

ص: ۱۵۶

از این هم بگذریم. ما وقتی که می آییم در عهد ساسانیان و حتی قبل از ساسانیان می بینیم اهورامزدا اساساً تجسم دارد، شکل دارد، مجسمه دارد. که الان هم مجسمه اش را در کتاب ها و احیانا در آرم های زردشتی ها می بینید، یک ریش حلقه حلقه جواهر نشانی، یک کلاه مخصوصی، خیلی شبیه همان سلاطین خودشان است، یعنی نمی توانسته اند خدایی را که خدا باشد ولی شکل و صورت و تجسم نداشته باشد و قابل رؤیت نباشد تصور کنند. این جور فکر یعنی فکر خدای مجرد منزّه از این نواقص، از مختصات قرآن است.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۲۵۹-۲۶۰

کلید واژه ها

توحید عبادت شرک خیر شر دین زرتشتی

وجدان اخلاقی از نظر قرآن کریم

در روان شناسی مسئله ای وجود دارد به نام "وجدان اخلاقی". این مسئله مورد اتفاق همه علمای عصر جدید است و هرچه علم پیشرفت کرده است، بیشتر به این مطلب اذعان پیدا کرده است. می گویند کانت فیلسوف معروف آلمانی که از بزرگترین فلاسفه جهان شناخته شده است، جمله ای دارد که همان جمله را بر سنگ لوح قبرش حکاکی کرده و کنده اند و آن این است:

"دو چیز است که اعجاب انسان را بیش از هر چیز دیگر بر می انگیزد: یکی آسمان پرستاره ای که در بالای سر ما قرار گرفته است، و دیگر وجدانی که در دل ما قرار دارد." باید گفت که هر دوی اینها مورد توجه قرآن کریم است: اما آسمان بالای سر ما که مکرر قرآن ما را توجه می دهد: «ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لا ولی الا للباب»؛ «براستی در آفرینش آسمان ها و زمین و آمد و شد شب و روز برای خردمندان نشانه هایی است.» (آل عمران/۱۹۰) و اما راجع به آنچه که در وجدان بشر قرار گرفته است، می فرماید: «و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها»؛ «قسم به نفس (خود انسان)، که راه تقوا و راه زشتی را خداوند به او الهام کرده است.» (در وجدانش نهاده است، یعنی بشر بدون اینکه احتیاجی به معلم داشته باشد، راه پاکی و ناپاکی را تشخیص می دهد.) (شمس/۷-۸)

ص: ۱۵۷

در جای دیگر باز به نفس انسان به اعتبار همین وجدان حق شناسش قسم می خورد: «لا اقسام بیوم القیامه* و لا اقسام بالنفس اللوامه»؛ «قسم به قیامت و قسم به نفس ملامتگر.» (قیامت/۱-۲) "لوامه" یعنی بسیار ملامتگر، یعنی این اینقدر پاک و شریف آفریده شده است که اگر خودش مرتکب یک کار زشت بشود خودش خودش را ملامت می کند، خودش یک قاضی پاکی است که حتی علیه خودش قضاوت می کند و علیه خودش رأی می دهد. می بینیم که با قیامت هم توأم ذکر شده چون معاد، محکمه عدل الهی در کل جهان است. این دستگاه محکمه عدل الهی در داخل ضمیر یک انسان است. به طور کلی در قرآن انسان و آنچه که قرآن آن را نفس انسان می نامد یک حساب جدایی با تمام عالم دارد؛ یعنی یک امتیاز خاصی میان انسان و غیر انسان هست و لهذا یک حساب جداگانه ای برایش ذکر می کند. مثلاً در جایی دیگر می فرماید: «و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا- تبصرون»؛ «و در زمین برای اهل یقین نشانه هایی است و نیز در وجود خودتان؛ آیا نمی بینید؟» (ذاریات/۲۰-۲۱)

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۲۸۵-۲۸۶

کلید واژه ها

معاد نفس انسان روان شناسی قرآن وجدان اخلاق

ایمان به خدا؛ مایه تعادل و آرامش روح

آدمی همان طور که در ناحیه تن و جسم خود ممکن است به یک رشته عوارض خوب و بد دچار شود، در ناحیه روح و روان خود نیز گاهی مبتلا به یک رشته عوارض و حوادث مشابه می گردد. هر چند در بسیاری از جهات، تن و روح با یکدیگر تفاوت دارند.

ص: ۱۵۸

مثلا تن حجم و وزن دارد و روح حجم و وزن ندارد. اگر اندکی غذا وارد بدن بشود، بر وزن بدن اضافه می شود و اما اگر یک جهان دانش و معلومات پیدا کند، ذره ای بر وزن و سنگینی او افزوده نمی شود. ظرفیت تن و جسم محدود است و ظرفیت روح نامحدود. هر یک لقمه ای که آدمی بخورد به همان اندازه معده اش پر می شود تا تدریجا به کلی سیر می گردد و از فرو بردن یک لقمه دیگر عاجز است و تا وقتی که آن غذا از معده نگذرد، جایی برای غذای جدید نیست.

برخلاف معده، ظرفیت غذایی معنوی روح، سیر شدنی و پر شدنی نیست. هر اندازه بیشتر معلومات کسب کند برای کسب معلومات دیگر آماده تر و گرسنه تر می شود و می گوید: خدایا بر علم من بیفزای، چنین نیست که باید معلومات اولی خود را فراموش کند و ظرف روح خود را از آن ها خالی کند تا بتواند معلومات جدیدی فرا گیرد.

حضرت علی (ع) می فرماید:

هر ظرفی به واسطه ریختن چیزی در آن از وسعتش کاسته می شود مگر ظرف علم که هر اندازه بیشتر بریزند، وسیع تر و با گنجایش تر می گردد.

همچنین تن، تدریجا پیر و فرسوده و ضعیف می گردد ولی روح هرگز پیر و فرتوت و فرسوده نمی گردد، تن می میرد و متلاشی می گردد و هر ذره اش به جایی می رود ولی روح مردنی نیست، متلاشی شدنی نیست، باقی ماندنی است، بعد از رها کردن قشر بدن به عالمی دیگر منتقل می شود.

همان گونه که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

"شما برای جاوید ماندن آفریده شده اید نه برای فانی شدن و از بین رفتن"

در عین این که این تفاوت ها بین روح و بدن هست، یک مشابهت هایی هم بین آن ها وجود دارد:

بدن برای این که شاداب و با نشاط بماند، به یک رشته غذاها و آشامیدنی ها و تنوع ها احتیاج دارد، روح نیز به سهم خود غذا می خواهد، غذای روح علم است و حکمت و ایمان و یقین. همان طوری که بدن در اثر نرسیدن غذای کافی پژمرده و افسرده می گردد، روح نیز پژمردگی و افسردگی دارد، آن چه سبب پژمردگی و افسردگی روح می گردد غیر از آن چیزهایی است که بدن را پژمرده و افسرده می سازد.

علی (ع) می فرماید:

"روح ها مانند بدن ها خستگی و افسردگی پیدا می کنند، در این حال که افسردگی روحی به شما دست می دهد با سرگرم شدن به حکمت های بدیع و فکرهای نغز و دلپذیر، خود را مشغول بدارید."

و همچنین روح مانند بدن بیمار می شود، احتیاج به معالجه و دارو پیدا می کند. علت این که بدن بیمار می گردد، این است که تعادل مزاج به هم می خورد یعنی مجموع موادی که به نسبت معین لازم است در بدن باشد کم و زیاد می شود، فرمول لازم که خداوند، طبیعت انسان را روی آن فرمول ساخته به هم می خورد، به قول سعدی:

چهار طبع مخالف سرکش *** چند روزی شوند با هم خوش

گر یکی زین چهار شد غالب *** جان شیرین بر آید از قالب

همین طور است که وضع روحی و مزاج روحی بشر احتیاج دارد به محبت دیدن و محبت کردن، احتیاج دارد به نظم اخلاقی، به فهم و معرفت و دانش، احتیاج دارد به ایمان و اعتقاد، احتیاج دارد به تکیه گاه محکمی که در کارها به او توکل کند و به او امیدوار باشد که او را در کارها اعانت می کند. این ها همه به منزله مواد لازمی است که برای مزاج روح لازم است و اگر تعادل و توازن به هم بخورد، دیگر هیچ چیزی نمی تواند خوشی و آرامش به انسان بدهد.

بعضی از مردم در خودشان احساس ناراحتی می کنند، همین قدر می فهمند که خشنود نیستند و آب خوش از گلوی آن ها پایین نمی رود، می فهمند که قرار و آرام ندارند، پژمرده و افسرده می باشند، اما علت این بی قراری و پژمردگی چیست، نمی دانند، می بینند همه چیز و همه وسایل زندگی را دارند و در عین حال از زندگی خشنود نیستند.

این گونه اشخاص باید بدانند که قطعا احتیاجاتی معنوی دارند که برآورده نشده، قطعا کم و کسری در روح آن ها وجود دارد، بالاخره باید اعتراف کنند و تسلیم شوند به این حقیقت که ایمان هم یکی از حوایج فطری و تکوینی ماست و بلکه بالاترین حاجت ماست و هر وقت به سرچشمه ایمان و معنا رسیدیم و نور خدا را مشاهده کردیم و خدا را در روح خود و جان خود دیدیم و مشاهده کردیم آن وقت است که معنای سعادت و لذت و بهجت را درک می کنیم.

قرآن کریم می فرماید:

«بدان که تنها با ذکر خدا و یاد خداست که جان آرام می گیرد و قلب احساس آسایش می کند.» (رعد/ ۲۸)

امام علی (ع) می فرماید:

"خداوند ذکر خودش و یاد خودش را مایه جلا و روشنی دل ها قرار داده، به این وسیله گوش، باز و چشم، بینا و دل، مطیع و آرام می گردد."

منابع

مرتضی مطهری - حکمت ها و اندرزها - صفحه ۳۱-۳۴

کلید واژه ها

ایمان روح آرامش علم جسم خدا عبادت ذکر

اهمیت محاسبه نفس و مراقبه در تعالیم دینی

قرآن کریم می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون؛ ای صاحبان ایمان و دل‌های بیدار تقوا داشته باشید و مراقب خویش باشید که چه پیش می فرستید. باز هم تقوای الهی داشته باشید و بدانید که خدا از همه کارهای شما آگاه است» (حشر / ۱۸).

ص: ۱۶۱

این آیه کریمه دستور مراقبت بر خویشتن است. اعمال انسان به منزله کالا و متاعی در نظر گرفته شده که پیش فرستاده می شود و آدمی خود بعدا به آن متاع ملحق می گردد، مانند کسی که قبل از آنکه به سفری برود کالاها و متاعهایی می فرستد و بعد خودش می رود. آدمی کمتر توجه دارد که متاع سعادت جز عمل چیزی نیست، سرمایه خوشبختی در دنیا و آخرت جز عمل نیک چیزی نیست، و چون توجهی به این اصل ندارد خیلی عمل خود را ساده می گیرد، در صورتی که اگر ایمان به آخرت داشته باشیم باید بدانیم که آخرت صرفا خانه عمل است، خشت و گل و در و دیوار و سقف و ساختمان آن خانه جز عمل چیزی نیست، یعنی همان اعمالی که در دنیا انجام می دهیم اگر نیک باشد در آن جهان به صورت مصالح ساختمان خانه سعادت و به صورت درخت و باغ و نهر جاری تجسم می یابد و اگر خدای ناخواسته ایمان ما به جهان آخرت ضعیف است باز صورت مسئله فرق نمی کند یعنی باز هم باید بدانیم که مهمترین چیزی که سعادت ما در گرو اوست عمل ماست، متاع اصلی سعادت و شقاوت ما طرز کار و فکر و نیت و اخلاق ماست.

در قدیم علمای اخلاق و مریبان، دستور محاسبه نفس می دادند. محاسبه نفس یعنی از نفس حساب کشیدن که چه کار کردی و چه کار نکردی. چرا فلان جا اینطور کردی و چرا فلان وقت اینطور نکردی؟ مانند یک نفر بازرس و رئیس که مأموری را تحت بازرسی و بازپرسی و تحقیق قرار می دهد، اگر عامل احیانا خوب جواب داد و خوب عمل کرده بود پاداش می گیرد و اگر نه، توبیخ می شود و احیانا جریمه می شود و به زندان می افتد و کیفر می بیند. ممکن است کسی چنین تصور کند که محاسبه نفس کار ریاضت کشان و ارباب سیر و سلوک است و اما مردم عادی معنی ندارد که برای خود محاسبه نفس داشته باشند.

عرض می‌کنم این‌طور تفکر اشتباه است، اولاً قرآن کریم که ابتکار این دستور را کرده و همچنین اولیاء دین، این دستور را مخصوص یک دسته معین نکرده‌اند. در آیه‌ای که در آغاز گفتار ترجمه‌اش را ذکر کردیم همه اهل ایمان را مخاطب قرار داده، یعنی اگر کسی ایمان دارد به حساب و کتابی در جهان و به اینکه عمل گم نمی‌شود باید محاسبه نفس داشته باشد.

علی (ع) می‌فرماید: از نفس خود حساب بکشید قبل از آنکه از نفس شما حساب بکشند. مگر در جهان دیگر تنها از ریاضت کشان و ارباب سیر و سلوک حساب می‌کشند؟! نه، از همه مردم حساب می‌کشند. پس هر کس که ذره‌ای ایمان به عدالت حق و روز جزا و تأثیر اعمال در سرنوشت و سرانجام دارد باید از نفس خود مراقبت کند و آن را وانگذارد و از آن حساب بکشد.

یکی از بزرگترین علمای اخلاق اسلامی می‌گوید: بزرگان و گذشتگان صالح ما را عقیده بر آن بود که هر کس اهل محاسبه نفس نیست، یا اصلاً به جهان دیگر ایمان ندارد و یا آنکه عقل سلیم ندارد والا چگونه می‌شود کسی ایمان و اعتقاد داشته باشد به اصلی که قرآن می‌گوید اگر به وزن ذره‌ای انسان عمل نیک یا عمل بد داشته باشد در آن جهان آن عمل را می‌بیند و به آن ملحق می‌شود و در عین حال بی حساب کالای عمل را پیش بفرستد و نفهمد چه کرده و چه می‌کند؟ پس ما اگر از نظر شرع و دین به این دستور بنگریم می‌بینیم که عمل مراقبت و محاسبه نفس اختصاص به اشخاص معین و طبقه معین ندارد و اگر هم تنها از نظر عقل بنگریم باز می‌بینیم چنین است یعنی می‌بینیم وظیفه محاسبه نفس یک وظیفه عمومی است.

اساساً عمل حساب کشیدن از خود قبل از آنکه یک وظیفه شرعی و دینی باشد یک وظیفه عقلانی و همگانی است. یک نفر دانشجو باید توجه به اعمال خود داشته باشد و از خود حساب بکشد و ببیند آیا درسهای خود را خوب حاضر کرده و از وقت خود خوب استفاده کرده و می تواند از عهده امتحانات بر آید یا نه؟ یک نفر سیاستمدار که احیاناً در کار خود پیشرفتی نمی بیند و یا در موردی شکست می خورد باید قبل از آنکه دیگران را مسئول بشناسد به فرمانها و دستورها و کارهای خود رسیدگی کند شاید علت شکست را در خطاهای خود بیابد.

عالی ترین مظهر عقل و تربیت صحیح، خطایابی از خویشتن است، یعنی انسان بتواند در دریای ژرف افکار و اندیشه ها و تمایلات و افعال و اقوال خود فرو برود و خطاهای خود را بیابد و انگشت روی آنها بگذارد و آنها را از خود دور کند. از بشر انتظار اینکه خطا نکند خطاست. بشر جاز الخطاست، از بشر باید انتظار داشت که خطاهای خود را تکرار نکند، از خطاهای خود استفاده نکند. یعنی چه از خطاهای خود استفاده کند؟ یعنی آنها را بشناسد و مصمم گردد که تکرار نکند. فرق مؤمن و غیرمؤمن در این نیست که این خطا می کند و آن خطا نمی کند، فرق آنها در این است که مؤمن خطای خود را تکرار نمی کند، بیش از یک بار خطا نمی کند، اما غیرمؤمن چندین بار صدمه کاری را می خورد و باز آنقدر بصیرت ندارد که بار دیگر تکرار نکند. از خداوند مسئلت داریم که به ما توفیق دهد از خطاها و لغزشهای خود پند بگیریم.

ایمان اخلاق قرآن انسان آخرت محاسبه نفس اعمال تربیت

منشأ ظلم به نفس از نظر تعالیم دینی

ز دست غیر نالم چرا که همچو حباب *** همیشه خانه خراب هوای خویشتم

در قرآن کریم آیات زیادی هست که از مسئله ظلم به نفس یاد می کند، مثل اینکه می فرماید: "همانا خداوند به آنها ظلم نمی کند، آنها خودشان بر خودشان ظلم می کنند". ظلم به نفس یعنی ظلم به خویشتن. این سؤال پیش می آید که چگونه ممکن است که آدمی به خویشتن ظلم می کند؟ زیرا ظلم از بدخواهی پیدا می شود و ممکن نیست کسی بد خود را بخواهد. جواب این سؤال این است که علت ظلم به نفس دو چیز است: غفلت و جهالت. درست است که ظلم بدخواهی است و آدمی نمی تواند بدخواه خود باشد، ولی لازمه این قیاس این است که انسان عالما عامدا و با توجه به اینکه ظلم می کند هرگز به خود ظلم نمی کند، اما مانعی ندارد که به صورت نیک خواهی و به خیال خیر رساندن به خود، بدخواهی کند و به خودش شر و ضرر برساند. از قضا غالب بدبختی های انسان همان هاست که خودش به دست خودش، بابت خیرخواهی برای خود به وجود آورده است، از روی جهالت و نادانی به خیال اینکه به خودش خیری برساند شری رسانده است.

لهذا گفته اند: دشمن به دشمن، آن نپسندد که بی خرد با نفس خود کند، به مراد و هوای خویش. مردی به یکی از صحابه پیغمبر (ص) نامه نوشت و از او اندرزی خواست. مرد صحابی در جواب نوشت: "به آن کس که از همه بیشتر او را دوست می داری، بدی نکن". آن مرد معنی این جمله را نفهمید و توضیح خواست که این چه اندرزی است! مگر ممکن است که من کسی را زیاد دوست بدارم و آنگاه به او بدی بکنم؟! مرد صحابی در جواب نوشت: "بلی ممکن است، مقصود من از آن کس که او را از همه بیشتر دوست می داری فقط خودت هستی که از روی جهالت و نادانی به خیال خوبی به خودت بدی می کنی. همه گناهایی که مرتکب می شوی به خیال خودت حظ و بهره ای به خودت می رسانی و حال آنکه همین ها همه در حقیقت جز دشمنی و رفتار خصمانه با خود چیزی نیست".

پس یک علت ظلم به نفس، جهالت و نادانی است. علت دیگری هم هست که آن هم مهم است. انسان گاهی علما عامدا و نه از روی جهالت به خودش بدی می کند. این دیگر شگفت انگیز است. برای فهم این مطلب باید مقدمه ای عرض کنم: حکما قاعده ای دارند، می گویند علت های این جهان بر دو قسم است: علت فاعلی و علت قابلی. علت فاعلی یعنی آن عاملی که کننده و وجود یک اثر است. علت قابلی یعنی عاملی که پذیرنده اثر است. مثلا نقاشی که تابلویی بر روی یک صفحه به وجود می آورد، خودش نقاش علت فاعلی است، زیرا اثر، یعنی آن تابلو، از ذوق او و فکر او و از هنر دست او ناشی شده و اما آن صفحه که تابلو بر روی آن نقش بسته علت قابلی است و هر کدام از این دو اگر نبودند آن نقاشی به وجود نمی آمد. بعد قاعده دیگری دارند و می گویند: همیشه علت فاعلی باید غیر از علت قابلی باشد یعنی یک چیز نمی تواند هم فاعل باشد و هم قابل، هم دهنده اثر باشد و هم پذیرنده آن. اگر کسی به قاعده دوم ایراد بگیرد و بگوید چگونه ممکن نیست که یک چیز هم علت فاعلی باشد و هم علت قابلی و حال آنکه نمونه آن را ما مشاهده می کنیم و آن طیب است که هنگامی که مریض می گردد خودش خودش را معالجه می کند، در جواب می گویند: تو در اینجا اشتباه کرده ای که خیال کرده ای یک چیز است که هم فاعل است و هم قابل.

درست است که یک طیب یک انسان است، اما یک انسان در عین اینکه یک شخص است جنبه های مختلف دارد، از آن جمله چون بدن دارد و مزاج دارد مریض می گردد و از یک سوی دیگر فکر دارد و علم و اطلاع پزشکی دارد، این علم و فکر اوست که بدن او را معالجه می کند، پس باز هم فاعل غیر از قابل است. این سؤال که چگونه ممکن است که یک نفر انسان خودش به خودش ظلم کند، خودش هم ظالم باشد و هم مظلوم، عینا نظیر همان سؤال است و جوابی هم که در اینجا باید داده شود عینا نظیر همین جواب است. اینکه می گویند انسان به خودش ظلم می کند، یعنی انسان هم عقل دارد و هم شهوت، شهوتش به عقلش ظلم می کند، حق عقل را که علم و یاد گرفتن و سپس اطاعت کردن است پامال می کند، یعنی هوا و هوسش بر قلب و ضمیر و وجدانش ستم می کند.

مثلا یک نفر دروغ می گوید، در این دروغ دو جنبه است، از جنبه ای ممکن است مفید فایده ای برای طرف باشد. فروشنده ای که دروغ می گوید و قیمت جنس را زیادتر می گوید و طرف را گول می زند، ناچار منفعتی عایدش می شود و پولی به جیبش می رود، پول به حیات مادی او کمک می کند، برایش لباس می شود، نان و آب می شود، همه چیز می شود، اما همین آدم در عین حال وجدان و ضمیر ملکوتی دارد، وجدانش اجازه نمی دهد دروغ بگوید، وقتی که دروغ گفت به وجدان خود لطمه می زند و آن را پژمرده و ضعیف می سازد، پس به خودش ظلم کرده. همچنین است حالت کسی که به دیگران ستم می کند، او در عین حال که به دیگری ظلم می کند در قلب خود قساوت و تیرگی و سیاهی ایجاد می کند، مثل این است که به جنگ عقل و قلب خود رفته است. این است که قرآن کریم همیشه بشر را "ظالم بر خویشان" می خواند، زیرا یا در اثر جهالت بر خود ظلم می کند و یا در اثر طغیان شهوت و هوا و هوس بر عقل و قلب و انسانیت خود ستم روا می دارد.

کلید واژه ها

نفس وجدان گناه غفلت شهوت ظلم جهل

آثار عبادت در زندگی انسان

یک نفر عبادتگر آن چه را که در حال عبادت با خدای خویش در میان می گذارد، در متن زندگی آن را پیاده می کند و به مرحله صدق در می آورد. عبادت برای یک عبادتگر واقعی پیمان است و صحنه زندگی وفای پیمان است. این پیمان مشتمل بر دو شرط اصلی است: یکی رهایی و آزادی از حکومت و اطاعت غیر خدا اعم از هوای نفس و مطامع نفسانی و از موجودات و اشیاء و اشخاص و دیگر تسلیم محض در مقابل آن چه خدا به آن امر می کند و به آن راضی است و آن را دوست می دارد. عبادت واقعی برای عبادتگر عامل بزرگ و اساسی تربیت و پرورش روحی اوست. عبادت، برای عبادتگر درس است، درس وارستگی، آزادمنشی، فداکاری، محبت خدا، محبت خلق خدا، محبت امر خدا، همبستگی و دوستی اهل حق، احسان و خدمت به خلق و....

انسان باایمان، گذشته از این که باید برنامه عبادی ویژه ای در زندگی داشته باشد نیازمند آن است که برای تقویت گوهر ایمان خویش و به منظور بهره مندی بهتر و بیشتر از فوائد و برکات آن در صحنه ها و لحظه های مختلف زندگی و در شرایط رنگارنگ آن، در پیشگاه خدا خضوع و شکستگی و افتادگی و نیازمندی خویش را عاجزانه و جدی به نمایش بگذارد. خداوند در سوره حج آیه ۷۷ می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا ارکعوا واسجدوا واعبدوا ربکم وافعلوا الخیر لعلکم تفلحون؛ ای کسانی که ایمان آورده اید رکوع کنید و سجود به جا آورید و پروردگارتان را عبادت کنید و کار نیک انجام دهید، شاید رستگار شوید». رکوع و سجده و عبادت و انجام کار نیک راهکارهای پیشنهادی قرآن برای رسیدن به فلاح است. کار خیر در منطق "قرآن" اختصاص به عبادت های رایج و رسمی چون نماز و روزه ندارد، بلکه هر عملی که مورد امضای عقل و دین است و خدای هستی بخش بدان راضی است، اگر از انسان باایمان صادر شود کار خیر است. این کار هر چند ممکن است در حق دیگران صورت پذیرد اما مطمئنا بیش از آن چه از آثار و برکات مادی و معنوی این کار نصیب دیگران می شود چندین برابر بلکه نامحدود نصیب خود انسان باایمان می شود و این نتیجه و ره آورد چیزی جز فلاح که "قرآن" مؤمنان را به آن وعده داده نیست.

کار نیک در زندگی ممکن است برخاسته از انگیزه های مختلفی باشد اما کار نیکی که انسان با ایمان تنها با انگیزه فرمانبرداری از خداوند متعال که خالق همه خوبی ها و نیکی هاست و در بردارنده همه کمالات است انجام می دهد تأثیری در دل و روح انسان با ایمان دارد که لذتش را نمی تواند وصف کند ولی با همه وجود درک می کند و شیرینی و آرام بخشی آن را می یابد و احساس می کند. انسان دو گونه لذت دارد:

الف: لذت هایی که به یکی از حواس انسان تعلق دارد که در اثر برقراری نوعی ارتباط میان عضو از اعضاء یا یکی از مواد خارجی حاصل می شود مانند لذتی که چشم از راه دیدن و گوش از راه شنیدن و دهان از راه چشیدن می برد.

ب: لذت هایی که با عمق روح و وجدان آدمی مربوط است و به هیچ عضو خاصی مربوط نیست و تحت تأثیر برقراری رابطه با یک ماده بیرونی حاصل نمی شود مانند لذتی که انسان از احسان و خدمت و یا از محبوبیت و احترام، و یا از موفقیت خود یا موفقیت فرزند خود می برد.

لذت های معنوی از لذت های مادی هم قوی تر است و هم دیرپاتر، لذت عبادت و پرستش خدا برای مردم عارف حق پرست از این گونه لذت هاست. عابدان عارف که عبادتشان توأم با حضور و خضوع و استغراق است بالاترین لذت ها را از عبادت می برند. در زبان دین از طعم ایمان و حلاوت ایمان یاد شده است. ایمان حلاوتی دارد فوق همه حلاوت ها. لذت معنوی آن گاه افزون می شود که کار هایی از قبیل دانش پژوهی، احسان، خدمت، موفقیت و پیروزی از حس دینی ناشی گردد و برای خدا انجام شود و در قلمرو عبادت قرار گیرد. "امام علی (ع)" در مورد احسان و خدمت به خلق و پاداش آن در همین جهان می فرماید: «لا یزهدنک فی المعروف من لا یشکره لک فقد یشکرک علیه من لا یستمع بشی ء منه، و قد تدرک من شکر الشاکر اکثر مما اضاع الکافر و الله یحب المحسنین؛ مبادا کسی که نیکی تو را سپاس نمی گزارد تو را به کار نیک بی رغبت کند! زیرا بسا کسی که هیچ بهره ای از کار نیک تو نبرده است تو را بر آن نیکی سپاس گزارد، و تو از سپاس دیگران بیش از آن چه ناسپاسان تباه کرده اند به دست خواهی آورد، و خداوند نیکوکاران را دوست دارد» (نهج البلاغه - حکمت ۲۰۴). این که گاهی به کسی نیکی می کنی و او قدرشناسی نمی کند و یا ناسپاسی می کند، تو را به کار نیک بی رغبت نکند که تو پاداش خویش را بیش از آن چه از او انتظار داری، از دست کسی می گیری که هیچ به او نیکی نکرده ای. (یعنی به هر حال جهان پاداش تو را پس می دهد، هر چند از ناحیه ای که تو هرگز گمان نمی بری) و گاهی بیشتر از ناسپاسی ناسپاسان، از سپاس سپاسگزاران نصیبت می شود و خداوند نیکوکاران را دوست دارد.

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۲۶۸

مرتضی مطهری - جهان بینی توحیدی - صفحه ۱۰۷-۱۰۸

مرتضی مطهری - سیری در سیره ائمه اطهار - صفحه ۱۰۱-۱۰۲

کلید واژه ها

ایمان اخلاق روح انسان خدا عبادت

تعبیر قرآن درباره مرگ

آیات عموم که از آنها می شود تفسیر مرگ را از زبان قرآن دانست، یکی آن آیاتی است که از مرگ به "توفی" تعبیر می کند که این آیات زیاد است:

«الذین تتوفیهم الملائکه ظالمی انفسهم»؛ «همان کسانی که فرشتگان جانشان را می گیرند و آنان بر خود ستم روا داشته اند.» (نحل/۲۸)

«الذین تتوفیهم الملائکه طیبین»؛ «کسانی از مؤمنان که پاکند، چون فرشتگان جانشان را بگیرند.» (نحل/۳۲)

«الله یتوفی الانفس حین موتها و التي لم تمت فی منامها»؛ «خداوند نفس ها را در وقت مردن و (نفس) زنده ها را که هنوز نمرده اند و وقت خوابیدن می گیرد.» (زمر/۴۲)

«و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظه حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لا یفرطون»؛ «خدا قاهر است در بالای بندگان و برای شما نگهبانان می فرستد تا آن وقتی که مردن یکی از شما می رسد، همان رسل و فرستاده های ما او را توفی می کنند (می میرانند).» (انعام/۶۱)

«حتی اذا جائتهم رسلنا یتوفونهم»؛ «تا آن که فرشتگان ما به سراغشان می آیند و جانشان را می گیرند.» (اعراف/۳۷)

«اعبد الله الذی یتوفیکم»؛ «خدا را می پرستم که به هنگام جان شما را می گیرد.» (یونس/۱۰۴)

«و قالوا اذا ضللنا فی الارض ائنا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون* قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم»؛ «و گویند: آیا چون در خاک زمین ناپدید شدیم، آیا آفرینش تازه ای خواهیم یافت؟ بلکه ایشان لقای پروردگارش را منکرند. بگو فرشته مرگ که بر شما گماشته شده است، روح شما را می گیرد، سپس به سوی پروردگارتان بازگردانده می شوید.» (سجده/۱۰ و ۱۱)

از این آیات زیاد داریم که مرگ را تعبیر به "توفی" کرده است. "توفی" از ماده "وفی" است، همان ماده ای که وفا و استیفا از آن ماده است. "توفی" از ماده فوت نیست. ما فارسی زبان ها گاهی فوت را با وفات مترادف می پنداریم. فوت از دست رفتن است، اگر تعبیر فوت می کرد، مرگ به همان معنای تباهی و تمام شدن و از دست رفتن بود. وفات از ماده وفا و استیفاست و به اتفاق تمام لغت ها "توفی" یعنی استیفا کردن و تحویل گرفتن یک چیز به تمام. «اللّٰه یتوفی الانفس حین موتها» یعنی «خدا نفس ها را در وقت مردن به تمام و به کمال می گیرد» و همچنین آیات دیگری که در این زمینه هست همان مفهوم قبض را می دهد. در قرآن کلمه "قبض" نیامده و ما در عرف خودمان می گوئیم عزرائیل روح را قبض کرد، قابض الارواح است ولی قبض با توفی که در قرآن آمده هر دو یک معنی را می دهند.

از آیات قرآن به طور کلی، چه درباره سعدا و چه درباره اشقیا این چنین استنباط می شود که مردن به طور کلی "توفی" است. "توفی" یعنی استیفا کردن، قبض به صورت کامل کردن، تحویل کامل گرفتن که از ماده "وفی" است و در آیات زیادی از قرآن آمده است: «اللّٰه یتوفی الانفس حین موتها» یا «قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم» که خود این تعبیر، بیان ماهیت مرگ است: مرگ یعنی تحویل گرفتن و بردن. کلمه "نفس" هم که در قرآن آمده است در عربی یعنی خود. وقتی می خواهند بگویند خود این خوب، می گویند نفس این خوب. "جائنی زید نفسه" یعنی زید آمد، خودش آمد (همان عین خودش نه چیزی دیگری). اگر قرآن به آن چیزی که از انسان گرفته می شود تعبیر "نفس" می کند، از آن نظر است که از نظر قرآن خود واقعی انسان همان است که گرفته و برده می شود.

شواهدی بر وجود برزخ در آیات قرآنی

میت بعد از آنکه می میرد و وضع خودش را و خیم می بیند تقاضای بازگشت می کند (البته لابد بعضی از اموات این طورند) این معلوم است که مرده، که می گوید: «رب ارجعون* لعلی اعمل صالحا فیما ترکت»؛ «پروردگارا مرا باز گردان، باشد که در آنچه کوتاهی کرده ام (یا در مال و ثروتی که باقی گذاشته ام) کار صالح انجام بدهم.» (مؤمنین/۹۹-۱۰۰) صور برزخی اعمال مومن در قبر و عالم برزخ جواب می دهند: «کلا انها کلمه هو قائلها»؛ «بس، حرفی است که می زند، اگر هم باز گردد باز مثل اول خواهد بود». بعد می فرماید: «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون»؛ «و در پیش روی آنها برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند». (از ورای آنها یعنی از جلوی آنها. کلمه "وراء"، هم به معنی پشت سر گفته می شود، هم به معنی پیش رو، در قرآن به هر دو معنا استعمال شده است مثل «و کان ورائهم ملک يأخذ کل سفینه غصبا»؛ «و در پیش روی آنان پادشاهی بود که کشتی ها را به غضب می گرفت» (کهف/۷۹). آن چیزی که در جلوی انسان باشد، احاطه بر انسان داشته باشد، می گویند ورای انسان است. در این آیه کلمه "وراء" به معنای جلو اطلاق می شود و خبر هم قرینه است: «الی یوم یبعثون»).

کلمه "برزخ" را به این معنا برای اولین بار خود قرآن استعمال کرده و بعد در نهج البلاغه هم آمده است، در اخبار و احادیث هم زیاد آمده، در کلمات علماء هم زیاد آمده. قبلا در لغت کلمه "برزخ" به این معنا نبوده، کلمه "برزخ" در لغت به چیزی گفته می شود که حائل میان چیزی و چیز دیگری باشد. مثلا اگر ما دو اتاق داشته باشیم، یک اتاق آن طرف دیوار و یک اتاق این طرف دیوار که این سالن حائلی باشد میان این اتاق و آن اتاق، می گویند برزخ میان ایندو. بنابراین «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» حکایت می کند که از مردن تا قیامت یک حالتی وجود دارد که آن حالت فاصله میان زندگی این دنیا و قیامت است، حائل میان این دو است. آیا این آیه حکایت نمی کند که انسان بعد از مردن باز هم زنده است، باز هم مستشعر است، باز هم آرزو و تقاضا دارد و تا روز قیامت به همین حال هست؟

آیه دیگر در سوره واقعه می فرماید: «فلولا اذا بلغت الحلقوم* و انتم حينئذ تنظرون* و نحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون* فلولا ان كنتم غير مدنين* ترجعونها ان كنتم صادقين* فاما ان كان من المقربين* فروح و ريحان و جنة نعيم* و اما ان كان من اصحاب اليمين* فسلام لك من اصحاب اليمين* و اما ان كان من المكذبين الضالين* فنزل من حميم* و تصليه جحيم»؛ «پس چگونه خواهد بود هنگامی که جانشان به گلو رسد و شما وقت مرگ بر بالین آن مرد حاضرید و می نگرید و ما به او از شما نزدیکتریم ولیکن شما معرفت و بصیرت ندارید. اگر کار بدست شما و طبیعت است و شما را آفریننده ای نیست، پس روح را دوباره بر بدن مردگان بازگردانید، اگر راست می گوئید؟ و بدانید آنکه بمیرد اگر از مقربان خداست، آنجا در آسایش و نعمت و بهشت ابدی است و اگر از اصحاب یمین است وی را بشارت دهید که تو را ایمنی و سلامت است، و اما اگر از منکران و گمراهان است نصیبت حمیم جهنم است و جایگاهش آتش دوزخ است». (واقعه/۸۳-۹۴)

اول می گوید: اگر نه این است که این رفتن، اضطرابی است و حکم خداست و برای این است که هر کسی به پاداش (و کیفر) عمل و جزای خوب و بد عمل خودش برسد، اگر نه این است که مردن به اصطلاح امروز یک سنت جبری و قطعی است، پس چرا آن وقت که می رسد به حلقوم شما نمی بینید؟ اولاً- خود این مطلبی است که یک چیزی هست که آن به حلقوم می رسد. حالا نحوه رسیدن چگونه است، واقعا یعنی نقل مکان می کند می رسد به حلقوم یا قطع علاقه اش می رسد به آنجا که از حلقوم می خواهد قطع علاقه بشود؟ ما این را به کمک اخبار و روایات توضیح می دهیم.

مطلبی از اخبار و روایات استنباط می شود و آن این است که آدمی که در حال جان کندن است، قبل از آنکه همان نفس، همان جان، همان روح (به هر اسمی بخواهیم بنامیم) به حلقوم برسد، قبل از آن هنوز مردن واقعی نیست، هنوز آن (نفس) در این دنیاست و می شود آن را برگرداند. این حتما یک راز علمی هم دارد که ما نمی دانیم. من الان نمی دانم که راز علمی مطلب چیست و شاید تا این حد باشد که از نظر پزشکی قابل برگرداندن است، مثلا ممکن است قلب ایستاده باشد ولی بعد بشود دو مرتبه همین قلب ایستاده را برگرداند. به این مرحله که رسید که قرآن از آن تعبیر می کند: «اذا بلغت الحلقوم» دیگر حساب برگشتن در کار نیست.

در اخبار این طور وارد شده است که وقتی به حلقوم می رسد، زمان معاینه است، یعنی با اینکه روح در حال جدا شدن و قطع علاقه است، با اینکه نیمی ("نیم" که می گوئیم مقصودمان قسمتی است، حالا ممکن است بیش از نیم یا کمتر از نیم باشد، اینها را نمی شود اندازه گیری کرد) از علاقه روح قطع شده و این آدم به صورت نیم مرده در آمده است، هنوز در این دنیاست ولی به حلقوم که رسید، معاینه برایش دست می دهد، یعنی آن وقت آن دنیا را می بیند، وضع خودش را در آن عالم می بیند، اعمال خودش را می بیند و اشیا را به صورت مثالی می بیند، مثال عمل خودش را می بیند، مثال زن و فرزند خودش را می بیند و فرشتگان را می بیند. به هر حال چیزهایی را که تا حالا نمی دید، آن وقت می بیند و در همان حال این دنیا را می بیند، یعنی در مرز میان عالم دنیا و عالم بعد از دنیاست، هم اینجا را می بیند، هم آنجا را، هم زن و بچه و کسانش را می بیند که دور جسدش را گرفته اند دارند گریه می کنند، و هم ملائکه را به صورت خاص یا مطابق آنچه از اخبار استفاده می شود اولیای حق را به صورت خاصی می بیند، هم آنجا را می بیند هم اینجا را. این مرحله، مرحله معاینه است. همین قدر که آدم رسید به آنجا که دروازه آن عالم به رویش باز شد، این همان جاست که قرآن می گوید آن دیگر برگشت ندارد.

قرآن از یک حقیقتی نام می برد که تدریجا از انسان جدا می شود تا می رسد به مرحله ای که به حلقوم می رسد، به آنجا که رسید دیگر برگشتن ندارد. پس معلوم می شود که ماهیت مردن از نظر قرآن واقعا جدایی است. خدا می گوید: چرا آن وقتی که به حلقوم می رسد و شما ناظرش هستید، نفس را بر نمی گردانید؟ ما از شما به آن نزدیک تریم «ولکن لاتبصرون» شما نمی بینید. (خدا که اینجا می گوید «ما» مقصود ما و فرشتگانمان است. خدا در این دنیا نیز از ما به ما نزدیک تر است ولی در آن وقت همان طوری که عرض کردم حالت معاینه است، یعنی آن شخص فرشتگان را به خودش نزدیک تر می بیند از شما، هم شما را می بیند و هم آنها را ولی آنها را به خودش نزدیک تر می بیند).

ایمایی است به اینکه او می بیند و شما نمی بینید. «فلولا- ان کنتم غیر مدینین» اگر این طور است که شما غیرمدین (یعنی غیرمجزی) هستید که باید این طور باشید که اعمالتان هدر برود و به پاداش و کیفر اعمال نرسید «ترجعونها» چرا حالا آن (نفس) را بر نمی گردانید؟ معنی آیه این است: کانه راز اینکه وقتی که نفس می رسد به این مرحله دیگر بازگشت ندارد، از طب و پزشکی هم کاری ساخته نیست و خداوند آن را از دسترس برگرداندن خارج کرده است این است که انتقالش به آن عالم ضروری است و باید برود.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۴۶-۴۹

کلید واژه ها

مرگ روح قرآن برزخ انسان خدا اعمال

ص: ۱۷۵

دسته بندی انسان ها در حین انتقال روح به عالم برزخ

در آیات ۸۸-۹۶ سوره واقعه در حین انتقال روح به عالم برزخ چون هنوز مسئله قیامت مطرح نیست، بلافاصله انسان ها را تقسیم می کند. مردم را سه دسته می کند: مقربین، اصحاب الیمین و مکذبین (که در اول همین سوره اصحاب الشمال نامیده شده اند). قرآن یک عده را مقربین می نامد، یک عده را اصحاب الیمین یعنی دوستان راست، مثل اینکه امروز اصطلاحاً می گوئیم دست راستی ها و یک عده را اصحاب الشمال، دست چپی ها.

مقربین از نظر قرآن آن هایی هستند که گوی سعادت را به حد اعلی ر بوده اند، اصحاب یمین متوسطین اهل سعادت و اصحاب الشمال اهل شقاوت هستند. به هر حال قرآن این طور تقسیم بندی می کند. «فاما ان كان من المقربین* فروح و ریحان و جنه نعیم* و اما ان كان من اصحاب الیمین* فسلام لك من اصحاب الیمین* و اما ان كان من المكذبین الضالین* فنزل من حمیم* و تصلیه جحیم* ان هذا لهو حق الیقین* فسیح باسم ربك العظیم»؛ «و اما اگر (محتضر) از مقربان باشد، آسایش و راحتی و بهشت پر نعمت (برای او) است و اما اگر از اهل سعادت باشد. پس (گفته شود: تو را از جانب اهل سعادت سلامی است) و اما اگر از تکذیب کنندگان گمراه باشد، پس (وی را) ضیافتی از آب جوشان است و به دوزخ وارد شدن. بی تردید، این همان حقیقت یقینی است. پس به نام پروردگار بزرگت تسبیح گوی.» (واقعه/۸۸ تا ۹۶)

پذیرایی از انسان ها در بلاد انتقال روح به عالم برزخ:

اما مقربین در روح و ریحان و در یک راحتی و آسایشی هستند. ریحان کلمه ای است که در دنیا علامت یک دسته گلی است که بوی خوش بدهد اما از نظر اخروی حقیقت آن چیست؟ بر ما مجهول است و تفسیر هم نمی شود کرد؛ روحی، ریحانی، جنت پر از نعمتی. اما اصحاب یمین، تفسیرش را نمی گوید: درود از برای تو از ناحیه اصحاب یمین، یعنی خاطرت جمع باشد، وضع آنها هم خیلی خوب است، مثل اینکه وقتی از شما می پرسند آقا پسران چطور است؟ می خواهید بگوئید خوش است، می گویند به شما سلام می رساند، دست شما را می بوسد، یعنی خوش است «فسلام لك من اصحاب الیمین* و اما ان كان من المكذبین الضالین».

این ها را قدری توضیح می دهد: «فنزله من حمیم». آن پذیرایی موقت و مختصر مهمان را می گویند "نزل". مهمان که وارد می شود، از او دو پذیرایی می کنند: ابتدا یک تنقلی، چیزی و در عصر ما مثلاً چای، شیرینی، میوه ای جلوی می گذارند ولی غذایش که تغذیه اساسی اوست ناهار و شامش هست. قرآن می گوید: و اما این ها ابتدا یک نذلی، یک پذیرایی مختصر و کوچکی از حمیم (آب جوشان و داغ) می شوند، بعد هم «و تصلیه جحیم» رساندن آن ها به آتش ها. «ان هذا لهو حق الیقین، فسبح باسم ربك العظيم»؛ «این همانا حق الیقین است، پس به نام پروردگارت که بزرگ است تسبیح بگوی.»

اینجا هم ما می بینیم در حالی که صحبت از جان کندن و جان رفتن است، بلافاصله می گوید: "فاما". "ف" در لغت عرب برای ترکیب به اتصال است، یعنی "بلافاصله". بلافاصله اگر از مقربین است چنین، اگر از اصحاب یمین است چنان، اگر از اصحاب شمال است چنان. پس ما از این آیه هم باز کاملاً استنباط می کنیم که قبل از قیامت و بعد از مرگ حیاتی وجود دارد.

آیه دیگر: «یا ایتهالنفس المطمئنه* ارجعی الی ربك راضیه مرضیه* فادخلی فی عبادی* و ادخلی جنتی؛ هان ای نفس مطمئنه به سوی پروردگارت که تو از او خشنودی و او از تو خشنود است، بازگرد و در زمره بندگان من در آی و به بهشت من وارد شو» (فجر/۳۰-۲۷). حالت روح آرام و نفس آرام یافته را بیان می کند.

به تعبیر قرآن انسان آرامش واقعی را که دیگر هر گونه اضطراب و تزلزل از او گرفته شود، تنها وقتی پیدا می کند که به ذکر الله برسد، یعنی به خدا برسد. یاد خدا از روی ایمان و معرفت کامل است که آرامش کامل به انسان می دهد: "ای نفس مطمئن! بازگرد به سوی پروردگارت که تو از پروردگارت خشنودی و پروردگارت هم از تو خشنود است".

قیامت روح برزخ انسان خدا دوزخیان بهشتیان تقرب به خدا

اثبات روح در نهج البلاغه

چند خطبه مفصل در نهج البلاغه داریم که یکی از آن ها به نام خطبه "الغراء" معروف است. در این خطبه مثل سایر خطبه های مفصل موضوعات مختلفی هست: توحید و غیر توحید و مواعظ و از آن جمله در مواعظ، حضرت، مسئله مرگ و مردن را یادآوری می کند و وضع شخص در حال احتضار را، آن وقتی که در حال جان دادن است و افارزش اطرافش را گرفته اند و میسند و گریه می کنند و او قسمتی از حواسش تعطیل شده و قسمتی از حواسش کار می کند. تعبیر حضرت این است:

«فهل دفعت الاقارب، او نفعت النواحب، و قد غودر فی محله الاموات رهینا؛ آیا نزدیکان می توانند از او دفاع کنند یا این نوحه گری ها سودی به حال او می بخشد، پس از آن که او در محله اموات (قبرستان) گرو واقع شد؟»

«و فی ضیق المضجع وحیدا؛ در تنگنای گور تنها ماند.»

«قد هتکت الهوام جلدته؛ حشرات زمین پوستش را پاره پاره کردند.»

«وابلت النواهک جدته، و عفت العواصف آثاره؛ هلاک کنندگان کارهای جدی او را از بین بردند، بادهای تند آثار و ساختمان های او را از بین بردند.»

«و محالحدثان معالمه؛ نشانه هایی که در دنیا از خودش باقی گذاشته بود، حوادث روزگار همه را محو کرد.»

«و صارت الاجساد شحبه بعد بضتها؛ بدن ها پس از آن طراوت، پوسیده و خاک شده می شود.»

«و العظام نخره بعد قوتها؛ استخوان های او پوسیده می شود، پس از آن که یک روزی نیرومند بود.»

«و الارواح مرتنه بنقل اعبائها؛ (اینجا مقارنه ای شده میان اجساد و ارواح) بدن ها و استخوان ها در قبر پوسید ولی روح ها در گرو سنگینی کارها و اعمال خودش است.»

«موقنه بغیب انبائها؛ در حالی که یقین کرده است به خبرهای غیبی که در دنیا به او می دادند و آن وقت باور نمی کرد، حالا یقین پیدا کرده که آن چه گفته اند راست بود.»

«لا تستزاد من صالح عملها، و لا تستعتب من سییء زلها»؛ در آن وقت به او نمی گویند یک مقدار عمل صالح بیشتر کن، چون دیگر آن جا جای عمل نیست و کارهای بدی هم که کرده است، دیگر این جا فایده ندارد که بگوید: ببخشید و توبه و استغفار می کنم، فایده ای ندارد.» (نهج البلاغه/خطبه ۸۳)

غرض این دو جمله است که می فرماید: «صارت الاجساد شحبه بعد بضتها» بدنها و استخوان ها پوسیده است ولی روح ها در گرو اعمال هستند، در حالی که در آن جا یقین کرده اند به چیزهایی که در دنیا یقین نمی کردند. (آیا) این درست نمی رساند که در نظر امیرالمؤمنین (ع) مسئله روح یک مسئله است و مسئله جسد مسئله دیگری، آدم وقتی که مرد، بدنش می پوسد و روحش در دنیای دیگری باقی است، آن وضعی دارد و این وضعی؟

توصیف " محتضر " در نهج البلاغه:

خطبه ۱۰۹ هم راجع به میت در حال احتضار است، می فرماید: «یردد طرفه بالنظر فی وجوههم؛ در حال احتضار چشمهایش را این طرف و آن طرف بر می گرداند، به چهره بازماندگانش نگاه می کند.» در نهج البلاغه این طور آمده که گوشش نمی شنود. از جمله های این جا شاید جای دیگر هم استفاده شود که میت در حال احتضار، گوشش زودتر از چشمش از کار می افتد. حالا من نمی دانم چه فلسفه ای دارد و چگونه است؟

«یری حرکات الستهم ولا یسمع رجع کلامهم؛ می بیند (اطرافیان) زبان هایشان حرکت می کند، اما صدایشان را نمی شنود.»

«ثم ازداد الموت التیاطا به؛ باز مرگ، چنگک های خودش را بیشتر فرو می برد.»

«فقبض بصره؛ دید را هم از او می گیرد.»

«كما قبض سمعه؛ همچنان که شنوایی را از او گرفته بود.»

«و خرجت الروح من جسده؛ و روح از جسد او بیرون می رود.»

«فصار جیفه بین اهله؛ بعد از آن یک مرتبه همین انسان موجود زنده به یک مردار در میان خانواده تبدیل می شود.»

بعد از تعطیل حواس (آیا) از این تعبیر «وخرجت الروح من جسده» استنباط نمی شود که از نظر امیرالمؤمنین (ع) ماهیت حقیقی مرگ، خروج روح از بدن است؟

توصیف "ملک الموت" در نهج البلاغه:

خطبه مختصر دیگری هست که حضرت راجع به توصیف ملک الموت سخن می گوید و ابهام ها را (یعنی عجزی که بشر از توصیف ملک الموت دارد) ذکر می کند که ما ملک الموت را نمی توانیم توصیف کنیم تا چه رسد خدای ملک الموت را. می فرماید: «آیا هرگز وجود ملک الموت را وقتی که برای قبض روح داخل خانه کسی می شود احساس کرده ای؟ هرگز به چشم دیدی کی ملک الموت آمده؟»

«هل تحس به اذا دخل منزلا؟ آیا احساس می کنی او را وقتی داخل منزلی شود؟»

«ام هل تراه اذا توفی احدا؟ آیا در وقتی که قبض روح می کند، تو او را می بینی؟» هرگز نمی بینی. بالاتر، ملک الموت نه تنها می آید در منزل قبض روح می کند (بلکه) جنین را در رحم قبض روح می کند. می گوید: راستی تصور تو درباره ملک الموت چیست؟ آیا واقعا ملک الموت یک جسمی است که می آید داخل خانه ها می شود و آیا جسمی است که داخل رحم مادر می شود و در آن جا روح را قبض می کند، از یکی از اعضا و جوارح داخل می شود؟

«بل كيف يتوفى الجنين في بطن امه؟ اين كه جنين گاهي مي ميرد و (ملك الموت) او را در شكم مادر قبض روح مي كند، چگونه است؟»

«ايلج عليه من بعض جوارحها؟ آيا ملك الموت يك جسمي است كه از بعضي از اعضاء و جوارح اين زن وارد مي شود و قبض روح مي كند؟»

«ام الروح اجابته باذن ربها؟ يا نه، او نمي رود، لزومي ندارد او برود تا روح را بگيرد، او مي خواهد و روح به اجازه پروردگار، خواسته او را اجابت مي كند؟»

«ام هو ساكن معه في احشائها؟ يا نه، اساسا ملك الموت در بيرون و جاي ديگري نيست كه بخواهد بيابد آن جا، هميشه همراه همان زن است؟» يعني اين هم خودش يك فرضي است در باب ملك الموت كه هميشه همراه همه است.

بعد مي فرمايد: «كيف يصف الهه من يعجز عن صفه مخلوق مثله؟ بشري كه قدرت ندارد يك مخلوق خدا را توصيف كند، چگونه مي تواند ادعا كند خدا را آن چنان كه هست توصيف كند؟» (نهج البلاغه/خطبه ۱۱۲).

غرضم اين جمله است: «ام الروح اجابته باذن ربها؟ يا اينكه نه، او مي خواهد و روح اجابت مي كند؟» آيا باز اين تعبير نمي رساند كه اميرالمؤمنين (ع) در باب مردن و روح اين طور مي انديشيده است؟ اين سه مطلب از نهج البلاغه صراحت زيادي بر مسئله روح دارد.

منابع

مرتضي مطهري - معاد - صفحه ۱۱۲-۱۱۳

كليد واژه ها

دنيا مرگ روح توبه نهج البلاغه يقين نتيجه اعمال عزرائيل

اهميت رياضت شرعي در رشد روح از نظر امام علي عليه السلام

حضرت امير مؤمنان (ع) در خطبه ۱۸۳ كه دعوت مي كند به رياضت شرعي يعني به نماز و روزه و شب زنده داري ها و انفاق كردن از اموال، مي فرمايد: «اسهروا عيونكم»؛ «چشم هاي خودتان را بيدار قرار دهيد»، «واضمروا بطونكم»؛ «و شكم هاي خودتان به واسطه كم خوري جمع كنيد»، «واستعملوا اقدامكم»؛ «از پاهای خودتان كار بكشيد، يعني اين قدم ها را در راه هاي رضاي خدا برداريد»، «وانفقوا اموالكم»؛ «مال هاي خودتان را در راه خدا انفاق كنيد»، «واخذوا من اجسادكم فجدوا بها علي انفسكم» اين جا كلمه روح نيست، كلمه نفس است؛ «از تن بگيريد و بر نفس ها ببخشيد و بيفزاييد». اين جا هم يك نوع دوگانگي ميان روح و نفس (وجود دارد) از اين بگيريد و بر آن بيفزاييد. «ولا تبخلوا بها عنها»؛ «به روح از جسم بخل نكنيد»، يعني حساب جسم را نداشته باشيد، بيشتر حساب روح را داشته باشيد، از اين بگيريد و بر آن بيفزاييد.

سعدی عکس قضیه را به صورت ملامت می گوید:

آنچه از دونان به منت خواستی *** بر تن افزودی و از جان کاستی

در خطبه ۲۱۵ که قسمتی از آن (در اواخر) عنوان دعا دارد، می فرماید: «اللهم اجعل نفسی اول کریمه تنتزعها من کرائمی و اول ودیعہ ترتجعها من ودائع نعمک عندی»؛ می خواهد بفرماید: «خدایا نعمت های بزرگواری که به من داده ای و عنایت کرده ای، این ها را از من قبل از مردن بگیر.»

این را به این تعبیر می گوید: خدایا اولین شیء کریمی که از من می خواهی بگیری ببری پیش خودت، همان نفس من باشد، خدایا نفس مرا اولین شیء بزرگواری قرار بده که آن را از من می گیری، یعنی نعمت هایت را از من سلب نکن.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۱۵-۱۱۶

کلید واژه ها

نفس روح نماز جسم نعمت نهج البلاغه روزه

مسأله روح و بقای آن، یک اصل اسلامی

برخی از این نظرند که مسئله روح، بعدها که تمدن اسلامی نضج گرفت و افکار ملت های دیگر در میان مسلمین رواج پیدا کرد (مطرح شد) و مخصوصا در مسئله روح می گویند پس از آنکه فلسفه یونان در اواخر قرن دوم و بالخصوص در قرن سوم در میان مسلمین پیدا شد، فکر روح به این معنا که در انسان یک روحی هست که بعد از مردن از بدن خارج می شود و باقی می ماند پدید آمد، (در صورتی که چنین نیست و در وجود این فکر در متون اسلامی) نمی شود تردید کرد.

مثلا- نماز میت یک چیزی است که دیگر در قرن دوم و سوم اختراع نشده، در صدر اسلام، شیعه و سنی آن را با واجبات و مستحباتش روزی صدها و هزارها بار می خوانده اند. در نماز میت قبل از آخرین تکبیر و آخرین دعایش که درباره خود میت دعا می کنیم با این جمله شروع می شود: «اللهم ان هذا المسجدا قدامنا عبدک و ابن عبدک نزل بک و انت خیر منزل به... اللهم انک قبضت روحه الیک فقد احتاج الی رحمتک و انت غنی عن عذابه اللهم ان کان محسنا فزد فی احسانه و ان کان مسیئا فتجاوز عن سیئاته»؛ «بار خدایا این که در کفن در برابر تو پوشیده شده است، بنده و فرزند بنده توست، به پیشگاه تو فرود آمده است و تو بهترین کسی هستی که بر او فرود می آیند... بار خدایا تو روحش را گرفتی و او نیازمند رحمت تو است و تو از عذابش بی نیازی. بار خدایا اگر نیکوکار است، بر نیکی هایش بیفزای و اگر بدکار است از گناهانش در گذر.»

ص: ۱۸۲

غرضم جمله اولش است: "خدایا تو روح او را قبض کردی". ما از صدر اسلام تا امروز، هر مرده ای که داشته ایم، این جزء دعاهای مستحبی است که برایش خوانده می شده است. (اینکه "هر مرده ای" می گویم (نه اینکه برای همه اموات خوانده می شود) چون این جزء دعاهای مستحب است و برای بسیاری از اموات به همان واجباتش قناعت می شود.) می گوئیم: خدایا تو روح او را قبض کردی. بگذریم از مسائلی از قبیل سؤال عالم قبر و...

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۱۶-۱۱۷

کلید واژه ها

اسلام خدا نماز میت فلسفه یونان مرگ

انکار روح در کتاب «راه طی شده» مهندس بازرگان

آقای مهندس بازرگان در برخی از کتاب هایش از جمله کتاب های راه طی شده یا مسئله وحی، مسئله روح را انکار می کنند و مدعی هستند این که انسان دارای روحی مجرد است یک فکر یونانی است که وارد عالم اسلام شده است و در متن اسلام چنین چیزی وجود نداشته است، ولی خود ایشان در کتاب ذره بی انتها که بهترین کتاب آقای مهندس بازرگان است و هم یکی از کتاب های نفیسی است که در عصر ما نوشته شده است، بسیار کتاب نفیسی است و خیلی عالی است، خوشبختانه از راهی رفته اند (که منجر به اثبات روح شده است).

نمی خواهم بگویم این راه را از کسی تقلید کرده اند، واقعا نشان می دهد که خودشان رفته اند. با این که در این جا ایشان باز مدعی هستند که من نمی خواهم روح مجرد را اثبات کنم و می خواهند نفی کنند ولی صد در صد اثبات کرده اند و این نشان می دهد که تصور ایشان در باب روح مجرد که انکار می کنند یک تصویری است مثل نوع تصویری که بعضی درباره خدا دارند و او را نفی می کنند، که آنچه آن ها درباره خدا فکر کرده اند و نفی می کنند درست است ولی خدای واقعی را نفی نمی کنند.

ص: ۱۸۳

در این کتاب مثل این که اصل فرضیه شان بر این اساس است که جهان و پدیده های جهان و مخصوصا تحولات جهان را تنها با ماده و انرژی نمی شود توجیه کرد؛ حتما یک عنصر سومی هم برای توجیه جهان ضرورت دارد. از خود جمادات شروع کرده اند (و بعد) نباتات و حیوان و انسان و مخصوصا تکامل در جانداران و خصوصیات انسان و در همه این ها اساس فرضیه این است که جهان را تنها با ماده و انرژی نمی شود توجیه کرد.

بعد می گویند در قرآن کریم از یک مطلبی بحث شده است که قرآن آن را به تعبیرهای گوناگون و در جاهای مختلف بیان کرده است، گاهی آن را با کلمه "روح"، گاهی با کلمه "امر"، گاهی با کلمه "کلمه" و گاهی با کلمه "اراده" بیان کرده است و حتما چنین چیزی هم باید باشد و این چیزی که قرآن گفته بالاترین حرف ها در این زمینه است.

از جمادات شروع می کنند و ایشان معتقدند که این نظام غایی ای که در عالم جمادات هست، یک چیز دیگری باید در متن این عالم خلقت دخالت داشته باشد و این همان است که قرآن از آن تعبیر می کند: «و اوحی فی کل سماء امرها»؛ «خدا در هر آسمانی (البته معلوم است که قرآن می خواهد در همه اشیا بگوید) امر و کارش را به آن وحی کرده یا امرش را به آن ابلاغ کرده است.» (فصلت/۱۲) معلوم می شود یک چیزی، یک ارتباط و اتصال بین این جهان و عالم ربوبی هست و در عالم ربوبی به همه اشیا، یک چیزی که ماهیتش را نمی توانیم تعریف کنیم داده شده است که به موجب آن، کار خودش را منظم انجام می دهد.

بعد می گویند: در سر هر پیچی از پیچ های خلقت، آنجا که عالم بی جان می خواسته به عالم جاندار تبدیل شود، آنجا که در عالم جاندار انسان می خواسته پیدا شود، قرآن به این جاها که می رسد از مسئله ای به نام "وحی" یا "روح" یا "کلمه"، به یک نامی از این ها یاد می کند، یعنی هر جا که یک تنوع اثری و یک اثر جدید پیدا شده است، قرآن آن را معلول یک نفخه الهی می داند که از طرف خدا یک نفخه ای شده است، یک چیزی به دنیا و عالم داده شده که یک امر جدید به وجود آمده است.

عمده درباره انسان است. ایشان درباره انسان معتقدند که انسان را هم همان چیزی انسان کرده است که قرآن از آن تعبیر می کند: «و نفخت فیه من روحی»؛ «از روح خود در او دمیدم.» (حجر/۲۹) یعنی در آن مرحله ای که انسان می خواسته انسان شود، در همان جا که امروز می گویند یک جهشی صورت گرفته است، این جهش یک چنین تحولی است که قرآن از آن تعبیر به نفخه الهی می کند. یک چیزی بالاخره در انسان پیدا شده که در غیر انسان نیست. آن چیز منشأ یک آثاری است.

کانونش کجاست؟ می گویند: نمی دانیم کجاست و بلکه اصلاً محل ندارد، جا ندارد، هیچ جای بدن را نمی توانیم بگوییم جای اوست. دل جای اوست؟ نه. مغز و اعصاب جای اوست؟ نه. تصریح می کنند که جا ندارد ولی من عندالله است. قرآن می خواهد بگوید این طور چیزها از نزد خدا آمده، اینجا نبوده، یعنی انسان را که انسان کردند، با این موادی که در عالم بود نمی شد انسان را انسان کرد، در شرایط تحولی و تکاملی این عالم، حیوان رسید به جایی که یک چیزی از نزد خدا بر او اضافه شد تا انسان، انسان شد.

این خلاصه حرف ایشان است که می گویند: یک چیزی از بالا سرازیر شد، به تعبیر خودشان از بی نهایت بزرگ به این بی نهایت کوچک سرازیر شد، من عندالله است. پس یک چیزی به نام نفخه الهی من عندالله بر انسان اضافه شده است.

البته مقصود تنها انسان اول نیست. ایشان هم قبول دارند در همه انسان ها (این طور است)، چون قرآن هم اختصاص به انسان اول نمی دهد، به همه انسان ها تعمیم می دهد و تصریح می کنند که این شیء جا ندارد و لزومی هم ندارد ما برایش جا معین کنیم و چون می گویند غیر از عنصر ماده و انرژی است، پس اگر بگوییم بعد دارد یا ندارد؟ می گویند ندارد، چون اگر داشته باشد، می شود ماده و به دلیل این که جا ندارد بعد هم ندارد.

این خیلی روشن است و ایشان هم نمی خواهند قایل به بعد برای آن بشوند، بگویند ابعاد دارد. اگر بگویند ابعاد دارد که همان خاصیت ماده را دارد. یک قدرتی هم برای آن قایل هستند که می تواند حاکم و مسلط بر ماده و گرداننده ماده باشد، نه مانند یک خاصیت ماده که محکوم ماده است.

نحوه اثبات اراده در کتاب "راه طی شده" مهندس بازرگان:

اصل کلام ایشان از روزه شروع می شود که روزه برای استقلال انسان و خروج انسان از اسارت طبیعت است. حرف خیلی خوبی است و همین جاست که ما را به فکر می اندازد، آن چیست که می خواهد از طبیعت آزاد شود؟ خود طبیعت که نمی تواند از خودش آزاد شود.

آن چیست که می خواهد با عبادت، با روزه، با نماز از اسارت طبیعت آزاد شود؟ ولی بالاخره می رسند به جایی که حتی کارهای هیپنوتیزرها را قبول می کنند به این که اراده بر بدن مسلط می شود. اراده آن هیپنوتیزر بر این شخصی که تحت تأثیر او قرار گرفته است حکومت می کند و اراده او را تحت تأثیر قرار می دهد و اراده او تمام قوای بدنی را تحت تأثیر قرار می دهد.

به او می گوید: بخواب! بدن فرمان می برد و می خوابد، به او می گوید: بیدار شو! بیدار می شود، به او می گوید: برو! می رود، به او می گوید: بیا! می آید و از آن بالاتر که ما به یک مناسبتی در باب وحی در این باره بحث کردیم و یادمان نبود که ایشان هم در اینجا بحث کرده اند، ایشان کار مسئله تلقین را به این جا می رسانند که می گویند: "جای تردید نیست که گاهی از تلقین به جای داروی بیهوشی استفاده می شود" یعنی یک عضو را که می خواهند جراحی کنند و می خواهند احساس درد نکنند، به جای این که داروی مخدر به کار ببرند، به او فرمان می دهند که درد نکش! فرمان که می دهند، دیگر درد نمی کشد. این نهایت تسلط روح بر بدن یا نهایت تسلط امور روحی بر امور بدنی است یا به قول ایشان نهایت تسلط اراده است بر ماده و انرژی.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۱۷-۱۲۰

کلید واژه ها

روح ماده جهان انسان خلقت مهندس بازرگان

نقد شهید مطهری بر نظر مهندس بازرگان در خصوص روح و اراده

در اینجا از ایشان فقط دو سؤال می کنیم. یکی اینکه آن چیزی که شما اراده و روح در اصطلاح قرآن کریم نه روح در اصطلاح دیگران به قول ایشان (می نامید)، آن چیزی که شما خودتان تصریح می کنید که غیر از ماده و انرژی است و تصریح می کنید که جا ندارد، در هیچ عضوی جا نگرفته و نمی شود گفت در فلان سلول مغز است، آیا آن حقیقت خود آگاه است یا خود آگاه نیست؟ در انسان یک خود آگاهی وجود دارد. ما یک موجود خود آگاه هستیم. آیا خود آگاهی ما مربوط به عنصر مادی است یا مربوط به انرژی های بدن ماست و یا متعلق به عنصر سوم است؟ و آیا شما می توانید بگویید آن عنصر سوم خود آگاه نیست، همان که تلقین می پذیرد، همان که با پذیرش تلقین بر ماده مسلط می شود، خودش خود آگاه نیست؟ اسمی از مسئله خود آگاهی نبرده اند.

ص: ۱۸۷

سؤال دوم این است: آیا آن چیزی که شما می‌گویید عنصر سوم در کنار ماده و انرژی است و می‌گویید: من عندالله آمده است و با ابعاد دیگر وجود انسان فرق دارد، با مردن باقی می‌ماند یا معدوم می‌شود؟ شما که به قرآن استدلال می‌کنید، آیا قرآن درباره هر چه که آن را من عندالله تعبیر می‌کند قائل به بقا نیست؟ نمی‌گویید: «ما عندکم ینفد و ما عندالله باق»؛ (نحل/۹۶) «آنچه که نزد شماست فانی می‌شود.» مقصود از "آنچه که نزد شماست" یعنی آنچه که ما آن را در عالم طبیعت و عالم تغیر می‌بینیم که دائماً کهنه می‌شوند و از بین می‌روند «و ما عندالله باق»؛ «و هر چه که در نزد خداست از بین نمی‌رود»، هر چه که جنبه عنداللهی دارد از بین نمی‌رود. مگر دیگران که می‌گویند روح مجرد (چه منظوری دارند؟) اصلاً مجرد یعنی چه؟ مجرد یعنی ابعاد مادی را مجرد است، از خواص ماده (مجرد است). اگر پیرسیم خود آن در ذات خودش متغیر و متحول است؟ می‌گویید: نه. اگر بگوییم ابعاد مادی دارد؟ می‌گویید: نه. "مجرد است" یعنی اینها را ندارد، یعنی مجرد از این نقایص است. شما که می‌گویید جا ندارد، یعنی مجرد از جاست. معنی مجرد همین است و چیز دیگری نیست.

اگر شما برای آن، خود آگاهی قایل باشید که خیال نمی‌کنم انکار کنید و بقا هم برایش قایل باشید، صد در صد همان حرف آنها را زده‌اید و اگر هم قایل نباشید، مقدماتی که چیده‌اید منتهی می‌شود به این که قایل به اینها بشوید. این است که ما می‌گوییم آنچه که در کتاب ذره بی‌انتهای اثبات شده، به حق اثبات شده است. البته ما یک مناقشات جزئی که به اصل مطلب صدمه نمی‌زند داریم، مناقشات جزئی در آن هست ولی پیکره کتاب، پیکره بسیار صحیحی است و همان حرف روحیون را می‌گویند.

یک مطلبی که ایشان خیلی روی آن تکیه کرده اند این است که گفته اند: به غلط آمده اند آیه قرآن: «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی»؛ «و از تو درباره روح می پرسند، بگو روح از (عالم بالا و) فرمان خدای من است.» (اسراء/۸۵) را گفته اند مقصود روح انسان است و حال آنکه اصلاً مقصود روح انسان نیست. اولاً چه کسی گفته که «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» مخصوص روح انسان است؟ در باب این آیه، اقوال و عقاید زیادی از قدیم گفته اند. یک قول که جزء اقوال ضعیف است این است که «یسئلونک عن الروح» راجع به خصوص روح انسان است. در میان آن اقوال، قول قوی تر قولی است که در تفسیر المیزان هم دیدم، همین را انتخاب کرده است. در قرآن و در کلام پیامبر سخن از روح زیاد آمده است، گاهی به کلمه "روح القدس"، گاهی به کلمه روح الامین: «نزل به الروح الامین علی قلبک»؛ «روح الامین آن را بر قلب تو نازل کرده است.» (شعراء/۱۹۳-۱۹۴)، گاهی درباره عیسی مسیح گفته است: «کلمته القیها الی مریم و روح منه»؛ «و کلمه اوست که آن را به مریم القا نمود و روحی از طرف او بود.» (نساء/۱۷۱) گاهی از موجودی به نام روح نام برده است، می گوید: «یوم یقوم الروح و الملائکه صفا»؛ «روزی که در آن، روح و فرشتگان به صف ایستند.» (نبا/۳۸)، یک جا گفته: «تعرج الملائکه و الروح»؛ «فرشتگان و روح بالا می روند.» (معارج/۴)

در این دو آیه روح را در مقابل ملائکه قرار داده، روزی که روح و ملائکه عروج می کنند به سوی پروردگار. یک جا درباره انسان هم که رسیده است گفته: «و نفخت فیه من روحی»؛ «من از روح خودم در او دمیده ام.» (حجر/۲۹) پس آنچه که قرآن به نام روح می نامد، چیزی از آن در انسان هست. «یسئلونک عن الروح» سؤال درباره انسان هم هست ولی نه فقط سؤال درباره انسان است، سؤال درباره آن حقیقتی است که قرآن از آن به نام "روح" نام برده است و قرآن معتقد است در انسان چیزی از آن روح هست. شما هم دارید همین حرف را می زنید، همان است که وحی هموست، یعنی وحی هم یک جانب امراللهی و من عنداللهی دارد. آن موجودی که حامل وحی است، آن هم باز به نام "روح" نامیده شده است.

به هر حال نمی شود گفت که گفته اند «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» مقصود روح انسان است و حال آنکه ما در هر جای قرآن می رویم می بینیم روح به معانی متعدد استعمال شده است. نه، روح به معانی متعدد استعمال نشده است، روح در همه جا به یک حقیقت گفته شده که در باب وحی صادق است، در باب عیسای روح الله هم صادق است، در باب آن ملکی که به نام روح است صادق است، در باب انسان هم صادق است. در باب انسان هم قرآن می گوید چیزی از آن در انسان هست و الا کسی نگفته (روح) از مختصات انسان است که بعد بگوییم آیات دیگر قرآن این مطلب را نفی می کند.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۲۴-۱۲۵ و ۱۲۰-۱۲۱

کلید واژه ها

روح ماده وحی اراده انرژی خود آگاهی

آیا مسئله روح یک فکر یونانی است؟

برخی از اندیشمندان از جمله مهندس بازرگان بر این عقیده اند که مسئله روح، یک مسئله یونانی است نه اسلامی. من (شهید مطهری) نمی دانم تصور ایشان درباره روح چگونه تصویری بوده است که آن را نفی می کنند؟ چون ایشان تکیه می کنند که مسئله روح، یک فکر یونانی است.

این را عرض کنم که اولاً- بسیاری از حرف های یونانی ها ریشه اش از مشرق زمین است نه از خودشان، مخصوصاً افکار فیثاغورس و افلاطون بسیار ریشه مشرق زمینی دارد و روح یک فکر افلاطونی است نه یک فکر ارسطویی، چون ارسطو منکر بقا است و افکاری که در مشرق زمین که مهد پیغمبران بوده است، بسیاری از آن ها از مبدأ نبوت است، یعنی پیغمبران این فکرها را پخش کرده اند.

ص: ۱۹۰

بنابراین ما اگر فرض هم بکنیم که یونانی‌ها چنین فکری داشته‌اند، نمی‌توانیم آن‌ها را صد در صد به تخیلات فردی و شخصی‌شان پایبند (فرض) کنیم. سقراط که فکر روحی داشته، روشش هم روش پیغمبری بوده، این‌طور که مورخین فلسفه ذکر می‌کنند، روشش هم به روش فلاسفه هیچ شباهتی نداشته است. آن فکر یونانی که در باب روح در میان مسلمین آمد، نه فکر افلاطونی‌اش پذیرفته شد، نه فکر ارسطویی‌اش. یعنی تماماً نه آن پذیرفته شده نه این.

افلاطون معتقد بود که روح یک جوهر جاویدان است که از ازل وجود داشته و بعد که جنین آماده می‌شود، مثل مرغی که بیاید در آشیانه‌جا بگیرد، می‌آید در این آشیانه‌جا می‌گیرد، بعد از مردن هم دو مرتبه بر می‌گردد سر جای اول خودش. ارسطو اصلاً خیلی روحی نبود.

او معتقد بود: نفس انسان با همه تفاوتی که با سایر قوا و نیروهای عالم دارد، در همین دنیا و با بدن پیدا می‌شود، وقتی که بدن پیدا و کامل می‌شود، روح هم همین‌جا حادث می‌شود، هیچ سابقه دنیای قبلی ندارد و بعد هم معتقد شد که روح با مردن بدن فانی می‌شود (اگر چه این را نمی‌شود صد در صد به گردن ارسطو گذاشت).

شاید بسیاری از حکمای اسلامی بخواهند هر طور که هست تحلیل کنند که ارسطو قایل به بقای روح است ولی امروز معتقدند که ارسطو قایل به بقای روح نبوده و در رساله نفس او هم که الآن موجود است، سخنی از بقای روح وجود ندارد.

کلید واژه ها

مرگ اسلام روح فلاسفه

عقیده حکمای اسلامی درباره روح

حکمای اسلامی در پیدایش روح عقیده ارسطو را گرفتند، گفتند روح سابقه قبلی ندارد و یک موجودی نیست که قبلا وجود داشته (روح در همین جا موجود می شود) ولی در ادامه وجود، حرف افلاطون را گرفتند، گفتند ولی بعد باقی می ماند. ارسطو روح را مادی هم می داند.

قدمای فلاسفه اسلامی، فقط قوه عاقله را مجرد دانسته اند. آقای مهندس بازرگان در کتاب "راه طی شده" تصریح می کنند که بله، این عقیده به تجرد روح، عقیده یونانی است ولی هر چه که بشر پیش رفته، حتی خود فلاسفه هم دوره به دوره که آمدند قدری حرف خودشان را کوچک کردند، قبلا می گفتند روح مجرد است، عقل مجرد است، قوه خیال مجرد است، حتی تمام قوای ادراکی مجرد است ولی تدریجا کاستند و کم کم فقط به تجرد قوه عاقله قایل شدند.

اتفاقا قضیه بر عکس است. ارسطو که قایل به تجرد نبود. بوعلی سینا و امثال او فقط قایل به تجرد قوه عاقله شدند و لهذا تنها به معاد روحانی از نظر فلسفی قایل شدند ولی بعدها هر چه که پیش آمده اعتقاد به تجرد روح بیشتر شده، به ملاصدرا و امثال او که رسید، قایل شدند که تمام قوای حیاتی انسان یک وجهه مادی دارد و یک وجهه تجرد و همراه تمام قوای حیاتی مادی انسان یک قوای مجردی هست و انسان وقتی که می میرد، آن که از انسان جدا می شود تنها عقل نیست، عقل است، خیال است، حافظه است، قوه باصره است، قوه سامعه است، همه این هاست.

یک خصوصیتی که حکمای اسلامی برای اولین بار گفته اند و ملاصدرا معتقد شد من از قرآن این جمله را الهام گرفته ام، این است که حتی حرف ارسطویی را هم به عنوان این که روح همراه بدن یک مرتبه پیدا می شود انکار کرد. او چون قایل به تکامل ماده بود و میان مادیات و مجردات بر خلاف دکارت که دوگانگی و تباین قایل است دوگانگی و تباین قایل نبود، گفت خود ماده در حرکات خودش که به (سوی) تکامل می رود، تبدیل به روح می شود. این فکر مجردی که الان در مغز شما هست، یک روزی گندم بوده، یک روزی سبزی بوده، یک روزی گوشت بوده، همان است که به این (فکر مجرد) تبدیل شده است.

ماده در حرکات جوهری خودش به سوی بالا- می رود و هر چه که رو به سوی بالا و تکامل برود به سوی تجمع وجودی می رود و هر چه به سوی تجمع وجودی برود به سوی تجرد می رود، می رود به حدی که خودآگاهی می شود و خودآگاهی مساوی است با تجرد و رقاء همیشگی.

بنابراین، ما حتی نظریه فلاسفه اسلامی را هم نمی توانیم بگوییم از یونانی ها گرفته شده است تا چه رسد به این همه آثاری که در متن اسلام داریم.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۲۳-۱۲۴

کلید واژه ها

عقل روح کمال ماده فلسفه اسلامی خودآگاهی

موارد کاربرد روح در قرآن

آیات قرآن کریم که به طور کلی در آنجا کلمه روح آمده است، آیاتی است که تفسیر و توجیه آنها نیازمند به تدبیر خیلی زیاد است و نمی توان ادعا کرد که خیلی واضح و روشن است، غیر از آیاتی که راجع به خود مسئله روح در قرآن است که بر حیات پس از مرگ دلالت دارد، قرآن این لفظ را برای حقایقی که همه آنها از سنخ روحند، به کار می برد، قرآن به یک سلسله حقایقی که همه مافوق جسم و جسمانی هستند روح اطلاق می کند، به روح القدس به امر خودش و به وحی از آن جهت روح می گوید که یک کیفیت جسمانی نیستند، به طور خلاصه مهمترین کاربرد:

ص: ۱۹۳

الف) کاربرد روح در عرض ملائکه در قرآن در بعضی از آیات، از روح به عنوان یک امر و حقیقتی در عرض ملائکه نام برده می شود، ولی معلوم می شود که به هر حال از سنخ این موجوداتی که ما می بینیم و حس می کنیم (مثلاً از سنگی، از درختی، از کوهی، از دریایی، از ستاره ای، از یک چنین چیزی) نیست، یک چیزی است از نوع اموری که ما حس و لمس نمی کنیم. می فرماید: «یوم یقوم الروح و الملائکه صفا»؛ «آن روزی که روح و ملائکه در یک صف بایستند.» (نبأ/۳۸)

ظاهر تعبیر این است که روح از نوع ملائکه هم نیست، چون آن را در عرض ملائکه قرار می دهد، جبرئیل یکی از ملائکه است، میکائیل یکی از ملائکه است و این تناسب ندارد که یکی از ملائکه را در عرض عموم ملائکه ذکر کند: "روح و ملائکه در یک صف می ایستند". یا در آیه دیگری می فرماید: «تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر»؛ «در شب قدر ملائکه و روح نازل می شوند.» (قدر/۴) باز ملائکه در عرض روح و روح در عرض ملائکه قرار می گیرند.

در یک آیه دیگر می فرماید: «ینزل الملائکه بالروح من امره»؛ «ملائکه را به روح به امر خود فرود می آورد.» (نحل/۲) اینکه باء "بالروح" آیا باء استعانت و استمداد است و در واقع این طور است که ملائکه با استمداد روح فرود می آیند، یا باء ملامت و مصاحبت است یعنی ملائکه با روح فرود می آیند، در مدعای ما که قرآن ملائکه و روح را در کنار یکدیگر ذکر می کند تغییری نمی دهد و در این جهت دلالت آیه کافی است و در همین جاست که حدیثی از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده و ایشان گفته اند: «روح غیر از ملائکه است» و به همین آیه استدلال کرده اند که قرآن روح را با ملائکه یک چیز نمی گیرد.

ب) نسبت روح و روح القدس و روح الامین در قرآن کلمه روح گاهی به کلمه "امین" و گاهی به کلمه "قدس" توصیف شده است: «نزل به الروح الامین* علی قلبک»؛ «روح الامین قرآن را بر قلب تو فرود آورده است.» (شعراء/ ۱۹۳ و ۱۹۴) یا در آیه دیگر: «قل نزله روح القدس من ربک»؛ «بگو این را روح القدس از ناحیه پروردگار تو فرود آورده است.» (نحل/ ۱۰۲)

چون در بعضی آیات دیگر هست که جبرئیل قرآن را بر پیغمبر (ص) نازل کرده است، گفته اند: پس کلمه روح القدس و روح الامین کنایه ای از جبرئیل است.

همچنین شاید بعضی گفته باشند که در آن آیه: «یوم یقوم الروح و الملائکه»؛ «روزی که آن روح و فرشتگان به صف ایستند.» (نبا/ ۳۸)؛ مقصود خصوص جبرئیل است که به طور جداگانه ذکر شده که این حرف بعید است ولی علامه طباطبایی (ره) این حرف را قبول ندارند که حتی مقصود از روح الامین و روح القدس جبرئیل باشد، بلکه می گویند: از آیات قرآن این چنین فهمیده می شود: ملائکه که وحی را نازل می کنند، همراه آن، حقیقتی هست که قرآن نام آن را روح گذاشته است و حامل وحی در واقع آن روح (همان روح الامین و روح القدس) است، نه اینکه جبرئیل حامل وحی باشد، جبرئیل حامل وحی نیست. این عقیده ای است که ایشان در اینجا اظهار می دارند.

ج) کاربرد روح همراه وحی در قرآن در بعضی از آیات، روح با کلمه وحی توأم شده است، مثل اینکه در این آیه می فرماید: «و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان»؛ «و همین گونه ما روحی از امر خود (به صورت قرآن) به تو وحی کردیم، (وگرنه) تو نمی دانستی کتاب و ایمان چیست؟» (شوری/ ۵۲) ما روحی از امر خودمان (راجع به کلمه "از امر" بعد صحبت می کنیم که در اغلب این آیات کلمه "از امر" آمده است) به تو وحی فرستادیم. گفته اند آن که خداوند وحی فرستاده آیات قرآن است، پس اینجا همان نفس آیات قرآن به روح تعبیر شده است. البته مانعی ندارد که ما آیات قرآن را از (نوع) آن حقایق (بدانیم).

مسلم آیات قرآن وقتی بر قلب پیغمبر نازل می شود، به صورت یک حقیقت نازل می شود و بعد صورت لفظی پیدا می کند و به هر حال: "ما روحی از امر خودمان به تو وحی کردیم". پس به قول این آقایان یکی از موارد اطلاق کلمه روح، خود آیات قرآن است ولی علامه طباطبایی مدعی هستند که در اینجا هم مقصود از کلمه روح، خود آیات قرآن نیست، همان حقیقتی است که در جاهای دیگر روح الامین و روح القدس گفته است.

به اعتبار اینکه خود او هم کلمه الله است و قرآن این چیزها را کلمات الهی می نامد، وقتی که می فرماید: «اوحینا الیک روحا من امرنا» معنایش این است که روح الامین را که از امر ما و از جنس امر ماست، بر تو فرو فرستادیم. اصلا معنای «اوحینا الیک روحا من امرنا»، تقریبا "نزلنا روح القدس من امرنا" می شود، ما روح القدس را از امر خودمان بر تو نازل کردیم.

مقصود از روح در اینجا به عقیده ایشان خود آیات قرآن نیست، بلکه همان حقیقت حامل وحی است، و مقصود از "اوحینا" هم در اینجا یعنی "فروود آوردیم" که روی این جهت مقداری بحث می کنند، می گویند همان طوری که به عیسی مسیح روح گفته شده است که یکی از تعبیرات قرآن است به آن حقیقت هم که روح گفته شده است، مقصود این است.

د) کاربرد روح همراه حضرت عیسی و نزول آن بر حضرت مریم در قرآنیکی دیگر از مواردی که باز کلمه روح در قرآن اطلاق شده است، بر شخص عیسی بن مریم است که لقب روح الهی گرفته است: «و کلمته القیها الی مریم و روح منه»؛ «عیسی کلمه خداست که او را به سوی مریم القاء فرمود و این عیسی، روحی از اوست.» (نساء/۱۷۱) این هم جایی است که در قرآن این کلمه استعمال شده است.

یکی دیگر (از موارد استعمال کلمه روح) در مورد مریم است، آنجا که مریم بنا بر آنچه قرآن تصریح می کند که حامله شد ولی نه از یک انسان، بلکه خداوند فرشته ای یا حقیقتی غیر از فرشته را فرستاد و او به یک شکل خاصی، این آمادگی را در او به وجود آورد. اینجا هم که به اصطلاح حیات بخشی در کار است، باز کلمه روح آمده است.

تعبیر این است: «فارسلنا الیها روحنا»؛ «ما روح خود را به سوی مریم فرستادیم.» «فتمثل لها بشرا سويا»؛ «او در نظر مریم به صورت یک بشر معتدل متمثل شد.» (مریم/۱۷) که خود «فتمثل لها بشرا سويا» نشان می دهد بشر نبود ولی به صورت یک بشر بر مریم ظهور کرد. اینجا هم باز «فارسلنا الیها روحنا» است که بعید نیست بگوییم این همان روحی است که در آیات دیگر با ملائکه ردیف قرار داده شده است و قرآن می خواهد بگوید ما همان را فرستادیم.

ه) استعمال روح در تأیید مؤمنین در قرآنایات دیگری که باز کلمه روح در قرآن کریم آمده است زیاد است، مثل مواردی که به عنوان تأیید مؤمنین است. در یک جا در باب تأیید مؤمنین می فرماید: «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه»؛ «خدا ایمان را در دل های آنها ثبت کرد و آنها را به وسیله روحی از خود تأیید کرد.» (مجادله/۲۲)

مقصود از روح در اینجا چیست؟ آیا مقصود همان حقیقتی است که در عرض ملائکه ذکر می شود (یعنی او را مؤید اینها قرار داد) یا مقصود یک حالت معنوی است، یک القاء معنوی است به قلوب مؤمنین، یک نور معنوی است بر قلوب مؤمنین که فرود می آید، همان را قرآن روح نامیده است، مثلا خداوند الهامی به قلب آنها فرستاد، قدرتی و قوه ای به قلب آنها فرستاد و همان را روح الهی می نامد، یک تأییدی که از ناحیه خدا رسیده است، آن را روح الهی می نامد؟ بعید نیست همین دومی باشد.

و) استعمال روح به معنای تعدیل و تکمیل کردن وجود آدمی یکی دیگر از مواردی که تعبیر روح در قرآن کریم آمده است، آن جایی است که درباره انسان و یا انسان ها به طور کلی آمده است. درباره آدم که البته از مجموع آیات معلوم می شود که به هر حال به آدم اول اختصاص ندارد، می فرماید: «ثم سویه و نفخ فیہ من روحہ»؛ «سپس او را تسویه کرد و از روح خود در او دمید.» (سجده/۹)

می گویند: معنای تسویه همان تعدیل کردن و تکمیل کردن است. ظاهرش این است که پس از آنکه خلقت جسمانی آدم را تکمیل کرد، از روح خود در او دمید.

در آیه دیگر راجع به همان آدم اول می فرماید: «فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له ساجدین»؛ «وقتی که او را تکمیل کردم و از روح خود در او دمیدم، پس شما او را سجده کنید.» (حجر/۲۹)

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۲۹-۱۳۲

کلید واژه ها

وحی حضرت عیسی (ع) روح خدا قرآن مؤمن فرشتگان

نظر مفسرین در خصوص «یسئلونک عن الروح»

آیاتی در قرآن وجود دارد که به کلمه روح اطلاق شده است. ظاهراً هم در سوره های مکیه آمده و هم در سوره های مدنیه و حتی همین سوره بنی اسرائیل را که در آن آیه «یسئلونک عن الروح» آمده، سوره مکیه می دانند. در این سوره این مطلب آمده است: «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی»؛ «از تو درباره روح پرسش می کنند، بگو روح از امر پروردگار من است.» (اسراء / ۸۵)

در اینجا باز مسئله ای مطرح شده که اولاً مقصود از روح در اینجا چیست که سؤال کرده اند؟ بعد این جواب چطور جوابی است؟ آیا واقعا در اینجا جواب حقیقی را خواسته بیان کند یا خواسته بگوید شما درباره آن سؤال نکنید، این چیزی نیست که ما برایش تعریفی بکنیم تا شما بتوانید به ماهیت و حقیقت آن پی ببرید؟ راجع به هر دو جهتش (بحث شده است).

ص: ۱۹۸

در (میان) مفسرین چنین قولی هست. مفسرین در این زمینه اختلاف کرده اند که این روحی که مورد سؤال است یعنی چه؟ چه بوده که مورد سؤال بوده است؟ بعضی گفته اند چون قبلا- در بعضی آیات دیگر نام روح در عرض ملائکه آمده بوده است، این سؤال به وجود آمده که این روحی که غیر از ملائکه است، آن دیگر چیست؟ پس مورد سؤال آن است.

بعضی گفته اند نه، مقصود از روح در اینجا خود قرآن است. همان کسانی که گفته اند در آیه «و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا»؛ «و همین گونه ما روحی از امر خود را به تو وحی کردیم.» (شوری / ۵۲) مقصود از روح، خود آیات قرآن است، (گفته اند) اینجا هم وقتی سؤال کرده اند: «یسئلونک عن الروح» یعنی وقتی درباره قرآن از تو سؤال می کنند، بگو این از امر پروردگار است، یعنی امری است که از ناحیه پروردگار نازل شده است.

بعضی هم گفته اند که مقصود از روح در اینجا جبرئیل است. اینها همان کسانی هستند که روح الامین و روح القدس را مساوی با جبرئیل می دانند و گفته اند هر جا که در قرآن روح آمده است و هر جا که مخصوصا در عرض ملائکه قرار گرفته، مقصود جبرئیل است. پس وقتی سؤال کردند: «یسئلونک عن الروح» یعنی از ماهیت جبرئیل (سؤال کرده اند) و گفته اند این که گفته می شود حامل وحی است، بر پیغمبر نازل می شود و با پیغمبر سخن می گوید، چیست؟

این را برای ما تعریف کن. بعضی هم گفته اند مراد از روح در اینجا همین روح انسانی است که در آن آیات آمده است: «و نفخت فیه من روحی»؛ «از روح خود در او دمیدم.» (حجر / ۲۹)، سؤال از روح انسان کرده اند که مقصود چیست؟ و جواب داده شده است که: «من امر ربی».

بعضی دیگر از جمله علامه طباطبایی (نظرشان) این است که سؤال از روح به معنی خاص نیست، سؤال کنندگان می دیده اند ذکر روح در قرآن زیاد آمده است، یک جا: «یوم یقوم الروح و الملائکه صفا»؛ «روزی که آن روح و فرشتگان به صف ایستند.» (نبأ/ ۳۸) یک جا: «ینزل الملائکه بالروح من امره علی من یشاء من عباده»؛ «فرشتگان را با روح به امر خود بر هر کس از بندگانش که بخواهد نازل می کند.» (نحل/ ۲) و جای دیگر: «و ایدهم بروح منه»؛ «با روحی از جانب خود تقویتشان کرده است.» (مجادله/ ۲۲) که خیلی در قرآن کلمه روح آمده است، می دیده اند این کلمه خیلی استعمال شده است، گفته اند این روح چیست که مرتب می گوید روح، در انسان روح، در پیامبران روح، روحی در مقابل ملائکه، این چیست؟

جواب آمده است: «قل الروح من امر ربی». ایشان خودشان معتقدند که این جواب همان جواب واقعی است، نه جوابی که در واقع این است که در این موضوع سؤال نکنید.

چیزی که قرآن آن را روح می داند، فرض این است که اجزاء ندارد. وقتی سؤال کردند درباره روح برای ما سخن بگو، روح که اجزا ندارد تا او بگوید روح آن چیزی است که از فلان شیء و فلان شیء به وجود آمده و روح برای غایتی یا لااقل برای غایتی که آن شخص آن را بشناسد به وجود نیامده است.*

پس یگانه راهی که باقی می ماند این است که روح را به خدا تعریف کنند: روح از امر پروردگار است، آن چیزی است که امر پروردگار است و ناشی از امر پروردگار است.

*اگر روح برای غایتی هم به وجود آمده باشد، آن غایت از خود روح مخفی تر است. غایت (روح) این است که به سوی خداوند بازگردد. تازه او (سؤال کننده) بازگشت به سوی خدا را نمی داند چیست.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۳۲-۱۳۶

کلید واژه ها

قرآن خدا جبرئیل روح فرشتگان

تفاوت معنای کلمات «امر و خلق» در قرآن

کلمه 'امر' در قرآن کریم آنجا که به خدا نسبت داده شود (ناظر به وجود دفعی اشیا است) نه آنجا که به خدا نسبت داده نشود. گاهی 'امر' در قرآن آمده و به ما نسبت داده شده است، مثلاً: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم»؛ «خدا را اطاعت کنید و از پیامبر و کاردارانی که از شما هستند فرمان برید.» (نساء / ۵۹) اینجا معنایش این است: کسانی که صاحبان امر شما هستند (در واقع متصدیان امر شما) یا در جاهای دیگری کلمه 'امر' به اشیا نسبت داده شده است.

ولی کلمه 'امر' آنجا که به خدا نسبت داده می شود و هر وقت 'امر الله' و 'امره' گفته می شود وجه انتساب اشیا است به خدا مستقیماً بدون دخالت عامل زمان و مکان، یا به عبارتی که این آقایان می گویند وجود دفعی اشیا است نه وجود تدریجی، بر خلاف 'خلق' که هر وقت در قرآن کلمه 'خلق' را نام می برد نظر به ایجاد تدریجی اشیا دارد: خداوند آسمان و زمین را در شش روز (حالا مقصود از شش روز هر چه می خواهد باشد) خلق کرده است.

خدا آن کسی است که نطفه را در رحم به صورت علقه در آورد، علقه را به صورت مضغه در آورد، آن وقت مضغه را استخوان ها کرد، بعد استخوان ها را چین کرد. هر جا کلمه 'خلق' در قرآن گفته می شود، عنایت به وجود تدریجی اشیا است، یعنی اشیا از آن جهت که به علل زمانی و علل مکانی خودشان ارتباط دارند.

ص: ۲۰۱

وقتی 'امر' گفته می شود توجهی هست به وجود دفعی، آنجا که می رسد دیگر صحبت تدریج در کار نیست: «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون»؛ «امر پروردگار این است: چیزی را بخواهد اراده کند و بگوید 'کن' (همان 'کن' گفتن فعل خداوند است)، همان طور که حضرت امیر (ع) فرمود: «قوله فعله»؛ «قول خداوند همان نفس فعل خداوند است» باش! پس می شود. (یس / ۸۲)

یا: «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر»؛ «امر ما جز یکی بیشتر نیست چون چشم برهم زدنی.» (قمر / ۵۰)

وقتی می خواهند یک چیزی را کم زمان تر یا بی زمان تر (از هر زمانی معرفی کنند می گویند) چشم بهم زدن. ظاهرا 'لمح' همان به هم زدن چشم است، یعنی دیگر تدریج و وقت و زمان و این جور چیزها در آن نیست.

در یک آیه قرآن هم هست: «الا- له الخلق و الامر»؛ «آگاه باش که هم خلق از آن اوست و هم امر.» (اعراف / ۵۴) آقایان این طور استنباط می کنند: در قرآن هر جا که کلمه 'امر' آمده و امر را به خدا نسبت داده است (امر خدا)، اگر گفت یک چیزی امر خداست، یعنی یک وجودی است غیر تدریجی و غیر زمانی، 'خلق' نیست، 'امر' است. شما از روح سؤال کردید، روح از خلق خدا نیست، از جنس امر خداست نه از جنس خلق خدا.

این طور معنی می کنند: «یسئلونک عن الروح قل الروح من ('من' را 'من' جنس می گیرند) امر ربی»؛ «از تو درباره روح می پرسند، بگو روح از جنس امر پروردگار است» (اسراء / ۸۵)، نه از جنس خلق پروردگار. آسمان از جنس خلق پروردگار است، زمین از جنس خلق پروردگار است، کوه و دریا از جنس خلق پروردگار است ولی روح از جنس امر پروردگار است، از جنس آن است که: «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر»، از جنس آن است که: «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون»، از آن که خواستش عین وجود و ایجادش است، دیگر هیچ حالت منتظره ای در وجود او نیست.

آن وقت جاهای دیگر هم که کلمه 'من امره' آمده است، همه را همین طور معنی می کنند: «ینزل الملائکه بالروح من امره»؛ «ملائکه را فرود می آورد به کمک روح یا با روح.» (نحل / ۲)

«من امره» یعنی از آن که از جنس امر پروردگار است. همه این ها تعریف و بیان ماهیت است به آن مقداری که می شده بیان ماهیت کنند. کلمه «من امره» یا «من امر الله» در قرآن زیاد آمده است و هر چه که آمده است جنس را بیان می کند، یعنی 'از جنس امر پروردگار'!

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۳۶-۱۳۸

کلید واژه ها

روح خلقت امر الهی لغت شناسی قرآن خدا

دو وجهه روح انسان

در قرآن کریم آمده است که:

«و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلا»؛ «و از تو درباره روح می پرسند، بگو روح از (عالم بالا) و فرمان خدای من است و شما از علم جز اندکی داده نشده اید.» (اسراء / ۸۵)

عده ای از پیامبر اکرم (ص) پرسیدند که این روح که در قرآن آمده است، در انسان هم دمیده می شود و حامل وحی هم هست، جنس آن چیست؟ آن را برای ما تعریف کن. خداوند فرمود که: به آن ها بگو روح از جنس امر پروردگار است.

چون این شامل روح انسان هم می شود، طبعاً در مورد روح انسان هم این نتیجه را می گیرند که انسان هم دارای دو وجهه و دو جنبه وجودی است: وجهه خلقی و وجهه امری هر دو را دارد:

«فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین»؛ «پس وقتی آن (انسان) را پرداختم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده درافتید.» (سوره حجر / ۲۹)

ص: ۲۰۳

هر جا «اذا سویته» یا «ثم سواه» آمده است، این "سواه" جنبه مادی انسان را بیان می کند که جنبه مادی، زمانی و مکان و تدریجی است. «نفخت فیه من روحی» نیز جنبه امری او را بیان می کند.

انسان در خلقت تدریجی خودش به جایی می رسد که "من عندالله" از نزد پروردگار به او چیزی اضافه می شود. همه چیز از نزد پروردگار است، ولی "از نزد پروردگار" که گفته می شود مقصود این است:

به اینجا که می رسد، نه از چیزهایی که الآن در نزد شما هم هست، از بالاتر از نزد شما و از بالا (چیزی) سرازیر می شود، یعنی یک چیزی از نزد پروردگار بر وجود خلقی اضافه شد که نفس وجود آن، دیگر وجود تدریجی نیست.

البته باز این نه به معنای آن است که قبلا- یک چیز درست و کامل شده ای در یک جایی بود و آوردند، آن طور که نظریه فلاسفه قبل از ارسطو مانند افلاطون بوده است. حتی لزومی ندارد که بگوییم مقارن با این ماده یک دفعه امری خلق شده و حتی می توانیم بگوییم همین ماده در سیر تکاملی خودش، وجود امری پیدا کرده است؛ یعنی مانعی ندارد که شیئی وجود خلقی داشته باشد و وجود خلقی منتهی به وجود امری شود، وجود زمانی مبدل به وجود غیر زمانی شود.

حرفی که ملاصدرا در این زمینه گفت این بود. آن وقت رفت دنبال آیه دیگر و گفت آن آیاتی که در سوره مؤمنون هست فقط جنس را بیان می کند اما بیان نمی کند که این جنس که "من عندالله" از نزد پروردگار است، به چه شکل و به چه کیفیت پیدا شد؟

"از نزد پروردگار" افکش بالاتر از این افق است و هر چیزی که نو به وجود می آید، بالاخره اراده پروردگار است که آن را به وجود می آورد:

«و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم»؛ «و هر چه هست، خزانه های آن نزد ما است و ما آن را جز به اندازه معین نازل نمی کنیم.» (حجر/۲۱)

هر چیزی که به وجود می آید از ناحیه پروردگار فرود می آید، یعنی اراده پروردگار است که در واقع منتزل شده و به این صورت در آمده است.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۳۸-۱۳۹

کلید واژه ها

روح انسان خلقت وحی

روح؛ وجه امری انسان

مضمون آیه سوره مؤمنون این است که بعد از اینکه مراتب خلقی انسان را می گوید: علقه و مضغه و استخوان و... می گوید: «ثم انشأناه خلقا آخر» (مؤمنون/۱۴) ما همین را چیز دیگرش کردیم، غیر از این که بگویند "چیز دیگر" تعریف دیگری ندارد. همین که در آیات دیگری می گوید: «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی»؛ «پس وقتی آن را پرداختم و از روح خود در آن دمیدم.» (حجر/۲۹) در اینجا تصریح می کند که همین را خلق دیگرش کردیم.

ولی به هر حال آنچه مسلم است، از آیات قرآن چنین استنباط می شود که انسان دارای دو وجه وجودی است: وجه خلقی و وجه امری و آن وجه امری است که در بعضی جاها روح نامیده شده است، همان طوری که روح در غیر انسان هم اطلاق شده است، همچنان که اگر ما حقیقت وحی را هم روح بدانیم، باز درست گفته ایم چون وحی الهی هم مسلم یک حقیقتی است که از افق مافوق زمان و مکان بر افق زمان و مکان وارد می شود، یعنی آن هم از جنس امر پروردگار است، یعنی یک وجود تدریجی نیست که باید نطفه اش در طبیعت پیدا شود و در زمان و مکان تکامل پیدا کند تا وحی شود، زمینه که اینجا آماده شد، وحی هم امر پروردگار است که فرود می آید.

ص: ۲۰۵

این، خلاصه توجیهی است که علامه طباطبایی کرده اند و البته این ابتکار ایشان نیست، قبل از ایشان، دیگران این حرف را گفته اند و حتی در کلمات ملاصدرا هم همین حرف ها هست که "امر" با "خلق" در قرآن فرق می کند و از این موارد استعمال مختلف، این استنتاج ها را خواسته اند بکنند. ولی یک مطلب هست و آن این است که این آقایان مدعی هستند غیر از روحی که در عرض ملائکه قرار گرفته است و غیر از روحی که در مورد وحی است (اعم از اینکه خود آیات قرآن باشد یا فرشته حامل وحی باشد) در مورد موجودات این عالم، در مورد غیر انسان، دیگر کلمه روح اطلاق نشده است، یعنی مثلا ما در قرآن یک چیزی نداریم که استنباط شود گیاهان هم دارای نوعی روح به این معنا هستند یا حیوان ها هم دارای نوعی روح که یک موجود امری باشد هستند (در حیوان اثبات این مدعا) قدری مشکل تر است، بعضی یک نوع استدلالی می کنند، یا در جمادات این عالم، مثلا نفت که به وجود می آید، بالاخره ترکیبی است از عناصر و این عناصر که ترکیب می شوند شیء ثالثی با خواص دیگری به وجود می آید، دیده نشده است که قرآن نام روح بر این ها بگذارد، ولی در مورد انسان قدر مسلم گفته است و در مورد حیوان الان نمی توانم اظهار نظر قطعی کنم که هست یا نیست.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۳۹-۱۴۰

کلید واژه ها

روح انسان وحی فرشتگان خلقت

ریشه های فلسفی توجیه وجود روح در انسان

مطلب دیگر در خصوص توجیه مسئله روح این است که ببینیم از جنبه علمی و فلسفی، این فرضیه ای که منتهی شده به فرضیه روح، از کجا پیدا شده است؟

ص: ۲۰۶

اصلاً این فکر از کجا پیدا شده؟ یکی از دو ریشه این فکر مسئله ای است که در قدیم هم مطرح بوده، امروز هم مطرح است، شاید شکلش فرق کند به نام مسئله "ماده و قوه" (البته اینجا قوه به مفهوم فلسفی عرض می کنم، یعنی مبدأ حرکت و مبدأ اثر که با اصطلاح علمای فیزیک قدری فرق می کند).

گفته اند: اجسام و اجرامی که ما در عالم می بینیم، در جسمیت و جرمیت و در بسیاری چیزها با همدیگر مشترک هستند، اینها همه اجسام هستند: آب یک جسم است، آتش هم یک جسم و جرم است، هوا هم یک جسم و جرم است.

این ها در جسم بودن و در ماده بودن مانند یکدیگر هستند، پس چرا در خواص با یکدیگر اختلاف دارند؟ منشأ اختلاف خاصیت چیست؟ آمدند مرکبات را تجزیه کردند، بالاخره به عقیده خودشان به یک اشیایی رسیدند که آنها را دیگر بسیط دانستند، مخصوصاً بحث ها را روی بسایط بردند. اگر چه آن بسایط قدیم را امروز بسیط و عنصر نمی دانند ولی در اصل فرضیه فلسفی فرق نمی کند، علم امروز هم بالاخره مرکبات را منتهی به بسایط می داند. علم فرق کرده، فلسفه در این جهت فرق نکرده، فلسفه می گوید مرکبات باید منتهی شود به بسایط، علم هم می گوید مرکبات باید منتهی شود به بسایط. علم مرکبات را منتهی می کرد به بسایط علم قدیم، خیال می کرد آن بسایط آب و خاک و هوا و آتش است.

بعد معلوم شد که نه، بسیاری از این ها اصلاً خودشان مرکبند و بسایط و عناصر چیز دیگری هستند. می رفتند سراغ عناصر، می گفتند مرکبات را با عناصر می شود توجیه کرد اگر چه توجیه آنها هم توجیه کاملی نیست، می گوئیم که چند عنصر وقتی با یکدیگر ترکیب می شوند، چون هر کدام خاصیت جداگانه ای دارند، این روی آن اثر می گذارد، آن روی این اثر می گذارد، این چیزی از اثر خودش را به آن می دهد و آن چیزی از اثر خودش را به این می دهد، وقتی اثرهایشان را به همدیگر دادند، بعد یک خاصیت متوسط پیدا می شود، مزاج (یعنی یک خاصیتی که متوسط است، یعنی حد وسط میان خاصیت های مختلف) در این مجموع پیدا می شود. آیا به همین (صورت) می شود وجود یک مرکب را توجیه کرد یا نه؟ یک عده می گفتند: بله، یک عده می گفتند: نه.

عده ای که می گفتند: نه، می گفتند تازه وقتی مزاج پیدا شود، باید یک قوه جدید در اینجا به وجود آید، به اصطلاح یک صورت نوعیه جدید باید به وجود آید تا مرکب شود و الا صرف اینکه بگوییم عناصر در یکدیگر اثر گذاشته اند، برای توجیه مرکب کافی نیست. بالاخره می رفتند سراغ عناصر که خود عناصر چرا اختلاف دارند؟ این ها که در ماده بودن با همدیگر مشترک هستند و "حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد" امور متشابه باید خاصیت های متشابه داشته باشد، در جسمیت و جرمیت که با همدیگر شریکند، پس چرا خاصیت ها مختلف است؟ اینجا بود که مسئله قوه مطرح می شد. دیگر نمی شد با خود ماده، این اختلاف خاصیت ها را توجیه کنند، بگویند که در ماده، ماده دیگری است، چون باز ماده، ماده است و خاصیت یکی می شود.

می گفتند قوه ها و نیروها مختلف است، نوع نیروها مختلف است. آیا این نیروها عرض است یا جوهر و عرض؟ می گفتند اگر عرض باشد، خود عرض، ناشی از جوهر است، باید ناشی از خود ماده باشد. باز اشکال عود می کند که ماده چه طور شد که عرض های مختلفی ایجاد کرد؟ پس باید آن خودش جوهری باشد و متحد با این ماده باشد که ناشی از ماده هم نباشد، چون اگر ناشی از ماده باشد همان اشکال دو مرتبه عود می کند. پس ماده در عالم یکی است، قوه در عالم مختلف است. روی یک حساب هایی هم می گفتند: قوه باید وجود جوهری داشته باشد. وجود عناصر مختلف را روی این حساب توجیه می کردند.

"قوه" در ذی حیات ها:

پس در واقع آنها به دو عنصر (به اصطلاح فلسفی نه به اصطلاح علمی) اعتقاد داشتند، عالم را "دو حقیقتی" می دانستند: ماده، قوه. ولی برای این قوه ها تا (مرتبه) ذی حیات ها اهمیت زیادی قایل نبودند، می گفتند قوه یک امری است که حال است، در همه ماده حلول دارد و با پیدایش ماده پیدا می شود، با فنای ماده هم فانی می شود. تا می رسید به ذی حیات ها، اینجا قوه یک شکل دیگری پیدا می کرد و به یک علت خاصی نام "نفس" روی آن می گذاشتند. تا می رسید به انسان، قوه در انسان بالخصوص به دلایل خاصی یک شکل خاص پیدا می کرد که با آن قوه هایی که قبلاً فرض کرده بودند قابل توجیه نبود.

یکی (از آن دلایل) همین استعداد بی نهایت و آرزوهای بی نهایت در انسان است و یکی مسئله ادراک کردن کلیات و مسایل دیگر. می گفتند آن قوه (یعنی آن مبدأ اثر) که در انسان هست با مبدأ اثرهایی که در غیر انسان هست تفاوت هایی دارد که حتی از جنس آن قوه ها هم نمی تواند باشد.

این بود که برای آن یک جنبه من عنداللهی قایل می شدند، زاید بر آنچه که برای اشیاء دیگر (قایل بودند)، یعنی برایش جنس دیگری قایل بودند، همان مسئله «من امری»، به این تعبیر که قوه های دیگر وجودشان می تواند وجود خلقی و وجود زمانی و مکانی باشد اما این قوه که در انسان هست وجودش نمی تواند وجود خلقی و زمانی باشد، باید وجودش وجود دیگری باشد که بعد، از این نتیجه های دیگری گرفته می شد: بقای انسان، انسان چون جنبه امری دارد وجودش باقی می ماند

و...

ص: ۲۰۹

مسأله حیات و ارتباط آن با روح یک مسئله بسیار قابل توجهی است. قدما این را به شکل دیگری می گفتند، آنها می گفتند: اگر ماشینی یا اتاقی یا ساختمانی بسازیم، از روز اول رو به انهدام و فرسودگی می رود ولی موجود زنده از اولی که پیدا می شود رو به تکامل می رود، بعد رو به فرسودگی، گو این که آنها آن فرسودگی را هم فرسودگی واقعی تلقی نمی کردند و می گفتند: آن قوه ای که رو به تکامل می رود فرسوده نمی شود، آن قوه ارتباطش را با آن موجودی که داشت تکمیلش می کرد، تدریجا قطع می کند. می گفتند پس این خود دلیل بر آن است که حیات، خودش یک حقیقتی است حاکم بر ماده.

اگر بخواهیم سخن قدما در باب حیات را با تعابیر امروزی بیان کنیم باید گفت که: در این جهان دو قانون هست: حیات و موت. از آن جهت که در ارکان هستی این عالم ماده و انرژی دخالت دارد، این ها بیشتر عالم موت هستند و آن عنصر سومی که بر این عالم حکومت می کند، عالم تجدید حیات و زندگی است، آن از آن طرف زنده و نو می کند، این ها از این طرف کهنه می کنند، کار می کنند که لازمه کار کردن کهنه کردن و فرسودگی است. پس کهنگی و فرسودگی از اینجا پیدا می شود، نوی از آنجا. اگر آن نبود، این به تنهایی نمی توانست نوی را توجیه کند.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۴۰-۱۴۲ و ۱۴۶-۱۴۷

ص: ۲۱۰

ظرفیت علمی انسان و مسئله تجرد روح با دیدگاه مادی

درباره انسان، کسانی که قایل به تجرد روح شده اند (معنایش این است که خود روح یک عنصر مادی و ماده نیست) به چیزهای زیادی و از جمله به دو چیز استدلال کرده اند، یکی مسئله ظرفیت علمی انسان است. گفته اند که ظرفیت علمی انسان بی نهایت است. ما قدر مسلم یک ظرفیت علمی داریم، یعنی ما ظرفیت داریم که مسایلی را بدانیم، باز ظرفیت داریم که مسایل دیگری را هم بدانیم و... این مسئله مطرح است که آیا این ظرفیت محدود است یا نامحدود؟ اگر ما جایگاه علم را همین جسم خودمان مثلا سلول های مغز بدانیم، بالاخره باید قایل به محدودیت بشویم، نمی تواند نامحدود باشد، چون هر یک جمله ای که ما یاد می گیریم یا هر تصویری که از دنیای بیرون در ذهن ما پیدا می شود، در واقع معنایش این است که این در یک نقطه معین از نقاط مغز ما (در یک سلولی یا در گوشه یک سلولی) ثبت و ضبط می شود. آن وقت یک صورت دیگر که پشت سر آن می آید، لابد در جای دیگر می آید، یعنی دیگر روی آن عکسبرداری نمی شود، چون اگر روی آن بیاید یک ظرفیت مادی دو مظلوف را در آن واحد در خودش جا نمی دهد. لابد آن در سلول دیگری یا در جای دیگری می آید.

باز یک صورت دیگری، یک معنی دیگری، یک شعر دیگری، یک مطلب دیگری، یک قانون علمی دیگری حفظ می کنیم. باید بگوییم هر کدام از این ها یک جای معینی در مغز ما دارد و بالاخره مغز ما محدود است. اگر بگوییم صدها میلیون مراکز مغزی هم داریم، بالاخره محدود است، یعنی اگر انسان عمرش وفا کند و تمام ظرفیت خودش را به فعلیت برساند، یک روزی می رسد که اصلا استعداد یادگیری در او هیچ باقی نیست، دیگر جای خالی ندارد، درست مثل صفحه کاغذی است که هر نقطه اش که می شده روی آن بنویسند نوشته اند، دیگر جای خالی برای آن باقی نمانده و نخواهد ماند.

محدودیت ظرفیت مغزی دلیلی است بر وجود روح:

یک فرضیه دیگر این است که رابطه مغز با معلومات رابطه ظرف و مظلوف نیست، بلکه به اصطلاح مغز و مخ فقط یک آلت ارتباط با ظرفیت واقعی است و ظرفیت واقعی معلومات و اندیشه‌ها (یعنی آن حالتی که ما حضوراً احساس می‌کنیم) در خود ماست و خود ما غیر از مغز هستیم. ضرورتی ندارد هر چیزی که ما یاد می‌گیریم یک جایی از مغز را پر کرده باشد و پرونده اش فقط در همان جا ثبت و ضبط شده باشد. آن وقت چون روح انسان را محدود نمی‌دانند، به این معنا که آن را دارای ابعاد معینی نمی‌دانند که پر بشود، می‌گویند آن یک موجود قابل رشد است و رشدش هم حد معین ندارد.

این است که می‌گویند پر شدن، دیگر در آن معنی ندارد، بلکه در عین این که مغز انسان خسته می‌شود و انسان که پیر می‌شود، قدرت یادگیری اش کم می‌شود ولی به قول برگسون که همین نظریه قدما را قبول دارد این ابزارها هستند که کند شده اند، نه آن ظرف واقعی (پر شده باشد). او معتقد است که اشتباه است کسی خیال کند که چیزی فراموش می‌شود، هیچ چیزی فراموش نمی‌شود و فراموشی‌های ما عبارت است از اینکه قدرت بازگرداندن از حافظه به شعور ظاهر از ما گرفته می‌شود، نه اینکه آن شیء از حافظه ما محو شده، از حافظه چیزی محو نمی‌شود.

وجود الهام و علوم الهی دلیلی است بر نامحدود بودن ظرفیت روح آدمی:

ص: ۲۱۲

اگر آن مطلب را بگوییم که ظرفیت روحی ما پایان ناپذیر است و اگر ما بتوانیم علمی را از غیر مجرای این ابزارهای مادی که کهنه و فرسوده می شوند بگیریم (مثلاً- از طریق الهام الهی)، ممکن است بی نهایت معلومات بگیریم. به قول آنها یک پیغمبر می تواند بی نهایت معلومات را داشته باشد، ما هم می توانیم داشته باشیم، روح ما هم آن ظرفیت را دارد ولی چون از طریق چشم و گوش و اعصاب و... می خواهیم بگیریم زمان و تدریج می خواهد و اینها کهنه و فرسوده می شوند و طبعاً قدرت یادگیری ما آن قدر زیاد نیست، (بنابراین) آن خزانه ناقص می ماند و خیلی رشد نمی کند و اگر بتوانیم از طریق الهام و اشراق بگیریم و زحمت و فشاری روی مغز و اعصاب ما وارد نیاید، ممکن است علم بی نهایت بگیریم.

مکان قبل از جسم وجود ندارد، جسم که به وجود بیاید مکان به وجود آمده است. می گویند: در این نظریه معروفی که "آیا جهان ما از نظر ابعاد متناهی است یا نامتناهی؟" که اینشتین بر اساس نظریه مخصوص خودش معتقد شده است، ابعاد جهان متناهی است، مترلینگ که منکر این نظریه است در یک مباحثه ای به اینشتین گفته است که حالا فرض که ما رفتیم در همان مرز عالم (آنجا که تو می گویی در آنجا مکان تمام می شود، جا دیگر تمام می شود، چون جسمی نیست جایی هم نیست)، اگر ما دستمان را از همان مرز، آن طرف تر دراز کردیم، دست ما کجا می رود؟ می تواند اصلاً مکانی وجود نداشته باشد؟

خواسته است بگوید که مکان قطعا غیرمتناهی است، نمی تواند متناهی باشد، چون اگر متناهی باشد ما دستمان را که آن طرف دراز می کنیم، جایی نیست که برود؟ گفته بود از خود جسم، دست تو کجا می رود؟ گفته بود مکان. گفته بود مکان از کجاست؟ گفته بود از خود جسم، دست تو که رفت مکان را با خودش می برد. مکان غیر از خود همین ابعاد جرم چیز دیگری نیست، نه اینکه مکانی وجود دارد و دست تو می رود آن مکان را پر می کند. دست تو که رفت مکان را هم با خودش برده است.

نامحدود بودن ظرفیت علمی و روحی آدمی در کلام امیرالمؤمنین:

امیرالمؤمنین فرمود که: پیغمبر در لحظات آخر برای من در یک "آن" و در یک لحظه هزار در از علم باز کرد که از هر دری هزار در باز می شود. این مسلم از یک مجرای دیگری غیر از مجرای شنیدن و گفتن بوده و الا با شنیدن و گفتن بالاخره در یک مدت معین و در یک لحظه این قدر امکان ندارد که (معلومات کسب شود). یک جمله ای هم خود حضرت امیر در نهج البلاغه دارد که از این نظر جمله جالبی است.

ایشان می گویند: «کل وعاء یضیق بما جعل فیه الا وعاء العلم فانه یتسع به» (نهج البلاغه / حکمت ۲۰۵)؛ «خاصیت هر ظرفی این است که وقتی مظروف را در آن بریزند، دائما گنجایش کمتر می شود.» «یضیق بما جعل فیه» یعنی ضیقش بیشتر می شود، مقصود این است که گنجایش آن کمتر می شود. معلوم است که اگر ما در یک ظرفی ولو آن ظرف به اندازه اقیانوس باشد چیزی بریزیم، ولو مظروف ما به اندازه یک لیتر آب باشد، به اندازه یک لیتر آب از گنجایشش کاسته شده است، مگر ظرف علم که هر چه مظروف، بیشتر در آن بریزند گنجایشش بیشتر می شود، چون ظرف علم گنجایشش مساوی است با مظروفش، اینجا ظرف و مظروف یک چیز است.

در باب ظرف علم و مظروفش هم مسئله این است. قبلا- در روح ما واقعا یک گنجایشی مثل ظروف مکانی وجود ندارد که منتظر است علمی در آن ریخته شود. آن عنصری که اسمش عنصر روحی است، یک موجودی است که هر مقدار معلومات بر آن اضافه شود، خود آن است که دارد بزرگ می شود و رشد می کند و ظرفیتش برای رشد و توسعه و بزرگ شدن و برای اینکه معلومات بر آن اضافه شود، یک ظرفیت محدودی نیست. اگر این مطلب درست باشد که واقعا ظرفیت و گنجایش علم یک انسان بی نهایت است، آن وقت استدلالی که در اینجا هست استدلال تمامی است، یعنی یک چیزی را نشان می دهد که با عنصر مادی وجود ما یا با دو عنصر به اصطلاح اینجا ماده و انرژی جور در نمی آید.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۶۳-۱۶۷

کلید واژه ها

روح ماده علم جسم شعور

ظرفیت آرزویی انسان و مسئله تجرد روح

مسئله دیگر که باز در انسان غیرمتناهی است، مسئله آرزو است. این هم البته یک مسئله جالبی است. می گویند آرزوی انسان هم غیرمتناهی است. ما الان یک سلسله آرزوها داریم و هر کس یک سلسله آرزوها دارد.

آیا آرزوهای کسی به این حالت است که اگر چیزی را که آرزو می کند به او بدهیم، یک مرتبه فاقد آرزو می شود و دیگر هیچ آرزویی ندارد؟ مثل اینکه معمولا افراد می گویند: من یک آرزو دارم، اگر خدا همان را بدهد، دیگر از خدا چیزی نمی خواهم. ممکن است یک کسی چون قرارداد کرده، از خدا چیزی نخواهد اما دلش می خواهد.

ص: ۲۱۵

امکان ندارد که انسان دل خودش را به آنچه دارد قانع کند، همیشه هر چه داشته باشد، باز یک چیز دیگری غیر از آنچه که دارد می خواهد. این کسی که الان یک مقدار آرزویش محدود است، شرایط فعلی ایجاب می کند که آرزویش محدود باشد، چون یک امر نامحدود به نظرش معقول نمی رسد و عملی نیست، فکرش را هم نمی کند ولی دو قدم که جلوتر رفت و این را داشت، فوراً به فکر یک مطلوب و آرزوی جدید می افتد. این حالت در انسان هست.

آرزو از مختصات انسان است. حیوان به این شکل آرزو ندارد، چون آن پرش قوه عقلی و قوه خیالی و آن دوربینی را ندارد.

این مسئله هم بالاخره برای انسان هست که آیا ظرفیت آرزویی انسان محدود است یا نامحدود؟ ظرفیت آرزویی انسان نامحدود است و مثل اینکه مطلب از همین قرار هم هست، ظرفیت آرزویی نامحدود است. انسان به هر چه که برسد، باز یک چیز دیگری را پشت سر آن می خواهد.

اینکه سعدی می گوید:

هفت اقلیم ار بگیرد پادشاه *** همچنان در بند اقلیمی دگر

که مسئله حرص را گفته، البته این یک مجراست که مجرای غلط آرزوی انسان است و الا هر کسی به هر اقلیمی رو بیاورد لازم نیست اقلیم سیادت و سلطنت و حکومت بخواهد باشد، همین طور است، فرض کنید انسان به اقلیم ثروت هم که رو بیاورد، همین طور دربند جمع کردن ثروت دیگری است.

انسان به هر اقلیمی رو بیاورد و بگیرد، باز دنبال یک اقلیم دیگری است. قداماً می گویند: این از آن جهت است که مطلوب انسان کمال مطلق است.

آرزو آرزوی دیگر (را به دنبال دارد)، این آرزو آرزوی دیگر و... ظرفیت بی نهایت انسان در این است که آرزوهای بی نهایت می تواند داشته باشد. بعضی آمده اند این طور توجیه کرده اند که به نظر من توجیه خیلی غلطی است و اغلب نوشته های امروزی بر این اساس است می گویند: انسان طالب چیزی است که ندارد. خاصیت انسان این است که چیزی را که ندارد می خواهد و چیزی را که دارد نمی خواهد. پس انسان همیشه یک چیز بیشتر نمی خواهد و یک آرزو بیشتر ندارد، چه چیز؟ آنچه که ندارد.

داستان معروفی نقل می کنند که سفیر انگلیس در فرانسه پیش ناپلئون بود و ناپلئون به او گفت: "ما فرانسوی ها با شما انگلیسی ها این تفاوت را داریم که ما طالب شرف هستیم و شما طالب ثروت." او هم گفت: "البته بشر همیشه طالب چیزی است که ندارد!"

می گویند: انسان دنبال چیزی است که ندارد. این، هم درست است و هم درست نیست. انسان دنبال چیزی است که ندارد ولی واقعا می خواهد که داشته باشد. آیا آن که آرزوی انسان است این است که داشته باشد یا فقط نیستی را آرزو می کند، آن چیزی را که نیست می خواهد، و همان "نیست" که واقعا خواسته اش بوده همین قدر که "هست" شد از هستی تنفر دارد؟ حتما آرزوی انسان به یک چیزی تعلق می گیرد که داشته باشد، یعنی انسان دنبال دارا شدن می رود، نه اینکه همیشه بازی ای در او هست، چیزی را که ندارد می گوید می خواهم دارا باشم، تا دارا شد از دارایی بدش بیاید. این طور نیست.

مطلب این است که انسان دنبال دارا شدن است. آیا اینکه انسان دنبال چیزی می رود و بعد که آن را واجد شد شوقش می خوابد و بلکه حالت تنفر و دلزدگی پیدا می کرده، یک چیز دیگر است؟ به عبارت دیگر، انسان کمال مطلق را می خواهد. انسان طالب کمال خودش است (آن هم نه کمال محدود)، انسان از محدودیت که نقص و عدم است تنفر دارد و چون به هر کمالی که می رسد، اول همان بارقه کمال نامحدود او را به سوی این کمال محدود می کشاند، خیال می کند مطلب و گمشده اش این است.

دنبال یک زن می رود، خیال می کند، که آن مطلوب و گمشده واقعی اش این است. وقتی که می رسد، آن را کمتر می بیند از آنچه که می خواهد. باز دنبال چیز دیگر می رود، چون خواسته اش از اول کامل تر است از آنچه که دنبالش می رفته است و اگر انسان به کمال مطلق خودش (یعنی به آنچه که در نهادش نهاده شده است) برسد، در آنجا آرام می گیرد، دلزدگی هم دیگر پیدا نمی کند، تنفر هم پیدا نمی کند، طالب تحول هم نیست.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۶۹-۱۶۷

کلید واژه ها

عقل کمال انسان آرزو خیال

قدرت آفرینندگی وجود (نفس) آدمی

کسانی که به معاد جسمانی نایل هستند و دنیا و آخرت را از دو سنخ می دانند بر قدرت آفرینندگی نفس تأکید دارند و آنگاه مطلبی می گویند که این مطلب را علم امروز هم تأیید می کند. می گویند این عالمی که تو الان با این خصوصیات داری می بینی و اسمش را عالم جسمانی می گذاری، تو خیال می کنی که همه این خصوصیات که الان برای این عالم درک می کنی، اینها بیرون از وجود تو وجود دارد؟ بیشتر این خصوصیات را تو الان در باطن خودت داری خلق می کنی، همان طوری که علم امروز می گوید ما الان این عالم را ملون و با یک رنگ هایی می بینیم ولی آیا عالم در ذات خودش رنگ دارد؟ وقتی علم خیلی دقیق می شود (می بیند) اصلاً رنگی در متن عالم وجود ندارد. در اثر برخوردی که این عالم با ما دارد رنگ ادراک می شود. ما نمی دانیم چطور می شود ولی این قدر می دانیم که ما در درون خودمان رنگ را می آفرینیم.

ص: ۲۱۸

آقای مهندس بازرگان هم در کتاب "ذره بی انتها" مکرر ذکر کرده اند که ما شاخص ترین مشخصات این عالم را ابعاد جسمانی آن می دانیم، در صورتی که علم امروز می گوید آن چیزی که اصل این عالم است، در ذات خود شاید اصلا بعد نداشته باشد و شاید خود بعد هم از ساخته های روح و ذهن ما باشد. حتی ما خیلی نمی توانیم میان آنچه که از این عالم درک می کنیم مرز قایل بشویم که چقدر آن روحی است و چقدر آن جسمی؟

لذت هایی که ما درک می کنیم، درست است که یک عامل محرکی در بیرون دارد ولی نفس لذت را ما در درون خودمان خلق می کنیم. لذت در ماده وجود ندارد، محرکش در ماده وجود دارد. حتی لذت های جسمانی نه لذت های روحانی هم مخلوق روح ماست، منتها در اینجا که هستیم محرکی از بیرون باید وجود داشته باشد. وقتی محرک در بیرون بود، آن وقت زمینه را درست می کند برای اینکه ما این لذت را در درون خودمان خلق کنیم. در آن وقتی که «یوم تبدل الارض غیر الارض؛ روزی که زمین به زمین دیگر تبدیل می شود.» (ابراهیم/۴۸) می شود، همه آن چیزهایی که امروز با روح خودمان با (کمک) عامل مادی خارج ایجاد می کنیم، آن وقت با حکومت روح ایجاد می کنیم، ایشان در ادامه می گویند: شما خیال کرده اید که روح جسم نیست؟ روح هم خودش جسم دارد و ما الان دارای دو جسم هستیم: یک جسم جسم مادی و جسم دیگر جسم روحی و جسم روحی ما دارای ابعاد است و مفاهیم ریاضی را که ما در ذهن خودمان تصور می کنیم و ابعاد برایش خلق می کنیم و در عالم ذهن تقسیم می کنیم، واقعا ما بعد ریاضی را در ذهن خودمان خلق می کنیم و رویش حساب می کنیم، نه اینکه آن که در ذهن ماست بعد ندارد و فقط تصویری است از بعد، تصور بعد غیر از خود بعد است. ما هر جا که درباره ریاضیات فکر می کنیم و همه ابعادی را که تصور می کنیم، نه این است که ابعاد خارج را می بینیم، بلکه همان ابعاد ابعادی است که ذهن ما قدرت خلاقیت آن را دارد و آن ابعاد را در خودش خلق می کند.

کلید واژه ها

معاد جسمانی روح علم جسم ذهن نفس

برخی از اصول حاکم بر زندگی آخرت

مسئله دیگر در دنیای آخرت، مسئله بقای ماده و زندگی جسمانی است. می گویند: در عالم آخرت ماده و زندگی جسمانی باقی است، البته این همان حرف قائلین به معاد جسمانی است، کسانی که قایل به معاد روحانی شدند، دیگران حرف شان را قبول نکردند به این معنا که گفتند: تنها معاد روحانی مسئله قیامت را حل نمی کند؛ یعنی اگر ما بخواهیم به آن چه که قرآن می گوید ایمان داشته باشیم، قرآن برای قیامت جنبه جسمانی و مادی قایل است و همین طور هم هست، سراسر قرآن پر است از جنبه های جسمانی بهشت و جنبه های جسمانی جهنم.

تفاوت ماده و جسم:

یک سؤال به وجود می آید که اگر ماده هم با تمام خصوصیات باقی باشد، آن وقت چگونه می توانیم آن نظاماتی را که در آن جا هست (که از جمله همین مسئله است که مرگ و پیری نیست) توجیه کنیم؟ ولی قدامت میان ماده و جسم تفکیک می کردند و می گفتند: جسم عبارت است از آن حقیقتی که این ابعاد را ایجاد می کند، ماده یک حقیقتی است که از آن مخفی تر و مستورتر است و با تجزیه نمی شود آن را به دست آورد، بلکه وجود آن را با دلیل عقل کشف می کنیم، ماده یک واقعیتی است که آن واقعیت جز استعداد و قابلیت برای حرکت و تغییر چیز دیگری نیست، آن دنیا دنیای جسمانی است ولی دنیای مادی نیست، "دنیای جسمانی است" یعنی همین طور که در این جا ابعاد جسمانی داریم، آن جا هم ابعاد جسمانی داریم ولی مادی نیست یعنی استعداد و قوه (به معنی استعداد) برای حرکت و تغییر، استعداد برای چیز دیگر شدن، امکان برای این که چیزی باشد و چیز دیگر بشود از او گرفته می شود. قدر مسلم این است که زندگی جسمانی در آن دنیا هست، حالا ماده به این معنا هست یا نیست محل حرف است و باید بگوییم نیست، به جهت این که اگر باشد آن جا باید دار عمل باشد، معلوم می شود در عین این که جسم هست ولی آن جا امکان تغییر دادن خود و تغییر دادن وضع خود وجود ندارد. در آن جا هر چه هست ابداع است یعنی هر موجودی هر مرتبه ای از وجود که دارد، بر حسب مرتبه وجود خودش می تواند اشیایی را ابداع و ایجاد کند اما نمی تواند خودش را از حالی به حال دیگر تغییر بدهد. اصل دیگر "زوال و لغو اصل کهولت" که مسلم در آخرتی که برای ما بیان کرده اند همین طور است، در آن جا پیری، نیستی و کهنگی نیست، مسئله دیگر، در نشئه آخرت این مسئله می باشد: "مصدر انرژی شدن اشیاء و قدرت خلاقه یافتن انسان"، عرض کردم که همین طور هم هست و تا به آن جا رسیده اند که می گویند انسان در آن جا "حی قیوم لایموت" می شود و قدرت خلاقه پیدا می کند. اصل دیگر این که آن جا نزد خداست، این هم مطلب بسیار اساسی است که از آخرت تعبیر می کنند به این که نزد خداست، این هم نشان می دهد که نشئه آن جا با نشئه این جا یک تفاوتی دارد، آن جا به خدا نزدیک تر است، انسان اگر آن جا باشد به خدا به نحوی

نزدیک تر است و این جا کأنه عالمی است دورتر، مثل این که این عوالم با خداوند یک سلسله مراتبی دارد و وقتی ما رو به آن طرف می رویم، رو به سوی خدا می رویم. اجمالا معلوم شد آخرتی که قرآن به ما معرفی می کند مجموعا یک وضعی دارد که با وضع این دنیایی که ما الآن داریم متفاوت است، یک تفاوت هایی هست و به همان تعبیری که عرض کردم آن یک نشئه است، این نشئه دیگر، یک نظاماتی بر آن حکومت می کند که لاقلا اندکی با نظاماتی که در این دنیا حکومت می کند تفاوت دارد و لهذا آن جا آخرت شده، این جا دنیا.

ص: ۲۲۰

هر چه انسان در آخرت می گیرد، درو کردن آن چیزی است که در این جا کاشته است و همان "خود" و عین شخصی که در این دنیا عمل کرده است، عین او، خود او و شخص او در آخرت می گیرد (یا پاداش می گیرد یا کیفر)، اعمالش که بر می گردد، به شخص او بر می گردد، یعنی مسئله بقای شخصیت که آن که در آخرت است واقعا همین شخص است، این را خیال نمی کنم هیچ کس انکار داشته باشد و بگوید دنیایی وجود دارد و افراد و اشخاص در این جا معدوم می شوند بعد دنیای دیگری به وجود می آید، در آن جا هم یک چیزهایی صورت می گیرد اما دیگر این اشخاص در آن جا وجود ندارند. نه، این دیگر از ضروریات است. خیال نمی کنم احدی در این جهت تردید داشته باشد که واقعا همین "من" که در این جا هستم، همین "من" در آن جا هستم (سعید یا شقی). این بقای "من" را ما چطور توجیه می کنیم؟ آن هایی که قایل به روح بودند، اعم از آن هایی که می گفتند: روح دو مرتبه به همین دنیا بر می گردد یا آن هایی که می گفتند: دیگر روح بر نمی گردد، روح به دنیای آخرت می رود و هرگز بر نمی گردد، مشکل از این نظر بر ایشان حل شده بود، می گفتند: شخصیت من به این بدن من نیست، شخصیت من به آن روح من است که با مردن من از من جدا می شود، این بدن من هر وضعی که به سرش بیاید به شخصیت من ارتباط ندارد، مثل این است که وقتی لباس من را از تن من کنده باشند، بعد هر وضعی به سرش بیاید، کسی دیگر بپوشد، آن را بردارند با قیچی تکه تکه کنند، در تیزاب بیندازند و اصلا به کلی از بین بروند، در شخصیت من تأثیر ندارد. این بدن بعد از مردن من هر چه به سرش بیاید، در بقای شخصیت من تأثیری ندارد، من او هستم منتها آن هایی که می گفتند: بعد ما باید دو مرتبه به این بدن برگردیم، دچار اشکالات دیگری می شوند، نه از ناحیه بقای شخصیت بلکه از نظر دیگر. می گفت: این بدن من بعد خاک می شود، دو مرتبه جزء گیاه می شود، دو مرتبه جزء بدن حیوان یا یک انسان دیگری می شود یا اگر بدن حیوان شد، حیوان جزء بدن انسان می شود؛ یعنی بدن من بار دیگر بدن کسی دیگر می شود، باز بار دیگر جزء بدن کسی دیگر می شود... بسا هست این ذراتی که امروز مثلا به صورت انگشت در این جا وجود دارد بعد از مثلا صد سال و هزار سال دیگر به صورت ماده ای که چشم یک کس دیگر را تشکیل می دهد به وجود بیاید، آن وقت اگر بنا بشود که روح ها برگردد به بدن های اول، این بدن هایی که تا حالا پیکر صدها و هزارها روح قرار گرفته، به بدن کدامیک از این ها برگردد؟ شبهه معروف "آکل و موكول" که می گفتند همین بود. آن هایی که می گفتند: روح به این بدن بر نمی گردد، روح به عالم آخرت می رود و عالم آخرت خودش یک عالم جسمانی است، گو این که مادی نیست، دیگر از این اشکال فارغ بودند، می گفتند دیگر واقعا به این بدن کاری نیست، به هر حال از نظر مسئله بقای شخصیت، نه این دسته دچار اشکال می شدند نه آن دسته، چون می گفتند شخصیت ما به روح ماست ولی فرض این است که باز آن فرضیه ها فی حد ذاته اشکالات دیگری داشت و آن این بود که قرآن در عین این که مردن را انتقال روح از این بدن به عالم دیگر تلقی می کند، ولی در عین حال نص صریح قرآن است که مردم در قیامت از همین قبرها برانگیخته می شوند، این مسئله را چطور حل کنیم؟

کلید واژه ها

دنیا معاد مرگ قیامت روح جسم شخصیت انسانی

تأکید قرآن بر مسأله خواب و بیداری در عالم طبیعت

ما در طبیعت، خواب و بیداری می بینیم، طبیعت می خوابد بیدار می شود، باز می خوابد بیدار می شود: خواب و بیداری های سالانه ای که طبیعت دارد، خواب و بیداری های شبانه روزی که انسان دارد، خواب و بیداری های شش ماه به شش ماهی که بعضی حیوان ها دارند. ما یک جریان خواب و بیداری در عالم طبیعت می بینیم و می بینیم که قرآن هم تکیه ای دارد بر روی همین خواب و بیداری که از آن حتی به مرگ و حیات هم تعبیر می کند، قرآن روی این خواب و بیداری طبیعت یا مرگ و حیات طبیعت تکیه می کند. این هم درست است، برخی از اندیشمندان می گویند: مرگ یک فرد و تولید مثل، نمونه ای است از خواب و بیداری "نوع" یعنی همین طوری که فرد خوابی دارد و بیداری ای، نوع هم خوابی دارد و بیداری ای، مردن فرد و تولید مثل در واقع خواب و بیداری نوع است. مثل این که نوع هم می خوابد و بیدار می شود، نوع با مردن بعضی از افرادش به خواب فرو می رود و با تولد افراد دیگر بیدار می شود.

نمونه هایی از حیات مجدد در طبیعت پیرامونی

اگر نظرممان را از انسان به حیواناتو به عالم نباتات تعمیم بدهیم و اعم حیات را در نظر بگیریم نمونه های بارزی از زنده ماندن حیات و رشد و تشکیل مجدد آن می بینیم. در مورد گیاه ها که مثال و نظایر بی شمار است از قبیل قلمه زدن، پیوند زدن، ریشه خواباندن و غیره، در تمام این موارد یک قطعه جدا شده از بدن اصلی که در حکم مرده به شمار می رود، در نتیجه قرار گرفتن در محیط مساعد و یافتن خوراک لازم به جنبش و رشد درآمده به تناسب محل، تغییر شکل می دهد (یعنی از پوست و ساقه ریشه سر درمی آورد و سلول پوست تبدیل به سلول ریشه یا گل و غیره می شود) و از نو یک بوته یا درخت کامل مانند بوته اصلی ساخته می شود. در مورد حیوانات امروزه دیگر نگاهداری یک نسج جدا شده از حیوان اصلی به حالت زنده در شرایط آزمایشگاهی، عمل متداول ساده ای می باشد و توانسته اند خصوصاً در حیوانات ساده و پست آن را به توسعه و نشو و نما وا دارند. انسان چون به لحاظ ترکیب و تشکیل نسوج در مرحله اعلای تنوع و پیچیدگی و ظرافت و دقت است، نتوانسته اند با او عملیاتی را که باغبان ها از قدیم الایام روی گیاهان می کردند یا زیست شناسان در آزمایشگاه ها با حیوانات پست می نمایند انجام دهند ولی تا این حد توفیق یافته اند که نه تنها برق زده ها و غرق شده ها و سخته کرده ها را با تنفس مصنوعی و حرکات و ضربات و تزریقاتی به هوش و حیات بیاورند و دستگاه خاموش شده...

کلید واژه ها

مرگ روح حیات انسان طبیعت خواب

سهم جسم و روح از لذات و آلام

مسئله خو گرفتن به درد با مسئله خو گرفتن به لذت فرق می کند. خو گرفتن به درد نوعی انطباق با محیط است، یعنی همان نیرویی که همیشه انسان ولو پیکر انسان را با شرایط محیط تطبیق می دهد و در جهت آسایش آن است، همان نیرو است که تغییراتی در انسان به وجود می آورد (این امر حتی در امور روحی هم جریان دارد)، چون (این نیرو) حیات را به سوی کمال سوق می دهد و اینکه درد کامل باشد و انسان دائما درد بکشد برخلاف مسیر کمالی انسان است، یعنی تدریجا همان نیروی مرموز کوشش می کند که آن شیئی را که مطلوب انسان بوده (با مطلوب جدیدی عوض کند).

اول این را بگویم که درد دو قسمت است: درد جسمی و درد روحی. درد جسمی که خود بدن عاملش را از بین می برد، خود بدن تدریجا فعالیت می کند و آن جراحت ها، پارگی ها و موجبات درد را از بین می برد. در دردهای روحی، غصه ها، فراق ها، این جور چیزها، باز همان عامل است که در عالم روح فعالیت می کند و چهره آن شیئی را که انسان از فراق او رنج می برد عوض می کند، تغییر می دهد و مطلوب جدیدی به جای آن می نشاند.

چون ما که لذت و الم را به جسمانی و روحانی تقسیم می کنیم، معنایش این نیست که بعضی از لذت و الم ها را جسم می برد، بعضی از لذت و الم ها را روح می برد، همه لذت و الم ها را روح می برد، چون لذت و الم مربوط به آگاهی و خود آگاهی است و اصلا جسم خود آگاه نیست.

اگر ما را زیر ضربه شلاق بزنند و کبودمان کنند، واقعا این بدن ما دردش نمی آید، باز آن که دردش می آید همان ما هستیم، منتها نوع لذت یا المی که روح می برد از اینجاست، چون یک اتحادی میان روح و بدن هست و وقتی که شما در اثر ضربه، یک ناراحتی در اینجا ایجاد می کنید و بر آن اعتدال اساسی ضربه ای وارد می شود، آن تبدیل می شود به الم و لهذا می گویند الم و لذت هر دو (حتی جسمانی هایش) در عالم روح است، چیزی که هست راهش فرق می کند. الم روحانی آن است که مبدأ آن هم روحانی است؛ یعنی جسم هیچ ناراحتی نمی بیند، مثل آنجایی که انسان از ناحیه حس برتری طلبی اش خدشه می بیند.

اگر انسان یک جا تحقیر شود روحش درد می کشد با اینکه قطعا به جسمش هیچ ضربه ای وارد نشده است، یا اگر کسی عزیزش را از دست بدهد روحش رنج می کشد بدون اینکه به جسمش ضربه ای وارد شده باشد، یا اگر به کسی نویدی بدهند و اطلاع پیدا کند که در آینده به آرزوی بزرگش می رسد، خوشحال می شود بدون اینکه مثلا غذایی به ذائقه اش رسیده باشد یا دستش چیزی را لمس کرده باشد.

مثال خواب را هم ذکر کرده اند. واقعا ما در عالم رؤیا لذت جسمانی می بریم بدون اینکه از بیرون تحریکی روی جسم ما شده باشد، الم جسمانی متحمل می شویم بدون اینکه از بیرون ضربه ای وارد شده باشد؛ یعنی در بیداری، از راه روح تنها لذت روحانی و الم روحانی می بریم، در عالم خواب به واسطه اینکه روح آزادی ای از بدن پیدا کرده، همان لذت های جسمانی هم از داخل خود روح بر آن وارد می شود، بدون اینکه جسم واسطه باشد.

اما قرآن نمی گوید ما لذت‌مان لذت جسمانی و لذت روحانی است بلکه می خواهد بگوید این لذت جسمانی و لذت روحانی هم به همین شکلی است که ما در بیداری می بریم. آنوقت سؤال، سؤال قرآنی است که قرآن نه فقط گفته الم جسمانی، می گوید ما از همین راه جسم الم جسمانی می بریم، به جهت اینکه: «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب» (نساء/۵۶)

قرآن می گوید بهشت جسمانی؛ یعنی تنها روح نیست، بدنی هم هست ولی چه ضرورتی دارد که حتما آن بدنی که در آخرت با روح من متحد است عین این بدنی باشد که در این دنیا بوده؟ و اصلا بدنی که در این دنیا بوده هیچ وقت عین خودش نبوده، در طول ۶۰ - ۷۰ سال آنقدر عوض شده که اگر همه آنچه را که جزء بدن یک کسی بوده (آن چیزی که به صورت فضولات، پوسته های بدن، ناخن و موی بدن خارج شده است) بخواهیم جمع کنیم، هر آدمی شاید مثلا به اندازه کوه ابوقبیس، یک کوه بزرگ می شود و حال آنکه شما الان یک آدم ۸۰ - ۹۰ ساله را که با بدن امروز می بینید، قطعاً نسبت به بدن ۶۰ - ۷۰ سال پیش چندین بار تغییر کرده است. حتی همان سلول عصبی هم که می گویند نمی میرد که یک سلول دیگر به جای آن بیاید، دائما در حال تبادل است، یعنی مرتب انرژی بیرون می دهد و انرژی جدید می گیرد و به هر حال بدنش را عوض می کند.

اما خود قرآن می گوید: حتی پیری که در ۹۰ سالگی می میرد (که یک موجود فرسوده است) در آن دنیا به صورت یک جوان محشور می شود.

معلوم می شود که عین این بدن نیست. اگر همان بدن در حالی که مرده، باشد پس آدمی که جوان می میرد در آن دنیا به صورت یک جوان باید محشور شود، اگر کسی پیر مرد، باید به صورت پیر باشد، زشت مرد، آنجا هم باید بدنش زشت باشد، در صورتی که زشت ها در آنجا زیبا می شوند و ای بسا از زیباها که در آنجا زشت شوند.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۲۲۱-۲۲۳ و ۱۷۷

کلید واژه ها

بهشت روح جسم رنج آخرت خودآگاهی لذت

بقای روح، ملاک تشخیص انسان در قیامت

کسانی که قایل به روح هستند و روح را به هر حال باقی می دانند، ملاک تشخیص (اگر شخصیت هم می گوئیم مقصودمان همان تشخیص شخص است) و من بودن من را، به همان روح می دانند، می گویند اصلا من که من هستم، من بودن من و همان که دارم درک می کنم و می گوئیم "من" که به علم حضوری هم وجودش را درک می کنم و مرتب خاطرات و خطوراتی هم در ذهن من پیدا می شود و همه به یک نقطه مرکزی معین وابستگی دارد (یعنی آن دیدن، دیدن من است نه دیدنی که به یک مجموع نسبت بدهم، یعنی دیدن دیدنی است که به یک واحد واقعی نسبت داده می شود)، دیدن من، رفتن من، احساس کردن من، من بودن من، شخص بودن من، هویت فردی من به روح من است.

بدن من در شخصیت من به معنی روان شناسی مؤثر است، یعنی مسلم صفات ممتاز من به این ترکیبات بدنی من بستگی دارد، که به هر اندازه با شما شبیه باشم، شخصیت من شبیه شخصیت شماست ولی شخص من و هویت من به این بدن من بستگی ندارد. بدن من در طول عمر هر مقدار که تعویض و تبدیل شود، شخص من همان شخص است، چون دیگر آن ذات من به چیز دیگر تبدیل نمی شود. سلول های بدن من یا مثلا پیکره ای از یک سلول من (موادی که سلول بدن من را تشکیل می دهد) ممکن است تبدیل پیدا کنند، این یکی برود و یکی دیگر جای او را بگیرد و بالاخره بدن من تعویض شود ولی خود من عوض نمی شوم، چون آن که من هستم از اول کوچکی تا آخر بزرگی، از اولی که خودم را احساس کردم و وجود خودم را درک کردم، من همان من هستم، ثابت در وجود من همان من است و بقیه هر چه هست متغیر است. حتی صفات روحی من هم احیانا ممکن است متغیر شود.

ص: ۲۲۶

اگر فراموشی واقعی وجود داشته باشد همین طوری که بر حسب ظاهر هم وجود دارد (در ابتدا خیال می کنیم) که فراموشی وجود دارد) و الا از نظر علمی خلاف آن را می گویند)، ما در طول عمرمان هر روز هزارها خاطره در ذهنمان می آید و جزء شخصیت ما از نظر روان شناسی می شود ولی دو روز دیگر همه را فراموش می کنیم، تمام جزئیات امروز، فردا فراموش می شود، حتی چیزهایی هم که در حافظه ما جایگیر می شود و خیال می کنیم در حافظه مان مانده، بعد تدریجا فراموش می شود.

بنابراین جنبه های روحی ما مرتب تغییر و تبدیل پیدا می کند ولی این ها به منزله اعراض و عوارضی است که بر من وارد می شود و از من گرفته می شود ولی خود من هیچ وقت محو نمی شود، خود من همیشه هست و به چیز دیگر هم تبدیل نمی شود. روی حساب این ها، مسئله بقای شخصیت به مفهوم هویت فردی مطرح است که اگر من در قیامت با همین بدن باشم، با بدن دیگر باشم، به هر شکلی باشم، دیگر صد در صد همان من هستم، منتها ممکن است شکل من عوض شده باشد. حتی اگر من را در قیامت به تناسب ملکات روحی من، مسخ کنند و اگر من را به صورت حیوانی هم محشور کنند، باز من هستم که در آن جا دارای اندام حیوانی هستم. من، من است.

انسان به منزله یک دستگاه

اما اگر مسئله بقای روح را مطرح نکنیم، آن وقت ما از نظر هویت شخصی برای انسان چه می توانیم بگوییم؟ یک وقت ممکن است ما اصلا برای انسان هویت شخصی قایل نشویم، بگوییم اصلا این که می گویند "هر انسانی یک شخص است و یک هویت فردی است و غیر از شخصیت که امتیازات آن شخص است، یک واقعیت واحد فردانه ای به نام انسان وجود دارد" چنین چیزی وجود ندارد، این یک خیال است و به عبارت دیگر انسان یک واحد اعتباری است نه یک واحد حقیقی، چون انسان مجموعا یک دستگاه است مانند هر دستگاه دیگری.

شما دستگاه اتومبیل را در نظر بگیرید. هر دستگاهی یک واحد اعتباری است، یعنی دیگر خود دستگاه واقعی ندارد بلکه اجزا واقعیت دارند، دستگاه یعنی این چرخ، این لوله، این پیچ و این جور چیزها. انسان هم یک دستگاه است منتها دستگاهی که مجموعه ای است از اجزای مادی و اجزای روحی. اجزای مادی، همین اعضا و جوارح و سلول هایی است که ما می بینیم، اجزای روحی هم عبارت است از: همان خطورات و خاطراتی که در ذهن ما مرتب پشت سر هم می آیند و می روند. یک آن، یک تصور در ذهن ما می آید، صورت پدرمان در ذهنمان می آید، آن دیگر صورت مادرمان در ذهنمان می آید، آن دیگر مسافرتی که به فلان جا کرده ایم در ذهنمان می آید، آن دیگر یک آرزو در ذهنمان می آید، مرتب خیال ها پشت سر هم می آیند و می روند، هیچ خطوری عین خطور دیگر نیست، هیچ خاطره ای عین خاطره دیگر نیست. شخصیت ما یعنی این مجموعه مادی و آن مجموعه روانی.

همین طوری که مجموعه بدنی ما تغییر و تبدیل پیدا می کند، کم و زیاد می شود، مجموعه روانی ما هم تغییر و تبدیل پیدا می کند، کم و زیاد می شود. ما یک شخص واقعی نیستیم. واقعا من آن آدم پنجاه سال پیش نیستم، از آن آدم پنجاه سال پیش چون آن یک مجموعه است یا صدی نودش از بین رفته است یا صد در صدش و اگر از زمانی که مثلا دو ساله بودیم، هفت هشت خاطره ای در ذهن ما باشد، همین قدر از شخص ما باقی مانده است. تازه ما که آن نیستیم، ما این مجموعه هستیم. اگر ما منکر شخصیت به معنی هویت فردی باشیم، چندان اشکالی از این نظر باقی نمی ماند.

می‌گوییم در قیامت وقتی که یک هیكل و اندامی صد در صد مشابه این درست شد (حتی لازم ندارد همین اندامی باشد که من با آن اندام مرده‌ام) و یک خاطراتی هم ساخته شد، صد در صد مشابه همین خاطرات، مثل من را که ایجاد کند، من را ایجاد کرده است. دیگر شما چه می‌خواهید؟

"من" غیر از این چیز دیگری نیست، واقعیت دیگری ندارد. اما اگر این مطلب را نگوئیم و واقعا من را به صورت همان من در نظر بگیریم، یعنی من که الآن نشسته‌ام باید صد در صد مطمئن باشم که همین من در قیامت پاداش می‌بیند و همین من در قیامت کیفر می‌بیند نه شبیه من، در این صورت ما چه چیز را می‌توانیم ملاک شخصیت و تشخص به این معنا قرار دهیم؟ آن وقت یک چیزی در ما وجود دارد که آن ملاک وحدت ماست، یعنی ما الآن خودمان را یک واحد واقعی درک می‌کنیم و همین واحد واقعی می‌خواهد در قیامت محشور شود، آن چیست؟

من گمان نمی‌کنم که اگر ما مسئله روح را قبول نکنیم و همان روح را هم ملاک تشخص و وحدت واقعی و ملاک خودآگاهی خودمان یعنی من خودمان را همان ندانیم بتوانیم بقای شخص را توجیه کنیم. به هر حال ما غیر از این فرض، فرض دیگری برای بقای شخص نداریم. قرآن که خواسته است قیامت را تقویت کند، مرتب مثال احیاء و اماتة در دنیا را ذکر کرده است ولی این‌ها تشبیه است از حیثی (که تشبیه همیشه از یک نظر است نه از جمیع جهات)، نمی‌خواهد بگوید عینا یک نوع قیامت واقعی است. آن چه در دنیا احیاء و اماتة است، تجدید مثل است نه بازگشت شخص در همین دنیا.

زمین ما و گیاهانی که در این دنیاست و حیاتی که امسال هست و از بین می رود و سال دیگر تجدید می شود، همان حیات عینا نیست، یعنی عین آن اشخاص سال آینده به وجود نمی آیند، مثل و شبیه آن ها به وجود می آیند. آن چه در دنیا وجود دارد تجدید امثال است و به اصطلاح، بقای نوعی است نه بقای شخصی و فردی که یک شیء در دنیا از بین برود و دوباره همان شیء عینا به وجود آید.

آن چه در معجزات پیغمبران ذکر کرده اند که مرده ها را زنده می کردند که آن نمونه ای از قیامت است ما از جریان های عادی طبیعی یک مثال هم نداریم که یک وقت یک فرد و یک شخص بمیرد و همان فرد و همان شخص در دنیا بار دیگر زنده شود.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۲۲۶-۲۲۸

کلید واژه ها

دنیا معاد مرگ قیامت روح ذهن

آثار عظمت و بزرگی روح شهدا

امام حسین (ع) یک روح بزرگ و یک روح مقدس است. اساسا روح که بزرگ شد، تن به زحمت می افتد و روح که کوچک شد، تن آسایش پیدا می کند. این خود یک حسابی است. متنبی شاعر معروف عرب شعر خوبی دارد، می گوید:

و اذا كانت النفوس كبارا *** تعبت في مرادها الاجسام

(دیوان متنبی، جزء دوم ص ۲۶۷ چاپ مکتب دارالبیان بغداد)

می گوید: وقتی که روح بزرگ شد، جسم و تن چاره ای ندارد جز آن که به دنبال روح بیاید، به زحمت بیفتد و ناراحت شود. اما روح کوچک به دنبال خواهش های تن می رود، هر چه را که تن فرمان بدهد اطاعت می کند. روح کوچک به دنبال لقمه برای بدن می رود، اگر چه از راه در یوزگی و تملق و چاپلوسی باشد. روح کوچک دنبال پست و مقام می رود ولو با گرو گذاشتن ناموس باشد. روح کوچک تن به هر ذلت و بدبختی می دهد برای این که می خواهد در خانه اش فرش یا مبل داشته باشد، آسایش داشته باشد، خواب راحت داشته باشد.

ص: ۲۳۰

اما روح بزرگ به تن، نان جو می خوراند، بعد هم بلندش می کند و می گوید: شب زنده داری کن. روح بزرگ وقتی که کوچک ترین کوتاهی در وظیفه خودش می بیند، به تن می گوید: این سر را توی این تنور ببر تا حرارت آن را احساس کنی و دیگر در کار یتیمان و بیوه زنان کوتاهی نکنی (اشاره به علی (ع) و آن داستان معروف دارد). روح بزرگ آرزو می کند که در راه هدف های الهی و هدف های بزرگ خودش کشته شود. فرقی شکافته می شود، خدا را شکر می کند (اشاره به علی (ع) است که پس از شکافته شدن فرق مبارکش ندا در داد: «فزت و رب الكعبه؛ قسم به خدای کعبه که رستگار شدم»). روح وقتی که بزرگ شد، خواه ناخواه باید در روز عاشورا سیصد زخم به بدنش وارد شود. آن تنی که در زیر سم اسب ها لگدمال می شود، جریمه یک روحیه بزرگ را می دهد، جریمه یک حماسه را می دهد، جریمه حق پرستی را می دهد، جریمه روح شهید را می دهد.

و اذا كانت النفوس كبارا *** تعبت في مرادها الاجسام

وقتی که روح بزرگ شد به تن می گوید: من می خواهم به این خون ارزش بدهم. شهید به چه کسی می گویند؟ روزی چقدر آدم کشته می شوند، مثلا هواپیما سقوط می کند و عده ای کشته می شوند، چرا به آن ها شهید نمی گویند؟ چرا دور کلمه شهید را هاله ای از قدس گرفته است؟ چون شهید کسی است که یک روح بزرگ دارد، روحی که هدف مقدس دارد، کسی است که در راه عقیده کشته شده است، کسی است که برای خودش کار نکرده است، کسی است که در راه حق و حقیقت و فضیلت قدم برداشته است.

ص: ۲۳۱

شهید به خون خودش ارزش می دهد، همان طور که مثلا یک نفر به ثروت خودش ارزش می دهد و به جای آن که ثروتش در بانک ها ذخیره باشد، آن را در یک راه خیر مصرف می کند که هر یک ریالش با مقیاس معنا بیش از صدها هزار ریال ارزش داشته باشد، ثروت خود را به صورت یک مؤسسه عام المنفعه مفید فرهنگی، مذهبی و اخلاقی در می آورد و با این عمل به آن ارزش می دهد.

دیگری به فکر خودش ارزش می دهد، به خودش زحمت می دهد و یک کتاب مفید و اثر علمی به وجود می آورد. دیگری به ذوق فنی خودش ارزش می دهد و صنعتی را در اختیار بشر قرار می دهد. دیگری به خون خودش ارزش می دهد، در راه رفاه بشریت، خون خودش را فدا می کند.

کدامیک بیشتر خدمت کرده اند؟ شاید خیال بکنید علما یا مخترعین و مکتشفین و ثروتمندان بیشتر به بشر خدمت کرده اند، خیر، هیچ کس به اندازه شهدا به بشریت خدمت نکرده است. چون آن ها هستند که راه را برای دیگران باز می کنند و برای بشر آزادی را هدیه می آورند. آن ها هستند که برای بشر محیط عدالت به وجود می آورند که دانشمندان به کار دانش خود مشغول باشند، مخترع با خیال راحت به کار اختراع خودش مشغول باشد، تاجر تجارت بکند، محصل درس بخواند و هر کسی کار خودش را انجام بدهد. اوست که محیط را برای دیگران به وجود می آورد. مثل آن ها مثل چراغ و مثل برق است. اگر چراغ یا برق نباشد ما و شما چه کار می توانیم انجام دهیم؟

قرآن کریم پیغمبر(ص) را تشبیه به یک چراغ می کند، باید چراغ باشد تا ظلمت ها از میان برود و هر کسی بتواند به کار خودش مشغول باشد. چه قدر عالی گفته است این شاعره زمان ما پروین اعتصامی، خدایش بیامرزد. از زبان شاهدی و شمعی می گوید: یک شاهد، یک محبوب، یک زیباروی مورد توجه، یک شب تا صبح در کنار شمعی نشست، هنرنمایی ها کرد، گلدوزی ها کرد، صنعتی به خرج داد، همین که از کارهایش فارغ شد، رو کرد به شمع و گفت: نمی دانی من دیشب چه کارها کردم.

شاهدی گفت به شمعی کامشب *** در و دیوار مزین کردم

دیشب از شوق نخفتم یکدم *** دوختم جامه و بر تن کردم

کسی ندانست چه سحرآمیزی *** به پرند از نخ و سوزن کردم

تو بگرد هنر من نرسی *** ز آن که من بذل سر و تن کردم

یعنی برای سر و تن خودم هنر بذل کردم. شمع هم به او جواب داد:

شمع خندید که بس تیره شدم *** تا ز تاریکیت ایمن کردم

پی پیوند گهرهای تو بس *** گهر اشک به دامن کردم

تو می گویی که من تا صبح گهرها را به هم دوختم، ولی این گهر اشک من بود که تا صبح ریخت تا تو توانستی آن گهرها را در یک رشته بکشی و به گردن خود بیندازی.

خرمن عمر من ارسوخته شد *** حاصل شوق تو خرمن کردم

من آن کسی هستم که تا صبح سوختم و تابیدم تا تو به هدف و مقصدت رسیدی، بعد می گوید:

کارهایی که شمردی بر من *** تو نکردی، همه را من کردم

بوعلی سینا قانون نوشت، محمد بن زکریا الحاوی نوشت، سعدی ذوق خودش را در بوستان و گلستان نشان نداد، مولوی همین طور، مگر از پرتو شهدا، از آن هایی که تمدن عظیم اسلامی را پایه گذاری کردند، موانع را از سر راه بشریت برداشتند، از آن هایی که مثل شعله هایی در یک ظلمت هایی درخشیدند و جان خودشان را فدا کردند، از آن هایی که سراسر وجودشان حماسه الهی بود، سراسر وجودشان حق خواهی و حق پرستی بود، آن هایی که پرچم توحید را در دنیا به اهتزاز درآوردند و مستقر کردند، آن هایی که منادی عدالت بودند، منادی حریت و آزادی بودند.

ما و شما که این جا نشسته ایم، مدیون قطرات خون آن ها هستیم، مدیون حماسه های آن ها هستیم. حسین بن علی (ع) سراسر وجودش حماسه است.

منابع

مرتضی مطهری - حماسه حسینی جلد ۱ - صفحه ۱۴۲-۱۴۶

کلید واژه ها

روح حق هدایت ایثار حماسه شهادت

بیماری های جسمی و روانی و تأثیر آنها بر یکدیگر

آیا انسان سالم و انسان معیوب هم داریم؟ سلامت و عیب گاهی مربوط به تن انسان است. شکی نیست که بعضی انسان ها از نظر جسمی سالمند و بعضی معیوب و مریض، مثلا نقص عضوی دارند: نابینا، کر و یا افلیج هستند و امثال این ها. ولی اینها مربوط به شخص انسان است. هیچ توجه دارید که اگر انسانی کور باشد، کر باشد، افلیج باشد، بد شکل باشد، کوتاه قد باشد، شما این ها را برای او از نظر فضیلت و شخصیت و انسانیت، نقصی نمی شمارید.

مثلا سقراط، فیلسوف یونان که او را به اصطلاح «تالی تلو پیغمبران» حساب می کنند، یکی از بدشکل ترین مردم دنیا بود، ولی هیچکس بدشکلی را برای سقراط به عنوان یک انسان، عیب نمی گیرد. یا مثلا "ابوالعلاء معری" و "طه حسین" کور بوده اند، آیا این کوری که نقصی در جسم و شخص این افراد است به عنوان یک نقص در شخصیت این افراد شمرده می شود؟ نه، این چنین نیست.

ص: ۲۳۴

این مطلب دلیل بر این است که انسان دو چیز دارد: «شخصی» دارد و «شخصیتی»، تنی دارد و روحی، جسمی دارد و روانی. حساب روان از حساب جسم جداست. این کسانی که خیال می کنند روان انسان، صد درصد تابعی از جسم اوست، اشتباهشان همین جاست. اساسا آیا روان انسان می تواند بیمار باشد، در حالی که جسم او سالم است؟ این خودش یک مسئله ای است.

بنابر نظر کسانی که منکر اصالت روح هستند و تمام خواص روحی را اثر مستقیم و بلا واسطه سلسله اعصاب انسان می دانند، اساسا روان، حکمی ندارد، همه چیز تابع جسم است. از نظر این ها اگر روان بیمار باشد، حتما جسم بیمار شده که روان بیمار است و بیماری روانی همان بیماری جسمی است.

خوشبختانه امروز، بیشتر این مطلب ثابت شده است که ممکن است انسان از نظر جسم، از نظر تعداد گلبول های سفید و قرمز خون، ویتامین ها و از نظر متابولیسم بدن (و همه جهات جسمی دیگر) و حتی از نظر پزشک اعصاب، سالم سالم باشد و در عین حال از نظر روانی بیمار باشد. چطور بیمار باشد؟ مثلا به قول امروزی ها «عقده روانی» داشته باشد. واقعا علم امروز به آدمی که عقده روانی دارد، «بیمار» می گوید، یعنی در دستگاه روانی او اختلال پیدا شده است، بدون این که اختلالی در دستگاه جسمی او پدید آمده باشد و لهذا این نوع بیماری ها را از راه جسم نمی توان درمان کرد، یعنی راه معالجه این بیماران روانی دواهای مادی نیست، مثل کسی که دارای عقده روانی «تکبر» است.

امروز ثابت شده است که تکبر، واقعا بیماری است، واقعا اختلال روحی و روانی است، ولی آیا می شود یک دارو برای تکبر در داروخانه پیدا کرد؟ آیا می شود انسان یک قرص بخورد و تکبرش از بین برود و تبدیل به یک انسان متواضع شود؟ آیا می شود به یک انسان قسی القلب و جلاد مثل شمربن ذی الجوشن یک آمپول بزنند و یا یک قرص به او بدهند تا تبدیل به یک انسان عطوف، مهربان و با شفقت و رحمت شود؟

نه، امکان معالجه برای او هست ولی معالجه او، راه دیگری دارد. حتی گاهی بیماری جسمی از راه روانی معالجه می شود، همچنان که گاهی بیماری روانی از راه جسم معالجه می شود. مثلاً یک بیماری، واقعا جسمی است ولی با یک سلسله تلقین ها و تقویت های روحی که این هم خودش داستانی دارد و یک مسئله عجیبی است معالجه می شود. این مطلب جزء دلایل قاطع بر این است که واقعا انسان، موجودی است مرکب از تن و روان و روان انسان از تن استقلال دارد و یک تابع مطلق از تن نیست، همچنان که تن، تابع مطلق از روان نیست، این دو در یکدیگر اثر دارند.

به قول حکما: النفس والبدن يتعا كسان ايجابا و اعدادا؛ بدن در روان اثر می گذارد و روان در بدن، و بدن کار مستقل از روان انجام می دهد و روان هم کار مستقل از تن انجام می دهد. این خودش دلیل بر این است که دستگاه روانی انسان، خود یک دستگاه مستقل است. پس واقعا ممکن است انسان از نظر روانی، بیمار و معیوب باشد، همچنان که ممکن است از این نظر سالم باشد. قرآن این اصل را پذیرفته است و در سوره بقره آیه ۱۰ می فرماید: «فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا»؛ «در دل هایشان بیماری است، پس خدا ایشان را بیماری افزود».

در این آیه بیان شده که در دل و روحشان بیماری است، نمی فرماید مثلاً چشمشان بیمار است. قلبی که قرآن می گوید غیر از قلب پزشکی ای است که (برای درمان آن) لازم است به طبیب قلب مراجعه کنیم. «قلب» در قرآن یعنی همان روح و روان انسان. درباره قرآن در سوره اسراء آیه ۸۲ می فرماید: «و نزل من القران ما هو شفاء و رحمه للمؤمنین»؛ «ما قرآن را برای شفا و رحمت، برای مؤمنین فرستادیم». قرآن، شفای مؤمنین است.

امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه حکمت ۳۸۸ می فرماید: «الا و ان من البلاء الفاقه»؛ «از جمله بلایا و شداید فقر است»، «و اشد من الفاقه مرض البدن»؛ «و از فقر بدتر، مریضی بدن است»، «و اشد من مرض البدن مرض القلب»؛ «و از بیماری تن بدتر و شدیدتر، بیماری دل و قلب انسان است».

یکی از برنامه های قرآن، ساختن انسان سالم است و ما قبل از آنکه بخواهیم توقع این را داشته باشیم که انسان کامل باشیم یا به انسان کامل نزدیک باشیم، باید خود را از این نظر که اساساً «انسان سالم» یا «انسان معیوب» هستیم، به خوبی بشناسیم.

منابع

مرتضی مطهری - انسان کامل - صفحه ۱۸-۲۱

کلید واژه ها

روح انسان جسم شخصیت انسانی قلب قرآن

منشأ آفات روح انسان

به طور اجمال ریشه های اصلی آنچه که روح انسان را آفت زده می کند برایتان عرض می کنم. از نظر روان شناسی، محرومیت ها منشأ بیماری های روانی می شود، یعنی منشأ بسیاری از عقده های روانی و بیماری های روانی انسان، احساس مغبنیت ها و محرومیت هاست. می دانید که فروید به طور افراط تکیه اش روی این موضوع است، خصوصاً در امر جنسی.

به هر حال این خود یک مسئله اساسی است که محرومیت های انسان در او ایجاد بیماری هایی می کند. این کینه چیست که وقتی انسان احساس می کند نسبت به کسی حقد و کینه دارد، دلش می خواهد از او انتقام بگیرد و تا او را به خاک و خون نکشد نمی تواند آرام گیرد؟ این حس انتقام جویی در انسان چیست؟ آدم حسود وقتی خیر و نعمتی را در دیگران می بیند، همه آرزویش این است که از او سلب نعمت شود، درباره خودش فکر نمی کند.

ص: ۲۳۷

انسان سالم، "غبطه" دارد نه "حسد". او همیشه درباره خودش فکر می کند که جلو بیفتد. اگر یک انسان همیشه در فکر این باشد که خودش جلو بیفتد، سالم است، این، دلیل بر عیب نیست، اما اگر کسی همیشه در این اندیشه است که دیگری عقب بیفتد بیمار است، مریض است. حتی شما می بینید که گاهی آدم های حسود به مرحله ای می رسند که حاضرند به خودشان صد درجه صدمه بزنند، بلکه به دیگری پنجاه درجه صدمه وارد شود.

منابع

مرتضی مطهری - امدادهای غیبی - صفحه ۲۱-۲۲

کلید واژه ها

روح روان انسان محرومیت حسادت

علل مسخ انسان از نظر معارف اسلامی

مسئله مسخ شدن خیلی مهم است. مسخ یعنی چه؟ شنیده اید که می گویند در میان امم سالفه مردمی بودند که در اثر اینکه مرتکب گناهان زیاد شدند، مورد نفرین پیغمبر زمان خود واقع و مسخ شدند، یعنی به یک حیوان تبدیل شدند، مثلاً به میمون، گرگ، خرس و یا حیوانات دیگر. این را "مسخ" می گویند. حال، این مسخ به چه صورت است؟ آیا انسان ها مسخ شدند؟ یعنی واقعا حیوان شدند؟

توضیحش را عرض می کنم: یک مطلب مسلم است و آن این است که انسان اگر فرضاً از نظر جسمی مسخ نشود، تبدیل به یک حیوان نشود، به طور یقین از نظر روحی و معنوی ممکن است مسخ شود، تبدیل به یک حیوان شود و بلکه تبدیل به نوعی حیوان شود که در عالم، حیوانی به آن بدی و کثافت وجود نداشته باشد. قرآن از «بل هم اضل؛ اعراف / ۱۷۹» سخن می گوید، یعنی از مردمی که از چهارپا هم پست تر هستند. مگر می شود انسان واقعا از نظر روحی تبدیل به یک حیوان شود؟ بله، چون شخصیت انسان به خصایص اخلاقی و روانی اوست. اگر خصایص اخلاقی و روانی یک انسان، خصایص اخلاقی یک درنده بود، خصایص اخلاقی یک بهیمه بود، او واقعا مسخ شده است، یعنی روحش حقیقتاً مسخ و تبدیل به یک حیوان شده است. جسم خوک با روح آن تناسب دارد و انسان ممکن است تمام خصلت هایش خصلت های خوک باشد. اگر انسانی اینگونه باشد، از انسانیت منسلخ شده و در معنی و باطن و نزد چشم حقیقت بین و در ملکوت، واقعا یک خوک است و غیر از این چیزی نیست. پس انسان معیوب، گاهی به مرحله انسان مسخ شده می رسد. ما اینها را کم تر می شنویم و شاید بعضی خیال کنند اینها مجاز است و دیرتر باورشان بیاید، ولی حقیقت است.

ص: ۲۳۸

شخصی می گوید: با امام زین العابدین (ع) در صحرای عرفات بودیم، از آن بالا که نگاه کردم، دیدم صحرا از حاجی موج می زند. به امام عرض کردم: «ما اکثر الحجيج الحمد لله!»؛ «چقدر امسال حاجی زیاد است.» امام فرمود: «ما اکثر الضجيج و اقل الحجيج»؛ چقدر فریاد زیاد است و چقدر حاجی کم است. آن شخص می گوید: من نمی دانم امام چه کرد و چه بینشی به من داد و چه چشمی را در من بینا کرد که وقتی به من گفت: حالا نگاه کن، دیدم صحرائی است پر از حیوان، یک باغ وحش کامل که فقط یک عده انسان هم در لابلای این حیوان ها دارند حرکت می کنند. فرمود: حالا می بینی؟ باطن قضیه این است. از نظر اهل باطن و اهل معنی، این مسئله، امری به واضحی این چراغ هاست، حال اگر ذهن متجدد مآب بعضی از ما نمی خواهد قبول کند، اشتباه می کنیم. در زمان خود ما افرادی بوده و هستند که می توانند حقیقت انسان ها را درک کنند و ببینند. انسانی که مانند یک بهیمه و چهارپا جز خوردن و خوابیدن و جز عمل جنسی، فکر دیگری ندارد و فقط در فکر این است که بخورد و بخوابد و لذت جنسی ببرد، اصلا روحش یک چهارپاست و غیر از این چیزی نیست. واقعا باطن چنین انسانی مسخ شده است، فطرتش مسخ شده است، یعنی خصلت های انسانی که درباره آن توضیح خواهیم داد و انسانیت، به کلی از او گرفته شده است و به جای آنها خودش برای خودش خصلت های حیوانی و خصلت های بهیمه ای و درندگی کسب کرده است.

در آیات ۱۸ تا ۲۰ سوره مبارکه نبا می خوانیم: «یوم ینفخ فی الصور فتانون افواجا* و فتحت السماء فکانت ابوابا* و سیرت الجبال فکانت سراپا»؛ «روزی که در صور دمیده شود پس گروه گروه بیایید و آسمان گشوده شود پس درهایی شود و کوه ها به راه انداخته شوند و سراپی گردند». در روز قیامت مردم گروه گروه مبعوث و محشور می شوند. مکرر در مکرر پیشوایان دین گفته اند که فقط یک گروه از مردم به صورت انسان محشور می شوند. گروه هایی به صورت مورچگان، گروه هایی به صورت بوزینگان، گروه هایی به صورت عقرب ها، گروه هایی به صورت مارها و گروه هایی به صورت پلنگ ها مبعوث می شوند. چرا؟ مگر ممکن است خدا انسانی را بی جهت به صورت آنها درآورد؟ آن که در دنیا جز گزندگی کاری نداشته و تمام لذتش آزار رسانی است، به صورت واقعی خودش که عقرب است، محشور می شود و آن کس که در دنیا کاری جز میمون صفتی ندارد در قیامت قطعاً به صورت یک میمون محشور می شود و کسی که در دنیا مانند یک سگ است، به صورت یک سگ محشور می شود.

«یحشر الناس علی نیاتهم»؛ مردم در قیامت مطابق منویات و مقاصد و خواسته ها و مطابق خصلت ها و صفات واقعی شان محشور می شوند. شما در این دنیا چه هستید؟ چه می خواهید باشید؟ چه چیز را می خواهید؟ آیا خواسته های شما خواسته های یک انسان است یا خواسته های یک درنده است؟ یا خواسته های شما خواسته های یک چرنده است؟ هر چه که خواسته شما باشد، شما همان هستید و همان محشور می شوید که هستید. این است که ما را از همه پرستش ها، جز خداپرستی منع می کنند. هر چه را که ما بپرستیم همان چیز می شویم. اگر پول پرست شویم، پول جزء ماهیت ما و جزء وجود ما می شود. این پول در قیامت، همان فلز گداخته است. قرآن به این موجودهایی که در دنیا، این فلز جزء وجودشان شده و غیر از پرستش این فلز، کار دیگری نداشته اند، در سوره توبه آیات ۳۴ و ۳۵ می گوید: «الذین ینفون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم* یوم یحمی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم هذا ما کنتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون»؛ «و کسانی را که زر و سیم می اندوزند و در راه خدا انفاق نمی کنند به عذابی دردناک نویدشان ده. روزی که آن را در آتش دوزخ سرخ کنند و با آن بر پیشانی و پهلو و پشتشان داغ نهند و گویند این است آنچه برای خود می اندوختید، پس بچشید آنچه را می اندوختید».

همین پول ها او را در آن دنیا داغ می کنند، آتش های جهنم او هستند. این یکی از چیزهایی است که انسان را مسخ می کند. انسان عقده دار، انسان معیوب است، انسانی که یک ماده از مواد این عالم را پرستش می کند نه اینکه ماده ای را مورد استفاده قرار می دهد، یک انسان معیوب و یک انسان مسخ شده است.

منابع

مرتضی مطهری- انسان کامل- صفحه ۲۴-۲۷

کلید واژه ها

قیامت اخلاق روح فطرت شخصیت انسانی مسخ اعمال

راه نجات از بیماری حسد

«حسد» از بیماری های خطرناک اخلاقی است که اگر انسان به درمان آن نپردازد دین و دنیای او را تباہ می کند. درمان این بیماری اخلاقی مانند درمان صفات رذیله دیگر است که بر دو اساس استوار می باشد.

۱- طرق علمی.

۲- طرق عملی.

در قسمت «علمی» شخص حسود باید روی دو چیز مطالعه و دقت کند یکی پیامدها و آثار ویرانگر حسد از نظر روح و جسم و دیگر ریشه ها و انگیزه های پیدایش حسد. همان گونه که شخص معتاد به یک اعتیاد خطرناک، مانند اعتیاد به هرئین، باید سرانجام کار معتادان را بررسی کند و ببیند آنها چگونه سلامت و تندرستی خود را از دست داده و زن و فرزند و حیثیت اجتماعی آنها بر باد می رود و با دردناک ترین وضعی در جوانی جان می سپارند و نه تنها کسی از مرگ آنها ناراحت نمی شود بلکه مرگ او را سعادت برای خانواده و فامیل و دوستانش می شمرند! همین طور «حسود» باید بیندیشد که این بیماری اخلاقی به زودی جسم او را بیمار می کند، مانند خوره روح او را می پوساند و می خورد و از بین می برد، خواب و آرامش را از او سلب می کند و هاله ای از غم و اندوه همیشه اطراف قلب او را گرفته است و از آن بدتر اینکه مطرود درگاه خدا می شود و به سرنوشتی همچون ابلیس و قابیل گرفتار می آید و تازه با همه اینها نیز نمی تواند به مقصود خود یعنی زوال نعمت محسود برسد!

ص: ۲۴۱

بی شک مرور بر این آثار و پیامدها و بررسی مکرر احادیث نابی که در این زمینه آمده، تاثیر بسیار مثبتی در درمان این بیماری اخلاقی دارد. «حسود» باید بیندیشد، اگر مواد مخدر سلامت روح و جسم را بر هم می زند و مرگ زودرس و رقت بار را به استقبال او می فرستد، او نیز علاوه بر بیماری های جسمی و روانی، آخرت خود را هم از دست می دهد، چرا که عملاً به حکمت خدا اعتراض می کند و در پرتگاه شرک و کفر سقوط می نماید، اینها از یک سو. از سوی دیگر درباره انگیزه های حسد باید بیندیشد و ریشه های آن را یکی پس از دیگری قطع نماید، اگر دوستان ناباب و وسوسه های آنها او را به این وادی کشانده است با آنها قطع رابطه کند و هرگاه تنگ نظری و بخل سرچشمه این رذیله اخلاقی شده، به مداوای آنها برخیزد، اگر ضعف ایمان و عدم آشنایی به توحید افعالی خداوند او را در این گرداب پرتاب کرده است به تقویت مبانی ایمان و توحید پردازد و هرگاه ناآگاهی از استعدادهای خویش و ظرفیت هایی که برای ترقی و پیشرفت در وجود اوست، او را گرفتار عقده حقارت و به دنبال آن حسد نموده است به درمان آن رو آورد و در سایه توکل به خدا و اعتماد به نفس، عقده حقارت را بگشاید و رذیله حسد را از خود دور سازد.

چه بهتر اینکه «حسود» عصاره و خلاصه ای از این امور را در صفحه یا صفحاتی بنویسد و هر چند روز یک بار بر آن مرور کند و حتی با صدای بلند آن را برای خودش در تنهایی جمله جمله بخواند و پیرامون آن بیندیشد و مخصوصاً روی روایاتی که در این زمینه از معصومین رسیده تکیه کند، بی شک هر حسودی این برنامه را به طور جدی دنبال کند در مدت کوتاهی نتیجه خواهد گرفت، روح و جسم خود را تدریجاً از شر حسد رهایی می بخشد و افق های روشنی از سلامت و سعادت در برابر او نمایان می گردد. مخصوصاً «حسود» باید روی این نکته کاملاً فکر کند که اگر وقت و نیرویی را که او برای زوال نعمت از محسود به کار می گیرد صرف پیشرفت خودش کند چه بسا از او جلو بیفتد. به تعبیر دیگر باید انگیزه های حسد را به انگیزه های غبطه تبدیل کند و نیروهای ویرانگر را به نیروهای سازنده مبدل سازد.

این معنی در حدیثی از امام علی (ع) نقل شده که فرمود: «احترسوا من سوره الجمد و الحقد و الغضب و الحسد و اعدوا لكل شیء من ذلك عده تجاهدون بها من الفكر فی العاقبه و منع الرذيله و طلب الفضيله؛ خود را از شدت بخل و کینه و غضب و حسد در امان دارید و برای مبارزه با هر یک از این امور وسیله ای آماده سازید، از جمله تفکر در عواقب سوء این صفات رذیله و راه درمان و طلب فضیلت از این طریق!» (تصنیف غررالحکم، صفحه ۳۰۰، شماره ۶۸۰۶).

اما از نظر «عملی»، می دانیم تکرار یک عمل تدریجا تبدیل به یک عادت می شود و ادامه عادت تبدیل به ملکه و صفت درونی می گردد، اگر حسود به جای اینکه برای در هم شکستن اعتبار و شخصیت فردی که مورد حسدش قرار گرفته به تقویت موقعیت خود پردازد، به جای غیبت و مذمتش او را به خاطر صفات خویش مدح و ستایش کند و به جای تلاش در تخریب زندگی مادی او خود را آماده اعانت و همکاری با او نماید، تا می تواند از او سخن بگوید، تا ممکن است نسبت به او محبت کند و تا آنجا که در اختیار اوست خیر و سعادت او را بطلبد و به دیگران نیز همین امور را توصیه کند، به یقین تکرار این کارها تدریجا آثار رذیله حسد را از روح او می شوید و نقطه مقابل آن که «نصح» و «خیرخواهی» است با یک دنیا نور و صفا و روحانیت جانشین آن می گردد. علمای اخلاق به افراد ترسو برای از میان بردن این رذیله اخلاقی توصیه می کنند که در میدان هایی که ورود در آن شجاعت فراوان می خواهد گام بگذارند و این کار را بر خود تحمیل کنند تا تدریجا ترس آنها بریزد و شجاعت به صورت عادت و حالت در آید و سپس ملکه گردد.

همین گونه حسود باید با استفاده از ضد آن به درمان پردازد که درمان هر بیماری دارویی است که از ضد آن تشکیل یافته است! در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) می خوانیم: «اذا حسدت فلاتبغ؛ هنگامی که نسبت به کسی حسد پیدا کردی بر طبق آن عمل نکن و بر او ستمی روا مدار» (تحف العقول، صفحه ۵۰). پیام این حدیث می تواند این باشد که شاید حسادت ورزیدن به کسی در اختیار انسان نباشد و ناخواسته در ذهن و دل او چنین حالتی پیدا بشود اما به دنبال حسادت، موضع گیری کردن و آثار حسادت را اجرا کردن کاری نکوهیده است به همین جهت پیامبر اکرم (ص) توصیه فرموده که اگرچه حسادت در تو هست ولی پی گیری نکن و برای آرام ساختن خودت دست به ظلم و تعدی نزن. و در حدیث دیگری از امیر مؤمنان آمده است که فرمود: «ان المؤمن لا يستعمل حسده؛ مؤمن حسد خود را به کار نمی گیرد». (بحارالانوار، جلد ۵۵، صفحه ۳۲۳، حدیث ۱۲؛ کافی، جلد ۸، صفحه ۱۰۸).

از جمله اموری که در درمان حسد بسیار مؤثر است راضی به رضای حق بودن و تسلیم در برابر اراده او شدن و قانع به زندگی خویش گشتن است، در حدیثی از امیرمؤمنان می خوانیم: «من رضى بحاله لم يعتوره الحسد؛ کسی که به آنچه دارد راضی باشد حسد دامان او را نمی گیرد». (تصنیف غررالحکم، صفحه ۳۰۰، شماره ۶۸۰۸). به هر حال راه نجات از این بیماری تقوا می باشد. لازمه اینکه انسان از زندگی حیوانی خارج شود و یک زندگی انسانی اختیار کند اینست که از اصول معین و مشخص پیروی کند، و لازمه اینکه از اصول معین و مشخصی پیروی کند اینست که خود را در چهار چوب همان اصول محدود کند و از حدود آنها تجاوز نکند و آنجا که هوا و هوسهای آنی او را تحریک می کند که از حدود خود تجاوز کند خود را نگهداری کند. نام این خودنگهداری که مستلزم ترک اموری است تقوا است. انسان اگر بخواهد از طرز زندگی حیوانی و جنگلی خارج شود ناچار است که تقوا داشته باشد. تقوا اعم از تقوای مذهبی و الهی و غیره لازمه انسانیت است و خود بخود مستلزم ترک و اجتناب و گذشتن است.

تقوا محدودیت نیست، مصونیت است. فرق است بین محدودیت و مصونیت. اگر هم نام آن را محدودیت بگذاریم محدودیتی است که عین مصونیت است. تقوا برای روح مانند خانه است برای زندگی و مانند جامه است برای تن. اتفاقاً در قرآن مجید از تقوا به جامه تعبیر شده. در سوره مبارکه اعراف آیه ۲۶ بعد از آنکه نامی از جامه های تن می برد می فرماید: «و لباس التقوی ذلک خیر؛ یعنی تقوا که جامه روح است بهتر و لازمتر است». چیزی که خطر را از انسان دفع می کند و انسان را از مخاطرات صیانت می کند، او مصونیت است نه محدودیت، و تقوا چنین چیزی است. تعبیر به مصونیت یکی از تعبیرات امیرالمؤمنین است. در یکی از کلماتش می فرماید: «الافصونوها و تصونوا بها؛ یعنی تقوا را حفظ کنید و به وسیله تقوا برای خود مصونیت درست کنید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱). در خطبه ۲۳۰ می فرماید: «فان تقوی الله مفتاح سداد، و ذخیره معاد، و عتق من کل ملکه، و نجاه من کل هلکه، بها ینجح الطالب، و ینجو الهارب و تنال الرغائب؛ یعنی تقوا کلید درستی و اندوخته روز قیامت است، آزادی است از قید هر رقیت، نجات است از هر بدبختی. به وسیله تقوا انسان به هدف خویش می رسد و از دشمن نجات پیدا می کند و به آرزوهای خویش نائل می گردد».

تقوا در درجه اول و به طور مستقیم از ناحیه اخلاقی و معنوی به انسان آزادی می دهد و او را از قید رقیت و بندگی هوا و هوس آزاد می کند، رشته حرص و طمع و حسد و شهوت و خشم را از گردنش برمی دارد، ولی به طور غیر مستقیم در زندگی اجتماعی هم آزادی بخش انسان است. اگر انسان بتواند بر نفس خودش در آن حد مسلط باشد که بر جبن خودش هم مسلط باشد، بر بخل و حسد و خشم و طمع و آز و حرص خودش مسلط باشد، این اسمش تقوا است.

مرتضی مطهری - ده گفتار - ص ۲۷-۳۰،

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن ۶ - ص ۱۶۹-۱۷۱،

مرتضی مطهری - عدل الهی - ص ۲۶۱-۲۶۲،

ناصر مکارم شیرازی - اخلاق در قرآن - ج ۲ - ص ۱۵۰-۱۴۷

کلید واژه ها

اخلاق روح انسان جسم تقوی جامعه حسادت حدیث تربیت

نفس انسان، دروازه ای به عالم معنا

انسان همیشه خودش برای خودش دروازه معنویت بوده است. مقصود از این که می گوییم انسان همیشه برای خودش دروازه معنویت بوده و از دروازه وجودش عالم معنی را دیده و کشف کرده است، این است که در (نفس) انسان چیزهایی وجود دارد که حساب آنها با حساب عالم ماده جور در نمی آید. نه تنها علمای "معرفه‌النفس" و "معرفه الروح" قدیم، بلکه بسیاری از علمای معرفه‌النفس جدید هم به این مطلب اعتراف دارند که در انسان، چیزهایی یافت می شود که با حساب های مادی این دنیا قابل توجه نیست و نشان می دهد که حساب دیگری در کار است.

سخنی دارد پیغمبر اکرم (ص) که می فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ «هر کسی خودش را بشناسد، خدا را می شناسد.»

قرآن کریم برای انسان در مقابل همه اشیای عالم، به طور کلی حساب جداگانه و مستقلی باز کرده است، می فرماید: «سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم»؛ «ما نشانه های خود را در آفاق عالم یعنی در عالم طبیعت ارائه می دهیم و در نفوس خود مردم.» (فصلت/۵۳) قرآن، (نفوس مردم را) با حساب جداگانه ای بیان کرده است و همین آیه سبب شده است که در ادبیات ما، اصطلاح مخصوص "آفاق" و "انفس" را پیدا کند. می گویند: "مسایل آفاقی" و "مسایل انفسی". ممکن است بگویید که آن چیزهایی که در نفس انسان موجود است و با حساب های مادی قابل توجه نیست، چیست؟ باید گفت که این داستان درازی دارد.

ص: ۲۴۶

یکی از آن چیزهایی که با حساب های مادی جور در نمی آید: مسئله ارزش های انسانی و به عبارت دیگر مسئله انسانیت انسان. عجیب است که شما سراغ هر موجودی بروید، می بینید خودش برای خودش به عنوان یک صفت انفکاک ناپذیر است، مثل صفت "پلنگی" برای پلنگ، "سگی" برای سگ، "اسبی" برای اسب. ما نمی توانیم اسبی پیدا کنیم که "اسبی" نداشته باشد، سگی پیدا کنیم که "سگی" نداشته باشد، پلنگی پیدا کنیم که "پلنگی" نداشته باشد، ولی ممکن است انسانی منهای انسانیت موجود باشد، زیرا آن چیزهایی که آنها را انسانیت انسان می دانیم و آن چیزهایی که به انسان شخصیت می دهد نه آن چیزهایی که ملاک شخص انسان است، اولاً یک سلسله چیزهایی است که با اینکه بشری است و تعلق به همین عالم دارد ولی با ساختمان مادی انسان درست نمی شود، غیرمادی است، محسوس و ملموس نیست و به عبارت دیگر از سنخ معنویات است، نه مادیات و ثانیاً این چیزهایی که ملاک انسانیت انسان است و ملاک شخصیت و فضیلت انسانی انسان است، به دست طبیعت ساخته نمی شود، فقط و فقط به دست خود انسان ساخته می شود.

انسان، خودش دروازه معنویت است و از دروازه وجود خود، به عالم معنا پی برده است، (چنان که) امام هشتم حضرت علی بن موسی الرضا (ع) می فرماید: «لا یعرف هنالك الا بما هیهنا»؛ «آنچه در (عالم معنا) هست از راه آنچه در (درون انسان) است، شناخته می شود که این خودش یک مسئله ای است.»

منابع

مرتضی مطهری - انسان کامل - صفحه ۷۶ و ۷۸-۷۹

کلید واژه ها

نفس معنویت انسان غیب شناخت

ص: ۲۴۷

مکتب دیگری در مورد انسان کامل وجود دارد که آن را هم می توان مکتب محبت نامید و هم مکتب معرفت به معنای "معرفه النفس". از چند هزار سال پیش در شرق آسیا افکار و اندیشه های بسیار بلندی وجود داشته که الآن هم کتاب های بسیار قدیمی هندی که به فارسی هم ترجمه شده وجود دارد، مثل "اوپانیشادها" که (کتبی) فوق العاده عالی است. استاد بزرگوار ما علامه طباطبایی سلمه الله تعالی وقتی در چندین سال پیش برای اولین بار "اوپانیشادها" را خوانده بودند، خیلی اعجاب داشتند و می گفتند که مطالب بسیار بسیار بلندی در این کتاب ها هست که کمتر مورد توجه است. در این مکتب، محور همه کمالات انسان "خودشناسی" است. این مکتب می گوید: "خودت را بشناس". البته "خودت را بشناس" را سقراط هم گفته است و همه پیغمبران هم گفته اند، پیغمبر اسلام (ص) هم فرموده است که: «من عرف نفسه عرف ربه»؛ «کسی که خودش را بشناسد، خدای خویش را می شناسد.» ولی در این مکتب فقط روی همین نکته تکیه شده است که خودت را بشناس.

کتابی ترجمه شده است که حاوی تعدادی از مقالات و نامه های گانندی است به نام "این است مذهب من" که به نظر من کتاب خوبی است. گانندی در این کتاب می گوید: "من از مطالعه اوپانیشادها به سه اصل پی بردم که این سه اصل برای من، یک عمر دستورالعمل زندگی بود." اولین اصلی که گانندی ذکر می کند، این است: تنها یک حقیقت در عالم وجود دارد و آن شناختن نفس است، "خودت" را بشناس! گانندی براساس همین مطلب، به قدری زیبا به دنیای فرنگ حمله می کند، (آن جا که) می گوید: "فرنگی، دنیا را شناخته و خودش را نشناخته و چون خودش را نشناخته، هم خودش را بدبخت کرده است و هم دنیا را" و عجیب در این جا داد سخن می دهد و سخنش فوق العاده عالی است. اصل دوم: هر که خود را شناخت، خدا را هم می شناسد و دیگران را هم می شناسد.

اصل سوم: فقط یک نیرو (و یک آزادی و یک عدالت) وجود دارد و آن، نیروی "تسلط بر خویشتن" است. هر کس بر خویشتن مسلط شد، بر اشیای دیگر مسلط می شود و درست هم مسلط می شود و تنها در دنیا یک نیکی وجود دارد و آن، دوست داشتن دیگران مانند دوست داشتن خویش است و به عبارت دیگر، دیگران را باید مانند خود انگاریم. این ها مقصودشان از معرفت، همان معرفه النفس (شناختن خود) است. می دانید در فلسفه هندی، مسئله "مراقبه" مطرح است، مسئله در خود فرو رفتن مطرح است. (البته حالا به صورت ریاضت های شاقه و کارهای جوکی ها درآمده و چیزهای دیگری در آن پیدا شده است، من این ها را نمی گویم). اساس فلسفه هندی بر شناختن نفس و مراقبه و طرد خاطرات و کشف حقیقت "خود" است و از شناختن خود، محبت پیدا می شود. پس انسان کامل در این مکتب، یعنی انسانی که خود را بشناسد که اگر خود را شناخت، بر خود مسلط می شود و بعد که بر خود مسلط شد، نسبت به دیگران محبت پیدا می کند. حال می خواهید اسم این مکتب را "مکتب معرفت" بگذارید و یا "مکتب محبت".

منابع

مرتضی مطهری - انسان کامل - صفحه ۱۱۷-۱۱۹

کلید واژه ها

نفس کمال انسان محبت مراقبه شناخت

صعود و نزول ارواح مؤمنان و عرفا

در بحار حدیثی آمده است که: اصحاب رسول اکرم (ص) که مردان مؤمنی بودند، حالتی در خود دیدند. دغدغه در آنها پیدا شد که نکند ما منافق باشیم و خودمان نمی دانیم. به پیامبر (ص) عرض کردند: «یا رسول الله نخاف علینا النفاق؛ ما می ترسیم منافق باشیم.» فرمود: چرا؟ عرض کردند: برای اینکه وقتی در محضر مبارک شما می نشینیم و شما صحبت می کنید، موعظه می کنید، از خدا می گوئید، از قیامت می گوئید، راجع به گناهان و توبه و استغفار سخن می گوئید، یک حال بسیار خوشی پیدا می کنیم، ولی بعد که از حضور شما مرخص می شویم «و شممنا الاولاد و رابنا العیال والاهل؛ و مدتی با زن و بچه مان می نشینیم تعبیر خودشان این است که بچه هایمان را بو می کنیم می بینیم که حالمان برگشت، باز همان آدم اول شدیم.» یا رسول الله! آیا این نفاق نیست؟ نکند نفاق باشد و ما منافق باشیم! فرمود: نه، این نفاق نیست. نفاق، دورویی است، این، "دو حالتی" است. انسان گاهی روحش اوج می گیرد و بالا می رود و گاهی روحش پایین می آید. البته شما وقتی پیش من هستید و این حرف ها را می شنوید، قهرا چنین حالتی پیدا می کنید. بعد این جمله را فرمود: «لو تدومون علی الحاله التي وصفتم انفسکم بها لصفحتکم الملائکه و مشیتم علی الماء؛» «اگر به آن حالتی که پیش من هستید، باقی بمانید و از آن حال خارج نشوید، می بینید ملائکه می آیند و با شما مصافحه می کنند و شما بر روی آب می توانید راه بروید، بدون اینکه فرو بروید!» آن حالت، حالتی نیست که برای شما همیشه باقی بماند. اگر آن حالت برایتان به صورت یک ملکه باقی بماند، به این مقام ها می رسید. به نظر من این قطعه معروف سعیدی ترجمه همین حدیث است، ولی به صورت دیگری مطلب را از زبان یعقوب می گوید:

یکی پرسید از آن گم کرده فرزند *** که ای روشن گهر پیر خردمند

ز مصرش بوی پیراهن شنیدی *** چرا در چاه کنعانش ندیدی؟

یوسف در مصر خود را به برادرانش معرفی کرد و پیراهنش را به آنها داد و گفت این را ببرید. اینها هنوز نیامده بودند که یعقوب گفت: «انی لاجد ریح یوسف لولا ان تفندون» (یوسف / ۹۴)؛ «بوی یوسف را احساس می کنم اگر نگویید این (آدم)، پیر و خرفت شده است.» (کسی در زبان شعر خطاب به یعقوب می گوید:) تو چه طور بوی پیراهن یوسف را از مصر احساس می کنی، در حالی که (قبلا) او خودش در چاه کنعان در ده خودتان بود ولی او را احساس نمی کردی؟ چرا در چاه کنعانش ندیدی؟

بگفت احوال ما برق جهان است *** دمی پیدا و دیگر دم نهان است

گهی بر طارم اعلی نشینیم *** گهی بر پشت پای خود نبینیم

حال ما مثل برق جهنده است، یک لحظه می جهد و لحظه ای دیگر خاموش است.

(به قول حافظ):

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر *** وه که با خرمن مجنون دل افگار چه کرد

تا اینجا دنباله سؤالی است که از یعقوب شده و او هم جواب داده است. بعد می گوید:

اگر درویش در حالی بماندی *** سر و دست از دو عالم برفشاندی

اگر (عارف) در حالی که برایش رخ می دهد، باقی بماند، از دو عالم بالاتر می رود.

منابع

مرتضی مطهری - انسان کامل - صفحه ۱۵۵-۱۵۸

کلید واژه ها

روح مؤمن عارف نفاق

تأثیر دروغ بر روح و روان انسان

هر گناهی یک مقدار روی قلب انسان و روی روح انسان اثر می گذارد و روح انسان را قسی و فاسد می کند. گناه صغیره یک ذره اثر می گذارد نه زیاد، ولی یک ذره اگر تکرار شد می شود دو ذره و ده ذره و صد ذره، بعد اثرش برابر می شود با

یک گناه کبیره. حال اگر اصرار بر کبیره باشد، آنهم کبیره ای که از اکبر کبائر باشد، آن دیگر اثرش مسخ شدن روح انسان است، یعنی روح انسان آن فطرت انسانی خودش را به کلی از دست می دهد. مثلاً- دروغ از گناهان کبیره است، اگر انسان دائماً دروغ بگوید و اصرار بر دروغگویی داشته باشد، این اصرار تدریجاً انسان را به حالت مسخ شده در می آورد، انسان روحش بر روی عملش اثر می گذارد و عملش بر روی روحش؛ یعنی همین طور که اگر روح انسان خوب باشد عمل خوب انجام می دهد، همچنین عمل اگر خوب شد روح را خوبتر می کند و همین طور اگر روح انسان فاسد بود منشأ عمل بد می شود، عمل بد هم به نوبه خودش باز روح انسان را فاسدتر می کند.

ص: ۲۵۰

قرآن کریم در آیات ۷-۹ سوره جاثیه درباره انسانی که بسیار دروغ و تهمت می زند می فرماید: «یسمع آیات الله تتلی علیه؛ آیات خدا را که بر او تلاوت می شود می شنود، اما چه می کند؟»، «ثم یصر مستکبرا؛ بعد در حالی که مستکبر است اصرار می ورزد بر استکبار خودش»، «کان لم یسمعها؛ گویی اصلا چنین آیات حقی نشنیده است، به گوشش نخورده، یعنی کوچکترین اثر خوبی روی روح او نمی گذارد»، «بشره بعذاب الیم؛ مژده بده چنین آدمی را به عذابی دردناک»، یک چنین آدمی جز اینکه ما به تو بگوییم یک بشارتی، یک مژده ای به او بده، چیز دیگری باقی نمانده. خداوند در سوره نحل آیات ۱۰۴-۱۰۵ می فرماید: «إن الذین لا یؤمنون بآیات الله لا یهدیهم الله و لهم عذاب الیم * إنما یفتری الکذب الذین لا یؤمنون بآیات الله و أولئک هم الکذیبون؛ کسانی که ایمان به آیات الهی ندارند خداوند آنها را هدایت نمی کند و برای آنها عذاب دردناکی است، تنها کسانی دروغ می گویند که ایمان به آیات خدا ندارند، و دروغگویان واقعی آنها هستند».

این آیه از آیات تکان دهنده ای است که در زمینه زشتی دروغ سخن می گوید و دروغگویان را در سر حد کافران و منکران آیات الهی قرار می دهد، گرچه مورد آیه، دروغ و افترا بر خدا و پیامبر (ص) است، ولی به هر حال زشتی دروغ اجمالا در این آیه مجسم شده است.

راستگویی و اداء امانت دو نشانه بارز ایمان و شخصیت انسان است، حتی دلالت این دو بر ایمان از نماز هم برتر و بیشتر است. امام صادق (ع) می فرماید: «لا تنظروا الی طول رکوع الرجل و سجوده، فان ذلک شیء قد اعتاده و لو ترکه استوحش لذلک، و لکن انظروا الی صدق حدیثه و اداء امانته؛ نگاه به رکوع و سجود طولانی افراد نکنید، چرا که ممکن است عادت آنها شده باشد، به طوری که اگر آنرا ترک کنند ناراحت شوند، ولی نگاه به راستگویی و امانت آنها کنید». ذکر این دو با هم (راستگویی و امانت) به خاطر این است که ریشه مشترکی دارند، زیرا راستگویی چیزی جز امانت در سخن نیست، و امانت همان راستی در عمل است.

در روایات اسلامی دروغ به عنوان کلید گناهان شمرده شده است، امام علی (ع) می فرماید: «الصدق یهدی الی البر، و البر یهدی الی الجنه؛ راستگوئی دعوت به نیکوکاری می کند، و نیکوکاری دعوت به بهشت». امام حسن عسکری (ع) می فرماید: «جعلت الخبائث کلها فی بیت و جعل مفتاحها الکذب؛ تمام پلیدیها در اطاقی قرار داده شده، و کلید آن دروغ است». رابطه دروغ و گناهان دیگر از این نظر است که انسان گناهکار هرگز نمی تواند راستگو باشد، چرا که راستگوئی موجب رسوائی او است و برای پوشاندن آثار گناه معمولاً باید متوسل به دروغ شود و به عبارت دیگر، دروغ انسان را در مقابل گناه آزاد می کند، و راستگوئی محدود. دروغ سرچشمه نفاق است - چرا که راستگوئی یعنی هماهنگی زبان و دل، و بنابراین دروغ ناهماهنگی این دو است و نفاق نیز چیزی جز تفاوت ظاهر و باطن نیست. دروغ با ایمان سازگار نیست - این واقعیت نه تنها در آیه مورد بحث که در احادیث اسلامی نیز منعکس است.

از امیر مؤمنان (ع) نقل شده است: «لا یجد العبد طعم الايمان حتى یترك الکذب هزله وجده؛ انسان هیچگاه طعم ایمان را نمی چشد تا دروغ را ترک گوید خواه شوخی باشد یا جدی». امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه خطبه ۱۷۶ از پیغمبر نقل می کند که فرمود: «لا یستقیم ایمان عبد حتى یستقیم قلبه و لا یستقیم قلبه حتى یستقیم لسانه؛ ایمان بنده استوار نمی شود مگر اینکه قلبش استوار گردد و قلبش استوار نمی گردد مگر اینکه زبانش استوار گردد». در برخی از آیات قرآن بی ایمانها توصیف و نشان داده می شوند که اینها چه کسانی و چگونه هستند و چه روحی و چه روحیه ای دارند. خداوند با یک تعبیر قوی و شدید و محکمی در سوره جاثیه آیه ۷ می فرماید «ویل لکل افاک اثم؛ هلاک باد هر دروغگوی دروغ بند گناهکاری». ما کلمه «ویل» را معمولاً در فارسی به وای ترجمه می کنیم. ممکن است کلمه وای همین مفهوم را برساند ولی در اصل در عربی این (کلمه) مفهومی مثل هلاک باد را می رساند. کلمه «افاک» صیغه مبالغه در افک است. افک یعنی دروغ و معمولاً در مورد هر دروغی به کار برده نمی شود بلکه در مورد دروغهایی به کار برده می شود که عنوان تهمت دارد. ریشه افک انحراف است.

در قرآن هر جا «یؤفکون» به کار برده می شود یعنی «یصرفون». مثلاً اگر مردمی از راهی بروند که راه درست باشد بعد کسی بیاید اینها را از آن راه برگرداند و به جای دیگر برود، اینجا تعبیر افک به کار برده می شود. بدیهی است که اثر دروغ منحرف کردن افراد است، یعنی انسان وقتی که به کسی دروغ می گوید می خواهد او را مشتبه کند، می خواهد او را از آنچه که راست و حقیقت است به چیز دیگر منحرف و منصرف کند. از این جهت به دروغ افک می گویند، و کلمه افک بیشتر در مطلق دروغها استعمال نمی شود. مثلاً فرض کنید یک کسی دیشب فلان غذا را خورده می گوید نخوردم، پیش طیب می رود، طیب می گوید دیشب چه خوردی، یک چیز دیگر می گوید. این هم یک دروغ است، یک افک است. ولی معمولاً افک را در موردی می گویند که پای تهمتی در میان باشد، مثلاً برای اینکه شخصی، کتابی، دینی را خراب و لکه دار کنند و مردم را از او منصرف و منحرف نمایند به او تهمت می زنند و دروغ می بندند، و بدترین انواع دروغ همین است. دروغ گناه کبیره و ظلم است، یعنی در مورد هر چیزی و به هر کسی انسان دروغ بگوید، چون او را از حقیقت منحرف کرده، بنابراین به او ظلم کرده است.

این است که ما در قرآن «ویل یومئذ للمکذبین؛ آن روز وای بر تکذیب کنندگان» (مرسلات/ ۱۵)، داریم نسبت به کسانی که پیغمبران را تکذیب می کنند، اینجا هم به این تعبیر به شکل دیگری داریم: «ویل لکل افاک» به مکذب کار ندارد، به خود دروغگو کار دارد ولی دروغگویی که تهمت می زند: وای به حال هر دروغ بند گناهکار، یا: تباه باد هر دروغ بند تباهکار گناهکار. این جمله را قرآن می گوید چون خود قرآن مواجهه و مبارزه کرد، با حربه دروغ بستن و تهمت زدن می آید با آن مواجهه می شود. مسأله دوم مسخره کردن است. مسخره دیگر مایه ای نمی خواهد. وقتی آدم بخواند کسی را به اصطلاح هو کند، با هوچیگری و مسخره کردن می خواهد طرف را از بین ببرد. هر حقیقتی را، هر درستی را می شود به یک شکلی مسخره کرد.

دروغ به طور کلی در قرآن ظلم تلقی می شود. ولی دروغ تا دروغ تفاوت دارد. هر دروغی گناه کبیره است، هیچ دروغی نداریم گناه صغیره باشد، ولی در میان دروغها، دروغ بستن به خدا و رسول، شنیع ترین دروغهاست و لهذا می بینید که روزه ماه رمضان با دروغهای عادی باطل نمی شود (البته چنین دروغی گناه کبیره است ولی روزه را باطل نمی کند) ولی اگر انسان به خدا و رسول دروغ ببندد، روزه اش باطل است. در آیه ۷ سوره صف آمده: «و من اظلم ممن افتری علی الله الکذب و هو یدعی الی الا سلام و الله لایهدی القوم الظالمین؛ و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ ببندد در حالی که به اسلام دعوت می شود؟ و خدا مردم ستمگر را هدایت نمی کند».

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۸۲-۸۸

ناصر مکارم شیرازی - تفسیر نمونه - جلد ۱۱ - صفحه ۴۱۶-۴۱۲

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن ۷ - صفحه ۲۳-۲۱

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن ۵ - صفحه ۱۷۶-۱۷۴

کلید واژه ها

ایمان روح قرآن دروغ رذایل اخلاقی حدیث دنیا آخرت

تفاوت های میان عالم برزخ و قیامت کبری

مطابق آنچه از نصوص قرآن کریم و اخبار و روایات متواتر و غیر قابل انکاری که از رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) رسیده است استفاده می شود، هیچ کس بلافاصله پس از مرگ وارد عالم قیامت کبری نمی شود، زیرا قیامت کبری مقارن است با یک سلسله انقلاب ها و دگرگونی های کلی در همه موجودات زمینی و آسمانی که ما سراغ داریم یعنی کوه ها، دریاها، ماه، خورشید، ستارگان و کهکشان ها. هنگام قیامت کبری هیچ چیزی در وضع موجود باقی نمی ماند. به علاوه در قیامت کبری اولین و آخرین جمع می شوند و ما می بینیم که هنوز نظام جهان برقرار است و شاید میلیون ها و بلکه میلیارد ها سال دیگر نیز برقرار باشد و میلیارد ها میلیارد انسان دیگر بعد از این بیایند.

ص: ۲۵۴

همچنین از نظر قرآن کریم هیچکس در فاصله مرگ و قیامت کبری در خاموشی و بی حسی فرو نمی رود، یعنی چنین نیست که انسان پس از مردن در حالی شبیه بیهوشی فرو رود و هیچ چیز را احساس نکند، نه لذتی داشته باشد نه المی، نه سروری داشته باشد و نه اندوهی، بلکه انسان بلافاصله پس از مرگ وارد مرحله ای دیگر از حیات می گردد که همه چیز را حس می کند، از چیزهایی لذت می برد و از چیزهای دیگر رنج، البته لذت و رنجش بستگی دارد به افکار و اخلاق و اعمالش در دنیا. این مرحله ادامه دارد تا آنگاه که قیامت کبری به پا شود. در آن هنگام در اثر یک سلسله انقلاب ها و دگرگونی ای بی نظیر که در آن واحد جهان را فرا می گیرد و از دورترین ستارگان گرفته تا زمین ما، همه مشمول آن دگرگونی می شوند، این مرحله یا این عالم که برای هر کسی یک فاصله و حد وسط میان دنیا و قیامت می شود، پایان می پذیرد.

از نظر قرآن کریم انسان پس از مرگ دو عالم را طی می کند: عالمی که مانند عالم دنیا پایان می پذیرد و "عالم برزخ" نامیده می شود، دیگر عالم قیامت کبری که به هیچ وجه پایان نمی پذیرد. قرآن کریم از زندگی پس از مرگ تا قیامت کبری با کلمه "برزخ" تعبیر کرده است. در سوره مؤمنون ۹۹ و ۱۰۰ می فرماید: «حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون * لعلی اعمل صالحا فیما ترکت، کلا انها کلمه هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون»؛ «تا آنگاه که یکی از آن ها را مرگ فرا می رسد می گوید: پروردگارا! مرا باز گردان، باشد کار شایسته ای در زمینه هایی که نکرده ام انجام دهم. ابداء، این صرفا سخنی است که او گوینده آن است و از جلوی آن ها از حین مرگ تا روزی که مبعوث شوند برزخ و فاصله ای است».

این آیه تنها آیه ای است که فاصله میان مرگ و قیامت را "برزخ" خوانده است. در این آیه از ادامه حیات بعد از مرگ، همین قدر سخن آمده است که انسان هایی پس از مرگ اظهار پشیمانی می کنند و درخواست بازگرداندن به دنیا می نمایند و به آن پاسخ منفی داده می شود. این آیه کاملاً صراحت دارد که انسان پس از مرگ دارای نوعی حیات است که تقاضای بازگشت (رجوع) می کند ولی تقاضایش پذیرفته نمی شود. آیاتی که دلالت می کند که انسان در فاصله مرگ و قیامت از نوعی حیات برخوردار است و در آن حال شدیداً احساس می کند، گفت و شنود دارد، لذت و رنج و سرور و اندوه دارد و بالاخره از نوعی زندگی سعادت آمیز (یا شقاوت آلود) برخوردار است، زیاد است. مجموعاً در حدود ۱۵ آیه است که در قرآن کریم به نحوی از انحاء یک جریان حیاتی را یاد کرده است که می رساند در فاصله بین مرگ و قیامت از یک حیات کامل برخوردار است.

لذا با توجه به آیات قرآن غیر از دنیای قیامت که در آن به حساب کلی افراد رسیدگی می شود، دنیای دیگری در بین این دنیا و دنیای قیامت وجود دارد که آن را اصطلاحاً می گویند عالم برزخ. برزخ یعنی حائل و واسطه. عالم برزخ یعنی عالمی که در بین عالم دنیا و عالم آخرت قرار گرفته. و به همین جهت در عالم برزخ هم با اینکه هنوز حساب کلی افراد رسیدگی نشده است و در قیامت باید رسیدگی بشود، افراد مختلفند، بعضی متعینند و بعضی معذب. این است که فرموده اند: «القبر اما روضه من ریاض الجنه، او حفره من حفر النیران؛ عالم قبر برای انسان یا به منزله باغی است از باغهای بهشت و یا به منزله گودالی است از گودالهای جهنم».

اهل سعادت، از همان توفی و مردن، سعادتشان شروع می شود، و اهل عذاب، از همان مردن، عذاب برزخیشان آغاز می گردد. این آیه بر همین مطلب دلالت می کند. قرآن نمی گوید که قبل از قیامت، مردم، چه سعید و چه شقی همین طور منتظر نگهداشته می شوند برای محاکمه نهایی و تا آن وقت همه در یک حالت انتظار بسر می برند و به همین جهت می فرماید اگر ببینی آن زمان را که فرشتگان می آیند اخذ می کنند، توفی می کنند، تحویل می گیرند به تمام و کمال کافران را و فقط بدنشان می ماند که بعد می پوسد، و اینها را معذب می دارند (عذاب عالم برزخ) این بدن دیگر در کار نیست ولی با این حال عذابش هست. «یضربون وجوههم و ادبارهم؛ در حالی که بر صورت ها و پشت هایشان می کوبند؟» (محمد، ۲۷). از پیش رو و پشت سر، اینها را می زنند و به آنها می گویند عذاب سوزان را بچشید.

قیامت کبری بر خلاف عالم برزخ که مربوط به فرد است و هر فردی بلافاصله وارد عالم برزخ می گردد، مربوط است به جمع، یعنی به همه افراد و همه عالم، حادثه ای است که همه اشیاء و همه انسانها را در بر می گیرد و واقعه ای است که برای کل جهان رخ می دهد، کل جهان وارد مرحله جدید و حیات جدید و نظام جدید می گردد. قرآن کریم ظهور این حادثه بزرگ را مقارن با خاموش شدن ستارگان، بی فروغ شدن خورشید، خشک شدن دریاها، هموار شدن ناهمواری ها، متلاشی شدن کوه ها و پیدایش لرزش ها و غرش های عالم گیر و دگرگونی ها و انقلابات عظیم و بی مانند بیان کرده است. مطابق آنچه از قرآن کریم استفاده می شود تمامی عالم به سوی انهدام و خرابی می رود و همه چیز نابود می شود و بار دیگر جهان نوسازی می شود و تولیدی دیگر می یابد و با قوانین و نظامات دیگر که با قوانین و نظامات فعلی جهان تفاوت های اساسی دارد، ادامه می یابد و برای همیشه باقی می ماند.

خداوند در قرآن می فرماید: «و حاق بآل فرعون سوء العذاب* النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب؛ «عذاب ناراحت کننده، آتش، بر فرعونیان احاطه کرد، هر بامداد و شامگاه بر آن عرضه می شوند. آنگاه که قیامت به پا شود (گفته می شود) فرعونیان را در شدیدترین عذاب داخل نمایید» (غافر/ ۴۶ و ۴۵). این آیه کریمه دو نوع عذاب برای فرعونیان ذکر می کند: یکی قبل از قیامت که از آن به "سوء العذاب" (عذاب سخت) تعبیر شده است و آن این است که روزی دو بار بر آتش عرضه شوند بدون آنکه وارد آن گردند، دوم بعد از قیامت که از آن به "اشد العذاب" (سخت ترین عذاب ها) تعبیر شده است که فرمان می رسد که آنها را داخل آتش نمایید. در مورد عذاب اول از بامداد و شامگاه نام برده شده است برخلاف عذاب دوم.

همان طور که امیرالمؤمنین علی (ع) در توضیح و تفسیر این آیه فرموده است بدین جهت است که عذاب اول مربوط است به عالم برزخ و در عالم برزخ به تبع عالم دنیا صبح و شام و هفته و ماه و سال هست، برخلاف عذاب دوم که مربوط به عالم قیامت است و در آنجا صبح و شام و هفته و ماه و غیره وجود ندارد. در روایات و اخباری که از پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و سایر ائمه اطهار علیهم السلام رسیده است درباره عالم برزخ و حیات اهل ایمان و اهل معصیت در این دوره فراوان تاکید شده است.

رسول خدا در جنگ بدر پس از فتح مسلمین و کشته شدن گروهی از سران متکبران قریش و انداختن بدن های آن ها در یک چاه حوالی بدر، سر به درون چاه برد و به آن ها رو کرده، گفت: ما آنچه را خداوند به ما وعده داده بود محقق یافتیم، آیا شما نیز وعده های راست خدا را به درستی دریافتید؟ بعضی از اصحاب گفتند: یا رسول الله! شما با کشته شدگان و مردگان سخن می گوئید! مگر این ها سخن شما را درک می کنند؟ فرمود: آن ها اکنون از شما شنواترند. از این حدیث و امثال آن استفاده می شود که با آنکه با مرگ میان جسم و جان جدایی واقع می شود، روح علاقه خود را با بدن که سال ها با او متحد بوده و زیست کرده به کلی قطع نمی کند.

امام حسین (ع) در روز دهم محرم پس از آن که نماز صبح را با اصحاب به جماعت خواند، برگشت و خطابه کوتاهی برای اصحاب و یاران ایراد کرد. در آن خطابه چنین گفت: اندکی صبر و استقامت، مرگ جز پل نیست که شما را از ساحل درد و رنج به ساحل سعادت و کرامت و بهشت های وسیع عبور می دهد. در حدیث است که مردم خوابند، همین که می میرند بیدار می شوند. مقصود این است که درجه حیات، بعد از مردن از پیش از مردن کامل تر و بالاتر است. همان طور که انسان در حال خواب از درجه درک و احساس ضعیفی برخوردار است، حالتی نیمه زنده و نیمه مرده دارد و هنگام بیداری آن حیات کامل تر می شود، همچنین حالت حیات انسان در دنیا نسبت به حیات برزخی درجه ای ضعیف تر است و با انتقال انسان به عالم برزخ کامل تر می گردد. مطابق آنچه از روایات و اخبار پیشوایان دین رسیده است در عالم برزخ فقط مسایلی که انسان باید بدان ها اعتقاد و ایمان داشته باشد مورد پرسش و رسیدگی واقع می شود، رسیدگی به سایر مسایل موکول به قیامت است.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۳ - صفحه ۱۱۹-۱۲۰

مرتضی مطهری - زندگی جاوید یا حیات اخروی - صفحه ۷-۲۵ و صفحه ۸-۲۷ و صفحه ۵-۲۱ و صفحه ۱۹-۲۰،

کلید واژه ها

مرگ قیامت روح قرآن برزخ عذاب الهی پاداش الهی

آفرینش نفس انسان از نظر ابن سینا و ملاصدرا

به نظر ابن سینا اصل خلقت روح از عالم مجرد بوده و بدن از عالم ماده و خداوند روح را از عالم بالا پایین آورده و در قالب بدن، مسکن داده و روح، آلات و اعضای بدن را به عنوان ابزار کار استخدام کرده است و در موقع مرگ مانند صنعت گری است که آلات و ابزار کار خود را ترک می کند، کما آن که شیخ الرئیس أبوعلی سینا در «قصیده عینیه» خود بر این مبنا معتقد است.

ص: ۲۵۹

در این قصیده روح انسانی و نفس ناطقه را تشبیه به کبوتر ورقای بلند پرواز و عزیز الوجود و منبع المحلی نموده است که از آن آشیان عالی به سوی قفس تن نزول کرده است و در وصف او گوید:

اول- هبوط و نزول کرد به سوی بدن تو از بالا-ترین محل و عالی ترین مرتبه، کبوتر ورقای روح که دارای مقامی بس عزیز و محلی منبع است.

دوم- آن لطیفه روح از دیدگان هر عارف و خبیری، مخفی و پنهان است و عجا که او چهره خود را به نقاب پوشانده، بلکه دائما پرده از رخ برافکنده و در منظر و مرآی عموم، خود را آشکارا و هویدا ساخته است.

سوم- آن لطیفه ناطقه و روح، اتصالی که با بدن خاکی نمود، از روی رضا و رغبت نبوده بلکه صرفا بر اساس کراهت و ناخوشایندی بوده است. و عجیب آن که پس از وصول به بدن دیگر، راضی نیست مفارقت کند و قفس تن را رها کند و در این صورت گریه و ناله سرداده، بر ماتم عزا می نشیند و سفره اندوه و غم می گسترد.

چهارم- آن نفس ناطقه پیوسته در مقام خود، به خود مشغول و هیچ گونه تعلق و ربطی به عالم ماده نداشته و با طبع، انس و خو نگرفته است؛ ولیکن همین که به بدن انسان اتصال پیدا نمود، با این دیر خراب و بیابان قفر و خشک و لم یزرع تن به واسطه علاقه مجاورت الفت گرفته آشنا شد.

تا آن که می گوید: و این نفس ناطقه برمی گردد به محل اول خود، در حالی که عالم شده است به هر امر پنهانی که در جهان موجود است و به هر سری که در کاخ آفرینش وجود داشته است. بنابراین، ذلت هبوط و شکست نزول و پارگی آن نه تنها از بین رفته، بلکه چون با نور علم و معرفت به اسرار آفرینش در آمیخته، چنان صعود نموده و پارگی آن تصحیح شده که گویی اصلا اثری از هبوط و رفو در آن نیست و گویی اصلا هبوطی ننموده و پارگی آن وصله نخورده و رفو نشده است. و این لطیفه روح همان است که زمان، راه او را برید و چنان با سرعت آمد و رفت که قبل از طلوع و بروز مقامات و کمالات و درجاتش در این عالم، غروب نموده و بدون طلوع در مغرب پنهان گشته است. مثل آن که تعلقش به عالم ماده و تن انسانی مانند برقی بود که درخشید و ناگهان سراپرده و قرقگاه را روشن نموده و چنان به سرعت مخفی شد و درهم پیچیده گشت که گویی اصلا لمعانی نکرده و ندرخشیده است. این عقیده و مذهب بوعلی بود درباره خلقت روح و کیفیت تعلق او به بدن و مفارقت او از بدن.

به نظر ملاصدرا اصل تکون نفس ناطقه، جسمانی بوده و در اثر حرکت جوهریه و طی مدارج و معارج کمال، روحانی شده و به صورت موجود مجرد درآمده است. وی بر این مبنی هویت و موجودیت نفس را بنا نهاده و پایه گذاری کرده است و گفته است که: «النفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء؛ پیدایش نفس انسانی با جسم و تداومش با روح است.» و بر همین منهج، مرحوم حاج ملاهادی سبزواری مشی نموده و در «غرر الفرائد» فرموده است:

النفس فی الحدوث جسمانیه *** و فی البقا تکون روحانیه

البته اگر نفس را در حرکت و استهلاک ملاحظه نماییم، دارای چنین مراحل است، نه در مرحله وقوف و فعلیت و برای توضیح، تشبیه کرده اند نفس را در مراتب و درجات استکمالاتش به مراتب و درجات حرارتی که در زغال پیدا می شود. اگر زغال در مجاورت آتش قرار گیرد، اول گرم می شود و در مرتبه دوم قرمز می گردد و در مرتبه سوم شعله ور می گردد و در مرتبه چهارم روشن می شود و نور می دهد و بر همین اساس شیخ فریدالدین عطار نیشابوری گفته است:

تن زجان نبود جدا عضوی ازوست *** جان ز کل نبود جدا جزوی ازوست

(در شرح منظومه مرحوم سبزواری در غرر نفس ناطقه، در حاشیه ص ۲۹۸ (طبع ناصری) ذکر کرده است.)

باری، بنا بر هر یک از دو منهج، مرگ عبارت است از: انتقال روح از بدن و ترک تعلق آن از ماده و آثار ماده. آن جوهر مجرد به محل منیع و رتبه رفیع خود می رود و قالب و قفس تن را ترک می کند. مرحوم صدوق و غیر ایشان روایت کرده اند از رسول اکرم (ص) که فرمود: «ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء و إنما تنتقلون من دار إلى دار؛ شما برای معدوم شدن و نابود گشتن آفریده نشده اید، بلکه برای بقا و ابدیت به وجود آمدید و این است و جز این نیست که به واسطه مردن از خانه ای به خانه دیگری کوچ می کنید.» (رساله الانسان بعد الدنيا علامه طباطبائی ص ۲ مخطوط و اصل این حدیث در رساله عقائد صدوق است چنان که مجلسی در بحار الانوار طبع کمپانی ج ۱۴ ص ۴۰۹ آورده است که: «قال الصدوق رضی الله عنه فی رساله العقائد: قول النبی صلی الله علیه و آله و سلم: ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء و انما تنقلون من دار الی دار.»)

ص: ۲۶۱

و در علل الشرایع در ضمن حدیثی با اسناد خود از سکونی از حضرت صادق (ع) روایت کرده است که:

«فهكذا الإنسان خلق من شأن الدنيا و شأن الآخرة. فإذا جمع الله بينهما صارت حياته في الأرض، لانه نزل من شأن السماء إلى الدنيا. فإذا فرق الله بينهما صارت تلك الفرقة الموت، ترد شأن الآخرة إلى السماء. فالحيوه في الأرض والموت في السماء، و ذلك أنه يفرق بين الأرواح و الجسد فردت الروح و النور إلى القدره الاولى و ترك الجسد لانه من شأن الدنيا الحديث.» (علل الشرائع - طبع نجف (سنه ۱۳۸۵) - ص ۱۰۷ في باب ۹۶: عله الطبائع والشهوات والمحبات)

می فرماید: «انسان از دو چیز ترکیب یافته است: از امر دنیوی و از امر اخروی. چون خداوند میان این دو چیز را جمع کند، زندگی انسان در دنیا پدید می آید، چون روح از امر آسمانی بر دنیا نزول نموده و پایین آمده است و چون خداوند بین آن دو تفرقه و جدایی افکند، حقیقت این جدایی مرگ است که آن امر اخروی به آسمان برمی گردد. بنابراین، زندگی در روی زمین است و مرگ در آسمان. به علت آن که چون بین ارواح و اجساد تفرقه افتد، روح و نور به همان مقام قدرت اولیه خود برمی گردند و جسد که از شأن دنیاست به جای خود در زمین می ماند.»

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۱ - صفحه ۸۰-۸۶

کلید واژه ها

مرگ روح کمال حیات انسان جسم ملاصدرا ابوعلی سینا

تجريد نفس راه معرفت به احوال پس از مرگ

موت اگر به معنای همین امر معلوم و مشهود، از خراب بدن و قطع سلسله فعالیت باشد، برای احدی از جمیع اصناف و طبقات مردم قابل تردید نیست و از اوضح واضحات و بدیهیات است. پس کدام موت است که ذکرش مؤثر و استعداد و آمادگی اش مفید و یقین به آن از فضایل و کمالات انسان و بالاخص گروندگان به خدا و عدالت است؟ معلوم است که مراد همان منازل و مراحل است که انسان پس از مرگ طی می کند و در آنجا عکس العمل کردار انسان به انسان می رسد. اینست که موجب شک و تردید می گردد و برای آن، انبیاء و اولیا دچار تکالیف سخت و ابلاغات دشوار می شوند و حکما و فلاسفه الهیه برای اثبات تجرد و بقا نفس براهین و ادله اقامه می کنند و به مرحله اثبات و قطع می رسانند و علت این شک و تردید اینست که انسان می خواهد تمام آن منازل و مراحل و واکنش اعمال خود را در این دنیا حس کند و با اعضا و قوای مادی حسی حقیقت آنها را دریابد و چون این امری است محال، لذا شک و تردید پیش می آید. اما محالیت آن بدین جهت است که طبق فرض، آن منازل و مراحل باید بعد از مرگ پیش آید نه قبل از آن و الا معاد نبوده و منازل بعد از مرگ تحقق پیدا نکرده، بلکه منزلی بوده است از منازل دنیا مانند سایر امور روزمره که در تاریخ و حوادث زندگی برای انسان پیش می آید.

ص: ۲۶۲

و دیگر آنکه طبق ادله متقنه تجرد و بقا نفس ناطقه، آنچه را که انسان پس از مردن ادراک می کند، با حواس ظاهریه و قوای مادیه که در دنیا و عالم بدن بکار می بندد نیست، بلکه با قوای مجرده پس از خراب بدن و بقا نفس است. آن وقت چطور ممکن است تصور شود که آنچه باید با قوای مجرده فعلیه بعد از مردن و خراب بدن ادراک شود، آنها را با حواس ظاهریه و قوای مادیه ادراک کرد و آنها را به طور ملموس و مشهود وجدان نمود. بنابراین بشر می کوشد که اسرار پس از مرگ (یعنی اسراری که باید حقیقتش بعد از مردن یافت شود) را در زمان زندگی و حیات (یعنی قبل از مرگ) بفهمد و نخواهد فهمید. کما آنکه بشر که در ذات مقدس حضرت احدیت -جل و عز- شک و تردید پیدا می کند، بعلت آن است که می خواهد آن وجود اعلی و ارفع را با حس ادراک کند و مفروض مسئله آن است که آن وجود مقدس موجود محسوس نیست پس چگونه با حس لمس شود و مشهود گردد؟ یا می خواهد آن را با قوای متخیله و متفکره بیابد و مفروض مسئله آن است که آن وجود سبحان، خالق ازلی سرمدی و غیرمتناهی است پس چگونه تصور می شود که در ذهن بگنجد یا قوای مفکره بشر او را تسخیر نموده و زنجیر کند؟ این خلاف فرض مسئله است.

و همان طور که باید اجمالا معتقد به وجود خدا بود ولیکن حقیقت معرفت به ساحت اقدسش حاصل نمی شود مگر بعد از مرحله فنا و نیستی در ذات او، همین طور باید اجمالا معتقد به وجود عوالم پس از مرگ که قلب و وجدان شهادت می دهد بوده و حقیقت معرفت و علم به خصوصیات و کیفیاتش را به معرفت و علم پس از مرگ حواله نمود و غیر از این چاره ای نیست. چون معنی مرگ عبور از عالم طبیعت است به عالم تجرد که مافوق طبیعت و ماده است و این معنی حاصل نمی شود مگر با زوال حرکت و خاموش شدن حواس ظاهریه و باطنیه، بنابراین با چشم مادی و حرکات مادیه ادراک نمی شود و ما می خواهیم مرگ را با این چشم ببینیم و ورود در عالم دیگر را با این چشم ادراک کنیم، با بدن مادی و فکر مادی ادراک کنیم! لذا چون این معنی غیر قابل قبول و تحقق است، افراد بشر دچار شک و تردیدند که پس از مرگ چه خواهد شد؟ و آیا بعد از مرگ حسابی است، کتابی است؟ یا این که انسان همین مجموعه مادی است و با پدید آمدن مرگ متلاشی می شود، روحی هم ندارد، نفس هم در بین نیست، معدوم می شود.

کلید واژه ها

مرگ نفس انسان اعمال آخرت اثبات معاد ماوراء الطبیعه شناخت

آفرینش و تکامل روح در نزد عرفا و نظر اسلام در این باره

قبل از اسلام در برخی از کشورها مثل یونان و هند (عقیده ای) وجود داشته است و آن این که روح انسان قبلا در عالم دیگر به تمام و کمال آفریده شده است و بعد از آن جا مثل مرغی که در قفس می کنند، او را به این عالم می آورند. اگر این طور باشد، باید انسان قفس را بشکند ولی قرآن در یکی از آیات سوره مؤمنون (این نظر را رد می کند و) تعبیر عجیبی دارد که ملاصدرا می گوید: من نظریه "جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء" بودن روح را از این آیه کشف کردم. وقتی درباره انسان بحث می کند، می فرماید: ما انسان را از خاک آفریدیم، مرحله به مرحله آمد تا این که نطفه شد، نطفه علقه شد، علقه مضغه شد و مضغه استخوان شد و بر روی استخوان گوشت پوشانیده شد. بعد می فرماید: «ثم انشأناه خلقا اخر؛ سپس آن را آفرینشی دیگر دادیم.» (مؤمنون/ ۱۴) ما همین ماده و طبیعت را تبدیل به چیز دیگری که روح است کردیم، یعنی روح زاییده همین طبیعت است. روح مجرد است ولی "مجرد زاییده از ماده" است.

پس انسان در جای دیگری به صورت کامل نبوده تا بعد در این عالم، در قفس قرار گرفته باشد. انسان در این جا در دامن مادر خودش است. طبیعت، مادر روح انسان است و انسان در طبیعت که زندگی می کند در دامن مادر زندگی می کند. بنابراین در همین جا باید تکامل پیدا کند نه این که قبلا تکامل پیدا کرده است و بعد این جا در زندان یا چاه گرفتار شده و از چاه باید در بیاید، این فکر اسلامی نیست.

البته اسلام می گوید: تو برای همیشه نباید در دامن مادر بمانی، اگر برای همیشه بخواهی در دامن مادر باشی، یک "بچه ننه" خواهی بود و هرگز مرد میدان نخواهی شد. اگر از طبیعت عروج نکنی و از دامن این مادر برنخیزی و بالا نیایی، در طبیعت می مانی، یک موجود طبیعی می شوی «ثم رددناه اسفل سافلین؛ سپس او را به پست ترین درکات بازگرداندیم» (تین / ۵) می شوی و دیگر «الا الذین امنوا و عملوا الصالحات؛ مگر آنها که ایمان آورده و عمل شایسته انجام دادند.» (عصر / ۳) نیستی، در اسفل السافلین می مانی. اگر انسان در اسفل السافلین که طبیعت است محبوس بماند، محبوس به این معنا که از (حد) طبیعت، بالا نرود این در دنیای دیگر برای او جهنم اوست، «فامه هاویه؛ مادرش همان جهنم است» (قارعه / ۹)

خداوند مولودی را در دامن این مادر (طبیعت) متولد کرده که از دامن این مادر بالا برود، مدرسه برود و مدرسه را طی کند و بالاتر برود. اگر او در این دامن بماند، برای همیشه در این جا خواهد ماند. اگر چه این تشبیه خیلی ناقص است ولی چنین شخصی حالت بچه ای را دارد که واقعا "بچه ننه" شده است، یک بچه ننه ای که وقتی بیست و پنج ساله هم شده، باز باید در بغل مادرش بخوابد و مادرش پستانش را بغل صورتش بگذارد که این آقا زاده خوابش ببرد! این آدم دیگر چه از آب درمی آید!

پس انسان در انسان شناسی و جهان شناسی اسلام، یک مرغ ساخته و پرداخته قبلی که در فضای عالم قدس پرواز می کرده "طایر عالم قدس" چه دهم شرح فراق "نیست که بعد او را در این قفس، زندانی کرده باشند و وظیفه اش این باشد که فقط زندان را بشکند. اسلام این را قبول ندارد. بله، اگر شما شنیده اید که عالم ارواح بر عالم اجسام تقدم دارد، به این معناست که سنخ ارواح تقدم دارد، یعنی روح پرتوی است که تکوینش در این عالم است ولی پرتوی است که از عالم دیگر به این عالم تابیده است نه این که به تمام و کمال در یک جای دیگری بوده و بعد او را به این جا آورده اند و در قفس کرده اند.

این فکر، یعنی فکر تناسخ، یک فکر هندی و یک فکر افلاطونی است. افلاطون در بین یونانی ها معتقد بود که روح انسان ساخته و پرداخته عالمی قبل از این عالم؛ عالم مثل است. بعد این ساخته و پرداخته را آورده اند و به حکم مصلحتی در این جا زندانی کرده اند، لذا باید از این زندان رها شود و برود ولی اسلام با این دید به طبیعت نگاه نمی کند.

منابع

مرتضی مطهری- انسان کامل- صفحه ۱۸۰-۱۸۲

کلید واژه ها

دنیا مرگ اسلام روح کمال انسان

مراحل وجودی انسان

مراحل وجودی انسان: طبع و ماده، ذهن و برزخ، روح و نفس انسان دارای سه مرحله است: اول بدن او که به عالم طبع و ماده تعبیر می شود، دوم قوای فکریه و تخیلیه که از آن به عالم مثال و صورت تعبیر می شود، سوم روح و نفس او که از آن به عالم نفس تعبیر می گردد. این سه مرحله از هم جدا نیستند بلکه داخل یکدیگرند، نه مثل آنکه یک نخود را با یک لوبیا پهلوی هم قرار دهیم و نه مانند آنکه یک قاشق را داخل استکان و استکان را داخل ظرفی بگذاریم، بلکه بدن منفک از صورت و صورت منفک از روح نیست، بدن مندک در صورت و صورت مندک در نفس است.

تشبیه: یک دانه گردو یا یک دانه بادام جسمی دارد و روغنی دارد و عصاره ای دارد. مرحله اول جسم اوست که همان پیکر او را تشکیل می دهد، مرحله دوم روغن است که خارج از جسم نیست بلکه در تمام اعضا و اجزای این جسم است و حکم جان او را دارد، مرحله سوم جوهره و اسانس است که او نیز خارج از روغن نیست بلکه در تمام ذرات روغن منتشر و حکم جان و روح آن را دارد. ولی این تشبیه از دو جهت با مورد بحث که اندکاک بدن در صورت و صورت در نفس باشد تفاوت دارد. جهت اول آنکه در دانه بادام، عصاره و جوهره مندک در روغن و روغن مندک در دانه بادام است اما در مورد بحث به عکس؛ جسم مندک در صورت و مثال و مثال مندک در نفس است. جهت دوم آنکه در دانه بادام عصاره واقعا داخل روغن و روغن در حقیقت داخل در اجزای دانه است، اما در مورد بحث دخول نیست بلکه روح، إحاطه و سعه به مثال دارد و مثال إحاطه و سعه به بدن دارد و از باب ضیق تعبیر می گوئیم که بدن داخل در مثال و مثال داخل در نفس است.

ص: ۲۶۶

باری، در این تشبیه می گوئیم که بدن انسان مانند جسم دانه بادام است و عالم مثال و صورت انسان مانند روغن بادام و عالم نفس و روح انسان مانند جوهره و عصاره بادام.

بدن انسان را که طبع و ملک اوست، همه ما می بینیم و او را حس می کنیم. مثال او که همان عالم ذهن اوست، مجرد و عالم ملکوت پایین اوست. نفس او که همان روح اوست، تجردش بیشتر و عالم ملکوت بالایی اوست. روح و نفس ناطقه انسان از تولد تا زمان مرگ عوض نمی شود بلکه باقی است و شخصیت انسان را معین می کند، ولی البته تکاملی دارد و از مراحل استعداد و قابلیت به مرحله تعین و فعلیت می رسد. عالم ذهن و مثال انسان که آن را عالم برزخ نیز گویند، تغییر و تبدیل پیدا نمی کند بلکه مراحلی را از تکامل می پیماید. بدن انسان دائما در تغییر و تبدیل بوده، هر روز اجزایی را از دست می دهد و اجزای دیگری را به خود اضافه می کند و غذا بدل ما تحلیل است که باید دائما به آن برسد و جای اجزای از بین رفته را پر کند و تدارک بنماید.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۱ - صفحه ۱۷۳-۱۷۵

کلید واژه ها

روح برزخ جسم تفکر وجود

اهمیت مبارزه با نفس در عرفان و اسلام

یکی از مسائل مهم در مورد انسان کامل در مکتب عرفان، مسئله رابطه انسان با نفس خودش است. البته این مسئله در عین حال یک مسئله اسلامی هم هست، یعنی ما هم در زبان عرفا و اهل تصوف و هم در تعلیمات عالیه اسلامی مسئله مبارزه با خودخواهی و خودپرستی و پیروی از هوای نفس را می بینیم و بلکه این تعبیر "هم در آنجا و هم در اینجا" تا اندازه ای تعبیر نادرستی است، برای این که عرفای اسلامی در این مسائل از خود اسلام الهام گرفته اند و همه تعبیرات، تعبیرات اسلامی است. در آنچه که تزکیه نفس نامیده می شود، با "خود" که در عربی به آن "نفس" گفته می شود مبارزه می شود، می گویند: "جهاد با نفس". حتی "نفس" به عنوان یک دشمن درونی برای انسان تلقی می شود، چنان که سعدی می گوید:

ص: ۲۶۷

تو با دشمن نفس هم خانه ای *** چه در بند پیکار بیگانه ای

این تعبیر اقتباس از کلام مقدس نبوی است که فرمود: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنییک»؛ «خطرناک ترین دشمنان تو همان نفس خودت است که در میان دو پهلویت قرار گرفته است.» سعدی در گلستان می گوید: "از عارفی معنی این حدیث را پرسیدند که چرا پیغمبر(ص) فرمود: «اعدی عدوک نفسک»؛ «نفس خودت از همه دشمن ها با تو دشمن تر و از همه نسبت به تو خطرناک تر است؟ آن مرد عارف این طور جواب داد: "برای این که اگر تو به هر دشمنی نیکی کنی و آنچه می خواهد به او بدهی با تو دوست گردد، الا نفس که هرچه بیشتر خواسته هایش را به او بدهی با تو دشمن تر می گردد." پس به چشم یک دشمن به نفس نگاه کرده اند و این نفس همان "خود" است، می گوئیم: "نفس پرستی" یا "خودپرستی".

منابع

مرتضی مطهری- انسان کامل- صفحه ۱۸۷-۱۸۸

کلید واژه ها

نفس اسلام انسان عرفان تزکیه نفس رذایل اخلاقی

حکایت گلایه پدر علامه طباطبائی به او از عالم غیب

مقاله علمی علامه طباطبائی

علامه طباطبائی آقای حاج سید محمد حسین تبریزی، استاد عالیقدری که قرن علمی فعلی مرهون خدمات و افکار بلند و فضل و کمال ایشان است، عالم جلیلی که بواسطه تکان علمی که به حوزه علمیه دادند نهضتی علمی بوجود آوردند و با تدریس تفسیر و حکمت، طلاب علوم دینی را به حقائق معارف الهیه آشنا نموده و برای هدم سنگر کفر و رد ملحدین یگانه پایگاه متین و اساس رصین را پایه گذاری کردند، صاحب تفسیر المیزان و کتب نفیسه دیگر، و استاد حقیر در تفسیر و اخلاق و فلسفه و هیئت قدیم؛ برادری داشتند در تبریز بنام حاج سید محمدحسن الهی طباطبائی که او نیز عالمی جلیل و متقی و زاهد و عابد و معلم اخلاق و معارف الهیه و مربی نفوس صالحه به مقام امن و حرم امان الهی بوده و چند سال است رحلت نموده و به عالم بقاء ارتحال یافته است و در اثر شدت علاقه ای که معظم له به برادر خود داشتند در سوک او مبتلی به کسالت قلبی شدند.

ص: ۲۶۸

حضرت معظم له بیان فرمودند که: برادر من در تبریز شاگردی داشت که به او درس فلسفه می گفت، و آن شاگرد إحضار ارواح می نمود و برادر من توسط آن شاگرد با بسیاری از ارواح تماس پیدا میکرد. اجمال مطلب آنکه: آن شاگرد قبل از آنکه با برادر من ربطی داشته باشد میل کرده بود فلسفه بخواند، و برای این منظور روح ارسطو را احضار نموده و از او تقاضای تدریس کرده بود. ارسطو در جواب گفته بود: کتاب أسفار ملاصدرا را بگیر و برو نزد آقای حاج سید محمد حسن إلهی بخوان. این شاگرد یک کتاب «أسفار» خریده و آمد نزد ایشان و پیغام ارسطو را (که در حدود سه هزار سال پیش از این زندگی میکرد است) داد. ایشان در جواب میفرماید: من حاضر، اشکالی ندارد.

روزها شاگرد بخدمت ایشان می آمد و درس می خواند؛ و آن مرحوم میفرمود: ما بوسیله این شاگرد با بسیاری از ارواح ارتباط برقرار می کردیم و سؤالاتی می نمودیم. و بعضی از سؤالات مشکله حکمت را از خود مؤلفین آنها می نمودیم؛ مثلاً مشکلاتی که در عبارات افلاطون حکیم داشتیم از خود او می پرسیدیم، مشکلات «أسفار» را از ملاصدرا سؤال میکردیم. یکبار که با افلاطون تماس گرفته بودند، افلاطون گفته بود: شما قدر و قیمت خود را بدانید که در روی زمین لا إله إلا الله می توانید بگوئید؛ ما در زمانی بودیم که بت پرستی و وثنیت آنقدر غلبه کرده بود که یک لا- إله إلا الله نمی توانستیم بر زبان جاری کنیم.

روح بسیاری از علما را حاضر کرده بود و مسائل عجیب و مشکلی از آنها سؤال کرده بود بطوریکه اصلاً خود آن شاگرد از آن موضوعات خبری نداشت. خود آن شاگرد که فعلاً شاگرد مکتب فلسفه است، مسائل غامضه ای را که آقای إلهی از زبان شاگرد با معلمین این فن از ارواح سؤال می کرد و جواب می گرفت نمی فهمید و قوه ادراک نداشت، ولی آقای إلهی کاملاً می فهمید که آنها در زبان شاگرد چه می گویند. میفرمود: ما روح بسیاری از علما را حاضر کردیم و سؤالاتی نمودیم مگر روح دو نفر را که نتوانستیم احضار کنیم، یکی روح مرحوم سید ابن طاووس و دیگری روح مرحوم سید مهدی بحر العلوم رضوان الله علیهما؛ این دو نفر گفته بودند: ما وقف خدمت امام علی (ع) هستیم، و ابداً مجالی برای پائین آمدن نداریم.

حضرت علامه طباطبائی مد ظله فرمودند: از عجائب و غرائب این بود که وقتی، یک کاغذ از تبریز از ناحیه برادر ما به قم آمد، و در آن برادر ما نوشته بود که این شاگرد روح پدر ما را احضار کرده و سؤالاتی نموده ایم و جوابهایی داده اند، و در ضمن گویا از شما گله داشته اند که در ثواب این تفسیری که نوشته اید، ایشان را شریک نکرده اید. ایشان میفرمودند: آن شاگرد ابتدا مرا نمی شناخت و از تفسیر ما اطلاعی نداشت، و برادر ما هم نامی از من در نزد او نبرده بود؛ و اینکه من در ثواب تفسیر پدرم را شریک نکرده ام، غیر از من و خدا کسی نمی دانست، حتی برادر ما هم بی اطلاع بود، چون از امور راجعه به قلب و نیت من بود. و اینکه من در ثواب آن پدرم را شریک نکرده بودم، نه از جهت آن بود که میخواستم إمساک کنم بلکه آخر کارهای ما چه ارزشی دارد که حالا پدرم را در آن سهم کنم؛ من قابلیتی برای خدمت خودم نمی دیدم.

ارزش تفسیر المیزان

تفسیر «المیزان» تفسیری است که از صدر اسلام تا بحال مانند او از نقطه نظر به هم پیوستن آیات و بیانات قرآنی نوشته نشده است و یکروز من خدمت ایشان عرض کردم که در بعضی از جاهای این تفسیر چنان عنان قلم آیات را به هم پیوسته و ربط داده که جز آنکه بگوئیم در آن حال تأییدات الهیه و الهامات سبحانیه آنرا بر فکر و زبان و قلم شما جاری کرده است محمل دیگری ندارد و اگر این تفسیر در حوزه های علمیه تدریس شود و بدان افکار پرورش یابد، پس از دوست سال ارزش و قیمت این تفسیر معلوم می شود. ببینید این مرد چنین تفسیری نوشته و فعلا- که در زمان حیات ایشان است در تمام دنیا جزء اصول معارف شیعه محسوب می شود، و علماء بزرگ خود را از آن بی نیاز نمی بینند؛ چقدر این مرد بزرگوار و متواضع است که می گوید: آخر ما چه کاری کرده ایم؟ چه عمل قابل انجام داده ایم؟

فرمودند: نامه برادر که به من رسید، بسیار منفعل و شرمنده شدم. گفتم: خدایا! اگر این تفسیر ما در نزد تو مورد قبول است و ثوابی دارد، من ثواب آنرا به روح پدرم و مادرم هدیه نمودم. هنوز این مطلب را در پاسخ نامه برادر به تبریز نفرستاده بودم که بعد از چند روز نامه ای از برادرم آمد که ما این بار با پدر صحبت کردیم خوشحال بود و گفت: خدا عمرش بدهد، تأییدش کند؛ سید محمد حسین هدیه ما را فرستاد. (لایخفی آنکه این داستان احضار ارواح را که نقل کردیم فقط به منظور استشهاد به آن برای تجرد نفس و بقای روح بعد از خلع ماده و بدن عنصری است نه برای تأیید جواز این عمل؛ گرچه صحت این عمل و امکان ارتباط و تکلم با ارواح فی الجمله جای تردید نیست لیکن این معنی منافات با عدم تجویز شرعی به جهاتی که در نزد شارع مقدس مشخص بوده است ندارد؛ مانند علم موسیقی که از شعب علوم ریاضی محسوب و در صحت آن و آثار واقعیه مترتبه بر آن مانند غمگین کردن و خوشحال نمودن و خندانیدن و به گریه درآوردن و به خفت درآوردن یا سنگین کردن نفس و احیانا خلع و لبس، جای شبهه و تردید نیست ولیکن شارع به جهت مفاسدی که بر این علم صحیح مترتب بوده است آن را تحریم نموده است و نظیر علم سحر و ارتباط با جن و تسخیر نفوس شمس و قمر و زهره و عطارد و سائر کواکب که با وجود واقعیت و حقیقتی که فی الجمله در آثار آن مشهود است شارع مقدس آن را تحریم نموده و باب بهره برداری از این طریق را به جهت مفاسد متضمنه مسدود نموده است علم احضار ارواح که شعبه ای از کفالت است، در شرع انور ممنوع بوده و حضرت استاد علامه طباطبایی مدظله خود نیز بر همین منوال مشی می نمایند).

اخلاق روح فروتنی داستان اخلاقی کتاب المیزان فی تفسیر القرآن غیب سید محمدحسین طباطبایی

نحوه کسب بیماری حسد

انسان حالات دیگری نیز دارد. بیماری نفس انسان، فقط این نیست که دچار حرص و آز می شود، دچار بخل می شود، بلکه انسان، گاهی یک نوع بیماریهای پیچیده ای پیدا می کند که از بیماریهای تن پیچیده تر و مشکلترند، بیماریهایی که اساسا با منطق و عقل سازگار نیستند و فقط با روح همان بیمار سازگارند، همان چیزهایی که امروز عقده های روانی می نامند، مثل حالت حسد.

حالت حسد در انسان یک حالت ضد منطق است، یعنی چه؟ یعنی انسان حالتی پیدا می کند که فراموش می کند در فکر سعادت خودش باشد، فقط در فکر بدبختی دیگری است. آرزویش این نیست که خودش خوشبخت شود، اگر هم آرزو دارد که خودش خوشبخت شود، ده برابر آرزویش این است که دیگری بدبخت شود. این دیگر با چه منطقی (جور درمی آید)؟!

در هیچ حیوانی چنین حالتی نیست که آرزوی آن حیوان بدبختی حیوان دیگری باشد. حیوان در فکر شکم خودش است و بس، ولی در انسان چنین حالتی پیدا می شود. گاهی در انسان حالت تکبر پیدا می شود و گاهی در او عقده های روانی ای پیدا می شود که در باطن نفس انسان مخفی شده است و خودش هم از آن بی خبر است. اینها مشکلاتی است که نفس انسان برای انسان به وجود می آورد.

تسویل نفس و پیامدهای آن

گاهی نفس انسان، انسان را فریب می دهد، یعنی خود آدم، خود آدم را فریب می دهد. این دیگر چه حسابی است که انسان از درون خودش فریب بخورد؟! در قرآن می فرماید: «بل سولت لکم أنفسکم»؛ «بلکه نفس شما کار (زشتی) را برای شما آراسته است.» (یوسف / ۱۸ و ۸۳)

"تسویل" یک تعبیر روان شناسانه بسیار دقیقی است که در قرآن آمده است. یعنی چه؟ یعنی انسان گاهی خودش، از درون خودش فریب می خورد، اگر نفس انسان چیزی را می خواهد، آن چنان آن را برای انسان جلوه می دهد و آن چنان آن را آرایش و زینت و به اصطلاح "توال" می کند و آن چنان به دروغ به آن نقش و نگار می بندد که انسان خیال می کند یک چیزی است، ولی همان درون خود انسان است که این کار را کرده، برای این که انسان خودش را فریب دهد. تعبیر "تسویل" تعبیر عجیبی است. امروز که روانشناسی خیلی پیشرفت و ترقی کرده، عمیقا و دقیقا به این نکات رسیده اند. حتی به این نکته رسیده اند که گاهی انسان دیوانه می شود و این دیوانگی هیچ علت عصبی و جسمی ندارد و فقط علت داخلی و روانی دارد. مثلا وقتی (تحمل) مصایب، خیلی سخت و دشوار می شود، روان انسان برای اینکه خودش را از شر این غصه ها راحت کند، عقل را مرخص می کند.

به قول شاعر:

ز هشیاران عالم هر که را دیدم غمی دارد *** دلا دیوانه شو، دیوانگی هم عالمی دارد

و این یک اصل روان شناسی است. به هر حال مسئله کید و مکر نفس (مکاید نفس) نه مکر نفس انسان با دیگری، بلکه مکر نفس انسان با خود انسان یک مسئله بسیار مهمی است و در عرفان به این نکات، خوب توجه شده است. این دو قسمت آخر که انسان را وارد ضداخلاق نموده، بیمار می کند و از حیوان هم پست تر می کند در عرفان در حد اعلی خوب بیان شده اند و حتی نکاتی گفته شده است که واقعا حیرت آور است، یعنی انسان تعجب می کند که چگونه این افراد در ششصد سال، هفتصد سال و یا هزار سال پیش این نکات بسیار دقیق روانی را گفته اند که امروز در قرن بیستم، روان شناسی به عمق این نکات پی می برد. البته همان طور که گفتم ریشه همه این مطالب مثل همان مسئله تسویل از قرآن الهام گرفته شده است، منتها چون این ها افراد با استعدادی هستند، از یک سررشته ای که قرآن به دست می دهد، خوب می توانند دنباله رشته را بگیرند و (مطالب را) پیدا کنند.

کلید واژه ها

عقل نفس انسان عرفان روان شناسی فریب

عقده های روانی مخفی از نظر عرفا و روانشناسان

امروز این مطلب ثابت شده است که گاهی در شعور باطن انسان، شرارت هایی رسوب می کند که چون در بیرون نیست و رسوب کرده و در ته حوض است، انسان خودش از وجود آنها آگاه نیست و فقط در یک شرایط خاصی است که محرکاتی پیدا می شود و انسان یک مرتبه می بیند که از آن عمق، عمق روحش (این رسوبات) بالا می آید که آدم خودش تعجب می کند و باور نمی کند که در درونش چنین چیزهایی وجود داشته باشد.

گاهی انسان، خودش به خودش ایمان پیدا می کند: وقتی به خودش نگاه می کند می بیند در قلبش هیچ گونه کدورتی نیست، کینه و حسدی نسبت به کسی ندارد، تکبر و عجبی ندارد و واقعا هیچ یک از این ها را در خودش نمی بیند ولی یک موقع به تعبیر قرآن کریم "امتحان" پیش می آید و در امتحان یک مرتبه انسان می بیند که تکبرها و عجب هایی از درونش بیرون آمد، حسدها و کینه ها و عقده هایی از درونش بیرون آمد که آن سرش ناپیداست. مولوی می گوید:

نفست از درهاست او کی مرده است *** از غم بی آلتی افسرده است

نفس انسان، حالت مار افعی را دارد. مار افعی در زمستان حالت یخ زدگی و کرختی پیدا می کند و اگر انسان به آن دست هم بزند، تکان نمی خورد و اگر بچه ای با آن بازی کند او را نیش نمی زند و انسان خیال می کند که این مار به خوبی رام شده است. اما وقتی آفتاب گرمی به این مار بتابد (گویی) یک مرتبه عوض می شود و چیز دیگری می شود که ملا راجع به آن مار گیر که ازدهایی را از کوه آورد، داستان مفصلی آورده است که آن را ذکر نمی کنم. در اواخر آن داستان، همین بیت را می گوید:

ص: ۲۷۴

نفست از درهاست او کی مرده است *** از غم بی آلتی افسرده است

خیال نکن که نفست مرده است، او ازدهایی یخ زده است، اگر حرارت به آن بتابد، آن وقت می فهمی چه خبر است! مولوی در جای دیگری راجع به میل های پنهان و خفته در انسان تشبیهی می کند که روان کاوها را به حیرت می اندازد، می گوید:

میل ها همچون سگان خفته اند *** اندر ایشان خیر و شر بنهفته اند

چون که قدرت نیست خفتند آن رده *** همچو هیزم پارها و تن زده

گاهی دیده اید تعدادی سگ در جایی خوابیده اند و سرهایشان را روی دست هاشان گذاشته اند و چشم هایشان را روی هم گذاشته و آرام گرفته اند، بطوری که انسان خیال می کند این ها تعدادی بره و گوسفند هستند.

تا که مرداری در آید در میان *** نفخ صور حرص کوبد بر سگان

چونکه در کوچه خری مردار شد *** صد سگ خفته بدان بیدار شد

اما اگر در این بین یک لاشه مردار پیدا شود، همین هایی که این طور خوابیده اند و مثل گوسفند سرها را روی دست ها گذاشته اند یک مرتبه از جا حرکت می کنند و چشم هاشان از قالب بیرون می زند و صدای خورخور از حلق این ها بیرون می آید و هر کدام از موهایشان، مثل یک دندان می شود.

حرص های رفته اندر کتم غیب *** تاختن آورد و سربر زد زجیب

مو به موی هر سگی دندان شده *** از برای حيله دم جنبان شده

تا اینجا مثل است، بعد می گوید:

صد چنین سگ اندر این تن خفته اند *** چون شکاری نیستشان بنهفته اند

چه حقیقت بزرگی و چه نکته دقیق و باریکی است!

منابع

مرتضی مطهری- انسان کامل- صفحه ۱۹۳-۱۹۵

کلید واژه ها

ایمان نفس روح انسان آزمایش

نقد اسلام بر روش ملامتیان در عرفان

روش ملامتی، روشی است که در میان بعضی از متصوفان نه در میان همه معمول بوده است، ولی کم و بیش در میان همه اثر گذاشته است که آن را "روش ملامتی" می نامند. روش ملامتی چیست؟ روش ملامتی، نقطه مقابل روش ریاکاری است. آدم ریاکار باطنش بد است ولی تظاهر به خوبی می کند، ولی آدم ملامتی، یک آدم خوب است که برای اینکه مردم به او عقیده پیدا نکنند، تظاهر به بدی می کند. مثلاً شراب نمی خورد، ولی تظاهر به شرابخواری می کند، زنا نمی کند ولی جوری رفتار می کند که مردم او را یک آدم فاسد زناکار بدانند، چرا؟ می گوید من این کار را می کنم برای اینکه نفس را بکشم، برای اینکه نفس بمیرد. واقعاً هم این کارها مبارزه شدیدی با نفس است چون نفس دلش می خواهد در میان مردم آبرو داشته باشد، وجهه داشته باشد و مردم به او اعتقاد داشته باشند ولی او عمداً کاری می کند که مردم به او اعتقاد نداشته باشند. دزد نبود ولی تظاهر به دزدی می کرد. بسا بود مال مردم را به جایی می برد که او را بگیرند و کتک بزنند و اگر نمی فهمیدند، دوباره آن مال را سرچایش می گذاشت. شیشه مشروب را با خودش حمل می کرد، در حالی که شرابخوار نبود. آیا این کارها با منطق اسلام وفق می دهد؟ نه. اسلام می گوید عرض مؤمن در اختیار خودش نیست. مؤمن حق ندارد کاری کند که شرف و احترام و عرض خود را در میان مردم بریزد. اسلام می گوید: ریاکاری نکن، تظاهر به خوبی نکن ولی تظاهر دروغین هم به بدی نکن. هم آن، دروغ عملی است و هم این دروغ عملی است. نه آن دروغ را بگو و نه این دروغ را. یکی از علل اینکه در ادبیات عرفانی، معانی بلند مقدس معنوی را در لباس الفاظ فسق و فجوری بیان کرده اند و از زبان شاهد و معشوق و می و نی سخن گفته اند، این است که می خواسته اند به چیزی که خودشان اهل آن نبوده اند تظاهر کنند. حتی در حافظ هم این مطلب زیاد دیده می شود، گو اینکه خودش می گوید که من ملامتی نیستم و ریاکار هم نیستم:

ص: ۲۷۶

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات*** مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش

روش ملامتی یک نوع مجاهده با نفس صوفیانه است که اسلام آن را نمی پذیرد. البته باز هم تأکید می کنم که این روش در میان همه متصوفه نبوده است، در میان بسیاری از متصوفه از قبیل خواجه عبدالله انصاری، حفظ آداب شریعت خیلی قوی بوده است، ولی در میان گروهی این مطلب بوده است. می گویند در میان متصوفه خراسان، ملامتیان زیاد بوده اند. به هر حال اسلام در جهاد با نفس، روش ملامتی را اجازه نمی دهد.

منابع

مرتضی مطهری- انسان کامل- صفحه ۱۹۸-۲۰۰

کلید واژه ها

نفس اسلام عرفان عزت ملامتیه تظاهر

عزت نفس در قرآن و حدیث

در اسلام با همه اینها که عرض کردم که «نهی النفس عن الهوی؛ خویشتن را از هواها بازداشت» (نازعات / ۴۰) هست، «ان النفس لاماره بالسوء؛ مسلما نفس پیوسته به بدی ها امر می کند» (یوسف / ۵۳) هست، «قد افلح من زکیها* و قد خاب من دسیها؛ بی شک هر که خود را تزکیه کرد رستگار شد* و بی گمان آنکه خود را بیالود محروم گشت» (شمس / ۱۰-۹) هست، «موتوا قبل ان تموتوا؛ بمیرید قبل از آنکه میرانده شوید» هست، در عین حال روی عزت نفس هم تکیه شده است.

قرآن می فرماید: «و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین؛ عزت از آن خدا و از آن رسول او و از آن مؤمنان است» (منافقون / ۸)، نمی گوید عزت نفس خودپرستی است، نه، عزت نفس غیر از این حرفهاست. پیغمبر فرمود: «اطلبوا الحوائج بعزه الانفس؛ (طبیعتا) بشر، به بشر حاجت پیدا می کند. فرمود: اگر حاجتی دارید هیچوقت پیش کسی، با ذلت حاجت نخواهید، با عزت نفس بخواهید»، یعنی عزت خودتان را لکه دار نکنید. نگوئید از نظر جهاد نفس و مبارزه با هوای نفس بهتر است که به شکل یک گدا از کسی چیزی بخواهم، نه، اسلام اجازه نمی دهد. اگر حاجتی پیش کسی داری، با عزت نفس حاجت خود را از او بخواه و بگیر. ببینید علی (ع) در میدان جنگ چه می گوید. اینجا صحبت از عزت نفس و شرافت است. می فرماید: «فالموت فی حیاتکم مقهورین، و الحیاه فی موتکم قاهرین؛ مرگ در زندگی توأم با شکست شماس و زندگی در مرگ پیروزمندانه شما» (نهج البلاغه / خطبه ۵۱).

ص: ۲۷۷

تن مرده و گریه دوستان *** به از زنده و خنده دشمنان

مرا عار آید از این زندگی *** که سالار باشم کنم بندگی

امام حسین (ع) می فرماید: «موت فی عز خیر من حیاه فی ذل؛ مردن در سایه عزت بهتر است از زندگی با ذلت». امام حسین (ع) نمی گوید جهاد با نفس حکم می کند که ما تن به حکم یزید و ابن زیاد بدهیم، چون بیشتر با نفس خودمان مجاهده کرده ایم! «الا- و ان الدعی ابن الدعی قد رکز بین اثنتین بین السله و الذله، و هیهات منا الذله، یا بی الله ذلک لنا و رسوله و المؤمنون و حجور طابت و طهرت؛ پسر زیاد، این ناکس پسر ناکس از من خواسته است که یکی از این دو را برگزینم: یا تن به ذلت بدهم و یا شمشیر؛ ما کجا و تن به ذلت دادن کجا! خدا راضی نمی شود تن به ذلت بدهیم. یعنی می خواست بفرماید نه اینکه احساسات شخصی من است، مکتب من به من اجازه نمی دهد، خدای من به من اجازه نمی دهد، پیغمبر من به من اجازه نمی دهد، تربیت من به من اجازه نمی دهد، من در دامن علی (ع) و در دامن زهرا (س) بزرگ شده ام، از پستان زهرا شیر خورده ام، آن پستانی که به من شیر داده به من اجازه نمی دهد، یعنی گوئی مادرم اینجا حاضر است و به من می گوید: حسین! تو از پستان من شیر خورده ای، آنکه از پستان من شیر خورده، تن به ذلت نمی دهد».

امام حسین فرمود ما می رویم تن به ذلت ابن زیاد می دهیم، بگذار هر کاری می خواهد بکند، مگر غیر از این است که به ما اهانت و توهین می کند و فحش می دهد؟ هرچه او بیشتر از این کارها کند، بیشتر جهاد با نفس کرده ایم! ابدا چنین چیزی نیست «لا و الله لا اعطیکم بیدی اعطاء الذلیل، و لا افر فرار العبید؛ من هرگز دست ذلت به شما نمی دهم و مانند بندگان فرار نمی کنم». یا به نقل دیگری: «و لا اقر اقرار العبید؛ مانند بندگان اقرار و اعتراف نمی کنم و تن به ذلت نمی دهم». از این نوع تعبیرات در قرآن و حدیث و در کلمات ائمه اطهار (ع) مخصوصا در کلمات امام حسین (ع) خیلی زیاد است.

قدرت واقعی از نظر پیامبر اکرم

در کتب حدیث آمده است که پیامبر اکرم (ص) هنگامی که در مدینه از مکانی عبور می کرد، جمعی از جوانان مسلمان را دید در حالی که سنگی را به علامت وزنه برداری و آزمایش زور برمی داشتند و با این قله سنگ بزرگ، زور آزمایی می کردند. یکی، یک مقدار از زمین بلند می کرد و دیگری اندکی بیشتر و هر کس تلاش می کرد که سنگ را بالاتر ببرد. پیغمبر اکرم آنجا ایستاد و فرمود: دلان می خواهد که من داور این مسابقه باشم؟ همه خوشحال شدند و گفتند چه از این بهتر، یا رسول الله! شما داور مسابقه باشید و حکم کنید که کدامیک از ما قویتر و زورمندتریم. فرمود: بسیار خوب، من داور می شوم. احتیاج ندارد که سنگ را بردارید! هنوز سنگ را برنداشته اید، من معیاری به دست شما می دهم که کدامیک از شما قویتر هستید. پرسیدند: کدامیک قویتر هستیم؟ فرمود: آن کسی که نفسش او را به سوی معصیتی ترغیب کند و در او میل یک معصیت باشد و در مقابل این میل، ایستادگی کند. اینکه انسان از چیزی خوشش بیاید و انجام آن فعل، گناه و معصیت باشد ولی در مقابل نفس خود، ایستادگی کند.

پیغمبر در اینجا قدرت اراده را در مقابل میل نفسانی مطرح کردند. زور فقط این نیست که انسان سنگی را از زمین بردارد و قدرت، فقط این نیست که وزنه بسیار سنگینی را به دوش کشد. این یک نوع قدرت است که قدرت عضلانی است، قدرتی است که در عضلات حیوانات هم وجود دارد و وجه مشترک انسان و حیوان است. البته نه اینکه بخواهیم بگوییم که این نوع قدرت کمال نیست، آن هم یک کمال است. زور هم برای انسان یک کمالی است ولی بالاتر از قدرت عضلانی که در بازو و عضلات انسان هست قدرت اراده است. قدرت اراده این است که انسان بتواند در مقابل مشتیهات نفسانی خود ایستادگی و مقاومت کند. روی همین منطبق است که در اخلاق اسلامی و از جمله در ادبیات عرفانی ما همیشه این مسئله به عنوان یک قدرت نامیده شده است.

در جایی دیگر پیغمبر فرمود: «اشجع الناس من غلب هواه؛ از همه مردم شجاعت‌تر و دلاورتر و دلیرتر آن کسی است که بر هوای نفس خود پیروز شود» (بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۷۶).

سعدی می گوید: گرت از دست برآید دهنی شیرین کن *** مردی آن نیست که مشتی بزنی بر دهنی

مردانگی یعنی قوت و قدرت، این نیست که انسان، مشت گره کرده را به دهان دیگری بزند. قدرت این است که انسان علیرغم میل نفسانی خود، به جای کام خودش کام دیگری را شیرین کند.

مولوی می گوید: وقت خشم و وقت شهوت مرد کو *** طالب مردی چنینم کو به کو

مولوی مردانگی را در اینجا می سنجد و می گوید: وقت خشم و شهوت، مرد کو؟ مرد آن کسی است که وقتی خشمش برانگیخته می شود و تبدیل به کانونی از آتش می گردد، دارای یک اراده قوی باشد و در مقابل این آتش که آسمش خشم است ایستادگی کند، و همچنین در وقتی که شهوت به هیجان می آید و می خواهد انسان را بی اختیار کند، در مقابل شهوت خود قیام کند. اینها را قوت و قدرت می گویند.

تمام آن محاسن اخلاقی ای را که اخلاقیون گفته اند و نیچه به عنوان اینکه ضعف است، آنها را نفی و رد می کند، اگر درست بسنجیم همه آنها قدرت است. بله، گاهی در بعضی از موارد یک چیزهایی که در واقع قدرت نیست و ضعف است، با قدرت اشتباه می شود و لهذا همیشه علمای اخلاق می گویند که عاطفه باید توأم با عقل و ایمان باشد، یعنی صرف اینکه عواطف انسان در یک جا برانگیخته شد کافی نیست، باید با مقیاس عقل سنجید که آیا این عاطفه، بجا و منطقی است و یا منطقی نیست.

کلید واژه ها

نفس اخلاق انسان پیامبر اکرم داستان اخلاقی اراده تربیت قدرت

کیفیت قبض ارواح توسط ملک الموت از نظر روایات

عمل ملک الموت در قبض ارواح یک فعل مادی نیست، او یک موجود مجرد و معنوی است و معنی و مجرد اصلا با ماده و آثار و احکام ماده مشابهت ندارد.

مرگ و باطن:

قبض روح از باطن انسان است نه از ظاهر و آنچه را که ملک الموت قبض می کند، روح آدمی است و عزرائیل که خودش یک موجود ملکوتی است، با قوه ملکوتی و معنوی روح را می رباید نه با نیروی مادی. از باب مثال عرض می شود: من که الساعه با شما سخن می گویم و همه شما سخنان مرا می شنوید و ادراک می کنید، آیا بین ادراک و تعقل شما و ادراک و تعقل رفیقان تراحمی است؟ آیا تضادی است؟ آیا می توان گفت که: چگونه معنای واحدی برای هزار نفر در آن واحد قابل ادراک است؟ آری اگر من بخواهم در اینجا بنشینم و تمام افراد شما هم در همین مکان خاص که من نشسته ام بنشینید، امکان پذیر نیست، چون مکان مادی است و ظرفیت یک موجود مادی را دارد به اندازه گشایش خود. اما قوه مفکره و متخیله و حافظه، مادی نیست و القای معنای واحد برای افرادی متعدد مانعی ندارد. اگر فرض شود که به وسیله همین بلندگو سخنان مرا در دنیا منتشر کنند، باز هم تمام افراد بشر ادراک می کنند و ابدا تصادم و تضادی در بین ادراک و تفاهم آنها بوجود نخواهد آمد. بنابراین، عمل حضرت حق عزوجل و ملک الموت و سایر فرشتگان چون عمل مادی نیست، بلکه عمل واحدی است که از آئینه ها و دریچه های مختلف که هر یک معاکس دیگری هستند ظهور و بروز نموده، ابدا تنافی و تضادی در آن تصور نمی شود.

ص: ۲۸۱

در کتاب «من لایحضره الفقیه» از امام صادق (ع) روایت کرده است که: «قيل لملك الموت عليه السلام: كيف تقبض الارواح و بعضها في المغرب و بعضها في المشرق، في ساعه واحده؟ فقال: ادعوها فتجيبني. قال: فقال ملك الموت عليه السلام: إن الدنيا بين يدي كالقصبه بين يدي أحدكم يتناول منها ما شاء. و الدنيا عندي كالدهرم في كف أحدكم يقبله كيف يشاء؛ از ملك الموت عليه السلام سؤال شد: چگونه قبض ارواح آدمیان را در یک ساعت می کنی در حالی که بعضی در مغرب عالم و بعضی دگر در مشرق عالم هستند. ملك الموت در پاسخ گفت: من فقط آنها را می خوانم و آنها جواب مرا می دهند. سپس حضرت صادق فرمود: پس از این پاسخ ملك الموت (ع) گفت بدرستی که تمام این جهان در مقابل من، مانند یک کاسه ای است که در نزد یکی از شما باشد و هر چه از آن کاسه بخواید غذا تناول کند، تناول می کند و تمام این دنیا در نزد من مانند یک درهمی است که در دست یکی از شماست و آنرا هر قسم که بخواهد می گرداند و پشت و روی آن را می نگرد» (من لایحضره الفقیه، باب غسل الميت، طبع نجف، ج ۱، ص ۸۰).

همچنین در کتاب «من لایحضره الفقیه» روایت کرده است که از حضرت صادق (ع) درباره این آیات سؤال شد: از قول خدا عزوجل: «الله يتوفى الانفس حين موتها؛ خداوند روح انسان ها را هنگام مرگشان به تمامی باز می ستاند» (زمر/۴۲) و از قول خدا عزوجل: «قل يتوفى لكم ملك الموت الذی وکل بكم؛ بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده، جانتان را می ستاند» (سجده/۱۱) و از قول خدا عزوجل: «الذین تتوفى هم الملائکه طیبین؛ همانا که فرشتگان جانشان را در حالی که پاکیزه اند می ستاند» (نحل/۳۲) و «الذین تتوفى هم الملائکه ظالمی أنفسهم؛ همانان که فرشتگان جانشان را در حالی که ستمگر خویشند بستانند» (نحل/۲۸) و از قول خدا عزوجل: «توفته رسلنا؛ فرستادگان ما جانش را می ستاند» (انعام/۶۱) و از قول خدا عزوجل: «و لو ترى إذ يتوفى الذین کفروا الملائکه؛ کاش می دیدی آن دم که فرشتگان جان کافران را می ستاند» (انفال/۵۰) و به تحقیق که در یک ساعت در جمیع آفاق عالم آنقدر از مردمان می میرند که عدد آنها را غیر از خداوند عزوجل کسی نمی تواند به شمارش درآورد، این چگونه متصور است؟

حضرت صادق (ع) در پاسخ فرمودند: خداوند تبارک و تعالی برای ملک الموت یاران و مددکارانی گماشته است که آنها ارواح را قبض می کنند. مانند صاحب الشرطه (یعنی رئیس پلیس) که برای او یاران و کمک کارانی از افراد انسان قرار داده شده است، و آن رئیس پلیس آن اعوان و یاران خود را در پیش آمدها برای انجام اموری که بعهدہ دارند می فرستد. بنابراین «توفاهم الملائکه، و يتوفاهم ملك الموت من الملائکه مع ما يقبض هو، و يتوفاه الله عزوجل من ملك الموت»؛ «فرشتگان رحمت و غضب، قبض روح مؤمنین و ظالمین را می کنند یعنی روح آنها را به نزد خود می گیرند و جذب می کنند و ملک الموت روح آنها را بواسطه آن فرشتگان می گیرد و به نزد خود جذب می کند با روح آن افرادی را که خودش بلاواسطه می گرفته و به خود جذب می نموده است و خداوند عزوجل آن ارواح را بواسطه ملک الموت می گیرد و جذب می نماید» (من لایحضره الفقیه، باب غسل الميت، طبع نجف، ج ۱، ص ۸۲). از این روایت استفاده می شود که روح بعضی را ملک الموت بدون واسطه فرشتگان جزئی می گیرد و خودش بنفسه متصدی و مباشر قبض روح آنان می گردد.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۱ - صفحه ۲۱۴-۲۱۵

کلید واژه ها

مرگ روح ماده فرشتگان عزرائیل نفس

نقد اسلام بر سوسیالیسم درباره نحوه رهایی از من و مالکیت فردی

اسلام می گوید: اگر می خواهید انسان را از من بودن خارج کنید و ما کنید، درونش را اصلاح کنید، نگذارید بنده اشیاء شود والا- با سلب مالکیت فردی، این درد دوا نمی شود. البته این را هم عرض کنم که در اینجا باز دو مکتب است: یک مکتب می گوید که اصلاً به مالکیت کاری نداشته باشید، ناهمواریها هر مقدار باشد مسئله ای نیست، فقط به درون پردازید. مکتب دیگر می گوید درست است که اساس درون است ولی بدون اصلاح بیرون، درون را نمی شود اصلاح کرد و ما در اسلام می بینیم که به بیرون هم توجه است، یعنی اسلام می خواهد ناهمواریهای بیرون را تبدیل به همواری کند بدون آنکه مالکیت را به کلی الغاء کرده باشد. اسلام از راهائی وارد می شود تا تساوی پیدا شود و در جامعه همواری به وجود آید، ولی اسلام در عین حال این را برای اینکه من تبدیل به ما شود کافی نمی داند، مگر آنکه حقیقتی را بر روحها حاکم کند. حتماً در ادبیات، مضاف و مضاف الیه را خوانده اید. مکتب سوسیالیسم توجهش به مضاف ها است، می گوید این مضافها وقتی (همراه) من می آید مثلاً خانه من و پول من می شود، من را من می کند. مضافها را بردارید، چون وقتی مضافها اختصاصی شد من ساز است. ولی این مکتب می گوید نه، مضافهای من کاری نمی کند، مضاف الیه های من کار می کند. می گوید من چه؟ یعنی این من به چه تعلق دارد؟ اگر من به امور فردی و محدود اختصاص داشته باشم من، من می شود. ولی وقتی روح به امور جمعی تعلق داشته باشد مثلاً به ایده، ایمان و خدا تعلق داشته باشد آن وقت است که من تبدیل به ما می شود. طرفداران این مکتب می گویند: ما از طرفی انسانهایی را می بینیم که اشیاء زیادی به آنها تعلق پیدا کرده ولی من آنها، من باقی نمانده و ما شده است. وقتی هیچ چیزی به آنها تعلق نداشته، من آنها ما بوده و وقتی همه چیز را هم داشته اند من آنها ما بوده است، چون

روح و روانشان به اشیاء تعلق نداشته است.

ص: ۲۸۳

علی (ع) در زندگی چنین بود. او یک زندگی پرنوسانی داشت. روزی را گذرانده است که (قوت او) به همان مقداری که شب با همسر و فرزندانش بخورند، منحصر بوده است و آن را (هم) انفاق می کرد، در حالی که دیگری چیزی در خانه نداشت. ایامی هم بر علی (ع) گذشت که در رأس بزرگترین کشور آن روز دنیا بود، مالک الرقاب مردم بود و بیت المال عظیمی در اختیارش بود. وسائل برای هر نوع تنعمی که بخواهد، و هر گونه که بخواهد من را اشباع کند فراهم بود، ولی نه آن روزی که چیزی به او تعلق نداشت و نه آن روزی که بیش از همه مردم اشیاء در اختیارش بودند، هیچ وقت من او من نبود، همیشه ما بود. همیشه خودش را فراموش می داشت و در فکر دیگران بود. پس معلوم می شود این فلسفه درست نیست که برای اینکه من، ما بشود باید مالکیت و اختصاص را از بین ببریم.

چندین سال پیش داستانی را در مجله ای خواندم. افسانه ای ساخته بودند که روزی یک شتر و یک روباه با هم رفیق شدند. روباه به شتر پیشنهاد کرد که بیا یک زندگی اشتراکی داشته باشیم و این زندگی اختصاصی و مالکیت اختصاصی را الغاء کنیم و با یکدیگر دوست و متحد باشیم و حتی یکدیگر را رفیق صدا بزنیم. من به تو می گویم رفیق شتر و تو هم به من بگو رفیق روباه، صحبت من در کار نباشد. حتی من هیچوقت بعد از این نمی گویم بچه من، می گویم بچه ما و تو هم به کره شترت دیگر نگو کره شتر من، بگو کره شتر ما. بیا من را به کلی از بین ببریم و تبدیل به ما کنیم. من بعد از این به پالان تو می گویم پالان ما و تو هم به دم من بگو دم ما و اساسا دیگر منی در کار نباشد. شتر بیچاره هم باور کرد، مدتی با هم زندگی اشتراکی کردند تا اینکه حادثه ای پیش آمد: روباه چند روزی شکاری گیرش نیامد. یک روز در حالی که عصبانی و ناراحت بود، به خانه اشتراکی آمد ولی روده بزرگش داشت روده کوچکش را از گرسنگی می خورد. چشمش به کره شتر افتاد. او را به گوشه ای برد و درید و شکمی از عزا در آورد. شتر که برگشت، سراغ بچه اش را گرفت. روباه اظهار بی اطلاعی کرد و گفت: نمی دانم. شتر دنبال بچه اش گشت تا لاشه اش را پیدا کرد. بی تاب شد و به سرش می زد که چه کسی بچه من را چنین کرده است. تا شتر گفت بچه من، روباه گفت: تو هنوز تربیت نشده ای که می گوئی بچه من؟! بگو بچه ما! وقتی من اینطور بخواهد تبدیل به ما بشود، شکل روباه و شتر را پیدا می کند. پس این مکتب هم در مورد انسان کامل، مکتب کاملی نیست. در این مکتب فقط به یک ارزش آن هم به طور ناقص توجه شده است.

اسلام اخلاق روح انسان جامعه مکاتب امام علی (ع) داستان اخلاقی سوسیالیسم مالکیت

وسعت عالم قیامت، برزخ و ماده به یکدیگر

همه ما افراد بدنی داریم، این بدن محدود است، مشخص و معین و یک قوای باطنیه داریم مثل حس مشترک، قوه حافظه، قوه مفکره، قوه واهمه، قوه متخیله، اینها قوای درونی ماست و ما با این قوا کارهای عجیب می کنیم؛ مثلاً در زمان بسیار کوتاهی یک عمارت چهل اشکوبه در ذهن خودمان با تمام لوازم و تجهیزات آن بنا می کنیم. در یک لحظه از مشرق عالم به مغرب آن می رویم، در زمان های کوتاه کارهای طویل المدت را انجام می دهیم.

این گشایش و سعه ای که ذهن ما با قوای خود نسبت به بدن ما و قوای طبیعیه خود دارد چقدر بزرگ است؟ به همین میزان، عالم برزخ نسبت به عالم دنیا سعه و عظمت دارد. چون عالم خواب نمونه ای از برزخ منفصل است، در خواب هایی که انسان در بعضی اوقات می بیند، با آنکه خواب از مرگ خیلی ضعیف تر است و برزخ خواب انسان نیز از برزخ مرگ بسیار ضعیف تر است ولی در خواب هایی که دیده می شود هم موجودات، قوی تر و عظیم تر و عجیب تر و فعالیت ها و حرکت ها و سرعت ها شدیدتر و هم لذت ها و شادی ها و اندوه ها و غصه ها بیشتر است و خوف و هراس بمراتب افزون تر است.

انسان در این دنیا اگر بخواهد از خیابانی عبور کند، باید با دقت به اینطرف و آنطرف بنگرد تا از تصادف با ماشین محفوظ بماند و سپس آرام حرکت کند تا عرض خیابانی طی شود. در عالم خواب و برزخ اینطور نیست؛ یک مرتبه اراده می کنی که برخیزی و بروی به روی آسمان و در آسمان سیر می کنی و بدون بال و پر مادی روی ابرها حرکت نموده و تمام عالم را تماشا می کنی و سپس به پایین می آیی و مانند برق در دریاها و اقیانوس ها شنا می کنی و به یک لحظه آنها را به پایان میرسانی! گرچه اندازه این حرکت ها و سرعت ها نسبت به آن حرکت از عرض خیابان شدید تر و قوی تر است، به همان اندازه کیفیت عالم برزخ به این عالم قوی تر و عظیم تر است و عالم برزخ متصل و ذهن ما نسبت به نفس ما نیز، مثل بدن ما نسبت به برزخ ما، ضعیف و کوچک است و عالم نفس که از حدود و کیفیات صوریه بیرون است و نسبت به عالم ذهن مجرد محض دارد، نسبت به عالم ذهن و مثال متصل، بعینه مثل نسبت عالم ذهن به بدن مادی و طبیعی، دارای عظمت و وسعت است.

بنابراین، عالم قیامت کبری نسبت به عالم برزخ، همین نسبت وسعت و عظمت را دارد. چون عالم برزخ دارای کیفیت و آثار ماده از کم و کیف هست؛ ولی عالم قیامت از صورت نیز مجرد است و اطلاق محض است. این عالم نمونه ای است از عالم برزخ و عالم برزخ نمونه ایست از عالم قیامت و عالم قیامت نمونه ایست از عالم اسماء و صفات کلیه الهیه. همچنین بدن نمونه ایست از قوای ذهنیه و قوای ذهنیه نمونه ایست از نفس ناطقه و نفس ناطقه نمونه ایست از روح کلی به وحدت و کلیت خود. هرچه از این عوالم محدوده رو به جلو برویم و نظر به اطلاق بیفکنیم، عوالم وسیع تر و عظیم تر میگردد و بالعکس هرچه از عوالم اطلاق رو به پایین بیاییم و تنازل کنیم، عوالم ضعیف تر و کوچک تر میشود.

عینا مانند صورتی که در آئینه می افتد، آن صورت فقط حکایتی از شکل و اندازه و رنگ رخسار است، نه از واقعیت و حقیقت آن شخص صاحب صورت. عقل و سخاوت و شجاعت و سایر ملکات معنویه او را نشان نمی دهد و از آن بالاتر نفس ناطقه او را نیز که اصولا دارای شکل و صورت نیست نشان نمی دهد. بنابراین، آنچه در این عالم ماده مشاهده می کنیم فقط نمونه ایست از عالم برزخ، نه خود عالم برزخ، آن عالم به قدری وسیع است که قابل مشاهده با چشمان ظاهری نیست و با حواس خمسه ظاهره ادراک نمی شود. این حواس برای ارتباط انسان است با عالم طبع و ماده و نیروی ارتباط انسان را با بالاتر از عالم ماده ندارد. بنابراین، حقایق برزخیه اصولا قابل پایین آمدن و نشان دادن در آئینه ماده نیست؛ بلکه عالم ماده آنچه را که در خود از عالم برزخ نشان می دهد فقط به اندازه سعه و گنجایش خود ماده است. همچنین عالم قیامت و حقایق ظاهره عالم نفس، قابل پایین آمدن و نشان دادن در آئینه برزخ و صورت مثالی نیست؛ و آنچه را که برزخ از قیامت نشان میدهد فقط به اندازه خود و درخور گنجایش خود اوست. شما خود را در این فضای وسیع جو آسمان فرض کنید، چقدر بدن شما نسبت به این جو محیط کوچک است؛ به همین نسبت عالم طبیعت و دنیا نسبت به عالم مثال و برزخ کوچک است.

نسبت عوالم قیامت، برزخ و دنیا از نظر امام صادق (ع):

اگر عالم نفس را عرش پروردگار، و عالم مثال را عالم کرسی قرار دهیم، طبق روایتی که از حضرت صادق (ع) وارد شده است؛ نسبت آنها به یکدیگر و به عالم طبع و ماده خوب مشخص میگردد. در "تفسیر عیاشی" از محسن المثنی (المیثمی ظ) عن ذکره، عن أبی عبدالله علیه السلام روایت میکنند که: «قال: قال أبوذر: یا رسول الله! ما أفضل ما أنزل علیک؟ قال: آیه الكرسي؛ ما السموات السبع و الارضون السبع فی الكرسي إلا كحلقة ملقاه بأرض بلاقع (بلاقع جمع بلقع، و بلقع بمعنای زمین قفر است)، و إن فضله علی العرش كفضل الفلاحة علی الحلقة؛ ابوذر غفاری از حضرت پیامبر اکرم (ص) سؤال میکنند که از میان آیاتی که بر شما نازل شده است کدامیک افضل است؟ حضرت فرمودند: آیه الكرسي؛ تمام آسمان های هفتگانه و زمین های هفتگانه نسبت به کرسی خدا مثل یک حلقه ایست که در بیابان پهناور و قفری انداخته باشند و نسبت فضیلت عرش خدا به کرسی خدا مثل نسبت همان بیابانست نسبت به آن حلقه».

منابع

مرتضی مطهری - معادشناسی جلد ۲ - صفحه ۱۶۳-۱۶۸

کلید واژه ها

دنیا قیامت روح ماده برزخ ذهن خواب

اثبات عوالم سه گانه وجود آدمی با توجه به وجدانیات

در اثبات عوالم سه گانه یعنی عالم طبع، عالم برزخ و عالم قیامت، گذشته از براهینی که در علوم الهیه و حکمت متعالیه اقامه شده است، وجدانیات خود ما نیز شاهد بر آن است. ما دارای سه مرتبه از مراتب وجود هستیم:

اول: بدن ما، که از عالم طبع و ماده است و دستخوش تغییر و تحویل و خرابی و آبادی است و پیوسته با تغییرات ماده و ظرف زمان و مکان تغییر می پذیرد. بدن با تمام اعضا و جوارحش از قلب و مغز و کبد و ریه و کلیه و معده و روده و پا و دست و چشم و گوش و هزاران عضو و میلیون ها سلول، حتی در یک لحظه ثبات و قرار ندارد و پیوسته در حرکت جوهری و ذاتی خود حالات جدیدی به خود گرفته و آن حالات، خلیفه و جایگزین حالات قبلی او می گردد.

ص: ۲۸۷

دوم: مرحله لطیف تر و عالی تر و آن ذهن ماست، که دارای قوای باطنیه از قوه مفکره و متخیله و واهمه و حافظه و حس مشترک است و هزاران صورت و شکل و معنی را در خود می پذیرد و خود نیز چنین صورت ها و معانی را ایجاد می کند. ذهن ما وزن ندارد، سنگینی ندارد، مادی نیست ولی دارای کیفیت و آثار ماده از شکل و صورت و لذت و اندوه و غیرها می باشد. ذهن ما می تواند موجوداتی را که در این عالم به واسطه کثافت ماده نمی توانند پدید آیند در خود به اراده خود پدید آورد. حرکت بدن ما به اراده و دستور ذهن ماست؛ انسان تا صورت کاری را تصور نکند نمی تواند آن را بجای آرد؛ ما وقتی در منزل بودیم صورت مسجد و حرکت بسوی آن را تصور کردیم و فایده آن را در نظر گرفتیم، سپس نفس ما به ما امر نمود تا طبق آن نقشه ای که از مسجد و حرکت و تصور فایده آمدن به مسجد در ذهن ما ترسیم شده بود عمل کنیم و عمل کردیم.

سوم: نفس و حقیقت ماست که از ذهن ما بسیار عالی تر و وسیع تر و لطیف تر است، چون او شکل و صورت هم ندارد، اندازه و کیفیت هم ندارد؛ او همان ماهیتی است که از آن به من و تو و او و ما و شما و ایشان تعبیر می شود. او از قوا بالاتر است و از ملکات و صفات، عالی تر، چون تمام قوای باطنیه و ملکات و صفات در پرتو وجود او وجود دارند و به او قائمند؛ او حقیقتی است مجرد از ماده و مجرد از صورت و آثار ماده. این سه مرحله از وجود ما، نمونه ای از سه مرحله از وجود عالم کلی است؛ بدن ما نمونه ای از عالم هیولی و طبع است، ذهن و مثال متصل ما، نمونه ای از عالم برزخ و مثال منفصل است و نفس ناطقه و حقیقت ما، نمونه ای از عالم نفس کلی و قیامت کبری است.

حقیقت نفس آدمی از نظر امام علی (ع):

و بر همین امر در اشعاری که منسوب به مولی الموالی امیرالموحدين والمؤمنين (ع) است، اشاره شده است:

دو آؤك فيك و ما تشعر *** و دآؤك منك و ما تبصر

و تحسب أنك جرم صغير *** و فيك انطوى العالم الاكبر

و أنت الكتاب المبین الذی *** بأحرفه يظهر المضمّر

فلا حاجة لك في خارج *** يخبر عنك بما سطر

(دیوان منسوب به امیرالمؤمنین (ع) طبع سنگی قافیه «راء»)

ترجمه: دوای تو ای انسان در خود توست ولیکن نمی فهمی! و درد تو از خود توست ولیکن نمی بینی!

تو چنین می پنداری که جرم کوچک و تنها بدنی هستی، در حالی که عالم اکبر پروردگار در تو گنجانیده شده است!

تو آن چنان کتاب آشکارای خدای خود هستی که به یک یک از حروفش، حقایق و اسراری را نشان می دهد.

بنابراین تو به خارج از وجود خودت نیازی نداری تا به آنچه در تو، قلم پروردگار نوشته است، تو را آگاه کند.

منابع

سیدمحمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۲ - صفحه ۱۷۰-۱۷۳

کلید واژه ها

دنیا نفس قیامت برزخ وجود جسم ذهن

مضمون سؤالات نکیر و منکر و روایتی از امام علی (ع)

سویدبن غفله از حضرت امام علی (ع) روایت می کند که ایشان فرمودند: در وقتی که فرزند آدم می خواهد از دنیا رحلت کند و آخرین روز از روزهای دنیای او و اولین روز از روزهای آخرت اوست، سه چیز برای او به صورت مثالیه خود مجسم می گردد: مال او، فرزندان او، و عمل او. پس او التفات می کند و نظر می نماید به مالش و می گوید: سوگند به خدا که من برای گرد آوردن و جمع آوری تو بسیار حریص بودم و نسبت به از دست دادن و رها نمودن تو بسیار بخیل بودم، در این هنگام تنگدستی و بیچارگی از دست تو برای من چه بر می آید؟ مال در جواب می گوید: فقط کفن خود را از من می توانی دریافت کنی و پس از آن، التفات می کند و نظر می نماید به سوی فرزندان خود و می گوید: سوگند بخدا که من نسبت به

شما بسیار دوست بودم و در هر حال حامی و محافظ شما بودم از هر گونه گزند و ناراحتی که بر شما وارد می شد، اکنون در این موقع خطیر از دست شما برای من چه کاری ساخته است؟ آنها در پاسخ می گویند: ما تو را به سوی حفیره و قبرت می بریم و در میان خاک پنهان می کنیم و سپس نظر می افکنند بسوی اعمال صالحه و حسناتی که انجام داده و می گویند: من نسبت به بجا آوردن شما بسیار بی رغبت بودم و شما برای من بسیار سنگین بودید، امروز از شما برای نجات من چه کاری ساخته است؟ عمل در پاسخ می گویند: من رفیق تو و قرین تو هستم در میان قبر تو و در روز حشر تو و از تو دور نمی شوم تا من و تو هر دو در مقام عرض در پیشگاه حضرت پروردگار حاضر شویم.

اگر آن شخصی که در حال احتضار و سكرات مرگ است، مطیع و ولی خدا باشد، کسی به نزد او می آید که از تمام مردم بویش معطرتر و منظرش زیباتر و لباسش فاخرتر است و به او می گوید: بشارت باد ترا به نسیم های جان فزا که از جانب خدا می وزد و گل های خوشبو و بهشت پر نعمت، وارد شدی به عافیت، قدمت مبارک باد، خوش آمدی! ولی خدا می گوید: تو کیستی؟ او در پاسخ می گوید: من عمل نیکوی تو هستم که از دنیا به سوی بهشت می آیم و او می شناسد کسی را که او را غسل می دهد و قسم می دهد افرادی را که جنازه او را حمل می کنند که به سرعت ببرند و زودتر به خاک بسپارند و وقتی که او را وارد در قبرش می کنند، دو ملک به نزد او می آیند و آن دو، دو فرشته بازپرسی و بازجویی کننده از عقاید و کردار او هستند و بطوری به سمت او نزدیک می شوند که موهای بلند خود را به زمین می کشند و زمین را با دندان های نیش خود می کنند و شخم می کنند و صدای آنها چنان مهیب و زننده است که گویی صدای غرش تند و شدید آسمان است و چشمان آنان چنان دهشت انگیز و وحشت آور است که گویی مانند برق زننده ابرهای سیاه آسمان است.

و آن دو می پرسند: پروردگار تو کیست؟ و پیغمبر تو کیست؟ و دین تو چیست؟ و امام تو کیست؟ او در جواب می گوید: پروردگار من الله است خدای واحد و پیامبر اکرم (ص) پیامبر من است و دین من اسلام است و علی بن ابی طالب و ائمه صلوات الله علیهم امامان من هستند. آنها می گویند: خداوند ثابت بدارد ترا به آنچه موجب خشنودی و محبت تست و این گفتار آنان، گفتار خداست که می فرماید: «ثابت و برقرار می دارد خداوند کسانی را که ایمان آورده اند به گفتار ثابت در دنیا و آخرت». پس تا جایی که شعاع چشم او برسد و نور دیدگان او بدان جا راه یابد، قبر او را برای او توسعه می دهند و دری را از بهشت به روی او باز می کنند و به او می گویند: به خواب خوش بخواب، با چشم های تازه و خنک و شادمان، بخواب مانند خواب جوان سالم برومند متنعم و این گفتار آنان، گفتار خداست که می فرماید: «بهشتیان در آن هنگام بهترین جایگاه و بهترین استراحتگاه و خوابگاه را خواهند داشت».

اگر آن شخص تازه مرده، از دشمنان خدا باشد، کسی به نزد او می آید که از تمام افراد مردم لباسش زننده تر و زشت تر و بوی بدنش از همه متعفن تر است و به او می گوید: بشارت باد ترا، به آشامیدنی هایی که چون فلز گداخته بر حرارت است و به نزدیک شدن و مس کردن آتش دوزخ و او نیز کسی را که او را غسل می دهد می شناسد و افرادی را که جنازه او را می برند سوگند می دهد که قدری نگهدارند و از بردن خودداری کنند. پس چون در قبرش وارد گردد، آن دو فرشته وارد شونده می آیند و بندهای کفن او را می گشایند و سپس به او می گویند: پروردگار تو کیست؟ و پیغمبر تو کیست؟ و دین تو چیست؟ او در جواب می گوید: نمی دانم. آنان می گویند: ندانستی و در راه هدایت قدم ننهادی؟ و چنان با گرز گران ضربه ای به او می زنند که تمام جنبندگان غیر از جن و انس از آن ضربه می ترسند و سپس خداوند دری از جهنم به روی او باز می کند و سپس آن دو ملک به او می گویند: بخواب به بدترین حالات!

و آن قبر به اندازه ای برای او تنگ است و دارای فشار است، مثل تنگی و فشاری که نیزه فرو رفته در پیکان سر خود دارد، تا به حدی که مغز سر او از میان ناخن ها و گوشت هایش خارج شود و در این حال نیز مارهای زمین و عقرب های زمین بر او دست یابند و سایر گزندگان بر او چیره شوند و پیوسته او را بگزند تا وقتی که خدا او را از قبر خارج کرده و برای حساب و کتاب در صحرای قیامت محشور و مبعوث گرداند و او دائما تمنا می کند که زودتر قیامت برپا گردد و از شدت گرفتاری خیال می کند که با بر پا شدن قیامت عذاب او تخفیف خواهد یافت.

کلید واژه ها

بهشت مرگ مال نکیر و منکر عمل صالح دوزخ برزخ

نحوه ارتباط بدن، صورت برزخی و نفس انسان در عوالم سه گانه

روح انسان بعد از مرگ به عالمی به نام عالم برزخ می رود. عالم برزخ را عالم مثال و عالم خیال نیز می گویند.

خصوصیات صورت مثالی:

عالم مثال، یعنی عالم صورت محض که در آن ماده نیست بلکه خواص و آثار ماده مانند کمیت و کیفیت در آنجا هست. برای آنکه این معنی قدری واضح و روشن شود عرض می کنیم که از باب مثال اگر انسان وجود خود را تحت مطالعه قرار دهد، می بیند که بدنی دارد که این بدن دارای سنگینی است و ثقیل است، چون مادی است تغییر و تبدیل در این بدن راه دارد و نیز انسان صورتی دارد که آن صورت در این بدن است، اما داخل بدن نیست بلکه احاطه بر این بدن دارد و آن صورت این بدن را به شکل خود در آورده است.

شما در آئینه که نگاه می کنید، صورت شما در آئینه نقش می بندد ولی سنگینی شما در آئینه اثری نمی گذارد و آئینه سنگین نمی شود، اگر شما خسته باشید آئینه خسته نمی شود، اگر شما خوشحال باشید یا محزون باشید آئینه خوشحال یا محزون نمی گردد، بلکه آئینه فقط صورتی را از شما حکایت می کند. البته این را از باب مثال گفتیم و الا-اولا- آن صورت برزخی و ملکوتی غیر از شکل و شمائل خارجی است و ثانیاً صورت، در آئینه پیدا نمی شود بلکه آئینه موج را می شکنند و انسان بواسطه صیقلی بودن سطح آئینه به علت بازگشت شعاع چشم خودش را می بیند نه آئینه را. یعنی شعاع که از مردمک چشم انسان عبور میکند، چون به آئینه برخورد کند برمیگردد به طرف خود انسان و انسان خودش را می بیند. این صورت را صورت مثالی گویند.

در عالم خواب بدن روی زمین افتاده و شما خواب می بینید و صورت مثالی شما در خواب حرکت می کند، بدن هیچگونه حرکتی ندارد اما یک موجودیت و واقعیتی شما برای خود در عالم خواب احساس می کنید، خود را زنده می یابید، خود را عالم و قادر می بینید، حرکت می کنید، تکلم می نمائید، کارهای مختلف انجام می دهید، با آنکه بدن هیچ حس و حرکتی ندارد و از آن کاری سر نزده است. آن صورتی که در خواب موجودیت و شخصیت خود را بدان ادراک می کنید، آن صورت مثالی و ملکوتی شماست و ابتدا با بدن که افتاده است کاری ندارد؛ بدن چیز دیگری است و آن صورت متحرک و فعال که تمام موجودیت انسان در خواب به او قائم است، چیز دگر؛ آن صورت صورت مثالی یا خیالی یا برزخی است که در خواب از بدن فی الجمله قطع علاقه می کند. ولیکن در حال بیداری، آن صورت با بدن اتحاد پیدا میکند و کارهایی را که انجام میدهد در قالب بدن منعکس میشود و به دنبال او و به علت متحد بودن با او، بدن نیز همان کارها را انجام میدهد.

بدن ما به حالت نماز در می آید، روزه میگیرد، حج میکند، چون صورت مثالی و ملکوتی این افعال را انجام میدهد. و بطور کلی می توان گفت: آن صورت مثالی که با بدن اتحاد دارد هر اراده ای بکند و هر تصویری بنماید، به امر او و بواسطه اتحاد و عینیت با او، این هیكل خارجی حرکت میکند و به دنبال آن نقش و صورتی که مثال انسان بدان تحقق پیدا کرده است، ماده و بدن حرکت میکند و فعالیت می نماید. در عالم خواب این صورت علاقه خود را از بدن کم میکند و خود مجرد میگردد و بدون بدن واقعیت خود را در خود می یابد. در عالم نفس و قیامت، آن حقیقت نفس هم از صورت مثالی جدا میگردد و نفس انسان به واقعیت خود بدون صورت تجلی میکند. در دنیا که عالم مثال با بدن انسان اتحاد دارد، نفس انسان هم با بدن و مثال انسان اتحاد دارد و قوای نفس نیز همگی با مثال انسان اتحاد دارند و تمام مراتب وجودی انسان با هم هستند؛ بواسطه مرگ، صورت مثالی از بدن جدا میشود و مجرد خود را بدون ماده ادراک میکند، بعد از عبور از عالم مثال و ورود به عالم قیامت، نفس انسان نیز از عالم صورت جدا میگردد و مجرد حقیقی خود را بدون صورت ادراک می نماید؛ عالم مثال را «قیامت صغری» و عالم نفس را «قیامت کبری» گویند.

در این دنیا که عالم ماده و عالم طبع است بدن و صورت و نفس با هم هستند و سپس به ترتیب از هم جدا میگردند؛ و با هم بودن آنها نه بدین قسم است که هر یک از آنها در پهلو و کنار هم قرار داده شده باشند، بلکه نفس یک نوع سعه و احاطه ای بر صورت مثالی دارد، و صورت مثالی نیز یک نوع سعه و احاطه ای بر بدن دارد. منتهی مردمانی که در دنیا گرفتار طبع هستند، چون بیش از این نمی توانند ادراک کنند که موجودیت آنها همین بدن است، خیال می کنند که موجودیت آنها منحصر در همین بدن است، تصور می کنند که واقعیت نفسانیه یا مثالیه آنها همین بدن است، در حالیکه بدن حکم یک لباس را دارد، حکم یک قالب را دارد، پوست است و در هنگام عوض کردن پوست می افتد؛ دیگر نمی دانند که آن صورت حقیقت دارد. در عالم برزخ و مثال هم همچنین گمان میکنند که حقیقت او همان صورت اوست، او نمی داند که صورت از متعلقات نفس است؛ وقتی نفس واقعیت خود را دریافت و به مجرد رسید و بدن و صورت را خلع کرد، می فهمد که حقیقت او نفس او بوده است که بسیار والاتر و بالاتر از عالم صورت بوده و صورت بسیار والاتر و بالاتر از عالم بدن بوده است.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۲ - صفحه ۲۰۱-۲۰۵

کلید واژه ها

روح برزخ انسان جسم ماده و صورت اثبات معاد

نحوه وجود صورت مثالی و برزخی انسان در دنیا و برزخ

ص: ۲۹۴

صورت مثالی و برزخی که ما در نظر می‌گیریم همین الان با ما هست و اگر نباشد بدن ما حرکت نمی‌کند و از آن کاری بر نمی‌آید، ولیکن در داخل بدن نیست و جدا هم از بدن نیست. برای بعضی از افرادی که به دستورات شرعیه عمل می‌کنند و در راه سیر و سلوک و تهذیب نفس هستند، ممکن است مرگ اختیاری دست دهد و در حالی که زنده هستند هر وقت بخواهند بدن را بگذارند و صورت مثالی آنان از بدن خارج شود و برای بعضی ممکن است صورت مثالی را بگذارند و آن نفس مجرد از صورت بیرون آید و باز دوباره به صورت برگردد و مانند افراد معمولی دیگر، زنده شوند و به حرکت آیند.

بنابراین، گفتار بعضی که تصور کرده اند خداوند عزوجل یک صورت مثالی جدا از انسان برای انسان در عالم برزخ ایجاد کرده و انسان در وقتی که می‌میرد روحش خارج می‌شود و در آن بدن مثالی برزخی وارد می‌شود، صحیح نیست. قالب مثالی، خارج از حقیقت انسان نیست که خدا خلق کند و صورت در آن قالب حلول نماید و روح در آن قالب برود؛ صورت مثالی با انسان اتحاد و معیت دارد و خلع و لباس حاصل می‌شود. مثل اینکه انسان مثلاً با لباسش یک نوع اتحادی دارد، لباس را می‌کند و می‌اندازد و سپس بر تن می‌پوشد، حقیقت انسان در قالبی خارج از خود فرو نمی‌رود و از قالبی خارج از خود خارج نمی‌گردد، صورت نیز در بدنی خارج از حقیقت خود داخل نمی‌شود و از بدنی خارج خود خارج نمی‌گردد؛ با این بدن است، یک نوع وحدت و معیت با این بدن دارد.

و برخی هم که گمان می کنند اصلاً صورت مثالی معنی ندارد، آنچه از انسان بعد از مرگ می ماند اجزای لطیف و بسیار ریز واقع در بدن است که قوام بدن به آنهاست، وقتی که این بدن می میرد و زیر خاک می رود و متلاشی می گردد، آن اجزای بسیار لطیف ابداً از بین نمی رود، آن اجزاء که بسیار کوچک است و حقیقت و قوام انسان به آنهاست و نطفه انسان در اصل خلقت و بداً آفرینش بدان ها بستگی دارد، زنده می مانند و عذاب و عقاب یا ثواب و پاداش بدان ها تعلق می گیرد، این هم صحیح نیست. چون آن اجزا هر قدر هم کوچک و لطیف باشد، بالاخره اجزای مادی این عالم است و مادی است و بعد از مردن، عالم ماده در هم می پیچد و حساب و کتاب با صورت است که از این دنیا رفته و به مجرد خود رسیده است نه با ماده.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۲ - صفحه ۲۰۵-۲۰۷

کلید واژه ها

مرگ روح برزخ انسان جسم ماده و صورت

مناظره امام صادق (ع) با زندیق درباره بقای نفس

شیخ طبرسی در "احتجاج" ضمن حدیث طویلی که یکی از زنداقه روزگار سؤالاتی از امام صادق (ع) می کند. آورده است که: آن زندیق به حضرت گفت:

به من بگو: نور چراغ در وقتی که خاموش گردد کجا می رود؟ حضرت فرمود: نورش می رود و دیگر بر نمی گردد. زندیق گفت: اگر این حرف را قبول داری، پس چرا درباره انسان انکار می کنی؟ چون انسان هم همین طور است؛ هنگامی که بمیرد و روحش از بدن مفارقت نماید، دیگر ابداً به بدن بازگشت نمی نماید، همچنان که نور چراغ در وقت خاموشی باز نمی گردد!

ص: ۲۹۶

حضرت فرمود: در این قیاس دچار اشتباه شده‌ای، چون آتش در اجسام مختلفی است، ولی خود اجسام مانند سنگ و آهن به وجود خود قیام دارد، وقتی که یکی از این‌ها به دیگری زده شود از بین آن دو، آتشی ساطع می‌گردد و از آن آتش برای روشن شدن چراغ اقتباس می‌شود که آن چراغ دارای نور است، پس آتش در ذات اجسام ثابت است ولی نور موجودی است تولید شده و از بین رفته است. اما روح چنین نیست، روح موجودی است لطیف که در قالب و لباس موجودی کثیف و ثقیل درآمده است و این حکم چراغی را که تو ذکر کردی ندارد. آن پروردگاری که جنین را در رحم مادر از آبی صاف می‌آفریند و در این آب اجزای مختلفی را همچون عروق و اعصاب و دندان و مو و استخوان و غیرها ترکیب می‌کند، او این انسان را بعد از مرگ زنده و بعد از فنا بازگشت می‌دهد.

زندیق گفت: پس جای استقرار روح بعد از مردن کجاست؟ حضرت فرمود: در باطن زمین، که منظور همان ملکوت زمین است، تا "یوم الوقت المعلوم" که روز بازپسین است. زندیق گفت: کسی را که بر دار بیاویزند و بکشند و بر دار بماند، روحش کجاست؟ حضرت فرمود: در دست آن فرشته قبض روحی که روح او را می‌گیرد تا به باطن زمین که همان ملکوت است برسانند... زندیق گفت: آیا روح هم مانند بدن، پس از آنکه از قالب بدن بیرون آید متلاشی می‌گردد یا آنکه او باقیست؟ حضرت فرمود: روح باقیست تا روزی که در صور دمیده شود. در آن هنگام تمام اشیا باطل می‌گردند و هیچ حس و محسوسی باقی نخواهد ماند و سپس تمام موجودات بازگشت می‌کنند همانطور که خدای مدبر آنها، از اول، وجودشان را آفرید و این مدت چهارصد سال به طول می‌انجامد و این مدت بین نفخ صور اول و نفخ صور دوم خواهد بود. (احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۶ و ۹۷، طبع نجف)

کلید واژه ها

مرگ روح عالم ملکوت زنادقه امام صادق (ع) نفخ صور

بالقوه بودن خلق انسان در بدو تولد

خلق که اصطلاح "اخلاق" هم در میان علمای اسلامی از همین جا پدید آمده است در مقابل خلق است، خلق داریم و خلق. خلق به صورت و بدن اطلاق می شود و خلق به خصلت ها و کیفیت های روحی. انسان از نظر خلق، بالفعل به دنیا آمده، یعنی در عالم رحم بدون اختیار او، خلقتش تمام می شود، ولی انسان از نظر خلق، بالقوه به دنیا می آید و خودش است که باید برای خودش خلق بسازد و به عبارت دیگر این خود انسان است که باید خودش را از نظر درون و روح و اندام های روحی بیافریند.

یک تفاوت حیوانات با انسان این است که حیوان وقتی که به دنیا می آید، چه از نظر جسمی و چه از نظر خصلت های روحی، بالفعل به دنیا می آید، یعنی حیوان با یک سلسله غرایز به دنیا می آید و تا آخر هم همین طور است، تغییرپذیر هم نیست، مگر در سطح بسیار کم، یعنی همین طور که بدن حیوان را می شود با تربیت فی الجمله تغییر داد، مثلاً یک اسب را در اثر تربیت، کمی اندامش را تغییر داد، خلق حیوان را هم می توان فی الجمله و به مقدار کم تغییر داد. هر حیوانی با هر صفتی که به دنیا می آید، به آن صفت باقی است. مثلاً اگر می گوئیم: سگ به حسب غریزه وفادار است و گربه به حسب غریزه بی وفا، آن دیگر غریزه اش وفاداری است و این هم غریزه اش بی وفایی است. تغییر دادن آن صفت، اگر هم بشود، بسیار بسیار کم است. روح و جسم در حیوان هماهنگ اند.

ولی انسان از نظر جسم، کامل (یعنی تمام شده) به دنیا می آید، یک عضو ناتمام از او باقی نیست که در دنیا بخواهد تمام شود، مثل این که قلبش، کبدش، روده اش، چشم هایش، دست هایش، لبش، در عالم رحم تمام نشده باشد، بعد در دنیا بخواهد تمام شود، به او بگویند: دیگر چشم و ابرویت را خودت درست کن، تا این جا خلق شده ای، از این به بعد اختیارش با خودت که چشمت را هر طور می خواهی بساز، می خواهی مشکی باشد یا میشی یا آبی، ابرویت هم می خواهی کج باشد یا راست. اما انسان از نظر روح یک منزل نسبت به جسم عقب است، یعنی جسمش در مرحله رحم تمام می شود و روحش در دنیا باید تمام شود. این است که دنیا رحم جان انسان است. از نظر جسم، خودش در رحم، خودش را نساخته است، او را تمام کرده اند، از نظر روح، در عالم دنیا خودش باید خودش را تمام کند و بسازد.

این است که قلم قضا و قدر را در دنیا به دست خود انسان داده اند، نقاشی و رسم و طراحی و مهندسی ساختمان روحی انسان را در دنیا به خود انسان داده اند. مدل ها را هم به انسان معرفی کرده اند، انسان های کامل، انسانهای شرور، گفته اند می خواهی خودت را مطابق این مدل بساز، این پیغمبر است، این علی است، این امام حسن (ع) است، این امام حسین (ع) است، این سلمان است، این ابوذر است، آن دیگری فرعون است، هامان است، نمرود است، اختیار با توست، می خواهی چشم روح را مثل آن بساز یا مثل این، ابروی روح را مثل آن بساز یا مثل این، رنگ روح را مثل آن بساز یا مثل این. این را می گویند "خلق". حالات روحی انسان وقتی که به صورت ملکه دربیاید "خلق" گفته می شود.

روانشناسان حرف خوبی می گویند، همان که حکما به این تعبیر گفته اند که: انسان از نظر روحی بالقوه به دنیا می آید. می گویند: انسان وقتی که به دنیا می آید، از نظر حالات روانی حکم ماده شلی را دارد که قابل سفت شدن است، آن را در هر قالبی بریزید، مطابق همان قالب سفت و محکم می شود. مثل گچ. گچی که روی آن آب ریخته اند، ابتدا یک ماده شل است. این ماده شل را در هر قالبی بریزید، ظرف نیم ساعت به شکل آن قالب درمی آید.

اگر بخواهید از آن یک سر انسان بسازید، چنان چه قبلا قالب سر یک انسان را ریخته باشید و این ماده را در آن بریزید و بعد از مدتی بیرون بیاورید، می بینید مثلا سر سقراط از آن بیرون می آید. اگر آن را در قالب موش بریزید، موش بیرون می آید.

انسان در ابتدا همان حالت ماده شل را دارد ولی تدریجا تغییر شکل پیدا می کند، البته نه به آن سرعتی که ماده گچ تغییر شکل پیدا می کند و هر چه عمر انسان به پایان خود نزدیک تر می شود، قابلیت دگرگونی او کم تر می شود یعنی برای یک بچه شیرخوار که تازه پدر و مادر را تشخیص می دهد، این ماده شل تر و قابل انعطاف تر است، سه ساله که می شود قابلیت انعطافش کم تر است چون اندکی شکل می گیرد، پنج ساله که شد کم تر است، پانزده ساله از آن کم تر، سی ساله از آن کم تر، شصت ساله از آن کم تر، هشتاد ساله از آن کم تر، آن آخرها باز هم قابلیت هست، امکان توبه کردن برای انسان هست، اما خیلی نیرو می خواهد، یعنی این ماده بسیار سفت شده است (مثل شیء آهنی که اگر بخواهند آن را تغییر بدهند باید یک حرارت مثلا پنج هزار درجه ای به آن بدهند تا ذوبش کنند و آن را به قالب دیگری برگردانند). حال چنین نیرویی پیدا بشود یا نشود با خداست.

سعدی چه تشبیه خوبی می کند! انسان را تشبیه می کند به شاخه تر، که تا وقتی که تراست آن را به هر شکلی که بخواهی درمی آوری، اما وقتی که خشک شد دیگر به هیچ شکلی نمی توان درآورد:

هر که در خردی اش ادب نکنند *** در بزرگی صلاح از او برخاست

چوب تر را چنان که خواهی پیچ *** نشود خشک جز به آتش راست

صفات در انسان استحکام و رسوخ پیدا می کند. یک وقت صفت بد در انسان استحکام و رسوخ پیدا می کند، قهرا زوالش مشکل است و یک وقت صفت خوب در انسان رسوخ پیدا می کند، آن هم زوالش مشکل است. اصلاً ما به چه کسی می گوئیم "عادل"؟ کسی که دارای ملکه تقوا باشد که می شود به او اعتماد کرد یعنی کسی که تقوا در روحش رسوخ کرده و روحش بر تقوا استحکام و استقرار پیدا کرده است و لهذا منحرف شدنش خیلی بعید است. قرآن به پیغمبر (ص) می فرماید: «تو بر خلق بسیار عظیمی استقرار پیدا کرده ای.» در این جا خلق پیغمبر اکرم (ص) به عظمت یاد شده است.

همین طور که بعضی از مفسرین فرموده اند: این آیه بیشتر ناظر به اخلاق اجتماعی پیغمبر (ص) است، یعنی تو از نظر اخلاق اجتماعی فوق العاده اخلاق عظیمی داری. آن اخلاقی را که ناشی از عظمت روح باشد می گویند "اخلاق عظیم". یعنی استقامت ها، تحمل شداید ها، صبرها، حلم ها، گذشت ها. خدا پیغمبر (ص) را به خلق عظیم یاد می کند، در عکس العمل هایی که پیغمبر در مقابل کفار و مشرکین از خود بروز می داد.

کلید واژه ها

دنیا اخلاق روح انسان جسم آموزش تربیت

مسئله چشم زخم

مقدمتا دو مطلب را باید مطرح کنم. یکی اینکه: چشم زخم اگر هم حقیقت باشد به این معنای رایج امروز در میان ما بالاخص در میان طبقه نسوان که فکر می کنند همه مردم چشمشان شور است، قطعا نیست. همان کفار جاهلیت هم به چنین چیزی قایل نبودند، بلکه معتقد بودند که یک نفر وجود دارد و احیانا در یک شهر ممکن است یک نفر یا دو نفر وجود داشته باشند که چنین خاصیتی در نگاه و نظر آنها باشد. پس قطعا به این شکل که همه مردم دارای چشم شور هستند و همه مردم به اصطلاح نظر می کنند، نیست.

دوم: اگر بعضی مردم دارای چنین خصلت و خاصیتی باشند، آیا آیه ۵۱ سوره قلم «و ان یکاد الذین کفروا لیزلقونک بابصارهم؛ و همانا کسانی که کافر شدند، وقتی که قرآن را شنیدند، نزدیک بود تو را با چشمان (خشمگین) خود از جای برکنند» خاصیت جلوگیری از چشم زخم دارد؟ ما تا حالا به مدرکی (حدیثی، جمله ای) برخورد نکرده ایم که دلالت کند و بگوید از این آیه برای چشم زخم استفاده کنید. اینکه چشم زخم حقیقت است یا نه، یک مسئله است (فرضا حقیقت است ولو در بعضی از افراد) و اینکه این آیه برای دفع چشم زخم باشد مسئله دیگری است. چیزی که از طرف پیغمبر یا ائمه به ما نرسیده باشد، از پیش خود نباید بتراشیم. نظر به اینکه روح مردم برای چنین چیزی آمادگی دارد «آن را از پیش خود می سازند».

از شعارهایی که مردم انتخاب می کنند روحیه مردم را می شود شناخت. ما در قرآن آیه زیاد داریم، آیاتی که برای شعار قرار دادن فوق العاده عالی است، جمله های زیادی داریم از پیغمبر و ائمه، ولی هیچ آیه ای به اندازه آیه «و ان یکاد الذین کفروا» در میان مردم برای شعار رایج نشده است. در هر خانه ای که بروی می بینی یک «ان یکاد» آنجا زده اند، یعنی چشم تو کور که خانه و زندگی من را می بینی، این تابلو را اینجا نصب کرده ام برای اینکه چشم تو کور باشد. این امر یک حالت خودخواهی در مردم از یک طرف و یک حالت بدبینی به دیگران از ناحیه دیگر را نشان می دهد. شما همه شهر تهران را بگردید، به ندرت دیده می شود که در خانه ای مثلا آیه «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون؛ بگو آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟» (زمر/۹) تابلو شده باشد. برای شعار چه از این بهتر: «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون»، برای شعار چه از این بهتر: «ان اکرمکم عند الله اتقیکم؛ قطعاً ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست» (حجرات/۱۳) اینقدر هست الی ماشاءالله آیاتی که انسان هر وقت یکی از آنها را نگاه کند برای او یک درس و آموزش است. اینها را انسان نمی بیند ولی در هر خانه ای که بروید آیه «و ان یکاد الذین کفروا» را می بینید، یعنی منم که خداوند چنین نعمت هایی به من داده و تویی که چشم شور داری و می خواهی چشم زخم به ما بزنی، برای اینکه جلوی چشم شور تو را گرفته باشم، این تابلو را در اینجا نصب کرده ام و شاید کمتر خانه ای است که چنین چیزی در آن نباشد.

حال منطقی چگونه است؟ آیا چشم زخم می تواند حقیقت باشد یا نه؟ و اگر حقیقت است، آیا امر جسمانی است یا امر روحی و نفسانی؟ در اینکه اجمالا چنین حقیقتی هست نمی شود تردید کرد، منتها بعضی از علمای جدید معتقدند که در برخی از چشم ها چنین خاصیتی هست، یعنی بعضی از چشمها نوعی اشعه را از خود بیرون می دهند که این اشعه یک اثر سوئی در اشیا وارد می کند، مخصوصا اگر با یک نگاه و نظر مخصوص باشد. قبول کردن این حرف ها در قدیم خیلی مشکل بود که انسان بگوید یک نفر وقتی که نگاه می کند، از چشم او شعاعی بیرون می آید که مثلا می تواند یک سنگ را بترکاند، اصلا قابل باور کردن نبود. ولی امروز که میدان عمل این شعاع ها و امثال اینها پیدا شده که چقدر در طبیعت امواج وجود دارد و این امواج چه کارهای خارق العاده ای را انجام می دهند، دیگر این امر تعجبی ندارد که شعاعی از چشم یک انسان بیرون بیاید و واقعا یک شتر را به زمین بزند.

هیپنوتیزم

از این بالاتر این است که روان انسان نه تنها در بدن او مؤثر باشد، فکر و روح انسان نه تنها در خود او مؤثر باشد، در یک انسان دیگر مؤثر باشد، آنچه این انسان فکر می کند، در بدن آن انسان (انسانی که وجود او غیر از وجود خودش است) مؤثر باشد، این هم وجود دارد. تنویم های (تنویم یعنی خواب کردن) مغناطیسی و هیپنوتیزم که امروز خیلی مطرح است چنین چیزی است. یک انسان، انسان دیگری را می تواند تحت تأثیر قرار بدهد و آن انسان دیگر هر مقدار که فکرش ساده تر باشد یعنی قدرت مقاومتش کمتر باشد و این طرف هر مقدار قوی تر باشد بیشتر می تواند او را تحت تأثیر قرار بدهد. در تنویم های مغناطیسی، شخص به طرف فرمان می دهد بخواب، او می خوابد، با اینکه می دانیم خواب یک مکانیزم دیگری دارد و به حالت طبیعی یک احتیاجی است که بعد از یک خستگی برای بدن پیدا می شود و تا این خستگی نباشد انسان خوابش نمی برد. ولی این به او فرمان می دهد که بخواب، می خوابد و در حالی که خوابیده است به او فرمان ها می دهد و او فرمان او را در حال خواب اطاعت می کند.

به هر حال دنیای روح و روان انسان دنیای خیلی وسیعی است و به این سادگی ها که ابتدا افراد خیال می کنند نیست. حال یکی از خصوصیات آن این است (البته چیز خوبی نیست، روح های پاک هرگز اینچنین نخواهند بود): ممکن است در بعضی از روح ها و روان ها چنین حالت و خاصیتی باشد که اگر درباره دیگری به گونه ای فکر کند، فوراً در آنجا روی او اثر بگذارد. در بعضی از احادیث هم از پیغمبر اکرم (ص) وارد شده که فرموده است (در سند آن احادیث دقت نکرده ام) «العين حق؛ چشم حق است»، یعنی دروغ مطلق نیست، بعضی از چشم ها اثر دارد و یا حدیثی از پیغمبر نقل کرده اند که «العين يجعل الرجل في القبر و الجمل في القدر؛ چشم چنین قدرتی را دارد که انسانی را به گور بفرستد و شتری را در دیگ». تجربه ها و آزمایش ها هم نشان داده که درباره بعضی از افراد مطلب چنین است.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۸ - صفحه ۳۳۳-۳۳۸

کلید واژه ها

روح روان جسم هیپنوتیزم چشم زخم

تأثیر روح بر جسم انسان

یکی از مسایل مهم مسئله نفوس است. آن وقت این مسئله داخل مسئله دیگری می شود: مسئله تأثیر اعمال روحی، که یک بحث بسیار وسیعی است و از قدیم فلاسفه ای از قبیل بوعلی سینا، ملاصدرا و دیگران این مسئله را طرح کرده اند و در عصر جدید هم این مسئله به شدت بیشتری مطرح است.

مرحوم حسین کاظم زاده ایرانشهر که شاید اسمش را شنیده باشید پیرمردی بود که در زمان ما فوت کرد. یک مرد ایرانی بود و تحصیلات قدیمه هم داشت. در حدود پنجاه سال پیش به سوئیس رفت و ظاهراً در سوئیس مانند یک درویش و یک قطب سکنی کرد و به ایران نیامد ولی در عین حال فکرش فکر شرقی و اسلامی بود. همه کتاب هایی که نوشته در این زمینه است.

ص: ۳۰۵

کتاب کوچکی نوشته است به نام تداوی روحی. او در آنجا یک بحث خیلی عالی کرده است و نظریات علمای جدید را راجع به تأثیرات روحی و روانی بیان کرده است. البته دایره تأثیرات روحی و روانی، یک وقت در منطقه وجود خود انسان است.

هیچ جای شک و شبهه در این نیست که افکار و نیات و اندیشه های انسان می تواند در بدن انسان مؤثر واقع شود و به هر اندازه که روح قوی تر باشد بدن را بیشتر تحت تأثیر قرار می دهد. حتی در معالجه شدن بیماری های بدنی (این مطلب هست). او در تداوی روحی بیماری های خیلی شدیدی را نشان می دهد که از راه تداوی روحی خوب شده است.

از نظر طب امروز یک امر مسلمی است که برای شخص بیمار از نظر روحی باید وضع مساعدی به وجود آورد، یعنی اگر یک نفر بیمار خودش معتقد باشد که من خوب می شوم و دائما به خودش تلقین کند که من خوب می شوم، این امر به خوب شدنش کمک می کند، برعکس، اگر بیمار روح خودش را ببازد و فکر کند که من خوب نمی شوم، اگر خوب شدنی هم باشد خوب نمی شود.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۸ - صفحه ۳۳۶-۳۳۷

کلید واژه ها

روح روان تفکر انسان فلسفه کاظم زاده ایرانشهر

مخالفت اسلام با تحقیر نفس در مکاتب تصوف

گاهی در مکتب تصوف در مسئله جهاد با نفس، تن به دنائت و پستی می دهند برای اینکه نفس را رام و ذلیل کرده و از فرمان دادن باز دارند. چطور؟ مثلا شخصی در جایی می تواند از حیثیت خودش دفاع کند، ولی دفاع نمی کند. چیزی که ما اسمش را عزت مؤمن می گذاریم در بعضی از مکتب های تصوف معنی ندارد. در میان بسیاری از این مکاتب، در مراسمی که سالک باید به شیخ و استاد خود خدمت کند، آن استاد به سالک فرمان می دهد که کارهایی را که خیلی پست و دنی است انجام دهد. مثلا این سالک حتما باید مدتی سرگین های حیوانات را جمع کند، کناسی کند و یا کارهایی بدتر از این ها را انجام دهد برای اینکه نفسش کشته شود، که البته اسلام اینها را اجازه نمی دهد.

ص: ۳۰۶

ابراهیم ادهم که از مشایخ تصوف است (وی اول شاهزاده بود، بعد فرار کرد و در حال تنهایی زندگی کرد و مشغول سلوک و مجاهده با نفس شد) می گوید: من در عمرم هیچ وقت به اندازه سه موضع خوشحال نشدم. یکی آنکه وقتی مریض بودم و در مسجدی افتاده بودم و نمی توانستم بلند شوم، خادم مسجد آمد و گداها و فقیرها را که خوابیده بودند، بلند کرد. به من هم که رسید با عتاب گفت: بلند شو! و چند لگد با پایش به من زد و من هم نمی توانستم بلند شوم. همه رفتند و من تنها بودم. بعد خادم پایم را گرفت و مثل یک لاشه مرا از مسجد بیرون انداخت. خیلی خوشحال شدم چون دیدم این نفس در اینجا دارد حسابی کوبیده و ذلیل و خوار می شود. مورد دوم اینکه: یک وقت همراه عده زیادی سوار کشتی بودیم. دلچکی در این کشتی بود که برای سرگرمی اهل کشتی دلچک بازی می کرد و قصه می گفت و مردم را می خندانند. یک دفعه گفت: بله در فلان جا به جنگ کفار رفته بودیم و چنین و چنان می کردیم و بعد یک کافر کثیفی در آنجا بود و من رفتم و ریش او را گرفتم و کشیدم. آن دلچک در مجلس نگاه کرد چون آدمی می خواست که او را به اصطلاح، سوژه خودش قرار دهد از من پست تر کسی را پیدا نکرد. آمد ریش مرا گرفت و کشید و مردم خندیدند. اینجا هم خیلی خوشحال شدم چون دیدم حسابی نفس دارد کوبیده می شود. مورد سوم هم اینکه: روزی در زمستان در جایی بودم. از جای خود بیرون و در زیر آفتاب آمدم. به پوستینم نگاه کردم، دیدم آنقدر شپش داشت که نفهمیدم پشم زیادتر است یا شپش. این هم یکی از آن مقاماتی بود که خیلی خوشحال شدم.

بله، اینها مبارزه با نفس است، جهاد با نفس است، اما جهاد با نفسی است که اسلام آن را اجازه نمی دهد. اساسا اسلام به هیچ وجه چنین مجاهده با نفسی را که انسان تن به خواری بدهد و آن دلچک بخواهد مردم را بخراند، یعنی یک کار بطلالی بکند که اصل کارش خلاف است و توهین کردن او به من خلاف دیگر است قبول ندارد. آیا او بیاید ریشم را با دست بگیرد و مرا این طرف و آن طرف بکشد و من هیچ چیز نگویم و تسلیم او شوم برای اینکه جهاد با نفس است؟!

اسلام می گوید نفس مؤمن، عزیز و محترم است. مؤمن باید از شرافت خود دفاع کند. طبق منطق اسلام بر ابراهیم ادهم واجب بوده که در آنجا در مقابل آن دلچک بایستد و بگوید: فضولی موقوف! دور شو!

دیگری می گوید: شبی یک نفر مرا برای افطاری به خانه اش دعوت کرد. وقتی در خانه اش رفتم، راهم نداد. یک شب دیگر مرا دعوت کرد ولی باز هم مرا راه نداد و بار دیگر این مطلب تکرار شد. آخر کار گفت: واقعا تعجب می کنم، من سه دفعه تو را دعوت کردم و هر سه دفعه راهت ندادم ولی در عین حال، هر وقت تو را دعوت می کنم باز می آیی، عجب آدمی هستی! گفتم: سگ هم که همین طور است، سگ را اگر ده دفعه هم صدایش کنی و بعد برانی، دوباره برمی گردد.

ولی اسلام اجازه نمی دهد که انسان تا این حد نفس خود را خوار و تحقیر کند و به آن توهین کند. چرا؟ راز مطلب اینجاست که ما در اسلام از یک طرف به جایی می رسیم که وقتی صحبت نفس پیش می آید می گویند باید با این نفس، مجاهده و مبارزه کرد و آن را میراند و نفس اماره بالسوء چنین و چنان است. از طرف دیگر در اسلام به جای دیگری می رسیم، می بینیم به همین اندازه و بلکه بیش از این اندازه صحبت از عزت نفس و قوت نفس و کرامت نفس است؛ صحبت از این است که نفس مؤمن عزیز است، نفس مؤمن محترم است و حتی همه اخلاق اسلامی براساس توجه دادن انسان به کرامت و شرافت نفسش است و می گوید که شرافت نفس خودت را لکه دار نکن.

این چطور می شود که اسلام از یک طرف می گوید مجاهده با نفس کن و از طرف دیگر می گوید شرافت نفس خود را لکه دار نکن؟ مگر دو نفس وجود دارد که باید با یک نفس مجاهده کرد و نفس دیگر را محترم شمرد؟ جواب این است که دو نفس به معنای این که دو شخص باشد وجود ندارد، یک نفس وجود دارد، ولی یک نفس است که هم درجه عالی دارد و هم درجه دانی و پست. نفس در درجه عالی خودش، شریف است و وقتی در درجه دانی خود، پایش را از گلیمش درازتر می کند نه اینکه بگوییم پست است، بلکه باید جلوی او را گرفت. این مطلب است که در زبان عرفا به آن، آنچنان که باید توجه نشده است و لذا آنجا که مسئله جهاد با نفس در کلمات آنها مطرح است، ضمناً جهاد با آن نفس شریفه هم شده است، نه اینکه فقط جهاد با نفس اماره شده باشد.

منابع

مرتضی مطهری - انسان کامل - صفحه ۲۰۰-۲۰۴

کلید واژه ها

اسلام اخلاق مؤمن عزت نفس صوفیان

ظهور حقیقت توحید در قیامت

در قرآن مجید آیات بسیاری وارد است درباره وقایع روز قیامت که باید روی هر یک از آنها با دقت و تأمل نظر کرد: «يَوْمَ هُمْ بِرِزْوَانٍ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ؛ در روز بازپسین، همه مردم ظهور و بروز دارند و چیزی از آنها در نزد خدا پنهان نیست. در آن روز قدرت و عظمت و مُلک اختصاص به که دارد؟ اختصاص به خداوند واحد قَهَّار دارد» (غافر/۱۶). آیا موجودات، در آن روز ظهور و بروز دارند برای خدا، و اینکه بر خدا ظاهر نیستند؟ و قدرت و عظمت و مُلک امروز اختصاص به خدا ندارد؟ و در آن وقت در آن صحنه و عالم اختصاص به خدا پیدا میکند؟ این مطالب چیست که در آن روز مِلکیت و مُلکیت مطلقه را بخدا نسبت میدهد و میگوید: در آن روز مالکیت و عظمت و قدرت و مِلکیت مختص به خداست؟

ص: ۳۰۹

«يَوْمَ تُؤَلُّونَ مِذْبَرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ؛ در آنروز شما پشت نموده و فرار می کنید؛ و هیچ مصونیتی و عصمتی ندارید، که شما را از دست خدا برهاند!» (غافر/ ۳۳). آیا این عدم مصونیت اختصاص به آن روز دارد، یعنی امروز مردم میتوانند از دست خدا بگریزند؛ رفیقی دارند، شریکی دارند، معاون و مددکاری دارند که جلوی خدا را بگیرد؟ و در آن روز این رفقا و شرکاء و أعوان و مددکاران از بین میروند و قدرت مستقیماً به خدا برمیگردد؟ و عظمت و اقتدار خدا ظاهر میشود؟

«مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَأٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَكِيرٍ؛ در آن روز هیچ پناهگاهی برای شما نیست و هیچ حامی و مدافعی برای شما نمی باشد!» (شوری/ ۴۷) که شما را در پناه خود در آورد و از شما حمایت نموده، و از شما در مقابل خدا دفاع کند!

«يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ؛ در آن روز هیچ ولی و دوستی و هیچ سرپرست و مراقبی نمی تواند دستی از دوست و کسی که در تحت سرپرستی اوست بگیرد، بهیچوجه. و در آن روز مردم مورد اعانت و یاری واقع نخواهند شد» (دخان/ ۴۱).

«وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عِدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ؛ و پرهیزید از روزی که هیچ صاحب نفسی نمی تواند به عنوان مساعدت بدیگری، در مقام او قرار گیرد و به عوض او پاداش داده شود و او را کفایت کند. و از آن صاحب نفس، عدل قبول نمیگردد که چیزی را یا کسی را به جای خود بقبولاند تا از او صرف نظر گردد، و شفاعت برای آن نفس فائده ندارد، و ابداً ایشان مورد اعانت و کمک قرار نمی گیرند» (بقره/ ۱۲۳).

«وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ؛ و بپرهیزید از روزی که هیچ نفسی نمی تواند برای پاداش و مجازات جای نفس دیگری قرار گیرد، و از او شفاعت قبول نمی شود و عدل نیز پذیرفته نمی گردد؛ و کمک و یاری کرده نخواهند شد» (بقره/ ۴۸).

«يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ؛ در آن روز هیچ نفسی قدرت و اراده و اختیار بهیچوجه نسبت به نفس دیگر ندارد؛ و امر در آنروز مختص خداست» (انفطار/ ۱۹).

«يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ؛ در آنروز هیچ نفسی قدرت بر تکلم ندارد مگر به اذن و اجازه خدا» (هود/ ۱۰۵).

«يَوْمَئِذٍ يَوْمُ الدِّينِ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا؛ در آن روز افرادی که کفر ورزیدند و مخالفت اوامر رسول خدا را کردند، دوست دارند زمین آنها را فرو برد و پس از نهفتن در زیر زمین، زمین با آنان یکسان گردد. و در آن روز نمی توانند هیچ گفتاری را از خداوند پنهان کنند» (نساء/ ۴۲).

این آیات همگی دلالت دارند بر آنکه در روز قیامت هیچ نفسی نمی تواند به نفس دیگر کمک کند، و رفع حوائج و گرفتاری های او را بکنند، و از چنگال عذاب نجات دهد و در مقام دفاع بر آید. در آن روز قدرت و سلطنت و ملکیت اختصاص به خدا دارد؛ امر و نهی به دست اوست و بس. در حالیکه میدانیم همیشه قدرت و عظمت و مالکیت و ملکیت اختصاص به خدا دارد، و امر و نهی پیوسته به دست اوست؛ و هیچگاه هیچکس در مقابل پروردگار نمی تواند در مقام دفاع بر آید و بر امر خدا سبقت گیرد. خداوند همیشه سلطان است. و انسان، هیچوقت پناهی جز خدا ندارد، و هیچکس قدرتی و ملکیتی و شفاعتی جز به اذن خدا ندارد؛ امروز و فردا، و دنیا و آخرت، در این موضوع تفاوتی ندارند. خداوند قادر است و قهار و مستقل بالذات و ذوالجلال و الاء کرام، خدا جبار است و غفار، خدا غفور است و رحمان، امروز و فردا ندارد. خدائی که امروز قدرت داشته باشد و فردا نداشته باشد، یا امروز نداشته باشد و فردا داشته باشد، خدا نیست. خدائی که امروز بدون اذن او و امر و نهی او کار انجام گیرد و فردای قیامت با اذن و اجازه او بوده باشد خدا نیست. خدائی که امروز در تدبیر امور و تکوین مستقل نباشد و فردا حائز استقلال گردد خدا نیست.

«وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ؛ وَخَدَاوَنَدَ أَنْ كَسَىٰ اسْتِ كَه دَرِ آسْمَانِ خَدَائِيَّتِ وَ الْوَهِّيَّتِ دَارِدِ، وَ دَرِ زَمِينِ خَدَائِيَّتِ وَ الْوَهِّيَّتِ دَارِدِ» (زخرف / ۸۴).

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* اللَّهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَ كُفُوًا أَحَدٌ؛ بگو اوست که در ذات و صفات، احدیت دارد* و او به پای خود استوار و بی نیاز از جمیع موجودات است* موجودات از او بیرون نیامده اند و خود او نیز بیرون آمده از چیزی نیست* و هیچ فردی برای او شریک و انباز نیست» (اخلاص / ۱-۴).

این صفات حضرت احدیت اختصاص به آخرت ندارد، پیوسته چنین بوده و خواهد بود و اگر کسی قائل به تفاوت این صفات در امروز و فردا، و در این عالم و عالم قیامت شود، این عین شرک است. پس این آیات چه می‌خواهد بگوید؟ این آیات می‌خواهد برای ما روشن کند که قدرت و عظمت خدا، مالکیت و ملکیت خدا، امر و نهی خدا، سلطنت و قهاریت خدا، در آن روز برای شما آشکارا می‌گردد. آنروز، روز ادراک و تفهّم است، روز معرفت و کشف حقائق است، روز بروز و ظهور است. امروز نمی‌توانید حقیقت توحید ذات باری تعالی شأنه العزیز و اسماء حسنی و صفات علیای او را دریابید و به حقّ المعرفه ادراک کنید. امروز نمی‌توانید اختصاص این صفات را به خدا مَسّ کنید و لمس نمایید. آن روز این حقیقت و اختصاص برای شما روشن و قابل فهم میشود. امروز بواسطه حجاب های نفسانی و علاقه به ماده و طبع نمی‌توانید ادراک کنید که موجودات همه سیرابند، و این سلسله علل و معلولات با این نظم شگرف خود، دیده شما را از حقیقت معطوف به خود داشته و نمی‌توانید تعقل کنید که آنچه اتقان و استحکام دارد فقط جنبه وجهه الهی و ربط موجودات به خالق خود می باشد، و موجودات فی حدّ ذاتها سیرابند، باطلند، عدمند، نیست محضند. در آنروز که نور حقیقت ذات مقدّس حضرت احدیت طلوع میکند می‌یابید که در تمام عوالم امکان و نشأت آفرینش، غیر از ذات مقدّس او، صاحب اراده و اختیار و قدرت و عظمت نیست. آن روز می‌یابید که «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ؛ و در آن روز چهره ها در برابر (خدای) زنده ی پاینده خاضع شوند» (طه / ۱۱۱) معنایش چیست، و قول معروف «لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دِيَارٌ؛ در دار وجود تمام هستی غیر از خدا کسی نیست» چه حقیقتی را می‌خواهد بیان کند!

کلید واژه ها

قرآن انسان قیامت نفس خدا صفات خدا توحید تربیت

ظهور توحید و وجه الهی موجودات بر انسان ها با تهذیب نفس

افرادی که نظام حس و عالم ماده و طبع و روابط عالی آن هستند، چشم می دوزند به علل مستقله این نظام و می گویند: خورشید مؤثر است. ماه مؤثر است. زمین و زمان مؤثر است. آب و باران و هوا مؤثرند. غذا مؤثر است. پدر، مادر، رفیق، شریک و... همه مؤثرند. این ها در زندگی انسان استقلال در تأثیر دارند. در نظام وجه الهی و طلوع حقیقت، می گویند: هیچ نیست مگر خدا، هیچ مؤثری در عالم نیست جز خدا. «فاعلم أنه لا اله الا الله.» (محمد/۱۹)

این عالم کثرت و اسباب بر اساس نظر استقلالی نفس بنا شده است. اگر نظر و رؤیت نفس پاک و طاهر گردد و به مقام پاکی و پاک بینی برسد، دیگر عالم خلق و عالم ربط و باطن دو عالم نیستند. باطن ظهور می کند و عالم خلق را با تمام این تشکیلات و ترتیبات و عجایب و غرایب عالم وجه الهی می بینیم؛ عالم امر می بینیم.

نفس ما که بدین دنیا آمد و به موجودات نگاه کرد و آن ها را به واسطه غلبه کثرت و گم شدن نور توحید از شدت ظهور در شبکه های مجالی و مظاهر و علل و اسباب، مستقل نگریست، این عالم خلق را با این افق دید و شعاع نظر ایجاد کرد، در مقابل عالم امر. اگر این نفس به واسطه غلبه وحدت و پیدا شدن نور توحید در مظاهر عالم، نظر استقلالی خود را به خدا بیندازد و از این عالم منعطف کند، دیگر عالم خلقی نیست، عالم امر است و بس. پس همه موجودات به جای خود هستند و قیومشان خداست.

«الله لا إله إلا هو الحي القيوم.» (بقره/۲۵۵ و آل عمران/۲)؛ «خداست که هیچ معبودی جز او نیست و اوست زنده و قیم موجودات.»

«و عنت الوجوه للحي القيوم.» (طه/۱۱۱)؛ «صورت‌ها و چهره‌ها همه در مقابل خداوند زنده و قیم دستگاه آفرینش، به تذلل و خضوع در آمدند.»

پس در قیامت موجودات که فانی می‌شوند و خدا باقی می‌ماند، معنایش این نیست که موجودات باید در خارج به وجود حقیقی خود معدوم و زایل گردند و جنبه وجه الهی را از دست بدهند و خدا یکی بماند. آن خدایی که وحدت و یگانگی‌اش متوقف است بر از بین رفتن موجودات خارجی، آن خدا نیست. آن خدایی که چون موجودات را خلق کرده، آن‌ها به واسطه آفرینش خود دارای قدرت شدند، دارای عظمت شدند و دارای علم شدند و به واسطه علم و قدرت و حیات خود، علم و قدرت و حیات خدا را عقب زدند و در قدرت و علم و حیات او فتور و نقصان به وجود آوردند و بالنتیجه خدا را مجبور ساختند که با از بین بردن و اعدام آنها، وحدت خود را با احاطه حیات و علم و قدرت باز یابد خدا نیست. عالم آفرینش و پیدایش موجودات، اثبات وحدت و قهاریت خدا را بهتر می‌کنند، نه اینکه وحدت او را تضعیف می‌نمایند.

پس چون وجود آسمان‌ها و وجود زمین و دریا و ستارگان و فضا و کهکشان‌ها و مدارها و عالم ملکوت و عقل و فرشتگان، منافات با توحید خدا ندارد، بلکه همه و همه یک زبان اثبات توحید خدا را می‌کنند، پس در عین آنکه جمله موجودات هستند، خدا یکی است. «کان الله و لم یکن معه شیء، والان کما کان»؛ «خداوند پیوسته بوده است و چیزی هم با او ضمیمه نبوده است و الآن هم خدا کماکان هست و ضمیمه ندارد.» پس این چیزهایی که در مقابل خدا دیده می‌شود، در مقابل او نیست، این‌ها مندرک در خدا هستند.

چشم چون دویین است این ها را در مقابل او می بیند، چشم باید معالجه شود، نه اینکه موجودات از بین بروند و عجیب ائمه طاهرین علیهم السلام این پرده ها را از آیات قرآن بر می دارند و این حقایق را منکشف می کنند.

این آیات اعجاز قرآن است. «کل شیء هالک إلا وجهه»؛ «جز ذات او همه چیز فانی است» (قصص/۸۸)، معجزه است. «کل من علیها فان * و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام»؛ «هر آن کس که بر روی زمین است فناپذیر است و تنها ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی می ماند.» (الرحمن/۲۶ و ۲۷)، معجزه است. این روایاتی که از مصادر وحی بیان شده و این قسم برای ما حقایق را روشن می کنند و در تنقیح مطالب موشکافی می نمایند، معجزه است.

ولی ما به نظر سطحی می گذریم و نگاهی بدوی می نماییم و می گوئیم: باید آسمان از بین برود، زمین از بین برود تا توحید و قدرتش ظاهر گردد. آسمان و زمین چه گناهی کرده اند؟ اگر انسان یک انبار اسکناس داشته باشد و بخواهد آنها را باطل کند، لازم نیست که با جرقه یک دانه کبریت همه را آتش زند و خاکستر کند. اسکناس ها به جای خود هست و دست به آن نمی زند. بانکی که به آنها اعتبار داده است اعتبار را ساقط می کند. در روزنامه می نویسند: فلان اسکناس اعتبارش ساقط شد. به مجرد این عمل قیمت خود را از دست می دهند و به واسطه این عمل، قیمتی را که مردم برای هر قطعه از آنها قایل بودند و واقعا روی آن عمل می کردند و ملتزم به آثار آن بودند، این اعتبار برداشته میشود.

کسی که چشمش ضعیف است و در روز نمی تواند خورشید را ببیند، نباید بگوید: باید خورشید را از بین برد چون چشم من نمی بیند، باید چشمش را علاج کند. چشمی که تراخم دارد یا مو در آورده یا مرضی دارد که متورم شده و آب ریزش دارد و در شب چهاردهم که ماه به شکل دایره تمام و بدر است، چون به ماه عالمتاب نظر کند، یک هاله بزرگی دور ماه می بیند، نباید بگوید: ماه را باید از بین برد. فرض کنید آسمان و زمین را از بین بردند، آیا نفس به درجه توحید می رسد؟ موحد می گردد؟

نفس را باید معالجه کرد. اگر در این دنیا انسان معالجه نمود، عالم امرش در این دنیا ظاهر می شود و قیامتش در اینجا بر پا میگردد، یعنی خدا را به وحدت می بیند و گرنه بالاخره به واسطه مردن که تمام این جهان اسباب را پشت سر می گذارد و می رود، در آنجا جنبه وجه الهی طلوع می کند و خواهی نخواهی باید انسان اعتراف کند که جز پروردگار هیچ موجودی در عالم وجود مؤثر نیست و اوست عله العلل؛ «و السماوات مطوی' ت بیمینه»؛ «و آسمان ها (در روز قیامت) پیچیده شده به دست اوست.» (زمر/۶۷) اقرار و اعتراف به وحدانیت خدا در آنجا وجدانی است.

می گویند به حاجی لک لک گفتند: چرا پیوسته منزل خود را از فراز درخت ها عوض می کنی؟ و همیشه از این درخت به آن درخت کوچ می کنی؟ روی یک درخت که آشیانه خود را ساخته ای، مانند بسیاری از مرغان دیگر زندگی کن! در جواب گفت: این درخت ها متعفن هستند و بوی بد دارند و لذا من مجبورم پیوسته در سیر و حرکت باشم. گفتند: چگونه این درخت ها متعفنند؟ (چون می گویند حاجی لک لک، روی هر درختی که می رود و آشیانه می کند و بچه می گذارد، پیوسته کثافات و فضولات خود را هم در همان جا می ریزد و آنجا را متعفن می سازد و روی این زمینه پیوسته از این درخت به روی درختی دیگر می رود.) درخت ها تعفن ندارند ولی تا هنگامی که این أسافل اعضا با شما هست همه درخت ها متعفنند. خودت را اصلاح کن، عیب از درخت نیست!

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۵ - صفحه ۷۶-۸۱

کلید واژه ها

نفس توحید علم خدا وحدت تزکیه نفس

امراض باطنی، مانع تجلی جمال الهی در قلب انسان

از «اسرار الصلوه» شهید ثانی روایت است که پیامبر اکرم (ص) فرمودند:

«قلب المؤمن أجرد، فيه سراج يزهو؛ و قلب الكافر أسود منكوس» (بحارالانوار - ج ۱۵ - ص ۳۹)

«دل مؤمن پاک و خالی است و در آن چراغی می درخشد و دل کافر سیاه و واژگون است.»

و نیز فرمودند:

«لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لظنوا إلى الملكوت» (بحارالانوار - ج ۱۵ - ص ۳۹)

«اگر شیاطین در اطراف دل بنی آدم دور نمی زدند هر آینه آنان به ملکوت نظر می کردند.»

و چه خوب حکیم سنایی سروده است:

دل آن کس که گشت بر تن شاه *** بود آسوده ملک از او و سپاه

بد بود تن چو دل تباه بود *** ظلم لشکر ز ضعف شاه بود

اینچنین پر خلل دلی که تو راست *** دد و دیوند با تو زین دل راست

پاره گوشت نام دل کردی *** دل تحقیق را بهل کردی

اینکه دل نام کرده ای به مجاز *** رو به پیش سگان کوی انداز

از تن و نفس و عقل و جان بگذر *** در ره او دلی بدست آور

آنچنان دل که وقت پیچاپیچ *** اندر او جز خدا نیابی هیچ

دل یکی منظری است ربانی *** خانه دیو را چه دل خوانی

از در نفس تا به کعبه دل *** عاشقان را هزار و یک منزل

(سفینه البحار- ج ۲- ص ۴۴۱)

آن کسی که از دنیا می رود و دلش سلیم و سالم نیست، مریض است به انواع مرض های باطنی، چون شک و شرک و حسد و بخل و ریا و خدعه و حب جاه و حب مال؛ این امراض مانع از تجلی جمال الهی در دل او می گردد.

ص: ۳۱۷

این امراض را باید از دل بیرون کنند؛ خیلی مشکل است.

در حال احتضار، سؤال منکر و نکیر، عذاب قبر، عالم برزخ و عالم حشر و سؤال و حساب و کتاب مگر این امراض را می توان معالجه نمود؟

آن که در مدت یک عمر همه اش با باطل سر و کار داشت و از عالم تجرد و مقام حقیقت نفس دور بود و در عالم ظلمات زندگی می کرد و با ریشه دنیا عشقبازی می کرد و قلب خود و روح خود و خاطرات خود را در این امر تمرین داده و با آمال نفسانی و ظلم و جنایت و إعراض از خدا ورزش نموده و خلاصه ملکات او ملکات حیوان و سبع درنده گردیده است و کجا می توانند این ملکات را از دست او بیرون آرند؟

به کسی که در دنیا رباخوار بوده اگر بگویید: توبه کن و از این گناه دست بردار! و منافع حاصله برای تو سود حلال نیست؛ اگر صاحبانش معلوم باشد، باید بین آن ها تقسیم کنی! و اگر معلوم نباشد مجهول المالک است و باید به فقرا بدهی! او کجا این سخن را می پذیرد؟ و کدام وقت حاضر برای توبه و رد اموال ربوی می گردد؟

یک عمر در لحظات و ساعات، روی عشق به مال کثیف و جمع آوری درهم و دینار و ظلم به مردم ستمدیده و بیرون کشیدن لقمه از حلقوم صغیر و یتیم و بینوا تمرین کرده و در حراج مال مستمند و مسکین و به خاک کشاندن آن ها دریغ نکرده است و چنان این اعمال شیطانی و بهیمه ای در روح او منعکس شده و اثر گذارده است که گویی مانند سنگ در صحنه خاطرات او متحجر شده است، مگر آب است که انسان پاکش کند؟

تحجر صفات زشت، نفس او را چون سنگ صماء سخت کرده است. این تحجر که به مثابه کنده کاری و قلم زنی بر روی سنگ است، مگر با شستن آب از بین می رود؛ او را باید قلب ماهیت کنند.

لذا دیده می شود که چنین افرادی جان خود را بر سر درهم و دینار می دهند و چنان حریص و بخیل و بی رحم می شوند که با وجود اندوختن ثروت هنگفت، اگر فرزند آنان در مقابل چشمشان جان دهد، حاضر برای بذل مال در راه حیات او نیستند و بلکه خودشان در بستر مرگ می میرند و از مصرف مال برای بهبودی خویشان مضایقه می کنند.

حال چه قسم این امراض را بیرون می کشند؟ و این قلب تا بخواهد به مرحله سلامت برسد باید چه عقباتی را طی کند؟ خدا می داند چه خبر است.

ولی بالاخره چاره ای از پیمودن راه نیست. و در طی این عقبات هیچ مفری نیست.

مگر نور خدا در دل تجلی کند و با فرقان الهی، مؤمن حرکت کند و گرنه راه رهایی نیست.

منابع

سید محمد حسینی طهرانی - معادشناسی جلد ۵ - صفحه ۱۲۷-۱۳۰

کلید واژه ها

دنیا ایمان اخلاق روح انسان گناه قلب موجودات خدا

احاطه نفس کمال یافته بر همه موجودات

انسانی که دارای نفس ناطقه است می رسد به جایی که تمام موجودات را مشاهده می کند و تمام موجودات را در وجود خود منطوی می بیند. از باب مثال فرض کنید: ما جماعتی که در این جا دور هم نشسته ایم، ما بدنی داریم و ماده ای، این جای شک نیست. دستی داریم، پایی داریم، چشمی داریم، که با آن اعمالی انجام می دهیم: می رویم، می گیریم، یکدیگر را می بینیم و غیر از این هیكل ظاهر، ما با حواس ظاهری خود از یکدیگر چیزی را ادراک نمی کنیم ولیکن حقیقت ما و واقعیت ما، همین بدن ما نیست. ما افکاری داریم، ادراکاتی داریم، دوستان و آشنایان را در ذهن خود می شناسیم و می یابیم.

ص: ۳۱۹

اگر بنا می شد که ما یک نورانیت و صفایی داشتیم که همان طور که چشم به دوستان می اندازیم ظاهر آن ها را می دیدیم، از تمام محتویات مغز و فکر و ذهن و حقیقت و عقیده و صفات و نیات آن ها خبردار می شدیم و اگر دوستان ما و خود ما، همه موجودات متلاطمه و متشعشه نورانی مثل بلورها و آئینه ها بودیم که هیچ موجودی از حقایق ما، از موجودات دیگر و حقایق آن ها محجوب واقع نمی شد، پس ما همه را ادراک می کردیم و همه، همه را ادراک می کردند. علت این که من از علوم شما خبر ندارم! شما از علوم دوستان خبر ندارید! شما از خارج این مسجد که در آن نشسته اید بی اطلاع هستید! شما از فردا خبر ندارید! این حجاب های مادی است. اگر زمان و مکان برداشته شود و حجاب ماده از بین برود، تمام موجودات هم اکنون برای شما حاضرند! و شما برای دوستان حاضرید! و هر دوستی برای دیگری حاضر است! پس بنابراین دیگر حجابی نیست؛ هیچ موجودی از موجود دیگر محجوب نیست.

انسان که دارای نفس ناطقه است، در اثر تکامل قوا و استعدادهای نهفته خود می رسد به جایی که تمام موجودات را ادراک می نماید و تمام حقایق عالم و عقول و صور و معارف إلهیه در وجود او منظوی می گردد. همان طور که انسان در اصل پیدایش بی گره و صاف بود و در جایی بود که «یکی بود، یکی نبود، غیر از خدا هیچکس نبود.» یعنی یکی بود و آن خدا بود و یکی عددی نبود، بلکه وحدت او وحدت بالصرافه بود و بنابراین مقدمه، وجود مقدس خدا، غیری در جهان نگذارد و غیر از او هیچ موجودی در عالم نبود. همین طور باید به مقام اولیه خود بازگشت کند. چون نور نفس ناطقه که در عالم توحید بود و در مقابل تشعشع انوار حضرت احدیت جل و عز دارای سعه و احاطه بود، به عالم صورت و سپس به عالم ماده تنزل کرد و در عالم کثرت ظهور پیدا نمود؛ مانند نور سره و خالص، چون کنگره هایی که در بالای عمارت ها برقرار می کنند، تکرر پیدا نموده و این اختلافات پدید آمد.

با منجیق همت استوار و اراده متین و با پیمودن راه خدا و ورود در عالم تزکیه نفس اماره و بستن بار سفر لقاءالله، باید این کنگره را درهم کوبید و این دوئیت و دشمنی و استکبار را به خاک نسیان مدفون ساخت، تا دوباره به همان مقام توحید و صفا و طهارتی که انسان در مبدأ خلقتش بود مراجعت کند و کماکان چون گوهر درخشانده تابناک گردد و چون آفتاب فروزان، نوربخش عوالم و محیط بر آن ها شود. بخواهیم یا نخواهیم باید برگردیم، بازگشت و معاد امری است غیر قابل تخلف ولیکن اگر با اختیار و اراده حرکت کنیم، چه بسیار عالی و ارجمند است.

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود *** ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

ترا ز کنگره عرش می زند صفیر *** ندانمت که در این دامگه چه افتادست

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین *** نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است

(دیوان حافظ - طبع پژمان - صفحه ۱۰)

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۵ - صفحه ۱۹۵-۱۹۸

کلید واژه ها

نفس کمال ماده انسان ذهن تزکیه نفس

امتحانات الهی واسطه ظهور حقایق برای انسان

نفس اژدرهاست او کی مرده است *** از غم بی آلتی افسرده است

نفس آدمی دارای این طبع است که در بعضی از اوقات که چون موش، دمش در لای تخته تله گیر می کند سلمنا و ءامنا می گوید و امور را به خدا وا می گذارد و به مجرد آن که فرجی شد و از شدت و عسرت رهایی یافت، باز برمی گردد به همان حالت غفلت اولیه خود. انسان برای پیشگیری از آفات و عاهات دنبال دستورات دینی می رود و اقرار به وحدانیت خدا می کند و «مالک یوم الدین» (فاتحه/۴) می گوید؛ ولی در قیامت که از این حقیقت پرده برداشته می شود، با جان و سر و عقل و نفس و زبان اقرار به مالکیت و ملکیت او می نماید و ءامنا و صدقنا می گوید. در دنیا ما امروز اول یکدیگر را می بینیم و سپس خدا را؛ اول به موجودات و آثار نظر می کنیم و پس از آن استدلال بر اتقان صنع و وجود خدا می نماییم. در قیامت به عکس است؛ اول نظر بر خدا و صفات او می افتد و به تبع آن بر موجودات. در روز قیامت مشهود است که زمین در قبضه خداست و البته چنین زمینی مشرق و نورانی است و مشهود است که آسمان ها پیچیده در دست قدرت اوست. یعنی ملک و ملکوت و زمین و آسمان و عالم غیب و شهادت و ظاهر و باطن و دنیا و آخرت و جسم و روح، همگی در دست قدرت خدا مقهور و مشهود به مقهوریت هستند.

امتحاناتی که خداوند از مردم می نماید برای اقرار و اعتراف آن ها به این مسئله است، نه برای آن که برای خود خدا چیزی منکشف شود. «الم* أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا ءامنا و هم لا یفتنون»؛ «آیا مردم به مجرد این که به زبان بگویند ایمان آوردیم، رها میشوند؟ آیا چنین می پندارند؟ نه چنین نیست؛ امتحان می شوند تا بر خود آن ها روشن گردد که گفتار زبانی بدون اعتقاد و ایمان قلبی مثمر ثمری نیست.» (عنکبوت/۲۱)

برای خداوند معلوم است که مؤمن کیست و کافر کیست، نیازی به آزمایش ندارد؛ ولی برای آن که خود مردم همگی ادعای ایمان کامل را نکنند و خود را هم صف با سلمان فارسی و هم رزم با عمار یاسر و ابوذر غفاری ندانند و رتبه و درجه آن ها در نزد خود آنان مشهود و معلوم گردد، آزمایش به عمل می آید. همچنین ظهور سایر صفات و اسمای خدا در قیامت، برای اقرار و اعتراف منکرین است، نه برای تحقق این صفات نسبت به خود ذات باری تعالی، شأنه العزیز.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۵ - صفحه ۲۱۲-۲۱۰

کلید واژه ها

ایمان نفس قیامت دین خدا آزمایش الهی

تأثیر نفس های پاک و خبیث در وقایع عالم

شخصی که دارای نفس پاک و روح طیب است و بر بالین مریض می رود و جدا می خواهد شفا پیدا کند، شفای فوری آن مریض در اثر تأثیر آن نفس پاک است به اذن خداوند. آن کسی که نظر می زند، بچه مریض می شود و یا می میرد، مال نفس کشیف و خبیث اوست گرچه آن بچه فرزند خودش باشد. این نفس اثر دارد، البته اگر نفس در جهت شقاوت جلو برود، آثارش آثار خبیثه است. مردن، مرض، فلاکت، و أمثالها از آثار نفوس خبیثه است و اگر در جهت طهارت جلو برود، آثارش آثاری است که برای مردم مفید است؛ تأثیر نفوس در برکت، عافیت، صحت و طول عمر، به واسطه طهارت نفوس است. «فأما الزبد فیذهب جفاء و أما ما ینفع الناس فی الارض»؛ «آثار سوء چون کف روی آب از بین می رود؛ و اما آنچه به مردم خیر و رحمت میرساند در روی زمین باقی می ماند.» (قسمتی از آیه ۱۷ سوره رعد).

ص: ۳۲۲

تمام این تأثیرات و تأثرات که در عالم مشاهده می کنیم متعلق به نفوس است اما به اذن الله. چون هیچ موجودی در ذات و در فعل و اثرش، بدون اذن پروردگار لباس هستی در بر نمی کند. این اذن یک اذن اعتباری نیست مانند سایر عقود و عهودی که در عالم دنیا و اعتبار صورت می گیرد، مثل این که انسان بگوید: «إلهی استجزت منك»؛ «خدایا من از تو طلب اجازه می کنم.» او هم در پاسخ بگوید: «عبدی أجزت لك»؛ «بنده من، به تو اجازه دادم.» بلکه یک اذن تکوینی و حقیقی است در نفوس، که اثر آن امکان تأثیر نفوس در مجاز است. نفس در ظرف تکوین و واقعیت، در مرحله ای واقع می شود که در این مرحله ذات اقدس حق تعالی از این سبب تجلی می کند و اراده حضرتش از این وسیله و مفتاح در خارج، لباس وجود و هستی می پوشد. "رو مجرد شو مجرد را ببین و کار مجرد را بکن"، اشاره به تحقق همین حالت انقطاع در نفوس است.

الآن ما همه در این مسجد نشسته ایم و همه چیز را می بینیم، همه دوستان و برادران دینی را می نگریم؛ اما خودمان را نمی بینیم. آیا ما چهره خود را می بینیم؟ نه، همه شرایط إبصار موجود است، چشم داریم، چراغ روشن است، نگاه می کنیم ولی خود را مشاهده نمی کنیم، به این میکروفون نگاه می کنیم خود را نمی بینیم، به صفحه کاغذ، به فرش و سقف نگاه می کنیم خود را نمی بینیم اما چون نگاه به این سنگ های مرمر متأللی و درخشان می کنیم قدری خود را مشاهده می نمایم، چرا؟ چون این سنگ به واسطه بروز استعداد و لیاقت، فعلیت تجلی و برگشت شعاع را پیدا کرده است، اگر یک قدری صیقلش زیادتر شود، تبدیل می شود به یک صفحه آینه و ما کاملاً خود را در آن می بینیم. پس یک شرط إبصار و دیدن، قابلیت انعکاس شعاع است. همین فرشی که روی زمین افتاده، اگر در شرایط خاصی واقع شود و بتوانیم به آن صیقلی بزنیم که همچون آینه بدرخشد، آن فرش هم عکس چهره ما را نشان می دهد، کتاب هم نشان می دهد، میکروفون هم نشان می دهد و تمام اشیا و چیزهایی که در محاذات ما و چهره ما قرار گرفته اند، صورت ما را نشان می دهند.

کلید واژه ها

نفس دین عرفان خدا جهان اعمال

نقد و بررسی ادله قائلین به معاد روحانی

دلیلی را که آن دسته از فلاسفه و حکما اقامه می کنند که معاد فقط روحانی است نه جسمانی، اینست که انسان حقیقتش به عقل و به نفس است و عقل و نفس مجرد هستند؛ وقتی که خداوند تبارک و تعالی جمع فرمود بین نفس و عقل را با بدن، هر دو با یکدیگر اجتماع پیدا کردند، مثل روح و بدن انسان با هم سازش و آشتی نمودند، روح از بالا آمد و رفت در قالب بدن؛ مثل مرغ و رقاء که دارای مقام عزت و مناعت است.

هبطت إليك من المحل الارفع *** و رقاء ذات تعزز و تمنع

این طایر قدس سدره نشین عالی الدرجات و رفیع المنزله از محل ارفع بسوی تن نزول کرد و رفت در قالب بدن.

آن مرغ مدتی زندگی می کند و بعدا باید بپرد و برود جای اولیه خودش، در این حال در قفس را باز می کنند و آن مرغ می پرد و می رود و قفس هم در کنار منزل می افتد. روح را خداوند بر بدن فرستاد، تا بواسطه این بدن که آلت دست اوست، دنبال کمالات خود برود و پس از حصول کمالات بین او و بدن جدایی می افتد، روح برمی گردد به محل خودش و بدن انسان که اصلش از خاک است نیز در درون خاک رفته و رفته تبدیل به خاک می شود؛ روح چون مجرد است و ملکوتیست محلش عالم تجرد و ملکوت خواهد بود. پس آنچه از معاد، یعنی عود و بازگشت بسوی خدا متصور است، همان معاد روح است نه معاد بدن. این بود محصل استدلالشان.

ص: ۳۲۴

و برای عدم معاد جسم دلیل می آورند که: روح مجرد است و غذایش همان غذاهای عقلانی است که در پیش پروردگار می خورد و بدن هم که در زیر زمین به صورت دیگر مبدل می شود و غیر از روح و بدن هم چیز دیگری نداریم. چون اگر به اینها گفته شود که انسان دارای قوه خیال و عالم مثال است، در پاسخ می گویند: قوه خیال و مثال که همان احساسات و عواطف انسان است و ذهن که بواسطه تماشای صورت های زیبا التذاذ می برد و یا با برخورد با ناملازمات در رنج و اذیت می افتد، همه اینها قائم به بدن هستند، اگر بدنی باشد این صورت و خیال هست و اگر بدن نباشد صورت و مثال کجاست؟

از باب مثال: اگر انسان بخواهد روی دیوار صورتی نقش کند این مبتنی بر این است که دیواری متحجر باشد تا صورت را نقش کند، اما روی هوا که انسان نمی تواند صورت نقش کند، روی آب که نمی تواند صورت نقش کند. اگر بدنی باشد، در این بدن قوای متخیله و متفکره و احساسات و عواطف و غیرها هست و اگر بدن از بین برود، قوه خیال و حس مشترک هم بدنبال آن از بین می روند و چون بدن از بین برود، دیگر عالمی نمی توانیم تصور کنیم که آن عالم قائم به پای خود و روی ساق خود ایستاده باشد و از آن صور مبهجه لذت ببرد و یا از آن صور منکره و زشت، در عذاب و اذیت باشد و محصل مطلب آنکه: جهنم و بهشت (مثالی) بواسطه تصورات ذهن است و ذهن متوقف است بر وجود بدن، اگر بدنی نباشد ذهنی هم نیست. اینطور استدلال کرده اند.

بعضی جواب داده اند که چون خداوند بدن را از بین می برد، ممکن است یک بدن دیگر درست کند و آن صورت ها و احساس ها قائم به آن بدن باشند. بعضی از متکلمین جواب داده اند که همان بدنی را که از بین برده است با تمام آن شرایط، خداوند اعاده میکند و اعاده معدوم می نماید و این از برای خدا کار مهمی نیست و همچنین پاسخ های دیگر نیز داده اند که همه اینها مخدوش و غیر قابل قبول است و پاسخ صحیح آنست که:

اولاً: نفس انسان گرچه خود به خود می رود در عالم خود و در آنجا مبتهج و مسرور می شود، ولی خود نفس دارای سمع و بصر و ادراک است؛ یعنی علاوه بر قوه متخیله که آلت دست نفس است و قوای ذهنیه که آلت ترقی و تکامل اوست، خود نفس در ذات خودش بصیر است و علیم است و دارای سایر صفات کمال است. بنابراین، خود نفس هم که به عالم خود برود، باز از این قوا که در ذات خودش منطوی است، مبتهج و مسرور می شود و از آن لذات استفاده می کند و این غیر از لذات عقلانیه است که اختصاص به عالم فنا دارد.

و ثانیاً: اصولاً خود قوه خیال و عالم مثال، مجرد است و اینکه می گویند: حتماً باید بدن باشد تا قوه خیال و تصورات انسان بر آن قائم باشد، کلامی خطابی بیش نیست و روی ادله و براهین فلسفیه اثبات شده است که قوه خیال مجرد است و انسان در اثر تکامل و ترقی میتواند خیال خود را از بدن خلع کند و انسان به "وجود روحانی" در عالم مثال و صورت هست و بدن اصلاً نیست و نه تنها قوای متخیله و مفکره بلکه حس مشترک و قوه حافظه و سایر قوای نفسانیه انسان همگی مجرد هستند و بر همین ادله تجرد قوه خیال، اثبات عالم مثال را نموده اند و آن عالمی است بین عالم دنیا و عالم قیامت؛ عالم دنیا عالم ماده است، عالم قیامت عالم معنی و تجرد محض است و عالم مثال بین این دو عالم است؛ نه ماده است که دارای ثقل و سنگینی باشد و نه معنای صرف است که خارج از صورت و تشکل و لذات و آلام صوری باشد.

عالمی است فی حد نفسہ بر پای خودش قائم، بین این عالم و آن عالم، آنجا عالم صورت است، ماده نیست، ولی آثار ماده هست، لذت هست، عذاب و درد هست، گریه هست، خنده هست، سردی و گرمی و کمیت و کیفیت هست و در اینصورت که قوه خیال مجرد و بسیط باشد، وقتی که انسان زنده است با بدن زنده موجود است، ولی وقتی که انسان مرد و بدن رها شد، این قوه خیال نمی میرد، بلکه در عالم خود و در واقعیت خود موجود است. اگر این مطلب را پذیرفتیم، که مسئله حل شده است. فرض کنید بدن از بین رفت، بالاخره قوه خیال که هست و این لذات و آلام که محمول قوه خیال است، تماما موجود است و بنابراین، به مجرد مردن، انسان در عالم مثال هست و همیشه زندگی میکند و مبتهج به صور ملائمه با نفس و معذب به صور متنکره و کریهه و ناملائمه با نفس خواهد بود.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معاد شناسی جلد ۶ - صفحه ۶۰-۶۲

کلید واژه ها

عقل نفس معاد جسمانی معاد روحانی ذهن ماده و صورت خیال

وسعت و مقام نفس انسان از زبان شمس الدین مغربی

چقدر عالی مغربی مقام نفس انسانی و وسعت آن را در اشعار خود بیان کرده است آنجا که می فرماید:

اگر چه آینه روی جان فزای تواند *** همه عقول و نفوس و عناصر و افلاک

ولی ترا ننماید به تو چنانکه توئی *** مگر دل من مسکین و بیدل و غمناک

ولو جلوت علی القلب ما جلوت علیه *** لاجل قربته بل لانه مجلاک

ص: ۳۲۷

به ساحل ار چه فکندی به بحر باز آرم *** که موج بحر محیط توام نیم خاشاک
ظهور تو به من است و وجود من از تو *** و لست تظهر لولای، لم اکن لولاک
تو آفتاب منیری و مغربی سایه *** ز آفتاب بود سایه را وجود و هلاک
و در مقام خطاب به نفس فرماید:

توئی خلاصه ارکان انجم و افلاک *** ولی چه سود که خود را نمی کنی ادراک
تو مهر مشرق جانی به غرب جسم نهان *** تو در گوهر پاکی فتاده در دل خاک
غرض توئی ز وجود همه جهان ور نه *** لما یکون فی الکلون کائن لولاک
همه جهان به تو شادند و خرم و خندان *** تو از برای چه دائم نشسته ای غمناک
نجات تو به تو است و هلاک تو از تو *** ولی تو باز ندانی نجات را ز هلاک
تو عین نور بسیطی و موج بحر محیط *** چنان مکن که شوی ظلمت خس و خاشاک
اگر چو مغربی آیی ز کائنات آزاد *** به یک قدم بتوانی شد از سمک به سماک
(دیوان مغربی، ص ۸۰-۸۱)

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معاد شناسی جلد ۶ - صفحه ۶۹-۷۱

کلید واژه ها

نفس انسان شمس الدین مغربی شناخت

نظر فارابی درباره تعلق گرفتن نفس انسان به افلاک بعد از مرگ

مرحوم حکیم سبزواری (قدس سره) برای تصویر محل ابدان محشوره در معاد جسمانی، مطلبی نقل می کند که شایان توجه است. می گوید: «برای ابدان برزخیه که موضوع و محل برای صورت تصویرات انوار مؤمنین و نائرات کافرین باشد، شیخ الرئیس در کتاب «مبدأ و معاد» خود ذکر کرده است که: بعضی از اهل علم از آن کسانی که در گفتارشان گزاف گویی نیست برای تصویر معاد جسمانی گفتار قابل قبولی را گفته است.

«چون انسان از دنیا می رود، برای آنکه نفسش در عالم خیال و صورت از ملتذات بهره مند گردد و یا از صور کریهه معذب شود، حتما باید به بدنی تعلق گیرد تا آن عالم صورت قائم بر آن بدن شود. در روی زمین بدنی نیست که این نفس به آن بدن تعلق پیدا کند و اگر به ابدان خارجی هم تعلق گیرد، تناسخ لازم می آید و ما برای ابطال تناسخ ادله و براهین بسیاری داریم و از طرف دیگر، زمین هم یک کره محدودی است، افراد بشر که روی زمین می آیند از اول تا به آخر غیر محدود و غیر محصورند و نمی توان غیر محدود را در محدود جای داد. اگر فرضا تمام حجم کره زمین را بدن بدن کنیم و هر کدام از نفوس به یکی از این ابدان تعلق گیرد، باز هم آن نفوس چون غیر محدودند زیاد خواهند آمد و لازمه اش آن است که بسیاری از نفوس بدون بدن بمانند. پس این فرض هم قابل قبول نیست. بنابراین باید دید آن بدن هایی که بعد از مردن، نفوس به آنها تعلق می گیرند کجاست؟ باید گفت: در آسمان ها یعنی در افلاک و طبقات دخان؛ چون ما نه فلک داریم و این فلک ها به اندازه ای بزرگ است که اندازه آنها را غیر از خدا کسی نمی داند. کوچک ترین فلک که فلک قمر است، احاطه دارد بر تمام این عالم، تا چه برسیم بر آن افلاک بالاتر و بعد از مردن، نفوس انسان تعلق می گیرد به آن افلاک؛ در آنجا مقداری از فلک به شکل بدن انسان در می آید و نفس انسان به آن متعلق می گردد و تمام ثواب ها و عذاب ها بواسطه آن بدن است. البته مانند بدن طبیعی که دارای جرم و کثافت باشد نیست، بلکه مادی لطیف و زلال است.»

این حرف را ابن سینا اجمالاً قبول می کند و خواجه نصیرالدین طوسی قدس الله سره می گوید: «گمان من اینست که اصل این کلام از فارابی است و حاصل مطلب آنکه مردم عامی و عادی که اهل بدن هستند و غیر از بدن و بدنیات، چیزی را نمی شناسند و روحشان به افق بالاتر از بدن تعلق نگرفته است تا آنها را از تعلق به اشیای بدنیه به خود مشغول دارد، چون از بدن خود مفارقت نمایند ممکن است این علاقه و اشتیاقی که به بدن دارند، آنها را به بعضی از بدن هایی که استعداد و قابلیت و شأنت تعلق نفس به آنها را دارد، تعلق دهد؛ چون این نفوس طالبند و آن بدن ها ماهیات هیئت اجسام می باشند و این بدن ها، بدن های انسان یا حیوان نیستند؛ چون به بدن انسان یا حیوان فقط و فقط نفس خود آنها تعلق می گیرد، پس بنابراین جایز است که اجرام سماوی باشند، بدون اینکه این نفوس، نفوس آن اجرام گردند و یا جنبه تدبیر آنها را به دست گیرند، بلکه فقط آن اجرام را برای تصویر صور و امکان نقش خیال، استعمال و استخدام می کنند.»

و پس از این استعمال و استخدام نفوس آن ابدان فلکیه را، در آنها صورت هایی که مورد اعتقاد آنها و در قوه واهمه آنها بوده است را ایجاد می کنند، پس اگر اعتقادش در نفس خود و در افعال خود، خیر باشد، مشاهده خیرات اخرویه می نماید، بر حسب آنچه را که قوه خیال او حکم کرده است و گرنه مشاهده عذاب و عقاب می کند، بر حسب آنچه در اعتقاد خودش و افعالش، شر در نظر داشته است و گفته است که: جایز است آن جرم بدنی، متولد از هواها و گازها بوده و با مزاج جوهری که مسمی به روح است و هیچ یک از طبیعیون شک ندارد که نفوس به آنها تعلق می گیرند نه به بدن ها، نزدیک و سازگار باشد. این مخلص کلام فارابی بود بنا به نقل خواجه نصیر الدین.

شیخ شهاب الدین سهروردی این فرضیه را پسندیده و فرموده دارای اشکالی نیست، بر اینکه روح تعلق گیرد به یک بدن در افلاک و افلاک هم به قدری بزرگ است به خصوص فلک الافلاک که آن را فلک اطلس و فلک محدود نیز گویند.

صدرالمتألهین شیرازی (ره) از کلام شیخ إشراق تعجب کرده است و گفته است: من تعجب دارم از بعضی از کسانی که به فقه معارف الهیه و به استشراق از انوار ملکوتیه موصوفند مثل صاحب «تلویحات»، که با وجود آنکه توغل شدید در ریاضات حکمتیه دارند و به وجود عالمی دیگر بین دو عالم معتقدند، چگونه در کتاب «تلویحات» گفتار بعضی علما را در اینکه ممکن است اجرام سماویه موضوع و محل برای صور متخیله طوائفی از اهل سعادت و یا اهل شقاوت بوده باشد، تصویب نموده و قبول کرده است و بنابراین صدرالمتألهین شیرازی (ره) کلام فارابی را قبول نکرده است و در کتب خود و در دو موضع از «أسفار» اعتراضات بسیاری بر این فرضیه دارد: از جمله لزوم تناسخ به سبب تعلق نفوس به جرم فلک و از جمله إباء فلک از تأثر از علت های غریبه و از جمله عدم صیانت و حفظ اجرام دخانیه از تفرق و تبدد و فساد و از جمله عدم تطابق بین فلک و بین نفوس مفارقه در زمان های غیر متناهی به جهت تناهی فلک و عدم تناهی این نفوس، و غیرها از اشکالاتی که در «أسفار» ذکر فرموده است.

مرحوم سبزواری (ره) از اشکالات ملاصدرا جواب داده است و به عقیده خود همه را رد کرده و کلام فارابی و شیخ إشراق را تقویت نموده است. ولیکن انصافاً بعضی از اشکالات ملاصدرا قابل دفع نیست و خصوصاً امروزه که ثابت شده است که افلاکی وجود ندارد و این فرضیه سابقین بوده و امروز پنبه اش زده شده است، ملتزم شدن به این بیغوله ها برای اثبات معاد جسمانی و داخل شدن در عقبات و کریوه های غیرقابل عبور، تأیید شرع انور است به جهاتی که خود صاحب شرع راضی نیست و شرع انور أعلا و اقدس است از آنکه ما بخواهیم بدین مطالب آن را تأیید و تصحیح نماییم.

کلید واژه ها

معاد جسمانی روح تناسخ فارابی

تجرد روح انسان در آخرت و آگاهی از اعمال دنیوی

وقتی که از دار دنیا رحلت نمودیم و از زمان و مکان برتر آمدیم چون نفس ناطقه ما مجرد است، زمانی و مکانی نیست، بدن طبیعی ما که در این دنیا زیست می کند مادی و غیر مجرد است در آن وقت خود را بر اعمال خود و روش و رفتار خود در دنیا مسلط خواهیم دید. نفس ناطقه ما که روح قدسی است چند روزی چون مرغ گرفتار قفس تن شده است و پابند ماده و آب و علف، چون قفس را شکست و پرواز کرد، خود را در جهان قدس و فضای لایتناهای تجرد، آزاد می بیند و از همه جا مطلع و با هر کس و با هر چیز همراهی و معیت خواهد داشت.

تراز کنگره عرش می زند صفیر *** ندانمت که در این دامگه چه افتادست

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین *** نشیمن تو نه این کنج محنت آبادست

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود *** ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزادست

اگر چه مستی عشقم خراب کرد ولی *** اساس هستی من زان خرابی آبادست

گدای کوی تو از هشت خلد مستغنی است *** اسیر بند تو از هر دو عالم آزادست

نفس ناطقه ما، یعنی حقیقت انسانیت ما که خلیفه الله است، زمانی و مکانی نیست و خداوند آن را به ماده یعنی بدن زمانی و مکانی تعلق داده است، لذا تا وقتی که پابند ماده ایم گرفتاریم. می خواهیم از عالم تجرد و وسعت لازمان و لامکان مطلع شویم، ولی علاقه های ماده، هوس و آرزوهای دراز، بین ما و بین آن عالم فاصله انداخته است. انبیا و اولیای حرم قدس حضرت پروردگار منان هرچه فریاد زدند: چشمتان را باز کنید! گوشتان را باز کنید! دل خود را از محبت دنیا تهی کنید! تا پیوسته سبک بار و سبک تاز بوده و رجوع به عالم ابدیت برای شما آسان باشد، بوی عفن این جیفه دنیا، چنان مشاعر ما را مست و خراب نموده است که به ندای آن بزرگواران پاسخ مثبت نمی دهیم ولی بالاخره ما باید به سر جای خود برگردیم؛ «إنا لله و إنا إليه راجعون»؛ «ما از آن خداییم و به سوی او باز می گردیم» (بقره/۱۵۶).

«یا أیها الاءنسان إنک کادح إلی ربک کدحا فملاقیه»؛ «ای انسان تو با سختی و شدت و تعب، خود را بسوی پروردگار خودت می رسانی و به شرف لقای او خواهی رسید» (انشقاق/۶). ما بالاخره باید خود را از علایق دنیا خلع کنیم و به خلعت تجرد و سعه فضای قدس مخلع گردیم و در صورت عدم اختیار، چون مرگ بر پیشانی تمام بشر نوشته شده و حرکت از عالم ماده و مدت و ورود در عالم تجرد، یک سیر تکوینی برای همه خواهد بود، بنابراین همه می رسند به صورت های اعمال، چه سعید و چه شقی، چه مؤمن و چه کافر، مشترکا همه می رسند به جایی که وجود مجرد خود را ادراک می کنند و چون به طور مجرد ادراک نمودند، سیطره پیدا می کنند بر تمام اعمالی که انجام داده اند و خودشان را ادراک می کنند با تمام اعمالی که انجام داده اند، با تمام ثواب ها و با تمام عذاب ها. نه این که تنها خودشان را می بینند، بلکه خود را می یابند و ادراک می کنند، مثل اینکه ما در این دنیا خودمان و اعمال خودمان را ادراک می کنیم، خود را می یابند و وجدان می نمایند، با تمام کارها و با تمام نیت ها.

آنجا یک بهشت و جهنمی است، کدام بهشت و جهنم از این بالاتر که آن صورت هایی که اثر اعمال هستند بلکه نفس اعمال حسنه هستند با حقایقش بر انسان ظهور و بروز کند؟ و آن اعمال زشت نیز با حقایقش بر انسان طلوع کند؟ آن خودسری ها و استکبارها و فرعونیت ها که از انسان سر می زده است و آن غفلت هایی که در دنیا داشته و بر اساس آن تمرد کرده و معصیت نموده، با آن چهره های ملکوتی و حقیقی برای انسان منکشف گردد؛ یعنی انسان خودش را با تمام اعمال خودش در طول مدت عمر خودش یکجا ادراک کند.

کلید واژه ها

بهشت دنیا روح جسم اعمال دوزخ

معاد از نظر ملاصدرا

راجع به عقائد مختلفه مردم در کیفیت معاد، ملاصدرا مطالبی در أسفار نقل میکند که شایان دقت است، میفرماید: بعضی از اوهام عامیانه و آراء جاهلانه، رأی کسانی است که حشر نفوس و اجساد را محال دانسته و ممتنع میدانند که هر یک از نفوس و اجساد معاد داشته باشند و آنان عبارتند از ملاحده و طباعیه و دهریه و جماعتی از طبیعیون و گروهی از اطبائی که اعتمادی بر آنها در ملت اسلام نیست و در حکمت اعتنائی به اندیشه و فکر آنها نیست. و آنان چنین پنداشته اند که حقیقت انسان، جز این هیكل محسوس حامل کیفیت مزاجی و قوا و أعراضی که به تبع آن موجود است نمی باشد؛ و تمام این امور بواسطه مرگ معدوم می شوند و با زوال حیات و زندگی فانی میگردند و از آنها جز مقداری مواد متفرق باقی نمی ماند. بنابراین تقریب، انسان همانند سایر حیوانات و نباتات زمانی که بمیرد، معدوم می شود؛ و نیکبختی و بدبختی او منحصر است در لذات دنیوی و آلام و رنجهای بدنی که در دنیا به او رسیده است. و آنان در این عقیده و مرام، هم تکذیب عقل را می کنند، چون محققین از اهل فلسفه به خلاف آن رفته اند، و هم تکذیب شرع را می نمایند، چون محققین از اهل شریعت به خلاف آن گفته اند.

نظر جالینوس و متکلمین درباره معاد

و آنچه از جالینوس نقل شده است آن است که: او در امر معاد توقف و تردید دارد چون او در حقیقت نفس انسان دچار تردید و توقف است که آیا نفس عبارتست از مزاج تا آنکه به سبب مرگ معدوم گردد و از بین برود و معاد نداشته باشد، یا عبارتست از جوهر مجرد تا بعد از مرگ باقی و ثابت بماند و معاد داشته باشد؟ و بعضی از کسانی که به ذیل علماء متشبهت میگردند، به این اشکال، این را هم ضمیمه نموده اند که: «المعدوم لایعاد؛ معدوم، عود نمی کند و بر نمی گردد» و بنابراین، چون هیكل و جسم انسان معدوم شود، دیگر اعاده آن غیر ممکن و حشر ممتنع است.

و متکلمین این إشکال را بدین طریق جواب گفته اند که: اولاً اعاده معدوم ممتنع نیست و ثانیاً اینکه انسان بواسطه از بین رفتن و فساد بدنش، فانی و معدوم نمی شود؛ بلکه از انسان، اجزاء قابل تجزیه و یا غیرقابل تجزیه ای باقی خواهد ماند که آن اجزاء مبدأ تکون بدن معادی و حشری انسان خواهد شد. و آیات و روایات صریحه وارد در حشر آدمی را، حمل نموده اند بر آنکه مراد، همان جمع کردن اجزاء متفرقه باقی مانده ای می باشد که همان حقیقت انسان است. و حاصل مطلب آنکه متکلمین برای تصحیح امر معاد، مرتکب یکی از دو امری شده اند که عقل آن را مستبعد و دور می شمرد و بلکه نقل نیز آن را مردود میدانند؛ و برای تحقق معاد هیچکدام از این دو امر لازم نمی باشد بلکه عقل و نقل هر دو دلالت دارند بر آنکه آنچه در آخرت عود میکند همان چیزی است که در دنیا مصدر افعال بوده و مبدأ اعمال و مکلف به تکالیف و واجبات و احکام عقلیه و شرعیه بوده است و مخفی نماند که قلع ریشه شبهه از اراضی اوهام منکران و آراء ملحدانی که انکار حشر و قیامت را می نمایند، نمی توان نمود مگر به قلع و قمع اصل این شبهه که: انسان به سبب مرگ فانی و باطل میگردد و ابد باقی نمی ماند، چون انسان غیر از این هیکل با مزاج خاص یا صورتی که در این بدن حلول کرده است چیز دیگری نیست. و ما سابقاً مفصلاً این اصل را از ریشه برکنندیم و تار و پودش را زدیم و بطور کامل در این باره بحث کردیم.

و محققین از فلاسفه و ملین همگی بر ثبوت معاد و نشأت باقی بعد از دنیا، اتفاق دارند؛ ولیکن در کیفیت آن اختلاف نموده اند. جمهور اهل اسلام و تمام فقهاء و اصحاب حدیث، قائل شده اند که معاد فقط جسمانی است، بنابراین مبنی که روح در نزد آنان عبارت است از جسمی که در بدن، مانند سریان آتش و حرارت در زغال، ساری و جاری است و همانند آب در گل و روغن در زیتون جریان دارد. و جمهور فلاسفه و پیروان مشائین قائل شده اند که معاد فقط روحانی است، یعنی فقط عقلی است؛ چون بدن با تمام صورت ها و عرض هایش معدوم می شود، به علت آنکه نفس از آن قطع علاقه میکند؛ بنابراین بدن بشخصه دیگر عود نمی کند چون اعاده معدوم امری محال است. اما نفس، چون جوهر مجردی است بنابراین باقی می ماند و راهی برای فناء و هلاک آن نیست؛ و چون بواسطه مرگ طبیعی قطع علاقه از تعلقات نمود، به عالم مفارقات عود خواهد کرد. و بسیاری از اکابر حکماء، و مشایخ عرفاء، و جمعی از متکلمین مانند حجت الاسلام غزالی و کعبی و حلیمی و راغب اصفهانی، و بسیاری از اصحاب امامیه مانند شیخ مفید و شیخ ابی جعفر طوسی و سید مرتضی و علامه حلی و محقق خواجه نصیرالدین طوسی، قائل به هر دو قسم از معاد شده اند. به جهت آنکه استدلال نموده اند که نفس انسان مجرد است و به بدن بازگشت میکند.

و جمهور نصاری و تناسخیه نیز به همین قول معتقدند، الا اینکه فرق در آنست که محققین از مسلمین و پیروان آنها معتقدند که ارواح حادث هستند، و به بدن، نه در این عالم بلکه در عالم دیگر، عود می کنند. اما تناسخیه معتقدند که ارواح قدیم هستند و به بدنها در این عالم عود می کنند، و آخرت و بهشت و جهنم جسمانی را انکار دارند. و در گفتار همین کسانی که معتقد به دو معاد روحانی و جسمانی هستند نیز اختلاف است که آیا آنچه از بدن در آخرت بازگشت دارد عین این بدن است، یا مثل آنست؟ و هر یک از عینیت یا مثلیت، آیا به اعتبار هر یک از اعضاء و اشکال و خطوط است، یا نه؟

و ظاهراً این احتمال اخیر را کسی لازم ندانسته است؛ بلکه بسیاری از اهل اسلام کلامشان دلالت دارد بر آنکه آن بدن عود داده شده در روز قیامت، از نقطه نظر خلقت و شکل غیر از بدن اول است. و در بسیاری از مواقع استدلال شده است بر این کلام به بعضی از روایاتی که در آنها صفات اهل بهشت و دوزخ نام برده شده است؛ مثل آنکه: آنها جرد مرد هستند یعنی صورتهایشان صاف و بدون مو است، و مثل آنکه دندان شخص کافر به اندازه کوه احد است، و به گفتار خدای تعالی در قرآن: «کلما نضجت جلودهم بدلن^۱ هم جلودا غیرها لیدوقوا العذاب؛ و هر وقت که پوست آنان در اثر آتش گداخته گردد و پخته شود، ما آن پوستها را به پوستهای دیگر مبدل میگردانیم تا اینکه عذاب را خوب بچشند» (نساء / ۵۶).

و به گفتار خدای تعالی: «أولیس الذی خلق السماوات و الارض بقادر علی^۱ أن یخلق مثلهم؛ آیا آن کسیکه آسمانها و زمین را خلقت فرموده است، توانائی آنها ندارد که مثل آنها را خلق کند؟» (یس / ۸۱)؛ و اگر بگوئی: بنابر این تقریب، آن کسیکه مورد ثواب و پاداش واقع میشود بواسطه لذات جسمانی، و یا مورد عقاب قرار میگیرد بواسطه آلام و رنجهای جسمانی، غیر از آن کسی است که عمل به طاعت نموده است و یا مرتکب معصیت گردیده است. در پاسخ گفته میشود: معیار در اینجهت روح است، زیرا که ادراک ثواب و عذاب را روح میکند گرچه بتوسط آلات بوده باشد؛ و روح بعینه باقی است؛ و از همین روی به انسان از زمان طفولیت تا زمان پیری و کهولت گفته میشود: او خودش است بعینه، گرچه صورت های او و مقادیر او و اشکال و أعراض او، بلکه بسیاری از اعضاء و قوای او تبدیل شده است و درباره کسی که در جوانی جنایتی کرده و چون به پیری رسد او را عقاب کنند و پاداش نمایند، نمی گویند: غیرجانی را پاداش کردند.

اینها که بیان کردیم، تحریر مذهب‌ها و آراء وارده در معاد بود؛ و همانطور که خواهی دانست مذهب حق در باب معاد آن است که آنچه معاد می‌پذیرد یعنی عود و بازگشت میکند همین شخص است بعینه، چه از نقطه نظر نفس و چه از نقطه نظر بدن؛ نفس بعینه همین نفس است، و بدن بعینه همین بدن است، بطوریکه اگر تو او را ببینی، میگوئی این بعینه همان فلان کس است که در دنیا بود، و اگرچه تقلب‌ها و تحول‌های مادی آنقدر وارد شود که گفته شود: این طلا است، و این آهن است. و چه بسا آنچه بر نفس و بدن میگذرد بطوری است که آنها را متحد میکند و عقل واحد محض میگرداند. و کسی که این معنی را منکر شود، منکر شریعت شده است و در حکمت ناقص آمده است، و لازمه گفتارش این است که بسیاری از نصوص قرآنی را انکار نموده باشد.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی ۶ - صفحه ۱۲۲-۱۲۹

کلید واژه‌ها

معاد حشر نفس قرآن ملاصدرا متکلمان حقیقت انسان فلسفه

حشر و معاد قوای نفسانی انسان از نظر ملاصدرا

صدر المتألهین درباره حشر نفوس ناطقه کامله فرموده است: اما نفوس کامله ای که ذات آنها از مرتبه عقل بالقوه خارج شده و به سوی عالم فعلیت رفته است و عقل بالفعل شده است، لامحاله با خداوند تعالی محشور می‌شود، چون این نفوس با عقل محشورند و عقل با خدا محشور است و محشور با محشور با چیزی، محشور با آن چیز است، بنابراین، این نفوس محشور با خداوند هستند. و درباره حشر نفوس حیوانیه فرموده است: این نفوس در وقت مرگ و فساد اجسادشان، افراد هر نوع از آنان رجوع می‌کنند به همان مدبر عقلی خودشان، که رب النوع قالب و طلسمشان و مصور جسد و هیكلشان و صورت عقل و معقول آنها هستند. مثل رجوع قوای نفس انسان، از مشاعر ادراکیه و مبادی شهویه و غضبیه، که چون انسان بخواهد از این عالم ارتحال کند، این قوا به نفس انسان بازگشت می‌کنند، چون در جای خود به ثبوت رسیده است که این مشاعر و این قوای نفسانی در خود نفس به نحو الطف و اُسط، یعنی لطیف تر و بسیط تر وجود دارند، ولی در بدن چون که مال عالم طبیعت است و عالم طبیعت عالم تفرقه و تضاد است، زیرا از عالم وحدت دور است مختلف و متفرق شده اند و کسی که در حواس خمسه انسان تأمل و تدبر کند، که چگونه در اعضای بدن متفرق شده اند ولیکن در حس مشترک متحدند، تصدیق به این که قوای نفس انسان همه با هم در نفس انسان مجتمعند و همان‌ها در اعضای بدن متفرق شده اند بر او آسان می‌گردد. بلکه خود این اعضای متفاوت نیز، در مقام نفس انسان یکی هستند؛ جای چشم در نفس، غیر از جای گوش نیست و جای دست غیر از جای پا نیست و موضع و محل جمیع اعضا در نفس مختلف نیست؛ چون همان‌طور که دانسته شده است نفس، ذاتش امر روحانی است و جمیع اعضای آن روحانی هستند و در روحانیات تراحم و تضایقی نیست و در اینجا تفاوتی نیست بین این که نفس، عقلانی باشد و اعضای عقلانی باشند و یا آن که حیوانی باشد و اعضای مثالی باشند، همچنان که این مطلب را معلم فلسفه اثبات کرده است و نیز به اثبات رسانیده است که در انسان حسی، یک انسان نفسانی و یک انسان

عقلانی موجود است و همچنین روشن ساخته است که تمام اعضا و حواسی که در انسان حسی وجود دارد، به طور لطیف تر و دقیق تر در انسان نفسی موجود است و جمیع اعضا و حواس انسان نفسی به طور اعلی و اشرف در انسان عقلی موجود است و در این مسئله دقت نظر و اِمعان فکر را بجایی رسانیده است که اگر ما بخواهیم در اینجا بازگو کنیم، به طول می انجامد.

ص: ۳۳۸

و از آنچه گفته شد دانسته شد که تمام قوای طبیعی و حواسی که در بدن طبیعی پراکنده اند، همگی به نفس متخیله متصلند و به سوی او محشورند و آن نفس متخیله با جمیع قوای خود و حواس مثالی خود متصل به عقل فعالیت که در ما وجود دارد و از آن تعبیر می‌کنیم به انسان عقلی که همان روح است و نسبتش به خداست در گفتار خداوند که می‌فرماید: «و نفخت فیہ من روحی»؛ «من از روح خودم در آدم دمیدم» (قسمتی از آیه ۲۹ سوره حجر و قسمتی از آیه ۷۲ از سوره ص) و این همان کلمه الله و امر خداست که در گفتار دیگر خدا بدان اشاره شده است که: «إلیه یصعد الکلم الطیب»؛ «کلام طیب به سوی خدا بالا- می‌رود» (قسمتی از آیه ۱۰ سوره فاطر) و گفتار خدا که: «قل الروح من أمر ربی»؛ «بگو که روح از امر پروردگار من است» (قسمتی از آیه ۸۵ سوره اسراء) و این همان چیز است که طلوعش از خداست و غروبش به سوی خداست.

و در حدیث از بعضی از ائمه ما علیهم السلام وارد شده است که: «إن روح المؤمن لا شد اتصالاً- بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها»؛ «حقاً که اتصال روح مؤمن به روح خدا، از اتصال شعاع خورشید به خورشید بیشتر است.» پس همان طور که قوای نفس انسانی عقلی، بازگشتش به همان نفس انسانی عقلی است و مانند آفتاب به خورشید اتصال دارد، همچنین نفوس هر یک از انواع حیوان در وقت بازگشتشان متصل به عقل همان حیوان خواهند بود، زیرا همان طور که فیلسوف اول گفته است: از برای هر یک از حیوانات، عقل مفارقی وجود دارد، مگر آنکه حیات و عقل در بعضی از آنها روشن تر و واضح تر و در بعضی از آنها پنهان تر است. مغربی نیز لزوم حشر را این چنین حکیمانه سروده است:

ای بلبل جان چونی اندر قفس تن ها *** تا چند در این تن ها مانی تو تن تنها

ای بلبل خوش أَلحان زان گلشن و زان بستان *** چون بود که افتادی ناگاه به گلخن ها

گویی که فراموشت گردیده در این گلخن *** آن روضه و آن گلشن و آن سنبل و سوسن ها

بشکن قفس تن را پس تنتن تن کوبان *** از مرتبه گلخن بخرام به گلشن ها

مرغان هم آوازت مجموع از این گلخن *** پرنده به گلشن شد بگرفته نشیمن ها

در بیشه دام و دد مأوی^۱ نتوان کردن *** زین جای مخوف ای جان رو جانب مأمن ها

ای طایر افلاکی در دام تن خاکی *** از بهر دو سه دانه وامانده ز خرمن ها

باری چو نمی یاری بیرون شدن از قالب *** بر منظره اش بنشین بگشا ره روزن ها

ای مغربی مسکین اینجا چه شوی ساکن *** کانجاست برای تو پرداخته مسکن ها

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۶ - صفحه ۲۴۵ - ۲۴۸ و ۲۶۰ - ۲۶۱

کلید واژه ها

عقل مرگ نفس روح فلسفه ملاصدرا حس

هر نفسی، راهی به سوی خداوند

شک نیست که تمام افراد بشر که در دنیا زندگی میکنند، هر یک در باطن و وجدان خود یک هدف و مقصدی دارند که برای وصول به آن هدف حرکت میکنند، اعم از اینکه آن مقصد را بدانند و یا ندانند و در هر حال خواه و ناخواه هر کس در ذات و واقعیت خود روی آن مقصد در حرکت است و افعال و اعمالی که انجام میدهد روی غرضی است که میخواهد نقاط ضعف را در خود ترمیم کند و حاجات باطنی و نفسانی خود را بواسطه این اعمالی که به جای می آورد برآورده کند.

ص: ۳۴۰

ما در دنیا زیست می کنیم و یک سال و دو سال و بیشتر رو به جلو میرویم تا زمان مرگ فرا می رسد و باید از اینجا ارتحال نمائیم و در این امر تردیدی نیست و بنابراین در دوران زندگی، ما در باطن خود سیری داریم و بسوی هدفی در تکاپو هستیم و مسلماً این سیر در مسافت های مکانی دنیا نیست که از نقطه ای شروع کنیم و به نقطه دیگری برسیم، بلکه در باطن خودمان این سیر و دگرگونی برای ما حاصل می شود. هر کس از افراد بشر، سیاه، سفید، مؤمن، کافر، منافق این سیر را دارد و در ملکات خود سیر میکند و برای جبران نقاط ضعفی که در نفسش موجود است و در خود می یابد این حرکات خارجی را انجام میدهد و این سفر را به پایان میرساند، به گمان اینکه آنها میتوانند گم شده خود را به دست آورند و نقاط ضعف خود را ترمیم کنند.

و نیز شکی نیست در اینکه افراد بشر در عین آنکه همه دارای غرایزی هستند، ولی آن غرایز و ملکات در آنها متفاوت است. بعضی ها از هنگام خلقت شجاعند و بعضی ها جبان و ترسو و بعضی ها متوسط الحالند، آن هم به درجات و مراتب مختلف. بعضی ها از زمان کودکی حیی هستند یعنی با حیا و بعضی ها خیلی بارز و ظاهر و شکفته و همچنین در سایر صفات مثل بخل و حسد و کینه و حس انتقام و صفات حسنه افراد متفاوتند. ولی هر کدام از اینها روی ملکات و غرایز خودشان سیر می کنند و باید آن ملکات را به حال اعتدال در آورند. هر کس باید خودش را در آن موقعیت و ظرفیتی که هست تکمیل کند و خود را یک انسان متوسط و معتدلی قرار دهد که آن اخلاق و ملکاتش جنبه افراط و تفریط نداشته باشد و انسان پسندیده ای باشد.

بنابراین هر کس از طریق نفس خودش یک راه خاصی بسوی پروردگار دارد و لذا بزرگان از اهل حکمت فرموده اند: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق؛ راه هایی که بسوی خدا موجود است به تعداد نفس ها و جان های مخلوقات است.» یعنی هر موجودی از نقطه نظر آن نفسانیت خاصی که دارد یک راه بخصوص از باطن خود به خدا دارد و البته این عین عبارت آیه و یا حدیثی نیست، ولیکن گفتار بزرگانست و درست هم هست و از این گذشته انبیا و اولیا آمده اند تا انسان را به خدا دعوت کنند و از نقطه نظر باطن و وجدان گذشته، از خارج برنامه ای برای او قرار دهند که انسان بر اساس آن برنامه عمل کند و به مقصود برسد. آن راه هایی را هم که برای وصول به مقصود معین کرده اند مختلف است.

شرایع الهیه با اینکه همه دعوت به توحید می کنند ولی از جهت قوانین و فرامین بر حسب تکامل تفاوت دارند. مثلا شریعت حضرت موسی غیر از شریعت حضرت عیسی است، شریعت حضرت ابراهیم یک منهای خاصی دارد، شریعت حضرت رسول اکرم (ص) که متمم و مکمل تمام شرایع است آن صراط مستقیمی را نشان می دهد که در تمام قوا انسان را از حال افراط و تفریط در صراط وسطیت و عدالت می آورد و به اقصر فاصله و در اسرع وقت به مقصود میرساند.

مثلا حضرت نوح طبق گفته قرآن در روی زمین و در میان قوم خود نهصد و پنجاه سال زندگی کرد، ولیکن رسول خدا (ص) مدت زندگی دنیویشان شصت و سه سال بود و دارای مقامات و درجاتی بودند که مسلما حضرت نوح با آنکه پدر بزرگ آن حضرت بود، نداشت و از نقطه نظر مکتب شاگرد این مکتب و از ولایت و روحانیت این فرزند بهرمنند می گشت.

وإني و إن كنت ابن ءادم صوره فلي***فيه معنى شاهد بأبوتی (دیوان ابن فارض، ص ۱۰۵)

«و حقا من اگر چه از نقطه نظر صورت، فرزند آدم ابوالبشر هستم، ولیکن از جهت باطن و حقیقت در من معنایی وجود دارد که گواهی میدهد که من پدر او هستم.»

و لذا می بینیم حضرت آدم ابوالبشر و حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و سایر انبیاء علی نبینا و آله و علیهم الصلوه و السلام برای رفع موانع غیبی و باز شدن سبل سلام و طی معارج و مدارج قرب، به انوار طیبه پنج تن آل عبا توسل می جستند و بنابراین راه های باطنی ایشان بسوی خدا مختلف بوده و تمام این راه ها هم موصل به مطلوب و مقام قرب و معرفت حضرت حق بوده است.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۸ - صفحه ۱۵-۱۸

کلید واژه ها

نفس کمال انسان خدا پیامبران شناخت

حقیقت صراط مستقیم، نفس امام و انسان کامل

انسان از اول عمر تا آخرین لحظه حیات، حالات مختلف روحی دارد و حرکات نفسانیه و ملکات اخلاقیه ای دارد که از تکرار اعمال و حالات در او به وجود آمده است و دائما از صورتی به صورت دیگر و از حالی به حال دیگر و از عقیده ای به عقیده ای دیگر و از کمالی به کمال دیگر منتقل می شود، تا آنکه از مقربین گشته و از سابقین قرار گیرد و اگر از متوسطین باشد از اصحاب یمین شود و اگر شیطان و نفس اماره راهبر او باشد، از اشقیاء و اصحاب شمال شود.

ص: ۳۴۳

در هر فرد از افراد بشر از درون و باطن نفس او راهی است به سوی خدا و تمام اعمالی را که در ظاهر انجام می دهد طبق نقشه باطن اوست. آن راه باطنی صراط است و چون هر کس به نوبه خود صفات خاصی دارد و ملکات و غرایز و بالاخره عقاید مخصوص و شاکله و منهاج مختص به خود را دارد، بنابراین هر فرد از افراد بشر دارای راه خاصی به سوی خداست و از اینجا به خوبی معنای این کلام معروف روشن می شود که: «الطروق إلى الله بعدد أنفاس الخلاق»؛ «راه های رسیدن به خدا به تعداد آفریده ها است» و این راه ها با کثرت و تعدد آنها در صورتی مستقیم است که راهرو با اقصر فاصله و کوتاه ترین زمان به بهشت مرصات خداوند جلیل و لقای حضرت او و فنای محض در ذات او برساند و این همان راه معرفت است که هر امامی از امامان مبین و شارح و مفصل آنست، بلکه وجود امام نفس صراط و تحقق خارجی صراط مستقیم است. امام صراط مستقیم است، تا پیروان از راه نفس او همان راهی را که او رفته است بروند و چون امام از راه صفات خود سریع ترین و کوتاه ترین و نزدیک ترین راه را به سوی خدا پیموده است، پس نفس امام راه مستقیم و صراط مستقیم به سوی خداست، که حقا از شمشیر برنده تر و از موباریک تر است.

از حضرت امام جعفر صادق (ع) روایت است که فرمود: «إن الصورة الإنسانية هي الطريق المستقيم إلى كل خير، والجسر الممدود بين الجنة والنار»؛ «صورت ناطقه نفس انسانی همان صراط مستقیم است به سوی تمام خیرات و آنست همان پلی که در بین بهشت و دوزخ کشیده شده است» (تفسیر صافی ج ۱ ص ۵۵). تمام موجودات این نشأه ظهور و بروزی در نشأه قیامت دارند و صراط نیز ظهور و تجلی ای دارد و آن ظهور همین راهی است که انسان در دنیا دارد. چون حقیقت دنیا جهنم است و صراط جهنم راهی است که انسان در دنیا به سوی خدا دارد. بعضی برای عبور از این صراط می لنگند و به جهنم می افتند و اینان همان کسانی هستند که در شهوات منغمزند و در مادیات و لذایذ دنیه غوطه خورده اند، ولی چون به خدا ایمان آورده بودند لذا لنگان لنگان عبور می کنند.

در "تفسیر قمی" از حضرت صادق (ع) روایت کرده است که فرموده اند: «هو أدق من الشعر و أحد من السيف؛ فمنهم من يمر عليه مثل البرق، و منهم من يمر عليه مثل عدو الفرس، و منهم من يمر عليه ماشيا، و منهم من يمر عليه حيوا، و منهم من يمر عليه متعلقا فتأخذ النار منه شيئا و تترك منه شيئا»؛ «صراط از مو باریک تر و از شمشیر تیزتر است، پس بعضی از روی آن مانند سرعت برق می گذرند و بعضی مانند دویدن اسب و بعضی از روی آن پیاده عبور می کنند و بعضی به رو در افتاده و چهار دست و پا و بعضی خود را به صراط گرفته و چسبانیده اند که نیفتند ولی آتش مقداری از آنان را فرا می گیرد و مقداری از بدنشان را و می گذارد» (تفسیر مجمع البیان ج ۳ ص ۵۲۵).

این راه ها همگی راه به سوی خداست، غایه الامر نسبت به حرکت نفوس مختلف، متفاوت است و به عبارت دیگر یک راه است، غایه الامر سرعت و کندی عبور از این راه نسبت به نفوس مختلف، متفاوت است. اقرب راه ها و اقصر و اسرع آنها صراط امام است، یعنی آن طریقی که امام به حسب شرایط مکان و زمان و مقتضیات و با وجود گرفتاری ها و موانع و مشکلات پیموده است و بقیه راه ها به حسب شدت قرب و یا بعد به این راه از مقادیر و سهام متفاوتی از صراط مستقیم برخوردارند و بنابراین خوب واضح می شود که چگونه: «علی علیه السلام هو الصراط المستقیم.»

راهی را که انسان به سوی خدا دارد همان نفس اوست که همه باید از راه عبور از نفس به خدا برسند و چون نفوس از جهت پاکی و طهارت مختلفند و از جهت صدق و صفا و شویب انیت های شخصیه و استکبار و یا خلوص نیت و ترکیه سر متفاوتند، بنابراین راه ها مختلف خواهد شد و آن نفس که از هر جهت اخلاصش شدیدتر و صدق و صفایش افزون تر و ترکیه و طهارتش بهتر و سرعت حرکتش عالی تر باشد، آن صراط مستقیم است و در بین جمیع نفوس حتی انبیا، از رسول اکرم (ص) و علی بن ابی طالب (ع) و امامان به حق از ذریه آن دو بزرگوار کسی را در استقامت طریق بهتر و یا مساوی سراغ نداریم و لذا آنان سیل اعظم و صراط اقوم می باشند. «أنتم الصراط الأقوم، و شهداء دار الفناء، و شفعاء دار البقاء!»؛ «شما راه استوارترین، و گواهان این دنیای فانی، و شفیعان آن عالم باقی برای مردم هستید!» (زیارت جامعه کبیره).

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۸ - صفحه ۴۹-۵۲

کلید واژه ها

دنیا ایمان اخلاق روح اعمال صراط مستقیم امامت

سفرهای نفس در مراحل کمال از نظر حکمای مسلمان

عرفای عالی قدر اسلام سفرهای نفس انسان را به سوی خدا تا آخرین مرحله آن، به چهار سفر تقسیم کرده اند و حکمای عظیم الشأن ما نیز به تبعیت از آنان اسفار را چهار عدد می دانند.

سفرهای چهارگانه نفس از نظر ملاصدرا

مرحوم صدرالمتألهین شیرازی در کتاب «اسفار» گوید:

واعلم أن للسلاک من العرفاء و الاولیاء أسفارا أربعه:

أحدها السفر من الخلق إلى الحق.

و ثانيها السفر بالحق فی الحق.

والسفر الثالث یقابل الاول لانه من الحق إلى الخلق بالحق.

والرابع یقابل الثانی من وجه لانه بالحق فی الخلق. (اسفار اربعه، ج ۱، ص ۱۳)

«و بدان که از برای سالکین راه خدا از عرفای بالله و اولیای خدا چهار سفر است: اول سفر از خلق به سوی حق. دوم سفر در حق با حق. سوم که مقابل سفر اول است، سفر از حق به سوی خلق است و چهارم که از جهتی در مقابل سفر دوم است، سفر در خلق است با حق.» و چون عشق و مستی و شور و غوغا در سلوک فقط در سفر اول است و در بقیه اسفار طمأنینه و سکینه و قرار است، شاید بر این اساس معنای شعر حافظ که فرماید:

نگویمت که همه ساله می پرستی کن *** سه ماه می خور و نه ماه پارسا می باش

روشن شود. زیرا یک دوره سفر که شامل چهار مرحله است، یک ربع اول آن را که سفر اول است به می خوری و سه سفر دیگر را به پارسایی تعبیر فرموده است.

کیفیت سیر نفس در سفرهای چهارگانه از نظر حکیم محمدرضا قمشه ای

مرحوم حکیم الهی آخوند ملا محمدرضا قمشه ای راجع به کیفیت اسفار اربعه مطالبی بیان فرموده است و محصلش آنست که: سفر اول که از خلق به سوی حق است، به رفع حجاب های ظلمانیه و نورانیه است و حجب ظلمانیه متعلق به نفس و حجب نورانیه متعلق به قلب و روح است، که باید سالک از انوار قلبیه و اضوای روحیه بگذرد و از مقام نفس به قلب و از قلب به روح و از روح به مقصد اقصی حرکت کند. پس عوالم میان سالک و حقیقت او سه عالم است و تمام حجاب هایی که در اخبار بیان شده و یا در لسان بزرگان آمده است، همگی راجع به این سه حجاب است. وقتی این سه حجاب برداشته شد و این سه عالم یعنی نفس و قلب و روح طی شد، سالک به مقام معرفت جمال حق می رسد و ذات خود را در حق فانی می کند و بنابراین اینجا را مقام فنای در ذات گویند. و در اینجا سه مقام است: مقام سر و خفی و أخفی که در سفر دوم می باشد و گاهی در مقام روح تعبیر به عقل کرده اند و نظر به تفصیل شهود معقولات، مقام عقل را غیر از روح گرفته اند و بنابراین اساس، مجموع مقامات در سفر اول و دوم، هفت مقام است: مقام نفس، مقام قلب، مقام عقل، مقام روح، مقام سر، مقام خفی، مقام أخفی.

و این هفت مقام مراتب ولا و بلاد عشق است که مولوی رومی فرموده است:

هفت شهر عشق را عطار گشت *** ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

و چون سالک از مقام روح بگذرد و جمال حق بر او متجلی گردد و خود را در ذات حق فانی کند، سفر اول او به پایان رسیده و وجود او حقانی می گردد و محو بر او عارض می شود و به مقام ولایت می رسد و از موقف ذات که مقام سر است شروع می کند در سفر دوم و در یکایک از کمالات سیر می کند تا آنکه جمیع کمالات حق را مشاهده و خود را در تمام اسما و صفات فانی می بیند. «فیه یسمع و به بیصر و به یمشی و به یبطش»؛ «پس با او می شنود و با او می بیند و با او راه می رود و به وسیله او از خود دفاع می کند.»

و عالم سر، مقام فنای در ذات است و عالم خفی که عالی تر است، مقام فنای در صفات و اسما و افعال است و عالم اخفی مقام فنای از دو فنای ذات و فنای صفت است که از هر دو عالی تر و آخرین مرحله سفر دوم است و اگر می خواهی بدین گونه تعبیر کن که: عالم سر، فناء ذات اوست که آخر سفر اول و اول سفر دوم است و عالم خفاء مقام فنای در الوهیت است و عالم اخفی مقام فنای از هر دو فنا است. پس در این صورت دایره ولایت تمام می شود و سفر دوم به پایان می رسد و فنای او منقطع می گردد و قدم در سفر سوم می گذارد.

ص: ۳۴۸

پس سفر اول عبور از عالم ناسوت و ملکوت و جبروت است و سفر دوم عبور از عالم لاهوت است. اما سفر سوم که سفر از حق به سوی خلق است با حق، از سفر دوم عالی تر است. بدین معنی که سکر و محو از بین می رود و با وجود فنای در حق و فنای در صفات حق و فنای از فنا، سالک در مقام افعال سلوک می کند و باصح و تام، باقی به بقای حق می گردد و تمام عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت را به اعیان ها و لوازم ها مشاهده می کند و از معارف ذات و صفات و افعال خبر می دهد. (اسفار، حاشیه صفحه ۱۳)

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۸ - صفحه ۶۳-۶۶

کلید واژه ها

عقل نفس روح حق قلب سیر و سلوک

سفرهای چهارگانه نفس در سیر کمالی از نظر محمدحسن نوری

و حکیم علامه میرزا محمدحسن نوری فرزند حکیم الهی علامه ملاعلی نوری (قدس الله سرهما) راجع به کیفیت اسفار اربعه مطالبی دارد که از نقطه نظر فهم عمومی ساده تر و شیرین تر و دلنشین تر است و محصلش اینست که: انسان تا وقتی که در سلوک علمی و نظری قدم نگذاشته است، دائما مشاهده کثرت را می کند و از مشاهده وحدت غافل است و در این حال کثرت، حاجب از وحدت است و چون شروع در سلوک علمی می نماید و از آثار به دنبال مؤثر و از موجودات به دنبال صانع می رود، کثرت شیئا فشیئا مضمحل شده و تبدیل به وحدت صرفه حقه حقیقیه می گردد، بطوری که ابتدا کثرت را نمی بیند و نظر به اعیان موجودات نمی کند و غیر از وحدت چیزی مشاهده نمی نماید و در این حال وحدت حاجب کثرت است و بواسطه استغراق در مشاهده وحدت از مشاهده کثرت، چشم بسته است.

ص: ۳۴۹

و منزله این منزل در سلوک حالی، منزله سفر اول است برای سالک عارفی که ملاصدرا در کتاب بیان فرموده و آن سفر از خلق است به سوی حق، یعنی از کثرت به سوی وحدت و زمانی که به عالم وحدت رسید و از مشاهده کثرت محتجب شد، با سلوک علمی از ذات حق استدلال می کند در اوصاف حق و اسمای حق و افعال حق، یکی پس از دیگری و مرتبه ای پس از مرتبه دیگر و این مرتبه به منزله سفر دوم از سلوک حالی که سفر در حق است به حق می باشد. اما در حق است، به جهت آن که این سفر در صفات حق و اسما و خواص حق است و اما به حق است، به جهت آنکه سالک در این حال متحقق به حقیقت حق است و از انیت و هستی تمام کثرات عالم و اعیان خارجی بیرون آمده و خارج شده است.

و در این جا چه بسا صدر سالک منشرح گردد و عقده از زبانش گشوده شود و ملاحظه وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت بنماید و هیچ یک از این دو، حاجب دیگری نباشد و جامع هر دو نشأتین گردد و برزخ بین مقامین شود و قابلیت تعلیم ناقصان و مرشد ضعفاء العقول و النفوس گردد و منزله این مرتبه از سلوک حالی و عملی، منزله سفر سوم است که از حق است به سوی خلق با حق و از این مرحله بالاتر و عالی تر، مرحله دیگری هم هست که بسیار ادق و اتقن و اکمل است و آن استدلال از وجود حق و وجود غیر حق به حق است، بطوری که در برهان، واسطه برای وجود او و وجود غیر او نباشد و این را برهان لم و طریقه صدیقین تسمیه نموده اند و این مرتبه به منزله سفر چهارم است که در خلق است با حق. (اسفار، ص ۱۶ و ۱۷)

کلید واژه ها

نفس حق وحدت سیر و سلوک

مبارزه با نفس اماره در احادیث

در اسلام برترین جهاد، جهاد با نفس است که در حدیث معروف پیامبر اکرم (ص) جهاد اکبر خوانده شده یعنی برتر از جهاد با دشمن که جهاد اصغر نام دارد، اصولاً تا جهاد اکبر به معنی واقعی در انسان پیاده نشود در جهاد با دشمن پیروز نخواهد شد. در قرآن کریم صحنه های مختلفی از حضور پیامبران و اولیای الهی در میدان جهاد اکبر ترسیم شده است، که سرگذشت یوسف و داستان عشق آتشین همسر عزیز مصر یکی از مهم ترین آنها است. خداوند می فرماید: «قد أفلح من زكاه* وقد خاب من دسأها»؛ «که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است.» (شمس/۹ و ۱۰)

جهاد با نفس یا جهاد اکبر در روایات

امام علی (ع): «جهاد النفس مهر الجنة»؛ «مبارزه با نفس، کابین بهشت است.»

امام علی (ع): «مجاهده النفس شیمه النبلاء»؛ «مبارزه با نفس خصلت انسان های شریف و بزرگوار است.»

امام علی (ع): «جهاد النفس بالعلم عنوان العقل»؛ «مبارزه آگاهانه با نفس، سرلوحه خرد و عقل آدمی است.»

رسول الله (ص): «المجاهد من جاهد نفسه فی الله»؛ «مجاهد کسی است که برای خدا با نفس خود مبارزه کند.»

امام علی (ع): «ان المجاهد نفسه علی طاعة الله و عن معاصیه عند الله سبحانه بمنزله بر شهید»؛ «کسی که در مسیر بندگی خدا و دوری از نافرمانی او با نفس خویش مبارزه کند، در نزد خداوند جایگاه و مقام نیکوکار شهید را دارد.»

امام کاظم (ع): «جاهد نفسک لتردها عن هواها فانه واجب عليك كجهاد عدوك»؛ «با نفست مبارزه کن تا آن را از خواهش هایش بازداری که مبارزه با نفس، مانند جنگ با دشمنت بر تو واجب است.»

امام علی (ع): «افضل الجهاد جهاد النفس عن الهوى و فطامها عن لذات الدنيا»؛ «برترین جهاد مبارزه با هوای نفس و بازگرفتن آن از لذت های دنیا است.»

امام صادق (ع) فرمودند: «پیامبر سپاهی را به جنگ فرستاد. هنگامی که برگشتند فرمود: خوش آمد می گویم به گروهی که جهاد اصغر را پشت سر گذاشتند در حالی که جهاد اکبرشان باقی مانده است. پرسیدند یا رسول الله جهاد اکبر دیگر چیست؟ فرمودند: مبارزه با نفس است.» شعری از امام صادق (ع) نقل شده که ایشان آن را می خواندند:

اذا من بالنفس النفیسه ربها *** و لیس لها فی الخلق کلهم ثمن

(بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۳۵، باب ۲۱)

من نفس خودم را با هیچ موجودی برابر نمی کنم. اگر بخواهی معامله بکنی با نفس خودم، هیچ چیزی را با آن برابر نمی کنم. جز پروردگارم. در عوض، فقط او را می گیرم. از آن که بگذرد حاضر نیستم این سرمایه خودم و این خویشتن خودم را بدهم. تمام دنیا و ما فیها را، تمام ماسوی الله را من با این گوهر نفیس برابر نمی کنم.

امام علی (ع): «اعلموا ان الجهاد الا-کبر جهاد النفس فاشتغلوا بجهاد انفسکم تسعدوا»؛ «بدانید که جهاد اکبر مبارزه با نفس است. پس با هواهای نفسانی تان بجنگید تا نیک بخت شوید.»

رسول الله (ص): «جاهدوا انفسکم علی شهواتکم تحل قلوبکم الحکمه»؛ «با خواهش های نفسانی تان بجنگید تا دل های تان را حکمت فرا گیرد.»

ص: ۳۵۲

امام صادق (ع) فرمودند: «نفس خود را همچون دشمنی دان که با او مبارزه می کنی و امانت و عاریه ای که باید آن را برگردانی، زیرا خداوند تو را طیب نفست قرار داده است و راه سلامت آن را به تو نشان داده و درد و بیماری آن هم برایت روشن شده است و به درمان آن هم راهنمایی شده ای. پس بنگر با نفس خود چه می کنی.»

در حدیث معراج خطاب به پیامبر اکرم (ص) آمده است: «مردم یک بار می میرند، ولی نیکوکاران و آخرت گرایان بر اثر مبارزه با نفس هایشان و مخالفت با خواهش های درونی شان و ستیز با شیطانی که در رگ هایشان جاری است، روزی هفتاد بار می میرند.»

حضرت علی (ع) در نهج البلاغه خطبه ۱۷۶ می فرماید: «المؤمن لا یمسی و لا یصبح الا و نفسه ظنون عنده»؛ «مؤمن خصلتش این است: صبحی را به شام نمی برد و شبی را به صبح نمی آورد مگر اینکه نفسش مورد بدگمانی اوست، همیشه با یک نوع بدگمانی به نفس خود نگاه می کند، مثل آدمی که همسایه خائنی داشته باشد که به او اعتماد ندارد و دائما در فکر این است که این همسایه خیانتی نکند.»

حضرت علی (ع) می گوید: «مؤمن باید همیشه به نفس خودش به چشم یک خائن و کسی که نمی شود به او اعتماد کرد و مورد بدگمانی و بدبینی است نگاه کند.» در حدیث دیگر نفس را به این شکل معرفی کرده اند که: «واجعل نفسک عدوا تجاهده» (وسائل، ۱۲۳ / ۱۱)؛ «به نفست به چشم یک دشمن نگاه کن که با او مبارزه می کنی، همیشه به او بدبین باش.» پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «اعدی عدوک نفسک الی بین جنییک» (محجهاالیضاء، ۶/۵)؛ «نفس تو، دشمن ترین دشمنان توست.»

امیر مؤمنان علی (ع) در دعای صباح چه زیبا می فرماید: «و ان خذلنی نصرک عند محاربه النفس و الشیطان فقد وکلنی خذلانک الی حیث النصب و الحرمان»؛ «اگر به هنگام مبارزه با نفس و شیطان از یاری تو محروم بمانم، این محرومیت مرا به رنج و حرمان می سپارد و امیدی به نجات من نیست.»

علی (ع) می فرماید: «المجاهد من جاهد نفسه»؛ «مجاهد حقیقی کسی است که با هوسهای سرکش نفس بجنگد.» و از امام صادق (ع) نقل شده: «من ملک نفسه اذا رغب، و اذا رهب، و اذا اشتهی، و اذا غضب، و اذا رضی، حرم الله جسده علی النار»؛ «کسی که بر خویشتن در چند حالت مسلط باشد به هنگام تمایل و به هنگام ترس و به هنگام شهوت و به هنگام غضب و به هنگام رضایت و خشنودی از کسی (آنچنان بر اراده خویش مسلط باشد که این امور، او را از فرمان خدا منحرف نسازد) خداوند جسد او را بر آتش حرام می کند.»

علی (ع) در وصیت نامه ای که به فرزند بزرگوارش امام مجتبی (ع) می نویسد، می فرماید:

«اکرم نفسک من کل دنیه و ان ساقطک الی الرغائب فإنک لن تعترض بما تبذل من نفسک عوضاً»؛ «پسرکم! نفس خود را گرامی و محترم بدار از این که به یک پستی دچار بشود، زیرا اگر از نفس خود چیزی را باختی و از دست دادی، دیگر هیچ چیز نمی تواند جای آن را پر کند. اگر بدنت را از دست بدهی جایش پرشدنی است، تا چه رسد که مال و ثروت را از دست بدهی. هر چه را از دست بدهی چیز دیگری می تواند جای آن را پر کند (گفت: آنچه عوض دارد گله ندارد) اما یک چیز است که اگر آن را از دست بدهی دیگر جا پر کن ندارد (و آن نفس خودت است).»، «فانک لن تعترض بما تبذل من نفسک عوضاً»؛ «اگر از خویشتن خود چیزی را از دست بدهی، عوض برایش پیدا نمی کنی.» (نهج البلاغه، نامه ۳۱/۸۶)

همچنین در یکی از خطابه‌هایی که در صفین فرمودند و در نهج البلاغه هم هست، دم از پیروزی و غلبه می‌زند و می‌گوید: اصلاً زندگی که با تو سری خوری و زیر دستی باشد، مردن از آن بهتر است و مردنی که با پیروزی باشد بر چنین زندگی هزاران بار ترجیح دارد. آخرین جمله آن حماسه‌اش این است: «فالموت فی حیوتکم مقهورین و الحیوه فی موتکم قاهرین»؛ «مردن این است که مغلوب و مقهور و تو سری خور دیگران باشید ولو روی زمینه راه بروید و زندگی این است که پیروز باشید ولو زیر خاک باشید.» (نهج البلاغه خطبه ۵۱)

منابع

مرتضی مطهری- فلسفه و اخلاق- صفحه ۱۴۶-۱۴۷ و ۱۵۱

ناصر مکارم شیرازی- تفسیر نمونه جلد ۹- صفحه ۳۷۶-۳۷۷

کلید واژه‌ها

نفس اسلام تقوی گناه حدیث عزت جهاد اکبر

محاسبه نفس از نظر قرآن

نفس انسان گاهی در یک حد پایین است، در آن حد پایین که کار می‌کند، آنجا که تحت فرمان عقل نیست، اسمش می‌شود "نفس اماره". همین نفس در یک درجه بالاتر چشم‌هایش را باز می‌کند و هشیارتر می‌گردد، می‌شود "نفس لوامه" که خودش خودش را ملامت می‌کند. اگر دو تا بود که دیگر ملامت معنی نداشت. خودش کار بدی کرده، بعد خودش خودش را محاکمه می‌کند، در آن واحد خودش می‌شود قاضی، خودش می‌شود مدعی، خودش می‌شود مدعا علیه و علیه خودش حکم صادر می‌کند. محاسبه النفس معنایش همین است. «لا اقسام بیوم القیامه* و لا اقسام بالنفس اللوامه»؛ «نه قسم به روز قیامت و نه قسم به نفس پر حسرت و ملامت» (قیامت/ ۱ و ۲)

ص: ۳۵۵

این را در ردیف قیامت هم ذکر کرده که همان طور که در قیامت خداست که به حساب ها رسیدگی می کند، خداوند به انسان یک درجه ای از روح و روان داده که از خود انسان در دنیا حساب می کشد. «یا ایته‌ا النفس المطمئنه* ارجعی الی ربک»؛ «ای نفس مطمئن به سوی پروردگارت برگرد» (فجر/ ۲۷ و ۲۸) این است که انسان یک شخص واحد و یک شیء واحد است که این پله ها را طی می کند. قرآن کریم می فرماید: «ای صاحبان ایمان و دل های بیدار، تقوا داشته باشید و مراقب خویش باشید که چه پیش می فرستید. باز هم تقوای الهی داشته باشید و بدانید که خدا از همه کارهای شما آگاه است.» (حشر/ ۱۸) این آیه کریمه دستور مراقبت بر خویشتن است.

اعمال انسان به منزله کالا و متاعی در نظر گرفته شده که پیش فرستاده می شود و آدمی خود بعدا به آن متاع ملحق می گردد، مانند کسی که قبل از آنکه به سفری برود کالاها و متاع هایی می فرستد و بعد خودش می رود. آدمی کمتر توجه دارد که متاع سعادت جز عمل چیزی نیست، سرمایه خوشبختی در دنیا و آخرت جز عمل نیک چیزی نیست و چون توجهی به این اصل ندارد خیلی عمل خود را ساده می گیرد، در صورتی که اگر ایمان به آخرت داشته باشیم، باید بدانیم که آخرت صرفا خانه عمل است، خشت و گل و در و دیوار و سقف و ساختمان آن خانه جز عمل چیزی نیست، یعنی همان اعمالی که در دنیا انجام می دهیم اگر نیک باشد در آن جهان به صورت مصالح ساختمان خانه سعادت و به صورت درخت و باغ و نهر جاری تجسم می یابد و اگر خدای ناخواسته ایمان ما به جهان آخرت ضعیف است باز صورت مسئله فرق نمی کند یعنی باز هم باید بدانیم که مهم ترین چیزی که سعادت ما در گرو اوست عمل ماست، متاع اصلی سعادت و شقاوت ما طرز کار و فکر و نیت و اخلاق ماست.

در قدیم علمای اخلاق و مریبان، دستور محاسبه نفس می دادند. محاسبه نفس یعنی از نفس حساب کشیدن که چه کار کردی و چه کار نکردی. چرا فلان جا اینطور کردی و چرا فلان وقت اینطور نکردی؟ مانند یک نفر بازرس و رئیس که مأموری را تحت بازرسی و بازرسی و تحقیق قرار می دهد، اگر عامل احیانا خوب جواب داد و خوب عمل کرده بود پاداش می گیرد و اگر نه توییح می شود و احیانا جریمه می شود و به زندان می افتد و کیفر می بیند. ممکن است کسی چنین تصور کند که محاسبه نفس کار ریاضت کشان و ارباب سیر و سلوک است و اما مردم عادی معنی ندارد که برای خود محاسبه نفس داشته باشند.

این طور تفکر اشتباه است، اولاً قرآن کریم که ابتکار این دستور را کرده و همچنین اولیای دین، این دستور را مخصوص یک دسته معین نکرده اند. در این آیه همه اهل ایمان را مخاطب قرار داده، یعنی اگر کسی ایمان دارد به حساب و کتابی در جهان و به اینکه عمل گم نمی شود باید محاسبه نفس داشته باشد. علی (ع) می فرماید: «از نفس خود حساب بکشید قبل از آنکه از نفس شما حساب بکشند.» مگر در جهان دیگر تنها از ریاضت کشان و ارباب سیر و سلوک حساب می کشند؟! نه، از همه مردم حساب می کشند.

پس هر کس که ذره ای ایمان به عدالت حق و روز جزا و تأثیر اعمال در سرنوشت و سرانجام دارد، باید از نفس خود مراقبت کند و آن را وانگذارد و از آن حساب بکشد. یکی از بزرگترین علمای اخلاق اسلامی می گوید: "بزرگان و گذشتگان صالح ما را عقیده بر آن بود که هر کس اهل محاسبه نفس نیست یا اصلاً به جهان دیگر ایمان ندارد و یا آنکه عقل سلیم ندارد و الا چگونه می شود کسی ایمان و اعتقاد داشته باشد به اصلی که قرآن می گوید اگر به وزن ذره ای انسان عمل نیک یا عمل بد داشته باشد در آن جهان آن عمل را می بیند و به آن ملحق می شود و در عین حال بی حساب کالای عمل را پیش بفرستد و نفهمد چه کرده و چه می کند؟"

پس ما اگر از نظر شرع و دین به این دستور بنگریم می بینیم که عمل مراقبت و محاسبه نفس اختصاص به اشخاص معین و طبقه معین ندارد و اگر هم تنها از نظر عقل بنگریم، باز می بینیم چنین است یعنی می بینیم وظیفه محاسبه نفس یک وظیفه عمومی است. اساسا عمل حساب کشیدن از خود قبل از آنکه یک وظیفه شرعی و دینی باشد، یک وظیفه عقلانی و همگانی است. یک نفر دانشجو باید توجه به اعمال خود داشته باشد و از خود حساب بکشد و ببیند آیا درسهای خود را خوب حاضر کرده و از وقت خود خوب استفاده کرده و می تواند از عهده امتحانات بر آید یا نه؟ یک نفر سیاستمدار که احيانا در کار خود پیشرفتی نمی بیند و یا در موردی شکست می خورد. باید قبل از آنکه دیگران را مسئول بشناسد به فرمان ها و دستورها و کارهای خود رسیدگی کند، شاید علت شکست را در خطاهای خود بیابد.

عالی ترین مظهر عقل و تربیت صحیح، خطایابی از خویشتن است، یعنی انسان بتواند در دریای ژرف افکار و اندیشه ها و تمایلات و افعال و اقوال خود فرو برود و خطاهای خود را بیابد و انگشت روی آنها بگذارد و آنها را از خود دور کند. از بشر انتظار اینکه خطا نکند خطاست. بشر جایز الخطاست، از بشر باید انتظار داشت که خطاهای خود را تکرار نکند، از خطاهای خود استفاده نکند. یعنی چه از خطاهای خود استفاده کند؟ یعنی آنها را بشناسد و مصمم گردد که تکرار نکند. فرق مؤمن و غیر مؤمن در این نیست که این خطا می کند و آن خطا نمی کند، فرق آنها در این است که مؤمن خطای خود را تکرار نمی کند، بیش از یک بار خطا نمی کند، اما غیر مؤمن چندین بار صدمه کاری را می خورد و باز آنقدر بصیرت ندارد که بار دیگر تکرار نکند جمله «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله إن الله خبیر بما تعملون»؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید از (مخالفت) خدا بپرهیزید و هر کس باید بنگرد تا برای فردایش چه چیز از پیش فرستاده و از خدا بپرهیزید که خداوند از آنچه انجام می دهید آگاه است.» (حشر / ۱۸) که می فرماید باید دقت کنید، علمای اخلاق گفته اند مراقبه و محاسبه یعنی همین، مراقبه و محاسبه از همین آیه قرآن در می آید که البته تعبیر محاسبه در احادیث هم زیاد آمده است.

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۶ - صفحه ۱۷۵-۱۷۷

مرتضی مطهری - حکمتها و اندرزها - صفحه ۷۱

مرتضی مطهری - فطرت - صفحه ۲۳۳-۲۳۴

کلید واژه ها

عقل ایمان نفس تقوی آخرت مراقبه عمل صالح

کرامت نفس در احادیث

در اخلاق اسلامی یک موضوع است که می توان آن را پایه و محور همه تعلیمات اخلاقی اسلامی قرار داد. در مآثر اسلامی روی هیچ موضوعی این قدر تکیه نشده است و آن اصل کرامت نفس است. در اسلام به کرامت و عزت نفس، به محترم شمردن نفس بسیار اهمیت داده می شود آن هم با کلمه «نفس» مثل: «اکرم نفسک عن کل دنیه»؛ «نفس خود را از هر پستی گرامی دار». اخلاق و احساس اخلاقی خودش یک دروازه ای است به این که انسان روح مجرد خودش را بشناسد و با شناخت روح مجرد، عالم غیب و ملکوت را آگاه بشود، چون انسان پرتوی است از عالم غیب و ملکوت. از همین جا ریشه احساسات اخلاقی پیدا می شود. انسان چون روح ملکوتی است، جنسش جنس عظمت است، زیرا جنس ملکوت عظمت است. وقتی انسان خود ملکوتی را احساس کند تن به حقارت نمی دهد: «من کرمت علیه نفسه هانت علیه شهواته»؛ «هر کس که کرامت نفس خودش را احساس کند، شهوات در نزد او کوچک و حقیر می شود.» (نهج البلاغه، حکمت ۴۴۹)

انسان وقتی که آن "خود"ش را که از عالم عظمت و عین عظمت است احساس کند، تن به حقارت نمی دهد، مثل یک آدمی که یک تابلوی بسیار عالی، مثلا تابلوی رافائل را می بیند، ارزشش را درک می کند و محال است که بتواند اجازه بدهد که یک کثافت و آلودگی در آن قرار بگیرد، چون عظمت آن را احساس می کند. انسان چون خودش را به علم حضوری درک می کند که از عالم قدرت است، از ضعف و ناتوانی تنفر دارد. یعنی وقتی کرامت نفس خودش را احساس می کند، تن به ضعف و زبونی و عجز نمی دهد. غیبت نمی کند. زیرا بر طبق روایات حس می کند که غیبت، عجز و ناتوانی است. تکبر نمی کند چون می فهمد تکبر ناشی از حقارت نفس است. انسان تا حقارت نفس نداشته باشد تکبر نمی کند. در این خصوص پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «شرف المرء قیامه باللیل و عزه استغناؤه عن الناس»؛ «شرافت مرد، شب زنده داری او و عزتش بی نیازی از مردم است.» یا علی (ع) به یارانش در صفین می فرماید: «الحيوه فی موتکم قاهرین و الموت فی حیوتکم مقهورین»؛ «زندگی در این است که بمیرید اما پیروز، مرگ در این است که بمانید و زبردست.» (خطبه ۵۱). یا امام حسین (ع) می فرماید: «لا أرى الموت الا سعادة، و الحیوه مع الظالمین الا برما»؛ «من مرگ را جز سعادت و زندگی با ستمکاران را جز رنج نمی بینم.» یا می فرماید: «هیئات منا الذله»؛ «ذلت از ساحت ما به دور است.» تکیه بر اهرم حس کرامت و شرافت ذاتی انسان است که در هر انسانی بالفطره وجود دارد.

ابوذر غفاری معروف بود که لقمان اصحاب پیغمبر است و به علاوه پیغمبر اکرم نصایح و مواعظ خیلی خاصی به ابوذر کرده که در کتاب ها هست. کتاب عین الحیات مرحوم مجلسی شرح نصایحی است که پیغمبر اکرم به ابوذر کرده. شخصی بعدها نامه ای نوشت به ابوذر و از این مرد بزرگ خواست که او را نصیحتی کند. ابوذر در جواب چیزی نوشت که او نفهمید. دو مرتبه توضیح خواست. آنچه که ابوذر نوشت این بود که آن چیزی را که از همه بیشتر دوست داری به آن بدی نکن. وقتی نامه به دست طرف رسید، اصلاً نفهمید، گفت: انسان کسی را اگر دوست دارد به او بدی نمی کند، وقتی بچه اش را دوست دارد به او بدی نمی کند، برادرش را دوست دارد به او بدی نمی کند، ولی از طرفی هم می دانست که ابوذر مردی نیست که بخواهد بیهوده حرف زده باشد، لابد یک مقصودی دارد. دو مرتبه از او توضیح خواست، گفت "مقصودت چیست؟ جواب داد که مقصودم خودت هستی، چون عزیزترین کس برای انسان خود انسان است. انسان خودش را از همه بیشتر دوست دارد. مقصودم این بود که به خودت بدی نکن، این گناهانی که تو مرتکب می شوی، کارهای بدی که می کنی، خودت را فراموش کرده ای، نمی دانی که اثر این کارهای بد به خودت بر می گردد. آن آدمی که خودش را فراموش نکرده هرگز کار بد نمی کند زیرا می داند کار بد به خودش بر می گردد. آن آدمی که کار بد می کند خودش را از یاد برده است.

سخن حکیمانه ابوذر ریشه در تعالیم قرآنی دارد، زیرا قرآن کریم می فرماید خودتان را فراموش نکنید: «و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم»؛ «و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به «خود فراموشی» گرفتار کرد، آنها فاسقانند.» (حشر/۱۹) انسان دارای دو "خود" است: خود فردی و شخصی و جزئی، و خود کلی. قرآن می گوید: با یک خود باید مبارزه کرد و خود دیگر را باید محترم و عزیز و مکرم داشت و با مکرم داشتن این خود است که تمام اخلاق مقدسه در انسان زنده می شود و تمام اخلاق رذیله از انسان دور می گردد و اگر این خود کرامت پیدا کرد، شخصیت خودش را بازیافت و در انسان زنده شد، دیگر به انسان اجازه نمی دهد که راستی را رها کند دنبال دروغ برود، امانت را رها کند دنبال خیانت برود، عزت را رها کند دنبال تن به ذلت دادن برود، عفت کلام را رها کند دنبال غیبت کردن برود و امثال این ها.

شرافت انسان به دانش و ایمان و عزت و کرامت نفس اوست و کار از آن جهت مایه شرافت است که وسیله تأمین این کرامت ها و شرافت هاست. انسان، هم سازنده کار است و هم ساخته شده او و این امتیاز، خاص انسان است - که هیچ موجودی دیگر با او در این جهت شریک نیست - و از نوع خاص آفرینش الهی او سرچشمه می گیرد. در بسیاری از تعبیرات اسلامی این حالت غرور یا مناعت و احساس شرافت، تحت عنوان "عزت نفس" بیان شده است. در رأس این ها تعبیر خود قرآن کریم است که تعبیری حماسی است: «و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین»؛ «عزت اختصاصا از آن مؤمنان است» (منافقون / ۸)، یعنی مؤمن باید بداند عزت اختصاصا در انحصار مؤمنان است و اوست که باید عزیز باشد، عزت شایسته اوست و او شایسته عزت است.

این یک نوع توجه دادن به نفس است. حدیثی است نبوی: «اطلبوا الحوائج بعزه الانفس»؛ «اگر حاجتی به دیگران دارید، از آنها بخواهید، ولی با عزت نفس بخواهید»، یعنی برای حاجتی که دارید، خودتان را نزد دیگران پست و ذلیل نکنید، عزتتان را حفظ کنید و در حالی که آن را حفظ می کنید اگر حاجت و نیازی دارید آن را طرح کنید، نیاز خودتان را با قیمت از دست رفتن عزتتان رفع نکنید. جمله معروفی است در نهج البلاغه که حضرت ضمن خطابه ای به اصحابشان می فرماید: «فالموت فی حیاتکم مقهورین و الحیاه فی موتکم قاهرین»؛ «مردن اینست که بمانید ولی مغلوب و مقهور باشید و زندگی این است که بمیرید ولی پیروز باشید.» (نهج البلاغه، خطبه ۵۱)

اینجا اساساً مسئله عزت و قاهریت و سیادت آنقدر ارزش والایی دارد که اصلاً زندگی بدون آن معنی ندارد و اگر باشد مهم نیست که تن انسان روی زمین حرکت کند یا نکند و اگر نباشد حرکت کردن روی زمین حیات نیست. تعبیر دیگر که به مطلب ما نزدیک تر است باز از ایشان است: «الصدق عز و الکذب عجز»؛ «از آن جهت انسان باید راستگو باشد که راستی برای انسان عزت است.» (در اینجا راستی مبنای عزت قرار گرفته) و دروغ گفتن عجز و ناتوانی است، آدم ناتوان دروغ می گوید، آدم قوی که دروغ نمی گوید.

در نهج البلاغه آمده است: «ازری بنفسه من استشعر الطمع»؛ «آن کسی که طمع را شعار خود قرار داده، حقارت به نفس خود وارد کرده است.» (کلمات قصار ۲). اینجا طمع به این جهت محکوم شده است که انسان را خوار می کند. مبنای این خلق پلید، حقارت نفس ذکر شده «و رضی بالذل من کشف عن ضره»؛ «و کسی که گرفتاری های خویش را آشکار کند، به خواری خویش راضی گشته است.»

شرعاً مکروه است که انسان اگر گرفتاری و ابتلایی دارد پیش هر کس که رسید بگوید، چون این امر آدمی را حقیر می کند جمله: «و رضی بالذل من کشف عن ضره»؛ «آنکه درد و رنج و ناراحتی خود را جلوی مردم بازگو می کند به ذلت تن داده.»، «و هانت علیه نفسه من امر علیها لسانه»؛ «هر کس شهواتش را بر خود حکومت دهد، نفسش را در مقابل خود خوار کرده.» این جمله خیلی پرمعنی است. جمله دیگری در نهج البلاغه هست: «المنیه و لا-الدنیه»؛ «مرگ و نه پستی»، «و التقلل و لا التوسل»؛ «فناعت به کم آری، ولی دست نیاز به سوی دیگری نه.» (حکمت ۳۹۶) باز همان روح عزت نفس موج می زند.

انسان چرا دست پیش دیگران دراز کند؟! به کم می سازم و دست پیش دیگران دراز نمی کنم. سعدی داستانی در بوستان دارد که آن را از عارفی نقل می کند، ولی این داستان، حدیث است که حضرت امیر از جلوی دکان قصابی می گذشتند، قصاب گفت: گوشت های خوبی آورده ام، حضرت فرمودند: الان پول ندارم که بخرم، گفت: من صبر می کنم، حضرت فرمودند: من به شکم می گویم که صبر کند.

حدیث دیگری است از حضرت صادق (ع) در تحف العقول که این نیز مربوط به معاشرت است، می فرماید: «و لا تکن فظا غلیظا یکره الناس قریبک»؛ «تندخو و بد برخورد مباش که مردم نخواهند با تو معاشرت کنند.»، «و لا تکن واهنا یحقرک من عرفک»؛ «و خودت را آنقدر شل و پست نگیر که هر کس تو را می شناسد تحقیرت کند.» نه فظ غلیظ باش و نه واهن. ابن ابی الحدید از یکی از مشاهیر صوفیه نقل کرده بود که من در سه موقع چقدر خوشحال شدم، یکی مثلا اینکه در کشتی بودیم و دنبال یک مسخره می گشتند که مسخره اش کنند، مرا پیدا کردند. چون احساس کردم که هیچکس در نظر اینها از من پست تر نیست، خیلی خوشحال شدم. این برخلاف گفته اسلام است.

اینکه انسان در روح خود متواضع باشد، غیر از این است که خود را در نظر مردم، پست قرار دهد. امام صادق (ع) حدیثی نقل می کند که امیرالمؤمنین همیشه می فرمود: «لیجتمع فی قلبک الافتقار الی الناس و الاستغناء عنهم»؛ «همیشه در قلب خود دو حس متضاد را با هم داشته باش، همیشه احساس کن که به مردم نیازمندی، یعنی مانند یک نیازمند با مردم رفتار کن و همیشه احساس کن که از مردم بی نیازی و مانند یک بی نیاز و بی اعتنا با مردم رفتار کن.» اما این امر در آن واحد نسبت به یک چیز که نمی شود، لابد نسبت به دو چیز است.

خودشان توضیح می دهند: «فیکون افتقارک الیهم فی لین کلامک و حسن بشرک»؛ «اما آن مرحله ای که باید مانند یک نیازمند رفتار کنی، در نرمی سخنت است و در حسن سیرت و تواضع و ابتدا به سلام»، «و یکون استغناءک عنهم فی نزاهه عرضک و بقاء عزک»؛ «و آن مرحله ای که باید بی نیاز باشی و جای تواضع نیست. حفظ آبرو و بقای عزت توست.» آنجا که پای حیثیت و شرف در میان است، آنجا که دیدی که اگر بخواهی ذره ای نرمش نشان دهی، عرض و آبرو و عزت خودت را از دست می دهی، دیگر جای این نیست که رفتار یک نیازمند را داشته باشی، بلکه باید رفتار یک بی اعتنا و بی نیاز را داشته باشی.

بعضی تعبیرات تحت عنوان "علو" است، باز مثل تعبیر خود قرآن: «و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین» (آل عمران/۱۳۹)؛ «سست نشوید، محزون هم نباشید، اگر مؤمن باشید شما برتر از همه خواهید بود.» مسئله علو و دعوت به آن است. تعبیر دیگر، تعبیر قوت و نیرومندی است، از نوع بازگشت به نفس است ولی به شکل احساس قدرت در خود. حدیثی از حضرت امام حسین است که «الصدق عز و الکذب عجز»؛ «دروغ گفتن از زبونی است، آدم نیرومند هرگز دروغ نمی گوید.» این، متوجه کردن به این نکته است که انسان باید در خود احساس نیرو کند و هم اینکه دروغ و غیبت و از این قبیل، از زبونی است، کما اینکه حدیثی در باب غیبت داریم که «الغیبه جهد العاجز»؛ «غیبت کردن منتهای کوشش ناتوان است»، یک آدم نیرومند به خود اجازه نمی دهد که پشت سر مردم حرف بزند. در حدیث دیگری هست: «لیکن طلبک للمعیشه فوق کسب المضیع»؛ «دنبال روزی باش، ولی دنبال روزی رفتن تو، از حد کسانی که خود را تزیین می کنند بالاتر باشد.» «ترفع نفسک عن منزله الواهن الضعیف»؛ «نفس خود را برتر بگیر از اینکه در مظهر افراد سست و ضعیف در آیی.» می گوید انسان باید خودش به دنبال روزی خود باشد. در اینجا مسئله لزوم رفتن دنبال معیشت، از جنبه اخلاقی روی پایه قوت گذاشته شده و نرفتن که مطرود و محکوم است به اعتبار ضعف و ناتوانی دانسته شده است.

مرتضی مطهری - جامعه و تاریخ - صفحه ۱۰۳-۱۰۱ و ۲۲۶

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۱۵۹-۱۵۸، و ۱۸۳-۱۸۴ و ۱۶۶ و ۱۴۸-۱۴۹

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۲۱۵-۲۱۶

مرتضی مطهری - تعلیم و تربیت در اسلام - صفحه ۲۱۶-۲۰۹

کلید واژه ها

ایمان اسلام اخلاق انسان کرامت نفس صداقت فروتنی

رابطه درجه تجرد نفس و ادراک زمان

براساس نظریه صدرالمتالهین (ملاصدرا)

نفس ناطقه انسان در اثر حرکت جوهریه، از عالم جسم و طبع و زمان ارتقاء می یابد و چون به مرحله تجرد برسد دیگر برای او تدریج و تجدد و تغییر مفهومی ندارد؛ او محیط بر جسم و بر حرکت و زمان و عالم ملک است و بناء علیهذا ممکن است سالیان متمادی بلکه هزاران سال و میلیون ها سال بگذرد و آن ابداء ادراک تغییر و تدریج نکند، بلکه پیوسته خود را در عالم ثابتات، ثابت می نگرد.

به خلاف افرادی که به مرحله تجرد نفسی نرسیده اند، آنها در عالم حرکت و تدریج زندگی می کنند و با حرکت جوهری این عالم، ذات خود را که نیز جزیی از جوهر این عالم است متحرک می یابند و مقدار زمان را که مقدر و معین این حرکت است به خوبی ادراک می کنند. ولی در اینجا مسئله ای هست که بسیار شایان توجه است و آن اینکه حصول تجرد، امری نسبی است و متدرجا برای انسان پیدا می شود و بنابراین ممکن است کسی خود را در اثر حرکت جوهریه در ذات او، به کمال صوری و برزخی رسانده باشد و هنوز تجرد نفسی و روحی برای او پیدا نشده باشد و در این صورت به کمال نسبی رسیده است، نه به تجرد مطلق و زمان را او نیز ادراک می کند نه به نحوه ادراک مردم عادی و معمولی، بلکه بسیار زود گذر و سریع الزوال و بسیاری از افرادی که از عالم مثال و برزخ هم در آستانه عبور به عالم نفس هستند، آنان گذران زمان را اجمالا ادراک می کنند ولی بسیار سریع و تند و ما برای این مطلب نمونه های بسیاری را در این عالم مشاهده می کنیم:

۱ انسان که به خواب می رود تدریج حرکت زمانی را بسیار کوتاه ادراک می کند. غالب قریب به اتفاق افراد مردم در عالم خواب، مقدار ساعات خواب را نمی فهمند و نمی دانند و چه بسا از خواب که بیدار می شوند از روی ساعت و یا سایه آفتاب، مقدار خواب خود را تعیین می کنند.

۲ انسانی که بیهوش می شود و یا غش می کند و در نتیجه مشاعر او از ادراک طی زمان می ایستد، ابدًا درازای مدت بیهوشی و غش را نمی داند. ممکن است روزها و بلکه ماه ها و برای بعضی اتفاق افتاده است که سال ها بیهوش بوده اند و این مدت بسیار طولانی حتی برای آنان به اندازه یک دقیقه هم نمود نکرده است.

۳ اطفالی که تازه از مادر متولد می شوند، تا مدتی ادراک گذران زمان را ندارند، چون هنوز مشاعرشان نسبت به ادراکات عالم کثرت خفته است.

۴ چه بسا افرادی که در شدت سرور و بهجت به سر می برند و در عالمی از التذاذ غوطه می خورند که ابدًا گذشت زمان را نمی فهمند و چه بسیار افرادی که از شدت غصه و اندوه نیز مشاعرشان نسبت به ادراک کثرات این عالم پایین می آید و ادراک گذشت زمان را نمی کنند، یا بسیار کم و کوتاه ادراک می کنند.

۵ افرادی چون انبیای الهی که وحی بر آن ها نازل می شود، در آن حالات مخصوص ادراک زمان نمی کنند.

۶ هر وقت نفس کمال توجه به چیزی یا کسی را بنماید، بطوری که از غیر او غافل شود، زمان را و تدریج آن را نمی فهمد. چون افرادی از اولیای خدا که با حضرتش باب راز و نیاز و مناجات را گشوده اند، یا شخصی که برای اختراعی یا اکتشافی و یا حل مسئله فکری و علمی، چنان متوغل می شود و در آن مطلب فرو می رود که از عالم طبیعت انصراف حاصل می کند.

دیگر از اموری که می توان از این قبیل دانست، یکی موت ارادی است و یکی خواب مغناطیسی که آنرا منیتسم گویند، گرچه این قسم از خواب مشروع نیست و یکی طی الزمان است، اگر واقعیت و حقیقتی داشته باشد. طی الارض عبارت است از پیمودن مسافت های دور و دراز را در زمان بسیار اندک و این امری است مشهور و معروف در نزد اولیای خدا و ائمه طاهرین علیهم السلام. همچنان که حضرت امیرالمؤمنین (ع) در شبی که سلمان فارسی در مداین بغداد رحلت کرد، از مدینه منوره به مداین آمدند و در همان شب بدن سلمان را تجهیز و تدفین نموده و به مدینه مراجعت کردند و حضرت جواد الائمه امام محمدتقی (ع) در هنگام شهادت پدر گرامی اش حضرت امام علی بن موسی الرضا (ع) از مدینه به طوس آمدند و از در بسته وارد منزل شدند و پس از تجهیز پدر از تکفین و تغسیل و صلوه و تدفین، به مدینه برگشتند و حضرت سجاد امام زین العابدین (ع) در وقت دفن ابدان مطهره شهدای واقعه کربلا- و مراسم تدفین پیکر حضرت ابا عبدالله الحسین (ع) از کوفه به کربلا آمدند و خود بر پیکر پدر مکرم خود نماز گزارند و دفن کردند و مواضع قبر سایر شهدا را معین نمودند. اما طی الزمان یعنی زمان های بسیار طولانی را در لحظاتی کوتاه انسان بپیماید. مثلاً در چند لحظه از اول ماه محرم الحرام داخل در اول ماه صفر المظفر گردد. بنده تا به حال در کتابی به این قسم از پیمودن زمان برخوردار نشده ام و میان علما و بزرگان از اهل کمال نیز مشهور و معروف نیست اما در نجف اشرف از یک مرد عرب که سالک راه خدا بود و حقا مردی وارسته و شوریده و صادق بود شنیدم که می گفت: من در آن اوقاتی که در عوالم تحیر بسر می بردم، یک ماه بلکه بیشتر از آن از ما گذشت که من نه خودم و نه عیالم هیچ قوت لایموتی (هیچ چیز مختصر از غذا و طعام برای ادامه زندگی) نداشتیم و ابدان این گذشت زمان را حس نکردیم و خود و تمام فرزندانم و عیالم در حالت عادی و سرور بودیم و عیالاتم از این گذشت زمان ابدان مطلع نشدند و تا به حال هم من به آنها نگفته ام و غیر از این موارد نیز نمونه های دیگری هست و ما برای شاهد مطلب به همین مقدار اکتفا نمودیم.

و به عکس چون انسان به عالم کثرت توجه کند، تدریج و حرکت زمانی را خوب ادراک می کند و هر چه پایه و درجه توجهش زیاده گردد، مرور زمان را بهتر ادراک می کند. از ساعت ها به دقیقه ها و از دقیقه ها به ثانیه ها و چه بسا پایین تر از آن و چه بسا گذشت یک ثانیه برای او بسیار روشن و مشهود است. افرادی که در انتظار به سر می برند و برای مطلوبی در ترقب هستند، امتداد زمان را خوب ادراک می نمایند و برای آنها زمان طولانی به نظر می رسد. شخصی را که بازداشت کرده اند و می خواهند محاکمه کنند، ساعت زمان برای او شدید است. شخص محکومی را که بخواهند حد بر او جاری کنند و یا مثلا قصاص نمایند یا اعدام کنند، زمان در نزد او بسیار طولانی به نظر می رسد؛ یک دقیقه آن حکم یک ساعت و یک ساعت آن حکم یک روز و چه بسا حکم یک ماه و یک سال را دارد و چه بسا آن قدر سنگین و طولانی به نظر می رسد مثل آن که عمری را گذرانیده است.

عاشقی که در فراق معشوق می سوزد و محترق می شود و محبی که در فراق محبوب به سر می برد، چنان ساعات و دقائق برای او کند و بطی می گذرد که هر دقیقه گویی زمانی مدید است، پیوسته در آتش فراق گداخته می گردد و زمان درازی را ادراک می کند. مادری که در انتظار فرزند گمشده خود پیوسته در ترقب است و پیوسته نگاه به در خانه می کند که کی طفل او را می آورند، برای او امتداد زمان طولانی است. همواره نگاه به ساعت می کند و می گوید: عجب است هنوز بچه مرا نیاورده اند؟ گفته اند یک ساعت دیگر می آورند، آیا یک ساعت شده است، یا گذشته است؟ در حالی که هنوز پنج دقیقه هم نگذشته است. می گوید: ببینید شاید ساعت خراب شده و از کار افتاده و خوابیده است. کسی را که می خواهند تفتیش کنند در گمرک و یا در محل دیگری و یا در زندان محبوس می کنند، زمان برای آنها بسیار دراز است. و این مسئله به قدری روشن و واضح است که در ادبیات هر زبان در اشعار غزل آمیز آن، داستان هایی از فراق محبوب و طول کشیدن زمان هجران آورده اند و هجران را به شب یلدا تشبیه کرده اند و با انحای مختلف از تشبیهات و استعارات و کنایات، این معنی را در قالب های نظم و نثر آورده اند.

کلید واژه ها

کمال برزخ نفس ناطقه زمان طی الارض

چند برابر شدن درک لذات و آلام پس از مرگ

حکما و فلاسفه معتقدند که بدن برای نفس و روح انسان مانع از درک لذات و آلام به طور واقعی است، چون تا وقتی که انسان در این دنیا هست، با این بدن کار می کند و نفس اشتغال تدبیری به این بدن دارد، زیرا نفس و روح و آن قوه حیاتی است که مدبر بدن است و بدن را تدبیر می کند، یعنی تمام جهازات حیاتی ولو این که انسان غافل از آن باشد، توسط نفس تدبیر می شود.

خیال نکنید آنچه که نفس تدبیر می کند باید با یک اراده ظاهر باشد، می گویند اراده او یک شکل خاصی است، به اصطلاح امروز در آن شعور مخفی کارفرماست. اگر خون در قلب ما دائما حرکت می کند و قلب دائما در حال ضربان است تحت تدبیر نفس است، اگر ریه حرکت می کند همین جور. جزئی ترین کارهایی که در بدن رخ می دهد تحت تدبیر نفس و روح انسان است. خصلت نفس - نفوس ضعیف بالخصوص - این است که در وقتی که مشغول تدبیر چیزی هست از چیز دیگر غافل می شود.

با یک مثال این مطلب را روشن بکنم: می گویند در وقتی که شما تازه غذا خورده اید مطالعه نکنید بلکه هیچ کار فکری انجام ندهید، استراحت کنید، چرا؟ برای اینکه این نیروی حیاتی نفس - هر چه می خواهید اسمش را بگذارید - الآن که شما غذا خوردید تمام توجهش به این غذا و دستگاه هاضمه است و فعالیتش روی دستگاه هاضمه است که این غذای جدیدی را که آمده به نحو احسن هضم ببرد.

همین قدر که شما یک کتاب جلوی خودتان گذاشتید و مطالعه کردید، قسمتی از نیرو برای حل کردن مسایل و مشکلات آن در مغز متمرکز می شود، نیرویش تقسیم می شود و از قدرتش برای این که غذا را خوب هضم ببرد کاسته می شود و لهذا در آن وقت، هم مطالعاتتان ضعیف و ناقص می شود و هم غذا خوب هضم نمی شود. اگر شما در آن وقت به کار فکری بپردازید غذایتان خوب هضم نمی شود با این که کار فکری به مغز مربوط است و غذا به جهاز هاضمه، معده و روده مربوط است. این ها همه در یک دستگاه است.

حکمای الهی معتقدند که نفس انسان مادامی که در دنیا هست نه می تواند لذت و بهجت های معنوی را در حدی که هست درک کند چون همان توجهش به بدن گویی یک حالت تخدیری در او ایجاد می کند، کاملاً باید از بدن آزاد باشد تا آن لذت و بهجت معنوی را در آن حد خودش درک بکند و نه می تواند آلام معنوی و روحی را در حدی که هست درک بکند، باز به واسطه همین اشتغال به بدن. آنها معتقدند همین قدر که انسان می میرد و روح انسان از این اشتغال تدبیری آزاد می شود، به باطن ذات خودش مراجعه می کند، یعنی او هست و باطن ذات خودش. اگر ملکاتی که کسب کرده است ملکات فاضله باشد، خصلت هایی که به دست آورده است خصلت های عالی و روحانی و معنوی باشد، برای او بهجتی دست می دهد.

مثلاً وقتی که به برزخ منتقل می شود اگر آن قسمت برزخش باغی از باغ های بهشت باشد («القبر اما روضه من ریاض الجنه او حفره من حفر النیران؛ قبر باغی از باغ های بهشت و یا گودالی از گودال های آتش است») به او لذت و بهجتی دست می دهد که نمونه اش را در دنیا هرگز احساس نکرده و نمی توانسته احساس کند و محال بوده که او در این دنیا احساس نماید و اما اگر برعکس، به عذاب های خودش، به آن ملکات پست و عقده ها و کینه ها و کبرها و حسدها و عنادها و شرک ها برگردد آن وقت یک درد و المی احساس می کند که هرگز نمونه اش را در دنیا احساس نکرده است.

حال، آدمی که در همین دنیا که هنوز حالت روح حالت تخدیری است - چون حالت تدبیر است و این مساوی است با نوعی تخدیر از نظر امور روحی و معنوی - حالت عقده ها و کینه ها و عنادهایی که با حق و حقیقت پیدا می کند به این حد رسیده که می گوید: خدایا من تاب دیدنش را ندارم، این بدبخت خیال می کند اگر مرد راحت می شود، نمی داند اگر بمیرد به صد هزار برابر همان می رسد.

به علامه این حالتی که تو الآن داری که می خواهی فرار کنی، از خودت داری فرار می کنی. تو خیال کرده ای از خودت می توانی فرار کنی؟! این است که شما می بینید این عذاب هایی که قرآن برای چنین اشخاصی در قیامت و در برزخ بیان می کند، امروز برای ما غیر قابل تصور است، در صورتی که حق مطلب همین است و این حقیقتی است و غیر از این نمی تواند باشد.

عرض کردم انسان در این دنیا هرگز لذت و بهجت معنوی را در آن حدی که هست نمی تواند درک کند و همچنین عذاب را. حال، افرادی در همین دنیا به حدی رسیده اند که دیگر از قید بدن در هر شکل آزادند و حتی قدرت خلع بدن پیدا می کنند یعنی می توانند در حالی که زنده هستند این بدن را مثل یک لباس از خودشان بکنند و دوباره همین بدن را داشته باشند. این گونه افراد - چون تا حد زیادی می توانند روح را از بدن آزاد کنند - در همین دنیا می توانند لذت های روحی و معنوی را اگر نگوئیم در اوج همان حدی که هست ولی قریب به آن حد، احساس کنند و یا عذاب های روحی و معنوی را.

جوانی بود خیلی خوب و پاک و من به او اعتقاد و ایمان داشتم. نماز خواندن ها و حالت هایش را دیده بودم. گاهی برای من حالات خودش را نقل می کرد. می گفت گاهی در نماز، در مناجات و در سحرها یک حالتی دست می دهد و گاهی این حالات قطع می شود. می گفت آن حالت آنقدر لذیذ است و آنقدر جاذبه دارد که اگر چند ثانیه قطع بشود من جهنم را احساس می کنم، در صورتی که همیشه از ما قطع شده، هیچ وقت احساس نمی کنیم و اگر آن حالت مثلا ده دقیقه طول بکشد، دیگر قابل تحمل نیست، یعنی انسان می میرد.

«اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجاره من السماء»؛ «پروردگارا! اگر این (کتاب) حق و از سوی توست، بر ما از آسمان سنگی ببار» (انفال/۳۲). ببینید عناد، بشر را به چه حالتی درآورده! او الآن دچار چه عنادی است و تا چه حد عناد است! آنوقت آن دنیای دیگرش که از تعلق به بدن و از این تخدیر آزاد می شود چه خواهد بود!

داستانی نقل شده که زمانی مردی (یا زنی) اهل سبا یعنی از یمن پیش معاویه آمده بود و معاویه - که یک آدم خاصی بود، به افراد گوشه می زد، کنایه می گفت و مردم را به حرف درمی آورد - به او گفت شما یمنی ها چه مردم پستی هستید که یک زن را پادشاه خودتان قرار داده اید! (اشاره کرد به داستان ملکه سبا) او گفت: ما هیچ وقت از شما قریشی ها پست تر نیستیم که گفتید: اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجاره من السماء ...

کلید واژه ها

بهشت قیامت روح برزخ عذاب الهی پاداش الهی دوزخ

جسم برزخی

علمای قدیم در جاهایی به جسم نامحسوس برخوردار کرده بودند ولی قادر به فهم آن نبودند. این را هم باز ملاصدرا اثبات کرد و یک مقدماتش را شیخ اشراق و دیگران اثبات کردند و قبل از همه این ها در روایات اشاره به این مطلب آمده بود و آن مسئله جسم برزخی است. جسم برزخی خودش یک حقیقت است. الآن همین جا هر کدام ما که نشسته ایم جسم برزخی هم داریم ولی اکنون ما با این چشم دنیایی نمی توانیم ببینیم. ما در یک شرایط خاصی ممکن است همان جسم برزخی خودمان را ببینیم در حالی که جدا از جسم مادی ماست. این افرادی که در اثر عبادت و ریاضت می توانند بدن مادی خود را خلع کنند و کنار بیندازند، بعد خودش را با آن جسم برزخی اش کاملاً می بیند، این بدنش را هم می بیند.

آقای طباطبایی ما نقل می کردند و در جایی نوشته اند که استادشان آقای قاضی که مرد بسیار بزرگواری بوده - البته به ایشان که شاگردش بوده گفته است، این حرف ها را به هر کس که نمی گویند - گفته بود یک وقتی که خودم را در حال خلع بدن دیدم، این بدنم را نگاه کردم، در مقابل خودم بودم، دقت کردم دیدم که یک خال کوچکی اینجا هست. من تا آن وقت اصلاً این خال را ندیده بودم، یعنی در آینه که نگاه کرده بودم به عمرم متوجه این خال نشده بودم. در آن حال که خودم را دیدم متوجه وجود چنین خالی - که قدری کمرنگ بوده - در بدن خودم شدم.

الآن در مسئله ارواح - که امروز مسئله مهمی در دنیاست - نمی شود این ها را یک امر کوچکی گرفت. مسئله مشاهده ارواح، خودش یک حقیقتی است. در درجه اول اولیای دین این مطلب را گفته اند.

امیرالمؤمنین (ع) وقتی که به وادی السلام نجف تشریف بردند خواستند اندکی بنشینند. برخی گفتند فرش بیاورید. فرمود: نه، روی زمین می نشینیم. بعد فرمود: شما چه می دانید! الآن اینجا غلغله ارواح است، شما خیال کرده اید که چیزی نیست؟! آن ارواح وقتی که در این عالم ظاهر می شوند با یک جسم ظاهر می شوند.

حتی در وقتی که انسان در خواب خودش را می بیند که حرکت می کند، این اشتباه است که بگوییم خیال می کند همین بدن است که حرکت کرده، خیال است. اما نظر این که واقعا یک بدنی را در حال تحرک می بیند، خیال نیست واقعیت است. خیال می کند آن بدنی که در حال حرکت است همین بدنی است که خوابیده، در حالی که آن بدنی که خوابیده، همین جا خوابیده، روح با یک بدن دیگر در حال حرکت است.

این قدر این مسئله در عالم شواهد دارد که الی ماشاءالله. اولاً - یک مطلبی را همین قدر که قرآن گفت هست ما می گوئیم هست، یعنی بهترین دلیل برای ما خود قرآن است. همین قدر که قرآن گفت "جن" موجودی است که ماده حیاتی او آتش است و موجودی است زنده و دارای مرگ و حیات و بعث و حشر و موجودی است مکلف مانند انسان و موجودی است که مانند انسان افراد مؤمن و افراد غیر مؤمن دارد و موجودی است که زن و مرد دارد، توالد و تناسل دارد، ولی دیده نمی شود، برای ما کافی است چون قرآن گفته است. ولی افرادی که به نظرشان کمی عجیب می آید و حس و محسوسی هستند، می گویند مگر آدم چیزی را که به چشم خودش ندیده می تواند قبول کند؟

خیلی حماقت است که انسان بگوید من فقط هر چه را به چشمم می بینم، وجودش را قبول دارم، هر چه را ندیدم چون من نمی بینم پس وجود ندارد. خیلی حرف عجیبی است! الآن ما دارای چند حس هستیم؟ پنج حس: حس باصره (دیدن)، شامه (بوییدن)، لامسه (لمس کردن)، سامعه (شنیدن)، ذائقه (چشیدن). اگر ما به جای پنج حس از اول چهار حس می داشتیم، لامسه و ذائقه و شامه و سامعه داشتیم باصره نمی داشتیم، قضاوت ما درباره عالم چه بود؟ می گفتیم عالم همین مجموع شنیدنی ها و بوییدنی ها و چشیدنی ها و بساویدنی ها یعنی لمس کردنی هاست.

اصلا آیا می توانستیم فرض کنیم که دیدنی های مثل رنگ و شکل هم در عالم واقعیتی دارد؟ امکان نداشت. ما پنج حس داریم. این پنج حس پنج روزه است در وجود ما که ما با این پنج روزه با پنج بخش از عالم ارتباط داریم، از کجا «معلوم چنین نباشد که» اگر به جای پنج روزه پنجاه روزه (پنجاه حس) در وجود ما برقرار کرده بودند، چهل و پنج نوع موجودات دیگر پیدا می کردیم مثل این پنج نوع که تا حالا پیدا کرده ایم؟

این که کسی بگوید چون من فلان چیز را به چشم خودم نمی بینم وجود ندارد، جز حماقت چیزی نیست. تازه ملک و همچنین جن ممکن است هر کدام انواع زیادی داشته باشند. شاید هزار نوع جن وجود داشته باشد، یعنی هزار نوع موجودهایی که ما آنها را فقط به نام جن و پوشیده می شناسیم. شاید آنها خودشان هزار نوع «پوشیده» باشند، یعنی اگر ما یک حس داشته باشیم و یک نوع آنها را درک کنیم ۹۹۹ نوع دیگرش را درک نکنیم، چون ۹۹۹ حس دیگر باید داشته باشیم تا آنها را درک کنیم.

اینها را که عرض کردم برای این است که به این مطلب توجه داشته باشیم که این حرف لااقل در امروز دیگر نباید مطرح باشد که هر چیزی باید جسم باشد و هر جسمی باید دیدنی باشد، پس هر چه دیدنی نیست جسم نیست و هر چه جسم نیست چیز نیست و وجود ندارد پس هر چه دیدنی نیست وجود ندارد، جن که دیدنی نیست پس وجود ندارد! اولاً- هر چیزی جسم نیست، اجسام، بخشی از عالم هستی را تشکیل می دهند. تازه هر جسمی برای بشر دیدنی نیست. برای بشر جسم های سه بعدی، آن هم در یک حد معینی، دیدنی است، جسم هم اگر از یک حد معین کوچک تر باشد بشر آن را نمی بیند. میکروب ها جسمند ولی بشر آن ها را نمی بیند مگر با چشم مسلح.

بنابراین ما نمی توانیم بهانه ای، نه تنها برای انکار بلکه برای شبهه نیز، داشته باشیم. این ها موجوداتی هستند جاندار شبیه جاننداری انسان. نمی گویم جان اند مثل ملک. ملک را باید گفت فقط جان است، یعنی جاندار نیست، جسم نیست که جان داشته باشد، ولی جن مانند انسان جاندار است، جسم جاندار است.

منابع

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن جلد ۹- صفحه ۱۹۱-۱۹۴

کلید واژه ها

روح انسان جسم فرشتگان جن خواب دنیا

حکایت تعلیم و تکمیل پیرمرد و مستضعف سنی در عالم برزخ

افرادی که نفوس آنها به مقام فعلیت خود نرسیده و ناقص از دنیا رفته اند، باید در برزخ تکمیل و پس از آن به قیامت انفسیه حضور یابند. داستانی را حضرت سیدنا الاعظم و استادنا الاکرم علامه طباطبایی نقل می فرمودند که بسیار شایان توجه است. فرمودند: در کربلا واعظی بود به نام سیدجواد از اهل کربلا و لذا او را سیدجواد کربلایی می گفتند. او ساکن کربلا بود ولی در ایام محرم و عزا می رفت در اطراف، در نواحی و قصبات دور دست تبلیغ می کرد، نماز جماعت می خواند، روضه می خواند و مسئله می گفت و سپس به کربلا مراجعت می نمود.

ص: ۳۷۶

یک مرتبه گذرش افتاد به قصبه ای که همه آنها سنی مذهب بودند و در آنجا برخورد کرد با پیرمردی محاسن سفید و نورانی و چون دید سنی است، از در صحبت و مذاکره وارد شد، دید الآن نمی تواند تشیع را به او بفهماند؛ چون این مرد ساده لوح و پاک دل چنان قلبش از محبت افرادی که غصب مقام خلافت را نمودند سرشار است که آمادگی ندارد و شاید ارایه مطلب نتیجه معکوس داشته باشد.

تا در یک روز که با آن پیرمرد تکلم می نمود از او پرسید: شیخ شما کیست؟ (شیخ در نزد مردم عادی عرب، بزرگ و رئیس قبیله را گویند) و سیدجواد می خواست با این سؤال کم کم راه مذاکره را با او باز کند تا به تدریج ایمان در دل او پیدا شده و او را شیعه نماید. پیرمرد در پاسخ گفت: شیخ ما یک مرد قدرتمندی است که چندین خان ضیافت دارد، چقدر گوسفند دارد، چقدر شتر دارد، چهار هزار نفر تیرانداز دارد، چقدر عشیره و قبیله دارد. سیدجواد گفت: به به از شیخ شما، چقدر مرد متمکن و قدرتمندی است.

بعد از این مذاکرات پیرمرد رو کرد به سیدجواد و گفت: شیخ شما کیست؟ گفت: شیخ ما یک آقای است که هر کس هر حاجتی داشته باشد بر آورده می کند؛ اگر در مشرق عالم باشی و او در مغرب عالم و یا در مغرب عالم باشی و او در مشرق عالم، اگر گرفتاری و پریشانی برای تو پیش آید، اسم او را ببری و او را صدا کنی، فوراً به سراغ تو می آید و رفع مشکل از تو می کند.

پیرمرد گفت: به به عجب شیخی است! شیخ خوب است این طور باشد، اسمش چیست؟ سیدجواد گفت: شیخ علی. دیگر در این باره سخنی به میان نرفت مجلس متفرق شد و از هم جدا شدند و سیدجواد هم به کربلا آمد. اما آن پیرمرد از شیخ علی خیلی خوشش آمده بود و بسیار در اندیشه او بود. تا پس از مدت زمانی که سیدجواد به آن قریه آمد، با عشق و علاقه فراوانی که مذاکره را به پایان برساند و شیخ را شیعه کند، با خود می گفت: ما در آن روز سنگ زیر بنا را گذاشتیم و حالا بنا را تمام می کنیم، ما در آن روز نامی از شیخ علی بردیم و امروز شیخ علی را معرفی می کنیم و پیرمرد روشندل را به مقام مقدس ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) رهبری می نمایم.

چون وارد قریه شد و از آن پیرمرد پرسش کرد، گفتند: از دار دنیا رفته است. خیلی متأثر شد، با خود گفت: عجب پیرمردی! ما در او دل بسته بودیم که او را به ولایت آشنا کنیم. حیف، از دنیا رفت بدون ولایت، ما می خواستیم کاری انجام دهیم و پیرمرد را دستگیری کنیم، چون معلوم بود که اهل عناد و دشمنی نیست، القانات و تبلیغات سوء، پیرمرد را از گرایش به ولایت محروم نموده است. بسیار فوت او در من اثر کرد و به شدت متأثر شدم. به دیدن فرزندانش رفتم و به آنها تسلیت گفتم و تقاضا کردم مرا سر قبر او برند. فرزندانش مرا بر سر تربت او بردند و گفتم: خدایا ما در این پیرمرد امید داشتیم چرا او را از دنیا بردی؟ خیلی به آستانه تشیع نزدیک بود، افسوس که ناقص و محروم از دنیا رفت.

از سر تربت پیرمرد بازگشتیم و با فرزندان به منزل پیرمرد آمدیم. من شب را در همان جا استراحت کردم، چون خوابیدم، در عالم رؤیا دیدم دری است وارد شدم، دیدم دالان طولی است و در یک طرف این دالان نیمکتی است بلند، و در روی آن دو نفر نشسته اند و آن پیرمرد سنی نیز در مقابل آن هاست. پس از ورود، سلام کردم و احوالپرسی کردم، دیدم در انتهای دالان دری است شیشه ای و از پشت آن باغی بزرگ دیده می شد. من از پیرمرد پرسیدم: اینجا کجاست؟ گفت: اینجا عالم قبر من است، عالم برزخ من است و این باغی که در انتهای دالان است متعلق به من و قیامت من است. گفتم: چرا در آن باغ نرفتی؟ گفت: هنوز موقعش نرسیده است؛ اول باید این دالان طی شود و سپس در آن باغ رفت.

گفتم: چرا طی نمی کنی و نمی روی؟ گفت: این دو نفر معلم من هستند. این دو، دو فرشته آسمانیند، آمده اند مرا تعلیم ولایت کنند، وقتی ولایتم کامل شد می روم؛ آقا سیدجواد! گفتم و نگفتمی (یعنی گفتمی که شیخ ما که اگر از مشرق یا مغرب عالم او را صدا زنند جواب می دهد و به فریاد می رسد اسمش شیخ علی است؛ اما نگفتمی این شیخ علی، علی ابن ابی طالب است.) به خدا قسم همین که صدا زدم: شیخ علی به فریادم رس، همین جا حاضر شد. گفتم: داستان چیست؟ گفت: چون من از دنیا رفتم مرا آوردند در قبر گذاردند و نکیر و منکر به سراغ من آمدند و از من سؤال کردند: من ربك و من نبيك و من إمامك؟

من دچار وحشت و اضطرابی سخت شدم و هر چه می خواستم پاسخ دهم به زبانم چیزی نمی آمد، با آنکه من اهل اسلامم، هر چه خواستم خدای خود را بگویم و پیغمبر خود را بگویم به زبانم جاری نمی شد. نکیر و منکر آمدند که اطراف مرا بگیرند و مرا در حیطه غلبه و سیطره خود درآورده و عذاب کنند، من بیچاره شدم، بیچاره به تمام معنی و دیدم هیچ راه گریز و فراری نیست، گرفتار شده ام.

ناگهان به ذهنم آمد که تو گفتی: ما یک شیخی داریم که اگر کسی گرفتار باشد و او را صدازند، اگر او در مشرق عالم باشد یا در مغرب آن، فوراً حاضر می شود و رفع گرفتاری از او می کند. من صدا زدم: ای شیخ علی به فریادم رس! فوراً علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین (ع) حاضر شدند اینجا و به آن دو نکیر و منکر گفتند: دست از این مرد بردارید، معاند نیست، او از دشمنان ما نیست، این طور تربیت شده، عقایدش کامل نیست، چون سعه نداشته است.

حضرت آن دو ملک را رد کردند و دستور دادند دو فرشته دیگر بیایند و عقاید مرا کامل کنند، این دو نفری که روی نیمکت نشسته اند دو فرشته ای هستند که به امر آن حضرت آمده اند و مرا تعلیم عقاید می کنند. وقتی عقاید من صحیح شد، من اجازه دارم این دالان را طی کنم و از آن وارد آن باغ گردم. این خواب که جهاتی را از دستگیری و عفو از مستضعفین و تکامل برزخی و جهات بسیار دیگر را می رساند، دلالت بر سؤال از عقاید در عالم قبر نیز دارد.

کلید واژه ها

مرگ روح تشیع نکیر و منکر برزخ تسنن

کامل شدن نفوس ناقص در عالم برزخ

می گویند: چون عالم برزخ از تتمه عالم دنیا محسوب می گردد و لذا از صورت و کم و کیف برخوردار است، مؤمنینی که از خانه نفس خود بیرون آمده و خروج از بیت را تحصیل کرده اند و به هجرت پای نهاده ولی هنوز به مقام کمال خود که وصول به حقیقت در اسماء و صفات الهیه و بالاخره عالم فنای مطلق در ذات مقدس اوست نرسیده اند، در عالم برزخ کامل می شوند و در هنگام قیامت با کمال واقعی خود محشور می گردند و بر همین اساس در تکمیل نفوس ناقصه که از دنیا رحلت کرده اند و به مقام فعلیت خود نرسیده اند، روایاتی وارد است که اولاد مؤمنین که در سن کودکی از دنیا رفته اند، در عالم برزخ به وسیله حضرت ابراهیم خلیل (ع) و یا به وسیله حضرت زهراء (س) تربیت می شوند.

در کتاب "امالی" شیخ صدوق، ضمن روایت طویلی که درباره معراج رسول الله (ص) بیان می کند با سند متصل خود از عبدالرحمن بن غنم این فقره را ذکر می کند که: «قال: لما أسرى بالنبي صلى الله عليه و ءاله، مر علي شيخ قاعد تحت شجرة و حوله أطفال. فقال رسول الله صلى الله عليه و ءاله: من هذا الشيخ يا جبرئيل؟ قال: هذا أبوك إبراهيم عليه السلام. قال: فما هؤلاء اطفال حوله؟ قال: هؤلاء أطفال المؤمنين حوله يغذوهم»؛ «می گوید: چون رسول خدا (ص) به معراج رفت، عبورش افتاد به پیرمردی که در زیر درختی نشسته بود و در اطراف او کودکانی گرد آمده بودند. رسول خدا (ص) سؤال کرد: ای جبرئیل! این پیرمرد کیست؟ جبرئیل گفت: این شیخ، پدر تو ابراهیم (ع) است. رسول الله (ص) سؤال کرد: این اطفال در اطراف او کیانند؟ جبرئیل گفت: این ها اطفال مؤمنان هستند که حضرت ابراهیم به آنها غذا می دهد».

از ابوبصیر از حضرت امام صادق (ع): «قال: إن أطفال شيعتنا من المؤمنين تربيههم فاطمه عليها السلام»؛ «حضرت فرمودند: به درستی که اطفال شیعیان ما را از مؤمنین، حضرت فاطمه (س) تربیت می کند» (بحارالانوار، ص ۲۹۹).

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن - صفحه ۱۱۲ و ۱۱۸-۱۲۰

کلید واژه ها

نفس کمال برزخ تربیت مؤمن

مبدء، نحوه صدور و تکامل عالم از نظر الهیون و مادی گرایان

بنا بر نظر الهیون نور وجود، اول از ذات مقدس او جل و علا- تنزل نموده به مقام اسماء و صفات کلیه و سپس بتدریج در مراتب مختلفه عالم امکان، از موجودات مجرد و مثالیه و سپس در موجودات طبیعی و جسمیه، ظهور و تجلی می نماید. نه اینکه مبدأ وجود قوا در عالم، طبیعت است و بعد صعود می کند و عالم مثال و صورت پدید می آید و سپس نفس و عوالم مجرد، این حرف غلط است. این کلام، اساس فلسفه مادیون است که برای ماده اصالت قائلند و روح و ملکوت را اثر ضعیفی از ماده می دانند و ترشیحی از آن و در حقیقت می توان مکتب آنان را به مکتب "اصاله ماده" نامگذاری کرد.

ولی مکتب الهیون مکتب اصاله الله و اصاله التوحید و اصاله المعنی است، زیرا اولاً برای خدا که مجرد و بسیط و لاحد و لاعد است و از نقطه نظر قدرت و عظمت و علم و حیات بی نهایت است، به نحو استقلال در وجود، موجودیت قایل می شود و پس از آن وجود مقدس، موجودات مجرد و غیر مجرد روحانیه و مادیه بوجود می آیند، آن هم به نحو خلقت و با نفس مجرد اراده، نه به نحو اخراج و خروج که زائیدن است و این کلام ابدا منافاتی با مبنای صدر المتألهین در سیر و تکامل موجودات مادیه به موجودات مجرد ندارد.

ص: ۳۸۲

درباره نفس، صدرالمتهلین قائل است که مبدأش جسمانی است و نهایتش روحانی که: «النفس جسمانیه الحدوث، روحانیه البقاء» و سیر ترقی و تکامل انسان از مراتب مادی بسوی مراتب معنوی و روحانی است و بنا بر حرکت جوهریه که جوهر در ذات و کینونت خود متحرک است، موجودات مادی از نفس استعداد هیولانی خود، در خود، حرکت نموده و پس از خلع و لبس های عدیده به مرحله تجرد می رسند. چون خود صدرالمتهلین هم که از اعظم فلاسفه الهیون است، قائل به سیطره و هیمنه عالم ملکوت بر عالم ملک است و بر این مبنی است که هر ذره این عالم در تحت قوای معنویه و روحانیه اداره می شود و حتی همان سلاله خاک و گل که مبدأ آفرینش انسان است، به اراده و اختیار موجودات مثالیه و نفسیه و تجردیه از اسماء علیا و صفات حسنای الهی می باشد.

غایه الامر، همین موجود مادی که مبدأ خلقت انسان است و خود درجه به درجه بسوی تکامل پیش می رود تا به مرحله تجرد و روحانیت می رسد، در هر حال از نقطه نظر وجود و علم و قدرت و سایر جهات در تحت تکفل و مراقبت و معلولیت عوالم بالاست.

و به عبارت دیگر، لازمه حرکت از قوس نزول به مقام اوج بدء آفرینش، که *إنا لله و إنا إليه راجعون* است، و لازمه قوس نزول از بدء آفرینش به *أظلم العوالم*، که ماده صرف و هیولای محض و استعداد و قابلیت خالص است، این است که: نور وجود حق جل و علا از اعظم اسماء الهیه در مراتب تجردات ملکوتیه و سپس در عالم مثال و پس از آن در عالم ملک نزول نموده و از عالم ماده و ظلمتکده هیولای بی شعور و علم و قدرت، کم کم صعود نموده و بسوی حضرت احدیت جل و عز حرکت کند و این معنی تحقق نمی پذیرد مگر آنکه همان ماده بی شعور و بی اراده و همان هیولای محض که قابلیت صرفه و مبدأ خلقت انسان است در اثر تدبیر و اراده و سیطره عوالم تجرد و ملکوت تحقق پذیرد. پس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس انسان ربطی به اصاله ماده ندارد.

شواهد قرآنی بر حرکت جوهری نفس از ماده به مجرد

بسیاری از آیات و روایات، با دقت و لطافت چشم گیری نظر ملاصدرا در خصوص آفرینش و تکامل نفس بر اساس حرکت جوهری را تایید می کنند. قرآن کریم درباره انسان دارد: «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین» * ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین * ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشانا خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین؛ «و همانا انسان را از عصاره ای از گل آفریدیم. سپس او را به صورت نطفه ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آنگاه نطفه را لخته خونی کردیم و لخته خون را به پاره گوشتی مبدل نمودیم، پس آن را استخوان ها کردیم، آن گاه به استخوان ها گوشتی پوشاندیم، سپس آن را آفرینشی دیگر دادیم (و در آن روح دمیدیم). پس پر خیر و پاینده است خدایی که بهترین آفرینندگان است.» (مؤمنون آیات ۱۲ تا ۱۴)

در این آیات سیر ترقی و تکامل انسان را از مراحل اولیه به نحو تغییر و تبدیل بیان می کند، که ما اول انسان را از شیرخاک و گل خلق کردیم و پس از آن، آن جوهره را در محل مستقری که رحم مادر است به صورت نطفه قرار دادیم و پس از آن همان نطفه را علقه کردیم و علقه را مضغه آفریدیم. اولاً می فرماید که مبدأ اولیه انسان از جوهر گل است و ثانیاً مراتب تغییر و تبدیل تکاملی آن را بیان می فرماید که: نطفه صورت خود را از دست داد و همان علقه شد و مضغه صورت خود را از دست داد و همان علقه شد و علقه صورت خود را از دست داد و همان مضغه شد و مضغه صورت خود را از دست داد و استخوان شد و ثالثاً نوبت که به دمیدن روح می رسد می فرماید: «ثم انشانا» پس از آن ما همان استخوان پوشیده شده به گوشت را خلق دیگری کردیم یعنی به تجرد نفسانی در آوردیم و موجود زنده و شاعر و عالمی در آوردیم که صاحب نفس ناطقه شد و حقا جا دارد که در اینجا خود را بستاید و به تبارک الله احسن الخالقین تمجید فرماید.

و چه خوب عارف رومی مولانا جلال الدین بلخی در مثنوی بیان نموده است:

از جمادی مردم و نامی شدم *** وز نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم *** پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر *** تا بر آرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو *** کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم *** آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون *** گویدم کسانا الیه راجعون

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۱۳۳-۱۳۶

کلید واژه ها

نفس کمال ماده انسان خلقت

اقسام نفس از نظر امام علی (ع)

عربی از امیرالمؤمنین (ع) در خصوص نفس سؤال نمود، حضرت در پاسخ گفتند: از کدام نفس پرسش می کنی؟ عرض کرد: ای مولای من! آیا نفس ها متعدد است؟ حضرت فرمود: «نفوس»، به نفس نامیه نباتیه و حسیه حیوانیه و ناطقه قدسیه و الهیه کلیه ملکوتیه تقسیم می شوند.» سپس اعرابی از یکایک از نفس های نامیه نباتیه و حسیه حیوانیه و ناطقه قدسیه سؤال میکنند و حضرت پاسخ می دهند. تا چون از الهیه کلیه ملکوتیه پرسش می نماید (فقال: ما النفس الالهیه الملكوتیه الکلیه؟) حضرت بدین طریق جواب می دهند: «نفس الهیه ملکوتیه کلیه، یک قوه لاهوتی است که از عالم لاهوت که از عوالم ربوبی است، آفریده شده است و یک جوهر بسیطی است که ذاتا زنده است. اصل این نفس، عقل است که از او پدید آمده است. به وسیله و به علت او می خوانند و طلب می کند و به سوی او دلالت و اشارت می نماید و بازگشت او، در وقتی که به مقام کمال خود رسید و مشابَهت با او پیدا کرد، به سوی عقل است. موجودات از این نفس الهیه ملکوتیه کلیه به وجود آمده اند و در هنگام کمال خود نیز بدان بازگشت می نمایند و این نفس کلیه دارای مقامی بس بلند و ارجمند است و او شجره طوبی و سدره المنتهی و جنه المأوی است و کسی که به مقام معرفت او رسد هیچ گاه شقی و بدبخت نخواهد بود و کسی که او را نشناسد جاهل و گمراه می باشد.

أعرابی پرسید: عقل چیست؟ حضرت فرمود: جوهریست دراک و به تمام اشیا از جمیع الجهات احاطه و سیطره دارد، عارف و عالم است به اشیا قبل از پیدایش آن ها و او علت موجودات است و غایت و نهایت مطلب ها.»

در حدیثی دیگر آمده است که: «کمیل می گوید: من از مولای خودم، امیرالمؤمنین علی (ع) درباره نفس سؤال کردم و گفتم: من می خواهم که نفس مرا به من معرفی بنمایی! حضرت فرمود: ای کمیل! کدام یک از نفس ها را می خواهی که من برای تو بازگو کنم؟ عرض کردم: ای مولای من! مگر نفس، غیر از یک نفس واحد نفس دیگری هم هست؟ حضرت فرمود: ای کمیل! نفوس چهار عدد است: نامیه نباتیه و حسیه حیوانیه و ناطقه قدسیه و کلیه الهیه.»

سپس امیرالمؤمنین (ع) قوای پنج گانه و دو خاصیت هریک از این نفوس را بیان می فرمایند. تا می رسند به نفس کلیه الهیه و می فرمایند: «و یکی از نفوس، نفس کلیه الهیه است و دارای پنج قوه است: بقای در فنا و نعمت در عین رنج و زحمت و عزت در عین ذلت و بی نیازی در عین نیازمندی و صبر و پایداری در بلا و گرفتاری. و از برای این نفس دو خاصیت است: یکی رضا و دیگری تسلیم. و مبدأ آفرینش این نفس از خداست و بازگشتش نیز به سوی خود خدا خواهد بود. خداوند می فرماید: «من از روح خودم در او دمیدم» و نیز می فرماید: «ای نفس که به مقام آرامش و اطمینان رسیده ای و مطمئن شده ای! بازگشت کن به سوی پروردگارت در حالی که تو از او راضی و او نیز از تو راضی می باشد.» این ها مراتب و درجات نفس است و عقل در وسط کل این نفوس قرار دارد.» یعنی قوام این نفوس به عقل است و مانند مرکز و محور دایره ای که پرگار در دور او دور می زند، موجودیت و هستی این نفوس به عقل ارتباط و بستگی دارد.

کلید واژه ها

عقل نفس کمال انسان خدا

علت تازه ماندن جنازه برخی از علما و اولیای الهی در قبر

و از جمله دلایل نپوسیدن بدن پیامبران و ائمه طاهرین و اولیای خدا و بعضی از اخیار و ابرار در قبر ارتباط اجساد آنهاست با بدن و صورت مثالی آنهاست در عالم برزخ. در بعضی از مقابری که به طور سرداب حفر شده و جنازه ها را در آن سرداب پهلوی یکدیگر قرار می دهند، دیده شده است که جنازه بعضی از علماء بالله پس از مرور نیم قرن تازه است.

البته مقام روح و نفس غیر از بدن است؛ جنازه می خواهد در قبر بیوسد یا نپوسد، بدن لباسی است که کنده شده است و روح در مقام شامخ خود متنعم به نعم الهیه است و اگر فرض شود بدن قطعه قطعه شود یا سوخته گردد و خاکسترش را به باد دهند یا به دار آویزند و چندین سال بر فراز دار بماند و کهنه گردد و کبوتر در شکم میت لانه بگذارد، چنانچه بدن فقیه و متکلم اسلام قاضی نورالله شوشتری را در زیر شلاق های خاردار ریز ریز کردند و بدن فقیه عالی قدر اسلام شهید اول را به دار آویختند و سپس سوزاندند و خاکسترش را به باد دادند و بدن حضرت زیدین علی بن الحسین را چهار سال بر بالای چوبه دار نگاه داشتند؛ ولی با همه این احوال به اندازه سر سوزنی از ثواب های آن متوفی کم نخواهد شد بلکه به واسطه ارتباط برزخ با بدن مثالی، همین وقایع ممکنست موجب إعلاای درجه و ترفیع مقام آن شهیدان راه حق و ولایت گردد. ولی با همه این احوال بدن هایی که در میان قبر است ممکن است نپوسد و درجه تقوی و طهارت روح تأثیر در این لباس داخل قبر افتاده نموده و او را تازه نگاهدارد.

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن جلد ۹- صفحه ۱۹۳-۱۹۴

کلید واژه ها

ایمان روح برزخ انسان جسم تقوی اولیای الهی شهادت

حکایت تازه ماندن جنازه شیخ صدوق

جنازه شیخ صدوق محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، که از اعظم علمای اسلام و کم نظیر و شاید در فنون خود بی نظیر باشد و بسیاری از علماء او را بر شیخ کلینی از نقطه نظر احاطه و دقت مقدم می دارند، از فحول علما و صاحب کتاب «من لایحضره الفقیه» یکی از کتب اربعه شیعه و قریب به سیصد جلد کتاب دیگر است. در سنه ۳۸۱ هجریه قمریه رحلت می کند و در ری مدفون می گردد.

این مرد مقداری از عمر خود را در زمان غیبت صغری گذرانیده است و به دعای امام زمان (ع) به دنیا آمده است؛ چون پدرش فرزند نداشت تقاضای فرزند کرد و حضرت امام زمان به او وعده دو پسر دادند، یکی محمد که بزرگ تر بود و دیگری حسین و هر دوی آنها از علما و اخیار و ابرار بودند بالاخص محمد که امتیاز داشت.

این عالم جلیل همین ابن بابویه ای است که در جنوب طهران در راه حضرت عبدالعظیم حسنی (ع) مدفون است، و پس از حضرت عبدالعظیم و امامزاده حمزه، طهرانی ها در پناه او به سر می برند. سابقا یک بقعه مختصر و متروکی داشته است و در زمان فتحعلی شاه قاجار که باران شدت پیدا می کند در قبر ایشان شکافی پدیدار می شود و افرادی که برای تعمیر می روند می بینند یک سردابی است و یک آدم خوابیده است و بدن سالم به تمام معنی.

ص: ۳۸۸

خبر را به طهران می آورند و به گوش فتحعلی شاه می رسد و او با جماعتی از علما و اعیان حرکت می کند به سمت ابن بابویه و شاه می خواهد خودش برود داخل سرداب و جنازه صدوق را ببیند بزرگان مانع می شوند و می گویند: شما نروید دیگران بروند و برای شما خبر بیاورند. فتحعلی شاه خودش وارد نمی شود، یکی پس از دیگری علما و اعیان داخل می شوند و خبر می آورند و اخبار همه متفقا این بود که یک آقای خوابیده است، کفن شده بوده است ولی کفنش ریخته و بدنش عریان عریان، فقط در روی عورت او به شکل ساتری عنکبوت تار تنیده است و روی کفن ریخته شده و پودر شده، یک چیزی است مثل طناب پیچیده دور بدنش و گویا از همان ریسمان هایی است که دور کفن روی بدن می پیچیده اند. این بدن بلند قامت و بسیار خوش هیكل و زیباست، محاسنش حنایی است و دست هایش حنایی است و کف پاهایش حنایی است و به ناخنش زردی رنگ حنا موجود است.

این واقعه در سنه ۱۲۳۸ هجریه قمریه اتفاق افتاده است. فتحعلی شاه دستور می دهد آن سوراخ را بگیرند و این قبه و بارگاه فعلی را بر مزار او بنا می کند.

آقا سید محمد باقر خوانساری در "روضات" می نویسد: بعضی از افرادی که خودشان در معیت فتحعلی شاه رفته بودند، به اصفهان آمده و برای بعضی از اساتید ما قضیه را شرح دادند و شیخ عبدالله مامقانی در "تنقیح" می نویسد: مرحوم آقا سید ابراهیم لواسانی که ساکن طهران بود و خودش داستان را عینا مشاهده نموده بود، در چهل سال پیش برای من نقل کرد که من خودم دیده ام و مامقانی می گوید: این قضیه در نزد من جای تردید نیست.

از زمان شیخ صدوق تا حال ۱۰۱۵ سال است و تا زمان کشف این واقعه ۸۵۷ سال می گذرد. برای این قضیه جز ارتباط عالم برزخ با بدن مقبور در زمین، چه محمل دیگری می توان یافت؟

آقای دکتر در کتابش می نویسد: اینکه می گویند بدن صدوق تر و تازه است، برای آن است که ریاضت می کشید؛ افرادی هم که چربی نخورند و گوشت نخورند بدن های آنها خشک می شود و اگر در محفظه ای قرار دهند که با هوا و رطوبت تماس نداشته باشد ممکن است که چند صباحی بدن بماند. آقا جان بیا ایمان بیاور به خدا و عالم غیب! صدوق اهل گوشت و چربی خوردن هم بود، ریاضت هم نمی کشید و چاق هم بود، قریب هزار سال است که مرده، بدن تر و تازه است، زیر زمین مرطوب هم هست. «الذین يؤمنون بالغیب»؛ «آنان که به غیب ایمان می آورند» (بقره/۳). عجیب مرض مهلکی است غرب زدگی بلکه غرب پرستی، این آقایان غرب زده تمام اصول عالم غیب را می خواهند با فرمول توجیه کنند و در چهارچوب علوم تجربی زندانی نمایند، زهی جهالت.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۱۹۴-۱۹۸

کلید واژه ها

ایمان برزخ شیخ صدوق غیب

نزول ارواح از عالم برزخ به دنیا برای دیدار اهل خود

بر اساس روایات وارده ارواح مؤمنین اهل خود را دیدار و ملاقات می کنند، روح مؤمن با همان صورتی که متصور است به دنیا نزول نموده و اقوام و ارحام و اهل بیت و افرادی را که به آنها علاقمند است، ملاقات می کند و از حالات و سرگذشت آنها اطلاع می یابد.

ص: ۳۹۰

در کتاب "کافی" با سند خود از حفص بن البختری روایت می کند که حضرت صادق (ع) فرمودند: «مؤمن، اهل خود را می بیند و آنچه را که موجب محبت اوست می بیند، لیکن چیزهایی که موجب کراهت او می گردد از نظر او پوشیده می شود و کافر نیز اهل خود را می بیند و آنچه موجب ناراحتی و کراهت اوست مشاهده می کند، ولیکن چیزهایی که موجب محبت اوست از نظر او پوشیده می گردد. حضرت فرمودند: بعضی از مؤمنان در هر هفته یک بار در روز جمعه به زیارت و ملاقات اهل خود می رسند و بعضی دیگر بر حسب مقدار عمل خود می توانند آنان را ملاقات و زیارت کنند.»

و در "کافی" با سند خود از ابوبصیر روایت کرده که حضرت امام جعفر صادق (ع) فرمودند: «هیچ روح مؤمن و کافری نیست مگر آنکه در حین زوال شمس به دیدار اهل خود می رود و اگر دید که اهلش به اعمال نیکو اشتغال دارند، سپاس و حمد خدای را بر این نعمت بجای می آورد و چون کافر ببیند که اهل او بر اعمال نیک مشغولند، برای او موجب حسرت و ندامت خواهد شد.»

و در "کافی" با سند خود از اسحاق بن عمار از حضرت ابوالحسن موسی بن جعفر (ع) روایت می کند که: از حضرت اَبی الحسن الاول راجع به ارواح درگذشتگان پرسش کردم که آیا آنها اهل خود را ملاقات و دیدار می کنند؟ حضرت فرمودند: بلی. گفتم: در چه مقدار از زمان دیدار می کنند؟ حضرت فرمود: در هر جمعه و در هر ماه و در هر سال یکبار بر حسب منزلت و مکانت مؤمن. گفتم: در چه صورتی آنها برای دیدار اهل خود می روند؟ حضرت فرمود: در صورت پرنده لطیفی که خود را به روی دیوارها می اندازد، بر دیوارهای آنها فرود می آید و بر آنها اشراف می یابد؛ پس اگر آنها را در خیر و خوبی مشاهده کند خوشحال می شود و اگر آنها را در بدی و حاجتمندی بنگرد اندوهگین و غمناک می گردد.»

و در "کافی" با سند خود از عبدالرحیم قصیر روایت می کند: «به آن حضرت عرض کردم: آیا مؤمن اهل خود را دیدار و زیارت می کند؟ فرمود: بلی، از پروردگارش اذن می طلبد و او به آن مؤمن اذن می دهد و دو فرشته نیز همراه او گسیل می نماید، آن مؤمن به صورت بعضی از پرندگان به سراغ اهل خود آمده و در خانه اش قرار می گیرد، بطوری که نظر به اهلش می کند و کلام آنها را می شنود».

البته در اینجا که حضرت می فرماید به صورت پرنده و طیر بر دیوارها می نشیند، منظور این نیست که واقعا روح مؤمن تعلق به صورت مرغی و حیوانی می گیرد و انسان ممکن است بعضی از اوقات مرغی را که بر روی دیوار خانه می بیند واقعا روح مرده او باشد؛ بلکه حضرت تمثیل می کنند بدین طریق که همان طور که مرغ ها بر روی دیوارهای شما خود را می اندازند و به آسانی رفت و آمد می کنند، همین طور هم روح مؤمن می آید و سرکشی میکند و از اهل خود و احوالات آنها اطلاع پیدا میکند.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۲۲۰-۲۲۳

کلید واژه ها

دنیا روح برزخ مؤمن کافر

رسیدن عمل خیر بازماندگان به ارواح

پیام ارواح به بازماندگان

در جامع الاخبار آمده است که رسول خدا (ص) فرمود: سو گند به آنکه جان محمد در دست قدرت اوست، اگر بازماندگان مرده موقعیت و محل مرده را میدیدند و سخن او را می شنیدند، هر آینه از مرده خود غافل میشدند و او را فراموش میکردند و بر نفس های خود میگریستند. تا جائی که چون مرده را بر روی تابوت حمل می کنند روحش بر فراز تابوت گرداگرد آن به پرواز و گردش در می آید و پیوسته ندا درمیدهد: ای اهل من! ای فرزندان من! دنیا با شما بازی نکند همان قسمی که با من بازی کرد؛ مال دنیا را از طریق حلال و غیر حلال جمع آوری کردم و سپس همه را برای غیر خود گذاردم، پس عیش و راحتی و گوارائی آن مال برای دیگران است و عواقب حساب و تبعات آن برای من؛ پس بترسید و حذر کنید از مثل آنچه بر من وارد شده است. آنقدر ارتباط ارواح آن دنیا با این دنیا قوی است که چنانچه عمل خیری در اینجا انجام گیرد به ارواح متصله و مرتبطه آن عالم سرایت میکند.

ص: ۳۹۲

در "امالی" صدوق با سند متصل خود از حضرت صادق (ع) روایت می کند که فرمودند: رسول خدا (ص) فرمودند حضرت عیسی بن مریم (ع) از کنار قبری عبور کردند، دیدند که صاحب آن قبر را عذاب می کنند و سپس در سال آینده از کنار آن قبر عبور نمودند، دیدند که صاحب آن قبر را عذاب نمی کنند. گفت: بار پروردگارا! من در سال قبل از اینجا عبور کردم، دیدم صاحبش معذب است و در این سال عبور کردم، دیدم عذاب از او برداشته شده است.

خداوند عزوجل وحی فرستاد بسوی حضرت عیسی: ای روح الله! از این مرد یک فرزندی به مقام بلوغ رسیده، آن فرزند صالح و نیکو کردار است؛ راهی را برای مردم استوار و هموار نمود و یتیمی را مسکن و مأوی داد، پس من به برکت عمل فرزندش از گناه او در گذشتم.

و بر همین اساس است که رسول خدا (ص) در حدیث متفق علیه بین شیعه و عامه فرماید: «من سن سنه حسنه فله اجر من عمل بها، و من سن سنه سیئه فله وزر من عمل بها؛ کسی که سنت نیکوئی در بین مردم بگذارد، برای اوست ثواب تمام افرادی که به آن سنت عمل کرده اند، و کسی که سنت ناپسندی در بین مردم بگذارد، برای اوست گناه تمام افرادی که به آن سنت عمل کرده اند».

منابع

مرتضی مطهری - کتاب آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۲۲۴ تا ۲۲۸

کلید واژه ها

مرگ روح عذاب الهی پاداش الهی اعمال برزخ

جمع شدن ارواح مؤمنین در قبرستان وادی السلام نجف

در روایات عدیده وارد است که ارواح مؤمنین در وادی السلام جمع می شوند. وادی السلام که وادی امن و امنیت و سلامت است. «سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین»؛ «ندای فرشتگان است به مؤمنان که «سلام خدا بر شما باد، پاک و پاکیزه شدید و اینک در بهشت های جاودان وارد شوید.» (زمر/۷۳) و ظهور آن وادی در این دنیا، سرزمینی است در نجف اشرف که وادی ولایت است در ظهر کوفه؛ یعنی در پشت کوفه، چون در سابق الایام قبل از دفن جسد مطهر حضرت امیرالمؤمنین (ع) در نجف اشرف، نجف شهری نبوده است، بلکه بیابانی بوده یک فرسنگ از کوفه دورتر و لذا نجف را ظهر کوفه گویند.

ص: ۳۹۳

در "کافی" با سند خود روایت می کند از احمد بن عمر می گوید: خدمت آن حضرت عرض کردم برادر من در بغداد است، و نگرانم که در همان جا بمیرد. فرمود: باک نداشته باش، هر جا که خواهد بمیرد، چون هیچ مؤمن در شرق زمین و یا در غرب زمین باقی نمی ماند مگر آنکه خداوند روح او را در وادی السلام با ارواح مؤمنین دیگر قرار می دهد. عرض کردم: وادی السلام کجاست؟ فرمود: در پشت کوفه و آگاه باش مثل اینکه من منظره اجتماع ارواح را می بینم که حلقه حلقه نشسته اند و با یکدیگر گفتگو دارند.

حکایت تکلم امیرالمؤمنین با ارواح مؤمنین در وادی السلام

و نیز در "کافی" با سند خود از عبادۀ (عبایه) اسدی از حبه عرنی روایت می کند که می گوید: من با امیرالمؤمنین (ع) به سوی ظهر کوفه، از کوفه خارج شدیم. حضرت در وادی السلام توقف کرد و گویا مثل اینکه با اقوامی مخاطب و گفتگو داشت، من به متابعت از قیام او ایستادم تا خسته شدم و سپس نشستم به قدری که ملول شدم و پس از آن ایستادم به قدری که همانند مرتبه اول خسته شدم و سپس باز نشستم به قدری که ملول شدم و سپس ایستادم و ردای خود را جمع کردم و عرض کردم: ای امیرمؤمنان! من از طول این قیام بر شما شفقت آوردم؛ آخر یک ساعتی استراحت نمایید و سپس ردا را به روی زمین گسترده تا آن حضرت به روی آن بنشیند.

حضرت فرمود: ای حبه! این قیام و وقوف نبود مگر تکلم با مؤمنی و یا مؤانست با او. عرض کردم: ای امیر مؤمنان! آیا مردگان هم تکلم و مؤانست دارند؟ فرمود: بلی، اگر پرده از جلوی دیدگان تو برداشته شود، آنها را می بینی که حلقه حلقه نشسته و با عمامه خود یا چیز دیگری پشت و ساقه های پای خود را به هم بسته و بدین طریق نشسته و گفتگو دارند. عرض کردم: آیا آنها اجسامی هستند یا ارواحی؟ حضرت فرمود: بلکه ارواح هستند، و هیچ مؤمن در زمینی از زمین های دنیا نمی میرد مگر آنکه به روح او گفته می شود که به وادی السلام ملحق شود و وادی السلام بقعه ای از بهشت عدن است.

در کتاب "المحتضر" شیخ حسن بن سلیمان که از معاریف شاگردان شهید اول است از ابن نباته در حدیث طولانی روایت کرده است که: امیرالمؤمنین (ع) از کوفه خارج شد و همین طور می رفت تا به غرین رسید و از آنجا نیز گذشت و ما به دنبال او رفتیم تا به او رسیدیم و دیدیم که به پشت بروی زمین دراز کشیده و جسد مبارکش به زمین بود و هیچ زیراندازی نداشت.

قنبر عرض کرد: ای امیرالمؤمنین! اجازه می دهی من لباسم را برای شما در روی زمین پهن کنم؟ فرمود: نه، آیا اینجا مگر غیر از خاک و تربت مؤمن، یا مزاحمت با مؤمن در نشیمنگاه اوست؟ اصبع میگوید: ای امیرالمؤمنین! خاک مؤمن را میدانیم و می شناسیم که در اینجا بوده و یا آنکه بعدا خواهد بود، لیکن معنای مزاحمت با مؤمن در نشیمنگاهش را نفهمیدیم.

حضرت فرمود: ای فرزند نباته! اگر پرده از برابر چشم های شما کنار برود، می بینید ارواح مؤمنین را در این ظهر (در ظهر کوفه که وادی السلام است) که حلقه وار به گرد خود نشسته و با یکدیگر به سخن و گفت و شنود مشغولند؛ در این ظهر روح هر مؤمن و در وادی برهوت روح هر کافری است. مؤمنین که در وادی السلام هستند در التذاذ و مسرت به سر می برند و از جام و کأس محبت و ولایت سرمست و سرشار در عشق و بهجت و سرورند و لذا مرور زمان برزخی را تا قیام قیامت حس نمی کنند. ولی کفار که دستشان از علم و معرفت کوتاه و جانشان از جام سرشار آب زلال ولایت سیراب نگشته است در خشک زار برهوت یمن اجتماع دارند.

ذره کاندیرین ارض و سماست *** جنس خود را همچو کاه و کهرباست

ناریان مر ناریان را جاذبند *** نوریان مر نوریان را طالبند

طی زمان اگر امر نسبی باشد این مسئله را خوب می رساند که چقدر گذشت زمان برای اهل برهوت سخت و پر ماجرا و دراز و کوبنده است که تو گویی هر لحظه از آن سال هاست و برای اهل وادی السلام که وادی ایمن است، چقدر راحت و زودگذر و لطیف، تو گویی که سالی از آن در یک لحظه طی می شود. آری، در مجالس انس و خلوت با محبوب، گذشت زمان محسوس نیست و در آن مقام وحدت، که ارواح از زنگار کثرات و تعلقات پاک شده و در مقام صفا و مودت و مؤانست درهم و با هم آمیخته شده و چون شیر و شکر و شهد و انگبین درهم فرو رفته اند، گذشت زمان که از آثار ماده است و ادراک طی تدریج آن در آنجا راه ندارد و شاید معنای طی زمان برای اولیای خدا نیز همین باشد. و به عکس در زندان های فراق و جدایی از محبوب و تعلقات، هر لحظه سالی می گذرد و توغل به کثرات و توهم این تعلقات، زمان را در قوای متخیله طولانی نموده و هر ساعت آن را چون شب یلدا دراز و پیوسته شخص منتظر را چشم به راه طلوع سپیده صبح امید و وصل و خلوت و انس میدارد.

من پیر سال و ماه نیم یار بی وفاست *** بر من چو عمر می گذرد پیر از آن شدم

البته افرادی که به مقام قرب حضرت احدیت عزوجل رسیده و چشم بصیرت آنان باز شده باشد، همان طور که اموات به صورت هایی مجسم می شوند و زندگان را می بینند، آنها هم می توانند مردگان را ببینند و با آنها تکلم کنند. انسان باید کاری کند که در برزخ گرفتار نباشد و خدای ناکرده به واسطه جحود و انکار اگر ایمان از او سلب گردد به وادی برهوت گرفتار می گردد؛ بلکه مؤمن باید به واسطه اعمال صالحه، پیوسته طریق قرب را پیوید تا روحش پس از مرگ در وادی السلام آرام و ایمن باشد و در روز قیامت با شفاعت محمد و اهل بیتش علیهم السلام به بهشت برین رفته و در آنجا مخلص بماند. چون شفاعت در برزخ نیست و اگر مؤمن نیز کردارش ناپسند باشد در برزخ گوشمالی خواهد شد.

اجتماع ارواح مؤمنین در شب های جمعه در بیت المقدس

در روایتی وارد است که: ارواح مؤمنین در شب های جمعه در صخره بیت المقدس مجتمع می شوند. در تفسیر علی بن ابراهیم در ذیل آیه «فريق في الجنة و فريق في السعير»؛ «گروهی در بهشت و گروهی در دوزخند.» (شوری/۷)، روایت مفصلی را، راجع به نبرد امیرالمؤمنین (ع) با معاویه اطلاع ملک روم از این قضیه، بیان میکند و میگوید که: ملک روم نامه ای به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و نامه دیگری به معاویه نوشت که اعلم اهل بیت خود را بفرستید تا من از آنها سؤالاتی کنم، و سپس در انجیل نظر کنم و پس از آن به شما خبر دهم که کدامیک از شما به امر خلافت سزاوارترید. معاویه یزید را فرستاد، و امیرالمؤمنین امام حسن مجتبی (ع) را فرستادند. و سپس قضیه را مفصلاً شرح میدهد تا میرسد به آنکه میگوید:

از جمله سؤالاتی که از امام حسن (ع) نمود این بود که ارواح مؤمنین پس از مرگ کجا جمع می شوند؟ حضرت فرمود: «اجتماع می کنند در نزد سنگ بیت المقدس در شب جمعه و بیت المقدس عرش نزدیک خداست. و از آنجا خداوند زمین را پهن کرد و بگستراند و به بیت المقدس زمین را در هم می پیچد، و از آنجا محشر به پا میگردد و از آنجا پروردگار ما بر فرشتگان و آسمان استیلا پیدا نموده و محیط شد.»

سپس ملک روم از ارواح کفار و محل اجتماع آنان پرسش کرد. حضرت فرمود: «اجتماع می کنند در وادی حصرموت در پشت شهر یمن و سپس خداوند بر می انگیزد آتشی را از طرف مشرق و آتشی را از طرف مغرب، و به دنبال آنها دو باد تند را بر می انگیزد، پس مردم محشر میگردند.»

کلید واژه ها

روح برزخ بیت المقدس جمعه ویژگی های امام امامت

بدی ارتباط انسان با جن

به طور مسلم عده ای از انسان ها - البته انسان های معدودی- هستند که می توانند ارتباط با جن پیدا کنند، این یک حقیقت است. البته نمی خواهیم بگوییم هر کسی که چنین ادعایی می کند حرفش درست است. به ندرت انسان هایی پیدا می شوند که می توانند ارتباط با جن پیدا کنند. ولی کسانی که به جنبه های معنوی انسان می اندیشند این کار را کار غلط و بدی می دانند و معتقدند که روح انسان را خراب و فاسد می کند، نه تنها برای انسان کمالی شمرده نمی شود، بدتر انسان را خراب می کند.

این جور ادعا می کنند که معاشرت با جن در روح انسان آن اثری را می گذارد که معاشرت با انسان های پست منحط کوتاه فکر گرفتار به یک نوع آلودگی ها. چگونه اگر انسان با آن ها معاشرت داشته باشد روحش را پست و منحط می کند؟

از همین آیات سوره جن می توانیم یک نوع دستور العملی بگیریم که در عین این که چنین مخلوقی در عالم وجود دارد و بهترین دلیلش همان است که قرآن از وجود این مخلوق خبر داده است، انسان ها هیچ وقت دنبال این کار نروند که با این مخلوق ارتباطی برقرار کنند. حتی وقتی که آن ها آمدند از قرآن آگاه شدند، بدون ارتباط مستقیم با شخص پیغمبر (ص) بوده و شخص پیغمبر با این ها ارتباط مستقیم نگرفت؛ یعنی خدا نخواست که پیغمبر ارتباط مستقیم با آن ها بگیرد و بیایند حرفی بزنند. نه این که بخواهم بگویم امر نشدنی است، ولی خداوند نخواست به این شکل باشد. آن ها آمده اند، از موضوع هم آگاه شده اند، بدون آن که ارتباط مستقیمی با پیغمبر بگیرند، رفته اند در میان جمع خودشان قضایا را در میان گذاشته اند.

و لذا قرآن می گوید: قل... به آن ها بگو به من وحی شده که چنین جریانی رخ داده است، نه این که بگویند آن ها آمدند پیش من، من چنین گفتم و آن ها چنین گفتند، بلکه آن ها آمده اند و رفته اند، کارشان گذشته و تمام شده، بعد به من وحی شد که چنین جریانی رخ داد.

حال قرآن آن جریان هایی را که در میان آن ها رخ داده است و آن ها در میان خود بازگو کرده اند، از آن جهت که خیلی شباهت دارد به آنچه در میان بشر رخ می دهد، بازگو کرده است.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۲۰۴-۲۰۵

کلید واژه ها

روح معنویت قرآن انسان وحی جن معاشرت

شجاع و مجاهد از نظر پیامبر اکرم

یک روز پیامبر اکرم (ص) در مدینه عبور میکرد، جوانان مسلمان را دید که سنگی را بعنوان وزنه برداری بلند می کنند، زور آزمائی می کنند برای اینکه ببینند چه کسی وزنه را بهتر بلند میکند. رسول خدا همانجا بهره برداری کرد، فرمود: آیا می خواهید من قاضی و داور شما باشم، داوری کنم که قویترین شما کدامیک از شماست؟

همه گفتند: بله یا رسول الله چه داوری از شما بهتر. فرمود احتیاج ندارد که این سنگ را بلند کنید تا من بگویم چه کسی از همه قویتر است و از همه شما قویتر آن کسی است که وقتی به گناهی میل و هوس شدید پیدا می کند، بتواند جلوی هوای نفس خود را بگیرد. قویترین شما کسی است که هوای نفس، او را وادار به معصیت نکند. مجاهد کسی است که با نفس خود مبارزه کند، شجاع آن کسی است که از عهده نفس خویش بر آید.

ص: ۳۹۹

کلید واژه ها

نفس اخلاق پیامبر اکرم شجاعت داستان اخلاقی مجاهد

کرامت نفس و بزرگواری روح در کلام امام علی (ع)

امام علی (ع) به فرزندش امام مجتبی (ع) می فرماید: «اکرم نفسک عن کل دنیه و ان ساقتك الی الرغائب فانک لن تعترض بما تبذل من نفسک عوضا؛ خود را از تن دادن به هر کار پستی گرامی دار اگرچه آن کار تو را به خواسته هایت برساند، زیرا در برابر آنچه از شخصیت خود از دست می دهی عوضی دریافت نمی داری» (نامه ۳۱ نهج البلاغه).

پسر جانم! روح خودت را گرامی بدار، بزرگوار بدار، برتر بدار از هر کار پستی. در مقابل هر پستی فکر کن که روح من بالاتر از این است که به این پستی آلوده بشود. درست مثل آدمی که یک تابلوی نقاشی خیلی عالی دارد که وقتی لکه سیاهی در آن پیدا می شود، گردی، غباری روی آن می بیند، خودبخود فوراً دستمال را بر می دارد و آنرا تمیز می کند. اگر به او بگویی چرا این کار را می کنی، می گوید حیف چنین تابلوی نقاشی ای نیست که چنین لکه سیاهی در آن باشد؟ حس می کند که این تابلوی نقاشی آنقدر زیبا و عالیست که حیف است یک لکه سیاه در آن باشد. علی (ع) می گوید در روح خودت اینگونه احساس زیبایی کن، احساس عظمت کن، احساس شخصیت کن که قطع نظر از هر مطمعی، قطع نظر از هر خیالی، قطع نظر از هر حاجت مادی ای، اصلاً خودت را بزرگتر از این بدانی که تن به پستی بدهی. دروغ پیش می آید؟ دروغ پستی است، دنائت است. تو کریمی، تو بزرگواری، تو عالی هستی، تو زیبا هستی، خودت را برتر از این بدان که با دروغ خود را پست و کوچک بکنی.

از مردم چیزی نخواه، خواستن از مردم دنائت است، تو بزرگی، بزرگواری، زیبایی. تو انسانی، مقام انسانیت بالاتر از اینست که انسان حاجت خودش را از دیگری بصورت التماس بخواهد فرمود: «التقلل و لا التوسل؛ به اندک ساختن آری، دست به دامن این و آن شدن هرگز» به کم بساز و دست پیش دیگری دراز مکن (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۶). مخصوصا در کلمات علی (ع) در این زمینه زیاد است. علی (ع) جمله عجیبی دارد میگوید: «ما زنی غیور قط؛ هرگز یک آدم باشرف زنا نمی کند یک آدم غیرتمند هرگز زنا نمی کند» (نهج البلاغه، حکمت ۳۰۵). این قطع نظر از این است که زنا شرعا حرام است یا حرام نیست. قطع نظر از این است که آیا خدا در قیامت یک آدم زناکار را معاقب می کند یا نمی کند. میفرماید یک آدم شریف، یک آدم غیور، آدمی که احساس عظمت می کند، احساس شرافت در روح خودش می کند هرگز زنا نمی کند.

امام علی (ع) در حکمت ۲ نهج البلاغه می فرماید: «ازری بنفسه من استشعر الطمع و رضی بالذل من کشف ضره و هانت علیه نفسه من امر علیها لسانه؛ هر کس طمع در درون داشته باشد خود را حقیر کرده، و کسی که ناراحتی هایش را فاش کند به ذلت خویش راضی شده و کسی که زبانش را بر خود اسیر کند شخصیت خود را پایمال کرده است». آن کسی که طمع به دیگران را شعار خود قرار داده، خودش را کوچک و حقیر کرده است، خودش را پست تر کرده است یعنی آدمی که احساس عظمت می کند، محال است که به دیگران طمع ببندد. آن کسی که رنج و ناراحتی خود را برای دیگران بازگو می کند، باید بداند که تن به خواری داده است. یک آدم شریف، آدمی که احساس انسانیت و عزت می کند، حتی حاضر نیست رنج خود را به دیگران بگوید. رنجش را تحمل می کند و برای دیگران بیان نمی کند.

شخصی خدمت امام صادق (ع) آمد، شروع کرد از تنگدستی خودش گفتن که خیلی فقیر شده ام، خیلی ناچارم و درآمد کم کفاف خرجم را نمی دهد، چنین می کنم و چنان. حضرت به یک از کسانشان فرمود: برو فلان مقدار دینار تهیه کن و به او بده. تا رفت بیاورد، آن شخص گفت: آقا من والله مقصودم این نبود که از شما چیزی بخواهم. فرمود: من هم نگفتم که مقصود تو از این حرف ها این بود که از من چیزی می خواهی ولی من یک نصیحت به تو می کنم، این نصیحت از من به تو باشد که هر بیچارگی و سختی و گرفتاری که داری برای مردم نقل نکن زیرا کوچک می شوی.

اسلام دوست ندارد مؤمن در نظر دیگران کوچک باشد. یعنی صورت خودت را با سیلی هم که شده سرخ نگهدار، عزت خودت را حفظ کن. امام علی (ع) هم می گوید: «و رضی بالذل من كشف ضره؛ آن کسی که درد خودش را، بیچارگی خودش را برای دیگران می گوید آبرو و عزت خود را از بین می برد». همه جا می گوید آقا ما خیلی بیچاره هستیم، اوضاع ما خیلی بد است، اوضاعمان به قول امروزی ها خیلی درام است، چنین و چنان. این ها را نگو، آبرو از هر چیزی عزیز تر است، عزت مؤمن از هر چیز دیگری گرامی تر است.

«و هانت علیه نفسه من امر علیها لسانه؛ آن کسی که هوای نفس خودش را بر خودش غلبه می دهد، آن کسی که تابع شهوت خودش و هوا پرست است باید بداند که اولین اهانت را به خودش کرده، خودش را پست کرده است».

شهوت پرستی نوعی پستی است. اصلاً در منطق امام علی (ع) تمام رذایل اخلاقی در یک کلمه جمع می شود و آن پستی روح است، بزرگواری نبودن است. و تمام فضایل اخلاقی را امام علی (ع) در یک کلمه جمع می کند و آن بزرگواری روح است. در روح خودتان احساس بزرگواری بکنید، می بینید راستگو هستید، می بینید امین هستید، می بینید با استقامت هستید. در روح خودتان احساس بزرگواری بکنید می بینید خویشتن دار هستید، منبع الطبع هستید، غیبت نمی کنید، هیچ کار پستی نمی کنید، مثلاً- شراب نمی خورید چون شراب خوردن مستی می آورد و مستی ولو موقت باشد عقل را از انسان می گیرد و در نتیجه وزن و سنگینی را از انسان می گیرد.

در یک مدت موقت هم اگر انسانیت از انسان سلب شود تبدیل به یک حیوان لایشرع می شود. در جمله دیگر فرمود: «المنیه و لا الدنیه»؛ «من بنایم بر افراط نیست.» مرگ و نه پستی؛ انسان بمیرد و تن به پستی ندهد. (حکمت ۳۹۶)

منابع

مرتضی مطهری - آزادی معنوی - صفحه ۲۰۶-۲۰۹

کلید واژه ها

اسلام اخلاق روح انسان امام علی (ع) عزت نفس رذایل اخلاقی فضایل اخلاقی حدیث تربیت

خسارات متصوفه به اسلام

تعلیمات عرفا و متصوفه خودمان نکات برجسته زیاد دارد، ولی یکی از خسارتهای بزرگی که اسلام از راه تعلیمات عرفا و متصوفه دید، این بود که اینها تحت تأثیر تعلیمات مسیحیت از یک طرف، تعلیمات بودائی از سوی دیگر و تعلیمات مانوی از طرف دیگر در مسأله مبارزه با نفس و باصطلاح خودشان نفس کشتن و در مسأله خود را فراموش کردن حساب از دستشان در رفت. اگر اندک توجهی به تعلیمات اسلام می کردند می دیدند اسلام طرفدار منهدم کردن نوعی خودی و زنده کردن نوع دیگر از خودی است. اسلام می گوید خود را فراموش کن و خود را فراموش نکن. خود سافل حیوانی را توصیه می کند که فراموش بکنید ولی یک تولد دیگر، یک ولادت دیگر در روح شما می خواهد. می خواهد یک خود دیگر، یک منش دیگر در وجود شما زنده شود. شاید دوازده سال پیش یا بیشتر بود که من متوجه این نکته شدم و بعد هم که اقبالنامه آقای سید غلامرضا سعیدی را خواندم دیدم که اقبال لاهوری متوجه این نکته شده است. مطلبی را تحت عنوان فلسفه خودی بیان کرده و مقصودش این است که خودی خودت را بازیاب، خودی انسانی خودت را بازیاب.

ص: ۴۰۳

اصلا اسلام یکی از عقوبتهای الهی را این می داند که خدا انسان را بشکلی در می آورد که خودش را فراموش کند: «ولا تکنوا کالذین نسوا الله فانسهم انفسهم؛ از کسانی باشید که خداوند را فراموش می کنند و در نتیجه فراموش کردن خدا، خدا آنها را معاقب می کند» (حشر/ ۱۹)،. عقابش این است که خودشان را فراموش می کنند. می گوید خود اما آن خودی که قرآن می گوید یادت باشد، چیست؟ نمی گوید شهوتت یادت باشد نمی گوید جاه طلبیت یادت باشد نمی گوید پول پرستیت یادت باشد می گوید اینها را فراموش کن خودت یادت باشد. تو این نیستی، تو برتر از این هستی، تو یک انسانی هستی، یک شخصیتی هستی، یک منشی هستی که وقتی آن منش را در خودت بیابی خودت را یکپارچه نور می بینی، خودت را یکپارچه عظمت و قدرت می بینی خودت را یکپارچه شرافت می بینی آنرا فراموش نکن والا شما چه کسی را در دنیا پیدا می کنید که بیش از امام علی (ع) مردم را دعوت به تقوا کرده باشد؟ (اینها تأمل دارد، تفکر دارد باید درباره اینها فکر کرد) چه کسی بیش از علی مردم را دعوت به مبارزه با هوای نفس کرده است؟ چه کسی بیش از علی مردم را دعوت به ترک دنیا کرده است؟ هیچکس. ولی همین علی در تعلیمات خودش انسانها را دعوت می کند به عزت و منش.

خطاب به امام حسن می فرماید: «ولا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا؛ پسرکم! بنده انسان دیگری مباش خدا ترا آزاد آفریده است، خودت را حفظ کن». علی که دعوت به تواضع می کند، علی که متواضع ترین مردم دنیاست، علی که همیشه به مبارزه با هوای نفس توصیه می کند، چطور اینجا دعوت به منیت می کند؟ نه، این منیت غیر از آن منیت است. این منیتی است که باید محفوظ بماند. این است که می گوید: «ولا تکن عبد غیرک؛ هرگز خودت را بنده دیگری مکن». بنده دیگری بودن، برده دیگری بودن، اظهار خاکساری پیش بنده ای از بندگان خدا کردن با شرافت خدائی و عزت انسانی تو منافات دارد.

ظهور دوباره انسانیت ساقط شده

از اواسط قرن نوزدهم الی زماننا هذا که در نیمه دوم قرن بیستم هستیم، دو مرتبه انسانیت دارد ظهور می کند، اصالتی بخودش می گیرد، باز مکتبهائی در جهان پیدا می شود بنام مکتبهای انسانی و حتی بصورت انسان پرستی. انسان در گذشته معبود نبود، آیت بزرگ بود، دریچه بزرگ معنویت بود. بدون شک قرآن هم برای معنویت، شناخت خدا و ماوراء طبیعت، انسان را از هر آیت دیگری، از هر دروازه دیگری و از هر دریچه دیگری مناسبتر می داند: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم؛ زودا که آیات قدرت خود را در اطراف (جهان) و در جانیشان به آنها بنماییم» (فصلت/ ۵۳). آفاق را جدا ذکر می کند، انفس را جدا. و از همین جاست که اصطلاح آفاق و انفس، در میان عرفا و ادبا و شعرا بوجود آمده است. «و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون؛ و در زمین برای اهل یقین نشانه هایی است، و نیز در وجود خودتان. پس آیا نمی بینید؟» (ذاریات/ ۲۰-۲۱). در زمین، نشانه ها، زمینه ها، دروازه ها و دریچه هایی است برای مشاهده غیب و ملکوت، و در وجود شما بالخصوص "وجود شما" را مستقلا ذکر می کند.

«افلا تبصرون» آیا نمی بینید؟ یعنی چرا بصیرت ندارید؟ چرا دقت نمی کنید؟ در خودتان دقت کنید و بنگرید. همین موجود که در گذشته بعنوان یک آیت بزرگ و یک دروازه بزرگ برای عبور انسان از خود بسوی معنویت الهی و ایمان به غیب و ملکوت بود، باز موضوع واقع شد. اما این مرتبه به شکل دیگری موضوع واقع شد، به شکلی که بنظر می رسد نتوانسته است خودش را از تناقض نجات بخشد و مشکل عمده و مسئله مهم این است.

یعنی بشریت از تو می خواهد قداست و علو و شرافت خودش را باز یابد بطوری که هدف و غایت واقع شود، هدف فعالیتها واقع شود ولی بدون آنکه آن معیارهای سابق به میان آید، بدون آنکه جنبه خدائی و جنبه ناخدائی به او داده بشود، بدون آنکه مسئله «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا؛ هر چه در زمین است برای شما (انسان) آفریده شده است» (بقره/ ۲۹)، در میان بیاید، بدون آنکه «نفخت فیه من روحی؛ و از روح خود در آن دمیدم» (حجر/ ۲۹) در میان بیاید، که خدا از روح خود یعنی یک چیزی نه از این جهان بلکه از جهان دیگر در او دمیده است یعنی او مظهری از الوهیت است. نه، دیگر اینها به میان نیاید و حتی در جنبه های محرکات انسانی، انگیزه های درونی و محرک انسان هم بحثی نشود، ولی در عین حال انسان و شعور انسان اموری مقدس و محترم باشند.

الان هم شما می بینید هر کس تابع هر مکتبی هست، می گوید من طرفدار صلح، طرفدار آزادی هستم، بشردوست هستم، طرفدار عدالت، طرفدار حق هستم، طرفدار حقوق بشر هستم. حتی اعلامیه حقوق بشر اصلا با این عبارت شروع می شود: 'احترام به حیثیت ذاتی بشر' یعنی می خواهند برای بشر یک حیثیت ذاتی قابل احترام و تقدیس قائل بشوند که بعد تعلیم و تربیتها بر این اساس باشد.

بطوری که بنده، جنابعالی را دارای یک حیثیت ذاتی قابل احترام و تقدیس بدانم تا به قداست ذاتی شما ایمان پیدا کنم و به موجب این ایمان با اینکه می توانم به حقوق شما تجاوز کنم چنین نکنم و شما هم در وجود من یک چنین قداست ذاتی قائل باشید و با اینکه می توانید به حقوق من تجاوز کنید ولی آن ایمان شما به این قداست ذاتی باعث بشود که شما به حقوق من، به آزادیهای من، تجاوز نکنید.

بسیاری از کسانی که طالب فلسفه بشر دوستی هستند، فلسفه ای بر غیر اساس معیارهای سابق می خواهند. معذک همین جاست که اشکال عمده و مهم پیش می آید و تناقض بزرگ در زندگی و بلکه در فکر و منطق بشر امروز بوجود می آید، منطقی که ابدان نمی تواند پایه داشته باشد.

منابع

مرتضی مطهری- آزادی معنوی- صفحه ۲۵۲-۲۵۴

کلید واژه ها

اخلاق روح معنویت قرآن انسان مکاتب انسانیت

جهاد با نفس از نظر پیامبر اکرم

در اسلام برترین جهاد، جهاد با نفس است، که در حدیث معروف پیامبر اکرم (ص) جهاد اکبر خوانده شده یعنی برتر از جهاد با دشمن که جهاد اصغر نام دارد، اصولاً تا جهاد اکبر به معنی واقعی در انسان پیاده نشود در جهاد با دشمن پیروز نخواهد شد. در قرآن کریم صحنه های مختلفی از میدان جهاد اکبر در رابطه با پیامبران و سایر اولیای خدا ترسیم شده است، که سرگذشت یوسف و داستان عشق آتشین همسر عزیز مصر یکی از مهمترین آنها است. رسول الله (ص) میفرماید: «المجاهد من جاهد نفسه فی الله؛ مجاهد کسی است که برای خدا با نفس خود مبارزه کند». در حدیث معراج خطاب به پیامبر اکرم (ص) آمده است: «مردم یک بار می میرند، ولی نیکوکاران و آخرت گرایان بر اثر مبارزه با نفسهایشان و مخالفت با خواهشهای درونی شان و ستیز با شیطانی که در رگهایشان جاری است روزی هفتاد بار می میرند». آن دژ در درون خود انسان است، نفس انسان است.

در احادیث تشیع و تسنن حدیثی است معتبر از پیغمبر اکرم و ایشان چه حرف ها را بجا می گوید! موقعیت را تشخیص می دهد کجا حرف حق خودش را بزند. می خواهد مسئله مجاهده با نفس را مطرح کند، می گذارد یک روزی که عده ای از اصحابش با غرور و افتخار از یک جنگ برگشته اند. می آید جلو به این ها آفرین می گوید، ولی این چنین آفرین می گوید: «مرحبا بقوم قضاوا الجهاد الاصغر و بقى عليهم الجهاد الاكبر؛ آفرین بر گروهی که جهاد کوچکتر را انجام داده اند و جهاد بزرگتر باقی مانده است» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۲۲). یا رسول الله! جهاد بزرگتر چیست؟ خیال کردند صحنه دیگری است نظیر آن جنگ. فرمود: جهاد النفس. یعنی اسلام من دو جهاد می خواهد: هم در جبهه بیرون؛ جهاد با انسانهای طاغی و متمرّد، و هم جهاد با نفس؛ یکی به تنهایی کافی نیست.

ص: ۴۰۷

پاک نگهداشتن اندیشه و نیت در مراحل نفی و انکار که همه سرگرمیها و درگیری با دشمن بیرونی است آسانتر است. همینکه نهضت به ثمر رسد و نوبت سازندگی و اثبات که ضمنا پای تقسیم غنائم هم در میان است برسد، حفظ اخلاص بسی مشکلتر است. قرآن کریم در سوره مائده - که آخرین سوره یا از آخرین سوره های قرآن است و بالاخره در دو سه ماه آخر عمر رسول اکرم نازل شده است، و زمان، زمانی است که مشرکین یکسره به زانو در آمده اند و خطری از ناحیه آنها اسلام را تهدید نمی کند و در همین وقت در غدیر خم تکلیف امامت روشن، و امامت و خلافت امام علی (ع) به امر خداوند اعلام می شود - یک اعلام خطر از ناحیه خدا به همه مسلمانان می نماید، و آن اینکه تاکنون از دشمن می ترسیدید که ریشه شما را برکند. اکنون نگرانی از آن ناحیه منتفی است. اکنون نگرانی از ناحیه من است. از این پس از کافران و دشمنان خارجی نترسید، از من بترسید که در کمین شما هستم: «الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوه و اخشون؛ امروز کافران از (شکست) آیین شما نومید شدند بنابراین از آنها نترسید و از من بترسید» (مائده/ ۳). یعنی چه؟ یعنی جامعه اسلامی از این پس از درون خود تهدید می شود که راه انحراف از مسیر خدائی اخلاص پیش گیرد و خدا را فراموش کند. سنت لایتغیر خداست که هر ملتی که از درون و از جنبه اخلاقی تغییر کند و عوض شود، خداوند متعال سرنوشت آنها را تغییر دهد: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم؛ خداوند وضع و سرنوشت مردمی را عوض نمی کند، مادامی که آنها خود را و آنچه به اندیشه ها و رفتارهای خودشان مربوط است تغییر ندهند» (رعد/ ۱۱).

مرتضی مطهری- نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر- صفحه ۹۷-۹۶

مرتضی مطهری- فلسفه اخلاق- صفحه ۲۴۸-۲۴۶

کلید واژه ها

پیامبر اکرم جهاد نفس انسان قرآن تاریخ اسلام جامعه اسلامی

علت نفاق منافقین

در قرآن در آیه ۱۰ سوره بقره آمده است: «فی قلبوهم مرض فزادهم مرضا و لهم عذاب الیم بما کانوا یکذبون؛ در دل‌های آنان یک نوع بیماری است خداوند بر بیماری آنها بیفزاید و عذاب دردناکی بخاطر دروغهایی که می گویند در انتظار آنهاست». خداوند در این جمله ریشه مطلب را بیان می فرماید: ریشه مطلب بیماری است. آنها دچار بیماریهای روحی و روانی هستند. بیماریهای دل را قرآن در موارد مختلف گاه و بیگاه به بعضی از آنها اشاره فرموده است. بیماری استکبار، بیماری تعصب نسبت به عقاید کهنه، بیماری پیروی از نیاکان، بیماری پیروی از کبرا و بزرگان، نمونه هایی از بیماریهای روح است که نمی گذارد انسان زیر بار حقیقت برود؛ همانطور که فسق و فجور و آلودگیها، یک نوع ناآمدگی در انسان ایجاد می کند.

اینها بیماریهایی هستند که علی الدوام خداوند بر بیماریهای آنها می افزاید، زیرا همان قانونی که در جسم انسان هست در روح انسان نیز وجود دارد. اگر کسی بیماری تن داشته باشد و به طبیب مراجعه کند ولی با طبیب لج نموده و سفارشات او را زیر پا نهد و با او منافقانه رفتار نماید یعنی دارو نخورد ولی به طبیب بگوید دارو را خورده است، اثرش قهرا ازدیاد بیماری است. خداوند این عالم را مستعد پرورش هر نوع کشتی قرار داده است، بستگی دارد به این که انسان چه نوع بذری پاشد؛ گندم از گندم میروید و جو ز جو، حنظل نتیجه اش حنظل و خرما نتیجه اش خرما و چنانکه قرآن می فرماید: «کلا نمد هولاء و هولاء؛ هر دو [دسته] اینان و آنان را از عطای پروردگارت مدد میبخشیم» (اسراء/ ۲۰) خداوند کارش امداد کردن است و بنای عالم بر آن است که هر کسی در مسیر خودش تکامل یابد، چه آنهایی که نیکوکارند و چه آنانکه بدکردارند.

معنای مهر خوردن قلب و دل

هنگامیکه نامه ای را می نویسند و پایان می پذیرد، ذیل آن نامه را مهر می کنند به این معنی که دیگر نمی توان به آن چیزی اضافه نمود. قرآن می فرماید: دل هر کس حکم نامه ای را دارد؛ که تدریجا سطوری در آن نگاشته می شود اعم از خوب یا بد. ولی به حالتی می رسد که این نامه ختم می گردد، لاک و مهر می شود و دیگر حتی یک کلمه هم نمی شود نوشت. برای اینگونه افراد پیامبر هیچ اثری ندارد و قرآن به رسول الله می فرماید: دیگر اینها را دعوت نکن. نه اینکه از اول دعوت آنها بی ثمر شمرده شده باشد؛ بلکه چون آنها انذار شده اند، دعوت گشته اند و حجت بر آنها تمام شده است، ولی آنها قبول نکردند و کفر ورزیدند و با این کفر ورزیدن و انکار نمودن، دل‌های آنها به این حالت درآمده است.

قرآن انسان را موجودی می داند که علی الدوام در تغییر و تحول است و قلب انسان را که می گویند لتقلبه، چون زیر و رو می گردد و البته ناگفته پیداست که مراد از قلب این جسم گوشتی صنوبری شکل طرف چپ بدن نیست، بلکه منظور همان روح و روان انسانی است که هر لحظه ای حالت جدیدی به خود می گیرد. پیامبر می فرماید: «مثل القلب کمثل ریشه فی الفلایة تعلق فی اصل شجرة یقلبها الريح ظهرا لبطن؛ دل انسان مانند یک پر است که در بیابانی به درختی آویزان کرده باشند که باد آن را دائما دگرگون می کند» (نهج الفصاحه و جامع الصغیر، ج ۱ ص ۱۰۲). مثنوی این حدیث را به نظم درآورده است:

گفت پیغمبر که دل همچون پری است *** در بیابانی اسیر صرصری است

باد پر را هر طرف راند گزاف *** گر چپ و گر راست با صد اختلاف

انسان در دو لحظه به یک حالت نیست و بیش از هر چیز تحت تأثیر اعمال خویش است، یک عمل نورانی به او نور می بخشد و عمل کثیف ظلمانی نور را از انسان می گیرد و او را تاریک می کند. کار نیک به دل انسان نرمش می دهد و او را آماده برای پذیرش اندرزها و حق و حقیقت می نماید و برعکس اعمال خلاف فطرت انسانی، کافر ماجراهائی، قساوت دل می آورد و گاهی دل انسان آنچنان سیاه می شود که قرآن تعبیر می کند، کارش تمام شده و بر دل آنها مهر خورده است. به چشم خودش می بیند ولی گویی ندیده است، مثل اینکه پرده جلوی چشمش را گرفته است: «و علی ابصارهم غشاوه؛ و بر دیدگانشان پرده ای است» (بقره/ ۷).

منابع

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن ۱ و ۲- صفحه ۱۴۶-۱۴۵

کلید واژه ها

قرآن انسان روح رذایل اخلاقی حدیث تربیت

نتیجه مبارزه با نفس

از امام صادق (ع) نقل می کنند که فرمود: «مؤمن وقتی از گرفتاری تعلق به دنیا آزاد شد حلاوت دوستی خدا را در قلب خود احساس می کند و در این هنگام، گویی دیگر زمین برایش کوچک می شود و با تمام وجود می خواهد که از این عالم ماده رها شود و بیرون برود و این واقعیتی است که اولیاء الله و مردان خدا با زندگی خود درستی آن را به اثبات رسانده اند».

ص: ۴۱۱

در تاریخ زندگی پیامبر نوشته اند روزی بعد از نماز صبح به سراغ اصحاب صفا رفت. اینان مردمی فقیر بودند که از مال دنیا هیچ نداشتند و در مدینه در کنار مسجد پیامبر روزگار می گذراندند. پیغمبر چشمش به یکی از آنها به نام زید یا حارث بن زید افتاد، دید که رنجور و نزار (لاغر) است و چشمهایش در کاسه سرش فرو رفته است. پرسید حالت چطور است؟ جواب داد در حالی صبح کرده ام که اهل یقین شده ام. پیامبر فرمود ادعای بزرگی می کنی، علامت آن چیست؟ گفت علامت یقین من این است که شبها خواب از من گرفته شده و روزها همواره در روزه بسر می برم و شب تا به صبح بی تاب عبادتم. پیامبر فرمود: کافی نیست بیشتر بگو. او هم شروع کرد به گفتن سایر علائم. عرض کرد یا رسول الله من الآن در حالی هستم که گویی اهل بهشت و اهل جهنم را می بینم و صدایشان را می شنوم. اگر به من اجازه دهی باطن یک یک اصحاب تو را بگویم. پیامبر فرمود: سکوت، سکوت بیشتر نگو. اما بگو چه آرزویی داری، عرض کرد آرزوی جهاد در راه خدا.

قرآن می گوید: صیقل زدن دل، انسان را به چنان مقامی می رساند که به قول امیرالمؤمنین (ع) اگر پرده از جلوی او برداشته شود، چیزی بر یقینش افزوده نمی گردد. آنچه که قرآن در تعلیماتش مدنظر دارد، پرورش انسانهایی است که هم از سلاح علم و عقل بهره مندند و هم از اسلحه دل و قلب و این هر دو را با بهترین شیوه و عالیترین کیفیت در راه حق بکار می گیرند. انسانهایی که نمونه های زنده و مجسمش امامان ما و شاگردان شایسته و راستین آنها هستند.

نتیجه عدم تزکیه نفس از دیدگاه قرآن

در قرآن از اینکه کارهای ناشایست انسان، روح او را تیره و کدر می کند و کشش ها و گرایشهای پاک را از انسان می گیرد، بارها سخن رفته است. از زبان مؤمنین می گوید: «ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا؛ پروردگارا قلبهای ما را بعد از اینکه هدایت کردی از راه حق منحرف نکن» (آل عمران/ ۸). و یا در وصف بدکاران می گوید: «کلاب ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون؛ چنین نیست بلکه ظلمت ظلم و بدکاریهایشان بر دلهای آنها غلبه کرد» (مطففین/ ۱۴). «فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم؛ چون از حق روی گردانیدند خدا هم دلهایشان را از اقبال به حق بگردانید» (صف/ ۵).

و یا از قفل زده شدن و مهر خوردن بر دلها و قسی شدن (سخت شدن) قلبها سخن می گوید: «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه؛ خداوند بر دلها و گوشهای آنها مهر نهاده و بر دیده هایشان پرده افکند» (بقره/ ۷). «و جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه؛ بر دلهایشان پرده نهاده ایم که فهم نتوانند کنند» (انعام/ ۲۵). «کذالك یطبع الله علی قلوب الکافرین؛ این چنین خداوند دلهای کافران را مهر خواهد کرد» (اعراف/ ۱۰۱). «فقست قلوبهم و کثیر منهم فاسقون؛ پس دلهایشان رنگ قساوت (سخت دلی) گرفت و بسیار فاسق و نابکار شدند» (حدید/ ۱۶).

پیروی از هوای نفس

یکی از عوامل مؤثر در ایجاد خطا که قرآن از آن یاد می کند، پیروی از هوای نفس و تمایلات نفسانی و داشتن غرض و مرض است و به قول مولوی:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد *** صد حجاب از دل به سوی دیده شد

در هر مسأله ای تا انسان خود را از شر اغراض، بیطرف نکند نمی تواند صحیح فکر کند یعنی عقل در محیطی می تواند درست عمل بکند که هوای نفس در کار نباشد. داستان معروفی از علامه حلی نقل می کنند که شاهد مثال خوبی است. برای علامه حلی این مسأله فقهی مطرح شده بود که اگر حیوانی در چاه بمیرد و باعث شود که میته نجس در چاه باقی بماند، با آب چاه چه باید کرد؟ اتفاقاً در این هنگام حیوانی در چاه آب خانه علامه حلی افتاد و او ناگزیر بود برای خود نیز استنباط حکم کند. در این مورد به دو طریق امکان حکم کردن وجود داشت؛ اول اینکه چاه را بکلی پر کنند و از چاه دیگری استفاده کنند و دیگر اینکه مقدار معینی از آب چاه را خالی کنند و از بقیه آب بلاشکال استفاده کنند. علامه حلی متوجه شد که در مورد این مسأله نمی تواند بدون غرض حکم کند زیرا که نفع خود او هم در قضیه مطرح بود. این بود که دستور داد ابتدا چاه را پر کنند و بعد با خیال راحت و بدون فشار و سوسه نفس به صدور حکم و ارائه فتوی پرداخت. قرآن در زمینه تبعیت از هوای نفس اشارات زیادی دارد که به ذکر یک مورد اکتفا می کنم. قرآن می فرماید: «ان یتبعون الا الظن و ما تهوی الانفس؛ چیزی غیر از گمان باطل و هوای نفس خود را پیروی نمی کنند» (نجم/ ۲۳).

آزادی معنوی انسان از نظر آیات و روایات

آزادی معنوی یعنی اینکه انسان در درون خودش موجود آزادی باشد. انسان مانند یک گیاه قوه تغذی، قوه رشد و نمو و قوه تناسل دارد. مانند حیوان حس می کند، می بیند، می بوید و لمس می کند. ولی انسان یک فکر و یک اراده متعالی دارد. گاهی آزادی فکر انسان از ناحیه درون خودش سلب می شود، یعنی انسان در اثر اینکه معتقد به یک سلسله خرافات می شود، در اثر اینکه گرفتار تعصب و تحجر می شود، این فرشته ای که خدای متعال در باطن او به نام قوه عقل قرار داده است، مثل ملائکه ای که در چاهی محبوس باشند در تن انسان محبوس باقی می ماند. فرشته دومی که در روح انسان وجود دارد آن اراده متعالی است. اراده غیر از شهوت است، شهوت در حیوان هم هست و حیوان اسیر شهوت خودش است.

ولی در انسان یک قوه متعالی وجود دارد که اسم آن اراده انسانی یا اراده اخلاقی است. اراده اخلاقی به موضوعات متعالی تعلق می گیرد. انسان گرفتار جهالتها و خرافات و تعصبا و تحجرا آزادی معنوی و عقلی ندارد. انسانی که شهوت پرست و شهوتران است و وابستگی های حیوانی اش زیاد است هرگز آزادی معنوی ندارد، روحش واقعا محبوس است، خودش هم نمی داند. قرآن کریم اساسا اینها را اسارت و بردگی و بندگی می نامد: «افرایت من اتخذ الهه هویه؛ آیا دیدی آن کسی که هوای نفس خودش را معبود خود گرفت» (جائیه/ ۲۳)، یعنی بنده هوای نفس شد.

مسأله آزادی معنوی یعنی آزادی از حکومت خود بر خود یعنی آزادی از هواهای نفسانی خود است. انسان از آن جهت که انسان است اسیر خودش است از آن جهت که یک حیوان است انسانیت انسان اسیر حیوانیت او است، یا اگر به تعبیر دینی و مذهبی بخواهیم بگوییم، ملکوت انسان، جنبه علوی انسان اسیر جنبه سفلی اوست، که در تعبیرات شعرای ما وقتی که انسان را تشبیه می کنند به یک یوسف که در چاه افتاده است مقصودشان از چاه همان ظلمتکده طبیعت است که وقتی روح انسان مطیع تمایلات نفسانی و طبیعی باشد و عقل انسان جز در خدمت طبیعت و ماده نباشد، این هم اسارت، بردگی و بندگی نفس تلقی می شود. این همان است، یعنی معبود واقع شدن هوای نفس. تفاوتی که میان مکتب انبیاء و مکتبهای بشری هست در اینست که پیغمبران آمده اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی به بشر آزادی معنوی بدهند و آزادی معنوی است که بیشتر از هر چیز دیگر ارزش دارد. تنها آزادی اجتماعی مقدس نیست بلکه آزادی معنوی هم مقدس است و آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست و اینست درد امروز جامعه بشری که بشر امروز می خواهد آزادی اجتماعی را تأمین کند ولی به دنبال آزادی معنوی نمی رود، یعنی نمی تواند، قدرتش را ندارد، چون آزادی معنوی را جز از طریق نبوت، انبیاء، دین، ایمان و کتابهای آسمانی نمی توان تأمین کرد.

انسان یک موجود مرکب

انسان یک موجود مرکب و دارای قوا و غرائز گوناگونی است، در وجود انسان هزاران قوه نیرومند هست. انسان شهوت دارد، غضب دارد، حرص و طمع دارد، جاه طلبی و افزون طلبی دارد. در مقابل، عقل دارد، فطرت دارد، وجدان اخلاقی دارد. انسان از نظر معنا، از نظر باطن و از نظر روح خودش ممکن است یک آدم آزاد باشد و ممکن هم هست یک آدم برده و بنده باشد، یعنی ممکن است انسان بنده حرص خودش باشد، اسیر شهوت خودش باشد، اسیر خشم خودش باشد، اسیر افزون طلبی خودش باشد و ممکن است از همه اینها آزاد باشد. ممکن است انسانی باشد که همانطور که از نظر اجتماعی آزاد مرد است، زیر بار ذلت نمی رود، زیر بار بردگی نمی رود و آزادی خودش را در اجتماع حفظ می کند، از نظر اخلاق و معنویت هم آزادی خود را حفظ کرده باشد، یعنی وجدان و عقل خودش را آزاد نگه داشته باشد. این آزادی همان است که در زبان دین تزکیه نفس و تقوی گفته می شود. بشر امروز به نام جهان آزاد و دفاع از صلح و آزادی تمام سلب آزادیها، سلب حقوقها، بندگیها و بردگیها را دارد. چرا؟ چون آزادی معنوی ندارد چون در ناحیه روح خودش آزاد نیست، چون تقوی ندارد.

ص: ۴۱۶

امام علی (ع) می فرماید: «فان تقوی الله مفتاح سداد، و ذخیره معاد، و عتق من کل ملکه، و نجاه من کل هلكه؛ زیرا تقوای الهی کلید درستکاری، و در معاد ذخیره رستگاری، و آزادی از هر خوی و عادت واهی، و رهایی از هر تباهی است» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰). تقوای الهی کلید هر راه راستی است. بدون تقوی، انسان به راه راست نمی رود راه خود را کج می کند. بدون تقوی انسان اندوخته ای برای آخرت ندارد. بدون تقوی بشر آزادی ندارد. و تقوا است که بشر را از هر بردگی آزاد می کند، بشر باید در ناحیه وجود خودش، در ناحیه روح خودش آزاد بشود تا بتواند به دیگران آزادی بدهد.

علی (ع) در نامه ۴۵ نهج البلاغه می فرماید: «أقنع من نفسی بان یقال امیرالمؤمنین؛ آیا به همین قناعت کنم که گفته شود من امیر مومنانم» و در خطبه ۲۲۴ «و کیف اظلم احدا لنفس یسرع الی البلی قفولها و یطول فی الثری حولها؛ چگونه به کسی ستم روا دارم که تار و پودش به سرعت به سوی کهنگی پیش می رود و از هم می پاشد و مدتهای طولانی در میان خاکها می ماند».

آنکس می تواند واقعا آزاد و آزادیبخش باشد که همیشه مانند علی است، و یا لا اقل پیرو اوست، از نفس خودش حساب بکشد، از روح خودش حساب بکشد. تنها در محراب عبادت دست به محاسن شریفش بگیرد و بگوید: «یا دنیا غری غیری؛ ای دنیا دیگری را فریب بده» (حکمت ۷۷، ص ۱۱۱۹)، ای زرد و سفید دنیا، ای طلا و نقره دنیا برو غیر علی را فریب بده، من تو را سه طلاقه کرده ام. آنکسی واقعا و نه از روی نفاق و دورویی برای حقوق و آزادی مردم احترام قائل است که در دلش، در ضمیرش، در وجدانش یک ندای آسمانی است و او را دعوت می کند.

خطابه ای دارد مولا- علی (ع) راجع به حقوق والی بر مردم و حقوق مردم بر والی و می گوید با من که حاکم هستم اینگونه نباشید، آزادمرد باشید. «فلا- تکلمونی بما تکلم به الجباره؛ با زبانی که با گردنکشان سخن می گوید با من سخن نگوئید» مبادا آن اصطلاحاتی را که در مقابل جباران به کار می برید که خودتان را کوچک می کنید، ذلیل می کنید، خاک پا می کنید و او را بالا می برید، به عرض می رسانید، برای من به کار ببرید. مبادا با من اینگونه حرف بزنید، ابادا. با من همانطور که با دیگران حرف می زنید، صحبت کنید.

«و لا- تتحفظوا منی بما یتحفظ به عند اهل البادره؛ و از گفتن آنچه پیش مردم خشمگین خودداری کنند پیش من خودداری نکنید»، اگر دیدید احیانا من عصبانی و ناراحت شدم حرف تندی زدم، خودتان را نازید، مردانه انتقاد خودتان را به من بگوئید، از من حریم نگیرید.

«و لا تخالطونی بالمصانعه؛ و با چاپلوسی و مدارا با من آمیزش نکنید»، با باری بهر جهت، هر چه شما بفرمائید صحیح است، هر کاری که شما می کنید درست است (این را می گویند مصانعه و سازش) با من رفتار نکنید، هرگز با من به شکل سازشکارها معاشرت نکنید.

«و لا تظنوا بی استثقالا فی حق قیل لی و لا التماس اعظام لنفسی؛ و نپندارید که اگر سخن حقی به من گفته شود بر من گران آید، یا بخواهم خود را بزرگ تر از آن بینم که سخن حقی به من گفته شود». گمان نکنید که اگر حقی را در مقابل من بگوئید، یعنی اگر علیه من کلمه ای بگوئید که حق است بر من سنگین خواهد آمد، به حق از من انتقاد کنید، ابادا بر من سنگین و دشوار نخواهد بود، با کمال خوشروئی از شما می پذیریم. «و لا التماس اعظام لنفسی» ای کسانی که من حاکم و خلیفه تان هستم و شما رعیت من هستید، خیال نکنید که من از شما این خواهش را دارم که از من تمجید و تعظیم کنید، از من تملق بگوئید، مرا ستایش کنید، ابادا. بعد یک قاعده کلی را ذکر می کند: «فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه؛ زیرا هر که شنیدن سخن حق و یا عرضه شدن عدالت بر او گران آید، اجرای آنها بر او دشوار تر و گران تر می نماید» و در آخر خواهش می کند:

«فلا- تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل؛ پس زنهار، از گفتن هر حرف حقی و یا مشورت به عدلی در نزد من خودداری نکنید» (خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه). این نمونه ای کامل از مردی است که از نظر معنوی آزاد است و در مقام حکومت، به اینگونه به دیگران آزادی اجتماعی می دهد.

مصادیق آزادی معنوی

خداوند درباره پیامبر اکرم (ص) در سوره اعراف آیه ۱۵۷ می فرماید: «و یضع عنهم اصرهم و الاغلال الی کانت علیهم؛ و تکالیف سنگین و قید و زنجیرهایی را که بر آنها بود برمیدارد». آزادی همیشه دو طرف می خواهد به طوری که چیزی از قید چیز دیگر آزاد باشد. در آزادی معنوی، انسان از چه می خواهد آزاد باشد؟ جواب اینست که آزادی معنوی بر خلاف آزادی اجتماعی، آزادی انسان، خودش از خودش است. آزادی اجتماعی آزادی انسان است از قید و اسارت افراد دیگر. ولی آزادی معنوی نوع خاصی از آزادی است و در واقع آزادی انسان است از قید و اسارت خودش. قهرا این سؤال پیش می آید که مگر انسان می تواند در قید و اسارت خودش باشد؟ مگر یک چیز می تواند خودش هم برده باشد و هم برده گیر، هم اسیر باشد و هم اسیر کننده، مگر چنین چیزی ممکن است؟ جواب اینست: بله ممکن است.

در مورد دیگر اگر ممکن نباشد، فی المثل اگر در حیوانات بردگی معنوی و متقابلا آزادی معنوی معنی ندارد و امکان ندارد، در انسان این موجود عجیب، اینکه انسان خود برده و اسیر خود باشد و یا خود، آزاد از خود باشد، معنی دارد، چگونه ممکن است؟ این از آن جهت است که انسان در میان موجودات دیگر یک شخصیت مرکب است و این یک حقیقت است. اینکه انسان یک شخصیت و موجود مرکب است را ادیان و فلسفه ها تأیید کرده اند، علما و حتی روانشناسها تأیید کرده اند و مطلبی است غیر قابل تردید. در قرآن کریم می بینیم که درباره خلقت انسان (اختصاصا درباره انسان) چنین می فرماید: «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین؛ به فرشتگان می گوید وقتی که خلقت این موجود را تکمیل کردم و از روح خود چیزی در او دمیدم، بر او سجده برید» (حجر / ۲۹).

می گوید این موجود، یک موجود خاکی است، من او را از خاک می آفرینم، یک موجود طبیعی و مادی است. ولی همین موجود آفریده شده از آب و خاک، همین موجودی که دارای جسم و جسدی است مانند حیوانات دیگر، «و نفخت فیه من روحی»، از روح خود چیزی در او می دمم. لازم نیست که ما معنای روح خدا را بفهمیم که نفخه الهی و آنچه خدا او را روح خود نامیده است چیست. اجمالاً- می دانیم که در این موجود خاکی یک چیز دیگری هم غیر خاکی وجود دارد. حدیث معروفی است، پیغمبر اکرم فرمود: «خداوند فرشتگان را آفرید و در سرشت آنها تنها عقل را نهاد، حیوانات را آفرید و در سرشت آنها تنها شهوت را نهاد، انسان را آفرید و در سرشت او هم عقل را نهاد و هم شهوت را».

بشر می گوید: من همانطور که نباید بنده و برده امثال خودم باشم، نه تنم بنده و برده امثال خودم باشد و نه روحم، نباید روحم بنده و اسیر مال دنیا باشد. حقیقت اینست که آنجا هم که انسان فکر می کند بنده و برده دنیاست، بنده مال و ثروت است، واقعاً بنده مال و ثروت نیست، بنده خصائص روحی خودش است، خودش را برده گرفته است والا پول که نمی تواند انسان را بنده بکند. زمین که قدرت ندارد انسان را برده بکند، گوسفند که قدرت ندارد انسان را برده بکند، ماشین که قدرت ندارد، جماد است اصلاً جماد نمی تواند در وجود انسان تصرف بکند. وقتی انسان خوب مسئله را می شکافد، می بیند این خودش است که خودش را برده کرده است. می بیند یک قوه ای است در خودش بنام حرص، قوه ای است به نام طمع، قوه ای است به نام شهوت، قوه ای است به نام خشم، می بیند این شهوت است که او را برده کرده است، این خشم است که او را برده کرده است، این حرص است که او را برده نموده است.

بدون شک ما در زندگی خودمان احتیاج داریم به خوراک، و هر چه بهتر، بهتر؛ احتیاج داریم به پوشاک و هر چه عالیتر، بهتر؛ احتیاج داریم به مسکن و هر چه مجلستر، بهتر. همینطور احتیاج داریم به زن و فرزند، احتیاج داریم به تجملات زیاد زندگی و به پول و مادیات علاقه مند هستیم. اما در یکجا ما سر یک دو راهی قرار می گیریم، احساس می کنیم که اینجا یا باید شرافت و عزت و سیادت و آقایی خودمان را حفظ کنیم ولی با فقر بسازیم، نان بخوریم ولی نان خشک و خالی، لباس بپوشیم، لباس ژنده، خانه داشته باشیم، خانه تنگ و کوچک و محقر، پول نداشته و در مضیقه باشیم و یا از عزت و آقایی و سیادت خودمان صرف نظر بکنیم، تن به یک ذلت بدهیم، تن به خدمت بدهیم، آنوقت تمام نعمتهای مادی برای ما فراهم می شود. می بینیم بسیاری از افراد مردم اساسا حاضر نیستند تن به ذلت بدهند هر چند به قیمت اینکه مادیات زندگیشان خیلی زیاد شود. البته بعضیها حاضر می شوند، تن به این ذلت می دهند ولی در عین حال همین آدم در عمق وجدانش احساس یک سرشکستگی می کند.

آزادی معنوی از جنبه روانشناسی

این چه حسی است در بشر که رنج و زحمت و مشقت و کار کردن و هیزم شکنی و فقر و مسکنت و همه اینها را ترجیح می دهد بر اینکه دست به سینه پیش کسی مانند خود بایستد. اسم این را هم اسارت می گذارد، می گوید من حاضر نیستم برده دیگری بشوم (در صورتی که این بردگی مادی نیست یعنی واقعا نیروی او استخدام نمی شود، فقط روحش استخدام می شود، بدنش که استخدام نمی شود)، این یک نوع بردگی است. راحت هم هست. بردگی است اما بردگی ای است که تن انسان برده نشده است لکن روح انسان واقعا برده شده است.

ص: ۴۲۱

امیرالمؤمنین می فرماید: «احتج الی من شئت تکن اسیره استغن عن من شئت تکن نظیره، احسن الی من شئت تکن امیره؛ نیازمند هر کسی می خواهی باش اما بدان اگر نیازمند کسی شدی تو برده او هستی. بی نیاز باش از هر که دلت می خواهد، مثل او هستی. نیکی کن به هر که دلت می خواهد، تو امیر او هستی» (غرر الحکم چاپ دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۵۸۴)..

پس نیازمندی به افراد دیگر نوعی رقیب و بردگی است اما چه جور بردگی است؟ بردگی تن است؟ نه، بردگی روح است. بردگی معنوی است. علی (ع) می فرماید: «الطمع رق مؤبد؛ طمع، بردگی همیشگی است» (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۰). یعنی از بردگی بدتر، طمع داشتن است. بنابراین غیر از بردگی تن، یک بردگی دیگر هم هست در عین اینکه تن انسان آزاد است. نوعی بردگی دیگر هم هست که آن، بردگی تن نیست. نوعی آزادی دیگر هم هست که آزادی تن نیست. از این یک درجه بالاتر بیایید. یک نوع دیگر بردگی و آزادی هست که مربوط به مال و ثروت است. تمام علمای اخلاق، بشر را از اینکه برده مال و بنده ثروت باشد، بر حذر داشته اند، تحت همین عنوان که ای انسان! بنده و برده مال دنیا نباش. باز می فرماید: مردم در دنیا دو صنف می شوند: «رجل باع نفسه فیها فأوبقها و رجل ابتاع نفسه فأعتقها؛ گروهی که خود را فروختند و خویش را هلاک کردند، و گروهی که خود را خریدند و آزاد کردند» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۳).

بعضی دیگر می آیند خودشان را می خرند، آزاد می کنند و می روند. بشر باز این را هم احساس می کند که نسبت به مال و ثروت دنیا دو حال می تواند داشته باشد، می تواند بنده و اسیر و در قید مال باشد و می تواند نباشد. این طمع است که او را برده کرده است، این هوای نفس است که او را برده کرده است. قرآن می گوید: «افرایت من اتخذ الهه هواه؛ آیا دیدی آن کسی را که هوای نفس خودش را خدای خودش قرار داده است» (جاثیه / ۲۳)، بنده هوای نفس شده است؟ اینجا بشر به حقیقت مطلب پی می برد. می بیند مال و ثروت دنیا در حد ذات خودش مذمتی ندارد، اگر گفته اند از مال دنیا بترس که تو را برده نگیرد و بنده خودش نکند، مال و ثروت نمی تواند مرا بنده بکند این خود من هستم که خودم را بنده و برده می کنم. می گوید پس خودم را از قید صفات نفسانی پلید آزاد می کنم، آنوقت می بینم که نه، مال دنیا در خدمت من است نه من در خدمت مال دنیا. آنوقت مقام وجودی خودش را می فهمد، این معنا را می فهمد که قرآن می گوید «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً؛ اوست خدایی که آنچه در این زمین است را برای شما آفرید» (بقره / ۲۹). می بیند پس مال و ثروت بنده و برده من است، او در خدمت من است نه من در خدمت او، پس دیگر بخل یعنی چه؟ افزون طلبی به خاطر افزون طلبی یعنی چه؟ بله انسان خودش اسیر خودش می شود، خودش برده و بنده خودش می شود.

پیغمبران آمده اند که آزادی معنوی بشر را حفظ کنند. یعنی نگذارند شرافت انسان، انسانیت انسان، عقل و وجدان انسان، اسیر شهوت انسان بشود، اسیر خشم انسان بشود، اسیر منفعت طلبی انسان بشود. این معنی آزادی معنوی است. هر وقت شما دیدید بر خشم خودتان مسلط هستید، نه خشم شما بر شما مسلط است، شما آزادید. هر وقت دیدید شما بر شهوت خودتان مسلط هستید، نه شهوت شما بر شما، هر وقت شما دیدید یک درآمد غیر مشروع در مقابل شما قرار گرفت و این نفس شما اشتیاق دارد می گوید این درآمد را بگیر، اما ایمان و وجدان و عقل شما حکم می کند که این نامشروع است، نگیر و بر این میل نفسانی خودتان غالب شدید، بدانید شما از نظر معنوی واقعا انسان آزادی هستید. اگر شما دیدید یک زن نامحرم دارد می رود و حس شهوت شما، شما را تحریک می کند به چشم چرانی و تعقیب کردن، ولی یک وجدانی بر وجود شما حاکم است که شما را منع می کند و تا فرمان می دهد، فرمانش را اطاعت می کنید، بدانید شما آزادمرد هستید، اما اگر دیدید تا چشم یک چیزی را می خواهد می دويد دنبالش، گوش یک چیزی را می خواهد می دويد دنبالش، دامن یک چیزی را می خواهد، می دويد دنبالش، شکم یک چیزی را می خواهد می دويد دنبالش، شما اسیرید، برده و بنده هستید.

انسان یک موجود مرکب است. این حقیقت را نباید فراموش کرد که در انسان واقعا دو من حاکم است، یک من انسانی و یک من حقیقی انسان، آن من انسانی است. انسان واقعا مظهر اصل تضاد است. اگر می خواهی جان و روح آزاد باشد، نمی توانی شکم پرست باشی. نمی توانی زن پرست باشی و روح آزاد باشد، پول پرست باشی و روح آزاد باشد و در واقع نمی توانی شهوت پرست باشی، خشم پرست باشی. پس اگر می خواهی واقعا آزاد باشی، روح را باید آزاد کنی.

رسول اکرم (ص) روزی رفتند در میان اصحاب صفه. یکی از آنها گفت یا رسول الله! من در نفس خودم این حالت را احساس می کنم که اصلا تمام دنیا و ما فیها در نظر من بی قیمت است. الان در نظر من طلا و سنگ یکی است. یعنی هیچکدام از اینها نمی تواند مرا به سوی خودش بکشد. نمی خواهد بگوید که استفاده من از طلا و از سنگ یک جور است، نه، یعنی قدرت طلا و قدرت سنگ در اینکه من را به سوی خودش بکشاند یکی است. رسول اکرم نگاهی به او کرد و فرمود: «اذا انت صرت حرا؛ حالا من می توانم به تو بگویم که مرد آزادی هستی». پس واقعا آزادی معنوی خودش یک حقیقتی است. واقعا شخصیت انسان یک شخصیت مرکب است، و واقعا انسان از نظر معنوی می تواند آزاد باشد، و می تواند برده باشد. خداوند تبارک و تعالی این قدرت و توانایی را به بشر داده است که خودش می تواند قاضی خودش باشد.

جزء دستوره‌های عجیب مسلم دینی ما محاسبه النفس است. می گوید از خودتان حساب بکشید، «حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا؛ از خودتان حساب بکشید قبل از اینکه از شما حساب بکشند» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۸، حدیث ۹) از خودتان حساب بکشید و انسان می تواند از خودش حساب بکشد و باید از خودش حساب بکشد. «وزنوا انفسکم قبل ان توزنوا؛ خودتان را وزن کنید، بسنجید قبل از آنکه شما و اعمال شما را در قیامت بسنجند، وزن کنند». انسان خودش، خودش را وزن می کند، می سنجد، خودش از خودش حساب می کشد. انسان خودش را مجازات می کند. همه اینها دلیل بر اینست که انسان شخصیت مرکبی دارد. این شخصیت مرکب، قسمت عالی دارد که قسمت انسانی اوست و قسمت دانی دارد که قسمت حیوانی اوست. آزادی معنوی یعنی قسمت عالی و انسانی انسان از قسمت حیوانی و شهوانی او آزاد باشد. بزرگترین برنامه انبیاء آزادی معنوی است. اصلا تزکیه نفس یعنی آزادی معنوی: «قد افلح من زکیها* و قد خاب من دسیها؛ هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است» (شمس / ۹-۱۰)، و بزرگترین خسران عصر ما اینست که همه اش می گویند آزادی، اما جز از آزادی اجتماعی سخن نمی گویند. از آزادی معنوی دیگر حرفی نمی زنند و به همین دلیل به آزادی اجتماعی هم نمی رسند.

در عصر ما یک جنایت بزرگ که به صورت فلسفه و سیستمهای فلسفی مطرح شده است، اینست که اساسا درباره انسان، شخصیت انسانی و شرافت معنوی انسان هیچ بحث نمی کنند «نفخت فیه من روحی؛ در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم» (حجر/ ۲۹) فراموش شده است. می گویند اصلا چنین چیزی وجود ندارد. انسان یک موجود دو طبقه ای نیست که طبقه عالی و طبقه دانی داشته باشد. اصلا انسان با یک حیوان هیچ فرق نمی کند، یک حیوان است. زندگی، جز تلاش کردن هر فرد برای خود و جنگیدن برای منافع خود چیز دیگری نیست! این جمله چقدر به بشریت ضربه وارد کرده است؟ می گویند زندگی جز جنگ و میدان جنگ چیز دیگری نیست. بلکه جمله ای می گویند که بعضی هم خیال می کنند که خیلی حرف درستی است. می گویند: حق گرفتنی است نه دادنی. حق، هم گرفتنی است و هم دادنی، اصلا این جمله که حق را فقط باید گرفت و کسی به تو نمی دهد ضمنا تشویق به این است که آقا تو حق را باید بگیری نه اینکه حق را باید بدهی، صاحب حق باید بیاید، اگر توانست، به زور از تو بگیرد، اگر نتوانست که نتوانست. اما پیغمبران نیامدند این حرف را بزنند. پیغمبران گفتند حق هم گرفتنی است و هم دادنی یعنی مظلوم را، پایمال شده را توصیه کردند به اینکه حق را برو بگیر، و از آن طرف ظالم را وادار کردند علیه خودش قیام بکند که حق را بدهد و در این کار خودشان هم کامیاب و موفق شدند.

مجتبی مینوی- پانزده گفتار- صفحه ۲۷۸

مرتضی مطهری- فلسفه تاریخ ۱- صفحه ۲۶۴-۲۶۶ و ۲۷۷-۲۷۸

مرتضی مطهری- آزادی معنوی- صفحه ۴۳-۲۰

کلید واژه ها

عقل اخلاق قرآن انسان اراده آزادی معنوی جامعه شناسی دین تربیت

مفهوم تقوا از نظر نهج البلاغه

تقوا از رائج ترین کلمات نهج البلاغه است. در کمتر کتابی مانند نهج البلاغه بر عنصر تقوا تکیه شده است، و در نهج البلاغه به کمتر معنی و مفهومی به اندازه تقوا، عنایت شده است. بحث تقوا در نهج البلاغه عجیب است! تعبیراتی درباره تقوا هست که از جنبه روانی بسیار لطیف و عالی است. مثلاً می فرماید: «فصونوها و تصونوا بها؛ تقوا را نگه دارید و خود را به وسیله تقوا حفظ کنید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱). خیلی عجیب است! شما تقوا را نگه دارید و تقوا شما را نگه دارد آیا این دور است؟ نه. گفته ایم مثل این است که انسان لباس را نگه می دارد و لباس انسان را. انسان لباس را نگه می دارد از اینکه گم شود یا دزد ببرد و لباس انسان را نگه می دارد از اینکه سرما یا گرما بخورد این دو با هم منافات ندارند. می فرماید شما تقوا را نگه دارید و تقوا شما را نگه دارد. شما باید نگهدار آن باشید و آن نگهدار شما باشد «و ان تستعینوا علیها بالله، و تستعینوا بها علی الله؛ شما را سفارش می کنم به اینکه... از خدا برای رسیدن به تقوا کمک بخواهید و از تقوا برای رسیدن به خدا کمک بگیرید» و از این جور تعبیرات.

ص: ۴۲۶

معمولاً- چنین فرض می شود که تقوا یعنی پرهیزکاری و به عبارت دیگر تقوا یعنی یک روش عملی منفی، هر چه اجتنابکاری و پرهیزکاری و کناره گیری بیشتر باشد تقوا کاملتر است. طبق این تفسیر اولاً تقوا مفهومی است که از مرحله عمل انتزاع می شود، ثانياً روشی است منفی، ثالثاً هر اندازه جنبه منفی شدیدتر باشد تقوا کاملتر است. به همین جهت متظاهران به تقوا برای اینکه کوچکترین خدشه ای بر تقوای آنها وارد نیاید از سیاه و سفید، تر و خشک، گرم و سرد، اجتناب می کنند و از هر نوع مداخله ای در هر نوع کاری پرهیز می نمایند. شک نیست که اصل پرهیز و اجتناب یکی از اصول زندگی سالم بشر است، در زندگی سالم نفی و اثبات، سلب و ایجاب، ترک و فعل، اعراض و توجه توأم است. با نفی و سلب است که می توان به اثبات و ایجاب رسید، و با ترک و اعراض می توان به فعل و توجه تحقق بخشید.

کلمه توحید یعنی کلمه لااله الاالله مجموعاً نفی است و اثباتی، بدون نفی ماسوا، دم از توحید زدن ناممکن است. این است که عصیان و تسلیم، کفر و ایمان قرین یکدیگرند؛ یعنی هر تسلیمی متضمن عصیانی و هر ایمانی مشتمل بر کفری و هر ایجاب و اثبات مستلزم سلب و نفی است: «فمن یکفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقی؛ پس هر که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد یقیناً به محکم ترین دستاویز دست انداخته است» (بقره/ ۲۵۶).

اما اولاً: پرهیزها و نفیها و سلبها و عصیانها و کفرها در حدود تضادها است. پرهیز از ضدی برای عبور به ضد دیگر است. بریدن از یک مقدمه پیوند با دیگری است. از اینرو پرهیزهای سالم و مفید، هم جهت و هدف دارد و هم محدود است به حدود معین. پس یک روش عملی کورکورانه که نه جهت و هدفی دارد و نه محدود به حدی است، قابل دفاع و تقدیس نیست.

ثانیا: مفهوم تقوا در نهج البلاغه مرادف با مفهوم پرهیز حتی به مفهوم منطقی آن نیست، تقوا در نهج البلاغه نیروئی است روحانی که بر اثر تمرینهای زیاد پدید می آید و پرهیزهای معقول و منطقی از یک طرف سبب و مقدمه پدید آمدن این حالت روحانی است. و از طرف دیگر، معلول و نتیجه آن است و از لوازم آن به شمار می رود. این حالت، روح را نیرومند و شاداب می کند و به آن مصونیت می دهد، انسانی که از این نیرو بی بهره باشد اگر بخواهد خود را از گناهان مصون و محفوظ بدارد چاره ای ندارد جز اینکه خود را از موجبات گناه دور نگهدارد، و چون همواره موجبات گناه در محیط اجتماعی وجود دارد، ناچار است از محیط کنار بکشد و انزوا و گوشه گیری اختیار کند. مطابق این منطق یا باید متقی و پرهیزکار بود و از محیط کناره گیری کرد و یا باید وارد محیط شد و تقوا را بوسید و کناری گذاشت. طبق این منطق هر چه افراد اجتنابکارتر و منزوی تر شوند جلوه تقوائی بیشتری در نظر مردم عوام پیدا می کنند. اما اگر نیروی روحانی تقوا در روح فردی پیدا شد ضرورتی ندارد که محیط را رها کند، بدون رها کردن محیط خود را پاک و منزه نگه می دارد. دسته اول مانند کسانی هستند که برای پرهیز از آلودگی به یک بیماری مسری، به دامنه کوهی پناه می برند و دسته دوم مانند کسانی هستند که با تزریق نوعی واکسن، در خود، مصونیت به وجود می آورند و نه تنها ضرورتی نمی بینند که از شهر خارج و از تماس با مردم پرهیز کنند، بلکه به کمک بیماران می شتابند و آنان را نجات می دهند. آنچه سعدی در گلستان آورده نمونه دسته اول است:

بدیدم عابدی در کوهساری *** قناعت کرده از دنیا به غاری

چرا گفتم به شهر اندر نیائی *** که باری بند از دل برگشائی؟

بگفت آنجا پریرویان نلغزند *** چو گل بسیار شد پیلان بلغزند

نهج البلاغه تقوا را به عنوان یک نیروی معنوی و روحی که بر اثر ممارست و تمرین پدید می آید و به نوبه خود آثار و لوازم و نتایج دارد و از آن جمله پرهیز از گناه را سهل و آسان می نماید، طرح و عنوان کرده است.

اثر تقوا در روح

در نهج البلاغه همه جا تقوا به معنای آن ملکه مقدس که در روح پیدا می شود و به روح قوت و قدرت و نیرو می دهد و نفس اماره و احساسات سرکش را رام و مطیع می سازد به کار رفته است. در خطبه ۱۱۴ می فرماید: «إن تقوی الله حمت اولیاء الله محارمه، و الزمت قلوبهم مخافته، حتی اسهرت لیالیهم، و اظمأت هواجرهم؛ تقوای الهی دوستان خدا را از گناهان بازداشته، و ترس از خدا را بر دل هاشان نشانده، تا آنجا که شب های آنان را به بیداری کشانده، و روزهای گرمشان را به روزه داری واداشته». در اینجا نشان می دهد که تقوا غیر از ترس و غیر از اجتناب از معاصی است. تقوای الهی سبب اجتناب از معاصی و سبب ترس از خدا می شود. اجتناب از معصیت و ترس از خدا هر دو را به عنوان دو لازم برای تقوا ذکر کرده نه عین تقوا و در این جمله ها با صراحت کامل تقوا را به معنای آن حالت معنوی و روحانی ذکر کرده که حافظ و نگهبان از گناه است، و ترس از خدا را به عنوان یک اثر از آثار تقوا ذکر کرده. از همین جا می توان دانست که تقوا به معنای ترس نیست، بلکه یکی از آثار تقوا نیست که خوف خدا را ملازم دل قرار می دهد. به همین جهت معنای اتقوا الله این نیست که از خدا بترسید.

ص: ۴۲۹

در خطبه ۱۶ نهج البلاغه می فرماید: «ذمتی بما أقول رهینه، و انا به زعیم، ان من صرحت له العبر عما بین یدیه من المثالات حجزته التقوی عن تقحم الشبهات؛ ذمه خود را در گرو گفتار خود قرار می دهم و صحت گفتار خود را ضمانت می کنم. اگر عبرتهای گذشته برای شخصی آینه آینده قرار گیرد تقوا جلو او را از فرو رفتن در کارهای شبیه ناک می گیرد»، تا آنجا که می فرماید: «الا- و ان الخطایا خیل شمس حمل علیها اهلها و خلعت لجمها، فتقحمت بهم فی النار الا و ان التقوی مطایا ذلل حمل علیها اهلها و اعطوا ازمتهما فاوردتهم الجنه؛ مثل خلافتکاری و زمام را به کف هوس دادن مثل اسبهای سرکش و چموشی است که لجام را پاره کرده و اختیار را تماما از کف آنکه بر او سوار است گرفته و عاقبت آنها را در آتش می افکنند، و مثل تقوا مثل مرکبهای رهوار و مطیع و رام است که مهار آنها در اختیار آن کسانی است که بر آنها سوارند و آنها را وارد بهشت می سازد».

در اینجا درست و با صراحت کامل تقوا یک حالت روحی و معنوی که ما از آن به ضبط نفس و یا مالکیت نفس تعبیر می کنیم معرفی شده. ضمنا در اینجا حقیقت بزرگی بیان شده آن اینکه لازمه مطیع هوا و هوس بودن و عنان را به نفس سرکش واگذاردن، زبونی و ضعف و بی شخصیت بودن است. انسان در آن حال نسبت به اداره حوزه وجود خودش مانند سواره زبونی است که بر اسب سرکشی سوار است و از خود اراده و اختیاری ندارد و لازمه تقوا و ضبط نفس، افزایش قدرت اراده و شخصیت معنوی و عقلی داشتن است، مانند سوار ماهر و مسلطی که بر اسب تربیت شده ای سوار است و با قدرت فرمان می دهد و آن اسب با سهولت اطاعت می کند. آنکس که بر مرکب چموش هوا و هوس و شهوت و حرص و طمع و جاه طلبی سوار است و تکیه گاهش این امور است زمام اختیار از دست خودش گرفته شده و به این امور سپرده شده، دیوانه وار به دنبال این امور می دود، دیگر عقل و مصلحت و مال اندیشی در وجود او حکومتی ندارد، و اما آنکه تکیه گاهش تقوا است و بر مرکب ضبط نفس سوار است عنان اختیار در دست خودش است و به هر طرف که بخواهد در کمال سهولت فرمان می دهد و حرکت می کند.

در خطبه ۱۹۱ می فرماید: «فان التقوی فی الیوم الحرز و الجنه، و فی غد الطریق الی الجنه؛ تقوا در امروزه دنیا برای انسان به منزله یک حصار و بارو و به منزله یک سپر است و در فردای آخرت راه بهشت است». نظیر این تعبیرات زیاد است، مثل تعبیر به اینکه: «ان التقوی دار حصن عزیز، و الفجور دار حصن ذلیل، لا یمنع اهلہ، و لا یحرز من لجأ الیہ؛ بدانید که پرهیزگاری دژی مستحکم و استوار است، و بی پروایی دژی سست و ناستوار است که از صاحبانش دفاع نمی کند و پناهندگان را محفوظ نمی دارد» (خطبه ۱۵۷) که تقوا را به پناهگاهی بلند و مستحکم تشبیه فرموده است.

معلوم شد که تقوا حالتی است روحی در انسان که برای روح حالت حصن و حصار و حرز و اسلحه دفاعی و مرکب رام و مطیع را دارد و خلاصه یک قوت معنوی و روحی است. در خطبه ۱۵۷ تقوا را به پناهگاهی بلند و مستحکم تشبیه فرموده که دشمن قادر نیست در آن نفوذ کند. در همه اینها توجه امام معطوف است به جنبه روانی و معنوی تقوی و آثاری که بر روح می گذارد، بطوری که احساس میل به پاکی و نیکوکاری و احساس تنفر از گناه و پلیدی در فرد بوجود می آورد. بنابراین از نظر نهج البلاغه، تقوا نیروئی است روحی، نیروئی مقدس و متعالی که منشاء کششها و گریزهایی می گردد، کشش به سوی ارزشهای معنوی و فوق حیوانی، و گریز از پستیها و آلودگیهای مادی. از نظر نهج البلاغه تقوا حالتی است که به روح انسان شخصیت و قدرت می دهد و آدمی را مسلط بر خویشتن و مالک خود می نماید.

امیرالمؤمنین می فرماید: «اشجع الناس من غلب هواه؛ از همه مردم شجاعتر کسی است که بر هوای نفسش غالب باشد». پس روح تقوا همان خودنگهداری است. خود را از چه نگهداری کردن؟ از هر چه که انسان بخواهد خودش را نگه دارد، آخر بر می گردد به خودش. حتی آدم جبان که از دشمن می ترسد، اگر حساب کنید مغلوب ترس و جبن خودش شده. اگر انسان بتواند بر نفس خودش در آن حد مسلط باشد که بر جبن خودش هم مسلط باشد، بر بخل و حسد و خشم و طمع و آز و حرص خودش مسلط باشد، این اسمش "تقوا" است.

منابع

مرتضی مطهری - سیری در نهج البلاغه - صفحه ۲۰۰-۲۰۶

مرتضی مطهری - ده گفتار - صفحه ۲۶-۲۴ و ۱۸-۱۵

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن ۶ - صفحه ۱۷۱

کلید واژه ها

اخلاق روح انسان تقوی نهج البلاغه تربیت دنیا آخرت

معنا و مفهوم هوای نفس

خداوند در سوره النجم می فرماید: «ان يتبعون الا الظن و ما تهوى الانفس»؛ «پیروی نمی کنند مگر از گمان و از آنچه نفس ها خواهش می کنند.» (نجم/ ۲۳) یکی از لغزشگاه های اندیشه از نظر قرآن کریم میل ها و هواهای نفسانی می باشد. انسان در تفکرات خود اگر بی طرفی خود را نسبت به نفی یا اثبات مطلبی حفظ نکند و میل نفسانیش به یک طرف باشد، خواه ناخواه و بدون آنکه خودش متوجه شود عقربه فکرش به جانب میل و خواهش نفسانیش متمایل می شود. این است که قرآن هوای نفس را نیز مانند تکیه بر ظن و گمان یکی از عوامل لغزش می شمارد.

ص: ۴۳۲

خداوند در جای دیگر می فرماید: «وما أبرئ نفسي إن النفس لأماره بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم»؛ «و من نفس خود را تبرئه نمی کنم، چرا که نفس همواره به بدی فرمان می دهد، مگر آن جا که پروردگارم رحم کند. همانا پروردگار من آمرزنده مهربان است.» (یوسف / ۵۳)

امام علی (ع) می فرماید: «النفس الأماره المسوله تتملق تملق المنافق، وتتصنع بشيمه الصديق الموافق، حتى إذا خدعت وتمكنت تسلطت تسلط العدو، وتحكمت تحكم العدو، فأوردت موارد السوء»؛ «نفس بد فرمان ظاهر آرا، همچون منافق، چاپلوسی می کند و خود را چون دوستی سازگار و دلسوز جلوه می دهد و همین که فریب داد و بر انسان دست یافت، چون دشمن مسلط می شود و با خودخواهی و قلدری فرمان می راند و شخص را به جایگاه های بدی و هلاکت می کشاند.»

امام سجاد (ع) در مناجات با خدا می گوید: «إلهي، إليك أشكو نفسا بالسوء أماره، وإلى الخطيئة مبادره، وبمعاصيك مولعه، ... كثيره العلل، طويله الأمل، إن مسها الشر تجزع، وإن مسها الخير تمنع، مياله إلى اللعب واللهو، مملوه بالغفله والسهو، تسرع بي إلى الحوبه، وتسوفني بالتوبه»؛ «خدای من، به تو شکایت می کنم از نفسی که همواره به بدی فرمان می دهد و به سوی گناه می شتابد و به معاصی تو حریص است ... پر عذر و بهانه است و آرزوی دراز دارد، اگر به او گزند رسد، بیتابی می کند و اگر خیر و برکتی رسدش، بخل می ورزد، شیفته بازی و سرگرمی است، آکنده از غفلت و بی خبری است، مرا به سوی گناه می شتاباند و در کار توبه امروز و فردا می کند.»

یکی از حالات و قوایی که در عقل انسان یعنی در عقل عملی انسان یعنی در طرز تفکر عملی انسان که مفهوم خوب و بد و خیر و شر و درست و نادرست و لازم و غیر لازم و وظیفه و تکلیف و اینکه الان چه می بایست بکنم و چه نمی بایست بکنم و این گونه معانی و مفاهیم را بسازد تأثیر دارد، طغیان هوا و هوس ها و مطامع و احساسات لجاج آمیز و تعصب آمیز و امثال اینها است، زیرا منطقه و حوزه عقلی عملی انسان به دلیل اینکه مربوط به عمل انسان است همان حوزه و منطقه احساسات و تمایلات و شهوات است. این امور اگر از حد اعتدال خارج شوند و انسان محکوم اینها باشد نه حاکم بر اینها، در برابر فرمان عقل فرمان می دهند، در برابر ندای عقل و وجدان فریاد و غوغا می کنند، برای ندای عقل حکم پارازیت را پیدا می کنند، دیگر آدمی ندای عقل خویش را نمی شنود، در برابر چراغ عقل گرد و غبار و دود و مه ایجاد می کنند، دیگر چراغ عقل نمی تواند پرتو افکنی کند. پس این گونه هواها و هوس ها اگر در وجود انسان باشند، تأثیر عقل را ضعیف می کنند، اثر عقل را خنثی می کنند و به تعبیر دیگر این هوا و هوس ها با عقل آدمی دشمنی می ورزند.

در حدیث است که امام صادق (ع) فرمود: «الهوی عدو العقل»؛ «هوا و هوس دشمن عقل است.» (مصباح الشریعه، باب ۳۸، ص ۲۲۳)، پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنییک»؛ «بالا-ترین دشمنان تو، همان نفس اماره و احساسات سرکش تو است که از همه به تو نزدیک تر است و در میان دو پهلویت قرار گرفته است.» علت اینکه این دشمن بالا-ترین دشمنان است واضح است، زیرا دشمن عقل است که بهترین دوست انسان است و رسول اکرم (ص) فرمود: «صدیق کل امرء عقله» (بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۶۴)؛ «دوست واقعی هر کس عقل او است.» از هر دشمنی با نیروی عقل می توان دفاع کرد. اگر دشمنی پیدا شود که بتواند عقل را بدزد پس او از همه خطرناک تر است.

صائب تبریزی شعری دارد که مثل اینست که ترجمه همان حدیث نبوی است، می گوید:

بستر راحت چه اندازیم بهر خواب خوش *** ما که چون دل دشمنی داریم در پهلوی خویش

پس توجه به این مطلب لازم است که حالات و قوای معنوی انسان به حکم تضاد و تراحمی که میان بعضی با بعضی دیگر است در یکدیگر تأثیر مخالف می کنند و تقریباً اثر یکدیگر را خنثی می کنند و به عبارت دیگر با یکدیگر دشمنی و حسادت می ورزند. از آن جمله است دشمنی هوا و هوس با عقل. از همین جا معنای تأثیر تقوا در تقویت عقل و ازدیاد بصیرت و روشن بینی دست عقل را باز می کند و به وی آزادی می دهد: «عتق من کل ملکه»؛ «سبب آزادی از هر گونه بندگی.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰)

امیرالمؤمنین (ع) می فرماید: «اشجع الناس من غلب هواه»؛ «از همه مردم شجاع تر کسی است که بر هوای نفسش غالب باشد.» راجع به مسئله اراده و به تعبیر دیگر تسلط بر نفس و مالکیت نفس، در دستوره‌های اسلامی مطالب بسیار و جالبی تحت عنوان تقوا و تزکیه نفس، در این زمینه رسیده است. امیرالمؤمنین (ع)، درباره خطا و گناه می فرماید: «الا و ان الخطایا خیل شمس، حمل علیها اهلها»؛ «مثل گناهان، مثل اسب‌های چموش است که اختیار را از کف سوار می گیرند.» می دانیم گناه از آنجا پیدا می شود که انسان تحت تأثیر شهوات و میل‌های نفسانی خودش برخلاف آنچه که عقل و ایمانش حکم می کند، عملی را انجام می دهد. ایشان می فرمایند حالت گناه، حالت از دست دادن انسان مالکیت نفس خود را است. آن وقت در مورد تقوا که نقطه مقابل آن است می فرماید: «الا- و ان التقوی مطایبا ذلل»؛ «ولی مثل تقوا، مثل مرکب‌های رام است که اختیار مرکب دست سوار است نه اختیار سوار دست مرکب.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶) یعنی او فرمان می دهد، این عمل می کند، لجامش را به هر طرف متمایل کند، به همان سو می رود بدون آنکه لگد پرانی و چموشی کند و هیچ مکتب تربیتی در دنیا اعم از مادی یا الهی پیدا نشده است که بگوید خیر، تقویت اراده یعنی چه؟! انسان باید صد درصد تسلیم میل‌های خودش باشد و هر طور که خواهش نفسانی او حکومت کرد، همان طور عمل کند.

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۶ - صفحه ۱۶۹-۱۷۱

مرتضی مطهری - انسان و ایمان - صفحه ۶۸

مرتضی مطهری - تعلیم و تربیت در اسلام - صفحه ۴۲۱-۴۲۲

کتاب ده گفتار، ص ۵۸-۱۵

میزان الحکمه، ج ۱۳، ص ۶۳۸۶

کلید واژه ها

عقل ایمان نفس تقوی گناه اعمال هوای نفس

مراتب نفس انسان از نگاه قرآن

نفس انسان در قرآن با سه صفت معرفی شده است که هر یک از این صفات نشان دهنده یک درجه و یک مرتبه از نفس انسان است. یکی نفس اماره که از زبان یوسف (ع) نقل می فرماید: «و ما ابرء نفسی ان النفس لاماره بالسوء»؛ «من خود را تبرئه نمی کنم، چرا که مسلماً نفس (آدمی) پیوسته به بدی ها امر می کند.» (یوسف/۵۳) در اینجا نفس اماره - که اماره صیغه مبالغه است - یعنی نفس فرمان دهنده و به شدت فرمان دهنده و در کمال استبداد فرمان دهنده.

مقصود همان حالتی از نفس انسان است که در آن حالت هواها بر انسان حاکم و غالب است و انسان صد در صد محکوم خواهش های نفسانی خودش است. نفس "اماره به سوء" یعنی نفسی که به انسان فرمان به بدی می دهد و انسان هم تابع نفس فرمان دهنده به بدی و شرارت است. اگر همین یک آیه می بود، انسان فکر می کرد که نفس انسان یک خاصیت بیشتر ندارد و آن این است که همیشه فرمان به بدی می دهد.

ولی در جای دیگر که همین آیه باشد شکل دیگری دارد: نفس لوامه، نفس ملامتگر. نفس ملامتگر یعنی قوه ای که در درون انسان است و خود انسان را در کار بد مورد ملامت قرار می دهد، یعنی اگر کار بد بکند ملامت می کند که چرا ما این کار را کردیم؟ و اگر کار خوب را نکرده یا کم کرده است، باز خودش را ملامت می کند: چرا فلان کار خوب را من نکردم یا فلان کار خوب را من کم کردم.

درست نقطه مقابل نفس اماره. او فرمان به بدی می دهد؛ این برعکس، مثل یک قاضی عادل می آید انسان را و در واقع آن نفس اماره را مورد ملامت و سرزنش قرار می دهد، می گوید چرا این کار را کردی، نمی بایست می کردی؛ چرا آن کار خوب را کم کردی.

یکی دیگر صفت مطمئن است که آن درجه بالاتر است: «یا ايتها النفس المطمئنه* ارجعی الی ربک راضیه مرضیه* فادخلی فی عبادی* وادخلی جنتی»؛ «تو ای جان آرام یافته، به اطمینان رسیده! به سوی پروردگارت بازگرد که تو از او خشنود و او از تو خشنود است. پس به جمع بندگانم در آی و در بهشت من داخل شو.» (فجر/۲۷-۳۰) ای نفس آرامش یافته، ای نفس به حقیقت واصل شده، ای نفس از هرگونه دغدغه و شک و شبهه و دودلی و تردید و ترس و جبن و همه چیز رهایی یافته و به آرامش و طمأنینه کامل رسیده!

حال این چگونه است؟ آیا واقعا در انسان سه نفس، سه جان، سه روح وجود دارد: یک روح فرمان به بدی می دهد، یک روح ملامتگر است، یک روح دیگر مطمئن است؟ یا نه، انسان دارای یک روح و یک جان بیشتر نیست ولی انسان در مراحل و مراتب خودش مختلف است.

بعضی نفوس در مرحله حیوانیت اند، یک قدم از حیوانیت بالاتر نرفته اند. این گونه نفوس جز وسوسه های شیطانی چیزی در درونشان نیست. تمام القائاتی که (در این نفوس) می شود شرور و بدی هاست.

در واقع این گونه نفوس را باید نفوس ساقط شده و سقوط کرده تلقی کرد. در اینها از انسانیت، دیگر چیزی باقی نمانده و چیزی وجود ندارد. حیوانی هستند به صورت انسان. دائما در فکر شکم، در فکر تن، از هر راهی و هر جور شده است پول دریاوریم، کجا را بخریم، کجا را ببلعیم، چگونه بخواهیم و ... اصلا غیر از این چیزی سرش نمی شود.

اما انسان در یک درجه بالاتر، روح انسانی و روح ایمانی در او زنده است. او این گونه نیست، بلکه یک آدمی است دو شخصیتی، کأنه دارای دو شخصیت است، هم نفس اماره بر او حاکم است هم نفس انسانی و روح ایمانی. این است که اگر کار بدی به حکم نفس اماره انجام بدهد او می آید در مقابل ایستادگی می کند.

اولا تا آنجا که بتواند نمی گذارد و ثانيا اگر کاری کرد لااقل این قدر هست که به حسابش می رسد، می آید و می گوید: ای دل غافل! این چه کاری بود من کردم؟! همین چیزی که ما به آن " وجدان " می گوییم.

البته هر کسی دارای نفس لواحه است، منتها بعضی افراد حاکم بر آنها نفس اماره است و به نفس لواحه چندان مجال داده نمی شود، مگر وقتی که کار از کار بگذرد.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۱۰ - صفحه ۱۸۱-۱۸۳

کلید واژه ها

ایمان نفس قرآن وجدان غفلت

مسأله دوگانگی روح و بدن از نظر اسلام

گاهی بعضی فکرها و اندیشه های غلط (البته خیلی وقت ها نه از روی سوء نیت بلکه به دلیل اشتباه، سوء استنباط، نه سوء نیت) رواج می یابد. یک معنای مذهبی، یک عقیده مذهبی، یک فکر مذهبی به صورت مذهبی رد می شود یعنی به شکلی بیان می کنند که آدم خیال می کند که آن گونه نادرست است و این گونه درست. ابتدا در اروپا این کار شد، بعد در مشرق زمین، در اثر موج افکار مادی یک عده آمدند گفتند: دوگانگی روح و بدن، اینکه انسان روحی دارد و بدنی، یک فکر اسلامی نیست. با این همه شیوع و رواجی که این فکر در دنیای اسلام پیدا کرده است گفتند که منشأ آن، فکرها و اندیشه هایی است که از خارج جهان اسلام وارد جهان اسلام شده است.

ص: ۴۳۸

در خیلی کتاب ها نوشته اند که مسئله دوگانگی روح با بدن اصلش مال هندی هاست، بعد، از هندی ها به ملت های دیگر سرایت کرده است و از آن جمله یونانی ها و در متن اسلام هیچ سخنی از دوگانگی روح با بدن نیست ولی بعدها که فرهنگ اسلامی پیدا شد و اندیشه های غیراسلامی (یونانی و غیر یونانی) با اندیشه های اسلامی اختلاط پیدا کرد، این مسئله که روحی هست و بدنی، و انسان وقتی که می میرد روح از بدن او جدا می شود، کم کم در افکار مسلمین رخنه کرد و صورت یک عقیده به خودش گرفت، والا قرآن و اسلام فقط قائل به بدن است و می گوید هرچه هست همین بدن است، فکر و اندیشه هم زائیده همین بدن است، انسان هم که مرد دیگر چیزی از این شخصیتش باقی نیست، در قیامت بار دیگر همین زندگی تجدید می شود، نه اینکه انسان وقتی که می میرد روحش باقی است. انسان وقتی که مرد مثل هر ترکیب دیگر طبیعی و مادی تجزیه می شود و از بین می رود. اگر شما مثلاً یک آب را به عناصر اولیه اش تجزیه کنید. بله، از نو باز ممکن است که شما همان عناصر اولیه را بیاورید در لابراتوار، بار دیگر همان آب را بسازید و الا وقتی که آب را تجزیه کردید دیگر چیزی از آن باقی نمانده است. روی این مطلب، گفتند در قرآن هر جا کلمه روح آمده است مقصود روح به معنایی که الآن ما می گوئیم نیست. مقصود از آیه «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربي؛ و از تو درباره ی روح می پرسند، بگو روح از (عالم بالا و) فرمان خدای من است» (اسری/۸۵) هم این نیست، مقصود چیز دیگر است.

مسئله دوگانگی روح و بدن از ضروریات دین اسلام است. اگر این اعتقاد منحصر می بود به آیه «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» ممکن بود بعضی بگویند مقصود از این روح، روح انسان نیست، آیات دیگری با زبان دیگری بدون آنکه کلمه روح آمده باشد مطلب را به شکلی بیان کرده است که جز با جدایی روح از بدن و دوگانگی روح و بدن قابل توجیه نیست. مثلاً آن آیه که می فرماید: «ولاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون* فرحین بما آتاهم الله من فضله و یتبشرون بالذین لم یلحقوا بهم ...؛ گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شده اند مردگانند، زندگانند و مرزوق در نزد پروردگار؛ یعنی زنده اند و از عنایت پروردگار روزی می خورند. خوشحالند به فضل هایی که بعد از مردن از ناحیه خدا به آنها می رسد و در یک حالت انتظار بسر می برند که دوستانشان که هنوز به آنها نرسیده اند کی به آنها ملحق می شوند» (آل عمران/۱۷۰-۱۶۹). آیا از این صریح تر انسان می تواند چیزی پیدا کند؟

یا آیاتی به این مضمون و نزدیک به این مضمون هست: «ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله واسعہ فتهاجروا فیها» (نساء/۹۷)، کسانی که ملائکه الهی آنها را توفی می کنند (توفی از ماده فوت نیست، از ماده وفا و استیفا است. یعنی تحویل کامل گرفتن) کسانی که ملائکه الهی می آیند آنها را به تمام و کمال تحویل می گیرند (که همان معنی مردن است). بعد که اینها را تحویل گرفتند و از این دنیا رفته اند، ملائکه با اینها سخن می گویند؛ می گویند: شما در دنیا در چه وضعی به سر می بردید؟ استنطاقشان می کنند، بازپرسی می کنند. اینها برای اینکه عذری برای خودشان بتراشند می گویند: ما مردم بیچاره ای بودیم؛ یعنی اگر می بینید ما عمل صالحی نداریم و کار بدی داریم علتش بیچارگی ما بود، دست ما به جایی نمی رسید، مستضعف بودیم و یک مردمانی بودیم که دستمان به خیر و حقیقت نمی رسید. می دانید که در کجاها زندگی می کردیم؟ آنجایی که ما زندگی می کردیم شرایط هیچ مساعد نبود، «قالوا کنا مستضعفین فی الارض»، «قالوا الم تکن ارض الله واسعہ فتهاجروا فیها»؛ ملائکه می گویند این هم عذر شد که ما در محیطی زندگی می کردیم که شرایط مساعد نبود؟! آیا زمین خدا فراخ نبود و شما را بسته بودند به همان نقطه ای که بودید که در آنجا دستتان نمی رسید؟ زمین خدا فراخ بود، چرا هجرت نکردید به سرزمینی که شرایط مساعد باشد؟

و باز آیات دیگری در همین زمینه ها داریم، زیاد است. از جمله خود آیه برزخ که با کلمه برزخ آمده است: «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون؛ و پشت سرشان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند» (مؤمنون/۱۰۰) یا در آخر سوره قد افلح راجع به افرادی که قبض روحشان انجام می شود می فرماید که آن فرد در آن حال می گوید: «رب ارجعون* لعلی اعمل صالحا فیما ترکت» پروردگارا من را بازگردان. بعد از برده شدن می گوید بازگردان. اگر مردن «نیست شدن» باشد و بعد قیامت صرفا ترکیب جدید بخواهد باشد و در فاصله مرگ تا قیامت نیستی باشد پس چه معنی دارد که قرآن می گوید: همین قدر که قبض روح شدند «قال رب ارجعون. لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا انها کلمه هو قائلها»؛ «می گوید: پروردگارا من را بازگردان، باشد که اگر بازگردانی و حیات دنیایی دوباره ای به من بدهی، اگر من برگردم آنوقت اعمال صالحه ای که انجام ندادم انجام بدهم.» (مؤمنون/۱۰۰-۹۹). جمله «رب ارجعون» یعنی چه؟ اگر او از اینجا به جایی برده نشده باشد که معنی ندارد این جمله را بگوید. به علاوه اصلا صحبت کردن یعنی چه؟ می گوید بعد از مردن تقاضا می کند و جواب به او داده می شود.

پیامبر اکرم (ص) فرمود: «کما تنامون تموتون و کما تستیقظون تبعثون؛ همین طوری که می خوابید می میرید و همان گونه که بیدار می شوید زنده می شوید». بعد فرمود: «و انما تنتقلون من دار الی دار»؛ انتقال مردم از خانه ای به خانه ای، از عالمی به عالمی، از نشئه ای به نشئه ای است.

یکی از آن آیاتی که کمال صراحت را در این مسئله دارد، همین آیاتی است که در سوره قیامت آیه ۲۶ آمده: «کلا اذا بلغت التراقي؛ نه، چنین نیست، آن گاه که جان به گلوگاه رسید» از آن موضوع، دیگر سخن مگو، بیا وارد موضوع دیگر باش. این بیچاره ای که دنیای نقد او را از خود بیخود کرده و غرق در غفلت و غرور نموده و آخرت و عاقبت کار خود را به کلی به فراموشی سپرده است و برای آینده ای که دارد اصلا فکر نمی کند که چه خیر هست، آن حالت او را در نظر بگیر: آنوقت که رسیده است به چنبرهای گردن. چه رسیده؟ پس معلوم می شود که یک چیزی هست که دارد تدریجا علائقش بریده می شود، ارتباط تدبیری اش (به اصطلاح) از قسمت هایی از بدن بریده شده است. وقتی ما می گوئیم جان بیرون رفت، نه معنایش بیرون آمدن است مثل اینکه جسمی از جسم دیگر بیرون بیاید. وقتی که تدریجا رابطه تدبیری اش بریده می شود، آن همان بیرون آمدن اوست. و از همه بدن در آن واحد رابطه بریده نمی شود. مثلا اگر بدن به یک علت خاصی فلج بشود، یک نوع رابطه تدبیری بریده می شود نه اینکه روح از آنجا خارج شده بود و مثل جسمی که از جایی خارج بشود خارج شده است؛ این معنی ندارد. «وقیل من راق»؛ «در آن وقتی که کسانی که دور و بر (شخص محتضر) هستند، مأیوسانه می گویند: کیست که دیگر بتواند این را نجات و شفا بدهد؟» (قیامت/۲۷).

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۱۰ - صفحه ۲۲۰-۲۲۴

ص: ۴۴۲

حقیقت روح از نظر قرآن و عقل

ترکیب انسان از روح و بدن

کسانی که به معارف اسلامی تا اندازه ای آشنایی دارند، می دانند که در خلال بیانات کتاب و سنت سخن روح و جسم یا نفس و بدن بسیار به میان می آید و یا این که تصور جسم و بدن که به کمک حس درک می شود تا اندازه ای آسان است و تصور روح و نفس خالی از ابهام و پیچیدگی نیست.

اهل بحث از متکلمین و فلاسفه شیعه و سنی در حقیقت روح، نظریات مختلفی دارند ولی تا اندازه ای مسلم است که روح و بدن در نظر اسلام دو واقعیت مخالف همدیگر می باشند. بدن به واسطه مرگ، خواص حیات را از دست می دهد و تدریجا متلاشی می شود ولی روح نه این گونه است، بلکه حیات بالاصاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است بدن نیز از وی کسب حیات می کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود و علقه خود را برید (مرگ) بدن از کار می افتد و روح همچنان به حیات خود ادامه می دهد.

آنچه با تدبر در آیات قرآن کریم و بیانات ائمه اهل بیت (ع) به دست می آید، این است که روح انسانی پدیده ایست غیر عادی که با پدیده بدن یک نوع همبستگی و یگانگی دارد. خدای متعال در کتاب خود می فرماید «لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین* ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین* ثم خلقنا النطفه علقه و خلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر»؛ «تحقیقا ما انسان را از خلاصه که از گل گرفته شده بود آفریدیم، سپس او را نطفه ای قرار دادیم در جایگاه آرامی، سپس نطفه را خونی بسته کردیم پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم، سپس گوشت جویده شده را استخوان هایی کردیم، پس استخوان ها را گوشت پوشانیدیم، پس از آن او را آفریده دیگری بی سابقه قرار دادیم.» (مؤمنون آیه ۱۲-۱۴)

از سیاق آیات روشن است که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی را وصف می کند و در ذیل که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره می کند، آفرینش دیگری را بیان می کند که با نوع آفرینش قبلی مغایر است.

و در جای دیگر در پاسخ استبعاد منکرین معاد به این مضمون که انسان پس از مرگ و متلاشی شدن بدن و گم شدن او در میان اجزای زمین، چگونه آفرینش تازه ای پیدا کرده، انسان نخستین می شود، می فرماید: «بگو فرشته مرگ شما را از ابدانتان می گیرد پس از آن به سوی خدای خودتان برمی گردید؛ یعنی آنچه پس از مرگ متلاشی گشته و در میان اجزای زمین گم می شود، بدن های شما است ولی خودتان (ارواح) به دست فرشته مرگ از بدن هایتان گرفته شده اید و پیش ما محفوظید.» (سجده آیه ۱۱)

گذشته از این گونه آیات، قرآن کریم با بیانی جامع مطلق روح را غیر مادی معرفی می کند، چنان که می فرماید: «از تو حقیقت روح را می پرسند، بگو روح از سنخ امر خدای من است.» (اسرا آیه ۸۵)

و در جای دیگر در معرفی امر خود می گوید: «امر خدا وقتی که چیزی را خواست این است و بس که بفرماید بشو آن چیز بی توقف می شود و ملکوت هر شیئی همین است» (یس آیه ۸۳).

و مقتضای این آیات آن است که فرمان خدا در آفرینش اشیا تدریجی نیست و در تحت تسخیر زمان و مکان نمی باشد پس روح که حقیقتی جز فرمان خداوند ندارد، مادی نیست و در وجود خود خاصیت مادیت را که تدریج و زمان و مکان است ندارد.

کنجکاوی عقلی نیز نظریه قرآن کریم را درباره روح تأیید می کند. هر یک از ما افراد انسان از خود حقیقتی را درک می نماید که از آن «من» تعبیر می کند و این درک پیوسته در انسان موجود است، حتی گاهی سر و دست و پا و سایر اعضا حتی همه بدن خود را فراموش می کند ولی تا خود هست خود «من» از درک او بیرون نمی رود. این (مشهود) چنان که مشهود است قابل انقسام و تجزی نیست و با اینکه بدن انسان پیوسته در تغییر و تبدیل است و امکانه مختلف برای خود اتخاذ می کند و زمان های گوناگون بر وی می گذرد حقیقت نامبرده «من» ثابت است و در واقعیت خود تغییر و تبدیل نمی پذیرد و روشن است که اگر مادی بود خواص مادیت را که انقسام و تغییر زمان و مکان می باشد، می پذیرفت.

آری بدن همه این خواص را می پذیرد و به واسطه ارتباط و تعلق روحی این خواص به روح نیز نسبت داده ولی با کم ترین توجهی برای انسان آفتابی می شود که این دم و آن دم و اینجا و آنجا و این شکل و آن شکل و این سوی و آن سوی، همه از خواص بدن می باشد و روح از این خواص منزله است و هر یک از این پیرایه ها از راه بدن به وی می رسد.

نظیر این بیان در خاصه درک و شعور علم که از خواص روح است جاری می باشد و بدیهی است اگر علم خاصه مادی بود به تبع ماده انقسام و تجزی و زمان و مکان را می پذیرفت.

البته این بحث عقلی دامنه دراز و پرسش‌ها و پاسخ‌های بسیاری به دنبال خود دارد که از گنجایش این کتاب بیرون است و این مقدار از آن بحث در اینجا به عنوان اشاره گذاشته شد و برای استقصای بحث به کتب فلسفی اسلامی باید مراجعه نمود.

منابع

مرتضی مطهری - شیعه در اسلام - صفحه ۱۵۸-۱۶۱

کلید واژه‌ها

عقل معاد مرگ روح علم جسم

آثار گناه در روح و روان انسان‌ها

کردار انسان خواه نیک و خواه بد دارای پی‌آمد و نتیجه، در دنیا و آخرت است که این از مسلمات دین و علم و تجربه است و همچون بذری است که در مزرعه‌ی جهان کاشته می‌شود، اگر بذر گل بود، نتیجه اش گل است و اگر خار بود، نتیجه اش خار است. تکرار گناه و مداومت آن موجب تیرگی و واژگونی قلب و مسخ انسان از حالت انسانیت به حالت درنده‌خویی و حیوان‌صفتی می‌گردد، و نیز باعث گناهان بزرگ‌تر می‌شود. به عنوان مثال: گنهکاری که برای اولین بار لب به شراب می‌زند، چون مسلمان است، آشامیدن چند قطره از شراب برای او بسیار سخت است، ولی بار دوم کمی آسان می‌شود و وقتی زیاد تکرار شد، آشامیدن چند لیوان از آن برای او از آب خوردن آسان‌تر می‌گردد. آری! تداوم گناه حتی گناهان بزرگ را برای انسان آسان می‌گرداند. در "قرآن کریم" آیات متعددی در این رابطه وجود دارد، از جمله: «ثم کان عاقبه الذین اسأوا السوای ان کذبوا بآیات الله و کانوا بها یستهزءون؛ سپس سرانجام کسانی که اعمال بد مرتکب شدند به جایی رسید که آیات خدا را تکذیب کردند و آن را به سخریه گرفتند» (روم - ۱۰).

ص: ۴۴۶

در تاریخ بسیار دیده شده که افرادی بر اثر تداوم گناه و طغیان، کارشان به کفر و انکار حق و به مسخره گرفتن آن رسیده است. این‌ها از آثار شوم گناه است که دامن گیر گنهکار می‌گردد، چنان‌که مداومت بر کارهای نیک و عبادات، موجب صفای دل و نورانیت بیشتر روح و جان می‌شود. در این باره روایات زیر توجه کنید: "امام صادق (ع)" فرمودند، پدرم می‌فرمود: «ما من شیء افسد للقلب من خطیئه ان القلب لیواقع الخطیئه فما تزال به حتی تغلب علیه فیصیر اعلاه اسفله؛ چیزی بیشتر از گناه، قلب را فاسد نمی‌کند، قلب گناه می‌کند و بر آن اصرار می‌ورزد تا در برابر گناه به زمین می‌خورد و در نتیجه سرنگون و وارونه می‌گردد در چنین حالتی موعظه در آن اثر نمی‌نماید» (اصول کافی - جلد ۲ - صفحه ۲۶۸).

یعنی هیچ چیزی به اندازه خطا و لغزش و گناهکاری روح را بیمار و فاسد نمی‌کند، روح پشت سر هم کار سیاه انجام می‌دهد تا آن‌جا که یکسره زیرورو می‌شود و فطرت بشری به یک حیوان درنده و بلکه بدتر از آن تبدیل می‌شود. در حدیث دیگر این‌طور آمده که در هر روحی یک نقطه سفید هست، اگر آدمی گناهی بکند در آن نقطه سفید یک نقطه سیاه پیدا می‌شود، اگر از این گناه پشیمان شود و توبه کند آن نقطه تاریک محو می‌شود و اگر به گناه و .. ادامه بدهد آن نقطه سیاه توسعه پیدا می‌کند تا تمام آن سفیدی را بگیرد، همین‌که دیگر قسمت سفیدی باقی نماند سقوط این آدم قطعی است، امیدی به بازگشت او نیست. بعد در همین حدیث فرمود: این است معنای آیه ۱۴ سوره مطففین قرآن: «کلا- بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون؛ درباره این‌ها سخن مگو، اعمال تاریک و سیاه این‌ها به صورت زنگاری بر روی قلبشان در آمده است». این آیه حالت سقوط اخلاقی و روحی بشر را ذکر می‌کند.

"امام کاظم (ع)" می فرماید: «اذا اذنب الرجل خرج في قلبه نكته سوداء فان تاب انمحت و ان زاد زادت حتى تغلب على قلبه فلا يفلح بعدها ابدا؛ وقتی که انسان گناه می کند، در قلب او نقطه ی سیاهی پدید می آید، اگر توبه کرد، آن نقطه پاک می شود و اگر بر گناه خود افزود آن نقطه گسترده می گردد به طوری که همه قلب او را فرا می گیرد و بعد از آن هرگز رستگار نمی شود» (میزان الحکمه - جلد ۳ - صفحه ۴۶۴). به طور کلی هرگونه نکبت و بلا، خواه روحی و خواه جسمی از گناه سرچشمه می گیرد که "امام باقر (ع)" فرمودند: «و ما من نكبه تصيب العبد الا بذنب؛ هیچ نکبتی به بنده نرسد مگر به خاطر گناه» (اصول کافی - جلد ۲ - صفحه ۲۶۹). با بررسی روایات بدست می آید که گناهان مختلف، دارای آثار روحی و روانی گوناگون است از جمله:

قساوت قلب

"امام علی (ع)" فرمودند: «ما جفت الدموع الا لقسوه القلوب و ما قست القلوب الا لكثرة الذنوب؛ اشک چشم ها نخشکد مگر به خاطر قساوت و سختی دل ها و دل ها سخت نشود مگر بخاطر گناهان بسیار» (اصول کافی - جلد ۲ - صفحه ۲۷۱).

عدم استجابت دعا

"امام باقر (ع)" فرمودند: «همانا بنده از خدا حاجتی می خواهد، اقتضا دارد که زود یا دیر برآورده شود، سپس آن بنده گناهی انجام می دهد خداوند به فرشته می فرماید: حاجت او را روا مکن و او را محروم ساز زیرا در معرض خشم من درآمد و سزاوار محرومیت شد.» (اصول کافی - جلد ۲ - صفحه ۲۷۱).

"پیامبر اکرم (ص)" در ضمن گفتاری فرمودند: «فان المعاصی تستولی الضلال علی صاحبها حتی توقعه رد ولایه وصی رسول الله و دفع نبوه نبی الله و لا تزال بذلک حتی توقعه فی رد توحید الله و الالحاد فی دین الله؛ همانا گناهان گمراهی را بر گنهکار مسلط می نماید تا آن جا که او را به رد ولایت و امامت وصی رسول خدا و انکار نبوت پیامبر و به همین منوال انکار یکتایی خدا و الحاد و کفر در دین خدا، آلوده می گرداند» (بحار الانوار- جلد ۷۳- صفحه ۳۶۰).

منابع

مرتضی مطهری- حکمت ها و اندرزها- صفحه ۲۸۰-۲۷۹

حجت الاسلام قرائتی- گناه شناسی- صفحه ۱۵۸-۱۵۲

کلید واژه ها

اخلاق روح قرآن انسان گناه

مراتب نفس در احادیث

مراتب نفس را چهار برشمرده اند:

نفس اماره که امر کننده به گناه است. «وما أبرئ نفسی إن النفس لأماره بالسوء إلا ما رحم ربی إن ربی غفور رحیم»؛ «و من نفس خود را تبرئه نمی کنم، چرا که نفس همواره به بدی فرمان می دهد، مگر آن جا که پروردگرم رحم کند. همانا پروردگار من آمرزنده مهربان است.» (یوسف / ۵۳)

نفس لوامه که پس از بدی ها از درون ما را ملامت می کند. «ولا أقسم بالنفس اللوامة»؛ «و سوگند به نفس ملامتگر» (قیامت / ۲)

نفس الهام کننده که پیش از انجام هر بدی الهام دهنده ما است به خباثت و پیامدهای آن عمل، کسانی که تقوا پیشه کنند به این مرتبه از نفس خواهند رسید «و نفس و ماسویها»؛ «و سوگند به نفس آدمی و آنکه او را سامان داد.» (شمس / ۷) «فالههما فجورها و تقویها»؛ «پس تشخیص فجور و تقوی را به وی الهام کرد» (شمس / ۸) و نفس مطمئنه نفسی است که خداوند از آن راضی است «یا ایتها النفس المطمئنه»؛ «تو ای جان آرام یافته، به اطمینان رسیده!» (فجر / ۲۷) «ارجعی الی ربک راضیه مرضیه»؛ «به سوی پروردگارت بازگرد که تو از او خشنود و او از تو خشنود است.» (فجر / ۲۸)

امام علی (ع) می فرماید: «النفس الأماره المسوله تتملق تملق المنافق، وتتصنع بشيمه الصديق الموافق، حتى إذا خدعت وتمكنت تسلطت تسلط العدو، وتحكمت تحکم العدو، فأوردت موارد السوء»؛ «نفس بد فرمان ظاهر آرا، همچون منافق، چاپلوسی می کند و خود را چون دوستی سازگار و دلسوز جلوه می دهد و همین که فریب داد و (بر انسان) دست یافت، چون دشمن مسلط می شود و با خودخواهی و قلدری فرمان می راند و (شخص را) به جایگاه های بدی و هلاکت می کشاند.»

امام سجاد (ع) در مناجات می فرماید: «إلهي، إليك أشكو نفسا بالسوء أماره، وإلى الخطيئة مبادره، وبمعاصيك مولعه، ... كثيره العلل، طويله الأمل، إن مسها الشر تجزع، وإن مسها الخير تمنع، مياله إلى اللعب واللهو، مملوه بالغفله والسهو، تسرع بي إلى الحوبه، وتسوفني بالتوبه»؛ «خدای من، به تو شکایت می کنم از نفسی که همواره به بدی فرمان می دهد و به سوی گناه می شتابد و به معاصی تو حریص است ... پر عذر و بهانه است و آرزوی دراز دارد، اگر به او گزندی رسد، بیتابی می کند و اگر خیر و برکتی رسدش، بخل می ورزد، شیفته بازی و سرگرمی است، آکنده از غفلت و بی خبری است، مرا به سوی گناه می شتاباند و در کار توبه امروز و فردا می کند.»

نفس ملامتگر یا وجدان بیدار

پیامبر اکرم (ص) در سفارش به ابن مسعود می فرماید: «يا بن مسعود، أكثر من الصالحات والبر؛ فإن المحسن والمسيء يندمان، يقول المحسن: يا ليتني ازددت من الحسنات! ويقول المسيء: قصرت، وتصديق ذلك قوله تعالى: «ولا أقسم بالنفس اللوامة»؛ «ای پسر مسعود، کارهای شایسته و نیک بسیار به جای آر، زیرا نیکوکار و بدکار هر دو پشیمان می شوند. نیکوکار می گوید: کاش خوبی های بیشتری انجام می دادم و بدکار می گوید: کوتاهی کردم. گواه این مطلب، سخن خداوند متعال است که می فرماید: «و سوگند به نفس ملامتگر»»

ناصر مکارم شیرازی- تفسیر نمونه- جلد ۲۵- صفحه ۲۸۱-۲۸۲

محمد محمدی ری شهری- میزان الحکمه- جلد ۱۳- صفحه ۶۳۸۶-۶۳۹۰

کلید واژه ها

نفس تقوی گناه آخرت عمل صالح

استحکام روح و جسم بر اثر رنج و سختی ها

حضرت علی (ع) در نامه ای که به عثمان بن حنیف نوشته است می فرماید: «الا و ان امامکم قد اکتفی من دنیاہ بطمریہ و من طعمہ بقرصیہ؛ آگاه باش که پیشوای شما از دنیای خود به دو جامه ژنده و از خوراکش به دو قرص نان بسنده کرده است.»

بعد می گوید: من می دانم مردم باور نمی کنند. «و کانی بقائلکم یقول: اذا کان هذا قوت ابن ابی طالب، فقد قعد به الضعف عن قتال الاقران، و منازلہ الشجعان؛ گویا گوینده شما را می بینم که می گوید: هرگاه خوراک پسر ابی طالب این باشد، ضعف و سستی او را از نبرد با هماوران باز می دارد و پیکار با دلاوران او را از پای در می آورد.»

علی به این اعتراض فرضی جواب عجیبی می دهد، می فرماید: اشتباه می کنند که قانون طبیعی این است. چیزی که دیگران دارند خلاف قانون طبیعی است. «الا و ان الشجره البریه اصلب عودا، و الروائع الخضره ارق جلودا، و النابتات العذیه اقوی وقودا، و ابطا خمودا؛ آگاه باشید که درخت بیابانی چوبش سخت تر است و درختان سبز و نازپرورده خانگی پوستش نازک تر و درختانی که دیمی رشد می کنند چوبشان آتش افروزتر است و آتششان دیر خاموش تر.» (نهج البلاغه، نامه ۴۵)

موجود زنده اعم از گیاه و حیوان و انسان هر چه بیشتر به او برسند، نازک نارنجی تر و ضعیف تر و ناتوان تر می شود. هر چه کم تر به او برسند و بیشتر با مشکلات مواجه بشود نیرومندتر می گردد. مقایسه کنید میان درخت های کوهی و جنگلی و درختهایی که در خانه هاست، میان بوته های جنگلی و صحرایی و بوته هایی که دست نوازشگر باغبان دائما مراقب آن ها است. انسان هم این جور است. انسان این طور نیست که حتما باید روزی سه مرتبه غذا بخورد، اگر نخورد مریض می شود. بگذارید یک قدری با مشکلات روبرو بشود تا نیرومندتر شود.

ص: ۴۵۱

این تاریخ است، تاریخ قطعی و مسلم، جنگ صفین، جنگ جمل، جنگ خوارج در زمانی صورت گرفت که علی (ع) مردی شصت ساله است. ما همان مقدار نیرویی که در جوانی داریم از چهل سالگی به آن طرف تحلیل می رود، به پنجاه سالگی که می رسیم این قدر ضعیف و ناتوان هستیم که پیری را احساس می کنیم. علی، در شصت سالگی با سی سالگی خودش فرقی نکرده است، اگر در جوانی با عمرو بن عبدود نبرد می کند در سن شصت سالگی با کریز بن الصباح نبرد می کند. نگوید علی مرد استثنایی است. عموم مردم این جور بودند.

مالک اشتر نخعی که آن شجاعت ها را در جنگ صفین از خود نشان داده است، پیرمرد است. یعنی مردی است که در حدود شصت سال دارد. در جنگ جمل همین مالک و عبدالله بن زبیر که جوان بود و بسیار هم شجاع بود با یکدیگر نبرد کردند، این قدر یکدیگر را زدند و دفاع کردند که دیگر از شمشیر کاری ساخته نبود، آخر کار به کشتی گیری رسید. در اینجا مالک عبدالله را به زمین می زند. همین که عبدالله را به زمین زد عبدالله فریاد کشید: «اقتلونی و مالکا؛ هم مرا بکشید هم مالک را»

بالاخره این ها را از یکدیگر جدا کردند. بعد از مدتی که از قضیه گذشت و جنگ جمل خاتمه پیدا کرد، یک روز مالک با عایشه که خاله عبدالله بود ملاقات می کند. عایشه از روی گله و شکایت می گوید: تو آن روز با خواهرزاده من چنین و چنان کردی. مالک قسم خورد که سه شبانه روز بود غذا نخورده بودم. (یکی از چیزهایی که برای خودشان ننگ می دانستند این بود که در جنگ کشته بشوند و شکمشان پاره بشود و از شکم آن ها قاذورات بیرون بیاید. لهذا تا حد امکان کم غذا می خوردند) اگر من یک چیزی خورده بودم، خواهرزاده ات جان سالم از دست من به در نمی برد.

در جنگ خندق مسلمانها از گرسنگی سنگ به شکم خودشان می بستند و مردانه هم می جنگیدند. این خارج از قانون خلقت و طبیعت نیست. اساسا یک فلسفه روزه این است که انسان را از ناز پروردگی خارج می کند. شما روزه‌های اولی که روزه می گیرید، چون تازه می خواهید از قانون ناز پروردگی خارج بشوید، خیلی بی حال می شوید، ضعف شما را می گیرد، ولی روزه‌های آخر ماه می بینید با روزهایی که روزه نگرفته اید هیچ فرقی نکرده اید. بسیاری از این خیالاتی که ما می کنیم اشتباه است.

بعضی از افراد، عذرهای بسیاری از کسانی را که روزه می خورند قبول ندارند، می گویند روزه خورهایی که به بهانه این که مریضند روزه نمی گیرند، چون روزه نمی گیرند ضعیف می شوند و چون ضعیف می شوند، این ضعفشان را مانع روزه گرفتن می پندارند.

منابع

مرتضی مطهری - اسلام و نیازهای زمان جلد ۱ - صفحه ۵۱-۵۳

کلید واژه ها

روح انسان روزه فلسفه احکام تاریخ اسلام رنج پایداری

پرسش و پاسخ هایی پیرامون مباحث معرفه النفس

پرسش: فرق بین علم النفس و معرفه النفس را بیان فرمایید؟

پاسخ: معمولاً «علم نفس» به فنی گفته می شود که از نفس و مسایل نفس از راه مشاهده و عیان گفته می شود. شناسایی نفس از راه علم نفس «شناسایی فکری» است و از راه معرفه النفس «شناسایی شهودی».

مراد از معرفه النفس

پرسش: آیا مراد از معرفه النفس این است که انسان نفس «روح» خویش را «مجرد» از ماده و صورت بالشهود و العیان مشاهده نماید یا این که مراد غیر از این می باشد؟ در هر صورت مستدعی است غرض از «شناخت نفس» را که در آیات و اخبار به آن امر شده است، بیان فرمایید؟

ص: ۴۵۳

پاسخ: مراد از «معرفة النفس» همان معنای اول است؛ یعنی شناخت شهودی نسبت به نفس مجرد از ماده و این که نوشته «نفس مجرد از ماده و صورت» اشتباه است؛ زیرا نفس انسان، خود صورت اوست و غرض از معرفت نفس همان «رب» است که در روایات وارد است.

ارتباط عرفان نفس و معرفت پروردگار

پرسش: در معنای حدیث معروف: «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» (مصباح الشریعه ۱۳/۱) حدود دوازده قول (کتاب مصابیح الانوار مرحوم سیدعبدالله شیر) بیان شده است، چه ارتباطی بین عرفان نفس و شناسایی رب است، و چه ارتباط را بیان فرمایید؟

پاسخ: اصل روایت این طور است: «من عرف نفسه عرف ربه» و دوازده معنا که برای این روایات ذکر شده، به طوری که یادم می آید هیچ کدام معنای دقیق روایت نیست، فقط وجهی را که از راه «فقر» توجیه شده می توان معنای ظاهری روایت قرار داد و ارتباط در مابین عرفان نفس و شناسایی رب در این راه است که نفس موجودی است و معلول حق تعالی و در مقابل حق تعالی هیچ گونه استقلالی ندارد و هر چه دارد از آن خداست و مشاهده چنین موجودی، بی مشاهده حق صورت نمی گیرد.

مراد از معرفت و لقای پروردگار

پرسش: احادیث بسیاری در «اصول کافی» و «بصائر الدرجات» راجع به خلقت ائمه اطهار و مقام نورانیت ایشان رسیده که از بعضی آن ها بر می آید نخستین مخلوقات پروردگار، ایشانند. همچنین از احادیث دیگر و زیارات جامعه چنین مستفاد می شود که آن حضرات، اسماء الله، وجه الله، یدالله، جنب الله می باشند، با توجه به این احادیث، آیا می توانیم بگوییم مراد از معرفت و لقای پروردگار، همان معرفت معصومین علیهم السلام است که فرمودند: «معرفتی بالنورانیه معرفة الله» تقاضا می شود چگونگی جمع بین این احادیث و احادیثی که در معرفت پروردگار صریح است را بیان فرمایید؟

پاسخ: مقام نورانیت حضرات، مقام کمال ایشان است که بالاترین مرتبه کمال ممکن می باشد و این که وارد شده که آن حضرات: اسماء الله، وجه الله، یدالله، جنب الله می باشند که عمیق ترین بحث های توحیدی است و بیان تفصیلی آن در این مختصر نمی گنجد - آنچه به طور خلاصه در لفافه اصطلاح علمی می توان بیان کرد این است که آن حضرات مظهر تام اسماء و صفات خداوندی بوده دارای ولایت کلیه و مجرای فیض الهی می باشند، شناختن ایشان، شناخت خدا - عز اسمه - است.

معرفت نفس کلید معرفت پروردگار:

چنان که در «رساله لقائیه» مرحوم میرزا جواد آقاملکی مسطور است، فکر در معرفه النفس، مفتاح معرفه الرب است، با توجه به این که نفس از مجردات است، آیا فکر می تواند به مجردات راه پیدا نماید یا خیر؟ در صورت امکان آن، مستدعی است طریق فکر را واضح تر از آنچه در آن رساله ضبط شده بیان فرمایید؟

پاسخ: فکر در مجردات راه پیدا می کند، چنان که در مادیات راه پیدا می کند. در فلسفه در بخش مجردات مسایل زیادی در مجردات حل شده است، ولی مراد از فکر در این جا غیر از معنای معروف آن است و آن این است که در جایی خلوت و بی سر و صدا، آرام نشست و چشم ها را پوشیده به صورت خود توجه کند، مانند کسی که در آینه به صورت خود نگاه می کند و از هر صورت خیالی که به ذهن او خطور می کند، اعراض نموده فقط به صورت خود نگاه کند.

رسیدن به مقام خودشناسی:

ص: ۴۵۵

پرسش: آیا کسانی که خارج از مذهب تشیع و نیز خارج از دین اسلام هستند، می توانند با عبادات و ریاضات مخصوص به مذهبشان، به مقام «خودشناسی» نایل شوند؟ در صورت امکان مسلم است کسی که خود را شناخت، خدا را شناخته و در نتیجه به غایت و هدف دین مقدس اسلام که توحید است، نایل شده و از راهی غیر از دستورات اسلامی به هدف رسیده است، آیا این فرض امکان پذیر است یا خیر؟

پاسخ: جمعی از دانشمندان این فرض را امکان پذیر می دانند، ولی ظواهر مدارک اصلی از کتاب و سنت، نسبت به این فرض روی موافق نشان نمی دهند، مگر این که همچو مجاهد مفروض را مستضعف در مقدمات فرض کنیم.

منظور از یاد خدا چیست؟

پرسش: منظور از «به یاد خدا بودن» که در آیات قرآن به آن امر شده چیست؟ آیا یاد خداوند، یاد اولیای حق و یاد نعمت های حق است یا خیر؟ غرض از «ذکرالله» را بیان فرمایید؟

پاسخ: معنای یاد کردن واضح است و مراد از یاد کردن خدا ابتدا یاد کردن اوست در هر فعل و ترکی از اعمال و آوردن فعل یا ترک آن، آن طوری که خدا می خواهد و بالاتر از آن دیدن خود است در برابر خدا دائما و بالاتر از آن دیدن خداست در برابر خود، به نحوی که مناسب با ساحت مقدس اوست ...

تهذیب اخلاق و فعالیت اجتماعی:

پرسش: نظر به این که در زمان امیر مؤمنان (ع) شیعیان آن حضرت از نظر عکس العمل اجتماعی بر دو گروه تقسیم شدند، اول: آن هایی که از جار و جنجال ها و غوغای اجتماع و کشمکش های دوران، به دور و فقط به اصلاح خویش و تهذیب نفس پرداختند (مانند اویس قرنی، کمیل و غیره) تا این که در رکاب آن حضرت شهید شدند و یا این که به دست دیگری به قتل رسیده و یا بالاخره از دنیا رفتند. گروه دوم کسانی بودند که برعکس طایفه نخستین، در گیر و دارهای اجتماع وارد شده و همه جا مشغول فعالیت بودند؛ مانند: مالک اشتر و امثال او. این دو جبهه در قرون اخیر نیز وجود داشته؛ از گروه اول مرحوم حاج ملاحسینعلی همدانی و تلامیذ خاصش و از گروه دوم مرحوم آقاشیخ محمدحسین کاشف الغطاء و سید شرف الدین جبل عاملی را می توان نام برد. اکنون سؤال این است که آیا تهذیب اخلاق در متن جامعه است و یا این که احتیاج به عزلت و تنهایی دارد؟ و کدام یک از این دو روش مورد توجه اسلام و پیشوایان بوده و در راه پیشبرد اهداف عالیہ اسلام مؤثرتر است؟

ص: ۴۵۶

پاسخ: آنچه از لابلای کتاب و سنت دستگیر می شود این است که اسلام، کمال خداشناسی و خلوص بندگی می خواهد، به طوری که انسان به غیر خدا - عزاسمه - تعلق (هیچ گونه تعلق) نداشته باشد، از این استکمال هرچه میسر است مطلوب است، کم یا زیاد «... اتقوا الله حق تقاته...»؛ «چنان که سزاوار خداست تقوا پیشه کنید.» (آل عمران/۱۰۲). و: «ففرؤا الی الله انی لکم منه نذیر مبین»؛ «پس به سوی خدا بگریزید که من شما را از طرف او بیم دهنده ای آشکارم.» (ذاریات/۵۰) جز این که اسلام دینی است اجتماعی که رهبانیت و عزلت را الغا نموده، کسانی که به تهذیب نفس و تکمیل ایمان و خداشناسی مشغول هستند، کمال را در متن اجتماع با مشارکت با دیگران باید به دست آورند. تربیت شدگان ائمه هدی علیهم السلام نیز در صدر اسلام همین رویه را داشته اند. سلمان که درجه دهم ایمان را داشت در مداین حکومت می کرد و او پس قرنی که ضرب المثل کمال و تقوا بود، در جنگ صفین شرکت کرد و در رکاب امیرالمؤمنین علیه السلام شهید شد.

منابع

سید محمد حسین طباطبایی - اسلام و انسان معاصر - صفحه ۷۳-۷۸ و ۹۴-۹۶

کلید واژه ها

ایمان نفس اسلام اخلاق عرفان خداشناسی شناخت

بقای شخصیت انسان در روز قیامت

پرسش

از نظر علمی تردیدی نیست که بدن انسان پس از مرگ و دفن، تحت عواملی تبدیل به نیترات و ازت می شود و قسمتی از آن در خاک جذب می گردد و همین مواد پس از زراعت، در محصولات کشاورزی جذب می شود و با مصرف آنها توسط انسان های زنده، همان مواد باعث رشد و نمو انسان های زنده گشته و تشکیل دهنده سلول های بدن فرد جدید می شود. در روز رستاخیز هنگام احیای مجدد انسان، کمبود مواد سازنده بدن فرد اول چطور جبران می گردد؟ اگر با همان مواد اولیه تکمیل شود، بدن فرد ثانوی دچار نقص می گردد؟ و اگر تکمیل نگردد، بدن فرد نخستین ناقص خواهد ماند؟

ص: ۴۵۷

از راه تحقیقات علمی به ثبوت رسیده که اجزای بدن انسان در طول عمر در معرض تحلیل و تغییر است و در هر چند سال یک بار، از فرق تا قدم به کلی عوض شده مغایر اجزای قلبی می شود و در عین حال شخص انسان به عینه همان شخص سابق می باشد و تغییر اجزای بدن هیچ تأثیری در بطلان شخصیت وی ندارد. به عبارت روشن تر هر یک از ما ها که مثلاً پنجاه و شصت سال یا کمتر و بیشتر عمر کرده عیناً از خود مشاهده می کند که همان شخص انسان است که روزی کودک و روزی جوان بود و اکنون پیر شده است. و حقیقتی که از آن با لفظ «من» تعبیر می کند و ما آن را «نفس» می نامیم هیچ گونه تغییری نیافته و ثابت است و همچنین جرم و جنایتی را که شخص در جوانی انجام می دهد، در پیری به سبب ارتکاب آن مجازات می شود.

بنابراین نظر، شخصیت انسان با نفس اوست نه با بدن او و از میان رفتن مقداری از ماده بدنی با فرض تعلق همان نفس شخصیت انسان را تغییر نمی دهد و اگر روز رستاخیز نفس انسان به هر کدام از بدن هایی که اجزای آن ها عوض شده و از بین رفته تعلق یابد، یا کمبودی داشته باشد و با اجزای دیگری متمم یابد، بدن انسان همان بدن دنیوی و انسان به عینه همان شخص انسان دنیوی خواهد بود.

منابع

سید محمدحسین طباطبایی - اسلام و انسان معاصر - صفحه ۱۱۱-۱۱۰

کلید واژه ها

قیامت بدن انسان نفس شخصیت انسانی خلقت خدا روح علم

ص: ۴۵۸

پرسش: بیست سال پیش در تبریز، در یک محفل ادبی، یکی از دوستان ضمن بحث درباره جبر و تفویض و چگونگی تعیین مقدرات بشر، می گفت انسان هشتاد تا صد مرتبه به این دنیا می آید و می رود، البته نه به صورت جماد و نبات و حیوان، بلکه به صورت انسان، تا مقدراتش از روی پرونده اعمال قبلی تعیین گردد و گرنه صحیح نبود که بشر را یک مرتبه به کره خاکی بیاورند و این همه رنج و زحمت را متحمل گردد. انسان یک بار که (در قضیه آدم) مرتکب گناه شد و به زمین منتقل گردید، از دنیا رفت و دوباره برگردانده شد تا مطابق اعمال قبلی، با او رفتار شود و همچنان این وضع ادامه می یابد تا هشتاد یا صد مرتبه تکرار می شود و هر بار به نوعی خواهد بود: جاهل، عالم، حاکم، محکوم، مریض، سالم، زشت، زیبا، ... و پس از طی مراحل و امتحانهای گوناگون، به آنچه باید، استحقاق کامل پیدا می کند و روی همین اصل، همان طور که قرآن می فرماید، هیچ کس در روز قیامت به پرونده اعمال خود اعتراض نخواهد کرد. و اصولاً اگر غیر از این بود، عین ظلم بود که یکی پیغمبر باشد و دیگر شمر، یکی صالح باشد و یکی قاتل و ... این خلاصه بیان دوست ما درباره موضوع استحقاق بود.

موضوع بعدی که باز به مسأله اول برمی گردد این بود که باز وی می گفت: اگر مرگ و زندگی یک بار باشد، اکثریت مردم استحقاق بهشت و جهنم را نخواهند یافت و اغلب مردم در حد وسط قرار خواهند گرفت؛ چون اعمال خیر و بد آنها غالباً مساوی خواهد شد و عملاً نه اهل بهشت خواهند بود نه اهل جهنم، در صورتی که قرآن مردم را به دو دسته تقسیم می کند؛ بهشتی و دوزخی، ولی اگر انسان هشتاد یا صد مرتبه به دنیا بیاید و مرتکب اعمالی بشود، به علت داشتن شرایط مساوی و وقت کافی برای انجام دادن اعمال، یک طرفی خواهند شد و این استحقاق بهشت یا جهنم، آن وقت عادلانه خواهد بود. استدعا دارد درباره این موضوع به طور تفصیل پاسخ لازم را مرقوم دارید.

مسأله عودت روح بعد از مفارقت از بدن به دنیا، معروف است به مسأله تناسخ و قایل اصلی آن بت پرستان می باشند. آنها می گویند: انسان در زندگی دنیا اگر از تعلقات دنیایی پاک شد در خدا فانی می شود و در صف خدایان قرار می گیرد و در غیر این صورت اگر شخصی است صالح، روح وی پس از مفارقت از بدن، به بدن دیگر متعلق می شود که زندگی کامروا و متنعم دارد و ثواب عملهای صالح او همان اقسام تنعم است که در بدن دوام دارد و همچنین بعد از بدن دوم به سوم و از سوم به چهارم ... و اوضاع زندگی روح در هر بدنی، پاداش اعمالی است که در بدن قبلی انجام داده است. و اگر شخصی است متمرّد و معصیتکار، روح او بعد از مفارقت از بدن دوم در بدن سوم و چهارم ... و این وضع (تعلق روح بعد از هر بدن به بدنی دیگر و چشیدن جزای اعمال سابق در هر بدن لاحق) برای روح به طور بی نهایت دوام دارد و از این روی، آنها روز قیامت و مجازات اخروی را منکرند و باید هم بنا به این قول منکر باشند؛ زیرا اقتضای ذاتی روح - بنا بر تناسخ - این است که جزای اعمال هر بدن اوضاعی است که در بدن لاحق پیش خواهد آمد و دیگر زمینه ای برای مجازات روز قیامت نمی ماند و لازمه دیگر این قول این است که عالم انسانی را دایمی می دانند و برای این عالم موجود، عمر نامتناهی قایلند.

و دیگر این که به نظرشان روح انسان گاهی تنزل کرده به بدن حیوانی و از آن پس به بدن نباتی و بعد به جمادی تعلق می پذیرد، ولی این دوست شما بدنهای تناسخی را به صد تا هشتاد بدن محدود می کند و به قیامت و حشر قایل است و تعلق روح به بدن بعدی را برای تهیه استحقاق می دانند نه برای پاداش و جزای عملهای گذشته، با این همه برای نوع انسان بدء تاریخی؛ یعنی پدر مشخص قایل نیست و به قرآن معتقد است، توجهی که برای قول خودش کرده این است که هر انسانی در دنیا باید صد مرتبه تا هشتاد مرتبه بعد از مرگ به دنیا برگشته عمر کند تا هر مرتبه با وضع زندگی تازه ای که با شرایط جدیدی برایش پیدا می شود رو به رو شده طبق آنها طاعت یا معصیت کند، وقتی که همه شرایط برایش پیش آمد، مقدراتش از ثواب یا عقاب معین گردد تا روز قیامت طبق استحقاق جزای عمل خود را ببیند و گرنه با مجرد جبر و تفویض، استحقاق به دست نمی آید و مقدرات اخروی بشر معین نمی شود؛ زیرا:

اولا: لازم می آید خدای متعال ظالم باشد که یکی را پیغمبر و یکی را شمر آفریده، یکی را خوشبخت و یکی را بدبخت و ... خلق کرده و خدا از ظلم منزّه است.

و ثانيا: نوع افراد بشر در دنیا از زندگی خود شاکی و ناراضی هستند، ولی روز قیامت که نامه عمل هر کسی را به دستش می دهند، از هیچ کس صدای شکایت در نمی آید، این نه از ترس خداست؛ زیرا اگر خدا با قهر انسان را خاموش کرده و نگذارد حرف بزند، ظلم لازم می آید بلکه از این جهت است وقتی که نامه عمل را دید اعمال خود را می بیند که هر دفعه در هر شرایطی که آمده، باز نافرمانی کرده است، این است که صدایش در نمی آید، قرآن کریم هم شاهد این موضوع است که صدای هیچ کس در نمی آید.

و ثالثا: روز قیامت بشر به دو قسمت اهل بهشت و اهل جهنم قسمت خواهند شد، اگر آمدن به دنیا یکمرتبه باشد اکثر مردم استحقاق بهشت و جهنم را نخواهند داشت؛ زیرا در یک مرتبه، شرایط برای همه به طور متساوی نیست؛ دزد فقیر می تواند بگوید من اگر غنی بودم دزدی نمی کردم و مرد زناکار می گوید من اگر زن داشتم زنا نمی کردم، فقط در صورت صد تا هشتاد مرتبه آمدن و رفتن و دیدن همه شرایط است که استحقاق تمام می شود، با این همه بیشتر از دو دسته بودن مردم، مخالف صریح قرآن کریم است در دو دستگی مردم.

این است خلاصه قول این شخص که نقل فرموده اید، ولی قولی است از هر جهت باطل؛ اولاً: هشتاد تا صد مرتبه بودن عدد بازگشت به دنیا سخنی است که هیچ دلیلی ندارد؛ گذشته از این در قرآن کریم - که با آیات بی شماری در خصوص زندگی دنیا و عمل انسان و جزای آن وجود دارد - خبری از تناسخ و هشتاد تا صد مرتبه بودن آن نیست، بلکه زندگی دنیا را یک واحد می شمارد؛ چنان که می فرماید:

«و کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون؛ با آن که بی جان بودید پس شما را جان بخشید و دیگر بار شما را می میراند و باز جانتان می دهد و آن گاه به سوی او باز گردانده می شوید» (بقره/ ۲۸). و در آیه: «قالوا ربنا أمتنا اثنتین و احييتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج من سیل؛ می گویند پروردگارا! ما را دو بار میراندی و دوبار زنده کردی. حالا به گناهانمان اعتراف کردیم، پس آیا راهی به سوی خروج (از آتش) هست؟» (غافر/ ۱۱) که از زبان اهل جهنم نقل شده و یک مرتبه میرانیدن برای دنیا و یک مرتبه دیگر برای برزخ را اثبات می کند.

علاوه بر این، برخلاف آنچه که دوست شما گفته اگر مسأله جبر و اختیار حل نشود، با هشتاد تا صد مرتبه به دنیا آمدن، مقدرات انسان معین نمی شود و فرض کنید انسانی صد مرتبه به دنیا برگشته و معصیتی را مانند قتل نفس در همه شرایط انجام داده باشد، اگر قایل به جبر باشیم جرمی ثابت نمی شود، صد مرتبه برگشتن در ثبوت جرم تأثیری ندارد و باز کیفر و عذاب این شخص ظلم است ولی اگر قایل به اختیار باشیم، چنان که با ذوق عقلانی خود می فهمیم که کسی که عاقل و بالغ است اگر به اختیار خود کار ناشایسته ای انجام دهد، مجرم و مسئول است و یک مرتبه تحقق معصیت در ثبوت جرم کافی است و صد و یا هشتاد مرتبه تحقق آن در جمع شرایط مختلفه لازم نیست، همین طور تحقق معصیت در زندگی اول کافی است و ضمیمه شدن زندگیهای بعدی لازم نیست.

و این که گفته: «اگر یک مرتبه زندگی بود، ظلم لازم می آید» باز درست نیست؛ زیرا اگر فعل را به اختیار انجام داده و جرم است، مسئولیت و کیفر دارد و اگر جرم نیست صد مرتبه هم در شرایط مختلف به وجود آید، جرم نیست و کیفر ندارد.

و این که گفته: «خدا یکی را پیغمبر و یکی را شمر خلق فرموده، عذاب کردن شمر ظلم می شود» اشتباه است؛ خدا شمر را یک انسان عادی آفرید ولی او به اختیار خود شمر ظالم شد. آفرینش وی ظلم ندارد، ولی ظالم از آب درآمدن وی مربوط به خودش است نه به خدا.

و این که گفته: «اگر زندگی یک مرتبه بود، انسانها نظر به این که از زندگی ناراضی هستند، روز قیامت صدایشان درمی آید»، باز اشتباه است؛ زیرا ناراضی بودن از زندگی، خود یک جرم دیگری است و البته هیچ انسانی نمی خواهد روز قیامت پرده از روی جرمهای وی برداشته شود، آنچه خدا از نعمت به انسان داده فضل و رحمت است و آنچه نداده صاحب اختیار است، ما از خدای آفرینش نه طلبکاریم و نه سند رسمی گرفته ایم که هرچه دلمان می خواهد به ما بدهد.

و این که گفته: «اگر زندگی یک مرتبه بود مردم روز قیامت از دو قسم بیشتر بودند؛ زیرا بیشتر مردم خیر و شر اعمالشان مساوی است و آن وقت نه اهل بهشت بودند و نه اهل جهنم و این خلاف صریح قرآن است»، اشتباه دیگری است و گویا مرادش این است که چون اکثر مردم در شرایط متساوی قرار نمی گیرند، نمی شود آورنده جرم را به جرم محکوم کرد و همچنین انجام دهنده طاعت را نیکوکار محسوب داشت، در نتیجه اکثر مردم نه نیکوکارند نه بدکار و نمی شود گفت بهشتی هستند و نمی شود گفت جهنمی، ناگزیر قسم سوم هستند، در حالی که قسم سوم نداریم.

این قایل از این نکته غفلت کرده که به حسب حکم صریح عقل، شرایط این که فعل، طاعت یا معصیت محسوب شود و پاداش خوب یا بد داشته باشد، بلوغ و عقل و عمد و اختیار است، همین که فعل معصیت؛ مثلاً با این شرایط انجام گرفت، برای اولین بار جرم دارای پاداش شمرده می شود، شرایط دیگر زندگی به هیچ وجه دخالت ندارند، این است حکم عقل که عقلای بشر نیز متابعت آن را در محیطهای زندگی خود دارند و در شریعت مقدسه اسلام همین شرایط اعتبار شده و در قرآن کریم نیز در هر طاعت و معصیت مجرد تحققش میزان گرفته شده و با صد مرتبه یا هشتاد مرتبه در شرایط مختلف قید نشده، آیات توبه از معصیت نیز شامل معصیت برای اولین مرتبه وقوع می باشد و همچنین آیات احکام، بدون این که با همه شرایط مفید باشد و از همه اینها روشن تر آیات حدود است.

معصیتهایی که در اسلام حدودی مانند: قتل و قصاص و تازیانه دارند، اگر برای اولین بار جرم نبود، اجرای حدود برای آنها معنا نداشت. آیا ممکن است که فعل در اولین بار جرم باشد و حجت خدایی بر آن قائم شود ولی در آخرت جرم بودنش ثابت نشود و حجت سقوط کند؟ از این مقدمات روشن می شود که اکثریت مردم در نشأه اول زندگی هیچ لزومی ندارد که قسم سوم باشند - نه بهشتی و نه جهنمی - و اگر فرضاً جماعتی پیدا شوند که گناه و ثوابشان مساوی است و بهشتی و جهنمی بودنشان مسجل نشود، نظر به این که مؤمن هستند و اعتقادشان مرضی است و گرنه اهل جهنم بودند، قطعاً (به موجب آیات کثیره قرآنی که کفار را مخلص در نار معرفی کرده) اینان به موجب آیه کریمه: «و لا یشفعون الا لمن ارتضى؛ جز برای کسی که (خدا) رضایت دهد، شفاعت نمی کنند» (انبیاء / ۲۸) مشمول شفاعت شافعین می باشند.

و اما تقسیم بندی قرآن: قرآن کریم انسانها را از نقطه نظر عاقبت امر، به دو قسم تقسیم کرده است اهل سعادت و بهشت و اهل شقاوت و جهنم. «فاما الذین شقوا ... و اما الذین سعدوا؛ و اما کسانی که تیره بخت شدند ... و اما کسانی که نیکبخت شدند» (هود/ ۱۰۸-۱۰۶). و از نظر حساب و سایر اوضاع روز قیامت سه قسم فرموده: اهل عمل صالح و اعتقاد مرضی و عکس آن و جماعت مستضعفین که در دنیا حجت بر ایشان تمام نشده، اینان اهل حساب و سؤال هستند و کارشان به خدا مانده تا در حقیقت چه امر فرماید: «و اءخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم؛ و عده ای دیگر کارشان به مشیت خدا واگذار شده است که یا عذابشان می کند یا توبه شان را می پذیرد» (توبه/ ۱۰۶).

و از نظر دیگر، اهل سعادت را به اصحاب میمنه و سائقین قسمت فرموده و اقسام را سه قسم معرفی می کند: «و کتتم ازواجنا ثلاثه* فاصحاب المیمنه ما اصحاب المیمنه* و اصحاب المشئمه ما اصحاب المشئمه* والسابقون السابقون* اولئک المقربون؛ و شما سه دسته شوید* پس (دسته ای) اهل سعادت، چه اهل سعادت* و (دسته ای) تیره بختان، چه تیره بختانی!* و پیشگامان که پیشگامند* آنها مقربانند» (واقع/ ۱۱-۷).

منابع

سید محمدحسین طباطبائی - اسلام و انسان معاصر - صفحه ۱۷۶-۱۶۸

کلید واژه ها

بهشت دنیا قیامت روح قرآن تناسخ بدن انسان دوزخ

اختلاف فلاسفه الهی با فلاسفه مادی در مسئله روح

در این که انسان با سنگ و چوب بی روح فرق دارد شکی نیست، زیرا ما به خوبی احساس می کنیم که با موجودات بی جان و حتی با گیاهان تفاوت داریم، ما می فهمیم، تصور می کنیم، تصمیم می گیریم، اراده داریم، عشق می ورزیم، متنفر می شویم، و ... ولی گیاهان و سنگ ها هیچ یک از این احساسات را ندارند، بنابراین میان ما و آن ها یک تفاوت اصولی وجود دارد و آن داشتن روح انسانی است.

ص: ۴۶۵

نه مادی ها و نه هیچ دسته ای دیگر هرگز منکر اصل وجود روح و روان نیستند و به همین دلیل همه آن ها روان شناسی (پسیکولوژی) و روانکاوای (پسیکانالیزم) را به عنوان یک علم مثبت می شناسند، این دو علم گرچه تقریباً از جهاتی مراحل طفولیت خود را طی می کنند ولی به هر حال از علومی هستند که در دانشگاه های بزرگ دنیا به وسیله استادان و دانش پژوهان تعقیب می شوند و همان طور که خواهیم دید، روان و روح دو حقیقت جدای از هم نیستند بلکه مراحل مختلف یک واقعیتند. آن جا که سخن از ارتباط روح با جسم است و تأثیر متقابل این دو در یکدیگر بیان می شود نام روان بر آن می گذاریم و آن جا که پدیده های روحی جدای از جسم مورد بحث قرار می گیرند، نام روح را به کار می بریم. خلاصه این که هیچ کس انکار نمی کند که حقیقتی به نام روح و روان در ما وجود دارد.

اکنون باید دید جنگ دامنه دار میان ماتریالیست ها از یک سو و فلاسفه متافیزیک و روحیون از سوی دیگر در کجاست؟ پاسخ این است که: دانشمندان الهی و فلاسفه روحیون معتقدند: غیر از موادی که جسم انسان را تشکیل می دهد، حقیقت و گوهر دیگری در او نهفته است که از جنس ماده نیست، اما بدن آدمی تحت تأثیر مستقیم آن قرار دارد. به عبارت دیگر: روح یک حقیقت ماورای طبیعی است که ساختمان و فعالیت آن غیر از ساختمان و فعالیت جهان ماده است، درست است که دائماً با جهان ماده ارتباط دارد ولی ماده و یا خاصیت ماده نیست!

در صف مقابل، فلاسفه مادی قرار دارند: آن‌ها می‌گویند: ما موجودی مستقل از ماده به نام روح یا نام دیگر سراغ نداریم، هر چه هست همین ماده جسمانی و یا آثار فیزیکی و شیمیایی آن است.

ما دستگاهی به نام مغز و اعصاب داریم که بخش مهمی از اعمال حیاتی ما را انجام می‌دهند و مانند سایر دستگاه‌های بدن مادی هستند و تحت قوانین ماده فعالیت می‌کنند. ما غده‌هایی در زیر زبان داریم به نام غده‌های بزاق که هم فعالیت فیزیکی دارند و هم شیمیایی، هنگامی که غذا وارد دهان می‌شود، این چاه‌های آرتزین! به طور خودکار و کاملاً اتوماتیک شروع به کار می‌کنند و چنان حسابگرند که درست به همان اندازه که آب برای جویدن و نرم کردن غذا لازم است روی آن می‌پاشند، غذاهای آبدار، کم‌آب، خشک، هر کدام به اندازه نیاز خود، سهمیه‌ای از آب دهان دریافت می‌دارند. مواد اسیدی خصوصاً هنگامی که زیاد غلیظ باشند، فعالیت این غده‌ها را افزایش می‌دهند تا سهم بیشتری از آب دریافت دارند و به اندازه کافی رقیق شوند و به دیوارهای معده زبانی نرسانند!

و هنگامی که غذا را فرو بردیم فعالیت این چاه‌ها خاموش می‌گردد، خلاصه نظام عجیبی بر این چشمه‌های جوشان حکومت می‌کند که اگر یک ساعت تعادل و حساب آن‌ها به هم بخورد، یا دائماً آب از لب و لوجه ما سرازیر است و یا به اندازه‌ای زبان و گلوی ما خشک می‌شود که لقمه در گلوی ما گیر می‌کند! این کار فیزیکی بزاق است ولی می‌دانیم کار مهم‌تر بزاق، کار شیمیایی آن است، مواد مختلفی با آن آمیخته است که با غذا ترکیب می‌شوند و زحمت معده را کم می‌کنند.

ماتریالیست ها می گویند: سلسله اعصاب و مغز ما شبیه غده های بزاقی و مانند آن دارای فعالیت های فیزیکی و شیمیایی است (که به طور مجموع فیزیکو شیمیایی به آن گفته می شود) و همین فعالیت های فیزیکو شیمیایی است که ما نام آن را پدیده های روحی و یا روح می گذاریم. آن ها می گویند: هنگامی که مشغول فکر کردن هستیم یک سلسله امواج الکتریکی مخصوص از مغز ما برمی خیزد، این امواج را امروز با دستگاه هایی می گیرند و روی کاغذ ثبت می کنند، مخصوصا در بیمارستان های روانی با مطالعه روی این امواج راههایی برای شناخت و درمان بیماران روانی پیدا می کنند، این فعالیت فیزیکی مغز ما است.

علاوه بر این سلول های مغز به هنگام فکر کردن و یا سایر فعالیت های روانی دارای یک رشته فعل و انفعالات شیمیایی هستند. بنابراین روح و پدیده های روحی، چیزی جز خواص فیزیکی و فعل و انفعالات شیمیایی سلول های مغزی و عصبی ما نمی باشد. آن ها از این بحث چنین نتیجه می گیرند.

اول- همان طور که فعالیت غده های بزاقی و اثرات مختلف آن قبل از بدن نبوده و بعد از آن نیز نخواهد بود، فعالیت های روحی ما نیز با پیدایش مغز و دستگاه اعصاب، موجود می شوند و با مردن آن، می میرند!

دوم- روح از خواص جسم است، پس مادی است و جنبه ماورای طبیعی ندارد.

سوم- روح مشمول تمام قوانینی است که بر جسم حکومت می کند.

چهارم- روح بدون بدن وجود مستقلی ندارد و نمی تواند داشته باشد.

دلایل مادی ها بر عدم استقلال روح

مادی ها برای اثبات مدعای خود و این که روح و فکر و سایر پدیده های روحی همگی مادی هستند، یعنی از خواص فیزیکی و شیمیایی سلول های مغزی و عصبی می باشند شواهدی آورده اند از جمله:

اول- به آسانی می توان نشان داد که با از کار افتادن یک قسمت از مراکز یا سلسله اعصاب، یک دسته از آثار روحی تعطیل می شود. مثلا آزمایش شده که اگر قسمت های خاصی از مغز کبوتر را برداریم نمی میرد ولی بسیاری از معلومات خود را از دست می دهد، اگر غذا به او بدهند می خورد و هضم می کند و اگر ندهند و تنها دانه را در مقابل او بریزند نمی خورد و از گرسنگی می میرد! همچنین در پاره ای از ضربه های مغزی که بر انسان وارد می شود و یا به علل بعضی از بیماری ها قسمت هایی از مغز از کار می افتد، دیده شده که انسان قسمتی از معلومات خود را از دست می دهد.

چندی قبل در جراید خواندیم که یک جوان تحصیل کرده بر اثر یک ضربه مغزی در یک حادثه که در نزدیکی اهواز رخ داد تمام حوادث گذشته زندگی خود را فراموش کرد و حتی مادر و خواهر خود را نمی شناخت، هنگامی که او را به خانه ای که در آن متولد و بزرگ شده بود بردند، کاملاً برای او نا آشنا بود! این ها و نظایر آن نشان می دهد که رابطه نزدیکی در میان فعالیت سلول های مغزی و پدیده های روحی وجود دارد.

دوم- هنگام فکر کردن تغییرات مادی در سطح مغز بیشتر می شود، مغز بیشتر غذا می گیرد و بیشتر مواد فسفری پس می دهد، موقع خواب که مغز کار تفکر را انجام نمی دهد کمتر غذا می گیرد، این خود دلیل بر مادی بودن آثار فکری است.

سوم- مشاهدات نشان می دهد که وزن مغز متفکران عموماً بیش از حد متوسط است (حد متوسط مغز مردان در حدود ۱۴۰۰ گرم و حد متوسط مغز زنان مقداری از آن کمتر است) این نشانه دیگری بر مادی بودن روح است.

چهارم- اگر نیروی تفکر و تظاهرات روحی دلیل بر وجود روح مستقل باشد، باید این معنی را در حیوانات نیز بپذیریم، زیرا آن ها هم در حد خود ادراکاتی دارند. خلاصه آن ها می گویند: ما احساس می کنیم که روح ما موجود مستقلی نیست و پیشرفت های معلوم مربوط به انسان شناسی نیز این واقعیت را تأیید می کند. از مجموع این استدلال ها چنین نتیجه می گیرند که پیشرفت و توسعه فیزیولوژی انسانی و حیوانی روز به روز این حقیقت را واضح تر می سازد که میان پدیده های روحی و سلول های مغزی رابطه نزدیکی وجود دارد.

نقطه های تاریک این استدلال

اشتباه بزرگی که دامنگیر مادی ها در این گونه استدلال ها شده این است که ابزار کار را، با فاعل کار اشتباه کرده اند. برای این که بدانیم چگونه آن ها ابزار را با کننده کار اشتباه کرده اند، اجازه دهید یک مثال بیاوریم (دقت کنید). از زمان گالیله به این طرف، تحولی در مطالعه وضع آسمان ها پیدا شد. گالیله ایتالیایی به کمک یک عینک ساز، موفق به ساختن دوربین کوچولویی شد ولی البته گالیله بسیار خوشحال بود و شب هنگام که به کمک آن به مطالعه ستارگان آسمان پرداخت، صحنه شگفت انگیزی در برابر چشم او آشکار گردید که تا آن روز هیچ انسان دیگری ندیده بود، او فهمید کشف مهمی کرده است و از آن روز به بعد کلیه مطالعه اسرار جهان بالا به دست انسان افتاد! تا آن روز انسان شبیه پروانه ای بود که فقط چند شاخه اطراف خود را می دید، اما هنگامی که دوربین را به چشم گرفت، مقدار قابل ملاحظه ای از درختان اطراف خود را در این جنگل بزرگ آفرینش نیز مشاهده کرد.

ص: ۴۷۰

این مسئله به تکامل خود ادامه داد تا این که دوربین های بزرگ نجومی ساخته شد که قطر عدسی آن ها پنج متر یا بیشتر بود، آن ها را بر فراز کوه های بلندی که در منطقه مناسبی از نظر صافی هوا قرار داشت نصب کردند، این دوربین ها که مجموع دستگاہ آن ها گاهی به اندازه یک عمارت چند طبقه می شد، عوالمی از جهان بالا را به انسان نشان داد که چشم عادی حتی یک هزارم آن را ندیده بود.

حال فکر کنید اگر روزی تکنولوژی بشر اجازه ساختن دوربین هایی به قطر یک صد متر با تجهیزاتی به اندازه یک شهر دهد چه عوالمی بر ما کشف خواهد شد؟! اکنون این سؤال پیش می آید که اگر این دوربین ها را از ما بگیرد به طور قطع بخشی یا بخشهایی از معلومات و مشاهدات ما درباره آسمان ها تعطیل خواهد شد ولی آیا بیننده اصلی، ما هستیم یا دوربین است؟! آیا دوربین و تلسکوپ ابزار کار ما است که به وسیله آن می بینیم و یا فاعل کار و بیننده واقعی است؟! در مورد مغز نیز هیچکس انکار نمی کند که بدون سلول های مغزی انجام تفکر و مانند آن ممکن نیست ولی آیا مغز ابزار کار روح است؟ یا خود روح؟!

کوتاه سخن آن که: تمام دلایلی که مادی ها در این جا آورده اند، فقط ثابت می کند که میان سلول های مغزی و ادراکات ما، ارتباط وجود دارد ولی هیچ کدام از آن ها اثبات نمی کند که مغز انجام دهنده ادراکات است نه ابزار ادراک و از این جا روشن می شود اگر مردگان چیزی نمی فهمند به خاطر این است که ارتباط روح آن ها با بدن از بین رفته، نه این که روح، فانی شده است. درست همانند کشتی یا هواپیمایی که دستگاہ بی سیم آن همه از کار افتاده است، کشتی و راهنمایان و ناخدایان کشتی وجود دارند اما ساحل نشینان نمی توانند با آن ها رابطه ای برقرار سازند، زیرا وسیله ارتباطی از میان رفته است.

حکمای اسلامی در پیدایش روح عقیده ارسطو را گرفتند، گفتند: روح سابقه قبلی ندارد و یک موجودی نیست که قبلا وجود داشته (روح در همین جا موجود می شود) ولی در ادامه وجود، حرف افلاطون را گرفتند، گفتند: ولی بعد باقی می ماند. ارسطو روح را مادی هم می داند. قدمای فلاسفه اسلامی فقط قوه عاقله را مجرد دانسته اند. آقای مهندس بازرگان در کتاب راه طی شده تصریح می کنند که بله، این عقیده به تجرد روح، عقیده یونانی است ولی هر چه که بشر پیش رفته، حتی خود فلاسفه هم دوره به دوره که آمدند قدری حرف خودشان را کوچک کردند، قبلا می گفتند روح مجرد است، عقل مجرد است، قوه خیال مجرد است، حتی تمام قوای ادراکی مجرد است ولی تدریجا کاستند و کم کم فقط به تجرد قوه عاقله قایل شدند.

اتفاقا قضیه بر عکس است. ارسطو که قایل به تجرد نبود. بوعلی سینا و امثال او فقط قایل به تجرد قوه عاقله شدند و لهذا تنها به معاد روحانی از نظر فلسفی قایل شدند ولی بعدها هر چه که پیش آمده اعتقاد به تجرد روح بیشتر شده، به ملاصدرا و امثال او که رسید قایل شدند که تمام قوای حیاتی انسان یک وجهه مادی دارد و یک وجهه تجرد و همراه تمام قوای حیاتی مادی انسان یک قوای مجردی هست و انسان وقتی که می میرد، آن که از انسان جدا می شود تنها عقل نیست، عقل است، خیال است، حافظه است، قوه باصره است، قوه سامعه است، همه این هاست.

یک خصوصیتی که حکمای اسلامی برای اولین بار گفته اند و ملاصدرا معتقد شد، این است که حتی حرف ارسطویی را هم به عنوان این که روح همراه بدن یک مرتبه پیدا می شود انکار کرد. او چون قایل به تکامل ماده بود و میان مادیات و مجردات بر خلاف دکارت که دوگانگی و تباین قایل است دوگانگی و تباین قایل نبود، گفت: خود ماده در حرکات خودش که به (سوی) تکامل می رود، تبدیل به روح می شود. این فکر مجردی که الآن در مغز شما هست، یک روزی گندم بوده، یک روزی سبزی بوده، یک روزی گوشت بوده، همان است که به این (فکر مجرد) تبدیل شده است.

ماده در حرکات جوهری خودش به سوی بالا- می رود و هر چه که رو به سوی بالا و تکامل برود به سوی تجمع وجودی می رود و هر چه به سوی تجمع وجودی برود به سوی تجرد می رود، می رود به حدی که خودآگاه می شود و خودآگاهی مساوی است با تجرد و رقای همیشگی.

منابع

ناصر مکارم شیرازی- تفسیر نمونه- جلد ۱۲- صفحه ۲۵۶-۲۶۱

مرتضی مطهری- معاد- صفحه ۱۲۳-۱۲۴

کلید واژه ها

عقل روح ماده فلسفه اسلامی ماتریالیسم فلسفه

دلایل استقلال روح از نظر فلاسفه الهی

فلاسفه مادی اصرار دارند پدیده های روحی را از خواص سلول های مغزی بدانند و فکر و حافظه و ابتکار و عشق و نفرت و خشم و علوم و دانش ها را همگی در ردیف مسایل آزمایشگاهی و مشمول قوانین جهان ماده بدانند، ولی فلاسفه طرفدار استقلال روح دلایل گویایی بر نفی و طرد این عقیده دارند از جمله:

۱ - خاصیت واقع نمایی آگاهی از جهان برون

نخستین سؤال که می توان از ماتریالیستها کرد این است که اگر افکار و پدیده های روحی همان خواص فیزیکی شیمیایی مغزند، باید تفاوت اصولی میان کار مغز و کار معده یا کلیه و کبد مثلا نبوده باشد، زیرا کار معده مثلا ترکیبی از فعالیت های فیزیکی و شیمیایی است و با حرکات مخصوص خود و ترشح اسیدهایی غذا را هضم و آماده جذب بدن میکند و همچنین کار بزاق چنان که گفته شد، ترکیبی از کار فیزیکی و شیمیایی است، در حالی که ما می بینیم کار روحی با همه آنها متفاوت است. اعمال تمام دستگاه های بدن کم و بیش شباهت به یکدیگر دارند به جز مغز که وضع آن استثنایی است. آنها همه مربوط به جنبه های داخلی است در حالی که پدیده های روحی جنبه خارجی دارند و ما را از وضع بیرون وجود ما آگاه می کنند.

ص: ۴۷۳

برای توضیح این سخن باید به چند نکته توجه کرد: نخست این که: آیا جهانی بیرون از وجود ما هست یا نه؟ مسلماً چنین جهانی وجود دارد، و ایده آلیست‌ها که وجود جهان خارج را انکار می‌کنند و می‌گویند هر چه هست ماییم و تصورات ما و جهان خارج درست همانند صحنه‌هایی که در خواب می‌بینیم چیزی جز تصورات نیست، سخت در اشتباهند و اشتباه آنها را در جای خود اثبات کرده ایم که چگونه ایده آلیست‌ها در عمل رئالیست می‌شوند و آنچه را در محیط کتابخانه خود می‌اندیشند هنگامی که به کوچه و خیابان و محیط زندگی معمولی قدم می‌گذارند، همه را فراموش می‌کنند.

دیگر اینکه آیا ما از وجود جهان بیرون آگاه هستیم یا نه؟ قطعاً پاسخ این سؤال نیز مثبت است، زیرا ما آگاهی زیادی از جهان بیرون خود داریم و از موجوداتی که در اطراف ما با نقاط دور دست است اطلاعات فراوانی در اختیار ما هست. اکنون این سؤال پیش می‌آید: آیا جهان خارج به درون وجود ما می‌آید؟ مسلماً نه، بلکه نقشه آن پیش ما است که با استفاده از خاصیت واقع‌نمایی به جهان بیرون وجود خود پی می‌بریم. این واقع‌نمایی نمی‌تواند تنها خواص فیزیکی شیمیایی مغز باشد زیرا این خواص زاییده تأثرات ما از جهان بیرون است، و به اصطلاح معلول آنها است، درست همانند تأثیرهایی که غذا روی معده ما می‌گذارد.

آیا تأثیر غذا روی معده و فعل و انفعال فیزیکی و شیمیایی آن سبب می‌شود که معده از غذاها آگاهی داشته باشد، پس چه طور مغز ما می‌تواند از دنیای بیرون خود باخبر گردد؟! به تعبیر دیگر: برای آگاهی از موجودات خارجی و عینی یک نوع احاطه بر آنها لازم است و این احاطه کار سلول‌های مغزی نیست، سلول‌های مغزی تنها از خارج متأثر می‌شوند و این تأثر: همانند تأثر سایر دستگاه‌های بدن از وضع خارج است، این موضوع را ما به خوبی درک می‌کنیم. اگر تأثر از خارج دلیلی بر آگاهی ما از خارج بود لازم بود ما با معده و زبان خود نیز بفهمیم در حالی که چنین نیست، خلاصه وضع استثنایی ادراکات ما دلیل بر آن است که حقیقت دیگری در آن نهفته است که نظام قوانین فیزیکی و شیمیایی کاملاً تفاوت دارد.

دلیل دیگر که برای استقلال روح می توان ذکر کرد، مسئله وحدت شخصیت در طول عمر آدمی است. توضیح اینکه ما در هر چیز شک و تردید داشته باشیم در این موضوع تردیدی نداریم که وجود داریم. من هستم و در هستی خود تردید ندارم و علم من به وجود خودم به اصطلاح علم حضوری است، نه علم حصولی یعنی من پیش خود حاضرم و از خودم جدا نیستم.

به هر حال، آگاهی ما از خود روشن ترین معلومات ما است و احتیاج و نیازی ابدا به استدلال ندارد و استدلال معروفی که دکارت فیلسوف معروف فرانسوی برای وجودش کرده که: من فکر می کنم، پس هستم، استدلال زاید و نادرستی به نظر می رسد، زیرا پیش از آنکه اثبات وجود خود کند دو بار اعتراف به وجود خودش کرده! (یک بار آنجا که می گوید من و بار دیگر آنجا که می گوید، می کنم این از یک سو). از سوی دیگر این من از آغاز تا پایان عمر یک واحد بیشتر نیست من امروز همان من دیروز همان من بیست سال قبل می باشد. من از کودکی تاکنون یک نفر بیشتر نبودم، من همان شخصی هستم که بوده ام و تا آخر عمر نیز همین شخص هستم، نه شخص دیگر، البته درس خواندم، باسواد شده ام، تکامل یافته ام و باز هم خواهم یافت، ولی یک آدم دیگر نشده ام و به همین دلیل همه مردم از آغاز تا پایان عمر مرا یک آدم می شناسند؛ یک نام دارم، یک شناسنامه دارم و ...

اکنون حساب کنیم و ببینیم این موجود واحدی که سراسر عمر ما را پوشانده چیست؟ آیا ذرات و سلول های بدن ما و یا مجموعه سلول های مغزی و فعل و انفعالات آن است؟ این ها که در طول عمر ما بارها عوض می شوند و تقریباً در هفت سال یک بار تمام سلول ها تعویض می گردند، زیرا می دانیم در هر شبانه روز میلیون ها سلول در بدن ما می میرد و میلیون ها سلول تازه جانشین آن می شود، همانند ساختمانی که تدریجاً آجرهای آن را برون آورند و آجرهای تازه ای جای آن کار بگذارند، این ساختمان بعد از مدتی به کلی عوض می شود، اگر چه مردم سطحی متوجه نشوند و یا همانند استخر بزرگی که از یک طرف آهسته آهسته آب وارد آن می شود و از طرف دیگر خارج می گردد، بدیهی است بعد از مدتی تمام آب استخر عوض می شود، اگر چه افراد ظاهریین توجه نداشته باشند و آن را به همان حال ثابت ببینند.

به طور کلی هر موجودی که دریافت غذا می کند و از سوی دیگر مصرف غذا دارد تدریجا نوسازی و تعویض خواهد شد. بنابراین یک آدم هفتاد ساله احتمالا ده بار تمام اجزای بدن او عوض شده است روی این حساب اگر همانند مادی ها انسان را همان جسم و دستگاه های مغزی و عصبی و خواص فیزیکیو شیمیایی آن بدانیم باید این من در ۷۰ سال ده بار عوض شده باشد و همان شخص سابق نباشد در حالی که هیچ وجدانی این سخن را نخواهد پذیرفت.

از اینجا روشن می شود که غیر از اجزای مادی، یک حقیقت واحد ثابت در سراسر عمر، وجود دارد که همانند اجزای مادی تعویض نمی شود و اساس وجود را همان تشکیل می دهد و عامل وحدت شخصیت ما همان است.

پرهیز از یک اشتباه

بعضی تصور می کنند سلول های مغزی عوض نمی شوند و می گویند: در کتاب های فیزیولوژی خوانده ایم که تعداد سلول های مغزی از آغاز تا آخر عمر یکسان است، یعنی هرگز کم و زیاد نمی شوند، بلکه فقط بزرگ می شوند، اما تولید مثل نمی کنند و به همین جهت اگر ضایعه ای برای آنها پیش بیاید قابل ترمیم نیستند، بنابراین ما یک واحد ثابت در مجموع بدن داریم که همان سلول های مغزی است و این حافظ وحدت شخصیت ماست.

اما این اشتباه بزرگی است، زیرا آنها که این سخن را می گویند دو مسئله را با یکدیگر اشتباه کرده اند، آنچه در علم امروز ثابت شده این است که سلول های مغزی از آغاز تا پایان عمر از نظر تعداد ثابت است و کم و زیاد نمی شود.

ص: ۴۷۶

نه اینکه ذرات تشکیل دهنده این سلول ها تعویض نمی گردند، زیرا همان طور که گفتیم سلولهای بدن دائما غذا دریافت می کنند و نیز تدریجا ذرات کهنه را از دست می دهند، درست همانند کسی هستند که دائما از یک طرف دریافت و از طرف دیگر پرداخت دارد، مسلما سرمایه چنین کسی تدریجا عوض خواهد شد، اگر چه مقدار آن عوض نشود، همانند همان استخر آبی که از یک سو آب به آن می ریزد و از سوی دیگر آب از آن خارج می شود، پس از مدتی محتویات آن به کلی تعویض می گردد، اگر چه مقدار آب ثابت مانده است. (در کتاب های فیزیولوژی نیز به این مسئله اشاره شده است به عنوان نمونه کتاب هورمون ها صفحه ۱۱ و کتاب فیزیولوژی حیوانی تألیف دکتر محمود بهزاد و همکاران صفحه ۳۲) بنابراین سلول های مغزی نیز ثابت نیستند و همانند سایر سلول ها عوض می شوند.

۳ - عدم انطباق بزرگ و کوچک

فرض کنید کنار دریای زیبایی نشسته ایم، چند قایق کوچک و یک کشتی عظیم روی امواج آب در حرکتند، آفتاب را می بینیم که از یک سو غروب می کند و ماه را می بینیم که از سوی دیگر در حال طلوع کردن است. مرغ های زیبای دریایی دائما روی آب می نشینند و برمی خیزند، در یک سمت، کوه عظیمی سر به آسمان کشیده است. اکنون، لحظاتی چشم خود را می بندیم و آنچه را دیده ایم در ذهن خود مجسم می نماییم: کوه با همان عظمت، دریا با همان وسعت و کشتی عظیم با همان بزرگی که دارد در ذهن ما مجسم می شوند، یعنی همانند تابلوی فوق العاده بزرگی در برابر روح ما یا در درون روح ما وجود دارند.

ص: ۴۷۷

حالا- این سؤال پیش می آید که جای این نقشه بزرگ کجا است؟ آیا سلول های فوق العاده کوچک مغزی می توانند چنین نقشه عظیمی را در خود بپذیرند؟ مسلماً نه، بنابراین باید ما دارای بخش دیگری از وجود باشیم که مافوق این ماده جسمانی است و آن قدر وسیع است که تمام این نقشه ها را در خود جای می دهد.

آیا نقشه یک عمارت ۵۰۰ متری را می توان روی یک زمین چند میلیمتری پیاده کرد؟ مسلماً پاسخ این سؤال منفی است، چون یک موجود بزرگ تر با حفظ بزرگی خود منطبق بر موجود کوچکی نمی شود، لازمه انطباق این است که یا مساوی آن باشد یا کوچک تر از آن که بتواند روی آن پیاده شود.

با این حال چگونه ما می توانیم نقشه های ذهنی فوق العاده بزرگی را در سلول های کوچک مغزی خود جای دهیم؟ ما می توانیم کره زمین را با همان کمر بند چهل میلیون متریش در ذهن ترسیم کنیم، ما می توانیم کره خورشید را که یک میلیون و دوست هزار مرتبه از کره زمین بزرگتر است و همچنین کهکشان هایی را که میلیون ها بار از خورشید ما وسیع ترند همه را در فکر خود مجسم کنیم، این نقشه ها اگر بخواهند در سلول های کوچک مغزی ما پیاده شوند، طبق قانون عدم انطباق بزرگ بر کوچک امکان پذیر نیست، پس باید به وجودی مافوق این جسم اعتراف کنیم که مرکز پذیرش این نقشه های بزرگ می باشد.

یک سؤال لازم

ممکن است گفته شود، نقشه های ذهنی ما، همانند میکروفیلم ها و یا نقشه های جغرافیایی است که در کنار آن یک عدد کسری نوشته شده مانند: $1/1000000$ و یا $1/100000000$ که مقیاس کوچک شدن آن را نشان می دهد و به ما می فهماند که باید این نقشه را به همان نسبت بزرگ کنیم تا نقشه واقعی به دست آید و نیز بسیار دیده ایم عکسی از کشتی غول پیکری گرفته شده که نمی تواند به تنهایی عظمت آن کشتی را نشان بدهد و به این جهت قبل از گرفتن عکس برای نشان دادن عظمت آن انسانی را در عرشه کشتی قرار می دهند و عکس آن دو را با هم می گیرند تا با مقایسه عظمت کشتی روشن شود.

نقشه های ذهنی ما نیز تصویرهای بسیار کوچکی هستند که با مقیاس های معینی کوچک شده اند به هنگامی که به همان نسبت، آنها را بزرگ کنیم نقشه واقعی به دست می آید و مسلما این نقشه های کوچک می تواند به نوعی در سلول های مغزی ما جای گیرد.

پاسخ: مسئله مهم اینجا است که میکروفیلم ها را معمولا یا به وسیله پروژکتورها بزرگ می کنند و روی پرده ای منعکس می نمایند یا در نقشه های جغرافیایی عددی که زیر آن نوشته شده است به ما کمک می کند که نقشه را در آن عدد ضرب کنیم و نقشه بزرگ واقعی را در ذهن خود منعکس نماییم، حالا- این سؤال پیش می آید که آن پرده بزرگی که میکروفیلم های ذهنی ما روی آن به صورت عظیم منعکس می گردد کجا است. آیا این پرده بزرگ همان سلول های مغزی هستند؟ قطعا نه.

و آن نقشه جغرافیایی کوچک را که ما در عدد بزرگ ضرب می کنیم و تبدیل به نقشه عظیمی می نماییم، مسلما محلی لازم دارد، آیا می تواند سلول های کوچک مغزی باشد. به عبارت روشن تر، در مثال میکروفیلم و نقشه جغرافیایی آنچه در خارج وجود دارد، همان فیلم ها و نقشه های کوچک هستند، ولی در نقشه های ذهنی ما این نقشه ها درست به اندازه وجود خارجی آنها می باشند و قطعا محلی لازم دارند به اندازه خودشان و می دانیم سلول های مغزی کوچک تر از آن است که بتواند آنها را با آن عظمت منعکس سازد.

کوتاه سخن اینکه: ما این نقشه های ذهنی را با همان بزرگی که در خارج دارند تصور می کنیم و این تصور عظیم نمی تواند در سلول کوچکی منعکس گردد، بنابراین نیازمند به محلی است و از اینجا به وجود حقیقی مافوق این سلول ها پی می بریم.

۴- پدیده های روحی با کیفیات مادی همانند نیستند.

دلیل دیگری که می تواند ما را به استقلال روح و مادی نبودن آن رهنمون گردد، این است که: در پدیده های روحی خواص و کیفیت هایی می بینیم که با خواص و کیفیت های موجودات مادی هیچ گونه شباهت ندارند، زیرا اولاً: موجودات زمان می خواهند و جنبه تدریجی دارند.

ثانیاً با گذشت زمان فرسوده می شوند. ثالثاً قابل تجزیه به اجزاء متعددی هستند. ولی پدیده های ذهنی دارای این خواص و آثار نیستند، ما می توانیم جهانی همانند جهان فعلی در ذهن خود ترسیم کنیم، بی آنکه احتیاج به گذشت زمان و جنبه های تدریجی داشته باشد. از این گذشته صحنه هایی که مثلاً از زمان کودکی در ذهن ما نقش بسته با گذشت زمان نه کهنه می شود و نه فرسوده و همان شکل خود را حفظ کرده است، ممکن است مغز انسان فرسوده شود ولی با فرسوده شدن مغز خانه ای که نقشه اش از بیست سال قبل در ذهن ما ثبت شده فرسوده نمی گردد و از یک نوع ثبات که خاصیت جهان ماورای ماده است برخوردار است.

روح ما نسبت به نقش ها و عکس ها خلاقیت عجیبی دارد و در یک آن می توانیم بدون هیچ مقدمه ای هر گونه نقشی را در ذهن ترسیم کنیم، کرات آسمانی، کهکشان ها و یا موجودات زمینی دریاها و کوه ها و مانند آن، این خاصیت یک موجود مادی نیست، بلکه نشانه موجودی مافوق مادی است.

به علاوه ما می دانیم مثلاً $2 + 2 = 4$ شکی نیست که طرفین این معادله را می توانیم تجزیه کنیم یعنی عدد دو را تجزیه نماییم و یا عدد چهار را، ولی این برابری را هرگز نمی توانیم تجزیه کنیم و بگوییم برابری دو نیم دارد و هر نیمی غیر از نیم دیگر است، برابری یک مفهوم غیر قابل تجزیه است یا وجود دارد و یا وجود ندارد هرگز نمی توان آن را دو نیم کرد. بنابراین، این گونه مفاهیم ذهنی قابل تجزیه نیستند و به همین دلیل نمی توانند مادی باشند، زیرا اگر مادی بودند قابل تجزیه بودند و باز به همین دلیل روح ما که مرکز چنین مفاهیم غیرمادی است نمی تواند مادی بوده باشد بنابراین مافوق ماده است.

کلید واژه ها

روح ماده شخصیت انسانی ذهن خودآگاهی

تأثیر متقابل روح و بدن از نظر فلاسفه

الف: تأثیر روح بر بدن

۱- حرکت ارادی:

تأثیر روح بر بدن در حرکت ارادی کاملاً محسوس است. هنگامی که روح پس از طی مراحل: ادراک، شوق و عزم بر انجام کار، تصمیم به انجام آن می گیرد، بدن را به حرکت در می آورد و به وسیله بدن، در طبیعت و موجودات بی جان و جاندار تصرفاتی انجام می دهد.

۲- تأثیر نفسانیات و انفعالات در بدن:

بدون شک خلیات، نفسانیات و انفعالات بر بدن تأثیر می گذارند. انفعالاتی مانند ترس، غم و شادی موجب تغییر مزاج، ترشح بزاق و رخدادهای شادی بخش و یا غمباری می شوند. در برخی موارد، ترس و اندوه، مزاج بدنی را به هم می زند و از طریق تأثیر اعمال نباتی، موجب مرگ و یا ابتلای به بیماری های شدید می شود. درد و غم در بسیاری از موارد، عمل جذب و هضم غذا را مشکل می سازند. خشم و غضب، جریان خون را تند و در نحوه تنفس و ضربان قلب و سرخی چهره اثر می گذارند و بالعکس، ترس، جریان خون را کند می سازد و در چگونگی تنفس و رنگ چهره تأثیر می گذارد.

۳- تلاش فکری و فرسودگی بدن

۴- قدرت روح و درمان بدن

۵- تأثیر اندیشه:

اندیشه ها و تصورات، بدن را تحت تأثیر قرار می دهند و تغییرات جسمانی، تابع حالات روحی است. اندیشه تصور سقوط از دیوار مرتفع، موجب سرگیجه و سقوط احتمالی می شود. ابن سینا می گوید: حالات نفسانی و اندیشه ها بر بدن تأثیر می گذارد؛ مثلاً- درک عظمت الهی و اندیشه در آفرینش خداوندی، جسم را تحت تأثیر قرار می دهد. شیخ الرئیس همچنین اعتقاد دارد: اگر والدین هنگام عمل زناشویی به چهره ای زیبا توجه داشته باشند، همین توجه ذهنی باعث می شود که چهره نوزاد، شبیه همان چهره زیبای مورد توجه باشد و نیز اگر آن چهره زشت باشد ...

۶ - تأثیر روح قوی بر جسم دیگران: بسیاری از فلاسفه (از جمله ابن سینا و شیخ اشراق) اعتقاد دارند اگر روح قوی باشد، می تواند بر بدن دیگران تأثیر بگذارد. ابن سینا شواهدی از خواب مصنوعی و تلقین نفسانی را مطرح می سازد. نکته مهم در یافته های او این است که وی عامل تحقق این امور را طبیعت روح می داند. به عبارت دیگر، عامل پیدایش خواب مصنوعی، سحر، تلقین و چشم زخم، دخالت نیروی فوق طبیعی بیرونی نیست؛ بلکه عامل پیدایش این گونه امور، خود روح است. شیخ الرئیس علت صدور حوادث غیر عادی و امور خارق العاده ای مانند اخبار از غیب و انجام کارهای شگفت انگیزی که از توان انسانی عادی خارج است، قدرت روح دانسته است.

شیخ اشراق، قلمرو قدرت روح انسان را بی نهایت می داند و معتقد است که روح نه تنها می تواند در جهان هستی تصرف کند، بلکه می تواند از بدن جدا شده و به حیات خود ادامه دهد. انسان بر اثر قدرت روح می تواند اجسام بسیار سنگین و خارج از حیطه قدرت معمولی را جابجا کند، چنان که حضرت امیر (ع) این کار را انجام داد و فرمود با قدرت معنوی چنین کردم.

انسان، با قدرت روح می تواند تا مدت مدیدی بدون غذا زندگی کند و علت این امر، این است که وقتی روح انسان به سوی عالم بالا انجذاب پیدا کرد، همه قوا در خدمت آن عالم قرار می گیرد و «قوای نباتی» معطل می ماند، البته شیخ اشراق در مورد هیپنوتیزم اعتقاد دارد که اساس هیپنوتیزم ضعف نفس کودکان و کسانی است که به خواب می روند و کسانی که از قدرت هیپنوتیزم بهره مندند، در واقع از ضعف نفوس بهره می جویند.

بدون تردید ویژگی های جسمانی هم تأثیر مهمی بر روحيات و شخصیت انسان دارد. این حقیقت را نمی توان انکار کرد که نفسانیات، بازتابی از ویژگی های جسمانی و کم و کیف کار بدن است. آزمایش های مکرر، دخالت و ویژگی های بدنی را در ساختن خلق و خوی انسان و نیز تکون ملکات ثابت کرده است. در اینجا به بیان پاره ای از این تأثیرات شگرف می پردازیم:

۱ - تأثیر غدد بر حالات روحی: یکی از عوامل مؤثر در حالات روحی، غدد داخلی است. غدد، عواملی هستند که در تنظیم حالات روحی مانند تنظیم هوش، کم هوشی، عقب افتادگی هوش، پرخاشگری، تمایل جنسی و... نقش تعیین کننده ای دارند. کم کاری غده تیروئید، پیامدهای ناگواری از جمله عقب افتادگی هوشی به بار می آورد.

۲ - تأثیر تفاوت های فیزیکی اندام در حالات روحی: تفاوت های فیزیکی موجود بین انسان ها همان است که ما آنها را با خصوصیتی از قبیل چاق، لاغر، بلند و کوتاه و... در افراد می شناسیم. کرچمر - روانشناس معروف - پس از تحقیقات فراوان در این زمینه ادعا کرد می توان افراد آدمی را در سه گروه «کوتاه و چاق»، «عضلانی» و «لاغر و بلند اندام» قرار داد. گروه اول برونگرا، گروه دوم پرنرزی و پرخاشگر و گروه سوم درون گرا می باشند. در این زمینه تحقیقات گسترده و دامنه داری در دهه های اخیر صورت گرفته است.

۳ - رفتار بدنی و تکون خصلت ها: ابن سینا معتقد است اعمال انسان که به وسیله بدن و اعضای آن انجام می شود، در تکون خصلت ها و ملکات نقش تعیین کننده ای دارد، زیرا احساس، تخیل، غضب، بخل، عمل شجاعانه و مانند آن، در روح انسان هیئتی پدید می آورند که وقتی آن اعمال تکرار شود، ملکات پدیدار می شوند. بنابراین، تکرار افعال بدنی است که به صورت ملکات نفسانی در می آید و شخصیت انسان را می سازد.

۴ - بازتاب خوردنی‌ها بر حالات روحی: اندیشمندان تعلیم و تربیت، بر اساس یافته‌های زیستی، بر بازتاب غذاهای ویژه بر حالات روحی انسان تکیه کرده‌اند. تأثیر غذاها، میوه‌ها و سبزیجات بر جنین و تأثیر شیر مادر در تکون خصلت‌های کودک، حقیقتی انکارناپذیر است. بازتاب مواد مخدر و شراب بر روحيات انسان نیز امری قطعی است. ابن سینا - با توجه به تجارب پزشکی خویش - اعتقاد دارد یک بیمار جسمانی را از راه قدرت روح و قدرت اراده می‌توان کاملاً درمان نمود. به همین صورت، یک فرد سالم نیز ممکن است تحت تأثیر توهم بیماری و یا تلقین بیماری، بیمار شود. این گفته را با آزمایش‌های جدیدی که بر بیماری‌های روان‌تنی انجام داده‌اند، می‌توان تأیید کرد.

آزمایش‌های مکرر، این حقیقت را آشکار می‌سازد که احساس خصومت، افسردگی و اضطراب، به نسبت‌های مختلف، پایه بسیاری از بیماری‌ها و اختلالات جسمانی است. بیمار به ندرت از اضطراب، افسردگی، تنش‌های درونی و حساسیت‌ها اظهار ناراحتی می‌کند و به جای شکایت از پدیده‌های روانی، بیشتر از علایم ظاهری مثل استفراغ، اسهال، بی‌اشتهایی و... شکایت می‌نماید. اگر علت درونی بروز این ناراحتی‌های جسمانی معلوم شود، به سرعت می‌توان آنها را درمان کرد. تلاش فکری، بدن را فرسوده می‌سازد و از عمر انسان می‌کاهد. تجربه علمی، این موضوع را به اثبات رسانده است.

نیراک دانشمند فیزیولوژیست - بر اساس آزمایش‌های مکرر ثابت کرده است که کار فکری، گلبول‌های قرمز خون را تقلیل می‌دهد و اثر مخربی بر دستگاه بدنی انسان دارد.

روح ترس جسم تربیت قدرت احساسات تفکر

نظریات فلاسفه در مورد رابطه روح و بدن

یکی از بحث های اساسی انسان شناسی، ارتباط ساحت های وجود انسان، یعنی روح و بدن اوست. از دیرباز اندیشمندان و صاحب نظران با سه سؤال در زمینه ارتباط روح و بدن و چگونگی تأثیر و تأثر این دو بر هم، روبرو بوده اند:

۱- اگر انسان آمیخته ای از روح مجرد و بدن مادی است و از دو حقیقت بیگانه ترکیب یافته است، ارتباط این دو و نیز ماهیت واحده انسان چگونه توجیه پذیر است؟ به عبارت دیگر، اگر انسان از جوهر مجرد نفسانی و جوهر مادی جسمانی ترکیب یافته است، آیا روح و بدن در اصل هستی و در آغاز پیدایش هیچ گونه ارتباطی با هم نداشته و به طور کلی از هم بیگانه بوده اند یا اینکه در اصل هستی ارتباط عمیق و بنیادین داشته و دارند؟ در مورد ارتباط روح و بدن، پاسخ فلاسفه بزرگ متفاوت است، از جمله:

نظریه اول: بیگانگی روح از بدن

افلاطون می گوید: روح، جوهر مجردی است (پیراسته از جرم، زمان، مکان، انقسام پذیری و...) که بالفعل و قدیم است و قبل از بدن موجود بوده و فعلیت داشته است ولی بدن جوهری است جسمانی، روح از مرتبه خود تنزل کرده و به بدن تعلق می گیرد. بنابراین روح انسان از عالم دیگری است و به جسم هبوط کرده است و بدن به منزله زندان اوست. روح از عالم ملکوت است و از آن عالم تنزل نموده و در زندان تن گرفتار شده است. بر این اساس، این دو در اصل هستی هیچ ارتباطی با هم ندارند و کاملاً از هم بیگانه هستند. نفس، موجودی مجرد، بالفعل، قدیم و ملکوتی است ولی بدن، موجودی جسمانی، حادث و دنیوی است. به طور اختصار می توان سؤالات زیر را درباره این نظریه ارائه کرد:

اولا: ماهیت واحد انسان بر اساس این نظریه چگونه توجیه پذیر است؟ آیا ترکیب روح و بدن ترکیب انضمامی نخواهد بود؟

ثانیا: ارتباط روح و بدن چگونه ارتباطی خواهد بود و وقتی دو عنصر بیگانه و دو حقیقت متضاد، ماهیت انسان را تشکیل می دهند، تصویر ارتباط این دو چگونه خواهد بود؟ آیا ارتباط این دو، بسیار کمرنگ و سطحی نخواهد بود؟

ثالثا: در صورت فعلیت نفس و کامل بودن او پیش از بدن، چه امری باعث شد که از عالم ملکوت هبوط نماید و در زندان تن زندانی شود؟

نظریه دوم: وابستگی روح و بدن

ارسطو نظریه استاد خود (افلاطون) را نپذیرفت و معتقد شد که رابطه روح و بدن، عمیق و وثیق است و این ارتباط، بر اساس ارتباط صورت با ماده قابل توجیه است. در نظریه ارسطو نه تنها از قدیم بودن روح و فعلیت آن پیش از بدن اثری نیست، بلکه روح را حادث به پیدایش بدن می داند و به ادله ای نیز استناد کرده است. این نظریه نفس و بدن را دو عنصر جدایی ناپذیر می داند؛ نفس، صورت جسم است و هر صورتی با ماده خود تلائم و سازگاری دارد و روح و جسم با هم و همراه هم به وجود می آیند و ترکیب روح و بدن، ترکیبی اتحادی است، نه اینکه انسان از دو ذات و دو ماهیت ترکیب یافته باشد، نیمی از حقیقت انسان، جسمانیت او باشد و نیم دیگر نفسانیت او. این چنین نیست که انسانیت انسان به صورت اوست و آن روح مجرد اوست که اندیشه، اراده و حالات گوناگون انسان به آن وابسته است و نقش اصلی را در بروز و ظهور این آثار به عهده دارد. این نظریه مورد پذیرش مشائیان، از جمله فارابی و ابن سینا نیز قرار گرفته است.

ص: ۴۸۶

درباره این نظر ارسطو سؤال هایی مطرح است:

۱- آیا هنگامی که روح به بدن تعلق می گیرد، مواد تشکیل دهنده بدن انسان و میلیون ها سلول زنده آن، هر کدام صورت و فعلیت خاص خود را دارند و روح به عنوان صورت فوقانی به آنها تعلق می گیرد؟ یا آنچه در انسان زنده فعلیت دارد فقط روح اوست و بدن وی بالقوه موجود است؟

۲- آیا می توان پذیرفت که بدن انسان هنگام تعلق روح به آن، وجود بالفعلی جدای از وجود روح ندارد و هنگامی که انسان می میرد و روح از بدنش مفارقت می یابد، بدن وجود بالفعل می یابد و صورت جدیدی پیدا می کند؟

۳- چگونه می توان صورت های طولی و عرضی را از هم جدا کرد و باز شناخت؟

نظریه سوم: دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق در زمینه ارتباط روح و بدن سه سخن اساسی دارد:

الف: حدوث روح به حدوث بدن است؛ سهروردی معتقد است که روح انسان قبل از بدن وجود نداشته است؛ نه فعلیتی داشته و نه می توان او را قدیم دانست. وی سخن افلاطون و نوافلاطونیان را نمی پذیرد و می گوید: اگر روح قبل از جسم وجود داشته، چه چیزی او را به مفارقت از عالم قدس وا داشته است؟ آن که در عالم نور است چه اشتیاقی به عالم ظلمت دارد و چگونه ممکن است روح را - که به نظر شما قدیم است - چیز حادثی، جذب کند؟ اگر روح در عالم علوی موجود بوده و فعلیت داشته است، چگونه به جسم تعلق گرفته است؟ (مگر کامل نبوده است؟) نیز اگر روح قبل از جسم موجود بوده است، چون روح هر انسانی با روح دیگران در نوع متفق هستند و اختلافی ندارند، باید همه ارواح، قبل از ورود به جسم مادی دقیقا در شرایط یکسانی بسر ببرند. ضمنا اگر وجود روح قبل از وجود جسم باشد، یا تدبیر دارد یا ندارد؟ اگر تدبیر دارد چه چیزی را تدبیر می کند و اگر تدبیر ندارد - که ندارد - پس معطل می ماند، بنابراین، حدوث روح به حدوث بدن است و قدیم نیست.

ص: ۴۸۷

ب: تدبیر نفس ناطقه به واسطه روح حیوانی است؛ شیخ اشراق معتقد است از آنجا که روح انسان در کمال لطافت و تجرد است و از مکان، زمان و ماده منزّه است، نمی تواند بدون وساطت، برای جسم مادی تدبیر کند. بر این اساس بین روح و بدن، واسطه ای به نام "روح حیوانی" وجود دارد و نفس ناطقه و روح انسانی، به طور مستقیم در روح حیوانی - که در جمیع اجزای بدن ساری و جاری است و منبع آن حفره چپ قلب است و عامل قوای مدرکه و محرکه است - تصرف کرده و توسط آن بدن را هدایت می کند.

ج: رابطه شوقی؛ شیخ اشراق می گوید: هنگامی که بدن انسان آماده شد، نفس ناطقه از عالم روحانی افاضه می گردد، در واقع وقتی بدن آماده پذیرش روح شد، روح انسانی ایجاد شده و به او تعلق می گیرد. رابطه روح و بدن رابطه شوقی است؛ زیرا روح هر چند ذاتا تجرد دارد، ولی از نظر فعل وابسته به بدن است و فعلیت یافتن روح، تنها از راه تعلق به بدن میسر است. وی در حکمه الاشراق صریحا چنین می گوید: «وکان علاقتہ مع البدن لفقره فی نفسہ» (شرح حکمه الاشراق، ص ۵۱۴). بنابراین تعلق روح به بدن، به این علت است که بالفعل شدن روح و تکامل قطعی و فعلی آن، تنها از راه تعلق به بدن است. از سوی دیگر بدن نیز نیازمند تدبیر نفس ناطقه است و بدون آن راه به جایی نمی برد.

بر اساس این نظریه، ارتباط روح ابتدا با روح حیوانی است و سپس به واسطه روح حیوانی با بدن ارتباط پیدا می کند. نظریه شیخ اشراق از جهات زیر قابل تأمل است:

۱- شیخ اشراق به این معنی روح را "جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء" دانسته است که روح پیش از پیدایش بدن وجود ندارد و هیچ گونه فعلیتی برای او نیست، بلکه وقتی بدن آماده پذیرش روح شد، روح بر آن افاضه می شود، بنابراین در اصل پیدایش و در آغاز هستی، ارتباط آنها، ارتباط دو موجود مجرد و مادی است و هیچ کدام به واسطه دیگری تکون نیافته است.

۲- رابطه روح و بدن براساس ارتباط شوقی توجیه شده است، نه بر اساس ماده و صورت. این سخن هرچند توجه تازه ای به ماهیت روح و بدن است، ولی آن گونه که شایسته است رابطه شوقی در آن تبیین نشده است.

۳- بدن و روح در کمال و نقص، عکس یکدیگر هستند؛ هر قدر انسان از شواغل مادی و حجاب تن رهایی یابد، به همان مقدار به حیات واقعی نزدیک می شود. بر این اساس، بدن حجاب روح و زندان اوست، پس چگونه می توان ماهیت مادی انسان را توجیه کرد؟ تاکنون روشن شد که: افلاطون بر دوگانگی روح و بدن و بیگانگی آنها از هم تأکید کرده است و در نظریه ارسطو و شیخ اشراق، هر چند از دوگانگی و بیگانگی روح و بدن اثری نیست، ولی ارتباط واقعی و بنیادین روح و بدن تبیین نشده و آنچه بیان شده است، دارای ابهام است.

نظریه چهارم: یگانگی روح و بدن

صدر المتألهین شیرازی در زمینه ارتباط روح و بدن، به دیدگاهی نو دست یافته است که در تاریخ تفکر اسلامی بسیار بدیع و با اهمیت است. وی بر اساس حرکت جوهری ارتباط روح و بدن را بیان کرده است و در این زمینه به نتایج مهمی درباره روح دست یافته است که به آن می پردازیم:

صدر المتألهین معتقد است روح پیش از جسم وجود نداشته است و اینگونه نیست که قبل از تعلق و ارتباط با بدن، فعلیت داشته و سپس به بدن تعلق یافته باشد. روح به وسیله حرکت جوهری ماده تکون یافته است و هر چند خاصیت و اثر ماده نیست، اما کمال جوهری ماده است، بنابراین مبدأ پیدایش روح، ماده جسمانی است. بر اساس حرکت جوهری، ماده بدنی این استعداد را دارد که در دامان خود موجودی پیروراند که مراحل وجودی را از ضعف به کمال طی نماید. بنابراین استعداد و آمادگی بدنی و حرکت در جوهر از شرایط وجود روح است و روح در ضمن جوهر بودن با بدن وابستگی حقیقی دارد. معنای "جسمانیہ الحدوث و روحانیہ البقاء" بودن روح این است که رابطه روح و جسم، رابطه ای بنیادین، عمیق و در اصل هستی است. خلاصه اینکه: ماده جسمانی، در ذات و جوهر خود کامل شده و دارای درجه ای از وجود می شود که به حسب آن درجه، غیر مادی و غیر جسمانی است و آثار و خواص روحی از قبیل اندیشه، اراده و حالات روحی دیگر، مربوط به آن درجه از وجود است.

وی می گوید: وقتی در قرآن تدبر می نمودم، آیه دوازدهم سوره مؤمنون را به دقت مطالعه کردم، متوجه شدم خداوند پس از بیان مراحل پیدایش مادی انسان (نطفه، علقه، مضغه، عظام و لحم و تکمیل بدن) می فرماید: ثم انشأناه خلقاً آخر... یعنی همین ماده بدنی را آفرینش دیگری کرد. به فعلیتی جدید در آوردیم. پس ارتباط روح و جسم، بنیادین و در آغاز پیدایش و اصل هستی بوده است.

ب: هویت روح وابسته به بدن است

ارتباط روح و بدن رابطه خارجی عرضی نیست؛ بلکه نحوه وجود روح و نفسیت آن به این است که با بدن ارتباط دارد. روح موجودی جوهری است که در هویتش ارتباط با بدن وجود دارد و بر او عارض نشده است. پس ارتباط روح و جسم، ارتباط زاید بر ذات نیست، بلکه در محور وجود و ذات روح، ارتباط با بدن نهفته است.

ج: اشتداد جوهری، تکامل است نه تجافی

برخی می‌پندارند وقتی ماده بدنی در اشتداد خود و در حرکت و تغییر جوهری خود، به مرحله ای می‌رسد که مجرد داشته، ماده تبدیل به وجود برتر می‌شود، باید از ماده کاسته شود. صدرالمألهین در جواب این پندار می‌گوید: «موجود مادی و موجود مجرد دو حقیقت متباین نیستند، بلکه صدر و ذیل یک حقیقت هستند؛ موجود مجرد صدر نشین است و موجود مادی در ذیل جای دارد.» بر این اساس دگرگونی و حرکت از ماده شروع می‌شود تا به مرحله ای برسد که مجرد نفسانی پیدا کند. خلاصه اینکه: اگر تجافی ای در کار بود، قطعاً می‌بایست از ماده کاسته شود ولی این حالت، ترقی و تکامل و اشتداد وجود است.

د: انسان نوع الانواع نیست

با توجه به اشتداد و دگرگونی در وجود و حرکت جوهری، روح انسان پس از تعلق به بدن -چون از نظر فعل، مادی است و مجرد تام ندارد و از این جهت نیز به جسم نیازمند است- در حرکت وجودی نیز تداوم پیدا می‌کند. اینجاست که هویت روح و تکامل و انحطاط او در گرو اعمال و رفتار انسان است و روح وامدار روش، منش، ملکات و خصلت هاست. ممکن است این روح به سوی خوی حیوانی حرکت کند و ممکن است به سوی فرشته‌خویی هدایت شود (تا خود انسان چه بخواهد). برای روح انسان مراتب بسیاری وجود دارد که بالا-ترین آنها از آن انبیا و اولیاست. براساس نظریه افلاطون، رابطه روح و جسم سطحی است و این دو به طور کلی از هم بیگانه هستند. چون روح پیش از بدن موجود بوده و فعلیت تام داشته است، بنابراین هم قدیم بوده است و هم بالفعل، ولی بدن امری حادث و جسمانی است و این دو هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند.

ص: ۴۹۱

نتیجه دیدگاه ارسطو و مشائیان هم این است که: روح پیش از بدن وجود نداشته و پیدایی آن به حدوث بدن است و ارتباط این دو بر اساس ارتباط صورت و ماده توجیه می شود. البته ارتباط روح و بدن در اصل هستی ارتباطی یک طرفه است و هنگامی که بدن آماده روح پذیری می شود، روح از عالم بالا حادث شده و به بدن تعلق می گیرد. شیخ اشراق نیز روح را حادث به حدوث بدن می داند، ولی ارتباط این دو را بر اساس حب و شوق توجیه می کند و می گوید: «همان گونه که بدن به مدبر نیاز دارد و به مدبر خود شوق دارد و ابزار کمال خود را می جوید، بنابراین ارتباط روح و بدن ارتباطی دو طرفه است.» بر اساس دو رأی اخیر، نوعی ارتباط واقعی میان روح و بدن به اثبات رسید و دوگانگی روح و بدن - آنگونه که در رأی افلاطون به چشم می خورد - در آنها منتفی شد، ولی باز هم به جنبه یگانگی روح و بدن و ارتباط وثیق و عمیق آنها توجه نشده است.

بر اساس نظریه صدرالمشائیین ارتباط روح و بدن، ارتباطی متقابل، ژرف و در اصل هستی است. در این نظریه، دیگر سخن از تعلق روح به بدن و فعلیت روح پیش از بدن نیست، بلکه ماده در ذات خود و جوهریت خود اشتداد پیدا می کند، پیش می رود و به درجه ای از وجود می رسد که به حسب آن درجه، غیرمادی و غیرجسمانی است و آثار خواص روحی مربوط به آن درجه است. بنابراین، سخن از یگانگی روح و بدن است. در نظریه ملاصدرا این نکته قابل تأمل است که حرکت جوهری و اشتداد و تکامل ماده، حقایقی غیرقابل انکار هستند اما باید دانست که ماده جسمانی، در ذات و جوهره وجودی خود متکامل می شود، اشتداد وجود پیدا می کند و آن چنان پیش می رود که از نظر خصوصیات فیزیولوژیکی، از اندام گیاه و حیوان کامل تر و معتدل تر می شود و به جایی می رسد که شایستگی افاضه نفس ناطقه و روح پذیری را پیدا می کند و در تکامل و اشتداد وجودی، به جایی می رسد که تناسبی بین روح مجرد و بدن جسمانی لطیف و معتدل پدید می آید و بر این اساس ارتباط واقعی این دو و تناسب وجودی این دو کاملاً توجیه پذیر است.

رابطه بین روح و جسم پس از مرگ

در خیلی جاهای قرآن مسئله روح مطرح است. از جمله جایی که مردن را توفی تلقی می کنند، می گوید ما تحویل گرفتیم و به تمام و کمال هم تحویل گرفتیم، نه اینکه بگویند شخصیت انسان عبارت است از روح و بدن، نیمی از آن را تحویل می گیریم، نیم دیگرش را رها می کنیم تا تکه تکه شود. اصلاً آن تکه تکه شده را جزء شخصیت انسان حساب نمی کند. تعبیر "توفی" مکرر در قرآن آمده است. در یک جا می فرماید: «الله یتوفی الانفس حین موتها؛ خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند» (زمر/۴۲) در جای دیگر می فرماید: «قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم؛ بگو فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می گیرد سپس شما را بسوی پروردگارتان بازمی گردانند» (سجده/۱۱). در یک جا می فرماید: «ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم؛ کسانی که فرشتگان (قبض ارواح)، روح آنها را گرفتند در حالی که به خویشتن ستم کرده بودند» (نساء/۹۷). در جای دیگر نیز می فرماید: «و لو تری اذ یتوفی الذین کفروا الملائکه؛ و اگر ببینی کافران را هنگامی که فرشتگان (مرگ)، جانشان را می گیرند و بر صورت و پشت آنها می زنند و می گویند بچشید عذاب سوزنده را (به حال آنان تأسف خواهی خورد)!» (انفال/۵۰).

بنابراین در قرآن مسئله روح مطرح است و مردن از نظر قرآن فوت نیست، از باب اینکه شخصیت انسان تنها بدن و تشکیلات و ترکیبات بدنی نیست، و الا از نظر بدنی در اینکه مردن، فوت و متلاشی شدن و از دست رفتن است شکی نیست، ولی قرآن می گوید مردن مساوی است با تحویل گرفتن به تمام و کمال شخصیت انسان بدون اینکه ذره ای از آن مانده باشد. خداوند ارواح را به هنگام مرگ و خواب می گیرد.

در قرآن اشاره می کند که: «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت و يرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون؛ خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند، و ارواحی را که نمرده اند نیز به هنگام خواب می گیرد، سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگ آنها را صادر کرده نگه میدارد، و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) باز می گرداند تا سرآمد معینی، در این امر نشانه های روشنی است برای کسانی که تفکر می کنند» (زمر، ۴۲)، برای اینکه روشن سازد همه چیز انسانها و از جمله حیات و مرگشان به دست خدا است می گوید: خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند (الله يتوفى الأنفس حين موتها). و ارواحی را که نمرده اند نیز به هنگام خواب می گیرد (و التي لم تمت في منامها).

و به این ترتیب خواب برادر مرگ است و شکل ضعیفی از آن، چرا که رابطه روح با جسم به هنگام خواب به حداقل می رسد و بسیاری از پیوندهای این دو قطع می شود. بعد می افزاید: ارواح کسانی را که فرمان مرگ آنها را صادر کرده نگه می دارد (به گونه ای که هرگز از خواب بیدار نمی شوند) و ارواح دیگری را که فرمان ادامه حیاتشان داده، به بدنهایشان باز می گرداند تا سرآمد معینی (فيمسك التي قضى عليها الموت و يرسل الاخرى الى اجل مسمى). آری در این مسأله آیات و نشانه های روشنی است برای کسانی که تفکر می کنند (ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون).

از این آیه امور زیر به خوبی استفاده می شود:

- ۱- انسان ترکیبی است از روح و جسم، روح گوهری است غیر مادی که ارتباط آن با جسم مایه نور و حیات آن است.
- ۲- به هنگام مرگ خداوند این رابطه را قطع می کند، و روح را به عالم ارواح می برد و به هنگام خواب نیز این روح را می گیرد، اما نه آنچنان که رابطه به کلی قطع شود، بنابراین روح نسبت به بدن دارای سه حالت است: ارتباط تام (حالت حیات و بیداری) ارتباط ناقص (حالت خواب) قطع ارتباط به طور کامل (حالت مرگ).
- ۳- خواب چهره ضعیفی از مرگ است، و مرگ نمونه کاملی از خواب!
- ۴- خواب از دلایل استقلال و اصالت روح است، مخصوصاً هنگامی که با رؤیا آنهم رؤیاهای صادقه توأم باشد این معنی روشنتر می شود.
- ۵- بعضی از ارواح هنگامی که در عالم خواب رابطه آنها با جسم ضعیف می شود گاه به قطع کامل این ارتباط می انجامد به طوری که صاحبان آنها هرگز بیدار نمی شوند، و اما ارواح دیگر در حال خواب و بیداری در نوسانند تا فرمان الهی فرا رسد.
- ۶- توجه به این حقیقت که انسان همه شب به هنگام خواب در آستانه مرگ قرار می گیرد درس عبرتی است که اگر در آن بیندیشد برای بیداری او کافی است.
- ۷- تمام این امور به دست قدرت خداوند انجام می گیرد، و اگر در آیات دیگر سخن از قبض روح به دست ملك الموت و فرشتگان مرگ آمده، به عنوان این است که آنها فرمانبران حق و مجریان اوامر او هستند و تضادی میان این دو وجود ندارد.

به هر حال این که در پایان آیه می فرماید: در این موضوع نشانه های روشنی است برای کسانی که اندیشه می کنند منظور نشانه هائی از قدرت خداوند و مسأله مبدأ و معاد و ضعف و ناتوانی انسان در برابر اراده او است. و از این آیه حاکمیت الله بر وجود انسان و تدبیر او از طریق نظام مرگ و حیات و خواب و بیداری مشخص می شود.

منابع

مرتضی مطهری-آشنایی با قرآن جلد ۳- صفحه ۱۱۶-۱۱۷

تفسیر نمونه ج ۱۹ ص ۴۷۹-۴۷۵

کلید واژه ها

مرگ روح ماده قرآن جسم خواب فرشتگان نشانه های خدا

نظر فلاسفه اسلامی در مورد آگاهی انسان از غیب

فلاسفه اسلامی نیز مانند دیگر دانشمندان آگاهی انسان را به غیب ممکن دانسته اند و هر کدام در این مورد نظریاتی ارائه نموده اند. شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب اشارات در نمط هشتم می گوید: اگر عارفی از غیب خبر داد و آینده، درستی آن را ثابت کرد او را تصدیق کن و به او ایمان بیاور زیرا چنین آگاهی ای یک رشته اسباب طبیعی دارد. و نیز در تنبیهات این نمط، به برهان این مطلب اشاره کرده می گوید: وقتی اشتغالات روح از طریق حواس کم شد، برای روح انسان فرصتی دست می دهد که خود را از دست قوای طبیعی خلاص کرده و به جانب قدس پرواز کند و صورت هایی را در آنجا ببیند و این حالت گاهی در خواب و در حال بیماری به انسان عادی نیز رخ می دهد.

و نیز در جای دیگر می گوید: اگر به تو گفتند که فلان عارف کاری انجام می دهد و یا به جسمی حرکت می بخشد یا خود حرکتی می کند که از توانایی دیگران بیرون است این سخن را انکار مکن زیرا برای این کار یک سلسله اسباب، وجود دارد که اگر تو نیز از آن راه وارد شوی به همان مقصد می رسی. باز می گوید: تجربه و آزمایش به روشنی ثابت کرده است که انسان در موقع خواب می تواند با جهان خارج تماس بگیرد و اطلاعاتی کسب کند، اکنون چه مانعی دارد که انسان در موقع بیداری دارای چنین قدرتی باشد و تجربه و آزمایش نیز این حقیقت را ثابت کند.

ص: ۴۹۶

شیخ شهاب الدین سهروردی نیز که در فلسفه الهی و ریاضیات نفسانی عملی، کم نظیر بود درباره آگاهی انسان از غیب، چنین می گوید: «هر وقت شواعل حواس ظاهری کاهش یافت در این وقت، نفس انسان از دست قوای طبیعی، رهایی جسته و بر یک سلسله امور غیبی تسلط می یابد». سپس می گوید: «اگر انسان های کامل مانند پیامبران و اولیا از غیب خیر می دهند، به خاطر نوشته هایی است که می بینند و یا امواج و یا صداهای دل انگیز و هولناکی است که می شنوند و یا صورت هایی است که مشاهده می کنند و با آنان سخن می گویند، و سپس از غیب خیر می دهند».

صدرالمتألهین شیرازی نیز در تعالیق خود بر حکمت اشراق امکان آگاهی از غیب را به گونه ای مشروح مورد بحث قرار داده و می گوید: «نفس بر اثر اتصال با جهان عقل و یا عالم مثال (جهان صور اشیاء)، آگاهی هایی کسب می کند» سپس مطلب را با براهین عقلی روشن می سازد. دانشمندان و پی افکنان علوم بشری از گذشته و حال، آگاهی از غیب را برای بشر معمولی ممکن، بلکه واقع شده می دانند و جایی که آگاهی از غیب برای بشر معمولی ممکن و واقع شده باشد در امکان آن برای پیامبران و امامان معصوم جای شک و تردیدی باقی نخواهد ماند. علوم بشری موضوع آگاهی از غیب را، یک امر ممکن بلکه محقق، می داند و با چنین تصدیق و توصیفی، نباید در امکان آن شک و تردید داشته باشیم. ولی باید توجه داشت که آگاهی پیامبران و امامان معصوم بر غیب، از طریق است، غیر از طریق های عادی.

حسن ملکشاهی- اشارات- ج ۳ صفحه ۳۹۷-۳۹۹ و ۴۰۷ و ۳۱۴

جعفر سبحانی- حکمت اشراق- مقاله پنجم

جعفر سبحانی- منشور جاوید- ج ۷ صفحه ۲۲۷

کلید واژه ها

انسان غیب فلاسفه اسلامی فلسفه آگاهی روح نفس

فرآیند خواب از نظر قرآن

حقیقت خواب چیست؟ و چه می شود که انسان به خواب می رود؟ در این باره دانشمندان بحث های فراوانی دارند: بعضی آن را نتیجه انتقال قسمت عمده خون از مغز به سایر قسمت های بدن می دانند و به این ترتیب برای آن عامل فیزیکی قائلند. بعضی دیگر عقیده دارند که فعالیت های زیاد جسمانی سبب جمع شدن مواد سمی مخصوصی در بدن می شود و همین امر روی سیستم سلسله اعصاب اثر می گذارد و حالت خواب به انسان دست می دهد و این حال ادامه دارد تا این سموم تجزیه و جذب بدن گردد، به این ترتیب عامل شیمیایی برای آن قائل شده اند. جمعی دیگر یک نوع عامل عصبی برای خواب قائلند و می گویند: دستگاه فعال عصبی مخصوصی که در درون مغز انسان است و مبداء حرکات مستمر اعضا می باشد بر اثر خستگی زیاد از کار می افتد و خاموش می شود.

ولی هیچ یک از این نظرات نتوانسته است پاسخ قانع کننده ای به مسئله خواب بدهد، هر چند تأثیر این عوامل را به طور اجمال نمی توان انکار کرد؟ ما فکر می کنیم چیزی که سبب شده دانشمندان امروز از بیان تفسیر روشنی برای مسئله خواب عاجز بمانند همان تفکر مادی آنها است، آنها می خواهند بدون قبول اصالت و استقلال روح این مسئله را تفسیر کنند، در حالی که خواب قبل از آنکه یک پدیده جسمانی باشد یک پدیده روحانی است که بدون شناخت صحیح روح تفسیر آن غیر ممکن است.

قرآن مجید در آیه ۴۲ سوره زمر که می فرماید: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يَرْسِلُ الْاٰخِرَىٰ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ؛ خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند و ارواحی را که نمرده اند نیز به هنگام خواب می گیرد، سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگ آنها را صادر کرده نگه می دارد و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) باز می گرداند تا سرآمد معینی، در این امر نشانه های روشنی است برای کسانی که تفکر می کنند. دقیق ترین تفسیر را برای مسئله خواب بیان کرده، زیرا می گوید خواب یک نوع قبض روح و جدایی روح از جسم است اما نه جدایی کامل.

به این ترتیب هنگامی که به فرمان خدا پرتو روح از بدن برچیده می شود و جز شعاع کم رنگی از آن بر این جسم نمی تابد، دستگاه درک و شعور از کار می افتد و انسان از حس و حرکت باز می ماند، هر چند قسمتی از فعالیت هایی که برای ادامه حیات او ضرورت دارد، مانند ضربان قلب و گردش خون و فعالیت دستگاه تنفس و تغذیه ادامه می یابد.

در حدیثی از امام باقر (ع) می خوانیم: «ما من احد ینام الا عرجت نفسه الی السماء ، و بقیت روحه فی بدنه ، و صار بینهما سبب کشعاع الشمس ، فان اذن الله فی قبض الا روح اجابت الروح النفس ، و ان اذن الله فی رد الروح اجابت النفس الروح ، فهو قوله سبحانه الله يتوفى الانفس حين موتها؛ هر کس می خوابد نفس او به آسمان صعود می کند و روح در بدنش می ماند و در میان این دو ارتباطی همچون پرتو آفتاب است، هر گاه خداوند فرمان قبض روح آدمی را صادر کند روح دعوت نفس را اجابت می کند و به سوی او پرواز می نماید و هنگامی که خداوند اجازه بازگشت روح را دهد نفس دعوت روح را اجابت می کند و به تن باز می گردد و این است معنی سخن خداوند سبحان که می فرماید: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا» ضمناً از اینجا مسئله مهم دیگری که مسئله رؤیا (خواب دیدن است) نیز حل می شود، چرا که بسیاری خواب هایی که عیناً یا با مختصر تغییری در خارج واقع می شوند.

تفسیرهای مادی از بیان و توجیه این گونه خواب‌ها عاجزند، در حالی که تفسیرهای روحی به خوبی می‌توانند این مطلب را روشن سازند زیرا روح انسان به هنگام جدایی از تن و ارتباط با عالم ارواح حقایق بیشتری را مربوط به گذشته و آینده درک می‌کند و همین است که اساس رؤیاهای صادقانه را تشکیل می‌دهد. با تمام بحث‌هایی که دانشمندان پیرامون خواب و ویژگی‌های آن کرده‌اند باز هم به نظر می‌رسد که هنوز همه زوایای این عالم اسرارآمیز روشن نشده و حقایق پیچیده آن فاش نگردیده است. هنوز در میان دانشمندان بحث است که چه فعل و انفعال در بدن انسان صورت می‌گیرد که در یک لحظه ناگهانی بخشی از فعالیت‌های مغز و بدن او تعطیل می‌گردد و تحولی در سرتاسر روح و جسمش ظاهر می‌شود؟ بعضی عامل اصلی خواب را یک عامل فیزیکی می‌دانند، و معتقدند که انتقال خون از مغز به قسمت‌های دیگر بدن این پدیده را به وجود می‌آورد و برای اثبات عقیده خود از تختخواب مخصوصی به نام تختخواب ترازویی استفاده کرده‌اند که انتقال خون را از مغز به سایر اعضاء مشخص می‌کند. جمعی دیگر عامل خواب را عامل شیمیایی می‌دانند و معتقدند به هنگام تلاش و کوشش سمومی در بدن پیدا می‌شود که بخشی از مغز را از کار می‌اندازد در نتیجه انسان به خواب می‌رود، هنگامی که این سموم جذب بدن و خنثی شد انسان بیدار می‌شود.

جمع دیگری برای خواب یک عامل عصبی قائلند و می‌گویند سیستم فعال عصبی ویژه‌ای در مغز موجود است که حکم گاز اتومبیل را دارد و بر اثر خستگی خاموش می‌شود و موقتا از کار می‌ایستد. اما پیرامون تمام این نظریه‌ها سؤالات و نقاط مبهم و تاریکی وجود دارد که هنوز پاسخ آن به روشنی داده نشده است و خواب همچنان چهره اسرارآمیز خود را حفظ کرده است. از شگفتی‌های عالم خواب که دانشمندان اخیرا از روی آن پرده برداشته‌اند این است که به هنگام خواب و از کار افتادن موقت بخش عظیمی از مغز بعضی از سلول‌ها که آن را سلول‌نگهبان باید نامید همچنان بیدار می‌مانند و توصیه‌هایی را که انسان قبل از خواب در مورد لحظه بیداری به آنها می‌کند هرگز فراموش نمی‌کنند تا به هنگام لزوم تمام مغز را بیدار کرده به حرکت در آورند.

مثلا مادر خسته و کوفته ای که شب می خوابد و فرزند شیرخوارش در گاهواره نزدیک او است ناخودآگاه به سلول نگهبان که رابط میان روح و جسم است این مطلب را توصیه می کند که هر زمان کودک من کمترین صدائی کرد مرا بیدار کن، اما سر و صداهای دیگر مهم نیست! به همین جهت ممکن است غرغره این مادر را از خواب بیدار نکند اما کمترین صدای کودک سبب بیداری او است، این وظیفه مهم را همان سلول نگهبان بر عهده گرفته! خود ما نیز این مطلب را بسیار آزموده ایم که هر وقت تصمیم داشته باشیم صبح زود یا حتی وسط شب دنبال سفر یا برنامه مهمی برویم و این را به خودمان بسپاریم غالبا به موقع بیدار می شویم، در حالی که در غیر این موقع ساعت ها ممکن است در خواب فرو رویم.

خلاصه از آنجا که خواب از پدیده های روحی است و روح جهانی است پر از اسرار، عجیب نیست که زوایای این مسئله هنوز روشن نشده باشد، ولی هر چه بیشتر در آن به غور و بررسی می پردازیم به عظمت آفریدگار این پدیده آشنا تر می شویم. در ضمن آیه فوق شباهت و سنخیت خواب و مرگ - و ضمنا شباهت و سنخیت بیداری و بعث اخروی - را بیان می کند. خواب، مرگ ضعیف و کوچک است و مرگ، خواب شدید و بزرگ، و در هر دو مرحله روح و نفس انسان از نشئه ای به نشئه دیگر انتقال می یابد؛ با این تفاوت که در حین خواب، انسان غالبا توجه ندارد و هنگامی که بیدار می شود نمی داند که در حقیقت از سفری بازگشته است، بر خلاف حالت مرگ که همه چیز بر او روشن است. ماهیت مرگ از نظر قرآن نیستی و نابودی و تمام شدن نیست، بلکه انتقال از نشئه ای به نشئه دیگر است. ماهیت خواب از نظر قرآن هر چند از نظر جسمی و ظاهری تعطیل قوای طبیعت است، ولی از نظر روحی و نفسی نوعی گریز و رجوع به باطن و ملکوت است. مسئله خواب نیز مانند مسئله مرگ از نظر علم از مجهولات است. آنچه علم در این زمینه می شناسد قسمتی از جریانات جسمانی است که در قلمرو بدن صورت می گیرد.

معنای روح و مراتب آن در قرآن

در قرآن کریم کلمه "روح" که متبادر از آن مبدأ حیات است، مکرر آمده و آن را منحصر در انسان و یا انسان و حیوان به تنهایی ندانسته، بلکه در مورد غیر این دو طایفه نیز اثبات کرده، مثلاً در آیه «فارسلنا الیها روحنا»؛ «روح خود را به سوی مریم (س) گسیل داشتیم.» (مریم/۱۷) و در آیه «و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا»؛ «و این چنین وحی کردیم به تو، روحی از امر خود را» (شوری/۵۲) و در آیاتی دیگر در غیر مورد انسان و حیوان استعمال کرده پس معلوم می شود روح یک مصداق در انسان دارد و مصداقی دیگر در غیر انسان و در قرآن چیزی که صلاحیت دارد معرف روح باشد نکته ای است که در آیه «یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی»؛ «از تو در باره "روح" سؤال می کنند، بگو روح از فرمان پروردگار من است.» (اسراء/۸۵) است، که می بینیم آن را به طور مطلق و بدون هیچ قیدی آورده و در معرفی فرموده: روح از امر خداست، آنگاه امر خدا را در جای دیگر معرفی کرده که «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء»؛ «تنها امر او در هنگامی که اراده چیزی کرده باشد این است که به آن چیز بگوید باش و آن چیز موجود شود، پس منزله است خدایی که ملکوت هر چیزی به دست او است.» (یس/۸۲ و ۸۳) و فرموده که امر او همان کلمه و فرمان ایجاد است، که عبارت است از هستی اما نه از این جهت که (هستی فلان چیز و) مستند به فلان علل ظاهری است، بلکه از این جهت که منتسب به خدای تعالی است و قیامش به اوست.

و به این عنایت است که مسیح (ع) را به خاطر اینکه از غیر طرق عادی و بدون داشتن پدر به مریم داده شده کلمه او و روحی از او معرفی نموده، فرموده: «و کلمته القیها الی مریم و روح منه»؛ «و کلمه (مخلوق) او است که او را به مریم القا نمود و روحی از طرف او بود.» (نساء/۱۷۱) و قریب به همین عنایت است آیه زیر که می فرماید: «ان مثل عیسی عند الله کمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون»؛ «مثل عیسی در نزد خدا، همچون مثل آدم است که او را از خاک آفرید و سپس به او فرمود موجود باش او هم فوراً موجود شد.» (آل عمران/۵۹) چون در این آیه داستان عیسی را تشبیه کرده به داستان پیدایش آدم و خدای تعالی هر چند این کلمه را در اغلب موارد کلامش با اضافه و قید ذکر کرده، مثلاً فرموده: «و نفخت فیه من روحی»؛ «و در او از روح خود دمیدم.» (حجر/۲۹) و یا فرمود: «و نفخ فیه من روحه»؛ «و در او از روحش دمید.» (سجده/۹) و یا فرموده: «فارسلنا الیها روحنا» (مریم/۱۷) و یا فرموده: «و روح منه» (نساء/۱۷۱) و یا فرموده: «و ایدناه بروح القدس»؛ «و او را به وسیله روح القدس تأیید نمودیم.» (بقره/۸۷) و آیاتی دیگر (که در آنها تعبیر کرده به "روحم"، "روح خود"، "روحمان"، "روحی از او"، "روح القدس" و غیره) کلمه روح گاهی به کلمه "امین" و گاهی به کلمه "قدس" توصیف شده است: «نزل به الروح الامین* علی قلبک»؛ «روح الامین، قرآن را بر قلب تو فرود آورده است.» (شعراء/۱۹۳ و ۱۹۴)

راجع به آن روحی که قرآن در آیه ۴ سوره معارج می گوید: «تعرج الملائکه والروح الیه»؛ «ملائکه و روح به سوی او بالا می روند.» و در سوره انا انزلنا هم هست: «تنزل الملائکه والروح»؛ «نازل می شوند فرشتگان و روح» (قدر/۴) اختلاف است که آیا مقصود از این روح جبرئیل امین است که روح القدس است یا اصلا این روح یک حقیقت دیگری است که از سنخ ملائکه نیست.

بعضی مفسرین از جمله علامه طباطبایی معتقدند که روح اساسا یک حقیقت دیگری است غیر از حقیقت ملائکه. اینها که در واقع نیروهای حیاتی این عالم هستند، همین طور که روح انسان در مردن صعود می کند و بدن را رها می کند، عالم را رها می کنند؛ وقتی عالم را رها کردند، به آن مقام و اصل خودشان باز می گردند.

لهذا در مورد قیامت می فرماید: «تعرج الملائکه والروح الیه؛ در آن وقت که موقع خرابی عالم طبیعت است ملائکه و روح، این نیروهای نظام دهنده این عالم، به سوی مقام خودشان عروج می کنند یعنی دست از تدبیر برمی دارند.»

اینجاست که دیگر ماه و خورشید و ستاره ها و همه چیز حسابش بهم ریزد «اذا الشمس کورت* و اذا النجوم انکدرت* و اذا الجبال سیرت»؛ «آن گاه که خورشید در هم پیچیده شود و آنگاه که ستارگان تیره شوند (و فرو ریزند) و آنگاه که کوه ها به راه افتند (و خرد شوند)» (تکویر/۳-۱) وضع دیگری پیش می آید که در آیات بعد (ذکر می شود).

یا در آیه دیگر: «قل نزله روح القدس من ربک»؛ «بگو این را روح القدس از ناحیه پروردگار تو فرود آورده است.» (نحل/۱۰۲) چون در بعضی آیات دیگر هست که جبرئیل قرآن را بر پیغمبر نازل کرده است، گفته اند پس کلمه روح القدس و روح الامین کنایه ای از جبرئیل است. هم چنین شاید بعضی گفته باشند که در آن آیه: «یوم یقوم الروح و الملائکه» مقصود خصوص جبرئیل است که به طور جداگانه ذکر شده که این حرف بعید است. البته در بعضی از موارد هم بدون قید ذکر کرده، مثلا فرموده: «تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر»؛ «ملائکه و روح در شب قدر به اذن پروردگارشان و از هر امری نازل می شوند.» (قدر/۴) که از ظاهر آن بر می آید روح موجودی مستقل و مخلوقی آسمانی و غیر ملائکه است و نظیر این آیه به وجهی آیه زیر است که می فرماید: «تعرج الملائکه و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنه»؛ «ملائکه و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی او عروج می کنند.» (معارج/۴)

و اما روحی که متعلق به انسان می شود از آن تعبیر کرده به "من روحی؛ از روح خودم" و یا "من روحه؛ از روح خودش" و در این تعبیر کلمه "من" را آورده که بر مبدئیت دلالت دارد و نیز از تعلق آن به بدن انسان تعبیر به نفخ کرده و از روحی که مخصوص به مؤمنینش کرده به مثل آیه «و ایدهم بروح منه»؛ «و آنها را با روحی از جانب خود تأیید کرد.» (مجادله/۲۲) و یا تعبیر نموده و در آن حرف "باء" را به کار برده که بر سببیت دلالت دارد و روح را تأیید و تقویت خوانده و از روحی که خاص انبیایش کرده به مثل جمله "و ایدناه بروح القدس" (بقره/۸۷) تعبیر نموده، روح را به کلمه "قدس" اضافه نموده که به معنای نزاهت و طهارت است و این را هم تأیید انبیاء خوانده و اگر آیه سوره قدر را ضمیمه این آیات کنیم معلوم می شود نسبتی که روح مضاف در این آیات با روح مطلق در سوره قدر دارد، نسبتی است که افاضه به مفیض و سایه به چیزی که به اذن خدا صاحب سایه شده است، دارد.

و همچنین روحی که متعلق به ملائکه است، از افاضه روح به اذن خداست و اگر در مورد روح ملک تعبیر به تأیید و نفخ نفرموده و در مورد انسان این دو تعبیر را آورده، در مورد ملائکه فرموده: "فارسلنا الیها روحنا" و یا فرموده: «قل نزله روح»؛ «بگو آن را روح القدس نازل کرده» (نحل/۱۰۲) و یا فرموده: «نزل به الروح الامین»؛ «روح الامین آن را نازل کرده است.» (شعراء/۱۹۳)، برای این بود که ملائکه با همه اختلافی که در مراتب قرب و بعد از خدای تعالی دارند، روح محضند و اگر حیانا به صورت جسمی به چشم اشخاصی در می آیند تمثلی است که به خود می گیرند، نه اینکه به راستی جسم و سر و پایی داشته باشند.

همچنان که می بینیم در داستان مریم (س) می فرماید: «فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا»؛ «ما روح خود را به سوی مریم فرستادیم و او در برابر وی به صورت بشری تمام عیار مجسم شد.» (مریم/۱۷) و ما در سابق یعنی در ذیل همین آیه بحثی درباره تمثیل داشتیم. به خلاف انسان که روح محض نیست بلکه موجودی است مرکب از جسمی مرده و روحی زنده، پس در مورد او مناسب همان است که تعبیر به نفخ (دمیدن) بکند، همچنان که در مورد آدم (ع) فرمود: «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی»؛ «هنگامی که کار آن را به پایان رساندم و در او از روح خود دمیدم.» (حجر/۲۹) و همان طور که اختلاف روح در خلقت فرشته و انسان باعث شد تعبیر مختلف شود و در مورد فرشته به نفخ تعبیر نیاورد، هم چنین اختلافی که در اثر روح یعنی حیات هست که از نظر شرافت و خست مراتب مختلفی دارد، باعث شده که تعبیر از تعلق آن مختلف شود، یکجا تعبیر به نفخ کند و جای دیگر تعبیر به تأیید نماید و روح را دارای مراتب مختلفی از نظر اختلاف اثرش بداند.

آری یک روح است که در آدمیان نفخ می شود و درباره اش می فرماید: «و نفخت فیه من روحی»؛ و روحی دیگر به نام روح تأیید کننده است، که خاص مؤمن است، و درباره اش فرموده: «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه»؛ «آنها کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه قلوبشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش ایشان را تقویت فرموده.» (مجادله/۲۲) که از نظر شرافت در ماهیت و از نظر مرتبت و قوت اثرش شریف تر و قوی تر از روحی است که در همه انسان های زنده است، به شهادت اینکه در آیه زیر که در معنای آیه سوره مجادله است می فرماید: «او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها»؛ «آیا کسی که مرده بود و ما او را زنده کردیم و برایش نوری قرار دادیم، که با آن در بین مردم راه می رود، در مثل، مثل کسی است که در ظلمت های بسیار قرار گرفته و خارج شدن از آن برایش نیست؟» (انعام/۱۲۲)

ملاحظه می کنید که در این آیه مؤمن را زنده به حیاتی دارای نور دانسته و کافر را با اینکه جان دارد مرده و فاقد آن نور می داند، پس معلوم می شود مؤمن روحی دارد که کافر آن را ندارد و روح مؤمن اثری دارد که در روح کافر نیست. از اینجا معلوم می شود مراتب مختلفی دارد، یک مرحله از روح آن مرحله ای است که در گیاهان سبز هست و اثرش این است که گیاه و درخت را رشد می دهد و آیات داله بر اینکه زمین مرده بود و ما آن را زنده کردیم درباره این روح سخن می گوید. مرحله ای دیگر از روح، آن روحی است که به وسیله آن انبیا تأیید می شوند و جمله «و ایدناه بروح القدس» (بقره/۸۷) از آن خبر می دهد و سیاق آیات دلالت دارد بر اینکه این روح شریف تر است و مرتبه ای عالی تر از روح انسان دارد و اما آیه «یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق»؛ «روح را از عالم امر خود بر هر کس از بندگانش بخواهد القا می کند، تا او مردم را از روز تلاقی بیم دهد.» (مؤمنون/۱۵) و آیه «و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا»؛ «و این چنین وحی کردیم به سوی تو روحی را از عالم امر خود (شوری/۵۲)، هم می تواند با روح ایمان تطبیق شود و هم با روح القدس و خدا داننا تر است.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۳۰

محمدباقر موسوی همدانی - ترجمه تفسیرالمیزان جلد ۲۰ - صفحه ۲۸۰

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۷۱

ص: ۵۰۷

قیامت روح مؤمن فرشتگان جبرئیل عالم امر پیامبران

قدرت روح انسان در تله پاتی و خواب مصنوعی

وجود امور خارق العاده امری غیرقابل انکار است. هرچند خوارق عادت عموماً در داشتن غایتی که همان اثبات امر غیر معتاد و یا نفی امر معتاد است، با هم مشترکند. اما وجوه افتراقی، آنها را از جهت نوع غایت و برخورداری از مقبولیت الهی و عدم آن از هم جدا می کند. این تنوع موجود در خوارق عادت امری است با پیشینه ای طولانی در مسیر زمان، که رغبت اهل اندیشه، خصوصاً متکلمین را نسبت به تحقیق درباره کیفیت و نحوه تحقق آنها جلب کرده است. معجزه به عنوان مهم ترین و اصیل ترین امر خارق العاده، که روایت های تاریخی موثق وقوع آن را اثبات می کند، یکی از این امور است. کرامت، سحر، جادو و اموری از قبیل «تله پاتی» و «هیپنوتیزم» از خوارق عادت محسوب می شود.

تله پاتی

یکی از امور فرا روانشناختی که مورد سخن ماست، تله پاتی است. در تعریف آن، تعبیر مختلفی ارائه شده است. بعضی گفته اند: «تله پاتی از دو کلمه «تله» به معنی «دور» و «پاتوس» به معنای «احساس» گرفته شده است؛ یعنی احساس از دور و آن ارتباط روان انسان با دیگری از راهی به جز حواس معمولی است.

بعضی هم گفته اند: «تله پاتی عبارت از این است که شخصی از فاصله ای، رابطه ای فکری با شخص دیگری برقرار سازد؛ آنچه را او فکر می کند، بفهمد و چیزی را که خود می اندیشد، او درک کند، یا واقعه ای را که در محلی دوردست اتفاق می افتد، بدون آن که رابطه های مادی بین او و آن محل برقرار باشد، آن واقعه را ببیند و از آن باخبر گردد.»

بعضی هم تعریفی نزدیک به این معنا ذکر کرده اند و آن این که: «تله پاتی به معنای انتقال فکر و رابطه معنوی و ارتباط فکری میان دو نفر از راه دور و همچنین به معنای القای مطلبی از راه دور از طرف کسی برای کس دیگر از طریق انتقال فکر است.

در این که آیا قدرت و نیروی تله پاتی در همه افراد انسان وجود دارد یا خیر، نظرات مختلفی وجود دارد. در کتاب «حقیقت روح» آمده است: «قدرت خواندن افکار دیگران برای همه کس امکان ندارد. به طوری که عده بسیاری از انسان ها دارای این قدرت نیستند. لکن وجود آن یک حقیقتی است که علم روان شناسی جدید در صحت آن تردید ندارد...» در نتیجه آزمایشات مکرر، ثابت شده که «مدیوم های» تله پاتی بعضی از اوقات موفق می شوند و گاهی هم موفق نمی شوند. حتی با نزدیک بودن مسافت، مدیوم نمی تواند افکار طرف مقابل را بخواند. ولی گاهی از مسافت دور هم می تواند بخواند. در عین حال، بعضی معتقدند که همه افراد انسانی از نیروی تله پاتی بهره مندند.

در کتاب «حقیقت روح» چنین آمده است: «همه، قدرت و نیروی تله پاتی را دارند، منتهی بسیاری از افراد از وجود چنین نیرویی در خود بی خبرند و از این رو کمتر از آن بهره گرفته می شود. همان طور که شخص می تواند با ورزش اندام را قوی کند، به همان طریق می توان به تدریج با تمرینات مداوم نیروی تله پاتی را در خود پرورش داد.» برای تقویت و شکوفایی نیروی تله پاتی، روش های مختلفی وجود دارد که یکی از آنها هیپنوتیزم است. در اویش و مرتاضان، اکثرا از طریق خود هیپنوتیزم به خلسه رفته، حقایقی را کشف می کنند.» از آنجا که انسان دارای قوا و استعدادهایی است که از سوی خداوند تعالی در نهاد او قرار داده شده است و نوع انسانی از این موهبت الهی بهره مند است، پس نظر اخیر اقرب به صواب است و در همه افراد انسان این قوه و نیروی تله پاتی وجود دارد. بعضی درصدد شکوفایی آن برمی آیند و بعضی خیر.

هیپنوتیزم، از لفظ یونانی گرفته شده و به معنای خواب است. در چستی و کیفیت آن تعابیر مختلفی وجود دارد. در کتاب «راز درون» آمده است که اولین بار، این نام را دکتر «جیمز برید» به کار برده است و آن خوابی است که در اثر تلقین اشخاص مخصوصی به نام عامل یا «هیپنوتیزور» به معمول دست می دهد و به عبارت دیگر، هیپنوتیزم، حاصل القائنات ممتد عامل در معمول است. بعضی دیگر، در تعریف هیپنوتیزم آورده اند: «هیپنوتیزم عبارت است از خواب مصنوعی که در اثر تمرکز نگاه طولانی به یک نقطه روشن و نورانی و یا در اثر توجه خاص نسبت به یک موضع برای انسان حاصل می شود.» پس می توان گفت: «هیپنوتیزم، یک حالت القایی ارادی است که در آن هوشیاری و آگاهی سوژه، فوق العاده افزایش می یابد. این آگاهی عمدتاً بر روی مطالبی تمرکز می کند که توسط هیپنوتیزور به او ارائه می شود. اگر این تمرکز بسیار شدید باشد... معمولاً سوژه پس از بیدار شدن کوچک ترین خاطره ای از وقایع و حوادث زمان هیپنوتیزم ندارد.»

پیدایش هیپنوتیزم

در باب پیدایش هیپنوتیزم باید گفت: «گرچه موضوع خواب مصنوعی در میان اقوام گذشته قدیم مانند کلدانی ها، آشوری ها، مصری ها، هندی ها، ایرانی ها و نظایر این ها کم و بیش شهرت داشته و برخی از کاهنان در گوشه و کنار مشغول تداوی بیماران از راه خواب مصنوعی بوده اند، ولی تا اواسط قرن هیجدهم اثری از این علم در اروپا دیده نمی شد و برای نخستین بار، پزشک مشهور اتریشی «فرانسوا آنتوان مسمر» در حدود سال ۱۷۷۵ اظهار کرد که در آدمی نیروی سیال مغناطیسی وجود دارد که می شود از راه اراده، آن را بر دیگران نفوذ داد.»

در این که آیا هیپنوتیزم می تواند خواب محسوب شود یا خیر، باید گفت با توجه به تعریف و کیفیت آن معلوم می گردد که هیپنوتیزم نمی تواند خواب باشد. هر چند ظاهر فرد هیپنوتیزم شده به فردی که در حال خواب است، شباهت هایی دارد. ولی در هیپنوتیزم، علاوه بر قدرت تفکر، امکان صحبت، قضاوت، راه رفتن و... وجود دارد. به گونه ای که فکر سوژه بر روی موضوع خاص (صحبت های هیپنوتیزور) تمرکز فوق العاده ای پیدا می کند و بین او و فرد هیپنوتیزور، ارتباط عاطفی خاصی برقرار می شود که در حالت خواب نمی توان نظیر آن را مشاهده کرد و شاید به همین دلیل آن را خواب مصنوعی نامیده اند.

یکی از مسایل که مربوط به خواب مصنوعی و تله پاتی است و به استعداد روحی بشر و احیانا به یک قوه غیرمادی و جسمانی برای بشر ارجاع می شود درمان های روانی است، یعنی این یک دهلیزی است برای اینکه انسان به نیروی روحی ماورای نیروی مادی و بدنی در وجود خود پی ببرد. مسئله درمان روانی از قدیم معمول بوده است و در عصر جدید هم خودش یک مسئله ای است، که فلاسفه روی درمان های روانی اطبا مطالعه می کنند و برای این ها اهمیت زیادی قایل هستند.

این مطلب که یک بیماری از راه تلقین روحی و یا از راه تحریک اراده خود بیمار معالجه شود منشأ یک فکر شد که در بشر نیرویی وجود دارد غیر از این نیروهای مادی بدنی، که همان قوه اراده است و قوه اراده یک قوه مستقلی است در انسان. در دوران جدید هم ما می بینیم که یک چیزهایی پیدا شد که این فکر را به نظر ما تأیید و تقویت کرد، و چیزهای عجیبی در کتاب های روانکاوی و یا در کتاب هایی که راجع به هیپنوتیزم نوشته اند در این زمینه می خوانیم.

در خواب مصنوعی که یک شخص با اراده خودش و یا با سلسله اعمالی که انجام می دهند کسی را خواب می کند، این آدم نه تنها روحش، حتی بدنش تابع القا و اراده شخص عامل می شود، چه طور؟ آن طور که در کتاب ها نوشته اند، گاهی در خواب مصنوعی، (عامل) به حدی شخص را تحت تأثیر قرار می دهد که برخلاف خواب طبیعی که اگر عواملی روی بدنش وارد شود و زیاد اثر بگذارد بیدارش می کند او یک حالت بی حسی و بی شعوری کامل پیدا می کند که حتی اگر اعضایش را قطعه قطعه کنند باز هم از خواب بیدار نمی شود. در خواب طبیعی وقتی صدایش کنند بیدار می شود. او را اگر دیگری صدا کند از خواب بیدار نمی شود. در خواب طبیعی اگر ضربه ای یا دردی بر بدنش وارد کنند بیدار می شود، او باز هم بیدار نمی شود. وقتی آن القاء کننده به او القا کرد بخواب! او دیگر می خوابد. تا وقتی او امر نکند و دستور ندهد که بیدار شو، بیدار نمی شود.

استقلال شعور باطن از شعور ظاهر

بعضی از خوابهای مصنوعی از یک نظر دیگر مهمتر است و آن این است که در حالی که شخص را خواب نمی کنند، در اثر تلقین، فقط یک عضو را در اختیار قرار می دهند. ممکن است تنها دستش را بی حس کنند یا به دست فرمان می دهد به این حال بایست دست به یک حال معین می ایستد. درحالی که شعور ظاهرش هم در کار است. این از این نظر مهم تر است که در آن نظر اول شعور ظاهر در کار نیست، چون شعور ظاهر در کار نیست شعور باطن کار خودش را می کند، ولی در اینجا معلوم می شود با اینکه شعور ظاهر در کار هست معذکک باز شعور باطن فعالیت خودش را دارد، یعنی حکایت می کند از نوعی استقلال شعور باطن در مقابل شعور ظاهر.

ص: ۵۱۲

قدرت روح انسان در تله پاتی:

از این عجیب تر چیزی است که تحت تأثیر القاء شخص عامل، حواس معمول یک حساسیت عجیبی پیدا می کند به طوری که صدایی را که یک آدم عادی نمی شنود او می شنود، چیزی را که یک شخص عادی در حال عادی نمی بیند او می بیند یعنی از راه های بسیار دور چیزی را می بیند و از فاصله های بسیار دور چیزی را می شنود، تا این مقدار حساسیت برای حواس.

یک چیزی امروز می گویند به نام "تله پاتی" که الکسیس کارل هم در کتاب انسان موجود ناشناخته آن را تأیید می کند و می گوید این واقعیتی است که الان وجود دارد، و داستان های نظیر این در کتاب های مذهبی خیلی زیاد است مثل اینکه پیامبر اکرم (ص) در وقتی که نجاشی در حبشه بود جریان فوت او را اطلاع داد و گفت که الان نجاشی مرده است و او را کفن کرده اند و من از همین جا بر آن نماز می خوانم، به طوری که همه جنازه نجاشی را دیدند و حضرت در آن حال بر آن نماز خواندند.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۱۶۰-۱۵۹ و صفحه ۱۶۱ و صفحه ۱۶۳-۱۶۲

مجله رواق اندیشه - شماره ۱۹ - معجزه و پدیده های خارق العاده و فرا روان شناختی، نوشته حسن ر

کلید واژه ها

روح انسان آگاهی اراده هیپنوتیزم شعور معجزه تله پاتی

قبض روح توسط خدا، فرشته مرگ و ملائکه

در تفسیر مرگ، در قرآن آیاتی وجود دارد که از مرگ به «توفی» تعبیر می کند که این آیات زیاد است:

ص: ۵۱۳

«الذین تتوفاهم الملائکه ظالمی انفسهم»؛ کسانی که فرشتگان جان آنها را - که ستمگر خویشند - می ستانند» (نحل/۲۸).

«الذین تتوفیهم الملائکه طیبین»؛ همانان که فرشتگان جانشان را در حالی که پاکیزه اند می ستانند» (نحل/۳۲).

«الله یتوفی الانفس حین موتها و التي لم تمت فی منامها فیمسک التي قضی علیها الموت و یرسل الاخری الی اجل مسمی؛ خداوند روح انسان ها را هنگام مرگشان به تمامی باز می ستاند، و نیز روح کسی را که نمرده است، به هنگام خواب قبض می کند، پس آن روح را که مرگ را بر او مقدر کرده نگاه می دارد، و دیگری را تا سرآمدی معین باز می فرستد» (زمر/۴۲).

«و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظه حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لایفرتون؛ و او بر بندگان خود غالب است و بر شما محافظانی می فرستد، تا وقتی که مرگ یکی از شما فرا رسد، فرستادگان ما جانش را می ستانند و در انجام وظیفه کوتاهی نمی کنند» (انعام/۶۱). خدا قاهر است در بالای بندگان و برای شما نگهبانان می فرستد تا آن وقتی که مردن یکی از شما می رسد، همان رسل و فرستاده های ما او را توفی می کنند (می میرانند).

«حتی اذا جائتھم رسلنا یتوفونھم؛ تا آن گاه که فرستادگان ما سوی ایشان آیند که جانشان بگیرند» (اعراف/۳۷).

«اعبد الله الذی یتوفیکم و امرت ان اکون من المؤمنین؛ خدایی را می پرستم که جان شما را می ستاند و فرمان یافته ام که از مؤمنان باشم» (یونس/۱۰۴).

«و قالوا اذا ضللنا فی الارض انا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون* قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم» و گفتند: آیا وقتی مردیم و در زمین ناپدید شدیم، در آفرینش تازه ای خواهیم شد؟ بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده، جانتان را می ستاند» (سجده/۱۰ و ۱۱).

از این آیات زیاد داریم که مرگ را تعبیر به «توفی» کرده است. «توفی» از ماده «وفی» است، همان ماده ای که وفا و استیفا از آن ماده است. «توفی» از ماده فوت نیست. ما فارسی زبان ها گاهی فوت را با وفات مرادف خیال می کنیم. فوت از دست رفتن است، اگر تعبیر فوت می کرد، مرگ به همان معنای تباهی و تمام شدن و از دست رفتن بود. وفات از ماده وفا و استیفاست و به اتفاق تمام لغت ها «توفی» یعنی استیفا کردن و تحویل گرفتن یک چیز بتمامه. «الله یتوفی الانفس حین موتها»؛ یعنی خدا نفس ها را در وقت مردن بتمامه و بکماله می گیرد و همچنین آیات دیگری که در این زمینه هست همان مفهوم قبض را می دهد. در قرآن کلمه «قبض» نیامده و ما در عرف خودمان می گوئیم عزرائیل روح را قبض کرد، قابض الارواح است، ولی قبض با توفی که در قرآن آمده هر دو یک معنی را می دهند.

در یکی از این آیات مسئله خواب را با مردن در یک ردیف می شمارد، می فرماید: «الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها»؛ خدا نفسها را در وقت مردن و نفس زنده ها را که هنوز نمرده اند در وقت خوابیدن می گیرد، آن که مرد دیگر نفسش برنمی گردد و آن که خوابیده است آن را دو مرتبه می فرستد. معلوم می شود از نظر قرآن یک چیزی هست که نام او «نفس» است. «فیمسک التی قضی علیها الموت»؛ آن که حکم مرگ بر او شده است، نگهش می دارد «و یرسل الاخری الی اجل مسمی»؛ و آن دیگری (یعنی خوابیده) را می فرستد تا یک وقت مقدر و تعیین شده که آن هم برای همیشه باید گرفته شود (زمر/۴۲).

خداوند در جای دیگر قرآن می فرماید: «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون؛ بگو فرشته مرگ که بر شما مأمور شده (روح) شما را می گیرد سپس به سوی پروردگارتان باز می گردید» (سجده ۱۱).

تعبیر تازه و جالب در اینجا تعبیر «یتوفاکم» از ماده «توفی» (بر وزن ترقی) است. به گفته "راغب" در "مفردات"، «وافی» در اصل به معنی چیزی است که به حد کمال برسد، بنابراین «توفی» به معنی گرفتن چیزی است به طور کامل، این تعبیر به وضوح این حقیقت را می رساند که مرگ به معنی فنا و نابودی نیست، بلکه نوعی کامل از قبض و دریافت و گرفتن روح آدمی به طور کامل می باشد و این خود دلیل زنده ای است که روح آدمی بعد از مرگ باقی می ماند. بسیاری از مفسران بزرگ به این مسأله توجه کرده و بر آن تأکید نموده اند، و گرنه فنا و نابودی چیزی نیست که «توفی» (دریافت کامل) در مورد آن صادق باشد. در بعضی از موارد، این «توفی» (دریافت) را به خدا نسبت می دهند: «الله یتوفی الانفس حین موتها؛ خداوند جانها (ارواح) را به هنگام مرگ می گیرد و دریافت می کند» (زمر/۴۲) و در جای دیگر می خوانیم «ولکن اعبد الله الذی یتوفاکم؛ ولی من خدائی را پرستش می کنم که (روح) شما را به هنگام مرگ می گیرد» (یونس/۱۰۴). البته هرگز تضادی بین این سه تعبیر که در قرآن مجید آمده (خدا جان شما را می گیرد، فرشته می گیرد، ملائکه و فرشتگان می گیرند) وجود ندارد، چرا که همه فرمانبر خدا هستند، پس فاعل اصلی اوست و فرشتگان قبض ارواح نیز رئیسی دارند که ملک الموت نامیده می شود و فرشتگان دیگر قبض ارواح مأموران اویند.

آیات قرآنی قبض روح را به سه عامل مستند نموده است:

۱- خداوند متعال، «الله يتوفى الانفس حين موتها؛ خداوند نفس ها را در هنگام مرگ می گیرد» (زمر آیه ۴۲).

۲- ملك الموت (عزرائیل علیه السلام)، «قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم؛ بگو به آنان ملك الموت که بر شما موکل شده است، ارواح شما را میگیرد» (سجده آیه ۱۱).

۳- فرشتگان که در بعضی از آیات از آنها به رسولان نیز تعبیر شده است؛ «توفاهم الملائكة؛ ملائکه جانشان را می گیرد» (نحل آیه ۲۸ و ۳۲).

۴- رسولان الهی «توفته رسلنا؛ رسولان ما او را می گیرند» (انعام آیه ۶۱).

بدیهی است که این آیات با نظر به فاعل حقیقی که خدا است و وسایلی که ملك الموت عزرائیل (ع) و دیگر فرشتگان میباشند، مخالفتی با یکدیگر ندارند و منظور از ملائکه دیگر، همانگونه که از امیرالمؤمنین (ع) آمده است یاران ملك الموت در امر قبض ارواح می باشند. روایت از امیرالمؤمنین (ع) چنین آمده است: «انه سئل عن قول الله تعالى: الله يتوفى الانفس حين موتها و قوله: قل يتوفاكم ملك الموت و قوله عزوجل: توفته رسلنا و قوله تعالى: تتوفاهم الملائكة فمره يجعل الفعل لنفسه و مره لملك الموت و مره للرسول، و مره للملائكة؟ فقال عليه السلام: ان الله تبارك و تعالی اجل و اعظم من ان يتولى ذلك بنفسه، و فعل رسله و ملائكته فعله لانهم بامره يعلمون. فاصطفى من الملائكة رسلا و سفره بينه و بين خلقه، و هم الذين قال الله فيهم: (الله يصطفى من الملائكة رسلا و من الناس؛ حج آیه ۷۵). فمن كان من اهل الطاعة تولت قبض روحه ملائكة النقمه، و لملك الموت اعوان من اهل المعصيه تولت قبض روحه ملائكة النقمه، و لملك الموت اعوان من ملائكة الرحمه و النقمه يصدرون عن امره و فعلهم فعله، و كل ما ياتونه منسوب اليه، و اذا كان فعلهم فعل ملك الموت ففعل ملك الموت فعل الله لانه يتوفى الانفس على يد من يشاء و يعطى و يمنع و يثيب و يعاقب على يد من يشاء و ان فعل امنائه فعله كما قال: «و ما تشاءون الا ان يشاء الله». (انسان آیه ۳۰ و تکویر آیه ۲۹).

از امیرالمؤمنین (ع) از کلام خداوندی سؤال شد که می فرماید: "خدا است که نفس ها را، جانها یا ارواح را در موقع فرا رسیدن مرگ می گیرد و بگو: آن ملک الموت جان های شما را می گیرد که بر شما موکل شده است و رسولان ما او را میگیرند و فرشتگان آنان را می گیرند؟" این اختلاف در عامل قبض روح چیست؟ آن حضرت پاسخ داد: خداوند تبارک و تعالی بزرگ تر و با عظمت تر از آن است که قبض روح انسان را خود به طور مستقیم انجام بدهد و کار رسولان و فرشتگانش، کار خود خدا است، زیرا آنان به دستور خدا عمل می کنند، پس خداوند متعال از فرشتگان، رسولان و از انسان ها سفرایی را بین خود و مخلوقاتش برگزید و درباره آنان است، که خداوند می فرماید: «خدا از فرشتگان و از مردم رسولانی را برمی گزیند». پس هر کسی که از اهل طاعت باشد، قبض روح او را فرشتگان رحمت به عهده می گیرند و هر کسی که از اهل معصیت باشد، قبض روح او را فرشتگان عذاب انجام می دهند و برای ملک الموت یارانی از فرشتگان رحمت و عذاب است که از امر او پیروی می کنند و کار آن فرشتگان کار ملک الموت است و هرچه انجام بدهند منسوب به ملک الموت است و حال که کار آن فرشتگان کار ملک الموت است، پس کار ملک الموت هم کار خدا است، زیرا خدا است که نفس ها را با دست هر که می خواهد می گیرد و او است که به وسیله هر کس که بخواهد عطا می فرماید و جلوگیری می کند و پاداش می دهد و عقاب می نماید و کار امنای خداوندی کار خدا است، چنان که فرموده است: «و شما نمی خواهید مگر آنچه را که خدا می خواهد». امیرالمؤمنین (ع) در جملات مورد تفسیر، پس از غیر قابل درک بودن قبض روح انسان ها به وسیله ملک الموت که مخلوقی است و مخلوقی را قبض روح می نماید، نتیجه بسیار مهمی را متذکر می شوند. و آن اینست: حال که شما نمی توانید جریان قبض روح را بفهمید چگونه می خواهید خدا را توصیف کنید؟

در روایتی از امام صادق (ع) چنین آمده است: «قیل لملك الموت علیه السلام: کیف تقبض الارواح و بعضها فی المغرب و بعضها فی المشرق فی ساعه واحده؟ فقال: ادعوها فتجیبنی؟ قال: و قال ملك الموت علیه السلام: ان الدنيا بین یدی كالقصعه بین یدی احدكم فیتناول منها ما شاء، و الدنيا عندی كالدرد هم فی كف احدكم یقلبه کیف یشاء؛ (به ملك الموت علیه السلام گفته شد: چگونه ارواح انسان ها را در یک ساعت زمان می گیری در حالی که بعضی از آنان در مغرب است و بعضی در مشرق؟ ملك الموت پاسخ داد: من ارواح را می خوانم آن ها مرا اجابت می کنند. امام علیه السلام فرمود: و ملك الموت علیه السلام گفت: دنیا در برابر من مانند کاسه ایست در برابر یکی از شماها که هر گونه بخواهد از محتویات آن بر می دارد و دنیا در نزد من مانند درهمی در دست یکی از شما است که هر گونه بخواهد آن را می گرداند.

منابع

کمال الدین ابن میثم بحرانی - شرح نهج البلاغه ج ۳ - ص ۹۰

سید محمد حسین طباطبائی - تفسیر المیزان جلد ۲۰ - صفحه ۳۶۰

مرتضی مطهری - مجموعه آثار جلد ۴ - صفحه ۶۴۵

کلید واژه ها

دنیا مرگ روح خدا عزرائیل خواب

نظر دین در خصوص احضار روح

امکان دیدن روح

دو پرسش مطرح است، یکی آنکه: آیا دیدن ارواح توسط انسان های دیگر ممکن است یا چنین امکانی وجود ندارد؟ دیگر آنکه آیا مشاهده روح شخص، توسط خود او امکان وقوع دارد یا خیر؟ در مورد نخست می توان گفت: بر اساس نظریه تجرد نفس، روح در ذات خود قابل مشاهده نیست، ولی از این جهت که پس از خروج از بدن مادی در قالب مثالی جای می گیرد، گرچه باز هم برای انسان های معمولی قابل دیدن نیست، ولی برای اولیای خاص خداوند، همچون امامان علیهم السلام و یا کسانی که بر اثر ریاضت باطن، دید برزخی یافته اند، چنین کاری ممکن است و واقع هم شده است و می شود و همچنین بنا بر نظریه در پیش اشاره شده که ذات روح، جسمی شفاف باشد، با چشم طبیعی قابل رؤیت نیست گرچه از راه هایی که ذکر شد، چنین کاری امکان وقوع دارد.

ص: ۵۱۹

پاسخ پرسش دوم نیز روشن است، زیرا پیدایش روح که موجودی مجرد است، همزمان با پیدایش جسم بوده و با پدید آمدن آن کار تدبیر جسم به او واگذار گردیده است و تمام اعمال و آثار و حرکت های بدن، با اراده، فرمان و تدبیر مستقیم روح محقق می شود و اعضا و اندام جسم ابزار و آلات آن به شمار می روند.

بنابراین تا وقتی روح در بدن طبیعی وجود دارد و با ابزار چشم آن می بیند، خودی از او در برابر دیدش نیست تا آن را مشاهده کند، زیرا قوام دیدن به این است که چیز مورد دید در برابر او باشد، تا به چشم طبیعی در آید و قابل رؤیت گردد و زمانی هم که روح از بدن خارج می شود از بدن، جز لاشه ای جامد و کور و کر باقی نمی ماند و به همین جهت چنین نگاهی حتی برای کسانی که چشم برزخی دارند نیز ناممکن است.

گرچه نقل شده است که برخی صاحبان نفوس توانمند، روح خویش را در برابر خود دیده اند، ولی علامه طباطبایی (ره) آن را حقیقت عینی ندانسته، بلکه آن را تمثیل ذهنی و صورت ادراکی قائم به شعور شخص برشمرده است. ولی شاید بتوان گفت گرچه این کار، برای انسان های عادی ناممکن است، علامه مجلسی (ره) گفته است که برخی حتی در زمان حیات طبیعی انسان، برای او بدن و قالب مثالی قایل شده اند که تنها انسان های بسیار قوی و ریاضت دیده قادرند در حال حیات مادی خود در آن تصرف کنند. بر این پایه برای افرادی از این دست، این امکان وجود دارد که با حفظ تعلق خود به بدن طبیعی، در بدن مثالی نیز تصرف کنند و در نتیجه خواهند توانست با دید برزخی، خود را در آن بدن مثالی مشاهده کنند.

آیا احضار روح و ارتباط طرفین زنده و مرده امکان دارد؟

تلاش برای ارتباط با عالم ماورای ماده و احضار ارواح گذشتگان را حتی می توان در مراسم مذهبی قبایل بدوی نیز مشاهده کرد. چنین باوری از سوی انسان دیروز و امروز، همواره دست آویز کسانی شده است که با باز کردن دکان عوام فریبی و استخدام ابزارآلات مخصوص با لطایف الحیل، مدعی ارتباط با عالم ارواح شده، مطامع خود را در این مسیر دنبال کرده اند. بی شک، ارتباط با عالم ارواح، امری ممکن است و سیره ائمه معصوم علیهم السلام و تجربه تاریخی بشر، این امر را ممکن می سازد.

در آموزه های دینی، احضارکننده روح، دارای جایگاه ویژه ای نیست تا چه رسد به این که برای چنین ویژگی او، ثواب و پاداشی در نظر گرفته شود. اگر چنین ویژگی برای زندگی فردی و اجتماعی و حتی اخروی افراد دستاوردی داشت، به یقین ائمه معصوم علیهم السلام، شیعیان و یا حتی اصحاب خاص خود را به چنین رویکردی ترغیب می کردند و حال این که آن برگزیدگان الهی، شیعیان خود را به انجام تکالیف و پرهیز از گناه، ترغیب و آنان را از رفتار بیهوده ای که فرصت عبادت خداوندی و تلاش در آبادانی دین و دنیا را از آنان می گیرد، بر حذر داشته اند.

ارتباط با ارواح

سخن گفتن با اولیای الهی پس از مرگ یک سنت اسلامی است که مسلمانان بدون کوچک ترین تردید آن را انجام می دادند. ابن هشام می نویسد: علی بن ابی طالب (ع) پیامبر (ص) را به کمک عباس بن عبدالمطلب و فضل بن عباس و قثم بن عباس غسل داد، آنگاه علی (ع) پیامبر (ص) را به سینه خود چسبانید و پس از پوشانیدن او با کفن چنین گفت: «بابی انت و امی ما اطلبیک حیا و میتا؛ پدر و مادرم به فدایت که چقدر خوشبو بودی و هستی هم در زمانی که زنده بودی و هم پس از مرگ.»

ص: ۵۲۱

و نیز نقل می کند: آنگاه که پیامبر (ص) در گذشت، ابوبکر وارد حجره پیامبر شد و پارچه از صورت پیامبر برداشت، او را بوسید و چنین گفت: «بابی انت و امی اما الموت التي كتب الله عليك فقد ذقتها ثم لن تصيبك بعدها موته ابدأ؛ پدر و مادرم، به فدایت مرگی را که خدا برایت مقرر کرد چشیدی، اما پس از آن هرگز مرگی نخواهی داشت.» (ابن هشام، سیره نبوی، ج ۴، ص ۶۶۲ و ۶۵۵) آنگاه صورت او را پوشانید. وهابیان که هر نوع ارتباط با ارواح را منکرند، در مقابل این دو نص تاریخی که مستندترین تاریخ آن را نقل کرده است چه می گویند؟!

ارتباط با ارواح، به اشکال مختلفی میسر است:

۱. ارتباط بدون مخاطب طرفینی، مانند: الف) زیارت. ب) اعطای خیرات و نیکی. ج) توسل. د) در مواردی که دلیل خاصی مانند توسل به پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) و شهدا وجود دارد، این گونه ارتباط با ادله معتبر ثابت شده است و جز در موارد اندک، اختلافی در آن وجود ندارد.

۲. ارتباط به صورت مخاطب طرفینی مانند:

الف) ارتباط با ارواح گذشتگان یا زندگان در خواب صادق؛ این ارتباط نیز گاه به اراده ارواح صورت می گیرد و گاه به اراده شخص خواب بیننده، یعنی او با انجام بعضی کارها، زمینه دیدن آن شخص را در خواب فراهم می کند. این نوع از ارتباط، به قدری ذکر شده است که جای هیچ انکاری ندارد.

ب) ارتباط با ارواح گذشتگان یا زندگان در بیداری؛ آگاهی از عوالم دیگر در بیداری نیز ممکن است. احضار روح به معنای اصطلاحی و مانوس آن همین نوع از ارتباط است؛ البته عبارت بوعلی فقط در آگاهی از عوالم دیگر در بیداری بود و ارتباط با ارواح به نحو مخاطب طرفینی، چیزی بیش از صرف آگاهی از عالم ارواح است و همان گونه که مخاطب طرفینی در خواب ممکن است، در بیداری نیز ممکن خواهد بود.

ص: ۵۲۲

نحوه ارتباط با ارواح به نحو مخاطب طرفینی در بیداری و ارزش علمی و حقوقی آن نیازمند مقدمات زیر است:

۱- روح موجودی مجرد است و هرگز با حواس ظاهری قابل ادراک نیست اما امکان ادراک آن با قوه خیال وجود دارد. قوه خیال، ادراک کننده جزئیات است و جزئیات محسوس به حس ظاهر و غیر آن را درک می کند.

۲- جدایی روح از بدن در حال حیات، به نحو ناقص امکان دارد و مورد طبیعی آن خواب است. جدایی روح از بدن در خواب، به اختیار انسان نیست اما این جدایی را می توان به صورت مصنوعی و اختیاری نیز ایجاد کرد.

۳- اراده انسان گاهی به قدری قوی می شود که می تواند آن چه را روح دیگران به نحو غیر اختیاری انجام می دهد، در اختیار خود بگیرد و آن کارها را با اختیار انجام دهد؛ مثلاً اگر روح دیگران در خواب بدون اختیار به صورت ناقص از بدن خارج می شود و با عالم دیگر ارتباط پیدا می کند، انسان می تواند روح خود را با اختیار خود با عالم دیگر ارتباط دهد؛ اما این گونه ارتباط تا این مقدار، یک طرفه و از سنخ آگاهی از عوالم دیگر است و ارتباطی به نحو مخاطب طرفینی با روح ندارد.

۴- اراده قوی برخی نه تنها می تواند افعال روح خود را در اختیار خود گیرد، بلکه گاهی می تواند بر اراده دیگران نیز سیطره یابد و با قدرت خود افعال روح او را نیز، در اختیار خود گیرد؛ مثلاً دیگری را خواب کند و روح او را به صورت ناقص از بدن جدا کند و به دلیل سیطره بر آن، اموری را به او تلقین کند. این مقدار از ارتباط، فقط تصرف در قوه خیال روح شخص خوابیده است. گفته می شود که شخص خواب کننده می تواند روح شخص خوابیده را با ارواح دیگر ارتباط دهد و یا سؤال هایی را از او بپرسد و او در همان حال از زبان بدن خود پاسخ دهد و یا پس از بیداری آن را پاسخ دهد.

۵- ارواح مردگان طبق روایات و آیات، در عالم برزخ، در بهشت برزخی یا جهنم برزخی اند و خداوند به برخی از آنها اجازه ارتباط به نحو آگاهی یک طرفه از احوال زنده ها و گاهی اجازه ارتباط طرفینی به آنان می دهد اما از آن جا که روح انسان های زنده در حالت طبیعی، تعلق به بدن دارد، قادر به ارتباط با ارواح دیگر نیست، مگر وقتی که از بدن جدا می شود (در حال خواب) می تواند با روح دیگری ارتباط برقرار کند. از این رو، ارتباط روح شخص خوابیده با روح مردگان با اجازه الهی امکان پذیر است و نقل چنین خواب هایی به نحو خواب صادق به حدی است که قابل انکار نیست.

۶- اراده قوی انسان می تواند افعال روح را در اختیار خود گیرد یعنی همان گونه که دیگران در حالت خواب به صورت غیراختیاری روحشان از بدن به صورت ناقص جدا می شود و با عالم دیگر امکان ارتباط پیدا می کنند، او می تواند در حالت بیداری به اختیار خود این امکان را فراهم کند (گرچه ممکن است در این کار او به حالت خواب یا خلسه فرو رود). اگر چنین حالتی حاصل شود، همان گونه که به اذن خداوند ارواح مردگان می توانند در خواب با ارواح زنده ها ارتباط طرفینی پیدا کنند، این ارتباط در حال بیداری نیز برای چنین افرادی ممکن و میسر است.

۷- از آن جا که عالم پس از مرگ، عالم پاداش و کیفر است و نه عالم فعل اختیاری، چنین ارتباط طرفینی از سوی ارواح مردگان چه در خواب و چه در بیداری، جز با اذن و اراده الهی میسر نیست و اراده انسان زنده هرگز نمی تواند روح مرده ای را از بهشت یا جهنم برزخی خارج و در محضر خود حاضر کند (مراد از محضر، محضر مادی نیست)، مگر آن که اراده او با اراده الهی مطابق شود و این ارتباط به اذن خداوند صورت گیرد.

۸- با توجه به این هفت مقدمه، امکان ارتباط طرفینی با ارواح اثبات می شود، اما این نکته بدین معنا نیست که هر ادعا کننده ای در ارتباط با ارواح صادق باشد.

۹- همه ادراکات افرادی که با ارواح ارتباط پیدا می کنند، توسط قوه خیال صورت می پذیرد و مسئله مهم در این جا این است که قوه خیال انسان، علاوه بر این که می تواند چنین ارتباط صادقی را ادراک کند، محل ادراک القائنات شیطانی و اوهام ساخته ذهن انسان نیز می باشد؛ یعنی گاهی انسان بر اثر خیال پردازی ها و تلقین های خود، اموری را با قوه خیال خود ادراک می کند که آنها را حقیقی می پندارد و همچنین شیطان که از سنخ جن است، می تواند در قوه خیال انسان تصرف کند و اموری را به او القا کند (نحوه القای شیطان به قوه خیال انسان در جای خود ثابت شده است) و تشخیص ادراکات صادق قوه خیال، از اوهام شخصی و القائنات شیطانی دشوار است.

۱۰- گفتاری که معمولاً در مجالس احضار روح از زبان آنان گفته یا نوشته می شود، به هیچ وجه حجت نیست و اعتبار ندارد و نمی تواند ملاک رفتار، قضاوت و عکس العمل دیگران قرار گیرد و هر کس بر اساس آن چه از طرق عادی از آن آگاه است، مسئول رفتار خود می باشد؛ مگر آن که یقین حاصل شود.

۱۱- اصل ارتباط با ارواح حرام نیست، مگر آن که مستلزم حرام مانند ایذاء مؤمن، غیبت و یا حرام دیگری شود و هرگز آموختن علمی که این ارتباط را آموزش می دهد، توصیه نشده است.

نتیجه این بحث این است که ارتباط با روح زنده و مرده امکان دارد و قوه خیال مدرک این ارتباط است. از آن جا که تشخیص ادراک صادق ارتباط با روح، از ادراک اوهام باطل شخصی و القائنات شیطانی مشکل است، راهی برای اعتماد به آن وجود ندارد و آن چه از این طریق ادراک می شود، حجیت ندارد و اعتبار حقوقی و قانونی نیز ندارد و نمی تواند مدرک قضاوت قرار گیرد مگر آن که برای شخص ادراک کننده به حد یقین برسد که تنها برای او حجت است. اصل چنین ارتباطی به دلیل خطراتی که در پی دارد و گاهی محرمانی که به دنبال می آورد، به هیچ وجه توصیه نشده است.

منابع

فاطمه علی پور- مجله پرسمان- شماره ۲۷ (احضار روح)

احمد زمریدیان- حقیقت روح- صفحه ۲۷۴

سید محمدحسینی تهرانی- معادشناسی- جلد ۳

کلید واژه ها

مرگ جسم اراده آخرت خواب احضار روح خیال

معانی نفس انسان از منظر روایات

مراجعه به کتب معتبر اهل لغت و روایات و احادیث معتبر وارد از معصومین علیهم السلام و تحقیق در معانی نفس بیان گر این حقیقت است که نفس می تواند معانی گوناگونی داشته باشد:

۱- نفس به معنای شخص.

۲- نفس به معنای روح.

چنان که در دایره المعارف منسوب به مرحوم آیه الله شیخ محمدحسین اعلمی حائری از اعلام قرن چهارده متوفای ۱۳۹۳ ه. ق. در جلد ۲۹، صفحه ۱۳۹ در ذیل ماده "النفس" چنین می نویسد: «النفس بالفتح ثم السكون مذکر ان ارید به الشخص و مؤنث ان ارید به الروح و هی ذات الشیء و حقیقته و عینه»؛ «نفس به فتح حرف اول و سکون حرف دوم از دیدگاه اهل لغت یک کلمه مذکر محسوب می شود و اگر نفس به معنای شخص باشد و کلمه مذکور، مؤنث محسوب می گردد اگر مراد از آن روح باشد یعنی ذات شیء و حقیقت و عین آن و نفس به معنای دوم در مورد خداوند نیز اطلاق می گردد».

ص: ۵۲۶

پس در مورد انسانی که مالک بر نفس خویش باشد، کلمه نفس بر او اطلاق می گردد. چنان که در روایتی از امام صادق (ع) چنین وارد است: «من ملک نفسه اذا رغب و اذا رهب و اذا اشتهى و اذا غضب و اذا رضى، حرم الله جسده على النار»؛ «کسی که مالک و اختیاردار نفس خویش باشد، هنگامی که به چیزی رغبت و میل دارد و هنگامی که از چیزی می ترسد و یا به چیزی علاقه نشان می دهد و یا حالت غضب پیدا می کند و یا از چیزی راضی و خشنود می گردد، خداوند جسد و بدن او را از گزند آتش حفظ می کند».

و باز در حدیثی دیگر از امام صادق (ع) وارد است که: «افضل الجهاد من جاهد نفسه التی بین جنیه»؛ «بالاترین جهاد در راه خدا همان مبارزه با نفس خود انسان است که در باطن انسان قرار داشته، سراسر وجود او را اشغال نموده است». از این رو از برخی از عارفین چنین نقل شده است که ادله قطعی وجود دارد که مراد از نفوس همان ارواحی باشد که حیات و هستی انسان ها به آن ها قائم است و این ارواح اولین مخلوق خدا است. چنان که از پیامبر گرامی اسلام چنین نقل شده است که: «اول من ابدع الله تعالی هی النفوس القدسیه المطهره فانطقها بتوحیده و خلق بعد ذلك سائر خلقه و انها خلقت للبقاء و لم تخلق للفناء لقوله ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء و انما تنقلون من دار الی دار و انها فی الارض غریبه و فی الابدان مسجون»؛ «اولین موجودی را که خداوند ایجاد کرده است، همان نفوس قدسی پاک ارواح می باشد پس خداوند بعد از خلقت و افرینش آنان آنها را به نطق در آورد و آنان اقرار به توحید خداوند کرده، سپس سایر مخلوقات را بیافرید و قطعاً این ارواح برای بقا آفریده شده اند نه برای فنا و نیستی بعد از هستی آفریده نشده اند، چنانکه پیامبر اسلام (ص) خطاب به انسان ها می فرماید: «شما ای انسان ها برای فنا آفریده نشده اید، بلکه برای بقا به وجود آمده اید و تنها کاری که انجام می دهید، این است که از منزل دنیایی به منزل ابدی آخرت حرکت می کنید و این که ارواح شما در روی زمین غریب بوده و در قالب بدن ها زندانی محسوب می شوند».

و در حدیث دیگر چنین وارد شده است: «نفس انسان به منزله دشمنی است در داخل کالبد انسان» کالعدو بین جنییک». شاعر عرب زبانی اشعار طولانی دارد که اولین بیت آن این است که خطاب به نفس چنین می سراید: «یا نفس ماهی الا صبر ایام کان مدتھا اضغاث احلام»؛ «ای نفس این زندگی جز صبر و شکیبایی در چند روزی بیش نیست مثل این که مدت آن به منزله خواب هایی است که انسان ها می بینند» و باز در دیوان منسوب به امام علی (ع) اشعار مفصلی وجود دارد که اولین بیت آن چنین است: «النفس تبکی علی الدنیا و قد علمت ان السلامه فیھا ترک ما فیھا»؛ «نفس بر گذران دنیا گریه می کند، در حالی که می داند سلامت نفس و سعادت آن در این است که آنچه در این دنیا دارد (و چه بسا به آنها علاقه زیادی نیز دارد) بگذارد و از این دنیا برود».

۳ - جسم صنوبری

۴ - نفس حیوانی که عبارت از حقیقت روح بوده که جز خداوند از مخلوقات بر حقیقت او آگاهی ندارد.

۵ - جسم لطیف که در ظرف بدن داخل بوده، مثل داخل بودن آب در درخت مثل عود سرسبز.

عبارت مرحوم شیخ محمدحسین اعلمی حائری در دایره المعارف، جلد ۲۹، صفحه ۱۴۰ در مورد این سه معنا به این گونه است: «...تطلق علی الجسم الصنوبری لانه محل الروح عند المتکلمین و النفس الحیوانیه التي هی حقیقه الروح شیء استاثر الله بعلمه و لم یطلع علیها احدا من خلقه و قیل انها جسم لطیف مشتبک بالبدن کاشتباک الماء بالعود الاخضر»؛ «نفس چه بسا بر جسم صنوبری نیز اطلاق می گردد، زیرا جسم صنوبری محل روح است نزد متکلمین و باز اطلاق می گردد بر نفس حیوانی که همان حقیقت روح یک شیء است که خداوند آن را به علم خودش ایجاد کرده و هیچ مخلوقی از مخلوقاتش را بر حقیقت این روح آگاه نساخته است و نیز کلمه نفس اطلاق گردیده بر جسم لطیفی که با بدن آمیخته گردیده، مثل آمیختن آب با برگ درخت عود سرسبز».

ص: ۵۲۸

راستی چه اندازه جالب است روایتی که کیفیت رابطه روح با جسم و بدن انسان را در قالب لفظ و معنا خوب تجسم نموده است و این روایت از علی (ع) نقل شده است که فرمود: «عن علی (ع) قال: الروح فی الجسد کالمعنی فی اللفظ»؛ «از علی (ع) چنین نقل شده است که فرمود: روح در جسد مثل بودن معنی در لفظ است». یعنی انسان سامع و شنونده از کلام گوینده معنای کلام را می فهمد و لکن این معنا از کجای لفظ درمی آید و چگونه به آن دلالت دارد؟ چیزی که می فهمیم و آن را ادراک می کنیم و لکن به درستی از توضیح آن عاجزیم ولی در عین حال می دانیم که کلام گوینده دارای معنای خاصی بوده، هدف بخصوصی تو را دنبال می کند.

۶- مراد از نفس چه بسا عبارت است از جوهر بخاری لطیف که منشا پیدایش حیات و هستی و گرما و حرکت ارادی در یک موجودی و آن جوهری است که در بدن اشراق دارد و به هنگام موت از بدن خارج می گردد. مرحوم شیخ محمدحسین اعلمی حائری در دایره المعارف خود، جلد ۲۹، صفحه ۱۴۰ در این باره چنین می نویسد: «وقیل هی الجوهر البخاری اللطیف الذی هو منشا الحیاه والحر و الحرکه الارادیه و هو جوهر مشرق للبدن، و عندالموت ینقطع ضوئه عن ظاهرالبدن و باطنه بخلاف النوم فان ضوئه ینقطع عن ظاهرالبدن دون باطنه فالموت و النوم متفقان فی الجنس و هو الانقطاع و مختلفان بان الموت هو الانقطاع الکلی والنوم هو الانقطاع الناقص»؛ «یک معنای دیگر نفس این است که آن جوهر بخاری است لطیف که سبب پیدایش حیات و هستی موجودات است و باعث پیدایش گرما و حرکت ارادی است و آن جوهری است که به بدن اشراق دارد و به هنگام موت روشنایی آن از ظاهر بدن و باطن آن قطع می گردد به خلاف حالت خواب برای انسان که روشنایی آن به حسب ظاهر بدن قطع می گردد نه در باطن پس مرگ و خواب در اصل انقطاع از انسان مشترک و متفقند و لکن با یکدیگر اختلاف دارند در این که موت انقطاع کلی از بدن ولی خواب انقطاع ناقص...». از این رو علما و دانشمندان تصریح کرده اند که رابطه و وابستگی نفس یعنی روح در انسان بر سه نوع است: اول این که روشنایی و رابطه آن در جمیع حالات بدن انسان در ظاهر و باطن برقرار است و آن حالت بیداری است. دوم این که رابطه و روشنایی آن از ظاهر بدن قطع می شود نه باطن آن و آن حالت خواب است. سوم این که به طور کلی رابطه و روشنایی آن از بدن انسان قطع می گردد و آن حالت مرگ است!

۷- نفس، جوهر روحانی است که نه جسم است و نه حالت و خاصیت جسمانیت را دارد، نه داخل در بدن است و نه خارج از آن، تنها یک نوع رابطه ای با اجساد دارند مثل رابطه عاشق با معشوق و این قول، نظر "غزالی" را تشکیل می دهد و یک جریان تاریخی فکاهی خندان واری را نیز در این مورد نقل شده است که شخصی از غزالی در مجلسی از روح و نفس سؤال نمود و در پاسخ او گفت: «الروح هو الريح والنفس هي النفس» (بالتحریر)؛ «روح همان باد است که از انسان خارج می گردد!! و نفس هم همان نفس (به فتح حرف فاء). در همین هنگام شخصی از افراد اهل مجلس از وی سؤال کرد پس هنگامی که انسان نفس می کشد، نفس از بدن انسان خارج می گردد و هنگامی که باد صدا دار از خود خارج کرد...!! در این هنگام بود که مجلس منقلب شده همه به خنده افتادند!!

۸- و لغت نامه "فرهنگ سیاح"، جلد ۳، صفحه ۴۴۱ در معانی نفس چنین می نویسد: «وقيل النفس جائت لمعان: الدم كما يقال سالت نفسه ای دمه و الروح كما يقال خرجت نفسه ای روحه» و نفس به معنای «العین یقال: فلان نفس ای عین...»؛ «و نفس به چند معنا آمده است از جمله به معنای خون، چنانکه گفته می شود: نفس یعنی خون جریان پیدا کرد و به معنای روح نیز آمده چنانکه به معنای شخص و غیر آن نیز آمده است». در لغت نامه اقرب الموارد به معنای روان یعنی قوه ای است که بدان جسم زنده است. غیر از این معانی که برای نفس ذکر گردیده معانی دیگری از قبیل: آلت تناسلی، نزدیک، قوت، خون، آب، چشم زخم، چیرگی و غیر آن نیز آمده است. (لغت نامه دهخدا، ماده نفس، ص ۶۶۲-۶۶۳) در حدیثی چنین از پیامبر نقل شده است: «لا یفسد الماء الا ماکان له نفس ای دم سائل و ما کان له نفس کالذباب و نحوه فلا یفسد»؛ «آب را فاسد نمی کند مگر افتادن حیوانی که دارای خون جهنده باشد T یعنی حیوانی که دارای خون جهنده نباشد T افتادن آن باعث فساد آب نمی شود».

حسین حقانی زنجانی- فصلنامه مکتب اسلام شماره ۹- مقاله: نگاهی به معانی نفس از دیدگاه اهل لغت و اخبار و احادیث

کلید واژه ها

مرگ نفس جسم آخرت خواب

نقش وحی در تکامل و ساخته شدن انسانها

کار مهمی که وحی کرده این است که دنیا، نفس و سود و زیان روح را به خوبی به ما شناسانده و از این واقعیت، پرده برداشته و گناه را شعله و سم معرفی کرده و معلوم است که نمی شود با آتش و سم، بازی کرد. از این رو ذات اقدس خداوند کمال روح را در تزکیه آن می داند: «قد افلح من زکیها* و قد خاب من دسیها؛ که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده* و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است» (شمس / ۹-۱۰)، «قد افلح من تزکی* و ذکر اسم ربه فصلی؛ به یقین کسی که پاکی جست (و خود را تزکیه کرد)، رستگار شد* و (آن که) نام پروردگارش را یاد کرد سپس نماز خواند!» (اعلی / ۱۴-۱۵) و از سوی دیگر میفرماید: «ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها؛ اگر نیکی کنید، به خودتان نیکی می کنید و اگر بدی کنید باز هم به خود میکنید» (اسراء / ۷) یعنی اگر کار خیر کردید، به سود خودتان و اگر بد کردید، آن هم از آن شمامست، زیرا عمل از حوزه وجودی عامل، بیرون نیست.

قرآن بر چند مطلب، تکیه می کند: یکی این که عمل خیر، به ظاهر امری اعتباری است اما باطن و درون آن، روح و ریحان است. همان طور که از این طرف، دفاع و پرهیز را به ما آموخته، از آن طرف نیز، جاذبه و کشش و کوشش را در ما زنده کرده و همان طور که از یک سو فرمود: گناه، شعله و سم است و با سم و آتش، بازی نکنید، از سوی دیگر هم فرمود ثواب، روح و ریحان است و شما جانتان را با روح و ریحان و گلهای معطر فضایل اخلاقی معطر کنید و یا ظاهر فلان کار، ایثار و احسان و باطنش: «جنات تجری من تحتها الانهار؛ باغهایی خواهد بود که از زیر [درختان] آنها جویها روان است» (بقره / ۲۵) یا ظاهر فلان کار، نماز و روزه و باطنش: «انهار من عسل مصفی؛ جویبارهایی از انگبین ناب» (محمد / ۱۵)، یا ظاهر فلان کار، جهاد و حج و باطنش: «انهار من ماء غیر اسن و انهار من لبن لم یتغیر طعمه و انهار من خمر لذه للشاربین؛ نهرهایی است از آبی که [رنگ و بو و طعمش] برنگشته و جویهایی از شیری که مزه اش دگرگون نشود و نهرهایی از شراب (طهور) که مایه لذت نوشندگان است» (محمد / ۱۵) است.

بیان این حقایق، از غیر انبیا ساخته نیست، گرچه اجمال یا خطوط کلی آن را عقل می فهمد ولی پرده برداری تفصیلی از روی همه این عناوین، تنها مقدر وحی است که عده ای را از راه تشویق به فضیلت و عده ای را از راه تحذیر از رذایل، نجات دهد. البته اوحدی از انسانها که در سیر و سلوک و طی مقامات عرفانی، از شاگردان انبیای الهی (ع) به شمار میروند، سم و آتشی دارند و روح و ریحانی در انتظارشان است و هجران محبوب و فراق لقای حق، برای آنان شعله و سم است که: «هینی صبرت علی حر نارک فکیف اصبر عن النظر الی کرامتک؟» (از فقرات دعای کمیل) برای آنان سم و شعله مصداق دیگری دارد. آنان در عین حال که دارای «جنات تجری من تحتها الانهار» هستند شوق «فادخلی فی عبادی* و ادخلی جنتی ؛ پس در سلک بندگانم در آی، و در بهشتم وارد شو!» (فجر / ۲۹-۳۰) آنان را مجذوب مرحله ای والا کرده است.

تیرگی چشم جان

بدترین دشمن برای ما نفس است. اگر از مسئله تهذیب روح و تزکیه نفس که بهترین هدف در فرهنگ قرآن کریم است غفلت نکنیم، هرگز جانمان را مسموم نمیکنیم. ولی ما که امامان و پیغمبر هستیم، ما را که مولی علیه آنان هستیم از خطر گناه با خبر کرده و به ما فرموده اند گناه چرک است: «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون ؛ چنین نیست که آنها می پندارند، بلکه اعمالشان چون زنگاری بر دلهایشان نشسته است!» (مطففین / ۱۴) و کم کم به صورت حجابی ممتد می شود و انسان گنه کار، جایی را نمی بیند.

از نظر قرآن کریم سراسر عالم، به قدری زیباست که خدا از آن به عنوان «احسن تقویم؛ نیکوترین اعتدال» (تین/ ۴) درباره انسان، یا «الذی احسن کل شیء خلقه وابدأ خلق الانسان من طین؛ او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد» (سجده/ ۷) در مورد مخلوقات، یاد کرده است. ولی کور، جهان را تیره می بیند، مثلاً اگر کسی عینک سبز، بر چشم بنهد، همه قلمرو دید او سبز و اگر عینک زرد بر آن بگذارد، منطقه دید او زرد و اگر عینک آبی بر آن نهد، منطقه دید او آبی است. اگر انسان، چشم جان خود را تیره کند، جز تاریکی، چیزی را نمی بیند. ضجه ها و ناله های اهل معنا و اشکهایی که میریزند، برای شستشوی همان غبار است. از این رو در دعای کمیل آمده است: «و سلاحه البكاء؛ اسلحه انسان مؤمن، گریه است» (از فقرات دعای کمیل)، زیرا برای هر چیز وسایلی لازم است و برای غبار رومی صحنه تیره آینه هم سلاح لازم است. و سلاح آن شوینده ویژه ای است. آینه دل را باید با اشک شب و روز، شستشو و تطهیر کرد.

منابع

عبدالله جوادی آملی - مبادی اخلاق در قرآن کریم - بخش سوم

کلید واژه ها

انسان وحی قرآن تکامل تزکیه نفس روح تربیت عمل صالح

صبر و استقامت در تهذیب و آراستگی اخلاقی

صبر و استقامت در تهذیب (پاک کردن خود از بیماری های روحی) یکی از برجسته ترین صفات است. هر کسی به حسب محبت فطری که به خود دارد خواهان آن است که مهذب، یعنی پیراسته از صفات ناپسند و آراسته به صفات نیکو باشد، ولی در این فکر، استقامت ندارد؛ به این معنا که هیچ وقت این فکر را به مرحله عمل نمی آورد، یا اگر آن را به عمل نزدیک نمود، به کوچک ترین مانع که برخورد کند، از آن دست برداشته و به همان حالت اولیه یا دو قدم عقب تر برمی گردد. فقط اشخاص معدودی هستند که می توانند زنجیرهای موانع را بشکنند و خود را مهذب کنند.

ص: ۵۳۳

اهمیت تهذیب و تزکیه نفس هنگامی در یک سخن از قسم استفاده می شود، که نیاز به بیان اهمیت آن موضوع باشد. سوره والشمس با ۱۱ قسم به مهمترین مظاهر آفرینش آغاز می شود. ترتیب این قسمها در این سوره، این معنی را القا می کند که نظام عظیم آفرینش، از خورشید و تابشش، و ماه و زمین و تحولات آن، و شب و روز، همه مقدمه اند برای تحقق نفس انسانی: «و نفس و ما سویها؛ قسم به جان آدمی و آن کس که آن را آفریده و منظم ساخته» (شمس / ۷) تعبیر تسویه در مورد نفس به این معنی اشاره دارد که خلقت آن، دفعی و آنی نیست، چنین نیست که نفس از اول به همین صورت آفریده شده باشد و تا آخر هم به حال اول بماند، بلکه آفرینش نفس در مرحله ای احتیاج به تسویه دارد؛ یعنی پس از اصل خلقت، نیازمند به تکمیل است. میوه درخت آفرینش، موجودی است که از همه موجودات عظیمتر است و خداوند آن را به دست خود آفریده و تربیت کرده است. بعد از همه این قسمها با این آب تاب می فرماید: «قد افلح من زکیها* و قد خاب من دسها؛ به تحقیق رستگار شد آنکه آنرا پاک کرد و رشد داد* و زیانکار شد آنکه آنرا آلوده ساخت» (شمس / ۱۰-۹)، در اهمیت تزکیه نفس تعبیر از این رساتر نمی شود. اگر آدمیزادگان بخواهند با فکر و تدبیر اهمیت تزکیه نفس را بیان کنند هرگز به تعبیری به این رسایی دست نخواهند یافت. از این آیات استفاده می شود که ای انسان تو موجودی هستی بسیار با عظمت، مقصود از آفرینش کاینات تویی، تو گل سرسبد آفرینشی، تو میوه درخت خلقتی، تو اول باید خودت را بشناسی و سپس به اهمیت وجودت پی ببری. بدان! با این عظمت که تو داری و با آن حکمت که خدای متعال در وجود تو، به کار برده، در عین حال، کار با آفرینش و به وجود آمدن تو و حتی با تسویه نفس، به پایان نرسیده است. طبق آیات دیگر، که بیانگر کیفیت آفرینش انسان است، همه اینها راه تکوینی است که خدا برای همه آدمیان قرار داده، تا نوبت به روح انسان برسد.. و پس از آن دو مسیر در پیش روی انسان است: می تواند اوج بگیرد و از مایه هایی که خداوند در وجودش نهاده بهره ببرد تا اشرف مخلوقات شود و می تواند مایه ها و استعدادهای خویش را از بین ببرد. انتخاب به دست اوست.

ریشه تمام مشکلات و بدبختی های فرد و اجتماع به عدم تربیت و آراستگی افراد بر می گردد. در جامعه ای که افراد آن خود را تربیت کرده و بر بیماری های روحی خود فائق آمده اند، فضائل و نیکی ها حاکم است و در نتیجه کسی بر دیگران ظلم نمی کند، دشمنی نمی کند، حسد نمی ورزد، بر دیگران تکبر نمی کند و همه برای بندگی و نزدیکی به خداوند تلاش می کنند.

بزرگ ترین قدم اصلاح تهذیب، بزرگ ترین قدم اصلاحی است؛ زیرا اصلاح فرد، مقدمه اصلاح جامعه خواهد بود؛ چون جامعه از افراد تشکیل می شود، فرد که مهذب و پیراسته از هر عیب و نقصی شد، جامعه نیز مهذب می گردد. افراد هر جامعه قبل از همه چیز باید بکوشند که خود را اصلاح و تهذیب کنند که هر کس باید بار خود را خود به دوش بکشد و به منزل برساند. هیچ کس نباید اصلاح خود را به گردن دیگری بیاندازد، آن وقت جامعه ای آراسته و صالح پیدا خواهد شد، چون جامعه صالح آن است که پزشکش وظیفه خود را به خوبی انجام دهد، کشاورز و پیشه ورش درست کار باشند، اربابش ستم کار نباشد و با رعایا به عدالت رفتار کند، ماموران دولتش رشوه گیر نباشند و هم چنین سایر گروههای آن هر یک در رشته خود خیانت نورزند. آن گاه است که تمام افراد جامعه، همه شیرین کام و خوش بخت خواهند بود و یک تن ناراضی و تلخ کام در آنان یافت نخواهد شد. گاهی اصلاح یک فرد موجب اصلاح جامعه می شود، همان طوری که گاهی فساد فردی موجب فساد و بدبختی جامعه می شود. حکومت افاضل که افلاطون آن را فرض کرده و اسلام پایه تشکیلات خود را بر آن قرار داده، آن است که پاک ترین و درست کارترین و بافضیلت ترین افراد هر جامعه زمامداران آن باشند؛ اگر زمامدار توانست خود را از حسد، تکبر و ریاکاری بشوید، می تواند جامعه را نیز پاک و پاکیزه گرداند. تا روح فداکاری و از خود گذشتگی در او نباشد نخواهد توانست روح فداکاری و از خود گذشتگی را در دیگران ایجاد نماید.

قدم نخست در اصلاح جامعه های فاسد کنونی آن است که هریک از افراد فهمیده و آگاه آن -یا لافل زمامداران آن- بکوشند تا خود را مهذب و پاکیزه کنند، زیرا اگر زمامداران هر جامعه غیرمهذب باشند، آن جامعه را به نابودی خواهند کشانید. هنوز تاریخ، جنایات نرون امپراطور احمق و ستمکار روم را فراموش نکرده است، نرون در مدت زمامداری خود از هیچ گونه ظلم و ستمی فروگذار نکرد و آن قدر بیداد کرد تا ملت روم را به خاک سیاه نشانید. شکست های بزرگی که نصیب ملل بزرگ عالم شده در اثر خیانت و شهوترانی زمامداران آن ها بوده است. گاه می شود که خیانت زمامداران، سال ها پس از مرگ آن ها موجب بدبختی آن جامعه می گردد، آن ها می روند، ولی سالیان دراز، ملتی در آن آتشی که آنان روشن کرده اند می سوزد. آری آنان که پایه حکومت خود را بر ظلم و تعدی و خودخواهی نهاده اند پس از مرگ آن ها نیز حکومت بر همان پایه قرار دارد، بلکه فشار بیش تر و سنگین تر خواهد شد. خشت اول چون نهد معمار کج تا ثریا می رود دیوار کج.

مدت ها باید بگذرد تا قدرت دیگری یافت شود و آن بنا را از اساس ویران کند و اساس دیگری برپا دارد و شاید همین اساس دوم نیز بر ظلم و تعدی نهاده شود، زیرا اگر دستگاه سابق، اخلاق اجتماعی را فاسد کرد و ایمان و پاکی و درستی، از قلب افراد رخت بر بست، هر بنایی را که بنا کنند جز ستم و تعدی ثمری نخواهد داد، مگر آنکه پایبند خانه را که ایمان و درستی است، محکم کنند. به عبارت دیگر: هریک از افراد بکوشد که خود را تهذیب نماید و بیماری های روحی خود را درمان کند، زنگ های که بر قلب او نشسته بزداید. در این وقت است که هر بنایی را که بنا کنند و هر نهالی که بنشانند، آسایش و راحتی، عدالت و انصاف، عمران و آبادی، صحت و تندرستی، ترقی و تعالی و خوشی و خرمی، ثمر خواهد داد.

استقامت در تهذیب و پایداری در پیراستن دل از بیماری های روحی، کاری بس دشوار است، مشکلی است که کم تر کسی قادر بر حل آن است مگر کسانی که دارای اراده ای قوی و عزمی ثابت و تصمیمی خلل ناپذیر باشند. زیرا از داخل، نفس انسانی که تربیت نشده است در مقابل اراده تهذیب مقاومت می کند و پیوسته انسان را به سوی شهوات و امیال دنیوی سوق می دهد و از خارج نیز شیطان که دشمن قسم خورده انسان است، پیوسته برای گمراهی و انحراف انسان تلاش می کند. ایندو دست به دست هم داده و در راه بندگی خداوند سنگ انداخته و با فریب های گوناگون، حق و حقیقت را بر انسان مخفی می کنند و باطل را در لباس حق می نمایانند. کسانی هستند که می پندارند خود را پیراسته و پاکیزه کرده اند و دل را از هر آلودگی شسته اند، ولی چون نیک بنگرند خواهند دریافت که پندارشان از خودخواهی سرچشمه گرفته و از آن چه ادعای گریختن می کنند به همان دچارند.

فرض می کنیم کسی را لخت و عریان در محوطه ای قرار دهیم که در آن جا چندین قسم حیوان درنده و گرسنه یافت شوند که از هر سو بر او بتازند و او بدون سلاح بخواهد دست به دفاع زند و خود را نجات دهد؛ چنین دفاعی بسیار سخت و ناگوار خواهد بود، بلکه جان به در بردن از چنین مهلکه ای دشوار به نظر می رسد، پایداری در برابر امراض روحی نیز، مانند آن بسیار سخت است، زیرا کسی که به بیماری های روحی گرفتار است، درندگی و گزندگی، سرتاسر وجود او را فرا گرفته است. نخوت و تکبر و غرور شیر، طمع گرگ، حيله گری و نفاق روباه، گزندگی مار و عقرب، هاری سگ، و دزدی شغال، به طوری عمیق بر او مستولی است که روح او جایگاه درندگان و گزندگان می باشد. باید این درندگان خون خوار بلکه این دشمنان خطرناک داخلی را سرکوب کرده از درون خویش براند.

خودخواهی و خودپسندی در بعضی به اندازه ای نیرومند است که نمی گذارد به خیانت و پلیدی نفس خود آگاه شوند، زیرا این گونه افراد اغلب خود را طیب و طاهر و پاکیزه و مبرای از هر گونه عیب و نقصی می دانند. خودخواهی در هر کس به گونه ای جلوه گر است، نقاب ها و ماسک های متعددی دارد، چه بسا در کسانی به صورت تهذیب و تزکیه جلوه می کند و اینان دیگران را نیز به زبان یا قلم، دعوت به پاکی و درستی می کنند، باید از چنین کسان آن چه مربوط به اصل تهذیب و پاکی است پذیرفت، ولی آن چه راجع به پاکی و تعریف و توصیف از خودشان باشد، به دور انداخت.

بیداری از خواب غفلت

قدم اول در استقامت در تهذیب، بیداری از خواب نادانی و آگاه شدن بر عیوب خویشتن است. اگر این گونه بیداری و آگاهی در کسی یافت شود همانا درهای سعادت و نیک بختی بر او گشوده خواهد شد و رسیدن به مقام قدس ربوبی در انتظار اوست، ولی بسیار بعید است که کسی به خودی خود بر نقایص اخلاقی خویش آگاه شود، زیرا خودخواهی هر صفت زشتی را که انسان آراست خوب جلوه می دهد و آن را از محاسن اخلاقی می شمارد، چنان چه کم تر کسی است که خود را مقصر و گناهکار بداند؛ هر تقصیر و گناهی از او سرزند، آن را گناه و جرمی نمی شمارد، بلکه آن را فضیلت می خواند. اگر خودپسندی اش کم تر باشد، گناه را تشخیص داده و به جرم اعتراف می کند، ولی در مقابل، دفاع بسیار وسیعی از آن در مغز خویش ترتیب می دهد و خود را قانع می کند که حق داشته جرمی را مرتکب شود، گاهی آن دفاع را انتقام شخصی یا اجتماعی می نامد، گاه دفاع از مظلوم نامگذاری می کند. به هر حال، به هر یک از این نام های فریبنده، خود را دل خوش می کند. دلیل کارنگی می گوید: «خطرناک ترین جنایت کاران، هنگام کیفر خود را بی تقصیر می دانست و با خون خود نوشت: مردم من بی گناهم». اگر برای مجرمی، جرمش را ثابت کنید دلایلی می آورد تا جرم خود را عدل جلوه دهد، یا آن که می گوید: مجبور بودم و از ترس بدین کار مبادرت ورزیدم یا می گوید: من در هنگام جنایت، مراعات رحم و انصاف را نمودم و اگر دیگری بود این گونه مراعات انصاف نمی کرد در نتیجه، تقاضای جایزه و تقدیر هم می نماید، نظیر این سخنان را هر کس بارها در روز می شنود، به طوری که عادی به نظر می آید و شاید این دفاع ها در نظر بعضی از ساده لوحان، پسندیده آید.

هر عاشقی معشوق خود را نمونه زیبایی و بی عیبی می داند، همه زشتی های او را زیبایی می پندارد و اگر به عیبی در معشوق آگاه شود می گوید: آنان که نظر بدبینی دارند این را عیب می پندارند و گرنه هیچ گونه عیبی در معشوق من راه نیافته است.

اگر بر دیده مجنون نشینی*** به جز از خوبی لیلی نبینی

محبوب ترین موجودات نزد هر کس خود اوست، چنانچه اگر انسان کسی را دوست بدارد، یا چیزی بخواهد، برای خود می خواهد؛ پس همان طور که در معشوق خارجی خود نمی تواند عیبی را ببیند در معشوق داخلی که صدها مرتبه عشقش به او از معشوق خارجی قوی تر است، نقصی را نمی تواند ببیند. پس اگر در حقیقت بخواهد در این راه قدم بردارد و از عیب های پنهانی خود آگاه شود جز به درگاه خدا رفتن و در پیشگاه مقدسش تضرع و زاری نمودن، راه دیگری ندارد تا از طرف آن ذات مقدس راهنمایی شود و توانایی به او عنایت شود تا بتواند حقیقتاً چشم خود را باز کرده و عیب های پنهانی خود را از صمیم قلب باور کند، سپس در مقام شمارش آن ها برآید و وسایلی برای دفاع آماده کند و این دشمنان داخلی را که صمیمانه ترین دوستان می پنداشته است از ریشه برکند. بهترین وسایل و موثرترین درمان ها، تضرع و التماس به درگاه خداوند متعال و جلب نظر رافت و رحمت آن وجود مقدس است که نیروی عزم و صبر را تقویت کند، تا انسان بتواند بر این مشکلات چیره شود و باید هر قدمی که جلو می رود به خدا بیش تر متوجه شود و از خودخواهی بیش تر دست کشد، و گرنه بالا رفتن زیاد خطر سرنگونی اش بسیار است، چه بسا کسانی که در این راه قدم نهادند ولی نتوانستند به آخر برسانند، همان که چند پله از نردبان ترقی بالا رفتند ناگهان سرنگون شدند، زیرا هنوز از خودخواهی دست نکشیده بودند، ولی در برابر کسانی دست از غیرخدا شستند و به جایی رسیدند که فکر بشر هنوز اقتضای درک آن مقام را ندارد. آری، باید از همه چیز دست شست و غیرخدا را به دور ریخت تا به مقصد رسید، همه کس توانایی چشم پوشیدن از همه چیز را ندارد و نقطه ضعفی، در پایداری و استقامت دارد، یکی نمی تواند از مال صرف نظر کند، یکی در برابر تمایلات جنسی خود ناتوان است، سومی از فرزندان خود نمی تواند دست بکشد، دیگری جان خود را خیلی دوست می دارد، یکی دست از آسایش خود نمی تواند بکشد، ولی اگر کسی بتواند از همه این ها حتی از عنوان و خوش نامی یا به عبارت دیگر: جاه طلبی چشم پوشد، خوش بختی و سعادت در انتظار اوست.

در راه تهذیب نفس و از بین بردن بیماری های اخلاقی نباید از مقابله با دسیسه های شیطان و نفس اماره مایوس شد. بلکه باید بر مخالفت این وسوسه ها و انجام فرامین الهی مداومت داشت زیرا هر بار که انسان با امیال و غرائض شهوانی و غیرشرعی مخالفت کند، اراده و توان او برای مقابله با آنها قوی تر شده و انجام این کار برای وی ساده تر می شود. درست مانند وزنه برداری که هرچه بیشتر برای برداشتن وزنه ها تلاش و تمرین می کند، نیروی او افزایش می یابد. البته آگاهی از وسوسه ها و کمین گاههای شیطان و راههای مقابله با آن و راههای از بین بردن امراض روحی لازمه قدن نهادن در این مسیر است.

از علل عقب ماندگی مسلمانان یکی از علل عقب ماندگی مسلمانان، انحطاط اخلاقی است (پاکیزه نبودن از امراض روحی) نفاق، تکبر، عجب، خودخواهی، تظاهر، عوام فریبی، ریاکاری، رشک و حسد در ما مسلمانان رسوخ کرده است. در کم تر کسی روح فداکاری و از خود گذشتگی یافت می شود و اگر دیگران از ما مسلمانان پیشی گرفته اند فقط برای آن است که آلودگی های آن ها به امراض روحی نسبت به ما کم تر است، فداکاری و از خود گذشتگی آن ها در برابر منافع عمومی بسیار است، خودخواهی آن ها بدین مقدار نیست که حاضر شوند برای آن که خود سود ببرند برادرانشان و کشورشان را نابود کنند، روح تملق و چاپلوسی در میان آن ها کم است، حس بدبینی به یک دیگر که از حسد و خودخواهی سرچشمه می گیرد در آن ها کم تر یافت می شود، اگر ببینند که دیگری در راه مصلحت کشور قدمی برمی دارد با او به مخالفت بر نمی خیزند و خار راهش نمی شوند و خراب کاری آغاز نمی کنند، بلکه از او پشتیبانی کرده و یاری اش می نمایند.

آیت الله مصباح یزدی- اخلاق در قرآن- معرفت شماره ۱۳

کلید واژه ها

صبر پایداری اخلاق قرآن تربیت تزکیه نفس انسان جامعه شناسی

معنای لغوی و اصطلاحی غرور

معنای واژه غرور

غرور از ماده غرر به معنای فریب دادن است. در کتاب التحقیق فی کلمات قرآن الکریم بعد از نقل کلمات ارباب لغت چنین آمده است: ریشه اصلی این واژه به معنی حصول غفلت به سبب تأثیر چیز دیگری در انسان است. غرور (به فتح غین که معنی وصفی دارد) را به معنی هر چیزی که انسان را می فریبد و در غفلت فرو می برد خواه مال و مقام باشد یا شهوت و شیطان تفسیر می کند. ابن سکیت گفته است: غرور (به فتح غین) چیزی است که ظاهر جالب و دوست داشتنی دارد ولی باطنش ناخوشایند و مجهول و تاریک است. در تفسیر نمونه در معنی این واژه چنین آمده است: غرور بر وزن (جسور) صیغه مبالغه به معنی موجود فوق العاده فریبنده است و شیطان را از این رو غرور می گویند که انسان را با وسوسه های خود فریب می دهد و غافل می سازد و در حقیقت بیان مصداق واضح آن است و گرنه هر انسان یا کتاب فریبنده، هر مقام وسوسه گر و هر موجودی که انسان را گمراه سازد در مفهوم وسیع غرور داخل است. غرور به معنی اموری که انسان را غافل می سازد و می فریبد (خواه مال و ثروت باشد یا جاه و مقام یا علم و دانش و غیر آن) تفسیر شده است.

ص: ۵۴۱

مرحوم فیض و بسیاری از بزرگان علم اخلاق، غرور را اینگونه تعریف می کنند: غرور عبارت است از دلخوش بودن به چیزی که موافق هوای نفس و تمایل طبع انسانی است و ناشی از اشتباه انسان یا فریب شیطان است. هر کس گمان کند آدم خوبی است (و نقطه ضعفی ندارد) خواه از نظر مادی یا معنوی باشد و این اعتقاد از پندار باطلی سرچشمه بگیرد، آدم شروری است و غالب مردم خود را آدم خوبی می دانند در حالی که در اشتباهند؛ بنابراین اکثر مردم مغرورند، هر چند شکل غرور آنها و درجه آن متفاوت است. مثلاً کسی که مال حرام را می گیرد و در مصرف خیر می رساند، مانند ساختن مسجد و مدرسه و پل و درمانگاه می پندارد که عمل نیکی کرده و به سعادت رسیده است، و یا واعظی که غرض او از موعظه طلب جاه و مقام است و می پندارد که در مسیر طاعت خداست و همچنین کسی که واجبات را رها می کند و به مستحبات می پردازد و فکر می کند از بندگان خوب خداست. حال آنکه این امور غرور و فریفتگی محض است، و شیطان آنها را فریب داده و آنچه را که شر است خیر نمایانده، و حال آنکه به فریب و نیرنگ شیطان در گناه است.

شکی نیست که مطمئن شدن به آنچه موافق هوا و هوس است و میل و خواهش نفس به آن از روی اشتباه، مرکب از دو چیز است: یکی اعتقاد نفس به اینکه خیر او در آن است و حال آنکه این پندار خلاف واقع است، و دوم علاقه مندی و درخواست باطنی نسبت به آنچه هوای نفس آن را اقتضا می کند. چنانکه ثروتمند وقتی از بذل مال خودداری می نماید و در مصارف لازم خرج نمی کند، و با این حال به عبادت می پردازد، معتقد است که مواظبت بر عبادت برای نجات او کافی است اگر چه بخیل باشد، و در حالی که مال دوست است خود را هدایت شده می پندارد. اما این اعتقاد به نوعی جهل مرکب برمی گردد چون شخص فکر می کند عالم است و عقیده او صحیح است، در صورتیکه در گمراهی به سر می رود. و آنچه را که فکر می کند صحیح است، موافق هوای نفس اوست. (لازم به توضیح است که اگر شخصی نسبت به مسئله ای جاهل باشد و واقعیت را در مورد آن نداند ولی در عین حال فکر کند که عالم است و واقعیت را می داند، می گویند چنین فردی دچار جهل مرکب است). پس چون غرور از جهل و خواهش و هوس نفس ترکیب یافته، ضد آن هوشیاری و علم و زهد است، و هر که هوشیار و زیرک و آگاه به خود و پروردگار خویش و دنیا و آخرت باشد، و چگونگی سلوک به سوی خدا و آنچه آدمی را به او نزدیک می سازد و از او دور می کند بداند، و به آفات راه و دشواریها و سختیهای آن آگاه باشد، از غرور اجتناب می کند و فریب شیطان را در هیچ یک از امور نمی خورد.

با توجه به تعریف ذکر شده و معنای لغوی واژه غرور، روشن می شود که معنای لفظ غرور در زبان عربی با معنای آن در زبان فارسی تفاوت دارد. زیرا غرور در زبان فارسی، معنایی نزدیک به خودبینی، خودپسندی و تکبر دارد که این معنا -لااقل در برخی از موارد- از لوازم و نتایج و یا از اقسام معنای غرور در زبان عربی است. به عنوان مثال انسان در اثر فریب شیطان و هوای نفس، گمان می کند که اعمال صالح زیادی دارد و در نتیجه این فریب خوردگی دچار عجب و خودبینی می شود. بنابراین هنگامی که از بحث غرور به عنوان یکی از صفات زشت اخلاقی بحث می کنیم، منظور ما خودپسندی و تکبر نیست، بلکه موضوع بحث، فریفتگی است که معنایی اعم از کبر و خودپسندی است.

منابع

اسماعیل بن حماد جوهری- صحاح اللغه

فخرالدین طریحی - مجمع البحرین - ج ۳ صفحه ۴۲۱-۴۲۲

ناصر مکارم شیرازی- اخلاق در قرآن- ج ۲ صفحه ۵۴-۵۵

قریشی- قاموس قرآن- ج ۵ صفحه ۹۳

ملا محسن فیض- المحججه البیضاء- ج ۷ صفحه ۲۹۱

ملا مهدی نراقی- علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)- ج ۴ صفحه ۱۰-۴۰

کلید واژه ها

غرور لغت شناسی اخلاق انسان تفسیر فریب هوای نفس شیطان

مراحل سیر و سلوک در مکتب یوگا

مکتب یوگا (Yoga) فلسفه ی مرتاضان هند را تشکیل می دهد و دارای روشی است که من صوری و ظاهری را از میان می برد. معنی تحت اللفظی یوگا «یوغ» است. ولی نه به آن معنی که روح را به زیر یوغ ذات باری تعالی در آورد و یا به آن پیوند دهد، یوغ سیر و سلوک زاهدانه و یوغ مهار نفس که سالک مشتاق بر گردن می نهد تا روح خود را از همه قیود مادی پاک کند، و به ادراک و قدرت مافوق طبیعت دست یابد. ریشه ی جهل و رنج ماده است؛ لذا آیین یوگا بر آن است که روح را از همه اعراض حسی و علایق جسمانی آزاد کند؛ یوگا می کوشد تا در یک هستی کفاره گناهان تناسخات گذشته روح را پردازد و از این راه در یک حیات به کعبه نجات و روشنی واصل گردد. به این روشنی یک باره نمی توان رسید، رهرو مشتاق باید قدم به قدم به کعبه نزدیک شود، و در این سیر و سلوک هیچ منزلی را نمی توان بی سپردن منزل پیشین در نوردید. تنها وقتی می توان به یوگا دست یافت که طالب کوشنده با شکیبایی تمام مدت ها در طریق تحقیق و انضباط نفس طی راه کند.

مراحل سیر و سلوک در یوگا سیر و سلوک یوگا هشت منزل دارد:

(۱) یا مرگ امیال (Yama)؛ در این منزل، روح قیود را می پذیرد، و ترک خودطلبی می گوید، و از همه علائق و خواهش های مادی می گسلد و برای همه چیز طلب خیر می کند.

(۲) صادقانه (Niyama)؛ برخی از قوانین خاص و مقدماتی برای یوگا: پاکیزگی، خرسندی، تطهیر، مطالعه، پرهیزکاری.

(۳) وضع (Asana)؛ در اینجا هدف سکون دادن به هر نوع حرکت و احساس است؛ بهترین آسانا برای این مقصود، قرار دادن پای راست روی ران چپ بر ران راست، و صلیب کردن دست ها و گرفتن انگشت بزرگ پا، خم کردن چانه بر قفسه سینه، و دوختن چشم بر نوک بینی است.

(۴) تنظیم تنفس (Pranayama)؛ با این تمرین ها آدمی همه چیز جز تنفس را فراموش می کند و بدین طریق ذهن خود را برای خلاء نقش پذیر و مقدم بر استغراق، پاکیزه می سازد؛ در عین حال از این راه شیوه ی زندگی کردن با حداقل هوا را می توان فرا گرفت. و بی آن که آسیبی رسد می توان چند روز در زمین مدفون شد.

(۵) تجرید (pratyahara)؛ اکنون ذهن همه حواس را نظارت می کند و خود را از همه مطلوب های حسی کنار می کشد.

(۶) تمرکز (Dharana)؛ همساز کردن یا پر کردن ذهن و حواس با یک اندیشه یا یک مطلوب و انقطاع از ماسوی. تثبیت طولانی یک مطلوب، روح را از همه احساسات و هر نوع اندیشه خالص و همه امیال خودخواهانه آزاد می سازد؛ آنگاه که بدین سان از اشیاء مجرد شد، آزادانه می تواند جوهر غیر مادی حقیقت را درک کند.

۷) تامل (Dihayana): این تقریبا حال هیپنوتیک است، و از Dharana حاصل می گردد؛ پاتانجالی می گوید: این حال ممکن است با تکرار مداوم هجای مقدس اوم om پدیدار شود. سرانجام ریاضت کش به قله یوگا می رسد.

۸) حال جذبه (Samadhi): در این منزل حتی آن آخرین اندیشه نیز از ذهن ناپدید می شود؛ و ذهن که تا به حال موجود متمایز بود خود آگاهی را از دست می دهد، و محور در کل می گردد؛ و آنگاه آن معرفت جاودانی و ایزدی که همه چیز را به صورت واحد درک می کند، برای او دست می دهد. این حال را با هیچ لفظی نمی توان برای نوآموزان شرح داد، و هیچ عقل و استدلالی نیز ظرفیت درک آنرا ندارد و نمی تواند آن را به ضابطه در آورد؛ «یوگا را باید از راه یوگا شناخت». به این طریق مرتاض Yogi برای از میان بردن همه چیز جز من اصلی در صدد است به هستی راه یابد. سکون و انقباض حواس و تمرکز افکار و الغاء کلیه ی امور را شعاع خویش می سازد، روش القاء به نفس به را شدت انجام می دهد. حدود شخصیت را در هم می شکند تا من حادث و متعین را از میان بردارد.

رنه گروسه می نویسد: «موهبت دو گونه بینی و حاضر در همه جایی، نیروی خروج از جهان مادی از امتیازات بسیار عادی مرتاضان است. تلقین به خود و ارتباط با ارواح و خواب مصنوعی و خشک و بی حرکت نگاهداشتن بدن که مرتاض نسبت به خود انجام می دهد نوعی نیروی مغناطیسی در اطراف او ایجاد می کند». اولدنبرگ می نویسد: چون برهنه یا مریدش بخواهد تکالیف متداول را تکمیل کند، اداره اموال جامعه را به فرزندش واگذار می سازد، چون شخص عابد و زاهد و منزوی به اعماق چنگل می رود که در آنجا به سکوت و اندیشه ی دین پردازد راهب فقیری شود. تا آتمن خود را بشناسد. برهمنان از توجه به آیندگان و اعقاب ثروت و ترقی دنیوی چشم پوشی می کنند و به صورت فقیری درمی آیند و به این ترتیب رهبانیت هندو را برقرار می سازند... با این همه جوکی در مطلب خدا یا در پی اتصال به خدا نیست؛ خدا در فلسفه ی یوگا آفریننده یا نگاهدارنده عالم، یا پاداش دهنده و کیفررسان آدمی نیست بلکه از جمله لوازمات متعددی است که روح می تواند آن را واسطه نیل به تمرکز و روشندلی به شمار آورد و بر آن بیندیشد.

به عبارت واضح تر، غایت این آیین انفصال ذهن از جسم، و از میان بدن همه علائق مادی از ضمیر است تا بدین وسیله ادراک و ظرفیت مافوق طبیعت برای روح فراهم گردد. اگر روح گردن از قید و بند جسم خلاص کند، خود برهن می شود، نه آن که به برهن اتصال یابد؛ زیرا برهن آن بنیان روحانی و مخفی، و آن روح عاری از خود و غیرمادی است، که چون آدمی ترک همه علائق جسمی گوید، باقی و پایدار می ماند. هر قدر روح بتواند خود را از محیط و زندان آزاد کند، به همان اندازه برهن می شود و هوش و قدرت برهنی به کار می برد، در اینجا آن بنیاد جادویی مذهب پدیدار می گردد و فی الجمله ماهیت خود مذهب را تهدید می کند. یعنی پرستش قوای مافوق انسان.

در دوران اوپانیشادها، یوگا تصوف خالص بود؛ تلاشی بود برای شناخت همسازی روح و خدا. در افسانه های هندو چنین آمده است: که در ایام قدیم، هفت مرد خردمند یا ریشیز از راه توبه و تامل، به معرفت کامل همه چیز رسیدند. آیین یوگا بعدها با نفوذ جادو به فساد گرایید، و بیشتر به قدرت پرده داران می پرداخت تا به آرامش می رفت. جوکی ایمان دارد که در آیین یوگا می توان هر عضو بدن را از راه تمرکز دقت و توجه بر آن بی حس کرد و زیر نفوذ قرار داد، و نیز می توان به دلخواه نامریی شد، یا بدن را از حرکت بازداشت، یا طی الارض کرد، یا هر چه خواست زیست یا به اسرار آینده و گذشته و ستارگان دوردست دست یافت. ریاضت نقطه مقابل نفس پرستی است، یا می توان گفت که بهترین نوع ریاضت تلاش برای مهار کردن نفس است؛ اما نفس این تلاش در آستانه لذت آزارطلبی قرار می گیرد، و ریاضت کش از درد خود تقریباً لذتی شهبانی می برد. برهمنان خردمندانه از این اعمال خودداری می کردند و به پیروان چنین اندرز می دادند که تنها به اجرای وظایف عادی حیات بکوشند و از این راه به تقوی دست یابند.

دفاع از خود در مقابل پرشها

از لوازم روز قیامت، صحنه بررسی اندیشه ها و اعمال بشر است. قیامت هنگامی است که هر فردی از بشر در مقام دفاع از تقصیر و گناهان خود برمی آید. در روز قیامت، وقتی انسان ها در برابر دادگاه عدل الهی قرار گرفتند و پرونده اعمال خود را پیش روی خود دیدند، برای دفاع از خود عذرها و بهانه هایی می آورند، حتی گاهی متوسل به دروغ می شوند و مثلاً مشرکان می گویند: ما مشرک نبودیم! «ثم لم تکن فتنتم إلا أن قالوا و الله ربنا ما كنا مشرکین انظر کیف کذبوا علی أنفسهم و ضل عنهم ما كانوا یفترون؛ آن گاه عذر آنها جز این نیست که گویند: سوگند به خدا، پروردگار ما، که ما مشرک نبودیم. بنگر که چگونه بر خود دروغ بستند و آنچه به دروغ می ساختند از آنها گم شد» (انعام/ ۲۳-۲۴). ولی این عذر و بهانه ها پذیرفته نیست و هر کسی مطابق اعمالی که در دنیا داشته کیفر یا پاداش داده می شود.

در قرآن آمده است که در آن روز به هر کسی در برابر اعمالی که انجام داده جزایی کامل و تمام داده می شود و هرگز کسی مورد ستم قرار نمی گیرد، یعنی تمام اعمال خوب و بد آنان مورد توجه است و چیزی فروگذار نخواهد شد: «یوم تأتی کل نفس تجادل عن نفسها؛ بیاد آورید روزی را که هر کس در فکر خویشتن است و به دفاع از خود برمی خیزد» (نحل / ۱۱۱)، تا خود را از عذاب و مجازات دردناکش رهایی بخشد. گاهی گنهکاران برای نجات از چنگال عذاب، اعمال خلاف خود را به کلی منکر می شوند و می گویند: «و الله ربنا ما كنا مشرکین؛ به خدایی که پروردگار ما است سوگند که ما مشرک نبودیم»، اما هنگامی که می بینند این دروغ و دغله کارگر نیست، سعی می کنند گناه خود را به گردن رهبران گمراهشان بیندازند، می گویند: «ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار؛ خدایا اینها بودند که ما را گمراه کردند، عذاب آنها را دو چندان کن (و سهم عذاب ما را به آنها بده)» (اعراف / ۳۸). ولی این دست و پاها بیهوده است: «و توفی کل نفس ما عملت و هم لا یظلمون؛ و در آنجا نتیجه اعمال هر کسی بی کم و کاست به او داده می شود و به هیچکس کمترین ستمی نمی شود» (نحل / ۱۱۱).

آمدن نفس در قیامت کنایه از حضور نفس در محضر ملک دیان است، هم چنان که فرموده: «فإنهم لمحضرون؛ ایشان حاضر شدگانند» (صافات/ ۱۲۷)، و ضمیر در جمله «عن نفسها» به خود نفس برمی گردد، و در برگشتن ضمیر در اضافه به نفس، به خود نفس هیچ اشکالی ندارد، چون گاهی مقصود از نفس، شخص انسانی است، مانند: «من قتل نفسا بغير نفس؛ کسی که شخصی را بکشد بدون اینکه او کسی را کشته باشد» (مائده/ ۲۲). و گاهی مقصود از نفس، صرف تاکید است که با مؤکد در معنا متحد است، چه اینکه آن مؤکد انسان باشد، یا غیر انسان، هم چنان که گفته می شود: انسان نفسه یعنی انسان خودش، و فرس نفسه، یعنی اسب خودش، و همچنین سنگ خودش، و سیاهی خودش، و یا گفته می شود: نفس انسان و نفس فرس و نفس حجر، و نفس سواد، یعنی خود انسان و خود اسب و خود سنگ و خود سیاهی و در جمله «عن نفسها» مقصود از مضاف یعنی نفس که به ضمیر اضافه شده معنای دومی است، یعنی خودش، و مقصود از مضاف الیه یعنی ضمیر که به نفس برمی گردد معنای اولی است یعنی شخص. و اگر نفس را به ضمیر اضافه کرد برای این بود که اگر ضمیر را به نفس اضافه می کرد عبارت به خاطر تکرار به اضافه رکیک می شد، و همین مقدار که ما درباره این عبارت بحث کردیم کافی است و حاجتی به آن اباحات طولانی که مفسرین در باره آن کرده اند نیست.

دفاعی بی ثمر که آثار اعمال در دنیا را تغییر نمی دهد

ظرف یوم در جمله «یوم تأتی کل نفس تجادل عن نفسها» متعلق است به جمله «لغفور رحیم؛ قطعاً آمرزنده مهربان است» (نحل / ۱۱۰) که در آیه قبلی بود، و مجادله نفس از خودش به معنای دفاع از خویشتن است، چون در آن روز غیر از خودش هر خاطره دیگری را فراموش می کند، درست بر خلاف دنیا که به هر چیزی توجه دارد جز به خودش، و خودش را فراموش می کند، و این نیست جز بخاطر اینکه در قیامت حقیقت امر برای انسان مکشوف می شود، و آن این است که آدمی بهیچ وجه نباید به غیر خودش مشغول شود و در حقیقت باید همیشه به فکر خود باشد. پس آن روز شخص می آید و در موقف حساب قرار می گیرد، آن وقت از خود دفاع می کند و با اصرار هم دفاع می کند، و تا آنجا که مقدور او است عذر می تراشد. کلمه توفی در جمله «و توفی کل نفس ما عملت و هم لا یظلمون» از توفیه است، که به معنای دادن حق بطور تمام است، بدون خردلی کم و کاست، و در این جمله توفیه را متعلق بر خود عمل کرده و فرموده: «ما عملت» یعنی خود عملش را بدون کم و کاست به او می دهند، پس می فهماند که پاداش و کیفر آن روز خود عمل است بدون اینکه در آن تصرفی کرده و تغییر داده باشند یا عوض کرده باشند، و در این کمال عدالت است، چون چیزی بر آنچه مستحق است اضافه نکرده و چیزی از آن کم نمی کنند، و بهمین جهت دنبالش اضافه فرموده: «و هم لا یظلمون؛ و ایشان ظلم نمی شود». بنابراین، در آیه شریفه به دو نکته اشاره رفته است:

نکته اول اینکه: هیچ کس در قیامت از شخصی دیگر دفاع نمی کند، بلکه تنها و تنها به دفاع از خود اشتغال دارد، دیگر مجالی برایش نمی ماند که به غیر خود پردازد و غم دیگری را بخورد، و این نکته در آیه «یوم لا- یعنی مولی عن مولی شیئا؛ روزی که هیچ دوستی به درد دوستی نمی خورد» (دخان / ۴۱)، و نیز آیه «یوم لا ینفع مال و لا بنون؛ روزی که مال و فرزندان سودی نمی بخشند» (شعراء / ۱۹)، «یوم لا ینفع فیه و لا خله و لا شفاعة؛ روزی که نه خرید و فروش در آن هست، نه دوستی و نه پارتی بازی» (بقره / ۲۵۴)، خاطر نشان شده است.

نکته دوم اینکه: دفاعی که هر کس از خودش می کند سودی ندارد، و آنچه را که سزاوار او است از او دور نمی کند، برای اینکه سزایی که به او می دهند خود عمل اوست، و دیگر معنا ندارد که نسبت عمل کسی را از او سلب کنند، و اینگونه سزا دادن هیچ شائبه ظلم ندارد.

منابع

ناصر مکارم شیرازی- تفسیر نمونه- ج ۱۱ صفحه ۴۲۲

سید محمدباقر موسوی همدانی- ترجمه تفسیر المیزان- ج ۱۲ صفحه ۵۱۳

سید محمدحسین حسینی همدانی- انوار درخشان- ج ۹ صفحه ۵۵۲

سید محمد ضیاء آبادی- کوثر- ج ۶ صفحه ۲۲۳

کلید واژه ها

قرآن قیامت انسان اعمال نفس دفاع دنیا

انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی

ایجاد بدن و اعضاء و جوارح اولین بار برای انسانها شاهد حتمی است که ساحت پروردگار میتواند مثل و مانند آنها را بار دیگر بیافریند و برای برانگیختن صحنه قیامت آماده فرماید. نتیجه آنکه بدن در آخرت بلحاظ اینکه خاک اعضاء بدن انسان که بار دیگر بهیئت همان اعضاء آفریده شده مثل و مانند بدن دنیوی است. همچنانکه آهن که ذوب و گداخته شود بار دیگر بهمان قالب ریخته شود مثل و مانند آن خواهد بود ولی نظر به این که وجود انسان مرکب از روح و اعضاء بدن است و قوام و شخصیت انسان بروح است و تحت نظارت ملک الموت محفوظ بوده و در آستانه قیامت که خاک اعضاء و جوارح بصورت سابق آنها بار دیگر آفریده شده روح به آن تعلق و احاطه خواهد یافت آنگاه عین انسان است که در دنیا میزیسته است نه مثل و مانند آن انسان است. همچنانکه در دنیا با تحولات پی در پی که بر اعضاء عارض میشود شخصیت انسان در همه ادوار زندگی کودکی و جوانی و پیری باقی و محفوظ است و از نظر اینکه بت پرستان شخصیت انسان را همان اعضاء و جوارح پنداشته درباره خلقت دوباره آن استبعاد نموده اند. در قرآن می فرماید که: «أولم یروا أن الله الذی خلق السماوات و الأرض قادر علی أن یخلق مثلهم و جعل لهم أجلا لا ریب فیه فابی الظالمون إلا کفورا؛ آیا آنها ندیدند خدایی که آسمانها و زمین را

آفریده قادر است مثل آنها را بیافریند؟ خداوند برای آنها سرآمدی قطعی قرار داده است که در آنها هیچ شکی نیست، و [لی] ستمگران جز انکار [چیزی را] نپذیرفتند» (اسراء / ۹۹).

ص: ۵۵۰

«کفور» به معنای جحود و هر دو به معنای انکار از در لجبازی است، و این آیه احتجاجی است از خدای سبحان بر مساله قیامت و زنده شدن بعد از مرگ، علیه کسانی که آن را بعید می شمردند، چون زنده شدن بدن بعد از متلاشی گشتن را محال پنداشته می گفتند: «أئذا كنا عظاما و رفاتا أإنا لمبعوثون خلقا جدیدا؛ آیا بعد از آنکه به صورت اسکلتی در آمدیم، و آن اسکلت هم متلاشی و پوسیده شد دوباره با خلقت جدیدی مبعوث می شویم؟» (اسراء / ۹۸)، خدای تعالی در پاسخشان می فرماید خلقت بدن در نخستین بار دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است، و وقتی ممکن شد دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست، و خلاصه همین که خود شما در این دنیا هستید و بدنی زنده دارید دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست، و وقتی محال نشد دیگر چه فرقی میان این بار و بار دیگر است. در اینجا ممکن است به ذهن برسد که خداوند خلقت بعدی را مثل خلقت قبلی دانسته نه عین آن پس یک فرد بشر در قیامت مثل آن فردی است که در دنیا بوده، نه خود او، در جواب می گوئیم تشبیه و مانند بودن تنها در بدن است که مورد انکار منکرین بود، نه جان آدمی که حافظ وحدت و شخصیت انسان هم در این دنیا و هم در آخرت است، و بدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن، آری ملاک یکی بودن حسین فرزند تقی در دنیا و آخرت همان نفس انسانی او است که آن هم نزد خدای سبحان محفوظ است و با مردن معدوم و باطل نمی گردد، و وقتی آن نفس به بدن جدید در آخرت تعلق گرفت باز این بدن همان بدن حسین در دنیا خواهد شد هم چنان که در خود دنیا هم چند بار بدنش با همه اجزایش عوض شد و او هم چنان حسین پسر تقی بود.

خواهی پرسید که چه دلیل قرآنی بر این معنا دارید؟ در جواب می‌گوییم آیه شریفه: «و قالوا أ إذا ضللتنا فی الأرض أ لنا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون* قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم؛ و گفتند آیا وقتی در [دل] زمین گم شدیم آیا [باز] ما در خلقت جدیدی خواهیم بود [نه] بلکه آنها به لقای پروردگارشان [و حضور او] کافرند* بگو فرشته مرگی که بر شما گمارده شده جانتان را می‌ستاند» (سجده / ۱۰-۱۱)، که در پاسخ کسانی که گفتند آیا بعد از نابود شدن بدن و متفرق گشتن تار و پود آن دوباره به خلقت جدیدی خلق می‌شویم؟ فرموده که: شما بعد از مرگ نه متفرق می‌شوید و نه نابود می‌گردید، بلکه آن ملک الموتی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می‌گیرد و حفظ می‌کند، و اما آنکه در قبر می‌پوسد و تار و پودش متلاشی می‌گردد آن بدن خاکی شما است که تجدید بنای آن برای خدا آسان است، همانطور که بار اول بنا نمود. این آیه دلیل بر این بود که حقیقت آدمی همان نفس او است که آن هم نزد خدا محفوظ است، و اما دلیل بر اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان در دنیا است نه شخص دیگری مانند آن، همه آیات قیامت است که آن را بازگشت انسان به سوی خدا می‌داند، و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب و مجازات و پاداشش را حساب و مجازات و پاداش همان انسان می‌داند. پس، از آنچه گفته شد معلوم گردید که جمله «یخلق مثلهم» نمی‌خواهد بفرماید انسان مخلوق در آخرت شخصی نظیر انسان دنیا است، بلکه مقصود همان معنایی است که گفته شد و اگر مانند بودن این بدن و آن بدن را به میان آورد، و نتیجه اش آن شد که پای مماثله به میان آید بدین جهت بود که خواست جواب درست مقابل متن اشکال باشد، چون اشکال ایشان که گفتند: آیا وقتی اسکلت و سپس خاک شدیم دوباره به خلقت جدیدی مبعوث می‌شویم؟ همه مربوط به شئون بدن مرده بود نه مربوط به حقیقت انسان، و وقتی از حقیقت انسان یعنی نفس آدمی قطع نظر شود مماثله صحیح است، یعنی بدن آخرتی نظیر و مثل بدن دنیایی است هر چند که با در نظر گرفتن نفس، عین همند.

بعضی از مفسرین گفته اند که: مراد از کلمه «مثلهم» خود آنان است، نه مانند ایشان، هم چنان که ما نیز به یکدیگر می‌گوییم: مثل تو کسی چنین کاری نمی‌کند، یعنی تو هم چنین کاری نمی‌کنی. و لیکن این توجیه بی‌اشکال نیست و جای مناقشه در آن هست. و ظاهر این است که در عبارت مذکور مراد از مثل، همان مثل است نه عین و عنایت در این تعبیر به این است که بفهماند کسی که مثل تو است یعنی صفات تو را دارد و روح تو را و خصائص تو را دارد اینکار را نمی‌کند پس تو هم که مثل او هستی نباید چنین کار را بکنی پس در این تعبیر کنایی فعل نفی شده اما با نفی سببش که همان صفت باشد و این جور کنایه آوردن مؤکدتر است از اینکه صریحا بگوید تو این کار را مکن. و جمله «و جعل لهم أجلا لا ريب فيه» ظهور در این دارد که مراد از اجل، همان مرگ است، زیرا کلمه مزبور دو قسم استعمال دارد یکی مدت زندگی از حین ولادت تا مرگ و یکی هم سرآمد زندگی که مقارن با مرگ است، به هر معنا که باشد مرگ را شامل است و اگر در این جمله مرگ را یادآوری می‌نماید به منظور عبرت گرفتن کفار است تا شاید از جرأت و جسارت بر خدا و تکذیب آیات او دست بردارند و بدانند که خدای تعالی می‌تواند ایشان را دوباره زنده نموده انتقام کردار زشتشان را بگیرد. بنابراین، جمله: «و جعل لهم أجلا لا ريب فيه» ناظر به جمله «ذلک جزاؤهم بأنهم کفروا بآیاتنا» می‌باشد که در صدر آیه قرار داشت و آیه آن معنایی را می‌دهد که آیه: «و الذین کذبوا بآیاتنا سنستدرجهم من حیث لا یعلمون»... * أولم یظنوا فی ملکوت السماوات و الأرض و ما خلق الله من شیء و أن عسی أن یكون قد اقترب أجلهم فبأی حدیث بعده یؤمنون؟ و کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، اندک اندک، از جایی که خود نفهمند به دامشان می‌کشیم»... * آیا در ملکوت آسمان‌ها و زمین و آنچه خدا آفریده ننگریستند و این که شاید اجلشان نزدیک شده باشد؟ پس به کدامین سخن، بعد از قرآن ایمان می‌آورند؟» (اعراف / ۱۸۲-۱۸۵)، در مقام افاده آن است. بعضی از مفسرین احتمال داده اند که: مراد از اجل، روز قیامت باشد، ولیکن این معنا با سیاق آیه سازگار نیست برای اینکه قبل از این جمله داستان انکار معاد را از ایشان نقل می‌کرد، و علیه آن احتجاج می‌کرد که خدا قادر است دوباره زنده شان کند، و در چنین زمینه ای مناسب نیست قیامت را مسلم و «لا ريب فيه» بگیرد. و نظیر این کلام گفتار بعضی دیگر است که جمله «و جعل لهم أجلا لا ريب فيه» را یک احتجاج دیگری برای اثبات معاد دانسته اند. و به هر حال چه مراد از اجل روز مرگ باشد و چه روز قیامت خیلی مهم نیست چون نتیجه ای ندارد فقط خواستیم بگوئیم این احتجاج خالی از تکلف نیست.

سید محمدحسین طباطبائی - ترجمه المیزان - ج ۱۳ صفحه ۲۹۰

محمد حسینی همدانی - انوار درخشان - ج ۱۰ صفحه ۱۵۸

ناصر مکارم شیرازی - تفسیر نمونه - ج ۱۲ صفحه ۳۰۰

کلید واژه ها

دنیا قیامت انسان قرآن تفسیر بدن انسان نفس مفسران

درجات مختلف علم حضوری

روشن است که درک و دریافت آن گروه از انسان ها که توانایی نفوذ به منطقه «من» یا «ذات» دارند با توجه به مراتب قدرت مغزی و روانی بسیار مختلف می باشد. ما در اینجا به ذکر نمونه ای از آنها به طور مختصر می پردازیم:

۱- "من دریافت شده" یک حقیقت کلی که در عین حال جنبه شخصی برای هر فرد انسانی دارد. کلی از آن جهت که قابل تطبیق بر همه جنبه دوران ها و احوال و موقعیت های گوناگون انسان است. اما جنبه شخصی "من دریافت شده" اینست که قابل تکرار و تعدد نیست، تنها مخصوص یک شخص است. دارای تعین هویتی قابل تشخیص نیست، اگر چه ممکن است آن دریافت شده از مقوله هویت حقایق درونی مانند تصورات، اندیشه، تعقل، اراده و تصمیم و تخیل و لذت و الم بوده باشد.

"من" در این نوع درک و دریافت بیشتر به یک حقیقت مبهم شبیه است تا یک حقیقت معین. باید توجه داشته باشیم که نفس (من یا ذات) آدمی همان طور که تجارب نشان داده و منابع اسلامی نیز آن را تایید می کند در متن حیات طبیعی، همان طور که می تواند از مختصات فوق العاده عالی مانند اندیشه ها، اکتشافات، فداکاری ها در راه پیشبرد حیات مادی و معنوی بشریت برخوردار باشد، همچنان می تواند تا پست ترین و پلیدترین لجنزار ذلت سقوط نموده و نفس او در میان مختصات ضد آن حقایق عالی که در بالا گفتیم، غوطه ور گردد.

ص: ۵۵۴

۲- "من دریافت شده" به عنوان حقیقتی بسیار با اهمیت مورد توجه قرار می گیرد "من" حقیقتی است که از "خود سازماندهی" برخوردار است، دارای علم و معرفت و احساسات بسیار والا- که تعقل عالی، اکتشافات، عمل به تعهد ها، فداکاری ها در مسیر وصل به آرمان های ارزشی، عدالت و تقوی در حد بسیار بالا و همچنین تلاش و تکاپوهای تکاملی دارد. و خود حقیقت "من" چیست؟ تفاوت ما بین این دو "من دریافت شده" در اینست که در قسم اول هویت مختصات دریافت شده درونی، یک عده پدیده ها و فعالیت های ابتدایی درونی بوده در صورتی که در قسم دوم مختصات دریافت شده، حقایق والا-تر و واقعیات ارزشی با اهمیت تر می باشد و "من" (نفس یا ذات)، انسانی هر چه باشد، مختصات قسم دوم برای معرفی ماهیت "من" مناسب تر است، زیرا اتصاف "من" با آن مختصات با عظمت که در طول تاریخ بشری دیده می شود، بهترین گواه عظمت فوق العاده این حقیقت "من" است.

۳- "من دریافت شده" یک حقیقتی است مجرد فوق ماده و مادیات که جلوه گاهی از صفات خداوندی است. وصول "من" به این درجه از عظمت و امتیاز بی نظیر در میان مخلوقات، تنها به وسیله به کار انداختن عقل سلیم در دو قسمت نظری و عملی آن و تلقی جهان هستی به عنوان معبد بزرگ و رصدگاه نظاره و جذب به بی نهایت مطلق که خداست، امکان پذیر است و در نتیجه احساس حضور در پیشگاه الهی می کند که هر لحظه خود را در مجرای فیض خداوندی و نقطه تابش شعاع نور او می بیند و اگر "من" نخواهد و نتواند به هیچ وجه در مسیر این حرکت قرار بگیرد، نمی تواند هویت اصلی خود را در این زندگانی (پیشگاه خداوندی) دریابد. این "من" که با حضور در پیشگاه الهی در مجرای فیض مستمر خداوندی و در نقطه تابش خورشید الهی قرار گرفته است، قابل دریافت با علم حضوری (خود آگاهی) می باشد. نهایت امر، این علم شهودی مشروط به صفا و پاکی درون از خود خواهی و خود کامگی، در هر شکلی که بروز نماید، این اعتراض که دریافت چنین "من" عالی" که از ماده و مادیات آزاد شده و به مقام تجرد نایل گشته است، برای اکثریت قریب به اتفاق انسان ها، امکان ناپذیر است، صحیح نیست، زیرا، همان طور که در بالا- اشاره کردیم، علت اساسی این ناتوانی و محرومیت از دیدار "خویشتن" مربوط به خود خواهی ها و خود کامگی ها است. نه اینکه خود انسان ذاتا از چنین دیداری ناتوان است. همین مردم خود خواه، عدالت، آزادگی، زیبایی به طور مطلق، احساس تکلیف بر این را هم درک نمی کنند، ولی این عدم درک مربوط به جهالت و آلودگی درونی آنهاست، نه اینکه حقایق فوق قابل درک و دریافت نمی باشند. بالاتر از این حقایق، مقام اعلای خداوندی است که برای دل های پاک و آزاد از خودخواهی ها و خود کامگی ها قابل دریافت و شهود است، یعنی خداوند سبحان دل های پاک بندگان خود را تجلی گاه انوار خود قرار داده است. امیرالمومنین (ع) در پاسخ ذعلب یمانی که از آن حضرت پرسیده بود: «هل رایت ربک؟»؛ «آیا پروردگارت را دیده ای؟» چنین فرمود: «لم اعبدربا لم اراه»؛ «نپرستیده ام خدایی را که ندیده ام» همان گونه که شهود خداوندی برای سالکان راه حق و حقیقت، به مقدار ظرفیت و توانایی آنان امکان پذیر است، درک و دریافت "من مجرد عالی" نیز برای رهروان مخلص راه حق و حقیقت، به مقدار ظرفیت و توانایی آنان، ممکن می باشد.

کلید واژه ها

نفس شخصیت انسانی خود آگاهی خود پسندی شناخت

پدیده می خواهم و نظر داستایوسکی در این باره

از آن جهت که این پدیده «می خواهم» آن زمینه اساسی انسان هاست که بذر وجدان و بارور شدن آن در برابر این زمینه انجام می گیرد. مجبوریم در این باره به توضیح بپردازیم. داستایوسکی در یادداشت های زیرزمینی می گوید: «اما بشریت من حیث المجموع به کجا باید برود؟ هر بار که به مقصد می رسد، براو مشتبه می شود و در وجود خویش یک نوع سرگردانی حس می کند. تلاش به مقصد را دوست دارد ولی خود «نفس رسیدن» را نمی خواهد کاملاً نفی کنم، خیلی مضحک است اگر چنین باشد. خلاصه بگویم، بشر طبیعتاً و از نظر خصیصه هایش مضحک و خنده دار است و از تمام جهات که در نظرش بگیریم و توجهش کنیم سرگردان است».

به عقیده ما مقصود داستایوسکی از سرگردانی، معنای متعارف آن نمی باشد و یا اگر هم مقصودش همان است که انسان حقیقتاً سرگردان است و به هیچ چیز ایمان ندارد، می بایست بیشتر دقت نماید و من عقیده دارم که او هم به این نکته متوجه بوده است، بلکه مقصود اینست که انسان به آنچه که دارد و رسیده است فقط به عنوان هدف های نسبی نظر کرده و همیشه طالب هدف مطلق بوده است و چون در جهان زندگی بدون ایده آل غیر از همین هدف های جزئی محدود، چیز دیگری پیدا نمی شود لذا همیشه «می خواهم» او بدون اشباع می ماند. با یک شکل دیگر هم می توان گفت: «می خواهم» یک پدیده مایعی است که هیچ حقیقتی از حقایق زندگی نمی تواند آن را جامد نماید. برای تکمیل مسئله «می خواهم» عبارت دیگری را از داستایوسکی در ذیل ملاحظه نمایید تا ما نتیجه مطلوب خود را بیان کنیم:

«آقایان من، می بینیم که هنوز کاملا مطمئنید و قطع دارید که بالا-خره بشر روزی عاداتی که گفتیم فرا خواهد گرفت. می گوئید: وقتی که آخرین باقیمانده های عادات احمقانه گذشته از یادش رفت، آن وقت عاقلانه رفتار خواهد کرد. آن وقت عقل سالم با کمک علم و دانش طبیعت بشری را کاملا تربیت می کند و او را به مرد خردمندی تبدیل می نماید و در آن صورت به تنهایی راه عقلانی موجود رهبری اش می کند و در آن روز دیگر به اختیار و آزادانه به راه خطا و غلط نخواهد رفت و به این فساد عالم گیر خاتمه خواهد بخشید. چنین بگوئیم که خواسته ها و تمایلات طبیعتش را دیگر، بی اراده بی اختیار فراموش نخواهد کرد و از آنها پرهیز نخواهد نمود. بله، حتی شما به این عقیده خودتان چیز دیگری می افزاید و می گوئید: در آن تاریخ، نفس علم آموزگار بشر می شود (با این که به نظر من این علم هم که می گوئید فقط چیز لوکس و ترفنی است) باز می گوئید که آن بشر دیگر خود خواهی و خواهش بیجا نخواهد داشت.. ما با فرو کردن سنجاق ها در سینه دیگران خوشحال و شاد هم می شویم و کیف می کنیم. و با همه این احوال، بشر احمق است و بی نهایت احمق است و یا اگر هم احمق نباشد خیلی حق شناس و بی سپاس است به طوری که اگر بخواهیم از او حق ناشناس تری را بجوئیم، بایستی با چراغ بگردیم و نیابیم.

مثلا در آن روزهای طلایی که شما می گوئید اگر یک نفر جنتمن پیدا شده و بی مقدمه در میان این همه سعادت و زندگی بسیار عاقلانه عمومی جلوی ما سبز شد و دست هایش را به کمرش زد و قیافه مسخره کننده ای به خودش گرفت و به ما گفت: حاضرین محترم، خوب حالا- که چه؟ آیا هنوز وقت آن نرسیده است که این عقل و منطق را با نوک پا دور بریزیم و همه این لگاریتم نویسی ها و حساب های منفور و منحوس را جهنم بفرستیم، تا بتوانیم مانند سابق باز به تمایلات مجنونانه خود پردازیم و همان طور زندگی کنیم که می کردیم؟ اگر چنین آقای پیداشد، من به هیچ وجه تعجب نمی کنم زیرا بشر بی سپاس است و قدر دنیای طلایی که شما برای او تهیه دیده اید نمی داند. تازه، کار آقای جنتمن این قدر زشت نیست، کمی نیش دار و زننده و ناخوشایند است.

زشت تر از آن اینست که آن آقای جنتلمن «شاید» - نخیر، چه می گویم؟- حتما و قطعاً موافقینی پیدا خواهد کرد. خوب، بشر را چنین آفریده اند. از دلایل و انگیزه های بسیار پوچ و بی معنی که اصلاً به گفتنش نمی ارزد، برای خودش بهانه می جوید و به آنها عمل می کند. چون بشر هر چه می خواهند باشد، همیشه و در همه حال دوست دارد چنان کند که می خواهد و به هیچ وجه خود را ملزم نمی داند، آن چنان کند که عقل سالم و مصلحت او ایجاب می کند و به او امر می دهد. و این که گاهی می شود که حتماً بایستی این چنین بخواهیم و بکنیم، این مطلب جزء من و یکی از اندیشه های من است. اراده شخصی و آزاد بشر، تمایلات انفرادی و به نظر من حتی احمقانه ترین آنها خیالات و فانتزهایی که خودش ساخته و پرداخته و گاهی تا سرحد جنون ممکن است پیش رفته باشد، همین ها درست همین چیزهاست که در هیچ قاموس و سیاهه و صورتی نوشته نشده است، و من آنها را مصلحت آمیزترین مصلحت ها نام گذاشته ام، محال است که بتوان آنها را طبقه بندی کرد. وجود همین عوامل است که تئوری ها و روش ها و سیستم های عاقلانه اشتباه درمی آید و بکلی از بین می رود.»

بدیهی است که ما با همه گفته های این نویسنده بزرگ چنان که خواهیم دید موافق نیستیم. در این جا مجبوریم توضیحی به این جمله که می گوید: «وبه هیچ وجه خود را ملزم نمی داند، آن چنان کند که عقل سالم و مصلحت او ایجاب می کند» بدهیم.

مقصود داستایوسکی از این جمله توهین به عقل سالم واقعی نیست، زیرا بسیار بعید است کسی که رهبری عقل سالم را احساس می کند، با این حال از راهی که عقل پیش پای او می گذارد منحرف شود، می گذارد منحرف شود، بلکه مقصود داستایوسکی اینست که نیروی این «می خواهم» آن چنان قوی است که می تواند رهبری عقل سالم را نادیده بگیرد. پس چاره منحصر دردهای انسانی در اینست که کاری کند که «می خواهم» خود را با احکام عقل سالم هماهنگ بسازد. آنان که می خواهند نیروی شگفت انگیز «می خواهم» را نادیده گرفته، فقط با راهنمایی های عقل خالص زندگی کنند، بدون شک و به قول تولستوی معنای زندگی را نفهمیده اند، چنان که بالعکس، کسی که می خواهد عقل را رها نموده و فقط به مقتضای تحریکات «می خواهم» حرکت کند، بطور مسلم از حقیقت زندگانی همه جانبه اطلاعی ندارد. می گویند بشر در آن موقع خواهش و تمایلات بیجا ندارد و هیچ وقت هم نداشته است، می گویند که بشر از نظر علمی چیزی نیست جز یک پنجه و دسته پیانو یا یک ارگ دوار دستی و می گویند که غیر از ما در عالم وجود قوانین طبیعی نیز هستند، مثلا بشر آنچه را که می خواهد بکند نه به دلیل تمایلات شخصی و ارادی اش می کند بلکه کاملا خود به خود صورت می پذیرد طبق قوانین طبیعی. در نتیجه و به حساب شما، فقط کافی است که ما آن قوانین را کشف کنیم، وقتی کشف کردیم دیگر بشر نسبت به اعمالی که می کند مطلقا مسئول نیست و خواهد توانست یک زندگانی بی نهایت ساده و آسانی را شروع کند. سپس کلیه اعمال و رفتار مردم را طبق این قوانین به صورت ریاضی در می آوریم و مانند جدول لگاریتم مثلا آنها را تا ۱۰۸۰۰۰ حساب می کنیم و این صورت ها و حساب ها را در تقویم یا کتابچه ای یادداشت می کنیم و یا کمی بهتر و مفصل تر آن را در چند جلد کتاب خوب نقل می کنیم و منتشر می کنیم، این مجلات چیزی می شود مثلا شبیه به دایره المعارف امروزی که در آن همه اعمال و افعال صحیح مردم را دقیقا حساب کرده و جمع و تفریق نموده و نوشته ایم. در آن روزگار دیگر در هیچ نقطه ای از عالم رفتار و اعمال غیرمنتظره و ماجرای مختلفه و نایاب اتفاق نخواهد افتاد.

آنگاه آقایان من، اینها همه اش عقیده شماست، و روابط جدید اقتصادی پیدا می شود قوانین و رابطی که آنها نیز دقیقا حساب شده و مانند روابط اجتماعی به صورت ریاضی سنجیده شده است، با یک چشم زدن همه سوالات و اشکالات مردم حل می شود و از بین می رود، فقط برای اینکه ما قبلا کلیه جواب های لازم عملی را در قوانین و روابط پیش بینی کرده ایم و حاضر داریم.

جملات ذیل را هم توجه فرمایید تا ما به استنتاج خود برسیم:

« آفرین، احسنت، واقعا عقیده من همین است. آقایان البته مرا خواهید بخشید که مدتی است از فلسفه کنار کشیده ام، زیرا در اثر همین کار، چهل سال تاریکی داشتم. پس حالا لطفا می توانید به من اجازه بدهید که تصور و خیال کنم. توجه کنید آقایان من، عقل و خرد چیز خوبی است ولی عقل و خرد همیشه عقل و خرد است و عقل و خرد خواهد بود و تنها غذای فکر و روان آدمی است.»

در صورتی که امیال و خواهش ها برعکس این عقل و خرد، نمایشی از مجموع زندگانی بشری است. می خواهم بگویم کلیه زندگانی بشری و هر چه در زیر و بم این زندگانی وجود دارد، و اگر این زندگانی در تظاهرات آشکارش به صورت مبتدل و ژنده و پوسیده و پلیدی نیز جلوه کند باز هم زندگی است و به عقل و درایت ربط ندارد، زندگی است و نه یک فرمول ریاضی و جذر و کعب و معادله.»

در اینجاست که بعضی از متفکرین که در دوران های جدید پیداشده و این «می خواهم» را آنچنان که هست می پذیرند، درحقیقت می خواهند موجودی به نام انسان را که دارای شخصیت است از صفحه تاریخ برانند و به جای او حیوانی بسازند قابل انعطاف به سوی هر چه که شهوات او اقتضا می کند و به سوی هر عاملی قوی تر که از ناحیه اجتماع و یا سایر عوامل محیطی به او متوجه است. خوشبختانه برای این کار که انسان شناسان! در نظر گرفته اند هیچ گونه استدلال منطقی نشان نمی دهد. بلی، یک عده معلومات گسیخته که گاه گاهی هم مطالب نبوغ آمیز خوشایند بین آنها پیدا می شود بیان نموده و ما را سرگرم می کنند.

ص: ۵۶۰

خلاصه تاکنون هرچه که در این باره فکر شده و پس از این هم دقت و تأمل و آزمایش انجام بگیرد، نمی تواند اثبات نماید که انسان آنچنان در این زندگانی مستهلک می شود که مطابق مقتضای طبیعت اوست.

منابع

محمدتقی جعفری- وجدان- صفحه ۹۰-۹۷

کلید واژه ها

عقل ایمان علم حیات انسان وجدان

عدم وصول به هدف بدون وجدان

ما می توانیم چنین فرض کنیم که اصلاً کلمه وجدان یا مورال یا هر کلمه ای در هر لغتی که این حقیقت را نشان می دهد وجود ندارد. و چنین تصویری در صورتی که سروکار ما با یک حقیقت قابل لمس و آزمایش است، بسیار واضح و معقول خواهد بود. ما به اصول محسوس ذیل و نتایج قطعی آن ها به طور محسوس و منطقی سروکار داریم، هر لفظی که در این باره دلخواه شماست استعمال نمایم.

۱- ما از دو حقیقت «درک و خواست بی نهایت» برخورداریم.

۲- این «درک و می خواهم» بی نهایت را با مقررات اجتماعی و سیاسی خالص نمی توان محدود و اشباع نمود.

۳- انسان به جهت نرسیدن به «درک و می خواهم» نامحدود رنج می برد و شکنجه می بیند.

دلیل اصل سوم را یک بررسی در تاریخ گذشته و معاصر به خوبی اثبات می کند، زیرا ما به طور روشن می بینیم که انسان ها در راه رسیدن به این حقیقت چه تلاش ها که انجام نداده اند، بلکه هزاران متفکر و اشخاص بدبین به زندگی و تاریخ همان هایی هستند که نتوانسته اند «درک و خواست» بی نهایت خود را اشباع نمایند. این سه اصل ما را به طور منطقی جزمی وادار می کند که برای خاتمه دادن به شکنجه فوق و حل معمای شگفت انگیز چاره ای بیندیشیم. و این را هم می دانیم که موضوعات مربوط به خوردو خواب و خشم و شهوت و سایر التزامات حقوقی و اجتماعی نمی توانند کار اساسی در این باره صورت بدهند. لذا آن چه که به نظر می رسد این است که به هر شکلی که ممکن است ما برای انسان ها در دوران زندگی ایده الی اثبات نماییم.

ص: ۵۶۱

حال، اگر ما توانستیم برای انسان ها یک هدف اعلا نشان بدهیم چه خواهد شد؟ جای تردید نیست که هیچ مفهومی مانند مفهوم هدف اعلا نمی تواند قابلیت پیاده کردن درک و خواست بی نهایت انسان را داشته باشد، زیرا کاملاً روشن است که پدیده های معمولی زندگی به هر شکل ممکن هم فرض شود محدود و زود گذر بوده و نمی تواند چشمه سار بی نهایت دو حقیقت مزبور را که دائماً در جوش و جریان است مورد بهره برداری قرار بدهد. در صورتی که هدف اعلا از هر قبیل که بوده باشد، همین که برای یک فرد، ایده آل جلوه نمود می تواند این چشمه سار بی نهایت را برای کشت آمل و آرزو های خود به کار ببرد.

هیچ هدف برین به طور کامل قابل وصول نیست، زیرا وصل به یک نقطه به عنوان پایان حرکت هدفدار اگر چه بزرگ ترین نقطه آمل انسانی هم بوده باشد با فرض این که چشمه سار زندگی هنوز به جریان خود ادامه می دهد. مساوی با توقف جریان «درک و می خواهم» بوده و با روح شگفت انگیز انسانی سازش نخواهد داشت.

بلی، اگر همان نقطه که مورد توجه و جاذبیت انسانی قرار گرفته است به جهت تمرکز قوای درونی محدودیت خود را از دست بدهد، می تواند میدان خوبی برای پیاده گشتن دو پدیده مزبور بوده باشد. و چنین حالتی در انسان ها نه تنها امکان پذیر است بلکه به طور فراوان در هر عصری مشاهده می شود که موضوعات بالخصوصی بعضی از افراد انسانی را آن چنان به خود جلب می کند که تمام خواست خود را در آن موضوع متمرکز نموده و احساس می کند که تمام درک و خواست خود را در جهان طبیعت دریافت نموده است.

پس برای این که انسان ها در دروان زندگی، خود را از ناحیه درک و خواست زیانکار احساس نکنند و شکنجه های روحی خود را تا اندازه که ممکن است تقلیل بدهد، ضروری است که برای آن ها نقاطی به عنوان ایده ال جلوه نماید، اگر چه کوفته شدن این «می خواهم» چشمگیر نیست ولی اثر مرگبارش را می بینیم.

خواهید گفت: این مطلب صحیح است، ولی مشکل دیگری وجود دارد که شاید قابل حل نبوده باشد و آن این است که بالاخره انسان هر هدفی هم که داشته باشد لازمه طبیعی بودن وسائل شناختن و وسائل اشباع «می خواهم» او این است که با معلومات نسبی روبرو شده و هرگز روی معلومات مطلق را نخواهید دید، پس همیشه در ذهن خود حسرتی درباره معلومات عالیه مطلق خواهد داشت، و از آن طرف در روش های قلمرو مادی نیز ناچار است همیشه مقاصد جزئی و نسبی را تعقیب نماید، زیرا مقاصد مادی ما هم مانند معلومات ما نمی تواند مطلق بوده باشد، پس بدین سان افراد انسانی دائما بدون این که چاره ای داشته باشند مجبورند در هدف های محدود غرق شده و نتوانند به آن چه که درک و خواست بی نهایت آن ها ایجاب می کند نایل آیند. می گوییم: راست است هر مطلق و هر مفهوم کلی در هر شکلی که بخواهد پیاده شود بودن محدودیت و تشخیص جزئی، قابل تطبیق به مورد نخواهد بود، ولی هیچ گونه راه تردید هم نیست که هنگامی که برای فردی یک موضوع به عنوان هدف اعلا جلوه می کند تمام روش های مادی و روحی او را تحت الشعاع خود قرار داده و تمام پدیده های مربوط به زندگی مادی و روحی او مانند نقطه های محدود و مشخصی که در امواج اقیانوسی بیکران، مشغول حرکت بوده باشد قرار می گیرد. پس در حقیقت کسی که دارای ایده آل در زندگی خود می باشد مانند این است که از اقیانوس بی نهایت قطراتی را بر می دارد و از آن ها بهره برداری می کند، ولی می داند که همان قطرات از سنخ آبی است که آن اقیانوس را تشکیل می دهد، او دریافته است که حتی مقصود کارگاه هستی نیز همان موضوع است که هدف اعلائی او قرار گرفته است.

کلید واژه ها

اخلاق روح جهان انسان وجدان هدف ادراک فلسفه

وجدان و وصول به هدف

تعریف هدف: هر اصلی که بتواند جوابگوی تمام مسائل زندگی یک فرد یا اجتماعی بوده باشد، آن اصل برای آن فرد یا آن اجتماع به عنوان هدف کلی تلقی می گردد. مثلاً کسی که هدف خود را اندوختن ثروت قرار داده است، تمام پدیده های انسانی و جهانی که برای او مطرح می گردد، آن ها را به عنوان وسائلی برای رسیدن به هدف (ثروت) تلقی خواهد نمود. ارزش تمامی اشیاء تابع مقدار دخالت آن ها در اندوختن ثروت بوده، و پوچی و نامفهوم بودن اشیاء باعث مزاحمت یا متراکم ساختن ثروت خواهد بود. خلاصه تمام ارزش ها با ثروت مقایسه خواهد گشت. همچنین کسی که هدف اعلای خود را رسیدن به کمالات علمی قرار می دهد، تمام شأن انسانی و طبیعی را با عینک علمی نگریسته و تمام ارزش ها را با آن ایده آل مورد تفسیر قرار می دهد. ولی آن چه که وضع روانی و تاریخ بشریت نشان داده است این است که هیچ هدفی نمی تواند یک فرد آگاه را بدون این که از عهده تفسیر موقعیت آن فرد در جهان هستی برآید اشباع نماید. تفسیر موقعیت یک فرد آگاه بدون جوابگویی به پنج سوال اساسی «من کیستم؟ از کجا آمده ام؟ برای چه آمده ام؟ به کجا می روم؟ با کیستم» امکان پذیر نخواهد بود.

مسأله اول: فرق هدف یابی با سایر فعالیت ها و نقطه نظر های انسانی در این است که انسان در امور مزبور خود «من» را هرگز به طور کامل در اختیار آن امور نمی گذارد، مثلاً انسان می خورد و می آشامد و تفریح می کند و برای فراگرفتن علم به تحقیق می پردازد و... ولی می داند که هیچ یک از امور مزبور تمام خواسته خود «من» نمی باشد. زیرا «می خواهم»، «من» خیلی عمیق تر و دامنه دار تر از آن امور محدود می باشد. پس از خوردن، انسان از درد گرسنگی رهایی پیدا می کند و سیر می شود اما «من» فقط سیر شدن شکم نیست. و همچنین سایر غرایز که اشباع می شوند، هر یک به نوع خود احتیاجی از احتیاجات «من» را برآورده می سازند نه این که تمام «من» انسان را با آن «می خواهم» بی نهایتش اشباع می نمایند. در صورتی که هدف، آن نقطه توجه است که «من» انسانی تمام خود را در آن می بیند و سایر شئون و فعالیت های خود را برای رفع مزاحمت و یا تحقیق آن هدف می نگرد. تمام ارزیابی او درباره امور انسانی مربوط به چگونگی دخالت آن امور در تحقیق و یا رفع مزاحمت از هدف اعلی می باشد.

مسأله دوم: هر یک از فعالیت‌ها و نقطه نظرهای انسانی را می‌توان تا حدود زیادی بلکه گاهی ممکن است تا حدود صددرصد روشن نمود و علل و نتایج و موقعیت طبیعی آن‌ها را در زندگانی قابل درک ساخت، در صورتی که هدف اصلی را از تمام جهات نمی‌توان در هر موقعیتی و تحت هر گونه شرایط و انگیزه‌ها توضیح داده و قابل تحقیق نمود. مثلاً رئیس یک خانواده وضع اقتصادی آن خانواده را کاملاً می‌تواند توضیح بدهد و درباره علل و نتایج نظام اقتصادی آن خانواده اشراف کامل داشته و در اختیار دیگران نیز بگذارد، در صورتی که هدف آن رئیس خانواده که عبارت است از مثلاً به دست آوردن شخصیت اجتماعی در هر گونه شرایط و موقعیت و با هر وسیله برای خانواده به طور کامل هرگز قابل توضیح و اظهار تحقیق نخواهد بود زیرا آن ایده آل که هدف مطلق آن شخص قرار گرفته بالاتر از امور محسوس و قابل لمس خانوادگی بوده و ممکن است حتی روزی فرارسد که رئیس خانواده در راه رسیدن به آرمان شخصیت نه تنها وضع اقتصادی خانواده را نادیده بگیرد و تغییراتی در آن وارد سازد بلکه اصلاً ممکن است نظام خانوادگی را هم بکلی متلاشی بسازد، بالاتر از این ممکن است به زندگانی خود خاتمه بدهد. مزیت هدف برین در همین است که هرگز به تمام معنا قابل پیاده شدن نمی‌باشد زیرا هدفی که کاملاً تحقق یافت و در زندگی انسان محسوس و قابل اندازه‌گیری و تصرف شد عظمت خود را از دست خواهد داد. این که روح انسانی در هنگامی که توسط عقل و وجدان عالی پیدا می‌شود، نمی‌تواند در نقطه‌های معینی از شناخته‌ها و کردارهای زندگانی خود متوقف گردد و به قول داستایوسکی هر وقت که به مقصد برسد تازه سرگردانی جدیدی برای او نمودار می‌گردد، ناشی از این است که روح انسانی دارای عظمتی است که همیشه او را وادار می‌کند از پایین به بالا و از بالا به بالاتر صعود نماید. حتی برای بعضی از افراد، هدفی که پیرامون آن را شبیحی از ابهام گرفته به طوری که جای حرکت برای او باز مانده است بیشتر لذت بخش است تا آن کسانی که ایده آل آنان از همه جهات برای آن‌ها معلوم و روشن گشته و قابل عمل و پیاده شدن می‌باشد. من گمان می‌کنم این حرکت و صعود با درجه رشد فکری رابطه مستقیم دارد، هر مقدار که رشد روحی انسانی بزرگ‌تر و عالی‌تر است به همان مقدار توقف او درباره امور زودگذر و محدود، امکان پذیر خواهد گشت تا آن جا که با یک موضوع بی‌نهایت از حیث کمال تماس بگیرد، این موضوع بی‌نهایت از حیث کمال غیر از "خدا" چیز دیگری نمی‌تواند بوده باشد. فنا و زوال و نسبی بودن نیکویی‌هایی که می‌تواند برای انسان جلوه نموده و او را بدان‌ها پایبند بسازد، با داشتن عظمت روحی که دائماً احساس ابدیت و اتصال به ابدیت و بهره برداری از ابدیت در آن می‌جوشد، نمی‌تواند به خواسته قانونی خود برسد. این کارگاه هستی بدون این که دیدگاهی از عشق برای انسان داشته باشد نمی‌تواند تفسیر معقولی به خود بگیرد. این یک مسأله اتفاقی یا یک قریحه پردازشی شاعرانه نیست که "حافظ" می‌گوید:

او نمی خواهد بگوید به زیباییان و زیبا رویان عاشق شوید، زیرا می داند و بهتر از همه می داند که اشباع غریزه جنسی، اشباع کننده تمام «من» انسانی نیست. او می خواهد بگوید: اگر می خواهی کار گاه هستی را بفهمی یا حداقل بدون تحیر این کار گاه را نظاره نمایی، برای خود موضوع قابل تعشق را انتخاب کن، و الا کار جهان پایان می پذیرد و تو نخواهی فهمید که «برای چه آمدی و از کجا آمدی و به کجا خواهی رفت؟»

مسأله سوم: کمال و نقص یک هدف بستگی به ثبات و دوام و منطقی بودن آن ایده آل دارد، هر مقدار که ثبات و منطقی بودن هدف روشن تر، به همان مقدار عالی تر و قابل اطمینان تر خواهد بود. نهایت امر این که عقل انسانی با آن وسایل منطقی که در دست دارد، درباره همین ایده آل هم مشغول رسم منحنی های خود خواهد بود و در آن موارد که رابطه را گم کرد و یا ارتباط متغیرات فراوان متحیرش ساخت، از آن جهت که مخالفتی با هدف یابی نکرده است و جوشش درونی را برای تعقیب ایده آل هنوز احساس می کند مانند کبوتر ضعیف کنار می نشیند و فعالیت وجدانی و قلبی را درباره آن ایده آل مفروض تماشا می کند تا آن گاه که راه صحیحی برای روش وجدان پیدا کند و در نتیجه به طور هماهنگ با وجدان مشغول فعالیت در وصول به آن هدف بوده باشد. خلاصه هر فرد و هر گروه از انسان ها برای خود ایده آلی را انتخاب نموده و پس از این هم انتخاب خواهد کرد. این ایده آل ها به حسب تفکرات شخصی و اجتماعی گوناگون بوده و در نتیجه دارای مراتب مختلف می باشند. نژاد پرستی ها، وطن پرستی ها، خدمت به نوع، آزادی، شخصیت، ثروت، علم و مقام و مذهب و اخلاق اهدافی هستند که افراد و اجتماعات با اشکال گوناگونی در روان های مختلف برای خود اتخاذ نموده اند. و در راه تحقیق این ایده ها با ارزش ترین فعالیت ها را انجام داده اند و قویترین انرژی های فکری و عضلانی را مصرف نموده اند، در نتیجه تمام «من» خود را با آن ایده ها اشباع کرده اند. یک مطلب اساسی که در این جا وجود دارد، این است که کدامیک از این هدف ها برای انسان مفید تر بوده و حس منطقی و وجدانی او را کاملاً اشباع نموده است؟ به طور کلی می توان گفت که آن هدف از همه آرمان ها منطقی تر است که بتواند جوانب مختلف شئون انسانی را اشباع نماید. مثلاً اگر وطن پرستی را ایده مطلق فرض کنیم، این ایده از آن جهت که ممکن است اهل یک جامعه را در خاک خود که وطن او است به حرکت در آورد تا آن جا که او را تراحم و تضاد با دیگران وادار کند چنین آرمانی نمی تواند ایده مطلق و عالی بوده باشد. زیرا هیچ عالی نمی تواند بر ضد انسان ها قیام کند. بعلاوه، حس وطن خواهی یکی از «می خواهم» های انسانی است و انسان «می خواهم» های دیگری دارد از قبیل تکالیف فردی و تصیفه حساب با اصل مفهوم زندگی و تشخیص علت وجودی خود غیر ذلک. و همچنین است ایده های ثروت و شهرت و علم و مقام و غیر ذلک. بنابراین بهترین آرمان آن است که بتواند جوابگوی همه روابط چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هموعان خود) بوده باشد، و به همین جهت است که بدون تکیه به سه اصل بدیهی در محقق ساختن یک هدف اعلی، کاری از پیش نخواهد رفت:

اصل ۱: وجود «من» در جهان طبیعت بی هدف نیست. و هیچ هدفی بالاتر از این نیست که من، خود را به مبدا اصلی جهان هستی مربوط بدانم و از بیگانگی با جهان هستی و خویشتن نجات پیدا کنم.

اصل ۲: ما انسان ها افراد یک نوع هستیم و به همزیستی با عدالت اجتماعی با همدیگر مجبوریم. بایستی انسان ها در زندگانی با همدیگر تعاون داشته باشند. چرا انسان ها با همدیگر تعاون داشته باشند؟

اصل ۳: همه انسان ها نهال های باغ خداوندی هستند و همه ما یک مبدا داریم، اگر من هدفم، دیگران نیز هدف هستند، و اگر دیگران وسیله هستند من هم وسیله خواهم بود. این ها اصولی هستند که می توانند در هر زمان و مکان، ثبات و استحکام خود را حفظ نمایند، بنابراین می توانند هدف های کامل یا اجزاء یک ایده کامل برای انسان بوده باشند. ابتدا اگر مقصود از هدف، هر حقیقتی است که انسان بتواند «من» خود را در اختیار آن بگذارد بدون شک هیچ گونه احتیاجی به وجدان نداریم، زیرا ممکن است انسان فقط «شخصیت» خود را ایده مطلق قرار بدهد، و ممکن است ثروت و مقام را ایده مطلق خود بداند. در این گونه مقولات نه تنها احتیاجی به وجدان نیست، بلکه وجدان بطور قطع سد راه آن انسانی خواهد بود که هیچ حقیقتی را جز امر و مزبور شایسته گرایش نمی داند زیرا هر ایده که فقط سود را به طور مطلق مطالبه می کند بدون شک اصل و قانونی برای او وجود ندارد، و هنگامی که برای انسانی اصلی وجود نداشت نه احتیاج به قاضی دارد و نه به قانون گذار و نه به ناظر و نه مسئولیت احساس می کند و نه غیر ذلک. پس اولاً بایستی یک لزوم و بایستگی (ولو به ضرر شخصی انسان) وجود داشته باشد تا در مقابل آن لزوم و تشخیص و بجا آوردن آن به توسط وجدان ضرورت پیدا کند. اما این که بدون وجدان هیچ هدفی قابل تحقیق نیست، برای این است که از آن جهت «من» خود را در اختیار آن هدف می گذارد که درک می کند که نمی تواند از آن ایده تخلف نماید و باید تمام زندگی او را ایده مفروض تفسیر نماید، لذا دائماً یک فعالیت درونی برای زنده نگه داشتن ایده مفروض - که کاری است مربوط به وجدان - ضرورت خواهد داشت. چنین انسانی در درون خود که کسی ممکن است مطلع نبوده باشد. برای حرکات روحی و عضوی خود محاسبه ای باید داشته باشد، زیرا ایده های انسانی به طور کامل قابل بررسی اجتماعی نمی باشد. اجتماع از نیت انسان خبر ندارد، اجتماع از کار هایی که انسان می تواند در خفا انجام بدهد و هیچ کس مطلع نبوده باشد بازخواستی نمی کند. این وجدان است که همیشه قاضی و ناظر و مجری آگاه در اختیار دارد.

کلید واژه ها

اخلاق روح جهان انسان وجدان جامعه خدا هدف

اقسام خود آگاهی

امروزه اصطلاح «وجدان به معنای خود آگاهی» با وجدان به معنای اخلاقی و فلسفی آن متفاوت است. ممکن است این تفاوت از قبیل جزء و کل بوده باشد. یعنی آگاهی به «خود» به طور عموم و وجدان به معنای اخلاقی آن عبارت است از: آگاهی به بعضی از شئون «شخصیت» آگاهی به «خود» به طور عموم تمام شخصیت را مورد توجه قرار می دهد، در صورتی که وجدان اخلاقی پس از آن که انسان موقعیت خود را در مقابل حادثه مفروضی تشخیص داد، وجدان اخلاقی تحریک به سوی بایستگی و یا جلوگیری از نبایستگی و تشویق به شایستگی و اکراه از ناشایستگی را انجام می دهد. ملاحظه می شود در این مورد فقط آن قسمت از «من» مورد آگاهی انسان است که از نظر اخلاقی روش معینی برای خود اتخاذ نموده است.

اما وجدان به معنای فلسفی آن، مطلق دریافت درونی است که از هر دو قسم گذشته کلی تر می باشد. این پدیده به نظر ما شگفت انگیزترین و ابهام آمیزترین نمود روانی است. متفکرین شرقی و غربی در شناخت این حقیقت با اهمیت، تحقیقات فراوانی دارند و عده ای از آنان به محدودیت معلومات خود در پیرامون این حقیقت اعتراف می کنند. از آن جمله الکساندر فرانس در توضیح اصول روان کاوی می گوید: «علت دیگر کمی معلومات ما درباره کنش های هشیارانه خود، آن است که این کنش ها به ما زیاد نزدیکند. ما پیوسته از «خود» های خویش آگاهیم.»

این تعبیر که آقای فرانس درباره علت دشواری درک کنش های هشیارانه خود بیان می دارند، باید مورد عمل بیشتری قرار بگیرد، زیرا در پدیده هشیاری به «خود» مسئله نزدیکی معمولی مطرح نیست، زیرا تمام فعالیت های روانی ما برای خود نزدیک تر از همه چیز می باشند، در صورتی که ما تا حدودی می توانیم آن ها را بررسی نماییم، بلکه دشواری کار در این است که انسان در حالت «کنش هشیارانه به خود» (علم حضوری) و خودیابی با یک پدیده متضاد رو به رو می گردد که نظیر آن را در هیچ یک از پدیده های جهان طبیعت سراغ ندارد، زیرا در آن حالت که ما «خود» را درک می کنیم، هم نظاره کننده و هم مورد نظاره ایم.

ما می‌توانیم سه قسم اساسی در خود آگاهی (خودیابی) تشخیص بدهیم:

اول- آگاهی به تمام اجزای درونی و برونی. در این آگاهی، درون ما مانند آینه، تمام اجزای درونی و برونی را در خود منعکس می‌سازد و با این که نظاره‌کننده در خود دیدگاه قرار گرفته است، با این حال تمام آن منظره (شخصیت) را که نظاره‌کننده هم‌جزیی از آن است، برای خود برنهاد و آن را تماشا می‌کند. بعضی از مکاتب فلسفی آگاهی به «من» را در همین قسم منحصر نموده‌اند. این گونه آگاهی به صورت اجمالی اش بسیار ساده و به سهولت انجام می‌گیرد و شاید حتی معمولی‌ترین فرد نیز از این حالت خود آگاهی بهره‌مند باشد. البته فرد معمولی به همان مقدار قناعت می‌کند که خود را مورد توجه قرار می‌دهد ولی او نمی‌تواند بفهمد که فعلا در درون او چه فعالیتی انجام می‌گیرد.

دوم- آگاهی به «خود» به طور تجریدی. افراد معمولی از این گونه خودیابی بی‌بهره می‌باشند ولی با این حال، در افراد فراوانی همین آگاهی به «خود» (خودیابی) مشاهده می‌گردد. این آگاهی -چنان که بعضی از مکاتب تصور می‌کنند- آگاهی به اجزای درونی و برونی نیست، بلکه: اولاً در این قسم «خود» را به عنوان فرمانده و اداره‌کننده اجزای درونی و برونی منظور می‌کنیم و این موضوع غیر از اجزای تسلیم شده به «خود» فرمانده می‌باشد. آن اجزا که مشمول فرمانبری از انگیزه‌ها و محرک‌های گوناگون می‌باشد و به عبارت روشن‌تر آن «من» مورد آگاهی قرار گرفته است که از حرکت و سکون و تسلیم به قوانین «عمل» و «عکس‌العمل» برکنار است. برای توضیح این مطلب باید در نظر گرفت که به قول روانکاوان: «خودشیار» در هر لحظه می‌تواند برخلاف بازتاب سخت خارجی و رفتار خودکار، رفتار خود را با موقعیت عرضه شده تنظیم کند، واکنش‌های خودکار با وضعی یکنواخت به محرک‌های معینی پاسخ می‌دهند، بنابراین نمی‌توانند در موقعیت‌های خارجی خود را با تغییرات ناگهانی میزان کنند، در صورتی که «خود» استعداد میزان کردن خود را دارد.

این جملات استقلال «خود» را در مقابل محرک های خارجی کاملا تثبیت می کنند و برخلاف سایر غرایز و نیروهای روانی که همیشه مطابق قانون علت و معلول از انگیزه های معین تحریک شده و تغییر می پذیرند، «خود» این خاصیت را دارد که می تواند در مقابل محرک های بیرون از خود، استقلال نشان داده و خود را به طور کامل تنظیم نماید. آگاهی به این «خود» که کاملا خاصیت متضاد با سایر نیروها و پدیده های روانی دارد، غیر از آگاهی به آن نیروها و پدیده ها می باشد.

و ثانیاً، اگر هم فرض کنیم که در آگاهی به «من» بدون این که ما توجه داشته باشیم، اجزای برونی و درونی را برای خود بر نهاده ایم، آگاهی دیگری داریم که فقط «من» را به طور مجرد مستقل برای خود بر می نهیم. این آگاهی موقعی است که می خواهیم «من» را در مقابل سایر اجزا به طور مجوع قرار داده و به آن آگاه شویم. مثلاً: هنگامی که می خواهیم بدانیم آیا «من» یا شخصیت ما با سایر اجزای درونی و برونی ما دارای تعادل هماهنگی است یا نه، بدون شک در این موقع «من» یا شخصیت در یک طرف و مجموع اجزای درونی و برونی در طرف دیگر قرار گرفته اند و اگر «من» عین سایر اجزا بوده باشد، چنین بررسی امکان ناپذیر خواهد بود، زیرا در این صورت ما به رسیدگی به «اجزای روانی» مشغولیم، نه اینکه دو طرف را به عنوان «من» و سایر اجزا بر نهاده و در حال قضاوت می باشیم. این حالت را که در فلسفه «علم حضوری» می نامند، بایستی بغرنج ترین پدیده روانی انسان ها محسوب نموده برای این که «من» در این حالت در عین حال که درک می کند درک می شود، یعنی در آن حال که جنبه فاعلیت دارد پذیرنده این فاعلیت هم برای خودش می باشد، یا با مثال روشن تر آینه ای است که بدون این که در مقابل آینه دیگری قرار بگیرد، خود را نشان می دهد.

تعبیر تناقض در پدیده علم حضوری (خودیابی) از هگل چنین نقل شده است که او می گوید: «عقل، خود را برای خود رها می کند یا خود را رها می کند و این کار بدون تناقض انجام نمی گیرد».

متفکر دیگر از مغرب زمین به نام جرسیلد متوجه اجتماع درک کننده و درک شونده شده و می گوید: «خود، حالت انعکاس دارد و به این معنی که مفعول خود واقع می شود و می تواند هم نقش فاعلی و هم نقش مفعولی را داشته باشد، هم عالم است و هم معلوم، هم مدرک است هم مدرک، در نقش عالم و درک می تواند تصویر جامعی از تمام «شخصیت» را مجسم کند.»

این که جرسیلد می گوید: «خود در نقش عالم و مدرک می تواند تصویر جامعی از تمام «شخصیت» را مجسم کند» صحیح به نظر نمی رسد، زیرا علم حضوری (خودیابی) از مقوله دریافت شهودی ذات است نه از مقوله تصویری (علم حصولی) که ذهن در آن موقع حالت آینه ای دارد و اگر مقصود از آگاهی تنها توجه به اجزای درونی بوده باشد، اتحاد علم و معلوم در این فرض بی معنی خواهد بود. آقای پلاتونف دانشمند روان شناس شوروی «من» را چنین تعریف می کند: «من» پیوستگی و اتفاق وجدان است که روی حافظه بنا شده، یعنی خاطرات و معلومات و تجربیات مکتسبه را در وجدان نگه می دارد».

در این که یکی از از خواص «من» انسان ها آگاهی به پیوستگی واحدهای حافظه یا آگاهی پیوسته روی حافظه و محتویات آن می باشد جای تردید نیست، اما آیا «من» همین است؟ پس «من» اجتماعی و «من» برتر در اصطلاح روانشناسان و روانکاوان که آن دو هم که از پدیده های درونی ما هستند چه می باشند؟ همچنین تکلیف آن حالت روانی ما که همه پدیده های درونی را برای قضاوت و نظاره برای خود می نهد، چیست؟

سوم- از اقسام آگاهی به «من» آگاهی به «من مخصوص» است. خصوصیت «من» ناشی از رنگ آمیزهایی است که انسان در درون زندگی درباره شخصیت خود پذیرفته است. این رنگ آمیزی ها از دو قلمرو داخلی و خارجی بهره برداری می کنند. بدون شک انسان دانشمند خود را با رنگ معلوماتی که اندوخته است بر می نهد، همچنین انسان عاشق به پیروزی بر دیگران، «من» خود را با رنگ عشق به پیروزی برای خود مطرح می سازد و انسان با وجدان از پدیده های مربوط به وجدان در «من» خود بهره برداری می کند. همچنین انسان بدبین و خوش بین و... نمودهایی که برای هر یک از «من» ها در طول زندگی ضمیمه شده و «من» را رنگ آمیزی می کند، اگر به طور صحیح قابل برنهادن بوده باشد و انسان حالت اعتدال روانی داشته باشد، در خودیابی مورد دریافت قرار می دهد. و بالعکس آن فرد از انسان که «من» مخصوص و رنگ آمیزی شده خود را نتواند به طور کامل برای خود مطرح بسازد، بدون شک چنین شخصی به نقض فعالیت یا اختلال روانی مبتلا می باشد.

منابع

محمدتقی جعفری- وجدان- صفحه ۱۱۰-۱۱۴

کلید واژه ها

روان علم خودشناسی وجدان فطرت فلسفه

مسائلی در رابطه با سطوح مختلف وجدان

بعضی از صاحب نظران بر این باورند که وجدان دارای سطوح مختلف است. ویکتور هرگو می گوید: «ما سابقا در اعماق این وجدان نگریسته ایم» و «بدین گونه در اعماق وجدان خود حرف می زند» ژان کرسیتف چنین می گوید: «مانند بخارهایی که از ته دره ای برمی آید، این اندیشه ها از اعماق دلش سر بر می آورد.» «سالک طریق همیشه مراقب مشکلات به امیالی که در اعماق قلب وجود دارد پی می برد، آن را در زوایای دور افتاده دل می جوید، آن وقت است که روح درهمه سطح خویش شاداب می گردد و عمیق ترین چین های آن نوازش می بیند.» «این صدا که در آغاز چنان ضعیف بود و از تاریک ترین نهانخانه وجدانش بیرون می آمد، متدرجا درخشان و مدهش بود.»

ص: ۵۷۲

نویسندگان بزرگ و ادبا (چه شرقی و چه غربی) آنان که انسان را از نزدیک و از جهات مختلفی مورد مطالعه قرار داده اند، درباره قلمرو درونی انسانی هنوز پدیده های متنوع را از همدیگر مانند نمودهای فیزیکی مشخص، تفکیک نموده اند، به همین جهت است که گاهی "دل" می گویند و مقصودشان وجدان است و گاهی که وجدان می گویند، مرداشان پدیده مخصوصی از "دل" است. و اگر هم در بعضی از جملات روح و قلب را متذکر شده اند و با این تفسیر سازگار نبوده باشد، به بحث مستقلی نیازمند می گردد و درباره این مطلب که «وجدان دارای اعماق است» توجه به چند مسئله ضروری است.

مسئله اول- مطابق تحقیقات فنی روشن شده است که ما در سه پدیده ذیل که سطوح مختلف درونی ما را نشان می دهد، سه نمود مرز دار و مشخص نداریم. این سه پدیده عبارتست از:

۱- شعور روشن

۲- شعور نیمه روشن یا شعور نیمه تاریک

۳- شعور تاریک یا وجدان مخفی

یعنی چنان نیست که این سه پدیده مانند سه آجر یا سه کتاب که روی هم قرار گرفته باشند، حدود مشخص و معینی را دارا بوده باشند. شعور روشن ما از حداقل شروع شده تا حد اعلی کشیده می شود و همچنین است دو پدیده دیگر و ما نمی توانیم با هیچ گونه وسایل علمی مرز حداقل یکی از آن سه پدیده را با حد اعلای سه پدیده دیگر مشخص نماییم. فقط ما این اقسام را درک می کنیم، به این شکل که بعضی از واحدها و قضایا کاملا- برای ما روشن هستند و تمام خصوصیات آن قضایا و واحدها برای ما مشروحا مورد آگاهی قرار گرفته اند، بعضی دیگر شبح و نمود ضعیف یا بعضی از خصوصیات آنها برای ما حالت تاریک پیدا کرده است، و بعضی دیگر کاملا تاریک می باشد.

ص: ۵۷۳

مسئله دوم- آیا این سه پدیده فقطه از جنبه آگاهی و روشنایی (برای من) متفاوت هستند یا از حیث فعالیت نیز گوناگون می باشند؟ بایستی در نظر بگیریم که چگونگی فعالیت های واحدهایی که در سه پدیده مزبور نمودار می گردند با ترتیب روشن و نیمه روشن و تاریک رابطه مستقیم ندارند. بدین معنی چنان نیست که اگر مفهوم یا قضیه ای در شعور روشن ما قرار بگیرد، باعث تحریکات شدیدتر می باشد و هرچه که به شعور تاریک نزدیک تر بوده باشد تحریکات آن کمتر و خفیف خواهد بود، بلکه علت و مدار تاثرات و تغییرات درونی ما بسته به اینست که واحد مفروض چه اندزه با شخصیت ما به معنای عمومی سر و کار دارد. لذا ممکن است واحدی در "شعور کاملاً تاریک ما" بطور ناخودآگاه تحریکاتی ایجاد کند که نه تنها قابل اهمیت بوده باشد بلکه ممکن است سرنوشت روانی ما را کاملاً رهبری نماید. این همان مسئله با اهمیت روانکاوی (پسیکانالیز) است که تحقیقات بسیار ارزنده ای درباره آن انجام گرفته است. جلال الدین رومی می گوید:

چون کسی را خار در پایش خلد*** پای خود را بر سر زانو نهد

با سرسوزن همی جوید سرش*** ورنیابد می کند با لب ترش

خار در پا شد چنین دشوار یاب*** خار در دل چون بود واده خوب

خار دل را گر بدیدی هر خسی*** کی غمان را راه بودی بر کسی

بلکه بایک نظر باید گفت: تمرکز و بقای واحدها در شعور تاریک، کاشف از اهمیت آن واحدهاست، و الا ما شبانه روز با هزاران واحد در شعور آگاه و روشن سر و کار داریم. ولی آن واحدها با تمام بی اهمیتی جلوه نموده و بدون اینکه رسوب نمایند راه خود را گرفته و از بین می روند. لذا بقا و تمرکز واحدها در شعور عمیق و تاریک، کاشف از اینست که آن واحدها به جهت اهمیت زیاد از بادپای عوامل محو کننده در امان بوده و در مبارزه با آن عوامل پیروز گشته اند.

مسئله سوم- بیرون آمدن و ظهور واحدها از سطح های مختلف وجدان محتاج به گذشتن آن واحدها از مراحل دیگر نمی باشد و به عبارت روشن تر مثلاً هنگامی که شکنجه جنایت برای شخص جانی سال ها پیش اتفاق افتاده و در شعور تاریک متمرکز گشته است، چنان نیست که در حال بروز از مزاحل مختلف حداکثر و حداقل واحدهای موجود در شعور نیمه تاریک و شعور به ترتیب عبور نموده و به شعور آگاه برسد، بلکه تماس آدم جانی با انگیزه مناسب همان و بروز شکنجه در شعور روشن همان.

منابع

محمد تقی جعفری- وجدان- صفحه ۱۴۳-۱۴۵

کلید واژه ها

روح روان وجدان شخصیت انسانی شعور

بررسی هماهنگی عقل و وجدان

تعقل و هوش و تفکر و تخیل ما، این ها همه پدیده هایی هستند که جوانب درک انسانی را افزایش می دهند ولی این پدیده ها بدون در نظر گرفتن تکامل فردی یا اجتماعی مادی یا معنوی ارزش مطلق ندارند، بلکه ارزش آن ها مربوط به نتایجی است که از آن ها گرفته می شود.

جنایت کاران زبردست در صورت مواجهه با موانع، هوش سرشار و فعالیت فکری دقیقی را انجام می دهند ولی وجدان یا به عبارت دیگر دل، نمی تواند در راه دیگری غیر از صلاح فرد و اجتماع مادی یا معنوی فعالیت نماید، یا حداقل می توان گفت: ساختمان دل طوری است که می تواند فقط تحت تربیت کارهای نیک و نیت های پاک فعالیت نماید، در صورتی که تفکر چنین سازمانی را ندارد بلکه فقط آلتی است که هر واحد را که در آن به کار بیندازند هوش نتیجه گیری خواهد نمود. خلاصه هوش و تفکر ما مانند آن کارخانه است که خوبی یا بدی مواد خام، مربوط به سازمان او نمی باشد. یک تشبیه بسیار خوبی وجود دارد که بدین قرار است: همان گونه که آسیاب هر آن چه را که در او بریزند، به شرط توانایی آن را آرد می کند و کاری با موادی که در آن ریخته می شود ندارد، همچنین هوش و اندیشه و تعقل نظری، فعالیت های ساختاری خود را انجام می دهند و کاری با موادی که روی آن ها کار انجام می دهند ندارند. به هر حال سه دسته از متفکرین درباره هماهنگی یا ناهماهنگی عقل و وجدان که شامل دریافت ها و اعمال ارزشی دل می باشد. نظر داده اند:

ص: ۵۷۵

دسته اول- گروهی از عرفا هستند که وجدان (دل) را فوق عقل قرار داده و دل را یک حقیقت ملکوتی و عقل (نظری) را یک فعالیت محدود در منطقه ای از معارف تلقی کرده اند. هم مکتبان پاسکال و بعضی از عرفای مشرق زمین به اضافه این که دو قلمرو عقل و وجدان را از همدیگر تفکیک نموده اند، با این حال آن دو را با همدیگر ناهماهنگ نیز قرار داده اند بدون این که عقل را محکوم کنند. پاسکال می گوید: «این که عقل از دل، براهین اصول اولیه اش را بخواهد تا بدان رضایت دهد، همان قدر بی فایده و مضحک است که دل از عقل احساسی که از تمام قضایایی که اثبات می کند بخواهد تا بتواند آن ها را بپذیرد. پس نباید این ضعف جز برای تحقیر عقل به کار برود که می خواهد درباره همه چیز قضاوت کند، نه این که آن را برای در هم شکستن یقین و اطمینان خود به کار ببریم که جز عقل هیچ قادر به آگاه کردن ما نیست. خدا کند که ما هرگز به خلاف آن احتیاج پیدا نکنیم و همه چیز را به وسیله غریزه و احساس بشناسیم.»

در این عبارات ناهماهنگی عقل و وجدان بلکه مبارزه آن دو کاملاً روشن است. تفکیک دو جانبه عقل و وجدان در این مکتب به نفع قلب و وجدان تمام گشته و عقل تحقیر می گردد. این نظریه همان مقدار خارج از حدود واقع بینی است که عشق ورزی و افراط گری درباره تجلیل عقل و منحصر ساختن راه وصول به واقعیات در آن و تعجب در اینست که پاسکال همان عیب جویی را که درباره کاوش بیهوده عقل درباره اصول اولیه دل انجام داده است، درباره کاوش دل در قضایایی که عقل اثبات می کند به جا و با مورد می داند ولی آن را سبب تحقیر دل نمی شمارد.

دسته دوم- با تفکیک دو قلمرو عقل و وجدان، مسئله را به نفع عقل تمام نموده و در مقابل نظریه پاسکال عقل را مقدم داشته و دریافت های دل را ناچیز و بی اساس می شمارند.

دسته سوم- دو قلمرو مزبور را از همدیگر جدا می سازد ولی برای هر یک از آن فعالیت مخصوصی قایل می گردند و می گویند: چنان که هر یک از اعضای فیزیولوژی کار خود را بدون مزاحمت با دیگری انجام می دهد، عقل و وجدان نیز می توانند بدون این که کوچک ترین مزاحمتی با همدیگر داشته باشند فعالیت نمایند: آن چه که زندگانی مادی و معنوی انسان ها به طور معمولی در گذشته و دوران کنونی نشان می دهد، روش دسته سوم می باشد، زیرا انسان چنان که برای رسیدن به هدف های علمی بلکه به مطلق شناسایی های مطلوب خویش برای زندگانی مطلوبش مقدماتی را فراهم و به هدف های منظورش استدلال نموده است مثلا- از معلومات، علل آن ها را جستجو کرده است. از جزئیات کلیاتی را انتزاع نموده است. اختیار را دریافته و از این نیرو به طور دریافت درونی بهره برداری کرده است. از عدالت فردی و اجتماعی شادمان بوده است. از توجه به سوی موجود برتر و تماس گرفتن با پیشگاه او خوشحال و لذت برده است. نادیده گرفتن هر یک از دو قلمرو عقل و وجدان مساوی با انکار تاریخ بشریت می باشد.

تولستوی در کتاب جنگ و صلح می گوید: «هر کس تصور نماید که زندگانی بشر را ممکن است با اصول عقل و منطق اداره کرد، امکان زندگی را نفی نموده است.» اگر ما فعالیت قلب و وجدان را نادیده بگیریم، کوشش ها و فداکاری های هزاران مردان مصلح و خردمند که برای جامعه خود انجام داده اند بدون این که کوچک ترین نفع مادی یا شبه مادی در نظر داشته باشند، برای ابد به صورت معمای لاینحل خواهد ماند، زیرا اگر وجدان و عظمت تسلیم در مقابل راهنمایی آن را در نظر نگیریم، این گونه اشخاص که در تمام دوران های تاریخ نمودار شده اند، بایستی مردان احمقی بوده باشند. که مخالف عقل نظری زندگی خود را به مخاطره انداخته و از لذایذ شخصی دست کشیده اند و اگر عقل را کنار بگذاریم، نتیجه اش انکار علوم و روش های هدف گیری استدلال خواهد بود. پس دسته سوم معتدل ترین نظریه را انتخاب نموده اند. زیرا تاریخ، واقعیت را مطابق نظر آنان اثبات می کند. بنابراین نه تنها عقل و وجدان در فعالیت خود با همدیگر مزاحمت ندارند بلکه ما می توانیم آن دو را کاملا هماهنگ و در حال تعاون ببینیم.

انسان شناس ماهر در مغرب زمین یعنی ویکتورهوگو می گوید: «چیزی که این مرد را نورانی می کرد قلب بود، عقلش از نوری ساخته شده بود که از قلبش بیرون می آمد.» در این عبارت، هماهنگی عقل و وجدان کاملاً روشن شده است. توضیح این مسئله بدین قرار است: فعالیت عقل انسانی عبارت است از این که: یک عده واحدهای شناخته نشده را از واحدهای دیگر که شناخته شده اند به دست بیاورد. البته این کار همان استدلال است که وسیله شناسایی های علمی ما می باشد و می توان گفت: کار تعقل به یک معنای عمومی انتخاب وسایل صحیح برای رسیدن به هدف ها می باشد. این کارگاهی با روش ترکیب (سنتتیک) و گاهی با روش تحلیل (آنالیتیک) انجام می گیرد و این فعالیت یکی از دو وسیله ضروری زندگانی مادی و معنوی ما است.

اما فعالیت وجدان در معنای عمومی اش همان دریافت و دیدن و حرکت درونی نیست و چنان که چشم می بیند و گوش می شنود و شامه می چشد، همچنین وجدان نیز می بیند و دریافت می کند، خرسند می گردد و ناراحت می شود و شکنجه می بیند و ندامت می کشد. اگر مزاحمتی میان وجدان و عقل وجود داشته باشد، میان عقل و حواس ظاهری ما نیز وجود دارد. مگر دیدن احتراق با این قضیه که «احتراق احتیاج به ماده محترق شونده ای دارد» تراحمی دارند؟ همچنین آیا دیدن چهار عدد پرتقال با قضیه ریاضی « $2+2=4$ » مزاحمتی دارند؟! اگر مطلب مزبور رادرست دقت کنیم خواهیم دید که عقل و وجدان نه تنها تعارضی ندارند، بلکه کاملاً-هماهنگ می باشند، زیرا فعالیت های عقلانی همیشه از واحدهای شناخته شده که به عنوان واقعیت برای عقل مطرح شده است با به دست آوردن واحدهای شناخته نشده بهره برداری می کنند.

برای مثال: وجدان در مقابل عدالت و انصاف، احساس خرسندی می کند و در مقابل ستم کاری دیگران با همدیگر ناراحت می شود و درباره ستم کاری خود به دیگران شکنجه می بیند و ندامت می کشد. خرسندی، ناراحتی، شکنجه و ندامت واحدهایی هستند که به عنوان امور واقعی در مقابل عقل قرار داده شده اند، با این حال چگونه عقل می تواند واحدهای مزبور را از واقعیت برکنار نماید؟ آن کدامین دلیل است که قلمرو فعالیت عقلانی را به غیر واحدهای وجدانی تخصیص داده است؟

اگر گفته شود: واحدهای مزبور در اشخاص و جوامع به جهت اختلاف عوامل محیط و انگیزه ها گوناگون می باشد، مورد اتفاق نخواهند بود تا عقل حکم قطعی درباره آن ها صادر نماید، می گوئیم: بلی درست است که دریافت های وجدانی افراد بسیار مختلف می باشد ولی این اختلاف هیچ گونه خللی به این که همین واحدها هم قابلیت وقوع در جریان فعالیت عقلانی دارند وارد نمی آورد، زیرا واحدهای درک شده حواس ظاهری ما هم با اختلاف عوامل و انگیزه ها و ساختمان مخصوص خود گوناگون می باشند، نیرو و مکانیسم عقل ما هر واحدی را که به کارخانه اش وارد می گردد مطابق روش طبیعی خود در آن واحدها مشغول فعالیت می گردد. آن کسی که به جهت دوری از یک جسم آن را کوچک می بیند، اگر از قوانین نور و مسافت و ساختمان چشم باخبر نبوده باشد، بدون شک فعالیت عقلانی خود را مطابق همین جسم کوچک انجام خواهد داد و همچنین است مسئله رنگ ها و کلیه حقایقی که ممکن است نه تنها حواس ظاهری ما بلکه حواس درونی ما نیز در آن ها بازیگری انجام بدهند.

با این ملاحظه، شاید روشن شود که هماهنگی عقل و وجدان یک هماهنگی ضروری منطقی بوده و اصلاً نمی تواند عقل از واحدهای احراز شده به توسط وجدان صرف نظر نماید. ما در میان عقل و وجدان یک هماهنگی ما فوق این ضروری را توقع داریم و این هماهنگی همان است که ویکتور هوگو در جمله گذشته گفته بود. عقل به وجدان می گوید: هر دو قلمرو انسان و جهان برای من مطرح است و من در هر جا و در هر شرایطی که عناصر استدلال برای من تمام شود فعالیت خود را انجام خواهم داد، اگر تو هم مانند سایر پدیده ها و حقایق جهان هستی برای من واحدهایی تهیه نمایی، همان کار خود را انجام می دهم و اعتراف می کنم که قلمرو من در مقابل آنچه که وسایل فعالیتیم اقتضا می کند بسیار محدود است و برای آن که انسان ها از حیرت و اضطراب برکنار بوده باشند، اصول اولیه خود را به کار بینداز و آرمان های انسانی را از این راه برآورده ساز.

در این جا وجدان، عقل را مخاطب قرار داده می گوید: مأموریت خود را کاملاً انجام بده، حقایق و پدیده ها را تا آخرین حد امکان بررسی نما، ولی این را نیز بدان که هم این نیروی با عظمت تو و هم تمام این موجودات که در مقابل تو قرار دارند، به یک سرچشمه لم یزل ولایزال الهی پیوسته است، تو این کائنات را درک کن و بفهم، ولی ضمناً خرسند باش که من به روش تو و هر چه در این جهان هستی است عشق بورزم و بگویم:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست *** عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

جمله ویکتور هوگو این هماهنگی را جستجو می کند. البته این هماهنگی میان وجدان و عقل احتیاج به تعلیم و تربیت دارد که انسان بتواند از معلومات خود حداکثر آرامش را بهره برداری نماید و موقعیت خود را در این جهان هستی کاملاً احراز نماید. در صورتی که عقل با وجدان دو قلمرو مختلف برای خود بگیرند و نتوانند هماهنگ شوند، چراغ بسیار پرنوری است که در اختیار یک شخص قرار داشته و جنبه راهنمایی هم به خود گرفته است، در تاریکی شب در سنگلاخ می خواهد روی به مقصدی برود ولی هر دو پای او شل است، به اضافه این که دو دست او در گرفتن چراغ می لرزد و سنگلاخ را هم دگرگون نشان می دهد. «ندای وجدان و آواز ضمیر غالباً بلند است لیکن بدون اراده قوی و رأی مستقیم نتیجه و اثر نمی بخشد.» بلکه چون اراده قوی و رأی مستقیم ندارد ممکن است لرزش دستش باعث شود که همان چراغ پر نور را به سوی چشمان خود برگرداند، در نتیجه دیدگان او را خیره نموده، نه تنها راه را تشخیص ندهد بلکه اصلاً راهی را هم نبیند. «رضایت وجدان فقط بعد از انجام وظیفه حاصل می شود و بدون هدایت و راهنمایی وجدان افکار بزرگ و عقول بزرگ تنها به مثابه نوری هستند که موجب نگرانی و ضلالت انسان می گردند.»

منابع

محمدتقی جعفری - وجدان - صفحه ۱۴۵-۱۵۲

کلید واژه ها

عقل هدایت وجدان حقیقت هوش تربیت تخیل

هماهنگی وجدان با علم

هماهنگی علم و وجدان تقریباً می تواند نتیجه پدیده هماهنگی عقل و وجدان باشد، بلکه اگر دقت کنیم هماهنگی وجدان با علم بیشتر از هماهنگی آن است با عقل، زیرا یگانه چاره اضطراب و تشویشی که وجدان از ناحیه جهل نصیبت می گردد، عبارتست از علم و جای تشکیک نیست که قسمتی از احتمال تقصیر یا قطع به تقصیر که ما در کارهای مادی و معنوی دارا می باشیم، معلول جهل و نادانی ما است. بنابراین باید گفت: ارضای وجدان در قسمت مهمی از فعالیت ها به علم بستگی دارد.

ص: ۵۸۱

ویکتورهوگو در بینوایان می گوید: «دیدن و نشان دادن کافی نیست، فلسفه باید به منزله یک انرژی بوده باشد، باید عملش و اثرش به کار بهبود حال بشر آید. "سقراط" باید در آدم وارد شود و "مارک اورل" را به وجود آورد. به عبارت دیگر، از مرد سعادت "مرد علم"، "عقل" حاصل دارد، مبدل کردن "عدن" به "دانشکده" علم باید اکسیر مقوی بوده باشد. تلذذ؟ چه هدف ناچیز و چه جاه طلبی بی مقداری است! تلذذ کار جانوران است. پیروزی واقعی جان آدمی فکر کردن است. فکر را برای رفع عطش آدمیان به کار بردن، معرفت خدا را همچون اکسیر به همه دادن، در وجود همه کس وجدان و علم را دست در آغوش کردن و با این مواجهه اسرار آمیز رستگارشان ساختن».

"کنوانسیونل": «می خواهم بگویم انسان خصم بیداد گری دارد و آن جهل است، من به فنای این ستمگر رأی دادم. علم قدرتی است که از حق حاصل شده است. انسان نباید اداره شود جز به وسیله علم. اسقف به گفته او افزود: وجدان. کنوانسیونل گفت: این هر دو یک چیز است، وجدان عبارت از یک عده علم فطری است که ما در وجودمان داریم».

هرچه وجدان انسان با عظمت تر بوده باشد، نیازمندی خود را به علم بیشتر احساس خواهد کرد و بالعکس، هر چه علم انسانی کمتر و مبهم تر باشد دایره فعالیت وجدانی اش به همان اندازه تنگ تر خواهد بود. علوم نسبی ما، آن آرامش را که در حال زندگانی آگاهانه توقع داریم به ما ارزانی نخواهد داشت. این فقط وجدان است که می تواند هر گونه شناسایی نسبی ما را با «مطلق» رنگ آمیزی نموده و در نتیجه ما درک کنیم در عین حال که راهرو هستیم، در مقصد نیز می باشیم.

عینک های گوناگون انسان ها هرگز واقعیات مطلق را برای نشان نخواهد داد. در این مورد عباراتی از تولستوی را می توان بیان کرد: «زنبوری که روی گل نشسته کودک را نیش می زند، کودک از زنبور می ترسد و می گوید که هدف زنبور نیش زدن آدمیان است. شاعر از مشاهده زنبوری که روی حلقه گل نشسته شیره آن را می مکد لذت می برد و می گوید که هدف زنبور مکیدن شهد گل هاست. کندو دار نیز که می بیند زنبور گرد و شهد شیرین را جمع می کند و به کندو می آورد، می گوید که هدف زنبور جمع آوری عسل است. کندو دار دیگری که زندگانی زنبور را از نزدیک تر مطالعه کرده و دیده است که زنبور غبار و شیره گل را برای تغذیه زنبوران نوزاد و پروراندن ملکه زنبوران جمع می کند، می گوید که هدف زنبور حفظ نوع و تنازع بقاست. گیاه شناس چون متوجه می شود که زنبور هنگام پرواز گرد را از لقاح راز گل نر می گیرد و به گل ماده تلقیح می کند و آن را بارور می سازد، می گوید که هدف زنبور انجام این عمل است. دیگری است که هنگام مطالعه تکثیر گیاهان مشاهده می کند که زنبور در این تکثیر همکاری موثری دارد می تواند بگوید که هدف زنبور ازدیاد و افزایش گیاهان است. اما هدف نهایی زنبور با هدف های اول و دوم و سوم نیز با آنچه عقل و خرد انسانی قادر به درک آن است به نحو اتم و اکمل مشخص نمی گردد. هر چه عقل و خرد انسانی در کشف این هدف ها پیشتر می رود همان اندازه عدم درک نهایی وی برای او آشکارتر می گردد. انسان فقط می تواند "روابط" متقابل میان زندگانی زنبور و سایر مظاهر زندگانی را مطالعه نماید این مطالعه کاملاً درباره هدف های مردان تاریخ و ملت ها نیز صادق است» بنابراین آنچه از این بحث دریافت می شود این است که رابطه وجدان با علم رابطه ای است مستقیم و سازنده و اگر این دو با هم هم راستا شوند، انسان را به خوشبختی که مورد رضایت اوست می رساند.

کلید واژه ها

عقل علم وجدان روان شناسی سعادت

درک اصول کلی توسط وجدان

در دایره المعارف بریتانیکا آمده است: «از طرف دیگر، اگر فرض شود که قوانین کلی مستقیماً درک می شوند در آن صورت می توان تشخیص آن ها را وظیفه حقیقی وجدان دانست». پاسکال نیز گفته است: «به وجود خدا دل گوهی می دهد نه عقل و کیفیت ایمان همین است که خدا برای دل، محسوس باشد نه محسوس عقل. ما حقیقت را نه تنها به عقل بلکه با دل نیز می شناسیم و اصول اولیه اشیا را به قسم اخیر می شناسیم و عقل که هیچ سهمی در آن ندارد بی جهت سعی در مبارزه با آنها می کند. «پیرهونی» ها که جز عقل را مناط قرار نمی دهند، بیهوده در این راه می کوشند».

لرد هربرت در کتاب «حقیقت» در فصل مربوط به غرایز طبیعی (صفحه ۷۵) برای وجود مفاهیم مشترکه، شش اصل بر شمرده است:

۱- اولویت

۲- استقلال

۳- کلیت

۴- یقین

۵- ضرورت

۶- تطابق

و در قسمت اخیر کتاب موسوم «دین عامه» در باب این اصول فطری چنین گوید که: "این حقایق منحصر به دین معین نیستند و در ذهن مرکوزند و تابع هیچ سنت مسطور یا مذکور نیستند" و در صفحه تالی گوید: "حقایقی هستند که از طرف خدای تعالی در ضمیر ما نقش شده".

در اینکه اصولی وجود دارند که قابل هیچ گونه استدلال نیستند نمی توان تردید کرد، ولی اصول شش گانه را که آقای لرد هربرت پیشنهاد می کند مورد تأمل زیادی است، زیرا همه آن اصول را به جز بعضی از مصادیق استقلال و یقین می توان مورد

بحث و استدلال و اثبات و نفی قرار داد. جمله اول را که از دایره المعارف بریتانیکا نقل نمودیم مطلب بسیار منطقی است، زیرا اگر دقت کنیم خواهیم دید که ما به طور ضروری به اصول کلی اعتقاد داریم، بدون اینکه بتوانیم آن اصول را از جنبه عقل نظری اثبات نماییم. دسته ای از متفکرین اصول بدیهی (آکسیوم ها) را از همین قبیل دانسته اند. به این دلیل که در تعریف آکسیوم یکی از دو مطلب در نظر گرفته شده است:

ص: ۵۸۴

۱- بالضروره راست غیر قابل اثبات

۲- بالضروره راست بی نیاز از اثبات

بنابر تعریف اولی، تصدیق بالضروره راست بودن با وجدان خواهد بود نه با عقل نظری، زیرا در مفهوم عقل، فعالیت برای تصدیق به قضیه ای ضروری است در صورتی که در تصدیق اصول بدیهی چنین فعالیتی دیده نمی شود و همچنین بنابر تعریف دومی، تصدیق قضیه بدون احتیاج به اثبات اگر چه منافاتی با اثبات ندارد. ولی بالاخره تصدیق یک قضیه عبارتست از درک یا حکم به رابطه میان موضوع و محمول و چون این درک یا حکم نیازی به اثبات ندارد. لازمه اش اینست که احتیاجی برای فعالیت عقل نظری وجود ندارد، اگر چه امکان دارد عقل آن را در قلمرو فعالیت خود آورده و اثبات نماید، ولی فعلا بداهت و بالضروره راست بودن قضیه به طوری است که بودن دخالت عقل نظری برای ما قابل هضم می باشد.

بنابراین درک کننده یا حکم کننده درباره «اصول بدیهی (آکسیوم ها)» همان وجدان خواهد بود. از جمله این اصول قضایایی است که در ذیل بیان نموده اند:

۱-۱=۱ (الف مساوی الف است).

۲- کل از جزء بزرگتر است.

۳- واقعیت وجود دارد.

بعضی از منطق دانان امروزی آکسیوم ها را تا پانزده می شمارند. این اصول در تمامی شناسایی های مربوط به انسان و جهان قابل انطباق است. بعضی دیگر از متفکرین آکسیوم هایی را برای شئون انسانی فقط در نظر گرفته اند که یا قابل اثبات نیستند و یا احتیاجی به اثبات ندارند، مانند: اصل ضرورت عمل به روش عقل نظری. اثبات این اصل با عقل نظری نه تنها احتیاج ندارد بلکه غیر قابل اثبات می باشد.

ص: ۵۸۵

اصل علاقه به بقای زندگی با در نظر گرفتن تعمیمی که درباره این اصل گفته می شود، حتی در موردی که انسان از زندگانی غیر از ناراحتی چیز دیگر سهم نداشته باشد.

اصل درک "من"

و تمام قضایایی که در درون خود دریافت می کنیم، بدون اینکه برای صحت و واقعیت آنها استدلال نماییم. در اصول فوق هرچه با نظر عقلانی خالص بنگریم دست استدلال به جایی نخواهد رسید. پس درک یا تصدیق آن اصول به غیر وجدان امکان پذیر نخواهد بود. آندره ژید می گوید: "آری در کلاس ها آموخته بودم که استدلال، آدمیان را به راهی نمی برد و در برابر استدلال، استدلال مخالفی می تواند عرض وجود کند و تنها باید بتوان آن را یافت و من گاه گاهی در میان راه های دراز به جستجوی آن می پرداختم".

به نظر می رسد آنچه را که ژید در کلاس ها آموخته بود، مستند به تخیل بی اساس دیوید هیوم بوده است که می گفت: "نتایج همیشه فاقد ضرورت منطقی هستند. زیرا قضایا همواره امکان های منطقی دیگر را نیز می پذیرد". این توهم که هیوم آن را مطرح می کند و بدین ترتیب گامی از نفی ضرورت قانون علیت بیشتر گذاشته و اصل این همانی و تعیین در واقعیات را منکر می شود و هیوم با این اقدام که به مبارزه با خویشتن بیشتر شباهت دارد تا فلسفه، به هدف نهایی خود که شهرت یابی بود می رسد و هیچ حقیقتی را قابل ثبوت و اثبات نمی داند. اما مطلبی را که پاسکال در این باره اظهار داشته است، قابل تأمل زیادی است. زیرا چنان که گفتیم، سکوت عقل نظری در مقابل دریافت های وجدانی یا قلبی غیر از مبارزه می باشد.

کلید واژه ها

عقل ایمان علت و معلول وجدان دین علم منطق قانون

انعکاس فعالیت های وجدانی بر دیگران

«در سپتامبر ۱۹۰۶ در ژوهانسبورگ اجتماع هندیان به طرز باشکوهی سوگند به اتخاذ رویه «مقاومت منفی» یاد کردند. کلیه آسیاییان از هر تیره و نژاد و از هر طبقه مذهب از غنی در این امر به ایشان پیوستند و چینیان مقیم آفریقا با هندیان سخت متحد شدند، هزاران هزار از ایشان را به زندان ها انداختند و چون زندان به قدر کافی بزرگ نبوده، گروه کثیری را در معادن محبوس ساختند، لیکن چنین به نظر می رسید که زندان نیرو و نشاطی به ایشان می بخشید. ژنرال سموتس (SMUTS) که مأمور زجر و شکنجه ایشان بود، آنان را به نام «معترضین با وجدان» می خواند» (رومن روان)

«روح مردان رستگار به هنگام خواب در آسمانی اسرارآمیز سیر می کند. شعاعی از این آسمان بر اسقف تأیید بود. این درعین حال یک شفافیت نورافشان بود، زیرا این آسمان در درون او قرار داشت، این آسمان وجدان او بود.» (ویکتور هوگو)

«می خواهم مچت را بگیرم، درون چشمانت نگاه کنم، به قدری سخت که وجدان ناراحتت از پشت نقاب تزویر، رنگ چهره ات را آشکار کند.» (شیلر)

«وجدان او به اطرافیان سرایت می کرد.» (بالزاک)

«این صدا که در آغاز چنان ضعیف بود و از تاریک ترین نهانخانه وجدانش بیرون می آمد، متدرجا درخشان و مدهوش بود.» (ویکتور هوگو)

«بعد چشمان آبی رنگش را که نور شرافت از آن ها می بارید به روی هم صحبتش دوخت.» (بوریس گورباتف)

«در مردمک دیدگانش نور دقت و بازگشت وجدانش برق می زند.» (ویکتور هوگو)

قیافه اشخاص اگر چه نماینده کامل خود پدیده های هوش و استعداد و قریحه و تفکر نیست، ولی کاملاً مشهود نیست که ترس و شادی و امید و نومیدی و تفکر و تحیر و مهرورزی و کینه توزی و... در هنگام فعالیت در قیافه انسان ها نمودار می گردد. از سه طریق، جریان درون انسانی ممکن است آشکار گردد:

اول- چشم انسانی با جولان گوناگون و خیرگی های مختلف و تمرکز آن به یک سمت و شکل قرار گرفتن سیاهی آن در وسط سفیدی و... تا اندازه زیادی می تواند گویای چگونگی جریانات درونی انسان بوده باشد، و از روزگاران کهن گفته اند که: «العین باب الروح»؛ چشم درب روح است.

دوم- گوش انسانی نیز در شنیدن صداها و کلمات در هنگام یک جریان بالخصوص در درون، بازیگری های قابل توجهی انجام می دهد

سوم- زبان است. تکلم انسان در انتخاب جملات و الفاظ و تکیه های صوتی و قطع و پیوستن کلام، همه و همه در موقع فعالیت درونی درباره امور فوق، از حال عادی بیرون خواهد بود. اما زیباترین و متین ترین نمود تمام فعالیت های درونی عبارت است از: ظهور فعالیت وجدان در قیافه و تکلم انسانی. هیچ حالتی مانند حالت فعالیت وجدان، ملکوتی تر و زیباتر نمی باشد، به جز قیافه کسی که در حال توجه به خداوند است.

اگر چه همه نمود های فعالیت های درونی انسان ها قابل سرایت به دیگران می باشد ولی دو نمود مزبور مانند خود فعالیت وجدان و توجه به خداوند زیباتر و اسرار آمیزتر نمی باشد و عجیب تر این است که چنان که ویکتور هوگو می گوید، حتی در هنگام خواب که روح فعالیت معمولی را ندارد، باز عظمت روح انسان با وجدان، شعاع خود را در قیافه شخص نمودار می سازد.

کلید واژه ها

روح انسان وجدان جسم زیبایی

رشد شخصیت انسان توسط وجدان او

یکی از احساس ترین مباحث وجدان این است که آیا وجدان در شخصیت و رشد و شکفتگی انسان نقشی دارد؟ شوستار می گوید: «عشق این احساس که از حضور دیگری در فرد ایجاد می شود، همراه معرفت شخصی رشد و نضج می گیرد، بنابراین فقط با وجدان متفکر، انسانی رشد و شکفتگی می کند.» جورج جرداق نیز می گوید: «فقط مقیاس انسانیت با قلب و وجدان است که انسانی را عظمت می بخشند.»

دانشمند دیگری نیز گفته است: «یک نفر ممکن است ساعت زیادی درمیکده به نوشیدن مشروب مشغول شود یا اوقات خود را بر روی میز قمار بگذارد یا به بازی تنیس مشغول شود. به هر حال این شخص با تمام این کارها ممکن است ناراحتی درونی داشته بشد که دائم او را آزار دهد، از تفریح خود لذتی نبرد، چون یک ندای باطنی او را مورد سرزنش قرار می دهد که تو ساعات خود را به بطالت می گذارنی و این ندامت همیشه در وجدان آگاه یا «خودیاب» او طنین انداز است. از طرف دیگر ممکن است به جای آن بازی ها و تفریحات، فکری در سر او به وجود بیاید که چه بهتر است من به تربیت فرزندانم مشغول شوم، چه بهتر است به باغبانی و پرورش گل ها پردازم، آیا بهتر نیست شعر و موسیقی و نقاشی را پیشه خود کنم؟ اینجاست که وجدان آگاه، وی را به طرف اعمال خوب که هم برای او مفید است و هم دیگران می توانند تمتعی از آن بردارند، هدایت می کند. اینجاست که انسان همیشه خود را با دیگران مقایسه می کند، وجدان او وی را مورد شماتت قرار می دهد. هر قدر اطاعت از ندای وجدان بیشتر قوی تر باشد به همان اندازه قدرت خلاقه و نیروی روانی شخص بیشتر و بهتر خواهد شد و سرزنده تر به زندگی خود ادامه داد و هر قدر انسان کمتر به ندای وجدان توجه کند به همان اندازه وحشی تر و لجام گسیخته تر است.»

«از آن گذشته، ثبات و پایداری خارق العاده وجدان اخلاقی حتی در بیماری های شدید، در جریان جنون و تنزل روحی و بقای وی پس از افسردگی پرتو خرد و هوش، بر اهمیت فراوانی و مقام ارجمند آن در روح بشری گواهی می دهد. پاره ای از دانشمندان از خود می پرسند: آیا وجدان اخلاقی محصول مذهب و تعلیم و تربیت نیست؟ ولی باید یادآور شد که در تشریفات سری اولیه آثاری برجسته از این وجدان به دست آورده اند. وحشت ها و استغفار قبایل اولیه و بسیاری از ملل بت پرست بر قدمت وجدان از همان آغاز کار بشر، گواهی می دهد. انکار این واقعیت به مثابه آن است که از شخصیت بشری هیچ نفهیم.» (ژان ژاک روسو)

«در این ندای وجدان به وسیله تعلیم و تربیت یا به وسیله دیگر میسر نیست، بلکه جزو شخصیت انسانی است. هر کس در اجتماع به هر مقام والا و ارجمند برسد یا در جامعه بشری علمدار گردد، ندای وجدانی اوست که وی را طرف نیکویی ها و پرهیزکاری هدایت می کند.»

سه اصل زیر دخالت اساسی وجدان را در شکوفایی و رشد شخصیت انسان اثبات می کند:

۱- نه ثروت و نه مقام و نه نسب و نژاد و نه زور بازور و نه کیفیت اجتماعی که فرد در آنجا زندگی می کند و نه علم و نه جمال نمی توانند حامل شخصیت انسانی بوده باشند.

۲- تاریخ انسانی تاکنون افراد انسانی را به دو دسته متمایز تقسیم نموده است:

الف- کسی که خود آگاه زندگی نموده و موقعیت خود را در زندگانی کاملاً احراز نموده است. این گونه افراد را اشخاص با شخصیت می نامند.

ب- کسانی هستند که بدون کوچک ترین آگاهی به موقعیت خود در حالی که دستخوش هر گونه عوامل درونی و برونی قرار می گیرند زندگی می کنند. اینان فقط با حیوانات در اعضای ظاهری و هوش فرق می کنند والا هیچ گونه تمایز دیگری میان این دو نوع دیده نمی شود. اینان را بی شخصیت می نامند. زیرا در مقابل هیچ گونه عامل خارجی محاسبه و مقاومت نشان نداده و به کلی بی اختیار عوامل خارجی و درونی می باشند. جای تشکیک نیست که این دو قسم اشخاص هم به نوبت خود بسیار گوناگون می باشند.

۳- شخصیت های عالی از حیث سودمند بودن فردی و اجتماعی و مادی و معنوی همیشه محبوب بوده و برای هر کس که زندگی آگاهانه ای دارد، رسیدن به شخصیت عالی، مطلوب و ایده ال بوده است.

اگر سه اصل مورد تصدیق واقع شود، عامل رشد شکوفایی شخصیت منحصر به وجدان خواهد بود. پدیده های ذهنی ما که در صورت تعقل و علم، مفاهیمی را برای ما روشن می سازند، ارزش خود را از ایمان واقعی به آن پدیده ها در می یابند. فرض کنیم دانشمند یا فیلسوفی معنای عدالت و اقسام و جنبه روانی فردی و اجتماعی و حقوقی و سیاسی و مذهبی آن را کاملاً می داند و توضیح می دهد و این مفاهیم را می تواند آنچنان بررسی و تفسیر نمایند که کوچک ترین سوالی درباره مفهوم و مصداق عدالت باقی نماند، اما خود به ضرورت آن ایمان نداشته باشد یا اگر هم به ضرورت آن ایمان دارد در موارد عمل، تابع هوای نفسانی خود گشته و از عدالت پیروی نمی نماید، این آقای دانشمند یا فیلسوف درباره مسئله عدالت شخصیت ندارد، هر چند که صدها مفاهیم و قضایا را درباره عدالت زیر و رو نموده و به اصطلاح در این مسئله دو روش تجزیه ای و ترکیبی (آنالیتیک سنتتیک) رابه حد نصاب رسانده باشد. لذا تا انسان مفاهیم عالیه انسانی را در درون خود با وجدانش نیامیزد، مانند آن آینه ای است که گل را نشان می دهد ولی با گل نمی آمیزد، ستاره را نشان می دهد ولی ستاره نیست. ولتر چنین می گوید: «علم بی وجدان، ویرانی روح است» علم و دانش با اینکه روشنایی بخش ذهن ما و تغییر دهنده زندگانی ما است و بدون علم از بشر کاری ساخته نیست، ولی هرگز نمی تواند خود به خود بدون اینکه با وجدان انسانی بیامیزد و مورد ایمان انسان قرار بگیرد موجب شخصیت و رشد روانی بوده باشد. بنابراین، مزایای دیگر از قبیل ثروت و مقام و جمال و نژاد و شهرت و زور بازو و هوش و غیر ذلک به طریق اولی نمی توانند برای انسان عامل شخصیت بوده باشد.

کلید واژه ها

عقل اخلاق علم وجدان شخصیت انسانی تربیت عدل

بررسی وجدان زشت

انسان در درون خود، هنگام توجه به کردار و یا خیال پلید، زشت شدن را احساس می کند. آیا این همان وجدان است؟ وجدان که راهنمای مطمئن است، قاضی دادگری است، بارقه الهی است، عامل شخصیت عالی ما است و ...

«زانویش به سختی زیر قامتش خم شد، چنان که گفتی نیرویی ناپایدار ناگهان او را از سختی وجدان زشتش خسته کرده است بی حال روی تخته بزرگی درغلتید» زشت شدن نیرو یا نیروهایی که عناوین مزبور را دارا می باشند، چه معنی می دهد؟ آیا این تناقض نیست؟ پس ما بایستی وجدان مخصوص را قایل شویم که فقط جایگاه انعکاس نتیجه فعالیت های ما است، اگر فعالیت خوبی انجام داده ایم بدون شک آن وجدان مخصوص، محتشم و زیبا خواهد بود و اگر فعالیت بدی نموده ایم، آن وجدان مخصوص، زشت و کثیف خواهد گشت. چند مسئله را در این جا باید متذکر شویم:

اول- احساس زشتی در درون انسانی، دلیل روشنی برای محفوظ ماندن شخصیت انسانی می باشد، زیرا اگر برای انسان شخصیت هدفداری وجود نداشته باشد که حفظ و ادامه آن را برای خود لازم بداند، نیک و بد برای او وجود نخواهد داشت، در نتیجه چنین فردی در درون خود زشتی و کثافتی احساس نخواهد کرد.

دوم- مرتفع شدن این زشتی بسته به برداشته شدن عامل آن است و مادامی که آن عامل برطرف نشده است، زشتی به وجود خود ادامه خواهد داد و در صورت عدم امکان برداشته شدن عامل زشتی (مثلا جنایت بسیار دلخراشی که انجام داده است) ممکن است با تسلیم خود به پیشگاه عدالت ولو با دست برداشتن از موجودیت خود آن را جبران نماید ولی باید در نظر گرفت که این گونه تسلیم به پیشگاه عدالت هنگامی می تواند او را از این زشتی نجات بدهد که مقرون به ندامت بوده باشد و اگر فرض شود که احساس زشتی و پلیدی آن چنان او را تحت فشار قرار داده است که به طور ناخودآگاه خود را نادیده می گیرد و به پیشگاه عدالت تسلیم نمی گردد، گمان نمی رود که این گونه اقدام بتواند زشتی او را برطرف نماید، زیرا چنین اقدامی شبیه به خودکشی بی اختیاری است. نه تنها هیچ عظمتی در آن نهفته نیست بلکه خود می تواند دلیلی روشن به ناهماهنگی وجدان و نیروی عقلانی او بوده باشد. خلاصه، ما یک نتیجه جبری کار زشت داریم که به عنوان نتیجه جبری آن کار زشت نمودار می گردد و یک نتیجه اختیاری و آگاهانه. آن چه که می تواند از زشتی کار زشت بکاهد و مانند یک پدیده جبران کننده مطرح شود فعالیت آگاهانه و اختیاری است که برای شستن ننگ زشتی و آلودگی تبهکاری انجام خواهد گرفت نه یک عکس العمل ماشینی. البته همین عکس العمل ماشینی خود دلالتی بر حساسیت وجدان داشته و در مقابل کسانی که کاملاً از مدلول کارهای زشت بی خبر و درباره آن ها بی خیال هستند دارای ارزشی می باشد. در این باره یک قانون کلی

نمی توان گفت، بلکه بایستی حالات شخصی روان های انسانی را در نظر گرفت.

ص: ۵۹۲

سوم- گاهی زشتی وجدانی آن چنان شدید است که ممکن است خرسندی‌ها و رضایت‌های دیگر وجدان را مشوش و مغشوش نماید. مثلاً- در حالت جنایت دلخراشی که درباره قتل یک انسان بی گناهی انجام گرفته است، ممکن است فعالیت‌های نیکویی را که باعث خرسندی روانی شخص مفروض بوده است از بین ببرد. و همچنین بالعکس ممکن است عظمت کار انجام گرفته آن چنان مهم بوده باشد که وجدان آن شخص از نارضایتی‌های قبلی وجدانی خود تا حدودی بکاهد و این همان پدیده است که در ایدئولوژی اسلامی نیز مطرح است که بعضی از نیکویی‌ها بدی‌ها را از بین می‌برد، همچنین بعضی از بدی‌ها نیکویی‌ها را محو می‌سازد. «ان الحسنات یذهبن السیئات؛ نیکی‌ها بدی‌ها را محو می‌کنند.» (هود آیه ۱۱۴)

منابع

محمدتقی جعفری- وجدان- صفحه ۱۶۹-۱۷۱

کلید واژه‌ها

عقل عمل صالح وجدان آگاهی اختیار عدل

بررسی مفهوم شکنجه وجدان

برخی از صاحب نظران بر این باورند که وجدان شکنجه می‌بیند این مسئله در عبارات ادبی زیر هم مشاهده می‌شود: «کسی که وجدان دارد چون به اشتباه خود پی برد رنج خواهد کشید، علاوه بر اعمال شاقه این تنبیه را هم می‌کشد.» (داستایو کسی)

«من در زندان آدم کشانی را می‌شناختم که آنقدر خوشحال و بی‌خیال بودند که وجدانشان حتی یک لحظه نیز آنان را آشفته و پریشان نساخته است.» (داستایو کسی)

«اما آن زندانی که مرد تحصیل کرده است و دستخوش تحریک و سرزنش وجدانی حساس قرار گرفته است، با تحمل رنج‌های اخلاقی که هر گونه مجازات در برابر آن ناچیز می‌نماید، درباره جنایت خود قضاوتی چنان قاطعانه و بی‌شفقت می‌کند که سخت‌ترین و شدیدترین قوانین نیز آن‌طور نمی‌توانند قضاوت کنند.» (داستایو کسی)

ص: ۵۹۳

«بی رحمی و قساوت در کشتار ایران، وجدان او را ناراحت و معذب نساخت.» (تولستوی)

«اما از این تمدن چه کسی استفاده کرده است؟ تنها کسانی که دارای وجدان نیستند، زیرا در صورتی که وجدان نداشته باشند ندامت چه تأثیری در آن‌ها خواهد داشت؟ برعکس اشخاص شایسته و کلیه کسانی که حس شرافت و وجدان اخلاقی خویش را حفظ کرده اند رنج می‌برند.» (داستایوسکی)

عبارت دومی و چهارمی چنان که روشن است به عنوان شگفت‌انگیز نبودن وجدان گفته شده است و نویسنده می‌خواهد این حالت را به عنوان یک حالت استثنایی در افراد انسانی قلمداد نماید. در این پدیده (شکنجه وجدان) وجدان مخصوصی در درون ما احساس می‌گردد که در نتیجه انجام کار زشت، رنج می‌بیند، بدون شک این وجدانی است که قابل زشت شدن می‌باشد. باز جای تردید نیست که این دو موضوع (زشت شدن و شکنجه دیدن) با همدیگر تفاوت دارند، زیرا آن‌چه که زشت می‌شود موضوعی است که وجدان با آن رنگ آمیزی می‌گردد، مانند رنگ آمیزی شدن یک جرم مادی با رنگ و غیره، در صورتی که شکنجه دیدن که در نتیجه آن زشتی به وجود آمده است جنبه کار و حرکت روانی دارد. وانگهی، اگرهم فرض کنیم این دو پدیده یکی بیش نیستند، باز در این واقعیت تردید نیست که آگاهی و احساس و زشتی و شکنجه غیر از خودش زشتی و شکنجه می‌باشد، بنابراین، بر فرض یگانگی زشتی و پدیده شکنجه، باز واقعیت این دو پدیده چیزی است و احساس و آگاهی به آن‌ها چیزی دیگری است.

نوع شکنجه وجدان

شاید شکنجه‌ای که وجدان می‌بیند یک نوع نبوده باشد، مثلاً ندامت غیر از خجلت و شرمندگی می‌باشد، بلکه به عقیده ما، ندامت شاید انواع گوناگونی دارد که بسته به انگیزه آن ندامت می‌باشد، مانند خواستن که با اختلاف موضوعات خواسته شده مختلف می‌باشد و به هر حال بارزترین و مهم‌ترین شکنجه وجدان همان انزجار و سرخوردگی از خود می‌باشد، زیرا محبوب‌ترین اشیاء برای انسان همان «خود» است و هنگامی که از «خود» سر می‌خورد بزرگترین و دردناک‌ترین شکنجه را احساس می‌کند. اما برای تکامل شخصیت بشری این پدیده کافی نیست. زیرا کفایت کردن به شکنجه وجدانی مانند آن کودک است که در مقابل جراحت پایش که او را ناراحت نموده است، فقط به فریاد زدن قناعت می‌کند بلکه برای جبران و مرهم این زخم درونی دو چیز لازم و ضروری است:

یکی ندامت.

دوم - قصد بازگشت از جرم و اقدام به جبران آن. اگر این مرهم‌ها درست انجام شود، حقیقتاً وجدان انسان آسوده می‌گردد یا دست کم از آن و شکنجه‌ای که مایه عذاب او بود رهایی می‌یابد.

منابع

محمدتقی جعفری - وجدان - صفحه ۱۷۱-۱۷۳

کلید واژه‌ها

اخلاق آرامش وجدان آگاهی عذاب الهی اعمال

بررسی سخن ویکتورهوگو درباره نظارت وجدان

ویکتورهوگو در بخشی از کتاب بینوایان می‌گوید:

اول- «یک لحظه بعد چراغ اتاق خود را خاموش کرد. این روشنایی مزاحم او بود. به نظرش می‌رسید که ممکن است کسی او را ببیند. این «کسی» که بود؟ دریغاً کسی که می‌خواست به اتاق خود راهش ندهد، داخل شده بود، کسی که می‌خواست کورش کند، او را نگریست. این وجدان بود، وجدان او بود، یعنی خدا.»

دوم- «پس به اصطلاح خود را در رو مورد سیر قرار داد و در عین حال، در خلال این مکاشفات در ژرفنای اسرارآمیز، یک نوع روشنایی دید که نخست آن را یک مشعل پنداشت. چون این نور را که در چشم وجدانش جلوه‌گر می‌شد با دقت بیشتری نگریست، دریافت که هیئت انسانی دارد، و آن مشعل شخص اسقف است.»

درباره عبارات ویکتورهوگو که از زیباترین جملاتی ادبی است که در شرق و غرب گفته شده است، مطالب مهمی را می‌توان در نظر گرفت:

اول- «این روشنایی مزاحم او بود» این مطلب از نظر جریان‌ات روانی بسیار عالی است، زیرا در آن هنگام که در درون انسانی صف آرایی و پیکارجویی جدی صورت می‌گیرد، آن چنان انسان را به خود مشغول می‌دارد که هرگونه عامل خارجی که از راه حواس انسانی درصدد بیرون آوردن انسان از آن ستیزه و پیکار جدی برآید مزاحم جلوه می‌کند، و انسان می‌خواهد برای تماشا یا شرکت در آن معرکه درونی، هرچه زودتر آن را بردارد، گویی در آن هنگام می‌خواهد جهان برونی اصلاً منفی شود تا ببیند این جنگ و رزم آوری درونی به کجا می‌انجامد؟ آیا شخصیتش پیروز خواهد گشت؟ آیا ایده آتش که رکن اساسی شخصیت او را تشکیل می‌دهد غلبه خواهد کرد یا تمایلات نفسانیش؟ لذا ژان والژان روشنایی را مزاحم خود دیده چراغ اتاق را خاموش نمود، زیرا آن جا که نیرومندترین نور افکن‌ها در درون انسانی در حال اضرابند، چراغ ضعیف برونی غیر از مزاحمت چه کاری می‌تواند انجام بدهد؟

دوم- به نظرش می‌رسید که ممکن است کسی او را ببیند. «کسی» که بود؟ در موقع شروع پیکار در درون انسانی در قلمرو وجدان، این گونه تجسم که گویی کسی را می‌بیند کاملاً قابل درک می‌باشد و شاید آن کسی که او را مورد نظارت قرار داده است، همان ایده آل است به صورت یک هیكل نورانی برای او مجسم گشته و از او التماس می‌کند که او را خاموش نماید، همیشه چنین هیكل یا شیء مجسم به عنوان یک موجود مخالف نظارت می‌کند و تا آن شیء مجسم به وجود خود ادامه می‌دهد، اضطراب و بلا تکلیفی انسان در روش موجودش ادامه دارد.

سوم- «کسی را که می‌خواست کورش کند او را نگریست. این وجدان او بود» راست است که گاه گاهی تمایلات نفسانی ما آن چنان نیرومند و شدید می‌باشند که انسان حقیقتاً می‌خواهد وجدان خود را کور کند، آن را بفریبد، از فعالیتش باز دارد ولی وجدان، این خاصیت بسیار شگفت‌انگیز را دارد که به قول جبران خلیل جبران مانند یک کبوتر ضعیف در مقابل عقاب آهنین تمایلات، رو در رو می‌ایستد و به مبارزه می‌پردازد و تا هنگامی که نابود نشده است ولو به طور ضعیف، از انجام وظیفه خودداری نمی‌کند. آری وجدان ولو با چشمان ضعیف و خون آلود که پنجه‌های کرکس تمایلات می‌خواهد کورش کند، به نظارت خود ادامه خواهد داد.

چهارم- «وجدان او یعنی خدا» ویکتور هوگو شخصی است که از وجدان در این جا به خدا تعبیر نموده است. اما بایستی این تعبیر مورد تأمل قرار بگیرد. بدون شک حتی در نظر ویکتور هوگو، وجدان حقیقتاً خدا نیست. پس مقصود او چیست؟ احتمالاتی در این جا وجود دارد که ما بعضی از آن‌ها را بیان می‌کنیم:

الف-خدا به اصطلاح فلاسفه متدینین دوران های فراوان یعنی 'نماینده مستقیم الهی'. این تعبیر را خیلی از متفکرین حتی موحدین نیز به کار می برند. ژان ژاک روسو چنین می گوید: «برای کشف بهترین قوانینی که به درد ملل بخورد یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند ولی خود هیچ حس نکند، با طبیعت هیچ رابطه ای نداشته باشد ولی کاملاً آن را بشناسد، سعادت او مربوط به ما نباشد ولی حاضر شود به سعادت ما کمک کند. بنابر آن چه گفته شد، فقط خدایان می توانند چنان که شاید و باید برای مردم قانون بیاورند.»

ب- احتمال می رود مقصود از خدا، بارقه الهی بوده باشد و این نظریه درباره وجدان مورد قبول عده فراوانی از متفکرین و ادبای انسان شناس می باشد، چنان که در آینده مورد تشریح قرار خواهیم داد.

ج- ممکن است مقصود از خدا، چیزی که مانند خداوند نیروی مافوق طبیعی دارد، بوده باشد. این احتمال هم بسیار قوی است و حقیقتاً هنگامی که درباره وجدان دقت می کنیم با هیچ یک از نموده ها و قوانین طبیعی که ما می شناسیم قابل تفسیر و تحلیل نمی باشد.

پنجم- «چون این نور را که در چشم وجدانش جلوه گر می شد بادقت بیشتری نگریست، دریافت که هیئت انسانی دارد و آن مشعل شخص اسقف است.»

خاطره شخص اسقف و گذشت بسیار ملکوتی او، مانند یک مشعل فروزان، بی پایگی و پوچی تمام تصورات و خیالات او را روشن می ساخت و چنان که یک شخص با تمام صورت و سیرتش ممکن است در ژرفای درون انسانی مانند یک مشعل فروزان بتابد، همچنین ممکن است فقط یک نقطه از انسان مثلاً ناله های سوزناک مقتول در اعماق وجدان به شکل رساترین صدا در آمده و تمام هیاهو و جنجالی را که برای خاموش ساختن آن ناله ضعیف به کار می برد خاموش و عقیم بسازد. حتی ممکن است یک پدیده غیرانسانی با تجسم خود در وجدان، فعالیت ها و جریانات روانی را تحت الشعاع قرار بدهد مانند دیدن سلاحی که با آن سلاح به جرم دلخراشی مرتکب شده است. البته در این گونه موارد اغلب آن شیء مجسم، انگیزه تداعی معانی پیدا می کند و منجر به تجسم خود جنایت می باشد. باز ممکن است همین تجسم با توجه انسان به یک دلیل ولو آن دلیل دارای نتیجه احتمالی بوده باشد، صورت بگیرد. مثلاً- در این قضیه که انسان با توانایی کامل به برطرف نمودن خطر حیاتی از نظر یا از عده ای مسامحه نموده و خود را قانع ساخته و به راه خود رفته است، سپس اطلاع پیدا می کند که همان خطر احتمالی یا اطمینانی به سراغ همان اشخاص رفته و آن ها را نابود ساخته است. در این جا زد و خوردی در درون او ایجاد گشته و این دلیل که «احتمال یا اطمینان به خطر برای انسان ایجاد وظیفه نموده و در صورت توانایی باید در دفع آن بکوشد» در مقابل آن زد و خورد های درونی از ژرفنای آن جریانات خودنمایی کرده و باعث تشویش و اضطراب خواهد گشت.

کلید واژه ها

اخلاق روان آرامش انسان وجدان قانون

نظارت واقعی وجدان

وجدان در صورت اعتدال روانی و هماهنگی ادراکات و خواسته ها و تفکرات و هوش و استعداد، واقعیت را بدون دست خوردگی نشان می دهد و این پدیده به طور تحقیق با فعالیت های مشاهدات حسی ما متفاوت است. ما در مشاهده رنگ ها مثلا جهت احاطه عوامل طبیعی از قبیل روشنایی و مسافت و غیره اشیا را برای خود تشخیص می دهیم نه اشیا "فی نفسه" را و همچنین پنکه ای که در حال حرکت است به صورت یک دایره حقیقی برای ما جلوه می کند، در صورتی که واقعیت فیزیکی آن عبارتست از سه شاخه فلزی و ما می دانیم که این دایره در خارخ وجود ندارد. کوه دماوند را از دور به مقدار نیم و جب می بینیم، دو خط متوازی را مانند دو خط آهن از دو زاویه حاده می بینیم. این گونه مشاهدات معلول خطای حواس نیست بلکه طبیعت ساختمان حواس ما در حال ارتباط با اشیا که با عوامل گوناگونی احاطه شده اند بایستی شیء را برای ما به همان شکل معمولی نشان بدهند.

ما نام این پدیده را که محصول تماس ما با موضوعات خارجی است "بازیگری" می نامیم، چنان که نیلز بوهر از لائوتسه نقل کرده است که او می گوید: «ما در نمایشنامه بزرگ وجود، هم تماشاگریم و هم بازیگر» آیا در مشاهده و نظارت وجدانی هم به چنین نسبت که در نتیجه بازیگری ما اشیا را برای ما نمودار می سازد، دچار هستیم یا نه؟

ص: ۵۹۸

به نظر می‌رسد که نظارت وجدانی غیر از مشاهده نمودهای خارجی است. دوباره این مطلب را یادآوری می‌کنیم که این موضوع بررسی ما در حال اعتدال روانی است. در حال اعتدال روانی چنین فرض می‌شود که غرایز و مهارکننده آنها "من" یا هر مفهومی که در روان‌شناسی مناسب تلقی شود، کاملاً هماهنگ و سیستماتیک فعالیت می‌کنند. در نتیجه غرایز بر آن حقیقت مهارکننده طغیان نمی‌کنند و آن مهارکننده هم به غرایز بیشتر از حدود طبیعی و منطقی فشار نمی‌آورد. در این صورت است که وجدان نه فریب می‌دهد و نه فریب می‌خورد و عوامل دیگر در خودآگاه آن واقعیت را که مورد نظاره وجدان است مشوش نمی‌کند، در نتیجه واقعیت به همان اصل اساسی خود بدون دست خوردگی در مقابل وجدان قرار داده می‌شود.

اگر ما ده سال قبل جنایتی را مرتکب شده ایم و این جنایت برای تقصیر مسلم بوده است و در امتداد ده سال هیچ‌گونه عذر موجهی برای ارتکاب به آن جنایت پیدا نکرده ایم، بدون کوچکترین تردید همان منظره رقتبار با رنگ تقصیری که به خود گرفته است برای ما امروز همان‌گونه تداعی می‌شود که در ده سال پیش از این در صورتی که هزاران بلکه میلیون‌ها وقایع از راه حواس برونی و درونی در قلمرو ذاتی ما انباشته شده‌اند، است که این واحد (جنایت) چگونه از میان میلیون‌ها وقایع پیوسته و گسیخته جدا شده و با صراحت و روشنایی کامل در پیش چشمان نافذ وجدان گذاشته می‌شود.

البته ممکن است وجدان فریب بخورد و ممکن است اصلاً وجدان آن کبوتر حساس در مقابل عقاب تیزپنجه تمایلات نابود شود، ولی ما گفتیم که این بررسی در حال اعتدال روانی است. انسان ممکن است توجه داشته باشد که وجدان خود را فریب می‌دهد و بازیگری می‌کند یا وجدانش کشته شده است و اگر وجدان خود را فریب نمی‌داد یا اگر تبهکاری‌ها وجدانش را نکشته بود واقعیت را بدون آلودگی‌ها احساس می‌کرد، در صورتی که نمودهای فیزیکی از این قبیل نبوده و برای انسان امکان کنار زدن عواملی را که واقعیت‌های فیزیکی را با رنگ‌های "حواس و من و سایر عوامل" رنگ آمیزی می‌کند وجود ندارد.

ممکن است این اعتراض گفته شود که نظارت وجدان در تغییرات، تابع تحولات نیروهای اندیشه و هوش و غرایز و سایر فعالیت های درونی می باشد، بنابراین نظارت و بلکه تمام فعالیت های وجدانی نسبی خواهد بود. این اعتراض اساسی ترین اشکالات به اصالت وجدان در درون انسانی است که از طرف منکرین آن ایزار می شود و ما بایستی در این دقت بیشتری بنماییم.

بدون شک چنان که متغیرات (عوامل برونی و درونی) دارای واقعیاتی هستند که با شرایط و انگیزه های گوناگون در تحول و تغیر قرار می گیرند، همچنین وجدان که تابع آن متغیرات فرض شده است دارای واقعیتی است که در مسیر تغییرات و تحولات قرار می گیرد، زیرا "هیچ" نه می تواند متغیر بوده باشد و نه تابع. این گونه استدلال شبیه به اینست که ما می گوئیم مواد جهان خارجی یا ماده و انرژی اصالتی ندارند، زیرا دائما با اختلاف عوامل در تغییر و تحول قرار گرفته اند. پس اینکه یک موضوع واقعی در جریان حرکت واقع شود، نمی تواند دلیلی بر بی اساس بودن آن موضوع بوده باشد.

از آن طرف، این اصل هم تا اندازه ای روشن است که هر حقیقتی که بتواند در شرایط مختلف و عوامل گوناگون خود را حفظ نموده و در نمودهای دیگر فانی نگردد، به همان مقدار از اصالت برخوردار خواهد بود. مثلا در یک درخت، آب در ریشه و ساقه و شاخه و شکوفه و غنچه و گل و میوه خود را کاملا نشان می دهد، این نموداری در شرایط مختلف می تواند دلیلی به اصالت آب در موجود درخت بوده باشد. ما می بینیم با اینکه عوامل مختلف و گوناگونی در درون ما جریان دارند و با اینکه واحدهای مورد نظارت وجدان بسیار متعدد و متنوع می باشند، با این حال وجدان خود را حفظ نموده و تا آخرین دقایق وجود از ابراز موجودیت دست بر نمی دارد. اگر بنا شد که ما تابعیت وجدان را از اندیشه ها و تفکرات و غرایز و سایر عوامل موجب بی اساس بودن وجدان معرفی نماییم، چرا این استدلال را درباره بی اساس بودن نیروی تعقل به کار نبریم؟ مگر نیروی عقل از این تغییرات و تحولات در امان است؟ بلکه با یک نظر تحولات عارضه بر نیروی تعقل بیشتر از وجدان می باشد.

فرض می‌کنیم که شخصی ده سال قبل با غرض ورزی گواهی داده است که زید جنایتکار است و در نتیجه او را مستوجب کیفر نابجا ساخته است، و او در موقع گواهی، غرض ورزی خود را احراز کرده بود. پس از مدتی به وسیله درک و اندیشه در می‌یابد که زید حقیقتاً مقصر بوده است و آن کیفر برای زید کاملاً بجا و بامورد می‌باشد. با این حال برای اینکه کشف شود که گواهی او مطابق واقع بوده است، باز وجدان غرض ورزی او را نخواهد بخشید، وجدان در نظارت و احکامش فقط ملاحظه نیت پاک و ناپاک را منظور می‌کند.

از آن طرف، تا وجدان در نهاد انسانی به کلی معدوم نشده است هرگونه تغییر و تحولی هم که در قلمرو فعالیت او انجام شود، باز واحدهای مورد نظارت خود را بدون بازیگری مورد تماشا و نظارت قرار خواهد داد و به عبارت روشن‌تر وجدان، وجدان است و تا وجود دارد وجدان خواهد بود. چنان که تعقل است و تا وجود دارد تعقل خواهد بود، چنان که موقعیت‌های گوناگون نمی‌توانند خاصیت تعقل را که از واحدهای روشن به واحدهای تاریک رسیدنی است یا مثلاً تجرید کلیات از جزئیات است سلب نمایند، همچنین موقعیت‌های گوناگون نمی‌توانند نظارت بی‌طرف وجدان را از آن سلب نمایند، اگر چه مورد نظارت‌ها متفاوت بوده باشد.

منابع

محمدتقی جعفری - وجدان - صفحه ۲۲۸-۲۳۱

کلید واژه‌ها

روان وجدان حقیقت تعقل حس

بررسی نظارت وجدان در دایره المعارف بریتانیکا

در جلد ۶ دایره المعارف بریتانیکا چنین می‌خوانیم: «وجدان یک اصطلاح فلسفی است که در موارد گوناگون عرفی و هم از لحاظ فنی در مورد آن قوه ذهنی که میان حق و باطل را فرق می‌گذارد به کار می‌رود. وجدان در استعمال معمولی این طور درک می‌شود که عبارتست از: قوه درک مستقیم تصمیماتی درباره کیفیات اخلاقی منفرد. در این گونه استعمال، تلویحاً قبول می‌شود که هر عملی دارای یک خوبی و یک بدی واقعی یا ذاتی است و وجدان آن را همانند مشاهده چشم و یا شنوایی گوش تشخیص می‌دهد.»

ص: ۶۰۱

در این پدیده، وجدان فقط نظارت نموده، واقعیت را بی پرده و کاملاً روشن مشاهده می کند. البته در این مورد وجدان کاری با راهنمایی و تشخیص حق و باطل ندارد و چنان که چشم رنگ ها را می بیند و کاری با آن ندارد که آیا این رنگ به صلاح این بیننده است یا به ضرر او ولی فقط رنگ را می بیند و تشخیص می دهد که این رنگ سرخ است یا آبی، همچنین وجدان در فعالیت مزبور نورافکنی انداخته و واقع را تحت نظارت قرار داده است. بنابراین تشخیص نیکی و بدی مورد نظارت، تحریک یا جلوگیری از آن سرزنش یا تشویق فعالیت های دیگری خواهند بود که تقریباً نتیجه فعالیت نظارت می باشد.

نظارتی که دایره المعارف بریتانیکا درباره وجدان معرفی می کند. نظارت خالص نیست. عباراتی که در مدرک مزبور وجود دارد دقیقاً نتوانسته اند از عهده معرفی وجدان بر آیند. ما یک بررسی مختصر در این باره انجام می دهیم: «وجدان یک اصطلاح فلسفی است که در موارد مختلف و معمولاً- عرفاً و هم از لحاظ فنی در مورد آن قوه ذهنی که میان حق و باطل را فرق می گذارد به کار می رود» تا این جا دو مطلب گوشزد شده است: یکی این که: وجدان یک قوه ذهنی است. البته کلمه «قوه ذهنی» مفهوم خاصی که دارد همان است که در روان شناسی مرکز انتقال پدیده های خارج و فعالیت ها درباره انتقال یافته ها معرفی می شود. ذهن به این مفهوم یک معنای فلسفی عمومی است که درباره شناخت وجدان هیچ کمکی به ما نخواهد کرد، زیرا مرکز فعالیت های ذهنی ما و مغز ولو به طور فرضی معین شده است ولی جایی تاکنون به عنوان محل فعالیت های وجدانی مشخصی نشده است و اگر مقصود، معنای عمومی تر از ذهن است یعنی ذهن به معنای مطلق درونی، این گونه معرفی، ابهام بررسی را بیشتر نموده و دست محقق از همه چیز کوتاه می گردد.

دوم- مقصود از این که وجدان میان حق و باطل را فرق می‌گذارد چیست؟ آیا وجدان قانون جعل می‌کند؟ آیا وجدان قانون‌های جعل شده را در مورد فعالیت‌های انسانی تطبیق نموده و حق و باطل روش انسانی را مشخص می‌نماید؟ هر دو احتمال در این عبارت امکان‌پذیر است. وجدان ممکن است قوانینی را از ناحیه خاص خود جعل نماید ولی این قوانین جعل شده از چه سنخ و نوع می‌باشند مورد بحث و کاوش است. مثلاً- ما احراز نکرده ایم که وجدان درباره قوانین رو بنایی اجتماعات و اخلاقی بتواند قانونی را جعل را یا کشف نماید، اگر چه از حیث زیر بنا به طور کلی می‌تواند قوانینی را درک کرده باشد. «وجدان دراستعمال عرفی و معمولی، درک مستقیم تصمیماتی است درباره کیفیت اخلاقی اعمال منفرد.»

این عبارت کاملاً قلمرو وجدان را از خاصیت گذشته وجدان تفکیک می‌کند، زیرا در این قلمرو، وجدان تصمیمات مستقیم مربوط به کیفیت‌های اخلاقی را درک می‌کند، بسیار روشن است که درک تصمیمات غیر از فرق گذاشتن مابین حق و باطل می‌باشد، زیرا تصمیم مانند معلولی بر دو مفهوم حق و باطل است و به عبارت روشن‌تر: بایستی اولاً حق و باطل از هر ناحیه مربوط که بوده باشد تشخیص داده شود، سپس ما درباره حرکت به سوی حق و گریز از باطل تصمیم بگیریم. بنابراین، جمله دوم وجدان را ناظر معلول می‌داند نه ناظر علت و جای تشکیک نیست که این دو فعالیت با همدیگر متفاوت است.

«در این گونه استعمال تلویحاً قبول می‌شود که هر عملی دارای یک خوبی و یک بدی واقعی ذاتی است و وجدان آن را همانند مشاهده چشم و یا شنوایی گوش تشخیص می‌دهد. در این عبارت جنبه نظارت وجدان کاملاً بیان شده است ولی چیزی که هست این نظارت به هیچ وجه نه صریحاً و نه تلویحاً دلالت بر این ندارد که هر چیزی واقعا و ذاتاً دارای یک خوبی و بدی بوده باشد، بلکه وجدان، خوبی و بدی‌هایی را که برای انسان احراز شده است درمی‌یابد. ممکن است خوبی و بدی از طرف قراردادهای اجتماعی برای انسان کشف شود و ممکن است از طرف تکالیف مذهبی و غیره...»

آن چه که جالب است دایره المعارف بریتانیکا در آخرین عبارات متوجه شده است که امور مزبور، فعالیت واحدی نیستند، زیرا مجبور می شود که چنین بگوید: «بعد از وظایف دو گانه تشخیص بین حق و باطل و مستعد ساختن انسان به انجام عمل اخلاقی، وجدان عهده دار عمل سومی نیز می باشد که عبارتست از: عطف بما سبق و به وسیله آن، شخص را هنگامی که در می یابد یک قانون اخلاقی را نقض کرده است سرزنش می کند.»

در پایان بحث، با این عبارات می توان این گونه نتیجه گرفت که فعالیت های وجدانی ما به صورت های گوناگون ذیل درمی آید:

اول- تشخیص دهنده حق و باطل

دوم- قوه درک مستقیم تصمیمات مربوط به کیفیت های اخلاقی منفرد

سوم- نظارت به خوبی ها و بدی ها

چهارم- کشف قوانین کلی که مستقیماً درک می شوند.

پنجم- عامل فعالی که در سر دو راهی ها به ما دستور می دهد که راهی انتخاب کنیم که با قانون اخلاق مطابقت دارد.

ششم- عطف بما سبق که عبارتست از: سرزنش بر نقض قانون اخلاقی.

بنابراین ملاحظه می شود که این فعالیت ها کاملاً با همدیگر متفاوت می باشند و در یک راستا نمی باشند.

منابع

محمد تقی جعفری- وجدان- صفحه ۱۸۲-۱۸۳ و ۱۸۶-۱۸۸

کلید واژه ها

اخلاق وجدان قانون ذهن اعمال

بررسی قضاوت وجدان

منابع اسلامی در تحریک به محاسبه نفس، بسیار فراوان است. از آن جمله از امام ششم ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) نقل شده است که فرمود: «حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا.»

«به علاوه وقتی که خود، درباره خودش قضاوت کند و خطاهای خویش را پیدا نماید، خطاهای وا زده در حالت خود آگاه ظاهر می شوند.»

«وجدان غریزه فنا ناپذیر خدایی، ندای آسمانی، راهنمای مطمئن افراد ناخودآگاه و محدود اما هوشیار و آزاد، داور درست کار و نیک اندیش.»

«همیشه قضایا را قبل از اخذ تصمیم به محکمه وجدان تسلیم نمایید، وجدان راهنمای بی نظیر و قاضی بی طرفی است.»

«من آن جان را اجابت نمودم و به او اخلاص ورزیدم، زیرا دیدم کیوتر کوچک وجدانش با کرکس معاصی اش بدون واهمه به مبارزه برمی خیزد. وجدان قاضی عادل، ضعیف است و این ضعف مانع اجرای احکام آن می باشد.»

معنای قضاوت در حدود معمولی خود بسیار روشن است و آن عبارت است از تطبیق قانون به گفتار و یا کردار انسانی که حق و باطل از آن انتزاع می گردد. پس چنان که واضح است قضاوت سه رکن اساسی دارد:

اول- قانونی که کاشف از وجود حق و باطل است.

دوم- گفتار یا کردار انسانی که مورد انطباق یا عدم انطباق آن قانون می باشد.

مقصود از کردار، معنای عمومی آن است و شامل هر گونه وضع انسانی است که ممکن است مورد شمول قانون بوده باشد.

سوم- شخص قضاوت کننده یعنی کسی که گفتار یا کردار انسانی را که با نظر به قانون مفروضی مشخص نموده و مبری بودن یا مجرم بودن آن را اثبات می کند.

این تعریف مختصر تقریباً در تمام قضاوت ها صدق است. پس این که می گوئیم «وجدان قاضی است» بایستی دو رکن دیگر قضاوت را هم در این جا معین کنیم. این دو رکن عبارتند از:

۱- قوانینی که حق و باطل را مشخص نموده اند.

۲- مورد قضاوت که کردار یا گفتار یا به طور عمومی وضع انسانی است که قابل محاسبه قانونی می باشد. اگر ما وجدان را قاضی بدانیم بدون شک بایستی قوانین و اصولی را که حق و باطل را مشخص می کند در خارج از قلمرو فعالیت وجدانی قبول نماییم، زیرا قاضی هرگز قدرت جعل قانون را ندارد بلکه او فقط قانون مفروض را به وضع انسانی تطبیق نموده و مجرمیت یا مبری بودن انسان را مشخص می نماید.

پس بایستی قوانینی را از عقل یا قراردادهای اجتماعی یا دینی احراز نماییم تا وجدان با نظر به آن قوانین درباره شخص مفروض قضاوت نماید. باز در این جا باید در نظر گرفت، هنگامی که وجدان قضاوت می نماید، کدامین موجود را به محاکمه کشیده و درباره او قضاوت می کند. بدون شک این مورد قضاوت وجدان نیست، زیرا قاضی کسی است که سرنوشت انسان را درباره کار با به طور عموم درباره پدیده معینی مشخص می کند، آن انسان مورد قضاوت است نه قاضی و به عبارت روشن تر، قاضی یعنی روشن کننده وضع معین و مورد قضاوت یعنی «مقضی له» که قاضی می خواهد وضع او را روشن کند. این دو مقوله تقریباً متناقض می باشند و یک موضوع نمی تواند هم روشن کننده باشد و هم روشن شونده ولی ما به هر حال این پدیده قضاوت را در درون خود احساس کرده ایم. بایستی طرف قضاوت «مقضی له» را غیر از وجدان بدانیم. این مقضی له کیست؟ می توان گفت: به طور اجمال این مقضی له «من» به معنای عمومی آن است و می توان گفت: این مورد قضاوت نفس انسانی است. یک مسئله دیگر درباره قضاوت وجدان باید مورد بررسی قرار بگیرد و آن این است که: غالباً متفکرین با نویسندگان بزرگ که درباره وجدان اظهار نظر نموده و یا درباره وجدان، دریافت خود را بیان و قضاوت آن را قبول کرده اند، این قید را دائماً خاطر نشان می سازند که وجدان در قضاوت خود هرگز اشتباه نمی کند و وجدان خطا کار نیست.

حال، آیا حقیقتاً چنین است که وجدان هرگز در قضاوت خود اشتباه نمی کند؟ اگر وجدان در قضاوت خود اشتباه نمی کند، این اندازه خطاها و اشتباهات که انسان ها در روش اجتماعی خود، اعم از اخلاقی و حقوقی و دینی مرتکب می شوند نتیجه چیست؟ یا باید بگوییم: قضاوت وجدان در همه کارهای انسانی وجود ندارد، بلکه بعضی از کارهای انسانی است که مورد قضاوت وجدان قرار می گیرد و یا این که بگوییم: وجدان هم در قضاوت خود مرتکب خطا و اشتباه می گردد. نظریه اول که بگوییم وجدان در همه کارهای انسانی فعالیت نمی کند، مانند این است که بگوییم چشم انسانی همه رنگ ها را نمی بیند. این ندیدن رنگ ممکن است به دو شکل تصور شود:

یکی این که: وضع فیزیکی چشم ما طوری است که فلائن رنگ ها را نمی بیند، وجدان هم وضع طبیعی اش طوری است که تمام کارهای انسانی را نمی تواند تحت نظر بگیرد.

دوم این که: با در نظر گرفتن این که چشم انسانی طبیعتاً می تواند فلائن رنگ را بیند و مانع طبیعی هم وجود ندارد، با این حال نمی بیند، وجدان هم می تواند تمام کارهای انسانی را زیر نظر بگیرد ولی فلائن کار بالخصوص را مورد توجه قرار نمی دهد.

این تصور دومی کاملاً نامفهوم است، زیرا در صورتی که فرض قابلیت وجدان رسیدگی به تمام امور است، به چه علت در مورد مخصوصی این فعالیت را انجام نمی دهد؟ این یک فرض محالی است که علت با داشتن تمام شرایط نتواند معلول خود را صادر نماید. پس باید همان تصور اولی را در نظر بگیریم و بگوییم: میدان فعالیت وجدان محدود است، یعنی چنان نیست که وجدان بتواند تمام کارهای انسانی را مورد بررسی قرار دهد. در این صورت باید گفت: وجدان کار محدودی دارد و در خارج از قلمرو فعالیت خود، کاری صورت نمی دهد، نه این که وجدان خطا کار است زیرا توقع فعالیت وجدان در غیر مورد مخصوص به خود، مانند توقع شنیدن از چشم است، اگر چشم نشنود این بدان معنی نیست که چشم خطا کار است، بلکه وضع طبیعی او اقتضای شنیدن نمی کند. نتیجه کلی این بررسی چنین است که وجدان خطا نمی کند بلکه بایستی وظیفه مخصوص او را در نظر بگیریم که عبارت است از: قضاوت اما وجود اشتباهات و خطا کاری ها در شئون انسانی بدون شک مربوط به نیروهای مربوطه اوست، مانند نیروی تشخیص قانون یا موضوعات محسوسه (عقل و حواس) و یا تمایلات نفسانی او که بسیار نیرومند می باشند.

خلاصه انسان می تواند در تشخیص قانون از ناحیه عقل یا در تشخیص موضوع از ناحیه حواس به خطا رفته باشد، یا این که ضعف وجدان در مقابل نیروی تمایلات تاب مقاومت نداشته باشد، ولی این خطا و ناتوانی به وجدان مربوط نخواهد بود. وجدان، قانون احراز شده و موضوع تشخیص داده شده را مورد بررسی قرار داده و قضاوت خواهد کرد، چنان که فعالیت وجدان در مقابل تمایلات نفسانی به تقویت از ناحیه شخصیت نیازمند می باشد.

منابع

محمدتقی جعفری - وجدان - صفحه ۱۹۶-۲۰۰

کلید واژه ها

عقل نفس وجدان حقیقت قضاوت اعمال

بررسی مفهوم شنیدن ندای وجدان

در بررسی وجدان به موضوعی برمی خوریم که آیا شنیدن ندای وجدان کار دشواری است؟ در سخنان بعضی از متفکران در این باره چنین آمده است؟

«به طور کلی شنیدن ندای وجدان و مخالف با طبع و نهاد سرکش یا روان ناخودآگاه (انکونسیانس) کاری بس دشوار است و فقط درموقع جنگ ها و انقلابات که عنان اختیار و دهنه نهاد انسان آزاد می گردند، ندای وجدان، دیگر به گوش نمی رسد.» (فریدمان)

«یک نوع بیماری بود که دیوانگی زمان انقلاب به شمار می رفت، چیزی بود همگانی که ثابت می کرد اندیشه های قلبی هر انسان با آن چه که بر زبان می راند تفاوت دارد. هیچ کس صاحب وجدانی پاک نبود، هر کس می توانست عادلانه حس نماید که گناهکار است، یک جنایتکار مخفی به شمار می رود، یک تحمیل کننده پنهانی محسوب می شود، کوچک ترین بهانه کافی بود که تصورات انسان را به درون مغاکی از شکنجه سوق دهد، مردم را به استناد تصورات شخصی شان متهم می کردند. این حالت محکومیت قیافه ای ماورای طبیعی دارد که اگر رهایش کنند کنترل نمی باشد.» (باسترناک)

ص: ۶۰۸

این مسئله یکی از با اهمیت ترین مسائل انسانی است که ما با آن روبرو هستیم و مضمونی که در جملات فوق دیده می شود محسوس همگانی است. این جا خیال بافی معنا ندارد، زیرا آن چه که عیان است، حاجت به بیان ندارد. به نظر می رسد مقصود آقای فریدمان از این که «شنیدن ندای وجدان کاری بس دشوار است» این نیست که حقیقتا شنیدن نغمه وجدان برای انسان هایی که از وجدان بهره مند می باشند مشکل است، زیرا در فردی که نطفه وجدان منعقد است، محال است که نغمه شورانگیز او را نشنود. دشواری در شنیدن فریاد وجدان نیست، بلکه دشواری در پیروی از این ندای انسانی الهی است.

آن چه که فوق العاده حساس و با اهمیت است این است که در حالات غیرعادی مانند بحران های جنگی و انقلابی، وجدان از فعالیت باز ایستاده و عنان اختیار و دهنه نهاد انسانی آزاد و رها می گردد، نیکی ها بد و بدی ها به صورت نیکی جلوه می کنند، جنایت یک کار لازم و تعاون به صورت جنایت در می آید، شخصیت محدود و عوامل بی اساس به صورت محکم ترین محرک در می آیند.

برای توضیح بیشتر درباره این مسئله که قیافه بسیار عجیب انسان را نمودار می سازد مطالبی را متذکر می شویم. موجود انسانی که دارای طبیعت اولی و دارای قدرت برای ساختن طبیعت ثانوی می باشد، موجودی است که از حیث نمودهای درونی کاملا مخصوص و قابل مقایسه با هیچ یک از موجودات معمولی نیست. انسان هایی هستند که طبیعت ثانوی خود را آن چنان تربیت می دهند که با کمال آرامش و بدون احساس کوچک ترین شکنجه وجدانی به زندگی خود ادامه می دهند و یا این که پدیده وجدانی خود را مانند خصوصیت یک پدیده عضوی، نمود مشخصی و خصوصی برای خود تلقی نموده و در موقع فعالیت های زندگی کوچک ترین حساب و ارزشی برای آن قایل نیستند، چنان که اسپنگلر در درون بعضی از سیاستمداران تشخیص داده است. آنان نه این که وجدان و اصول اخلاقی عمومی را ندارند، بلکه در موقع کار وجدان و آن اصول اخلاقی شخصی فقط از دور تماشا نموده و قدرت دخالت در حرکات شخص سیاستمدار را ندارند و علت این مطلب هم روشن است، زیرا برای چنین شخصی مفهوم بایستگی و نبایستگی غیر از مفهومی است که دیگران از این دو رابطه حرکات انسانی درک می کنند.

خلاصه اکثریت قابل ملاحظه سیاستمداران معمولی به نظریات ماکیاولی حداقل در لباس گفته های اسپنگر ارادت ورزیده اند. نظریات ماکیاولی، وجدان ناپلئون و هیتلر ها را می تواند رام کند. ما با دو گروه اشخاص رو به رو هستیم، یک جنایتکار شقی که جنایت های دلخراش زیادی مرتکب می شود بدون این که کوچک ترین ناراحتی و شکنجه ای احساس کند، از خود راضی و خندان است. در مقابل این افراد، اشخاصی هم پیدا می شوند که زندگانی بدون فعالیت وجدانی را زندگانی نمی دانند، هر مقدار هم بحران های غیرعادی بروز نماید، به جهت استحکام وجدان در آن ها تزلزلی ایجاد نمی گردد.

علی بن البیطالب (ع) مطابق همه تواریخ در مقابل هزاران بحران های اجتماعی که غالباً بر علیه او تمام می شد، بدون کوچک ترین خود باختگی می توانست آن ها را با وجدان خود مقایسه نماید، یعنی به وجدان خود عرضه و آن ها را به طور منطقی تفسیر بنماید و در نتیجه کوچک ترین تزلزلی در ایده وجدانی خود نداشته باشد. او با همان جراحت طوفانی که به حیات نورانی آن بزرگ بزرگان پایان داد وجدان وظیفه ای خود را از دست نداده و فراموش نکرده بود که قاتل او بالاخره انسان است و انسان احتیاج به خوردن و آشامیدن و مرتفع ساختن اضطراب دارد. او همه این ها را توصیه می نمود و از تعدی به زیادتر از کیفر جنایتی که او مرتکب شده بود، جلوگیری نموده و عفو نهایی را هم گوشزد فرمود.

ابوبکر بن ابی الدنیا در مقتل امیرالمومنین (ع) می نویسد: به آن بزرگوار خبر دادند که ابن ملجم پلید خیلی مضطرب است، حضرت دستور فرمود: او را آرام کنند (لایهاجن بالرجل ما بقیت) مادامی که من زنده ام، آن مرد به هیجان اضطراب انگیز نیفتد.

سقراط در مرتبه دیگر همچنین... ولی برای واجدان های انسان های معمولی - همان طور که آقای فریدمان متذکر می شوند - جنگ ها و انقلابات، فوق العاده ضربات سنگینی به وجدان و سایر فعالیت های درونی وارد می سازد. موقعیت نه این که وجدان صدایی ندارد، فریاد نمی کشد یا صدا او به گوش نمی رسد، بلکه قوانین بایستگی ها و نبایستگی ها و شایستگی ها و ناشایستگی ها صورت تشویش پیدا می کنند و وجدان متحیرانه از فعالیت باز می ایستد. در آن هنگام که قوانین و رسوم و آداب به جهت جنگ ها و انقلابات دستخوش اضطراب می گردند، وجدان در تکلیف خود متحیر است نه این که صدایی می کند و به گوش نمی رسد و به عبارت دیگر می توان در موقعیت های غیر عادی مانند جنگ و انقلاب، انسان ها را به دو قسمت عمده تقسیم نمود:

یکی - گروهی از انسان ها که موافق انقلاب و گرداننده جنگ و پیکار می باشند. برای این اشخاص بالنسبه به قوانین و اصول گذشته بدون تردید نظر منفی پیدا شده تا در نتیجه به چنین امر غیر عادی دست زده اند. پس برای آنان نقطه نظر منطقی وجود ندارد که وجدان آن را به عنوان یک اصل مسلم و لازم الاتباع مانند قطب نما نشان بدهد، بلکه ممکن است پوچی مفاهیم و اصول گذشته وجدان این شخص را به سوی جنگ و انقلاب کشانیده است، چنان که سیرت مصلحین حقیقی در تاریخ نشان می دهد.

دوم - دسته ای از انسان ها هستند که در موقع غیر عادی مزبور اقدامات غیر مطابق با اصول و قوانین گذشته را به عنوان ضرورت برای زندگی تشخیص داده، در نتیجه وجدان را که در گذشته و با قطع نظر از حالت غیر عادی برای تبعیت از اصول و قوانین مقرر فریاد می کشید از فعالیت باز می دارند. لذا با نظر به مطالبی که بیان شد همواره باید موقعیت اشخاص را خواه در حال عادی و خواه در حال غیر عادی در نظر گرفته، سپس درباره وجدان آن ها قضاوت نماییم.

کلید واژه ها

اخلاق آرامش وجدان سیاست عدل

وجدان، جنبه ربانی انسان ها

در این باره که روان انسانی دارای نمودهای شگفت انگیزی است و نمی توان آنها را با مقیاسات نمودهای فیزیکی حل و فصل نمود، اغلب متفکرین اتفاق نظر دارد. لایپ نیتز می گوید: «در جوهر ما یک ازلیت، یک نشانه پا و یک نمونه ای از قدرت و علم الهی پنهان است.» روسو می گوید: «وجدان غریزه فنا ناپذیر الهی و ندای آسمانی است.» مناندر می گوید: «در سینه ما خدایی هست و آن وجدان ما می باشد.»

جملات بالا نشان می دهد که عده زیادی از متفکرین و ملل گذشته و معاصر یک نوع نیروی ربانی در درون انسان قائلند که گاهی قلب و بعضی دیگر وجدانش می نامند. اما اینکه حقیقتا درون انسانی دارای یک نیروی ربانی است، با دو استدلال ادعا می شود:

یکی اینکه نمودهای متناقض در درون انسانی وجود دارند که با هیچ یک از قوانین و اصول طبیعی قابل تفسیر نمی باشد و این ادعا نتیجه اینست که اگر اجزا و روابط جهان هستی منحصر در همین نمودهای طبیعی بود، می بایست چنین پدیده های غیر طبیعی وجود نداشته باشند، پس یک موجود مافوق طبیعی در وجود انسانی قرار دارد که می تواند این پدیده های غیر طبیعی اداره نماید. این استدلال مورد مناقشات زیادی قرار گرفته است. نتیجه قاطعانه ای که از وجود پدیده های غیر طبیعی در درون انسانی گرفته شده است، توقف و احتیاط در اظهار نظرهای قطعی در اصول عالیه طبیعی می باشد و همچنین این نتیجه را هم گرفته اند که قلمرو درونی و برونی دو میدان متفاوت هستند که تاکنون همه آنها با اصول و قوانین یک نواخت تفسیر نشده اند.

ص: ۶۱۲

دوم، نیروی بالخصوصی در انسانها وجود دارد که خلاف طبیعت ماشینی و سودجویی انسانها امر به انجام وظیفه و تمایل به نیکی و اجتناب از بدیها می‌کند که آن را با کلمات مختلفی تعبیر نموده‌اند.

آنچه که در این مسئله می‌توان گفت اینست: درست است که ما پدیده‌های گوناگون و نیروی تحریک به نیک و اجتناب از بدیها را در درون انسانی مشاهده می‌کنیم، ولی این واقعیات ممکن است دسته‌ای را قانع و گروهی را نتواند الزام به جنبه ربانی در درون انسانی بنماید. ممکن است گفته شود که وجدان یک حالت روانی شخصی است که در مقابل پدیده‌های شگفت‌انگیز یا در مقابل مشاهده نیروی تمایل به نیکیها و احتراز از بدیها با فرض نیروی ربانی انجام شود یا تفسیر آن را به عهده آیندگان بگذاریم؟ بلی، فقط این مقدار می‌توان گفت که قلمرو درونی را با معلومات امروزی نمی‌توان با قلمرو برونی مقایسه و تفسیر نمود.

ولی یک مطلب بسیار با اهمیت در اینجا وجود دارد که بایستی آن را از نظر دور نداشته باشیم. آن مطلب این است که در درون انسانها در حال اعتدال روانی یک نیروی توجه و انجذاب به ماورای طبیعت همیشه محسوس بوده است. این نیرو را اکتشاف مجهولات علمی تاکنون نتوانسته است خنثی نماید. توضیح این مسئله چنین است که انسان از سیر شدن و تنظیم زندگانی ضروری خود دائما این سوال را برای خود مطرح نموده است که «سپس چه؟» این سوال از آغاز از تمدن انسانی با شیوه‌ها و بیانات و کردارهای مختلف انسانها وجود داشته است. به نظر می‌رسد این سوال بدون توجه به ماورای طبیعت و بدون کشش به سوی بی‌نهایت حل و فصل نگشته است. اینشتین در کتاب "دنیایی که من می‌بینم" این مسئله را تقریباً همگانی معرفی نموده است حتی فروید این احساس را با کمال احتیاط نتوانسته است از انسانها نفی کند. ادگارپش در بیان اندیشه‌های فروید چنین می‌گوید: «منابع مذهب، ناکامی بشر، دلتنگی از مرگ و ندامت‌های حاصل از قتل ابتدایی، به نظر فروید علل روحی قاطع و تعیین‌کننده مذهب به شمار می‌روند. بدین ترتیب او به نظریه‌ای که طبق آن مذهب بر اثر احساس مذهبی ابتدایی بوده و مستقل از عوامل ناشی از «کمپلکس اودیپ» است توجه نمی‌کند، معهذاً نمی‌توان انکار کرد بعضی از اشخاص می‌گویند در خود احساسی می‌نمایند که به خوبی توصیف شدنی نیست. این اشخاص از احساسی سخن می‌رانند که به ابدیت متصل است، از جدایی‌ها شکایت می‌کنند و می‌خواهد روزگار وصل خویش را باز جویند. این تصور ذهنی از یک احساس ابدی که در عرفای بزرگ و همچنین در تفکر مذهبی هندی منعکس می‌شود، ممکن است ریشه و جوهر احساس مذهبی را که مذاهب گوناگون جلوه‌هایی از آن هستند تشکیل دهد. فروید در این موضوع تردید دارد و اقرار می‌کند که با تحلیل روانی خود هرگز نتوانسته است اثری از چنین احساسی در خویش بیابد، ولی فوراً و با صداقت کامل اضافه می‌کند که این امر به او اجازه نمی‌دهد وجود احساس مورد بحث را در دیگران انکار نماید».

این احساس درونی درباره ماورای طبیعت احساس حقیقی است و از مقوله خیال و وهم نیست و بدون شک بایستی علت حقیقی داشته باشد و آنان که دارای این احساس هستند آن را جدی ترین و واقعی ترین احساس می نامند.

منابع

محمدتقی جعفری- وجدان- صفحه ۲۲۰-۲۲۲

کلید واژه ها

روان انسان وجدان عرفان روان شناسی ماوراء الطبیعه

نظر ویکتور هوگو درباره وجدان

وجدان به منزله یک اقیانوس پهناور است که از جهات مختلفی دارای انعطاف است. "غزالی" می گوید: اگر در اقیانوس طوفانی ایجاد شود، در وجدان هم چنین طوفانی پیش می آید و وضع وجدان را مغشوش و مشوش می سازد. "ویکتور هوگو" در کتاب "بینوایان" می گوید: «قلب، این آسمان گل تیره گون در شگفتی اسرار آمیزی داخل می شود هیچ کس حاضر نیست این تیرگی ها را به همه روشنایی ها بفروشد».

«ما سابقا در اعماق این وجدان نگریسته ایم... چشم روح نمی تواند هیچ جا خیرگی و تیرگی بیش از آن چه در آدمی وجود دارد بیابد، نمی تواند در چیزی خیره شود که از وجود آدمی مخوف تر، مشوش تر، اسرار آمیزتر، و لانه های تر بوده باشد. تماشگاهی عظیم تر از دریا هست که آسمان است. تماشگاهی عظیم تر از آسمان نیز هست که درون جان آدمی است. سرودن منظومه ای درباره وجدان انسانی هر چند فقط راجع به یک فرد باشد و گرچه آن فرد از پست ترین افراد ناس به شمار رود، عبارت از گرد آوردن همه حماسه ها در یک حماسه عالی و قاطع است. وجدان مرکز اختلاط اوهام، علائق و ابتلائات، کوره احلام و کنام افکاری است که شخص از آن شرم دارد. این جولانگاه سفسطه ها است. این عرصه جدال سوداها است. بعضی ساعات در چهره سربی رنگ یک موجود انسانی که در حال تفکر است نفوذ کنید و به ورای آن بنگرید. درون این جان را بنگرید، درون این ظلمت را بنگرید. آن جا زیر سکوت ظاهری، منازعات غولان را چنان که در "هومر" است، زدو خورد اژدها و ماران هفت سر را و ازدحام اشباح مخوف را چنان که در "میلتون" است و پیچ و خم های موهوم را چنان که "دانته" تجسم کرده است، خواهید دید. چه ظلماتی است این شیء نامتناهی که همه افراد بشر آن را با خود دارند و با نومییدی بسیار تمنیات دماغ و اعمال زندگی خود را بدان می سنجند».

ص: ۶۱۴

«و این اسرار وجدان را هیچ کس نشناخته است جز قبر که ارواح در آن جا عریان وارد می شوند». «از همه مجهولاتی که موحد را به «خدا» و ملحد را به «هیچ» توجه می دهند، عبارتند از قضا و قدر و خیر و شر، جنگ موجود با موجود، وجدان آدمی». بنابراین آن چه دریافت می شود این است که وجدان آدمی اسرار آمیز است، از آن جهت که ما بدون این که به مرز های درون خود مشاهده کنیم نمودهای گوناگون و متضادی به نام وجدان را می بینیم که در فعالیت هستند و بدون کوچک ترین حد و مرزی در درون ما پدیدار می گردند.

منابع

محمدتقی جعفری- وجدان- صفحه ۲۲۲-۲۲۳

کلید واژه ها

روح انسان وجدان ویکتور هوگو

بررسی مختلف بودن وجدان انسانها

در بررسی مسئله وجدان سؤالی مطرح است که آیا وجدان انسان ها مختلف است یا شبیه به هم؟ جواب این سؤال از دو نظر اختلاف پیدا می کند:

اول- از نظر خصوصیت فردی و محیطی مسلما جواب مثبت است و افراد انسانی از این نظر فوق العاده هستند.

دوم- از نظر شالوده مشترک درون نوع انسانی، جواب منفی است، زیرا از حیث عوامل انعقاد وجدان و فعالیت های اساسی آن، اشتراکی در وجدان افراد انسانی مشاهده می شود. در تایید نظر دوم می توان جمله رنه لالون را متذکر شد. رنه لالون چنین می گوید: "داستان دومین شانس، با حقایق غیر قابل انکاری که در آن بیان شده، افتخار ادبیات اروپایی و ندایی به وجدان جهان است." در جای دیگر چنین می گوید: "داستان جدید ورژیل گورگیو از کتابهای نادری است که دوران ما را به آزمایش وجدان می کشد."

ص: ۶۱۵

توضیح نظر دوم اینست که: شالوده فیزیولوژی و روانی انسان ها به عنوان پایه های انعقاد وجدان از یک طرف و عوامل به کار افتادن نیروی وجدان از طرف دیگر، عمومیت همگانی دارد.

ساختمان درونی انسان، خواه از حیث سلول ها و اعصاب و تشکیلات مخصوص آن ها و خواه از حیث سازمان روانی، تاکنون چنین نشان داده است، فردی که در این زندگی وارد می شود می تواند نیک و بد را تشخیص دهد، درباره کردار و گفتار خود قضاوت نماید، در درون خویش مسئولیت احساس نموده و شکنجه ببیند. این کیفیت تقریباً همگانی است، اگر چه عوارض بعدی تغییرات قابل ملاحظه و اساسی وارد می سازد. اما عوامل به کارافتادن وجدان، کاملاً روشن است که ضرورت قوانین اجتماعی و دینی و اخلاقی در صورتهای گوناگونی که دارند، می توانند در درون انسانها پدیده تحرک و امتناع خودکار ایجاد کنند، یعنی به طور خودکار به سوی بایستگی حرکت از نبایستگی امتناع بورزند. این حرکت که ما آن را قیافه وظیفه ای وجدان می نامیم، از حیث امکان وجود در نهاد انسان ها کاملاً عمومیت دارد با نظر به دو عامل زیر:

اول- شتاوده فیزیولوژی و سازمان روانی انسان ها

دوم- ضرورت تبعیت از قوانین اجتماعی

در دانش، وجدان وظیفه ای مشترک می باشد بلی، اما وجدان مشترک مفهوم دیگری دارد که از حیث اهمیت در درجه اول قرار می گیرد.

این مفهوم عبارتست از: اتحاد وجدان ها در بایستگی ها و نبایستگی ها. از آن جهت که قراردادها و مقررات اجتماعی و قوانین دینی و اخلاقی جوامع انسانی گوناگون است، پیدا کردن جامع مشترکی میان فعالیت های وجدانی خیلی دشوار خواهد بود ولی با این حال، اصول مشترکی در تمام جوامع وجود دارد که وجدان های افراد گوناگون جوامع آن ها را کاملاً دریافت می کنند. برای این مسئله از چند دلیل می توان استفاده نمود:

ص: ۶۱۶

اول- وضع قوانین بین المللی و حقوقی برای عموم انسان ها کشف می کند که انسان ها یک عده اصول عمومی دارند که می توانند در آن ها مشترک بوده باشند. این اصول عقلانی خالص نمی باشند. از آن طرف اگر هم این اصول باز برای رفع تراحم میان جوامع مقرر گردد، ضمانت اجرایی آن ها را نیروهای خارجی نمی توانند کاملاً متعهد شوند. پس برای تحقق بخشیدن به این اصول جهانی، وجدان های مشترکی لازم است که به طور کلی بتوانند کار ضمانت اجرای آن ها را به عهده بگیرند و یا حداقل تا موقعی که ضمانت اجرایی الزام آوری به وجود نیامده است، مسئله حقوق جهانی فقط و فقط به وجدان های اجتماعی تکیه می کند و به عبارت روشن تر، اصول و قوانین اجتماعی جهانی از این جهت با قوانین یک اجتماع معین و محدود فرق نمی کند که هر دو دسته را، هم می توان با نیروهای خارجی و اجباری اعمال نمود و هم می توان با نیروی وجدانی جوامع و افراد جامعه عمل پوشانید.

دوم- هیچ دلیلی برای ابدیت و همگانی بودن آثار بزرگ متفکرین عالی مقام مانند: جلال الدین محمد مولوی، عطار، سنایی، حافظ و از حکما ابن سینا (درنمط ۱۰ و ۹ و ۸ اشارات و التنبیها) حکیم ترمذی و ویکتور هوگو و شکسپیر و داستایوسکی نمی توان پیدا کرد. مگر این که اینان با وجدان مشترک انسان ها سر و کار داشته و آن ها را تحریک نموده اند.

سوم- ما تشابه عجیبی میان تعقل و وجدان بلکه از نظر شرایط تداعی معانی و تجسیم در افراد جوامع مختلف مشاهده می کنیم، یعنی با این که افراد انسانی در جوامع گوناگون زندگی می کنند ولی هنگامی که به رشد روانی معمولی می رسند، از حیث شرایط و قوانین فعالیت های روانی فوق الذکر کاملاً مشابه همدیگر می باشند.

اما از نظر اول، یعنی با ملاحظه خصوصیات روانی فردی و محیطی شخصی، مسلماً فعالیت های وجدانی انسان ها گوناگون می باشند، زیرا هر فعالیتی که وجدان انجام می دهد، در همان لحظه انگیزه های مخصوصی دارد که هرگز تکرار نخواهند شد. طرز تعقل و استعداد و هوش و فطرت افراد انسانی در فعالیت وجدانی آن ها بدون شک مؤثر است، و این اختلاف منحصر به وجدان نیست بلکه تعقل نیز جنبه شخصی دارد، اگرچه به جهت تشابه ما گمان می کنیم که هیچ گونه اختلافی در تعقل انسان ها وجود ندارد. هیچ گونه تکرار پدیده روانی حتی در یک شخص انجام نمی گیرد، چه رسد به اشخاص گوناگون. ولی این اختلافات شخصی مربوط به موقعیت خاص فعالیت است و از این جهت فرق با سایر نمودهای حقایق جهان طبیعت ندارد. این حقایق نیز دو بار یک حرکت شخصی حقیقی را انجام نمی دهند.

منابع

محمدتقی جعفری - وجدان - صفحه ۲۴۶-۲۴۸

کلید واژه ها

عقل اخلاق روان انسان وجدان دین قانون

آزمایش وجدان

اگر بخواهیم وجدان را که میزان سنجش است آزمایش کنیم، به دو صورت می توان این آزمایش را انجام داد:

۱- آزمایش وجدان دیگران. این آزمایش مانند آزمایش تعقل و اراده دیگران، سهل و آسان انجام می گیرد، و آثار و نمودهای واضحی که گفتار و کردار دیگران جلوه می کند، وسیله معرفت به طرز فعالیت وجدانی آن ها بوده باشند.

۲- آزمایش وجدان خودمان. در این صورت آزمایش کننده کیست؟

ممکن است گفته شود، آزمایش کننده وجدان، عقل است این جواب با نظر به اینکه عقل، چنان که مشاهدات خارجی را با قوانین و اصول قبلی که فرا گرفته است بررسی می کند. به عنوان مثال: ما می دانیم که یخ در گرمای تابستان، سریعاً ذوب می گردد. حال اگر جسم شفاف را با فاصله اندکی دیده و احتمال بدهیم که این جسم یک قطعه یخ بوده و مدت طولانی در زیر آفتاب مانده است، با این احتمال، وجود ذوب یخ را با آن معرفت قبلی، منفی می سازیم.

ص: ۶۱۸

همچنین عقل می تواند در صورت بی طرفی، فعالیت وجدان را تحت نظر گرفته، ضعف و قوت و وجود و عدم آن را با آثار خارجی درک نموده و حکم صادر کند ولی اگر بررسی کننده، عقل معمولی بوده باشد که از سودجویی شخصی در امان نیست، در آن صورت آزمایش کننده وجدان، عقل نخواهد بود. زیرا وجدان با این گونه قضاوت عقلانی معمولی که همه چیز را از دیدگاه نفع شخصی می بیند، در مبارزه می باشد. پس باید بگوییم: بررسی کننده و آزمایش کننده، خود وجدان خواهد بود، یعنی وجدان است که خود وجدان را آزمایش می نماید و اگر نتوانستیم چنین بررسی را تصور نماییم، بایستی یک نیروی مافوق وجدان تصور کنیم تا بتواند آزمایش مزبور را انجام بدهد.

منابع

محمدتقی جعفری- وجدان- صفحه ۲۴۹-۲۵۰

کلید واژه ها

عقل انسان وجدان قضاوت

دلایل امکان وجود وجدان جهانی

اگر انسان همین است که گذشته خود را به توسط تاریخ در دسترس ما قرار داده است، اگر انسان دارای همین ساختمان فیزیولوژی و سازمان روحی است که در طول قرون و اعصار به ما نشان داده است. اگر انسان همین است که مانند اعضای جسمانی، مشترکات و اصول واحد درونی دارد، نه تنها اجتماعات کنونی بلکه اگر هزاران جوامع دیگر هم به این اجتماعات افزوده شوند باز هم می توانند در یک وجدان به معنای عمومی اشتراک داشته باشند. ادله زیادی برای اثبات این حقیقت در دست داریم از آن جمله:

اول- اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و مقدار قابل توجهی از آن حقوق به وسیله غرب بهترین دلیل این مدعا است که انسان ها بایستگی ها و نبایستگی ها و شایستگی ها و ناشایستگی های مشترکی دارند، یالاقل می توان در آنها چنین مشترکاتی را ایجاد نمود که همگی از آنها پیروی نمایند.

ص: ۶۱۹

دوم- وجود رجال جهانی و شخصیت های بین المللی است که از حیث دارا بودن به یک صفات بارز و برجسته انسانی نقطه تمرکز قوای دماغی و وجدانی همه جوامع قرار گرفته اند. هیچ تمدن انسانی اعلی را نمی توان تصور نمود که انبیای عظام و جانشینان وارسته آنان مانند علی بن ابیطالب و فرزندان تکامل یافته او و انسان هایی مانند سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مالک اشتر و اویس قرنی و عمار بن یاسر و نظایر آنها به عنوان نمونه انسان های کامل مورد اتکای عقول و وجدان های پاکان مردم آن تمدن نباشند. آیا کسی می تواند منکر این بوده باشد که سقراط هنوز به عنوان نقطه اتکای وجدان های جوامع گوناگون بشری به وجود خود ادامه می دهد؟ بلی، ممکن است گفته شود که همه جوامع این رشد را نداشته اند و هم اکنون خود پرستان خود کامه، سودپرستان خودآشام که حاضرند جهانی را برای یک دستمال آتش بزنند و در گوشه های دور افتاده دنیا از همان قبایل که مانند انسان های ابتدایی زندگی نموده و نمی توانند در وجدان جهانی شرکت داشته باشند، وجود دارند. ولی این گمان چه انرژی در وجود وجدان جهانی برای جوامع رشد یافته خواهد داشت؟ ریاضیات عالی و مسایل علمی عالی هم برای آن جوامع مطرح نبوده است ولی مسایل علمی واقعیت دارند و ذهن انسانی بازیگری بسیار دقیق در ریاضیات عالی می تواند داشته باشد. و ثانیاً این مسئله برای آن نیست که آنها کاملاً انسان معتدل مورد نظر بوده و از شرکت در یک وجدان جهانی عاجزند. زیرا آنان به جهت عدم رشد دارای سازمان تکامل یافته روحی نیستند تا وجدان داشته و آن را با تمام جوامع دنیا مشترک نمایند. اگر بنا شود که ما به جهت وجود درندگان انسان نما و جوامع رشد نیافته مسایل عالی انسانی را متوقف نماییم، خوب است که در مسایل حقوق حیات عمومی هم صحبت نکنیم و همچنین ما باید وجود افراد بسیار کندذهن و پست و رذل را که در اجتماعات متمدن به طور فراوان پیدا می شوند، مانع راه خود دانسته و هرگز در صدد پیدا کردن اصول عالی نبوده باشیم، زیرا این افراد، آنها را نمی فهمند و اگر هم بفهمند، نمی خواهند مطابق آنها رفتار نمایند. این گونه تصور مانند این است که ما نبایست روح انسانی را از حیث خواسته ها اشباع نماییم، زیرا یکی از ناخن های این فرد شکسته است یا یکی از انسان ها غیر از خور و خواب و خشم و شهوت چیز دیگری احساس نمی کند.

سوم- وجود شاهکارهای ادبی مانند بینوایان و آثار بزرگ معنوی است مانند مثنوی و غیره که قرن‌ها ادامه یافته و به بیرون از مرزهای وطن اصلی خود منتقل و سرتاسر جوامع معمولی رافرا گرفته اند. خلاصه، امکان وجدان جهانی با امکان وجدان اجتماعی و وجدان اجتماعی با امکان وجدان فردی تقریباً متلازم می‌باشند، اثر این وجدان جهانی را در آیه ذیل می‌توان ملاحظه نمود: «من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا ومن احياها فکانما احيا الناس جميعا»؛ «بدین جهت ما به بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هرکس بدون عنوان قصاص یا افساد در روی زمین فردی را بکشد، مانند اینست که تمام انسان‌ها را کشته است و هرکس یک فرد را احیا نماید، مانند اینست که تمام افراد انسان‌ها را احیا نموده است» (مائده/۳۲) و این فرمول بدون فرض یک روح کلی که در زیر بنای مسایل انسانی قرار گرفته است و می‌تواند به عنوان اساس یک سیستم اخلاق و حقوق و سیاست آمیخته به هم معرفی شود تقریباً امکان‌ناپذیر است.

چهارم- شخصیت‌های برجسته افراد انسانی را می‌بینیم که وجدان پهناور و عمیق آنان، تمام خوشی‌ها و ناملازمات انسان‌ها را درک می‌کند. حقیقتاً آنان احساس می‌کنند که افراد انسانی در زوایای دل آنان سکونت گزیده اند به طوری که ناراحتی‌های جامعه خود را می‌چشند، آنچنان که درد بیماری خود را می‌یابند. بسیار بعید به نظر می‌رسد کسانی که دارای این گونه وجدان پاک و قهرمان نیستند این مطلب را بچشند، چنان که یک کودک خردسال محال است که لذت حل یک مجهول علمی را درک کند. ولی این محرومیت که نصیب کاموران و سودجویان شخصی است ضرری به واقعیت نمی‌رساند. اگر بخواهیم این مسئله را با توضیح بیشتری مطرح کنیم می‌گوییم: پدرانی هستند که در حفظ و حمایت همسر و فرزندان خود تنها از مقررات اجتماعی و رسوم عرفی تحریک می‌گردند، در صورتی که پدرانی هم وجود دارند که حقیقتاً همسر و فرزندان خود را به منزله اجزای "شخصیت" خود تلقی نموده و خوشی‌ها و ناملازمات خانواده خود را در "من" خود در می‌یابند.

گروهی هستند که با جامعه خود، مانند خانواده، بلکه مانند "شخصیت" خود می نگرند. بالاتر از این، اشخاصی پیدا می شوند که درجات بشریت را در وجدان خود لمس می کنند. اینان هستند که می توانند رهبران واقعی جوامع بوده باشند در تاریخ زندگانی علی (ع) دقت کنید، خواهید دید این "شخصیت" یکی از عالی ترین نمونه های این وجدان جهان گیر می باشند. در نهج البلاغه می فرماید: «اقنع من نفسی بان یقال لی امیر المومنین و لا اشار کهم فی مکاره الدهر»؛ «آیا درباره شخصیت خود به همین قناعت کنم که به من بگویند علی زمامدار مسلمین است. ولی در ناملايمات روزگار با آنها شرکت نورزم؟»

شما چه خیال می کنید؟ خیال می کنید که سقراط بدون اینکه وجدانش وضع جهانی به خود بگیرد، می توانست سم شوکران را مانند یک شربت گوارا نوش جان کند؟ شما خیال می کنید مهاتما گاندی بدون اینکه وجدانش به تمام وجدان های میلیون ها افراد جامعه هند چنگ بزند، می توانست لقب «مهاتما» (روح بزرگ) را حقیقتاً تصاحب کند و سرزمین هند، آن جامعه را یکپارچه حرکت بدهد؟

منابع

محمدتقی جعفری - وجدان - صفحه ۲۶۲-۲۶۵

کلید واژه ها

روح جهان علم وجدان جامعه شخصیت انسانی انسان کامل

دیدگاه موریس مترلینگ درباره احساس ابدیت وجدان و نقد نظر او

گروه قابل توجهی از متفکرین و فلاسفه جهانی، احساس ابدیت را که در درون انسانی مشاهده می گردد، ریشه دار معرفی نموده اند می گویند: این احساس همانگونه که با استدلال عقلانی قابل توجه است به عنوان یکی از قیافه ها یا فعالیت های وجدان نیز قابل معرفی می باشد اینان می گویند: یک توجه خالص و بی طرفه کافی است که ما احساس مزبور را در درون خود درک کنیم. به اضافه این احساس مستقیم، تاریخ عقاید انسان ها هم به طور روشن نشان می دهد که این احساس ابدیت در تمام امتداد تاریخ در اغلب اقوام و ملل دیده می شود، یعنی در مقابل احساس فنای کالبدی مادی، بقای ابدی روح را با اشکال گوناگون دینی و غیر دینی نشان داده اند. اقوام استرالیایی و مصریها و هندیها کارهایی که انجام داده و از خود به یادگار گذاشته اند، توجه خود را به ابدیت روح به خوبی اثبات نموده اند. گروه دیگری هستند که این احساس را ریشه دار تلقی نکرده و آن را یکی از خیالات و موهومات قلمداد نموده اند. این گروه احساس مزبور را به طور مختلف تفسیر می کنند:

ص: ۶۲۲

۱- احساس ابدیت، جز ترس از مرگ چیزی نیست.

۲- احساس ابدیت، عشق به زندگی است.

۳- از آن جهت که "من" گذشت زمان را برای استعداد خود توزیع نمی کند و فضایی هم که یکی از مختصات اجسام است در خود نمی بیند و همچنین برای قوانینی که در مقابل اصول طبیعی مشاهده نموده و فنایی را که برای کالبد می بیند در خود احساس نمی کند و این یک احساس مبهمی است که از واقعیت خبر نمی دهد.

موریس مترلینگ در این احساس که از فعالیت های وجدان است مطالب مبهمی را عنوان کرده است و ما برای آنکه این مطالب اذهان افراد معمولی را به خود مشغول داشته و حقیقتاً هم قابل مطرح شدن می باشد، جملات مترلینگ را نقل و مورد بررسی و نقد قرار می دهیم. او می گوید:

«عنصر حساس وجدان یا روح، نقطه عطف مشکلات ما است، زیرا تنها مسئله مطروحه در برابر ما به شمار می رود و در صورتی که ثابت کنیم اجزای مربوط به آن باقی می ماند بقای ابدی روح مسلم خواهد بود. این عنصر اسرارآمیز که در موقع مرگ ارزش فوق العاده ای کسب می کند، به قدری عجیب است که نمی توانیم در زندگی آن را از دست بدهیم و مضطرب و نگران بشویم. ولی ثبات عنصر مزبور به قدری جزئی و موقت است که نه فقط هر شب موقع خواب به کلی از بین می رود، بلکه در عالم بیداری نیز دستخوش یک رشته حوادث عجیب و غریب است. یک جراحی مختصر، یک ضربه کوچک یا یک کسالت بی اهمیت، همچنین چند گلیاس مشروب یا یکی دو بست تریاک و دو سه عدد سیگار برای از کار انداختن آن کافی است. حتی موقعی که هیچ عاملی ایجاب ناراحتی روح را فراهم نسازد باز نباید آن را حساس و هوشیار دانست، اغلب لازم است قدری به خود فرو رویم یا کوششی بکنیم تا دوباره آن را بیدار کنیم و وادار سازیم که فلان و بهمان حادثه را درک کند. به کمترین غفلت وجدان، ممکن است همای خوشبختی از بالای سرمان عبور نماید و ابتدا ما را از لذت سرشار خود برخوردار نسازد. گویی که اعمال مغزی با وجود آنکه منبع سعادت لذت زندگی ما بشمار می رود متناوب هستند و وجدان به طور اتفاقی در مغز رفت و آمد می کند و در موارد استثنایی ممکن است حضور یا عدم حضور او مصائبی به بار آورد، ولی ما به یک چیز دلخوشیم و آن هم اینست که وقتی وجدان ما پس از یک جراحی مختصر یا ضربه و غفلتی که مخصوص آن است دوباره بیدار می شود، به همان صورت اصلی سالم و بکر و قوی است، به طوری که ما به جای سعی در اطمینان از حصول این امر، پیش خود خیال می کنیم که در هنگام مرگ هم از ما جدا نخواهد شد و سریع التاثر بودن آن در مبارزه مرگ و زندگی نیز موجب جدا شدن وی از ما نخواهد گردید».

مسائل متعددی در جملات فوق مطرح شده است که ما بعضی از آنها متذکر می گردیم:

۱- مترلینگ می گویند: «عنصر حساس وجدان یا روح نقطه عطف مشکلات ما است.» وجدان که در این مباحث مترلینگ مطرح شده است، عبارتست از: آگاهی به "من" (خودیابی) این پدیده یکی از قیافه های فوق العاده بفرج روح است، تا جایی که آن را بزرگ ترین دلیل غیر مادی بودن روح محسوب نموده اند و به هر حال وجدان یا به معنای خودآگاهی و یا به معنای وجدان اخلاقی با نمودهای گوناگونش از فعالیت های روح به شمار می رود، و مسئله ابدیت برای روح مطرح است نه برای وجدان. ثانیاً اینکه می گوید: «نقطه عطف مشکلات ما است» باید گفت: منشأ مشکلات ما مجهول بودن روح می باشد، زیرا اگر روح برای ما مانند سایر پدیده های طبیعی آشکار بود، در علوم مربوط به انسان مشکلی وجود نداشت. چنان که اگر احساس ابدیت در روح نمی کردیم در جستجوی ده ها مسائل ناشی از همین احساس، صرف انرژی مغزی بیهوده بود.

۲- او می گوید: «و در صورتی که ثابت کنیم که اجزای مربوط به آن باقی می ماند، بقای ابدی روح مسلم خواهد بود» به طور دقیق معلوم نیست که مقصود مترلینگ از «اجزای مربوط به آن» چیست؟ در اینجا دو احتمال می رود: یکی اینکه مقصود از اجزا، عوامل به وجود آورنده روح بوده باشد. این مطلب درست نیست، زیرا سنتزهای کیفی که از دو یا چند پدیده سابق به عنوان عوامل به وجود آورنده حاصل می شوند ممکن است ولی اغلب پدیده هایی هستند که مخالف عوامل اولی موجود می گردند. خواص نمک طعام غیر از کلر و سدیم به تنهایی است. عناصر تشکیل دهنده اعضا و حواس انسانی و عوامل جامدی هستند که انسان به عنوان یک سنتز، محصول تفاعل آن عناصر است، از نظر قوانین طبیعی مخالف آن عوامل می باشد. بنابراین ممکن روح محصول همین عوامل مادی بوده باشد ولی از خواص طبیعی که به آن عوامل حکم فرماست تبعیت نماید. عناصر تشکیل دهنده انسان هر یک دارای قانون معین و کون و فساد شخصی است، ولی هنگامی که به عنوان جزء تشکیل دهنده انسانی باشد آن قانون را از دست می دهد. در نتیجه ممکن است عوامل به وجود آورنده روح محکوم زمان و زوال بوده باشند، اما روح، محکوم به زمان و فنا نباشد. دوم اینکه مقصود از "اجزای مربوطه" اجزای فعلی روح بوده باشد. این احتمال از نظر منطقی بعیدتر از احتمال اول است. زیرا روح که برای فلاسفه و متفکرین مطرح می شود دارای اجزا نیست، بلکه یک حقیقت بسیط است که مرکب از اجزا نمی باشد فروید که در موضوع روان انسانی خیلی طبیعی و محدود فکر می کرد، نتوانسته است برای روان انسانی اجزای واقعی تشخیص بدهد. او "غرایز" و "من اجتماعی" و "من برتر" را عناصر تشکیل دهنده روان معرفی می کند. درعین حال نمی تواند این سه پدیده را مانند چند جزء مشخص که یک مجموعه کل را تشکیل می دهند و قابل تحلیل طبیعی می باشند، اثبات نماید. خلاصه، آنچه که تاکنون توانسته است درباره پدیده های روانی برای روان شناسان و روانکاوان در دسترس قرار بگیرد اینست که پدیده هایی از قبیل تفکر، اراده، تجسیم، تداعی معانی، ابتکار، حافظه، به خاطر آوردن و...، از شئون روان تلقی شده اند، نه اجزای آن. این مطلب به یک دلیل روشنی متکی است و آن اینست که نه تنها شدت و ضعف این پدیده ها بلکه فعالیت ها و نهفته شدن آنها باعث تجزیه روان انسانی نمی گردد و به عبارت معمولی تر در روانکاوی مشاهده می شود که شدت و ضعف فعالیت های یکی از سه عنصر "غرایز" و "من برتر" و "من اجتماعی" و منکوب شدن یا ظهور طبیعی آنها ماهیت و سازمان اصلی روان را نمی شکنند، بلکه فعالیت آن را مختل می سازد والا معالجه ها و روانپزشکی ها نیز بایستی به عنوان ایجاد کننده جزء یا تمام مجموعه روان بوده باشند، در صورتی که کار روانکاوان و روان پزشکان فقط تنظیم اختلاف روانی است.

۳- او می گوید: «این عنصر اسرار آمیز که در موقع مرگ ارزش فوق العاده ای کسب می کند، به قدری عجیب است که نمی توانیم در زندگی آن را از دست بدهیم و مضطرب و نگران بشویم» بایستی مقصود مترلینگ بقای جاودانی روح یا احساس ابدیت آن بوده باشد که در موقع مرگ دارای ارزش فوق العاده می باشد. مطلب قابل توجهی در این جملات وجود دارد که باید آن را در نظر بگیریم، این که بقای جاودانی روح یا احساس ابدیت در موقع مرگ دارای ارزش فوق العاده می باشد، مخالف محسوس است، زیرا موقع مرگ هیچ گونه خصوصیتی ندارد، بلکه کسانی که در دوران زندگانی درباره عظمت جهان و عظمت آفریننده آن فکر می کنند و احساس می کنند که این جهان با عظمت بیهود آفریده نشده است و این جریانات که به منزله ارکستر بسیار منظمی فعالیت می کند، آهنگی را می نوازند - اگر چه به قول برتراند راسل: "ما انسان ها مانند کر مادرزاد از شنیدن آهنگ این ارکستر محرومیم" - همیشه بقای روح یا احساس ابدیت را با ارزش می دانند، بلکه اصلا بدون اعتقاد به ارزش این احساس، ارزشی را در دنیا قایل نیستند. ناصر خسرو قبادیانی می گوید: "روزگار و چرخ و انجم سر به سر بازیستی*** گرنه این روز دراز دهر را فرداستی" گروهی از انسان های تکامل یافته مسئله مرگ را آن اندازه بی اهمیت می دانند که یک انسان که در وسط اقیانوس پهناور قرار گرفته و برای تماشا روی خود را از سمتی به سمت دیگر می گرداند. او عظمت اقیانوس بیکران را در خود اقیانوس می بیند. روگرداندن به این سمت و آن سمت به عنوان یک حادثه فوق العاده برای او تلقی نمی گردد. بلی، اشخاص معمولی - همچنان که مترلینگ متذکر شده است - ارزش احساس ابدیت را با در نظر گرفتن پیوستگی جسم و روح درک می کنند. بدین معنی که فقط برای اشخاص عامی دوران پس از مرگ با احساس ابدیت و عدم احساس ابدیت متفاوت می باشد.

۴- می گوید «ولی ثبات عنصر مزبور به قدری جزئی و موقت است که نه فقط هر شب موقع خواب به کلی از بین می رود، بلکه در عالم بیداری نیز دستخوش یک رشته حوادث عجیب و غریب است، یک جراحی مختصر، یک ضربه کوچک یا یک کسالت بی اهمیت، همچنین چند گیلاس مشروب یا یکی دو بسته تریاک و دو عدد سیگار برای از کار انداختن آن کافی است» مترلینگ پدیده های مزبور را دلیل عدم ثبات و موقت بودن چه چیز قرار داده است؟ آیا دلیل بر عدم ثبات و موقت بودن احساس ابدیت قرار می دهد؟ این که خیلی روشن است و احتیاج به گفتن ندارد، بلکه عدم ثبات احساس ابدیت احتیاجی به خواب و میگزاری و تریاک و هروئین و... ندارد، زیرا در حالات معمولی و هشیاری هم این قسم آگاهی برای ما مطرح نیست، لحظات معینی است که ما در حال شهود و درون بینی از چنین احساس بهره مند می گردیم. آیا پدیده های مزبور دلیل بر عدم ثبات و فنای روح است؟ کدامین دلیل می تواند اثبات کند، هنگامی که در رنگ و قلم و صفحه کاغذ نقاشی خللی وارد شد، نقاش هم معدوم شده است؟ «هیچ کس تاکنون نگفته است که روح بدون وسایل جسمانی در این قلمرو مادی کاری می تواند انجام بدهد؟» بلی، اما هیچ منطقی هم نمی تواند اثبات کند که سکوت و عدم فعالیت یک نیرو به جهت مساعد نبودن میدان فعالیت، دلیل بر معدوم شدن آن نیرو بوده باشد.

۵- می گوید: «حتی موقعی که هیچ عاملی ناراحتی روح را فراهم نسازد، باز نباید آن را حساس و هوشیار دانست، اغلب لازم است قدری به خود فرو رویم یا کوششی بکنیم تا دوباره بیدار کنیم» به ضمیمه همین مطلب بدیهی یک اصل روشن دیگری داریم که می گوید: فعالیت هر غریزه، از غرایز حیوانی گرفته تا غریزه تفکر، احتیاج به انگیزه و عامل دارد. موقت بودن و محدودیت این عوامل ایجاب می کند که فعالیت غرایز موقت و محدود بوده باشد و این موقت بودن و محدودیت دلیل بر این نیست که در صورت فقدان عامل و انگیزه غریزه ای هم وجود ندارد.

۶- می گوید: «ولی ما به یک چیز دلخوشیم و آن هم اینست که وقتی وجدان ما پس از یک جراحی مختصر یا ضربه و غفلتی که مخصوص آن است دوباره بیدار می شود، به همان صورت اصلی، سالم و بکر و قوی است به طوری که ما به جای سعی در اطمینان از حصول این امر، پیش خود خیال می کنیم که در هنگام مرگ از ما جدا نخواهد شد» ما به این امر دلخوش نیستیم، بلکه این امر به منزله یک دلیل قانع کننده برای اثبات روح بر ما جلوه می کند. اگر نتیجه گرفتن «۴» از عمل «۲×۲» دلخوش کننده باشد، این امر مزبور هم ما را دلخوش تر می کند! این که می گوید: «ما به جای سعی در اطمینان از حصول این امر پیش خود خیال می کنیم» بسیار مطلب سطحی و ساده ای می باشد. این کوشش یا مسامحه در تشخیص اینکه وضع روانی فعلی من همان وضع پیش از ضربه یا جراحی می باشد یا نه، یک حالت شخصی است که در سایر پدیده های انسانی نیز وجود دارد، به این معنی که بعضی ها درباره حادثه ای که رخ داده است کوشش زیادی برای تحقیق و تشخیص آن حادثه انجام می دهند و بعضی ها بی خیال بوده و با مسامحه می گذرانند. آنچه که مطرح است اینست که مترلینگ باید اثبات کند که وضع جدید روانی پس از ضربه یا جراحی غیر از آن وضع اولی است. ولی نه فقط مترلینگ، بلکه بالاتر از ایشان هم نمی تواند اثبات کند که این بقای "من" یا "شخصیت" که ما در امتداد زندگانی احساس می کنیم یک احساس دروغ و فریبنده است.

کلید واژه ها

مرگ روح جاودانگی وجدان زندگی موریس مترلینگ

سخنان مترلینگ درباره فرضیه الهیون درباره ابدیت و نقد نظر او

آقای موریس مترلینگ در بخشی از سخنان خود به بیان فرضیه الهیون درباره ابدیت پرداخته و می گوید: «فرضیه الهیون، قبل از ورود در اصل مطلب بهتر است، دو راه حل جالب را که برای بقای انفرادی روح پس از مرگ ارائه می شود بررسی کنیم. این دو راه حل البته جدید نیست، بلکه احیای راه حل قدیمی است به قرار مسموع گاهی در مورد بقای روح، از نظریات الهیون و روحیون جدید صحبت می شود. تصور می کنم تنها دسته هایی که باید درباره نظریاتشان جدا بحث کرد، همین دو دسته باشند. راه حل اول که دو دسته مزبور پیشنهاد می کند به اندازه عمر نسل بشر قدیمی است، اما موجی از عقاید جدید که در بعضی کشورها رسوخ فوق العاده یافته، به آن جان تازه بخشیده و بالنتیجه فلسفه مربوط بر زور رستاخیز و یا مهاجرات ارواح به جهان باقی، زنده کرده است. باید اذعان کرد که فرضیه وجود روز قیامت از میان تمام فرضیه های مذهبی، علمی تر و قابل قبول تر است و عقل به مجرد تکفر درباره آن کمتر به بهت و حیرت دچار می شود. فرضیه وجود روز قیامت دارای خواصی است که به هیچ وجه نمی توان از آن صرف نظر کرد. تمام مذاهب بزرگ قدیمی جهان، یعنی مذاهبی که اصول آنها قسمت اعظم معرفت بشری را تشکیل می دهد، از نظریه مربوط به وجود روز قیامت پشتیبانی می کنند و ما حتی امروز هم نتوانسته ایم اسرار و حقایق اصولی مذاهب مزبور را درک کنیم. در واقع، اعتقاد به مهاجرت ارواح به دنیای باقی، در سراسر آسیا، که منبع اصلی و ابتدایی معلومات ما به شمار می رود وجود داشته و دارد. آنی بز، روحانی برجسته مکتب الهیون جدید به درستی می گوید: «هیچ مکتب فلسفی وجود ندارد که مانند مکتب وجود روز قیامت، دارای گذشته با شکوه و عالمانه باشد. همچنین هیچ مکتبی را نمی توان پیدا کرد که مانند آن عمده توجه خردمندان و متفکرین جهان را به خود جلب کرد باشد» و به قول ماکس مولر: «هیچ مکتبی هم در جهان وجود ندارد که اکثریت عظیم فلاسفه جهان به اندازه آن درباره اش هماهنگ و متفق الرای باشند» تمام این اظهارات کاملاً درست است. اما امروزه برای آنکه موقع قبول عقیده ای شک و تردید در دلمان راه نیابد، باید دلایلی قانع کننده در دست داشته باشیم، و بنابراین برای فرضیه وجود در روز قیامت نیز دلایلی لازم است. من هر قدر در میان آثار و مکتوبات الهیون جدید گشتم یک دلیل قوی و کافی نیافتم. تمام مطالب مربوط به روز قیامت در این نوشته ها تو خالی و بلا شرط و مبتنی بر ایمان است. بزرگ ترین و اساسی ترین و به اصطلاح تنها دلیل الهیون از نظر منطقی ضعیف و متکی بر احساسات می باشد. آنها می گویند که به موجب اصول مکتب الهی، روح در مراحل مختلف زندگانی خود به خود تصفیه و پاک می شود و بر حسب ریاضت هایی که می کشد، ترقیات کم و بیش سریعی پیدا می کند و همین ترقی برای ارضای حس عدالت طلبی که ذاتی افراد بشر است کافی است. البته الهیون حق دارند، زیرا در نظر ایشان عدالتی که در ماورای قبر حکم فرماست بسیار عالی تر از بهشت و جهنم مسیحیان است و اصلاً آن را با دو سرای مکافات مزبور قیاس نمی توان کرد، زیرا در جهنم و بهشت مطابق آئین مسیح، اعمال انسانی از خیر و شر به طرز بچه گانه و شدیدی پاداش داده می

شود، حال آنکه ارواح تصفیه و تزکیه شده پس از مرگ، خود پاداش خویش را دریافت داشته و پاک شده اند. اما من ناچارم که مجدداً تکرار کنم این دلیل احساساتی در سلسله مراتب دلایل منطقی، ارزشی ندارد.

ص: ۶۲۸

چند مسئله مهم در جملات فوق وجود دارد بایستی آنها را مطرح کنیم.

۱- می گوید: «این دو راه حل، البته جدید نیست بلکه احیای یک راه حل قدیمی است» اگر این نظریه را تحلیل کنیم، باید از آقای مترلینگ پرسیم که آیا مقصود از این که یک راه حل قدیمی است یعنی آیه فلاسفه الهیون معاصر با تقلید از گذشتگان این دلیل را آورده اند، یا اینکه مزبور مانند اصل «کل از جزء بزرگتر است» همیشه برای افکار عقلا روشن بوده است؟ اگر دلیل مزبور روشن بوده است، در این صورت نباید گفت احیای یک راه حل قدیمی است، بلکه باید گفت راه حلی است که از دوران های باستانی مورد توجه متفکرین الهی قرار گرفته است، زیرا اگر در فلسفه و فلاسفه الهی دقت کنیم، خواهیم دید با این که مدعای واحدی مطرح می کنند ولی در انتخاب دلیل با همدیگر مخالفت می ورزند. البته عبارات بعدی مترلینگ می تواند جمله مزبور را تصحیح کند.

۲- می گوید: «باید اذعان کرد که فرضیه وجود روز قیامت از میان تمام فرضیه های مذهبی عملی و قابل قبول تر است و عقل به مجرد تفکر درباره آن کمتر به بهت و حیرت دچار می شود» این جمله را دقیقاً در نظر داشته باشیم که صراحتاً می گوید: «عقل به مجرد تفکر درباره روز قیامت، کم تر دچار بهت و حیرت می گردد» در صورتی که نتیجه کلی که مترلینگ از این مبحث می گیرد، اینست که اعتقاد به روز قیامت ناشی از احساسات است! با اینکه اگر مسئله مربوط به احساسات بود و اگر جنبه شخصی داشت، بایستی عقل از تفکر درباره این احساس شخصی که مهم ترین موضوع را به عنوان یک موضوع واقعی برای بشر خاطر نشان می سازد، دچار بهت و حیرت گردد. و اگر این احساس، جنبه عمومی دارد، چنان که خود مترلینگ به گفته آئی بزاف اعتراف می کند که «هیچ مکتبی را نمی توان پیدا کرد که مانند آن (روز قیامت) عمده توجه خردمندان و متفکران جهان را به خود جلب کرده باشد» و نیز در این باره از ماکس مولر چنین نقل می کند: «هیچ مکتبی هم در جهان وجود ندارد که اکثریت عظیم فلاسفه جهان به اندازه آن درباره هماهنگی و متفق الرای باشند» آیا این جنبه عمومی بودن احساس، دلیل بر واقعیت موضوع نیست؟ چنان که ما می بینیم احساس شهوت برای همخوابگی، واقعیت لذت و تناسل و توالد را کاملاً اثبات می کند و یک خیال واهی نیست که بگوییم نمی تواند دلیل اثبات سنت توالد و تناسل بوده باشد و همچنین سایر احساسات که از غرایز طبیعی ما ناشی می گردند کشف از واقعیات که همچنان غریزه ضرورت وجود آن ها را اعلام می دارد.

۳- می گوید: «تمام این اظهارات کاملاً درست است اما امروزه برای آنکه موقع قبول عقیده ای شک و تردید در دلمان راه نیابد، باید دلایلی قانع کننده در دست داشته باشیم. من هرچه قدر در میان آثار و مکتوبات الهیون جدید گشتم، یک دلیل قوی و کافی نیافتم» در این بیانات آقای مترلینگ، نوعی از تفکر سطحی یابی اطلاعاتی، از آثار الهیون قدیم و جدید احساس می شود، زیرا:

الف- هیچ گونه پدیده احساس شخصی نمی تواند این اندازه جهانی و قرون و اعصار طولانی در دل های مردم به وجود خود ادامه بدهد، بلکه چنان که گفتیم مسئله وجدان و احساس قیامت مانند آن نوع از احساسات است که به غرایز طبیعی و اساسی ما متکی می باشد.

ب- بدون قبول روز قیامت و ابدیت، هیچ فضیلت و ارزشی قابل اثبات نیست.

ج- چون فرض روز قیامت بدون قبول خدا به عنوان آفریننده مطلق جهان فرض غلط و غیر منطقی است، لذا موضوع روز قیامت دلیل منطقی به قرار ذیل را دارا می باشد. خداوند دانا و حکیم، جهان به این عظمت را بیهوده و عبث نیافریده است. هیچ گونه از اجزای جهان هستی از کوچک ترین ذره تا بزرگ ترین کهکشان ها هدف نهایی خلقت را در ذرات خود نشان نمی دهند، بلکه هر یک از آنها تسلیم قوانین مربوط به خود بوده و تابع جریان منظم و مستند به حکمت می باشند.

خرامیدن لاجوردی سپهر*** همان گرد گردیدن ماه و مهر

مپندار کز بهر بازیگریست*** سرا پرده ای اینچنین سرسریست

نظامی گنجوی می گوید:

درعالم عالم آفریدن*** به زین نتوان رقم کشیدن

ص: ۶۳۰

کارمن و تو بدین درازی*** کوتاه کنم که نیست بازی

تا مایه طبع ها سرشتند*** مارا ورقی دگر نوشتند

تا در نگریم و راز جویم*** سر رشته کار باز جویم

با نظر به این دو مقدمه، نمی توان تصور کرد که جهان هستی هدف مطلقى به دنبال خود ندارد، زیرا هرچه که در این نشئه به عنوان هدف جلوه می کند، نسبی بوده و آن هدف ها پدیده هایی هستند که در طبیعت مشغول جریان می باشند؟ پس هدف هستی بالاتر از خود آن است.

منابع

محمد تقی جعفری- وجدان- صفحه ۲۸۷-۲۹۱

کلید واژه ها

عقل مرگ قیامت روح ادیان فلاسفه موريس مترلینگ

دیدگاه موريس مترلینگ درباره وجدان ابدیت و نقد و نظر او

موريس مترلینگ در یکی از سخنان خود با موضوع ابدیت، به بررسی وجدان ابدیت پرداخته و این مسئله را این گونه بیان می کند:

«سعی می کنیم که خودمان مستقیماً به حل مسئله ماورای قبر پردازیم، زیرا آگاهی که مردگان در این راه به ما می دهند محل شک و تردید است و ما ناچاریم از آن صرف نظر نماییم. باری چنین به نظر می رسد که همان طور که عقل نمی تواند وجود دنیایی به نام دنیای نیستی را قبول کند، قهراً بقای پس از مرگ ما نیز با حفظ وجدان فعلی امری غیر ممکن خواهد بود. به علاوه، اگر قبول کنیم که وجدان ما به صورت حاضر نخواهد شد، پس ترس ما از مرگ زایل خواهد گشت، زیرا اولاً محقق است که جسم پس از مرگ نابود می شود و تمام آلام و مصائب ناشی از آن هم به همراه او ناپدید می گردند و چون ممکن نیست تصور کنیم که روحی بدون جسم زنده بماند و همان آلام و مصائب جسمی را حس کند، همچنین باید دانست که تمام مصائب و آلام روحی و اخلاقی همه به همراه جسم نابود می گردند، زیرا مختصر دقتی نشان می دهد که آلام و مصائب مزبور همه از عادات و ابتلائات حواس ما بوده و وقتی حواس از بین رفته باشد، متفرعت آنها هم از بین خواهد رفت، جسناً ما در موقع حیات عکس العمل آلام خود یا آلام اجسام دیگر را به روح ما منتقل می کند و فی نفسه نمی تواند رنج ببرد یا اسباب آزار خویش را فراهم نماید، مثلاً حق شناسی در محبت، تحمل عشق های بی حاصل، درک ریا و فریب و ناتوانی و نومیدی و خیانت و تحقیر و همچنین کشیدن بار اندوه فقدان عزیزان و غیره. همه این ها در قبال درد و رنجی که خود بدن عارض روح می کند سر سوزنی ارزش ندارد. وجدان ما یک درد مخصوص به خود دارد و آن هم جهالت و سرگردانی است. وقتی وجدان از شر جسم آزاد شد، فقط ممکن است در صورت یادآوری زندگی مشترک خود با جسم

منقلب شود. ممکن هم هست که وقتی به فکر تلخی های بازمانده در روی زمین بیفتد مضطرب و نگران گردد، لیکن باید دانست که چون پس از جدایی از جسم در بی نهایت به سر می برد و دیگر شب و روز به حالش فرق نمی کند، لذا مرارت های مزبور به نظرش بسیار جزئی خواهد آمد، به طوری که زیاد به آنها التفات نخواهد نمود، و این بی اعتنایی مخصوصا از آن جهت است که می داند این مرارت ها ماهیتشان چیست و هدفشان کدام است، از همین رو نسبت به ضعف و شدتشان بی اعتناست. روح فقط نسبت به چیزهایی حساس است که از آنها بوی خیر و سعادت استشمام می شود. روح فقط برای آن به وجود آمده که بهترین سعادت ما یعنی سعادت کشف اسرار جهان را حس کند و از آن لذت برد. بنابراین فقط ممکن است موقعی واقعا متاثر شود که به ضعف و محدودیت خود آگاه گردد، که تازه اگر پس از مرگ وابسته به زمان و مکان نباشد چنین تاثیری را نیز حس نخواهد کرد.»

مترلینگ در هیچ یک از مباحثی که درباره ابدیت مطرح کرده است، مقصود از وجدان را کاملاً توضیح نداده است که آیا این احساس ابدیت، یک پدیده ریشه دار است یا اینکه خیالاتی بیش نیست؟ احساس ابدیت یک پدیده روانی عمیق و ریشه دار است. از آن تاریخ که ما در کره تاریخ انسانی را با این ساختمان مغزی و سازمان روانی سراغ داریم، این حس وجود داشته است. به هر حال مطالبی چند در جملات فوق که از مترلینگ نقل کردیم مطرح می کنیم:

۱- می گوید: «همان طوری که عقل نمی تواند وجود دنیایی به نام دنیای نیستی را قبول کند قهراً پس از مرگ ما نیز با حفظ وجدان فعلی نخواهد بود» این مطلب از نظر علمی و فلسفی دارای اشکالات جدی است.

الف- «عقل نمی تواند نیستی را قبول کند» یعنی چه؟ آیا مقصود اینست که نمی تواند نیستی را تصور کند؟ خلاف این توهم را قضایای علمی و تصورات اولی ما مردود می سازد، زیرا مگر ما وقتی که این قضیه «اجتماع نقیضین امکان ناپذیر است» را متشکل نموده و روی آن مسایل علمی را بنا می گذاریم، نیستی را تصور نکرده ایم؟ نیستی مطلق مفهوم تجریدی نیست های مشخص است. ما نبودن قلم را، نبودن انسان را، کتاب را کاملاً تصور نموده و روی نیستی های مخصوص (به اصطلاح فنی نیستی های مضاف) هزاران نتایج محسوس و معقول را استنتاج می کنیم. سپس چنان که از موجودات مشخص تصویری درباره موجود مطلق می کنیم، همچنان نیستی های مخصوص را تجرید نموده و نیستی مطلق را تصور می کنیم و اگر مقصود عدم واقعیت «نیستی» است، جای تردید نیست که نیستی واقعیت ندارد تا آقای مترلینگ با این قضیه مطلب تازه ای در فلسفه گفته باشند.

ب- بسیار خوب، فرض می‌کنیم که «نیستی واقعیت ندارد» مطلب تازه‌ای است که فلاسفه و متفکرین گذشته آن را نفهمیده بودند. چه نتیجه‌ای از این قضیه بدیهی عاید ما می‌گردد؟ نتیجه‌ای را که مترلینگ می‌خواهد بگیرد اینست که «قهرای بقای پس از مرگ ما نیز با حفظ وجدان فعلی امری غیر ممکن خواهد بود» این قضیه را از نظر منطقی به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه قضیه گذشته قرار داد. حال ما فرض می‌کنیم هر دو قضیه صحیح است، آیا دومی نتیجه اولی است؟ اینکه بقای ما پس از مرگ با حفظ وجدان فعلی امری غیر ممکن خواهد بود یا امری ممکن خواهد بود، چه ارتباطی به قضیه اول دارد؟ ناتوانی عقل از تصدیق نیستی شاید به جهت اینست که فعلا میدان فعالیت عقل

پدیده‌های مادی است. وانگهی مگر این احساس ابدیت در ماورای زندگی که صورت تحقق به خود می‌گیرد، ازسرخ نیستی است؟! احتمال می‌رود مقصود ایشان اینست که آن سوی مرگ، جهان نیستی است و وجدان ما فقط در جهان زندگی این تصورات را دارد. این مطلب صحیح نیست، زیرا ماورای زندگی واقعیت هستی است و وجدان پس از مرگ که پرده از مقابل دیدگانش برداشته می‌شود، آگاهی مناسب به آن جهان پیدا خواهد کرد.

۲- می‌گوید: «به علاوه اگر قبول کنیم که وجدان ما به صورت حاضر نخواهد شد، پس ترس ما از مرگ زایل خواهد گشت» این مطلب هم فوق العاده سطحی به نظر می‌رسد، زیرا مسلم است که وحشت یا حیرت یا اشتیاق که اشخاص به حسب معلومات خود در ماورای زندگی دارند مربوط به مرگ نیست. مرگ پلی است که همه افراد آدم از آن عبور خواهند کرد. ابن سینا هفت علت برای ترس از مرگ نوشته است که امروزه هم یک یا چند از آن علل هفتگانه، مردم را درباره مرگ به وحشت یا حیرت فرو برده است و اغلب آن علل مربوط به ماورای مرگ است. این مسئله را ملل علم، مخصوصا مسلمانان با نظر به بیانات ایده مذهبی شان می‌دانند که:

مرگ هر یک ای پسر همزنگ اوست*** پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست

آنکه می ترسی زمرگ اندر فرار*** تو ز خود ترسانه از وی هوشدار

روی زشت توست نی رخسار مرگ*** جان تو همچون درخت و مرگ برگ

گر به خاری خسته ای خود کشته ای*** و ر حریر و قزدری خود رشته ای

۳-می گوید: «و چون ممکن نیست تصور کنیم که روحی بدون جسم زنده بماند و همان آلام و مصائب جسمی را حس کند، همچنین باید دانست که تمام مصائب و آلام روحی و اخلاقی همه به همراه جسم نابود می گردند، زیرا مختصر دقتی نشان می دهد که آلام و مصائب مزبور همه از عادات و ابتلائات حواس ما بوده و وقتی حواس از بین رفته باشد، متفرعات آنها هم از بین خواهد رفت» این مسئله هم که مترلینگ مطرح کرده است یک مسئله عمیق به نظر نمی رسد، زیرا اگر کسی زنده ماندن روح را به کلی و قاطعانه منکر شود البته برای او چنین تصویری مانع ندارد، و اما اگر بقای روح را تصدیق کند یا حداقل احتمال بدهد که روح باقی خواهد ماند، بقای پدیده های اندوخته روح نیز قابل تصور خواهد بود. اینکه ایشان نابودی آلام و مصائب جسمی را با نابود شدن جسم، به مصائب و آلام روحی و اخلاقی مقایسه می کنند، بسیار در اشتباهند، زیرا احساس درد جسمانی که برای حفظ کالبد بدن در دوران زندگی می باشد، همیشه موقت بوده و هرگز در روح و قلمرو ضمیر ناخودآگاه ما ثبت نمی گردد، در صورتی که لذایذ و آلام روحی که ناشی از فضیلت و تبهکاری است در ناخودآگاه ما متمرکز می شوند، و این مطلب به اندازه ای واضح است که احتیاجی به تفصیل ندارد. شما تاکنون از کدام روانکاو یا روان پزشک شنیده اید که در جستجوی درد یک جراح جسمانی در ناخودآگاه برآید؟ اما آن حوادث و رویدادها که با سازمان روانی ما سروکار دارند، در اعماق روح ثبت می شوند و روانکاو و روان پزشکان را به دنبال خود به جستجو وا می دارند.

۴- این که می گوید: «مختصر دقتی نشان می دهد که آلام و مصائب مزبور همه از عادات و ابتلائات حواس ما بوده، وقتی حواس از بین رفتند، متفرعات آنها هم از بین خواهند رفت» مطلبی درست است ولی اوصاف پدیده هایی را که روح در این زندگانی از روی اختیار کسب می کند در شخصیت آن روح ثابت می ماند تا هنگامی که از اداره بدن فارغ شود و به حال خود آگاه شود. به قول ابن سینا در این موقع است که به پدیده های اندوخته خود متوخته شده، لذا بد و آلام این پدیده ها را خواهد چشید.

۵- می گوید: «جسم ما در موقع حیات عکس العمل آلام خود یا اجسام دیگر را به روح ما منتقل می سازد و فی نفسه نمی تواند رنج برد» این مطلب ناشی از توجه یک جانبه مترلینگ به مسئله می باشد. اگر ایشان جانب دیگر را هم در نظر گرفته بودند به روش علمی نزدیک تر بودند. آن طرف مسئله اینست که لذا بد یا آلام روانی به طور متقابل در پدیده های عضوی جسمانی ما نیز اثر می کنند. خجلت، عشق، ندامت، شکنجه وجدانی، هیجانات پیروزی علمی و بلکه هیجانات ناشی از تجسیم موهومات، همه و همه از روان ما بروز نموده و اثر پدیده های مزبور را در اجزای کالبد جسمانی منعکس می سازند. یا حداقل می توان گفت اگر هم پدیده های مزبور، ریشه خود را از ارتباط با جهان خارجی در کشاکش زندگی دریافت نموده اند، با این حال به طور محسوس مشاهده می کنیم که ادامه وجود این پدیده ها در روان ما هیچ گونه احتیاجی به انگیزه جسمانی ندارد و به عبارت روشن تر "روح" پدیده های مزبور را در میدان کالبد مادی ما انجام می دهد، بدون اینکه مکانیسم آن پدیده ها، از خود جسم ناشی شود.

کلید واژه ها

عقل مرگ روح جاودانگی وجدان فلسفه جسم موريس مترلینگ

دیدگاه حکمت متعالیه درباره نوع انسان

حکمت متعالیه و نوع

حکمت متعالیه همان طور که درباره برخی از مسائل منطقی دیگر، مبنای خاصی را ارائه نموده است، پیرامون وجود نوع نیز مطلب مخصوصی را ارائه کرده است. و آن این که نوع، موجود حقیقی و بالذات نیست بلکه موجود بالعرض است و آنچه موجود حقیقی و بالذات است، همان صورت مبدا فصل می باشد. توضیح اینکه: اگر روح انسانی را بر مبنای حکمت افلاطونی ها، موجودی مجرد و مقدم بر بدن بدانیم و یا بر مبنای حکمت ارسطویی ها، موجودی مجرد و همزمان با حدوث بدن تلقی کنیم، یعنی مبدا جهان امکان، در مرتبه تکامل بدن و آمادگی پذیرش آن برای روح مجرد، موجود مجردی به نام نفس انسانی می آفریند و آن را به بدن مستعد، متعلق می کند، به هر تقدیر بعد از التیام بدن و روح، موجود جدا و خارج از مجموع روح و بدن و شیء سومی که دارای وجود حقیقی علیحده باشد به نام انسان، پدید نمی آید، نظیر آب که از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن پدید می آید، زیرا در آن صورت مجموع دو عنصر یاد شده به منزله مادی مزبور و صورت آب، موجود سومی پدید نمی آید که غیر از ماده و صورت باشد.

و اگر روح انسانی را بر مبنای حکمت متعالیه، جسمانی الحدوث و روحانی البقاء بدانیم، بدن انسانی در اثر حرکت جوهری به کمال وجودی می رسد و صورت مجرد نفس را دریافت نموده و با آن متحد می شود و هرگز غیر از بدن و روح مجرد که در اثر سیر جوهری پدید آمد و سابقه تجرد در نشاء طبیعت نداشت موجود جدای دیگری که از آن به عنوان نوع انسان یاد شود حاصل نخواهد شد، و فرق اینگونه از ترکیب های حقیقی با ترکیب های اعتباری آن است که در ترکیب های اعتباری، غیر از وجود افراد و عناصر پراکنده که دارای وجود حقیقی اند، اصلاً چیزی دیگری وجود ندارد، چون هیئت، در ترکیب های اعتباری، غیر از اعتبار، چیزی نمی باشد، ولی در ترکیب های حقیقی، صورت دارای وجود حقیقی است و اتحاد ماده و صورت نیز حقیقی است نه اعتباری، لیکن محصول این اتحاد، چیزی جز تکامل ماده و ترقی آن به نصاب صورت نخواهد بود. یعنی غیر از صورت و ماده و غیر از نفس متعلق به بدن و غیر از بدن متحد با روح و غیر از دو چیز متحد یعنی نفس و بدن، شیء سومی وجود حقیقی ندارد تا از آن به نام انسان یاد شود، بلکه انسان همین بدن متحد با روح و همین روح مرتبط به بدن است و آنچه از مجموع این دو خارج است، موجود بالعرض است نه بالذات یعنی نوع، موجود بالعرض می باشد نه موجود بالذات. چنانکه صدر المتالهین (قده) به این مطلب عمیق راه یافت و آن را به عنوان حکمت مترقی، معرفی کرد و چنین فرمود: «اگر صورت (جوهری) به وسیله علل و شرایط تکوینی خود موجود شد، در مرتبه وجود آن صورت، نوع مرکب از آن صورت و ماده پدید می آید، بدون نیاز به علت دیگر... مرکب (از ماده و صورت) همانطوری که بالعرض موجود است (نه

بالذات) بالعرض معلول است (نه بالذات) معلول بالعرض معیت بالعرض با علت بالعرض دارد، چون چنین معلول که بالعرض است، افتقار ذاتی به علت ندارد، پس این مطلب را بدان چون از حکمت مشرقی است.»

ص: ۶۳۶

بنابراین گرچه بر اساس نوآوری حکمت متعالیه، نوع طبیعی، موجود بالعرض است نه موجود بالذات. لیکن فصل طبیعی انسان که همان حقیقت روح مجرد انسانی است موجود ذاتی و حقیقی است نه عرضی و اعتباری؛ بنابراین، تمام آنچه دیگران درباره نوع طبیعی انسان می اندیشیدند، می توان درباره فصل طبیعی آن که همان حقیقت نفس مجرد است تدبر کرد و بر همان محور، مدار اشتراک حقیقی تمام افراد بشر را تبیین نمود آنگاه درباره حقوق مشترک آنها سخن گفت، چه اینکه فطرت مشترک تمام افراد، از ویژگیهای روح مجرد انسانی است. با روشن شدن وضع نوع طبیعی و اینکه چنین کلی طبیعی، موجود بالعرض است نه موجود بالذات، معلوم می شود جریان ترتیب انواع از بالا به پایین و تشکیل سلسله انواع، از نوع عالی به نوع الانواع، ترتیب عرضی است نه ذاتی، زیرا سلیله ای که از آحاد موجود بالعرض تشکیل شود، حتما عرضی خواهد بود نه ذاتی.

مطلب دیگری که محصول حکمت متعالیه در بخش حرکت جوهری است آن است که آنچه حکمت مشا و به تبع آن مکتب های دیگر، نوع الانواع می پنداشت و سلسله انواع را به آن ختم می کرد و او را نوع اخیر می دانست، در حکمت متعالیه نوع متوسط می باشد و انواع چهارگانه دیگر زیر مجموعه آن قرار دارند، زیرا انسان متحول با تحول جوهری یا در تهذیب روح و تزکیه نفس سیر ذاتی می کند که در این حال از قلمرو انسانهای عادی برتر خواهد بود و در محدوده فرشته های واقعی واقع می شود و یا در احتیال و مکر و نیرنگ سیر جوهری دارد که از لحاظ سیرت، شیطان واقعی خواهد شد، و یا در اعمال غریزه شهوت تحول جوهری می یابد که در این حال بهیمه می گردد و یا در خوی درندگی و اعمال قوه غضب متحول می شود که در این صورت سبع حقیقی خواهد شد و در تمام صورت های چهارگانه، انسان نوع متوسط است و با حفظ انسانیت لا بشرط، نوع دیگری در طول آن پدید می آید.

به تعبیر دقیق و صحیح، فصل نهایی در طول فصل قبلی حادث می شود، زیرا نوع، همانطور که قبلا بیان شد، موجود حقیقی نیست، و چون فصل نهایی در طول فصل انسان متعارف است. لذا انسانی که فرشته شد از دیگر فرشتگان برتر می گردد چه اینکه انسانی که بهینه یا درنده شد از دیگر حیوان های چرنده یا درنده بدتر خواهد بود. البته درباره شیطان شدن انسان باید تأمل بیشتر مبذول داشت که چگونه از شیطان، محال تر و نیرنگ بازتر می شود.

منابع

آیت الله جوادی آملی - فلسفه حقوق بشر - صفحه ۳۴-۳۶

کلید واژه ها

فلسفه اسلامی حکمت متعالیه روح بدن انسان ماده و صورت اعتبار حقیقت انسان

اثبات وجود آفریدگار با نفس

هیچ کس نمی تواند حقیقتی را ابداع نماید که توسعه را برنتافته و نامتناهی باشد، زیرا معرفت و آگاهی ایجاد شده را طبیعتی در اختیار آدمی می گذارد که هم رو سوی توسعه دارد و هم محدود متناهی است. بنابراین، انگیزه برخورداری از نگاه به آفریدگار را تنها باید در ذات پروردگار یافت. چنین برهانی را که برگرفته شده از فطرتی بشری است و ارزشمند می نماید، خردمندانی پایه گذاشته اند که براساس نگرش دکارتی روشمند شده و از شیوه ای عقلانی پیروی می نمایند. بسیاری از متفکران خاور و باختر، از این شیوه پیروی کرده اند، اما برخی از اندیشمندان به نقد آن روی آورده، تلاش نموده اند پایه های چنین تفکری را براساس رویکردهایی بی اساس و واهی سست کنند که بیانگر درک نادرست آنان از حقیقتی آشکار و نمایان است. ما در این مبحث به بررسی مطالب عمده ای که در این عرصه مطرح شده است، می پردازیم:

ص: ۶۳۸

نخست این که: چنین گفته شده که این امکان وجود دارد که آدمی ریشه های عنایت یاد شده را از طبیعت خارجی عاریت بگیرد و هر چند نمادهای برگرفته شده از طبیعت دچار تغییر و دگرگونی می شود و محدود به نظر می رسد، اما نفس آدمی چنین محدودیت و دگرگونی و مادی گرایی را از میان بر می دارد و به ذاتی می نگرد که آگاه است و گرفتار تغییر نمی شود، بی انتها می نماید. چنین برداشتی همانند رویکرد به اعداد است که نمو برونی آن محدود است، اما با این وجود، رفتار نفس آدمی آن را بی نهایت جلوه می دهد.

چنین گمان می رود که اعتراض مذکور، محکم ترین دستاویزی است که در این عرصه وجود دارد. یقین داریم و بر این باوریم که چنین رویکردی، زمانی از میان برخواهد خاست که اندیشمندان از حقیقت طبیعت برونی و نفس چیره بر آن و پیوندهای موجود در چنین گستره ای آگاه شوند. برای مثال: اندیشمندان به طبیعت و آگاه شدن از اجسام محدود شکل دهنده آن- که برخوردار از کمیت ها و کیفیت های معینی است- و اضافه نمودن اجسام و اندازه های دیگری به آن، آیا می تواند پدیده های مورد نظر را نامحدود نماید؟ زمانی که قانونمندی ریاضی را در نظر می آوریم، آیا می توان آن را نامحدود بشماریم؟ بی شک، پاسخ چنین پرسشی منفی است، زیرا اضافه نمودن یک نماد محدود به نماد محدود دیگری، نمی تواند نتیجه ای نامحدود و نامتناهی را پیش رویمان بگذارد. بنابراین، اگر عدد ۱۰ را در نظر بگیریم و اعدادی دیگر را به آن بیفزاییم، بدون تردید نتیجه به دست آمده محدود خواهد بود، زیرا عدد ۱۰ خود محدود و متناهی است و اضافه نمودن اعداد متناهی محدود به آن و یا کاستن همان اعداد از چنین عددی، نتیجه همانندی را پیش روی خواهد گذاشت. همه بر این باورند که همسانی و کاهش و افزایش، تنها در مورد نمادهای محدود صادق است.

دیگر این که: گفته می شود که این امکان وجود دارد که نفس آدمی، خود به آفریدن وجودی والا- که برخوردار از صفات یاد شده باشد، مبادرت ورزیده است. در این باره باید چنین اظهار نمود:

که کسی که منکر چنین رویکردی است، نفس نمی تواند برابر آگاهی خود به گونه ای خود ساخته اقدامی را معمول دارد که برگرفته شده از منشأ خارجی نباشد. آن چه را که نفس انجام داده، به سامان می رساند و ساده اندیشان چنین می پندارند که خودش ساخته و اقدام به چنین امری نموده است و باید برخوردار از علتی باشد که به بررسی آن خواهیم پرداخت. باور دیگری هم وجود دارد که عنایت و توجه و پذیرش ذات پروردگاری را، برخاسته از ناتوانی درک طبیعت و اسرار آن و پیچیدگی هایش می شمارد. اندیشمندان، چنین رویکردی را، شعر گونه ای برگرفته شده از تعبیر فلسفی دانسته و آن را فاقد رویکرد به حقایق مشهود خارجی می شمارند، زیرا اگر برای باور باشیم که پذیرش ذات حق برخاسته از عجز و ناتوانی بشر است، پس چگونه است که منکران مبدأ والای هستی از دست یافتن به طبیعت و اسرار و راز و رمزهایش ناتوان مانده اند؟ عکس چنین رویکردی هم وجود دارد، زیرا میلیون ها تن از بزرگان عرصه های علم و اندیشه وجود دارند که خویشان را چیره بر طبیعت شمرده و به افق های هستی دست یافته اند، اما خویشان را ناگزیر از تسلیم به مبدأ آفریننده مطلق دیده اند. آیا نشینده اید برخی از این اندیشمندان بزرگ و فیلسوفان توانمند اظهار داشته اند که: ناشناخته و مجهولی را در طبیعت و اسرار آن باز نمی شناسند و چنین ادعا نموده اند: اگر ماده و حرکت را در اختیار داشتند، می توانست هستی را بازآفرینند.

آیا چنین اندیشمندان سترگی که وجود آفریدگار را پذیرفته اند، از درک پیچیدگی های طبیعت بازمانده اند؟ آری، می توان گفت: ضعف و ناتوانی، وی را بر آن داشته که بپذیرد نیروی برتری وجود دارد، اما آیا فرد نیرومندی وجود دارد که مرگ و زندگی خویش را در اختیار داشته باشد و بداند که فردای روزگار چه خواهد شد و بر چرایی آفریدن خویش وقوف داشته باشد و سرنوشت رقم خورده خود را بداند و از آن آگاه باشد؟ گذشته از آن چه درباره عدم انتزاع عنایت به ذات پروردگاری از نمادهای طبیعت گفتیم، ما را بر آن نمی دارد که ادعا کنیم طبیعت ما را به چنین هدفی باز نمی رساند، بلکه مراد از چنین رویکردی این بود که اظهار داریم: چنین رویکردی برگرفته شده از طبیعت نیست، هر چند این یک به شیوه دیگری ما را به خواسته مزبور رهنمون می شود.

منابع

محمدتقی جعفری- هم گرای دین و دانش - صفحه ۱۸۲-۱۸۴

کلید واژه ها

نفس فطرت خدا طبیعت تسلیم شناخت

موسیقی و مبنای فقهی آن

موسیقی با حقیقتی سر و کار دارد که تمامی موجودیت آدمی، سعادت و شقاوت دنیوی گذرا و اخروی جاودان خود را از آن او می داند و آن «نفس» یا «روح»، «من» یا «شخصیت جاودانی» او است.

لذا هیچ صاحب نظری و متفکری که خود را در این زندگانی مسئول می داند، نباید بدون تأمل و دقت و با مقداری دلایل توجیهی، تکلیف «نفس» یا «روح» انسانی را با پدیده موسیقی یکسره نماید. حتی اگر بر فرض، معلومات و تحقیقات درباره موسیقی به حدی رسید که اثبات کرد موسیقی بر دو نوع تقسیم می گردد: مفید و مشروع و غیر مفید، و منظور از غیر همان پدیده ناسالم است و لهو و لعب و ممنوع می باشد، با این حال، حرکت انسان ها را در مرز سهم این دو نوع با احتیاط تلقی کنیم؛ زیرا جاذبیت خود موسیقی مقتضی تعدی و تجاوز از مرز به داخل منطقه ممنوعه در ذات خود می باشد.

ص: ۶۴۱

معمولا منظور محققان و فقها در این مبحث، پیدا کردن و بیان نمودن حکم و موضوع دو چیز است:

۱- غنای صوت انسانی

۲- ادوات و ابزار موسیقی، که با فکر و دست بشری ساخته شده است.

دلایل حرمت غذای صوتی که مصداقی که از لهو و لعب بوده باشد به اضافه بعضی از آیات قرآنی به قدری فراوان است که جایی برای تردید در حرمت آن باقی نمی گذارد، و بدیهی است که عرف خاص مردم (آنان که اطلاعی از هویت و فرهنگ و کیفیت تأثیر غناهای صوتی و اقسام آنها را دارند) مصداق لهو و لعب، آن را در جامعه خود به خوبی تشخیص می دهند، همان طور که شیخ الاعظم انصاری توجه فرموده است.

انقسام عرفی غنای صوتی به لهو و لعب و غیر آن، یکی از روشن ترین دلایل حرمت غنایی است که عرف آن را مصداق لهو و لعب می داند.

در این حدیثی آمده است:

«مردی از یکی از معصومین درباره خریدن دختری پرسید که صدا خوبی دارد؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: چه اشکالی برای تو دارد اگر او را بخری و با صدای زیبایش بهشت را به یاد تو بیندازد؟ یعنی با خواندن قرآن و مطالب مربوط به پارسایی و فضایل که غناء نیست. اما غناء ممنوع است.» اما جهت مفهومی حدیث: (اگر آن زن برای تو بهشت را با قرائت قرآن یاد نیاورد.. حرام است).

و اما جهت منطوق حدیث، آخرین جمله روایت است که می گوید:

«فاما الغناء محظور» (اما غناء ممنوع است)

احادیثی در باب ۹۹ از همین مأخذ (وسائل الشیعه جلد ۱۷ از صفحه ۳۰۳ به بعد) در تحریم غنا آمده است که صریحا در ممنوعیت غنای صوتی لهو و لعب می باشند، در همین مأخذ جلد ۱۷، باب ۹۹ از شماره ۲۲۵۹۴ تا شماره ۲۲۶۲۵ وارد شده است که با مضامین گوناگون بیان شده است.

ص: ۶۴۲

این ابزار و وسایل مانند تار و تنبور و ویلون و سنتور و غیر ذلک که بعضی از آنها در دوران های بعد از صدر اسلام به وجود آمده است - همان گونه که خواهیم دید - ممنوعیت خود آنها در متن دلیل با صراحت بیان شده است. و با نظر به قاعده عام، لزوم «تعمیم موضوعی» که در لسان دلیل (متن دلیل با کمال صراحت) آمده است، باید فتوا به جواز بهره برداری از امور مزبوره مورد تأمل فقاهی قرار بگیرد. از طرف دیگر نباید این توهم در ذهن کسی خطور کند که اگر بهره برداری از امور مزبوره، عمل شایسته ای نبود، نمی بایست این قدر در میان مردم دنیا شایع بوده باشد؛ زیرا مردم آگاه دنیا به خوبی می دانند که مردم جوامع روی زمین در طول تاریخ همواره پدیده هایی را پذیرفته اند که ضد منطق بوده است و اموری را طرد کرده اند که کاملاً ضروری و عقلانی بوده است. لذا اگر دلایل معتبری، ممنوعیت عملی را با بیان آن در متن صریح دلیل بیان کرد، مجرد رفتار مردم دنیا را بر خلاف آن نمی توان دلیلی برای جواز عملی مزبور تلقی نمود.

«بشریت در امتداد تاریخ، اعمالی را انجام داده و پدیده هایی را به عنوان حقایق پذیرفته است که همان گونه که گفتیم، نه تنها اصل و مبنایی نداشته اند، بلکه ضد حقایق و واقعیات هم بوده اند.»

پیش از آن که دلایل ممنوعیت بهره برداری از امور مزبور را متذکر شویم، مقداری از پدیده هایی را که بشر با کمال اهتمام و به طور فراوان به آن ها از روی عقیده و به طور عمد پرداخته و پذیرفته، مطرح می نماییم، سپس متون دلایلی را که حکم امور مزبوره (ابراز و وسایل موسیقی) در آنها آمده است نقل می کنیم.

۱-مقداری از پدیده هایی که بشریت در طول تاریخ آنها را پذیرفته و مورد عمل قرار داده است، از این قرار است:

یک- بشریت در اکثر جوامع دوران گذشته، پدیده بردگی را با کمال جدیت پذیرفته و آن را زیر بنایی همه مسائل اقتصادی، سیاسی، اخلاقی، مذهبی، حقوقی و فرهنگی تلقی نموده است، در صورتی که با نظر به ذات بردگی، این پدیده ضد اصول انسانی بوده است، لذا اسلام یک مبارزه تدریجی بسیار معقول با آن شروع کرد و زمینه انقراض کلی آن را فراهم آورد.

دو- شیوع جنگ و ستیز میان مردم جوامع در اشکال مختلف، چنان بوده است که حتی در مشخصات شناسنامه خود آورده است که: «جنگ در طبیعت بشری است.»!

سه- با وجود آن همه مکاتب اخلاقی و مذاهب الهی، مشاهده نتایج وقیح خود خواهی، هنوز بشر در این بیماری به طور عام چنان غوطه ور است که گویی: ذات او به جز همین پدیده چیز دیگری نیست.

چهار- دامنه این پدیده مخرب (خود خواهی) به قدری گسترده است که گفته می شود: اصل و مبنای هماهنگی و اتحاد انسان با انسان دیگر چه در حال فردی و چه در حال اجتماعی، احتیاج است و جدایی آن دو از یکدیگر بر مبنای سود شخصی است.

۲- مقداری از دلایلی که ممنوعیت بر خورداری از امور مزبوره (ابزار و وسایل موسیقی) در آن ها با صراحت آمده است:

یک حسن بن علی بن شعبه از امام صادق (ع) در حدیثی مفصل نقل می کند:

«...و ذلك انما حرم الله الصنعة التي حرام هي كلها التي يجبي منها الفساد محضا نظير البرابط والمزامير...؛ و این، برای آن است که جز این نیست که خداوند متعال آن صنعت و عمل را حرام کرده است که تنها منشأ فساد باشد، مانند سازها و نای ها...»

ص: ۶۴۴

در باب ۱۰۰ از وسایل الشعیه باب (تحریم استعمال الملاهی بجمع اصنافها و بیعها و شرائها) از روایت شماره ۲۲۶۲۶ تا روایت شماره ۲۲۶۳۸ با مضامین مختلف، ممنوعیت هرگونه بهره برداری از آلات و وسایل موسیقی را با کمال صراحت مطرح نموده است.

منابع

محمدتقی جعفری - موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی - صفحه ۱۵۱-۱۵۶

کلید واژه ها

فقه موسیقی اسلام انسان روح روان

اهداف وضع احکام الهی

نفس دارای معانی متعددی است که یکی از آن‌ها نیروی جامعه صفات مذمومه است که اوصافی چون خشم و غضب، شهوت، بخل و حسد از آن سرچشمه می‌گیرند. این همان معنایی است که انبیا و اولیای الهی از آن اجتناب می‌کردند، چنان که حضرت یوسف (ع) فرمود: «و ما ابریء نفسی ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربی»؛ «و من نفس خودم را تبرئه نمی‌کنم، زیرا نفس قطعاً به بدی امر می‌کند مگر کسی را که خدا رحم کند.» (یوسف آیه ۵۳)

رسول خدا (ص) نیز درباره آن فرمود: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک»؛ «پلیدترین دشمن تو، نفس تو است که در دو طرف تو قرار دارد» و حضرت امیرمومنان (ع) فرمود: «نفسک اقرب اعدائك الیک»؛ «نزدیک‌ترین دشمن به تو هوای نفس تو است.»

در جان آدمی نفس و عقل به هم آمیخته شده‌اند؛ آن کس که عقل را کنار زد و تابع نفس نکوهیده و مذموم شد به چاه گمراهی افتاد، چنان که در قرآن حکیم آمده است: «افرایت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوه»؛ «پس آیا دیدی کسی را که هوای خویش را معبود خود قرار داده و خداوند او را دانسته گمراه گردانید و بر گوش و دلش مهر زد و بر دیده اش پرده نهاد.» (جاثیه آیه ۲۳) در قرآن کریم مخالفت با هوای نفس موجب سعادت و ورود به نور است: «و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنه هی الماوی»؛ «و اما کسی که از ایستادن در برابر پروردگارش هراسید و خویشتن را از هوا و هوس بازداشت، پس همانا جایگاه او بهشت است.» (نازعات آیات ۴۰-۴۱) متابعت از هوای نفس باعث شقاوت و دخول نار است: «ولو شئنا لرفعناه بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه فمثله کمثل الکلب ان تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث»؛ «اگر می‌خواستیم منزلت او را به واسطه آیاتی که به او عطا نمودیم بالا می‌بردیم؛ اما او به زمین گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد، پس مثل او همانند سگی است که اگر بر آن حمله ور شوی زبان از کام بر آورد و اگر آن را رها کنی باز زبان از کام برآورد.» (اعراف آیه ۱۷۶) همه رذایل اخلاقی نتیجه پیروی از نفس اماره است که هر یک از آن رذایل برای هبوط شخص از مقام انسانیت کافی است؛ صفت بخل، چاپلوسی و سالوسی، حسد، شماتت، خبث، اسراف، ریا، شر، شرک، حرص، تهتک، فساد و صدها رذیلت دیگر اوصافی هستند که منشأ و سرچشمه

آن هوای نفس و حب دنیاست.

ص: ۶۴۵

در حدیث آمده است که یکی از انبیا ابلیس را پرسید: «با چه چیزی فرزندان آدم را فریب می دهی؟ گفت: با خشم و هوا» به همین جهت در جوامع روایی بسیار تأکید شده است که برای وصول به درجات رفیع، باطن خویش را از پلیدی های نفس پاک سازید: «طهروا انفسکم من دنس الشهوات، تدرکوا رفیع الدرجات.»

در کلمات معصومان (ع) سخن در این باره بسیار است و آنچه بیان شد برای اثبات این مطلب بود که احکام الهی برای اهداف فراوانی وضع شده است که بعضی از آن اهداف عبارت اند از:

الف. بندگان الهی از خواهش های نفسانی رهایی یابند و هرگز تمایلات نفسانی را بر تعالیم الهی مقدم ندارند، چون تعیین صلاح و فساد، سعادت و شقاوت و ضلالت و هدایت به واسطه روایات نقلی معتبر و عقل و درایت برهانی است؛ نه با هوا و شهوت.

ب. اسفل مراتب شرک در مقابل خدا، شهوت و هواست، چنان که شرکای دیگر غیر از نفس او هستند؛ ولی نفس جزئی از اوست، به همین سبب شخصی که از خود و نفسانیت خویش خارج نشده باشد غیر خود را نمی بیند، بنابراین پرستش حق برای او شاید غیر ممکن باشد، بر خلاف بت پرست که از انانیت خود خارج و روزه ای از خداپرستی برای او باز شده است. هدف از تکلیف تعظیم در برابر خدا و تکریم در مقابل تعالیم انبیاست نه تسلیم در مقابل هوا و تجلیل از اوامر غیر اله.

ج. کسی که در اسارت شهوت قرار گیرد عقل و دین خود را از دست می دهد: «طاعه الشهوه تفسد الدین و العقل» و غرض شارع حفظ سلامت عقل و دین است.

د. شهوت رانی و هواپرستی از دام های شیطانی است: «الشهوات مصائد الشيطان» و بندگی شهوت اسارتی ابدی می آورد که آزادی در آن راه ندارد: «عبد الشهوه اسیر لاینفک اسره». خواسته دین آن است که انسان آزادگی و حریت خویش را حفظ کند و در دام شیطان یا اسارت سلطان نفس نباشد.

ه. تعالیم الهی به منزله آب گوارا و زلالی است که از هر تشنه ای رفع عطش می کند اما دستوره های هوای نفسانی به ظاهر عطش را کاهش می دهند و در واقع سم کشنده ای هستند که شخص هوا مدار را به هلاکت می رسانند: «الشهوات سموم قاتلات» هدف شریعت، معرفی و اطلاع رسانی به چشمه زلال و سیراب کردن مکلف از آن آب زلال است.

و. نازل ترین مرحله جهالت جهل در بندگی هوای نفس است. ابتدای شرع بر معرفت بخشی و ارتقای علمی است؛ نه استقرار در جهل و نادانی. شالوده تعالیم اسلام در راستای ارتقای معرفت و اعتلای اندیشه و انگیزه پایه گذاری شده است. آن که در مرداب جهالت هوای نفس گرفتار است، قدرت و توان تحصیل معرفت و وصول به منزلت را ندارد، پس اساس شریعت بر مبنای معرفت است و جست و جوی در معرفت و عمل به تکلیف با خواهش های نفسانی سازگار نیست.

ز. شهوت رانی با حکمت اندوزی در شخصی که دارای قلبی واحد است قابل جمع نیست، دلی که با خواسته های نفسانی رام باشد، نسبت به حکمت ورزی خام است، چنان که در حدیث آمده است: «لا تسکن الحمه قلبا مع شهوه» نیز در کلام امیر بیان حضرت علی (ع) وارد شده است که انتفاع حکمت بر عقلی که دستانش با زنجیر شهوت بسته شده حرام است: «حرام علی کل عقل مغلول بالشهوه ان ینتفع بالحکمه». یکی از اهداف مهم تکالیف دینی، حکیم پروری است و لازم حکمت، عقل و قلب سلیم است نه شهوت. آن کس که با شهوت عملی خو کرده از تکالیف دینی روی گردانده است و برای او حظی از حکمت نخواهد بود.

ح. آن کس که در مقابل حق تسلیم است و سر به آستان ربوبی فرود می آورد خواهش های نفسانی را در درون خود خوار و ذلیل ساخته است. او کسی است که می تواند جوانمردی و مروت خویش را حفظ کند؛ اما آن که حاضر نیست در مقابل حق تسلیم باشد و خواهش هوای نفس را بر خواسته حق ترجیح می دهد خود را از جوانمردی ساقط کرده است: «من زادت شهوته قلت مروته» یکی از آثار و فواید تکلیف، حفظ هویت و مروت انسانی است.

با توجه به اهداف و آثار مذکور در باب تمایلات نفسانی، هرگز نمی توان گفت: که هدف شارع، سرکوب همه خواسته های نفسانی است بلکه استفاده از آن در راستای اهداف انسانی است. به دیگر سخن مقصود شریعت تعدیل غرایز و تمایلات نفسانی است نه تعطیل آن ها یعنی هرچه هوای مسموم نام دارد و هوس منحوس محسوب می شود، نکوهیده است و هرچه مقتضای غریزه و طبیعت است هدایت شده، آن گاه حمایت می شود.

منابع

عبدالله جوادی آملی - حق و تکلیف در اسلام - صفحه ۲۱۴-۲۱۹

کلید واژه ها

عقل نفس اخلاق حکمت انسان دین حقیقت فلسفه احکام

اصالت روح و فرعیت بدن

حقیقت انسان را روح او تشکیل می دهد، نه بدن او، انسانیت انسان را جان او تأمین می کند نه جسم او، و نه مجموع جسم و جان. اگر جسم نقشی در انسانیت انسان می داشت - به عنوان تمام ذات یا جزو ذات - ممکن بود سخن، از مذکر و مؤنث قابل طرح باشد، و باید بحث می شد که آیا، این دو صنف متساویند یا متفاوت؟ ولی اگر حقیقت هر کسی را روح او تشکیل داد - جسم او ابزاری بیش نبود، و این ابزار هم گاهی مذکر است و گاهی مؤنث - و روح نه مذکر است و نه مؤنث، قهرا بحث از تساوی زن و مرد یا تفاوت این دو صنف در مسائل مربوط به حقیقت انسان رخت برمی بندد، یعنی سالبه به انتفاء موضوع، خواهد بود، نه به انتفاء محمول. و چون تساوی و تفاوت، عدم و ملکه هستند، نه سلب و ایجاب، اگر در یک موردی، سخن از تساوی به میان نیامد، سخن از تفاوت هم پیش نخواهد آمد.

ص: ۶۴۸

قرآن کریم حقیقت هر انسانی را روح او دانسته و بدن را، ابزار وی می داند و این منافات ندارد با این که انسان در نشئه دنیا و برزخ و قیامت، بدنی متناسب با همان نشئه و مرحله داشته باشد، البته همان طوری که در دنیا بدن دارد، و بدن فرع است - نه اصل، و نه جزو اصل - در برزخ و قیامت نیز چنین است. چه این که قرآن کریم بدن را که فرع است به طبیعت، و خاک و گل، نسبت می دهد و روح را که اصل است به خداوند اسناد می دهد و می فرماید: «قل الروح من أمر ربی؛ قهرا روح انسان منزله از ذکورت و انوثة می باشد.» (اسراء / ۸۵)

وقتی منکران معاد می گفتند، انسان با مرگ نابود می شود و حیاتی پس از مرگ نیست.

«و قالوا اذا ضللنا فی الأرض أءنا لفی خلق جدید؛ و گفتند آیا وقتی در دل زمین گم شدیم، آیا باز در خلقت جدیدی خواهیم بود؟» (سجده / ۱۰)

ما با مرگ در زمین گم می شویم؟ ذات اقدس اله فرمود: «قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم؛ بگو فرشته مرگی که بر شما گمارده شده، جانتان را می گیرد.» (سجده / ۱۱)

به نبی اکرم - علیه آلافة التحیه والثناء - فرمود: به اینها بگویید شما با مرگ در زمین گم نخواهید شد بلکه تمام حقیقت شما متوفی می شود. فوتی در کار نیست، توفی است، وفات است، نه فوت، شما متوفی هستید، فرشته مأمور توفی است و اگر در مرگ چیزی از انسان فروگذار بشود که استیفاء و توفی نخواهد بود، پس تمام حقیقت انسان جان اوست که قبض می شود اگر چه بدن پیوسد.

آیت الله عبدالله جوادی آملی - زن در آئینه جلال و جمال - صفحه ۷۶-۷۸

کلید واژه ها

مرگ روح قرآن انسان خدا اثبات معاد

عدم تأثیر ذکورت و انوئت در فعلیت انسان

در کتب عقلی گفته اند: ذکورت و انوئت به ماده برمی گردد نه به صورت. و چون شیئیت هر شیء را صورت آن تشکیل می دهد، پس مذکر و مؤنث بودن اشیاء در فعلیت و شیئیت آنها دخیل نیست. توضیح مسأله این است که: اگر خواستیم موجودی را با فعلیتی بشناسیم، صورت او روشنگر فعلیت آن است و حقیقت آن را به ما نشان می دهد، اما چون ماده آن، مشترک است و می تواند به

صورت های دیگر نیز دربیاید لذا نشانه حقیقت آن نیست. خاک برای صور گوناگون ماده است و می تواند به صورت درخت، معدن، میوه های گوناگون، حبه و حصه های مختلف در آید، و یا به صورت انسان یا حیوان متفاوت شکل گیرد و..، اما تا وقتی که به صورت خاصی در نیامده، فعلیت خاص پیدا نمی کند. البته منظور از صورت، اندام و قیافه نیست، چون شکل و قیافه عرضی است، بلکه منظور همان فعلیت جوهری است که حقیقت شیء را تأمین کرده و از یک جهت به نحوه هستی آن برمی گردد.

بزرگان اهل حکمت می گویند: مذکر و مؤنث بودن، از شئون ماده شیء است، نه از شئون صورت آن. یعنی این دو، در بخش صورت و فعلیت بی تأثیر است و تنها در بخش ماده نقش دارد، لذا آنجا که فرق بین جنس و ماده را ذکر می کنند، می گویند: ماده اصنافی دارد که بعضی از آن اصناف مذکر و بعضی مؤنث است. و نشانه این که مرد و زن بودن، ذکورت و انوئت به ماده برمی گردد نه به صورت، این است که این دو صنف، اختصاص به انسان نداشته بلکه در حیوان و حتی در گیاهان هم هست. بنابراین براساس یک قیاس استثنایی معلوم می شود هر چیزی که مراتب پایین تر انسان آن را دارا می باشد، به «صورت» انسانی بر نمی گردد، چون اگر به صورت انسان برمی گشت هرگز پایین تر از انسان، واجد آن نمی شد.

چه این که حیوانات هم اگر بخواهند کمالاتی داشته باشند کمالشان در ذکورت و انوشت آنها نیست، بلکه هر حیوان برای خود فعلیت و صورتی داشته و کمالات وی به آن مربوط می شود. نر و ماده بودن یک حیوان ممکن است در قدرت های بدنی تأثیر داشته باشد، اما این قدرت های بدنی کمالات حیوانی نیست. کمالات حیوانی در اوصاف و خلقیات خاص خود حیوان است و نر و ماده بودن از آن جهت که به ماده برمی گردد، در پایین تر از حیوان، یعنی در مرتبه گیاهان هم موجود است. قرآن می فرماید: «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون؛ و از هر چیزی جفت آفریدیم تا شاید شما عبرت گیرید» (ذاریات / ۴۹) قرآن کریم وقتی روح را ستوده و معرفی می کند، آن را از عالم ذات اقدس اله دانسته و به خدا اسناد می دهد، و چیزی که اضافه تشریفی به خدا داشته و از عالم حق بوده، و از عالم خلق جدا و از یک نشئه دیگر است، منزله از ذکورت و انوشت می باشد.

منابع

آیت الله عبدالله جوادی آملی - زن در آئینه جلال و جمال - صفحه ۲۴۴-۲۴۶

کلید واژه ها

آفرینش روح کمال انسان ماده و صورت قداست زن اسلام فلسفه

روح تمام حقیقت انسان

قرآن کریم روح را مجرد دانسته و می گوید: انسان که می میرد ذات اقدس تمام روح را توفی می کند. و اگر انسان، بدن را از دست بدهد، باز تمام حقیقت او محفوظ می باشد، و نتیجه این سخن آن است که: بدن عین ذات، جزو ذات و لازمه ذات نیست، بلکه ابزار ذات است. گرچه انسان چه در دنیا، یا در برزخ و یا قیامت، بدن مناسب با آن عالم را دارد، اما در هر سه مرحله، بدن ابزار کار است. دلیل این سخن آیات شهادت است، در آیات شهادت می فرماید: گمان نکنید شهیدانی که بدن خود را از دست می دهند، مرده اند، بلکه اینها حقیقتاً زنده اند - با اینکه از بدن هیچ نمانده باشد. «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل أحياء؛ هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده اند، مرده مپندار، بلکه زنده اند.» (آل عمران / ۱۶۹) این حی همان شهیدان است که بدنش در میدان قتال افتاده است، و این که خدا می فرماید: او زنده است یعنی با بدن زنده است؟! آیا بدن تمام حقیقت یا جزو حقیقت است؟ او بدون بدن این دنیایی زنده است و بدن ابزار کاری بیش نبوده، لذا اگر این بدن مفید نشد، بدن دیگری را برمی گزیند، و به هر حال او زنده است. در آیه دیگر می فرماید: «ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله أموات بل أحياء؛ و کسانی که در راه خدا کشته می شوند، مرده نخوانید، بلکه زنده اند.» (بقره / ۱۵۴) زیرا آنان بدون بدن زنده اند. و در جواب آنها که گفتند: ما با مرگ، در زمین گم و نابود می شویم: «و قالوا إإذا ضللنا فی الارض ائنا لفی خلق جدید؛ و گفتند: آیا وقتی در دل زمین گم شدیم، آیا در خلقت جدیدی خواهیم بود؟» (سجده / ۱۰) خدای سبحان فرمود: «قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم؛ بگو: فرشته مرگی که بر شما گمارده شده، جانان را می ستاند.» (سجده / ۱۱) شما گم نمی شوید بلکه متوفی می شوید، تمام حقیقت شما را فرشته مرگ، توفی و اخذ می کند.

و در مقام پاسخ به این شبهه که اگر بدن نقشی ندارد، چرا آن را مورد خطاب قرار داده می‌فرماید: بدن شما از خاک بود، دوباره به خاک برمی‌گردد و سپس از خاک زنده می‌شود: «منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تاره آخری؛ از زمین شما را آفریدیم، و در آن شما را باز می‌گردانیم و بار دیگر شما را از آن بیرون می‌آوریم.» (طه/ ۵۵) باید گفت: این یک خطابی است که به -علاقظ ماکان- یا به-علاقه اول- به انسان اسناد داده می‌شود و گرنه به دلالت آیات شهادت و امثال آن، تمام حقیقت انسان را جان او تشکیل می‌دهد، و بدین سبب می‌گویند: شهید همچنان زنده است.

منابع

آیت الله عبدالله جوادی آملی- زن در آئینه جلال و جمال- صفحه ۲۴۶-۲۴۷

کلید واژه ها

مرگ معاد روحانی روح قرآن انسان خدا بزرگواری شهادت

روح و تدبیر بدن

انسان گرچه دارای بدن و روح است، اما این چنین نیست که روح، در بند تن باشد. بلکه بدن در بند روح است، روح را بدن نمی‌سازد. بلکه بدن را روح می‌سازد. اگر روح قوی شد می‌تواند ابزار قوی بسازد و اگر روح ضعیف بود توان ساختن ابزار قوی را ندارد.

توضیح مطلب این است که ما هیچ عضو ثابت، و ذره و سلول ثابتی در بدن نداریم، اگر چه ممکن است علم طب، یا دیگر علوم طبیعی، توان طرح این مسأله را به عهده نگیرد، اما علوم عقلی کاملاً این مطلب را تبیین می‌کند که هر موجود مادی، در حرکت و دگرگونی است و هر چند سال، تمام ذرات بدن عوض می‌شود و تنها روح مجرد است که ثابت است و بدن متحرک، که متغیر است، در پناه یک موجود مجرد ثابت، پابرجا می‌ماند.

ص: ۶۵۲

کسی که مثلاً به سن هشتاد سالگی رسیده است، لاقلاً هشت بار تمام ذرات بدن او، از نوک پا تا مغز سر عوض شده است. جایگزین کردن این ذرات و اجزاء به عهده روح است. و اگر روح، قوی باشد می تواند اجزای بدن را قوی بسازد، همچنان که اگر ضعیف باشد ضعیف می سازد. و بنابراین مینا، که بدن امر ثابتی نیست و دائماً در تحول و تغیر است، دیگر نمی توان گفت که این بدن مگر چند سال می تواند بماند؟ چرا که دیگر این بدن و آن بدن وجود ندارد تا گفته شود، هر بدن یک ظرفیتی دارد. بدن، همانطوری که بزرگان در نثر و نظم و ادب فلسفی و عرفانی ذکر کرده اند، مثل حوضی است که در وسط نهر روان قرار دارد اگر نهر پر آبی از منزل کسی بگذرد و صاحب منزل حوضی را در وسط منزلش حفر کند که این نهر از راهی بیاید و از راهی دیگر برود، همواره این حوض دارای آب است ولی صاحب منزل ساده لوح خیال می کند این آب، همان چندروز قبل و یا چند ماه و یا چند سال قبل است. این همان است که مولوی می گوید:

شد مبدل آب این جو چند بار ***عکس ماه و عکس اختر برقرار

هر لحظه آب حوض، عوض می شود ولی این شخص خیال می کند این همان آب حوضی است که مثلاً دیروز بوده است.

کسی که یک ساعت عکس خود یا عکس ماه و اختر را در سطح نهر روان ملایم می بیند، خیال می کند این نهر روان مثل آینه، عکس ثابت را نشان می دهد. و خیال می کند که عکس ثابت خود را، عکس ثابت ماه را یک ساعت در آب روان دیده است. در حالی که این عکس هر لحظه دگرگون می شود اما چون به تدریج و ظریف عوض می شود بیننده آن را ثابت می پندارد، هیچ عضوی در بدن ما وجود ندارد که در دو لحظه ثابت و آرام باشد. حتی دو لحظه نیز برقرار ندارد.

خلاصه این که بدن متغیر و سیال، توسط روح ثابت و مجرد تدبیر می شود، به همین جهت، روح انسان کامل نظیر روح مقدس حضرت ولی عصر - ارواحنا فداه - می تواند بدن خود را میلیونها سال نگهدارد. و به همین جهت این سؤال برای صاحب‌دلان اصلا مطرح نیست؟ که چگونه ممکن است انسانی یک میلیون، یا دو میلیون سال زندگی کند؟ هم اکنون تقریباً هزار و دویست سال از عمر مبارک آن حضرت می گذرد. و اگر هزار میلیون سال هم بگذرد، پیش صاحبان خرد اشکالی نیست. چون بدن را روح مجرد می سازد، و هیچ ذره ای در بدن، ثابت و پایدار نیست تا یک طبیعی دان و یا طیب بگوید که این ذره توان مقاومت ندارد. یا این عنصر بیش از این دوام ندارد، چرا که اصلا عنصر ثابتی در بدن وجود ندارد.

مرحوم صدوق در کتاب شریف امالی و مرحوم حکیم طوسی و دیگر بزرگان اهل حدیث و حکمت نقل کرده اند که امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) وقتی درب قلعه خیبر را کند و به دور انداخت، فرمود: «ما قلعت باب خیبر و رمیت به خلف ظهري اربعین ذراعا بقوه جسديه و لاحرکه غذائیه لکنی ایدت بقوه ملکوتیه و نفس بنور ربها مضيئه؛ من این کار را با بازوانی که از کنار سفر غذا تغذیه نموده و نیرومند شده است نکردم، بلکه این کار را با قدرت الهی انجام دادم.» در هر حال چه بگوییم با صرف اراده و چه بگوییم گذشته از اراده با دست این کار را کرد، در هر صورت قدرت مطبخی نبود چنانچه قدرت روح انسانی هم از مطبخ نیست و قدرت انبیا هم از مطبخ نیست و بنابراین کار با غذا و اجزای عنصری و مادی ندارد.

آیت الله عبدالله جوادی آملی - زن در آئینه جلال و جمال - صفحه ۲۵۹-۲۶۱

کلید واژه ها

روح انسان جسم انسان شناسی بدن انسان بزرگواری فلسفه

برهان بقاء روح یکی از دلایل وقوع معاد از دیدگاه قرآن

بسیاری از فلاسفه الهی در بحث معاد به سراغ مسأله بقاء روح رفته اند، و آن را از دلایل زنده این مسأله می دانند. بدون شک اعتقاد به بقاء روح نیمی از راه معاد و زندگی پس از مرگ را برای ما همواره می سازد، ولی چنان نیست که اگر کسی اعتقاد به بقای روح نداشته باشد اثبات مسأله معاد و رستاخیز برای او مشکل شود، بلکه بحث معاد منهای مسأله بقاء روح نیز کاملاً قابل اثبات است. و شاید به همین دلیل قرآن مجید در این همه آیاتی که درباره معاد بحث کرده است کمتر روی مسأله بقای روح تکیه نموده، و به تعبیر دیگر قرآن مجید پیوند خاصی میان مسأله معاد و بقای روح برقرار نساخته است، ولی با این حال نمی توان انکار کرد که اثبات مسأله معاد در پرتو مسأله بقای روح روشنتر و آشکارتر خواهد بود. با این اشاره به قرآن باز می گردیم و به آیات زیر گوش جان می سپاریم:

۱- ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون (آل عمران/۱۶۹)

۲- ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون (بقره/۱۵۴)

۳- النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب (مومن/۴۶)

۴- قل يتوفاكم ملك الموت الذي و كل بكم ثم الي ربكم ترجعون (سجده/۱۱)

ص: ۶۵۵

۵- الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون (زمر/۴۲)

ترجمه:

۱- (ای پیامبر) هرگز گمان مبر آنها که در راه خدا کشته شده اند مردگانند، بلکه آنها زنده اند و نزد پروردگارشان روزی داده می شوند.

۲- و به آنها که در راه خدا کشته می شوند مرده مگوئید، بلکه آنها زندگانند ولی شما شما نمی فهمید.

۳- عذاب آنها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می شوند و روزی که قیامت برپا می شود دستور آل فرعون را در سخت ترین عذابها وارد کنید.

۴- بگو فرشته مرگ که بر شما مأمور شده (روح) شما را می گیرد سپس به سوی پروردگارتان باز می گردید.

۵- خداوند ارواح را به هنگام «مرگ» قبض می کنند و ارواحی را که نمرده اند نیز به هنگام «خواب» می گیرد، سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگ آنها را صادر کرده نگه می دارد، و ارواح دیگری (که باید زنده بمانند) باز می گرداند تا سرآمد معینی، در این امر نشانه های روشنی است برای کسانی که تفکر می کنند.

تفسیر و جمع بندی:

استقلال روح

در نخستین آیه، سخن از شهیدان راه خداست که گروهی از افراد سست ایمان به حالشان تأسف می خوردند که چگونه مردند و از میان رفتند و به خاک سپرده شدند و دستشان از همه جا کوتاه گشت؟! در اینجا قرآن روی سخن را به پیامبر کرده (تا دیگران حساب خود را بکنند) می فرماید: «هرگز گمان مبر آنها که در راه خدا کشته شدند مردگانند، بلکه آنها زنده اند و نزد پروردگارشان روزی داده می شوند» (و لا- تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عندر بهم یرزقون)، و به این ترتیب دید مردم را درباره مرگ مخصوصا «مرگ شهیدان راه خدا» به کلی دگرگون می سازد و نشان می دهد که آنها در جوار رحمت الهی درحالی که شادی در سراسر وجودشان موج می زند و برای دیگران پیام می فرستند که هیچ غم و اندوهی ندارند، آرمیده اند.

ص: ۶۵۶

این تعبیرات زنده و روشن به خوبی حکایت از بقای روح و زندگی شهیدان در عالمی بسیار برتر و بالاتر از این جهان می‌کند. اگر زندگی انسان با مرگ به کلی پایان می‌گرفت این تعبیرات حتی درباره شهیدان نامفهوم بود، و جز مثنی مجاز گوئی چیز دیگری نبود. ولی آنها که نتوانسته‌اند پیام آیه را درک کنند، گاه به پیروی از همان افراد ضعیف‌الایمان آغاز اسلام، این گونه تعبیرات را به معنی بقای نام شهیدان و مکتب آنها و مانند آن تفسیر کرده‌اند در حالی که آیه به وضوح این گونه افکار را رد می‌کند، و برای شهیدان حیات جاویدان قائل است، حیاتی که مسلماً جسمانی نیست، چون جسم خونین شهید به خاک سپرده می‌شود، پس حیاتی است روحانی از طریق بقای روح در برزخ. گرچه بعضی - به گفته تفسیر المیزان - اصرار دارند که این آیه مخصوص شهدان بدر است (یا به تعبیر بعضی دیگر مربوط به شهدای احد) ولی مسلماً آیه مفهوم وسیع و گسترده‌ای دارد و عموم شهیدان را بدون استثناء شامل می‌شود، و غیر شهیدان را نیز نفی نمی‌کند. به هر حال لحن این آیه و آیات بعد از آن همگی حکایت از بقای ارواح آنها، و بهره‌گیری از ارزاق معنوی در جوار رحمت الهی، و شاد بودن به نعمت و فضل او دارد، و خط بطلان بر توجیحات و تفسیرهای انحرافی می‌کشد.

باز هم شهیدان راه خدا

همین معنی در دومین آیه مورد بحث به شکل دیگری آمده است، با این تفاوت که شأن نزول آیه قبل شهدای احد بود، و شأن نزول این آیه شهدای میدان بدر است، ولی محتوای آیه در هر جا عمومیت دارد. و نیز با این تفاوت که روی سخن در آیه قبل به پیغمبر اکرم (ص) بود و در اینجا به همه مسلمانان است، می‌فرماید: «به کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند مرده نگوئید، بلکه آنها زنده‌گانند ولی شما نمی‌فهمید!» (ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون).

ص: ۶۵۷

درست است که آیه اول به ضمیمه آیاتی که بعد از آن است تأکیده‌های بیشتری روی مسأله حیات روحانی شهیدان دارد، ولی آیه دوم نیز کاملاً گویا است، به خصوص اینکه می‌گوید: «آنها زنده اند و شما نمی‌فهمید!» باز در اینجا به گفته بعضی از کوتاه‌فکران برخورد می‌کنیم که برای حیات شهیدان به توجیهات مجازی و انحرافی دست زده‌اند، و حیات را به معنی هدایت یا زنده ماندن نام و مکتب آنها، تفسیر کرده‌اند، درحالی که هیچ‌گونه شاهدهی برگفتار خود ندارند. این گروه گویا در تعبیرات این دو آیه به هیچ وجه دقت نکرده‌اند که برای شهیدان علاوه بر حیات، رزق و روزی، شادی و بشارت، بهره‌گیری از انواع نعمتهای الهی، و عدم ترس و غم، ذکر می‌کند، و مخصوصاً با صراحت می‌گوید: شما حیات آنها را درک نمی‌کنید! اگر مقصود بیان نام و مکتب یا حیات در قیامت بوده باشد هیچ‌یک از این تعبیرات صحیح به نظر نمی‌رسد. و به این ترتیب قرآن پایه بحث بقی روح را در اینجا نهاده و آن را از شهیدان آغاز کرده است.

عذاب آل فرعون در برزخ

در سومین آیه، سخن از یک جمعیت ظالم و ستمگر یعنی «آل فرعون» در میان است که درست نقطه مقابل شهدا هستند، حال آنها را بعد از مرگ چنین بیان می‌کند: «آنها هر صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند، و آن روزی که قیامت برپا می‌گردد دستور داده می‌شود که آل فرعون را داخل در اشد العذاب کنید!» (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب).

پر واضح است که منظور از آتش که آل فرعون صبح و شام بر آن عرضه می شوند آتش برزخی است، چرا که آنها از دنیا رفته اند، و هنوز هم قیامت برپا نشده، به علاوه مجازات آنها در قیامت صبح و شام نیست، بلکه به طور دائم در اشد عذاب خواهند بود (همان گونه که ذیل آیه گواهی می دهد). این تعبیر شاهد زنده دیگری بر بقای روح است، چرا که روح باقی نباشد چه چیزی را صبح و شام بر آتش عرضه می کنند؟ آیا تنها جسم بی جان و خاک شده؟ این که تأثیری ندارد، پس باید روح آنها باقی بماند و دارای درک و شعور باشد و در عالم برزخ هر صبح و شام گرفتار عذاب الهی گردد. تعبیر به «غدو» و «عشی» (صبح و شام) ممکن است به خاطر آن باشد که موقع صبح و شام از مواقع قدرت نمائی طاغوتیان و عیش و نوش آنهاست، درست در همین ساعات گرفتار مجازات الهی می شوند.

تعبیر «يعرضون» (عرضه می شوند) مسلماً با داخل شدن در آتش که در ذیل آیه آمده تفاوت دارد، و ممکن است اشاره به نزدیک شدن آتش به آنها بوده باشد، در برزخ آتش دوزخ می شوند و در قیامت داخل آن! بسیاری از مفسران این آیه را دلیل بر عذاب قبر و برزخ گرفته اند، و مسلم است که عذاب قبر (و برزخ) بدون بقای روح معنی و مفهومی نخواهد داشت.

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام (ص) می خوانیم که فرمود: هر یک از شما از دنیا می رود صبح و شام جایگاهش را در قیامت به او عرضه می کنند، اگر بهشتی باشد جایش را در بهشت، و اگر دوزخی باشد در جهنم به او نشان می دهند و به او گفته می شود: این جایگاه تو است در قیامت (و همین امر مایه نشاط با شکنجه و عذاب اوست). این حدیث نشان می دهد که پاداش و کیفر برزخی منحصر به شهیدان یا آل فرعون نیست و دیگران را نیز شامل می شود.

در چهارمین آیه (و آیات متشابه آن) به تعبیر دیگری در این زمینه برخورد می کنیم که می فرماید: «به آنها بگو فرشته مرگ که مأمور بر شماست، شما را تحویل می گیرد (روحتان را قبض می کند) سپس به سوی پروردگارتان باز می گردید» (قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم ثم الی ربکم ترجعون).

تعبیر تازه و جالب در اینجا تعبیر 'یتوفاکم' از ماده «توفی» (بر وزن ترقی) است. به گفته «راغب» در «مفردات»، «وافی» در اصل به معنی چیزی است که به حد کمال برسد، بنابراین «توفی» به معنی گرفتن چیزی است به طور کامل، این تعبیر به وضوح این حقیقت را می رساند که مرگ به معنی فنا و نابودی نیست، بلکه نوع کاملی از قبض و دریافت، و گرفتن روح آدمی به طور کامل می باشد، و این خود دلیل زنده ای است که روح آدمی بعد از مرگ باقی می ماند.

بسیاری از مفسران بزرگ به این مسأله توجه کرده و بر آن تأکید نموده اند، و گرنه فنا و نابودی چیزی نیست که «توفی» (دریافت کامل) در مورد آن صادق باشد. قابل توجه اینکه این آیه در پاسخ کسانی است که قیامت را انکار می کردند، و در آیه قبل از آن، از آنان چنین نقل شده: «آنها گفتند آیا هنگامی که مردیم و در زمین گم شدیم آفرینش تازه ای می یابیم؟! (و قالوا اذا ظلنا فی الارض ائنا لفی خلق جدید)، آیه در پاسخ آنها می گوید: «وجود شما تنها جسم شما نیست که با مرگ به طور کلی گم شوید، بلکه گوهر اصلی که روح است از سوی فرشتگان الهی گرفته می شود و در قیامت به سوی خدا باز می گردید (و جسم شما نیز در کنار روح محشور می شود).

این تعبیر چنانکه گفتیم در آیات متعددی از قرآن، تکرار و تأکید شده است. پیام آیات این است که هرگز به مرگ از دریچه چشم دنیا پرستان مادی نگاه نکنید که آن را به معنی نابودی انسان و نقطه پایان زندگی او می‌شمرند، و فریاد 'ان هی الاحیاتنا الدنیا نموت ونحیا' سر میدهند، بلکه مرگ انتقال از «حیات ادنی» و زندگی پست تر، به «حیات اعلی» و زندگی بالاتر است، آن هم توسط فرشتگان الهی که وسیله این نقل و انتقالند. در بعضی از موارد این «توفی» (دریافت) را به خدا نسبت می‌دهد 'الله یتوفی الانفس حین موتها' «خداوند جانها (ارواح) را به هنگام مرگ می‌گیرد و دریافت می‌کند» (زمر/۴۲) و در جای دیگر می‌خوانیم: 'ولکن اعبد الله الذی یتوفاکم' «ولی من خدائی را پرستش می‌کنم که (روح) شما را به هنگام مرگ می‌گیرد» (یونس/۱۰۴). البته هرگز تضادی بین این سه تعبیر که در قرآن مجید آمده (خدا جان شما را می‌گیرد، فرشته مرگ می‌گیرد، ملائکه و فرشتگان می‌گیرند) وجود ندارد چرا که همه فرمانبر خدا هستند پس فاعل اصلی اوست، و فرشتگان قبض ارواح نیز رئیسی دارند که ملک الموت نامیده می‌شود، و فرشتگان دیگر قبض ارواح مأموران اویند.

در پنجمین و آخرین آیه همین معنی با اضافاتی به چشم می‌خورد که وضع انسان را به هنگام خواب با هنگام مرگ مقایسه می‌کند، و تعبیر «توفی» را در هر دو به کار می‌برد، می‌فرماید: «خداوند جانها (ارواح) را به هنگام مرگ قبض می‌کند، و جانهای را که نمرده اند نیز به هنگام خواب می‌گیرد» (الله یتوفی الانفس حین موتها والتی لم تمت فی منامها)، «سپس آن را که فرمان مرگ درباره آنها صادر شده نگه می‌دارد و دیگری را (که مشمول فرمان مرگ نیست) باز می‌گرداند، تا سرآمد معینی» (فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری الی اجل مسمی)، «در این مسأله آیات و نشانه‌های روشنی است برای آنها که تفکر می‌کنند» (ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون).

«انفس» جمع «نفس» به معنی جان است و جان در اینجا همان روح انسانی است. از آیه فوق استفاده می شود که در هر دو حال روح از انسان گرفته می شود، در حال مرگ و در حال خواب، با این تفاوت که در حال خواب توفی کامل نیست و بار دیگر به بدن فرستاده می شود، ولی در حال مرگ بازگشتی وجود ندارد (البته گروهی هستند که از حال خواب به حال مرگ منتقل می شوند و هرگز بیدار نمی شوند که در آیه فوق به آنها نیز اشاره شده است) یا به تعبیری که در بعضی از کلمات مفسرین آمده است: «روح دارای سه حالت است، گاه شعاع آن بر ظاهر و باطن بدن می افتد، و گاه فقط بر ظاهر آن می تابد، و گاه پرتو آن به طور کلی از ظاهر و باطن جمع می شود. اولی حال بیداری است، دومی حال خواب، و سوی حال مرگ است».

برای توضیح بیشتر باید به این حقیقت توجه داشت که حیات انسان بر سه گونه است: «حیات نباتی» که بر اساس آن سلولهای بدن دارای تغذیه و رشد و نمو تولید مثل اند (مانند همه گیاهان). «حیات حیوانی» که شامل حس و حرکت نیز می شود، اعم از حرکات غیر اختیاری، مانند ضربان قلب و نبض، یا حرکات اختیاری، مانند راه رفتن یک حیوان و تکان دادن دست و پا، و «حیات انسانی» که مربوط به ادراکات عالیه انسان، و تصمیم و اراده و تحلیل مسائل مختلف، و ابداع و ابتکار و احساس تعهد و مسئولیت است.

مسلم است در حال خواب نوع اول و دوم از انسان گرفته نمی شود، تنها نوع سوم است که آن را از دست می دهد. ضمناً از این آیه به خوبی استفاده می شود که خواب «شکل ضعیفی از مرگ» است، یا به تعبیر دیگر، مرگ «نمونه کاملی از خواب» می باشد، و نیز استفاده می شود که انسان ترکیبی از جسم و روح، جسم از جهان ماده است و روح گوهری است ماورای جهان ماده عنصری. و نیز معمای خواب و رویا و حقایق تازه ای را که انسان در این حال درک می کند تا حدی حل می شود، زیرا در موقع خواب، روح انسانی جدا می گردد و به فعالیت آزادانه تری می پردازد، و به همین دلیل از عوالمی تازه آگاه می شود.

در حدیثی از امیرمؤمنان علی (ع) می خوانیم: 'ان الروح یخرج عند النوم ، و بقی شعاعه فی الجسد ، فلذلک یری الرویا ، فاذا انتبه عاد روحه الی جسده باسرع من لحظه!' «روح به هنگام خواب از بدن خارج می شود و پرتو و شعاع آن در بدن می ماند، لذا انسان خواب می بیند، و هنگامی که بیدار شد، روح سریعتر از یک لحظه به جسد باز می گردد».

به هر حال این آیات هیچ گونه تفسیری جز مسأله بقاء روح ندارد، چرا که دریافت چیزی آن هم به صورت کامل به هنگام مرگ، مصداق جسمانی ندارد، حیات گیاهی و حیوانی که با مرگ نابود می شود نمی تواند مصداقی برای عنوان «توفیب» باشد، بنابراین نتیجه می گیریم که منظور دریافت روح انسانی است که عامل حیات انسانی می باشد.

ناصر مکارم شیرازی- پیام قرآن (معاد در قرآن مجید)- جلد ۵- از صفحه ۲۷۷ تا ۲۸۷

کلید واژه ها

روح معاد انکار معاد قرآن تفسیر قیامت

بررسی دلایل طرفداران استقلال و اصالت روح

مسئله بقای روح، رابطه نزدیکی با مسئله استقلال و اصالت روح دارد، زیرا اگر روح مستقل باشد می تواند بعد از مرگ باقی بماند، ولی اگر تابع ماده و از خواص آن بوده باشد (درست مانند حرکات یک ساعت که تابع آن است) در این صورت با نابود شدن جسم مادی، آن هم نابود می گردد. لذا قبل از هر چیز باید به سراغ این اصل برویم که آیا روح آدمی، یک گوهر مستقل است، یا چیزی شبیه خواص فیزیکی و شیمیایی جسم و سلولهای مغزی که با از میان رفتن مغز، آن هم نابود می شود، درست مانند روح حیوانی و نباتی که مجموعه ای از نمو و تغذیه و تولید مثل و حس و حرکت است، بدیهی است با از میان رفتن جسم نه تغذیه ای باقی می ماند، نه نمو و تولید مثل، و نه حس و حرکت (دقت کنید). ولی ما دلایل فراوانی داریم که نشان می دهد روح انسانی شباهتی با روح نباتی و حیوانی ندارد، بلکه حقیقتی است مستقل، که گاهی به این بدن مادی تعلق می گیرد و گاه از آن جدا می شود.

الف- خاصیت واقع نمائی (آگاهی از جهان برون)

نخستین سوالی را که می توان از ماترلیستها کرد این است که اگر افکار و پدیده های روحی همان خواص «فیزیکوشیمیایی» مغزند، باید «تفاوت اصولی» میان کار مغز و کار معده یا کلیه و کبد مثلا نبوده باشد، زیرا کار معده «مثلا» ترکیبی از فعالتهای فیزیکی و شیمیایی است، با حرکات مخصوص خود و ترشح اسیدهای غذا را هضم و آماده جذب بدن می کند، و همچنین کار بزاق ترکیبی از کار فیزیکی و شیمیایی است، درحالی که ما می بینیم کار روحی با همه آنها متفاوت است. اعمال تمام دستگاههای بدن کم و بیش شباهت به یکدیگر دارند به جز «مغز» که وضع آن استثنائی است آنها همه مربوط به جنبه های داخلی است در حالی که پدیده های روحی جنبه خارجی دارند ما را از وضع بیرون وجود ما آگاه می کنند. برای توضیح این سخن باید به چند نکته توجه کرد:

ص: ۶۶۴

نخست اینکه: آیا جهانی بیرون از وجود ما هست یا نه؟ مسلماً چنین جهانی وجود دارد، و ایده آلیستها که وجود جهان را انکار می کنند و می گویند هرچه هست «مائم» و «تصورات ما»، و جهان خارج درست همانند صحنه هائی است که در خواب می بینیم، چیزی جز تصورات نیست، سخت در اشتباهند، و بهترین گواه اینکه خودشان به هنگام عمل رئالیست می شوند، و آنچه را در محیط کتابخانه خود می اندیشند هنگامی که به کوچه و خیابان و محیط زندگی معمولی قدم می گذارند همه را فراموش می کنند، و همه چیز را واقعی و حقیقی می شمرند! دیگر اینکه آیا ما از وجود جهان بیرون آگاه هستیم یا نه؟ قطعاً پاسخ این سوال نیز مثبت است، زیرا ما آگاهی زیادی از جهان بیرون خود داریم، و از موجوداتی که در اطراف ما یا نقاط دور دست است، اطلاعات فراوانی در اختیار ما هست. اکنون این سوال پیش می آید آیا جهان خارج به درون وجود ما می آید؟ مسلماً نه، بلکه نقشه آن پیش ماست که با استفاده از خاصیت «واقع نمائی» به جهان بیرون وجود خود راه می یابیم. این واقع نمائی نمی تواند تنها خواص فیزیکوشیمیائی مغز باشد، درست است که این خواص زائیده تأثرات ما از جهان بیرون و به اصطلاح معلول آنها است، ولی درست همانند تأثیری است که غذا روی معده ما می گذارد. آیا تأثیر غذا روی معده و فعل و انفعال فیزیکی و شیمیائی آن سبب می شود که معده از غذاها آگاهی داشته باشد؟ پس چطور مغز ما می تواند از دنیای بیرون خود باخبر گردد؟!

به تعبیر دیگر: برای آگاهی از موجودات خارجی و عینی یک نوع احاطه بر آنها لازم است، و این احاطه کار سلولهای مغزی نیست، سلولهای مغزی تنها از خارج متأثر می شوند، و این تأثیر، همانند تأثیر سایر دستگاههای بدن از وضع خارج است، این موضوع را ما به خوبی درک می کنیم. اگر تأثر از خارج دلیلی بر آگاهی ما از خارج باشد لازم است با معده و زبان خود نیز بفهمیم در حالیکه چنین نیست، خلاصه وضع استثنائی ادراکات ما دلیل بر آن است که حقیقت دیگری در آن نهفته است که نظام با قوانین فیزیکی و شیمیائی کاملاً تفاوت دارد. یعنی باید قبول کنیم که گوهر دیگری که ما نامش را روح می گذاریم در ما وجود دارد که سبب درک حقایق می شود (دقت کنید).

ب- وحدت شخصیت

دلیل دیگری که برای استقلال روح می توان ذکر کرد، مسئله وحدت شخصیت در طول عمر آدمی است. توضیح اینکه ما در هر چیز شک و تردید داشته باشیم در این موضوع تردیدی نداریم که «وجود داریم» «من هستم» و در هستی خود تردید ندارم، و علم من به وجود خودم به اصطلاح «علم حضوری» است، نه علم «حصولی» یعنی من پیش خود حاضریم و از خودم جدا نیستم. به هر حال، آگاهی ما از خود از روشنترین معلومات ماست، و احتیاج به استدلال ندارد، و استدلال معروفی که دکارت فیلسوف معروف فرانسوی برای وجودش کرده که: «من فکر می کنم پس هستم» استدلال زاید و نادرستی به نظر می رسد، زیرا بیش از آنکه اثبات وجود خود کند، دوبار اعتراف به وجود خودش کرده! یک بار آنجا که می گوید «من» و بار دیگر که می گوید «می کنم» این از یکسو. از سوی دیگر این «من» از آغاز تا پایان عمر یک واحد بیشتر نیست، «من امروز» همان «من دیروز» همان «من بیست سال قبل» می باشد. من از کودکی تاکنون یک نفر بیشتر نبوده ام. من همان شخصی هستم که بوده ام و تا آخر عمر نیز همین شخص خواهم بود، نه شخص دیگر، البته درس خوانده ام، باسواد شده ام، تکامل یافته ام، و باز هم خواهم شد، ولی یک آدم دیگر نشده ام، و به همین دلیل همه مردم از آغاز تا پایان عمر مرا یک آدم می شناسند، یک نام دارم، یک شناسنامه دارم و... اکنون حساب کنیم و بینیم این موجود واحدی که سراسر عمر ما را پوشانده چیست؟ آیا ذرات و سلولهای بدن ما و مجموعه سلولهای مغزی و فعل و انفعالات آن است؟ اینها که در طول عمر ما بارها عوض می شوند و تقریباً در هفت سال یکبار تمام سلولها تعویض می گردند، زیرا می دانیم در هر شبانه روز میلیونها سلول در بدن ما می میرد، و میلیونها سلول تازه جانشین آن می شود، همانند ساختمانی که تقریباً آجرهای آن را بیرون آورند، و آجرهای تازه ای جای آن کار بگذارند. این ساختمان بعد از مدتی به کلی عوض می شود، اگر چه مردم سطحی متوجه نشوند، و یا همانند استخر بزرگی که از یک طرف آهسته آهسته آب وارد آن می شود، و از طرف دیگر خارج می گردد، بدیهی است بعد از مدتی تمام آب استخر عوض می شود، اگرچه افراد ظاهربین توجه نداشته باشند و آن را به همان حال ثابت ببینند.

به طور کلی هر موجودی که دریافت غذا می کند و از سوی دیگر مصرف غذا دارد تدریجا «نوسازی» و «تعویض» خواهد شد. بنابراین یک آدم هفتاد ساله تقریباً ده بار تمام اجزای بدن او عوض شده است، روی این حساب اگر همانند مادیها انسان را همان جسم و دستگاههای مغزی و عصبی و خواص فیزیوشیمیائی آن بدانیم باید این «من» در ۷۰ سال ده بار عوض شده باشد و همان شخص سابق نباشد در حالی که هیچ وجدانی این سخن را نخواهد پذیرفت. از اینجا روشن می شود که غیر از اجزای مادی، یک حقیقت واحد ثابت در سراسر عمر وجود دارد که همانند اجزای مادی تعویض نمی شود و اساس وجود ما را همان تشکیل می دهد و عامل وحدت شخصیت ما همان است.

پرهیز از یک اشتباه

بعضی تصور می کنند سلولهای مغزی عوض نمی شوند و می گویند: در کتابهای فیزیولوژی خوانده ایم که تعداد سلولهای مغزی از آغاز تا آخر عمر یکسان است؛ یعنی هرگز کم و زیاد نمی گردد، بلکه فقط بزرگ می شوند، اما تولید مثل نمی کنند، و به همین جهت اگر ضایعه ای برای آنها پیش بیاید قابل ترمیم نیستند، بنابراین ما یک واحد ثابت در مجموع بدن داریم که همان سلولهای مغزی است، و این حافظ وحدت شخصیت ماست. اما این اشتباه بزرگی است، زیرا آنها که این سخن را می گویند دو مسأله را با یکدیگر اشتباه کرده اند، آنچه در علم امروز ثابت شده این است که سلولهای مغزی از آغاز تا پایان عمر از نظر تعداد ثابت است و کم و زیاد نمی شود. نه اینکه ذرات تشکیل دهنده این سلولها تعویض نمی گردد، زیرا همانطور که گفتیم سلولهای بدن دائماً غذا دریافت می کنند، و نیز تدریجا ذرات کهنه را از دست می دهند، همانند همان استخر آبی که از یکسو آب به آن می ریزد و از سوی دیگر آب از آن خارج می شود، پس از مدتی محتویات آن به کلی تعویض می گردد، اگرچه مقدار آب ثابت مانده است، بنابراین سلولهای مغزی نیز عوض می شوند.

ص: ۶۶۷

فرض کنیم کنار دریای زیبائی نشسته ایم. جند قایق کوچک و یک کشتی عظیم روی امواج آب در حرکتند، آفتاب را می بینیم که از یکسو غروب می کند و ماه را می بینیم که از سوی دیگر در حال طلوع کردن است. مرغهای زیبای دریائی دائماً روی آب می نشینند و برمی خیزند، و در یک سمت آن کوه عظیمی سر به آسمان کشیده است. اکنون لحظاتی چشم خود را می بندیم و آنچه را دیده ایم در ذهن خود مجسم می نمائیم: کوه با همان عظمت، دریا با همان وسعت، و کشتی عظیم با همان بزرگی که دارد در ذهن ما مجسم می شوند، یعنی همانند تابلوی فوق العاده بزرگی در برابر فکر ما یا در درون ما وجود دارند. حال این سوال پیش می آید که جای این نقشه بزرگ کجا است؟ آیا سلولهای فوق العاده کوچک مغزی می توانند چنین نقشه عظیمی را در خود جای دهند؟ مسلماً نه، بنابراین باید دارای بخش دیگری از وجود باشیم که ما فوق این ماده جسمانی است و آن قدر وسیع است که تمام این نقشه ها را در خود جای می دهد. آیا نقشه یک عمارت ۵۰۰ متری را می توان روی یک زمین چند متری پیاده کرد؟! مسلماً پاسخ این سوال منفی است، چون یک موجود بزرگتر با حفظ بزرگی خود منطبق بر موجود کوچکی نمی شود، لازمه انطباق این است که یا هر دو مساوی آن باشد یا نقشه کوچکتر باشد. با این حال چگونه می توانیم نقشه های ذهنی فوق العاده بزرگی را در سلولهای کوچک مغزی خود جای دهیم؟ ما می توانیم کره زمین را با همان کمر بند چهل میلیون متریش در ذهن خود ترسیم کنیم، ما می توانیم کره خورشید را که یک میلیون و دویست هزار مرتبه از کره زمین بزرگ است، و همچنین کهکشانهائی را که میلیونها بار از خورشید ما وسیترند همه را در فکر خود مجسم کنیم، این نقشه ها اگر بخواهند در سلولهای کوچک مغزی پیاده شوند طبق قانون «عدم انطباق بزرگ بر کوچک» امکان پذیر نیست، پس باید به وجودی مافوق این جسم اعتراف کنیم که مرکز پذیرش این نقشه های بزرگ می باشد.

ممکن است گفته شود، نقشه های ذهنی ما، همانند «میکروفیلماها» و یا «نقشه های جغرافیائی» است که در کنار آن یک عدد کسری نوشته شده مانند: $1/10000000$ و یا $1/100000000$ که مقیاس کوچک شدن آن را نشان می دهد و به ما می فهماند که باید این نقشه را به همان نسبت بزرگ کنیم تا نقشه واقعی به دست آید، و نیز بسیار دیده ایم عکسی از کشتی غول پیکری گرفته شده که نمی تواند به تنهایی عظمت آن کشتی را نشان بدهد، و لذا قبل از گرفتن عکس برای نشان دادن عظمت آن انسانی را در عرشه کشتی قرار می دهند و عکس آن دو را با هم می گیرند تا عظمت کشتی از طریق مقایسه روشن شود. نقشه های ذهن ما نیز تصویرهای بسیار کوچکی هستند که با مقیاسهای معینی کوچک شده اند، به هنگامی که همان نسبت آنها را بزرگ کنیم نقشه واقعی به دست می آید، و مسلما این نقشه های کوچک و میکروفیلماها می تواند به نوعی در سلولهای مغزی ما جای گیرد (دقت کنید).

پاسخ

مسأله مهم اینجا است که میکروفیلماها را معمولا یا به وسیله پروژکتورها بزرگ می کنند و روی پرده ای منعکس می نمایند یا در نقشه های جغرافیائی عددی که زیر آن نوشته شده است به ما کمک می کند که نقشه را در آن عدد ضرب کنیم و نقشه بزرگ واقعی را در ذهن خود منعکس نمائیم، حال این سوال پیش می آید که آن پرده بزرگی که میکروفیلماهای ذهنی ما روی آن به صورت عظیم منعکس می گردد کجا است. آیا این پرده بزرگ همان سلولهای مغزی هستند؟ قطعاً نه. و آن نقشه جغرافیائی کوچک را که ما در عدد بزرگ ضرب می کنیم و تبدیل به نقشه عظیمی می نمائیم، مسلما محلی لازم دارد، آیا می تواند سلولهای کوچک مغزی باشد؟ به عبارت روشنتر: در مثال میکروفیلما و نقشه جغرافیائی آنچه در خارج وجود دارد همان فیلمها و نقشه های کوچک هستند، ولی در نقشه های ذهنی ما این نقشه ها درست به اندازه وجود خارجی آنها می باشند. و قطعاً محلی لازم دارند به اندازه خودشان، و می دانیم سلولهای مغزی کوچکتر از آن است که بتوانند آنها را با آن عظمت منعکس سازد.

کوتاه سخن اینکه ما این نقشه های ذهنی را با همان بزرگی که در خارج دارند تصویر می کنیم، و این تصویر عظیم نمی تواند در سلول کوچکی منعکس گردد. بنابراین نیازمند به محلی است و از اینجا به وجود حقیقتی وراء این سلولها پی می بریم که نامش را روح می گذاریم.

د- پدیده های روحی با کیفیات مادی هماهنگ نیستند

دلیل دیگری که می تواند ما را به استقلال روح و مادی نبودن آن رهنمون گردد این است که در پدیده های روحی خواص و کیفیتهائی می بینیم که با خواص و کیفیتهای موجودات مادی هیچ گونه شباهت ندارد، زیرا:

اولا: موجودات «زمان» می خواهند و جنبه تدریجی دارند.

ثانیا: با گذشت زمان فرسوده می شوند.

ثالثا: قابل تجزیه به اجزاء متعددی هستند.

ولی پدیده های ذهنی دارای این خواص و آثار نیستند. صحنه هائی که مثلا از زمان کودکی در ذهن ما نقش بسته با گذشت زمان نه کهنه می شود و نه فرسوده، و همان شکل خود را حفظ کرده است، ممکن است مغز انسان فرسوده شود ولی با فرسوده شدن مغز خانه ای که نقشه اش از بیست سال قبل در ذهن ما ثبت شده فرسوده نمی گردد و از یک نوع ثبات که خاصیت جهان ماورای ماده است برخوردار است. روح ما نسبت به نقش ها و عکسها خلاقیت عجیبی دارد و در یک آن می توانیم بدون هیچ مقدمه ای هرگونه نقشی را در ذهن ترسیم کنیم، کرات آسمانی، کهکشانها و یا موجودات زمینی، دریاها و کوهها و مانند آن، این خاصیت یک موجود مادی نیست بلکه نشانه موجودی وراء مادی است. به علاوه ما می دانیم مثلا $4=2+2$ شکی نیست که طرفین این معادله را می توانیم تجزیه کنیم یعنی عدد دو را تجزیه نمائیم، و یا عدد چهار را، ولی این «برابری» را هرگز نمی توانیم تجزیه کنیم و بگوئیم برابری دو نیم دارد و هر نیمی غیر از نیم دیگر است، برابری یک مفهوم غیر قابل تجزیه است یا وجود دارد و یا وجود ندارد هرگز نمی توان آن را دو نیم کرد. این گونه مفاهیم ذهنی قابل تجزیه نیستند و به همین دلیل نمی توانند مادی باشند زیرا اگر مادی بودند، قابل تجزیه بودند؛ و باز به همین دلیل روح ما که مرکز چنین مفاهیم غیر مادی است نمی تواند مادی بوده باشد بنابراین مافوق ماده است (دقت کنید).

ناصر مکارم شیرازی- پیام قرآن (معاد در قرآن مجید)- جلد ۵- صفحه ۲۸۷ و صفحه ۲۹۵ تا ۳۰۴

کلید واژه ها

روح ماورالطبیعه ماده ماتریالیسم جسم

دلایل مادی گرایان در عدم استقلال و اصالت روح

مسئله بقای روح، رابطه نزدیکی با مسئله استقلال و اصالت روح دارد زیرا اگر روح مستقل باشد می تواند بعد از مرگ باقی بماند، ولی اگر تابع ماده و از خواص آن بوده باشد (درست مانند حرکات یک ساعت که تابع آن است) در این صورت با نابود شدن جسم مادی، آن هم نابود می گردد. لذا قبل از هر چیز باید به سراغ این اصل برویم که آیا روح آدمی، یک گوهر مستقل است، یا چیزی شبیه خواص فیزیکی و شیمیایی جسم و سلولهای مغزی که با از میان رفتن مغز، آن هم نابود می شود، درست مانند روح حیوانی و نباتی که مجموعه ای از نمو و تغذیه و تولید مثل و حس و حرکت است. بدیهی است با از میان رفتن جسم نه تغذیه ای باقی می ماند، نه نمو و تولید مثل، و نه حس و حرکت (دقت کنید).

ولی ما دلایل فراوانی داریم که نشان می دهد روح انسانی شباهتی با روح نباتی و حیوانی ندارد، بلکه حقیقتی است مستقل، که گاهی به این بدن مادی تعلق می گیرد و گاه از آن جدا می شود.

آیا روح مستقل است؟

تا آنجا که تاریخ علم و دانش بشری نشان می دهد، مسئله روح و ساختمان و ویژگیهای اسرارآمیزش، همواره مورد توجه دانشمندان بوده است و هر دانشمندی به سهم خود کوشیده است تا به محیط اسرار آمیز روح گام بگذارد. درست به همین دلیل نظراتی که درباره روح، از سوی علماء و دانشمندان اظهار شده بسیار زیاد و متنوع است. ممکن است علم و دانش امروز ما - و حتی علم و دانش آیندگان- برای پی بردن به همه رازهای روح کافی نباشد، هرچند روح ما از همه چیز این جهان به ما نزدیکتر است. اما چون گوهر آن با آنچه در عالم ماده با آن انس گرفته ایم تفاوت کلی دارد زیاد هم نباید تعجب کرد که به آسانی از اسرار و کنه این اعجوبه آفرینش و مخلوق مافوق ماده سر در نیاوریم. اما به هر حال این مانع از آن نخواهد بود که ما دور نمای روح را با دیده تربین عقل ببینیم، و از اصول و نظامات کلی حاکم بر آن آگاه شویم.

ص: ۶۷۱

در این که انسان با سنگ و چوب بی روح فرق دارد شکی نیست، زیرا ما به خوبی احساس می کنیم که با موجودات بی جان و حتی با گیاهان تفاوت داریم، ما می فهمیم، تصور می کنیم، تصمیم می گیریم، اراده داریم، عشق می ورزیم، متنفر می شویم، و.... ولی گیاهان و سنگها هیچ یک از این احساسات را ندارند، بنابراین میان ما و آنها یک تفاوت اصولی وجود دارد، و آن چیزی است که روح انسانی می نامیم. نه مادیها و نه هیچ دسته ای دیگر هرگز منکر اصل وجود «روح» و «روان» نیستند و به همین دلیل همه آنها روانشناسی (پسیکولوژی) و روانکاوی (پسیکانالیزم) را به عنوان یک علم مثبت می شناسند. این دو علم گرچه تقریباً از جهاتی مراحل طفولیت خود را طی می کنند، ولی به هر حال از علومی هستند که در دانشگاههای بزرگ دنیا به وسیله استادان و دانش پژوهان تعقیب می شود، و «روان» و «روح» دو حقیقت جدای از هم نیستند بلکه مراحل مختلف یک واقعیتند. آنجا که سخن از ارتباط روح با جسم است، تأثیر متقابل این دو در یکدیگر بیان می شود نام «روان» بر آن می گذاریم و آنجا که پدیده های روحی قطع نظر از جسم مورد بحث قرار می گیرند نام روح را به کار می بریم.

خلاصه اینکه هیچکس انکار نمی کند که حقیقتی به نام روح و روان در ما وجود دارد. اکنون باید دید جنگ دامنه دار میان «ماتریالیستها» از یکسو و «فلاسفه متافیزیکی و روحیون» از سوی دیگر در کجاست؟ پاسخ این است که: دانشمندان الهی و فلاسفه روحیون معتقدند غیر از موادی که جسم انسان را تشکیل می دهد، حقیقت و گوهر دیگری در او نهفته است که از جنس ماده نیست اما بدن آدمی تحت تأثیر مستقیم آن قرار دارد. به عبارت دیگر، روح یک حقیقت ماورای طبیعی است که ساختمان و فعالیت آن از ساختمان و فعالیت جهان ماده جداست، درست است که دائماً با جهان ماده ارتباط دارد ولی ماده و یا خاصیت ماده نیست!

در صف مقابل، فلاسفه مادی قرار دارند. آنها می گویند ما موجودی مستقل از ماده بنام «روح» یا نام دیگر سراغ نداریم، هرچه هست همین ماده جسمانی و یا آثار فیزیکی و شیمیائی آن است. ما دستگاهی به نام «مغز و اعصاب» داریم که بخش مهمی از اعمال حیاتی ما را انجام می دهند، و مانند سایر دستگاههای بدن مادی هستند و تحت قوانین ماده فعالیت می کنند. فی المثل ما غده هایی در زیر زبان داریم بنام «غده های براق» که هم فعالیت فیزیکی دارند و هم شیمیائی، هنگامی که غذا وارد دهان می شود این چاهها آرتزین! بطور خودکار و کاملاً اتوماتیک شروع به کار می کنند، و چنان حسابگر که درست به همان اندازه که آب برای جویدن و نرم کردن غذا لازم است روی آن می پاشند؟ غذاهای آبدار، کم آب، خشک، هر کدام به اندازه نیاز خود، سهمیه ای از آب دهان دریافت می دارند! مواد اسیدی خصوصاً هنگامی که زیاد غلیظ باشند، فعالیت این غده ها را افزایش می دهند، تا سهم بیشتری از آب دریافت دارند، و به اندازه کافی رقیق شوند و به دیوارهای معده زبانی نرسانند! و هنگامی که غذا را فرو بردیم فعالیت این چاه ها خاموش می گردد. خلاصه، نظام عجیبی بر این چشمه های جوشان حکومت می کند که اگر یک ساعت تعادل و حساب آنها بهم بخورد، یا دائماً آب از «لب و لوجه» ما سرازیر است و یا به اندازه ای زبان و گلوی ما خشک می شود که لقمه در گلوی ما گیر می کند! این کار «فیزیکی» بزاق است، ولی می دانیم کار مهمتر بزاق کار شیمیائی آن است، مواد مختلفی با آن آمیخته است که با غذا ترکیب می شوند و زحمت معده را کم می کنند.

ماتریالیست‌ها می‌گویند: سلطه اعصاب و مغز ما شبیه غده های بزاقی و مانند آن دارای فعالیت‌های فیزیکی و شیمیایی است (که به طور مجموع «فیزیکوشیمیایی» به آن گفته می‌شود) و همین فعالیت‌های «فیزیکوشیمیایی» است که ما نام آن را «پدیده های روحی» و «روح» می‌گذاریم. آنها می‌گویند: هنگامی که مشغول فکر کردن هستیم یک سلسله امواج الکتریکی مخصوص از مغز ما برمی‌خیزد. این امواج را امروز با دستگاه‌هایی می‌گیرند و روی کاغذ ثبت می‌کنند. مخصوصاً در بیمارستان‌های روانی با مطالعه روی این امواج، راه‌هایی برای شناخت و درمان بیماران روانی پیدا می‌کنند. این فعالیت فیزیکی مغز ماست. علاوه بر این، سلول‌های مغز به هنگام فکر کردن، یا سایر فعالیت‌های روانی دارای یک رشته فعل و انفعالات شیمیایی هستند. بنابراین روح و پدیده های روحی چیزی جز خواص فیزیکی و فعل و انفعالات شیمیایی سلول‌های مغزی و عصبی ما نمی‌باشد. آنها از این بحث چنین نتیجه می‌گیرند:

۱- همانطور که فعالیت غده های بزاقی و اثرات مختلف آن قبل از بدن نبوده و بعد از آن نیز نخواهد بود، فعالیت‌های روحی ما نیز با پیدایش مغز و دستگاه اعصاب، موجود می‌شوند، و با مردن آن می‌میرند!

۲- روح از خواص جسم است، پس مادی است و جنبه ماورای طبیعی ندارد.

۳- روح مشمول تمام قوانینی است که بر جسم حکومت می‌کند.

۴- روح بدون بدن وجود مستقلی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد.

دلایل مادیها بر عدم استقلال روح

مادیها برای اثبات مدعای خود و اینکه روح و فکر و سایر پدیده های روحی همگی مادی هستند، یعنی از خواص فیزیکی و شیمیایی سلول‌های مغزی و عصبی می‌باشند شواهدی آورده اند که در زیر به آنها اشاره می‌شود:

۱- «به آسانی می توان نشان داد که با از کار افتادن یک قسمت از مغز یا سلسله اعصاب یک دسته از آثار روحی تعطیل می شود» مثلاً آزمایش شده که اگر قسمتهای خاصی از مغز کبوتر را برداریم نمی میرد، ولی بسیاری از معلومات خود را از دست می دهد، اگر غذا به او بدهند می خورد و هضم می کند و اگر ندهند و تنها دانه را در مقابل او بریزند نمی خورد از گرسنگی می میرد! همچنین در پاره ای از ضربه های مغزی که بر انسان وارد می شود و یا به علل بعضی از بیماریها که قسمتهائی از مغز از کار می افتد، دیده شده که انسان قسمتی از معلومات خود را از دست می دهد. در جرائد خواندیم که یک جوان تحصیل کرده بر اثر یک ضربه مغزی در یک حادثه تمام حوادث گذشته زندگی خود را فراموش کرد، حتی مادر و خواهر خود را نمی شناخت! هنگامی که او را به خانه ای که در آن متولد و بزرگ شده بود بردند کاملاً برای او ناآشنا بود!! اینها و نظایر آن نشان می دهد که رابطه نزدیکی در میان «فعالیت سلولهای مغزی» و «پدیده های روحی» وجود دارد.

۲- «هنگام فکر کردن تغییرات مادی در سطح مغز بیشتر می شود، مغز بیشتر غذا می گیرد، و بیشتر مواد فسفری پس می دهد، موقع خواب که مغز کار تفکر را انجام نمی دهد کمتر غذا می گیرد، این خود دلیل بر مادی بودن آثار فکری است».

۳- مشاهدات نشان می دهد که وزن مغز متفکران عموماً بیش از حد متوسط است (حد متوسط مغز مردان در حدود ۱۴۰۰ گرم و حد متوسط مغز زنان مقداری از آن کمتر است) این نشانه دیگر بر مادی بودن روح است.

۴- اگر نیروی تفکر و تظاهرات روحی دلیل بر وجود روح مستقل باشد باید این معنی را در حیوانات نیز بپذیریم، زیرا آنها هم در حد خود ادراکاتی دارند!

خلاصه آنها می گویند ما احساس می کنیم که روح ما موجود مستقلی نیست، و پیشرفتهای علوم مربوط به انسان شناسی نیز این واقعیت را تأیید می کند. از مجموع این استدلالات چنین نتیجه می گیرند که پیشرفت و توسعه فیزیولوژی انسانی و حیوانی روز به روز این حقیقت را واضحتر می سازد که میان پدیده های روحی و سلولهای مغزی رابطه نزدیکی وجود دارد.

نقطه های تاریک این استدلال

اشتباه بزرگی که دامنگیر مادیها در اینگونه استدلالات شده این است که «ابزار کار» را با «فاعل کار» اشتباه کرده اند. برای اینکه بدانیم چگونه آنها ابزار را با کننده کار اشتباه کرده اند، اجازه دهید یک مثال بیاوریم (دقت کنید).

از زمان «گاليله» به این طرف تحولی در مطالعات وضع آسمانها پیدا شد. گاليله ایتالیائی به کمک یک عینک ساز، موفق به ساختن دوربین کوچولوئی شد ولی البته گاليله بسیار خوشحال بود و شب هنگام که به کمک آن به مطالعه ستارگان آسمان پرداخت، صحنه شگفت انگیزی در برابر چشم او آشکار گردید که تا آن روز هیچ انسان دیگری ندیده بود. او فهمید کشف مهمی کرده است و از آن روز به بعد کلید مطالعه اسرار جهان بالا به دست انسان افتاد! تا آن روز انسان شبیه پروانه ای بود که فقط چند شاخه اطراف خود را می دید، اما هنگامی که دوربین را به چشم گرفت، مقدار قابل ملاحظه ای از درختان اطراف خود را در این جنگل بزرگ آفرینش نیز مشاهده کرد.

ص: ۶۷۶

این مسأله به تکامل خود ادامه داد تا اینکه دوربینهای بزرگ نجومی ساخته شد که قطر عدسی آنها چندین متر بود. آنها را بر فراز کوههای بلندی که در منطقه مناسبی از نظر صافی هوا قرار داشت نصب کردند، این دوربینها که مجموع دستگاه آنها گاهی به اندازه یک عمارت چند طبقه می شد، عوالمی از جهان بالا را به انسان نشان داد که چشم عادی حتی یک هزارم آن را ندیده بود. حال فکر کنید اگر روزی تکنولوژی بشر اجازه ساختمان دوربینهایی به قطر یکصد متر با تجهیزاتی به اندازه یک شهر دهد، چه عوالمی بر ما کشف خواهد شد؟!

اکنون این سوال پیش می آید که اگر این دوربینها را از ما بگیرند به طور قطع بخشی یا بخشهایی از معلومات و مشاهدات ما درباره آسمانها تعطیل خواهد شد، ولی آیا بیننده اصلی، ما هستیم یا دوربین است؟! آیا دوربین و تلسکوپ ابزار کار ماست که بوسیله آن می بینیم و یا فاعل کار و بیننده واقعی است؟! در مورد مغز نیز هیچ کس انکار نمی کند که بدون سلولهای مغزی انجام تفکر و مانند آن ممکن نیست، ولی آیا مغز ابزار کار روح است؟ یا خود روح است؟!

کوتاه سخن آنکه: تمام دلائلی که مادیها در اینجا آورده اند فقط ثابت می کند که میان سلولهای مغزی و ادراکات ما، ارتباط وجود دارد. ولی هیچکدام از آنها اثبات نمی کند که مغز انجام دهنده ادراکات است نه ابزار ادراک (دقت کنید).

و از اینجا روشن می شود اگر جسم مرده چیزی نمی فهمد، به خاطر این است که ارتباط روح آنها با بدن از بین رفته، نه اینکه روح، فانی شده است، درست همانند کشتی یا هواپیمائی که دستگاه بی سیم آن همه از کار افتاده است، کشتی و راهنمایان و ناخدایان کشتی وجود دارند اما ساحل نشینان نمی توانند با آنها رابطه ای برقرار سازند، زیرا وسیله ارتباطی از میان رفته است.

ناصر مکارم شیرازی- پیام قرآن (معاد در قرآن مجید)- جلد ۵- از صفحه ۲۸۷ تا ۲۹۵

کلید واژه ها

روح ماتریالیسم ماورالطبیعه جسم

انواع خواب و اثبات عالم ملکوت در بحث رویای صادقانه

از قرآن استفاده می شود که موضوع رویا و خواب، از حقایق پراسرار است و می توان از این حقیقت به دو مطلب پی برد؛ یکی مسأله ی استقلال روح را می شود استفاده کرد که روح، موجودی مستقل از بدن است و دیگر می شود عالم ملکوت را که ماوراء این عالم است اثبات کرد که غیر این عالم طبیعت، عالم دیگری هم هست به نام عالم ملکوت.

خواب دیدن گاهی مربوط به جریانات گذشته است. انسان در طول عمرش با وقایعی برخورد داشته و آن ها در مخیله و حافظه اش انباشته شده است. در عالم خواب از همان قوه ی خیال و حافظه اش کمک می گیرد و مطالب گذشته را می بیند. یک قسمت عمده از خواب ها چنین است. گاهی هم می گویند انسان یک سلسله تمایلات و خواسته هایی دارد که ارضاء نشده اند، طبعاً بر اثر اشتیاقی که به آن ها دارد، آن ها را در خواب می بیند. شتر در خواب بیند پنبه دانه.

یک قسمت هم مطالبی است که انسان از آنها ترس و وحشت دارد؛ در خواب هم آن ها را می بیند. قسم دیگری از خواب هم (اضغاث احلام) است یعنی خواب های پراکنده و پریشان که هیچ پیوستگی به هم ندارند و طبیعی است که این نسخ از خواب ها، تأویل و تعبیری نخواهند داشت.

ص: ۶۷۸

اما یک قسم خواب هایی است که مربوط به حوادث آینده است یعنی هنوز در عالم طبیعت ظاهر نشده و آن ها را به اشکال مختلفی در خواب می بیند و بعد، در زندگی به همان شکلی که در خواب دیده یا به شکل دیگری که مناسب با همان صحنه ای است که در خواب دیده است، واقع می شود. این ها خواب هایی است که واقعیت دارد و از آن تعبیر به رویای صادقانه می شود و قرآن نمونه ای از این نوع خواب ها را نشان می دهد که واقع شده است.

در سوره یوسف، سه صورت خواب ذکر شده است. یکی خواب خود یوسف علیه السلام که خواب دیده و بعد هم تعبیر شده است. در خواب دید که سیزده موجود درخشان، خورشید و ماه و یازده ستاره در برابر او سجده می کنند و بعد در عالم خارج هم واقع شد، منتها بعد از ۴۰ سال که وقتی به سلطنت رسید و پدر و مادر و برادرانش در برابرش به سجده افتادند به پدرش گفت: 'یا ابت هذا تاویل رویای من قبل قد جعلها ربی حقاً' (یوسف/۱۰۰) «پدر! این تعبیر خواب پیشین من است که خدای من به آن تحقق بخشیده است..»

مورد دوم، خواب زندانیان است که با حضرت یوسف علیه السلام زندانی بودند و در زندان راجع به آینده ی خود خواب دیده بودند و حضرت یوسف علیه السلام خواب آنها را تعبیر کرد و در آینده هم تحقق خارجی یافت. سوم، خواب ملک و پادشاه مصر است که خواب معما گونه ای بود و آن را نیز حضرت یوسف علیه السلام تعبیر کرد و در خارج، به شکل خاصی واقع شد. همچنین صورت خواب دیگری از حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام در قرآن نقل شده که به فرزندش حضرت اسماعیل علیه السلام گفت: 'یا بنی انی اری فی المنام انی اذبحک' (صافات/۱۰۰)، «فرزند عزیزم! من در خواب می بینم که تو را ذبح می کنم...».

در بیداری نیز آن خواب تا آنجا که مقدر بود تحقق خارجی یافت. حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز خوابی دیده بودند که داخل مسجد الحرام می شوند. این خواب هم تحقق پیدا کرد و مکه فتح شد. چنان که در سوره ی فتح آیه ی ۲۷ آمده است: 'لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخلن المسجد الحرام..!' «خداوند آنچه را به پیامبرش در عالم خواب نشان داد، راست بود. به طور قطع همه ی شما داخل مسجد الحرام می شوید».

اثبات وجود عالم ملکوت

این نمونه خواب ها را در قرآن مجید داریم که با کمال صراحت نشان می دهد که حوادث آینده را قبل از وقوعش در خواب دیده اند و بعد، در خارج واقع شده است. حالا باید این مطلب مورد بحث قرار گیرد که از باب مثال، آن لحظه ای که حضرت یوسف علیه السلام خواب می دید که سیزده موجود درخشان آسمانی بر او سجده می کنند، آیا در عالم واقع این صحنه ی سجده ی انوار آسمانی برای آن حضرت وجود داشت یا اصلا این صحنه در آن لحظه وجود نداشت. اگر بگوییم وجود نداشت، پس چگونه آن را می دید؟ چیزی که موجود نیست، دیده نمی شود. دیدن که به معدوم، تعلق نمی گیرد. باید چیزی باشد تا دیده شود. اگر بگویید تخیل و ساخته ی قوه ی وهم و خیال بوده است، عرض می کنیم صورت موهوم و متخیل که تحقق خارجی نمی یابد. در صورتی که قرآن می فرماید آن صحنه ی خواب در خارج واقع شده و سیزده موجود به حال سجده در مقابل یوسف در آمده اند. پس معاوم می شود در هنگام خواب دیدن یوسف، آن صحنه ی سجده ی ستارگان وجود داشته است نه معدوم بوده و نه موهوم؛ زیرا معدوم که مرئی واقع نمی شود و موهوم نیز تحقق خارجی نمی یابد. حالا باید دید آن صحنه در آن لحظه، در کجا بوده است؟ اینجاست که باورمان می شود صفحه ی دیگری در ماورای این عالم ماده و طبیعت وجود دارد که از چشم ظاهر ما پنهان است و همه ی وقایع گذشته و آینده ی عالم در آن صفحه مکتوب است و ما آن صفحه و آن عالم را به تبعیت از قرآن کریم، تعبیر می کنیم به ملکوت:

«فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء»

«پس منزّه است خداوندی که ملکوت همه چیز در دست اوست...»

یا عالم لوح محفوظ:

«بل هو قرآن مجید* فی لوح محفوظ»

و عالم ام الكتاب

«یمحوا الله ما یشاء ویثبت وعنده ام الكتاب»

«خداوند هرچه را بخواهد محو می کند و کتاب اصلی و ام الكتاب نزد او است. آن عالم به منزله ی مادر است برای این عالم»

هرچه در این عالم حادث می شود، به تدریج از شکم آن عالم زائیده می شود.

«وان من شیء الا عندنا خزائنه»

«هرچه در این عالم هست، گنجینه ها و خزائنش در نزد ما ست..»

«ما ننزله الا بقدر معلوم»؛

«[ما از آن عالم به تدریج و روی حساب] و اندازه های معینی که خودمان تقدیر کرده ایم، تنزیل می دهیم و پایین می آرویم»

«ما اصاب من مصیبه فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرها»

«هیچ حادثه ای در زمین و در وجود شما واقع نمی شود، مگر آن که همه آن ها قبل از آن که شما و زمین را بیافرینیم، در

کتابی مخصوص [لوح محفوظ] ثبت است.»

انعکاس حقایق عالم ملکوت به آئینه ی قلب به هنگام خواب دیدن

حال که وجود صفحه ی دیگری در ماوراء این عالم طبع بری ما روشن شد عرض می کنیم، روحی که سنخیتی با آن عالم از جهت صفا و پاکیزگی داشته باشد، وقتی از این بدن و شواغل مادی منقطع شد و به حالت خواب درآمد، ارتباطی با آن عالم برقرار می کند و حوادث آینده را در آن پرده می خواند، مانند دو صفحه ی آئینه که مقابل هم قرار بگیرند، آن چه در آن آئینه هست در این آئینه منعکس می شود. منتها چون در عالم خواب، همه ی قوا تعطیل شده و همه ی حواس آدم از کار خودش وامانده و تنها قوه ی خیال در کار است، لذا آن چه در عالم ملکوت و لوح محفوظ هست، به آئینه ی قلب این آدمی که در عالم خواب است و ارتباط با آن عالم پیدا کرده، منعکس می شود. آنگاه قوه خیال روی آن صورت ملکوتی کار می کند و حوادث آینده را که واقعیت دارد، با لباسی که مناسب با قوه ی خیال است جلوه می دهد و لذا آدم خواب رفته، آن

واقعیت‌ها را در صورت و شکل مخصوصی که متناسب با عالم تخیل است، مشاهده می‌کند (اشتباه نشود، صورت ملکوتی، متخیل نیست، بلکه لباسی که قوه‌ی خیال بر آن می‌پوشاند، متخیل است) و لذا وقتی بیدار شد آن صورت واقعیت‌دار ملکوتی را که در لباس تخیل دیده و در خاطرش هست، بیان می‌کند و به همین جهت، احتیاج به معبر دارد.

ص: ۶۸۱

دو داستان درباره حقیقت داشتن احضار ارواح

مسئله ی احضار ارواح اصل آن قابل انکار نیست و ما می توانیم با عالم ارواح ارتباط برقرار کنیم و اطلاعاتی به دست آوریم. ولی توجه داشته باشیم که این موضوع از هر کس که مدعی بود قابل قبول نیست. به نقل از مرحوم علامه مجلسی (رض): مردی که راوی حدیث است می گوید: من حضور حضرت امام باقر علیه السلام بودم که مردی از اهالی شام بر آن حضرت وارد شد و عرض کرد: آقا، من از اهالی شام و از دوستان شما هستم و با دشمنانان دشمن. ولی پدری داشتم که دوست بنی امیه و دشمن شما بود و با من هم عداوت می کرد و به همین جهت مرا که یگانه فرزندش بودم از ارث محروم کرده؛ با این که ثروتمند بود و من یقین دارم که پولش را مخفی کرده و من هم به آن نیازمندم.

امام علیه السلام فرمود: دوست داری پدرت را ببینی و از او بررسی که پولش کجاست؟ گفت: بله! امام علیه السلام فرمود: من چیزی می نویسم و کلماتی به تو یاد می دهم. شب به قبرستان بقیع برو و همین جملات را تکرار کن. آن وقت مردی می آید. تو این نامه ی مرا به او بده و به او بگو من فرستاده ی محمد بن علی باقر هستم. او به تو جواب می دهد.

راوی می گوید: من شب به منزل رفتم. فردا آمدم بینم جریان چه شده است. دیدم آن مرد هم به خانه ی امام باقر علیه السلام آمد و هم زمان با هم وارد شدیم. سلام کرد و گفت: یا بن رسول الله! من رفتم و نامه ی شما را به بقیع بردم و همان جملات را گفتم. ناگهان مردی پیدا شد. نامه ی شما را به او دادم. گفت: همین جا بمان تا برگردم. رفت و پس از لحظه ای برگشت. دیدم مردی را به همراه خود آورد که زنجیر به او بسته و سیاه شده و سوخته است. گفت: این پدر توست. گفتم: این پدر من نیست. گفت: چرا پدر تو است. منتها آتش او را سوزانده است. از او پرسیدم تو پدر من هستی؟ گفت: بله! گفتم: چرا به این حال درآمده ای؟ گفت: به خاطر بغضی که نسبت به اهل بیت علیهم السلام داشتم اکنون سخت در عذابم و حق با تو بوده است. برای این که راه خلاصی داشته باشم باید به تو نشان بدهم که در فلان باغی که دارم زیر درخت زیتون هزار درهم دفن کرده ام. برو و آن درهم ها را از زیر درخت بیرون بیاور. ولی با این شرط که آنها را خدمت امام باقر علیه السلام ببری و از او بخواهی که نصف آن را بردارد و به مصرف مستحقین برساند و نصف دیگر هم برای تو باشد. اگر به این دستور عمل کنی من راحت می شوم.

راوی می گوید: من پس از یک سال خدمت امام باقر علیه السلام رفتم و پرسیدم: آقا آن مرد آمد؟ فرمود: بله و نصف آن درهم ها را به من داد تا به مستمندان بدهم. این نمونه ای از احضار ارواح و ارتباط با عالم برزخ است.

داستانی جالب از شیخ محمود یاسری

در کتاب موثقی از مرحوم آقا شیخ محمود یاسری حکایتی خواندم که جالب بود. از قول ایشان این طور نقل شده: من در یک زمانی مقاله ای خواندم و در آنجا دیدم از مرحوم شیخ بهایی (رض) دستور آداب ختمی نقل شده که اگر کسی آن آداب را به مدت ده روز انجام بدهد به این کیفیت که از روز چهارشنبه شروع و در روز جمعه ختم کند حاجت او برآورده می شود و من آن را انجام دادم. ذیل مقاله دیدم که نوشته بود اگر کسی این عمل را انجام داد و نتیجه نگرفت؛ من را لعنت کند (این جمله از شیخ بهایی نقل شده).

من دعا را شروع کردم و ده روز گذشت و هیچ اثری ندیدم و حاجتم برآورده نشد. من به صورت اعتراض در دلم گذشت که: ای شیخ محترم! چرا مطلبی را می نویسی که اگر به دست انسان غیر مومنی بیفتد به شما ناسزا خواهد گفت. چند روزی گذشت دیدم پسر از طرف مرد بزرگواری که اطلاع از مسأله ی ارتباط با ارواح داشت آمد و گفت آن مرد بزرگواری می گوید: شیخ بهایی شما را احضار کرده، بیایید جواب بدهید. من تا این حرف را شنیدم بر خود لرزیدم. پسر گفت: آن مرد بزرگواری بسیار اصرار داشت که در مجلسی که شما برای جواب دادن می روید حضور پیدا کند و می گفت شاید من هم از برکات مرحوم شیخ استفاده کنم.

ص: ۶۸۳

مرحوم یاسری می گوید: چند روزی گذشت و من عاقبت به منزل آن بزرگوار رفتم. آن بزرگوار رو به من کرد و گفت: من تا به حال موفق نشده بودم که روح مرحوم شیخ را احضار کنم ولی چون به شما عنایتی داشتند احضار شدند و ان شاء الله من هم بتوانم استفاده کنم. آن مرد کارهایی انجام داد و سپس به من گفت: شیخ حاضر هستند و سلام می رسانند و می گویند در آن ختمی که از طرف من نقل شده تحریف صورت گرفته است و نقل من این گونه بوده که این ختم را از روز جمعه شروع و در روز یکشنبه ختم کنند. ولی شما از چهارشنبه شروع و به جمعه ختم کردید. این را گفت و ارتباط قطع شد و آن مرد هم نتوانست استفاده بیشتری کند و این مطلب را موثقین از مرحوم یاسری نقل می کنند.

منابع

سید محمد ضیاء آبادی- تفسیر سوره یس - از صفحه ۱۲۴ تا ۱۲۶

کلید واژه ها

روح ماوراءالطبیعه داستان اخلاقی مرگ

تعریفی از روح

مسئله روح از مهمترین مسائل علمی جهان بوده و می توان گفت در طول تاریخ بشری این مسئله از مسائل طراز اول مجامع علمی بوده است و تحقیقها و بررسی های ژرفی درباره آن می شده و خصوصا در قرن معاصر مورد بررسی دقیق تری از جانب اندیشمندان جهان قرار گرفته است و می دانیم که مسئله روح موضوع علوم روانشناسی و روانکاوی را تشکیل می دهد و چه در فلسفه ی الهی و چه در فلسفه مادی، فصلهای مستقلی به آن اختصاص یافته و روز به روز بر عظمت و گسترش آن افزوده می شود، و کتابها و رساله ها و مقالات گوناگونی در اطراف آن نوشته شده و می شود، بنابراین مسئله روح یک مسئله پیچیده و گسترده و مشکلی است.

ص: ۶۸۴

به طور کلی می توان گفت: بدن در حکم یک ابزار است که نفس به وسیله آن کارهای مادی خود را انجام می دهد و چون بین نفس و بدن وحدت برقرار است بدن را به نام نفس می نامند، و گرنه اسماء اشخاص در حقیقت اسم نفوس آنها است، نه بدنهایشان، و این نفس همان است که شخص با کلمه: (انا=من) از آن خبر می دهد، و همان است که انسانیت را تحقق می بخشد، و همان است که درک می کند، و اراده می کند و به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی بدن، اعمال انسانی را انجام می دهد.

آدمی تنها این هیكل جسمانی و این بدن مادی محسوس نیست، بلکه موجودی است مرکب از بدن و نفس، و شئون و امتیازات عمده او همه مربوط به نفس اوست. نفس او است که اراده و شعور دارد، و به خاطر داشتن آن، مورد امر و نهی قرار می گیرد و پای ثواب و عقاب و راحتی و رنج و سعادت و شقاوت به میان می آید، و کارهای زشت و زیبا از او سر می زند، و ایمان و کفر را به او نسبت می دهند. هرچند نفس بدون بدن کار نمی کند ولیکن بدن جنبه آلت و ابزاری را دارد که نفس برای رسیدن به مقاصد و هدفهای خود آن را به کار می برد. بنابراین نفس و روح همان حقیقت و ذات آدمی است که تمام فعالیتهای جسمی و فکری به واسطه او است و همان است که از او تعبیر به «من» یا «خود» می نماییم. در واقع آن چه مسلم است روح موجودی است مجرد از ماده و زوال و فنا در او راه ندارد ولی حقیقتش بر کسی روشن نیست.

تعاریفی از وجدان

وجدان از نظر لغت به معنی دریافت و درک نمودن است، و اصطلاحاً نفس و قوای باطنی آن است که خوب و بد اعمال به وسیله آن ادراک می شود. «امروز آن را وجدان و فلاسفه آن را عقل عملی و در لسان قرآن، نفس لوامه نامیده می شود». نفس انسانی از آن جهت که چون کار زشت کند متنبه شده و خود را سرزنش و ملامت کند لوامه تعبیر شده است. پس وجدان عبارت است از نیروی دراکه نفس بشر، و وجدانیات عبارت از واقعیات و حقایقی است که وجدان آنها را درک می کند. به عبارت روشنتر «یک دسته از کارها است که برای سعادت آدمی ضروریست و دسته دیگری از کارها است که مضر به سعادت و کمال انسانیت می باشد. دسته ی اول را خوب و دسته ی دوم را بد می نامیم.

لازم است بشر خوبیها را بشناسد و عملاً به کار بندد تا از فوائد آن برخوردار شود و از بدیها نیز آگاه باشد تا از آنها اجتناب نماید و از شرش مصون بماند. آدمی از دو راه می تواند خوبیها و بدیها را بشناسد: یکی فطرت و دیگری تعلیم و تربیت. آن دسته از خوبیها و بدیهایی که تمام ملل و اقوام جهان بدون معلم درک می کنند و جزء سرشت انسان است، دسته فطرت است و می توان آنها را به نام وجدان اخلاقی فطری خواند. آن دسته از خوبیها و بدیهایی که بشر فطرتاً درک نمی کند و انبیا الهی یا سایر مربیان بشر به مردم آموخته اند و امروزه در نهاد مردم جهان ریشه های عمیق دارد، دسته غیر فطری است و می توان آنها را وجدان اخلاقی تربیتی نامگذاری کرد.

خیانت در امانت و ازدواج با مادر در وجدان اخلاقی بشر امروز قبیح و مذموم است با این تفاوت که قبیح خیانت در امانت را بشر از راه فطرت درک کرده ولی قبیح ازدواج با مادر را از راه تعلیم و تربیت مردان بزرگ جهان فرا گرفته است. به این جهت باید گفت خیانت در امانت به حکم وجدان اخلاقی فطری قبیح، و ازدواج با مادر به حکم وجدان اخلاقی تربیتی مذموم است. بنابراین وجدان، نیروی دراکه ای است که دستگاه عظیم آفرینش آن را در نهاد انسانی به ودیعه گذارده است تا وظائفی را که به عهده ی وی گذارده و مایه ی سعادت و عظمت انسان است، انجام دهد.

منابع

ابوالقاسم رزاقی - سوگندهای قرآن - از صفحه ۱۴۷ تا ۱۴۸

کلید واژه ها

وجدان از دیدگاه دانشمندان

در بررسی وجدان از دیدگاه دانشمندان سخن چند دانشمند را یادآور می شویم:

ژان ژاک روسو در کتاب امیل می گوید: وجدان غریزه فنا ناپذیر خدایی، ندای آسمانی، راهنمای مطمئن افراد، داور درستکار و نیک اندیش و ممیز نیک و بد است.

منتسکیو هم می گوید «همیشه قضایا را قبل از اخذ تصمیم به محکمه وجدان تسلیم نمایید، وجدان راهنمای بینظیر و قاضی بی طرفی است.»

کلوداوریه می گوید: وجدان - بر ضد وجدان هرگز مفری وجود ندارد، او در قلبهای ما حرف می زند - هیچ چیز قادر نیست صدای آن را خاموش نماید و از نقطه نظر اعمال ما، وجدان در آن واحد هم قاضی است و هم متهم کننده (هم دادستان، هم شاهد، و هم قاضی).

ص: ۶۸۷

فریود در یکی از آخرین آثار خود به نام «کنفرانسهای تازه در خصوص پسیکانالیز» می نویسد: ما مجبور شده ایم وجود یک محکمه داوری مخصوصی را در حیات نفسانی که دارای نقش انتقاد و امتناع است بپذیریم.

ویکتور هوگو: چه ظلماتیست این شیء نامتناهی (درون یا وجدان) که همه افراد بشر آن را با خود دارند و با نومیادی، با تمنیات دماغ و اعمال زندگی خود را با آن می سنجند.

منابع

ابوالقاسم رزاقی - سوگندهای قرآن - صفحه ۱۴۹

کلید واژه ها

بررسی نموده‌های وجدان

وجدان دارای نموده‌های گوناگون و زیادی است و نقش بسیار مهمی در زندگی و سعادت انسانی ایفا می نماید که بعضی از آنها را ذیلا میاوریم:

۱. وجدان سرچشمه ارزش انجام تکالیف است:

انجام تکالیف قطعا برای انسان صورت مشکلی پیدا کرده و حالت ناراحت کننده ای بوی دست می دهد، از طرفی هم ناگزیر از انجام آنست، اما وجدان نقشی را در این مورد ایفا می کند و آن اینکه اصل شایسته ای است که بشر را در انجام تکالیف رهبری نموده و حتی وی را از خود برتر نموده و با نیروی شریف ازادی آشنا می سازد تا در انجام تکالیف از دوری راه نهراسد و از سنگلاخ بودن طرق این پهنه مخالف با تمایلات، بیمی بخود راه ندهد.

۲. وجدان، منعکس کننده صفات خداوندی است:

این وجدان است که عقل بدون همراهی وی نمی تواند سعادت واقعی را برای بشر تأمین ساخته و به حیات و زندگی وی مفهوم ببخشد، آری «اگر تماشاگران و حتی عقلا و دانشمندان از رنگ آمیزی کردن عقل و دانش دست برمی داشتند و دو نیروی با عظمت عقل و وجدان را هماهنگ می ساختند، در آن موقع می دیدیم که این «من» انسانی یعنی آن شعاع خداوندی چگونه بر جهان با عظمت هستی پیروز گشته و بجای اینکه تسلیم و قربانی تاریخ کور کورانه بوده باشد با تمام خود آگاهی، برای خود تاریخ پر افتخاری می ساخت.

ص: ۶۸۸

این هم یکی دیگر از نمودهای وجدان است. به این بیان «در میان انواع و افراد هیچ یک از موجودات جهان هستی آن اندازه تفاوت که میان افراد انسانی دیده می شود وجود ندارد. همه افراد انسانی در تمام اعضای درونی و برونی به یکدیگر شباهت داشته و همه آنان از استعمال کلمه انسان برخوردارند. سپس برای همین انسان که شامل میلیاردها افراد می باشد شعرها می گویند بلکه تا مقام قابلیت پرستش می رسانند. آری دو چشم و دو ابرو و دو تشکیلات عصبی نرون و چنگیز با سقراط یکیست و هم جنین اعضای طبیعی ابن ملجم با علی بن ابیطالب علیه السلام از حیث ساختمان قانونی فرقی ندارد ولی شکل درونی این انسانها با داشتن و نداشتن وجدان مشخص شده و از هر سو تا بینهایت کشیده می شود.

۴. وجدان سرچشمه شخصیت و آزادی درونی:

اگر ما خواهان شخصیت و عظمت بوده و می خواهیم با آزادی و حریت زندگی کنیم باید موانع درخشندگی چهره وجدان را برطرف کرده و آن را در بندهای بندگی های پوچ و مذلت و خواری خود در برابر دیگران گفتار نسازیم. آری «امروز که یأس و ناامیدی پرده های تاریک خود را فرو آورده و در همه جا بانگ شوم بخورید و بخواید و فکر نکنید و مرگ دنبال است طنین انداز شده است، منطق آنان چنین اقتضا می کند که با تکیه به لفظ تفسیر نشده آزادی و تمدن، مفاهیم انسانی را از قبیل «شخصیت» و «من» و «مسئولیت» و «ندامت» و خجالت و بالاتر از همه اینها آزادی درونی وجدان را که با آن ناچیزی، از جهان پهناور هستی با عظمت تر است و برای ما از همین انسانها سقراط و مارک اورل و بالاتر از آنها علی بن ابیطالب علیه السلام ساخته بود از دست ما بگیرند و بجای آنان شخصیت انسانی را با چریدن در ماده و پرستش مادیات بیمقدار و در صورت تعدی به عنف دیگران، با لزوم چوب کیفر خلاصه نمایند.

یکی دیگر از زیباترین نقش های وجدان در زندگی انسان باز دارندگی اوست از تجاوز به حقوق دیگران و به خطر انداختن حیات و هستی انسانهای دیگر برای رسیدن به هدفهای پست خود، این واقعیت را وقتی احساس می کنیم که «وجدان» را از منصب عالیش ساقط کنیم یا حقیقتا کاری کنیم که وجدانها را در درون انسانها بکشیم، کدامین پلیس ما را در مقابل اصل تنازع در بقاء که حتی چنگالهای خونین خود را از مکتبهای فلسفی امثال «هابز» و «نیچه» نیز نشان می دهد حراست خواهد کرد؟

۶. وجدان صدای خاموش ناشدنی:

هر چند عده ای در اثر ناآگاهی و عدم شناخت این حقیقت روشن در ضمیر انسانی و یا تجاهل به آن می خواهند با الفاظ فریبنده، از زیر بار مسئولیت سنگین شانه خالی کنند و در مواقع انحراف از مسیر حق از شلاقهای پیاپی و عادلانه آن احساس درد ننمایند، چون آنرا بزرگترین مانع رسیدن به هدفهای شوم خود می بینند، لیکن وجدان صدای زیبا و شعله فروزانی است در جان انسانی که این گونه غبارها به تجلی پرفروغ آن لطمه ای وارد نیاورده و از درخشش باز نمی دارد و وی رسالت الهی خود را در حوزه فعالیت خود عملی می نماید.

این بود پاره ای از نمود های وجدان که فهرست وار برشمردیم.

منابع

ابوالقاسم رزاقی - سوگندهای قرآن - از صفحه ۱۵۰ تا ۱۵۳

کلید واژه ها

بررسی محدودیت قدرت وجدان

وجدان صدائی است خاموش ناشدنی و چیزی نمی تواند مانع فعالیت آن شود، لیکن هر چه باشد باز قدرتش محدود است و کثرت و فزونی بیحد موانع، آنرا از حوزه فعالیتش خارج می سازد و از درخشش به تاریکی می گراید. آری وجدان تا وقتی که وجود دارد بیدار است و آنچه تا به حال درباره قدرت وجدان گفته اند باین معنی بود که وجدان در همه موارد و همه جا حاکمیت خود را دارا بوده، آنی نیاسوده و غفلت در انجام رسالت خود نشان نمی دهد، در تاریکی شبهای ظلمانی، آنجا که همه دادگران و دادپرووران و دادرسان بخواب عمیق فرو رفته، وجدان بیدار، در میان کاخ مجلل که انسان نیرومند سر به بالش نهاده و یا در میان ویرانه ای انسان ضعیفی جسد آزرده خود را به روی آن فرش نموده، در هر دو صحنه بساط محکمه را می گستراند و شرافت توأم با خرسندی یا رذالت توأم با ندامت در چهره درونی هر دو انسان برای وی نمودار می گردد.

اگر بخواهیم از قضاوت عادلانه و انعطاف‌ناپذیر وی روگردان شویم و وی را ندیده بگیریم، بهر طرف که بر گردیم مانند نور افکن دوار با ما می‌گردد و نور خود را به قیافه تاریک و درهم پیچیده ما می‌افکند. مگر انسان راه فراری از خویشتن سراغ دارد؟ بقول «ویکتور هوگو» راستی آدمی کدامین روی خود را نشان می‌دهد آن موقع که می‌خواهد از خویشتن طفره بزند؟، این کبوتر ضعیف و این همای سعادت، در مبارزه با کرکس تمایلات، تازنده است، بیدار است و کوشش می‌کند دمی از مقاومت باز نایستد، تا آن‌گاه که بال و پرش شکسته شود و موجودیت خود را از دست بدهد.

چیزی که هست، «گاهی تکرار جنایت و گناه قیافه عمل را دگرگون می‌کند و دیدن وجدان را از کار می‌اندازد و در برابر بزرگترین جنایات خونسردی خود را حفظ می‌کند. جبار جهان مانند «حجاج» و «چنگیز» و «ناپلئون» و... که از دم شمشیر آنها خون مظلومان می‌چکید از قتل و اعدام صدها نفر باکی و هراسی نداشتند زیرا جنایت بر اثر تکرار، زشتی خود را از دست می‌دهد و رنگ عمل عادی به خود می‌گیرد و احیانا کار زشت لباس زیبا می‌پوشد و موقعی که یکی از غرائز تهییج می‌شود، بشر تحت تاثیر عوامل غضب، شهوت، گرسنگی، حسد، حب ذات، مال، مقام و امثال آنها قرار می‌گیرد و از حال عادی خارج می‌گردد و اهداف مادی و علاقه به یک هدف پست، دیده وجدان را کور کرده و هر گونه عمل زشتی که کمک به هدف می‌نماید، در دیده وجدان نابینا، ضروری و مطابق عدل و انصاف شمرده می‌شود. مزاج در آن موقع طوفانی می‌شود و فطرت اخلاقی پشت پرده می‌رود و آدمی ندای وجدان را نمی‌شنود و دیوانه وار مرتکب هر عمل زشتی می‌شود. پس گناه، همچون لکه ابری است که در برابر چهره خورشید وجدان قرار می‌گیرد و رفته رفته با توسعه گناه، نورش کم شده و به تاریکی مبدل می‌شود.

تفاوتهای سحر و جادو با معجزه (جعفر سبحانی)

هر موقع سخن از اعجاز به میان می آید، و گفته میشود که معجزه یک نوع امر خارق العاده ای است که از حدود توانائی دیگران بیرون می باشد، فوراً سوالی به شرح زیر مطرح میگردد: چگونه معجزه را از دیگر خارق عادتها تمیز دهیم، زیرا مرتاضان و ساحران نیز کارهای شگفت انگیزی که از حدود قوانین عادی بیرون است، و اعجاب و شگفتی دیگران را بر می انگیزد انجام می دهند. ساحران و جادوگران با تصرف در مشاعر عقلی اشخاص، اموری را که حقیقت ندارد به صورت یک امر واقعی جلوه میدهند، حقه بازان با تردستی خاصی معرکه هائی را بر پا می کنند، در این صورت ما چگونه اعجاز را از سحر و جادو و یا ریاضت و تردستی تمیز دهیم؟

برای تمیز و شناسائی معجزه از دیگر خوارق عادات، نشانه هائی وجود دارد که در پرتو آنها می توان حق را از باطل، و معجزه را از سحر، تمیز داد اینک بیان این طریق:

۱- نیروی مرموزی که مرتاضان و جادوگران و حقه بازان با آن مجهزند، نتیجه مستقیم آموزشها و پرورشهائی است که زیر نظر استادان فن انجام می دهند، و سرانجام همه آنها استاد دیده و مکتب رفته اند، آنان سالیان درازی به تعلیم و تمرین پرداخته تا توانسته اند به این ویژگی برسند. آن مرتاض هندی که روی میخهای تیز می خوابد، و سنگهای بزرگ را روی سینه او می شکنند، روز نخست یک فرد معمولی بوده و در پرتو ریاضت و تمرینهای زیاد، روح قوی و نیرومندی پیدا کرده و به اصطلاح امروز، واجد نیروی مرموزی گردیده است که بدن خود را از تأثیر این عوامل، باز می دارد و این عوامل روی بدن او اثر نمی گذارد. ساحران و عیاران مدت متمادی در مکتب استادان سحر درس می آموزند و پس از تمرین های خاص به هنرنمایی می پردازند. تعلیم و تربیت اساس ریاضت و جادوگری است ولی اعجاز پیامبران جنبه ابداعی دارد و کوچکترین سابقه تعلیم و تمرینی، در کارهای آنها نیست، و تاریخچه زندگی آنها بهترین گواه این ادعاء می باشد.

۲- اعمال شگفت انگیز مرتاضان و ساحران، قابل معارضه و مقابله است زیرا از آنجا که مبادی آن، تعلیم و تمرین میباشد، مرتاض و سحر دیگر نیز قدرت بر انجام همان عمل را دارد. مثلاً یکی از کارهای مرتاضان این است که یک ماه با خوردن یک بادام زنده بمانند، و یا مدتها در یک جعبه در بسته و بدون هوا، بسر ببرند، و چون همه این کارها از مجرای تعلیم و تمرین است، دیگران نیز می توانند از همان طریق وارد شده و مانند آنان هنرنمایی کنند.

۳- مرتاضان و جادوگران هرگز مردم را به مقابله و معارضه دعوت نمی کنند، و به اصطلاح در برنامه زندگی آنها «تحدی» نیست، زیرا می دانند اگر تحدی کنند فوراً منکوب و سرکوب می شوند و در محیط ریاضت و سحر نمونه کار آنان فراوان پیدا می شود. از آنجا که در هیچ دوره ای ساحر و جادوگر منحصر به یک فرد نبوده و هم اکنون نیز در محیط هند که ریاضت و سحر رونق بازار خود را از دست نداده است بازیگران این صحنه ها بی شمار و فراوان می باشند، از این نظر مرتاضان و جادوگران دعوی تحدی و مقابله طلبی را ندارند، ولی پیامبران و دارندگان اعجاز همواره مردم را به تحدی و مقابله دعوت می نمایند و از روز نخست اعلام می دارند که شما توانائی مقابله با آن را ندارید و قرآن که معجزه باقی پیامبر اسلام است بطور آشکار دعوت به تحدی می نماید و میفرماید: «قُلْ لَنْ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ يَأْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَ لَوْ كَانْ بَعْضُهُمْ لَبَعْضٍ ظَهِيْرًا» (اسراء / آیه ۸۸)، «اگر انس و جن دور هم گرد آیند و بخواهند مانند قرآن را بیاورند نمی توانند ولو برخی، برخی دیگر را کمک و یاور باشند.» و اگر روزی گروهی از روی عناد و لجاج به تحدی پردازند، و بخواهند با معجزات معارضه نمایند فوراً با شکست فاحشی رو برو شده و عقب نشینی می نمایند. موسی بن عمران با معجزات خود وارد میدان مبارزه شد و فرعون خیره سر، بگمان اینکه آیات موسی از قماش سحر ساحران است، جادوگران را دور خود گرد آورده، و وعده بذل و بخشش به آنان داد ولی موسی قبلاً به آنان اخطار کرد که 'مَا جِئْتُمْ بِهٖ السِّحْرَ اِنَّ سَيُطْلَعُ' (سوره یونس / آیه ۸۱)، آنچه شما به میدان مبارزه آوردید همگی از نوع سحر است، و خداوند همه را باطل میسازد و چیزی نگذشت که نخستین کسانی که در صف مقدم مبارزه بودند، نخستین کسانی شدند که به او ایمان آوردند زیرا از آنجا که اهل فن و استاد سحر بودن دانستند که آیات موسی از قماش سحر نیست، بلکه آیات الهی است که به وی اعطاء شده است، نکته این که جادوگران در صحنه مبارزه شکست می خوردند، روشن است زیرا تکیه گاه مرتاضان و جادوگران جز نیروی محدود انسانی چیز دیگری نبود. از این نظر جادوگران هر چه بالا بروند و پائین بیایند کارهای آنها از چهارچوب نیروی انسانی تجاوز نمی کند، ولی پیامبران به قدرت نامحدود الهی، تکیه دارند و از آن قدرت بی پایان بهره مند می شوند.

۴- دارندگان معجزه همواره مردم را به اهداف عالی انسانی دعوت می کنند، و هدف آنها از اعجاز راهنمایی مردم به مبدأ و معاد و آراستن جامعه انسانی به فضائل اخلاقی می باشد، در صورتیکه هدف جادو گر و مرتاض یک سلسله امور پست روانی و مادی است از این جهت می توان از طریق هدف این دو دسته را از هم جدا ساخت. پیامبران همواره دارای اهداف عالی انسانی می باشند و مردم را به سلسله فضائل انسانی و سجایای اخلاقی که ضامن سعادت و نیک فرجامی آنان است دعوت می کنند، و اساس مکتب آنها را خدا پرستی و اعتقاد به روز رستاخیز، صداقت و شرافت، نیکی و جوانمردی، تقوی، و عفت، عدالت و مراعات حقوق، ادب و اخلاق و... تشکیل می دهد، ولی هرگز مرتاضان و ساحران دارای چنین اهدافی نبوده و نخواهند بود. آنان فقط برای جلب قلوب مردم و به دست آوردن پول و شهرت، دست به چنین کارهایی می زنند. برخی را دیده ایم که یک عمر رنج می برند، جان خود را در چهار چوب ریاضت حبس کرده تا از این طریق شهره آفاق شده و در میان مردم انگشت نما گردند، و در طول مدت عمر بشر، هیچ ندیده ایم یک نفر از مرتاضان و جادوگران یک مکتب اخلاقی و یا اجتماعی از خود به یادگار بگذارد بلکه همواره از این معانی بکلی بی خبر بوده و این مفاهیم عالی را باور نکرده اند. نکته این مطلب کاملاً روشن است زیرا پیامبران برگزیدگان خدا هستند که برای هدایت مردم به راه حق و حقیقت مبعوث شده اند و باید دارای چنین اهداف عالی و مکتب ارجمندی باشند ولی دیگران رابطه خود را از خدا گسسته و طوق بندگی نفس، به گردن نهاده اند، و تشنه نیل به یک سلسله مقاصد پوچ مادی می باشند و از یک چنین جمعیت نمی توان چنین انتظاری داشت.

۵- پیامبران از نظر روحیه و اخلاق و ملکات با مرتاضان و ساحران در دو قطب مخالف قرار گرفته اند؛ پیامبران آسمانی دارای صفات حمیده و ملکات عالی انسانی می باشند، و در طول تاریخ زندگی آنها نقطه تاریک و زنده وجود ندارد، و گروه مقابل نوعاً افراد لابیالی و دور از فضائل انسانی می باشند و اگر چند جلسه با آنها معاشرت کنیم کافی است که به درون تاریخ آنان پی برده، و از خلال افعال و گفتار آنان، روحیه آنها را به دست آوریم.

منابع

استاد جعفر سبحانی - الهیات و معارف اسلامی - از صفحه ۲۱۰ تا ۲۱۳

کلید واژه ها

معنای فطرت و جایگاه معلومات فطری

فطرت به معنی آغازیدن، نو آوردن و آفریدن است؛ چنان که در آیه شریفه 'الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...' (سوره فاطر / آیه ۱) به همین معنی آمده است. همچنین فطرت آن گونه آگاهی و شناخت است که خداوند در سرشت آدمی نهاده و به سخن دیگر، استعداد تکوینی انسان برای شناخت خداوند - سبحانه و تعالی - است و همه چیزها و ارزشهای انسانی که در سعادت آدمی نقش اساسی دارند و نیز «فطرت»، آن هیئت و ساختار جسمانی و روانی است که جنین در بطن مادر با آن هیئت و آن ساختار آفریده می شود و فرموده خداوند: '....الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ' (سوره زخرف / آیه ۲۷) و نیز آیه کریمه: 'وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي...' (سوره یس / آیه ۲۲) 'به الَّذِي خَلَقَنِي' (آن مرا آفرید) تفسیر شده است. در حدیث شریف: 'كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ' نیز مراد از فطرت همان خلقت و آفرینشی است که نوزاد در رحم مادر بدان گونه سرشته شده و پدید آمده، یعنی بر استعداد و آمادگی پذیرش اسلام و توحید.

ص: ۶۹۵

فطرت سالم نشانه هایی بسیار دارد که هر یک نموداری از آن هستند و انسان می تواند از طریق این نشانه ها- که در رویدادهای عادی زندگی با آنها روبه رو می شود - وجود فطرت را در نهاد خود احساس کند و بشناسد. برای مثال:

۱. اگر در نخستین لحظات برآمدن خورشید به کنار دریا رفته باشید، با مشاهده بازتاب پرتالو پرتوهای خورشید در سطح آب و شنیدن صدای روح افزای امواج دریا و احساس ورزش نسیم لطیف صبحگاهی برای لحظاتی کوتاه در خود فرو می روید و پرده ها و حجاب ها از برابر دیدگان شما کنار می رود و این حقیقت در ضمیرتان جلوه می نماید که این جهان بیکران به خواست و به دست آفریننده ای دانا و توانا پدید آمده است. این گونه دریافت، دریافتی فطری است. این فطرت است که این واقعیت را به شما الهام و القاء می کند که همه زیبایی ها و زیندگی ها از منبع خیر و زیبایی مطلق نشئت می گیرد.

۲. اگر شبی مهتابی، در روستایی در کنار صحرا به آسمان چشم دوخته باشید، تماشای نور ماه و درخشش و چشمک زدن ستاره ها و خط روشن کهکشان ها شما را چنان شیفته و دلباخته خود می کند که همه وابستگی های دنیوی را از یاد می برید و تنها مجذوب عظمت و هم انگیز کائنات و قدرت آفریننده آن می گردید. این جذبه و کشش که گاه شما را به مرز حیرت و سرگشتگی می کشاند، برخاسته از فطرت و دلیل وجود آن است.

۳. شاید برای شما پی آمده باشد که در کنار خیابان پیری سالخورده را دیده باشید که با باری در دست یا بر دوش، خسته و کوفته می خواهد از این سوی خیابان به سوی دیگر آن برود و ترسان و هراسان گامی به پیش و گامی واپس می گذارد و در این حال نیرویی ناشناخته و درونی شما را به کمک او برمی انگیزد؛ به جانب او می شتایید و بارش را به دست و دستش را در دست می گیرید و او را به مقصد می رسانید و آنگاه لذتی وصف ناپذیر احساس می کنید، آن نیرو و این لذت هر دو از نمایه های فطرتند.

۴. سرانجام شاید از کسی شنیده باشید که شبی تاریک به هنگام رانندگی در جاده ای خلوت با عابری تصادف کرده و از ترس او را به حال خود وا گذاشته و گریخته است و اینک از سرنوشت او بیخبر است؛ اما درونش پیوسته او را سرزنش می کند و بر او بانگ می زند و افسوس می خورد که کاش چنان تند نمی راندم! و کاش آن مصدوم را به بیمارستانی رسانده بودم! این هشدار درونی همان ندای فطرت و همان تازیانه فطرت است که پیوسته در گوش او و بر روان او نواخته می شود و هرگز او را آرام نمی گذارد و رها نمی کند.

۵. دو نفر را با هم مقایسه کنید که یکی غرق شهوت است و همه وقت خود را در عیش و نوش و تباهی می گذراند و دیگری جوانی متدین و وارسته؛ آیا ساعت های نیمه شب این دو همانند و شبیه هم می گذرد؟ یکی خسته از گناه و با چهره ای گرفته به خواب رفته و دیگری بیدار و با وضو، دلی آرام و چهره ای باز و روحی پر امید نشاط در حال راز و نیاز خدا! یکی خدا از لذت حس و دیگری سرشار از لذت فطرت! آیا امید به آینده این دو یکی است؟ هرگز! یکی مأیوس و ناامید از زندگی و دیگری امیدوار و شاد و باقلبی مطمئن. این امید برخاسته از فطرت و آن یأس و حرمان میوه تلخی جدایی و گسستن از فطرت است.

آگاهی های انسان از سه طریق حاصل می گردد:

الف. حس

ب. فطرت

ج. عقل

و بی شك آگاهی های وسیع عمیق دیگری نیز هست که از جانب غیب و ماورای طبیعت نشئت می گیرد. این آگاهی ها- که از آنها به وحی تعبیر می شود -خاص انبیاء و پیامبران است که از سوی خداوند به آنان وحی و الهام می گردد و پیامبران نیز برخی از آنها را برای راهنمایی و هدایت بشر به همگان ابلاغ می کنند و برخی دیگر را- که در شمار اسرار و رازهای الهی است- تنها به اوصیای خود می سپارند؛ چنان که پیامبر اکرم اسلام صلی الله علیه و آله سلم در حدیثی معروف - که از طرق معتبر عامه و خاصه و به ویژه از طریق اهل بیت علیهم السلام روایت شده- می فرماید: 'أنا مَدِينَةُ الْعِلْمِ و علی بآئها'. بنابراین فطرت و حس و عقل و وحی و الهام ابزارها خاستگاه های ادارک و معرفتند که در انسانهای استثنایی همچون انبیاء و اولیا وجود دارند. دانسته های حسی آگاهی هایی هستند که از طریق حواس پنجگانه حاصل می آیند و ادراکات فطری حقایقی هستند که فطرت آدمی خود به خود می تواند آنها را درک کند؛ همچون گرایش به خدا و شناخت اسماء و صفات باری تعالی، حقیقت جویی، کمال خواهی، عشق به زیبایی و طلب سعادت و نفرت از شقاوت که برخی از آنها ندای فطرت دل و برخی دیگر معلوم فطرت عقلند. اما دانسته های عقلی از طریق فکر و نظر فرآدمت می آیند؛ همچون قانون علیت و دیگر قوانین حاکم بر طبیعت و کائنات؛ و همه فیلسوفان گفته و پذیرفته اند که گسترده عقل محدود است و نمی تواند بر همه اسرار هستی احاطه یابد؛ لکن حکمای متأله معتقدند که هرگاه عقل از نور غیب روشنائی گیرد، گام در سرای وحی می نهد و به ماورای طبیعت راه می یابد. افزون بر حس و عقل و فطرت، منبع شناخت دیگری نیز هست که وحی نامیده می شود و معارفی که وحی به آدمیان عرضه می دارد، بسان مشعل فرزوانی است که راه انسان را در مسیر تکاملی خویش روشن می سازد و دانسته های فطری بزرگترین سرمایه آدمی برای بهره گیری از آموزه ها و حقایق غیبی و وحیانی است و بدین گونه است که نقش برجسته و کلیدی گرایش ها و بینش های فطری در میان دیگر معلومات آدمی نمایان می گردد. اصل گرایش و عشق به خیر و کمال و نفرت از شر و نقصان در نهاد آدمی نهفته است و انسان، اگر بر مرکب فطرت بنشیند و راه خیر و کمال را بیاماید، فطرت او نیرو خواهد یافت و بالنده و بارور خواهد شد؛ اما اگر بر استر چموش شهوت و خشم بنشیند و راه خواسته های نفسانی و حیوانی را در پیش گیرد، فطرت او سُست و ناتوان و از کار وامانده خواهد گردید.

کلید واژه ها

فطرت حس وحی عقل انسان

بررسی ویژگی ها و دریافتهای گرایش های فطری

دریافت ها و گرایش های فطری با دانسته های حسی و عقلی تفاوت دارند و از ویژگی هایی برخوردارند که آنها را از دریافت ها و دانسته های دیگر متمایز می سازد، از آن جمله:

الف. فراگیری و همگانی بودن

ب. همرنگی با شهود

ج. تأثیر ناپذیری از اوهام و محاسبات خطا

الف. فراگیری و همگانی بودن

از آنجا که معلومات فطری از جوهر مشترک انسانی، یعنی فطرت نشأت می گیرد، بنابراین همگانی است و در همه کس یافت می شود. همه مردم به زیبایی و زیندگی عشق می ورزند و همه عدالت را دوست دارند و چندگانگی و چندگونگی ای که در مصادیق زیبایی، برحسب سلیقه ها و فرهنگ های متفاوت دیده می شود، منافاتی با اصل فراگیری و همگانی بودن گرایش ها و بینش های فطری ندارد. حکیم ابونصر فارابی در اشاره به این حقیقت می نویسد: «مردمانی که فطرت آنها سالم مانده، همگی فطرتی مشترک دارند که به اقتضای آن برای دریافت و پذیرش معقولات مشترک آمادگی یافته اند و به حکم آن به سوی امور و افعالی مشترک حرکت می کنند». گرایش به فضایل و ارزش های اخلاقی از گرایش فطری است که همواره مورد توجه دانشمندان بوده است. دکارت از این گونه گرایش به «حس اخلاقی» تعبیر کرده و می گوید: حس اخلاقی شناختی است که اولاً نیاز به اقامه دلیل و برهان ندارد و ثانیاً به روشنی و به شکل بدیهی و بدون ابهام به ذهن انسان راه می یابد و در آن جای می گیرد؛ به همین جهت است که هیچکس گرایش به فضایل اخلاقی را نادیده نگرفته و حتی در اوج دوران کلیساستیزی در عصر رنسانس نیز مخالفان کلیسا بر اهمیت اخلاق و ارزش آموزه ها تاکید می ورزیدند و این خود نشان آن است که گرایش های فطری، ویژه افراد یا گروه های خاص نیست؛ بلکه همه انسان ها از آن برخوردارند و بدین سبب است که گرایش های فطری را فرامگانی و فرازمانی دانسته اند.

ب. هم‌رنگی و همگون ادراکات فطری از درون

این گونه ادراکات بسیار برتر و ارزشمندتر از ادراکات حسی و عقلی است؛ زیرا از درون انسان برمی‌خیزند و می‌جوشند و تردیدی نیست که شهود و حضور نافذتر و قوی‌تر از استدلال عقلی است. به سخن دیگر، فطرت به عیان می‌بیند، درحالی که عقل از طریق مقدمات به نتیجه دست می‌یابد و از این رو گاه به خطا می‌رود.

ج. تأثیر ناپذیری از اوهام و محاسبات خطا

ابن سینا درباره ویژگی فطرت می‌گوید: «نفوس سالمی که بر فطرت خود باقی بود و از آلائش‌های مادی دور مانده‌اند، هرگاه ذکری روحانی بشنوند که به احوال عالم غیب و معنی اشاره داشته باشد، شور و شوقی ناشناخته آنها را فرامی‌گیرد و شیفته و دل‌باخته آن می‌شوند و چنان حالی از وجد و سرخوشی می‌یابند که آنها را به حیرت و سرگشتگی می‌کشاند و این حال ناشی از پیوند استوار میان سلامت فطرت و عالم غیب و طهارت است و این حال و حالت با تجربه قاطع به ثبوت رسیده است.»

از آنچه گذشت، به روشنی معلوم می‌شود که ابن سینا این ویژگی‌های فطری را امری تجربی و قطعی می‌داند که بسیار برتر از برهان منطقی یا استدلال عقلی است. ملای روم نیز در مقایسه میان ادراکات فطری و معلومات عقلی می‌گوید که منبع و سرچشمه قابل اعتماد و دایمی ادراکات در درون و فطرت انسان وجود دارد و خودجوش است و آنجا که راه عقل بسته می‌شود، راه فطرت همچنان گشوده است و فطرت اگر آنچنان که خداوند در نهاد انسان نهاده، سالم و پاک بماند، به خطاهای عقل و حس گرفتار نمی‌شود؛ درحالی که حس و عقل همیشه در معرض خطا و اشتباه قرار دارند تا آنجا که کسانی از فلاسفه قدیم یونان با استناد به خطاهای حواس، منکر وجود هرگونه واقعیتی در جهان بودند.

ص: ۷۰۰

چگونگی دلالت فطرت بر وجود امام و مصلح جهانی

انسان به حکم عقل و اقتضای ضمیر خود نیاز به وجود پیشوایی برای استقرار امنیت و عدالت دارد و ضرورت انتظار ظهور چنین پیشوایی را احساس می کند و در می یابد، اما این دریافت نه از طریق عقل نظری یا استدلال عقلی، بلکه از طریق عقل فطری و به اقتضای ضمیر و باطن آدمی حاصل می آید.

گرایش به امن و عدل جهانی

گرایش ذاتی انسان به استقرار امنیت و عدالت در سراسر جهان برخاسته از فطرت اوست و بر این اساس ایمان به وجود پیشوا و راهبری به عنوان یک مصلح شایسته الهی نیز امری فطری است؛ اما شناسایی شخص این مصلح و نشانه ها و تعیین مصداق و هویت او مستلزم رجوع به تقریرات دینی و تاریخی موثق است. شکی نیست که ادراکاتی که انسان براساس ساختار روحی و فکری خود به آنها دست می یابد و نیازی به استدلال ندارند، ادراکات فطری اند؛ چنان که جستن رضای خدا و دعا به درگاه او و اظهار نیاز به او و دوستداری جلال و جمال الهی و گرایش به عدل و انصاف و حقیقت و دوستی و صلح و امیت و فضایی دیگر از این گونه همه امور فطری محض است. برای دستیابی به این مجموعه از ادراکات داشتن جذبه روحی و احساس باطنی و شناخت قلبی کفایت می کند و همچنان که چراغ فطرت راه انسان را به سوی ایمان به خدای تعالی و بندگی و اطاعت او روشن می سازد، مجموعه ادراکاتی که برشمردیم نیز برترین، ارزشمندترین و پرجاذبه ترین ادراکاتند. پاسکال، فیلسوف و ریاضی دان مشهور فرانسوی می گوید: خدا کند که ما همه چیز را با گزینه و احساس بشناسیم؛ و مراد وی از این احساس، ادراک قلبی و وجدانی است؛ زیرا پس از آن می افزاید: «کسانی که خداوند دین را از راه احساس قلبی به آنها داده است بسیار خشنود و مطمئن اند». وی در جای دیگر می نویسد: «مبادی همه علوم و اولیات همین علوم بی واسطه اند و عقل باید در برابر این معرفت های قلبی و غریزی تسلیم شود». فطرت دل همان جذبه و کشش روحی و باطنی است که عارفان و اهل سیر و سلوک در کسب بسیاری از معارف دینی و عرفانی از آن بهره می گیرند و راه آن را می پیمایند و فیلسوفان نیز برای دستیابی به دانش های عقلی و فلسفی از فطرت عقل یاری می جویند.

فطرت دل گرایش به عدالت جهانی و زندگی انسانی دارد؛ عقل نیز با درک این حقیقت که هدف والایی که بشریت به آن چشم دوخته بدون وجود و حضور پیشوا و رهبری شایسته و دارای صلاحیت تحقق نمی یابد- به اصل ضرورت امام و مصلح پی می برد؛ زیرا عقل به اقتضای فطرت و ساختار طبیعی خود در می یابد که دستیابی به چنین هدف والایی نیازمند پیشوایی است که از همه کمالات انسانی و فضایل اخلاقی برخوردار باشد تا بتواند فطرات تشنه بشری را سیراب سازد. بنابراین توجه به ضرورت وجود پیشوای صالح و مصلح از درون و باطن انسان نشئت می گیرد و انسان می تواند با یاری گرفتن از نیروی درونی خود که همان فطرت عقل است در راستای تحقق این امر بکوشد. امور فطری اگر به آنها توجه و در آنها تامل کنیم ما را به یقین می رساند، اما اگر انسان از آنها غفلت ورزد یا تحت تأثیر عواملی دیگر قرار گیرد، از این امور منحرف خواهد شد و بر راه راست نخواهد رفت.

امور فطری بر دو گونه اند:

۱- گرایش های فطری

۲- بینش های فطری

که آنها را به ترتیب فطری دل و فطری عقل می نامیم. بنابراین گرایش به خیر محض، که همان توحید است بدیهی و فطری است، همچنان که گرایش به صفات عالی و پسندیده، چون عدالت و انصاف، شخص موعود و مورد انتظار را به ما می شناساند. به بیان دیگر، شرع دست عقل فطری را می گیرد و او را از پیچ و خم ها و فراز و نشیب های راه می گذراند و به مقصد و مقصود می رساند. در میان فقها قاعده ای معروف است که می گوید: «السمعیات ألطاف فی العقلیات» یا «الأحكام الشرعیة الطاف فی الأحكام العقلیه» احکام عقل فطری از بارزترین نمونه های احکام عقلی است و معنای لطف در این عبارات آن است که شرع، چشم فطرت را بیناتر می کند و نور و روشنایی بیشتر به آن می بخشد و مصداق حکم را به او نشان می دهد و می شناساند و می توان گفت که در این مورد میان فطرت و شریعت داد و ستد و مبادله اطلاعات و آگاهی روی می دهد و این مبادله و معامله در بسیاری از مباحث و دلایل عقلی و دینی کاربرد دارد. حق جویی و حقیقت خواهی و امثال آنها گرایش به فروع و شاخه های توحید است که تجلی صفات خداوند متعال است. از دیگر گرایش های فطری، گرایش و تمایل به ولی خداست که آئینه صفات الهی و مظهر او، یعنی مظهر ولایت مطلقه الهیه است و در یک کلام، فطرت تنها با رسیدن به خیر محض و انسانی که جلوه تام اوست آرام می گیرد و سیراب می شود.

کلید واژه ها

امامت فطرت عقل عدالت

فطرت از دیدگاه قرآن کریم و احادیث

همه ادیان و مذاهب و مکاتب فکری و فلسفی از ایمان فطری و گرایش باطنی انسان به عدل و داد و رویگردانی او از بیدادگری و نابرابری سخن گفته اند. جامعه انسانی با الهام گیری از فطرت به اصول انسانی و ارزش های متعالی روحانی تمایل دارد؛ زیرا روح همزیستی و زندگی مدنی و همکاری میان افراد جامعه با ظلم و ستم و نابرابری سازگاری ندارد و با آن بیگانه است. قرآن کریم درباره این پایه فطری و این اصل مشترک انسانی چنین می فرماید: 'فأقم وجهك للدين فطره الله التي فطر الناس عليها لا- تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لا يعلمون* منيبين إليه و اتقوه و أقيموا الصلوه و لا تكونوا من المشركين' (سوره روم/آیات ۳۱-۳۰).

اگر این اصول انسانی - که در همه افراد جامعه بشری به نحو طبیعی و فطری وجود دارد- بر همان قدرت و نشاط و سرزندگی خود باقی بماند، جوامع پراکنده انسانی همه به وحت و همدلی و همکاری دست خواهند یافت و این همان معیاری است که قرآن کریم مردمان را به آن فرا می خواند و دل ها را بدان معطوف می دارد و بر آن تأکید می ورزد. انسانیت سستی الهی، فراگیر و مشترک است که همه افراد بشر، در هر زمان و مکان و با هر مکتب فرهنگی و تمدنی بر محور آن می چرخند و گرد آن می گردند و تفاوت ها و فواصل موجود میان فرهنگ ها و تمدن های مختلف، همچون اختلاف زبان ها و محیط های زیستی و امثال آنها چیزی جز شرایط فرعی و ثانوی زندگی نیست و از عناصر اصلی فطری به شمار نمی آید. اینک نگاهی گذرا به نکات مهمی که آیه کریمه پیش گفته بدان اشاره می فرماید: 'فأقم وجهك للدين فطره الله التي فطر الناس عليها...!' «اقامه وجه»: به معنی روی آوردن همه جانبه به دین و پیوند دادن شخصیت انسانی به آن است. همانگونه که در برابر آئینه می ایستیم و چهره خود را در آن می بینیم، باید هویت و شخصیت و وجود خود را نیز در آئینه دین بنگریم و افکار و اخلاق و انسانیت خود را با معیار دین بسنجیم و همه جوانب وجودی خود را با آن منطبق سازیم؛ و در این حالت است که انسانی معتدل و دور از افراط و تفریط خواهیم بود و هرچه بیشتر به اعتدال گراییم، به انسان کامل که نمایانگر کانون و مرکز اعتدال و ارزش هاست نزدیک تر خواهیم شد.

'فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله'

این داوری و خداجویی و حقیقت خواهی انسان از منبع واحدی نشئت می گیرد که همان فطرتی است که خداوند متعال همه آدمیان را بر آن سرشته است، و بدین جهت است که همه انسان ها احساس باطنی ثابت و پایداری از آینده نوید بخش بشر و استقرار نهایی عدالت دارند که دستخوش هیچ دگرگونی و تغییری نمی گردد و گذر روزگار به تبدیل آن دست نمی یابد و همین است که آدمی را در مسیر تکامل راهنمایی می کند و به سوی آن می کشاند.

'ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لا يعلمون'

این است که دین استوار و پایدار؛ دینی روشن و شفاف همچون آئینه که انسان می تواند با دیدن خود در آن، استعدادها، مواهب، قابلیت ها و توانمندی های خود را بنگرد و بشناسد و در راه افزون سازی تکامل خویش بکوشد تا بسان مظهری از مظاهر اسماء الهی در آید؛ دریغ که با این همه بسیارند کسانی که نه خویشتن خویش را می شناسند و نه آئینه دین را.

'منيبين إليه و اتقوه و أقيموا الصلوه'

دستیابی به چنین مکانت و فضیلتی منوط به عمل به احکام و آموزه های الهی است و این همان حقیقتی است که در نهاد و فطرت انسان نهفته و نهاده است و هر کسی به حکم و اقتضای طبیعت و سرشت خویش آن را احساس می کند و همین حقیقت است که پایه و مایه و سرمایه همه ارزش های انسانی است.

'و لا تكونوا من المشرکین'

ص: ۷۰۴

در این آیه کریمه خداوند از انحراف فطرت سخن می گوید و شرک را پایه و اساس این انحراف می شمارد که همه رذایل اخلاقی از آن سرچشمه می گیرد؛ زیرا شرک و چند خدایی آدمی را به سقوط از مقام آدمیت می کشاند. از دیگر آیاتی که به موضوع فطرت اشاره دارد، فرمود خداوند است که 'ونفس و ماسواها* فآلهمها فجورها و تقویها' (سوره شمس / آیات ۸-۷).

ادیب و مفسر بزرگ، شیخ طبرسی، در تفسیر این آیات می نویسد: «خداوند هم راه فجور و هم راه تقوا را به انسان شناسانده و او را به تقوا گرایش داده و از فجور رویگردان کرده است؛ و به سخن دیگر طاعت و معصیت، هر دو را به او ارائه فرموده تا به طاعت کردن نهد و از معصیت اجتناب کند و به نیکی روی آورد و از بدی پرهیزد.»

ابوحامد محمد غزالی نیز این دو آیه را به همین معنی تفسیر کرده و فطرت را نیز به همین مفهوم دانسته است. راغب اصفهانی نیز در کتاب مفردات الفاظ القرآن آورده است: «الهام به معنای القای موضوعی در ضمیر است و به القایی اختصاص دارد که از سوی خداوند متعال و از جانب ملائعلی باشد؛ چنان که خدا فرموده است: 'فآلهمها فجورها و تقویها؛ بنابراین مراد از الهام در آیه مبارکه که همان گرایش های فطری است که نیک و نیکی را دوست دارد و از بد و بدی رویگردان است.

مفسر بزرگ و حکیم متأله، علامه سید محمدحسین طباطبایی می فرماید: الهام فجور و تقوا که عمل عملی است از صفات خلقت آدمی است؛ و خداوند انسان را آفریده و او را به قوای متعالی علم و حکمت و قدرت مجهز فرموده و به وی امکان و قابلیت تشخیص و شناخت فجور و تقوا را عنایت فرموده است. ابن منظور نیز در لسان العرب آورده است که الهام آن است که خداوند متعال نیرویی در نفس انسان نهاده که او را بر انجام کاری یا ترک آن و این نوعی از وحی است که خداوند تعالی به هر کس از بندگان خود که بخواهد، عطا می فرماید. بر این اساس فطرت همیشه به زیبایی و معرفت گرایش دارد و به جانب آن کشانده می شود و خود به خود در جهت جمال و زیبایی حرکت می کند و اگر راه دیگری در پیش گیرد، به تدریج تیره و تار خواهد شد و غبار بر چهره اش خواهد نشست و در پی آن انسان به اقتضای طبیعت ثانویه ای که یافته، در مسیر انحطاط و سقوط گام خواهد گذاشت؛ هر چند که اصل گرایش به خیر و نیکی و زیبایی نابود نخواهد گردید.

قرآن کریم پس از آن که در سوره والشمس از فطرت آدمی یاد می کند و این که باطن او چگونه عرصه تاخت و تاز فسق و فجور می گردد، به موضوع طغیان و سرکشی و نافرمانی انسان و پوشیده شدن فطرت می پردازد و می فرماید: 'قد أفلح من زکیها * و قد خاب من دسیها' (سوره شمس / آیات ۹-۱۰).

انسان افزون بر شناخت زیبایی و نیکی، مجذوب آنها نیز هست و نخستین جهت گیری او به سوی آنهاست؛ و بدین سبب است که قرآن کریم وصف حال پاکان و پرهیزگاران را مقدم بر احوال تبهکاران و فاسقان آورده و طغیان و سرکشی را عامل و علت تیرگی فطرت اولیه و غفلت آدمی از آن دانسته است؛ همچنان که در سرگذشت قوم ثمود می بینیم که سر به طغیان و نافرمانی برآوردند و از اطاعت فرمان خدا و پیامبرانش سرپیچیدند و به خشم خداوند گرفتار آمدند.

گرایش و کشش به پاکی و عدالت همچون دیگر صفات برجسته و نمایان انسانی از شاخه های اصل توحید و زیبایی مطلق است، و بر همین اساس گرایش و تمایل به ولایت مطلقه خاتم الاوصیاء، یعنی وجود مقدس امام عصر و صاحب الزمان - ارواحنفا - یکی از شاخه های درخت کهن و تنومند توحید و خیر محض و کمال مطلق است، بنابراین حرکت در مسیر دین کامل و عدالت فراگیر جهانی و اعتقاد به وجود و حضور ولی خدا - که حافظ و نگهدار اساس و بنیان دین است - جز لا یتجزا و جدایی ناپذیر اصل توحید است.

احادیث و روایات شریفه بسیاری از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل شده که در آنها از فطرت به عنوان یکی از منابع شناخت و معرفت سخن رفته است؛ همچون حدیث نبوی معروف: 'کل مولود یولد علی الفطره'. دعای امام علی بن الحسین، زین العابدین علیه السلام در روز عرفه، شناخت خداوند متعال را برخاسته و نشئت گرفته از فطرت می خواند. امام علیه السلام در این دعا به سپاس و ستایش خداوند متعال و ذکر صفات و اسماء حسناى او می پردازد؛ سپس با استناد به گرایش های فطری به امام و ضرورت وجود او. در هر عصر و دوران، به ویژه در آخرالزمان اشاره می کند و از جمله می فرماید: «بار خدایا، امروز روز عرفه است، روزی که آن را گرامی و بزرگ داشته ای و از آن تجلیل فرموده ای و سایه رحمت خود را در آن بر سر همگان گسترانیده ای و عفو و بخشایش خود را بر همه مردمانی ارزانی داشته ای. بار خدایا، من بنده تو هستم؛ بنده ای که پیش از آفریدن و نیز پس از آفرینش او، وی را نعمت بخشیده ای و به دین خود رهنمون شده ای و حق خود را به او شناسانده ای و او را با پیوند امان خود مصون داشته ای و به حزب خود ملحق ساخته ای و به دوست داشتن دوستان خود و دشمن داشتن دشمنان خود رهنمود شده ای».

امام علیه السلام در این دعا بر وجود امام عصر علیه السلام تأکید می ورزد: «امامی که او را به رشته خود پیوند می دهی و او را به وسیله و راهی برای رسیدن به بهشت خود و نورافکنی برای روشنایی ملک و مملکت خویش قرار می دهی. پروردگارا، بر دوستان ائمه درود فرست؛ دوستانی که به مقام و منزلت ایشان اقرار دارند و از راه و روش آنها پیروی می کنند و به رشته و ریسمان هدایت آنها چنگ می زنند و به ولایت آنها تمسک می جویند و به امامت آنها گردن می نهند و فرمان آنها را می پذیرند و در اطاعت از آنها می کوشند و روزگار (دولت) آنها را انتظار می برند و چشم به آن دوخته اند...». همه این عبارات، شناخت خداوند و پیامبران و امامان را مفاهیمی فطری می شمارد و معنای این سخن آن است که همه دوستداران و منتظران امام عصر و همه آنان که به ولایت آن حضرت تمسک می جویند و ظهور ایشان را انتظار می برند، حقیقت دینداری و ولایت و انتظار با روح و جان و خون آنها در آمیخته، تا آنجا که حرکت در این مسیر را شادی آفرین و شیرین و لذت بخش می دانند.

انسان راهی جز حرکت به سوی عدالت بخش جهانی ندارد تا به آرامش و اطمینان خاطر دست یابد؛ مگر عبادت و رفتاری شیرین تر و لذت بخش تر از گام نهادن در ساحت و پیشگاه گستراننده عدالت در سراسر زمین هست؟! و باید دانست که سعادت حقیقی و خوشبختی واقعی جامعه بشری جز در سایه عدل جهانی و جز به دست مصلح الهی نهایی هرگز تحقق نمی یابد و فرا دست نمی آید. باید توجه داشت که دلایل عقلی و صدها حدیث معتبر و متواتر دلها را به وجود مبارک امام مهدی علیه السلام متوجه می سازد و هرگونه شک و شبهه ای را از وجود آن حضرت علیه السلام دور می سازد. پس از ایمان و اعتقاد به وجودش مسئله انتظار ظهورش نیز بسیار آموزنده و انسان ساز خواهد بود؛ زیرا که انتظار دلهای باورمند دارای آثار بسیاری است که کمتر از ظهور آن حضرت علیه السلام نمی باشد. مقام انتظار، مقام ارادت، اخلاص، محبت و عشق است که بسیار ارزشمند می باشد و آنکه به انتظار انسان کامل است، فضایل و ارزشهای انسانی را در خود می پروراند و چه بسا در فراق و دوری محبوب و استتار او از دیده ها جنب و جوشی است که در ظهور و وصال نیست.

منابع

خط امان- پژوهشی در موعود ادیان- از صفحه ۶۳ تا ۶۹

کلید واژه ها

فطرت قرآن احادیث انسان

معرفی ابزارهای شناخت حقیقت برای انسان

نوع انسانیت اشرف مخلوقات و گوهر آفرینش است و هرچه در نظام هستی می بینیم، به خاطر او و برای او آفریده شده و بر این اساس انسان هنگامی در جایگاه حقیقی و انسانی خود جای می گیرد که به شناخت خداوند و حقایق اشیا نایل آید و خُلق و خوی الهی یابد و از طریق تجلی عنایت الهی به هدف و غایت آفرینش خود- که همان تجلی جلال و جمال الهی است- دست یابد. مهم ترین ابزارهای شناخت- که در اختیار انسان است عبارتند از:

ص: ۷۰۸

۱. حس

انسان به کمک حواسی که خداوند به او عطا فرموده، می تواند طبیعت و ظواهر آن را بشناسد و هرچه توان حسی او بیشتر باشد، توان او برای شناخت جهان مادی افزون تر خواهد شد و اهمیت حس تا آنجاست که گفته اند: «هرکس حسی را از دست بدهد، علمی را از دست داده است». وسایل و ابزارهایی که حوزه قدرت حس را گسترده تر و قدرت حس را بیشتر می کند، همچون ادوات و تجهیزاتی که فناوری نوین در اختیار بشر قرار داده، با آن که بسیار بر توانایی حس می افزاید، هرگز نمی تواند آن را از دایره محسوسات فراتر برد.

۲. عقل

عقل می تواند به بخشی از حقایق عالم دست یابد و انسان با بهره گیری از عقل می تواند جهان پیرامون خود را مورد بررسی و پژوهش قرار دهد و گوشه هایی از آن را بشناسد و بفهمد؛ اما حقایق و اسرار بسیاری از خلقت همچنان دور از دسترس عقل است و بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه پس از سال های دراز تحقیق و تلاش به صراحت اعتراف کرده اند که آنچه از شگفتی های جهان شناخته اند، در برابر آنچه بدان دست نیافته اند، بسیار ناچیز است.

۳. فطرت

فطرت نیرویی در ضمیر انسان است که با نهاد و سرشت او در آمیخته و طالب حق و کمال و سعادت است و آدمی را به ایمان به خالق جهان و همه زیبایی ها فرا می خواند؛ اما انسان با پاسخ به ندای فطرت جز به علم کلی و عام دست نمی یابد و بسیاری از جزئیات و تفصیلات و اسرار همچنان بر او پوشیده می ماند.

ص: ۷۰۹

وحی الهی منبع و منشأ همه شرایع و راه و وصول به سعادت بشری است. خداوند متعال از طریق وحی و نبوت والاترین معارف و ارجمندترین دانش ها را- که آدمی بدان نیازمند است- در اختیار پیامبران قرار می دهد و پیامبران نیز برخی از این علوم و معارف را به تفصیل و برخی دیگر را برحسب آنچه مصالح الهی اقتضا می کند، به اجمال به مردم باز می گویند و در مورد اخیر بازگویی تفصیل موضوع را به اوصیای خود می سپارند که امامان مردم و حجت های خدا بر آنان هستند و حفظ و تبیین وحی و مراقبت از دین خدا را برعهده دارند. همچنان که انسان نیازهای طبیعی خود به نوشیدنی و خوردنی و امثال آن را با بهره گیری از حواس ظاهری و استفاده از عقل خود فراهم می آورد، برای شناخت شیوه انسانی زندگی و فعالیت فردی و اجتماعی و معرفت جهان آفرینش و دنیای دیگر و عالم برزخ به وحی الهی نیاز دارد. عقل سالم ضرورت دین را درک می کند و وحی آسمانی دامنه معرفت عقلی را گسترش می دهد و چشم عقل را به افق های نامتناهی باز می کند. بدین ترتیب حس و عقل و فطرت، آدمی را در شناخت جهان یاری می دهند؛ اما هیچ یک از این عناصر نمی تواند از محدوده مرسوم خود بیرون رود و به آنچه فراتر از دسترس آن است، راه یابد و از اینجاست که ضرورت وحی نمایان می گردد تا انسان را در شناخت خداوند و اسرار نظام هستی کمک کند و این گونه معارف در ذهن او تبلور یابد.

اندیشمند فرانسوی، آندره ژیره، در زمینه محدودیت و نارسایی عقل و فهم بشری می نویسد: «تجربه نشان می دهد که عقل انسان بُرد تفحص محدودی دارد. گرداگرد او، در خود او، قلمرو آنچه می شناسد و قلمرو آنچه نمی داند، قرار دارد. آیا خواهد توانست مرز این قلمرو شناخته شده را با دانش، الی غیرالنها به عقب ببرد و حتی نابود سازد؟ هیچکس قادر به پاسخ نیست. بی شک بسیار محتمل است که طی قرون آینده انسان ها- اگر هنوز وجود داشته باشند- نیروهای فیزیکی طبیعت را برای بهره برداری بیش از پیش مهار کنند؛ ولی محتمل به نظر نمی رسد که هرگز بتوانند جوهر اشیا یا مرزهای جهان را بشناسند، در نتیجه نیک به نظر می رسد که برای بشر قلمری ناشناختنی وجود داشته و همیشه وجود خواهد داشت. معذک تمایز اساسی بین فیزیک و متافیزیک به معنای خاص کلمه به نظر جداری بس بلند می باشد. مشهود نیست که دو قلمرو مطلقاً مجزا وجود داشته باشد؛ قلمرو فیزیک برای بخشی از کیهان که پدیده کشف شدنی از چشم هایمان است و قلمرو متافیزیک که برای انسان کشف ناشدنی می باشد. عقل گرایان، با توجه به این که عقل بشر قدرت تفحص و نفوذ محدودی دارد به هیچ وجه حق ندارند انکار کنند که برای انسان ناشناختنی به طور مطلق و بالنسبه به او وجود دارد. البته باید به ارزش عقل بشر اذعان کرد و به ارزش علم معتقد بود؛ اما اعتقاد به این که آنها قدرتی بی حد دارند، اندیشه ای بس خودخواهانه و عامیانه است» واقعیت آن است که عقل باید دست در دست وحی بگذارد تا راه بایسته را بییابد و به مقصد شایسته و در خور انسان برسد.

بررسی پناهگاههای الهی برای حفاظت از شرارت های نفس و شیطان

کسانی که می خواهند از پناهندگی خداوند برخوردار گردند و با حمایت باری تعالی از خطرات هوای نفس و سیئات اخلاقی مصون بمانند باید از سه پناهگاه مهم دفاعی، یعنی تربیت الهی، سلطنت الهی و پرستش الهی با هم و به موازات هم استفاده کنند و افکار و اعمال خویشتن را با تمام شرائط و مقتضیات آنها تطبیق دهند و برای روشن شدن مطلب لازم است پیرامون هر یک از آنها به اختصار توضیح داده شود.

تربیت الهی - یک قسمت مهم از مقررات تشریحی باری تعالی مربوط به تعالیم اخلاقی و تمیز فضائل و رذائل است و در این باره صدها آیه در قرآن شریف و هزاران حدیث از اولیاء گرامی اسلام رسیده است. آئین اسلام در برنامه های تربیتی خود ارضاء غرائز و اعمال تمایلات نفسانی را اندازه گیری کرده، مرزهای روا و ناروای آنها را مشخص نموده، و مسلمین را به رعایت آن معیارها موظف ساخته است. به هر نسبتی که افراد، برنامه های اخلاقی را عملاً به کار بندند و تمایلات خویش را بر وفق آنها اعمال نمایند به همان نسبت از شرور نفسانی و آفات اخلاقی در امانند، و برعکس به نسبت تخلف از مقررات تربیتی باری تعالی، گرفتار و سوس شیطانی و افکار و اعمال ضداخلاق می شوند. امام صادق علیه السلام فرمود: «شیطان قدرت ندارد در ضمیر آدمی و سوسه کند مگر موقعی که وی از یاد خدا روی گرداند، امر الهی را خوار بشمرد، در گناه مستقر گردد، و فراموش کند که خداوند از سرش آگاهی دارد.» همان طور که پناه خواهی از خداوند در مورد بیماری های بدنی، مستلزم رعایت سنن تکوینی باری تعالی و به کار بستن برنامه های بهداشتی است، پناهندگی به خداوند در مورد امراض اخلاقی نیز مستلزم انجام دادن سنن تشریحی پروردگار و مراقبت در برنامه های تربیتی است. همان طور که یک انسان بی قید و بند که از خوردنی ها و نوشیدنی های مضر پرهیز نمی کند و از استعمال مخدرات خطرناک اجتناب نمی نماید از آفات جسمی مصونیت ندارد همچنین یک انسان لاابالی که برای نیل به تمنیات خود اصول اخلاق و فضیلت را زیر پا می گذارد و در راه ارضاء غرائز و شهوات خویش به هر عمل پلید و ناپاکی دست می زند، نمی تواند از شرور نفسانی در امان باشد. حضرت زین العابدین علیه السلام ضمن دعای خود از خدا پناه می طلبد و به پیشگاه الهی عرض می کند: «بار الها پناه می برم به تو از هیجان حرص، شدت غضب، غلبه حسد، کم صبری، پیروی از هوای نفس، و سرپیچی از مقررات حق، همچنین به تو پناه می برم از اینکه در سروری و سرپرستی زیردستان بدرفتار باشیم و شکر مصاحبت دوستان و برگزیدگان خود را به جا نیاوریم، یا آنکه ظالمی را در ظلمش یاری کنیم، یا استغاثه مظلومی را نشنیده گیریم و به فریادش نرسیم، یا به کاری همت گماریم که حق ما و شایسته ما نباشد، یا در علمی سخن بگوئیم بدون آنکه از آن علم آگاه باشیم.» امام سجاد علیه السلام در این عبارات گوشه ای از مقررات تشریحی اسلام را در مسائل اخلاقی بیان نموده است. گرچه آن حضرت به صورت دعا سخن گفته لیکن

در واقع به پیروان خود خاطر نشان ساخته است که پناهندگان به خدا باید خواهان اصلاح اخلاق و اعمال خویش باشند. با استمداد از باری تعالی غرائز سرکش را مقهور سازند، بر هوای نفس غلبه کنند، حقوق و حدود دیگران را محترم شمرند، و خلاصه خویشتن را طبق برنامه های تربیتی پروردگار بسازند تا در پناه او از شرور نفسانی در امان باشند. ناگفته نماند که پیروی از تعالیم الهی و رعایت مقررات تشریحی پروردگار نه تنها مردم را از شرور نفسانی و آفات اخلاقی مصون می دارد بلکه آنان را انسان می سازد، از بزرگواری و شرافت نفس برخوردارشان می کند، و به مکارم اخلاقی و سجایای انسانی متعلقشان می نماید. نتیجه آنکه در آغاز سوره ناس، حضرت باری تعالی خود را به عنوان (رب ناس) یاد کرده و دستور داده است مردم از شر وساوس شیطانی به تربیت کننده بشر پناه ببرند (قل اعوذ برب الناس). از اینکه خداوند در مقام ارائه پناهندگی، خود را به وصف مربی آدمیان توصیف فرموده و از دیگر صفات، مانند خالق یا رازق آدمیان نامی نبرده است استظهار می شود که برنامه های تربیتی باری تعالی اولین پناهگاه الهی برای مصون ماندن از شرور نفسانی است. کسی که می خواهد از افکار شیطانی و سیئات اخلاقی در امان باشد باید به پناه تربیت خدا برود، از اطاعت هوای نفس پرهیزد، غرائز و شهوات خویش را طبق دستور مربی بشر تحدید کند، و تعالیم حضرت حق را در تمام روش های اخلاقی رعایت نماید.

سلطنت الهی - دومین راهی که برای مصون ماندن از وساوس شیطانی و شرور نفسانی در سوره ناس ارائه شده پناه بردن به (ملک ناس) پادشاه آدمیان است. بدون تردید به کار بستن برنامه های تربیتی باریتعالی در تعدیل تمایلات و اندازه گیری خواهش های نفسانی اثر عمیق دارد. جامعه را با صفات انسانی پرورش می دهد، به مردم پاکدلی و حسن خلق می بخشد، و آنان را از شرور نفسانی و آفات اخلاقی مصون می دارد، ولی توجه به این نکته لازم است که برنامه های تربیتی به تنهایی قدرت ندارند همیشه و در همه جا شرور نفسانی را بگردانند، خطر را دفع کنند، و آدمی را از بلایای اخلاقی محافظت نمایند زیرا در مواقع طغیان غرائز و طوفان شهوات، اغلب سد اخلاق و تربیت در هم شکسته می شود، معیارهای انسانی پایمال می گردد، و نفس اماره به خودسری و تجاوز می گراید. در این قبیل موارد، قدرتی قوی تر از نیروی تربیت لازم است که بتواند نفس سرکش را مهار کند و آدمی را از ناپاکی ها و اعمال ضد اخلاق باز دارد. خداوند در سوره ناس ابتداء به مسئله تربیت اشاره نموده و سپس خود را (ملک ناس) پادشاه آدمیان خوانده و دستور داده است که مردم برای نجات از اندیشه های شیطانی و شرور نفسانی به موازات پناهندگی به (رب ناس) به پناه (ملک ناس) بروند و با ایمان به قدرت نامحدود او، قدرت هوای نفس را درهم بشکنند، تمایلات ناروا را در نهاد خود سرکوب کنند، و خویشان را از اسارت غرائز و شهوات آزاد سازند. کسی که به سلطنت باریتعالی ایمان دارد و قدرتش را فوق تمام قدرتها می داند فکر محافظت او را در سر نمی پرورد و به خود اجازه سرپیچی از اوامرش را نمی دهد، چنین انسانی هر قدر نیرومند و قوی باشد دچار خودسری و غرور نمی شود، در موقع طغیان غرائز، خود را گم نمی کند، از یاد خدای توانا و مسئولیتی که در پیشگاه او دارد غافل نمی گردد و همواره در پناه 'ملک ناس' و به یاد قدرت نامحدود او از شرور نفسانی و اندیشه های شیطانی در امان می ماند. حضرت علی علیه السلام مالک اشتر را مأمور بلاد مصر کرد و اداره امور آن منطقه وسیع را به وی محول فرمود. گرچه مالک اشتر مردی شریف النفس و پاکدل است ولی معصوم نیست، او از خطا و لغزش مصونیت ندارد، ممکن است در ایام زمامداری دچار غرور و نخوت شود، تعادل اخلاقی از کفش برود، مردم را حقیر و خوار بشمرد، و در پاره ای از موارد به کارهای ناروا و غیر اخلاقی دست بزند. علی علیه السلام در عهدنامه خود این خطر احتمالی را به مالک اشتر گوشزد کرد و برای محافظتش از انحراف اخلاقی به دومین مرحله پناهندگی به خدا که در سوره ناس آمده اشاره نمود و در مقام ارائه راه پناه بردن به 'ملک ناس' چنین نوشت: «اگر حکومت و فرمانروایی بر مردم در تو احساس بزرگی و عظمت یا کبر و خودپسندی پدید آورد به سلطنت عظیم باری تعالی که فوق تو است متوجه شو و ببین که توانائی و سلطه او بر تو بیش از قدرتی است که تو خود درباره خویشان داری. بی گمان توجه به عظمت و قدرت حضرت حق، حالت نخوت و کبرت را فرو می نشاند، مانع بلندپروازی و خو پسندیت می شود، و آن قسمت از عقلت را که غرور و خودخواهی از تو پنهان کرده بود به تو بر می گرداند. به پرهیز از اینکه بزرگی خود را با عظمت حضرت باری تعالی برابر کنی و توانائی ناچیز خویش را با سلطه و قدرت نامحدود او همانند پنداری که خداوند، گردنکشان را خوار و ذلیل می کند و متکبران را پست و موهون می سازد.» افراد با ایمان که به تعالیم باریتعالی عقیده دارند و خود را در انجام وظائف اخلاقی و اجراء برنامه های تربیتی پروردگار مکلف و مسئول می دانند در چنین مواقعی به پناه 'ملک ناس' می روند، در سلطنت عظیم خداوند می اندیشند، با یاد قدرت نامحدود او قدرت خود را ناچیز تلقی می کنند و با تفکر در قورت آفریدگار جهان، به ضعف خویش پی می برند، بر اثر این توجه روحانی به خود می آیند، غرورشان فروکش می کند، تکبرشان زایل می گردد، عقلشان فروزان می شود، و از وسوسه ناپاکی و گناه رهائی می یابند، و این خود دومین راهی است که در سوره ناس برای مصون ماندن از شرور نفسانی و آفات اخلاقی ارائه شده است.

معبود آدمیان - خداوند در این سوره بعد از ذکر 'ملک ناس' خود را 'اله ناس' (معبود آدمیان) خوانده و سلطه و قدرت بی نهایت خویش را بر مقام رفیع الوهیت، مستقر ساخته است تا مردم به عظمت سلطنت الهی معرفت پیدا کنند و استیلا باری تعالی را بر آدمیان همانند استیلا زمامداران بشر بر ملتهای خود نیندارند. به بیان روشنتر، حاکمیت و سلطنت فرمانروایان در کشورهای جهان، متکی بر عوامل مادی و نیروهای طبیعی است و شعاع اقتدارشان در حدود حفظ امنیت داخلی، جلوگیری از تجاوز خارجی، تامین مصالح ملی، اداره امور اجتماعی، تنظیم مسائل اقتصادی، توسعه عمران و آبادی، و خلاصه تدبیر مملکت داری، دفاع از حقوق عمومی و ایجاد شرائط بهزیستی مردم است، ولی سلطنت حضرت باری تعالی بر آدمیان نه قائم به عوامل مادی است و نه محصور در تأمین شئون حیاتی آنان است، بلکه او مالک واقعی مردم است، جسم و جانشان، حیات و مرگشان، ظاهر و باطنشان، قیام و قعودشان و حرکت و سکونشان، همه و همه در حیطه سلطنت و قبضه قدرت حضرت حق است، او خدای بشر است، معبود بشر است، و قدرتش بر تمام ذرات وجود بشر حاکم است، و چنین سلطنتی به ذات اقدس الهی اختصاص دارد. کسی که به خدا ایمان آورده و او را یگانه معبود شایسته پرستش می شناسد در مقابل عظمتش سر فرود می آورد، طوق عبودیتش را با رغبت آمیخته به افتخار در گردن می نهد، و در نهایت خضوع و تذلل بندگیش می کند، چنین انسانی از شرور نفسانی و سیئات اخلاقی بر کنار است زیرا هوای نفس خود را معبود خویش نساخته و به اطاعت غرائز و شهوات خویش تن نداده است. او یکتا پرست و مطیع بی قید و شرط حضرت حق است و تنها در راهی که مرضی خدا است قدم بر می دارد.

خلاصه از مجموع بحث پیرامون پناهندگی به خدا از شرور نفسانی و آفات اخلاقی این نتیجه بدست آمد که خداوند در سوره ناس دستور داده است که مردم برای مصون ماندن از وساوس شیطانی و اندیشه های بد به پناه 'رب ناس، ملک ناس، اله ناس' بروند، پناه خواهی از 'رب ناس' به مردم می آموزد که برای نجات از سیئات اخلاقی، تعالیم حیات بخش مربی آدمیان را فرا گیرند، عملاً- از برنامه های تربیتی باری تعالی که بوسیله پیامبر گرامی ابلاغ شده پیروی کنند، اخلاق خود را بر طبق آنها بسازند، و خویشان را از بداندیشی و افکار ناپاک رهائی بخشند. پناه خواهی از 'ملک ناس' به مردم می فهماند که برای غلبه بر هوای نفس و سرکوب تمایلات ناروا، در سلطنت عظیم باری تعالی بیندیشند، با فکر در قوت و قدرت او، به عجز و ناتوانی خویش پی ببرند خودسری را ترک گویند، غرور و طغیان را در هم شکنند، اندیشه مخالفتش را از صفحه خاطر بزایند، و از برنامه های تربیتی پروردگار سرپیچی ننمایند و همواره به یاد داشته باشند که قدرت بی نهایت او بر تمام قدرت ها مستولی و مسلط است. پناه خواهی از اله ناس که عالی ترین مراحل پناهندگی و بزرگترین ضامن اجراء مقررات اخلاقی است مردم را به الوهیت باری تعالی و عبودیت بندگان متوجه می سازد و راه یکتاپرستی را که وسیله نجات از شرور نفسانی و سیئات اخلاقی است به آنان ارائه می کند. کسانی که به خدا ایمان دارند و از روی حقیقت او را یگانه معبود شایسته می دانند هرگز بنده تمنیات خود نمی شوند، به هوی پرستی، مال پرستی، جاه طلبی، شهوت پرستی، نظائر این ها نمی گرایند، و به اطاعت از خواهش های نفسانی که منشأ سیئات اخلاقی است تن نمی دهند.

مطالبی پیرامون پناه بردن انسان به خدا از شرور نفسانی

پناه بردن به خداوند از شرور نفسانی، موثرترین وسیله تزکیه نفس، اصلاح اخلاق، و پاکی عمل است. برای آنکه جهات مختلف این موضوع بهتر روشن شود لازم است قبلاً چند نکته خاطر نشان گردد:

۱- پناه بردن به پروردگار از شرور نفسانی بدان معنی نیست که پناهندگان از تمام اندیشه های بد مصونیت پیدا می کنند و ضمیرشان از کلیه افکار خلاف اخلاق منزّه می گردد، چه این کار ناشدنی است و پاره ای از وسوسه نفسانی و منویات غیراخلاقی مانند قسمتی از شرور طبیعی و آفات اتفاقی اجتناب ناپذیرند و مردم خواه نا خواه به آنها مبتلا هستند و این مطلب در روایات اسلامی نیز آمده است. در این قبیل موارد پناهندگی به خدا، افراد با ایمان را از عملی ساختن اندیشه های بد خود باز می دارد و نمی گذارد دامنه شان به ناپاکی و گناه آلوده شود. رسول اکرم (ص) فرموده: «سه اندیشه مذموم است که هیچکس از آنها نجات و خلاصی ندارد گمان بد، فال بد، و حسد، و به شما می گویم چگونه خود را از شرور آنها برکنار سازید. موقعی که به کسی گمان بد بردید درباره او تجسس نکنید و پیرامون کارش تحقیق و کاوش ننمائید. زمانی که بر اثر فال بد، آزرده و رنجیده خاطر شدید به آن اعتنا نکنید و به کار خود ادامه دهید. هنگامی که درباره کسی حسد پیدا کردید نسبت به او مرتکب ظلم و عصیان نشوید و درباره اش تعدی و ستم روا مدارید.» نبی اکرم (ص) فرموده است: «در هر دلی وسوسه وجود دارد اگر آن وسوسه پرده دل را بدرد و زبان آن را بگوید آدمی مورد مواخذه باری تعالی قرار می گیرد ولی اگر در ضمیر بماند و به زبان نیاید برای شخص، مسئولیتی نخواهد بود.»

۲- شرور طبیعی و آفات ناگهانی، معلول عوامل تکوینی و رویدادهای اتفاقی است و قسمت اعظم آن عوامل، از حیظه قدرت و اختیار ما خارج است، بخواهیم یا نخواهیم حوادث ناگوار در شرائط مخصوص به خود تحقق می یابند و اگر در معرضشان قرار داشته باشیم به شرور و آسایشان دچار می شویم. لیکن شرور نفسانی و آفات اخلاقی ناشی از هوای نفس و غرائز حیوانی است. گرچه هوی و غرائز در کمال قدرت و نیرومندی بر ما حکومت می کنند و غلبه بر آنها بسی دشوار و مشکل است لیکن با همه قدرتی که دارند به مقدار قابل ملاحظه ای در اختیار ما هستند، اگر جدا بخواهیم و تصمیم بگیریم می توانیم غرائز را مسخر و مقهور خود سازیم، تمایلات سرکش را مهار کنیم، عنانشان را بدست عقل بسپاریم، و از آفات سیئات اخلاقی و افکار شیطانی در امان بمانیم، بنابراین وظیفه مردم در مبارزه با شرور نفسانی به مراتب سنگین تر از مبارزه با شرور طبیعی است. کسانی که از سیئات اخلاقی خویش احساس خطر می کنند و می خواهند با پناه بردن به پروردگار از بلا یا و شرور نفسانی در امان باشند باید از آزادی و اختیاری که در تحدید خواهش های نفسانی خود دارند حداکثر استفاده را بنمایند، به تزکیه و تنزیه نفس خود همت گمارند، با نیروی ایمان، اخلاق ناپسند را از صفحه خاطر بزدایند، به سجایای انسانی متخلق گردند، و موجبات مصونیت خویش را از آفات نفسانی فراهم آورند.

۳- همان طور که برای دفع شرور طبیعی باید از پناهگاههای تکوینی خداوند بهره برداری کنیم برای مصون ماندن از شرور نفسانی هم باید از پناهگاههای تشریحی باری تعالی استفاده نمائیم. پناهگاههای تکوینی خداوند عبارت از مجموعه قوانین و سنن الهی است که به صورت علل و عوامل طبیعی در نظام آفرینش برقرار شده است و پناهگاههای تشریحی پروردگار عبارت از مجموعه تعالیم الهی است که به عنوان مبانی اعتقادی و برنامه های تربیتی در شرع مقدس مقرر گردیده است. استفاده از قوانین و سنن طبیعی مختص به انسانها نیست بلکه حیوانات نیز به هدایت تکوینی باری تعالی برای دفع آفات و بلاهای طبیعی از همان قوانین و سنن تکوینی استفاده می کنند ولی تعالیم ایمانی و تکالیف دینی که پناهگاههای تشریحی خداوند است به آدمیان اختصاص دارد زیرا حیوانات، وسوسه گناه و تجاوز ندارند و از چهار چوبه غرائز طبیعی خود قدم فراتر نمی گذارند. این انسان است که آزادی عمل دارد، می تواند به فساد اخلاق گرایش یابد، فکر گناه و ناپاکی در سر پیورد و عملا به افراد نوع خود تجاوز نماید و برای آنکه از ناپاکی و انحراف مصون باشد به مقررات قانونی و اخلاقی احتیاج دارد. از این رو خداوند در سوره (فلق) که ناظر به شرور طبیعی و آفات تکوینی است از مردم، اسمی نبرده و خود را به عنوان (رب فلحق) یعنی پروردگار سفیده صبح یا پروردگار مجموع جهان تکوین یاد کرده است. اما در سوره (ناس) که ناظر به وساوس شیطانی و شرور نفسانی است و مختص به انسان است سه بار نام مردم را به میان آورده و از خود به عنوان مربی آدمیان، پادشاه آدمیان، و معبود آدمیان اسم برده است. ^۱ قل اعوذ برب الناس ملک الناس اله الناس!

کلید واژه ها

تزکیه و سوسه نفس شیطان دین

بررسی اختیاری یا اجباری بودن سعادت و شقاوت ارواح در عالم ذر

می گویند در عالم ذر، ارواح قبول سعادت و شقاوت نمودند چنانچه اضطراری بوده، ظلم است و هرگاه اختیاری بوده اگر عقل داشتند چطور پذیرفتند و اگر بی شعور بودند مواخذه و عقوبت، سزاوار نیست. برای درک این بیان، توضیحاتی لازم به ذکر است:

علامه مجلسی (ره)، در جلد سوم بحارالانوار، اخبار زیادی راجع به طینت و عالم ذر و اخذ میثاق نقل نموده و خلاصه مضمون آن اخبار این است که: خدای تعالی از صلب حضرت آدم ابو البشر ذریه او را تا روز قیامت به صورت ذر بیرون آورد، یعنی از خردی و کوچکی مثل مورچه بودند، بعد ارواح آنها را تعلق به این اجساد داد و در آن حال، کمال عقل و شعور و اراده و اختیار داشتند، پس اخذ میثاق به وحدانیت خود و رسالت انبیاء علیهم السلام و ائمه هدی علیهم السلام نمود و فرمود: 'الست بربکم'، عده ای که اصحاب یمین بودند از روی اطاعت و رغبت گفتند «بلی» و اقرار و تصدیق حق نمودند و مابقی که اصحاب شمال بودند، از روی کراهت و بی میلی «بلی» گفتند، سپس امتحان فرمود آنها را به اینکه آتش ظاهر شد و امر شد داخل آتش شوید، اصحاب یمین داخل شدند و آتش بر آنها سر گردید و مابقی اعراض نمودند و این امر امتحانی، تا سه مرتبه انجام گرفت.

ص: ۷۱۸

در تحقیق معانی و بیان مراد از اخبار طینت و عالم ذر و اخذ میثاق، علما را سه مسلک است:

اول: مسلک اخباریین است و گویند این اخبار از متشابهات است و ادراک حقیقت آنها از عقل و فهم ما دور و ایمان اجمالی به آنها کافی است و علم به آنها را باید به اهل بیت علیهم السلام رجوع داد.

دوم: مسلک شیخ مفید و سید مرتضی و طبرسی صاحب مجمع البیان و مفسرین و اتباع ایشان -علیهم الرحمه - است و ایشان اخبار طینت و آیات و اخبار اخذ میثاق را حمل بر کنایه و مجاز و استعاره نموده اند به تفصیلی که در بحار و شرح کافی مسطور است و نسبت به خصوص عالم ذر، شیخ مفید - علیه الرحمه - می فرماید: خبر صحیح آن این است که خداوند تعالی خارج فرمود از پشت آدم ذریه او را مثل ذر و پر کردن افق را و آنها را سه قسم فرمود؛ بعضی نور بدون ظلمت و آنها برگزیدگان و پاکان از گناه از اولاد آدم بودند و بعضی ظلمت بدون نور و آنها کفارند که هیچ طاعتی ندارند، و بعضی نور و ظلمت و آنها اهل طاعت و معصیت اند از مومنین و غرض از اخراج ذریه آدم به صورت مزبور، برای این بود که خداوند خواست به آدم، کثرت نسل او را بشناساند و قدرت و سلطنت و عجایب خلقت خود را و آنچه که بعد واقع می شود به او بفهماند و اما اخباری که در آنهاست فرموده حق تعالی: 'الست بربکم' تا آخر و جواب آنها پس اخبار آحاد است و اعتباری به آنها نیست بلکه می فرماید از مجعولات است. سپس شیخ مفید آیه شریفه 'و اذ اخذ ربکم من آدم من ظهورهم ذر یثهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیمیه انا کنا عن هذا غافلین' (سوره اعراف / آیه ۱۷۲)، یعنی: «به خاطر بیاور زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را بر گرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ آری، گواهی می دهیم چنین کرد برای اینکه در روز رستاخیز نگوید ما از این توحید غافل بودیم و از پیمان فطری توحید، بی خبر بودیم.»

شیخ مفید فرموده این پیمان الهی از ذریه آدم به اینکه اقرار کنند به ربوبیت حضرت آفریدگار و توحیدش، همه آنها پذیرفتند، پیمان لفظی و نطفی نبوده و نیز تنها در زمان آدم ابوالبشر نبوده بلکه پیمانی است تکوینی که همراه آفرینش هر فردی از بشر بوده و هست؛ یعنی حس خداجویی و خداشناسی و استعداد و آمادگی برای حقیقت توحید در نهاد بشر همراه آفرینش او قرار داده است و این سر الهی در عقل انسانی به صورت یک حقیقت خودآگاه و دیعه گذاشته شده است. بنابراین، همه افراد بشر دارای روح توحیدند و پرسشی که خداوند از آنها فرمود به زبان تکوین و آفرینش است و پاسخی که آنها داده اند نیز به همین زبان است و خلاصه این سوال و جواب و پیمان مزبور، یک پیمان فطری است که الان هم هر کس در درون جان خود آثار آن را می یابد و حتی طبق تحقیقات روانشناسان اخیر، حس مذهبی یکی از احساسات اصیل روان ناخودآگاه انسانی است و همین حس است که بشر را در طول تاریخ به سوی خداشناسی هدایت نموده و هر انسان عاقلی به وجدان خود که رجوع کند می فهمد او را آفریننده و پرورش دهنده ای است و نیز می فهمد که رب او و رب تمام اجزای جهان آفرینش، یکی است. بچه سه - چهار ساله اگر به طوری که نفهمد چیزی جلویش بگذارید، پیش از آنکه دست به آن بزند به آورده اش متوجه می شود و به فطرت خود می فهمد که هر پدیده ای، پدید آورنده دارد و برای پرسش و پاسخ فطری، تکوینی، استعدادی و حالی در قرآن مجید و غیر آن مواردی است که نقل آنها برای محل مناسب تری واگذار می شود.

سوم: مسلک کثیری از علمای متقدمین و متأخرین است که تمام اخبار وارده در باب طینت و عالم ذر و اخذ میثاق صحیح است و ظاهر آنها هم مراد است و منافات با هیچ اصلی و قاعده ای از اصول دین و قواعد عقلی ندارد. اگر کسی بگوید لازمه این اخبار، تأیید مذهب جبر است، زیرا در عالم ذر، آنچه را شخص قبول کرده، اضطراراً بوده، در جواب گوئیم:

اولاً: هر کس در آن عالم هر چه قبول نموده از روی اختیار و شعور بوده چنانکه قبلاً ذکر شد، بلکه بعضی فرموده اند شعور و عقل برای هر کس در آن عالم بیشتر بوده تا این عالم.

و ثانیاً: مفادعده ای از اخبار وارده در مقام این است که هر کس در عالم ذر هر چه قبول کرده مجبور و مضطر نیست که در این عالم مثل همان را قبول و عمل نماید، بلکه ممکن است در این عالم تغییر نماید، چنانکه در ذیل حدیثی که از حضرت امیر المومنین علیه السلام مروی است می فرماید: 'و شرط فی ذلک البداء فیهم' یعنی: «شرط فرمود پروردگار عالم بداء را در اصحاب شمال». یعنی کسانی که در آن عالم به سوء اختیار خود سرکشی و طغیان ورزیدند و جزء اصحاب شمال شدند، اگر در این عالم توبه و انابه نمایند و در تبعیت انبیا سعی نمایند، خداوند تغییر می دهد و آنها را از اصحاب یمین قرار خواهد داد و چون قابل تغییر است در دعاهای ماه مبارک رمضان و غیر آن وارد است: و ان کنت من الاشقیاء فامحنی من الاشقیاء و اکتبنی من السعداء فانک قلت و قولک حق: 'یمحوالله ما یشاء و یشب و عنده ام الکتاب' (سوره رعد / آیه ۳۹)

و اما استعجاب از اینکه اگر عاقل بودند چگونه اقدام به زیان خود نمودند، گوئیم این استعجاب بی مورد است، مشاهده می شود که بسیاری از عقلا در بسیاری از موارد با کمال شعور و اختیار، اقدام به زیان خود نموده اند و بعد پیشیمان شده اند و نیز شیطان ملعون با کمال شعور و اختیار، ترک نمود امر حق را و از سجده تمرد کرد.

منابع

آیت الله شهید عبدالحسین دستغیب - ۸۲ پرسش - از صفحه ۳۴ تا ۳۸

کلید واژه ها

تفاوتهای سحر و جادو با معجزه

معجزه چیزی است که خداوند به دست پیغمبرش از چیزی که برخلاف جریان عادی اشیاست ظاهر می فرماید به طوری که جمیع خلق عاجز باشند از آوردن مثل آن با آنچه را که از انواع دانش و قدرت دارند و بودن معجزه دلیل بر صدق مدعی نبوت از مرتکبات جمیع مسلمین عالم است و برهان این امر ارتکازی است که خدای تعالی هیچ وقت معجزه بر دست مدعی کاذب مقام نبوت ظاهر نمی فرماید چون منافی با حکمت بالغه الهیه است؛ زیرا اظهار معجزه به دست مدعی کاذب، عقلا قبیح است و البته صدور قبیح از خداوندی که علیم و حکیم است ممتنع می باشد.

تعریف سحر: سحر ظاهر نمودن امری است که خارق عادت باشد از طرف شخصی که شریر و خبیث است به سبب اقدامش به اعمال مخصوصه که منشأ بروز آن امر گردیده و جاری می شود در آن اعمال، یعنی یاد گرفتن اعمالی که سایر افراد بشر هم می توانند یاد بگیرند و عمل بنمایند، و از تعریف معجزه و سحر ظاهر می گردد فرق بین معجزه و سحر از چندین وجه:

ص: ۷۲۲

اول: آنکه معجزه از طرف رحمان یعنی خدای تعالی است برای تصدیق نبوت رسولش و سحر از طرف شیطان یعنی در اثر خباثت ساحر و سنخیت او با شیاطین و مباشرت اعمال خبیثه که موجب تقریبش به شیطان است به دست او ظاهر گردیده و تمیز رحمانیت و شیطانیت که ملاک معجزه و سحر است از وجوه آتیه ظاهر می گردد.

دوم: اگر خارق عادت به دست کسی ظاهر گردید که از جمیع عیوب و نقایص مبرا و از جمیع رذایل اخلاقیه و مفسد نفسانیه منزّه باشد و نیز دارای جمیع محاسن اخلاقیه و متصف به جمیع فضائل و ملکات فاضله باشد که از آن جمله است اعراض از دنیا و بی طمعی و بی غرضی و تمام توجه به مبدأ تبارک و تعالی این حالاتش دلیل است بر اینکه آن خارق عادت، رحمانی و معجزه است اگر صاحبش مدعی نبوت یا امامت باشد والا- کرامت نامیده می شود، و هرگاه آن کسی که خارق عادت به دستش جاری شده باشد شخصی رذل و دنیاطلب و هواپرست و از فضائل کمالات نفسانیه محروم باشد آن خارق عادت یقیناً سحر و صاحبش ساحر و ملعون است و غالباً جهت شر و خباثت او بر صاحبان بصیرت پوشیده نخواهد بود و وجه عمده در تمیز سحر و معجزه در نزد عقلا- همین وجه است به این معنا که صاحبان فهم و عقل هر نوع خارق عادت را اگر از کسی ببینند فوراً تسلیم او نخواهد شد تا اینکه کاملاً دقت در حالات او بنمایند و ببینند آیا روحانی و رحمانی است یا مادی و شیطانی. پس هرگاه او را به پاکی و بی غرضی شناختند و یافتند که هدفی جز اطاعت پروردگارش ندارد و دیدند که جمیع اوقاتش مستغرق در انجام بندگی است و یقین نمودند به اینکه فضیلتی از فضایل و کمالات را که دارا نباشد و از رذایل و نقایض و عیوب مبرا و منزّه است پس در این صورت طوق بندگی و اطاعت او را به گردن خود قرار داده و خود را تسلیم او نموده و او را از جان و دل دوست داشته و منقاد جمیع اوامر او می گردند، و هرگاه بالعکس او را شریر و خبیث و دارای حب مال و جاه و عاری از فضایل و کمالات و صاحب اعمال قبیحه یافتند یقین می نمایند به اینکه آن خارق عادت سحر و جادو است و اگر با این کثافت مآبی مدعی مقامی از مقامات روحانیت باشد یقین به کذب و بطلان ادعای او خواهند نمود هر چند هزاران خارق عادت که موجب حیرت باشد بیاورد و مطمئن خواهند بود که آن خوارق عادت را که نشان می دهد تماماً دارای علل خفیه و اسباب مرموزه ای است که ممکن به تفحص و تجسس و رجوع به صاحبان این علم کشف گردد.

سوم: از وجوه فرق بین معجزه و سحر آن است که معجزه هیچ موونه لازم ندارد و به مجرد طلب نمودن پیغمبر خرق عادت‌ی را از پروردگارش فوراً حاصل می‌گردد، ولی ساحر در نشان دادن خوارق عادات محتاج است به مباشرت اعمال مخصوصه از قبیل تحصیل و استعمال انواع طلسمات و تعویذات و از قبیل استعمال ادویه معدنیه و نباتیه که به تجربه آثار غریبه از آنها مشاهده نموده و از قبیل انواع تسخیرات یعنی جن و شیطان و از قبیل اطعام خاص با دوائی که موجب ازاله عقل و انحراف و تصرف در حواس است چنانچه در نزد اهل سحر متداول است که به توسط شرب فنجان قهوه یا چای و امثال آن، در حواس تصرف می‌نمایند و امور عجیبه را در نظر جلوه می‌دهند و از قبیل خفت‌ید و انواع تردستیها و مانند اعمال حقه بازان که برای جمع عالم انجام می‌دهند و غیر ذلک از علل مخفی که در عالم سحر مذکور است، و لذا بعض فقها فرموده اند دانستن علم سحر واجب کفایی است برای ظاهر نمودن علل خفیه و اسباب مرموزه که ساحران به کار می‌برند تا اینکه عوام الناس در دام آنها قرار نگیرند. پوشیده نماند که گاه می‌شود شخص ساحر بدون مباشرت اعمال مخصوصه بلکه به مجرد قوت نفسی که در اثر ریاضات باطله تحصیل نموده امور غریبه‌ای را ممکن است نشان دهد و در این صورت هرگاه چنین شخصی مدعی مقام نبوت بشود البته خداوند حکیمی که به بندگان خود رووف است بطلان او را بر همه ظاهر خواهد فرمود یا اینکه امور غریبه‌ای را که موجب اضلال خلق می‌گردد مانع خواهد شد که از او ظاهر شود یا اینکه معارضی برانگیخته خواهد فرمود که بطلان او را آشکار نماید.

چهارم: معجزه از حیث زمان و مکان مجرد است یعنی زمان و مکان هیچ مدخلیتی در معجزه ندارد بلکه پیغمبر در هر زمان و هر مکانی که باشد می تواند از خداوند مسئلت نماید که آن خرق عادت بدون فاصله حاصل شود و نیز خارق عادت می آورد با آنچه که خلق از او طلب نمودند مطابق است مثل اینکه از او طلب نمایند که اگر مرده ای صد ساله را از قبرش زنده نمودی به تو ایمان می آوریم که در این صورت از خدا خواهد طلبید و فوراً آن مرده را زنده خواهد فرمود مگر اینکه بداند غرض آنها ایمان آوردن نیست بلکه بهانه جویی و ایرادگیری است. اما سحر، مقید و محدود به ازمه و امکانه مخصوصه است و طوری نیست که ساحر همه جا و همه وقت از عهده برآید و نیز محدود است به اموری که همان شخص جادوگر اراده می نماید نه آنچه را از او مطالبه نمایند و اگر فرض شود که ممکن است شخصی یافت شود که در اثر ریاضات باطله دارای قوت نفسی شده که می تواند مطابق میل دیگران خارق عادت بیآورد، گوییم: اگر در عالم چنین شخصی یافت بشود و با این وصف مدعی مقام نبوت باشد یقیناً خداوندی که حکیم و کریم و رحیم به بندگان است نخواهد گذاشت که خرق عادت می که موجب اضلال خلق است از او صادر گردد.

منابع

آیت الله شهید عبدالحسین دستغیب - ۸۲ پرسش - از صفحه ۶۵ تا ۶۸

کلید واژه ها

بررسی باطل بودن مسأله تناسخ

«تناسخ» عبارت است از تعلق ارواح از بطلان ابدان عنصریه به ابدان و اجساد دیگر در همین نشأه عالم محسوس که دوران داشته باشد در اجسام عنصریه دنیویه و قائلین به تناسخ بر مذاهب عدیده هستند. جماعتی از ایشان می گویند روح انسانی بعد از موت و فساد بدنش به بدن انسان دیگری منتقل می شود و این جماعت «نسوخیه» نامیده شده اند. جماعتی دیگر از ایشان قایلند به انتقال روح انسانی بعد از مرگ به بدن حیوانات و بهائم و حشرات هر یک به مناسبت خود، مثلاً ارواح سعدا به ابدان حیوانات شریفه چون اسب و ارواح اشقیاء به ابدان حیوانات شقیه چون سگ و خوک، مثلاً روح شخص شجاع به بدن شیر منتقل می شود و روح شخص مودی و درنده به بدن گرگ، و شخص حریص به بدن مورچه یا موش و هکذا، و این جماعت «نسوخیه» نامیده شده اند.

ص: ۷۲۵

طایفه دیگری از ایشان قابل شده اند به انتقال ارواح بعد از موت به نباتات و اشجار و گیاهها و این جماعت «فسوخیه» نامیده شده اند. قومی دیگر از ایشان می گویند ارواح بعد از موت به جمادات چون احجار و امثال آن منتقل می شوند، این طایفه را «رسوخیه» گویند، پس قایلین به تناسخ، چهار طایفه اند: «نسوخیه، منسوخیه، فسوخیه، و رسوخیه».

اقوال سخیفه دیگری هم دارند که تناسخ به تمام اقسامش باطل است:

اولاً: این مذهب مخالف با ضروری دین اسلام (بلکه با جمیع شرایع و ملل عالم) است؛ زیرا ضروری دین اسلام است که ارواح را بعد از مرگ و بعد از سوال در قبر و بعد از تمام شدن مدت برزخ دوباره به همان ابدان دنیویه که داشتند عود خواهند داد، در قیامت به جهت حساب و رسیدن هرکس به جزای اعمالش به تفصیلی که رسیده است و اصحاب تناسخ تمام این تفصیل را و آنچه به ضرورت ثابت شده است از بهشت و جهنم و اوضاع آنها را منکرند بلکه دار جزا را منحصر به همین عالم دنیا و نشأه محسوس می دانند و نیز عبادات و اعمال صالحه ای را که موجب دخول بهشت است و همچنین معصیتهایی که موجب دخول جهنم است، منکرند پس جمیع براهین قائمه بر حقانیت شرع مقدس دلیل بر بطلان این مذهب سخیف است.

ثانیاً: هرگاه تکوین بدن در رحم تمام شود مستعد برای تعلق نفس بشود بلافاصله از مبدأ فیاض جل شأنه روح حادث شده و به او تعلق می گیرد، زیرا مبدأ تعالی وجود تام و فیض عام است و شرط هم که قابلیت و استعداد محل باشد حاصل است و در این حال اگر روحی که از بدن به مرگ مفارقت نموده به این بدن تعلق گیرد اجتماع دو نفس بر بدن واحد لازم می آید و این بالضروره و الوجدان باطل است، چون هرکس در می یابد که نفس او واحد است نه متعدد.

ثالثاً: گوئیم چنانچه بدن از ابتدای تکوین رو به استکمال است و جمیع کمالات او متدرجاً به فعالیت در می آید، همینطور نفس هم در مدت تعلقش به بدن رو به استکمال است و جمیع قوای او فعالیت پیدا می کند و پس از مفارقت از بدن به مرگ، جمیع کمالات او یا معظم آن فعالیت پیدا کرده، پس در اینجا چگونه ممکن است به بدنی که جنین و قوه محض است تعلق بگیرد، پس باید نفس کامل ناقص بشود تا بتواند با بدن ناقص متحد و با هم سیر تکاملی بنمایند.

منابع

آیت الله شهید عبدالحسین دستغیب - ۸۲ پرسش - از صفحه ۹۵ تا ۹۶

کلید واژه ها

انواع تعلقات روح به بدن

روح به بدن، علاقه های متفاوتی دارد که در زیر به آنها اشاره می شود:

از جمله علاقه های روح به بدن، «علاقه تربیت» است. حضرت رب العالمین، روح را مربی بدن قرار داده است و معنای تربیت، رساندن شیئی است به کمالی که از آن انتظار می رود. خلاصه مطلب اینکه: تصرفات روح در بدن دو قسم است: اول: تصرفات طبیعی و غیر اختیاری و تکوینی مانند جهاز تنفس و جهاز هاضمه. دوم: تصرفات ارادی و اختیاری مانند ادراکات حواس پنجگانه و سایر تدبیرات ارادی روح در بدن است، در حالت خواب، قسم اول است و دوم نیست و در مرگ، هر دو قسم تصرف از بین می رود. همچنین روح باذن الله تعالی هر عضوی از اعضای بدن و هر قوه از قوای مملکت تن را به کمال مترقب از او می رساند.

ص: ۷۲۷

از جمله علایق، «علایق تدبیر» است؛ یعنی دستگاه تغذیه بدن و قوای تنمیه و فروع آن که از آن جمله است تولید مثل نمودن و قوای ادراکیه و قوای ارادیه تماما به تدبیر روح است به اذن الله تعالی بطوری که اگر سوزنی یا خاری به پای او برسد، فوراً در مقام دفع آن برمی آید و از عجایب روح این است که باز نمی دارد او را کاری دیگر و در آن واحد صدها قوه که در مملکت بدن است مشغول به کار نموده و تدبیر هریک مانع از تدبیر دیگری نمی شود؛ مثلاً در زمان واحد، چشم می بیند، گوش می شنود، زبان نطق می نماید، شامه استشمام نموده، ذائقه می چشد، دست و پا حرکت می کند، قوای تغذیه و تنمیه و فروع آن‌ها همه مشغول انجام خدمتند.

و از جمله علایق «علاقه حکومت» است، یعنی روح در مملکت بدن حاکم و فرمانفرماست و جمیع قوای او مسخر و مطیع اراده روح است و هرچه اراده نماید بدون فاصله فوراً اطاعت می نماید؛ چنانچه در حرکت زبان در وقت اراده نطق و باز شدن چشم و بسته شدن آن در وقت اراده دیدن یا ندیدن و غیر آنها محسوس است، بلی گاه می شود در اثر مرضی که عارض بدن می شود، بعضی از این قوای مذکوره از تحت اطاعت روح خارج شود، چنانکه در موقع مرگ تماماً از اطاعتش خارج می شوند.

منابع

آیت الله شهید عبدالحسین دستغیب - ۸۲ پرسش - از صفحه ۱۴۲ تا ۱۴۳

کلید واژه ها

راه تشخیص رویای صادق از أضغاث أحلام

«رویای» بر دو قسم است: «رحمانی و اضغاث احلام». «رویای رحمانی» آن است که از طرف پروردگار عالم، معانی در عالم خواب به روح القا شود و این بر دو قسم است: یکی آنکه محتاج به تعبیر نیست و آن وقتی است که معنا به همان صرافت نخستین در ذاکره تا وقت بیداری باقی بماند و یا محتاج به تعبیر است و آن وقتی است که معنا مبدل شده باشد به صورت مناسبه، مثل مبدل شدن علم به صورت شیر به مناسبت خیر کثیره داشتن شیر و ماده غذایی جسم بودنش چنانکه علم ماده غذایی روحانی است.

ص: ۷۲۸

اما «اضغاث احلام» پس بر سه قسم است؛ زیرا منشأ آن یا وساوس شیطانی است که موجب اذیت و وحشت بیننده می گردد و یا اینکه او را به امری که منکر است شرعاً یا منجر به منکر می گردد، تحریص و ترغیب می نماید و یا اینکه منشأ آن حدیث نفس و افکار و خیالاتی که در خود شخص موجود است مثل اینکه با کسی کینه دارد پس در خواب خود را مشغول منازعه و مجادله و محاربه می بیند و یا اینکه منشأ آن غلبه اخلاط است، یعنی صفرا و سودا و بلغم و خون مثلاً اگر «صفرا» غالب شود، در خواب رنگهای زرد و طمعهای تلخ و مسموم و صاعقه و نظایر اینها می بیند، زیرا صفرا گرم و تلخ است. و کسی که «سودا» بر او غالب باشد چیزهای سوزنده و رنگهای سیاه و طمعهای ترش می بیند. و کسی که «بلغم» بر او غالب باشد رنگهای سفید و آب و باران و برف می بیند. کسی که «خون» بر او غالب باشد رنگهای قرمز و طمعهای شیرین و انواع طرب می بیند.

طریق تشخیص رویا به این است که اولاً رجوع به مزاج خود کند و ببیند اگر در حالت رویا در کمال اعتدال بوده پس معلوم می شود که از غلبه اخلاط نیست پس از آن رجوع به حالت خود قبل از خواب نماید و ببیند آنچه را که در خواب دیده اگر هیچ سابقه در بیداری نداشته پس معلوم می شود حدیث نفس نبوده، پس از آن ببیند اگر رویا ترغیب به منکری یا چیزی که منجر به منکری می شود نبوده و نیز موجب اضطراب و پریشانی نبوده معلوم می شود منشأ آن وساوس شیطانی نبوده و پس از آنکه شخص مطمئن شد که اضغاث احلام نبوده، معلم می شود رحمانی بوده است. اما طریق دانستن تعبیر رویای رحمانیه و تشخیص مراد و مطلوب از آنها پس برای طریقی است از آن جمله مراجعه نمودن به روایات کثیره که از اهل بیت علیهم السلام در باب تعبیر رویا وارد شده است و مقداری از آنها در اواخر «دارالسلام» مرحوم حاجی نوری و در جلد ۱۴ بحارالانوار موجود است و از آن جمله مراجعه نمودن به مناسبات آیات قرآن مجید مثل اینکه اگر در خواب ببیند اذان می گوید و رحمانی باشد تعبیر می شود به توفیق حج به مناسبت آیه شریفه:

'و اذن فی الناس بالحج' (سوره حج / آیه ۲۷)

در صورتی که بیننده صالح و متقی باشد مثل تعبیر ریسمان به عهد:

'واعتصموا بحبل الله' (سوره آل عمران / آیه ۱۰۳)

و چوب خشک به نفاق:

'..کانهم خشب مسنده' (سوره منافقون / آیه ۴)

و سنگ به قساوت:

'فهی کالحجاره' (سوره بقره / آیه ۷۴)

و خوردن گوشت میت به غیبت کردن:

'...ایحب احدکم ان یأکل لحم اخیه میتا' (سوره حجرات / آیه ۱۲)

و لباس و تخم به زنها:

'هن لباس لکم' (سوره بقره / آیه ۱۷۸)

'کانهن بیض مکنون' (سوره صافات / آیه ۴۹)

و از آن جمله رجوع به مناسبات اسما معانی است مثل اینکه در خواب ببیند کسی را که اسم او «راشد» باشد، این به رشد و هدایت تعبیر می شود یا اسمش «سالم» باشد، به سلامتی تعبیر می شود و هکذا. و از آن جمله است رجوع به مناسبات عالم ملکوت و حقایق و اسرار عوالم غیب، مثلا اگر در خواب ببیند مرده است به طول عمر و بقا و حیات دنیویه او تعبیر می شود؛ زیرا حیات دنیویه نسبت به حیات پس از مرگ در حقیقت موت است در اثر کمی حظوظ روح و محجوب بودنش و مبتلا بودنش در این عالم و حیات حقیقی حیات پس از مرگ است و مثل اینکه اگر ببیند او را به حجله عروسی و اطاق دامادی می برند معلوم می شود مرگ او نزدیک است، زیرا مرگ برای مومن، اول شادی اوست همانطوری که مروی است که پس از سوال و جواب در قبر به او می گویند بخواب، مثل خوابیدن عروس در حجله اش.

آنچه گفته شد از اقسام تعبیر، کلیاتی است که تطبیق آنها بر موارد جزئی در نهایت اشکال است و میسر نیست مگر برای کسی که خدای تعالی نوری به او اضافه فرماید که به برکت آن ببیند و تشخیص دهد و از این نور به «فراست» تعبیر می شود.

منابع

آیت الله شهید عبدالحسین دستغیب - ۸۲ پرسش - از صفحه ۱۴۳ تا ۱۴۶

کلید واژه ها

بررسی مراتب ریاضت رحمانی

«ریاضت رحمانی»: عبارت است از مواظبت و سعی نمودن انسان که جمیع حرکات و افعالش، بر طبق اوامر الهی باشد و حرکتی از روی هوای نفس از او سر نزند. و به عبارت دیگر، ریاضت رحمانی سعی نمودن در تحصیل ملکه تقواست و چون تقوا مراتبی دارد پس ریاضت هم سعی در تحصیل مراتب تقواست برای خلاصی از مهالک خطرناک و رسیدن به درجات عالیات.

حضرت امیرالمومنین علیه السلام در ضمن مکتوبه ای که برای «عثمان بن حنیف» مرقوم فرمودند و در نهج البلاغه است، می فرماید: 'و انما هی نفسی أروضاها بالتقوی لتأتی آمنه یوم الخوف الاکبر و یتب علی الجوانب المزلق'، «جز این نیست که همت مقصد من، نفس من است که ریاضت دهم او را به پرهیزگاری، تا ایمنی یابد در روز ترس بزرگتر که آن احوال قیامت است، و انواع عذابها و عقوبتها، ثابت و مستقر باشد بر اطراف لغزشگاه که آن طریقه دین و صراط مستقیم است».

و اما مراتب و اقسام ریاضت رحمانی که ریاضت نفس است به تقوا:

مرتب اول: آوردن همه واجبات و ترک کردن همه محرومات؛ یعنی سعی کند واجبی از او فوت نشود، و مطابق با دستور الهی بجا آورده شود، و حرامی از محرمات از او صادر نشود، و بر صاحبان بصیرت پوشیده نیست اهمیت این مرتبه از تقوا و سختی تحمل این درجه از ریاضت بر نفس، مثلاً یکی از شرایط صحت واجبات عبادی، «اخلاص در نیت است»، بلکه ریای در عبادت مطلقاً علاوه بر اینکه مبطل آن عمل است خود بنفسه حرام و از مراتب شرک است، و چه بسیار سخت است تحصیل اخلاص در عبادات. علامه مجلسی رحمه الله در شرح کافی می فرماید مادامی که شخص در دلش حب مدح و بغض ذم است، از خطر ریا محفوظ نیست و بالجمله انجام دادن واجبات حقیقتاً از ریاضیات شاقه است و لذا در اصول کافی از رسول خدا (ص) مروی است که: 'قال الله و ما تَجَبَّبَ الی عبدی بشیء احبَّ الی مما افترضته علیه'، «نزدیک نشده است بنده به سوی من به سبب عملی که محبوبتر باشد نزد من از آنچه را که واجب نمودم بر او». یعنی هیچ چیز مثل ادای واجبات مقرب عبد به سوی پروردگارش نیست و همچنین ترک محرمات بسیار مشکل و بر نفس گران است، مثلاً از جمله محرمات، ترک دروغ و غیبت و تهمت و امثال آنهاست و سخت بودن مواظبت بر ترک آنها ظاهر است.

مرتبۀ دوم: ریاضت نفس به تقوا، سعی در ادای مستحبات و ترک مکروهات است به اینکه مواظبت نماید که در شبانه روز مکروهی از او صادر نشود و به مقدار قوه، مستحبی از او فوت نشود، خصوصاً مستحبات موکد، خصوصاً آنهایی که مذمت بر ترک آن وارد شده از قبیل نماز جماعت و سحرخیزی و نوافل یومیۀ به خصوص نافله شب و مواظبت بر اوقات نماز و سعی در تحصیل حضور قلب در جمیع عبادات خصوصاً نماز و هرچه در این مرتبۀ بیشتر می نماید قربش به پروردگارش بیشتر خواهد شد. چند نفر از بزرگان، مشهورند که تارک جمیع محرّمات و مکروهات بوده اند و اعمال ایشان یا واجب بوده یا مستحب از قبیل جناب سید ابن طاووس -علیه الرحمه- و جناب مولی عبدالله شوشتری و جناب شهید ثانی -علیه الرحمه- و جناب مقدس اردبیلی -علیه الرحمه- و نقل شده که ایشان مدت چهل سال در موقع خواب پاهای خود را دراز نمی فرمود و می فرموده است خلاف ادب است. و برای اطلاع به حالات ایشان و سایرین به کتاب منتخب التواریخ مراجعه شود.

مرتبۀ سوم: سعی در ازاله غفلت و تحصیل ملکه ذکر حضرت احدیت جل شأنه و التفات و توجه به حضور او در جمیع حالات و فرمایش نکردن معیت قیومیت او سبحانه و تعالی است در جمیع مقامات و ترک نمودن و فرار نمودن از هر چیزی که سبب غفلت از او می گردد تا خود را به درجۀ اولوالالباب برساند: **الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ وَ قَعُوداً وَ عَلٰی جُنُوبِهِمْ...** (سوره آل عمران / آیه ۱۹۱)

ص: ۷۳۲

چیزی که لازم به تذکر است برای طالبین درجات این است که یک نوع از ریاضت است که هر کس در هر مرتبه از مراتب سیر است ناچار باید دارای آن باشد و بدون آن محال است طی مقامی از مقامات روحانیه بشود و آن ریاضت در اکل و شرب است کماً و کیفاً و جامعترین دستورات این ریاضت را حضرت صادق علیه السلام در حدیث عنوان بصری بیان فرموده که در جلد اول بحارالانوار مروی است. 'فَيَأْكُلُ مَا لَا تَشْتَهِيهِ فَانَهُ يورث الحماقه و البله، و لا تَأْكُلُ إِلَّا عِنْدَ الْجُوعِ، و اذا اكلت فكل حلالاً و سَمِ اللهُ: و اذکر حدیث الرسول الله «صلى الله عليه و آله وسلم» ماملاً آدمی و عاءاً شراً من بطنه فان و لابد لطعامه و ثلث لشرابه و ثلث لنفسه،' «پرهیز نما از خوردن چیزی که میل به آن نداری، به درستی که خوردن هر چیزی که مورد اشتها نیست، حماقت و ناهمی می آورد و تا گرسنه نشوی، چیزی نخور و هر وقت می خواهی چیزی بخوری، حلال بخور یعنی از لقمه حرام اجتناب کن و در موقع چیز خوردن نام خدا را بیر و یاد کن، حدیث رسول خدا (ص) را که فرمود پر نکرده آدمی ظرفی را که بدتر از شکمش باشد، یعنی شکم هر چه خالی تر باشد بهتر است و اگر ناچار شدی پس ثلث آن را برای طعام قرار داده و ثلثی برای آب و ثلثی برای تسهیل تنفس.»

در نهج البلاغه از حضرت امیرالمومنین علیه السلام مروی است که: 'و ایم الله یمینا استثنی فیها بمشیئه الله لاروضن نفسی ریاضه تهش مَعَهَا الی الْقُرْصِ إِذَا قَدَرْتُ عَلَيْهِ مَطْعُوماً وَ تَقَنَّعَ بِالْمِلْحِ مَأْدُوماً..'، «سوگند می خورم به خدا سوگندی که استثنا می کنم در او مشیت و اراده خدا را هر آینه ریاضت دهم و رام کنم نفس خود را ریاضتی که شاد شود نفس من به آن قرص جو، چون قدرت یابد به آن از مأکولی و قناع شود به نمک از جهت خورش و بالجمله چون لقمه ای که از گلو پایین می رود به منزله بذر است که ثمره اش مطابق اصل اوست، باید سعی نمود شبهه ناک نباشد و به مقدار ضرورت باشد.»

داستان هایی درباره ی غیب گویان بی دین

قصه ای را از صاحب کتاب قصص العلماء نقل می کنند که ایشان گفته است: عموی من ملا عبدالمطلب می گفت: من وقتی به مشهد رفتم، مدتی آنجا بودم و مجاور بودم. به من گفتند: اینجا درویشی هست که امور خارق العاده از او صادر می شود و از ما فی الضمیر اشخاص و از گذشته و آینده خبر میدهد. طی الارض دارد، در یک لحظه خود را به هر نقطه ای که می خواهد می رساند. من گفتم: دلم می خواهد او را ببینم. سعی فراوان کردم تا او را دیدم و با او رفیق و مأنوس شدم. بعد از مدتی یک روز به او گفتم: حالا که ما رفیق شدیم من حقی به گردن تو پیدا کردم، می خواهم از آن چیزهایی که می دانی، از رموز آن به من یاد بدهی. مثلاً تو طی الارض داری، می خواهم به من یاد بدهی که در یک لحظه خودم را مثلاً به کربلا یا مکه برسانم. او گفت: تو قابل نیستی. مدتی اصرار کردم تا عاقبت گفت: حال که اصرار می کنی من به دو شرط به تو یاد می دهم. اول اینکه این مردی را که اینجا خوابیده (و اشاره کرد به مرقد مطهر امام رضا(ع)) امام ندانی و منکر شوی و اعتقاد به امامتش نداشته باشی. این را که گفت: من وحشت کردم. یعنی چی؟ اعتقاد به امامت با جان من برابری می کند. اساس و روح دین من اعتقاد به امامت است. به فکر فرو رفتم، بعد گفتم: شرط دوم چه؟ گفت شرط دوم اینکه یک هفته هم نماز نخوانی. پیش خود گفتم یعنی چه؟ (الصلوه عمودالدین)؛ نماز نباشد اصلاً دین نیست. این دو شرط سنگین را به من پیشنهاد کرد. بعد من با خودم فکر کردم که اعتقاد به امامت امری قلبی است. به او می گویم: معتقد نیستم و در دل معتقدم، اعتقاد از بین نمی رود، نماز را هم در خلوت می خوانم، او که همیشه نزد من نیست. به او می گویم نخواندم. به او گفتم: بسیار خوب، هر دو شرط را قبول کردم. او رفت و وقت نماز رسید. من وضو گرفتم و در خلوت به نماز ایستادم. تا به نماز ایستادم ناگهان آقای درویش در مقابل من پیدا شد؛ با اینکه درها بسته بود. با تندى به من گفت: نگفتم تو قابل نیستی. این را گفت و ناپدید شد و دیگر او را ندیدم. دیدم عجیب است. این ادم از در بسته وارد شده و از ما فی الضمیر من هم خبر دارد. در حالی که ایمان و اعتقادی ندارد و نماز هم نمی خواند و اصلاً بی دین است.

این گونه افراد هستند که از راه شرعی به این مقام نرسیده اند. از راه تقوی نیست. خداوند بنایش بر این است که اجر کسی را ضایع نمی کند. کسانی که زحمت ها و ریاضت ها کشیده اند اگر چه برای رسیدن به منافع مادی باشد در دنیا چیزی به آنها می دهد. اما آخرت را ندارند.

همینطور، از یکی از بزرگان نقل شده است که مرحوم ضیاء الحق نوه ی مرحوم حاج ملا- هادی سبزواری حکیم از پدرش مرحوم آقا عبدالقیوم نقل می کند که روزی نزد پدرم حکیم سبزواری درس می خواندم. در زدند و عبدالرحمان خادم خانه آمد و گفت: درویشی بیرون در است، می گوید: من روغن منداب احتیاج دارم به من بدهید. پدرم گفت: برو بین اگر هست به او بده. گفت: آقا نداریم، تمام شده. شیشه ها را شسته ایم، آماده کرده ایم که ببرند پر کنند. فرمود: پس به او بگو نداریم. خادم گفت: به او گفتم نداریم اما او می گوید: در گوشه ی زیر زمینتان بالای طاقچه یک شیشه ی بزرگ پر، به قدر یک چارک روغن منداب هست، همان برای من بس است. فرمود: برو بین، اگر هست به او بده. معطلش نکن. او رفت و آمد. گفت: آقا خیلی عجیب است! من همه ی شیشه ها را شسته بودم، هیچ توجه نداشتم که یک شیشه روغن در آن گوشه ی زیر زمین است. او از موجودی زیرزمین ما خبر می دهد. فرمود: برو شیشه ی روغن را به او بده، در را ببند. آقا عبدالقیوم می گوید: من از این نحوه ی گفتار پدر تعجب کردم و پیش خودم گفتم، این آدم دیدنی است، کسی که از داخل زندگی ما خبر می دهد، باید دید! پدرم چرا اینقدر به او بی اعتنایی کرد که می گوید: برو در را ببند. این فکر در من بود و پدرم فهمید. گفت: پسر جان! درست را بخوان، اینها قابل دیدن نیستند. این آدم که زحمت ها کشیده یک چارک روغن در گوشه ی زیر زمین ما کشف کرده و حالا آمده نمایش بدهد و خودی بنمایاند و به ما بفهماند که من نیروی خارق العاده دارم، اینها قابل دیدن نیستند، و لشان کن، درس بخوان که انسانیت در این است.

کلید واژه ها

غیب گو دین

اقسام سحر و ملحقات آن

مرحوم سید در وسیله النجاه می گوید: سحر عبارت است از نوشتن یا خواندن اوراد مخصوص یا سوزانیدن با آتش و دود کردن چیزهای مخصوص، یا نقش کردن صورت یا دمیدن یا گره زدن یا چند چیز را به وضع خاصی در جاهائی دفن کردن به طوری که در بدن یا قلب یا عقل شخص سحر شده اثر کند. مثل اینکه اگر غائب باشد او را حاضر کند یا اینکه او را خواب و بی هوش کند. یا ایجاد محبت یا دشمنی بین او و دیگری کند مثل بستن مرد از زن و جدائی بین آن ها انداختن. اقسام سحر عبارت است از:

۱- کهنات:

کهنات، خبر دادن از امور آینده و پیشگوئی کردن است، به گمان اینکه این اخبار از بعضی طوایف جن به او رسیده است، یا به گمان اینکه از روی مقدمات و اسبابی که می شناسد از آنها امور آتیه را می دانند. مثل اینکه از کلمات و حالات و رفتار سوال کننده پی به از امور آتیه یا خفیه او می برد. و صاحب نهاییه می گوید: این قسم ان کهنات را عرف می خوانند لیکن مشهور فقها بر آنند که کاهن، کسی است که برای او صاحب رأیی از طایفه جن باشد که به او امور مخفی را خبر می دهد. مثلاً فلان مال دزدیده شده کجا است یا دزد آن کیست یا گمشده کجا است یا قاتل فلان شخص کیست - یا از امور آتیه او را خبر دهد از انواع پیشگوئی ها - و به اتفاق جمیع فقها، کهنات حرام است. و چنانچه یاد گرفتن سحر و یاد دادن آن به دیگری و عمل کردن به آن و رفتن نزد ساحر برای عمل سحرش حرام است، همچنین تحصیل کهنات و عمل به آن و رفتن نزد کاهن برای کهنات نیز حرام است بلکه بعضی از فقها فرموده اند کهنات از اقسام سحر است. حضرت صادق علیه السلام می فرماید: «کسی که کهنات کند و کسی که نزد کاهن برود تا برایش کهنات کند از دین محمد صلی الله علیه و آله بیرون شده است.» و هیشم از حضرت صادق علیه السلام می پرسد: نزد ما مردی است که هرگاه کسی نزد او می آید و از مال دزدیده شده یا چیز گمشده و مثل این ها می پرسد، او را خبر می دهد، آیا جایز است از او پرسیم؟ حضرت فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که نزد ساحری یا کاهنی یا دروغگوئی برود، در حالی که او را تصدیق کننده باشد پس به تمام کتابهای آسمانی که خدا بر پیغمبرانش فرستاده است کافر شده.» شیخ می فرماید: ظاهر این صحیحه این است که به طور کلی بر سبیل جزم، از امور پنهان خبر دادن حرام است، خواه به عنوان کهنات باشد یا به غیر آن. ولی اگر بر سبیل احتمال از امور مخفی خبر دهد (شاید چنین باشد) جایز است. صلاح مردم در ندانستن آتیه است: باید دانست که در تحریم کهنات و نظائر آن، حکمت ها و مصلحت ها است. از آن جمله خداوند حکیم نخواست است که بشر از غائبات و حوادث آینده با خبر شود. و صلاحش در ندانستن آنها است زیرا اگر خوب و موافق میل باشد به دانستن آن زودتر به او نمی رسد و نیز ممکن است که آن حادثه

نیک مشروط به بجا آوردن کار خیری از قبیل دعا و صدقه باشد و شخص در اثر بجا نیاوردن، محروم گردد و آن امر خیر واقع نشود. اگر آن حادثه، بد و خلاف میل باشد از دانستن آن سخت ناراحت می شود با اینکه محتمل است که از حوادث حتمی نباشد و در آن بداء واقع شود و چه بسیار حوادث مترقبه ای که به برکت دعا و صدقه و امور خیر برطرف گردیده. مانند برطرف شدن بلا از قوم یونس پس از نزدیک شدن آن به سبب توبه و دعا، چنانچه در قرآن مجید بیان فرموده است. در کتاب احتجاج حدیثی از حضرت صادق علیه السلام نقل می کند که خلاصه آن این است که «پس از آن که شیاطین و اجنه از صعود به آسمان ها ممنوع شدند (یعنی بعد از ولادت رسول خدا صلی الله علیه و آله)، دیگر از امور آسمانی نمی توانند کسب خبر کنند و فقط از امور جزئی زمینی (سفلیات)، آن هم به طور ناقص ممکن است خبر دهند. و چنانچه در بین بشر راستگو و درغگو است، در بین طایفه جن هم هست، بنابراین هیچ اعتمادی به قول کاهن نیست.»

شعبده نشان دادن چیزی است که حقیقت و واقعیت ندارد به وسیله سرعت حرکت، به طوری که بیننده آن را در خارج می بیند، چنانچه آتشی که در آتش گردان است وقتی که به سرعت حرکت داده می شود چشم، یک دایره متصل آتشی می بیند با اینکه واقعا این طور نیست و مانند کسی که سوار اتومبیل یا کشتی است خود را ساکن و زمین و دریا را متحرک می بیند شعبده هم، امور غیر واقع را حقیقت نشان دادن است. به اتفاق جمیع فقها، شعبده (چشم بندی) حرام است و از اقسام سحر است، چنانچه در حدیث احتجاج از حضرت صادق علیه السلام شعبده را از اقسام سحر دانسته اند. و نیز تعریف ها و تقسیم هائی که اهل فن برای سحر کرده اند، شامل شعبده نیز می شود.

قدرت ساحر محدود است: حضرت صادق علیه السلام برای سوال کننده ای، انواع سحر را تشریح فرمود آن گاه از امام علیه السلام پرسید: آیا ساحر می تواند انسانی را سنگ یا به صورت خر در آورد یا غیر اینها؟! امام علیه السلام فرمود: ساحر عاجزتر و ناتوان تر است که بتواند خلقت خدای را دگرگون سازد، زیرا کسی که بتواند آنچه را خدا ترکیب و تصویر فرموده باطل کند و دگرگون سازد، باید چنین شخصی شریک خدا در خلقش باشد. و بلند مرتبه است خداوند از اینکه برایش شریکی باشد. اگر ساحر بر چنین کاری توانائی دارد پس باید بتواند پیری و گرفتاری را از خودش دور کند و نگذارد موی سرش سفید شود و تهیدستی را از خود دور کند، جز این نیست که بزرگترین اقسام سحر نیمه است که به سبب آن میان دوستان جدائی می افکند و میان اهل صفا و محبت دشمنی می اندازد (یعنی تمامی ملحق به سحر است حکما نه موضوعا).

تسخیرات، استخدام و تسخیر کردن ملک یا جن یا ارواح بشر یا سایر حیوانات و غیره است که تمام این ها حرام و از اقسام سحر شمرده شده. و شیخ انصاری در مکاسب محرمة می فرماید: تعریف هائی که برای سحر شده، شامل تمام انواع تسخیرات می شود حتی شهید اول و شهید ثانی علیهما الرحمه با اینکه شرط حرام بودن سحر را، ضرر رسانیدن به غیر می دانند مع الوصف تصریح می فرمایند که استخدام ملک یا جن از سحر حرام است. و شاید وجه آن (به نظر شهیدین) این باشد که آن ملائکه یا جن که مسخر می شود، در حقیقت متضرر و اذیت می شود.

۴- قیافه:

قیافه، ملحق ساختن کسی را به دیگری در نسب است بر خلاف آنچه شرع مقدس در اثبات نسب و الحاق یکی به دیگری میزان قرار داده است. مثل اینکه از روی علم قیافه شناسی حکم قطعی کند که فلانی پسر فلان یا برادر بهمان است، در حالی که از روی میزان شرعی پسر یا برادر او نیست. یا اینکه بگوید فلان کس پسر فلانی نیست، در حالی که از روی قانون شرع فرزند او است. و این قسم از قیافه شناسی در حکم ملحق به سحر است و به اتفاق جمیع فقها حرام است. اما آنچه که صاحب علم و قیافه و فراست، از اعضای ظاهری و باطنی شخص استکشاف امور غریب و پنهان کرده و خبر می دهد، البته نه به طور قطع و جزم و نیز مستلزم حرام و خلاف شرعی هم نباشد جایز است. و در این باب امور عجیبی از این قبیل اشخاص نقل شده است. از آن جمله در کتاب کافی و بحارالانوار جلد ۱۱، حالات امام صادق علیه السلام است که علی بن هبیره از جمله حکام و امرای بنی عباس بود، غلامی داشت رفید نام و بر او خشم گرفت و قصد کشتنش را کرد. رفید به حضرت صادق علیه السلام پناه برد، آن حضرت فرمود: نزد او برگرد و سلام مرا به او برسان و بگو که جعفر بن محمد صلی الله علیه و آله گفت که من غلام تو رفید را پناه دادم، او را آزار مکن. رفید عرض کرد: مولایم شامی بد اعتقادی است. حضرت فرمود: برو و به همین قسم که گفتم بگو، رفید گوید روانه شدم در بیابان، عربی مرا دید گفت کجا می روی؟ صورتت صورت کشته شده است. پس گفت: دست خود را به من بنما چون نگاه کرد گفت: دست انسان مقتولی است و همچنین پایم را دید، گفت پای انسان کشته شده ای است و تمام جسمم را دید، گفت مقتولی است. پس از آن گفت: زبان خود را در آور، چون در آوردم، گفت: بر تو ضرری نیست زیرا در این زبان رسالت و پیغامی است که اگر به کوههای بلند آن پیغام را ببری، آنها نرم و منقاد تو می گردند. رفید گوید: چون بر مولایم علی بن هبیره وارد شدم، امر به کشتنم نمود. کتف هایم را بستند و جلاد با شمشیر برهنه بالای سرم ایستاد. گفتم: ای امیر مرا به زور نگرفتی بلکه من به پای خود آمدم، مطلبی است که با تو در خلوت دارم. خواهی بکش، خواهی بیخس. پس امر به خلوت نمود، گفتم: مولای من و تو، جعفر بن محمد علیهما السلام به تو سلام می رساند تا آخر. گفت، الله جعفر بن محمد علیهما السلام این سخن را به تو گفت و به من سلام رساند؟ گفتم: بلی. قسم خوردم تا سه مرتبه. پس با دست خود بازوی مرا گرفت و باز نمود و گفت دلم آرام نمی گیرد تا دست های مرا به همین نسبت ببندی. گفتم: دست من پیش نمی رود و هرگز چنین کاری نمی کنم، گفت: قانع نمی شوم مگر این کار - پس اصرار کرد تا دست او را بستم و زود گشودم. پس انگشتری خود را به من داد (مهر اسم) و گفت امور خود را به تو وا گذاشتم و همگی در دست تو است هرچه خواهی بکن.

تنجیم خبردادن از حوادث تکوینی، به طور قطع و جزم است. مانند خبر دادن از گرانی و ارزانی اجناس و قحطی و فراوانی و زیاد آمدن باران و کمی آن و غیر آن ها. از انواع خیر و شر و ضرر در حالی که این امور را مستقلا از حرکات افلاک و ربط ستارگان بدانند و آنها را مستقل در تاثیرات این عالم بدانند- اما خبر دادن از این امور به طور احتمال و مستقل در تأثیر ندانستن حرکات افلاک و اتصالات کوبی، که خدا را موثر حقیقی بدانند، چنانچه خبر دادن از خورشید گرفتگی و ماه گرفتگی و منزل های ماه و اتصال و انفصال ستارگان از یکدیگر، مانعی ندارد زیرا این قبیل خبرها به وسیله حساب دقیقی است که به سبب دانستن حرکات افلاک و کواکب و مدارات و اوضاع آنها دانسته می شود و برای آن اصول و قواعد محکمی است که خطا پذیر نیست و خطائی اگر در خبر دادن منجم از این امور دیده شود، ناشی از اشتباه او در حساب است. و بالجمله آنچه حرام است. خبر دادن به طور قطع و جزم از حوادث تکوینی است در حالی که آنها را مستقلا از آثار افلاک و حرکات ستارگان بدانند و این قسم از علم نجوم، ملجق به سحر است.

منابع

شهید عبدالحسین دستغیب- گناهان کبیره (باب اول)- از صفحه ۸۵ تا ۹۲

کلید واژه ها

سحر روح کهنات پیشگویی شعبده تنجیم

بررسی حقیقت سحر

مرحوم سید در وسیله النجاه می گوید: سحر عبارت است از نوشتن یا خواندن اوراد مخصوص یا سوزانیدن با آتش و دود کردن چیزهای مخصوص، یا نقش کردن صورت یا دمیدن یا گره زدن یا چند چیز را به وضع خاصی در جاهائی دفن کردن به طوری که در بدن یا قلب یا عقل شخص سحر شده اثر کند. مثل اینکه اگر غائب باشد او را حاضر کند یا اینکه او را خواب و بی هوش کند، یا ایجاد محبت یا دشمنی بین او و دیگری کند مثل بستن مرد از زن و جدائی بین آن ها انداختن. و در تفسیر المیزان ضمن تفسیر آیه ۱۰۲ از سوره بقره مطالب جالبی می نویسد که خلاصه ترجمه آن نقل می شود:

ص: ۷۳۹

بحث فلسفی - شکی نیست که اشخاصی یافت می شوند که کارهای خارق العاده ای انجام می دهند و پس از دقت معلوم می شود که غالب آنها اسباب طبیعی دارد به این ترتیب که یک قسمت از این نوع کارها به وسیله عادت و تمرین زیاد صورت می گیرد مثل اینکه دیده می شود بعضی از افراد سموم کشنده ای را می خورند و در آنها اثر نمی کند، یا اشیای فوق العاده سنگینی را از زمین برمی دارند یا روی طناب در هوا راه می روند و مانند آن. قسمت دیگر معلول یک سلسله علل طبیعی مرموزات که مردم از آن بی خبرند مثل اینکه افرادی در وسط آتش می روند و نمی سوزند و علتش این است که ماده نسوز مخصوصی روی بدن خود قبلا مالیده اند، و یا اینکه مثلا نامه می نویسند که روی صفحه کاغذ اثری از خطوط آن دیده نمی شود و چون روی آتش گرفته شد، خطوط آن که با مایع بی رنگی که به آتش ظاهر می شود نوشته شده آشکار می شود. قسمت دیگری از آنها در اثر تردستی و سرعت و مهارت زیاد در عمل است که از نظر پنهان می ماند یعنی عملی را چنان به سرعت انجام می دهند که انسان خیال می کند با یک علت غیرطبیعی ایجاب شده و اسباب و علل عادی آن را نمی بینند. مانند شعبده بازی ها و چشم بندی هائی که بعضی انجام می دهند. ولی بعضی کارهای خارق العاده را نمی توان معلول اسباب عادی دانست مانند خبرهای غیبی، مخصوصا پیشگوئی هایی که نسبت به آینده می شود یا ایجاد محبت و عداوت میان دو نفر، بستن و باز کردن، خواب نمودن، بیمار ساختن، احضار ارواح، حرکت دادن بعضی اشیاء به نیروی اراده و امثال آنها که مرتاضان انجام می دهند، پس از دقت معلوم می شود که تمام آنها از نیروی اراده و اعتقاد به تأثیر سرچشمه می گیرد. یعنی قبلا علم و اعتقاد قطعی به مطالبی پیدا می شود و اراده هم به دنبال آن. در بعضی موارد اراده بدون شرط خاصی موجود می شود و در بعضی دیگر شرایطی لازم دارد. مثل اینکه هنگام احضار ارواح آینه را جلو روی بچه ای که واجد شرایط خاصی است قرار می دهند و یا جمله های مخصوصی می خوانند یا اینکه در موارد محبت و عداوت عبارت معینی را با مرکب مخصوصی روی چیز خاصی می نویسند ولی همه اینها شرایط حصول اراده موثر است. خلاصه هنگامی که علم قطعی به چیز پیدا شد، در حواس انسان تأثیر کرده و آنچه قطع پیدا کرده، در مقابلش مجسم می شود. این موضوع را خودتان می توانید آزمایش کنید به این ترتیب که به خودتان تلقین کنید که شخص یا چیز معینی در برابر شما حاضر است و شما آن را با چشم خود می بینید بعد آن را کاملا در خیال خود تصور کنید و چنان متوجه وجود آن شوید که توجه به عدم آن و هیچ چیز دیگر نداشته باشید در این صورت به خوبی خواهید دید که در مقابل شما حاضر است و لذا اطباء جدید و قدیم به واسطه همین تلقینات بیماریهای خطرناک را معالجه می کردند. به این معنی که شفا یافتن و صحت را چنان به مریض تلقین می کردند که در فکر او یک صورت قطعی به خود گرفته و سپس به وجود می آمده است. و اگر اراده خیلی قوی گردد ممکن است آنچه که در خود به وسیله آن ایجاد می کند، در دیگری نیز ایجاد کند. از آنچه گفتیم چند موضوع روشن می شود:

۱- برای حصول چنین تأثیراتی لازم است که شخص علم قطعی به وجود آنچه مورد نظر او است داشته باشد اما مطابق بودن این علم با واقع لزومی ندارد. مثلاً افرادی که تسخیر کواکب می کنند، معتقدند ارواح مخصوصی به کواکب آسمانی مربوطند که به وسیله آنها می توان کارهایی انجام داد. اگر چه ممکن است در چنین تشخیصی به خطا رفته باشند لیکن چون علم قطعی دارند موثر می گردد. شاید فرشتگان و شیاطین مخصوصی که عده ای از ارباب اوراد، اسم هائی برای آنها ترتیب داده اند و از آن با وضع خاصی استفاده می کنند از همین قبیل باشد. همچنین احضار ارواح ممکن است از همین نمونه باشد زیرا آنها بیش از این دلیلی ندارند که روح در عالم خیال یا در عالم حس آنها ظاهر شده، اما اینکه واقعا وجودی در خارج در برابر آنها پیدا کرده است صحیح نیست زیرا اگر چنین بود باید دیگران هم ببینند. از این راه اشکالات مختلفی که در این زمینه وجود دارد حل می شود. از جمله اینکه، در بعضی اوقات روح شخصی را که زنده و مشغول به کار خود است حاضر می کنند و با او سخن هائی می گویند، وقتی که از خودش سوال می شود، کاملاً از چنین جریانی بی خبر است، یا اینکه ایراد می کنند که روح مجرد است و زمان و مکان ندارد و احضار او در مکان معینی چه معنا دارد، یا اینکه گاه می شود که روح یک شخص معین، نزدیک نفر به صورتی احضار می شود و نزد دیگری به صورت دیگر. یا اینکه گاه می شود بعضی ارواح که احضار می شوند دروغ می گویند یا یکی دیگری را تکذیب می کند. پاسخ تمام ایرادها یک چیز است و آن اینکه روح فقط در عالم حس و خیال شخص احضار کننده حضور پیدا می کند نه اینکه مانند اشیای طبیعی که در خارج با حواس خود ادراک می کنیم حاضر شود.

۲- کسی که دارای چنین اراده موثری است اگر متکی به قدرت روح و شخصیت خود باشد (چنانکه غالباً در مرتاضان دیده می شود)، طبعاً نیروی اراده و تأثیرش محدود و مقید است. اما اگر صاحب آن اراده به خدا متکی باشد (مانند انبیا و اولیا و صاحبان یقین که اراده ای جز برای خدا و به خدا نمی کنند)، چنین اراده مقدسی هیچ گونه استقلالی از خود ندارد، طبعاً یک اراده نامحدوده و ربانی است و تأثیرش حدود و قیودی ندارد. افرادی که دارای این نوع اراده (قسم دوم) هستند، اگر در مقام تحدی و دعوت مخالفین به معارضه و اثبات عجز آنها برآیند و دست به چنین کارهائی بزنند، عمل آنها را معجزه می نامند و اگر در چنین موردی نباشند، کرامت یا اجابت دعا- اگر با دعا همراه باشد- می نامند، در قسم اول، یعنی اراده ای که متکی به خود است نه به خدا، اگر توأم با استمداد از روح یا جن و مانند آن باشد کهانت نام دارد و اگر با دعا و اوراد و مانند آن همراه باشد سحر نامیده می شود.

۳- چون همان طور که دانستیم این گونه کارها معلول تأثیر اراده است، بنابراین با تفاوت اراده از نظر قوت و ضعف، آثار آنها هم متفاوت است. لذا ممکن است یکی اثر دیگری را از کار بیندازد، چنانچه معجزه سحر را باطل می سازد، یا اینکه اراده بعضی افراد، در افرادی که روح و اراده قوی دارند تأثیر نمی کند، چنانچه در عمل تنویم (خواب کردن - هیپوتیزم) و احضار ارواح این موضوع دیده شده است.

علمی که از تأثیرات غریبه و خارق العاده بحث می کند بسیار است. از آن جمله:

۱- سیمیا، که در چگونگی ضمیمه کردن قوای ارادی با قوای مخصوص مادی، برای انجام تصرفات عجیب و غریب در موجودات طبیعی بحث می کند. یکی از شعب این علم همان چشم بندی است که به وسیله تصرف در قوه خیال بیننده، آثار عجیبی به نظرش مجسم می سازد. این علم واضح ترین اقسام سحر است.

۲- لیمیا یا علم تسخیرات، که از کیفیت تأثیر قوای ارادی به وسیله ارتباط با ارواح قوای عالم بالا، مانند ارواح متعلق به کواکب با ارتباط و استمداد از جن و تسخیر آنها بحث می کند.

۳- هیمیا یا طلسمات که از کیفیت ترکیب و انضمام قوای عالم بالا با موجودات عالم پایین، برای انجام تأثیرات غریبه بحث می کند.

۴- ریمیا یا شعبده بازی که درباره چگونگی استفاده از قوای مادی و خواص موجودات برای وانمود کردن آثار خارق العاده ای به حس، صحبت می کند.

و این چهار قسم را به ضمیمه فن کیمیا، علم پنج گانه مخفی می نامند. ملحق به این علوم می شود علم اعداد و اوفاق، که درباره ارتباط اعداد و حروف مطالب به یکدیگر و تشکیل جدول های خاصی به صورت مثلث یا مربع و قرار دادن حروف یا اعداد مزبور را در خانه های آن به طرز مخصوصی برای رسیدن به مطالب مختلف بحث می کند. از جمله آنها است علم خافیه که درباره چگونگی تغییر و تکسیر کردن حروف است، چیزی که مورد نظر است و استخراج نام های ملائکه و شیاطین موکل بر آنها از آن و دعا کردن با اورادی که از این نام ها تشکیل یافته، برای وصول به آن منظور صحبت می کند. و از آن جمله است علم تنویم مغناطیسی (خواب مصنوعی - هیپنوتیزم) و علم احضار ارواح که امروز رایج است.

شهید عبدالحسین دستغیب- گناهان کبیره (باب اول)- از صفحه ۸۲ تا ۸۵

کلید واژه ها

سحر روح جادو کِهانت

اقسام و احکام تنجیم

شیخ انصاری در مکاتب محرمة اقسام و احکام تنجیم را بیان فرموده که به طور خلاصه در چهار فرع بیان می شود:

۱- خبر دادن از اوضاع فلکی که مبتنی بر حرکات ستارگان است مانند خبر دادن از کسوف که از قرار گرفتن زمین بین ماه و خورشید پیدا می شود و خبر دادن از خسوف که از قرار گرفتن ماه بین زمین و خورشید حاصل می شود، یا خبر دادن از منازل ماه که در فلان روز در فلان برج است، یا از منازل آفتاب که در فلان روز از فلان برج به چه برجی می رود، به طور کلی حرام نیست.

۲- جایز است خبر دادن به پیدا شدن امری نزد اتصال و حرکت کواکب، در حالی که آن حادثه را هیچ مربوط به حرکات فلکی نداند و فقط از اراده خدا دانسته و حرکات فلکی را از قبیل نشانه و علامت ببیند که از روی تجربه مثلاً فهمیده که هنگام اقتران فلان ستاره با فلان ستاره، چنین حادثه ای به اراده خدا واقع می گردد بدون اینکه آن اقتران را در این حادثه موثر بداند، و هر گاه از روی تجربه برایش علم پیدا شد، خبر دادن با جزم و قطع هم با این ترتیب (بدون تأثیر اوضاع فلکی) مانعی ندارد زیرا اگر کسی از روی تجربه فهمیده که هر شبی که باید باران بیابد، سگک خانه اش از پشت بام پائین می آید و داخل خانه می شود، اگر شبی سگک پائین آمد می تواند خبر قطعی به نزول باران دهد.

ص: ۷۴۴

۳- خبر دادن از وقوع حوادث به طور حکم قطعی، در حالی که سبب آنها را همان حرکات افلاکی و اتصالات کواکب بدانند و تنجیم که فقها به حرمت آن فتوا داده اند و اخبار زیادی در نهی آن رسیده، همین قسم سوم است. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «کسی که منجم یا کاهن را تصدیق کند پس به آنچه خدا بر محمد صلی الله علیه و آله فرستاد است کافر شده»، و حضرت صادق علیه السلام می فرماید: «منجم و کاهن و ساحر هر سه مورد لعنت خداوندند».

وقتی که حضرت امیرالمومنین علیه السلام می خواست برای جنگ نهروان بیرون رود، یکی از اصحاب آن حضرت که دارای علم نجوم بود گفت: اگر در این ساعت حرکت فرمائید می ترسم به مراد نرسید. حضرت فرمود: آیا گمان می کنی که ساعتی را می دانی که هرکس در آن ساعت حرکت کرد بدی از او دور می شود و می ترسانی از ساعتی که هرکس در آن حرکت کند متضرر می شود، کسی که تو را به این حرف تصدیق کند پس قرآن را تکذیب کرده (زیرا در قرآن مجید نفع و ضرر را فقط مستند به خدا دانسته است نه چیز دیگر) و در این حال بی نیاز می شود از کمک جستن از خدا، در رسیدن به آن مقصود و دور شدن از بلا، زیرا هرگاه منجم حکم قطعی به وقوع حادثه ای کرد و شخص او را تصدیق کرد، لازمه اش ترک دعا و طلب خیر و دفع شر، از خدا است. و نظیر آن از صدقه و دیگر اموری که برای دفع آفات رسیده، بنابراین اگر به طور قطع، منجم حکم نکنند بلکه در خبرهای خوب به خدا امیدوار باشد که به آن خوبی برسد و در خبرهای بد به خدا پناهنده شود و به دعا و صدقه در دفع آن ملتجی گردد، ضرری ندارد و جایز است.

اعتقاد ربط حوادث به اوضاع فلکی بر چهار قسم است:

اول- اوضاع فلکی را مستقل در تأثیر و علت تام دانستن به طوری که قابل تخلف نباشد. کلمات فقها آن است که این قسم اعتقاد، موجب کفر است، خواه منکر صانع عالم باشد یا نباشد بلکه کواکب را مدبر عالم بدانند.

دوم- اعتقاد به تأثیر کواکب و اوضاع فلکی لیکن به اذن و خواست خداوند، یعنی خدا آنها را موثر قرار داده است و این قسم اعتقاد هر چند موجب کفر نمی شود، لیکن قولی است بدون علم و ادعائی است بدون دلیل- زیرا دلیلی نداریم که اجرام سماوی دارای حیات و شعور و اراده باشند، تا بتوانند مدبر این عالم باشند.

سوم- اعتقاد مزبور به اضافه سلب شعور از آنها، یعنی تأثیر علویات در سفلیات مانند تأثیر آتش است در سوزانیدن. به این ترتیب که اراده خداوند بر این قرار گرفته که هر گاه فلان کوكب در فلان محل قرار گرفت، فلان امر واقع می شود. به تعبیر دیگر ربط عادی است نه عقلی. مانند تأثیر غذا و دوا در سیر شدن و خوب شدن و این اعتقاد مانند قسم دوم موجب کفر نمی شود و در عین حال چنین ربط عادی نیز، ثابت نشده است.

چهارم- اوضاع فلکی را کاشف (نشانه و علامت) از حوادث بدانند. مثل اینکه قمر و زحل اگر مقارن یکدیگر بودند، نشانه آمدن باران های نافع است. این قسم اعتقاد را هیچ کس از فقها موجب کفر ندانسته و این مطلب یعنی کاشف بودن اوضاع علویات فی الجمله از اخبار استفاده می شود. لیکن اطلاع تام در این موضوع برای بشری غیر از پیغمبر و امام علیه السلام میسر نیست و آنچه را که منجمین دانسته اند، حد ناقصی از این علم است. حضرت صادق علیه السلام در این باره می فرماید: «علم نجوم به طور کامل در دسترس نیست و به طور ناقص نفعی ندارد.» شیخ پس از نقل کلمات اصحاب و روایات، می فرماید: این اخبار دلالت دارد که آنچه را منجمین دانسته اند اقل قلیلی از نشانه های حوادث است، بدون اطلاع بر معارضات آنها- و کسی که در این اخبار دقت کند نسبت به احکامی که از علم نجوم استخراج می شود اطمینانی پیدا نمی کند. بلی ممکن است به واسطه تجربه مستمر اطمینان به مقارنه حادثه ای از حوادث با بعض اوضاع فلکی پیدا شود، پس بهتر پرهیز از احکام نجومی است و در صورت ارتکاب به طریق تقریب (شاید - محتمل است) حکم کند یعنی بگوید بعید نیست یا محتمل است که در فلان وقت فلان حادثه واقع شود. بهترین دلیل برای ناقص بودن علم نجوم اشتباهها و خطاهای منجمین است که پاره ای از آن در کتب تواریخ ثبت شده است. از آن جمله در جلد دوم تتمه المنتهی می نویسد: در سال ۵۸۲ هجری کواکب سبعة در میزان اجتماع کردند. ابوالفضل خوارزمی و دیگر منجمین، حکم به خراب شدن عالم نمودند به سبب طوفان باد. مردم شروع کردند به حفر مغاره در زیر زمین و آب و طعام آنجا بردند، و تهیه وزیدن بادهای سخت نمودند و شب میعاد را منتظر بودند تا آن شب که ليله نهم جمادی الاخر بود برسد و ابدا بادی بلکه نسیمی نوزید به طریقی که شمع ها فروختند و هوا آنقدر ساکن بود که شعله چراغ حرکت نمی کرد و شعرا در این باب شعرها گفتند.

شهید عبدالحسین دستغیب- گناهان کبیره (باب اول)- از صفحه ۹۲ تا ۹۵

کلید واژه ها

تنجیم احکام پیشگویی کهانت

اهمیت مبارزه با هوای نفس در روایات

بی شک، مبارزه با نفس که خطرناک ترین دشمن انسان است کار بسیار دشواری است و به مجاهد و ریاضت نیاز دارد. از این رو در روایات تأکید زیادی برای مبارزه با هوای نفس شده است که برخی از آن روایات از نظرتان می گذرد.

امیر مومنان علیه السلام فرمود: «لا عدوا عدی علی المرء من نفسه»، هیچ دشمنی برای انسان از نفس او دشمن تر نیست.

در مورد دیگر، حضرت علی علیه السلام فرمود: «نفسک أقرب أعدائك الیک»، نزدیکترین دشمن تو نفس تو است.

و نیز فرمود: «نفسک عدو محارب و ضد موائب إن غفلت عنها قتلک»، نفس تو دشمنی ستیزه جو و مهاجمی ناهمتا است که اگر از او غافل شوی تو را خواهد کشت.

«جاهدوا أهوائکم كما تجاهدون أعدائکم»، همان طور که با دشمن خود جهاد می کنید با هواهای نفس به مبارزه و پیکار برخیزید.

امام صادق علیه السلام فرمود: «إحذروا أهوائکم كما تحذرون أعدائکم»، همان گونه که از دشمنان خود پرهیز می کنید از هواهای نفسانی نیز پرهیزید.

سعدی در گلستان نقل می کند: از عارفی سوال کردند معنای این حدیث که پیامبر فرمود نفس تو از همه دشمن ها با تو دشمن تر و از همه نسبت به تو خطرناک تر است، چیست؟ گفت: برای این که به هر دشمنی اگر نیکی کنی و آن چه می خواهد به او بدهی با تو دوست می شود جز نفس که هر چه خواسته های او را برآوری دشمن تر می گردد.

ص: ۷۴۷

مولوی گوید: مبارزه و مجاهده با هوای نفس تا آن جا نیاز به ریاضت دارد که امیر المومنین و مولی المجاهدین علیه السلام با این که دارای مقام عصمت است می فرماید: «.....و إنما هی نفسی أروضاها بالتقوی لتأتی امنه الخوف الإکبر..»، ...همانا همت من در این است که نفس خود را با تقوا، تأدیب و رام سازم تا در روزی که ترس و بیم آن سخت تر است آسوده باشد.

چرا که تسلط بر هوای نفس و مهار کردن آن کاری است بس سخت و دشوار، و اگر انسان در مرحله اول نتواند خود را کنترل کند و در ارضای خواهش های درونی، آزاد باشد و زیر بار ناگواری ها و محرومیت ها نرود، تمایلات نفسانی بر او مسلط خواهد شد و سرانجام نیروی مقاومت در برابر گناه و معصیت را از دست خواهد داد، چنان که امیر المومنین علیه السلام فرمود: «غالب الشهوه قبل قوه ضراوتها فانها ان قویت ملکتهک و استفادتهک و لم تقدر علی مقاومتها»، پیش از آن که تمایلات نفسانی به تجری و تندروری عادت کنند با آن ها بجنگ! زیرا اگر تمایلات سرکش در تجاوز و خودسری نیرومند شوند فرمانروای تو خواهند شد و تو را به هر سو که بخواهند می برند و در نتیجه قدرت مقاومت در برابر آن ها را از دست خواهی داد.

جلال الدین محمد بلخی گوید:

زانک خوی بد بگشتت استوار مور شهوت شد ز عادت همچو مار

مار شهوت را بکش از ابتدا و نه اینک گشت مارت ازدها

حضرت علی علیه السلام در جای دیگر فرموده است: «غالبوا أنفسکم علی ترک المعاصی یسهل علیکم مقادتها الی الطاعات»، با ترک گناهان بر نفوس خویش چیره شوید تا کشاندن آن به سوی بندگی و فرمانبرداری بر شما آسان شود.

ص: ۷۴۸

خلاصه اگر انسان شهوات و خواسته های درونی خود را کنترل نکند برای همیشه در گناه و معصیت غوطه ور خواهد شد و این کنترل نیاز به به ریاضت دارد. از سوی دیگر، انسان- این موجود عجیب و آسمانی- از وجدان اخلاقی و حس مسئولیت برخوردار است و این احساس به او هشدار می دهد و او را نسبت به تعهدات اخلاقی و التزامات و مسئولیت های انسانی ملزم می سازد و نتیجتاً در درون انسان جنگ و ستیزی آغاز می شود. در این پیکار کسانی پیروز می شوند که با جهاد و کوشش مداوم، انگیزه های انسانی و الهی را تقویت و تمایلات شیطانی و نفسانی را مهار کنند. بی تردید، این جهاد از جهاد با دشمن بیرونی بسی سخت تر و پیچیده تر است.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم این جهاد را جهاد اکبر نامیده است و آن گاه که مسلمانان از جنگ با کافران و مشرکان باز می گشتند فرمود: «مرحبا بقوم قضاوا الجهاد الأصغر و بقى عليهم الجهاد الأكبر قيل يا رسول الله و ما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد النفس»، آفرین بر مردمی که جهاد کوچک تر را به پایان بردند و جهاد اکبر بر عهده آنان باقی مانده است. پرسیدند: ای رسول خدا! جهاد اکبر کدام است؟ فرمود: جهاد با نفس.

در این جهاد واقعا کسانی موفق اند که در مقام تأدیب نفس برآیند و آن را به کارهای شایسته عادت دهند.

امیر مومنان علیه السلام فرمود: «من لم یسس نفسه أضعاعها»، آن کس که نفس خویش را سیاست و تأدیب نکند خود را تباه ساخته است.

و در جای دیگر فرمود: «و لا- ترخصوا لأنفسكم فتذهب بكم الرخص مذاهب الظلمه و لا- تدهنوا فيهم بكم الإدهان على المعصيه»، خود را به بی بند وباری و بی مبالاتی عادت ندهید که این گونه آزادی، شما را به راه ستمکاران می برد، و مسامحه نکنید که سهل انگاری شما را به نافرمانی و گناه می کشاند...

و نیز فرمود: «اذا صعبت عليك نفسك فأصعب لها»، هرگاه نفست سرکشی و چموشی کرد بر او سخت بگیر تا رام شود.

و در جای دیگر فرمود: «لسانك يستدعيك ما عودته و نفسك تقتضيك ما ألفتة»، زبانت همان را می خواهد که عادتش داده ای و نفست همان را اقتضا دارد که دمسازش کرده ای.

مبارزه با عادت های ناپسند

از سوی دیگر، باید با عادت های بد مبارزه کرد، زیرا تا عادت های بد تغییر نکنند انسان در اصلاح خویش و انجام وظایف محوله موفق نخواهد شد. حضرت امیر علیه السلام می فرماید: «غیروا العادات تسهل علیکم الطاعات»، عادت ها را تغییر دهید تا طاعت ها بر شما آسان شود.

و نیز فرمود: «افه الرياضه غلبه العاده»، آفت ریاضت غلبه عادت های بد است

و در جای دیگر فرمود: «أفضل العباده غلبه العاده»، بالاترین عبادت چیرگی بر عادت های ناپسند است.

هم چنین فرمود: «ذلّلوا أنفسکم بترك العادات»، نفوس خویش را به ترک عادت ها رام کنید.

البته تغییر عادت سخت تر از ایجاد آن است. امیر المومنین علیه السلام در این مورد می فرماید: «أصعب السياسات نقل العادات»، سخت ترین سیاست و تدبیر، تغییر عادت ها است.

ص: ۷۵۰

در هر حال، در ابتدای کار، ورود در این مبارزه و پیکار اثباتا و نفیا دشوار به نظر می رسد اما باید از چیزی نهراسید و با استعانت و استمداد از خداوند متعال و صبر و مقاومت، به ساحل نجات و پیروزی دست یافت که خدا با صابران است و باید دانست هر کس در این راه گام بردارد به تدریج کارها بر او آسان و لذت بخش می شود. نکته جالب آن که برخلاف تصور عموم، ورود در این صحنه برای جوانان آسانتر از سالخوردگان است، زیرا صفحه دل جوان با زشتی ها و خصلت های ناپسند شکل نگرفته و چراغ فطرت در دل او خاموش نگشته است.

امیرمؤمنان علیه السلام به فرزندش امام حسن علیه السلام می فرماید: «وإنما قلب الحدث كالإرض الخالية ما ألقى فيها من شيء قبلته، فبادرتك بالإدب قبل أن يقسوق قلبك و يشتغل لبك»، قلب نوجوان مانند زمین خالی است، هرچه در آن بیفشانی آن را می پذیرد. بنابراین، من پیش از آن که قلبت سخت و عقلت به مسائل گوناگون آلوده بشود به ترتیب تو مبادرت جستم.

در هر حال، آنها که بخواهند در مسیر تهذیب و خودسازی گام بردارند باید نفس سرکش و چموش را مهار و آن را تأدیب و تنبیه کنند و در این راه از مشکلات نهراسند و از هیچ کوششی دریغ نورزند. آنچه در شروع کار مهم است و نقش اساسی را ایفا می کند خواستن و انگیزه داشتن است. به دیگر سخن، مهم آن است که انسان احساس درد کند تا به دنبال درمان بگردد. اگر کسی این احساس را در خود زنده کند، پیش از هر چیز به دنبال طیب و دارو می رود. آری. انسان دردمند نیمه شب از خواب برمی خیزد و با اشک و آه به دنبال وسیله ای برای درمان خویش می گردد. انسان دردمند برای این که بهبود یابد از شکمبارگی و پرخوری پرهیز می کند و شربت تلخ را می نوشد؛ انسان دردمند در محیط آلوده وارد نمی شود و با اشخاص بیمار و پلشت معاشرت نمی کند تا در برابر هجوم میکرب ها مصون بماند؛ انسان دردمند از زیاده طلبی و حرص و آز دست برمی دارد و به اندازه ضرورت و کفاف فعالیت می کند؛ انسان دردمند برتای آن که جاننش را از خطر حفظ کند از موارد مشکوک و شبهه ناک می پرهیزد. بنابراین، اگر بخواهیم پاک زندگی کرده و سرانجام خدا را با قلبی پاک دیدار کنیم باید مصمم تر و جدی تر وارد میدان عمل شویم، که فرمود: «وإن لیس للانسان إلا ما سعی و إن سعیه سوف یری» (سوره نجم/ آیه ۳۹)، برای انسان جز آن چه سعی و کوشش کرده بهره و نصیبی نیست.

اگر بخواهیم شیطان دست از ما بردارد باید برخلاف خواسته های او گام برداریم تا از ما ناامید شود و به دنبال دیگری برود. امام صادق علیه السلام درباره کسی که دچار وسوسه و کثرت شک شده است، می فرماید: این خبیث (شیطان) را با شکستن نماز عادت ندهید که در شما طمع بندد، زیرا با شیطان هرگونه رفتار کنی همان طور عادت می کند. پس هرگاه در نماز زیاد شک کردید اعتنا نکنید و نماز خود را نشکیند. چنان چه این کار چندین بار انجام بدهید دیگر شک به سوی شما بر نمی گردد... این خبیث دلش می خواهد که بر شما مطاع و فرمانروا باشد، وقتی دید از فرمانش سرپیچی می کنید می رود و بر نمی گردد.

از حدیث شریف استفاده می شود که اگر انسان چندی نسبت به وساوس و خواسته های شیطان بی اعتنائی کند، از شر او رهایی می یابد. و برخلاف آنچه که در اذهان عامه مردم موجود است، شیطان در ابتدا بر انسان تسلط ندارد بلکه سلطه او بر کسانی است که ولایتش را بپذیرند و با او بیعت کنند. خدای متعال می فرماید: «إن عبادی لیس لک علیهم سلطان إلا من اتبعک من الغاوین» (سوره حجر/ آیه ۴۲)، بی گمان آن ها که بنده من هستند ترا برایشان سلطه و حاکمیتی نیست.

و در جای دیگر می فرماید: «إنما سلطانه علی الذین یتولونه و الذین هم به مشرکون» (سوره نحل / آیه ۱۰۰)، حاکمیت و سلطه شیطان تنها بر کسانی است که با او بیعت کرده اند و طوق بندگی اش را گردن نهاده اند.

اما آنان که بندگی خدا را گزیده و در این راه مجاهدت و مقاومت می کنند، علاوه بر این که بیرون از یوغ و حکومت شیطان هستند، مشمول الطاف خفیه الهیه و مستظهر به امدادها و هدایت فرشتگان رحمت خواهند شد، چنان که می فرماید: «و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» (سوره عنکبوت / آیه ۶۹)، آنان که در راه ما جهاد و کوشش کنند (و سختی ها و ناملایمات را پذیرا باشند) ما راه های خود را به آنها نشان می دهیم.

و در جای دیگر می فرماید: «إن الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه الا تخافوا و لا تحزنوا» (سوره فصلت / آیه ۳۰)، آنان که می گویند پروردگار ما خداست سپس پای حرفشان می ایستند و از خود مقاومت نشان می دهند، فرشتگان بر آنها فرود می آیند و به آنها نوید قدرت و آرامش می دهند.

بنابراین، مجاهدت و ریاضت در راه خدا دو خاصیت دارد: اول آنکه انسان را از بندگی شیطان رها می سازد؛ دوم آن که انسان را همنشین فرشتگان و صالحان می کند، «وحسن اولئک رفیقا»، و چه پاداشی در این دنیا از این برتر و والاتر.

منابع

محمدرضا مهدوی کنی - نقطه های آغاز در اخلاق عملی - از صفحه ۴۹۵ تا ۵۰۶

کلید واژه ها

مبارزه هوای نفس ریاضت خودسازی

ضرورت ترک هوای نفس در سیر و سلوک

هواها و مشتیهات مباح اگرچه مباح است و حرام نیست، لیکن مباح بودن به آن معنا هم نیست که پرداختن به آنها و غوطه ور گشتن در آنها، در منازل و مراتب عالیه عبودیت، و در مدارج بالای توحید برای انسان سد راه نمی شود، و اشکالی پیش نمی آورد. و این حقیقتی است که اهل آن از آن آگاه، و محجوبان از آن بی خبرند. این، یک خیال محض، و وهم بی اساس است که کسی اسیر هواهای نفسانی و غوطه ور در مشتیهات باشد، و هوای خود را معبود خویش سازد، و آنگاه در طریق توحید و عبودیت بتواند طی منازل کند. و این، گمان باطل است که کسی غرق در لذات نفسانی باشد، و آنگاه لذت ذکر و عبادت، و خلوت انس را بیابد. تعابیر و لحن خاص این کریمه مبارکه را نباید فراموش کنیم که می فرماید: 'أرأیت من اتخذ الهه هواه أفانت تكون علیه و کیلا' (سوره فرقان / آیه ۴۳)، «ای پیامبر، می بینی کسی را که هوای خود را معبود خود ساخته است؟! آیا تو می توانی و کیل و نگهبان او باشی؟!» در تعبیرات این آیه و در لحن آن، حکایتها و هدایتها برای صاحب‌دلان هست. جمله 'اتخذ الهه هواه' از «معبود» گشتن «هوای نفس» و از جایگزین شدن آن به جای حضرت معبود که «معبود حق» است خبر می دهد، و اینکه، غوطه ور شدن در هوای نفس، در حقیقت، معبود قرار دادن آن و به عبارتی، معبود قرار دادن «نفس» است. و جمله 'أفانت تكون علیه و کیلا' که خطاب به پیامبر است، خبر از این می دهد که چنین کسی در ضلالت عمیقی گرفتار آمده

است، و مادامی که در این حال است راه به جایی نمی برد مگر اینکه از معبود باطل که برای خود ساخته است دست بردارد، و به حضرت «معبود حق» روی بیاورد. این نکته به خوبی از آیه شریفه برمی آید که وقتی «دل» به حکم «نفس» و تحت سیطره آن اسیر هواها شد، و هوای این و آن را داشت، در حقیقت، هوای حضرت معبود را ندارد، و حضرت او معبود دل نیست بلکه این و آن معبود دل است. و این بیچارگی «دل» به طوری که اشاره کردیم، از غلبه «نفس» می باشد. آنجا که انسان در پی هواها و مشتتهای است، و به این بهانه که اینها مباح هستند، غرق در آنهاست. اگر بخواهیم در چنین صورتی حالت «دل» در پشت پرده را بفهمیم، و بدانیم که «دل» در باطن امر در چه مسیری قرار گرفته، و در کدام طریق قدم گذاشته است؟ باید بدانیم که در مسیر ضلالت قرار گرفته، و در طریقی منحرف از حضرت مقصود افتاده است. و این حقیقت برای اهل دل تا حدودی روشن است، و برای دور افتادگان از حقایق هم نامعلوم.

ص: ۷۵۳

برای اهل اشارت، این جمله از آیات قرآنی در خطاب به حضرت داود علیه السلام اشارتها دارد که می فرماید: '... و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله...' (سوره ص / آیه ۲۶)، «و تبعیت از هوای نفس نکن تا تو را از راه خدا گمراه کند...»، و این بدان معنی است که تبعیت از هواهای نفسانی موجب انحراف از صراط مستقیم در سفر الی الحق است، و اینکه، حرکت در صراطی که منتهی به حضرت معبود می گردد، مشروط به کنار گذاشتن هواها می باشد.

امام صادق علیه السلام از پدران بزرگوار خویش از رسول اکرم صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین نقل می کند که فرمود: «خوشا به حال کسی که شهوت حاضر را برای نیل به موعودی که ندیده است ترک کند.»

«نفس» و به تعبیر روشن تر «نفس اماره» دشمن انسان است، و انسان را از مقصد اعلی باز می دارد، و شکستن این دشمن به نفع انسان، و موجب حیات و سعادت وی می باشد.

از امام جواد سلام الله علیه نقل شده که فرموده: «هرکس از هوای خود اطاعت کند، آرزوی دشمن خویش را بر آورده است.» و شاید منظور از «عدو» در این بیان، همان شیطان باشد، و لیکن فرقی نمی کند زیرا نفس اماره هم از جنود اوست.

ترک هواها و مشتیهات، موجب انجذاب به سوی اوست

سالک هرچه در ترک هواها و مشتیهات نفسانی جدیت داشته باشد، به همان اندازه موفق خواهد بود، و به همان اندازه خواهد دید روح به عوالم عالیه مجذوب تر و مشتاق تر گشته، و تحصیل قرب برای وی لذیذتر، و نیل به جوار حق محبوب تر شده است. و سر این امر نیز معلوم است، و آن اینکه، وقتی هوای غیر به هوای حضرت محبوب کنار زده شد، هوای جناب او جایگزین هوای غیر در دل سالک خواهد بود. به قسمتی از یک حدیث از امام باقر سلام الله علیه دقت می کنیم، می فرماید: «خدای عزوجل فرموده قسم به عزت و جلالم، و عظمت و بهاء، و علو مقامم، بنده مومن در هیچ یک از امور دنیوی هوای مرا بر هوای خویش مقدم نمی دارد مگر اینکه بی نیازی وی را در دل وی قرار می دهم، و همت وی را در آخرت وی...»

این، عنایت بسیار بزرگی از حضرت پروردگار برای سالک راه است که از طرفی دل وی را بی نیاز بگرداند، و «غنا» و «وارستگی» در دل وی به وجود بیاورد، و وی را باطنا از حرص و طمع در این و آن آزاد کند، و از طرف دیگر، همت وی را در نیل به جوار قرب خود قرار دهد. و این عنایت از آثار و برکات ترک هواها و مشتتهای به منظور تحصیل قرب است. آنجا که انسان برای حضرت محجوب، از محجوب نفس خود بگذرد، حضرت او نیز جانب وی نگه می دارد.

سخنانی از حضرت مولی الموحدین (ع)

حضرت مولی الموحدین امیرالمومنین صلوات الله علیه در باب انقطاع از دنیا و ترک هواها و مشتتهای نفسانی سخنان بسیار دارد، ولی متأسفانه آنچنان که باید در آنها دقت به عمل نیامده است، و هدایتها و تذکرات لازم از آنها اخذ نشده است. حضرتش در قسمتی از خطبه ۱۵۹ نهج البلاغه، در مقام دعوت به انقطاع از تعلقات دنیوی و ترک هواها و مشتتهای نفسانی می فرماید: «و در روش رسول اکرم صلی الله علیه و آله همه آنچه لازم است برای تو «اسوه» باشد وجود دارد، و نشانه های روشن بر این معنا را که دل داد به دنیا مذموم است، عیب است، و رسواییهای زیاد و بدیهای بی شمار در بردارد، در روش آن حضرت به وضوح می یابی. زیرا می بینی که همه علاقه ها و وابستگیهای دنیا از حضرتش گرفته شده است، ولیکن برای غیر او همه آنها فراهم گردیده است. می بینی آن حضرت به تأدیب ربوبی از شیر مادر دنیا به کلی جدا گردیده، و از زینتهای دنیا دور نگه داشته شده است.» امام سلام الله علیه در همین خطبه بعد از همین جملات که ذکر کردیم، به خصوصیات از بعضی انبیای عظام علیهم السلام نیز به عنوان «اسوه» اشاره می کند و می فرماید: «و اگر اسوه دیگری را خواسته باشی، حضرت موسی کلیم الله صلی الله علیه را به نظر بیاور که می گفت: 'یا رب انی لما أنزلت الی من خیر فقیر'، قسم به خدا که او از خدا درخواست نکرده بود مگر نانی را که بخورد، زیرا او گیاه زمین را می خورد...»، «و اگر اسوه سوم را بخواهی، حضرت داود صلی الله علیه را نظر کن که صاحب مزامیر، و قاری بهشتیان است. از برگ خرما به دست خویش بوریا می یافت و به همنشینانش می گفت، کدام یک از شما در فروختن آنها به من کمک می کند؟ و از قیمت آنها برای خود نان جو تهیه می کرد و می خورد.» و می فرماید: «و باز اگر اسوه ای بخواهی، از حضرت عیسی بن مریم علیه السلام بگو که هنگام خواب، سنگ را بالش زیر سر قرار می داد، و جامه خشن می پوشید، و طعام خشن می خورد، و خورش او گرسنگی بود (با وجود گرسنگی شدید احتیاجی به خورش نداشت) و چراغ شب او ماه بود، و سرپناه او در زمستان گوشه و کنار مشارق و مغارب زمین بود، و میوه و ریحان او گیاهان بود که زمین برای بهایم می رویاند، و برای او زن نبود تا او را به فتنه اندازد، و فرزند نبود تا او را محزون کند، و مالی نبود تا او را از عبادت باز دارد، و طمع نبود تا او را خوار بگرداند، مرکب او دو پای او بود، و خادم او دو دست او.» امام سلام الله علیه بعد از ذکر این موارد به عنوان اسوه های دیگر، دوباره از اسوه اول و اولین اسوه، یعنی رسول الله صلی الله علیه و آله می گوید و می فرماید: «پس به پیامبر خود صلی الله علیه و آله که نیکوتر و پاک تر از همه است تاسی کن، که در راه و روش آن حضرت، اسوه هست برای کسی که تاسی کند.» بعد از چند جمله، در خصوص آن حضرت می فرماید: «و رسول الله صلی الله علیه و آله بر روی زمین غذا می خورد، و مانند نشستن بنده می نشست، و پارگی کفش خود به به دست خود می دوخت، و جامه اش را به دست خود وصله می زد، و بر الاغ برهنه سوار می شد، و پشت سر خویش کسی را سوار می کرد.» در هر صورت، با تأمل در راه و روش نبی اکرم، و سایر انبیاء و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین، سالک را هیچگونه شبهه ای باقی نمی ماند در اینکه ترک هواها از امور لازمه در مقام مجاهدت، و از جمله

موضوعات اساسی در «مراقبه» است.

ص: ۷۵۵

ترک هواها و منهیات نفسانی به سادگی انجام نمی پذیرد، و کار آسانی نیست. این امر به جای خود، ریاضت است، ریاضت مشروع ولیکن بسیار طولانی و سخت. سختیها و مشکلات آن نباید موجب سستی و مسامحه در اعراض از لذات باشد. پیداست که طریق عبودیت را سختیهای بسیار زیاد هست، و رنجها و مشکلات گوناگون در آن وجود دارد، و کسی که قدم در این طریق می گذارد، از اول امر باید به این حقیقت توجه داشته باشد، و خود را برای تحمل سختیهای راه آماده کند، و از همان وقت که به این راه شروع می کند با فقر و مسکنت از خدای متعال بخواهد که دست او را بگیرد، سختیها را برای وی آسان کند، و صبر و تحمل به وی عطا بفرماید. این دعا را باید همیشه داشته باشد، و دائما از جناب او مدد بگیرد، که اگر او کمک نکند، هرگز موفق نخواهد شد. از حضرات معصومین صلوات الله علیهم اجمعین هم باید همیشه استشفاع کند، و در کسب توجه و شفاعت آنان بکوشد، که اگر توجه و شفاعت آنان به دست بیابد، مشکلهای حل و سختیها آسان خواهد شد، زیرا که آنان وسایط فیض حق، شفعاء عندالله هستند، و خدای متعال خود چنین خواسته است، و خود چنین قرار داده است.

تذکر:

این تذکر لازم است که مقصود در این باب، ترک هواها و مشتیهات نفس است یعنی آنچه لذت نفس در آن منظور باشد، نه آنچه به ظاهر مطلوب نفسانی است ولیکن لذت نفسانی در آن منظور نیست، بلکه اهداف عبودی و مقاصد الهی در نظر است. و معلوم است که سالک باید مراقب حيله ها و مکرهای نفس و شیطان، مخصوصا مکاید خفیه این دو باشد، و بر اثر تلبیسات در خدمت آنها قرار نگیرد، به نحوی که خیال کند اهداف و مقاصد الهی دارد، ولی حقیقت امر غیر آن باشد.

سید محمد شجاعی - مقالات (طریق عملی تزکیه) جلد ۳ - از صفحه ۱۳۸ تا ۱۴۹

کلید واژه ها

سیر و سلوک مراقبه نفس هوای نفس مجاهدت عرفان

تأثیر انسان بر قوا و صفات مثبت و منفی وجودی

در وجود ما دو دسته گرایش هست. بر اساس آیات قرآن کریم، ما موظف هستیم گرایش های منفی را کنترل کنیم. این گرایش ها در همه افراد وجود دارد، هم در وجود خوبان هم در وجود همه افراد هست که اگر نمی بود حجت برای آنها تمام نمی شد و خدا آنها را مواخذه نمی کرد. از اینکه همه مورد بازخواست خدا هستند معلوم می شود که در همه افراد زمینه های مثبت وجود دارد. نقش ما در این گرایش ها به دو شکل میسر است:

۱- نقشی درباره فرزندانمان داشته باشیم (نقش والدین)

۲- نقشی درباره خود (نقش خود انسان)

یعنی پدر و مادر می توانند در شاکله وجودی فرزندشان اثر بگذارند، می توانند کاری کنند که فرزندانمان با استعدادهای نورانی تری به دنیا بیایند. چگونه؟

نقش والدین

در روایات ما رهنمودهای فراوانی به ما داده اند، یک سری مراقبت هایی است که والدین باید انجام دهند. از چه زمانی؟ این مراقبت ها از زمان ازدواج شروع می شود. در احادیث درباره ازدواج به دقت و مراقبت سفارش شده که ببینید چه کسی را برای همسری انتخاب می کنید. اگر مرد می خواهد ازدواج کند، مادر فرزندان آینده اش را انتخاب می کند، اگر زن می خواهد ازدواج کند، پدر فرزندان آینده اش را انتخاب می کند. ازدواج زن مومن با مرد شرابخوار ظلم به فرزندان تلقی شده است. پس مراقبت اول درباره ازدواج است و مراقبت دوم در غذایی است که پدر به فرزندان خود می دهد. می دانیم که غذا نقش بسیار تعیین کننده ای دارد. مراقبت های مادر در دوران حمل و دوران شیردادن فرزند، فوق العاده در زمینه وجودی فرزند نقش دارد. نقل شده که به مادر «شیخ مرتضی انصاری (ره)» که از بزرگان علمای شیعه بود گفتند: فرزند تو به مقامات عالیله ای رسیده، گفت باید می رسید، چون من درباره او بسیار مراقبت کردم. از جمله اینکه بدون وضو هیچگاه به او شیر ندادم. اینگونه مراقبت ها قطعاً اثر دارد. مراقبت در تربیت، قدم بعدی است اما مراقبت اول در زمینه سازی تربیت است. کار دیگری که والدین می توانند انجام بدهند دعا است؛ دعا برای فرزند صالح. حضرت زکریا(ع) دست به دعا برمی دارد و می گوید: «رب هب لی من لدنک ذریه طیبه» (سوره آل عمران / آیه ۳۸)، خدایا فرزند و ذریه پاکی به من عطا کن. پس دعای پدر و مادر می تواند موثر باشد. اگر موثر نمی بود، این درخواست حضرت زکریا جای نداشت. قرآن به بندگان خدا، به

مومنین، جهت می دهد و می گوید شما دعا کنید. یکی از دعاهایی که قرآن کریم به مومنین می آموزد در این زمینه است. قرآن کریم در بیان اوصاف عبدالرحمن ذکر می کند که آنان اینگونه دعا می کنند: «و الذین یقولون ربنا هب لنا من ازواجنا و ذریاتنا قره اعین و اجعلنا للمتقین اماما» (سوره فرقان/آیه ۷۴)، دست به درگاه خدا بلند می کنند و می گویند خدایا از همسران ما و ذریه ما نور چشم به ما عطا کن. دعای پدر و مادر پیش از انعقاد نطفه، قبل از تولد فرزند، در دوران حمل، قبل از فرزنددار شدن یا بعد از فرزند دار شدن تماما در شاکله وجودی فرزند اثر دارد. پدر و مادری می گفتند ما به حج رفتیم، پرده خانه کعبه را گرفتیم و از خدا خواستیم فرزند ما را اصلاح کند. وقتی برگشتیم دیدیم روحیه فرزند ما تغیر کرده. از این موارد زیاد داریم. دعا یکی از وسایل ارتباط مومن با خداست. ما امور دنیای خود و امور آخرت خود را باید با دعا و ارتباط و درخواست از پیشگاه خدا حل کنیم. پس جا دارد پدر و مادر، قبل از ازدواج دعا کنند. بعد از ازدواج هم دعا کنند. از خدا فرزند صالح بخواهند. خود قرآن این را به ما می آموزد. اما نکته دوم: آیا می توانیم در رابطه با اصلاح و تطهیر خود نقش داشته باشیم؟ قطعاً چنین است. یعنی خود انسان، هم بوسیله مراقبت ها و تمرین و هم بوسیله دعا می تواند در شاکله وجودی خود موثر باشد. تمرین هایی که درباره نفس خودمان انجام بدهیم اثر بسیار سازنده ای در طهارت نفس ما خواهد داشت و همچنین است دعا و درخواست ما از خدای رحمان.

قدم اولی که هر شخص باید در جهت تقویت گرایش های مثبت و تضعیف گرایش منفی بردارد، تمرین است. باید بدانیم که ملکات فاضله جز با تمرین به دست نمی آید و متقابلا برطرف شدن صفات حیوانی جز از طریق تمرین برای ما راه دیگری ندارد. در کنار تمرین باید دعا کرد، از خدا کمک خواست. اما کاری که خودمان می توانیم انجام بدهیم تمرین است. ما با تمرین و استقامت در راه خدا می توانیم نورانیتها را در خود ایجاد کنیم و می توانیم صفات منفی را در خود از بین ببریم. حسد را، کینه توزی را، حرص به دنیا و... را از بین ببریم. قرآن کریم راه جالبی را به ما نشان می دهد. بنابر تعالیم وحی، اولین قدم، خلوت با خدا و انس با اوست. خصوصا در سنین جوانی که این آمادگی خیلی بیشتر است. در سوره معراج می فرماید:

ان الإنسان خلق هلوعا: انسان حریص آفریده شده است.

إذا مسه الشر جزوعا: هرگاه صدمه ای به او برسد جزع و لابه می کند، یعنی اگر مال و منال دنیا از دستش برود بی تابی می کند.

و إذا مسه الخیر منوعا: و چون مال دنیا به او برسد بخل می ورزد.

اینها نشانه حرص است.

الا المصلین: (انسان حریص آفریده شده است) جز نماز گزاران،

الذین هم علی صلاتهم دائمون (سوره معارج/ آیه ۲۳-۱۹). کسانی که بر نمازشان مداومت می کنند.

قابل توجه است که می فرماید: انسان حریص آفریده شده، بعد می فرماید: «الا المصلین» مگر نماز گزاران.

سوال: آیا نماز گزاران حریص آفریده نشده اند؟ خبر چنین نیست؟ بلکه همه انسان ها حریص آفریده شده اند ولی مصلین اینطور نیستند، چرا؟ چون نماز باعث می شود که نماز گزار از حرص تطهیر بشود. البته شرطی هم مطرح می کند و می گوید: «الذین هم علی صلاتهم داتمون»، کسانی که بر نمازشان مداومت می کنند. در تفسیر این آیه گفته اند: منظور از «مداومت نماز» خواندن نوافل شبانه روز است، نماز شب و بقیه نوافل نمازها. اگر کسی نماز شب بخواند و نوافل شبانه روز را بجا آورد دائم الصلوه محسوب می شود و اگر دائم الصلوه باشد، اهل نماز شب باشد، آنگاه حرص در وجودش از بین می رود یعنی نور نماز، انسان را از حرص تطهیر می کند. طبیعتا از حسد و از کبر هم تطهیر می کند. اگر نماز، نماز واقعی باشد به تدریج انسان را به نورانیت می رساند. «ان الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذكر الله اکبر» (سوره عنکبوت / آیه ۴۵)، نماز، انسان را از بدی ها باز می دارد پس اولین قدم این است که خلوت با خدا داشته باشیم، دوام ذکر داشته باشیم.

امام علی (ع) می فرماید: «دوام الذکر نیر القلب و الفکر»، کسی که همیشه به یاد خدا باشد، در ذکر مداومت کند، سعی کند زیاد به یاد خدا باشد، در اینصورت هم قلبش نورانی می شود و هم فکرش و اگر فکر و قلبش نورانی شد، این نورانیت، پلیدی ها را از وجود انسان دفع می کند. در منهیات هم همین طور است. ما باید دائما تمرین کنیم که اگر احساس حسد نسبت به کسی در ما پدیدار شد به او خدمت کنیم و بر علیه خواسته دلمانم نسبت به او خضوع نشان بدهیم. برخلاف این تمایلات و خواسته های نفسانی، شروع به کار کردن و تمرین کنیم تا آرام آرام این احساس های منفی کم رنگ شوند و از بین بروند. انسان بخیل اگر زیاد انفاق کند سخی می شود. انسان ترسو اگر کارهای متهورانه انجام دهد، کم کم ترس از وجود او بیرون می رود. و همینطور در همه زمینه ها باید در جهت خلاف تمایل نفسانی تمرین و عمل کنیم تا انشاءالله با کمک خدا نفس ما تطهیر و طیب و طاهر شود و اگر در دنیا این پاکسازی را محقق نسازیم، در قیامت این کار حتما باید انجام شود. منتهی تطهیر در آن زمان یا با مشکلات همراه بود و یا از طریق شفاعت، و البته بدون فراهم شدن این طهارت وارد بهشت نخواهیم شد.

کلید واژه ها

والدین یاد خدا صفات خدا نماز انسان فطرت

وظیفه انسان در مقابل صفات و قوای منفی خود

قرآن کریم بیان می کند که در خلقت انسان، خدا دو دسته گرایش بالقوه قرار داده: گرایش های مثبت، مثل فطرت توحیدی، روح عدالتخواهی، ظرفیت علمی. گرایش منفی، که عمدتاً عبارتند از قوای نفسانی و صفات نفسانی. وظیفه ما در مورد صفات و گرایش های مثبت این است که آنها را رشد ببخشیم. حال ببینیم که وظیفه ما در برابر سایر صفات و قوا چیست؟

مسائل نفسانی دو دسته هستند:

۱- قوای نفسانی که عمدتاً قوه غضبیه و قوه شهویه را شامل می شوند.

۲- صفات نفسانی مثل حرص، حسد، کفر و ناسپاسی و طغیانگری که در انسان ها قرار داده شده است. حال روی اینها دقت کنیم:

۱) قوای نفسانی

این قوای نفسانی آیا وجودشان مثبت است یا منفی؟ وجود اینها مثبت است یعنی اگر قوه غضبیه و قوه شهویه نمی بود طبیعتاً انسان بقای نسل نمی داشت، قدرت دفاع از خود را نداشت، اما کاربرد اینها می تواند مثبت یا منفی باشد. در بعضی از موارد مثبت اند و در بعضی از موارد منفی.

سوال: وظیفه ما چیست؟ ما در برابر قوه غضبیه و قوه شهویه چه وظیفه ای داریم؟ اگر اینها را رها کنیم، منفی ساز می شوند و ما را به آلودگی ها می کشانند. مومن موظف است که نفسش را تطهیر کند. برای اینکه ما تطهیر بشویم باید این دو قوه را کنترل کنیم و این قوه را تا آن محدوده ای که با رضای خدا هماهنگ است به کار بگیریم. «ازدواج» استعمال قوه شهویه است ولی بسیار خوب است، نه تنها منفی نیست بلکه مثبت است. غذا خوردن در حد ضرورت به کارگیری قوه شهویه است. گاهی غضب لازم است، حتی گاهی غضب در راه خدا لازم می شود اما اگر قرار شد غضب برای نفس باشد و از روی خودخواهی و تکبر، باید جلوی این غضب را گرفت. پس قوه غضبیه باید تا جایی اجازه جولان داشته باشد که مخالف رضای خدا نباشد، همین که مخالف حکم خدا بود باید جلویش را بگیریم و اجازه ندهیم سرکشی کند.

صفات نفسانی، صفاتی مثل حرص، حسد، کفر، عجله و شتابگری هستند و قرآن کریم اینها را منفی می شناسد، وجودشان چیز خوبی نیست ولی می توانند برای ما سرمایه رشد باشند یعنی اگر حسد در ما نمی بود مخالفت با این قوه خاص معنا نمی داشت و رشدی در اثر مخالفت با این صفت پیدا نمی کردیم. اگر بخل در ما نمی بود، اگر حرص نسبت به دنیا در ما نبود، مبارزه با نفس در این رابطه معنا پیدا نمی کرد پس اینها می توانند سرمایه رشد ما باشند، الزاما زیان بخش نیستند، ولی کاربرد آنها به هر حال منفی است یعنی حسد ورزیدن منفی است، حرص ورزیدن به دنیا منفی است، بخل ورزیدن منفی است، به کارگیری اینها به هر شکل منفی است. حال بینیم وظیفه ما در مقابل این صفات و قوا چیست؟ در مقابل قوه غضبیه و قوه شهویه وظیفه ما کنترل است ولی در مقابل این صفات، وظیفه ما از بین بردن آنها است، یعنی باید به گونه ای عمل کنیم که اصلا حسد در ما پدیدار نشود. حال سوالی مطرح می شود؛ چگونه است که حسد را خدا در انسان قرار داده بعد هم می گوید حسد نوزید؟! بخل و حرص به دنیا را قرار داده بعد می فرماید: «و من یوق شح نفسه فأولئک هم المفلحون» (سوره حشر/آیه ۹، سوره تغابن / آیه ۱۶)، «اگر کسی جلوی بخل نفسش را بگیرد به فلاح می رسد». علت آن است که همین چیزهایی که منفی هستند می توانند ما را به رشد و تعالی برسانند؟ در چه صورتی؟ در صورتی که ما در مقابل اینها بایستیم. پس در قبال این صفات، ما وظیفه داریم، وظیفه ما را قرآن در این آیه مشخص می کند: «و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی. فان الجنة هی المأوی» (سوره نازعات / آیات ۴۱-۴۰)، «اگر کسی از مقام پروردگارش بترسد و نفس را از تمایلات و خواسته های منفی باز بدارد (به فلاح می رسد) و بهشت جایگاه او خواهد بود».

پس اگر انسان نفس را از حسد باز دارد، به فلاح می رسد. گاه انسان حسود از کسی که نسبت به او حسد پیدا کرده بیزار می شود و زوال نعمت او را آرزو می کند. اگر در این شرایط، برعکس این خواسته نفسانی، برای او دعا کند که نعمت او افزون گردد، کاری بزرگ کرده و گاه که انسان می خواهد کسی را نفرین کند، به جای این کار برای او دعا کند و وقتی که حالت تکبر پیدا می شود، انسان به خاطر رضای خدا، بر خلاف این تمایل، تواضع کند و اگر بخل و تمایل به مال دنیا پیدا می شود برخلاف این تمایل، اموالش را در راه خدا بذل کند، یعنی جلوی بخل نفس را بگیرد، به فلاح می رسد. پس تمام این زمینه ها که خدای سبحان در ما قرار داده می توانند زمینه تعالی و رشد ما باشند.

منابع

سید محسن میرباقری - به رنگ محبوب - از صفحه ۲۲۰ تا ۲۲۲

کلید واژه ها

شهوة خشم هوای نفس رضای خدا

کنترل زبان، یکی از راههای تزکیه نفس

براساس روایات ما «زبان» پرخطرترین عضوی است که در ما هست. به همین جهت گفته اند که بالاترین کنترل باید بر روی زبان باشد. می گویند همه روزه زبان از سایر اعضاء سوال می کند که چگونه اید؟ می گویند اگر تو بگذاری خویم و اگر تو نگذاری حال ما هم بد می شود. در روایتی آمده است: «خوشا به حال کسی که اضافات مالش را انفاق کند ولی زیادی لسانش را نگهدارد»، و روایت دیگری زندان را حق زبان می داند: «لیس شیء احق بطول السجن من اللسان»، «هیچ چیز به اندازه زبان سزاوار نیست که در طول زندان قرار بگیرد». ما باید بنا را بر نگفتن بگذاریم، بخصوص آنجایی که پای دیگران در میان است، پای آبروی مردم، که در اینجا مراقبت باید خیلی شدید باشد. انسان بنا را بر این بگذارد که نباید حرف بزند، مگر لازم باشد. کسانی که زبانشان رها است، آزار زبانشان هم طبیعتاً زیاد می شود.

ص: ۷۶۲

قرآن کریم در این زمینه به ما دستور می دهد: «و قل لعبادی یقولوا التی هی احسن» (سوره اسراء / آیه ۵۳)، «به بندگان من بگو وقتی که می خواهند سخن بگویند بهترین سخن را بر زبان جاری کنند». ما به شکل های مختلف می توانیم سخن بگوییم، با عبارات متفاوت می توانیم با هم ارتباط برقرار کنیم، اما دستور قرآن این است که جستجو کنید. ما می توانیم حرفها را در قالب زیبایی ادا کنیم. مومن زبانش لطیف است. ما می توانیم حرف را با حالت زشتی بیان کنیم و می توانیم با لطافت سخن بگوییم. هم می توانیم با خشونت بگوییم و هم با نرمی. کدام بهتر است؟! کلام خشن دل را می آزد، کلام لطیف دل را به وجد می آورد. ما با زبان می توانیم دلی را شاد کنیم و می توانیم دلی را برنجانیم، کدام عادلانه است؟ قرآن دستور می دهد «یقولوا التی هی احسن» وقتی می خواهید سخن بگویید، بهترین سخن را بر زبان جاری کنید. شاید بیش از ۸۰٪ اختلافات ریشه در زبان دارد و در بد سخن گفتن. اگر زن و شوهرها با هم خوب سخن بگویند، خوب حرف بزنند، شاید ۸۰٪ اختلافات اصلا پیش نیاید. و این نکته بسیار مهمی است.

می گویند انسان عمدتا دارای ۵ نیاز است (البته غیر از نیازهای معنوی): نیاز فیزیکی، نیاز به امنیت، نیاز عاطفی، نیاز شخصیتی و نیاز رشد. بعضی ها فکر می کنند اگر در منزل مثلا نیازهای فیزیکی همسرشان را فراهم کردند این کافی است، ولی اینطور نیست. باید خانه برای همسر و فرزندان و کلا اهالی منزل محیط امنی باشد. حالا این امنیت شامل امنیت ظاهری هست، امنیت آبرویی هست، امنیت حیثیتی هست و.... بخش عمده ای از امنیت با زبان ایجاد می شود. حال ما می توانیم این زبان را در منزل، خوب بکار گیریم تا این محیط را محیط امنی قرار دهیم. انسان پرخاشگر محیط منزل را نا امن می کند. به بندگان من بگو وقتی می خواهند با هم سخن بگویند بهترین عبارت را انتخاب و ادا کنند: «و قل لعبادی یقولوا التی هی احسن ان الشیطان یزغ بینهم» (سوره اسراء / آیه ۵۳).

شیطان همیشه در کمین است تا بین مردم کینه ایجاد کند. شما اگر عبارتی نامأنوس، و یا عبارتی خشن و زشت بگوئید، شیطان روی آن کار می کند و در قلب طرف مقابل کینه شما را ایجاد می کند. «ان الشیطان کان للإِنسان عدواً مبیناً» (سوره اسراء / آیه ۵۳) چرا که شیطان دشمن انسان است. اگر ما خوب سخن بگوییم بسیاری از مشکلات پیش نمی آید. یکی از بالاترین معیارهای ما برای رشد و برای تهذیب نفس این است که مراقب زبانمان باشیم که چگونه حرف بزنیم. ما در حالات بزرگان می خوانیم یا می شنویم که اینها گاهی سکوت های طولانی را تمرین می کردند تا در کنترل زبان کاملاً موافق باشند. و در روایات به ما هشدار داده اند که باید زبان را در پرهیز قرار دهیم مگر در کارهای خیر: «آگاه باشید کسی که به خدا و روز جزا ایمان دارد اگر حرف خوبی دارد بزند و گرنه سکوت کند». البته گاهی مزاح و ایجاد سرور در قلب دیگران هم جزو کارهای خیر است، به شرط اینکه به لهو و هزلیات بی مورد نکشد. ولی خصوصاً جایی که ما می خواهیم در ارتباط با دیگران سخن بگوییم باید خیلی مراقب باشیم. قرآن به ما دستور می دهد: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و قولوا قولا سدیداً» (سوره احزاب / آیه ۷۰)، وقتی می خواهید سخن بگویید سخن استوار بر زبان کنید. مراقب باشید سخن متزلزل نباشد. با شنیدن درباره کسی قضاوت نکنید؛ با این جمله ها که «می گویند...»، «ممکن است...»، «ظاهراً اینگونه است...»، و آبروی کسی را نریزید، کسی را ضایع نکنید. «حرمة عرض المومن كحرمة دمه»، «حرمت آبروی مومن در پیشگاه خدا به اندازه حرمت خون اوست». بنابراین در گفتار باید خیلی مراقب بود. در بیان مسائل دینی باید خیلی مراقب باشیم! نکند یک وقت چیزی را اشتباه بگوییم، از روی هوی و هوس و یا از روی هم‌رنگی با دیگران انسان حرفی بزند و حکمی از احکام خداوند را عوض کند. از زبان، خیلی کارها برمی آید.

حکایت است که حاکمی به آشپزش گفت بهترین غذا را برای من آماده کن. او برایش زبان پخت، گفت بدترین چیزها را برایم بپز، باز هم زبان برایش پخت. و در توضیح کارش گفت: زبان هم بهترین است و هم بدترین. گاهی انسان مومن کلمه حقی می گوید و موجب هدایت کسی می شود و اوج می گیرد. و گاهی می شود که یک کلمه باطل می گوید و موجب سقوط کسی می شود و به شدت افت می کند، لذا خداوند می فرماید: «و قولوا قولا سديدا. يصلح لكم اعمالكم و يغفر لكم ذنوبكم» (سوره احزاب / آیات ۷۱-۷۰)، شما اگر درست سخن بگوئید خداوند اعمال شما را اصلاح می کند و خداوند شما را می آمرزد. پس عمل مومن بستگی به زبان او دارد. شما زیانتان را کنترل کنید، خدا شما را می آمرزد. مجددا رهنمود قرآن را یاد آور می شویم که: «و قل لعبادى يقولوا التى هى احسن»، و بهترین سخن را «کلام طیب» دانسته اند. «کلام طیب» یعنی «کلام پاکیزه».

در روایتی از امیرالمومنین علیه السلام از علامات مومن «لطافت لسان» را بیان کرده اند. یکی از ویژگی های مومن این است که زبانش لطیف است، نرم زبان و خوش گو است، از رسول اکرم (ص) نقل است که: در بهشت غرفه ای است که باطنش از ظاهر آن و ظاهر آن از باطنش پیداست، کسانی در این غرفه ها ساکن می شوند که کلامشان را طیب و پاکیزه قرار داده اند، هم از نظر عبارات که عبارات غیر صحیح را بر زبان جاری نکنند و هم از نظر شیوه بیان که با لطافت باشد: (ان فى الجنة غرفا يرى ظاهرها من باطنها و باطنها من ظاهرها لا يسكننها من امتى الا من اطاب الكلام).

دهان مومن محل ذکر خداست، محل تلاوت قرآن است و نباید با الفاظ سخیف آلوده شود. شأن مومن نیست که الفاظ رکیک به کار برد. شما دیده اید که افراد خوش زبان چقدر در کارهایشان موفقند؟! خوب ما هم می توانیم این کار را تمرین کنیم. می گویند با زبان می شود مار را از لانه بیرون کشید. بسیاری از مشکلات را می توان با زبان حل کرد. رسول اکرم (ص) در ادامه روایت می فرمایند: «و اطعم الطعام و افشی السلام و ادا صیام و صلی باللیل و الناس نیام»، کسانی در این غرفه های بهشتی ساکن می شوند که کلامشان طیب باشد، به دیگران اطعام کنند و سلام را شایع کنند (می دانیم که از سنت های اسلامی ما سلام کردن است)، تداوم در روزه داری را پیشه می کنند و هنگامی که مردم خوابند در نماز شب هستند. اینها در غرفه های خاصی در بهشت رضوان جای دارند.

در روایتی دیگر از امام صادق (ع) داریم که: «معاشر الشیعه کونوا لنا زینا و لا تکونوا علینا شیئنا. قولوا للناس حسنا و احفظوا السنتکم و کفوها عن الفضول و قبیح القول»، «ای طائفه شیعه! شما برای ما زینت باشید و مایه زشتروی می نشوید. (چگونه؟) با مردم به خوبی صحبت کنید، زبانتان را حفظ کنید و آن را از حرف زیادی و سخن قبیح باز دارید».

پس باید به شدت مراقب زبان خود باشیم. در روایات اسلامی آمده است که بهترین شما کسی است که چند کار را انجام دهد و یکی از آنها این است که کلامش را پاکیزه کند. «القول الحسن یرقی المال و ینمی الرزق و ینسیء فی الأجل و یحبب الی الأهل و یدخل الجنه»، «کلام نیکو سبب افزایش مال می گردد و روزی را وسعت و نمو می بخشد. اجل را به تأخیر انداخته و انسان را در نزد خاندانش محبوب می کند و وی را به بهشت داخل می گرداند».

کلید واژه ها

زبان تزکیه نفس

کنترل چشم، یکی از راههای تزکیه نفس

«قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم» (سوره نور/ آیه ۳۰)، «ای پیامبر! به مردان مومن بگو چشمان خود را فرو بیندازند و دامن خود را حفظ کنند».

«غض» به معنای پایین آوردن و فرو انداختن است. هم در مورد صدا به کار می رود و هم در مورد نگاه.

«ان الذین یغضون اصواتهم عند رسول الله اولئک الذین امتحن الله قلوبهم للتقوی» (سوره حجرات/ آیه ۳)، «آنهايي که در نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم صدایشان را پایین می آورند، آنها کسانی هستند که خداوند قلوبشان را به تقوی آزموده است».

«فرو انداختن چشم» یعنی انسان در مواجهه با نامحرم به او چشم ندوزد و نگاه خود را پایین آورد. این فرمان صریح قرآن کریم است: «قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم». حال اگر چشم به طرف پایین بیاید، انسان جلو زمین و شبهی از شخصی که در مقابل او ایستاده است را می بیند. نگاهی که خیلی خطرناک است، نگاه خیره یا به قول معروف «زل زدن» است. به مردان مومن بگو چشمان خود را فرو بیندازند و دامن خود را حفظ کنند، «ذلک از کی لهم»، این کار برای آنها بهتر است و پاکیزگی بخش تر خواهد بود.

در سوره مومنون می فرماید: «و الذین هم لفروجهم حافظون» (سوره مومنون/ آیه ۵۱)، «کسانی که دامان خود را حفظ می کنند». و واقعیت این است که حفظ دامن از دیدگاه قرآن کریم باید از مراقبت از چشم شروع شود. نکته قابل توجه اینکه قرآن می فرماید این مراقبت از چشم و دامن برای اهل ایمان پاکیزگی بخش تر است: «ذلک از کی لهم». مگر شما مومنین اهل ایمان دوست ندارید تطهیر شوید؟ مگر دوست ندارید که نفستان از ظلمات پاکیزه گردد؟ مگر دوست ندارید که نفس از آنچه که خدا نمی پسندد پاکیزه شود؟ و نفس و قلب ما نورانی گردد؟ یک راهش همین است. همین عمل موجب پاکیزگی شما خواهد شد؛ جالب است! یعنی هر ترک نگاه حرام، یک قدم نفس انسان را به تزکیه و کمال نزدیک می کند. حال ببینید انسان چقدر می تواند از این راه به مقامات بالا دست پیدا کند! به خصوص در سنین جوانی! و در دوران مجرد.

پیامبر اکرم (ص) می فرمود: «النظر سهم مسموم من سهام ابلیس فمن تركها خوفا من الله اعطاه الله ايمانا يجد حلاوته في قلبه»، «نگاه حرام، تیری است زهر آگین از تیرهای شیطان. اگر کسی از ترس خدا آن را ترک کند (یعنی به احترام فرمان خدا از نگاه بپرهیزد) خدای سبحان ایمانی به او عطا خواهد کرد که شیرینی و حلاوت این ایمان را در قلب خود می یابد».

در بعضی روایات چنین تعبیری دارد که او را موفق به عبادتی می کند که شیرینی این عبادات را می یابد. یعنی معامله با خدا یقیناً راه ضررش بسته است. اگر کسی کف نفس کرد (یعنی آنچه را که دلش می خواست اجرا نکرد) و به دلیل اینکه با فرمان خداوند سبحان برخورد دارد، در برابر نفس ایستاد، حتماً یک توفیق الهی در پشت سر به دنبال دارد. ترک حرام یک درجه ایمان و یک توفیق الهی به دنبال می آورد. اگر کسی به خاطر خدا چشمش را فرو هشت، خداوند ایمانی و توفیقی به او عطا می کند که لذت آن حالت و لذت آن عبادت، جبران لذت نگاه را می کند و بلکه بالاتر: (اعطاه الله ايمانا يجد حلاوته في قلبه).

در روایت دیگری اینگونه آمده است: «ما اغتنم احد بمثل ما اغتنم بغض البصر»، هیچکس از هیچ طریقی به اندازه فرو بستن چشم، به غنیمتی دست پیدا نکرده است، بخصوص در سنین جوانی که اقتضای مسأله زیاد است. شاید روزانه موارد متعدد پیش آید که انسان دوست دارد کسی یا چیزی را نگاه کند، ولی به خاطر خدا باید خوشتنداری کند. اگر مثلاً ۲۰ بار این اتفاق بیفتد و هر ۲۰ بار خود را کنترل کند و غض چشم داشته باشد، ۲۰ پله ایمانی را طی کرده است. پس ببینید ما چقدر می توانیم در این عمر گذرا تجارت معنوی داشته باشیم! و اگر انسان بی مهابا باشد و تن در دهد، آنگاه ۲۰ مرحله معصیت در پیشگاه خداوند مرتکب شده است که اگر موفق به توبه شود، خداوند آن را نادیده می گیرد و اگر موفق به توبه نگردد همینطور گناهان در پرونده او انباشته می شود. «ما اغتنم احد بمثل ما اغتنم بغض البصر فان البصر لا يغض عن محارم الله الا و قد سبق الى قلبه مشاهده العظمه و الجلال»، «هیچکس از راهی به اندازه فرو هشتن چشم به مقانمات معنوی نرسید و موفق به کسب غنیمتی به این اندازه نشده است. چشم از محرّمات خدا فرو هشته نمی شود مگر اینکه مشاهده ی عظمت و جلال ملکوت الهی به سوی او روی آورد». یعنی اگر چشم خودش را از گناه فرو بست، خدا هم چشم او را به معارف معنوی باز می کند. پس باید زبان، چشم و سایر اعضاء در کنترل و مراقبت ما باشند.

جالب توجه است که همین دستور را برای بانوان نیز مطرح می فرماید: «و قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن و يحفظن فرجهن» (سوره نور/ آیه ۳۱)، به زنان مومن بگو چشمان خود را فرو بیندازند و دامن خود را حفظ کنند»، سپس در ادامه یک دستور اضافی در مورد خانم ها صادر می شود و آن اینکه: «و لا یبدین زینتهن الا ما ظهر منها» (سوره نور/ آیه ۱۳)، و نباید زینت های خود را آشکار کنند مگر آن مقداری را که به خودی خود آشکار می شود.

زینت بانوان چیست؟

دو نوع زینت در تفسیر بیان کرده اند:

الف) زینت هایی که به طور طبیعی برای زنان وجود دارد مثل مو و اندام.

ب) زینت هایی که به صورت پیرایش و یا به صورت آرایش بر اینها افزوده می شود. این زینت ها را هم نباید آشکار کنند، طوری نشود که به نمایش گذاشته شود به خصوص با حالتی که خداوند در خانم ها قرار داده که ارائه و خودنمایی را دوست دارند، دستور می دهند خودنمایی نکنید. البته در ادامه ی آیه برای محارم استثناء می شود: برای همسر و پدر و برادر و.... ولی برای نامحرمان، بانوان مومن حق ندارند زینت های خود را آشکار کنند، به گونه ای حرکت کنند که زینت هایی که باید در خفا قرار بگیرند بر ملا شوند! ما همه مسلمانیم، همه ی ما به قرآن احترام می گذاریم، نباید به مقدسات خود نیز احترام بگذاریم؟ این متن دستور خداست. این راه تقوی است. این راه تهذیب نفس است، راه تهذیب نفس از خلال اعمال می گذرد. ما باید احکام خدا را اجرا کنیم. اجرای یک امر واجب خدا، یک قدم انسان را به خدا نزدیک می کند و خدای ناکرده ارتکاب یک معصیت، انسان را یک قدم از خدا دور می کند! همه ما دوست داریم که به او نزدیک شویم. پس دستور را اجرا کنیم. در آخر همین آیه می فرماید: «و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون لعلکم تفلحون» (سوره نور/ آیه ۳۱)، «ای مومنان! همگی با هم به سوی خدا برگردید، باشد که رستگار شوید».

ص: ۷۶۹

ما فرامین را به شما گفتیم، ما راه را به شما نشان دادیم، برگردید به طرف خدا. اگر فرمان خدا را شنیدید نگویید رسم ما نیست، نگویید سنت ما چنین است، نگویید ما عادت نکردیم!..... توبوا..... برگردید. این توبه شاید توبه از گناه نباشد، شاید منظور این باشد که از آداب و رسوم برگردید، از سنت های غلط، از عادت های اجتماعی بازگردید، وقتی که حکم خدا بیان شد اگر تاکنون برخلاف آن حکم عمل می کردید برگردید. اگر گفته شد خانم ها زینت های خود را آشکار نکنند خوب نباید بکنند! وقتی به مردان مومن فرمان داده می شود که به نامحرم خیره نشوید پس نباید این کار را انجام داد. یک مرحله بالاتر از نگاه حرام، نگاه نکردن به مظاهر دنیا است. «ولا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم زهره الحیاه الدنیا» (سوره طه / آیه ۱۳۱)، این رزق و برق دنیا که در دست اینهاست (برای امتحان به مردم داده ایم) جوری نگاه نکن که یک وقت دل به آنها بدهی! حتی نگاه های عادی را هم حساب شده انجام دهید.

از رسول اکرم (ص) نقل است که: «العین برید العقل و جاسوس القلب»، چشم، نامه رسان عقل است و جاسوس قلب». آنچه که چشم شما ببیند به قلب شما راه پیدا می کند. به چیزی که راه پیدا کردنش به قلب ما خوب نیست نگاه نکنید. در مقابل، بعضی از نگاه ها بسیار ارزنده است: نگاه به چهره عالم الهی، نگاه به خانه کعبه، نگاه محبت آمیز به چهره پدر و مادر که عبادت است، نگاه به چهره امام، حتی نگاه محبت آمیز به فرزندی که تحت تکفل است، اینها همه می تواند جنبه عبادی داشته باشد.

کلید واژه ها

تزکیه نفس گناه

جن

شیطان

مؤمن و توجه به هشدارها و پرهیز از خطرات

در قرآن در سوره نور آیه ۲۱ آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْ مَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید از گام های شیطان پیروی نکنید. هر کس پیرو گام های شیطان شود (گمراهش می سازد زیرا) او به فحشا و منکر فرمان می دهد و اگر فضل و رحمت الهی بر شما نبود هرگز احدی از شما پاک نمی شد، ولی خداوند هر که را بخواهد تزکیه می کند و خدا شنوای داناست».

پیام آیه

۱- توجه به هشدارها و خطراتی که انسان را در پیمودن هر راهی تهدید می کند شرط خردورزی و رسیدن به مقصد است. پیمودن راه ایمان نیز چون آمیخته به خطرات و تهدیدات جدی است نیازمند هوشیاری و دقت ویژه ای است.

۲- یکی از آفات مسیر ایمان، شیطان و توصیه هایی است که برای منحرف ساختن مؤمنان دارد. پیروی از مسیرهای پیشنهادی و سفارشی شیطان، بزرگترین آفتی است که ممکن است ایمان مؤمن را دستخوش خطر و آسیب جدی کند زیرا با پیروی از شیطان راه برای ارتکاب هر زشتی و بدی و ناپاکی هموار می شود و کم کم تمام آثار ایمان کم رنگ می شود و فروغ آن در دل به خاموشی می گراید.

ص: ۷۷۱

۳- توجه به اینکه انسان باایمان در هر شرایطی نیازمند لطف و عنایت و توفیق الهی است. توفیقی که اگر لحظه ای نباشد و انسان از بخشش و رحمت حق محروم بماند راه به هیچ مقصدی نخواهد برد و امکان پاکسازی روح و روان برایش وجود ندارد. پاکی دل و جان از ناپاکی ها و زشتی های معنوی تنها با دریافت فیض از خداوندی ممکن است که پاک مطلق، و پاکی آفرین در همه هستی است.

۴- آخرین پیام این که مجموعه هستی در تصرف خدایی است که شنوای داناست و از صحنه علم و آگاهی او سرسوزنی خارج نیست و این بزرگ ترین مایه امید و دلگرمی برای مؤمن است، که می تواند با استمداد از خداوندی که شنوای داناست از خطرات آشکار و ناپیدای راه ایمان رهایی پیدا کند و با جانی پاک و دلی سرشار از پاکی در سایه سار نعمت آسمانی ایمان استقرار یابد و از برکات این گوهر قدسی بهره مند شود.

جمع بندی پیام ها

انسان باایمان همواره هم توجه خطرات و آفات راه است و هم برای مبارزه با آنها و ایستادگی در برابر آنها تنها از ذات مقدس الهی استمداد می جوید تا بتواند مسیر پر فراز و نشیب ایمان را تا پرواز کردن و رسیدن به نقطه اوج ببیماید.

منابع

سید محمدحسین طباطبائی - تفسیر المیزان

شیخ حویزی - تفسیر نور الثقلین

شیخ صدوق - امالی

شیخ صدوق - معانی الاخبار

شیخ کلینی - اصول کافی

راغب اصفهانی - مفردات

کلید واژه ها

قرآن تفسیر شیطان انسان ایمان هوشیاری صفات خدا

ص: ۷۷۲

قلمرو شیطان تنها تشریح است نه تکوین یعنی قلمرو شیطان فعالیت های تشریحی و تکلیف بشر است. شیطان فقط در وجود بشر می تواند نفوذ کند، نه در غیر بشر و در وجود بشر نیز قلمرو شیطان محدود به نفوذ در اندیشه او می باشد، آن هم به حد وسوسه کردن و جلوه دادن خیال یک امر باطل در نظر او و لذا تکوین از قلمرو او خارج است. البته منظور این نیست که شیطان هیچ نقشی در تکوین ندارد. مگر ممکن است موجودی در عالم تکوین وجود داشته باشد و هیچ نقشی و اثری نداشته باشد؟ بلکه مقصود این است که شیطان نه خالق مستقل بخشی از موجودات و قطبی در برابر خداوند است، آن گونه که زرتشت بازگو می کنند و نه در نظام طولی جهان مانند فرشتگان نقشی از تدبیر و اداره کائنات به او سپرده شده است و نه تسلطش بر بشر در حدی است که بتواند او را به آنچه می خواهد اجبار نماید.

قرآن کریم برای شیطان و جن نقشی در تکوین قائل است؛ اما مجموعاً از نقش انسان برتر و بالاتر نیست. مقصود اصلی ما از این بحث این است که قرآن مسئله شیطان را به شکلی طرح نموده است که کوچک ترین خدشه ای بر توحید ذاتی و اصل «لیس کمثله شیء؛ چیزی همانند او نیست» (شوری / ۱۱) و همچنین بر توحید در خالقیت و اصل «الا له الخلق و الامر؛ آگاه باش که خلق و امر از آن اوست» (اعراف / ۵۴) و «قل الله خالق کل شیء؛ بگو: خدا خالق هر چیزی است» (رعد / ۱۶) و «و لم یکن له شریک فی الملک؛ نه در فرمانروایی شریکی دارد و نه او را از سر زبونی سرپرستی بوده» (اسراء / ۱۱۱) وارد نمی سازد.

شیطان از نظر جهان بینی قرآنی

جهان بینی اسلامی بر خلاف جهان بینی دین زرتشتی و مانوی و مزدکی یک قطبی است. باید گفت که حتی شیطان نیز از نظر قرآن کریم مشمول این آیه می باشد که درباره چگونگی خلقت همه موجودات به دست خداوند است: «الذی احسن کل شیء خلقه؛ همان کسی که همه چیز را نیکو آفرید.» (سجده/۷) و نیز مصداق آیه: «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی؛ پروردگار ما کسی است که آفرینش هر چیزی را به او عطا کرد، سپس هدایتش نموده است.» (طه/۵۰)

وجود شیطان و شیطنت و اضلال او خود مبنی بر حکمت و مصلحتی است. به موجب همان حکمت و مصلحت، شیطان شر نسبی است نه شر حقیقی و واقعی و مطلق. از همه شگفت تر این است که بر حسب منطق قرآن، خداوند خودش به شیطان پست، اضلال و گمراه سازی را اعطا فرموده است. در این باره خداوند می فرماید: «و استغفر من استطعت منه بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلک و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا؛ هر که را از فرزندان آدم می توانی بلغزان، با سواره نظام و پیاده نظامت بر آنان بتاز، در ثروت و فرزند شریکشان شو و نویدشان ده و شیطان جز دروغ و فریب نویدشان نمی دهد.» (اسراء/۶۴)

گویی شیطان آمادگی خود را برای تحویل گرفتن پست اضلال اعلام می کند، آنجا که می گوید: «بما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم*» ثم لا-تینهم من بین ایدیههم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم و لاتجد اکثرهم شاکرین؛ به این سبب که مرا گمراه ساختی، بر سر راه ایشان خواهم نشست. آنگاه از پیش رو و از پشت سرشان و از راست و چپشان خواهم آمد و بیشتر آنان را سپاسگزار نخواهی یافت.» (اعراف/ ۱۶ و ۱۷)

اسلام قرآن شر شیطان دین مزدکی دین زرتشتی دین مانوی

قلمرو فعالیت شیطان از نظر قرآن کریم

تسلط شیطان بر بشر محدود می باشد به اینکه خود بشر بخواهد دست ارادت به او بدهد. چنانکه خداوند می فرماید: «انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربههم یتوکلون* انما سلطانه علی الذین یتولونه؛ همانا شیطان بر مردمی که ایمان دارند و به پروردگار خویش اعتماد و توکل می کنند تسلطی ندارد* تسلط او منحصر است به اشخاصی که خودشان ولایت شیطان را می پذیرند» (نحل / ۹۹-۱۰۰).

قرآن کریم از زبان شیطان در روز قیامت، نقل می کند که در جواب کسانی که به او اعتراض می کنند و او را مسئول گمراهی خویش می شمارند می گوید: «و ما کان لی علیکم من سلطان الا- ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا- تلومونی و لوموا انفسکم؛ من در دنیا قوه اجبار و الزامی نداشتم. حدود قدرت من فقط دعوت بود. من شما را به سوی گناه خواندم و شما هم دعوت مرا پذیرفته و اجابت کردید. پس مرا ملامت نکنید، خویشتن را ملامت کنید که به دعوت من پاسخ مثبت دادید. ارتباط من با شما صرفاً در حدود دعوت و اجابت بود و بس» (ابراهیم / ۲۲).

شیطان قرآن انسان اراده قدرت

قلمرو فعالیت شیطان در جهان بینی اسلامی

در جهان بینی اسلامی قلمرو شیطان تشریح است نه تکوین، یعنی قلمرو شیطان فعالیت های تشریحی و تکلیف بشر است. شیطان فقط در وجود بشر می تواند نفوذ کند، نه در غیر بشر. قلمرو شیطان در وجود بشر نیز محدود است به نفوذ در اندیشه او، نه تن و بدن او. نفوذ شیطان در اندیشه بشر نیز منحصر است به حد وسوسه کردن و خیال یک امر باطلی را در نظر او جلوه دادن.

قرآن کریم این معانی را با تعبیرهای تزیین، تسویل، وسوسه و امثال اینها بیان می کند اما اینکه چیزی را در نظام جهان بیافریند و یا اینکه تسلط تکوینی بر بشر داشته باشد؛ یعنی به شکل یک قدرت قاهره بتواند بر وجود بشر مسلط شود و بتواند او را بر کار بد اجبار و الزام نماید، از حوزه قدرت شیطان خارج است. بر حسب منطق قرآن، خداوند خودش به شیطان، پست اضلال و گمراه سازی را اعطا نموده است. معنی و مفهوم اضلال و قلمرو شیطان در این پست تنها دعوت انسان به سوی گناه می باشد و هیچ گونه اجبار و الزامی نسبت به بشر در کار نیست. هر چه هست وسوسه است و دعوت است و تزیین و تسویل است و قلمرو شیطان تنها در تشریح است نه تکوین و تکوین از قلمرو او خارج است.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۸۸-۹۲

کلید واژه ها

قرآن گناه جهان بینی اسلامی شیطان تکوین تشریح وسوسه

تفاوت اهریمن با شیطان

میان اندیشه اهریمن در دین زرتشت و آیین مزدایی، و اندیشه شیطان از نظر اسلام تفاوت بسیاری وجود دارد. در تعلیمات اوستا، از موجودی به نام انگره مینو یا اهریمن نام برده شده است و خلقت همه بدی ها و شرور و آفات موجودات زیان آور از قبیل بیماری ها، درنده ها، گزنده ها، مارها و عقرب ها و همچنین زمین های بی حاصل، خشکسالی و امثال آنها به او نسبت داده شده است نه به اهورا مزدا که خدای بزرگ است و نه به سپنتا مینو که رقیب انگره مینو است.

ص: ۷۷۶

از بعضی تعلیمات اوستایی فهمیده می شود که اهریمن خود یک جوهر قدیم ازلی است مانند اهورا مزدا و به هیچ وجه آفریده اهورا مزدا نیست. اهورا مزدا او را کشف کرده است ولی او را نیافریده است. اما از بعضی تعلیمات دیگر اوستا مخصوصاً قسمتی از گات ها که معتبرترین اجزاء اوستا است روشن می شود که اهورا مزدا دو موجود آفرید: یکی سپنتا مینو یا فرد مقدس و دیگری انگره مینو یا فرد خبیث (اهریمن).

بنابراین آنچه از اوستا فهمیده می شود و مورد اعتقاد زرتشتیان بوده و هست، این است که موجودات و مخلوقات جهان به دو دسته خیر و شر تقسیم می گردند و شرور به هیچ وجه مخلوق اهورا مزدا نمی باشند، بلکه مخلوق اهریمن می باشند، خواه خود اهریمن مخلوق اهورا مزدا باشد یا نباشد. لذا اهریمن، خالق و آفریننده بسیاری از مخلوقات جهان است. قسمتی از جهان آفرینش جزء قلمرو اوست و او یا یک اصل قدیم ازلی است و شریک و مماثل اهورا مزدا است در ذات و یا مخلوق او است ولی شریک او است در خالقیت.

ولی در جهان بینی اسلامی اساساً جهان و موجودات جهان به دو دسته خیر و شر تقسیم نمی شوند. در جهان آفریده ای که، نبایست آفریده شده باشد و یا بد آفریده شده باشد، وجود ندارد. همه چیز زیبا آفریده شده و همه چیز به جا آفریده شده و همه چیز مخلوق ذات احدیت است. قلمرو شیطان تشریح است نه تکوین؛ یعنی قلمرو شیطان فعالیت های تشریحی و تکلیف بشر است. شیطان فقط در وجود بشر می تواند نفوذ کند نه در غیر بشر. قلمرو بشر در وجود بشر محدود است به نفوذ در اندیشه او، نه تن و بدن او.

انسان جهان بینی اسلامی شیطان کتاب اوستا خیر شر دین زرتشتی

اختیار و آزادی انسان در برابر شیطان

تسلط شیطان بر بشر محدود است، به اینکه خود بشر بخواهد دست ارادت به او بدهد: «انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون* انما سلطانه علی الذین یتولونه»؛ «همانا شیطان بر مردمی که ایمان دارند و به پروردگار خویش اعتماد و اتکا می کنند تسلطی ندارد، تسلط او منحصر است به اشخاصی که خودشان ولایت و سرپرستی شیطان را پذیرفته و می پذیرند.» (نحل / ۹۹ و ۱۰۰)

قرآن کریم از زبان شیطان در قیامت نقل می کند که در جواب کسانی که به او اعتراض می کنند و او را مسئول گمراهی خویش می شمارند می گوید: «و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم»؛ «من در دنیا قوه اجبار و الزامی نداشتم. حدود قدرت من فقط "دعوت" بود. من شما را به سوی گناه خواندم و شما هم دعوت مرا پذیرفته و اجابت کردید، پس مرا ملامت نکنید، خویشتن را ملامت کنید که به دعوت من پاسخ مثبت دادید.» (ابراهیم / ۲۲) ارتباط من با شما صرفاً در حدود "دعوت" و "اجابت" بوده و بس.

فلسفه و حکمت این اندازه تسلط شیطان بر بشر، "اختیار" انسان است. مرتبه وجودی انسان ایجاب می کند که حر و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را که منحصر از راه "اختیار" و "انتخاب" بدست می آید تحصیل کند.

از جهان دو بانگ می آید به ضد *** تا کدامین را تو باشی مستعد

آن یکی بانگش نشور اتقیا *** و آن دگر بانگش نفور اشقیا

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۸۸-۸۹

کلید واژه ها

قیامت قرآن انسان آزادی شیطان اختیار

وسوسه شیطان و عاقبت پیروی از آن

در قرآن کریم در مورد جنگ بدر آمده است: «و اذ زین لهم الشیطان اعمالهم و قال لا غالب لکم الیوم من الناس و انی جار لکم»؛ «و هنگامی که ابلیس اعمال آن ها را برایشان بیار است و گفت: امروز کسی از این مردم بر شما پیروز نخواهد شد و من یار و پناه شمایم.» (انفال/۴۸)

در این آیه می فرماید: مانند آنها نباشید آنگاه که شیطان کارهایشان را در نظر خودشان زیبا جلوه گر ساخت و به آنها چنین گفت که شما خیلی صاحب قدرتید، هیچ قدرتی در مقابل شما مقاومت ندارد. من هم کمک شما هستم و شما در جوار و در پناه من هستید. راجع به اینکه شیطان به اینها چنین گفت، از قدیم الایام مفسرین اختلاف کرده اند که به چه شکل گفت؟ آیا به شکل وسوسه بود یا به شکل تمثیل؟ می دانیم که قرآن کریم از حقیقتی یاد کرده است بنام ملک و فرشته و از حقیقت دیگری یاد کرده است به نام شیطان و جن. معمولاً ارتباط ملک با انسان را به شکل القای خاطرات خوب در روح انسان بیان می کنند.

در حدیث هم آمده است که در قلب انسان دو گوش است: از یک گوش ملک و از گوش دیگر شیطان القائات تلقین می کنند و در قرآن آمده است که: ملک یا فرشته تمثیل پیدا می کند، یعنی ذات و جنسش جسم نیست ولی می تواند مثال جسمانی پیدا کند و در نظر انسان، در جلوی چشم انسان مجسم بشود. درباره روح القدس و حضرت مریم (س) می گوید: «فاتخذت من دونهم حجاباً فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً»؛ «و آنگاه که از همه خویشانش به کنج تنهایی پنهان گردید، ما روح خود را بر او مجسم ساختیم.» (مریم/۱۷)

ص: ۷۷۹

شیطان هم همین طور است، گاهی بشر را صرفاً به وسیله وساوسی که در دل او القاء می کند اغوا می نماید و گاهی در جلوی چشم بشر تمثیل پیدا می کند. در این آیه از قدیم مفسرین اختلاف کرده اند که آیا منظور این است که شیطان در دل کفار این طور القاء کرد یا مقصود این است که شیطان در نظر کفار تمثیل شد؟ هر دو را گفته اند و هر دو هم می تواند صحیح باشد.

در هر حال مقصود این است که شیطان به اینها القاء کرد از راه وسوسه در دلشان و یا تمثیل شد و گفت: شما خیلی نیرومند هستید. و به همین جهت این ها را مغرور و متکبر کرد. گفت: من کمک شما هستم. اما آن وقتی که دو لشکر با یکدیگر رو به رو شدند شیطان فرار کرد، یا همان شیطان تمثیل شده فرار کرد. بنا بر یک تفسیر، آن وساوسی که در دلشان می افتاد و این ها را مغرور می کرد و قوت قلب می داد، یک مرتبه از بین رفت و به جایش جبن و ترس آمد.

در ادامه همین آیه می فرماید: «فلما ترائت الفئتان نکص علی عقیبه و قال انی بریء منکم انی اری ما لاترون انی اخاف الله و الله شدید العقاب»؛ «پس همین که دو گروه رویارو شدند، شیطان به عقب برگشت و گفت: من از شما بیزارم. من چیزی را می بینم که شما نمی بینید. من از خدا بیمناکم و خدا سخت کیفر است.» (انفال / ۴۸)

همیشه همین طور است. شیطان از هر راهی مثل وسوسه یا تمثیل وارد می شود، بشر مغرور می شود و دست به جنایت می زند. عاقبت کار که شد همه آن عوامل شیطانی عقب می روند و انسان تنها باقی می ماند. در این آیه می فرماید: شما مغرور نباشید و مانند آنها نباشید که شیطان آمد آنها را این چنین فریب داد.

ملاک اسلام و ملاک کفر

حقیقت اسلام تسلیم است نه دانستن و ندانستن. دانستن و کشف حقیقت کردن، برای اینکه یک نفر مسلمان باشد کافی نیست. وقتی حقیقت برای انسان کشف شد باید عکس العملش در مقابل حقیقت این باشد که "امنا و سلمنا و صدقنا". این می شود اسلام، و الا من از شما می پرسد آیا شیطان کافر است یا کافر نیست؟ بدون شک کافر است. قرآن کریم هم می گوید: «و کان من الکافرین» (ص / ۷۴) ولی از شما می پرسد آیا شیطان که قرآن او را کافر می خواند، خدا را می شناسد یا نمی شناسد؟ می داند خدایی هست یا نه؟ او از همه بهتر می داند. خدا را آن چنان می شناخت که می گفت: «فبعزتک» (ص / ۸۲) (به عزت خودت قسم) آیا شیطان پیغمبران و عباد مخلص خدا را می شناسد یا نمی شناسد؟ خیلی هم خوب می شناسد، چون می گفت: «الا- عبادک منهم المخلصین» (ص / ۸۳) یک عده عباد را سراغ داشت که آنها را "عباد مخلص" می نامید و می گفت دیگر دستم به آنها نمی رسد. بندگان مخلص خدا را آنچنان می شناسد که می گوید "ولی من به آنها دسترسی ندارم، هیچ روزنه و نقطه ضعفی در آنها نیست که من در آنها نفوذ پیدا کنم". ائمه را چطور؟ ائمه را مثل انبیاء خوب می شناسد. آیا به معاد اعتقاد دارد یا نه؟ یعنی آیا علم دارد که روز قیامتی هست یا نه؟ به آن هم علم و یقین داشت، می گفت: «فانظرنی الی یوم یبعثون» (ص / ۷۹) خدایا مرا تا روز قیامت مهلت بده.

این عنصری که خدا و پیغمبران را می شناسد و به معاد هم اعتقاد جازم دارد، این سه رکنی که ما همیشه شرط اسلامیت می دانیم در عین حال قرآن می گوید کافر است، چون ملائک کفر این نیست که انسان بداند یا نداند و ملائک اسلام هم این نیست که انسان بداند یا نداند. ملائک اسلام این است که انسان بداند و در مقابل حقیقت تسلیم باشد و ملائک کفر این است که انسان بداند، حقیقت بر او عرضه شده باشد و او در مقابل حقیقت بایستد و مخالفت کند. پس اینکه قرآن در یک جا می فرماید اعمال کافران مانند تلی از خاکستر است که باد تندی بوزد، در یک جا می فرماید مانند سرابی است که تشنه او را آب خیال می کند و در یک جا به ظلمت هایی تشبیه می کند که در اعماق دریا ها وجود دارد، همه درباره انسان هایی است که حقیقت بر آنها عرضه شده و در عین حال در مقابل حقیقت ایستاده اند. قرآن در یک جا تابلوی عجیبی را مجسم می کند: «و اذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجاره من السماء» (انفال / ۳۲) می گوید: «یاد کن آن وقتی را که دست به آسمان بلند می کردند و می گفتند: خدایا اگر سخن این محمد که مدعی نبوت است حق است و واقعا پیغمبر است و راست می گوید و از ناحیه توست، سنگی از آسمان بفرست و ما را ببر که نینیم.» کفر معنایش همین است. می گوید اگر این حقیقت است مرا ببر که نینیم.

اسلام قرآن حقیقت اخلاص تسلیم کفر شیطان

شیطان از نظر جهان بینی اسلامی

ممکن است برخی خیال کنند که اهریمن در دین زرتشت با شیطان در دین اسلام فرقی ندارد؛ یعنی اگر اهریمن را مخلوق اهورا مزدا بدانیم مساوی می شود با شیطان که از نظر اسلام مخلوق خدا و عامل بدی هاست. ولی این طور نیست.

عدم قدرت شیطان در خلقت امور و اشیا: شیطان از نظر اسلام نقشی در آفرینش اشیا ندارد. در اسلام اصلاً چنین اندیشه ای وجود ندارد که در نظام خلقت، موجودات نامطلوبی هست و می بایست نباشد و چون هست، پس از یک موجود پلید ناشی شده است. از نظر اسلام همه چیز با دست قدرت خداوند به وجود آمده است و خداوند هر چه آفریده خوب و نیک آفریده است: «الذی احسن کل شیء خلقه»؛ «آن خدایی که هر چیز را به نیکوترین وجه خلقت کرد.» (سجده/۷)

«ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»؛ «خدای ما آن است که همه موجودات عالم را نعمت وجود بخشیده و سپس به راه کمالش هدایت کرد.» (طه/۵۰)

قلمرو تصرف شیطان: قلمرو شیطان از نظر اسلام تشریح است نه تکوین. یعنی شیطان فقط می تواند فرزند آدم را وسوسه کند و به گناه تشویق کند. شیطان بیش از حد دعوت کردن سلطه و قدرتی بر انسان ندارد. در قرآن کریم از زبان او نقل شده است که: «و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی»؛ «و مرا بر شما هیچ تسلطی نبود جز این که شما را فراخواندم و شما پذیرفتید.» (ابراهیم/۲۲)

ماهیت شیطان هر چه باشد، انسان بودن انسان به این است که صاحب عقل و اراده و قوه انتخاب است. انتخاب وقتی ممکن است که در مرحله اول عقل و تشخیصی باشد و در مرحله دوم دو راه ممکن در جلو انسان باشد. هر کدام از این دو رکن اگر نباشد اختیار و انتخاب و در واقع انسانی در کار نیست: «انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعا بصیرا» انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا؛ «ما انسان را از آب نطفه مختلط خلق کردیم و دارای قوای چشم و گوش (و مشاعر و عقل و هوش) گردانیدیم. ما به حقیقت راه را به انسان نمودیم، حال خواهد هدایت پذیرد و شکر این نعمت گوید و یا خواهد آن نعمت را کفران کند.» (دهر/ ۲ و ۳)

رابطه وسوسه شیطان و نفس اماره با اختیار آدمی: وسوسه نفس اماره و شیطان شرط اختیار و انتخاب و انسانیت انسان است. همان طوری که دعوت به خیر هست و الهامات خیر هست، باید وسوسه شر هم باشد تا انسان یکی از این دو را "انتخاب" کند و گامی در راه انسانیت که راه انتخاب و اختیار است بردارد. به قول مولوی:

در جهان دو بانگ می آید به ضد *** تا کدامین را تو باشی مستعد

جنس شیطان در قرآن: شیطان و یا جن در قرآن در عرض موجودات طبیعی است نه در عرض ملائکه و فرشتگان. ملائکه از نظر قرآن رسولان و مأموران پروردگارند و در نظام آفرینش کارگزاری می کنند، ولی جن و شیطان هیچ نقشی در کار خلقت ندارند. از این جهت مثل موجودات زمینی می باشند. از اینجا می توان فهمید که اندیشه مخلوقات بد و ناشایست و اینکه نظام آفرینش ناقص است به هیچ وجه در اندیشه های قرآنی راه ندارد.

گاهی در ترجمه های فارسی آیات قرآن کریم و یا احادیث، کلمه شیطان به "دیو" و یا "اهریمن" ترجمه می شود. البته این ترجمه صحیح نیست، کلمه شیطان معادل فارسی ندارد، لهذا باید عین این کلمه یا کلمه ابلیس که در عربی معادل آن است آورده شود. دیو یا اهریمن به مفهوم حقیقی، از نظر قرآن به هیچ وجه وجود خارجی ندارد و مغایر مفهوم شیطان است که در قرآن آمده است.

منابع

مرتضی مطهری - خدمات متقابل اسلام و ایران - صفحه ۲۰۹-۲۱۱

کلید واژه ها

اسلام قرآن انسان شیطان تکوین تشریح وسوسه اختیار

رابطه شیطان با گمراهی انسان

بر طبق قرآن کریم خداوند همه اسما (حقایق) را به آدم آموخت و آنگاه فرشتگان را امر فرمود که آدم را سجده کنند و شیطان از آن جهت رانده در گاه شد که بر خلیفه الله آگاه به حقایق سجده نکرد و سنت به ما آموخته است که شجره ممنوعه، طمع، حرص و چیزی از این مقوله بود یعنی چیزی که به حیوانیت آدم مربوط می شد نه به انسانیت او و شیطان وسوسه گر همواره بر ضد عقل و مطابق هوای نفس حیوانی وسوسه می کند و آنچه در وجود انسان مظهر شیطان است، نفس اماره است نه عقل آدمی.

شیطان از نظر قرآن کریم مصداق این آیه می باشد: «الذی احسن کل شیء خلقه»؛ «او خدایی است که همه چیز را نیکو آفرید.» (سجده/۷) و نیز مصداق آیه: «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»؛ «پروردگار ما کسی است که آفرینش هر چیز را به او اعطا کرده، سپس هدایتش نموده است.» (طه/۵۰) وجود شیطان و شیطنت و اضلال او خود مبنی بر حکمت و مصلحتی است. به موجب همان حکمت و مصلحت، شیطان شر نسبی است نه شر حقیقی و واقعی و مطلق. از همه شگفت تر این است که بر حسب منطوق قرآن، خداوند خودش به شیطان پست، اضلال و گمراه سازی را اعطا فرموده است.

ص: ۷۸۵

در این باره خداوند می فرماید: «و استغفر من استطعت منهم بصوتك و اجلب عليهم بخيلك و رجلك و شاركهم في الاموال و الاولاد و عدهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا»؛ «هر که را از فرزندان آدم می توانی بلغزان، با سواره نظام و پیاده نظامت بر آنان بتاز، در ثروت و فرزند شریکشان شو و نویدشان ده و شیطان جز دروغ و فریب نویدشان نمی دهد.» (اسراء / ۶۴) گویی شیطان آمادگی خود را برای تحویل گرفتن پست اضلال اعلام می کند آنجا که می گوید: «فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم* ثم لا تينهم من بين ايديهم و من خلفهم و عن ايمانهم و عن شمائلهم و لاتجد اكثرهم شاكرين»؛ «به این سبب که مرا گمراه ساختی، بر سر راه ایشان خواهم نشست. آنگاه از پیش رو و از پشت سرشان و از راست و چپشان خواهم آمد و بیشتر آنان را سپاسگزار نخواهی یافت.» (اعراف / ۱۶ و ۱۷)

البته بر طبق جهان بینی اسلامی قلمرو شیطان تشریح است نه تکوین، یعنی قلمرو شیطان فعالیت های تشریحی و تکلیفی بشر است. شیطان فقط در وجود بشر می تواند نفوذ کند، نه در غیر بشر. قلمرو شیطان محدود به نفوذ در اندیشه او می باشد؛ آن هم به حد وسوسه کردن و جلوه دادن خیال یک امر باطل در نظر او. و لذا تکوین از قلمرو او خارج است. البته منظور این نیست که شیطان هیچ نقشی در تکوین ندارد. مگر ممکن است موجودی در عالم تکوین وجود داشته باشد و هیچ نقشی و اثری نداشته باشد؟ بلکه مقصود این است که شیطان نه خالق مستقل بخشی از موجودات و قطبی در برابر خداوند است، آنگونه که زرتشتیان بازگو می کنند و نه در نظام طولی جهان مانند فرشتگان نقشی از تدبیر و اداره کائنات به او سپرده شده است و نه تسلطش بر بشر در حدی است که بتواند او را به آنچه می خواهد اجبار نماید.

قرآن کریم برای شیطان و جن نقشی در تکوین قائل است؛ اما مجموعاً از نقش انسان برتر و بالاتر نیست. مقصود اصلی ما از این بحث این است که قرآن مسئله شیطان را به شکلی طرح نموده است که کوچک ترین خدشه ای بر توحید ذاتی و اصل «لیس کمثله شیء»؛ «چیزی همانند او نیست.» (شوری / ۱۱) و همچنین بر توحید در خالقیت و اصل «الا له الخلق و الامر»؛ «آگاه باش که خلق و امر از آن اوست.» (اعراف / ۵۴) و «و قل الله خالق کل شیء»؛ «بگو خدا خالق هر چیزی است.» (رعد / ۱۶) و «و لم یکن له شریک فی الملک»؛ «در فرمانروایی شریکی ندارد.» (اسراء / ۱۱۱) وارد نمی سازد.

بنابراین قلمرو شیطان در وجود بشر محدود است به نفوذ در اندیشه او، نه تن و بدن او. نفوذ شیطان در اندیشه بشر نیز منحصر است به حد و سوسه کردن و خیال یک امر باطلی را در نظر او جلوه دادن. قرآن کریم این معانی را با تعبیرهای تزیین، تسویل، وسوسه و امثال اینها بیان می کند. اما اینکه چیزی را در نظام جهان بیافریند و یا اینکه تسلط تکوینی بر بشر داشته باشد؛ یعنی به شکل یک قدرت قاهره بتواند بر وجود بشر مسلط شود و بتواند او را بر کار بد اجبار و الزام نماید، از حوزه قدرت شیطان خارج است. بر حسب منطق قرآن، خداوند خودش به شیطان پست اضلال و گمراه سازی را اعطا نموده است. معنی و مفهوم اضلال و قلمرو شیطان در این پست تنها دعوت انسان به سوی گناه می باشد و هیچ گونه اجبار و الزامی نسبت به بشر در کار نیست. هر چه هست وسوسه است و دعوت است و تزیین و تسویل است و قلمرو شیطان تنها در تشریح است نه تکوین و تکوین از قلمرو او خارج است.

تسلط شیطان بر بشر محدود است به اینکه خود بشر بخواهد دست ارادت به او بدهد: «انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون* انما سلطانه علی الذین یتولونه»؛ «همانا شیطان بر مردمی که ایمان دارند و به پروردگار خویش اعتماد و اتکا می کنند تسلطی ندارد، تسلط او منحصر است به اشخاصی که خودشان ولایت و سرپرستی شیطان را پذیرفته و می پذیرند.» (نحل / ۹۹ و ۱۰۰) قرآن از زبان شیطان در قیامت نقل می کند که در جواب کسانی که به او اعتراض می کنند و او را مسئول گمراهی خویش می شمارند می گوید: «و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم»؛ «من در دنیا قوه اجبار و الزامی نداشتم. حدود قدرت من فقط "دعوت" بود. من شما را به سوی گناه خواندم و شما هم دعوت مرا پذیرفته و اجابت کردید، پس مرا ملامت نکنید، خویشتن را ملامت کنید که به دعوت من پاسخ مثبت دادید.» (ابراهیم / ۲۲) ارتباط من با شما صرفاً در حدود "دعوت" و "اجابت" بوده و بس.

فلسفه و حکمت این اندازه تسلط شیطان بر بشر، "اختیار" انسان است. مرتبه وجودی انسان ایجاب می کند که حر و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را که منحصر از راه "اختیار" و "انتخاب" بدست می آید تحصیل کند. از نظر منطبق قرآن که کتاب هدایت و حق است، شیطان کوچک ترین نقش و تأثیری در سلب اختیار و آزادی از انسان ندارد و هیچ گاه سرنوشت شوم و سیاه و فرجام تاریک انسان ها نباید به دخالت و تأثیر مستقیم شیطان نسبت داده شود. نه تنها شیطان هیچ نقشی در ربودن حق انتخاب انسان ها ندارد بلکه در پرتو ایمان و باور داشتن، حق و حقیقت و خدا در مصونیت مطلق قرار می گیرد و هیچ نقطه آسیب پذیری در دل و جان او نسبت به تلقینات شیطان پیدا نخواهد شد. نه تنها شیطان بلکه محیط خانوادگی و اجتماعی و باورهای خویشان و بستگان نیز بهانه ای برای محکوم بودن انسان نسبت به سرنوشت خویش نیست. انسان در هر شرایطی آزاد و بهره مند از حق انتخاب است و خود اوست که باید با بصیرت و تعقل و دقت و زیرکی مسیر درست را برگزیند و در شاهره توحید گام بگذارد.

به همین خاطر در آیات ۲۷ تا ۳۰ سوره اعراف پس از گزارش درباره ماجرای آدم و حوا با شیطان و موضوع هبوط و یاد آوری این که شیطان دشمن است، پیام هایی را برای فرزندان آدم مطرح می کند و از این که سوء انتخاب های خود را به گردن این و آن بیاندازند آنها را بر حذر می دارد و دخالت مستقیم آنان را در تعیین سرنوشت - خوب یا بد - برای خود یاد آور می شود.

به این آیات بنگریم: «ای فرزندان آدم، شیطان شما را نفریبد، آن گونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد و لباسشان را از تنشان بیرون ساخت تا عورتشان را به آنها نشان دهد چه اینکه او و همکارانش شما را می بینند از جایی که شما آنها را نمی بینید - اما بدانید - ما شیطان را اولیای کسانی قرار دادیم که ایمان نمی آورند و هنگامی که کار زشتی انجام می دهند می گویند: پدران خود را بر این عمل یافتیم و خداوند ما را به آن دستور داده است. بگو: خداوند هرگز به کار زشت فرمان نمی دهد. آیا چیزی به خدا نسبت می دهید که نمی دانید؟! بگو: پروردگرم امر به عدالت کرده است و توجه خویش را در هر مسجد و به هنگام عبادت به سوی او کنید و او را بخوانید در حالی که دین خود را برای او خالص گردانید و بدانید همان گونه که در آغاز شما را آفرید (بار دیگر در رستاخیز) باز می گردید، جمعی را هدایت کرده و جمعی را - که شایستگی نداشته اند - گمراهی بر آنها مسلم شده است. آنها کسانی هستند که شیاطین را بجای خداوند اولیای خود انتخاب کردند و گمان می کنند هدایت یافته اند.»

عقل ایمان انسان اختیار نفس اماره شیطان گمراهی

نقش شیطان از نظر قرآن کریم

شیطان از نظر قرآن کریم مصداق این آیه می باشد: «الذی احسن کل شیء خلقه»؛ «خداوند همان کسی است که همه چیز را نیکو آفرید.» (سجده/۷) و نیز مصداق آیه: «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»؛ «پروردگار ما کسی است که آفرینش هر چیزی را به او اعطا کرده و سپس هدایتش نموده است.» (طه/۵۰) وجود شیطان و شیطنت و اضلال او خود مبنی بر حکمت و مصلحتی است. به موجب همان حکمت و مصلحت، شیطان شر نسبی است نه شر حقیقی و واقعی و مطلق. از همه شگفت تر این است که بر حسب منطق قرآن، خداوند خودش به شیطان پست اضلال و گمراه سازی را اعطا فرموده است. در این باره خداوند می فرماید: «و استغفر من استطعت منهم بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلك و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا»؛ «هر که را از فرزندان آدم می توانی بلغزان، با سواره نظام و پیاده نظامت بر آنان بتاز، در ثروت و فرزند شریکشان شو و نویدشان ده و شیطان جز دروغ و فریب نویدشان نمی دهد.» (اسراء/۶۴)

گویی شیطان آمادگی خود را برای تحویل گرفتن پست اضلال اعلام می کند آنجا که می گوید: «بما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم*» ثم لاتینهم من بین ایدیهم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم و لاتجد اکثرهم شاکرین»؛ «به این سبب که مرا گمراه ساختی، بر سر راه ایشان خواهم نشست. آنگاه از پیش رو و از پشت سرشان و از راست و چپشان خواهم آمد و بیشتر آنان را سپاسگزار نخواهی یافت.» (اعراف/۱۶ و ۱۷) قلمرو شیطان تنها تشریح است نه تکوین. یعنی قلمرو شیطان فعالیت های تشریحی و تکلیفی بشر است. شیطان فقط در وجود بشر می تواند نفوذ کند، نه در غیر بشر و در وجود بشر نیز قلمرو شیطان محدود به نفوذ در اندیشه او می باشد؛ آن هم به حد وسوسه کردن و جلوه دادن خیال یک امر باطل در نظر او و به همین دلیل تکوین از قلمرو او خارج است.

قرآن کریم برای شیطان و جن نقشی در تکوین قائل است؛ اما مجموعاً از نقش انسان برتر و بالاتر نیست. در جهان بینی اسلامی، هیچ موجودی نقشی در آفرینش به صورت استقلال ندارد. قرآن برای هیچ موجودی استقلال قائل نیست. هر موجودی هر نقشی را دارد بصورت واسطه و مجرا واقع شدن برای مشیت و اراده بالغه الهیه است. قرآن برای فرشتگان، نقش واسطه بودن برای انفاذ مشیت الهی در خلقت قائل است، ولی برای شیطان حتی چنین نقشی نیز قائل نیست، تا چه رسد به آنکه او را در خالقیت مستقل بداند.

تسلط شیطان بر بشر محدود است به اینکه خود بشر بخواهد دست ارادت به او بدهد: «انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون* انما سلطانه علی الذین یتولونه»؛ «همانا شیطان بر مردمی که ایمان دارند و به پروردگار خویش اعتماد و اتکا می کنند تسلطی ندارد، تسلط او منحصر است به اشخاصی که خودشان ولایت و سرپرستی شیطان را پذیرفته و می پذیرند.» (نحل / ۹۹ و ۱۰۰) قرآن از زبان شیطان در قیامت نقل می کند که در جواب کسانی که به او اعتراض می کنند و او را مسئول گمراهی خویش می شمارند می گوید: «و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم»؛ «من در دنیا قوه اجبار و الزامی نداشتم. حدود قدرت من فقط 'دعوت' بود. من شما را به سوی گناه خواندم و شما هم دعوت مرا پذیرفته و اجابت کردید، پس مرا ملامت نکنید، خویشتان را ملامت کنید که به دعوت من پاسخ مثبت دادید.» (ابراهیم / ۲۲) ارتباط من با شما صرفاً در حدود دعوت و اجابت بوده و بس. فلسفه و حکمت این اندازه تسلط شیطان بر بشر، اختیار انسان است.

شیطان خدا را می شناخت، به روز رستاخیز نیز اعتقاد داشت، پیامبران و اوصیای پیامبران را نیز کاملاً می شناخت و به مقام آنها اعتراف داشت، در عین حال خدا او را کافر نامیده و درباره اش فرموده است: «و کان من الکافرین» (بقره/ ۳۴) و از کافران بود. قرآن کریم در آیات ۲۷ تا ۳۰ سوره اعراف پس از گزارش درباره ماجرای آدم و حوا با شیطان و موضوع هبوط و یادآوری این که شیطان دشمن است، پیام هایی را برای فرزندان آدم مطرح می کند و از این که سوء انتخاب های خود را به گردن این و آن بیاندازند، آنها را بر حذر می دارد و دخالت مستقیم آنان را در تعیین سرنوشت - خوب یا بد - برای خود یاد آور می شود. به این آیات بنگریم: ای فرزندان آدم، شیطان شما را نفریبد، آن گونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد و لباسشان را از تنشان بیرون ساخت تا عورتشان را به آنها نشان دهد چه اینکه او و همکارانش شما را می بینند از جایی که شما آنها را نمی بینید - اما بدانید - ما شیطان را اولیای کسانی قرار دادیم که ایمان نمی آورند و هنگامی که کار زشتی انجام می دهند می گویند: پدران خود را بر این عمل یافتیم و خداوند ما را به آن دستور داده است. بگو: خداوند هرگز به کار زشت فرمان نمی دهد. آیا چیزی به خدا نسبت می دهید که نمی دانید؟! بگو: پروردگرم امر به عدالت کرده است و توجه خویش را در هر مسجد و به هنگام عبادت به سوی او کنید و او را بخوانید در حالی که دین خود را برای او خالص گردانید و بدانید همان گونه که در آغاز شما را آفرید (بار دیگر در رستاخیز) باز می گردید، جمعی را هدایت کرده و و جمعی را - که شایستگی نداشته اند - گمراهی بر آنها مسلم شده است. آنها کسانی هستند که شیاطین را به جای خداوند اولیای خود انتخاب کردند و گمان می کنند هدایت یافته اند.

در جهان بینی اسلامی، هیچ موجودی نقشی در آفرینش به صورت استقلال ندارد. قرآن کریم برای هیچ موجودی استقلال قائل نیست. هر موجودی هر نقشی را دارد به صورت واسطه و مجرا واقع شدن برای مشیت و اراده بالغه الهیه است. قرآن برای فرشتگان، نقش واسطه بودن برای انفاذ مشیت الهی در خلقت قائل است، ولی برای شیطان حتی چنین نقشی نیز قائل نیست، تا چه رسد به آنکه او را در خالقیت مستقل بداند آنچنانکه در اوستا اهریمن خالق مستقلی است در برابر اهورامزدا.

از اینرو اینکه معمولا- کلمه شیطان را در ترجمه متون اسلامی به 'اهریمن' یا 'دیو' ترجمه می کنند، غلط فاحش است. کلمه شیطان مرادفی در فارسی ندارد و باید عین لفظ در ترجمه بیاید. شیطان از نظر قرآن به هیچ وجه قطبی در مقابل خداوند نیست، حتی قطبی در برابر فرشتگان که به اذن پروردگار دست اندر کار خلقتند و مجری مشیت الهی در آفرینش اشیاء می باشند نیز نیست.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۸۸-۸۹ و ۹۲ و ۳۵۳ و ۹۱

کلید واژه ها

قیامت قرآن دین جن شیطان تکوین تشریح وسوسه کتاب اوستا

نقش و کارکرد شیطان طبق آیات قرآن

در جهان بینی اسلامی قلمرو شیطان تشریح است نه تکوین، یعنی قلمرو شیطان فعالیت های تشریحی و تکلیفی بشر است. شیطان فقط در وجود بشر می تواند نفوذ کند، نه در غیر بشر. قلمرو شیطان در وجود بشر نیز محدود است به نفوذ در اندیشه او، نه تن و بدن او. نفوذ شیطان در اندیشه بشر نیز منحصر است به حد وسوسه کردن و خیال یک امر باطلی را در نظر او جلوه دادن. قرآن کریم این معانی را با تعبیرهای تزیین، تسویل، وسوسه و امثال اینها بیان می کند. اما اینکه چیزی را در نظام جهان بیافریند و یا اینکه تسلط تکوینی بر بشر داشته باشد؛ یعنی به شکل یک قدرت قاهره بتواند بر وجود بشر مسلط شود و بتواند او را بر کار بد اجبار و الزام نماید، از حوزه قدرت شیطان خارج است. بر حسب منطبق قرآن کریم، خداوند خودش به شیطان پست اضلال و گمراه سازی را اعطا نموده است. معنی و مفهوم اضلال و قلمرو شیطان در این پست تنها دعوت انسان به سوی گناه می باشد و هیچ گونه اجبار و الزامی نسبت به بشر در کار نیست. هر چه هست وسوسه است و دعوت است و تزیین و تسویل است. و قلمرو شیطان تنها در تشریح است نه تکوین و تکوین از قلمرو او خارج است. تسلط شیطان بر بشر محدود می باشد به اینکه خود بشر بخواهد دست ارادت به او بدهد. چنان که خداوند می فرماید: «انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهیم یتوکلون* انما سلطانه علی الذین یتولونه»؛ «همانا شیطان بر مردمی که ایمان دارند و به پروردگار خویش اعتماد و توکل می کنند تسلطی ندارد. تسلط او منحصر است به اشخاصی که خودشان ولایت شیطان را می پذیرند.» (نحل/۹۹-۱۰۰)

قرآن کریم از زبان شیطان در روز قیامت، نقل می کند که در جواب کسانی که به او اعتراض می کنند و او را مسئول گمراهی خویش می شمارند می گوید: «و ما کان لی علیکم من سلطان الا- ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا- تلومونی و لوموا انفسکم»؛ «من در دنیا قوه اجبار و الزامی نداشتم. حدود قدرت من فقط دعوت بود. من شما را به سوی گناه خواندم و شما هم دعوت مرا پذیرفته و اجابت کردید. پس مرا ملامت نکنید، خویشتن را ملامت کنید که به دعوت من پاسخ مثبت دادید.» ارتباط من با شما صرفاً در حدود دعوت و اجابت بود و بس. (ابراهیم/ ۲۲) فلسفه و حکمت این اندازه تسلط شیطان بر بشر، اختیار انسان است. مرتبه وجودی انسان ایجاب می کند که حر و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را که منحصر از راه "اختیار" و "انتخاب" بدست می آید تحصیل کند. قرآن برای هیچ موجودی استقلال قائل نیست.

هر موجودی هر نقشی را دارد بصورت واسطه و مجرا واقع شدن برای مشیت و اراده بالغه الهیه است.

قرآن برای فرشتگان، نقش واسطه بودن برای انفاذ مشیت الهی در خلقت قائل است، ولی برای شیطان حتی چنین نقشی نیز قائل نیست، تا چه رسد به آنکه او را در خالقیت مستقل بدانند. شیطان از نظر قرآن کریم مصداق این آیه می باشد: «الذی احسن کل شیء خلقه»؛ «خداوند همان کسی است که همه چیز را نیکو آفرید.» (سجده/ ۷) و نیز مصداق آیه: «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»؛ «پروردگار ما کسی است که آفرینش هر چیزی را به او اعطا کرده و سپس هدایتش نموده است.» (طه/ ۵۰) وجود شیطان و شیطنت و اضلال او خود مبنی بر حکمت و مصلحتی است. به موجب همان حکمت و مصلحت، شیطان شرنسبی است نه شر حقیقی و واقعی و مطلق.

شیطان نه خالق مستقل بخشی از موجودات و قطبی در برابر خداوند است، آن گونه که زرتشتیان بازگو می کنند و نه در نظام طولی جهان مانند فرشتگان نقشی از تدبیر و اداره کائنات به او سپرده شده است و نه تسلطش بر بشر در حدی است که بتواند او را به آنچه می خواهد اجبار نماید. قرآن مسئله شیطان را به شکلی طرح نموده است که کوچک ترین خدشه ای بر توحید ذاتی و اصل «لیس کمثله شیء؛ هیچکس همانند او نیست.» (شوری / ۸) و همچنین بر توحید در خالقیت و اصل «الا له الخلق و الامر؛ خلق و امر همه به دست اوست.» (اعراف / ۵۴) و «قل الله خالق کل شیء؛ بگو خدا آفریننده هر چیزی است.» (رعد / ۱۶) و «و لم یکن له شریک فی الملک؛ در فرمانروایی شریکی ندارد.» (اسراء / ۱۱۱) وارد نمی سازد.

خداوند در آیه ۲۱ از سوره نور می فرماید: «یا ایها الذین امنوا لا تتبعوا خطوات الشیطان و من یتبع خطوات الشیطان فانه یأمر بالفحشاء و المنکر؛» «ای کسانی که ایمان آورده اید! از گام های شیطان پیروی نکنید و هر کس پیروی گام های شیطان کند، بداند که او قطعاً به فحشا و منکر امر می کند.» ای اهل ایمان گام جای گام شیطان نگذارید، دنبال شیطان نروید. اگر بگویید ما که شیطان را نمی شناسیم و او را نمی بینیم از کجا بفهمیم گام جای گام شیطان می گذاریم؟ این دیگر دیدن نمی خواهد. شیطان را از وسوسه هایش بشناسید. آنجا که شما می بینید یک وسوسه ای در قلب شما پیدا شد که شما را به یک عمل زشت و به یک عمل منکر و ناپسند دعوت می کند بدانید که (جای) پای شیطان است، شیطان جلو افتاده و به شما می گوید: بیا. آن وسوسه، بیای شیطان است. نمی خواهد شیطان را به چشم ببینی، به دل ببین «و من یتبع خطوات الشیطان» آن که گام در جای گام های شیطان می گذارد باید بداند «فانه یأمر بالفحشاء و المنکر» شیطان دعوت به کارهای زشت و ناپسند می کند. بزرگ ترین توجیهی که ممکن است هر انسانی برای محکوم بودن خویش در برابر سرنوشت داشته باشد مسئله دخالت شیطان و وسوسه ها و فریب هایی است که از ناحیه او صورت می گیرد.

این سوژه آن چنان فراگیر و عمومی شده که بیشتر مردم می‌پندارند در برابر شیطان محکوم به تسلیم و پذیرش و انقیاد هستند و حق ندارند آزادانه و آگاهانه مسیر پاکی و درستی را برگزینند و در آن حرکت کنند. از نظر منطق قرآن که کتاب هدایت و حق است، شیطان کوچک‌ترین نقش و تأثیری در سلب اختیار و آزادی از انسان ندارد و هیچ‌گاه سرنوشت شوم و سیاه و فرجام تاریک انسان‌ها نباید به دخالت و تأثیر مستقیم شیطان نسبت داده شود. نه تنها شیطان هیچ نقشی در ربودن حق انتخاب انسان‌ها ندارد بلکه در پرتو ایمان و باور داشتن حق و حقیقت و خدا در مصونیت مطلق قرار می‌گیرد و هیچ نقطه آسیب‌پذیری در دل و جان او نسبت به تلقینات شیطان پیدا نخواهد شد. نه تنها شیطان بلکه محیط خانوادگی و اجتماعی و باورهای خویشان و بستگان نیز بهانه‌ای برای محکوم بودن انسان نسبت به سرنوشت خویش نیست. انسان در هر شرایطی آزاد و بهره‌مند از حق انتخاب است و خود اوست که باید با بصیرت و تعقل و دقت و زیرکی مسیر درست را برگزیند و در شاهراه توحید گام بگذارد.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۳۵۳ و صفحه ۸۸ و ۹۲

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۴ - ص ۵۳-۵۴

کلید واژه‌ها

توحید جهان بینی اسلامی شیطان تکوین تشریح وسوسه اختیار

علت رانده شدن شیطان از درگاه خدا

شیطان یکی از مقربان الهی بود که بعد از سال‌ها عبادت به علت سرپیچی از فرمان الهی از درگاه الهی رانده شد. او از جنیان بود و از فرمان الهی مبنی بر سجده در پیشگاه آدم سرپیچی نمود. خداوند متعال می‌فرماید: «قال: رب فانظرنی الی یوم یبعثون» قال: فانک من المنظرین* الی یوم الوقت المعلوم؛ «ابلیس گفت: پروردگارا، پس مرا تا روزی که برانگیخته می‌شوند، مهلت ده، خداوند فرمود: تو از مهلت یافتگانی تا روز معین معلوم.» (ص ۷۹-۸۱) گویا این وقت نزد خود شیطان نیز معلوم است. کار شیطان تزیین و بزرگ جلوه دادن دنیاست، چنان که خداوند متعال از قول او می‌فرماید: «لازین لهم فی الارض»؛ «قطعا گناهان را در زمین برای آنان می‌آراییم. لذا ممکن است حتی بعد از هلاکت شیطان نیز کسانی که شیطان بذر اعمال زشت را در وجودشان کاشته، همچنان مرتکب معصیت شوند.» (حجر/۳۹)

ص: ۷۹۶

خداوند متعال در آیه شریفه ای از زبان شیطان خطاب به مشرکین می فرماید: «انی بریء منکم، انی اری مالاترون انی اخاف الله»؛ «من از شما بیزارم، من چیزی را می بینم که شما نمی بینی، من از شما بیمناکم.» (انفال/۴۸) وجود شیطان و شیطنت و اضلال او خود مبنی بر حکمت و مصلحتی است. به موجب همان حکمت و مصلحت، شیطان شر نسبی است نه شر حقیقی و واقعی و مطلق. شیطان کافر بود و به خدا علم و یقین داشت. در مقابل خدا می گوید: به عزت خودت همه آنها را گمراه می کنم: «فبعزتک لاغوینهم اجمعین» (ص/۸۲) همچنین می گوید: «رب فانظرنی الی یوم یبعثون»؛ «پروردگارا پس مهلتم ده که تا روز قیامت زنده بمانم (ص/۷۹)؛ اعتقاد به خدا و قیامت داشت. تنها داشتن اعتقاد و علم، برای ایمان کافی نیست بلکه انسان باید نسبت به آنچه اعتقاد دارد رام باشد. «و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا»؛ «و با اینکه پیش نفس خود به یقین دانستند (معجزه خداست) از روی ستمگری و نخوت آن را انکار کردند.» (نمل/۱۴) باید خودمان را بشناسیم. اگر حقیقتی را که می شناسیم و می دانیم، منکر می شویم، پس ما جاحدیم و مؤمن نیستیم. بشر صرف اینکه به یک مطلب علم پیدا کند کافی نیست که مؤمن باشد، بلکه باید حالت عصیان و تمرد نیز نداشته باشد.

در آیه «و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لادم»؛ خداوند می گوید: «ما شما را آفریدیم و سپس صورت بندی کردیم، بعد از آن به فرشتگان (و از جمله ابلیس که در صف آنها قرار داشت اگر چه جز آنها نبود) فرمان دادیم، برای آدم (جد نخستین شما) سجده کنند. همگی (این فرمان را به جان و دل پذیرفتند و) برای آدم سجده کردند، مگر ابلیس که از سجده کنندگان نبود. «فسجدوا الا ابلیس لم یکن من الساجدین» (اعراف/ ۱۱-۱۶) سجده فرشتگان برای آدم به معنی "سجده پرستش" نبوده است، زیرا پرستش مخصوص خداست، بلکه سجده در اینجا به معنی خضوع و تواضع است. در این آیه می گوید: خداوند "ابلیس" را به خاطر سرکشی و طغیانگری مؤاخذه کرد فرمود: در آن هنگام که به تو فرمان دادم، چه چیز تو را مانع شد که سجده کنی؟ «قال ما منعک الا تسجد اذ امرتک» او در پاسخ به یک عذر نا موجه متوسل گردید، گفت: من از او بهترم، به دلیل این که مرا از آتش آفریده ای و او را از خاک و گل! «قال انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین» گویا چنین می پنداشت که آتش برتر از خاک است و این یکی از بزرگ ترین اشتباهات ابلیس بود، شاید هم اشتباه نمی کرد و به خاطر تکبر و خود پسندی دروغ می گفت. اما امتیاز آدم در این نبود که از خاک است، بلکه امتیاز اصلی او همان "روح انسانیت" و مقام خلافت و نمایندگی پروردگار بوده است. از آنجا که امتناع شیطان از سجده کردن، برای آدم (ع) یک امتناع ساده و معمولی نبود و نه یک گناه عادی محسوب می شد، بلکه یک سرکشی و تمرد آمیخته به اعتراض و انکار مقام پروردگار بود به این جهت، مخالفت او سر از کفر و انکار علم و حکمت خدا در آورد و به همین جهت، می بایست تمام مقام ها و موقعیت های خویش را در درگاه الهی از دست بدهد، به همین سبب خداوند او را از آن مقام برجسته و موقعیتی که در صفوف فرشتگان پیدا کرده بود بیرون کرد و به او فرمود: «از این مقام و مرتبه، فرود آی» «قال فاهبط منها»

سپس سرچشمه این سقوط و تنزل را با این جمله، برای او شرح می دهد که: تو حق نداری در این مقام و مرتبه، راه تکبر، پیش گیری. «فما یكون لك ان تتكبر فيها» و باز به عنوان تأکید بیشتر، اضافه می فرماید: «بیرون رو که از افراد پست و ذلیل هستی.» «فاخرج انك من الصاغرين» یعنی نه تنها با این عمل بزرگ نشدی، بلکه به عکس به خواری و پستی گراییدی. از این جمله به خوبی روشن می شود که تمام بدبختی شیطان، مولود تکبر او بود. از امام صادق (ع) نیز نقل شده که فرمود: اصول و ریشه های کفر و عصیان، سه چیز است حرص و تکبر و حسد. اما حرص سبب شد که آدم از درخت ممنوع بخورد و تکبر سبب شد که ابلیس از فرمان خدا سرپیچی کند و حسد سبب شد که یکی از فرزندان آدم دیگری را به قتل رساند!

اما داستان شیطان به همین جا پایان نیافت، او به هنگامی که خود را مطرود دستگاه خداوند دید، طغیان و لجاجت را بیشتر کرد و به جای توبه و بازگشت به سوی خدا و اعتراف به اشتباه، تنها چیزی که از خدا تقاضا کرد این بود که گفت: خدایا! مرا تا پایان دنیا مهلت ده و زنده بگذار. «قال انظرنی الی یوم یبعثون» این تقاضای او به اجابت رسید و خداوند فرمود: «تو از مهلت داده شد گانی.» «قال انك من المنظرین» ولی او نمی خواست برای جبران گذشته زنده بماند و عمر طولانی کند، بلکه هدف خود را از این عمر طولانی چنین بیان کرد: اکنون که مرا گمراه ساختی! بر سر راه مستقیم تو کمین می کنم و آنها را از راه به در می برم. «قال فبما اغویتنی لا قعدن لهم صراطك المستقیم» تا همان طور که من گمراه شدم، آنها نیز به گمراهی بیفتند!

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن جلد ۳- صفحه ۳۷-۳۹

مرتضی مطهری- عدل الهی- صفحه ۹۱

سید محمد حسین طباطبایی- تفسیر المیزان- ذیل سوره ص و اعراف

احمد علی بابایی- برگزیده تفسیر نمونه جلد ۲- ذیل آیات سوره اعراف

کلید واژه ها

ایمان انسان گناه خدا شیطان فروتنی تکبر گمراهی

نظر علمای اسلام درباره نسبت ایمان و شناخت

علمای مسلمین می گویند دلیل آنکه ایمان اسلام فقط شناخت نیست؛ آنچنان که فلاسفه ادعا می کنند، این است که قرآن بهترین نمونه ها را از بهترین شناسنده ها آورده است، عالی ترین شناسنده ها را معرفی کرده که خدا را در حد اعلا می شناسد، پیغمبر ها را در حد اعلا می شناسد، حجت های خدا را در حد اعلا می شناسد و معاد را هم در حد اعلا می شناسد، اما کافر است و مسلمان نیست. او کیست؟ شیطان! آیا شیطان، خدا را درک می کند و خدا شناس است یا ضد خدا و ماتریالیست است و خدا را قبول ندارد؟ شیطان خیلی بیشتر از ما و شما خدا را می شناسد، چندین هزار سال هم خدا را عبادت کرده است. قرآن به ما می گوید به ملائکه ایمان بیاورید. آیا شیطان، ملائکه را می شناسد یا نه؟ سال ها، بلکه هزار ها سال با ملائکه هم صف بوده و در یک کلاس کار می کرده اند، از من و شما، جبرئیل را بهتر می شناسد. پیغمبران را چطور؟ آیا پیغمبران را می شناسد و می داند که این ها پیغمبرند یا نه؟ همه را از ما بهتر می شناسد. معاد را چطور؟ خودش همیشه با خدا راجع به قیامت صحبت می کند، معاد را هم کاملاً می شناسد ولی در عین حال چرا قرآن، شیطان را کافر می خواند؟ می فرماید: «و کان من الکافرین»؛ «او از کافرین بود.» (ص / ۷۴)

ص: ۷۹۹

اگر ایمان آنچنان که فلاسفه گفته اند فقط شناخت می بود، شیطان باید اول مؤمن باشد ولی شیطان، مؤمن نیست. چون او شناسنده جاحد است، یعنی می شناسد ولی در عین حال عناد و مخالفت می ورزد، در مقابل حقیقتی که می شناسد، تسلیم نیست، گرایش به آن حقیقت ندارد، علاقه به آن حقیقت ندارد، حرکت به سوی آن حقیقت ندارد. پس ایمان، فقط شناخت نیست.

پس اینکه بسیاری از حکمای ما در (تفسیر) این سوره مبارکه که می فرماید: «والتین و الزیتون* و طور سینین* و هذا البلد الامین* لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم* ثم رددناه اسفل سافلین* الا الذین امنوا و عملوا الصالحات فلهم اجر غیر ممنون»؛ «سوگند به انجیر و زیتون، و به طور سینا، و به این شهر امن (مکه)، که به راستی ما انسان را به نیکو ترین ساختار آفریدیم. سپس او را (به سبب کفرش) به پست ترین درکات بازگردانیم مگر آنها که ایمان آورده و اعمال صالح کردند که برایشان پاداشی بی پایان است. (التین / ۱-۶)، می گویند: «الا-الذین امنوا» یعنی حکمت نظری و «عملوا الصالحات» یعنی حکمت عملی، صحیح نیست. چیزی بالا-تر از حکمت نظری در «الا-الذین امنوا» وجود دارد، حکمت نظری جزء آن است، پایه آن است اما تمام ایمان، حکمت و دریافت و علم و معرفت و شناخت نیست، چیزی بالاتر از شناخت، در ایمان وجود دارد.

منابع

مرتضی مطهری- انسان کامل- صفحه ۱۳۵-۱۳۶

کلید واژه ها

ایمان معاد شناخت فلاسفه تسلیم شیطان ماتریالیسم فرشتگان

راه مقابله با وسوسه های شیطان

قلمرو شیطان در وجود بشر محدود است به نفوذ در اندیشه او، نه تن و بدن او. نفوذ شیطان در اندیشه بشر نیز منحصر است به حد وسوسه کردن و خیال یک امر باطلی را در نظر او جلوه دادن. قرآن کریم این معانی را با تعبیرهای تزیین، تسویل، وسوسه و امثال اینها بیان می کند. اما اینکه چیزی را در نظام جهان بیافریند و یا اینکه تسلط تکوینی بر بشر داشته باشد؛ یعنی به شکل یک قدرت قاهره بتواند بر وجود بشر مسلط شود و بتواند او را بر کار بد اجبار و الزام نماید، از حوزه قدرت شیطان خارج است.

ص: ۸۰۰

بر حسب منطق قرآن کریم، خداوند خودش به شیطان پست، اضلال و گمراه سازی را اعطا نموده است. معنی و مفهوم اضلال و قلمرو شیطان در این پست تنها دعوت انسان به سوی گناه می باشد و هیچ گونه اجبار و الزامی نسبت به بشر در کار نیست. هر چه هست وسوسه است و دعوت است و تزیین و تسویل است. خداوند در آیه ۲۱ از سوره نور می فرماید: «یا ایها الذین امنوا لا تتبعوا خطوات الشیطان و من یتبع خطوات الشیطان فانه یأمر بالفحشاء و المنکر»؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید از گام های شیطان پیروی نکنید. هر کس پیرو گام های شیطان شود (گمراهش می سازد زیرا) او به فحشا و منکر فرمان می دهد و اگر فضل و رحمت الهی بر شما نبود هرگز احدی از شما پاک نمی شد، ولی خداوند هر که را بخواهد تزکیه می کند و خدا شنوای داناست.»

یعنی انسان با ایمان همواره هم متوجه خطرات و آفات راه است و هم برای مبارزه با آنها و ایستادگی در برابر آنها تنها از ذات مقدس الهی استمداد می جوید تا بتواند مسیر پر فراز و نشیب ایمان را تا پرواز کردن و رسیدن به نقطه اوج پیماید. اگر بگویید ما که شیطان را نمی شناسیم و او را نمی بینیم از کجا بفهمیم گام جای گام شیطان می گذاریم؟ این دیگر دیدن نمی خواهد. شیطان را از وسوسه هایش بشناسید. آنجا که شما می بینید یک وسوسه ای در قلب شما پیدا شد که شما را به یک عمل زشت و به یک عمل منکر و ناپسند دعوت می کند، بدانید که (جای) پای شیطان است، شیطان جلو افتاده و به شما می گوید: "بیا". آن وسوسه، "بیا"ی شیطان است. نمی خواهد (شیطان را) به چشم ببینی، به دل ببین «و من یتبع خطوات الشیطان» آن که گام در جای گام های شیطان می گذارد باید بداند «فانه یأمر بالفحشاء و المنکر» «شیطان دعوت به کارهای زشت و ناپسند می کند.»

خداوند در آیه ۲۰۰ و ۲۰۱ سوره اعراف به یکی از وظایف رهبران و مبلغان اشاره می کند و می گوید: بر سر راه آنها همواره وسوسه های شیطانی در شکل مقام، مال، شهوت و امثال اینها خودنمایی می کند. قرآن دستور می دهد که: «و هر گاه وسوسه ای از شیطان به تو رسد، به خدا پناه بر، که او شنونده و داناست!» «واما ینزعنک من الشیطان نزع فاستعذ بالله انه سمیع علیم». در این آیه راه غلبه و پیروزی بر وسوسه های شیطان را، به این صورت بیان می کند که: «پرهیزکاران هنگامی که وسوسه های شیطانی، آنها را احاطه می کند به یاد خدا (و نعمت های بی پایانش، به یاد عواقب شوم گناه و مجازات دردناک خدا) می افتند، در این هنگام (ابره های تیره و تار وسوسه از طرف قلب آنها کنار می رود و) راه حق را به روشنی می بینند و انتخاب می کنند» «ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فاذا هم مبصرون».

اصولاً- هر کس در هر مرحله ای از ایمان و در هر سن و سال گه گاه گرفتار وسوسه های شیطانی می گردد و گاه در خود احساس می کند که نیروی محرک شدیدی در درون جاننش آشکار شده و او را به سوی گناه دعوت می کند، این وسوسه ها و تحریک ها، مسلماً در سنین جوانی بیشتر است. تنها راه نجات از آلودگی، نخست فراهم ساختن سرمایه (تقوا) است که در آیه فوق به آن اشاره شده و سپس (مراقبت) و سرانجام توجه به خویشتن و پناه بردن به خدا، یاد الطاف و نعمت های او و مجازات های دردناک خطا کاران است. پرهیزکاران در پرتو ذکر خدا از چنگال وسوسه های شیطانی رهایی می یابند و این در حالی است که گناهکاران آلوده، که برادران شیطانند در دام او گرفتارند. این آیه در این باره چنین می گوید: «و (ناپرهیزکاران را) برادرانشان (از شیاطین) پیوسته در گمراهی پیش می برند و باز نمی ایستند!» بلکه بی رحمانه حملات خود را بطور مداوم بر آنها ادامه می دهند «و اخوانهم یمدونهم فی الغی ثم لایقصرون». (اعراف / ۲۰۲)

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۴ - صفحه ۵۳ و ۵۴

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۸۸-۹۲

احمد علی بابایی - برگزیده تفسیر نمونه - جلد ۲

کلید واژه ها

ایمان قرآن تقوی آزادی خدا اختیار مراقبه شیطان

خارج بودن اولیاء الهی از دستبرد شیطان

باری اولیای خدا، چون رشته ولایت خود را با شیطان قطع نموده و به خدا پیوسته اند، شیطان قدرت تصرف در قوای متخیله آنان را ندارد، در سوره نحل فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ آلِهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» * «إِنَّمَا سُلْطَانُ اللَّهِ وَعَلَىٰ الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِمَشْرُوكٍ»؛ «بدرستی که حقا برای شیطان، قدرت و تسلط بر کسانی که ایمان آورده و به پروردگار خود توکل نموده اند نیست، بلکه سلطنت و قدرت او فقط بر کسانی است که خود را در تحت اختیار و ولایت او در آورده و او را در مقابل پروردگارشان دارای اثر دیده اند.» (نحل / ۹۹ و ۱۰۰)

و در سوره ص فرماید: «فَبِعِزَّتِكَ لَا غَوِيْنَهُمْ أَجْمَعِيْنَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِيْنَ»؛ «شیطان بعد از آنکه آدم را فریفت و مورد دور باش از رحمت خدا قرار گرفت، به خداوند عرض کرد: «سوگند به مقام عزت تو ای پروردگار که تمام افراد بنی آدم را گمراه و اغواء می نمایم، مگر آن دسته از بندگانت را که به مقام مخلصین رسیده باشند.» (ص / ۸۲ و ۸۳)

اولیای الهی و قیامت:

مخلصین، از اولیای خدا هستند و از خصوصیات آنها اینست که سكرات مرگ و عالم قبر و برزخ و عالم حشر و نشر و قیامت و صراط و میزان و عرض و سؤال و بهشت و دوزخ را در دنیا طی کرده اند و از همه این مراحل عبور نموده اند. (و اگر عبور نکنند، به مقام ولایت که ملازم با مقام خلوص است نمی رسند) و در این حال برای آنها عذاب در حال مرگ یا بعد از آن معنی ندارد. عذابی را که انسان در حال سكرات موت و یا در قبر و سؤال منکر و نکیر و یا در برزخ مثالی و یا در قیامت کبری در موقع حشر و عرض و سؤال و صراط و میزان و دوزخ می بیند، به واسطه نتیجه اعمال سیئه ایست که انجام داده و از نفس "آماره بسوء" تبعیت و پیروی نموده است.

ص: ۸۰۳

اولیای خدا به مرحله ای از طهارت و پاکی رسیده اند که محال است عمل زشت و قبیحی از آنان سرزند، خود در دنیا از خود حسابرسی کرده اند و به نامه اعمال خود مراجعه نموده و در راه تزکیه و تهذیب بر آمده و از عالم صورت و مثال عبور کرده و از نفس و قیامت کبری گذشته اند و با فرشتگان سماوی و ارواح مطهره انبیا و ائمه علیهم السلام رابطه برقرار نموده اند و به معدن عظمت و علم و قدرت و حیات یعنی ذات مقدس حضرت حق جل و علا رسیده اند و آنها به مرحله ای از وجدان و تحقق رسیده اند که در آنجا ترس و غصه راه ندارد.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۲ - صفحه ۵۹-۶۰

کلید واژه ها

دنیا ایمان نفس قیامت گناه طهارت شیطان اولیای الهی

راه های باطل کردن القانات شیطان بر بالین محتضر

در روایات بسیاری داریم که وقتی مؤمن می خواهد از دنیا برود، شیطان به سراغ او می آید و به هر وسیله ای هست، با نویدها و وعده ها می خواهد او را متزلزل نموده و ایمانش را بگیرد، ولی مؤمن واقعی خوب او را می شناسد و ابدا به وعده های او تسلیم نشده و گول نمی خورد. در کتاب «کافی» کلینی روایت می کند از علی بن محمد بن بندار از احمد بن ابی عبدالله از محمد بن علی از عبدالرحمن بن ابی هاشم از ابی خدیجه از امام صادق (ع) که فرمودند: «تمام کسانی که در آستانه مرگ قرار گیرند، ابلیس یکی از شیاطین مأمور خود را مأموریت می دهد که به نزد او برود و او را امر به کفر کند و آن قدر در دین او تشکیک کند و او را به شبهه و شک اندازد تا آنکه جانش خارج شود و هر کسی که مؤمن باشد، آن شیطان بر او غلبه نمی کند و شبهاتش در دل او جای نمی گیرد. بنابراین هر وقت شما بر بالین افراد محتضر از مؤمنین حاضر می شوید، به آنها تلقین شهادت به توحید و نبوت کنید تا بگویند: لا إله إلا الله محمد رسول الله تا آنکه جان بسپارند».

ص: ۸۰۴

البته معلوم است که شیطان، وسوسه در باطن انسان می‌کند و از راه قوه خیال در او تصرف می‌نماید و یک مناظر زیبا و دل‌فریب را جلوه می‌دهد و یک سلسله نیات و خواطر نفسانیه را به یاد انسان می‌آورد، تا آنکه انسان از محبت لقای خدا منصرف شود و از درجات و مقامات علوی و رضوان خدا غفلت ورزد و باز به دنیا و زینت‌های آن دل‌بندد و در این صورت رشته پیوند ضمیرش با امور ابدیه و موجودات مجردة روحانیه، مثل خدا و رسول خدا و ائمه و خلفای آن حضرت صلوات الله علیهم اجمعین گسیخته می‌گردد و وجهه دلش به سمت امور غرور و زخرف دنیا و آرزوهای پیشین منعطف می‌شود و در این حال که وجهه اش به دنیا برگشته است جان می‌دهد. ولی مؤمن که دل به ابدیت سپرده و عاشق لقای محبوب و دل‌باخته مقام جمال او و تماشای مظاهر رحمت از نفوس قدسیه الهیه و ارواح طیبه دل‌باختگان حضرت اوست، کجا بدین وسوس توجه می‌کند؟

تمام این مناظر فریبنده و وسوس شیطان را دام فریب و شبکه صید می‌بیند و به آنها به دیده حقارت و تنفر می‌نگرد و ابدا وجهه باطن خود را بدان منعطف ننموده، یکسره در انتظار فرمان دخول و پرواز در آسمان توحید مطلق و سیر در اسماء و صفات حضرت رب و دود است و در همان حالی که دل خود را بدان آسمان متوجه نموده روحش به عالم خلد می‌خلد و بنابراین مطلب، حضرت صادق (ع) می‌فرماید: به میت خود دائما تلقین شهادتین کنید، تا او را در این وجهه تقویت و مدد کنید و صولت شیطان را در هم شکنید. در اطاق شخص محتضر، جنب داخل نشود، انسان با وضو وارد گردد، قرآن بخوانید، "یاسین" و "صافات" بخوانید، دعای "عدیله" بخوانید، اطاق را معطر کنید، چون محل نزول ملائکه است و آنها از بوی عطر خشنود می‌شوند و شیاطین از بوی عطر می‌گریزند، از قرآن می‌گریزند، از ذکر «بسم الله الرحمن الرحیم» می‌گریزند.

کلید واژه ها

توحید مؤمن شیطان و سوسه شهادتین احتضار

وسوسه های شیطان محک جدائی خوبی ها از زشتی ها

وسوسه شیطان برای امتحان است که افراد پاک را از افراد آلوده جدا کند و ایمان مستقر از ایمان مستودع جدا شود و کلم طیب بسوی پروردگار بالا-رود. در سوره حشر می فرماید: «کمثل الشیطان إذ قال للانس'ن اکفر فلما کفر قال إنی بریء منک إنی أخاف الله رب الع'لمین»؛ «مثل شیطان که به انسان می گوید: به خدای خود کافر شو، انسان چون به دستور او رفتار نموده و به خدا کافر می شود، به انسان می گوید: من از تو بیزارم چون تو به خدای خود کافر شدی ولی من به خدا ایمان دارم و از پروردگار و رب العالمین ترس دارم» (حشر/ ۱۶) شیطان هایی را که خدا آفریده، محک هایی هستند برای تمیز آلوده از پاک و بنابراین عبث خلق نشده اند و پروردگار روی مصلحت آنها را آفریده است. شیطان موجودی است که جدا می کند خبیث را از طیب. تمام مردم از سعید و شقی می خواهند بسوی خدا بروند و در مقام امن بیارمند، فاسق و عادل، مؤمن و کافر، مراعات کننده حق مردم و متجاوز و متجاسر به حقوق آدمیان، همه و همه اشتها دارند در مقام صدیقین سکنی گزینند. شیطان امتحان می کند و با محک خاص خود مردم را از هم جدا، اشقیا را از سعدها جدا می نماید. آن کسانی که اهل خدا هستند هر چه آنها را به اباطیل دعوت کند، نمی پذیرند و گول نمی خورند و آن کسانی که ایمانشان ریشه دار نیست بلکه سطحی و تقلیدی است، زود بر می گردند و فریب ابلیس پر تلبیس در دلشان جا باز می کند.

پس شیطان مأمور است از جانب خدا موظف به وظیفه خود، عینا مانند آن جرعه ایست که آب را تحلیل و تجزیه می کند و آن را به دو ماده تقسیم و جدا می سازد. شیطان هم پس از انجام مأموریت و فریفتن مردم سطحی مذهب، به آنها لبخند می زند و می گوید: خوب شما را در دام نهادم و باطن شما را ظاهر کردم و آلودگی ها و عفونت های مخفیه شما را آشکار نمودم. آری شیطان در وهله اول بیزاری خود را به انسان ابراز نمی دارد، چون که در این صورت انسان گول او را نمی خورد، بلکه به انسان در باغ سبز نشان می دهد و اخلاق و فضایل و معنویت و طهارت فکر و عدالت و عبودیت خدا را بی ارج و بی مقدار جلوه می دهد و وقتی انسان را فریفت، در آن هنگام می گوید: ای بنده بی بند و بار و ای فرد غیر مسئول و غیر متعهد و ای انسان بی وجدان و کوتاه از رتبه انسان! تو انسان بودی و دارای مقام و شرف انسانیت، گول من شیطان را خوردی و به خدای مهربان و حی و علیم و قدیر که تو را از عدم به وجود آورده و با دست مهر خود پرورش داده است کافر شدی! و موجودات وهمیه و اعتباریه را خدای خود پنداشتی و محور اصالت خود را بر آن نهادی! برو، جای تو دوزخ: محل کافران است. ولی «المؤمن کالجبل الراسخ لا- تحرکه العواصف»؛ مؤمن با دلی قوی و عزمی متین نظر به عالم ابدیت دوخته و ابدًا از وساوس شیطان تزلزل در او راه نمی یابد و مانند کوه راسخ از طوفان های شدید واهمه نمی کند.

در "تفسیر عیاشی" از صفوان بن مهران از حضرت امام صادق علیه السلام روایت می کند که حضرت می فرماید: «هر کدام از اولیای ما که بخواهد جان بسپارد، شیطان از طرف راست و از طرف چپ او می آید تا آنکه او را از عقیده و مذهب خود که ولایت است باز دارد، ولی خداوند نمی گذارد که وسوسه های او در آن دوست و ولی ما اثری بگذارد و اینست معنی آیه قرآن که: «خداوند ثابت می دارد به گفتار ثابت، که همان توحید و ولایت است، افرادی را که ایمان آورده اند، در زندگی دنیا و در آخرت». مراد حضرت از طرف راست، همان جنبه های ایمانی و معنوی است و از طرف چپ، جنبه های مادی و دنیوی؛ یعنی شیطان از هر دو جنبه وارد می شود و از راه خدا و از راه مادیت وسوسه می کند و بنابراین، گفتار او که می گوید: «ثم لا- تینهم من بین أیدیهم و من خلفهم و عن أیم'نهم و عن شمائلهم و لا- تجد أكثرهم ش'کرین»؛ «آن گاه که از پیش روی و پشت سرشان و از طرف راست و چپشان به سراغ آنها می آیم و اکثرشان را سپاسگزار نخواهی یافت» (اعراف/۱۷) نیز مراد از جانب یمین و جانب شمال، همین معنی خواهد بود.

کسانی که ایمان آورده اند و توحید عملی را که همان ولایت است، در وجود خود راه داده اند، خدا و پیغمبر و ائمه نگهدار آنها هستند و لذا انسان باید پیوسته متکی و امیدوار باشد و هیچ گاه یأس در وجود او راه نیابد و اگر احیاناً گناهی از او سرزند، آن گناه را به توبه پاک کند و نگذارد که اثر آن گناه به باطن سرایت کند. اگر مخالفت امر خدا کرد زود تدارک کند، اگر کسی را رنجاند، زود از او معذرت طلبد، اگر مال کسی را برد، زود بپردازد، اگر در حق کسی اجحاف کرد، زود تدارک کند و همچنین هر لغزشی از او سرزد، زود تلافی کند و نگذارد که گناهان یکی به روی دیگری انباشته و متراکم گردد و از ظاهر به باطن نفوذ کند و باطن را آلوده سازد، که در آن صورت کار مشکل است.

کلید واژه ها

ایمان توحید توبه گناه اختیار ولایت شیطان جبر

روایتی از پیامبر درباره تأسف ابلیس از رستگاری مؤمن

مجلسی در "بحارالانوار" مرسلای روایت میکند از رسول خدا (ص) که فرمودند: «چون پروردگار تبارک و تعالی از بنده خود راضی باشد، به فرشته مرگ میگوید: ای ملک الموت از نزد من بسوی فلان کس برو، و روح او را برای من بیاور؛ دیگر اعمال شایسته ای که بجا آورده کافی است، من او را امتحان نموده ام و در منزلگاه خوبی که مورد محبت من بوده است او را یافته ام. ملک الموت از بارگاه عز جلال الهی نازل میشود، با پانصد فرشته که با آنها شاخه های گل و دسته های ریشه دار گل زعفران است. هر یک از آن فرشتگان او را بشارت میدهند به بشارتی غیر از آنچه فرشته دیگر بشارت بدان داده است. در آن هنگام، فرشتگان همه شاخه های گل و شاخه های زعفران را در دست میگیرند و برای خروج روح او از طرفین به دو صف طولانی صف می بندند.

چون ابلیس که رئیس شیاطین است چشمش به این منظره می افتد، دو دست خود را به روی سرش گذارده و فریاد می کشد. پیروان او که او را در چنین حالی می بینند میگویند: ای بزرگ ما چه حادثه ای روی داده است که چنین برافروخته شدی؟ او میگوید: مگر شما نمی بینید که این بنده خدا چه اندازه مورد کرامت و احترام واقع شده است؟ کجا بودید شما از اغوای او؟ آنها میگویند: ما کوشش خود را درباره او نمودیم، چون از ما اطاعت نکرد مؤثر واقع نشد. البته پانصد فرشته در این روایت، به اندازه سعه و قابلیت شخص مؤمن است، و اگر أحياناً درجات او در نزد خداوند تبارک و تعالی بسیار عالی باشد چه بسا هزار فرشته یا ده هزار و یا هفتاد هزار فرشته بفرستد.

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی ۲ - صفحه ۱۹۷-۱۹۵

کلید واژه ها

ایمان مرگ روح خدا ابلیس پاداش الهی رستگاری

شیاطین انس از نظر قرآن

سؤال: «من الجنه و الناس» چگونه تفسیر می شود؟

«من الجنه و الناس» را دو جور تفسیر کرده اند. «قل اعوذ برب الناس. ملک الناس اله الناس. من شرالوسواس الخناس. الذی یوسوس فی صدور الناس. من الجنه و الناس»؛ «بگو پناه می برم به پروردگار مردم، به فرمانروای مردم، به معبود مردم، از شر وسوسه گر پنهان شونده (و باز گردنده)، آن که در سینه های مردم وسوسه می کند، از جن و آدمیان» (ناس/۶-۱). از شر وسواس های خناس ها (وسواس ها یعنی وسوسه گرها، خناس یعنی آن وسوسه گری که می آید وسوسه می کند، بعد می رود پنهان می شود، دو مرتبه ظاهر می شود و باز پنهان می شود) که در سینه ها و دل های مردم وسوسه می کند، از جن و از مردم.

«من الجنه و الناس» عطف بیان چیست؟ می گویند عطف بیان به همان وسواس خناس است، یعنی ما دو جور وسوسه گر داریم، یک وسوسه گر پنهان و یک وسوسه گر آشکار. وسوسه گر آشکار انسان های وسوسه گر هستند که اینها شیاطین الانس اند. قرآن بعضی از انسان ها را شیطان می نامد: «شیاطین الانس و الجن» (انعام/۱۱۲) شیطان های انسی و شیطان های جنی. شیطان یک معنای اعمی است که به هر وسوسه گری حتی به انسان، شیطان گفته می شود.

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۱۹۴-۱۹۵

کلید واژه ها

قرآن انسان جن شیطان لغت شناسی

ص: ۸۱۰

در سومین دعا از دعاهای صحیفه ی مبارک سجادیه، از اصناف و انواع ملائکه ی مقرب و حمله ی عرش و انواع ملائکه ی جزئیه که مأمور حوادث ارضی و جوی هستند یاد می فرماید و از جبرائیل و میکائیل و اسرافیل و ملک الموت و اعوانش و از منکر و نکیر و از رومان که فتان قبور است ذکر می فرماید.

از این گذشته، موجودات روحانی و طیب و طاهر این عالم در ارتباط با فرشتگان روحانی عالم بالا هستند و آنان نیز انس و علاقه و رغبت و عشق به موجودات طیب و طاهر این عالم پیدا می کنند، مثلاً: ملائکه ی رحمت، خانه ی تمیز و اطاق نظیف و انسان نظیف و پاکیزه را دوست دارند، طهارت، وضو و غسل را دوست دارند، لباس سفید، عطر و بوی خوش را دوست دارند و هر جا که بوی خوش باشد متوجه آنجا می شوند، قرائت قرآن را دوست دارند، منزل امام و پیغمبر و ولی خدا را دوست دارند و در آنجا نزول می یابند. گرچه ملائکه، موجودات ملکوتی هستند و ملکوت مجرد از ماده و لوازم ماده از وضع و کیفیت و کمیت و زمان و مکان دارد، ولی آن موجودات ملکوتی می توانند یک وجهه ای با این عالم برقرار کنند و با این عالم ملک، نسبت و جهت بگیرند.

همان طور که هر موجود ملکوتی که تجردش کم باشد و از اسمای جزئیه ی پروردگار بوده و به این عالم نزدیک باشد، بدون واسطه می تواند با جهت گیری معنوی خود این عالم ملک را اداره کند. ملائکه ی رحمت با موجودات طیب و طاهری که در این عالم است، وجهه گیری می کنند و به عکس، از جای ظلمت و متعفن بدشان می آید، در اطاقی که جنب باشد فرشته داخل نمی شود، در جایی که مجسمه و عکس ذی روح باشد فرشته نمی آید، در خانه ای که سگ باشد یا شرب خمر شود یا آلات موسیقی و قمار باشد وارد نمی شود، در گلخن های حمام و جاهای کثیف ملائکه وارد نمی شوند.

این معنی نه از نقطه نظر این است که ملائکه یعنی وضو و غسل و لباس سفید و عطر، ملک یک موجود معنوی است و عطر یک موجود مادی، ولی ارتباط بین آن ملکوت و این ماده بدین قسم شده است که آن موجود معنوی طیب محاذات و جهت گیری می کند با عطر یا لباس سفید و قرائت قرآن.

به عکس، جنیان و شیاطین وجهه گیری می کنند با موجودات فاسد و خراب این عالم، در جاهای ظلمانی و تاریک می روند، مزبله ها و محل های متعفن را دوست دارند، در جایی که زنا شود، معصیت شود، شرب خمر و قمار شود، جنیان پر می شوند، در خانه ای که سگ باشد، در اطای که عکس ذی روح باشد، جن وارد می شود و ملک خارج می گردد، این یک نحو ارتباطی است بین عالم ظاهر و عالم معنی .

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۱۳۷-۱۳۹

کلید واژه ها

ماده انسان عالم ملکوت شیطان دنیا غیب فرشتگان

ارتباط آفرینش جهنم و شیطان در قرآن

آیات شریفه قرآن، درباره جهنم و تفصیل آن، همان طور که استاد ما: حضرت آیه الله علامه طباطبایی مدظله فرموده اند، از آیات بهشت بیشتر است. زیرا درباره دوزخ، قریب چهارصد آیه در قرآن شریف آمده است و هیچ سوره ای از سور قرآن از ذکر جهنم تصریحا و یا تلویحا خالی نیست، مگر دوازده سوره از سور قصار. و بالجمله محصل مفاد مجموع این آیات آنست که: دوزخیان از زندگانی ابدی و حیات حقیقیه عالم آخرت محروم می باشند. حال باید دید چرا این محرومیت نصیب آنان گردیده است؟ و به طور کلی جهنم یعنی چه؟ و از کجا پیدا می شود؟ و مبدأ پیدایش آن چیست؟ و ظهور آن در عالم باطن و حقیقت چرا به صورت آتش است؟ برای روشن شدن این موضوع ناچار از بیان مقدمه ای هستیم و آن اینست که: تمام این عالم وجود با همه این گسترش و پهناوری ای که دارد، از ملک و ملکوت و عالم نفوس و ارواح و عقول و طبیعت، تماما تجلیات و ظهورات حضرت حق سبحانه و تعالی می باشند که از کتم عدم و نیستی محض آنها را موجود نموده و به خلعت و لباس وجود مخلع و ملبس نموده است و هر کدام از این مخلوقات که عین ظهور و نفس تجلی حق هستند دارای رتبه ای مخصوص و درجه و ماهیتی است که بدان از دیگران امتیاز پیدا نموده است.

ص: ۸۱۲

مثلاً- انسان دارای حد و حدودی است که او را انسان کرده و دارای عقل و شعور و نفس ناطقه و غرایز مختص به خود کرده است، بطوری که آن را از سایر موجودات اعم از حیوان و جماد و نبات و عقول مفارقه و ارواح مجردة قدسیه جدا می کند و اگر چنین خصوصیتی در او نبود، دیگر انسان نبود و همچنین در بقیه از موجودات اگر خصوصیت های وجودیه آنان نبود، دیگر آنان نبودند و یک وجود بحت بسیط، عالم را فرا گرفته بود، بدون هیچ گونه تمیز و تشخیصی. این ماهیات مختلفه که مراتب و درجات وجودی موجودات را مشخص می کند، سبب تمایز موجودات و ظهور و تجلی حضرت حق می شود و هر کدام به جای خود و در مرتبه خود مطیع و منقاد و در همان حدی که برای وجود آنها مقرر شده است، آرام و ساکن و طبق دستور تکوینی حضرت حق سبحانه و تعالی، فرمانبردار هستند و همه در ذات و وجود خود مستقر و در حجاب ماهیت خود ثابت و استوارند.

خلقت شیطان براساس مصلحت

از میان این همه مخلوقات، انسان و جن دارای یک خصوصیتی هستند که علاوه بر ماهیت و تمایز وجودی، آنها را از سایرین جدا کرده است و آن حس استقلال طلبی و انانیت و شخصیت و استکبار است که در انسان بطور شدید و در جن به طور ضعیف موجود است و این حس موجب آن شده است که خود را بالاتر و برتر و ارجمند تر و عالی رتبه تر از آنچه که هست بنگرد و صفاتی از بهترین و عالی ترین صفات چون علم و قدرت و حیات و فروع آنها را به خود نسبت دهد و از خود بداند و خود را کانون و مبدأ این کمالات بداند و حق را یکسره فراموش کند. این حس، حجابی عظیم است. زیرا بر خلاف متن واقع و حقیقت امر است. حجابی است تخیلی و موهومی نه اساسی و اصیل چون سایر موجودات. حجابی است که یکایک از صفات حق را گرفته و کذبا به خود نسبت می دهد و از خود می داند. خداوند شیطان را آفرید و او را دارای خصیصه کبر و استکبار نمود و نفوس بشری به واسطه انقیاد و متابعت از او اختیارا دارای این خصیصه شدند و در نتیجه خود را بزرگ دیدند و این بزرگی مبدأ تمام خیالات فاسده و آرا و افکار باطله و کردار نکوهیده و بالاخره عقاید و ملکات خبیثه و سیئه گردید و موجب فاصله افتادن بین آنان و بین حق شد و این سیر انحرافی تشریحی بر خلاف سنت تکوین و متن واقع گشت. البته اصل خلقت شیطان از روی مصلحت بود و گرنه خدا نمی آفرید و اینک هم شیطان یک مأمور خداست که حکم بازرس دارد و نمی گذارد اشخاص آلوده و مبتلا به غل و غش عالم طبیعت و نفوس اماره، در حرم خداوند قدم گذارند. بازرسی می کند، و تفتیش صحیح به عمل می آورد؛ آنان که پاک هستند طبق آیه کریمه «قال فبعضتك لاغوينهم أجمعین * إلا عبادك منهم المخلصین»؛ «شیطان گفت: سوگند به عزت تو که تمام بنی آدم را من اغوا می کنم، مگر آنان که از بندگان مخلص تو باشند.» (ص/ ۸۲-۸۳) شیطان را بدانها دسترسی نیست و آنان که بر خدا پیشی می گیرند و از استکبار و تکبر بهره کافی دارند و صفات علیا و اسمای حسناى خدا را دزدیده و به خود نسبت می دهند، جلوی آنها را می گیرد و نمی گذارد در حرم خداوندی که جای خلوص است وارد شوند.

اگر شیطان نبود، عالم نزول و طبع و این دنیای پر غوغا نبود. زیرا شیطان سبب نزول و هبوط آدم بدین عالم شد، قبل از آن همه در بهشت بودند، ولی بهشت عالم ذر که فقط بهشت استعداد و قابلیت بود و انسان همانند فرشتگان و حوریان قابل ترقی و تکامل نبود. شیطان موجب نزول آدم در این عالم و حرکت و مجاهده و جستجوی حق و تدارک مافات شد و بالاخره انسان از أسفل السافلین با قدم مجاهده با اراده پروردگار حی قیوم به اعلیٰ علین رسید. انسان از ملائکه هم اشرف شد و این همه فضایل و درجات کسب نمود. اینها همه در اثر خلقت شیطان است و فواید آفرینش او، گرچه او چون خودش حجاب است و پیوسته منفور و ملعون زیرا لازمه چنین حجابی که پیوسته موجب بعد و دوری شود چنین است لیکن اصل مصلحت آفرینش شیطان را از نظر نباید دور داشت و شیطان را موجودی مستقل و جدا از حکومت حضرت حق دانست و او را در کارهای خود "فعال لما یشاء" پنداشت؛ که این توهم عین شرک است و ضعف دستگاه حضرت ربوبی را می رساند.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۱۰ - صفحه ۲۳۲ - ۲۳۶

کلید واژه ها

بهشت قرآن انسان اختیار شیطان شرک دوزخ وجود

تکبر انسان و شیطان عامل دوری آنها از بهشت

استکبار سبب انحراف انسان

انسان را خداوند با اراده و اختیار آفرید، و لازمه این اختیار بدین صورت و کیفیت که بتواند انتخاب کارهای خوب و یا کارهای بد را کند، تسلط شیطان و اغوای او به وسیله دعوت و ترغیب به زشتی هاست، تا آنکه انسان مجاهد و استوار شناخته شود و به مقام کمال و فعلیت برسد و انسان هوس باز و هوسران نیز شناخته شود؛ «و لیهلک من هلک عن بینة و یحییٰ من حی عن بینة؛ تا هر که گمراه می شود از روی حجت گمراه شود و هر که هدایت می شود، از روی حجت هدایت شود.» (قسمتی از آیه ۴۲ سوره انفال) و گرنه خوب و بد و نیکی و زشتی از هم جدا نبودند و همه می خواستند خود را جا زنند و در مقام و شکل اولیای خدا بر مسند قرب قرار گیرند.

ص: ۸۱۴

باری، آنچه موجب انحراف انسان از سبب تکوین و جاده مستقیم شد، همین استکبار و خود پسندی بود که او را بر خلاف اصالت واقع در نظر خودش بلند و بالا جلوه می داد و این باید بسوزد و نابود شود و در جهنم گذاشته گردد، زیرا که جز حق و آثار حق و صفات حق، چه کسی در توان دارد که مستقلا از خود چیزی را بداند. در این خصوص قرآن کریم در آیه ۷۶ سوره غافر می فرماید که: «فبئس مثوی المتکبرین»؛ «پس بد است جایگاه متکبران» و جهنم جایگاه متکبران است.

استکبار شیطان سبب خروج از بهشت

شیطان امر خدا را در سجده و فروتنی نسبت به آدم اطاعت نکرد و استکبار ورزید. همه فرشتگان اطاعت کردند مگر ابلیس که ابا و امتناع نمود و از سجده کردن خودداری کرد و از کافران شد:

«إلا- ابلیس أبی' واستکبر و کان من الک' فرین؛ جز ابلیس که ابا کرد و برتری جست و از کافران گردید.» (آیه ۳۴ سوره بقره)

«إلا' ابلیس استکبر و کان من الک' فرین؛ مگر ابلیس که بزرگی فروخت و از کافران شد.» (آیه ۷۴ سوره ص)

«أستکیرت أم کنت من العالین؛ آیا دچار خود بزرگ بینی شدی یا اصلا از برتری طلبان بودی؟» (آیه ۷۵ سوره ص)

ابلیس دعوی انانیت کرد و در مقابل حضرت حق، وجود و هستی را به خود نسبت داد و گفت: أنا خیر منه؛ من از آدم بهترم، چون مرا از آتش آفریدی و او را از گل! (قسمتی از آیه ۱۲ سوره اعراف) و چون آتش رو به بالا می رود و استکبار دارد، لذا خود را بر آب و خاک که گل را می سازند مقدم و برتر می بیند. همین استکبار بود که خطاب «اهبط» را به شیطان رسانید: «قال فاهبط منها فما یكون لک أن تتکبر فیها فاخرج إنک من الص' غرین»؛ «خداوند به ابلیس گفت: پایین برو از این بهشت، تو چنین توان و موقعیتی نداری که در بهشت خود را بزرگ بینی و بزرگی بدانی و بزرگی کنی. پس خارج شو که حقا تو از پست شدگان می باشی.» (قسمتی از آیه ۱۳ سوره اعراف) استکبار یعنی خود را بزرگ دیدن موجب هبوط و نزول شیطان از بهشت شد و او را ملعون و جهنمی نمود و مطرود و منفور شد. چرا که در قبال حق، خود را ذی اثر دانست و این خیالی است عظیم و گناهی است نابخشودنی.

بر اثر همین کبر و تکبر و استکبار است که بشر هم پیوسته خود را از بهشت دور می کند و به جهنم و عالم بعد نزدیک می سازد. و همواره این استکبار او را به باطل گرایش می دهد و به موهومات و تخیلات و امور اعتباریه دلبنده می کند و از حقایق دور و مهجور و چنان در عالم خیالات و موهومات فرو می رود و زیست می کند که گویا در عالم خارج و هستی مطلق و ذات حضرت حی قیوم ذو الجلال و الاکرام، غیر از وجود تخیلی خود چیزی نمی پندارد، و انکار حق را بالمره می نماید؛ رسولان خدا را کوچک می شمارد، و سخن حق را قبول نمی کند و زیر بار حق نمی رود.

«أفکلما جاءکم رسول بما لا تهوی' أنفسکم استکبرتم ففریقا کذبتم و فریقا تقتلون»؛ (خداوند در مقام مؤاخذه در خطاب با یهودان که سر از فرمان پیامبران می پیچیدند می فرماید:) «آیا هر وقت که رسولی چیزی برای شما آورد که نفوس شما بدان میل نداشت و آن را نمی پسندیدید، استکبار و بلند منشی می نمودید؟ پس جماعتی از آن رسولان را تکذیب نموده و به دروغ نسبت می دادید و جماعتی از آنان را می کشتید!» (آیه ۸۷ سوره بقره)

«و أما الذین کفروا أفلم تکن ءای'تی تتلی' علیکم فاستکبرتم و کنتم قوما مجرمین»؛ «و اما کافران (در روز قیامت به آنان چنین خطاب می شود:) آیا این طور نبود که آیات ما چون بر شما خوانده می شد، شما استکبار می نمودید و شما از طایفه مجرمان بودید؟!» (آیه ۳۱ سوره جاثیه)

«و الذین کذبوا بای‌تنا واستکبروا عنها أولئك اصحاب النار هم فیها خالدون»؛ «آن کسانی که آیات ما را تکذیب نموده و به دروغ نسبت دادند و خود را از پذیرش آنها بالا و بلندتر دانستند و ترفع و تکبر به خرج دادند؛ آنانند اهل آتش که در آن مخلد می‌مانند.» (آیه ۳۶ سوره اعراف)

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معاد شناسی جلد ۱۰ - صفحه ۲۳۶ - ۲۴۰

کلید واژه ها

بهشت انسان شیطان تکبر اختیار دوزخ

فلسفه آفرینش ابلیس از نظر قرآن

خداوند در قرآن کریم در آیات ۷۱ تا ۸۳ سوره ص می‌فرماید: «اذ قال ربك للملائكة انی خلق بشرا من طین* فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له سجدین* فسجد الملائكة کلهم اجمعون* إلا ابلیس استکبر و کان من الکفرین* قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی أستکبرت أم کنت من العالین* قال أنا خیر منه خلقتنی من نار و خلقتہ من طین* قال فاخرج منها فانک رجیم* و ان علیک لعنتی الی یوم الدین* قال رب فأنظرنی الی یوم یبعثون* قال فانک من المنظرین* الی یوم الوقت المعلوم* قال فبعزتك لأغوینهم اجمعین* إلا عبادک منهم المخلصین»؛ «به خاطر بیاور هنگامی را که پروردگارت به ملائکه گفت: من بشری را از گل می‌آفرینم. هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خودم در آن دمیدم برای او سجده کنید. در آن هنگام همه فرشتگان سجده کردند. جز ابلیس که تکبر ورزید و از کافران بود! گفت: ای ابلیس چه چیز مانع تو از سجده کردن بر مخلوقی که با قدرت خود او را آفریدم گردید؟ آیا تکبر کردی، یا از برترین بودی؟ (بالاتر از اینکه فرمان سجود به تو داده شود!) گفت: من از او به‌ترم! مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل! فرمود: از آسمان‌ها (و از صفوف ملائکه) خارج شو که تو رانده درگاه منی! و مسلماً لعنت من بر تو تا روز قیامت خواهد بود. عرض کرد: پروردگار من! مرا تا روزی که انسان‌ها برانگیخته می‌شوند مهلت ده. فرمود تو از مهلت داده شدگانی. ولی تا روز و زمان معینی. گفت: به عزتت سوگند همه آنها را گمراه خواهم کرد! مگر بندگان خالص تو از میان آنها.

ص: ۸۱۷

بسیاری سؤال می کنند که اگر انسان برای تکامل و نایل شدن به سعادت از طریق بندگی خدا آفریده شده، وجود شیطان که یک موجود ویرانگر ضد تکاملی است چه دلیلی می تواند داشته باشد؟ آن هم موجودی هوشیار، کینه توز، مکار، پرفریب و مصمم! اما اگر اندکی بیندیشیم خواهیم دانست که وجود این دشمن نیز کمکی است به پیشرفت تکامل انسان ها. راه دور نیرویم، همیشه نیروهای مقاوم در برابر دشمنان سرسخت جان می گیرند و سیر تکاملی خود را می پیمایند. فرماندهان و سربازان ورزیده و نیرومند کسانی هستند که در جنگ های بزرگ با دشمنان سرسخت درگیر بوده اند. سیاست مداران با تجربه و پرقدرت آنها هستند که در کوره های سخت بحران های سیاسی با دشمنان نیرومندی دست و پنجه نرم کرده اند. قهرمانان بزرگ کشتی آنها هستند که با حریف های پر قدرت و سرسخت زور آزمایی کرده اند. بنابراین چه جای تعجب که بندگان بزرگ خدا با مبارزه مستمر و پی گیر در برابر شیطان روز به روز قوی تر و نیرومند تر شوند! دانشمندان امروز در مورد فلسفه وجود میکروب های مزاحم می گویند: اگر آنها نبودند سلول های بدن انسان در یک حالت سستی و کرختی فرو می رفتند و احتمالاً نمو بدن انسان ها از ۸۰ سانتیمتر تجاوز نمی کرد، همگی به صورت آدم های کوتوله بودند و به این ترتیب انسان های کنونی با مبارزه جسمانی با میکروب های مزاحم نیرو و نمو بیشتری کسب کرده اند و چنین است روح انسان در مبارزه با شیطان و هوای نفس.

اما این بدان معنا نیست که شیطان وظیفه دارد بندگان خدا را اغوا کند، شیطان از روز اول خلقتی پاک داشت، مانند همه موجودات دیگر، انحراف و انحطاط و بدبختی و شیطنت با اراده و خواست خودش به سراغش آمد، بنابراین خداوند ابلیس را از روز اول شیطان نیافرید، او خودش خواست شیطان باشد ولی در عین حال شیطنت او نه تنها زیانی به بندگان حق طلب نمی رساند بلکه نردبان ترقی آنها است. منتها این سؤال باقی می ماند که چرا درخواست او را درباره ادامه حیاتش پذیرفت و چرا فوراً نابودش نکرد؟! پاسخ این سؤال همانست که در بالا گفته شد و به تعبیر دیگر: عالم دنیا میدان آزمایش و امتحان است (آزمایشی که وسیله پرورش و تکامل انسان ها است) و می دانیم آزمایش جز در برابر دشمنان سرسخت و طوفان ها و بحران ها امکان پذیر نیست. البته اگر شیطان هم نبود هوای نفس و وسوسه های نفسانی انسان را در بوتۀ آزمایش قرار می داد، اما با وجود شیطان این تنور آزمایش داغ تر شد، چرا که شیطان عاملی است از برون و هوای نفس عاملی است از درون!

در جهان بینی اسلامی در جهان، آفریده ای که نبایست آفریده شده باشد و یا بد آفریده شده باشد وجود ندارد، همه چیز زیبا آفریده شده و همه چیز بجا آفریده شده و همه چیز مخلوق ذات احدیت است. قلمروی شیطان "تشریح" است نه "تکوین"، یعنی قلمرو شیطان فعالیت های تشریحی و تکلیفی بشر است. شیطان فقط در وجود بشر می تواند نفوذ کند نه در غیر بشر. قلمرو شیطان در وجود بشر نیز محدود است به نفوذ در اندیشه او، نه تن و بدن او. نفوذ شیطان در اندیشه بشر نیز منحصر است به حد وسوسه کردن و خیال یک امر باطلی را در نظر او جلوه دادن.

قرآن این معانی را با تعبیرهای "تزیین"، "تسویل"، "وسوسه" و امثال اینها بیان می کند و اما اینکه چیزی را در نظام جهان بیافریند و یا اینکه تسلط تکوینی بر بشر داشته باشد، یعنی به شکل یک قدرت قاهره بتواند بر وجود بشر مسلط شود و بتواند او را بر کار بد اجبار و الزام نماید، از حوزه قدرت شیطان خارج است. تسلط شیطان بر بشر محدود است به اینکه خود بشر بخواهد دست ارادت به او بدهد: «انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربههم یتوکلون* انما سلطانه علی الذین یتولونه»؛ «همانا شیطان بر مردمی که ایمان دارند و به پروردگار خویش اعتماد و اتکا می کنند تسلطی ندارد، تسلط او منحصر است به اشخاصی که خودشان ولایت و سرپرستی شیطان را پذیرفته و می پذیرند.» (نحل / ۹۹ و ۱۰۰)

قرآن از زبان شیطان در قیامت نقل می کند که در جواب کسانی که به او اعتراض می کنند و او را مسؤول گمراهی خویش می شمارند می گوید: «و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلمونی و لوموا انفسکم» (ابراهیم / ۲۲)؛ من در دنیا قوه اجبار و الزامی نداشتم. حدود قدرت من فقط "دعوت" بود. من شما را به سوی گناه خواندم و شما هم دعوت مرا پذیرفته و اجابت کردید، پس مرا ملامت نکنید، خویشتن را ملامت کنید که به دعوت من پاسخ مثبت دادید. ارتباط من با شما صرفاً در حدود "دعوت" و "اجابت" بوده و بس. فلسفه و حکمت این اندازه تسلط شیطان بر بشر، "اختیار" انسان است. مرتبه وجودی انسان ایجاب می کند که حر و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را که منحصر از راه "اختیار" و "انتخاب" بدست می آید تحصیل کند.

در جهان بینی اسلامی، هیچ موجودی نقشی در آفرینش به صورت استقلال ندارد. قرآن برای هیچ موجودی استقلال قائل نیست. هر موجودی هر نقشی را دارد بصورت واسطه و مجرا واقع شدن برای مشیت و اراده بالغه الهیه است. قرآن برای فرشتگان، نقش واسطه بودن برای انفاذ مشیت الهی در خلقت قائل است، ولی برای شیطان حتی چنین نقشی نیز قائل نیست. شیطان از نظر قرآن به هیچ وجه قطبی در مقابل خداوند نیست، حتی قطبی در برابر فرشتگان که به اذن پروردگار دست اندر کار خلقت اند و مجری مشیت الهی در آفرینش اشیاء می باشند، نیز نیست.

شیطان از نظر قرآن مصداق: «الذی احسن کل شیء خلقه»؛ همان کسی که همه چیز را نیکو آفرید، و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد! (سجده/ ۷) و همچنین مصداق: «ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی»؛ گفت: پروردگار ما کسی است که آفرینش هر چیزی را به او عطا کرده سپس هدایتش نموده است. (طه/ ۵۰) است. وجود شیطان و شیطنت و اضلال او خود مبنی بر حکمت و مصلحتی است، و به موجب همان حکمت و مصلحت، شیطان شر نسبی است نه شر حقیقی و واقعی و مطلق. از همه شگفت تر این است که بر حسب منطق قرآن، خدا خودش به شیطان، پست "اضلال" و "گمراه سازی" را اعطاء فرموده است.

در این باره قرآن کریم می فرماید: «و استغفر من استطعت منه بصوتک و اجلب علیهم بخلیک و رجلک و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا» (اسراء/ ۶۴) در اینجا، خدا شیطان را مخاطب ساخته به وی فرمان می دهد که: 'هر که را از فرزندان آدم می توانی بلغزان، با سواره نظام و پیاده نظامت بر آنان بتاز، در ثروت و فرزند شریکشان شو و نویدشان ده، شیطان جز دروغ و فریب نویدشان نمی دهد. گوئی شیطان آمادگی خود را برای تحویل گرفتن پست اضلال، اعلام می دارد آنجا که می گوید: «فبما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم* ثم لاتینهم من بین یدیهم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اکثرهم شاکرین» (اعراف/ ۱۶ و ۱۷)؛ به این سبب که مرا گمراه ساختی، بر سر راه ایشان خواهم نشست، آنگاه از پیش رو و از پشت سرشان، و از راست و از چپشان خواهم آمد و بیشتر آنان را سپاسگزار نخواهی یافت.

البته معنی و مفهوم اضلال و قلمروی شیطان در این پست همان وسوسه است و نه بیشتر، یعنی هیچگونه اجبار و الزامی نسبت به بشر در کار نیست، هر چه هست "وسوسه" است و "دعوت" است و "تزیین" است و "تسویل". قرآن برای شیطان و جن، نقشی در تکوین قائل است اما مجموعاً از نقش انسان برتر و بالاتر نیست. قرآن مسأله شیطان را به شکلی طرح کرده است که کوچک ترین خدشه ای بر توحید ذاتی و اصل «لیس کمثله شیء»؛ چیزی همانند او نیست. (شوری / ۱۱) و همچنین بر توحید در خالقیت و اصل «الا له الخلق و الامر»؛ آگاه باش که خلق و امر از آن اوست. (اعراف / ۵۴) «قل الله خالق کل شیء»؛ بگو خداوند آفریننده هر چیزی است. (رعد / ۱۶)، «و لم یکن له شریک فی الملک»؛ نه در فرمانروایی شریکی دارد. (اسراء / ۱۱۱)، وارد نمی سازد.

منابع

ناصر مکارم شیرازی- تفسیر نمونه جلد ۱۹- صفحه ۳۴۶-۳۴۷ و صفحه ۳۳۵

مرتضی مطهری- عدل الهی- ص ۷۳-۷۴

کلید واژه ها

نفس قرآن انسان اراده جهان بینی اسلامی شیطان تکبر وسوسه

معنای لغوی و اصطلاحی غرور

معنای واژه غرور

غرور از ماده غرر به معنای فریب دادن است. در کتاب التحقیق فی کلمات قرآن الکریم بعد از نقل کلمات ارباب لغت چنین آمده است: ریشه اصلی این واژه به معنی حصول غفلت به سبب تأثیر چیز دیگری در انسان است. غرور (به فتح غین که معنی وصفی دارد) را به معنی هر چیزی که انسان را می فریبد و در غفلت فرو می برد خواه مال و مقام باشد یا شهوت و شیطان تفسیر می کند. ابن سکیت گفته است: غرور (به فتح غین) چیزی است که ظاهر جالب و دوست داشتنی دارد ولی باطنش ناخوشایند و مجهول و تاریک است. در تفسیر نمونه در معنی این واژه چنین آمده است: غرور بر وزن (جسور) صیغه مبالغه به معنی موجود فوق العاده فریبنده است و شیطان را از این رو غرور می گویند که انسان را با وسوسه های خود فریب می دهد و غافل می سازد و در حقیقت بیان مصداق واضح آن است و گرنه هر انسان یا کتاب فریبنده، هر مقام وسوسه گر و هر موجودی که انسان را گمراه سازد در مفهوم وسیع غرور داخل است. غرور به معنی اموری که انسان را غافل می سازد و می فریبد (خواه مال و ثروت باشد یا جاه و مقام یا علم و دانش و غیر آن) تفسیر شده است.

ص: ۸۲۱

مرحوم فیض و بسیاری از بزرگان علم اخلاق، غرور را اینگونه تعریف می کنند: غرور عبارت است از دلخوش بودن به چیزی که موافق هوای نفس و تمایل طبع انسانی است و ناشی از اشتباه انسان یا فریب شیطان است. هر کس گمان کند آدم خوبی است (و نقطه ضعفی ندارد) خواه از نظر مادی یا معنوی باشد و این اعتقاد از پندار باطلی سرچشمه بگیرد، آدم شروری است و غالب مردم خود را آدم خوبی می دانند در حالی که در اشتباهند؛ بنابراین اکثر مردم مغرورند، هر چند شکل غرور آنها و درجه آن متفاوت است. مثلاً کسی که مال حرام را می گیرد و در مصرف خیر می رساند، مانند ساختن مسجد و مدرسه و پل و درمانگاه می پندارد که عمل نیکی کرده و به سعادت رسیده است، و یا واعظی که غرض او از موعظه طلب جاه و مقام است و می پندارد که در مسیر طاعت خداست و همچنین کسی که واجبات را رها می کند و به مستحبات می پردازد و فکر می کند از بندگان خوب خداست. حال آنکه این امور غرور و فریفتگی محض است، و شیطان آنها را فریب داده و آنچه را که شر است خیر نمایانده، و حال آنکه به فریب و نیرنگ شیطان در گناه است.

شکی نیست که مطمئن شدن به آنچه موافق هوا و هوس است و میل و خواهش نفس به آن از روی اشتباه، مرکب از دو چیز است: یکی اعتقاد نفس به اینکه خیر او در آن است و حال آنکه این پندار خلاف واقع است، و دوم علاقه مندی و درخواست باطنی نسبت به آنچه هوای نفس آن را اقتضا می کند. چنانکه ثروتمند وقتی از بذل مال خودداری می نماید و در مصارف لازم خرج نمی کند، و با این حال به عبادت می پردازد، معتقد است که مواظبت بر عبادت برای نجات او کافی است اگر چه بخیل باشد، و در حالی که مال دوست است خود را هدایت شده می پندارد. اما این اعتقاد به نوعی جهل مرکب برمی گردد چون شخص فکر می کند عالم است و عقیده او صحیح است، در صورتیکه در گمراهی به سر می رود. و آنچه را که فکر می کند صحیح است، موافق هوای نفس اوست. (لازم به توضیح است که اگر شخصی نسبت به مسئله ای جاهل باشد و واقعیت را در مورد آن نداند ولی در عین حال فکر کند که عالم است و واقعیت را می داند، می گویند چنین فردی دچار جهل مرکب است). پس چون غرور از جهل و خواهش و هوس نفس ترکیب یافته، ضد آن هوشیاری و علم و زهد است، و هر که هوشیار و زیرک و آگاه به خود و پروردگار خویش و دنیا و آخرت باشد، و چگونگی سلوک به سوی خدا و آنچه آدمی را به او نزدیک می سازد و از او دور می کند بداند، و به آفات راه و دشواریها و سختیهای آن آگاه باشد، از غرور اجتناب می کند و فریب شیطان را در هیچ یک از امور نمی خورد.

با توجه به تعریف ذکر شده و معنای لغوی واژه غرور، روشن می شود که معنای لفظ غرور در زبان عربی با معنای آن در زبان فارسی تفاوت دارد. زیرا غرور در زبان فارسی، معنایی نزدیک به خودبینی، خودپسندی و تکبر دارد که این معنا -لااقل در برخی از موارد- از لوازم و نتایج و یا از اقسام معنای غرور در زبان عربی است. به عنوان مثال انسان در اثر فریب شیطان و هوای نفس، گمان می کند که اعمال صالح زیادی دارد و در نتیجه این فریب خوردگی دچار عجب و خودبینی می شود. بنابراین هنگامی که از بحث غرور به عنوان یکی از صفات زشت اخلاقی بحث می کنیم، منظور ما خودپسندی و تکبر نیست، بلکه موضوع بحث، فریفتگی است که معنایی اعم از کبر و خودپسندی است.

منابع

اسماعیل بن حماد جوهری- صحاح اللغه

فخرالدین طریحی - مجمع البحرین - ج ۳ صفحه ۴۲۱-۴۲۲

ناصر مکارم شیرازی- اخلاق در قرآن- ج ۲ صفحه ۵۴-۵۵

قریشی- قاموس قرآن- ج ۵ صفحه ۹۳

ملا محسن فیض- المحججه البیضاء- ج ۷ صفحه ۲۹۱

ملا مهدی نراقی- علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)- ج ۴ صفحه ۱۰-۴۰

کلید واژه ها

غرور لغت شناسی اخلاق انسان تفسیر فریب هوای نفس شیطان

نامهای قیامت؛ وقت معلوم

ابلیس که خود را از درگاه خدا رانده دید، و احساس کرد که آفرینش انسان سبب بدبختی او شد، آتش کینه در دلش شعله ور گشت، تا انتقام خویش را از فرزندان آدم بگیرد، هر چند مقصر اصلی خود او بود، نه آدم، و نه فرمان خدا، ولی غرور و خودخواهی توأم با لجاجتش اجازه نمی داد این واقعیت را درک کند. لذا عرض کرد: «قال رب فأظننی إلی یوم یبعثون؛ گفت پروردگارا اکنون که چنین است مرا تا روز رستاخیز مهلت ده!» (حجر/ ۳۶)؛ نه برای اینکه توبه کند، یا از کرده خود پشیمان باشد و در مقام جبران برآید، بلکه برای اینکه به لجاجت و عناد و دشمنی و خیره سری ادامه دهد! خداوند هم این خواسته او را پذیرفت: «قال فإنک من المنظرین؛ فرمود مسلماً تو از مهلت یافتگانی» (حجر/ ۳۷)؛ ولی نه تا روز مبعوث شدن خلائق در رستاخیز، چنان که خواسته ای، بلکه: «إلی یوم الوقت المعلوم؛ تا وقت و زمان معینی» (حجر/ ۳۸). در اینکه منظور از «یوم الوقت المعلوم» چه روزی است، مفسران احتمالات متعددی داده اند: بعضی گفته اند منظور پایان این جهان و بر چیده شدن دوران تکلیف است، چرا که بعد از آن، طبق ظاهر آیات قرآن، همه جهانیان از بین می روند و تنها ذات پاک خداوند

باقی میماند، بنابراین تنها به مقداری از درخواست ابلیس موافقت شد.

ص: ۸۲۳

بعضی دیگر احتمال داده اند که منظور از «وقت معلوم» زمان معینی است که تنها خدا می داند، و جز او هیچکس از آن آگاه نیست، چرا که اگر آن وقت را آشکار می ساخت ابلیس تشویق به گناه و سرکشی بیشتر شده بود. بعضی نیز احتمال داده اند منظور روز قیامت است چرا که او می خواست تا آن روز زنده بماند تا از حیات جاویدان برخوردار گردد و با نظر او موافقت گردید، به خصوص اینکه تعبیر به «یوم الوقت المعلوم» در آیه ی «لمجموعون إلی میقات یوم معلوم؛ همه در وعده گاه روز معین قیامت گرد می آیند» (واقعه / ۵۰) درباره روز قیامت نیز آمده است و این گروه از مفسرین آن را دلیل دانسته اند. بنابراین، خواسته ی ابلیس که استمهال کرده بود و «یوم بعث» را پایان مهلت قرار داد مورد قبول خداوند واقع شد؛ زیرا «یوم الوقت المعلوم» روی این تفسیر همان روز قیامت خواهد بود، ولی اگر نظر بعضی دیگر از مفسران ملحوظ شود به قرینه ی تقابل بین «یوم بعث» و «یوم وقت معلوم» می توان احتمال داد که «یوم الوقت المعلوم» غیر از قیامت است؛ هر چند در آستانه ی آن باشد.

علامه ی طباطبایی (ره) بعد از رد این مطلب که منظور از وقت معلوم روز قیامت است می گوید: حال می پردازیم به اینکه وقت معلوم به چه معنا است، و برای چه کسی معلوم است؟ در قرآن کریم موارد متعددی است که چیزی را موقت به وقت معلوم، و یا مقدر به قدر معلوم می کند، نظیر آیه «و ما ننزله إلا بقدر معلوم؛ و ما آن را جز به اندازه ای معین فرو نمی فرستیم» (حجر / ۲۱)، و «أولئک لهم رزق معلوم؛ آنان روزی معین خواهند داشت» (صافات / ۴۱)، مقصود از آن، وقت و قدر، و رزقی است که نزد خدا معلوم است. و اما اینکه در آیه مورد بحث وقت مذکور برای ابلیس هم معلوم است یا نه از لفظ آیه فهمیده نمی شود. و اینکه بعضی گفته اند: برای ابلیس معلوم نبوده، چون معلوم بودنش مستلزم واداری او است به معصیت، سخنی بی دلیل است، چون اگر جواب خدای تعالی به ابلیس برای ما مبهم است دلیل نمی شود بر اینکه برای ابلیس هم مبهم بوده و اشکال اغواء به معصیت هم در این مورد یعنی در مورد ابلیس که ریشه همه معصیت ها است وارد نمی شود.

علاوه بر اینکه ابلیس برای بار دوم گفت: «همه آنان را اغواء می کنم» و این خود شاهد است بر اینکه او می دانسته که تا آخرین فردی که از بشر زنده است و او دسترسی به اغوایشان دارد زنده می ماند پس معلوم می شود که او از جمله «تا روز وقت معلوم» فهمیده که مقصود آخرین روز عمر بشر، و آخرین روز زندگیش در زمین، و آخرین فرصتی است که او می تواند به کار اغوای خود ادامه دهد. به ابن عباس هم نسبت داده اند که او گفته منظور از یوم در آیه، آخرین روز تکلیف است که همان روز نفع اول است که تمامی خلائق می میرند و بیشتر مفسرین نیز این سخن را پذیرفته اند. و گویا ابن عباس از اینجا استفاده کرده که ابلیس تا آن روز به کار خود مشغول است، زیرا تا تکلیف است مخالفت و معصیت تصور دارد، و قهرا چنین روزی با روز نفع اول تطبیق می گردد، پس «یوم وقت معلوم» که خدا تا آن روز ابلیس را مهلت داده همان روز نفع اول است، و میان نفع اول و دوم که همه را زنده می کند چهار صد و یا چهل سال (به اختلاف روایات) فاصله دارد، و تفاوت میان آنچه که ابلیس خواسته و آنچه که خدا اجابت فرموده همین چند سال است.

و این وجه خوبی است، اما عیبی که دارد این است که دعوی «تا تکلیف هست مخالفت و معصیت تصور دارد» مقدمه ایست که نه در حد خود روشن است، و نه دلیلی بر آن است، برای اینکه بیشتر اعتماد مفسرین در این دعوی به آیات و روایاتی است که هر کفر و فسق موجود در نوع آدمی را مستند به اغوای ابلیس و وسوسه او می داند، مانند آیه: «ألم أعهد إليك يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لکم عدو مبين؛ ای بنی آدم آیا با شما عهد نکردم که شیطان را نپرستید که او شما را دشمنی آشکار است؟» (یس / ۶۰). و آیه «وقال الشيطان لما قضی الأمر إن الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فأخلفتکم؛ و چون حکم به پایان رسد در آن حال شیطان گوید خدا به شما به حق و راستی وعده داد و من به خلاف حقیقت» (ابراهیم / ۲۲). و آیاتی دیگر که مقتضای آنها این است که تا تکلیف باشد ابلیس هم هست، و تکلیف هم باقی است تا آدمی باقی باشد، و از اینجا نتیجه بالا را گرفته اند. و لیکن در اینکه استناد معصیت آدمیان به اغوای شیطان تا اندازه ای مستفاد از آیات و روایات است حرفی نیست، چیزی که هست این آیات و روایات تنها اقتضاء دارند که تا معصیت و گمراهی در زمین باشد ابلیس هم هست، نه اینکه تا تکلیف هست ابلیس هم باشد، چون دلیلی نداریم که ملازمه میان وجود معصیت و وجود تکلیف را اثبات کند.

بلکه دلیل عقلی و نقلی قائم است بر اینکه بشر به سوی سعادت سیر نموده و این نوع به زودی به کمال سعادت خود می رسد و مجتمع انسانی از گناه و شر رهایی یافته، به خیر و صلاح خالص می رسد، به طوری که در روی زمین جز خدا کسی پرستش نمی شود و بساط کفر و فسوق برچیده می گردد، و زندگی نیکو گشته مرض های درونی و وساوس قلبی از میان می رود. و از آیه «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت أیدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون؛ فساد در زمین و دریا به خاطر اعمال مردم پدیدار گشت تا کیفر بعض آنچه کردند به ایشان بچشانیم شاید برگردند» (روم / ۴۱)، و نیز آیه «و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر أن الأرض یرثها عبادی الصالحون؛ ما در زبور بعد از ذکر نوشتیم که زمین را بندگان صالح من به ارث می برند» (انبیاء / ۱۰۵)، هم این معنا به خوبی به دست می آید. پس دلیلی که مفسرین به آن استناد جستند این دلالت را دارد که «روز وقت معلوم» که سرآمد مهلت ابلیس است، روز اصلاح آسمانی بشر است که ریشه فساد به کلی کنده می شود و جز خدا کسی پرستش نمی گردد، نه روز مرگ عمومی بشر با نفخه اول.

منابع

جوادی آملی - تفسیر موضوعی - ج ۴ صفحه ۳۱۷ و ۳۳۲ و ۳۴۷

شیخ طبرسی - ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن - ج ۱۷ صفحه ۳۸

ناصر مکارم شیرازی - تفسیر نمونه - ج ۱۱ صفحه ۷۰ و ج ۱۴ صفحه ۲۱۰

ص: ۸۲۶

نصرت بیگم امین - مخزن العرفان در تفسیر قرآن - ج ۱۲ صفحه ۱۸۰

سید محمدحسین طباطبائی - ترجمه المیزان - ج ۱۲ صفحه ۲۳۵

محمدتقی مدرسی - تفسیر هدایت - ج ۱۰ صفحه ۸۷

کلید واژه ها

قیامت قرآن تفسیر انسان شیطان زمان مفسران

اهمیت استعاذه در قرآن، احادیث و روایات

از جمله چیزهایی که در قرآن مجید و اخبار اهل بیت (ع) عنایت زیادی به آن شده، موضوع استعاذه است یعنی پناهنده شده به خداوند از شر شیطان "اعوذ بالله من الشیطان" و البته باید حال استعاذه یعنی پناه بردن به حق پیدا شود تا استعاذه حقیقی باشد. برای اثبات اهمیتش در قرآن مجید می فرماید: " هنگامی که می خواهی قرآن بخوانی نخست به خدا پناه ببر از شر شیطان رانده شده " (نحل / ۹۸) پس از تکبیره الاحرام در نماز هم امر شده که استعاذه کنند، لکن در خصوص نماز باید آهسته خواند. بعضی از مفسرین راز آهسته خواندنش را چنین گفته اند: مانند کسی که از دشمن سرسختی دارد فرار میکند چطور خود را در حال فرار پنهان میکند، اشاره باینست که تو در حال فرار از دشمن سرسخت خود هستی که در کمین و مراقب توست.

استعاذه هنگام شروع به هر عبادت

از جاهای مهم استعاذه هنگام شروع به عبادت است هر عبادتی که انسان می خواهد انجام دهد باید ابتدا از شر شیطان پناه ببرد زیرا ابلیس که در کمین هر فرد از افراد بشر است نخست می کوشد نگذارد خیری از انسان سرزند و اگر زد سعی او اینست که آنرا خراب کند و به آخر نرساند تا بهره نبرد لافل از اینکه او را بعجب و ریاء وا دارد. مثلاً می خواهی وضو بگیری از شر شیطان بخدا پناه ببر سپس وضو بگیر. مکرر دیده اید که همین وضو ملعبه شیطان شده با وسوسه هائی که پیش می آورد چگونه عبادت را بی مغز میکند. غرض استعاذه در امور عبادی است که برای بهره بردن از آن باید بخدا پناه برد.

ص: ۸۲۷

در مباحث هم استعاذه رسیده

در امور مباح مانند خوردن و لباس پوشیدن هم استعاذه سفارش شده است و دعاهای مخصوصی نیز وارده شده در پست ترین مکان ها و شریف ترین مکان ها نیز باید استعاذه کرد در مسجد که می روی بر در مسجد استعاذه کن که مبادا این دشمن سرسخت در اینجا نیز ترا رها نکند و در مستراح نیز استعاذه رسیده است.

شیطان بر درمسجد

یکی از اهل ایمان و تقوی نقل می کرد که در مکاشفه دیدم شیطان درب مسجد ایستاده است.

گفتم: "ملعون اینجا چه می کنی؟" گفت: "رفقا فرار کرده اند و منتظرشان هستم". فهمیدم مردان رشیدی که شیطان همراهشان به مسجد نرفته است.

استعاذه هنگام خروج از منزل

پس در هر حال استعاذه لازم است هنگامی که از خانه بیرون می شوی شیاطین درب در منتظرند استعاذه کن و دعای رسیده را بخوان. قرآن مجید تأکید میفرماید که او شما را می بیند و شما او را نمی بینید، او را دشمن بگیرید. (اعراف/ ۲۷) یگانه چیزی که او را از شما دور می کند استعاذه است جز پناه بردن به خالق هیچ راه دیگری ندارد. مانند کسی که به خیمه شخص بزرگی می خواهد وارد شود سگ درنده ای هم ایستاده نمی گذارد مگر استغاثه کنی که ای صاحب خیمه می خواهم به محضر تو بیایم تو خودت این مزاحم را رفع کن، البته این برای مثال است.

به پیغمبر (ص) دستور استعاذه میدهد

ای انسان تو هم می خواهی به این بارگاه راه پیدا کنی شیطان هم که نمی گذارد به سهولت رد شوی این قدر کارت را خراب می کند که نرسی به مقصود و یگانه راهش هم استعاذه به خدا است. خداوند به پیغمبرش دستور میدهد که بگو پروردگارا! به تو پناهنده می شوم از وساوس شیطان (مؤمنون/ ۹۸-۹۷)

ص: ۸۲۸

و همه چنین در (سوره معوذتین ناس / ۴) "من شر الوسواس الخناس" .. پس من و تو هم نباید آرام باشیم وقتی که دشمن این قدر قوی است باید دست و پائی کرد و پناهنده به خدا شد و گرنه یک مرتبه می بینی جائی سر درآوردی که رب و معبود و مطاع تو شیطانست و خود خبر نداری، زبانت می گوید خدا لکن حال تو حال اطاعت از شیطان است و زیر پرده یا شیطان می گوئی و نمی فهمی.

منابع

سید عبدالحسین دستغیب - استعاذه - صفحه ۵-۸

کلید واژه ها

ایمان قرآن خدا دستورات الهی شیطان استعاذه حدیث وسوسه

راههای مبارزه با شیطان

انسان تا از اطاعت شیطان دوری نکند حقیقت استعاذه در او پیدا نمی شود، کسی که مرتکب گناه می شود، در حال خضوع به شیطانست. قرآن مجید می فرماید: "فاتخذوه عدوا"؛ "او را دشمن بگیرد"، او دشمن سرسخت شما است، شما هم با او دشمنی کنید نه دوستی، اطاعتش دوستی با او است، دائما بدانید این دشمن سرسخت در کمین است، یک لحظه بشر را راحت نخواهد گذاشت اگر خودت را در امان بدانی جاهل بی خبری. حالا- که دشمن قوی و هشیار و در کمین است، تکلیف چیست؟ تکلیف اینست که باید مسلح شد، بلکه همیشه باید مسلح بود، دشمنی که مهیا و منتظر غافلگیر کردن توست تو هم باید هیچ وقت اسلحه را زمین نگذاری، اگر یک لحظه اسلحه را کنار گذاشتی یا لحظه ای رو به او رفتی کارت خرابست. تقوی اسلحه انسان، آماده باش در برابر ابلیس است.

مستحبات و ترک مکروهات اسلحه مؤمن

بلکه انسجام به مقدار توانائی در دفع دشمن و آماده باشی اثر دارد، و ترک مکروهات نیز، حتی ترک غفلات نیز، در این مورد نهایت تأثیر را داراست. اگر غفلتی از دشمن کند و نهی را مرتکب شود، به همان اندازه خود را به دهان اژدها نزدیک کرده و به شیطان مقرب شده و او هم پس از قرب تا دست از سر و دستش بردارد هیئات است.

ص: ۸۲۹

بسیاری از مستحبات در دفع دشمن اسلحه مهمی بشمار می رود مثلاً وضو، از پیغمبر اکرم (ص) مروی است که "الوضو سلاح المؤمن: وضو اسلحه مؤمن است" در برابر شیاطین همیشه باید حال کسی را داشت که دشمن در برابر اوست، یعنی همیشه باید با وضو بود، لذا مستحب است که انسان دائماً با طهارت باشد. از این بالاتر اگر فاصله ای شد هر چند وضویش باطل نشده، مستحب است تجدید کند "الوضو نور و الوضو نور علی نور" این نور در برابر ظلمت است. هنگام خواب هم مستحب است با وضو بخوابی، با اسلحه بخواب که نور وضوی تو باندازه خودش شیطان را در خواب از تو طرد می کند.

روزه و صدقه شیطان شکن

از جمله اسلحه ها چند چیز است که از خاتم الانبیا محمد (ص) روایت شده است: روزه اگر موفق شوی، روی دشمن را سیاه می کند، اگر پرده عقب رود شیطان خود را ببینی؛ سیاه شده است. لکن شیطان هم به این ضعیفی نیست که به سادگی رویش سیاه و کمرش شکسته گردد، مرد می خواهد که عمل را خالص انجام دهد و از حجابهای هفتگانه بگذرند و پشت ابلیس را به خاک بمالد. دیگر صدقه است که می فرماید: پشت شیطان را می شکنند، کمرش را خورد می کند؛ بلی اگر صدقه مقبوله باشد و با منت گذاشتن، آزار و اذیت کردن و ریا کردن باطل نشود خداوند مهربان در آیه ۹۱ سوره مباحه آل عمران می فرماید: «هرگز به نیکی نمی رسید تا از آنچه دوست دارید، در راه خدا انفاق کنید.»

توبه هم اسلحه کاری دیگر

شیطان بدبخت جان می کند بشر را در گناه یا گناهای می اندازد، آنگاه اگر توبه صادقانه ای کند راستی که بند دل شیطان را پاره می کند. البته دشمن هم زرننگ است تا بتواند نمی گذارد حال توبه در طرف پیدا شود، به تو القاء می کند مگر چه کرده ای؟ بین دیگران چه کارها که می کنند، یا اینکه تو هنوز جوانی، صحیح و سالم هستی، بگذار پیر بشوی، ناتوان بشوی، آن وقت توبه می کنی.

دو اسلحه قوی شیطان کش

دو اسلحه قوی آخر که در روایت مروی از پیغمبر (ص) ذکر شده که به کلی شیطان را نابود می کند دو چیز است: یکی دوستی کردن در راه خدا و برای خدا، و دیگر مواظبت کردن بر کار نیک.

این جهاد اکبر است، دوستی برای خدا نه برای نفس و هوی، مهمتر از جهاد با کفار است، جهاد با دشمن واقعی و داخلی است، اگر این درست نشود، جهاد با کفار هم درست نمی شود، بلکه گاهی همان هم به امر شیطان است.

حضرت سجاد (ع) در دعا عرض می کند: "پروردگارا با تو پناه می برم از این دشمن، ای صاحبخانه این سگ دارد به من حمله می کند تو به فریادم برس".

منابع

سید عبدالحسین دستغیب - استعاذه - صفحه ۳۷-۳۹ و ۴۱

کلید واژه ها

تقوی مبارزه دشمن شیطان استعاذه مستحبات عمل صالح حدیث وسوسه

اخلاص در اعمال و نیات؛ یکی از ارکان استعاذه

در درگاه خداوند اگر ارزشی است برای نیت خالص است، انما الاعمال بالنیات - اگر نیت خدائی و عمل هم تنها برای خدا شد او را به مقامات عالیه می رساند، ولی اگر به نیت شیطانی باشد یا مخلوط از شیطانی و رحمانی شد هر چند به دلش مرتب بگذراند "قربه الی الله"، به ظاهر خوبی که باشد ارزشی ندارد. در سوره مبارکه اسراء آیه ۸۴ خداوند مهربان می فرماید: «قل کل يعمل علی شاکله فربکم اعلم بمن هو اهدی سبیلا»؛ بگو هر کس طبق روش و خلق و خوی خود عمل می کند. پروردگار شما، آنها را که راهشان نیکوتر است، بهتر می شناسد.

ص: ۸۳۱

شاکله به معنی: سجیه است، یعنی ذات و حقیقتش هر جور باشد عملش بر طبق آنست، اگر رحمانی است کارهایش همه خیر و رحمت است، به هر کمی که باشد مقبول این درگاهست، لکن اگر شاکله خراب و شیطانی باشد، دنیوی و مادی و پست باشد، رفتار و گفتارش همه ضایع است چون از منشأ خراب صادر می شود. پس باید نخست این شاکله را درست کرد تا عمل که بر طبق آن واقع می گردد درست باشد.

بر سر دو راهی

هر انسانی در ابتدای تکوین و خلقتش بین دو راه است، یعنی ابتدا در ذاتش چیزی نیست ولی خواهی نخواهی یکی از این دو راه را می گیرد، بعین مثل لوح پاک و بی نقش است که می شود بهترین خطها و نقشها را روی آن نگاشت، چنانچه می شود زشت ترین صورتها و بدترین هیولاهای را بر آن ثبت کرد، هم می شود مطالب صحیح و نافع و هم مطالب مضر نگاشت، بشر هم ابتدا بر سر راهی رحمانی و شیطانی، دنیوی و اخروی، مادی و روحانی است تا به کدام طرفش متوجه گردد، به هر طرفی که روی آورد کم کم شاکله و سجیه اش به آن بسته می گردد، تمام حرکاتی که از او سر می زند آنچه به چشم می بیند، به گوش می شنود، حتی لقمه غذایی که می خورد، تمام اینها شاکله ساز است، هر حرفی که می زنی روی شاکله اثر می گذارد، ذات حقیقت متأثر می گردد، نخستین اثرش در نفس خودت می باشد.

ناله شیطان از دست مخلصین

اگر اهل اخلاص هستی یا یکجا سر و کاری داری، خدا را در شئون مؤثر می دانی و لاغیر، جاه و مال دنیا چیست که در نیت تو تأثیر بگذارد، عزت از خداست و ذلت هم از او است، مرض از او و شفا نیز از او است «الا الی الله تصیر الامور»؛ همه کارها به خدا برمی گردد. (شوری/ ۵۳) اگر کسی اینجور به در خانه خدا آمد شیطان از دستش ناله می کند. در محجه البیضاء روایت می کند در قیامت اولین محاکمه ای که می شود درباره سه طایفه است: نخست علماء؛ عده ای از آنان را که در محکمه عدل الهی حاضر می کنند و از آنان می پرسند شما در دنیا چه کردید؟ علمی به شما دادیم شما با آن چه کردید؟ گویند پروردگارا تو شاهدی که در دنیا نشر علم می دادیم، به درس اشتغال داشتیم، کتاب می نوشتیم و مردم را راهنمایی می کردیم. در جوابشان گویند دروغ می گوئید هر چه می کردید برای این بود که بگوئید شما دانائید، علامه اید، جلوه نفس بود، بلی کمال خودش را می خواسته ظاهر سازد بالجمله گویند مزدت را گرفتی.

ص: ۸۳۲

دوم مالدارانی را می آورند که مالشان را در راه خیر صرف کرده اند (نه آن بدبختهایی که حسرت به گور بردند) گویند با مالی که خدا به شما داد چه کردید؟ گویند خدایا تو شاهدی که در راه تو انفاق کردیم، بنای خیر کردیم، به فقرا همراهی نمودیم، جوابشان می دهند: دروغ می گوئید خرج کردید تا مردم بگویند فلانی سخاوت دارد، اسمتان را در روزنامه ها بنویسند و در رادیو بخوانند دیگر از خدا طلبی ندارید (و لذا فرمود هفت طایفه اند که در قیامت زیر سایه عرش هستند.... از آنجمله کسی که انفاق کند در پنهانی چنان بدهد که اگر به دست راستش می دهد دست چپش نفهد، یعنی در نهایت خفا این کار را بکند که احدی جز خدا از آن آگاه نشود مانند زین العابدین (ع) که عبا بر سر می کشید تا کسی او را نشناسد حتی بعضی از همان افرادی که امام به آنها کمک میکرد پشت سر آقا بد می گفتند و اعتراض میکردند که چرا علی بن الحسین (ع) بما کمک نمی کند، چون حضرت را هنگام انفاق کردن به آنها نمی شناختند اما اگر میلیونها خرج کند برای هوای نفس و نظر خلق یک غاز قیمت ندارد، نزد خدا ارزشی نخواهد داشت).

سومین محاکمه، بعضی از شهیدانند که در معرکه جنگ در جهاد در راه خدا کشته شده اند، از ایشان می پرسند شما چه کرده اید؟ گویند پروردگارا تو دانائی که ما عزیزترین متاع خود را که جان عزیز باشد در راه تو دادیم، زخمها خوردیم، ناراحتی ها تحمل کردیم، به آنها گویند خدا از سر شما آگاه است، وقتی بمیدان جنگ آمدید نیت شما این بود که شجاعت خود را ظاهر سازید، به خلق جلوه دهید که قدرت دارید تا شما را مدح کنند، خلاصه با پروردگارتان کاری نداشتید دیگر از خدا طلبی ندارید. خداوند در سوره اسراء آیه ۱۸ و ۱۹ میفرماید: "هر کس خواهان [دنیای] زودگذر است به زودی هر که را خواهیم [نصیبی] از آن می دهیم آنگاه جهنم را که در آن خوار و رانده داخل خواهد شد برای او مقرر می داریم و هر کس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد آنانند که تلاش آنها مورد حق شناسی واقع خواهد شد."

بنابراین اخلاص در عمل، با پناه بردن بر خدای واحد مهربان مسیر خواهد شد و انسان را از شر شیطان مصون خواهد داشت.

منابع

سید عبدالحسین دستغیب- استعاذه- صفحه ۱۴۹-۱۵۰ و ۱۶۴-۱۶۵ و ۱۷۹

کلید واژه ها

ایمان قیامت انسان فطرت اخلاص استعاذه اعمال

تضرع به خداوند؛ یکی از ارکان استعاذه

یکی از ارکان استعاذه تضرع است، یعنی استعاذه گاهی تحقق پیدا میکند که در شخص حالت تضرع باشد بطوریکه اگر تضرع نباشد استعاذه اش خالی از حقیقت است. زیرا تضرع به معنی آشکار کردن ذلت و مسکنت و ناتوانی و بیچارگی است، و در ابتدای بحث گفتیم که استعاذه به معنی فرار کردن شخص است از دشمنی که او را دنبال میکند و از دفاع از خود ناتوانست، به ناچار به کسی که توانائی دارد تا دشمن را از او دور کند و یاریش نماید پناهنده می شود و "البته" در آن حال ناتوانی و نیازمندی از او آشکار خواهد بود". مانند بچه ای که ماری او را دنبال کند ناله کنان خود را به مادر می چسباند، این حالت را استعاذه میگویند. بنابراین کسی که فهمید شیطان که دشمن سرسخت آدمی است به او حمله میکند و به تنهایی توانائی از خلاص شدن از شرش را ندارد به ناچار ناله کنان بیچاره وار رو به پروردگار توانای مهربان می آورد و به زبان حال و قال میگوید: "ای خدا فریاد از دشمنی که همچو سگ پارس کرده است بر من و مرا دنبال مینماید".

هر گاه حالت استعاذه به پروردگار از شر شیطان پدیدار شود. مناسبت تضرع خود را با دعاهای وارده در این باره ظاهر سازد، و از آنجمله دعای شر دفع ابلیس که ترجمه اش چنین است: "خدایا ابلیس بنده ایست از بندگانت که می بیند مرا از سوئی که من او را نمی بینم و تو می بینی او را از سوئی که او نمی بیند ترا و تو نیرومندتری بر همه کارش و او توانائی ندارد بر چیزی از کار تو، خدایا پس من کمک می خواهم از تو بر او، ای پروردگار من زیرا که مرا با او طاقت نیست و نه مرا جنبش و نیرویست بر او مگر به وسیله تو ای پروردگارم، خدایا اگر او قصد مرا کند پس تو قصدش کن و اگر بمن بداندیشی کند پس بداندیشی کن با او و کفایت کن مرا از شرش و قرار ده بداندیشیش را در گردنش، برحمتت ای رحم کننده ترین رحم کنندگان، و خدا درود فرستد بر محمد و خاندانش.

ص: ۸۳۴

خدا برای بندگانش کافیت

و شکی نیست اگر کسی با حالت تضرع (یعنی خود را حقیقتاً برای خدا ذلیل ساخته و تنها به او نیازمند بداند و نجات خود را از او ببیند و تنها از او بخواهد به پروردگار توانا و مهربان پناهنده شود و دفع شر شیطان را از خواهد، البته او را پناه خواهد داد و نجاتش از آن ملعون قطعی است. "آیا خدا کفایت کننده بنده اش نیست؟" (زمر/ ۳۶)

چاره استعاده حقیقی است

جز فرار از شیطان و پناهندگی به حضرت آفریدگار چاره ای ندارد، پس پیش از شروع به عمل خیر، واجب یا مستحب باید استعاده حقیقی بطوری که زبانش که می گوید: "اعوذ بالله من الشیطان الرجیم" ترجمان حال و دل او باشد، خلاصه هر امر خیری که برای آدمی پیش آید و انجام آن به دلش خطور کند و مطابق با شرع باشد نباید از آن رو گرداند، بلکه با شتاب آن را انجام دهد، لکن با فرار از شیطان و پناهندگی به خداوند رحمن بطوری که شیطان همراهش نشود، تا بتواند عمل را راست و درست انجام دهد و مستحق ثواب و قرب حضرت آفریدگار گردد.

منابع

سید عبدالحسین دستغیب- استعاده- صفحه ۱۸۷-۱۸۹ و ۱۹۷-۱۹۸

کلید واژه ها

دعا ایمان خدا شیطان توکل استعاده تضرع

نمونه ای از مزاحمت‌های شیطان برای پیامبران

وسوسه های شیطان در فریب دادن ذی الکفل (ع)

در بحارالانوار در وجه تسمیه ذی الکفل که از پیغمبران سلف می باشد، و در قرآن مجید هم از او نام برده است و قبر شریفش نزدیکی حله میباشد چنین روایت شده است: پیش از او پیغمبری بود به نام یسع که در قرآن مجید هم نام او برده شده «والیسع و ذوالکفل». ذی الکفل از اصحاب و حواری یسع بود، و اواخر عمرش به اصحاب گفت: هر کدامتان عهدی که با شما میکنم بین خود و خدا بپذیرید، وصی من خواهید بود. عهد من این است که هنگام خشم خودتان را بگیرید و متابعت شیطان نکنید. جناب ذی الکفل از خود اطمینان داشت قول داد و عهد کرد که هیچوقت غضب شیطانی نکنم. این بود که به منصب نبوت رسید و امتحاناتی هم برایش پیش آوردند و خوب از عهده بر آمد. هر کس در هر راهی خواست مستقر شود، شیطان بیشتر فشار می آورد ذی الکفل هم چون عهد کرده بود خشم شیطانی نکند بیشتر اسباب خشم را برایش پیش می آورد، لکن آن جناب هم چون کوهی ایستادگی میکرد. روزی شیطان نعره ای زد و بچه هایش دورش جمع شدند، گفت: من از دست ذی الکفل عاجز شده ام هر چه می کنم او را خشمناک کنم تا خلاف عهدش بشود نمی توانم. شیطانکی به نام ایض گفت: من حاضریم و او را غضبناک خواهیم کرد، و بالاخره مأموریت را به او داد.

از خصوصیات این پیغمبر این بود که شب اصلاً نمی خوابید و تمام سرگرم ذکر و یاد خدا بود، روز هم تا قبل از ظهر سرگرم کارهای شخصی و مردم بود و قبل از ظهر می خوابید و دوباره عصر سرگرم کارهای مردم میشد. هنگامیکه قبل از ظهر خوابیده بود، شیطانک در را کوبید. دربان گفت: چکار داری؟ گفت: مرافعه دارم، دربان به او گفت: فردا صبح بیا اینک ذی الکفل خوابیده است. شیطانک صدایش را به فریاد بلند کرد که راهم دور است نمی توانم فردا بیایم. بالاخره ذی الکفل از صدای فریاد بیدار شد آمد با کمال خونسردی فرمود برو به مدعی علیه خود بگو فردا بیاید من هم به کارتان رسیدگی میکنم. گفت او نمی آید. فرمود این انگشتر مرا ببر برای نشانه به او بگو ذی الکفل ترا میطلبد و ذی الکفل آنروز را نتوانست خواب رود.

شیطانک رفت و فردا همان وقتی که ذی الکفل تازه خوابیده بود باز آمد و مثل روز گذشته بنای داد و فریاد را گذاشت، بالاخره ذی الکفل باز بیدار شد و با کمال خونسردی و ملایمت او را رد کرد و نامه ای نوشت به او داد که برود و مدعی خود را بیاورد. ایضاً رفت و آنروز هم ذی الکفل به خواب نرفت و شب را هم به عبادت بیدار بود. روز سوم است کسی که سه شبانه روز است نخوابیده ببینید چقدر طبعاً باید مستعد خشم باشد. شیطانک همان موقع خواب ذی الکفل آمد و قال و مقال راه انداخت و گفت نامه ات را بردم قبول نکرد حاضر شود، و در محضر ذی الکفل صدایش را مرتب بلند میکرد بلکه او را عصبانی کند، بالجمله گفت: اگر خودت همین حالا بیائی کار من اصلاح میشود. در روایت اینطور رسیده که بقدری آفتاب سوزان بوده که اگر تکه گوشتی را می انداختند بریان میشد حالا چقدر باید جوش و خروش بزنند؟! فرمود بسیار خوب برویم- در آن هوای گرم مقداری راه که آمدند، شیطانک دید محال است بتواند او را بخشم بیاورد نعره ای زد و فرار کرد.

ایمان تقوی خشم شیطان و یژگی های پیامبران هوای نفس حضرت ذوالکفل (ع) داستان اخلاقی

استفهام فرشتگان و اعتراض شیطان در مقابل خلقت انسان

وقتی ذات اقدس اله، آفرینش خلیفه را اراده نموده، هم فرشتگان و هم شیطان از این امر غفلت داشتند لذا هر دو از ذات اقدس اله سؤال نمودند، لیکن شایستگی فرشتگان ایجاب می کرد که این سوال را به عنوان استفهام عرض کنند، و شیطنت شیطان او را واداشت که همان سؤال را به عنوان اعتراض طرح کند. بنابراین هر دو سؤال کردند، ولی یکی مستفهما و دیگری متعنتا. این که در جوامع روانی در مورد آداب تعلم از امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمده است که: "سل تفقها و لا- تسأل تعنتا، فان الجاهل المتعلم شبيه بالعالم و ان العالم المتعسف شبيه بالجاهل المتعنت؛ برای فهمیدن پرس، نه برای آزار دادن؛ که نادان آموزش گیرنده، همانند داناست، و همانا دانای بی انصاف چون نادان بهانه جو است!". (حکمت ۳۲۰ نهج البلاغه) یعنی، سؤال مفتاح علم است و بسیاری از فضائل بر سؤال مترتب است مشروط براین که سؤال برای فهم، باشد نه به خاطر عناد. لذا وقتی ذات اقدس اله فرمود: «انی جاعل فی الارض خلیفه؛ من در زمین جانشینی قرار می دهم» (بقره / ۳۰)

فرشته ها عرض کردند: اگر تو خلیفه طلب می کنی، شاید ما برای خلافت، اولی از آدم باشیم. سپس علت عدم شایستگی او برای خلافت را این چنین بیان نمودند که: «أتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء؛ آیا قرار می دهی او (جانشین) را در زمین که در آن فساد انگیزد و خونها بریزد.» (بقره / ۳۰)

و سر اولویت خود را نیز این چنین تقریر نمودند: «و نحن نسیح بحمدك و نقدس لك؛ در حالی که ما با ستایش تو، تو را تسبیح و تقدیس می نماییم.» (بقره / ۳۰)

این یکی جهت راجح بودن خلافت فرشتگان و آن دیگری جهت مرجوح بودن خلافت انسان یکی سلبی است و دیگری اثباتی. اما فرشتگان همه این احتجاجات را در سؤال اول خود، با تسبیح آغاز کرده و عرض کردند: "سبحانك"، یعنی تو منزّه از هر نقص و عیب، و مبری از هر نقد و اعتراض هستی و این ما هستیم که نمی دانیم، چه این که بعد از فهمیدن نیز، باز تسبیح نموده و عرض کردند: «سبحانك لا-علم لنا الا- ما علمتنا؛ تو پاکی و منزهی، ما را دانشی نیست جز آنچه تو به ما آموختی.» (بقره / ۳۲) اما اعتراض شیطان در هنگام امر به سجده این چنین بود که: «انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین؛ من بهتر از او (انسان) هستم خلق کردی مرا از آتش و خلق کردی او را از خاک.» (اعراف / ۱۲) من از او بهتر هستم. آنگاه ماده خلقت خود را، بهتر از ماده خلقت آدم یاد کرد و گفت: مرا از نار آفریدی و او را از خاک خلق کردی. سؤال شیطان چون آمیخته با نقد و اعتراض بود، لذا قرآن کریم، از شیطنت شیطان تحت عنوان "اباء استکباری" تعبیر کرد و فرمود: «ابی و استکبر و کان من الکافرین؛ سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد.» (بقره / ۳۴)

منابع

آیت الله عبدالله جوادی آملی - زن در آئینه جلال و جمال - صفحه ۱۱۶-۱۱۸

ص: ۸۳۸

انسان خدا تسلیم فرشتگان شیطان خلقت آفرینش قرآن

بررسی پناهگاههای الهی برای حفاظت از شرارت های نفس و شیطان

کسانی که می خواهند از پناهندگی خداوند برخوردار گردند و با حمایت باری تعالی از خطرات هوای نفس و سیئات اخلاقی مصون بمانند باید از سه پناهگاه مهم دفاعی، یعنی تربیت الهی، سلطنت الهی و پرستش الهی با هم و به موازات هم استفاده کنند و افکار و اعمال خویشان را با تمام شرائط و مقتضیات آنها تطبیق دهند و برای روشن شدن مطلب لازم است پیرامون هر یک از آنها به اختصار توضیح داده شود.

تربیت الهی - یک قسمت مهم از مقررات تشریحی باری تعالی مربوط به تعالیم اخلاقی و تمیز فضائل و رذائل است و در این باره صدها آیه در قرآن شریف و هزاران حدیث از اولیاء گرامی اسلام رسیده است. آئین اسلام در برنامه های تربیتی خود ارضاء غرائز و اعمال تمایلات نفسانی را اندازه گیری کرده، مرزهای روا و ناروای آنها را مشخص نموده، و مسلمین را به رعایت آن معیارها موظف ساخته است. به هر نسبتی که افراد، برنامه های اخلاقی را عملاً به کار بندند و تمایلات خویش را بر وفق آنها اعمال نمایند به همان نسبت از شرور نفسانی و آفات اخلاقی در امانند، و برعکس به نسبت تخلف از مقررات تربیتی باری تعالی، گرفتار وساوس شیطانی و افکار و اعمال ضد اخلاق می شوند. امام صادق علیه السلام فرمود: «شیطان قدرت ندارد در ضمیر آدمی و سوسه کند مگر موقعی که وی از یاد خدا روی گرداند، امر الهی را خوار بشمرد، در گناه مستقر گردد، و فراموش کند که خداوند از سرش آگاهی دارد.» همان طور که پناه خواهی از خداوند در مورد بیماری های بدنی، مستلزم رعایت سنن تکوینی باری تعالی و به کار بستن برنامه های بهداشتی است، پناهندگی به خداوند در مورد امراض اخلاقی نیز مستلزم انجام دادن سنن تشریحی پروردگار و مراقبت در برنامه های تربیتی است. همان طور که یک انسان بی قید و بند که از خوردنی ها و نوشیدنی های مضر پرهیز نمی کند و از استعمال مخدرات خطرناک اجتناب نمی نماید از آفات جسمی مصونیت ندارد همچنین یک انسان لایابالی که برای نیل به تمنیات خود اصول اخلاق و فضیلت را زیر پا می گذارد و در راه ارضاء غرائز و شهوات خویش به هر عمل پلید و ناپاکی دست می زند، نمی تواند از شرور نفسانی در امان باشد. حضرت زین العابدین علیه السلام ضمن دعای خود از خدا پناه می طلبد و به پیشگاه الهی عرض می کند: «بار الها پناه می برم به تو از هیجان حرص، شدت غضب، غلبه حسد، کم صبری، پیروی از هوای نفس، و سرپیچی از مقررات حق، همچنین به تو پناه می بریم از اینکه در سروری و سرپرستی زیردستان بدرفتار باشیم و شکر مصاحبت دوستان و برگزیدگان خود را به جا نیاوریم، یا آنکه ظالمی را در ظلمش یاری کنیم، یا استغاثه مظلومی را نشنیده بگیریم و به فریادش نرسیم، یا به کاری همت گماریم که حق ما و شایسته ما نباشد، یا در علمی سخن بگوئیم بدون آنکه از آن علم آگاه باشیم.» امام سجاد علیه السلام در این عبارات گوشه ای از مقررات تشریحی اسلام را در مسائل اخلاقی بیان نموده است. گرچه آن حضرت به صورت دعا سخن گفته لیکن در واقع به پیروان خود خاطر نشان ساخته است که پناهندگان به خدا باید خواهان اصلاح اخلاق و اعمال خویش باشند. با استمداد از باری تعالی غرائز سرکش را مقهور سازند، بر هوای نفس غلبه کنند، حقوق و حدود دیگران را محترم شمرند، و خلاصه خویشان را طبق برنامه های تربیتی پروردگار بسازند تا در پناه او از شرور نفسانی در امان باشند. ناگفته نماند که

پیروی از تعالیم الهی و رعایت مقررات تشریحی پروردگار نه تنها مردم را از شرور نفسانی و آفات اخلاقی مصون می‌دارد بلکه آنان را انسان می‌سازد، از بزرگواری و شرافت نفس برخوردارشان می‌کند، و به مکارم اخلاقی و سجایای انسانی متخلّقشان می‌نماید. نتیجه آنکه در آغاز سوره ناس، حضرت باری تعالی خود را به عنوان (رب ناس) یاد کرده و دستور داده است مردم از شر وساوس شیطانی به تربیت کننده بشر پناه ببرند (قل اعوذ برب الناس). از اینکه خداوند در مقام ارائه پناهندگی، خود را به وصف مربی آدمیان توصیف فرموده و از دیگر صفات، مانند خالق یا رازق آدمیان نامی نبرده است استظهار می‌شود که برنامه های تربیتی باری تعالی اولین پناهگاه الهی برای مصون ماندن از شرور نفسانی است. کسی که می‌خواهد از افکار شیطانی و سیئات اخلاقی در امان باشد باید به پناه تربیت خدا برود، از اطاعت هوای نفس بپرهیزد، غرائز و شهوات خویش را طبق دستور مربی بشر تحدید کند، و تعالیم حضرت حق را در تمام روش های اخلاقی رعایت نماید.

سلطنت الهی - دومین راهی که برای مصون ماندن از وساوس شیطانی و شرور نفسانی در سوره ناس ارائه شده پناه بردن به (ملک ناس) پادشاه آدمیان است. بدون تردید به کار بستن برنامه های تربیتی باریتعالی در تعدیل تمایلات و اندازه گیری خواهش های نفسانی اثر عمیق دارد. جامعه را با صفات انسانی پرورش می دهد، به مردم پاکدلی و حسن خلق می بخشد، و آنان را از شرور نفسانی و آفات اخلاقی مصون می دارد، ولی توجه به این نکته لازم است که برنامه های تربیتی به تنهایی قدرت ندارند همیشه و در همه جا شرور نفسانی را بگردانند، خطر را دفع کنند، و آدمی را از بلایای اخلاقی محافظت نمایند زیرا در مواقع طغیان غرائز و طوفان شهوات، اغلب سد اخلاق و تربیت در هم شکسته می شود، معیارهای انسانی پایمال می گردد، و نفس اماره به خودسری و تجاوز می گراید. در این قبیل موارد، قدرتی قوی تر از نیروی تربیت لازم است که بتواند نفس سرکش را مهار کند و آدمی را از ناپاکی ها و اعمال ضد اخلاق باز دارد. خداوند در سوره ناس ابتداء به مسئله تربیت اشاره نموده و سپس خود را (ملک ناس) پادشاه آدمیان خوانده و دستور داده است که مردم برای نجات از اندیشه های شیطانی و شرور نفسانی به موازات پناهندگی به (رب ناس) به پناه (ملک ناس) بروند و با ایمان به قدرت نامحدود او، قدرت هوای نفس را درهم بشکنند، تمایلات ناروا را در نهاد خود سرکوب کنند، و خویشان را از اسارت غرائز و شهوات آزاد سازند. کسی که به سلطنت باریتعالی ایمان دارد و قدرتش را فوق تمام قدرتها می داند فکر محافظت او را در سر نمی پرورد و به خود اجازه سرپیچی از اوامرش را نمی دهد، چنین انسانی هر قدر نیرومند و قوی باشد دچار خودسری و غرور نمی شود، در موقع طغیان غرائز، خود را گم نمی کند، از یاد خدای توانا و مسئولیتی که در پیشگاه او دارد غافل نمی گردد و همواره در پناه 'ملک ناس' و به یاد قدرت نامحدود او از شرور نفسانی و اندیشه های شیطانی در امان می ماند. حضرت علی علیه السلام مالک اشتر را مأمور بلاد مصر کرد و اداره امور آن منطقه وسیع را به وی محول فرمود. گرچه مالک اشتر مردی شریف النفس و پاکدل است ولی معصوم نیست، او از خطا و لغزش مصونیت ندارد، ممکن است در ایام زمامداری دچار غرور و نخوت شود، تعادل اخلاقی از کفش برود، مردم را حقیر و خوار بشمرد، و در پاره ای از موارد به کارهای ناروا و غیر اخلاقی دست بزند. علی علیه السلام در عهدنامه خود این خطر احتمالی را به مالک اشتر گوشزد کرد و برای محافظتش از انحراف اخلاقی به دومین مرحله پناهندگی به خدا که در سوره ناس آمده اشاره نمود و در مقام ارائه راه پناه بردن به 'ملک ناس' چنین نوشت: «اگر حکومت و فرمانروایی بر مردم در تو احساس بزرگی و عظمت یا کبر و خودپسندی پدید آورد به سلطنت عظیم باری تعالی که فوق تو است متوجه شو و ببین که توانائی و سلطه او بر تو بیش از قدرتی است که تو خود درباره خویشان داری. بی گمان توجه به عظمت و قدرت حضرت حق، حالت نخوت و کبرت را فرو می نشاند، مانع بلندپروازی و خو پسندیت می شود، و آن قسمت از عقلت را که غرور و خودخواهی از تو پنهان کرده بود به تو بر می گرداند. به پرهیز از اینکه بزرگی خود را با عظمت حضرت باری تعالی برابر کنی و توانائی ناچیز خویش را با سلطه و قدرت نامحدود او همانند پنداری که خداوند، گردنکشان را خوار و ذلیل می کند و متکبران را پست و موهون می سازد.» افراد با ایمان که به تعالیم باریتعالی عقیده دارند و خود را در انجام وظائف اخلاقی و اجراء برنامه های تربیتی پروردگار مکلف و مسئول می دانند در چنین مواقعی به پناه 'ملک ناس' می روند، در سلطنت عظیم خداوند می اندیشند، با یاد قدرت نامحدود او قدرت خود را ناچیز تلقی می کنند و با تفکر در قورت آفریدگار جهان، به ضعف خویش پی می برند، بر اثر این توجه روحانی به خود می آیند، غرورشان فروکش می کند، تکبرشان زایل می گردد، عقلشان فروزان می شود، و از وسوسه ناپاکی و گناه رهائی می یابند، و این خود دومین راهی است که در سوره ناس برای مصون ماندن از شرور نفسانی و آفات اخلاقی ارائه شده است.

معبود آدمیان - خداوند در این سوره بعد از ذکر 'ملک ناس' خود را 'اله ناس' (معبود آدمیان) خوانده و سلطه و قدرت بی نهایت خویش را بر مقام رفیع الوهیت، مستقر ساخته است تا مردم به عظمت سلطنت الهی معرفت پیدا کنند و استیلا باری تعالی را بر آدمیان همانند استیلا زمامداران بشر بر ملتهای خود نیندارند. به بیان روشنتر، حاکمیت و سلطنت فرمانروایان در کشورهای جهان، متکی بر عوامل مادی و نیروهای طبیعی است و شعاع اقتدارشان در حدود حفظ امنیت داخلی، جلوگیری از تجاوز خارجی، تامین مصالح ملی، اداره امور اجتماعی، تنظیم مسائل اقتصادی، توسعه عمران و آبادی، و خلاصه تدبیر مملکت داری، دفاع از حقوق عمومی و ایجاد شرائط بهزیستی مردم است، ولی سلطنت حضرت باری تعالی بر آدمیان نه قائم به عوامل مادی است و نه محصور در تأمین شئون حیاتی آنان است، بلکه او مالک واقعی مردم است، جسم و جانشان، حیات و مرگشان، ظاهر و باطنشان، قیام و قعودشان و حرکت و سکونشان، همه و همه در حیطة سلطنت و قبضه قدرت حضرت حق است، او خدای بشر است، معبود بشر است، و قدرتش بر تمام ذرات وجود بشر حاکم است، و چنین سلطنتی به ذات اقدس الهی اختصاص دارد. کسی که به خدا ایمان آورده و او را یگانه معبود شایسته پرستش می شناسد در مقابل عظمتش سر فرود می آورد، طوق عبودیتش را با رغبت آمیخته به افتخار در گردن می نهد، و در نهایت خضوع و تذلل بندگیش می کند، چنین انسانی از شرور نفسانی و سیئات اخلاقی بر کنار است زیرا هوای نفس خود را معبود خویش نساخته و به اطاعت غرائز و شهوات خویش تن نداده است. او یکتا پرست و مطیع بی قید و شرط حضرت حق است و تنها در راهی که مرضی خدا است قدم بر می دارد.

خلاصه از مجموع بحث پیرامون پناهندگی به خدا از شرور نفسانی و آفات اخلاقی این نتیجه بدست آمد که خداوند در سوره ناس دستور داده است که مردم برای مصون ماندن از وساوس شیطانی و اندیشه های بد به پناه 'رب ناس، ملک ناس، اله ناس' بروند، پناه خواهی از 'رب ناس' به مردم می آموزد که برای نجات از سیئات اخلاقی، تعالیم حیات بخش مربی آدمیان را فرا گیرند، عملاً- از برنامه های تربیتی باری تعالی که بوسیله پیامبر گرامی ابلاغ شده پیروی کنند، اخلاق خود را بر طبق آنها بسازند، و خویشان را از بداندیشی و افکار ناپاک رهائی بخشند. پناه خواهی از 'ملک ناس' به مردم می فهماند که برای غلبه بر هوای نفس و سرکوب تمایلات ناروا، در سلطنت عظیم باری تعالی بیندیشند، با فکر در قوت و قدرت او، به عجز و ناتوانی خویش پی ببرند خودسری را ترک گویند، غرور و طغیان را در هم شکنند، اندیشه مخالفتش را از صفحه خاطر بزایند، و از برنامه های تربیتی پروردگار سرپیچی ننمایند و همواره به یاد داشته باشند که قدرت بی نهایت او بر تمام قدرت ها مستولی و مسلط است. پناه خواهی از اله ناس که عالی ترین مراحل پناهندگی و بزرگترین ضامن اجراء مقررات اخلاقی است مردم را به الوهیت باری تعالی و عبودیت بندگان متوجه می سازد و راه یکتاپرستی را که وسیله نجات از شرور نفسانی و سیئات اخلاقی است به آنان ارائه می کند. کسانی که به خدا ایمان دارند و از روی حقیقت او را یگانه معبود شایسته می دانند هرگز بنده تمنیات خود نمی شوند، به هوی پرستی، مال پرستی، جاه طلبی، شهوت پرستی، نظائر این ها نمی گرایند، و به اطاعت از خواهش های نفسانی که منشأ سیئات اخلاقی است تن نمی دهند.

محمد تقی فلسفی - اخلاق از نظر همزیستی و ارزشهای انسانی - از صفحه ۳۰۰ تا ۳۰۳ و صفحه ۳۰۵ تا ۳۱۱ و صفحه ۳۱۴ تا ۳۱۶

کلید واژه ها

نفس شیطان و سوسه تربیت

وسوسه های شیطان، یکی از موانع شناخت حقیقت در قرآن

وسوسه های شیطان، یکی از حجابهایی است که بر عقل و روح انسان پرده می افکند و او را از شناخت واقعیتها دور می کند. قرآن کریم می فرماید:

۱- «فلولا اذ جائهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم و زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون» (سوره انعام / آیه ۴۳)

۲- «وجدتها و قومها يسجدون للشمس من دون الله و زين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون» (سوره نمل / آیه ۲۴)

۳- «و عادا و ثمود و قد تبين لكم من مساكنهم و زين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل و كانوا مستبصرين» (سوره عنكبوت / آیه ۳۸)

۴- «و من يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين - و انهم ليصدونهم عن السبيل و يحسبون انهم مهتدون» (سوره زخرف / آیات ۳۶-۳۷)

۵- «و كذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس و الجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا» (سوره انعام / آیه ۱۱۲)

۶- «ان الذين ارنذوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم و املى لهم» (سوره محمد / آیه ۲۵)

۷- «يا ايها الناس ان وعد الله حق فلا تغرنكم الحياه الدنيا و لا يغرنكم بالله الغرور» (سوره فاطر / آیه ۵)

ترجمه:

۱- «چرا هنگامی که مجازات ما به آنها رسید (خضوع نکردند) و تسلیم نشدند؟ ولی دلهای آنها قساوت پیدا کرد و شیطان کارهایی را که می کردند در نظرشان زینت می داد.»

۲- «(اما) من او (ملکه سبا) و قومش را دیدم که برای غیر خدا - خورشید - سجده می کنند، و شیطان اعمالشان را در نظرشان زینت داده، و آنها را از راه بازداشته، و هدایت نخواهند شد.»

۳- «ما طائفه عاد و ثمود را نیز هلاک کردیم و مساکن (ویران شده) آنها برای شما آشکار است، شیطان اعمالشان را برای آنها زینت داده بود، لذا آنان را از راه (راست) باز داشت در حالی که می دیدند! (ولی تشخیص نمی دادند)»

۴- «هرکس از یاد من رویگردان شود، شیطانی را به سراغ او می فرستیم و همواره قرین او است- و آنها (شیاطین) این گروه را از راه خدا باز می دارند در حالی که گمان می کنند هدایت یافتگان حقیقی آنهایند.»

۵- «اینچنین در برابر هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم که سخنان فریبنده و بی اساس (برای اغفال مردم) به طور سری (در گوشی) به یکدیگر می گفتند، و اگر پروردگار تو می خواست چنین نمی کردند (ولی آنها را برای آزمایش آزاد گذارد).»

۶- «کسانی که بعد از روشن شدن حق به آن پشت کردند، شیطان اعمال زشتشان را در نظرشان زینت داده، و آنها را با آرزوهای طولانی فریفته است»

۷- «ای مردم وعده خداوند حق است مبادا زندگی دنیا شما را بفریبید، و مبادا شیطان شما را به کرم خداوند مغرور سازد!»

شرح مفردات:

«شیطان» برخلاف آنچه بعضی می پندارند، اسم خاص برای ابلیس نیست، بلکه مفهوم عامی دارد، و به اصطلاح «اسم جنس» است که شامل هر موجود متمرّد و طغیانگر و خرابکار می شود، خواه از جن باشد یا از انسانها و غیر آنها. در ریشه اصلی این واژه دو قول است: نخست اینکه از ماده «شطون» (بر وزن ستون) به معنی بعد و دوری است، و لذا به چاه عمیق که قعر آن از دسترس دور است، شطون (بر وزن زبون) گفته می شود. «خلیل بن احمد» نیز شطن (بر وزن وطن) را به معنی طناب طولانی تفسیر کرده، و از آنجا که شیطان دور از حق و رحمت خدا است این واژه درباره او به کار رفته است. دیگر اینکه از ماده «شبط» (بر وزن بیت) به معنی «آتش گرفتن، و برافروخته شدن به خاطر خشم و غضب» است، و از آنجا که «شیطان» از آتش آفریده شده و گرفتار خشمی آتشین در داستان سجده بر آدم شد این واژه بر «ابلیس» و موجودات دیگری همانند او اطلاق شده است.

ص: ۸۴۴

«غرور» (بر وزن شور) از ماده غرور (بر وزن شعور) در اصل به معنی خدعه و نیرنگ و غفلت در حال بیداری آمده است، و شیطان را از این جهت «غرور» گفته اند که افراد را با نیرنگ و فریب خود، از راه بیرون می برد، و حق و باطل را در نظر آنان دگرگون می سازد. اصولاً «غرور» هر چیز فریبنده ای است، اعم از مال و مقام و شهوت و شیطان، و اگر گاهی فقط به شیطان تفسیر می شود به خاطر این است که خبیث ترین فریبندگان است.

«تسویل» از ماده «سول» (بر وزن قرب) در اصل به معنی حاجت و آرزویی است که نفس انسان را به سوی خود تشویق می کند، و تسویل به معنی «تزیین چیزی به گونه ای که نفس به آن راغب گردد» و به معنی نشان دادن زشتیها در چهره های زیبا آمده است. این تفسیر را راغب در مفردات بیان کرده، در حالی که از «صحاح اللغه» و «کتاب العین» خلیل بن احمد چنین برمی آید که معنی اصلی آن، «سستی توأم با غرور و غفلت» است، و لذا به تزیین امور و دگرگون نشان دادن اشیاء نامطلوب به صورت مطلوب، به گونه ای که انسان در برابر آن فریفته و سست شود، اطلاق گردیده است. به هر حال منظور از تسویلات شیطان، در آیات مورد بحث، این است که زشتیها را در نظر انسان زیبا نشان دهد، و آدمی را فریب داده و منحرف سازد.

تفسیر و جمع بندی

نخستین آیه مورد بحث سخن از گروهی از اقوام پیشین می گوید که پیامبرانی به سراغ آنها آمدند ولی آنها از تسلیم در برابر حق، سرباز زدند، خداوند آنها را برای بیداری و آگاهی با مشکلات و با حوادث سخت، با فقر و بیماری و خشکسالی و قحطی و درد و رنجهایی روبرو ساخت، اما آنها به جای بیداری و توبه و بازگشت به راه حق، همچنان به راه انحرافی خود ادامه دادند. قرآن در این می گوید: چرا هنگامی که مجازاتهای بیدارگر» ما به سراغشان آمد، خضوع نکردند و تسلیم نشدند؟ بعد عامل آن را دو چیز می شمرد: نخست اینکه دلهای آنها تیره و سخت و انعطاف ناپذیر شده بود (ولکن قست قلوبهم)، دیگر اینکه شیطان اعمالشان را در نظرشان زینت داد، به گونه ای که کارهای خلاف را صواب، و زشتیها را زیبا می پنداشتند، و این نفوذ شیطان از طریق استفاده از روح هواپرستی که حاکم بر آنها بود، انجام گرفت (و زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون) و به تعبیر دیگر، نه مواعظ لفظی پیامبران در آنها موثر افتاد، و نه اندرزه های عملی و تکوینی پروردگار، و عامل آن از یکسو، قساوت و سنگدلی، و از سوی دیگر تزیینات شیطانی بود که روح تضرع و خضوع را از آنها سلب کرد. در اینکه منظور از تزیین شیطان، در اینجا چیست؟ در میان مفسران گفتگو است: گاه گفته اند منظور همان وسوسه های شیطان است که زشت را در نظر، زیبا می کند، و یا با استفاده از عوامل مختلف اعمال زشت را زینت می دهد همانگونه که گاهی مواد کشنده را در پوششهایی از شیرینی قرار می دهند، و انحرافات بزرگ را در لفافه هایی از قبیل عنوان تمدن و روشنفکری و آزاد اندیشی و امثال آن می پوشانند.

آیه بعد از زبان «هدهد» است هنگامی که به سرزمین ملکه سبأ آمد، و تمدن عظیم و درخشان آنها و حکومت آن زن (بلقیس) را بر آنان مشاهده کرد، و مسائل را برای سلیمان بازگو نمود، سپس افزود: من او و ملتش را دیدم که در برابر آفتاب سجده می کنند، و شیطان اعمالشان را در نظرشان زینت داده بود، و به همین دلیل آنها را از عبادت خدا باز داشته، و درهای هدایت را به رویشان کاملاً بسته است. این تعبیر نشان می دهد که حتی «هدهد» این پرنده ای که در عالم خود عقل و هوشی دارد به مسأله حجابهای معرفت و شناخت اجملاً آشنا بود، و می دانست تزئینهای شیطانی می تواند پرده بر فکر انسانی بیفکند، او را از شناخت حقیقت باز دارد، درهای هدایت را به روی او ببندد و از رسیدن به سرمنزل مقصود مانع شود. در اینکه آیا حیوانات راستی می توانند از مسائلی که در جهان انسانها می گذرد آگاهی یابند، و میزان آگاهی آنها تا چه حد است؟ در تفسیر نمونه جلد ۱۵ ذیل آیه ۱۸ سوره نمل (صفحه ۴۳۵) و در جلد پنجم ذیل آیه ۳۸ (صفحه ۲۲۴) بحث شده است. و نیز در اینکه چگونه ممکن است هدهد فاصله میان شام و یمن را پیموده باشد تا به سرزمین ملکه سبأ برسد در همان جلد نوزده ذیل آیه مورد بحث، سخن گفته شده است.

در سومین آیه سخن از قوم عاد و ثمود و سرکشها و طغیانگریها و سپس نابودی آنها است، ضمناً شهرهای ویران شده و مساکن نابود گشته آنها را که اعراب حجاز در مسافرتهایشان به سوی یمن و شام از کنار آن می گذشتند (یکی سرزمین قوم عاد، و دیگری قوم ثمود بود) به عنوان آئینه عبرت به آنها نشان می دهد. سپس به علت اصلی هلاکت و نابودی آنها اشاره کرده می گوید: شیطان اعمالشان را برای آنها زینت داده بود، و با اینکه ظاهراً چشم بینا و عقل و خرد داشتند، پرده بر دید و درکشان افکند و از راه حق بازداشت (زین لهم الشیطان اعمالهم فصدهم عن السبیل و كانوا مستبصرین). جمله 'و كانوا مستبصرین' (آنها بینا و آگاه بودند) به گفته بسیاری از مفسران به این معنی است که آنها دارای عقل و شعور و قدرت استدلال بودند و می توانستند حق را از باطل تشخیص دهند ولی (بر اثر وسوسه های شیطان) غافل شدند و در حقائق تدبر نمودند. در «تفسیر المیزان» نیز آمده است که آنها با الهام فطرت، راه حق را می دانستند، ولی شیطان، اعمالشان را زینت داد و آنها را از راه حق باز داشت. بعضی نیز گفته اند منظور آگاهی از حق به وسیله دعوت انبیاء و تعلیمات آنها است. هر کدام از این تفسیرهای سه گانه، مورد قبول باشد (و یا همه آنها، چون منافاتی در میان آنها نیست) گواه بر مقصود ما است، که تزئینات شیطانی حجابی بر عقل و فکر انسان می شود.

در چهارمین آیه، به صورت یک حکم کلی، سرنوشت کسی را که از یاد خدا روی گردان می شود بازگو می کند و می فرماید: «ما شیطان را بر او مسلط می سازیم که پیوسته همنشین او باشد، و این شیاطین به اغفال و اغوای او می پردازند، و با اینکه گمراه است خیال می کند در مسیر هدایت گام برمی دارد و به این ترتیب، راه معرفت و شناخت را بر او می بندند. مفسران و ارباب لغت برای جمله «یعض» دو معنی ذکر کرده اند: بعضی گفته اند از ماده «عشی» به معنی تاریکی خاصی است که در چشم پیدا می شود، و بر اثر آن، چشم بینائی خود را از دست می دهد یا شبکور می شود، لذا «عشوآء» به شتری گفته می شود که بیش روی خود را نمی بیند و به هنگام راه رفتن، پیوسته اشتباه می کند (خبط عشوآء نیز اشاره به همین است) و «اعشی» به کسی می گویند که نابینا یا شبکور است. بنابراین معنی آیه شریفه این است کسی که آیات الهی را با چشم خود در جهان آفرینش نبیند و از زبان پیامبران الهی نشنود گرفتار دام شیطان و تسویلات او می گردد. بعضی دیگر آن را از ماده «عشو» (بر وزن نشو) دانسته اند که وقتی با «الی» ذکر می شود به معنی هدایت یافتن، با چشمانی ضعیف است، و هنگامی که با «عن» ذکر می شود، به معنی اعراض و روی گردانی است. بنابراین معنی آیه چنین می شود کسانی که از یاد خدا رویگردان شوند شیطانی را بر آنها مسلط خواهیم ساخت». و اما جمله «نقیض» از ماده قیض (بر وزن فیض) در اصل به معنی پوست تخم مرغ است، سپس به معنی مسلط ساختن آمده است، این تعبیر در مورد آیه بسیار قابل توجه است، و نشان می دهد که شیطان چنان بر اینگونه افراد مسلط می شود که از هر سو آنها را احاطه کرده و رابطه آنان را از جهان خارج به کلی قطع می کند، و این بدترین حجاب برای یک انسان در برابر معرفت است. این تعبیر در کلمات عرب نیز به صورت ضرب المثل به کار می رود که می گویند «استیلاء القیض علی البیض» (تسلط پوست، بر تخم مرغ). و از آن بدتر که این تسلط و احاطه ادامه می یابد و شیطان همچنان در کنار او است، و عاقبت او به جایی می رسد که به گمراهی خود افتخار می کند و گمان دارد که در طریق هدایت است (و یحسبون انهم مهتدون).

در پنجمین آیه سخن از گروه شیاطین انس و جن است آنها که به دشمنی پیامبران کمر بسته اند و برای خنثی کردن تعلیمات و تبلیغات آنها آماده اند، یک مشت سخنان فریبنده و بی اساس را برای اغفال مردم و پرده پوشی بر حقائق به طور مرموز به یکدیگر میگویند و طرق فریب و نیرنگ را به هم می آموزند تا پرده بر چهره حقائق بیفکنند و مردم را از تعلیمات انبیاء دور سازند. قابل توجه اینکه در این آیه «شیاطین» به صورت جمع ذکر شده در حالی که «عدو» به صورت مفرد است این تعبیر ممکن است به خاطر آن باشد که همه شیاطین در طریق اغوای مردم متحد و متفقند و همچون یک دشمن عمل می کنند. بعضی نیز گفته اند که «عدو» در اینجا به معنی اعداء است (معنی جمعی دارد) بعضی نیز تصریح کرده اند که «عدو» بر مفرد و تشبیه و جمع هر سه اطلاق می شود.

آیه ششم از آیات سوره محمد است و در این سوره اشاره به حجابهای متعددی از حجابهای معرفت شده، گاهی فساد در ارض و قطعه رحم را سبب کوری و کری باطنی آنها می شمرد و گاه ترک تدبیر در قرآن را همدیف قفل بر دلها. در آیه مورد بحث نیز وسوسه ها و تزینات و تسویلات شیطان را سبب ارتداد گمراهان می شمرد به این معنی که در آغاز راه حق را پیدا می کنند و بعد بر اثر تسویلات شیطانی منحرف می شوند تا آنجا که انحراف را برای خود افتخار می شمرند. در اینکه این آیه اشاره به قوم یهود است که قبل از قیام پیامبر (ص) به واسطه نشانه هائی که از آن حضرت در کتب خود دیده بودند به او ایمان آوردند اما به هنگام ظهورش راه مخالفت پیش گرفتند و این نوعی ارتداد محسوب می شود، و یا اشاره به منافقاتی است که حق را در آغاز پذیرا شدند و بعد پشت کردند، یا در ظاهر پذیرفتند و در باطن مخالفت کردند، در میان مفسران گفتگو است ولی با توجه به اینکه آیات قبل و بعد بیشتر ناظر به «منافقین» است به نظر می رسد که این آیه هم اشاره به منافقان باشد، منافقاتی که در آغاز حق را شناختند و بعد به آن پشت کردند. «املی لهم» از ماده «املا» به معنی طولانی کردن و مهلت دادن است و در اینجا منظور ایجاد امل و آرزوهای دور و دراز از ناحیه شیطان است، آرزوهائی که انسان را به خود مشغول می دارد و باطل را در نظرش زینت میدهد و از حق باز می دارد.

هفتمین و آخرین آیه مورد بحث با آهنگی رسا به همه مردم هشدار می دهد که وعده خداوند حق است، سپس دو عامل برای انحراف از حق و فریب خوردن و بازماندن از معرفت ذکر می کند. نخست دنیا است می گوید: «مبادا زندگی دنیا شما را فریب دهد» و دیگر شیطان است، می فرماید: «مبادا شیطان شما را در برابر خداوند بفریبد» گاهی شما را به کرم او امیدوار سازد، و از خشم او بی خبر کند، و گاه آنچنان سرگرمتان سازد که اصلاً به خدا و فرمان او نیندیشید، یا دستورهای او را دگرگون در نظرتان جلوه دهد. «غرور» (بر وزن شرور) همانگونه که قبلاً نیز اشاره کردیم به هرچیز فریبنده خواه مال و مقام و شهوات باشد یا انسان فریبکار و شیطان، ولی از آنجا که فرد واضح آن شیطان است غالباً به او تفسیر می شود. تعبیر به «لایغر نکم بالله الغرور» به اعتقاد بسیاری از مفسران اشاره به مغرور ساختن انسان از سوی شیطان نسبت به عفو و کرم الهی است آنچنان او را به عفو خداوند مغرور می سازد که آلوده هر گناهی می شود و عجب اینکه خیال می کند این دلیل ایمان و معرفت او است که خدا را با این صفات شناخته! این درست به آن می ماند که انسانی را به امید اینکه مزاج قوی دارد و انواع سم را دفع می کند و یا ضد سم را در اختیار دارد بفریبد و مسموم و هلاک سازند. این نیز یکی از حجابهای معرفت است.

توضیحات:

۱- شیطان کیست؟

ص: ۸۴۹

«شیطان» چنانکه قبلا- هم اشاره کردیم نام یک فرد نیست، بلکه «ابلیس» که سجده بر آدم نکرد یکی از شیاطین بود. او لشکریان زیادی از جنس خود دارد، و از انسانها، و نام شیطان بر همه اطلاق می شود، به این ترتیب تمام سردمداران کفر و ظلم و شرک و فساد در ارض، و همه عمال دستگامهای اغواگر، جزء لشکریان شیطانند، بلکه طبق روایتی در میان شیاطین انسانی افرادی پیدا می شوند که از شیاطین جن بدترند، چنانکه در حدیثی از پیغمبر اکرم (ص) می خوانیم که به ابوذر فرمود: 'هل تعوذت بالله من شر شیاطین الجن و الانس؟' «آیا از شر شیاطین جن و انس به خدا پناه برده ای؟»! عرض کرد: «آیا شیاطین از انسانها نیز وجود دارد؟ فرمود: «نعم هم شر من شیاطین الجن»، «بله، آنها از شیاطین جن نیز بدترند!» از آیات قرآن برمی آید که شیطان لشکر مجهزی دارد، مرکب از لشکر سواره و پیاده، آنجا که می فرماید: 'واجلب علیهم بخیلک و رجلک'، «و لشکر سواره و پیاده ات را بر آنها (آدمیان) گسیل دار» (سوره اسرا/ آیه ۶۴)، «اجلب» از ماده «اجلاب» به معنی گسیل سریع، و یا به معنی فریاد زدن برای به حرکت در آوردن گروه و جمعیتی است. در اینکه منظور از لشکر سواره و پیاده شیطان چیست؟ بسیاری از مفسران گفته اند هرکس سواره یا پیاده در طریق معصیه الله حرکت می کند و یا در این راه جنگ می کند از لشکر سواره و پیاده شیطان است. بعضی نیز گفته اند او واقعا لشکر پیاده و سواره ای از اعوان و انصار خود دارد. بعضی نیز آن را بر معنی کنائی حمل کرده اند و گفته اند هدف این است که تمام و وسائل مبارزه را فراهم کرده و با تمام قدرت به نبرد انسانها می آید. این احتمال نیز وجود دارد که سواره نظام شیطان سردمداران کفر و ظلم و فسادند، و لشکر پیاده او افراد پایین تر و متوسطند. این احتمال نیز وجود دارد که لشکر سواره شیطان اشاره به شهوات و صفات ذمیمه ای است که بر قلب و روح انسان مسلط و سوار می گردد، و لشکر پیاده او عواملی است که از بیرون برای انحراف انسان تلاش و کوشش می کنند.

در اینجا این سوال پیش می آید که چگونه ممکن است خداود ما را در مقابل چنین لشگر عظیم بی رحم و نیرومند تنها بگذارد؟ و آیا این امر با حکمت و عدل او هماهنگ است؟ پاسخ این سوال را از توجه به یک نکته می توان دریافت و آن اینکه همانگونه که در قرآن مجید آمده خداوند مومنان را با لشگریانی از فرشتگان مجهز می کند، و نیروهای غیبی و معنوی جهان را با آنها که در مسیر جهاد نفس و جهاد دشمن پیکار می کنند همراه می سازد: 'ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائکه الاتخافوا و لا تحزنوا و بشروا بالجنه التي کنتم توعدون نحن اولیائکم فی الحیاد الدنیا و فی الآخره'، « کسانی که گفتند پروردگار ما خداست، سپس استقامت کردند، فرشتگان، بر آنها نازل می شوند که نترسید و غمگین نباشید و بشارت بر شما باد بهشتی که به آن وعده داده شده اید، و ما یاران و مددکاران شما در زندگی دنیا و در آخرت هستیم» (سوره فصلت/ آیات ۳۰-۳۱).

۳- نکته مهم دیگر اینکه شیطان هرگز سرزده وارد خانه دل ما نمی شود، و از مرزهای کشور روح ما بی گذرنامه نمی گذرد، حمله او هرگز غافلگیرانه نیست، او با اجازه خود ما وارد می شود، آری او از در وارد می شود نه از رو، و این خود ما هستیم که در را به روی او می گشاییم، همانگونه که قرآن می گوید: 'انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون- انماسلطانہ علی الذین یتولونہ و الذین ہم به مشرکون'، «او سلطه بر کسانی که ایمان دارند و توکل بر پروردگارشان می کنند ندارند، تنها تسلط او بر کسانی است که او را به دوستی و سرپرستی خود برگزینند، و به او شرک می ورزند (و فرمانش را در برابر فرمان خدا لازم الاجراء می دانند)» (سوره نحل/ آیات ۹۹-۱۰۰). اصولا اعمال انسانها است که زمینه های نفوذ شیطان را فراهم می سازد، چنانکه قرآن می گوید: 'ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین'، «تبذیرکنندگان برادران شیاطینند» (سوره اسراء/ آیه ۲۷)، ولی به هر حال برای نجات از دامهای رنگارنگ او و لشگریان گوناگونش در اشکال مختلف شهوات، مراکز فساد، سیاستهای استعماری، مکتبهای انحرافی و فرهنگهای فاسد و مفسد، راهی جز پناه بردن به ایمان و تقوی و سایه لطف پروردگار و سپردن خویشتن به ذات پاک او نیست، همان گونه که قرآن می فرماید: 'و لولا فضل الله علیکم و رحمته لاتبعتم الشیطان الا قلیلا'، «اگر فضل و رحمت الهی نبود همه شما جز گروه اندکی از شیطان پیروی می کردید» (سوره نسا/ آیه ۸۳).

آیت الله مکارم شیرازی - پیام قرآن جلد اول - از صفحه ۴۱۲ تا ۴۲۴

کلید واژه ها

شیطان قرآن شناخت تفسیر و سوسه

عرش

مصادیق مختلف از عرش الهی

قسمتی از آیه ۴ سوره مبارکه حدید این است:

«ثم استوی علی العرش» عرش کدام است؟ عرش معانی متعدد دارد (خود عرش به معنی تخت است) عرش؛ یعنی تدبیر امور. خدای عالم عرش ها دارد. یکی از تخت های سلطنتی الهی روی آب است، «.... و کان عرشه علی الماء....» (هود/ ۷)

یعنی قدرت و حکمتش را بر آب قرار داده است. آب به این روانی که هر گاه در باغچه می آید از اول شروع می کند تا آخر، تمام درخت ها را سیراب می کند. در این باغچه هزاران درخت است، از آن که میوه اش ترش است تا این که میوه اش شیرین است. آن وقت قدرت در آب چگونه ظهور می کند، بلکه اساس حیات در آب است.

«....و جعلنا من الماء کل شیء حی» (انبیاء / ۳۰)

تا آب پای درخت ریخته نشود، درخت مرده است، آب که آمد همه را زنده می کند، چگونه قدرت نمایی در آب کرده است؟ آن هم با چه تدبیری؟ قدری آب که پای درخت رسید، مثلاً به صد هزار برگ آب می رسد، بک برگ از قلم نمی افتد و آب را برخلاف مجرای طبیعی قرار داده. مجرای طبیعی هبوط و پایین آمدن است نه رفتن به بالا لکن برخلاف جریان طبیعی. نمی دانم خدای عالم چه جاذبه ای به ریشه داده که آب را به بالا می برد، همان آب می رسد به این میوه ها، چگونه تغییر وضع می دهد؟ آب می آید پای این درخت تا می رسد به میوه، چه قدرتی باید این ها را اداره بکند. چه استادی این دانه را مرتب می کند؟!

ص: ۸۵۲

غرض سلطنت و عرش خداست. یک معنی آن این است که عرش خدا بر آب است، می خواهی سلطنت خدای را ببینی؟ آب را نگاه کن. عرش خدا بر آب است؛ یعنی تدبیرش بر خوراکی ها، حیوانات، نباتات، پرندگان، تماش به وسیله آب است. این یکی از مراتب عرش الهی است.

دیگر از معانی عرش الهی که ذکر شده است، در روایت این طور است که تمام زمین و آسمان اول، یک حلقه است نسبت به آسمان دوم تا آخر، تا آسمان هفتم. آن وقت آسمان هفتم همه یک حلقه است نسبت به کرسی و کرسی هم یک حلقه است نسبت به عرش. حالا ببینید عظمت عرش چقدر است. بعضی از مفسرین چنین گفته اند که: «شاید این کهکشان ها باشد»

کهکشان بالای سرت را که نگاه می کنی، یک خط شیری مانندی که راه کعبه را گرفته، یعنی رو به قبله، این را می گویند کهکشان. در عالم وجود گویند: صدها هزار کهکشان است، آن وقت در هر کهکشانی (منظومه ما جزء کهکشان شیری یا مجره است) میلیون ها ستاره و در بعضی تا سی هزار میلیون کره است که نه تا از آنها این آفتاب، ماه، مریخ، زهره، زحل، مشتری و است.

تا به حال دانشمندان از روی تحقیق و استدلال حدس زده اند. در این سی هزار میلیون، صد و پنجاه میلیونش آفتاب است؛ یعنی کره عظیمی است نور بخش که بعضی از آنها چندین برابر این آفتاب است، از حیث حرم و نور و اما از حیث وسعت، یکی از کهکشان ها در هر ثانیه ای شصت میلیون کیلومتر از منظومه ما دور می شود؛ یعنی وسعت و دامنه پیدا می کند. اجمالا به حسب روایات نسبت به 'عرش' این طور تعبیر شده است: هشت رکن دارد از هر رکنی تا رکن دیگر سی هزار سال راه است. اصلا از حساب دور است، عرش چقدر است؟ خدا می داند، همین قدر بدانید که خدای عالم می فرماید:

«.....ثم استوی علی العرش» یعنی «استوی علی العرش؛ حکمران در عرش» تدبیر کن در عرش با آن عظمت، خداست در تمام این کره ها، در تمام این آسمان ها، تدبیر و نظم قرار داده است. چه بسا در بسیاری از آنها حیات باشد، چنان که در برخی از روایات رسیده است و بشر روی کره خاک خیر ندارد. تو که نمی دانی، نباید منکر شوی، حتی تا جایی که چند سال است سر و صدا بلند است که در بعضی از این کره ها تمدن ها و اکتشافاتی است که هنوز ما که روی خاک هستیم، پی به آنها نبرده ایم و همین طور دارند تحقیق می کنند می گویند: «در فوق، موجوداتی هستند که آنها در تمدن و اختراع و پیشرفت، مقدم هستند بر بشری که روی کره خاک است.»

قلب مؤمن عرش خداوند

یکی دیگر از مصادیق عرش، کل عالم وجود، تمام کهکشان ها، تمام کره ها تمام جهان هستی، عرش خداست، یعنی محل سلطنت خداست. محل قدرت خداست، نه آب تنها که اول گفتیم آب یکی از آنها ست. از آن جمله دل مومن است: «قلب المؤمن، عرش الرحمن»

ای انسان! تو به کجا اوج گرفته ای و خودت هم نمی دانی؟ همین قدر بدان! این قلب تو اگر قلب سلیم شد، إن شاء الله غیر از خدا چیزی در او نباشد، از حب مال و جاه و مقام و ریاست و شهوات پاک بشود. همه اش خدا و آنچه خدایی است گردد. اگر دل سالم شد، می شود عرش الرحمن. بسیاری از دل ها طویله است نه عرش خدا؛ دلی که در آن پول و متاع است کجا می شود عرش الرحمن؟! اگر علاقه های دنیایی از دل بیرون رفت و بنده خدا شد، آن وقت دلش عرش خدا می شود.

ص: ۸۵۴

نشانه قلب سلیم این است که اگر نقصی به دنیایت رسید، دلت تکان نخورد، ولی وای اگر به دینت رسید، دلت شکسته می شود، یعنی اگر خدای نکرده یک مرتبه خبر شدی که مغازه ات آتش گرفته است، دلت قوی بود، درست است. آدمی ناراحتی نفسانی پیدا می کند، اما در هر حال دل مؤمن قوی است، ولی اگر گناهی از تو سر زد سخت پژمرده و ناراحت و مضطرب می گردی، این است نشانه ایمان.

منابع

سید عبدالحسین دستغیب- معارفی از قرآن- صفحه ۱۱۱-۱۱۴

کلید واژه ها

حکمت خدا مؤمن قلب قدرت عرش

عقل

راه دل یا راه فطرت

مجموعه مباحث دینی را مباحث متنوعی تشکیل می دهد. مباحث توحیدی و محورهای مربوط به خدا از مباحث بسیار مهم و مبنائی و کلیدی در حوزه معارف دینی است. در این زمینه دیدگاههای مختلفی وجود دارد. برخی معتقد به آسمانی بودن مباحث خداشناسی هستند و عقل بشر را برای فهم آنها ناقص می دانند و به اصل آسمانی بودن نیروی عقل گرایش دارند. ولی آنچه به واقعیت نزدیک تر است این است که با پذیرش ناتوانی عقل در فهم تمام مباحث آسمانی می توان به توانایی عقل برای فهم پاره ای از مباحث آسمانی نیز ایمان داشت. در این دیدگاه می توان موضوع هدف از وجود خبرهای آسمانی در قرآن و سنت را دقیقاً مورد مطالعه قرار داد تا به فلسفه اقسام مطالب القاء شده از منبع وحی آشنا شد. این کار ضرورت اندیشه در مسائل نظری و اعتقادی را آشکار می سازد. گفتن این نکته نیز ضروری است که تا جایگاه عقل و اندیشه در فهمیدن و قلمرو آن روشن نشود معنای استقلال اندیشه و عقل در فهم معارف اعتقادی نیز روشن نخواهد شد.

ص: ۸۵۵

معارف دینی هر چند راه را برای فهم عقل نسبت به معارف دینی باز می داند اما محدود بودن امکانات عقلی بشر برای معرفت خدا را نیز یاد آور می شود. خلاصه دیدگاه دین در این زمینه محدودیت سیر عقلانی بشر برای معرفت خداست نه ممنوعیت کامل عقل بشر. پیشوایان معصوم دین، خود بنیانگذار شیوه فهم عقلانی معارف دینی هستند که پیشرفت الهیات عقلی در پرتو تعالیم امیرالمؤمنین (ع) گواه روشنی بر این ادعاست.

در راه دل یا راه فطرت معنای اینکه خداشناسی فطری آدمی است فهمیده می شود و می توان فهمید که منظور از فطری بودن خداشناسی فطرت دل است. برای فهمیدن این موضوع باید با تعریف فطرت آشنا شد و موضوع تفاوت غریزه و فطرت را دقیق مورد بررسی قرار داد. با آشنایی با اقسام سه گانه امور فطری در انسان می توان اقسام امور فطری در انسان را بهتر شناخت و معنای فطری بودن خداشناسی و خداجویی در انسان را فهمید. نباید فراموش کرد که برای چنین آشنایی باید به جایگاه علم حضوری و حصولی در شناخت فطری خدا پی برد و به نقش عقل و ایمان در دستیابی به این دو علم بیشتر آشنا شد. برای یافتن پاسخ به پرسشهای گوناگون در زمینه امور فطری و نیز این پرسش که رمز بی علاقه بودن انسان ها به مباحث خداشناسی چیست؟ باید معنای فطری بودن یک موضوع درست فهمید و توجه داشت که تنوع و تعدد امور فطری مورد علاقه انسان عاملی است برای بی علاقه بودن انسان ها به برخی از مباحث و امور فطری و علاوه بر این که اصل نیازمندی امور فطری مورد علاقه انسان به تذکر و تنبیه اصلی است مهم در تنظیم دید و نگاه انسان نسبت به امور فطری و جایگاه آنها در زندگی او.

نکته مهم دیگر در مباحث خداشناسی توجه به تفاوت راه عرفان با فلسفه در خداشناسی است و اینکه خواسته های عارف و فیلسوف در مسیر خداشناسی دو گونه است: عارف بر محور احساس و شور و عشق معنوی حرکت می کند و راه پی بردن به وجود احساس و شور و عشق معنوی در روح انسان می تواند از طریق آشنایی با نظریات دانشمندان روان شناس و روان کاو در زمینه نیروی عشق معنوی در انسان تنظیم شود. در این زمینه آشنایی با سخنانی از دانشمندان از جمله الکیس کارل و سخنانی از ویلیام جیمز و سخنانی از پاسکال و برگسون راهگشای فهم موضوع و زمینه ای است برای پی بردن به دیدگاههای گوناگون.

محور دیگر بحث در این زمینه آشنایی با ویژگی های راه دل - امتیازات و کاستی ها - است. نکته اساسی در این راه این است که دل چشیدنی است نه شنیدنی و یافتنی است نه فراگرفتنی. دیدگاه قرآن در ارتباط با نظام هستی این است که همه پدیده ها را مخلوقات یا آیات الهی معرفی می کند. برای پی بردن به این دیدگاه باید با معنای آیه در لغت آشنا شد تا به چگونگی خدانما بودن آیات پی برد. به عنوان تشبیه رابطه موجودات را با خالق هستی بخش می توان همچون رابطه کلام با گوینده دانست و نیز می توان دلالت مخلوقات بر آفریدگار را چون دلالت الفاظ بر معانی دانست که هیچ گونه واسطه ای در کار نیست. در دیدگاه عرفان و فیلسوفان پیرو حکمت متعالیه که جهان آینه ذات حق است این واقعیت بهتر مشاهده می شود. بر اساس دیدگاه آیه بودن تمام نظام هستی موضوع دیدن خدا در آیات امری تردید ناپذیر است زیرا آیه چیزی است که جز خدانمایی شأنی ندارد و به هیچ وجه خودنمایی در آن راه ندارد. موضوع طرح ارتباط دین و فطرت از سوی قرآن کریم از افتخارات این کتاب آسمانی است. در این کتاب رابطه چراغ هدایت فطری یا هدایت اکتسابی تبیین شده است و می توان با بررسی آیات آن به این رابطه پی برد.

قرآن کریم در سوره ماعون نمونه ای از انسان محروم از چراغ هدایت فطری را مطرح می کند تا این رابطه بهتر تبیین شود. محور دیگر در مباحث خداشناسی آشنایی به دیدگاههای گوناگون در ارتباط با وضعیت و حالت انسان در برابر تعالیم دین است. در این زمینه دو دیدگاه کلی وجود دارد که در دیدگاه اول انسان موضوع بی تفاوتی و صرفاً یک حالت پذیرش دارد ولی در دیدگاه دوم انسان در سرنوشت خویش همان را داراست و میطلبد که انبیاء ارائه می کنند. برای روشن شدن این دو دیدگاه و این که کدام صحیح است باید آیه فطرت مورد بررسی قرار گیرد و نیز فطرت در آیات قرآن بررسی شود تا معنای فطری بودن دین روشن شود.

منابع

مرتضی مطهری - مجموعه جهان بینی توحیدی

کلید واژه ها

عقل فطرت انسان خداشناسی قرآن فلسفه دین باورها

محدود بودن امکانات عقلی بشر برای معرفت خدا

در سخنان امامان معصوم علیهم السلام به خصوص در کلمات امیرالمؤمنین (ع) جمله هایی دیده می شود که در ابتدا به نظر می رسد طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی می باشد و هر گونه مداخله عقل را در مباحث معارف الهی ناروا می شمارند و شاهباز عقول را از رسیدن به قله شناخت حق ناتوان می شمارند و به گفته حافظ:

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر *** کانجا همیشه باد به دست است دام را

به عنوان نمونه علی (ع) در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید: «همت ها هر اندازه دور پرواز می کنند او را نمی یابند و زیرکی ها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فرو روند به او نائل نمی گردند» و نیز در خطبه ۸۹ می فرماید: «همانا تو آن خدایی هستی که در عقل ها نمی گنجی تا در معرض وزش اندیشه ها نقش پذیر کیفیت ها (چگونگی ها) بشوی و نه تحت کنترل فکر در می آیی تا محدود و قابل تغییر باشی» و نیز در گفتاری چنین می خوانیم: «هم چنان که از چشم ها پنهان است، از عقل ها نیز پنهان است»

ص: ۸۵۸

آنچه از نمونه های یاد شده و مانند آنها می توان استفاده کرد این است که امکانات عقلی بشر برای معرفت ذات مقدس خداوند حدود معینی دارد که از آن حدود نمی تواند تجاوز کند. حتی کامل ترین افراد بشر حق دارد بگوید: «من نتوانم تو را آنچنان که بایست توصیف کنم، تو آن چنانی که خود توصیف کرده ای.»

جهان متفق بر الهیتش *** فرو مانده در کنه ماهیتش

نه بر اوج ذاتش رسد مرغ وهم *** نه در ذیل فهمش رسد دست فهم

در این ورطه کشتی فرو شد هزار *** که پیدا نشد تخته ای بر کنار

آنچه از راهنمایی های پیشوایان دین استفاده می شود، محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر.

منابع

مرتضی مطهری - جهان بینی توحیدی

کلید واژه ها

عقل حقیقت خدا خدانشناسی انسان شناخت

تکامل فکری و عقلی بشر

رادیو را در نظر بگیرید که با پیچ مختصری ازین سوی جهان به آن سوی جهان می جهد. تلویزیون را بنگرید که چیزها را از نقاط دور به شما نشان می دهد و در و دیوار برای آن حائل نمی باشد. دکمه ای را فشار می دهید یک هواپیمای بزرگ از جای برمی خیزد یا موشک آسمان پیم را به نقاط بسیار دور می فرستید. در تمام این مدت، به وسیله رادار آن را راهنمایی می کنید و در جای خود نشسته اید. ماهواره ها را ببینید که به گرد زمین می گردند و احوالات جو را به اهل زمین گزارش می دهند. سفینه فضائی را در نظر بیاورید که انسان را به ستارگان آسمان می رساند. رادار، مغز الکتریکی و صدها اختراعات بزرگ بشر که همه آنها نشانه رشد علمی و تکامل فکر می باشد. آیا این فکر بشر، این هوش بشر، از کجا آمده؟ آیا این دانش بشر از کدام دانش سرچشمه گرفته است؟ محال است که ماده فاقد فکر، فاقد عقل، فاقد دانش، الهام بخش فکر و عقل و دانش باشد. ناتوان هیچوقت نمی تواند، کسی را توانگر کند. تکامل یعنی افزوده شدن. پس ماده بدون آنکه از خارج چیزی بگیرد، محال است تکامل بیابد. پس تکامل علمی و فکری و عقلی بشر، از علم بی نهایت و فکر بی نهایت و عقل بی نهایت، سرچشمه گرفته است. همان علم و فکر عقل و قدرتی که این جهان را از نیستی به هستی آورده و نگه دارنده آن است.

کلید واژه ها

اثبات خدا صفات خدا انسان تکامل عقل نشانه های خدا

عقل و عاطفه و انس

حیوانها از لحاظ جسمی، توانا هستند و می توانند تنها در هر جایی زیست کنند، ولی انسان ازین جهت، بسیار ناتوان است نمی تواند به تنهایی و در هر جایی زیست کند. انسان پوشاک می خواهد، پس احتیاج به تخم پنبه دارد، احتیاج به کاشتن پنبه دارد، احتیاج به ریسنده پنبه دارد، احتیاج به بافنده پنبه دارد، احتیاج به دوزنده پنبه دارد، تا پوشاکی بشود و بپوشد. خوراک وی اگر نان یا برنج باشد، بایستی بذر آن را کشاورزی بکارد پزنده ای بپزد، تا نان یا کته شود. بیمار که می شود باید پزشکی درمانش کند و داروی درمان را دگری فراهم سازد. مسکن که می خواهد، بنا و عمله ای لازم دارد، تا اطاقکی برایش آماده کنند. بدین علل و علل دیگر، انسان نمی تواند، تنها زیست کند و نیاز به فرد دیگر دارد. ولی او سه چیز به انسان داده است که این ناتوانی وی را در برابر حیوانها جبران می کند:

عقل و خرد: انسان بدین وسیله می تواند، از همکاری دیگران بهره بردارد و بهره بدهد و کمک بگیرد و کمک بدهد.

مهر و عاطفه: بدین وسیله، انسان برانگیخته می شود تا بدیگران کمک رساند و خدمت کند و فداکار شود.

انس: از خواص انسان، آن است که اگر چندی با کسی یا چیزی زیست کند به وی علاقمند می شود و جدائی برایش ناگوار است. فرزندان که در دامان پدر و مادر بزرگ شوند نزد پدر و مادر محبوبترند از فرزندان که در جای دیگر رشد کنند.

بدین وسیله انسان ناتوانی خود را، از حیوانها جبران کرده و توانسته آنهایی را که از خودش بسی نیرومندتر هستند، استثمار کند. چقدر بایستی، این انسان از او، سپاسگذار باشد؟ که نه تنها بقای او را در برابر قدرت حیوانها تأمین کرده، بلکه موجودهایی را با آن قدرت، تحت استثمار خود قرار داده است؟ ولی افسوس انسان ناسپاس است!!!

منابع

سید رضا صدر- نشانه هایی از او- ج ۱ صفحه ۱۴۹-۱۴۸

کلید واژه ها

انسان عقل اثبات خدا آفرینش فضایل اخلاقی نشانه های خدا

جهان زیبا

آیا زیبایی در طبیعت، وجود دارد؟ آری. جهان پر است از زیباییها. آیا این زیباییهایی که ما آن را زیباییهای طبیعتش می نامیم خود به خود پیدا شده است؟ آیا طراحی نداشته؟ مهندسی نقشه آنها را ترسیم نکرده است؟

عقل می گوید: زیبایی نمی تواند طبیعی باشد و خودبخود پیدا شود و طراحی نداشته باشد و کسی نقشه آن را ترسیم نکرده باشد. از عقل می پرسیم: زیبایی چیست؟ زیبایی منظره چشمگیری است که در اثر جوری رنگهایش با هم، پدید می آید. سپس به گفتار خود ادامه می دهد و سخن خود را با یک محاسبه ای ساده و روشن اثبات می کند. عقل می گوید: شماره رنگها، هر چند بسیار است، ولی شما، نقش زیبایی را، در نظر بگیرید که از هفت رنگ تشکیل شده است. آیا نخستین رنگ آن، کدام رنگ باشد؟ هفت احتمال موجود است که بایستی یکی از آنها، به وسیله نقاش چیره دست انتخاب شود. آیا دومین رنگ آن، کدام رنگ باشد؟ شش احتمال موجود است، چون رنگ نخست را نمی توان، در کنار خودش قرار داد. پس نقاش زبردست، بایستی، در انتخاب دو رنگ اول یک احتمال از چهل و دو احتمال را انتخاب کند. در هر یک از رنگهای سوم و چهارم و پنجم و ششم و هفتم نیز، شش احتمال موجود است. وقتی که نقاش بخواهد، رنگ سوم را به آن بیفزاید، بایستی از مجموع احتمالات موجود در سه رنگ که ۲۵۴ احتمال می باشد، یکی را انتخاب کند. برای انتخاب رنگ چهارم، مجموع احتمالاتها به ۱۵۱۲ می رسد که زیبایی با یکی از آن احتمالات سازگار است. برای انتخاب رنگ پنجم، بایستی یک احتمال از ۹۰۷۲ احتمال را، اختیار کند. در انتخاب رنگ ششم ۵۸۰۳۲ احتمال موجود است که زیبایی به منظور وجود یک احتمال از آنها بستگی دارد. مجموع احتمالاتی که در قرار دادن رنگهای هفتگانه موجود است ۳۴۸۷۹۲ احتمال می باشد که زیبایی مقصود در یکی از آنها می باشد و بقیه هیچ. اگر برای هر کدام از رنگها، از نظر شدت و ضعف هفت مرتبه قائل شویم، هر یک از حاصل ضربهای هفتگانه را بایستی اولاً در خودشان ضرب کنیم سپس حاصل ضرب جدید، در عدد بعد ضرب شود. حاصل ضرب مجموع از صد میلیارد احتمال تجاوز می کند. اگر برای مقدار مساحتی که هر رنگی در نقشه ما احتیاج دارد، هفت اندازه در نظر بگیریم، بایستی در آغاز، پس از حاصل ضرب هر عددی در خودش آن را در عدد هفت نیز ضرب کرده، آنگاه به سراغ عدد مافوق برویم. حاصل ضرب مجموع، عددی سرسام آور خواهد بود که از میلیارد تجاوز می کند. پس در هر منظره هفت رنگی، از مناظر زیبای جهان، این احتمالات موجود بوده که یکی را نقاش چیره دست آفرینش انتخاب کرده و

بقیه احتمالها را به دور انداخته است. عقل باور نمی کند که این نقشه های زیبا بدون حساب و بدون نقاش، پدید آمده باشد.

ص: ۸۶۱

اکنون عدد زیباییهای نامتناهی جهان را در نظر بیاورید. چه آنهایی که بوده اند و رفته اند، و چه آنهایی که هستند، و چه آنهایی که پس از این خواهند آمد، و در هر یک از آنها، شماره مجموع احتمالهای بالا را در نظر بیاورید. ببینید نتیجه چه می شود. آیا مغز بشر از شماره کردن مجموع این احتمالها، ناتوان نمی باشد؟ یگانه موجودی که می تواند شماره مجموع این احتمالها را به حساب بیاورد که خودش برای هر منظره ای زیبا، یکی از آنها را به حساب آورده و بقیه را به دور انداخته است. آیا چنین دانشی، چنین قدرتی، چنین بینشی را، که هزاران هزار نمونه آن در سراسر جهان، در هر دم موجود است، می توان نادیده گرفت. هر زیبایی نشان می دهد که زیباگری دارد، زیباسازی دارد، زیباآفرینی دارد. جز او نمی تواند زیباگر و زیباساز و زیباآفرین باشد، چون خودش دارای زیبایی متناهی است. او زیبا را دوست می دارد. زیبا است که زیبا را دوست می دارد و زیبا می آفریند. زشتی هیچگاه، سرچشمه زیبایی نخواهد شد.

منابع

سید رضا صدر- نشانه هایی از او- ج ۱ ص ۱۷ تا ۲۰

کلید واژه ها

جهان زیبایی صفات خدا اثبات خدا عقل نشانه های خدا

جهان و علم و عقل

در علم وظائف الاعضاء، گوش ماهی را، نشانه پیشی و تقدم آب می دانند. بالهای پرندگان، شش های انسانی را، نشانه پیشی و تقدم هوا، می دانند. چشمها را نشانه پیش بودن نور، تحقیقات و کاوشهای علمی را، نشانه تقدم حقایق، وجود زندگی را، نشانه تقدم و پیش بودن یک قانون طبیعی مربوط به زندگی، می دانند. دانشوران علم وظائف الاعضاء به کمک علم و عقل خود، به این حقیقت جهان هستی پی برده اند که اگر فاقد یکی از این دو بودند، از چنین حقیقتی، آگاه نمی شدند.

ص: ۸۶۲

از این سخن دانسته می شود، که جهان بر اساس علم و عقل، بنا شده است. اگر ساختمان آن، بر پایه علم و عقل نبود، علم و عقل به حقایق آن پی نمی برد. اگر سازنده جهان، علمی و عقلی نداشت و ماده ای فاقد شعور بود، چرا وجود ماهی بر آب، تقدم نداشت؟ چرا بالهای پرندگان، چرا ریه های نفس کشندگان، پیش از هوا نبود؟ چرا وجود نور، بعد از وجود چشم، نبود؟ و هزاران چرا درین جا می آید، که همه آنها، نشان می دهد که حقایق این جهان، همگی گواهی می دهند که این جهان، از روی علم و عقل و تدبیر، بنا شده و در ساختمان آن دقیق ترین محاسبه های علمی بکار رفته است.

حقایق هستی می گویند: این جهان، پدید آورنده ای دارد بسیار دانا، بسیار توانا و حکیم. آیا شنونده ای هست که این سخنان را، از زبان خود و حقایق، بشنود؟ آیا بیننده ای هست که بتواند این کتاب حقیقت را بخواند؟

منابع

سید رضا صدر- نشانه هایی از او- ج ۲ ص ۱۰۴-۱۰۳

کلید واژه ها

جهان علم عقل اثبات خدا صفات خدا نشانه های خدا

جدال نفس با عقل در اندیشه مولوی

مولوی در یکی از شعرهایش اینچنین می گوید:

ای که در پیکار خود را باخته *** دیگران را تو ز خود نشناخته

مقصود همان پیکار و جدل و کشمکش درونی است، در اثر پیروزی میل ها و طبیعت، خود واقعی را باخته ای و بیگانه را با خودت اشتباه می کنی، بیگانه را «من» می پنداری و نمی دانی که «من» او نیست، او تو نیستی. اینکه خیال می کنی آن «من» تو هستی خودت را با غیر خودت اشتباه کرده ای.

ص: ۸۶۳

تو به هر صورت که آیی بیستی *** که منم این، والله آن تو نیستی

گاهی انسان می آید در مقابل آینه می ایستد، خیال می کند که خودش را دارد می بیند

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق *** در غم و اندیشه مانی تا به خلق

می گوید اگر می خواهی امتحان کنی که آیا خودت را کشف کرده ای یا خودت را گم کرده ای، در خلوت ها درک می کنی. اگر چند روز انسان های دیگر را بینی وحشت تو را از پا در می آورد. همیشه می خواهی انسان های دیگر، اشیاء دیگر را ببینی، چون گم شده در آنها هستی و خودت را در آنها جستجو می کنی. تو اگر خود واقعی را پیدا کرده بودی، اگر صد سال هم در خلوت می بودی که با خود واقعی ات می بودی، یک ذره دلتنگی برایت پیدا نمی شد.

این تو کی باشی که تو آن اوحدی *** که خوش و زیبا و سرمست خودی

(مثنوی، صفحه ۳۴۵، سطر ۱۸)

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق

کلید واژه ها

مولوی نفس عقل مبارزه انسان

تأثیر تعصب و طمع و عجب بر عقل

یکی از خاصیت های تقوا این است که بر روشن بینی می افزاید. ابتدا به نظر مشکل می آید، روشن بینی چه ارتباطی دارد به تقوا؟! بستگی دارد به مغز و کار آن. تقوا چه تأثیری دارد در بینش؟ ولی این اشتباه است. اگر انسان متقی باشد، روشن بین تر است. زیرا تقوا صفای روح می آورد، تقوا آن تیرگی هایی را که باعث می شود انسان از روشن بینی هایی که مخصوص خود اوست استفاده نکند، از بین می برد.

ص: ۸۶۴

چون غرض آمد هنر پوشیده شد *** صد حجاب از دل به سوی دیده شد

شما اگر نسبت به موضوعی تعصب بورزید، نمی توانید آن را آن طوری که هست بگیرید. تقوا گرد و غبار تعصب را پاک می کند، کینه توزی را فرو می نشاند، در نتیجه عقل، آزاد فکر می کند. سعدی می گوید:

حقیقت سرایی است آراسته *** هوا و هوس گرد برخاسته

نبینی که هر جا که برخاست گرد *** نبیند نظر گر چه بیناست مرد

تو را تا دلت باشد از حرص باز *** نیاید به گوش دل از غیب راز

در این زمینه دو جمله از حضرت امیر است که عالی است و مطلب را می شکافد: «اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع؛ بیشترین قربانگاه خرد ها زیر برق شمشیر طمع هاست.» (نهج البلاغه/ حکمت ۲۱۹) مصرع به معنی خوابگاه و محلی است که انسان به زمین می خورد (مثلا محلی که پشت پهلوان به خاک رسیده است مصرع است) بیشترین نقطه هایی که پهلوان عقل به زمین می خورد آن جایی است که برق طمع در دل پیدا می شود. «عجب المرء بنفسه احد حساد عقله؛ خودپسندی آدمی یکی از حسودان عقل اوست.» (نهج البلاغه/ حکمت ۲۱۲) حسود دشمن است با محسود و می خواهد او را به زمین بزند و نابود کند. عجب می خواهد عقل را از مقام خودش ساقط کند. چرا تقوا بینش را می افزایشد؟ زیرا تقوا که آمد، طمع نیست، عجب نیست، هوا و هوس نیست، گرد و غبار نیست، روشنایی است. در فضا اگر مه یا دود بیاید، از یک متری اشیا را نمی بینیم. تقوا صفاست، صاف بودن فضای روح است.

عقل روح تقوی طمع تعصب حسادت

رابطه سنت و حسن و قبح افعال از نظر معتزله و اشاعره

حسن و قبح افعال از نظر اشاعره

اشاعره، همچنانکه عدل را به عنوان یک صفت قبلی و ذاتی منکر شدند، حسن و قبح ذاتی قبلی عقلی را نیز مورد انکار قرار دادند. اشاعره اولاً- حسن و قبح ها را اموری نسبی و تابع شرائط خاص محیطها و زمانها و تحت تأثیر یک سلسله تقلیدها و تلقینها دانستند، و ثانياً عقل را در ادراک حسن و قبح ها تابع راهنمایی شرع دانستند. اشاعره، چون به عقل مستقل و به عبارت دیگر به مستقلات عقلیه اعتراف نداشتند، و عقیده معتزله را مبنی بر اینکه عقل بشر، بدون نیاز به ارشاد شرع، حسن و قبح، و بایستی و نبایستی را درک می کند، تخطئه می کردند و مدعی بودند که به طور کلی اینکه: عدل چیست؟ ظلم چیست؟ نیکو چیست؟ ناپسند چیست؟ همه باید از لسان شرع اخذ شود و باید در این مسائل تابع و تسلیم سنت اسلامی بود و بس، خود را اهل سنت یا اهل حدیث خواندند.

اشاعره مدعی شدند که مسأله حسن و قبح ذاتی عقلی و حکم به اینکه افعال باری تعالی الزاما باید بر معیار این حسن و قبح ها انجام گیرد نوعی تعیین تکلیف برای خداوند است، مثل این است که بگوئیم خداوند مجبور است کارهای خود را در کادری که عقل ما انسانها مشخص کرده است انجام دهد. اطلاق اراده و مشیت حق ابا دارد از این محدودیتها. خلاصه سخن، اشاعره مدعی شدند که آنچه معتزله به نام عدل یا عقل یا اختیار و استطاعت و یا حکمت و مصلحت طرح کرده اند اولاً از نوع قیاس گرفتن خالق به مخلوق است، ثانياً با توحید ذاتی و افعالی ذات حق، منافی است.

اشاعره می گفتند در مورد حسن و قبح افعال باید تابع و تسلیم سنت اسلامی بود و بس، خود را اهل سنت یا اهل حدیث خواندند. اشاعره ضمناً از این نام و عنوان یک پایگاه اجتماعی محکم برای خود در میان توده مردم ساختند. یعنی اختلاف معتزله و اشاعره که بر اساس قبول و عدم قبول مستقلات عقلیه بود، از نظر توده مردم به صورت قبول و عدم قبول سنت و حدیث و یا به صورت تعارض عقل و سنت تلقی شد و همین جهت، پایگاه اجتماعی اشاعره را در میان توده مردم تقویت، و پایگاه معتزله را تضعیف کرد.

معتزله هرگز به سنت بی اعتنا نبودند، ولی اشاعره با انتخاب این نام برای خود، و قرار دادن معتزله در مقابل خود، کلاه معتزله را در تاریکی برداشتند. مسلماً این جهت، در شکست معتزله در اوایل قرن سوم در میان توده عوام، تأثیر بسزائی داشت. کار این اشتباه عامیانه بدانجا رسیده که پاره ای از مستشرقین، دانسته و یا ندانسته، معتزله را به عنوان روشنفکران ضد سنت معرفی کنند. ولی افراد وارد می دانند که اختلاف دید و نگرش معتزله و اشاعره هیچگونه ربطی به میزان پایبندی آنها به دین اسلام ندارد. معتزله عملاً از اشاعره نسبت به اسلام دلسوزتر و پایبندتر و فداکارتر بودند.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۱۹-۱۸ و ۲۴

کلید واژه ها

سنت معتزله اشاعره قبح عقلی حسن عقلی عدل

شرایط فعل حکیمانه

حکیمانه بودن فعل انسان، بستگی دارد به غایت داشتن و غرض داشتن آن، آن هم غایت و غرض عقل پسند که با تشخیص اصلح و ارجح توأم باشد. علیهذا انسان حکیم انسانی است که اولاً در کار خود، غایت و غرضی دارد، ثانیاً در میان هدفها و غرضها اصلح و ارجح را انتخاب می کنند، ثالثاً برای وصول به غرض اصلح و ارجح بهترین وسیله و نزدیک ترین راه را انتخاب می کند. به عبارت دیگر: حکمت یا حکیم بودن انسان عبارت است از اینکه انسان از روی کمال دانائی، برای بهترین هدفها، بهترین شرائط ممکن را انتخاب کند، و به تعبیر دیگر: حکمت یا حکیم بودن مستلزم این است که انسان در برابر همه چراها یک برای داشته باشد، خواه آن چراها به انتخاب هدف مربوط باشد یا به انتخاب وسیله.

ص: ۸۶۷

- چرا چنین کردی؟

- برای فلان هدف.

- چرا آن هدف را ترجیح دادی؟

- به دلیل فلان مزیت.

- چرا از فلان وسیله استفاده کردی؟

- برای فلان رجحان.

در زندگی انسان هر کاری که نتواند به چراها پاسخ معقول دهد، به هر اندازه که از این جهت ناقص باشد، نقص در حکمت و خردمندی انسان تلقی می شود.

غایت افعال انسان از نظر حکماء

حکماء اثبات کرده اند عبث واقعی - که کار انسان، عاری از هر گونه غرض و غایتی باشد - هیچگاه از انسان صادر نمی شود و محال است که صادر بشود. همه عبثها نسبی است. مثلاً فعلی که از یک شوق خیالی و یک ادراک خیالی منبث می شود و دارای غایتی متناسب با همان شوق و همان ادراک است، نظر به اینکه فاقد غایت عقلانی است آن را عبث می خوانیم، یعنی نسبت به مبدأی که از آن مبدأ پدید آمده عبث نیست، نسبت به مبدأی که از آن پدید نیامده و شایسته بود از آن پدید آید عبث است. نقطه مقابل عبث، حکمت است. فعل حکیمانه فعلی است که حتی به طور نسبی نیز فاقد غایت و غرض نباشد و به عبارت دیگر، غرض معقول داشته باشد و علاوه بر غرض معقول داشتن، توأم با انتخاب اصلح و ارجح بوده باشد.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۲۶ و ۲۱-۲۰

کلید واژه ها

افعال انسان هدف حکمت فلاسفه تربیت عقل

ملازمه عقل و شرع در اصول فقه

در فن "اصول فقه" قاعده ای است که به "قاعده ملازمه" یعنی ملازمه حکم عقل و شرع معروف است. این قاعده با این عبارت بیان می شود: "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل" مقصود این است که هر جا که عقل، یک "مصلحت" و یا یک "مفسده" قطعی را کشف کند، به دلیل علمی و از راه استدلال از علت به معلول حکم

می‌کنیم که شرع اسلام در اینجا حکمی دائر بر استیفای آن مصلحت و یا دفع آن مفسده دارد، هر چند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد و هر جا که یک حکم وجوبی یا استحبابی یا تحریمی و یا کراهتی دارد، ما به دلیل آن و از راه استدلال از معلول به علت کشف می‌کنیم که مصلحت و مفسده ای در کار است هر چند بالفعل عقل ما از وجود آن مصلحت یا مفسده آگاه نباشد.

ص: ۸۶۸

فقه و اجتهاد شیعه، مانند کلام و فلسفه، راه مستقلى طى کرد. در فقه شیعه، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامرى و قاعده ملازمه حکم عقل و شرع، مورد تأیید قرار گرفت و حق عقل در اجتهاد، محفوظ ماند. اما رأى و قیاس بیش از آنچه در میان گروه اهل حدیث از اهل تسنن مورد تخطئه واقع شده بود، در میان شیعه مورد تخطئه قرار گرفت.

اصل "عدل" و اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامرى، و بالطبع اصل حسن و قبح عقلى و اصل حجیت عقل، به عنوان زیر بنای فقه اسلامى شیعی معتبر شناخته شد، و بالاخره اصل "عدل" جای خویش را در فقه اسلامى باز یافت. در فقه شیعه میان عقل و خیال، و به عبارت دیگر میان برهان عقلى و قیاس ظنى که همان تمثیل منطقی است تفکیک شد. منابع فقه چهار تاست: کتاب (قرآن)، سنت، اجماع، عقل. در این مکتب فقهی با اینکه رأى و قیاس مردود گشت، عقل و برهان معتبر شناخته شد.

در مکتب شیعه وظیفه یک فقیه این نیست که به لفظ، جمود کند و حکم هر واقعه جزئى را از قرآن کریم یا حدیث بخواند و این هم نیست که به بهانه نبودن حکم یک مسئله، به خیال بافی و قیاسی بپردازد، وظیفه فقیه "تفریع" ورود فروع بر اصول است. اصول اسلامى در کتاب (قرآن) و سنت موجود است. فقط یک "هنر" لازم است و آن هنر "اجتهاد" یعنی تطبیق هوشیارانه و زیرکانه کلیات اسلامى بر جریانات متغیر و زود گذر است. در کتاب اصول کافی بابی دارد تحت همین عنوان که: هیچ مسئله ای نیست مگر اینکه اصول آن در کتاب و سنت هست.

ریشه طرح مسئله "عدل" را در جهان اسلام، تنها در علم کلام و در میان متکلمان نباید جستجو کرد، ریشه ای هم در جای دیگر دارد و آن فقه اسلامی است. از نظر فقهای اسلامی، خصوصا آنان که بیشتر به رأی و قیاس گرایش داشتند هماهنگی کاملی میان شرع و عقل برقرار است، دستورهای اسلامی یک سلسله دستورهای مرموز و مجهول و غیر قابل درک نیست که صد در صد تعبد در آنها حکمفرما باشد، تعقل هم نقشی دارد در فهم و استنباط احکام.

این دانشمندان، مسئله حسن و قبح عقلی را که قبلا یک بحث کلامی بود وارد "اصول فقه" کردند و آن حسن و قبح ها را به عنوان "مناطات" و "ملاکات" احکام شناختند و گفتند: در میان "مناطات" و "ملاکات" آنچه عقل از همه بدیهی تر و روشن تر درک می کند، حسن عدالت و احسان و قبح ظلم و عدوان است و به این ترتیب عدل و ظلم به صورت معیاری در فقه اسلامی در آمدند.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - مقدمه صفحه ۳۲ و ۳۵ و ۳۷

کلید واژه ها

عقل اسلام عدل تشیع فقه اجتهاد احکام فقهی قیاس

تنزیه خداوند از ظلم توسط اشاعره

اشاعره در تفکرات خود به این نتیجه رسیده اند که صفت عدل، منتزع است از فعل خداوند از آن جهت که فعل خداوند است. از نظر این گروه هر فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و هر فعلی از آن جهت عدل است که فعل خدا است و به علاوه، هیچ فاعلی غیر از خدا، به هیچ نحو، نه بلااستقلال و نه بغیر استقلال، وجود ندارد، پس به حکم این دو مقدمه، ظلم مفهوم ندارد. اینها برای عدل، تعریفی جز این سراغ ندارند که فعل خدا است، پس هر فعلی چون فعل خدا است عدل است نه اینکه چون عدل است فعل خدا است. از نظر این گروه هیچ ضابطی طبعا در کار نیست، مثلا نمی توانیم با اتکا به اصل عدل، جزما ادعا کنیم که خداوند نیکوکار را پاداش می دهد و بدکار را کیفر و هم نمی توانیم جزما ادعا کنیم که خداوند که چنین وعده ای در قرآن کریم داده است قطعاً وفا خواهد کرد، بلکه اگر خداوند نیکو کاران را پاداش دهد و بدکاران را کیفر، عدل خواهد بود و اگر هم به عکس رفتار کند باز عدل خواهد بود، اگر خداوند به وعده خود وفا کند عدل است و اگر هم نکند باز عدل است، اگر خداوند به چیزی که امکان وجود یافته است افاضه وجود نماید عدل است و اگر نکند هم عدل است، زیرا عدل آن چیزی است که او بکند. "آنچه آن خسرو کند، شیرین بود."

این گروه هر چند خودشان مدعی انکار عدل نیستند ولی با توجیهی که از عدل کرده اند عملاً منکر عدل اند و لهذا مخالفان اشاعره - یعنی شیعه و معتزله - به "عدلیه" معروف شدند، اشاره به اینکه آنچه اشاعره می گویند توجیه عدل نیست، انکار عدل است. از نظر این گروه نیز قهراً مسئله ای درباره عدل الهی نمی تواند مطرح باشد، بلکه این گروه از اهل حدیث، از نظر تعهد به پاسخگویی به اشکالات مربوط به عدل، آزاد ترند. این گروه به خیال خود خواسته اند راه «تنزیه» بپویند و خداوند را از شرک در خالقیت و هم از ظلم و ستم، منزّه و میرا بدانند، از این رو از طرفی از غیر خدا نفی فاعلیت کرده اند و از طرف دیگر صفت عدل را در مرتبه متأخر از فعل خدا قرار داده اند به طوری که حسن و قبح عقلی افعال را از ریشه انکار کرده و گفته اند مفهوم عادلانه بودن یک فعل، جز این نیست که مستند به خداوند باشد و با این مقدمات نتیجه گیری کرده اند که خداوند نه در فاعلیت شریک دارد و نه ظلم می کند.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۶۰

کلید واژه ها

عقل عدل الهی اشاعره تشیع ظلم شرک معتزله خدا

حسن و قبح افعال الهی از نظر حکمای اسلامی

حکمای الهی که از راه دیگر رفته اند و در عین اینکه از لحاظ توحید افعالی نفی شرک در خالقیت می کنند، فاعلیت را منحصر به ذات حق نمی دانند و در عین اینکه حسن و قبح را متأخر از مرتبه فعل حق و منتزاع از نظام وجود می دانند، خداوند را از ظلم، تنزیه می کنند. حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می شمارند، اما محدوده این مفاهیم را حوزه زندگی بشری می دانند و بس. از نظر حکمای الهی مفاهیم حسن و قبح، در ساحت کبریایی بعنوان مقیاس و معیار راه ندارند، افعال ذات باری را با این معیارها و مقیاسها که صد در صد بشری است نمی توان تفسیر کرد. از نظر حکما، خداوند عادل است ولی نه بدان جهت که عدالت نیک است و اراده الهی همواره بر این است که کارهای نیک را انجام دهد نه کارهای بد را، خداوند ظالم نیست و ستم نمی کند ولی نه بدان جهت که ظلم زشت است و خداوند نمی خواهد کار زشتی انجام دهد. ملاک عدل الهی و بلکه مفهوم عدل الهی چیز دیگری است که بعداً ذکر خواهد شد.

ص: ۸۷۱

از نظر حکما اندیشه حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد ناچار است به عنوان "آلت فعل" این گونه اندیشه ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدس احدیت که وجود صرف و کمال محض و فعلیت خالص است از این گونه فاعلیت ها و این گونه اندیشه ها و از استخدام "آلت" به هر شکل و هر کیفیت منزّه است. این که تفاوت اندیشه حقیقی و اندیشه اعتباری چیست و ذهن چگونه اندیشه هایی از قبیل حسن و قبح را می سازد، بحثی عالی و لطیف است که در فلسفه اسلامی مطرح است.

حکما فاعلیت غیر خدا را، آن طور که منظور اشاعره است، نفی نمی کنند و طبعاً به وجود ظلم بشری و وظیفه ای که بشر در مبارزه با نفی ظلم از اجتماع دارد اعتراف دارند و از طرف دیگر چون اصل حسن و قبح را به عنوان ملاک و مقیاس و معیاری برای فعل خداوند صحیح نمی دانند، در سراسر حکمت الهی اسلامی، هرگز به این اصل که در حقیقت نوعی تعیین تکلیف و وظیفه برای خداوند است استناد نشده است.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۶۳

کلید واژه ها

عقل عدل الهی خدا فلسفه اسلامی وجدان

محتویات ذهن انسان از دیدگاه فلاسفه

نظر فیلسوفان در مورد محتویات ذهنی و فکری و وجدانی انسان دو دسته اند: یک دسته همه سرمایه های ذهنی و فکری و وجدانی انسان را مأخوذ از احساس و تجارب انسان می دانند. یعنی همه فکرها، اندیشه ها و احساس هایی را که در انسان وجود دارد ابتدا که او دنیا می آید به هیچ شکلی وجود نداشته و انسان هر چه به دست می آورد فقط از راه حواس: چشم، گوش، لامسه، ذائقه و شامه به دست می آورد، هم در قدیم و هم در جدید معتقدند که در ذهن انسان هیچ چیزی وجود ندارد یعنی قبلاً در حس او وجود نداشته است و همه محتویات فکری و ذهنی انسان از همین دروازه های حواس وارد ذهن شده اند و غیر از این ها چیزی نیست.

ص: ۸۷۲

از نظر این افراد ذهن انسان حکم انباری را دارد که در ابتدا خالی محض است، از پنج در یا بیشتر (اگر حواس بیشتر باشد) اشیا در این انبار ریخته می شود و انبار پر می گردد، ولی این انبار که پر شده است هیچ چیزی در آن نیست مگر این که از یکی از این در ها آمده و در این انبار چیزی که از این در ها وارد نشده باشد وجود ندارد. نظریه دیگر نظریه کسانی است که می گویند آن چه در انبار ذهن انسان هست دو بخش است: بخشی از آن ها از همین درها و روزنه های حواس: چشم و گوش و شامه و لامسه و ذائقه و امثال این ها آمده است و پاره ای از آن ها قبلی است یعنی قبل از احساس در ذهن ما وجود دارد.

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۶۳-۶۴

کلید واژه ها

عقل انسان فلاسفه ذهن حس تفکر

نقد نظر احمد امین در مورد علت تمایل شیعه به فلسفه

احمد امین در اینکه چرا شیعه بیش از غیر شیعه تمایل فلسفی داشته است عمدا یا سهوا دچار اشتباه می شود، او می گوید: علت تمایل بیشتر شیعه به بحث های عقلی و فلسفی، باطنی گری و تمایل آنها به تأویل است، آنها برای توجیه باطنی گری خود ناچار بودند از فلسفه استمداد کنند و بدین جهت مصر فاطمی و ایران بویه ای و همچنین ایران صفوی و قاجاری، بیشتر از سایر اقطار اسلامی تمایل فلسفی داشته است.

سخن احمد امین یاوه ای بیش نیست، این تمایل را ائمه شیعه به وجود آوردند، آنها بودند که در احتجاجات خود، در خطابه های خود، در احادیث و روایات خود، در دعا های خود، عالی ترین و دقیق ترین مسائل حکمت الهی را طرح کردند، نهج البلاغه یک نمونه از آن است، حتی از نظر احادیث نبوی، ما در روایات شیعه روایات بلندی می یابیم که در روایات غیر شیعی از رسول اکرم روایت نشده است، عقل شیعی اختصاص به فلسفه ندارد، در کلام و فقه و اصول فقه نیز امتیاز خاص دارد و ریشه همه یک چیز است.

ص: ۸۷۳

عقل فلسفه احمد امین باطنی گری چهارده معصوم (ع) تشیع

نقد نظر راسل در مورد تمایل شیعه به فلسفه

برخی تفاوت شیعه و اهل سنت را از نظر گرایش به فلسفه مربوط به "ملت شیعه" دانسته اند و گفته اند چون شیعیان ایرانی بودند و ایرانیان شیعه بودند و مردم ایران مردمی متفکر و نازک اندیش بودند با فکر و عقل نیرومند خود معارف شیعی را بالاتر بردند و به آن رنگ اسلامی دادند.

برتراند راسل در جلد دوم کتاب "تاریخ فلسفه غرب" بر این اساس اظهار نظر می کند. راسل همچنان که مقتضای طبیعت و یا عادت او است، بی ادبانه این مطلب را ادا می نماید. البته او در ادعای خود معذور است، زیرا او فلسفه اسلامی را اساساً نمی شناسد و کوچک ترین آگاهی از آن ندارد تا چه رسد که بخواهد مبدأ و منشأ آن را تشخیص دهد.

ما به طرفداران این طرز فکر می گوئیم: اولاً- نه همه ی شیعیان ایرانی بودند و نه همه ایرانیان شیعه بودند، آیا محمد بن یعقوب کلینی و محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی و محمد بن ابیطالب مازندارانی ایرانی بودند اما محمد بن اسماعیل بخاری و ابوداود سجستانی و مسلم بن حجاج نیشابوری ایرانی نبودند؟ آیا سید رضی که جمع آوری کننده نهج البلاغه است ایرانی بود؟ آیا فاطمین مصر ایرانی بودند؟

چرا با نفوذ فاطمین در مصر فکر فلسفی احیا می شود و با سقوط آنها آن فکر می میرد و سپس بوسیله یک سید شیعه ایرانی مجدداً احیا می شود؟! حقیقت اینست که سلسله جنابان این طرز تفکر و این نوع تمایل، فقط و فقط ائمه اهل بیت (ع) بودند، همه محققان اهل تسنن اعتراف دارند که علی (ع) حکیم اصحاب بود و عقل او با مقایسه با عقول دیگران نوع دیگر بود، از ابوعلی سینا نقل شده که می گوید: "کان علی (ع) بین اصحاب محمد صلی الله علیه و آله کالمعقول بین المحسوس" یعنی علی در میان یاران رسول خدا مانند "کلی" در میان "جزئیات محسوسه" بود و یا مانند "عقول قاهره" نسبت به "اجسام ماده" بود. بدیهی است که طرز تفکر پیروان چنین امامی با مقایسه با دیگران تفاوت فاحش پیدا می کند.

کلید واژه ها

عقل اسلام فلسفه برتراند راسل تسنن چهارده معصوم (ع) تشیع

انواع عصمت

عصمت بر دو نوع است؛ علمی و عملی. این دو قسم، ذاتا و حقیقتا از یکدیگر انفکاک میپذیرد. ممکن است کسی در ملکه علم معصوم باشد، ولی در ملکه عمل معصوم نباشد و بالعکس؛ اما عصمتی که در پیامبران است، جامع هر دو است و پیامبران در علم و عمل معصومند؛ یعنی هم کردارشان صالح و مطابق با واقع (عالم ثبوت) است، هم علم و دانش آنان صائب و برخاسته از مبدئی است که هیچگونه اشتباه و سهو و نسیان در آن راه نمی یابد.

توضیح آنکه همانگونه که انسان در قلمرو حس، دو نیروی ادراک و تحریک دارد، در قلمرو نفس نیز چنین است. بخشی از شئون نفس، عهده دار کارهای علمی و ادراکی است و بخش دیگر، متصدی کارهای عملی و تحریکی است؛ مثلا در محدوده حس، چشم و گوش که با آنها میبینیم و میشنویم، ابزار و آلات فهم است، ولی دست و پا، ابزار و آلات تحریک؛ یعنی دست و پا چیزی نمیفهمد. بنابراین، در تقسیم ابتدایی، چهار حالت متصور است؛ قوه ادراکی و تحریکی، یا هر دو قوی است یا هر دو ضعیف، یا اینکه قوه ادراکی قوی است و تحریکی ضعیف، یا بالعکس. نفس نیز اینگونه است؛ یعنی اولاً بخشی از شئون نفس، عهده دار فهم و ادراک است و بخشی دیگر، عهده دار تصمیم و عزم و اراده و عمل. ثانیاً همان چهار حالت گذشته در اینجا نیز متصور است.

گروهی در بخش ادراکی، بسیار تیزهوش و خوش فهم و خوش استعدادند و در بخش عملی نیز اهل تصمیم و اراده قوی و اولوا العزمند (در فن فقه و اخلاق، گاهی سخن از نیت و ایمان و اخلاص به میان می آید، و زمانی از اجتهاد و خوش فهمی و استنباط و استعداد که نشانگر شئون عملی و علمی نفس است). برخی نیز در بخش علمی، کند ذهن (غبی=کودن) و در بخش عملی، سست اراده و بی عزم و بی جزمند.

گروه سوم، در بخش های علمی قوی و قدرتمندند، ولی در مقام عمل، لرزان و لغزان؛ مانند عالم بی عمل و عالم متهتک. گروه چهارم، در مقام علم، کودن و کند ذهنند، ولی در مقام عمل، بسیار جدی و کوشا و قوی و مصمم؛ مانند خشک مقدسان و جاهلان متنسک که به هر گفته ای، عمل می کنند، ولی نمی دانند چه می کنند؛ چونان خوارج و قاریانی که آثار سجده در پیشانی آنان هویداست، ولی با قرآن ناطق به ستیز برخاستند.

هر کسی که به مقام عصمت علمی برسد، به مرحله عقل مجرد و شهود محض و کشف صحیح راه یافته است که در این مرحله، وهم و خیال، تابع عقل است و به امامت او می اندیشد و هرگز در این مرحله، وسوسه های شیطان راه ندارد؛ زیرا رتبه ابلیس -مانند تجرد وهم و خیال- در مرتبه ای پایین تر از رتبه عقل محض است. مرحله عقل محض، جایگاه اخلاص علمی و شهودی است و کسی که بدین پایه برسد، از مخلصین به شمار می رود و شیطان را نرسد که در اندیشه و جهان بینی او خدشه کند و بر او مغالطه یا سفسطه ای وارد آورد.

انسانی که به مرحله اخلاص کامل و عقل مجرد رسیده است، معلم او خداست که علم محض است و نسیان در آن بارگاه منیع راه ندارد: «و ما کان ربک نسیاً؛ و پروردگارت هرگز فراموشکار نبوده است» (مریم / ۶۴). از این رو، بافته ها و تنیده های عنکبوتی شیطان، بر یافته های عقلانی و شهودی و وجدانی انسان معصوم مؤثر نیست. همچنین، آن کس که به پایه عصمت عملی برسد، نه عمدا مرتکب کار خلاف می شود و نه از روی جهل یا سهو و نسیان به آن سمت می گراید. این مقام والا برای کسی حاصل و میسر است که به قله شکوهمند و باعظمت اخلاص رسیده باشد. چنین کسی از دسترس دو نیروی جهنمی شهوت و غضب، فرسنگ ها فراتر است؛ زیرا همه نیروهای عملی و تحریکی، تحت هدایت و حمایت عقل عملی تعدیل شده است. عصمت عملی پیامبران، عالی ترین درجه تقواست که متوقف بر عصمت علمی و نظری آنان است؛ ولی عصمت علمی و نظری آنها، متوقف بر عصمت عملی نیست؛ یعنی ثبوتاً تفکیک ممکن است؛ مثلاً ممکن است کسی که دارای عدالت کبراست - که در مراجع فتوا معتبر است - به ملکه عصمت علمی برسد؛ البته نیل به عصمت کبرا که بهره اوحدی از انبیاست، بدون عصمت عملی میسر نیست.

بنابراین، پیامبران و پیشوایان دین (ع) در اراده و نیت و تصمیم و عزم و اخلاص و تقوا و تولی و تبری معصومند و هرگز مرتکب خلاف نمی شوند. آنان خلاف واقع انجام نمی دهند و سهو و نسیان عارضشان نمی شود و ترس و دلهره ندارند و گرد معاصی نمی گردند و... لذا، هم در جزم علمی، مصون از آسیب جهل و سهو و نسیان و مغالطه و... هستند، هم در عزم عملی، محفوظ از گزند شهوت عاطل و غضب باطلند.

منابع

آیت الله جوادی آملی - تفسیر موضوعی - ج ۳ صفحه ۱۹۸

کلید واژه ها

عصمت علم انسان اعمال ویژگی های پیامبران عقل نفس

تفاوت نسبت عقل و ایمان در دین مسیح و اسلام

مسیحیها حساب علم و عقل بشر و حساب ایمان را دو حساب جداگانه می دانند که احیاناً ممکن است فرآورده عقل و علم انسان با آنچه که ایمان اقتضا می کند ضد یکدیگر باشد، یعنی عقل بشر بگوید این چنین است، ایمان بگوید چنین نیست ضد آن است، که در اینجا می گویند تو باید عقل خودت را تخطئه کنی و فقط ایمان خودت را بگیری. ایمان، مرحله ای است به این معنا فوق مرحله عقل و فوق مرحله علم. قهراً آنها ایمان را یک امر الهامی و اشراقی می دانند. در قرآن الهام و اشراق مورد انکار قرار نگرفته بلکه تأیید شده است. آن که شما خواندید «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» حدیث است. اتفاقاً یک حدیث هم بیشتر نیست. ممکن است کسی بگوید ما حدیث را قبول نداریم. ولی نه، اصلاً در خود قرآن مسأله الهام و اشراق و نور معنوی که به قلب انسان القاء می شود، آمده اما نه به این صورت که آن یک حساب دارد و حساب علم و عقل انسان حساب جداگانه است که نتیجه اش این باشد که تو اگر می خواهی به ایمان بررسی عقلت را رها کن.

ص: ۸۷۷

قرآن هرگز نمی گوید اگر می خواهی ایمان پیدا کنی عقلت را رها کن که مانع ایمان است. قرآن ایندو را با یکدیگر منافی نمی بیند، می گوید که تو از طریق عقل خودت قدم بردار و از طریق تهذیب نفس هم قدم بردار و از ایندو به یک نتیجه خواهی رسید. قرآن آیاتی دارد که بشر را دعوت به علم یعنی کشف قوانین طبیعت می کند و اینها را مؤیدی برای خداشناسی می داند، در عین حال این مطلب هم در قرآن هست: «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا؛ اگر تقوای الهی پیشه کنید خداوند در دل شما یک مایه تمیز قرار می دهد» (انفال / ۲۹). این همان نور الهامی است. اما نمی گوید اگر می خواهی به این بررسی آن را رها کن. اینکه در شعر آمده است که:

پای استدالیان چوبین بود *** پای چوبین سخت بی تمکین بود.

مؤید همین نظر است. نمی خواهد قائل به ضدیت میان استدلال و اشراق و الهام بشود ولی می گوید آدمی که با اشراق و الهام می رود با پای خودش دارد راه می رود ولی آدمی که با استدلال می رود مثل آدمی است که بخواهد مسافتی را به پای چوبی طی کند و پای چوبین سخت بی تمکین بود، پای چوبین در اختیار انسان نیست چون احتمال سقوط و لغزش زیاد است. می خواهد بگوید استدلال خطاپذیر است. او از زبان یک عارف می خواهد به یک فیلسوف بگوید آقای فیلسوف راه فلسفه راه خطاپذیر است، نه اینکه منکر بشود که اصلا این راه اشتباه است. البته پای چوبی از بی پا بودن بهتر است. منکر نیست این مطلب را که با پای چوبین به جایی رفتن از اینکه انسان هیچ پا نداشته باشد بهتر است، اما می گوید پای چوبین هرگز به پای طبیعی انسان نمی رسد. پس او هم آن مطلب را انکار نمی کند. مطلبی که بنده می خواستم بگویم در جواب مطالبی است که آقای دکتر فرمودند:

پای استدلالیان چوبین بود *** پای چوبین سخت بی تمکین بود.

اینکه استدلال، مخالف دین معرفی شده باشد دو جور است: یک بار مطلبی را شما از طریق استدلال می فهمید، و یک بار مطلب فهمیده می شود و بعد استدلال به دنبال آن می آید. آنچه که اصالت دارد این طریق دوم است یعنی هیچ وقت یک مخترع ننشسته استدلال بکند برسد به اینکه برق چگونه درست می شود. یک بارقه ای در ذهنش روشن می شود که بعد می رود به دنبال آن استدلال و وسیله پیدا می کند. در هر چیزی که در دنیا کشف شده همین رویه بوده. پاسور ننشسته قبلا استدلال کند، بلکه یک بارقه ای در ذهنش روشن شده که بایستی یک عاملی باشد که مرض را از این مریض به آن یکی ببرد، دنبالش رفته، زحمت کشیده، کشف کرده. یا یک قضیه هندسی این طور نبوده که اول استدلالی به مغز یک نفر خطوط کرده بعد صغری و کبری چیده و برایش ثابت شده. این طریقی که ما الآن برای استدلال داریم برای شخصی است که تازه می خواهد یک چیزی یاد بگیرد یعنی ما راه گذشته ها را برای اینکه برای یک نفر روشن باشد از طریق استدلال برایش روشن می کنیم.

در هندسه یک مقدماتی می چینیم بعد یک قضیه را از آن استنتاج می کنیم. این برای یک راه رفته شده است. راهی که کشف شد جلوی شخص می گذارند که به این ترتیب برو جلو. اینکه می گوید: «پای استدلالیان چوبی است» تو اگر بخواهی بنشینی و روی استدلال شخصی خدا را ثابت کنی این برایت فهم نخواهد بود. اول به یک حقایق بزرگ که در عالم هست توجه کن، خدا را درک کن بعد دنبال استدلال برو، این استدلال مؤید آن است. ما یک معلمی داشتیم خدا رحمتش کند مرحوم شد. او به ما ریاضیات درس می داد. تکیه کلامش این بود، می گفت می خواهم شما این مطلب را حس کنید نه اینکه روی استدلال حرف بزنید. ما شاید آن روز پیش خودمان این معلم را تخطئه هم می کردیم ولی حقیقتی است این موضوع که انسان هر چیزی را اول باید حس کند و بعد استدلال مؤیدش می شود در حالی که اگر بدون حس بخواهد چیزی را استدلال کند همان پای چوبین است.

مکتبی هم در دنیا در مسائل الهیات وجود دارد راجع به توأم بودن استدلال و برهان از یک طرف و کشف و الهام از طرف دیگر و معتقدند که این دو باید یکدیگر را تأیید کنند. ملاصدرا خیلی به این حرف معتقد است و می گوید در الهیات کسانی که تنها به استدلال قناعت کرده اند به جایی نرسیده اند و کسانی هم که مدعی کشف و الهام هستند بدون اینکه بتوانند آنچه را که با کشف و الهام مدعی (درک آن) هستند با برهان تأیید کنند، به آنها هم اعتنایی نیست؛ این دو باید یکدیگر را تأیید کنند. در واقع مثل این است: آنچه که ذوق آن را درک می کند عقل هم آن را دریابد، چون آنچه که انسان به طریق ذوقی و کشفی می گوید مطلبی است که کانه در قلبش القا شده ولی عقل هم باید با مقیاس خودش آن را اندازه گیری کند و بگوید آنچه را که تو یافتی من اندازه گیری کردم با اندازه گیری من هم درست درآمد. این بیان خوبی است، ولی اینکه مقصود گوینده این شعر این مطلب باشد اندکی محل تردید است. چون این شعر قبل قبل و بعدش حکایت می کند که مطلب دیگری را می خواهد بگوید. در آن وقتی که این شعر گفته می شده اهل استدلال و اهل کشف دو راه جدا را طی می کردند و همدیگر را تخطئه می کردند.

آنها می گفتند کشفیات شما همه تخیلات است و تخیلاتی پیش خودتان کرده اید که اساسی ندارد، اینها هم می گفتند استدلالات شما همه ضعیف است. بنابراین آنچه در آنجا می گوید، منظورش توأم بودن (راه استدلال و راه اشراق) نیست؛ به آنها می گوید ای کسانی که راه تقوا و معنویت را کنار گذاشته اید و نمی خواهید از راه عمل به خداوند نزدیک شوید و مرتب می خواهید از راه تفکر و تعقل و استدلال خدا را کشف کنید، مثل شما مثل کسی است که بخواهد مسافتی را با پای چوبی طی کند و آدمی که با پای چوبی می خواهد راهی را برود آن پای چوبی در اختیارش نیست و به همین جهت خطر سقوط و لغزش برایش خیلی زیاد است.

اسلام مسیحیت عقل ایمان قرآن انسان کشف استدلال

عقل، نفس کلی و ماده در فلسفه اخوان الصفا

عقل و نفس کلی اصل فعل و انفعالات عالم

از آنجا که عقل و نفس کلی مطابق با عدد ۲ و ۳ و مراتب بعد از مقام مبدأ و اصل جهان هستند این دو اقنوم را می توان اصل تمام فعل و انفعالات عالم و ثنویتی که اساس پیدایش عالم کثرت است محسوب داشت، گرچه این دو اصل نیز جز افاضه و تجلی وجود یگانه حق تعالی هیچ نیستند. درباره ثنویتی که در عالم مشهود است اخوان چنین می نگارد: «بعضی از حکما گفته اند که عالم از صورت و ماده ترکیب شده است. بعضی دیگر قائلند که مرکب از نور و ظلمت و یا جوهر و عرض، یا روح و جسم، یا لوح و قلم، یا قبض و بسط، یا محبت و شوق، یا حرکت و سکون، یا وجود و عدم، یا زمان و مکان، یا دنیا و آخرت، یا ظاهر و باطن، یا عالی و سافل، یا کثیف و لطیف است».

لکن در اصول و معانی تمام این اقوال متفقند و فقط در الفاظ و فروع با هم اختلاف دارند. در تمام این موارد مقصود همان عقل و نفس کلی است که اصل فعل و انفعال عالم را که به وسیله آن می توان فعالیت های گوناگون جهان را تجزیه و تحلیل کرد دربردارند. خلاقیت جنبه حرکت و انبساط حقیقت الهی است که به نوبه خود دارای یک جنبه فعال است که منشأ تمام فعالیت های جهان است و آن را طبیعت خوانند و جنبه منفعل آن را که به نظر انسان بدون حرکت و جنبش آید ماده نامند.

می توان گفت که در سلسله علت و معلول عقل کلی فقط دارای علت فاعلی است، یعنی حق تعالی که نسبت به او عقل کاملاً تابع و مطیع و منفعل و دائماً در شوق وصال با او است. از آنجا که عقل عالیترین مرتبه وجود عالمی است، انفعال او در قبل حق تعالی حاکی از این است که تمام دار هستی نسبت به مبدأ خود منفعل است و فقط می تواند از مبدأ استفاضه و استفاده کند در حالی که باری تعالی افاضه کننده و وجود بخشنده است. در مقابل خداوند عالم را جز قبول فیض چاره نیست و در مقابل عالم، خداوند را هیچ چیز جز فیض بخشیدن شایسته نیست.

کارکردهای نفس کلی در عالم

نفس کلی به نوبه خود نسبت به عقل کلی منفعل است و جنبه قابلیت دارد، در حالی که عقل نسبت به نفس دارای جنبه فاعلیت است. نفس را فقط دو علت است، علت فاعلی که ذات حق تعالی است و علت صوری که عقل است. نفس از عقل کلی صور را کسب کرده و به بقیه عالم افاضه می کند و به منزله روح عالم است که بر جمیع مراتب جهان از فلک محیط تا قعر زمین حکمفرماست و همچنانکه روح انسان بر بدن او سلطه دارد عالم نیز در سیطره نفس کلی قرار دارد. نفس کلی همچنین محرک نخستین افلاک است و به فلک اول حرکت شبانه روزی می بخشد. اخوان این نفس را به نجاری تشبیه کرده اند و تمام افلاک و عناصر و مرکبات را مانند ابزار دست او می دانند. او فاعل تمام افعال عالم است، و هر تغییری که به وقوع می پیوندد مسبب اصلی آن همان نفس کلی است.

اخوان تسلط نفس کلی را بر تمام عالم به این صورت تشریح کرده اند: «این نفس کلی روح عالم است چنانکه ما در رساله خود درباره اینکه جهان انسان کبیر است بیان کرده ایم. طبیعت فعل این نفس کلی است و عناصر ماده ای است که به آن اتکا دارد و افلاک و کواکب مانند اعضای بدن وی اند و جمادات و نباتات و حیوانات موجوداتی است که او به حرکت درمی آورد».

نیروها و حرکات نفس کلی

نفس کلی را می توان با در نظر گرفتن جنبه های مختلف فعالیت های او به طرق مختلف تقسیم کرد. در رسائل اخوان گهی نیروهای نفس کلی را به پانزده قسمت تقسیم کرده اند: هفت ماوراء عالم بشری، یکی بشری و هفت مادون عالم بشری. از این پانزده قسمت دو بخش اول ماوراء عالم بشری قوای ملائکه و انبیاست و دو بخش مادون عالم بشری قوه حیوانی و نباتی است. در این جهان عظیم از فلک محیط که سرحد عالم معقولات است تا قعر زمین که پست ترین مرتبه وجود عالمی بشمار می آید، نفس دارای سه نوع حرکت است:

(۱) از فلک محیط به سوی عالم کون و فساد و بالاخره به سوی دوزخ.

(۲) به سوی آسمانها و فلک محیط

(۳) نوسان عرضی و افقی بدون آگاهی بر جهتی که باید به سوی آن حرکت کرد مانند نفس حیوانات.

(۴) تمام تمایلات و حرکات عالم طبیعت از این سه حرکت اصلی نفس کلی سرچشمه می گیرد و این نفس علت تمام فعل و انفعالات و تغییرات حوادث عالم طبیعت است.

اخوان بحث مبسوطی درباره ماده و امور مربوط به آن کرده اند و در این مورد عقایدی که تا حدی با نظر حکمای مشائی متفاوت است اظهار داشته اند. در نظر اخوان، ماده از مبدأ هستی بسیار دور شده و تنها امری که می توان به آن نسبت داد وجود و بقا است. لکن ماده قابلیت صرف، چنانکه برخی از حکمای بعدی قائلند، نیست بلکه خود اصلی معنوی است و می توان گفت که اولین مرتبه وجود است در قوس نزولی که فی نفسه متمایل به کسب کمال نیست گرچه هنوز صورتی است معنوی که از نفس کلی افاضه شده است.

علل ماده و تقسیم آن

از آنجا که ماده در سلسله وجود بعد از مبدأ و عقل و نفس قرار گرفته است، دارای سه علت است، به این ترتیب که علت فاعلی آن ذات باری تعالی است و علت صوری آن عقل، و علت غائی آن نفس. وانگهی ماده یا هیولی به دو نوع تقسیم می شود: یکی ماده اولی و دیگر ماده کلی یا ثانی هر جسمی که اولین مرحله تشخیص و تعیین اجسام است. ماده اولی در مرحله اول قبول جهات سه گانه کرده و به صورت جسم مطلق که محل تمام صور جسمانی است درمی آید و سپس از جسم مطلق ماده کلی یا ثانی بوجود می آید که مانند هیولای اولی علت فاعلی آن ذات باری تعالی و علت صوری آن عقل و علت غائی آن نفس است: به علاوه خود ماده کلی علت مادی اشیا است و به این دلیل هر شیء که از ترکیب ماده کلی و صورت جسمیه و نوعیه بوجود آمده باشد، به ناچار دارای چهار علت فاعلی و صوری و غائی و مادی یا عنصری است.

اخوان مفهوم ماده را در چهار مورد مختلف بکار برده اند:

(۱) ماده مصنوعات یعنی آن چیزی که انسان از آن اشیاء گوناگون را به دست خود می سازد.

(۲) ماده موجودات طبیعی یا عناصر اربعه که اجسام عالم طبیعت از آن ترکیب یافته است.

(۳) ماده کلی که همان ماده ثانی مذکور در فوق است.

(۴) ماده اولی که همان هیولی است.

تعریف اخوان از موارد چهارگانه ماده

این چهار نوع ماده را صاحبان رسائل به این نحو تعریف کرده اند: ماده طبیعی - آتش و هوا و آب و خاک و هرچه در عالم تحت القمر قرار گرفته است، اعم از حیوانات و نباتات و جمادات، از این عناصر پدید آمده و پس از فساد به آن باز می گردد. فاعل این موجودات طبیعت است که خود قوه ای از قوای نفس کلی است. ماده کلی همان جسم مطلق است که از آن سراسر عالم یعنی افلاک و ستارگان و عناصر و کلیه موجودات دیگر بوجود آمده است. این موجودات همگی جسم اند و امتیاز آنان از یکدیگر فقط در صور مختلفه آنهاست. ماده اولی جوهری است بسیط و معقول که حواس قادر به ادراک آن نیست زیرا این ماده جز صورت وجود واحد چیزی نیست و آن پایه اولیه است. اگر قبول کمیت کند جسم مطلق می شود که دارای سه بعد طول و عرض و عمق است و اگر کسب کیفیت کند مانند صورت دایره یا مثلث یا مستطیل جسم خاصی می شود که دارای تعینات مشخصی است.

پس کیفیت مانند عدد سه است و کمیت دو و اصل و اساس یک و همچنانکه (در سلسله اعداد) سه بعد از دو آمده است، وجود کیفیت نسبت به وجود کمیت متأخر است و همچنانکه دو بعد از یک آمده است کمیت بعد از مرتبه اولیه هویت پدید می آید و در وجود مرتبه اولیه بر کمیت و کیفیت متقدم است همانطور که عدد یک بر دو و سه و جمیع اعداد تقدم دارد. مرتبه اولیه و کمیت و کیفیت صوری است بسیط و معقول و غیر محسوس. هنگامی که یکی از دیگری جدا شود، یکی را هیولی و در عین حال دیگری را صورت خوانند. کیفیت نسبت به پایه کمیت صورت است و کمیت ماده کیفیت محسوب می شود. کمیت به نوبه خود صورت است نسبت به پایه اولیه و پایه اولیه هیولی است از برای کمیت.

خلاصه نظر اخوان درباره ماده

نظریه اخوان را درباره ماده می توان به این ترتیب خلاصه کرد:

ماده اولیه یا هیولی اولی که دارای هیچ گونه تعینی نیست. ماده کلی که دارای کمیت و جهات سه گانه است و همان جسم مطلق محسوب می شود. اجسام متعین و مشخص که از ترکیب جسم مطلق که به منزله ماده است و صور نوعیه بوجود می آید.

بنابراین، ماده دارای چند مرتبه وجودی است که هر یک از دیگری فشرده تر و از مبدأ هستی دورتر است. مرتبه اول ماده اولیه است که از هر نوع تعین بری است و مرتبه آخر ماده اجسام و اجرام عالم محسوس است که آخرین حلقه زنجیر وجود و پائین ترین نقطه یا حضيض قوس نزولی محسوب می شود و تا آنجا که شرایط ظهور عالم خلقت اجازه می دهد از مبدأ وجود دور است.

ص: ۸۸۶

نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت- سید حسین نصر- خوارزمی ۱۳۷۷- صفحه ۹۳-۱۰۰

کلید واژه ها

فلسفه اسلامی اخوان الصفا عقل ماده نفس عالم علت و معلول

پاسخ به شبهات دانشمندان حس گرا

پرسشی که در این خصوص مطرح است این است که آیا جائز است انسان بر غیر از ادراک های حسی، یعنی بر مبانی عقلی و حقایق عقلی اعتماد کند، یا نه؟ این مسئله خود یکی از مسائلی است که معرکه آراء دانشمندان غربی اخیر قرار گرفته، و روی آن از دو طرف حرفها زده اند، البته متاخرین از دانشمندان غرب روی آن ایستادگی کرده اند، و گرنه بیشتر قدماء فلاسفه و همچنین حکمای اسلام به آن جواب مثبت میدهند و فرقی میان ادراکات حسی و عقلی نگذاشته، هر دو را مثل هم جائز دانسته اند. و گفته اند هم بر حس و هم بر عقل می توان تکیه نمود. بلکه گفته اند: که برهان علمی شانش اجل از آنست که پیرامون محسوسات اقامه شود، اصلا محسوسات را بدان جهت که محسوسند شامل نمیشود، یعنی استدلالات علمی شامل امور حسی (از جنبه حسی بودن) نمی شود.

در مقابل، بیشتر دانشمندان غرب، و مخصوصا دانشمندان علوم طبیعی به این سوال جواب منفی داده اند و بر آن شده اند که اعتماد بر غیر حس صحیح نیست، به این دلیل که مطالب عقلی محض، غالبا غلط از آب در می آید، و براهین آن به خطا می انجامد، و معیاری که خطای آن را از صوابش جدا کند، در دست نیست، چون معیار باید حس باشد، که دست حس و تجربه هم بدامن کلیات عقلی نمی رسد، و چون سر و کار حس تنها با جزئیات است، و وقتی این معیار به آن براهین راه نداشت، تا خطای آنها را از صوابش جدا کند، دیگر به چه جرأت میتوان به آن براهین اعتماد کرد؟! به خلاف ادراکهای حسی، که راه خطای آن بسته است، برای اینکه وقتی مثلا یک جبه قند را چشیدیم، و دیدیم که شیرین است، و این ادراک خود را دنبال نموده، در ده جبه، و صد جبه و بیشتر تجربه کردیم، یقین می کنیم که پس به طور کلی قند شیرین است، و این درکهای ذهنی چندین باره را در خارج نیز اثبات می کنیم. به عبارت دیگر دلیل غربی ها این است که در ادله عقلی خالص، اشتباهات زیاد واقع می شود و میزان سنجش صحیح و فاسد، یعنی تجربه، هم درز آن راه ندارد، به خلاف ادراکات حسی زیرا هرگاه ما حقیقتی را با حس درک کردیم به وسیله آزمایش و تکرار از هرگونه شک و تردید درباره آن را از بین می بریم. ولی این دلیل غربی ها، بر عدم جواز اعتماد بر براهین عقلی، از چند جهت باطل و مورد اشکال است، از جمله:

۱- همه مقدماتی که برای بدست آوردن آن نتیجه چیدند مقدماتی بود عقلی، و غیر حسی پس آقایان با مقدماتی عقلی، اعتماد بر مقدمات عقلی را باطل کرده اند، غافل از آنکه اگر این دلیلشان صحیح باشد، مستلزم فساد خودش میشود.

۲- غلط و خطاء در حس، کمتر از خطاء در عقلیات نیست، و اگر باور ندارند باید تا به جایی مراجعه کنند، که در محسوسات و دیدنیها ایراد شده، پس اگر صرف خطاء در بابی از ابواب علم، باعث شود که ما از آن علم سد باب نموده، و بکلی از درجه اعتبار ساقطش بدانیم، باید در علوم حسی نیز اعتمادمان سلب شده، و بکلی درب علوم حسی را هم تخته کنیم.

۳- در علوم حسی نیز تشخیص میان خطا و صواب مطالب، با حس و تجربه نیست، و در آنجا نیز مانند علوم عقلی تشخیص با عقل و قواعد عقلی است، و مسئله حس و تجربه تنها یکی از مقدمات برهان است، توضیح اینکه مثلا- وقتی با حس خود خاصیت فلفل را درک کنیم، و تشخیص دهیم که در ذائقه چه اثری دارد، و آن گاه این حس خود را با تجربه تکرار کردیم، تازه مقدمات یک قیاس برهانی برای ما فراهم شده، و آن قیاس بدین شکل است: این تندی مخصوص برای فلفل دائمی و یا غالبی است، و اگر اثر چیز دیگری میبود برای فلفل دائمی یا غالبی نمیشد ولی دائمی و غالبی است، و این برهان بطوری که ملاحظه می فرمائید همه مقدماتش عقلی و غیر حسی است، و در هیچیک آنها پای تجربه در میان نیامده است.

۴- تمامی علوم حسی در باب عمل با تجربه تایید میشوند، و اما خود تجربه اثباتش با تجربه دیگر نیست، و گرنه لازم می آید یک تجربه تا لانهایت تجربه بخواهد، بلکه علم بصحت تجربه از طریق عقل بدست می آید، نه حس و تجربه، پس اعتماد بر علوم حسی و تجربی بطور ناخود آگاه اعتماد بر علوم عقلی نیز هست.

۵- حس، جز امور جزئی را که هر لحظه در تغییر و تبدیل است درک نمیکند، در حالی که علوم حتی علوم حسی و تجربی، آنچه بدست میدهند، کلیات است، و اصلا جز برای بدست آوردن نتایج کلی بکار نمی روند، و این نتایج محسوس و مجرب نیستند، مثلا علم تشریح از بدن انسان، تنها این معنا را درک میکند، که مثلا قلب و کبد دارد، و در اثر تکرار از این مشاهده، و دیدن اعضای چند انسان، یا کم و یا زیاد، همین درکهای جزئی تکرار میشود، و اما حکم کلی هرگز نتیجه نمیدهد، یعنی اگر بنا باشد در اعتماد و اتکاء تنها به آنچه از حس و تجربه استفاده میشود اکتفاء کنیم، و اعتماد به عقلیات را به کلی ترک کنیم، دیگر ممکن نیست به ادراکی کلی، و فکری نظری، و بحثی علمی، دست یابیم، پس همانطور که در مسائل حسی که سر و کار تنها با حس است، ممکن است و بلکه لازم است که به حس اعتماد نموده، و درک آن را پذیرفت، همچنین در مسائلی که سر و کار با قوه عقل، و نیروی فکر است، باید به درک آن اعتماد نموده، و آن را پذیرفت. و مرادمان از عقل آن مبدئی است که این تصدیقهای کلی، و احکام عمومی بدان منتهی میشود، و جای هیچ تردید نیست، که با انسان چنین نیرویی هست، یعنی نیرویی بنام عقل دارد، که میتواند مبدء صدور احکام کلی باشد، با این حال چطور تصور دارد، که قلم صنع و تکوین چیزی را در آدمی قرار دهد، که کارش همه جا و همواره خطا باشد؟

و یا حداقل در آن وظیفه ای که صنع و تکوین برایش تعیین کرده امکان خطا داشته باشد؟ مگر غیر این است که تکوین وقتی موجودی از موجودات را به وظیفه ای و کاری اختصاص می‌دهد، که قبلاً رابطه ای خارجی میان آن موجود و آن فعل برقرار کرده باشد، و در موجود مورد بحث یعنی عقل، وقتی صنع و تکوین آن را در انسانها بودیعت میگذارد، تا حق را از باطل تمیز دهد، که قبلاً خود صنع میان عقل و تمیز بین حق و باطل رابطه ای خارجی برقرار کرده باشد، و چطور ممکن است رابطه ای میان موجودی (عقل) و معدومی (خطا) برقرار کند؟ پس نه تنها عقل همیشه خطا نمی رود، بلکه اصلاً میان عقل و خطا رابطه ای نیست. و اما اینکه میبینیم گاهی عقل و یا حواس ما در درک مسائل عقلی و یا حسی بخطا می روند، این نه بخاطر این است که میان عقل و حواس ما با خطا رابطه ای است، بلکه علت دیگری دارد، که باید برای بدست آوردن آن بجایی دیگر مراجعه کرد، چون اینجا جای بیان آن نیست (و راهنما خدا است).

منابع

سید محمدحسین طباطبائی - ترجمه المیزان - ج ۱ صفحه ۷۸-۷۷

کلید واژه ها

دانشمندان حس عقل ادراک فلسفه جهان غرب اعتماد شبهه

مسئله اتحاد عاقل و معقول و عقل در حکمت ملاصدرا

• رابطه انسان با علم خویش مسئله اتحاد عاقل و معقول و عقل بخشی از مسئله شناخت شناسی در فلسفه ملاصدرا است که عهده دار رابطه علم و شناخت انسان با خود وی است. شناخت شناسی ملاصدرا در لابلائی مباحث دیگر او پراکنده شده است و هر جا به بعدی خاص از شناخت شناسی مربوط است. در این مبحث به پرسشهای زیر پاسخ می دهد:

ص: ۸۹۰

۱. آیا شناخت ما، از ما بیگانه و همان انعکاس آینه وار اشیاء خارجی در ذهن و حواس ماست؟

۲. آیا شناخت و معلوماتی که به انسان می رسد، مانند ریختن چیزی در ظرفی خالی است و رابطه آندو رابطه ظرف و مظروف است، یا آنکه کارکرد ذهن (و نفس) انسان می باشد و معلول اوست؟

• اتحاد شناخت انسان با خودش

می دانیم که در مکاتب گذشته فلسفی و در قرون جدید در غرب آراء و عقاید بسیاری درباره شناخت گفته شده که هر یک دارای اشکالاتی است و برهانی منطقی را بدنبال نداشته است. اما ملاصدرا برای اثبات رابطه ذاتی علم و عالم و معلوم براهین قابل قبولی ارائه کرد. ملاصدرا در این نظریه با براهین فلسفی اثبات کرد که شخص ادراک کننده و شیء ادراک شده ذهنی و خود علم و شناخت حاصله متحدند و یکی هستند و باصطلاح خود او، عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم بالذات با یکدیگر متحدند. این مسئله بنام «اتحاد عقل و عاقل و معقول» معروف است.

باید اضافه کرد که مقصود از شیء ادراک شده (یا معقول) در اینجا همان صورت حاصل در ذهن انسان است که در اصطلاح به آن «معلوم بالذات» می گویند، نه شیء خارجی که آن را «معلوم بالعرض» می نامند. و مسئله اتحاد عاقل و معقول اساساً مربوط به وحدت عالم یا مدرک (فاعل شناسا) با معلوم بالذات یعنی همان موجود ذهنی و همان معقول و معلوم در ذهن انسان است نه وجود خارجی آن، زیرا همه کس میدانند که هیچگاه با علم و ادراک ما از اشیاء، آن اشیاء عیناً وارد ذهن ما نمی شوند. اختلاف فلاسفه در این مسئله بر سر اینست که آیا ماهیت تصویرگونه اشیاء در ذهن (یعنی معلوم بالذات هر شخص را که به آن ادراک می گوئیم) با عقل و نفس او متحد است یا نیست؟ اگر متحد باشند علم و عالم و معلوم فقط یک حقیقتند و تجزیه آن به سه چیز، معلول و ساخته و پرداخته نیروی ذهن انسان می باشد و باصطلاح رابطه آنها رابطه خالق و مخلوق است نه ظرف و مظروف.

این مسئله سابقه تاریخی دارد و شاید بتوان ریشه آنرا در حکمت ایران باستان یافت. ملاصدرا، در پایان مقاله اول رساله اتحاد عاقل و معقول می گوید: «هذا المطلب الغامض كان وقفا على الأوائل»، این مسئله دشوار را فقط حکمای باستانی می دانستند. گفته می شود که اولین بار فرفورئوس (Porphyre) شاگرد فلوتین (۲۳۲-۳۰۴ م) درباره آن کتابی نوشته و لذا بنام او معروف شده است. پیش از ملاصدرا برای این مسئله استدلالی ذکر نشده بود و یا به ما نرسیده است. ابن سینا و گروهی از فلاسفه مشائی این نظر را نپذیرفتند، زیرا بنظر آنها راهی عقلی و استدلالی برای اثبات آن وجود نداشت تا آنکه ملاصدرا آنرا پسندید و به آن پرداخت و در یک مکاشفه که برای وی در دوران ریاضتها و هجرت در اطراف قم روی داد (۱۰۳۷ هجری که وی سن پنجاه و هشت سال داشته) براهین آنرا یافت و آنرا از راه فلسفی اثبات کرد.

ملاصدرا علاوه بر طرح گسترده این مسئله در کتاب اسفار، در برخی از کتب خود نیز به آن پرداخته و نیز رساله ای جداگانه درباره آن نوشته است. پیداست که اثبات فلسفی این نظریه قدیمی و متروک نزد او بسیار مهم، بلکه شاید مهمترین مسئله در شناخت شناسی بوده است، زیرا توفیق اثبات آنرا نوعی معجزه و بر اثر یاری مستقیم خداوند و قدیسه (حضرت معصومه دختر امام هفتم شیعیان که در قم زیارتگاه دارد) و نتیجه ریاضتها و دعاها و زاریهای خود در محضر خداوند میدانند.

• مبانی استدلال ملاصدرا بر مسئله اساس استدلال ملاصدرا در این مسئله بر اصول دیگر او بنا شده است که مهمترین آنها، اصالت وجود، حرکت جوهری، خلاقیت نفس، تشکیک وجود، اختلاف حمل اولی و حمل شایع است.

الف) برهان بر اساس اتحاد نفس با صور ادراکی اش

برای فهم استدلال ملاصدرا باید نخست معنی اتحاد را فهمید. میدانیم که اتحاد، اگر بمعنی یکی شدن دو موجود و دو شیء و نیز دو مفهوم و دو ماهیت مختلف باشد، باطل و محال است؛ چه مسلم است که دو چیز جدای از هم یا دو مفهوم متغایر همواره دو چیزند و هرگز یک چیز نخواهند شد و این همان اشکالی است که ابن سینا و دیگران بر این مسئله داشته اند، زیرا اتحاد بین عاقل و معقول را از این قبیل پنداشته اند. همچنین باید دانست که معنی ادراک و علم یا تعقل چیست. ادراک هر چیز بمعنای حضور است و حضور بمعنای وجود آن نزد مدرک است، نه ظهور آن برای ادراک کننده، و حضور غیر از ظهور است. حال می پرسیم که آیا وجود هر صورت شیء ادراک شده، جدا و مستقل از وجودی است که ادراک کننده یا عاقل دارد یا با آن متحد است و با همان وجود موجود شده است؟

پاسخ این سؤال آن است که اگر وجود آن دو از هم جدا باشد باید هر یک از آن دو بدون دیگری قابل تصور باشد (و حال آنکه ادراک بدون مدرک یا شخص مدرک ولی بدون ادراک محال است)؛ بنابراین، ادراک و صورتی که ادراک می شود و به ذهن می آید چیزی جدای از ذهن و نفس نیست، تا آنکه برای ذهن و نفس ظاهر شود بلکه از خود اوست و بوسیله خود ذهن ساخته می شود و مانند وجود خود نفس برای نفس حضور دارد.

برهان دیگر آنکه میان شیء ادراک شده و شخص ادراک کننده، رابطه ای دو طرفه است که در اصطلاح به آن تضایف می گویند مانند رابطه پدری و فرزندی یا مالکی و مملوکی و یا همسری. این نسبت دوجانبه هر جا باشد لازم است که با وجود یکطرف یا با فرض آن، بلافاصله طرف دوم هم وجود پیدا کند یا فرض شود و جدایی آندو غیر ممکن است. در اصطلاح فلسفه اسلامی می گویند دو تضایف با هم در جهت وجود و عدم و قوه و فعل متکافی و همانند هستند. بنابراین هر جا مدرکی باشد حتما مدرکی هست و معنی ندارد که یکی از آنها بالفعل وجود داشته باشد و دیگری وجود نداشته باشد و چون این نسبت فقط یک رابطه وجودی است معنی ندارد که بیش از یک وجود آندو را پوشش داده باشد. پس چون نسبت مدرک و مدرک نسبت تضایف است پس ایندو دارای یک وجود هستند.

● مرور براهین قبلی

این برهان را یکبار دیگر مرور می کنیم: می دانیم که ادراک همان حضور و وجود صورت شیء ادراک شده است و چیزی بعنوان ادراک جدای از صورت شیء ادراک شده در ذهن نداریم، (مگر آنکه در تحلیل ذهنی آندو را از هم جدا کنیم)؛ ادراک و مدرک یا صورت علمی در مفهوم دو چیز ولی در وجود یک چیزند. یعنی:

ادراک (یا علم یا تعقل) <===> معلوم و مدرک (معلوم بالذات)

از طرف دیگر، ادراک، فعل (و یا انفعال) شخص ادراک کننده است و هیچ فعلی از فاعل جدا نیست و وجود آندو، دو وجود جدا نمی باشد، بلکه وجود افعال و انفعالات در انسان بخود همان وجودی است که شخص فاعل یا منفعل دارد. پس وجود شخص ادراک کننده (یا عالم و عاقل) از وجود علم و تعقل خود جدا نیست و آندو با یک وجود موجودند و فقط یک وجود دارند، یعنی متحدند؛ بهمین سبب است که هر جا علم باشد ناگزیر، عالم هست و آندو لازم و ملزوم یکدیگرند، بطوریکه اگر وجود مدرک زایل شود، برای مدرک هم وجودی باقی نمی ماند. پس: ادراک (یا علم و تعقل) <===> شخص ادراک کننده و مدرک (عاقل یا عالم)، از جمع ایندو رابطه نتیجه می شود که عالم و معلوم (و علم) با یک وجود، موجودند و دو وجود با هم متحدند. یعنی: ادراک کننده <===> ادراک شده، بدیهی است که مقصود از شیء ادراک شده، مفهوم و ماهیت ذهنی آنست نه معادل خارجی آن.

• خلاقیت نفس از نظر ملاصدرا در علم و شناخت ریزه کاریهایی هست که با ساده اندیشی برخی از فلاسفه بدست نمی آید و موشکافی می خواهد. فلاسفه پیش از ملاصدرا علم و محصول شناخت را عارضی بر ذهن یا نفس می دانستند، همانگونه رنگ بر دیوار و غبار بر روی میز می نشیند. ملاصدرا این مطلب را انکار کرد، زیرا وی معتقد است که اولاً نفس، خلاق است و می تواند وجود خارجی را از ماهیات موجود در خارج سلب کرده و عیناً در خود بسازد و بیافریند و به آنها وجود ذهنی بدهد.

ثانیاً «صورت علم» یعنی علمی که صورت آن در ذهن ساخته می شود، همانند صورت (در فلسفه ارسطویی)، ماده (هیولا) می خواهد و ماده صورت ذهن و علم، همان نفس انسان است و در واقع، علم و تعقل انسان بخشی از هویت (یعنی پاره ای از نفس) اوست و به وجود او تکامل می بخشد. بگفته مشائین، ماده یا هیولا امری بالقوه برای صورت است و صورت برای هیولا حکم علت را دارد. هیولا- و قوه نفس با دریافت یا خلق صورتهایی از ادراک و علم به خود، فعلیت و در نتیجه رشد بیشتر می دهد و هر یک قدم که در راه تعقل و ادراک بر میدارد یکقدم به کمال خود نزدیکتر می شود. یعنی نفس انسان لوح سفیدی است که قوه محض است و هر چه معلوم (و معقول) او که ساخته و پرداخته (و معلول) همان نفس است بیشتر شود، فعلیت و کمال آن بیشتر می شود.

• نسبت نفس با ادراکاتس از نظر ملاصدرا

فلاسفه پیش از ملاصدرا نسبت علم و معقولات را با نفس، رابطه ظرف و مظروف (و کمال ثانی آن) می دانستند ولی ملاصدرا ثابت کرد که معلومات و معقولات نفس، حاصل تلاش نفس و حرکت و فعالیت تکاملی وجود انسان است و با هر معلوم، در واقع به وجود انسان (و کمال اول نفس) افزوده می شود و مانند آنست که آجری بر بنای در حال ساختمان اضافه شود نه اینکه رنگی بر روی آن بپاشند، یا مظروفی را در ظرفی قرار دهند. هر علم که به نفس انسان برسد، وجود را در او بزرگتر و کاملتر می سازد. پس علم انسان (و ادراک او که مقدمه آنست) جزئی از وجود انسان بشمار می رود و عرضی از عرضها نیست.

منابع

سید محمد خامنه ای - حکمت متعالیه و ملاصدرا - انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا ۱۳۸۳

پایگاه اطلاع رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا

کلید واژه ها

ملاصدرا فلسفه اسلامی عقل وحدت انسان شناخت برهان ادراک

رابطه دین و اخلاق از نظر عقلی

آیا هرچه دین می گوید، اخلاق است، یا اخلاق همان است که دین می گوید؟ به عبارت بهتر، آیا می توان مبدا دیگری، بجز دین، برای اخلاق تصور کرد، یا تنها مبدا امور اخلاقی، منابع دینی و توصیفات شرعی است؟ بنابراین، منظور از این سؤال این نیست که آیا می توان گزاره های شرعی را منبع دستوره های اخلاقی قرار داد، و باغستان اخلاق را از سرچشمه های دینی و چشمه سارهای شرعی سیراب کرد یا نه؟ زیرا احدی از ما در این نکته تردید نمی کند که اهم فرآورده های دینی، گزاره های اخلاقی است و دین بیش از هر چیز دیگر، به توصیه های اخلاقی پرداخته است. بلکه منظور این است که آیا می توان از جایی دیگر و از منبعی غیر دینی نیز، «باید» اخلاقی استخراج کرد، یا این که لازم است «باید» مادر تمام «باید» های اخلاقی، در متن دستورات دینی و توصیفات شرعی آمده باشد؟ و اگر بایستی، به باید شرعی و دینی منتهی نشود، نمی تواند ارزش اخلاقی داشته باشد؟

ص: ۸۹۶

آنچه پراهمیت و قابل توجه است، این است که بدانیم ملاک صحت و سقم یک دستور اخلاقی چیست. زیرا اگر این ملاک و معیار، برایمان روشن گردد بدون شک در این مساله، حیران نمی مانیم و به آسانی می توانیم در این باره قضاوت کنیم که آیا فلان دستور اخلاقی که زیربنای دینی ندارد، صحیح است یا سقیم. چه این که اگر ملاک صحت و درستی در آن باشد، بدون تردید صحیح و تمام است و اگر ملاک صحت و تمامیت در آن نباشد، بلکه اثر و نشانه ناهنجاری در آن مشاهده گردد، لاجرم باید محکوم به بطلان و نادرستی گردد. بنابراین، نکته یاد شده (چیزی) است که نباید با سهل انگاری از آن گذر کرد، بلکه باید با توجه و وقوف دقیق بر آن، مساله را مورد بررسی قرار داد. به همین جهت است که می گوئیم: پذیرش هر قضیه ای یا به این است که امری بدیهی و غیرقابل انکار است؛ مثل استحاله اجتماع و ارتفاع دو نقیض و تقدم شیء بر خودش و مانند این قضایا از گزاره های بدیهی، و یا به این است که گرچه قضیه، روشن و بدیهی نیست، اگر تحلیل منطقی شود، به قضیه ای بدیهی و غیرقابل انکار منتهی می گردد؛ مثل همه گزاره های علمی قابل اثبات یا نفی و بسیاری از مسائلی که در زندگی روزمره با آنها سر و کار داریم و در مورد آنها گفتگو می کنیم. مثلاً وقتی که می گوئیم: این جوان به خانه و همسر نیاز دارد، به توصیف گزاره ای پرداخته ایم که خیلی روشن نیست، ولی بعد از یک تحلیل و ترکیب منطقی به جایی می رسیم که گزاره یاد شده تردیدناپذیر می گردد، و دست کم با تسلّم مقدماتی که در قیاس منطقی به کار می بریم قضیه یاد شده، مسلم و انکارناپذیر می گردد. مثل این که می گوئیم: این جوان انسان است، و هر انسانی بر اساس ساختمان بدنی و قوای درونی که در او نهاده شده است به خانه و همسر نیاز دارد. بدیهی است که نتیجه مسلم و انکارناپذیر آن، این می شود که این جوان به خانه و همسر نیاز دارد.

بنابراین، اگر یک دستور اخلاقی در قالب گزاره ای بدیهی جای گیرد، هیچ پشتوانه دیگری نمی خواهد. زیرا این گونه گزاره ها به گزاره بدیهی منتهی می گردند و اگر بنا باشد که گزاره بدیهی نیز بر گزاره دیگری مبتنی گردد، بدون شک به دور یا تسلسل منطقی مبتلا می گردد که بطلانش واضح و روشن است. پس چنانچه دستوری، منطقی، روشن و بدیهی باشد، نه به پشتوانه علمی و فلسفی نیاز دارد و نه به پشتوانه دینی و توصیه شرعی. زیرا بداهت و روشنی آن برای پذیرفتن و قبول کردنش کفایت می کند. از این بیان بخوبی آشکار می گردد که اگر یک دستور اخلاقی به یک باید روشن و غیرقابل انکار باز گردد، این دستور اخلاقی نیز مسلم و انکارناپذیر خواهد شد؛ چه آن «باید» مادر، باید شرعی و دینی باشد و چه باید بدیهی عقلانی. مثلاً چون هر ظلمی ناپسند و بد است و زدن یتیم، بدون جهت، ظلم است، پس زدن یتیم، بدون جهت، ناپسند و بد است. و چون بازگرداندن امانت، عدالت است و هر عدالتی نیک و پسندیده است، پس بازگرداندن امانت به صاحبش پسندیده و نیک است. همان طور که پیداست قضیه «نباید یتیم را بدون جهت کتک زد»، گزاره ای اخلاقی است که ممکن است مورد تردید و شک قرار گیرد؛ ولی بعد از فعالیت منطقی روی آن، بخوبی آشکار می گردد که این گزاره، پذیرفتنی و غیر قابل انکار است.

زیرا این گزاره یکی از مصادیق آن گزاره کلی و بدیهی است که «نباید ظلم کرد» و گفتن ندارد که اگر گزاره های «باید ظلم کردن ترک شود»، «باید زدن بچه یتیم ترک گردد» و «باید امانت به صاحبش باز گردد» و «باید پاسخ احسان، دشمنی نباشد» و... منجر به تولید گزاره های بدیهی و غیرقابل انکار می شوند، جای هیچ گونه دغدغه ای برای پذیرش این گزاره ها نخواهد بود. مگر این که کسی در کبرای کلی «نباید ظلم کرد» و «ظلم کردن قبیح و زشت است» تردید کند. لکن تردید کردن در آن کبرای کلی به منزله تردید کردن در سایر امور بدیهی و روشن است که بدون شک سر از سفسطه در می آورد. و گرنه چگونه می توان گزاره به این روشنی را که مورد اتفاق و تسالم تمام عقلای عالم است، بلکه هیچ عاقلی در آن تامل ندارد، مورد تردید قرار داد؟ و اگر در چنین قضایایی بتوان شک کرد، بی شک در سایر بدیهیات نیز می توان تردید نمود، و این جز سفسطایی گری چیز دیگری نیست. بنابراین، چون بایندی بدیهی و عقلانی وجود دارد، هر باید دیگری که به آن برگردد، غیرقابل انکار خواهد بود؛ زیرا همان طور که اشاره شد چنین بازگشتی به معنای مصداق آن بودن است، که با یک تطبیق منطقی فرق آن دو از میان برداشته می شود.

تنها سخنی که شاید قابل ذکر باشد این است که کسی بگوید: همه این سخنان درست است، ولی باید دانست که «باید» آغازین و مادری ای که مورد اشاره قرار گرفت، «باید» ی شرعی و دینی است و نتیجه سخنان یاد شده این نخواهد بود که ما برای دستورات اخلاقی، منبعی غیر از منبع شرعی و دینی یافته ایم. ولی ناگفته پیداست که این سخن، قابل اعتنا نیست. زیرا در جای خود به اثبات رسیده است که حسن و قبح، از مدرکات عقل است و برای ادراک آن دو، هیچ نیازی به شرع و دین احساس نمی شود. زیرا جزء مسلمات قطعی تمام عقلا، اعم از متدینین و غیرمتدینین، است که ظلم، کار زشت و ناروایی است و عدل کار پسندیده و نیکویی است، و چنانچه این گونه قضایا، جزء آموزه های شرعی بود هرگز به این درجه از مقبولیت و پذیرش نمی رسید. و اگر بنا باشد تمام «باید» های اخلاقی به «باید» ی شرعی منتهی گردد، آن طور که بعضی از مدعیان علم و اندیشه می پندارند، دیگر نه شرع و شریعت قابل اثبات است و نه حکم مسلمی برای عقلا خواهد بود.

در حالی که آن مدعی، هم آن را قبول دارد و هم این را پذیرفته است؛ بلکه حکم یاد شده یک حکم عقلی محض و یک بدهت غیرقابل انکار برای این قوه است، و ما در مقاله پیشین خود که در شماره قبل این مجله به چاپ رسیده است مفصلاً نشان داده ایم که حسن و قبح جزء مدرکات اولیه عقل است، و ناگفته پیداست که روی این محاسبه، بسیار روشن می شود که مبنا و مادر بسیاری از بایدهای اخلاقی، «باید» ی است که عقل به طور مستقل و بدون توجه به حکم و «باید» شرعی آن را ادراک می کند. گرچه در مورد آن، حکم ارشادی شرع نیز وجود داشته باشد، لکن مساله این است که آیا می توان برخی از دستورات اخلاقی را به بایدهای غیرشرعی مستند کرد یا نه، چه در آن موارد، بایدهای شرعی و دینی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد. و روی محاسبه یاد شده هیچ تردیدی در استناد مزبور وجود ندارد، پس می توان با توجه به آنچه گذشت، مطلوب را اثبات شده تلقی کرد، بلکه مدعی بدهتش شد.

محسن موسوی - مجله نقد و نظر شماره ۱۳ - مقاله آیا غایت های اخلاقی همان داده های دینی هستند؟

کلید واژه ها

دین اخلاق عقل انسان جامعه اسلامی فلسفه

نظر فلاسفه اسلامی در مورد اخلاق

نظریه ای در باب معیار اخلاقی وجود دارد که نظریه حکما و فلاسفه است. آن ها ملاک اخلاق را عقل ولی عقل آزاد یا آزادی عقلی می دانند. این مطلب را به این شکلی که عرض می کنم، شما در کتب آن ها معمولا پیدا نمی کنید و ما از لابلای کلمات فلاسفه اسلامی مخصوصا صدرالمتهلین به دست آورده ایم. این نظریه مبتنی بر همان اصل روح مجرد است. این آقایان معتقدند که گوهر انسان، آن قوه عاقله انسان است؛ جوهر انسان عقل انسان است و کمال و سعادت نهائی و واقعی انسان سعادت عقلی است.

سعادت عقلی یعنی چه؟ یعنی معارف، یعنی انسان در آن آخرین حدی که برای او ممکن است، به معارف الهی آشنا بشود و عالم وجود را آنچنان که هست دریافت کند. می بینید آن ها وقتی که حکمت را از نظر غایت تعریف می کنند نه از نظر موضوع، می گویند: «صیوره الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی؛ اینکه انسان بشود جهانی عقلی شبیه جهان عینی».

البته جزئیاتش را انسان عادی درک نمی کند، و درک نمی کنند مگر اولیاء حق، ولی انسان عادی می تواند در عقل خودش به مرتبه ای برسد که کلیات نظام هستی را از اول تا آخر، آن طوری که هست درک بکند. از ذات واجب الوجود گرفته تا هیولای اولی، مراتب کلی عالم را درک بکند و به هر نسبت که معارف انسان نسبت به خدا و صفات و افعال خداوند که جز این هم چیزی نیست بیشتر باشد، انسان کاملتر است و از سعادت واقعی که سعادت عقلی است، بیشتر بهره مند می باشد. بعد می گویند: عقل انسان دو جنبه دارد، یکی جنبه نظری و رو به بالا که به این جنبه توجهش به بالاست و می خواهد حقایق را کشف کند و یک جنبه رو به پائین، یعنی رو به بدن، که به این جنبه می خواهد بدن را تدبیر بکند. تا این مقدار را زیاد در کتاب ها می نویسند.

بعد می گویند این تدبیر عقل بدن را، بر چه اساسی باید باشد؟ شنیده اید که اساس اخلاق از نظر علمای اسلامی عدالت است. هیچ فکر کرده اید چرا عدالت را اساس می دانند؟ ریشه اش این است: گفته اند اخلاق این است که حاکم بر وجود انسان طبیعت نباشد، یعنی شهوت و غضب و هیچ یک از غرائز طبیعی نباشد و هم و قوه واهمه نباشد، خیال نباشد؛ حاکم بر وجود انسان عقل باشد و اگر حاکم عقل باشد، عقل به عدالت در انسان حکم می کند. یعنی همان عدالتی را که افلاطون به شکل دیگری می گفت این ها در این جا می گویند که عقل حظ هر قوه و استعدادی را بدون افراط و تفریط به او می دهد.

حالا چه مانعی دارد که یک قوه بیشتر گیرش بیاید و یکی کمتر؟ اگر به افلاطون می گفتیم چه مانعی دارد؟ می گفت: زیبایی به هم می خورد، ولی امثال ملاصدرا چرا می گویند نباید افراط و تفریط در قوا و استعدادها باشد؟ آیا آن ها هم می گویند برای اینکه زیبایی به هم نخورد؟ نه، آن ها می گویند: اگر غیر از این باشد آزادی عقل از بین می رود و نکته اساسی همین است.

می گویند عقل اگر بخواهد حاکم در میان همه قوا باشد به طوری که هیچ قوه ای تخطی نکند، راهش فقط این است که این قوه ها را در مقابل یکدیگر قرار بدهد، شهوت را در مقابل غضب، غضب را در مقابل شهوت، به طوری که این قوه ها را در مقابل یکدیگر قرار بدهد، شهوت را در مقابل غضب، غضب را در مقابل شهوت، به طوری که این قوه ها خودشان یکدیگر را خنثی کنند یعنی نگهداری کنند، که عقل در کمال راحتی بتواند فرمان بدهد.

این‌ها عدالت و حد وسط را از این جهت مزاج عقلی می‌دانند که اگر انسان از نظر ملکات در حد وسط باشد حکم عقل به سادگی اجرا می‌شود. وقتی حکم عقل به سادگی اجرا شد، بدن هیچ وقت مزاحم روح نیست، و آنوقت روح بدون هیچ مزاحمتی از ناحیه بدن کمالات خودش را کسب می‌کند. پس، از نظر این‌ها، اخلاق یعنی تعادل میان قوا، حد وسط، ولی حد وسط برای چه؟ آیا برای زیبایی؟ نه، آن‌ها به زیبایی کار ندارند. حد وسط برای اینکه استیلا و تسلط عقل و روح - که جوهر روح همان عقل است - بر بدن در حد اعلا باشد، بر خلاف آن جایی که یک قوه طغیان بکند؛ مثلاً آدم شکم پرست، یکی از غرائزش که غریزه سیری باشد در او طغیان می‌کند و اختیار را از دست عقلش بیرون می‌برد.

جلوی همه این‌ها را بگیرد تا عقلش آزادانه بتواند به بدن و قوا فرمان بدهد و مثلاً بگوید: این جا برو، آن جا نرو، این مقدار استفاده کن، آن مقدار استفاده نکن، و خلاصه فرمان عقل در بدن حاکم مطلق باشد از نظر اینها نیز ریشه اخلاق برمی‌گردد به عدالت و توازن، اما توازن برای چه؟ برای آزادی عقل و در واقع اخلاق از نظر این حکما از مقوله آزادی است به یک معنا و از نظر مقوله حاکمیت عقل است به معنی دیگر، که اگر آزادی بگوییم می‌شود آزادی عقلی.

منابع

مرتضی مطهری - فلسفه اخلاق - صفحه ۳۱۱-۳۰۸

کلید واژه‌ها

اخلاق روح انسان فلاسفه سعادت عقل عدل

ص: ۹۰۲

اختلاف نظر اشعری و غیر اشعری در این نیست که آیا باید در مسائل الهی از منابع کتاب و سنت استفاده کرد یا نه؟ بلکه در شکل استفاده است. از نظر اشعریان استفاده باید به شکل تعبد باشد و بس. یعنی ما از آن جهت خداوند را به وحدت و علم و قدرت و سایر اسماء حسنی توصیف می کنیم که در شرع وارد شده است، و گرنه ما نمی دانیم و نمی توانیم بدانیم که خداوند موصوف به این اوصاف هست یا نه؟ زیرا اصول و مبادی این ها در اختیار ما نیست، پس ما باید بپذیریم که خدا چنین است، ولی نمی توانیم بدانیم و بفهمیم که خدا چنین است.

نقش نصوص دینی در این زمینه این است که ما بدانیم از نظر دین چگونه باید فکر کنیم تا همان گونه فکر کنیم و چگونه باید معتقد باشیم تا همان گونه معتقد باشیم؟ ولی طبق نظر مخالفان آن ها این مطالب مانند هر مطلب عقلی و استدلالی دیگر قابل فهم است. یعنی اصول و مبادی در کار است که اگر بشر درست به آن اصول و مبادی واقف گردد می تواند آن ها را فهم کند. نقش نصوص شرعی این است که الهام بخش عقول و افکار و محرک اندیشه ها است، اصول و مبادی لازم و قابل درک را در اختیار می گذارد. اساسا در مورد مسائل فکری، تعبد معنی ندارد.

این که انسان طبق دستور و به اصطلاح "فرمایشی" بخواهد فکر و قضاوت کند و نتیجه بگیرد؛ مثل این است که در یک امر دیدنی بخواهد فرمایشی بیند. از طرف پیرسد این شیء را چگونه بینیم؟ بزرگ یا کوچک؟ سفید یا سیاه یا آبی؟ زیبا یا زشت؟ تعبدی فکر کردن جز فکر نکردن و بدون فکر پذیرفتن معنی دیگر ندارد.

خلاصه اینکه سخن در این نیست که آیا بشر قادر است یا از تعلیمات اولیای وحی فراتر بگذارد یا نه؟ معاذ الله فراتری وجود ندارد، آنچه به وسیله ی وحی و خاندان وحی رسیده است، آخرین حد صعود و کمال معارف الهی است، سخن در استعداد عقل و اندیشه ی بشری است که می تواند با ارائه ی اصول و مبادی این مسائل، سیر علمی و عقلی بکند یا نه؟

منابع

مرتضی مطهری- سیری در نهج البلاغه- صفحه ۵۰-۵۱

کلید واژه ها

عقل دین اشاعره وحی سنت جبر اختیار

ابزار های شناخت (قوه عاقله)

علاوه بر حواس، انسان نیاز به یک امر و یا امور دیگری دارد. انسان برای شناختن، به نوعی تجزیه و تحلیل و گاهی به انواع تجزیه و تحلیل نیاز دارد. تجزیه و تحلیل، کار عقل است. تجزیه و تحلیل های عقلی، دسته بندی کردن اشیاء در مقوله های مختلف است. این کار به اصطلاح با تجزیه صورت می گیرد و همچنین است ترکیب کردن به شکل خاصی، که منطبق عهده دار کارهای تحلیلی و کارهای ترکیبی است و خود این داستان هایی دارد. مثلا اگر ما فی الجمله با مسایل علمی آشنایی داشته باشیم، به ما این طور می گویند که فلان چیز از مقوله ی کمیت است، فلان چیز از مقوله ی کیفیت است، در این جا تغییر کمی تبدیل به تغییر کیفی شده است و از این نوع حرف ها.

این کمیت و کیفیت و امثال این ها یعنی چه؟ ما اشیا را در مقوله های مختلف دسته بندی کرده ایم، مثلا فاصله ها را بر حسب متر، وزن ها را بر حسب کیلو گرم و مساحت ها را بر حسب متر مربع تعیین می کنیم و این ها را کمیت می گوئیم. صدها هزار اشیا را داخل در مقوله ی کمیت می کنیم. همچنین صدها هزار اشیا دیگر را در مقوله ی کیفیت دسته بندی می کنیم. صدها هزار اشیا دیگر را در مقوله ی اضافه (یا مقوله ی نسبت ها) داخل می کنیم و می گوئیم نه کمیت است و نه کیفیت. صدها هزار شیء دیگر را می گوئیم نه کمیت است و نه کیفیت و نه اضافه، جوهر و عرض است و یا به تعبیر غلط بعضی افراد، ذات است.

ص: ۹۰۴

این ها دسته بندی هاست. انسان تا اشیاء را دسته بندی نکند نمی تواند آن ها را بشناسد. هیچ مکتبی نیست که قائل به مقولات اشیاء و قائل به دسته بندی کردن اشیاء برای شناسایی نباشد. البته گاهی درباره تعداد مقوله ها اختلاف نظر است، یکی می گوید ده تا است، دیگری می گوید پنج تا است، ارسطو برای خودش مقولاتی دارد، شیخ اشراق برای خودش مقولاتی دارد، کانت برای خودش مقولاتی دارد، هگل همین طور و دیگران. ولی آنچه مسلم است این است که مقولات برای شناخت یک امر ضروری است. اگر اشیاء مقوله مقوله نشوند، برای ما قابل شناخت نیستند. این مقوله مقوله شدن یک کار عقلانی و فکری و یک تجزیه و تحلیل عقلی است. اشیاء را به صورت جزئی احساس می کنیم بعد به آنها تعمیم و کلیت می دهیم. تعمیم یک عمل عقلی است، کار عقل است، کار حس نیست.

یکی از کارهای فوق العاده ذهن انسان عمل تجرید است. تجرید یعنی چه؟ تجرید غیر از تجزیه است. تجرید می کنیم یعنی ذهن ما دو امری را که در عالم عین یکی هستند، هرگز جدا نمی شوند و امکان جدا شدن ندارند از یکدیگر جدا می کند، تجرید و مجرد می کند. مثلاً شما هرگز عدد مجرد در خارج ندارید. شما در عالم عین یک پنج تا ندارید که فقط پنج تا باشد، نه پنج تا گردو باشد، نه پنج تا درخت باشد و نه پنج تا چیز دیگر باشد. نمی شود در عالم عین "پنج" تا وجود داشته باشد بدون اینکه "پنج چیز" باشد. اگر "پنج" تا وجود داشته باشد بدون اینکه "پنج چیز" باشد، اگر پنج تایی (در خارج) باشد، اشیایی هستند که پنج تا هستند، مثلاً انگشتی وجود دارد که می گوئیم پنج تا انگشت. ولی ذهن در عالم خودش، در عالم حساب و اعداد، آنجا که می گوید $5 \times 5 = 25$ هیچ ضرورتی ندارد که اول گردو را در نظر بگیرد بعد بگوید پنج تا پنج گردو (تازه مضروب فیه را گردو گرفته ولی باز مضروب را مجرد گرفته است) مساوی است با بیست و پنج گردو، می گوید پنج پنج تا می شود بیست و پنج تا. یعنی ذهن، تجرید می کند و چون تجرید می کند قادر بر تفکر و قادر بر شناسایی است. اگر ذهن قدرت تجرید نمی داشت، نمی توانست تفکر کند.

این است که برای شناسایی، ابزار حس شرط لازم است، ولی شرط کافی نیست. یک نیرو و قوه ی دیگری هم هست. اسم آن قوه را هر چه می خواهید بگذارید: قوه فکر، قوه تفکر، قوه اندیشه، قوه عاقله. آن قوه ای که تجرید می کند، آن قوه ای که تعمیم می دهد، آن قوه ای که تجزیه و ترکیب می کند، آن قوه ای که حتی کلیات را تجزیه و ترکیب می کند، ما به آن قوه عاقله می گوئیم. شما می خواهی اسم دیگری روی آن بگذاری؟ بگذار (گفت من آش را می پزم، تو اسمش را هر چه می خواهی بگذار). بنابراین حس یکی از ابزار هاست، آن قوه ی دیگری که اسمش عقل، اندیشه، فکر، فاکره یا هر نام دیگری است، ابزار دیگری است، این هر دو برای شناختن ضرورت دارد و ما از این ها بی نیاز نیستیم.

منابع

مرتضی مطهری - شناخت - صفحه ۳۹-۴۲

کلید واژه ها

حس شناخت علم منطق فلاسفه جوهر عرض عقل فلسفه

ویژگی های شناخت عقلی

اگر مسئله تعقل را بررسی کنیم به این سؤال می رسیم که شناخت تعقلی یعنی چه؟ بدون شک همه این را قبول داریم که شناخت تعقلی انسان، از ظواهر به بواطن نفوذ می کند و روابط نامحسوس را درک می کند. توالی اشیاء، محسوس است ولی علت و معلول محسوس نیست و لهذا مکتب تجربه گرایی قائل به علیت و معلولیت نیستند. انسان حقایق را به صورت عام و کلی و قاعده و قانون می شناسند. برای حیوان یا کودک - که هنوز در مرحله احساس است - هیچ چیز به صورت قانون کلی و عام وجود ندارد. انسان به گذشته علم پیدا می کند، گذشته را می داند بدون اینکه آن را ببیند و یا بشنود. (نگوید خبرش را می شنویم. زیرا خبر مربوط به زمان حاضر است. خود گذشته از نوع شنیدن نیست.)

ص: ۹۰۶

برتراند راسل در این زمینه مثلی می آورد: ناپلئون (حاکم فرانسه در قرن نوزدهم) را می شناسیم. این دانستن ما به وسیله حواس مثلا گوش نیست زیرا وجود ناپلئون صوت نیست که شنیدنی باشد. قسمت هایی از آینده را هم می دانیم. یکی از مسائل بسیار ساده ای که قابل طرح است و راسل در کتاب "جهان بینی علمی" خودش خوب به این مطلب توجه کرده است و مطلب درستی هم هست، این است: ناپلئون برای ما یک وجود استنباطی است، یک وجودی است که ما با تعقل، آن را می شناسیم نه با احساس. اگر از ما که امروز ناپلئون را می شناسیم و تاریخش را می خوانیم و زندگیش را می دانیم پرسند که شناخت شما از ناپلئون چه شناختی است؟ ممکن است کسی بگوید: اینکه واضح است، شناخت من از ناپلئون حسی است، یک آدمی بوده، روی زمین راه می رفته و کارهایی هم انجام داده است. من اینها را در کتاب خوانده ام؛ بنابراین، من ناپلئون را از راه حس می شناسم. ولی اینطور نیست، ناپلئون برای خودش یک حقیقت محسوس و برای تو یک امر معقول است؛ یعنی تو با یک استدلال ذهنی، با یک قیاس به وجود ناپلئون علم داری و خودت نمی دانی. نظیر آن چیزی است که علمای "اصول فقه" در باب تواتر دارند.

در باب تواتر می گویند: خبر متواتر (خبری که در هر طبقه آن، ده ها نفر آن را نقل کرده باشند). برای انسان ایجاد یقین می کند. ممکن است هیچکدام به تو کیو نرفته باشیم ولی همه ما یقین داریم که تو کیو در عالم وجود دارد. چرا؟ چون خبرش متواتر است. احدی امروز در دنیا شک ندارد که مثلا شخصی به نام ابوسفیان در حدود هزار و چهار صد سال پیش وجود داشته است، چون خبرش متواتر است. می گوئیم آیا در خبر یک نفر احتمال دروغ داده می شود یا نه؟ می گویند بله. در خبر دو نفر هم احتمال دروغ داده می شود؟ بله. سومی و پنجمی چطور؟ آن هم بله. پس اگر صد هزار نفر هم خبری را نقل کنند ما هرگز به (یقین) نخواهیم رسید؛ زیرا از ضم صفر به صفر عدد پیدا نمی شود و ما باید احتمال دهیم که آن خبر دروغ است؛ حال آنکه چنین چیزی محال است؛ زیرا می دانیم خبر متواتر از هر راستی راست تر است.

بنابراین، مسئله، مسئله کسر شدن احتمالات نیست. به قول ابو علی سینا مسئله یک برهان عقلی ضمنی مخفی است که ذهن انسان در درون خودش، آن را تشکیل می دهد. همان طور که انسان در یک مسئله ریاضی نمی تواند در میان میلیارد ها احتمال، حتی یک احتمال خلاف بدهد، در اینجا هم در میان میلیارد ها احتمال نمی تواند احتمال خلاف بدهد. یک فیلسوف واقعا در این مسئله گیر می کند. راسل در اینجا درمانده است. می گوید: همان طوری که به وجود چمبرلن (نخست وزیر وقت انگلستان) در زمان خودم یقین دارم - چون او را دیده ام - در وجود ناپلئون هم شک ندارم که چنین آدمی بوده است. اینجاست که مسئله قرائن و نشانه ها پیش می آید که ما می خواهیم بگوییم بزرگ ترین عمل شناختی ذهن بشر، همین است که قرآن کریم اسمش را "آیه و ذی الآیه" گذاشته است.

استنباط عقلی، پایه اصلی شناخت

مسئله "آیه و ذی الآیه" اختصاص به شناخت خدا ندارد. شناخت شناسی از هر مسئله ای مهم تر است، اگر کسی شناخت شناس باشد، می بیند که اکثر معلومات بشر داخل در آن مقوله از شناخت شناسی است که قرآن آن را شناخت از آیه به ذی الآیه نامیده است. مسئله پی بردن به خدا، از نظر ماهیت شناختی - قطع نظر از جنبه های دیگر - با شناخت ناپلئون هیچ فرقی نمی کند؛ اگر چه ناپلئون یک وجود محسوس است. آینده هم همین طور است. آینده را شما از کجا می دانید؟ مخصوصا از کسی که در فلسفه تاریخ قائل به جبر تاریخ است، باید پرسید: آینده جامعه بشریت بر اساس فلسفه و علم تو چیست؟ می گوید: بدون شک آینده بشریت سوسیالیسم است، مراحل تاریخ پیش می آید تا به کاپیتالیسم می رسد و کاپیتالیسم جبرا منتهی به سوسیالیسم می شود. به او می گوییم مگر آن آینده برای تو محسوس است که تو به طور قطعی آن را پیش بینی می کنی؟ می گوید نه. پس از کجا فهمیدی؟ می گوید روی تعمیم یک قاعده علمی. ممکن است کسی پرسد که این استنباطی که ما از وجود ناپلئون داریم چگونه است؟ استنباطی که از وجود ها و آثار تاریخی داریم به چه شکلی است؟ وقتی علما می گویند که سابقه ایران به پنج هزار سال پیش می رسد، از کجا می گویند؟ اینها را از روی آثار و نشانه ها و از روی علائم و آیه ها می گویند. مسئله شخصیت های تاریخی مستند به نقل است، مستند به کتاب و قرائن است.

این قاعده و ضابطه ای که بوعلی و امثال او می گویند این است: انسان برای طبیعت یک جریان قائل است، می داند که طبیعت، در آن واحد جریان های متضاد ندارد، یعنی در شرایط واحد و متساوی، یکسان عمل می کند. طبیعت از خودش یک جریان درست دارد و یک جریان های انحرافی. جریان های انحرافی در طبیعت رخ می دهد ولی به صورت اقلیت، نه به صورت اکثریت و دائم. اگر چه برهان این مطلب برهان فلسفی است ولی اذهان، با فطرت ساده خودشان این را قبول می کنند. چطور؟ راست گفتن و دروغ گفتن انسان را در نظر بگیرید. آیا طبیعت و فطرت اولی بشر، راست گفتن است و دروغ گفتن به علت یک عامل انحرافی است؟ یا نه، طبیعت اولی بشر، دروغ گفتن است و راست گفتن در اثر یک عامل بیرونی انحرافی است که طبیعت بشر را از مسیر خودش منحرف می کند؟

اگر عوامل بیرونی به طبیعت بشر اثر نبخشد، انسان آنچه را که دیده و شنیده به همان شکل بازگو می کند. با این حال، مانعی ندارد که فردی در جایی دروغ بگوید؛ نه یک نفر بلکه صد نفر بیایند و بر سر قضیه ای شهادت دروغ بدهند. ولی امکان ندارد که طبیعت بشر از هزار سال پیش پیوسته دروغ بگوید و یا در یک نسل، بدون آنکه عامل خاصی در کار باشد یک دفعه مردم توافق کنند که وقتی از خانه خارج می شوند شروع به دروغ گفتن کنند. نه، اینطور نمی شود. شناخت فطری ای که ذهن انسان از طبیعت بی جان و طبیعت جاندار و خصوصاً انسان دارد، به او اجازه نمی دهد که بپذیرد که تمام انسان های آسیایی و اروپایی شب بخوابند، صبح بلند شوند، تصمیم بگیرند دروغی جعل کنند و بگویند مردی به نام ناپلئون در فرانسه بود، قیام کرد، اینچنین لشکر کشی کرد، کجا را فتح کرد، در کجا شکست خورد، به کجا تبعید شد و در چه سالی مرد. در هر چه شما تردید کنید در اینکه وجود ناپلئون یک وجود استنباطی و استدلالی برای شما است، شکی نیست. ممکن است شما در این استدلال خدشه کنید، ولی در استنباطی بودن وجود او برای بشر شکی نیست.

راسل یک درجه بالاتر می رود و با دقت می گوید - و حرفش درست است-: خورشید برای تو وجود استنباطی دارد و خیال می کنی وجود آن محسوس است. چرا؟ زیرا تو آن صورتی را احساس می کنی که در شبکیه چشم توست. برای اینکه چنین صورتی در شبکیه چشم تو تشکیل شود کافی است گلوله مذابی را در فضا قرار دهند که شبیه خورشید نور می دهد، باز عین همان صورت در چشم تو پیدا می شود. برای حس تو فرق نمی کند که خورشید یا چیزی شبیه آن باشد. تو خورشید را مستقیماً احساس نمی کنی که بگویی اگر گلوله مذابی آنجا باشد چیز دیگری می شود.

شما می گوید پدرم را احساس می کنم. راست است، احساس می کنید و همیشه دارید او را می بینید. حال اگر قیافه آدمی را صد در صد شبیه پدر شما بسازند، اندام او، رنگ او، نگاه کردن او و صدای او، هیچ فرقی با پدرتان نداشته باشد، برای احساس شما هم هیچ فرقی نمی کند. لذا بوعلی می گوید: "از احساس ها بوی کلیت می آید". حواس در این حد است. دوستت را می بینی، ولی این مسئله که او قطعاً همان رفیق تو است و نه شبیه او، یک مسئله معقول است که غیر او بودن را با دلیل عقلی رد می کنیم و الا- با حس نمی شود رد کرد. حس نمی گوید غیر او نیست. حس صورتی را که در ذهن می آید منعکس می کند؛ اما در مورد اینکه آیا این همان رفیق من است، همان پدر من است یا شبیه آن را صد در صد ساخته اند نمی تواند قضاوت کند.

از اینجا انسان می تواند بفهمد که این انسان، این موجود شناسا، این موجود عارف، این موجودی که با حیوان فرق می کند، این موجودی که می تواند اشیا را بشناسد، علاوه بر حواسی که دارد، ذهنی دارد و این ذهن یک سلسله عملیات دارد که با آن عملیات، شناخت انسان تمام می شود. این عملیات و استدلال ها آنقدر ظریف و دقیق و سریع صورت می گیرد که انسان حس نمی کند. فرق است میان چیزی که وجود نداشته باشد و چیزی که وجود داشته باشد و انسان وجودش را حس نکند. مثلا وقتی ما صحبت می کنیم آیا اراده می کنیم که این کلمات از دهانمان بیرون بیاید یا اراده نمی کنیم؟

اگر بخواهیم به زبان دیگری مانند عربی - که کمتر به آن آشنا هستیم - صحبت کنیم، چون هنوز عادت نکرده ایم، هر کلمه اش را که می خواهیم حاضر کنیم باید تأمل کنیم - این کلمه را از اینجا می آورم و آن کلمه را از جای دیگر، این اعراب را از یک جای ذهنم می آورم و آن اعراب را از جای دیگر ذهنم - در خود می رویم و وجود اراده خودمان و وجود اندیشه های خودمان را احساس می کنیم، می فهمیم که اینها را با اراده و احساس و اندیشه می گوئیم. ولی وقتی با زبان مادری صحبت می کنیم، یک ساعت هم طول بکشد، اصلا فکر نمی کنیم که با اراده این کلمات را بیرون می آوریم.

آیا این کلمات بدون اراده بیرون می آید؟ نه، با اراده تام و تمام بیرون می آید ولی آنقدر این اراده ها سریع اعمال می شود و آنقدر این تصورات و تفکرات و تصدیق های قبلی برای گفتن، سریع در ذهن ما انجام می گیرد که خودمان خیال می کنیم که فکر نمی کنیم و حرف می زنیم، اراده نمی کنیم و حرف نمی زنیم، مثل یک ماشین خودکار صحبت می کنیم. البته اینطور نیست و چنین عقیده ای اشتباه است. (بعضی روانشناس ها چنین گفته اند و اشتباه کرده اند) انسان در تفکرات و شناخت های خودش آنقدر عناصر معقول داخل می کند که تا حد زیادی عناصر محسوس در میان عناصر معقول گم هستند.

عقل علم شناخت فطرت برتراند راسل ذهن حس

شناخت تعقلی (تعمیم شناخت حسی از نظر فلاسفه)

فیلسوفان در این معما گیر کرده اند که رابطه شناخت منطقی با شناخت سطحی و احساسی و به عبارت دیگر، رابطه عقل و حس چگونه رابطه ای است که شناخت، تعالی پیدا می کند، در حالی که تغییر ماهیت نمی دهد و ماهیت، گسترش نیز پیدا کرده است. اینجاست که فیلسوف بزرگ الهی دنیای اسلام ملاصدرا (رضوان الله علیه) نظریه اش را ارائه داده است که اسم آن "نظریه تعالی" است. حتی در میان مسلمین کمتر به این نظریه توجه شده است، چون او این مطلب را در لا به لای حرف هایش بیان کرده است که چگونه می شود ذهن از مرحله احساس پا به مرحله بالاتر می گذارد، بدون آنکه تغییر ماهیت داده باشد و به قول اینها تبدیل کمیت به کیفیت شده باشد؟ این مشکل بر اساس مسئله مراتب نفس و تطابق مراتب نفس - که خودش مسئله دامنه داری است - حل شده است. مشکلات شناخت بدون (استفاده از) مجرد نفس محال است که حل شود. حال باید یک مقدار در اطراف این مسئله توضیح بدهم.

فیلیسین شاله که از کسانی است که متوجه اشکال شده ولی در اشکال در مانده است، این مطلب را با چنین تعبیری بیان می کند: "عقل انسان حکم می کند که طبیعت، جریان متحد الشکلی را طی می کند. این اصلی است که شما هم که اینجا نشسته اید قبول دارید، خود مارکسیست ها هم قبول دارند. مثلاً اگر به یک مارکسیست بگوییم که شوروی در فلان شرایط قرار گرفت و نظامش از نظام سرمایه داری (که تازه سرمایه داری هم نبود) به نظام سوسیالیستی تبدیل شد. یک کشور دیگری هم در دنیا وجود دارد که شرایطش کاملاً مشابه شرایط شوروی است، شرایط اقتصادی، جغرافیایی، انسانی و فرهنگی آن مو به مو مانند شوروی است و به اندازه یک سر سوزن هم فرق نمی کند، حال از نظر شما این کشور تبدیل به کشور سوسیالیستی خواهد شد؟ می گوید: قطعاً، محال است که طبیعت در وضع های صد در صد مشابه، جریان متحد الشکلی را طی نکند. اگر اینطور نباشد اساساً قانون علمی در دنیا معنا ندارد. معنای قوانین علمی این است که طبیعت، جریان متحد الشکلی را طی می کند. در قوانین اجتماعی هم همین طور است.

فیلیسین شاله می گوید: ما، ده مورد، بیست مورد، هزار مورد را تجربه می کنیم، می بینیم که در این موارد (فلان پدیده) به این صورت است، بعد به اتکای این اصل که طبیعت جریان متحد الشکلی را طی می کند آن را تعمیم می دهیم. می رویم سراغ خود این قانون که یک قانون کلی است، این قانون کلی از کجا به دست آمده؟ خودش متوجه این نکته هست: اگر بگوییم خود این قانون هم یک قانون تجربی است پس تعمیم دادن آن با کمک چه قانونی بوده است؟ آیا خودش را به کمک خودش تعمیم داده ایم؟ می گوید چنین چیزی که دور و محال است، پس این معمای علم حل نمی شود.

منابع

مرتضی مطهری - شناخت - صفحه ۱۲۵-۱۲۴ و ۱۱۹-۱۲۰

کلید واژه ها

عقل حس شناخت فلاسفه طبیعت وجود

شناخت عقلی، تکیه گاه شناخت حسی و تجربی

ما می گوییم در خلال و لابلاهی هر شناسایی منطقی تجربی یک شناسایی تعقلی قیاسی استدلالی محض وجود دارد که آن، تکیه گاه شناسایی تجربی است. بنابراین عقل بر تجربه تقدم پیدا می کند، یعنی اگر شناسایی عقلی برهانی که متکی بر بدیهیات اولیه است نبود، شناسایی تجربی منطقی محال بود، وجود پیدا کند. اینجاست که ما در مسئله شناسایی به یک نکته بسیار پر ارزشی می رسیم که عده کمی از فیلسوفان دنیا به آن توجه کرده اند و آن راه حل این مسئله است که چگونه شناسایی احساسی و سطحی به شناسایی منطقی تبدیل می شود؟ یکی می گوید گذار از کمیت به کیفیت است، که معنایش هیچ و پوچ و ایده آلیسم مطلق است. دیگری می گوید به اتکای این قانون است که "طبیعت جریان متحد الشکلی را طی می کند." بعد خودش از خودش سؤال می کند که خود این قانون از کجا تعمیم پیدا کرده است؟ به کمک خودش؟ اینکه دور است! پس این معما لا ینحل باقی می ماند. از این شخص یک سؤال دیگر باید کرد: شما می گوئید خود این قانون به اتکای خودش نمی تواند تعمیم پیدا کند، چرا نمی تواند؟ می گوئید دور است. چرا دور اشکال داشته باشد؟ مگر "دور محال است" خودش یک قانون تجربی است؟ آیا ما تجربه کردیم و دیدیم دور محال است؟ اصلا محال قابل تجربه است؟ محال یعنی آنکه وجود ندارد و محال است که وجود پیدا کند و امکان وجودش هم نیست. شیئی تجربه می شود که وجود داشته باشد. اینکه تو خودت در این معما گیر کرده ای به اتکای یک قانون عقلی محض است و آن اینکه دور محال است. نمی توانی بگویی دور محال نیست، پس "دور محال است" را از کجا آورده ای؟ این ها لغزشگاه های این دانشمندان است. از این قله ها مقدار زیادی بالا رفته اند، به خیلی چیزها رسیده اند. ما از این جهت برای حرف هایشان احترام قائل هستیم. ولی به اینجا که رسیده اند، از قله پرت شده اند. سخن این فرد در مقابل کسانی که اصلا متوجه این مسائل و اشکالات نیستند بسیار ارزش دارد. یک عده همین طور می گویند که ذهن تعمیم می دهد و دیگر مشکل حل شده است، یک آقای عکاس می آید، از ده نفر عکس بر می دارد و بعد هم عکس همه مردم را در تاریک خانه خودش بر می دارد و همه هم مطابق واقع است! مگر چنین چیزی می شود؟! تازه این یک عمل شگفت انگیز و اعجاب آور و دقیق ذهن است که ذهن می تواند شناخت را توسعه

و گسترش دهد و منبسط کند. از این حیرت انگیز تر و اعجاب آور تر این است که ذهن نه تنها در ابعاد طول و عرض، شناخت را گسترش می دهد بلکه قدرت دارد در یک بعد دیگر نیز شناخت را توسعه دهد که ما آن را "شناخت عمقی" اصطلاح می کنیم؛ همان که اسمش را شناخت "استنباطی" گذاشتیم. مسئله خداشناسی در این بعد از شناخت توجیه می شود.

ص: ۹۱۳

سیمای عباد از نظر واردات قلبی در نهج البلاغه

در نهج البلاغه بیان شده است: «طوبی لنفس ادت الی ربها فرضها و عرکت بجنبها بؤسها و هجرت فی اللیل غمضها حتی اذا غلب الکرى علیها افترشت ارضها و توسدت کفها فی معشر اسهر عیونهم خوف معادهم و تجافت عن مضاجعهم جنوبهم، و مهممت بذکر ربهم شفاههم و تقشعت بطول استغفارهم ذنوبهم، اولئک حزب الله الا- ان حزب الله هم المفلحون»؛ «چه خوشبخت و سعادتمند است آن که فرائض پروردگار خویش را انجام می دهد و در سختی ها صبر داشته باشد و در شب با خواب آنقدر فاصله بگیرد که چرت بر او غلبه کند و زمین را فرش و دست خود را بالش خویش قرار دهد. خوشا به حال این افراد که در میان گروهی زندگی می کنند که از ترس قیامت چشم های آن ها به خواب نمی رود. از رختخواب ها بیرون آمده و لب های آنان با ذکر خدا در حال حرکت است و بر اثر طولانی شدن استغفار آنان، گناهان آنان ریخته می شود. اینان حزب خدا هستند و فقط حزب خدا پیروز است.» (نهج البلاغه، نامه شماره ۴۵)

شب مردان خدا روز جهان افروز است *** روشنان را به حقیقت شب ظلمانی نیست

در نهج البلاغه آمده است: «اما اللیل فصافون اقدامهم تالین لاجزاء القرآن یرتلونها ترتیلا یحزنون به انفسهم و یستیرون به دواء دایم فاذا مروا بایه فیها تشویق رکنوا الیها طمعا و تطلعت نفوسهم الیها شوقا و ظنوا انها نصب اعینهم، و اذا مروا بایه فیها تخویف اصغوا الیها مسامع قلوبهم و ظنوا ان زفر جهنم و شهیقتها فی اصول آذانهم، فهم حانون علی اوساطهم، مفترشون لجباههم و اکفهم و رکبهم و اطراف اقدامهم یطلبون الی الله تعالی فی فکاک رقابهم، و اما النهار فحلما علماء ابرار اتقیاء»؛ «شب ها پاهای خود را برای عبادت جفت می کنند، آیات قرآن کریم را با آرامی و شمرده شمرده تلاوت می نمایند، با زمزمه آن آیات و دقت در معنی آنها غمی عارفانه در دل خود ایجاد می کنند و دوی درد های خویش را بدین وسیله ظاهر می سازند، هر چه از زبان قرآن می شنوند مثل اینست که به چشم می بینند، هر گاه به آیه ای از آیات رحمت می رسند بدان طمع می بندند و قلبشان از شوق لبریز می گردد، چنین می نماید که نصب العین آنها است و چون به آیه ای از آیات قهر و غضب می رسند بدان گوش فرا می دهند و مانند اینست که آهنگ بالا و پایین رفتن شعله های جهنم به گوششان می رسد، کمرها را به عبادت خم کرده پیشانی ها و کف دست ها و زانو ها و سر انگشت پا ها به خاک می ساینند و از خداوند آزادی خویش را می طلبند، همین ها که چنین شب زنده داری می کنند و تا این حد روحشان به دنیای دیگر پیوسته است، روز ها مردانی هستند اجتماعی، بردبار، دانا، نیک و پارسا.» (خطبه، ۱۹۳)

در خطبه ۲۲۰ آمده است: «قد احيى، عقله و امات نفسه، حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق، فابان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعته الابواب الى باب السلامه و دارالاقامه، و ثبتت رجلاه بطمأنينه بدنه فى قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و ارضى ربه»؛ «عقل خویش را زنده و نفس خویش را میرانده است، تا آنجا که ستبری های بدن تبدیل به نازکی و خشونت های روح تبدیل به نرمی شده است و برق پر نوری بر قلب او جهیده و راه را بر او روشن و او را به رهروی سوق داده است، پیوسته از این منزل به آن منزل برده شده است تا به آخرین منزل که منزل سلامت و بار انداز اقامت است رسیده و پاهایش همراه بدن آرام او در قرارگاه امن و آسایش، ثابت ایستاده است. این همه به موجب اینست که دل و ضمیر خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را خوشنود ساخته است.»

در این جمله ها چنان که می بینیم سخن از زندگی دیگری است که زندگی عقل خوانده شده است، سخن از مجاهده و میراندن نفس اماره است، سخن از ریاضت بدن و روح است، سخن از برقی است که بر اثر مجاهده در دل سالک می جهد و دنیای او را روشن می کند، سخن از منازل و مراحل است که یک روح مشتاق و سالک به ترتیب طی می کند تا به منزل مقصود که آخرین حد سیر و صعود معنوی بشر است می رسد: «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه»؛ «ای انسان! مسلما تو با تلاش و رنجی فراوان به سوی پروردگارت می روی، پس به لقایش خواهی رسید.» (انشقاق/۶) سخن از طمانینه و آرامشی است که نصیب قلب نا آرام و پر اضطراب و پر ظرفیت بشر در نهایت امر می گردد: «الا بذکر الله تطمئن القلوب»؛ «آگاه باشید که جز با یاد خدا آرام نمی گیرد.» (رعد/۲۸)

در خطبه ۲۳۰ اهتمام این طبقه به زندگی دل‌چین توصیف شده است: «یرون اهل الدنیا یعظمون موت اجسادهم و هم اشد اعظاما لموت قلوب احیائهم»؛ «اهل دنیا مردن بدن خویش را بزرگ می‌شمارند، اما آنها برای مردن دل خودشان اهمیت قائل هستند و آن را بزرگتر می‌شمارند.» خلسه‌ها و جذب‌هایی که روح‌های مستعد را می‌رباید و بدان سو می‌کشد این چنین بیان شده است: «صحبوا الدنیا بآبدان ارواحها معلقه بالمحل الاعلی»؛ «با دنیا و اهل دنیا با بدن‌هایی معاشرت کردند که روح‌های آن بدن‌ها به بالا‌ترین جایگاه‌ها پیوسته بود.» (حکمت ۱۴۷)

«لولا- الاجل الذی کتب الله علیهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفه عین شوقا الی الثواب و خوفا من العقاب»؛ «اگر اجل مقدر و محتوم آنها نبود، روح‌های آنها در بدن‌هایشان یک چشم به هم زدن باقی نمی‌ماند، از شدت عشق و شوق به کرامت‌های الهی و خوف از عقوبت‌های او.» (خطبه ۱۹۳) «قد اخلص لله فاستخلصه»؛ «او خود را و عمل خود را برای خدا خالص کرده است خداوند نیز به لطف و عنایت خاص خویش، او را مخصوص خویش قرار داده است.» (خطبه ۸۷)

علوم افاضی و اشراقی که در نتیجه تهذیب نفس و طی طریق عبودیت بر قلب سالکان راه سرازیر می‌شود و یقین‌جاست که نصیب آنان می‌گردد این چنین بیان شده است: «هجم بهم العلم علی حقیقه البصیره و باشروا روح الیقین و استلانوا ما استعوره المترفون و انسوا بما استوحش منه الجاهلون»؛ «علمی که بر پایه بینش کامل است بر قلب‌های آنان هجوم آورده است روح یقین را لمس کرده‌اند، آنچه بر اهل تنعم سخت و دشوار است بر آنان نرم گشته است و با آن چیزی که جاهلان از آن در وحشتند انس گرفته‌اند.» (حکمت ۱۴۷)

مرتضی مطهری- سیری در نهج البلاغه- صفحه ۹۲-۹۶ و ۸۹-۹۰

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن جلد ۱ و ۲- صفحه ۴۱

کلید واژه ها

عقل روح نهج البلاغه یقین نفس اماره قلب بندگی

مراتب تسلیم

قرآن کریم می فرماید: «یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم»؛ «روزی که مال و پسران به درد انسان نمی خورند جز اینکه کسی با قلب سالم نزد خدا بیاید.» (شعراء / ۸۸ و ۸۹) اساسی ترین شرط سلامت قلب، تسلیم بودن در مقابل حقیقت است. تسلیم سه مرحله دارد:

- تسلیم تن

- تسلیم عقل

- تسلیم دل

زمانی که دو حریف با یکدیگر نبرد می کنند و یکی از طرفین احساس شکست می کند ممکن است تسلیم گردد. در این گونه تسلیم ها، معمولاً- حریف مغلوب دست های خود را به عنوان تسلیم بالا می کند و از ستیز و جنگ باز می ایستد و در اطاعت حریف در می آید یعنی هر طوری که حریفش فرمان دهد عمل می کند. در این نوع از تسلیم، تن و جسم تسلیم می شود اما فکر و اندیشه تسلیم نمی گردد، بلکه مرتباً در فکر تمرد است، دائماً می اندیشد که چگونه ممکن است فرصتی بدست آورد تا دوباره بر حریف چیره گردد. این وضع عقل و فکر او است و از لحاظ عواطف و احساسات نیز دائماً به دشمن نفرین می فرستد. این گونه از تسلیم که تسلیم بدن است منتهای قلمروی است که زور می تواند تسخیر کند.

مرحله دیگر تسلیم، تسلیم عقل و فکر است. قدرتی که می تواند عقل را تحت تسلیم در آورد قدرت منطق و استدلال است. در اینجا از زور بازو کاری ساخته نیست. هرگز ممکن نیست که با کتک زدن، به یک دانش آموز فهمانید که مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است. قضایای ریاضی را با استدلال باید ثابت کرد و راهی دیگر ندارد. عقل را فکر و استدلال، تسخیر و وادار به تسلیم می کند. اگر دلیل کافی وجود داشته باشد و بر عقل عرضه شود و آن را فهم کند، تسلیم می گردد ولو آنکه همه زور های جهان بگویند تسلیم نمی شود. معروف است وقتی که گالیله را به خاطر اعتقاد به حرکت زمین و مرکزیت خورشید شکنجه می دادند وی از بیم اینکه او را آتش بزنند از عقیده علمی خود اظهار توبه کرد، در همان حال روی زمین چیزی می نوشت، دیدند نوشته است: "با توبه گالیله زمین از گردش خود باز نمی ایستد". زور می تواند بشر را وادار کند که

به زبان از گفته خویش برگردد ولی فکر بشر هرگز تسلیم نمی شود مگر وقتی که با نیروی منطق و برهان مواجه گردد. «قل
هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین»؛ «دلیل خویشان را بیاورید اگر راستگو هستید.» (نمل / ۶۴)

ص: ۹۱۷

سومین مرحله تسلیم، تسلیم قلب است. حقیقت ایمان تسلیم قلب است، تسلیم زبان یا تسلیم فکر و عقل اگر با تسلیم قلب توأم نباشد ایمان نیست. تسلیم قلب مساوی است با تسلیم سراسر وجود انسان و نفی هر گونه جحود و عناد. ممکن است کسی در مقابل یک فکر، حتی از لحاظ عقلی و منطقی تسلیم گردد ولی روحش تسلیم نگردد. آنجا که شخص از روی تعصب، عناد و لجاج می ورزد و یا به خاطر منافع شخصی زیر بار حقیقت نمی رود، فکر و عقل و اندیشه اش تسلیم است اما روحش متمرّد و طاعی و فاقد تسلیم است و به همین دلیل فاقد ایمان است، زیرا حقیقت ایمان همان تسلیم دل و جان است. خدای متعال می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه و لا تتبعوا خطوات الشیطان»؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید، در قلعه سلم داخل شوید و گام های شیطان را پیروی نکنی.» (بقره/ ۲۰۸) یعنی روحتان با عقلتان جنگ نکنند، احساساتتان با ادراکاتتان ستیز ننمایند. داستان شیطان که در قرآن کریم آمده است نمونه ای از کفر قلب و تسلیم عقل است.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۳۵۰

کلید واژه ها

عقل ایمان روح جسم تسلیم شیطان

معرفی شیطان به عنوان کافر در قرآن کریم

داستان شیطان که در قرآن کریم آمده است، نمونه ای از کفر قلب و تسلیم عقل است. شیطان خدا را می شناخت، به روز رستاخیز نیز اعتقاد داشت، پیامبران و اوصیای پیامبران را نیز کاملاً می شناخت و به مقام آنها اعتراف داشت، در عین حال خدا او را کافر نامیده و درباره اش فرموده است: «و کان من الکافرین»؛ «و از کافران بود.» (بقره/ ۳۴)

ص: ۹۱۸

دلیل بر اینکه از نظر قرآن، شیطان خدا را می‌شناخت این است که قرآن صریحاً می‌گوید: او به خالقیت خدا اعتراف داشت، خطاب به خداوند گفت: «خلقتی من نار و خلقتی من طین»؛ «مرا از آتش آفریدی و او (آدم) را از گل» (اعراف / ۱۲) و دلیل بر اینکه به روز رستاخیز اعتقاد داشت این است که گفت: «انظرنی الی یوم یبعثون»؛ «پروردگارا مرا تا روز رستاخیز مهلت بده» (اعراف / ۱۴) و دلیل بر شناخت وی از انبیا و معصومین این است که گفت: «بِعزَّتک لا غوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین»؛ «به عزت تو قسم که همه فرزندان آدم را گمراه می‌سازم مگر بندگان خالص شده ات را.» (ص / ۸۲ و ۸۳) مراد از بندگان خالص شده که نه تنها عملشان مخلصانه است بلکه سراسر وجودشان از غیر خدا پاک و آزاد است، اولیای خدا و معصومین از گناهند، شیطان آنان را نیز می‌شناخته است و به عصمت آنان هم معتقد بوده است.

قرآن در عین اینکه شیطان را شناسای همه این مقامات معرفی می‌کند، او را کافر می‌خواند و کافر می‌شناسد، پس معلوم می‌شود تنها شناسایی و معرفت، یعنی تسلیم فکر و ادراک، برای اینکه موجودی مؤمن شناخته شود کافی نیست، چیز دیگر لازم است. از نظر منطق قرآن چرا شیطان با این همه شناسایی‌ها، از کافران محسوب گشته است؟ معلوم است، برای اینکه در عین قبول ادراکاتش حقیقت را، احساساتش به ستیزه برخاست، دلش در برابر درک عقلش قیام کرد، از قبول حقیقت ابا و استکبار نمود، تسلیم قلب نداشت.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۳۵۳

ص: ۹۱۹

راز تأثیر تقوا در ازدیاد بصیرت و حکمت

یکی از حالات و قوای که در عقل انسان یعنی در عقل عملی انسان یعنی در طرز تفکر عملی انسان که مفهوم خوب و بد و خیر و شر و درست و نادرست و لازم و غیر لازم و وظیفه و تکلیف و اینکه الان چه می بایست بکنم و چه نمی بایست بکنم و اینگونه معانی و مفاهیم را بسازد تأثیر دارد، طغیان هوا و هوسها و مطامع و احساسات لجاج آمیز و تعصب آمیز و امثال اینها است، زیرا منطقه و حوزه عقلی عملی انسان به دلیل اینکه مربوط به عمل انسان است همان حوزه و منطقه احساسات و تمایلات و شهوات است. این امور اگر از حد اعتدال خارج شوند و انسان محکوم اینها باشد نه حاکم بر اینها، در برابر فرمان عقل فرمان می دهند، در برابر ندای عقل و وجدان فریاد و غوغا می کنند، برای ندای عقل حکم پارازیت را پیدا می کنند، دیگر آدمی ندای عقل خویش را نمی شنود، در برابر چراغ عقل گرد و غبار و دود و مه ایجاد می کنند، دیگر چراغ عقل نمی تواند پرتو افکنی کند.

فی المثل ما که در این فضا الان نشسته ایم و می گوئیم و می شنویم و می بینیم، به حکم اینست که یک نفر سخن می گوید و دیگران سکوت کرده اند، چراغها نور می دهند و فضا هم صاف و شفاف است. ولی اگر در همین فضا با این یک نفر سایرین هم هر کس برای خودش حرفی بزنند و با صدای بلند آوازی بخوانند بدیهی است که حتی خود گوینده هم ندای خود را نخواهد شنید و اگر این فضا پر از دود و غبار باشد کسی کسی را نخواهد دید. اینست که گفته اند:

حقیقت سرائی است آراسته *** هوا و هوس گرد برخاسته

نبینی که هر جا که برخاست گرد *** نبیند نظر گرچه بیناست مرد

و یا گفته اند:

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی *** غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

و یا گفته اند:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد *** صد حجاب از دل به سوی دیده شد

برای مثال جوان محصلی را در نظر می گیریم. این جوان از مدرسه برگشته فکر می کند لازم است درسهایش را حاضر کند، برای این کار چندین ساعت بنشیند و بخواند و بنویسد و فکر کند، زیرا بدیهی است نتیجه لاقیدی و تنبلی مردود شدن و جاهل ماندن و عقب ماندن و هزارها بدبختی است. این ندای عقل او است. در مقابل این ندا ممکن است فریادی از شهوت و میل به گردش و چشم چرانی و عیاشی در وجود او باشد که او را آرام نگذارد. بدیهی است که اگر این فریادها زیاد باشد، جوان ندای عقل خود را نشنیده و چراغ فطرت را ندیده می گیرد و با خود می گوید فعلاً برویم خوش باشیم تا ببینیم بعدها چه می شود. پس اینگونه هواها و هوسها اگر در وجود انسان باشند، تأثیر عقل را ضعیف می کنند، اثر عقل را خنثی می کنند و به تعبیر دیگر این هوا و هوسها با عقل آدمی دشمنی می ورزند. در حدیث است که امام صادق (ع) فرمود: «الهُوی عدو العقل؛ هوا و هوس دشمن عقل است» (مصباح الشریعه، باب ۳۸، ص ۲۲۳). امام علی (ع) درباره عجب و خودپسندی فرمود: «عجب المرء بنفسه احد حساد عقله؛ خودپسندی انسان یکی از اموری است که با عقل وی حسادت و دشمنی می ورزد» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۲). درباره طمع فرمود: «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع؛ بیشتر زمین خوردنهای عقل آنجا است که برق طمع، جستن می کند» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۲ و ۲۱۹).

ص: ۹۲۱

پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک؛ یعنی بالاترین دشمنان تو همان نفس اماره و احساسات سرکش تو است که از همه به تو نزدیکتر است و در میان دو پهلویت قرار گرفته است» (بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۶۴). علت اینکه این دشمن بالاترین دشمنان است واضح است، زیرا دشمن عقل است که بهترین دوست انسان است. هم رسول اکرم (ص) فرمود: «صدیق کل امرء عقله؛ یعنی دوست واقعی هر کس عقل او است» (بحارالانوار، ج ۱، ص ۸۷، از امام رضا (ع)). از هر دشمنی با نیروی عقل می توان دفاع کرد. اگر دشمنی پیدا شود که بتواند عقل را بدزدد پس او از همه خطرناکتر است. صائب تبریزی شعری دارد که مثل اینست که ترجمه حدیث نبوی است، می گوید:

بستر راحت چه اندازیم بهر خواب خوش*** ما که چون دل دشمنی داریم در پهلوی خویش

پس توجه به این مطلب لازم است که حالات و قوای معنوی انسان به حکم تضاد و تراحمی که میان بعضی با بعضی دیگر است در یکدیگر تأثیر مخالف می کنند و تقریباً اثر یکدیگر را خنثی می کنند و به عبارت دیگر با یکدیگر دشمنی و حسادت می ورزند. از آنجمله است دشمنی هوا و هوس با عقل. از همین جا معنای تأثیر تقوا در تقویت عقل و ازدیاد بصیرت و روشن بینی می شود. تقوا نه سوهان است و نه سنباده و نه روغن چراغ. تقوا دشمن دشمن عقل است، از نوع سوم دوستانی است که علی (ع) فرمود: «وعدو عدوک؛ دشمن دشمن تو». بلکه تقوا که آمد دشمن عقل را که هوا و هوس است رام و مهار می کند، دیگر نمی گذارد اثر عقل را خنثی کند، گرد و غبار برایش به وجود آورد، پارازیت ایجاد کند. چه خوب می گوید مولوی:

حس ها و اندیشه بر آب صفا*** همچو خس بگرفته روی آب را

خس بس انبه بود بر جو چون حباب*** خس چو یکسورفت پیدا گشت آب

چون که تقوا بست دو دست هوا*** حق گشاید هر دو دست عقل را

پس معلوم شد که تقوا واقعا تأثیر دارد در طرز تفکر و طرز قضاوت انسان ولی نوع تأثیرش اینست که جلو تأثیر دشمن را می گیرد، و از این راه دست عقل را باز می کند و به وی آزادی می دهد: «عتق من کل ملکه؛ و سبب آزادی از هر گونه بردگی است» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰). حکما اینگونه عاملها را که به طور غیر مستقیم تأثیر دارند فاعل بالعرض می نامند. می گویند فاعل یا بالذات است و یا بالعرض. فاعل بالذات آنست که اثر، مستقیما از خود او تولید شده، و فاعل بالعرض آنست که اثر، مولود علت دیگری است و کار این علت کار دیگری است مثل اینکه مانع را برطرف کرده است، و همینکه مانع برطرف شد آن علت دیگر اثر خود را تولید می کند، ولی بشر همین را کافی می داند که آن اثر را به این علت زایل کننده مانع هم نسبت بدهد.

اگر انسان در هر چیزی شك کند در این مطلب نمی تواند شك کند که خشم و شهوت و طمع و حسد و لجاج و تعصب و خودپسندی و نظائر این امور آدمی را در زندگی کور و کر می کند. آدمی پیش هوس کور و کراست. آیا می توان در این مطلب شك کرد که یکی از حالات عادی و معمولی بشر اینست که عیب را در خود نمی بیند و در دیگران می بیند و حال آنکه خودش بیشتر به آن عیب مبتلا است؟ آیا علت این ناپینائی نسبت به عیب خود جز عجب و خودپسندی و مغروری چیز دیگری هست؟ آیا تردیدی هست که مردمان متقی که مجاهده اخلاقی دارند و بر عجب و طمع و سایر رذائل نفسانی فائق آمده اند بهتر و روشنتر عیب خود و درد خود را درک می کنند؟ و آیا برای انسان علم و حکمتی مفیدتر از اینکه خود را و عیب خود را و راه اصلاح خود را بشناسد وجود دارد؟

ص: ۹۲۳

اگر توفیقی پیدا کنیم که با نیروی تقوا نفس اماره را رام و مطیع نمائیم آنوقت خواهیم دید چه خوب راه سعادت را درک می کنیم و چه خوب می فهمیم و چه روشن می بینیم و چه خوب عقل ما به ما الهام می کند. آنوقت می فهمیم که این مسائل چندان هم پیچیده و محتاج به استدلال نبوده، خیلی واضح و روشن بوده، فقط غوغاها و پارازیتها نمی گذاشته اند که ما تعلیم عقل خود را بشنویم.

منابع

مرتضی مطهری - ده گفتار - صفحه ۴۹-۵۴

کلید واژه ها

عقل اخلاق انسان تقوی بصیرت رذایل اخلاقی حدیث تربیت

قرآن کتاب نور

خود قرآن کریم به یک چیزهایی اطلاق "نور" کرده است از جمله به قرآن اطلاق "نور" کرده که قرآن نور خداست یعنی نوری است که مخلوق خداست: «قد جائکم من الله نور و کتاب مبین* یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم»؛ «آری از جانب خدا نور و کتاب روشنگری برای شما آمده است. خدا هر کس را که در پی جلب رضای اوست به وسیله آن (کتاب) به راه های امن و سلامت رهنمون می شود.» (مائده/۱۵ و ۱۶) قرآن نور است و به سوی نور که معرفت خداوند است هدایت می کند پس معرفه الله، نور است. اگر از افرادی که فهمشان یک مقدار سطح پایین است پرسند معنی «الله نور السموات» چیست؟ خیال می کنند نور حسی (مقصود) است، اما اگر کسی بتواند مطلب را خوب بفهمد به او می گوئیم خدا نه تنها نور دهنده است بلکه خودش هم واقعا نور است و نور از اسمای خداوند است و معنای نور آن نیست که انسان خیال کند محصور و منحصر به نور حسی است.

ص: ۹۲۴

خداوند در آیه ۳۵ سوره نور می فرماید: «اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ مِثْلُ نُوْرٍ كَمِشْكُوْهِ فِيْهَا مِصْبٰحٌ الْمِصْبٰحُ فِيْ زَاجِحِهِ الْزَاجِحَةُ كَانَهَا كَوْكَبٌ دَرِيٌّ يُّوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مَّبَارِكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّهٖ وَ لَّا غَرْبِيَّهٖ يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيْءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّوْرٌ عَلٰى نُوْرِ يَهْدِيْ اللّٰهُ لِنُوْرِهِ مَنْ يَّشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ»؛ «خدا نور آسمان ها و زمین است. مثل نور او (خصلت ایمان و هدایت) چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت با برکت زیتونی که نه شرقی است و نه غربی (بلکه در وسط باغ، آفتاب می خورد) افروخته می شود. روغنش (از شفافیت) گرچه آتشی به آن نرسد، نزدیک است روشنی دهد، روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد به نور خویش هدایت می کند و این مثل ها را خدا برای مردم می زند و خدا به هر چیزی داناست.» مثلی است برای نور خدا نه برای خود خدا. اول می فرماید: «اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ» خدا خودش نور آسمان ها و زمین است ولی خداوند در مخلوقات خودش نور هایی برای هدایت آنان فرستاده است. در اینجا مثلی برای "نور خدا" ذکر شده است، آن نوری که به وسیله آن مردم را هدایت می کند که در این مثل خیلی سخنان گفته شده است، مثل می زند به یکی از آن ابزار های قدیمی برای نور، خداوند خانه یا خانه های بزرگ و بلند مرتبه و معابد و مشاهدی را مثال می آورد که در آنجا مشکاتی هست. "مشکات" یعنی چراغدان. مقصود از چراغدان آن جایی است که در داخل دیوار تهیه می دیدند برای اینکه چراغ را در آنجا بگذارند. چراغی را قرآن کریم مثل می آورد که خود این چراغ در داخل یک جسم شفاف (مثل) یک قندیل و یا در داخل یک شیشه ای قرار گرفته باشد، می دانیم وقتی نور در داخل یک شیشه قرار می گیرد یا به علت اینکه نور ها متعکس می شوند و یا از جهت اینکه احتراق کامل تر می شود حال از هر جهت که باشد نور بیشتر می شود. آن چراغ با شیشه و قندیلش در یک مشکاتی در اتاقی هست و این چراغ از روغن زیتون که بهترین روغن برای احتراق بوده است، آن هم بهترین زیتون (استفاده می کند)، زیتونی که خودش آنچنان آماده برای احتراق بوده است، که گویی قبل از آنکه آتشی با آن تماس بگیرد خودش می خواهد لمعان داشته باشد و نور بدهد. در آن زمان در میان مصنوعات بشر چیزی که از هر چیز دیگر روشن تر و نورانی تر و بهترین وسیله باشد همین وسیله بوده است. خدا برای نور خودش مثل چنین چراغی را که در آنچنان وضعی که از این روغن استفاده می کند و در چنین خانه ای باشد آورده است.

بعد می فرماید ما مثلی ذکر می کنیم و تدبرش را به عهده مردم می گذاریم و ما مکرر عرض کرده ایم که دأب قرآن دعوت کردن مردم به تفکر است نه تنها از راه اینکه بگویید بروید فکر کنید بلکه خود قرآن گاهی از یک طرف دعوت به تدبر می کند و از طرف دیگر موضوع را به شکلی ذکر می کند که افکار برانگیخته شوند و درباره آن زیاد فکر کنند تا بهتر به عمق مطلب برسند، بلا تشبیه مثل اینکه شما برای اینکه بخواهید ذهن فرزندتان "ورزیدگی" پیدا کند بعضی از مسائل را به صورت معما برایش طرح می کنید تا او برانگیخته شود و فکرش را به کار بیندازد و بیشتر تأمل کند. با این مثل، همین هدفی که قرآن در نظر داشته در واقع عملی شده یعنی نه تنها مفسرین وادار شده اند که درباره این مثل بیندیشند، غیر مفسرین هم درباره این مثل قرآن به فکر فرو رفته اند که منظور قرآن از این چراغ و شیشه و چراغدان و آن روغن و درخت پر برکت و آن روغنی که خود به خود و بدون آتش می خواهد بر افروخته شود و نور بدهد، چیست؟ مثلاً ابو علی سینا که مفسر نیست و فنش تفسیر نبوده درباره این آیه فکر کرده و یک چیزی به نظرش رسیده و گفته است. غزالی مفسر نیست ولی یک کتاب درباره این آیه نوشته است. هم غزالی و هم ابن سینا معتقدند که این مثل، مثل انسان است، این نوری که قرآن می گوید: "مثل نور خدا مثل چراغدانی است که در آن چراغی باشد و چراغ در قندیلی قرار گرفته باشد الی آخر" مثل برای انسان است، البته با اختلاف فی الجمله ای که بین تقریر بو علی سینا و تقریر غزالی هست.

یکی از کارهای فلسفه، انسان شناسی و روان شناسی است و فیلسوف در مسائل روانی بیشتر از هر چیزی تکیه اش روی قوه عاقله است و معتقد است جوهر انسان قوه عاقله اوست و کمال انسان هم فقط کمال قوه عاقله است و سعادت انسان هم در کمال قوه عاقله است، حال چه عقل عملی باشد و چه عقل نظری و در درجه اول عقل نظری. لهذا وقتی قائل شدند که این مثل درباره انسان است، آن را راجع به جوهر اصلی انسان که قوه عاقله است دانستند، آنگاه آن را بر مراحل و مراتبی که خودشان در باب قوه عاقله تشخیص می دادند تطبیق کردند که مثلاً مقصود از "مشکات" به قول آنها "عقل هیولانی" است یعنی عقل در مرحله قوه و استعداد محض، منظور از زجاجه و شیشه و آنچه که نور را مضاعف و زیاد می کند مرحله "عقل بالملکه" است، مقصود از مصباح مرحله "عقل بالفعل" است و مقصود از آن درخت، درخت فکر است، تا آخر. حال کار ندارم به اینکه حرف آنها چقدر می تواند درست باشد، می خواهد درست باشد یا نباشد، البته اندکی بعید است. بوعلی سینا نمی گوید من تفسیر می کنم، آنچه که خودش در باب مراتب عقل انسان گفته، تعبیرات قرآن را آنجا پیاده کرده بدون اینکه بگوید من می خواهم آیه قرآن را تفسیر کرده باشم ولی غزالی جوری بیان کرده که خواسته آیه قرآن را تفسیر کرده باشد. بعضی دیگر گفته اند خداوند از مثال به مشکات و مصباح و زجاجه، در مجموع یک منظور بیشتر ندارد یعنی یک نور بسیار بسیار روشن. اگر در شب در یک فضایی مثل این مسجد باشیم که نورانی ترین چراغ در آن باشد چه حالتی دارد؟ دیگر هیچ شک و ابهام و تردیدی نیست. گفته اند مقصود آیه این است: نور الهی، هدایت الهی در این حد روشن و واضح و هویداست که چنان چراغی در شب تاریکی در یک فضای در بسته وجود داشته باشد.

اهمیت ذکر و الهام در سخنان حضرت امیر

حضرت علی (ع) در اهمیت الهام و ذکر خداوند می فرمایند: «ان الله سبحانه و تعالی جعل الذکر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوه و تنقاد به بعد المعانده و ما برح الله عزت الائه فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم»؛ «خدا ذکر را - یعنی یاد خودش را - مایه روشنی دل ها قرار داده است، به وسیله همین یاد او بودن (البته خود یاد خدا بودن خیلی مراتب دارد) است که گوش انسان سنگینی اش برطرف می شود، می شنود بعد از اینکه نمی شنید، می بیند بعد از آنکه نمی دید (اگر ما باشیم و این تعبیر، این را دو جور می شود معنی کرد: یکی اینکه "می شنود بعد از آنکه نمی شنید" مقصود کنایه است از اینکه سخنان حق را می شنید ولی در او اثر نمی گذاشت ولی بعد از این در او اثر می گذارد، عبرت ها را می دید ترتیب اثر نمی داد، بعد از این ترتیب اثر می دهد. ولی احتمال بیشتر که همان هم به نظر من مقصود است این است که چیزهایی می شنود که قبلا نمی شنید و چیزهایی می بیند که قبلا نمی دید، واقعا چیزهایی می شنود که قبلا نمی شنید و واقعا چیزهایی می بیند که قبلا نمی دید) «و تنقاد به بعد المعانده»؛ بعد می شود واقعا عبد، منقاد، خاضع در مقابل حق. (نهج البلاغه / خطبه ۲۲۲) قرینه، این ما بعد است: «و ما برح الله عزت الائه فی البرهه بعد البرهه»؛ دائما در جهان این چنین بوده، در فواصل متعدد، در وقتی که پیغمبرانی نبوده اند «و فی ازمان الفترات»؛ همیشه خداوند بندگانی داشته است که با آنها در فکرشان مناجات می کرده (مناجات سخن سری را می گویند)، خداوند در فکر آنها با آنها سخن سری می گفته است «و کلمهم فی ذات عقولهم»؛ در عقل آنها با آنها سخن می گفته است. صد در صد این جمله حضرت می خواهد بفهماند که تنها پیامبران نیستند که سخن حق را می شنوند و الهامی از ناحیه حق به آنها می شود، افراد دیگری همیشه بوده اند و چنین اشخاصی در جهان خواهند بود، در عین حال پیغمبر هم نیستند.

ما حضرت امیر را و خیلی کمتر از حضرت امیر را پیغمبر نمی دانیم و پیغمبر نبوده اند ولی مسلم (حضرت امیر) حقایقی را از غیب تلقی می کرده بدون واسطه پیغمبر. البته به دست پیغمبر پرورش پیدا کرده ولی این مقدار مطالب را تلقی می کرده و حتی این در نهج البلاغه هست که می فرماید: «و لقد كنت مع رسول الله بحراء» من با پیامبر اکرم در حراء بودم (آن وقت بچه بوده، در حدود سنین ده سالگی و بعضی نوشته اند دوازده سالگی) «اری نور الوحی و الرساله و اشم بريح النبوه» نور رسالت را می دیدم و بوی نبوت را استشمام می کردم (معلوم است یک تعبیر خاصی است، یعنی چیزهایی را همان وقت در پیغمبر حس می کردم)

تا آنجا که می گوید: «و لقد سمعت رنه الشيطان حين نزول الوحی الیه» که من آن ناله دردناک شیطان را وقتی که وحی بر پیغمبر نازل شد شنیدم، به پیغمبر گفتم که من شنیدم، به من فرمود: «یا علی انک تسمع ما اسمع و تری ما اری الا انک لست بنبی» تو می شنوی آنچه من می شنوم. معلوم است که "تو می شنوی آنچه من می شنوم" یک صدایی نبوده که اگر ما هم آنجا بودیم می شنیدیم، یعنی شکل شنیدن این جور نبوده که هر صاحب گوشه، هر حیوانی و هر انسانی اگر آنجا می بود این صدا را می شنید، چون می گوید: «انک تسمع ما اسمع و تری ما اری»؛ آن هایی که من می شنوم تو می شنوی، آن هایی که من می بینم تو هم می بینی، در عین حال تو پیغمبر نیستی. (نهج البلاغه/خطبه ۱۹۲)

تأثیر نبوت بر عقل بشری

آمدن پیغمبران نه برای این است که نیروی عقل مردم را کد بشود یعنی جانشین عقل بشوند، بلکه برعکس است، برای به کار انداختن عقل و برای آزاد ساختن عقول است و این جزء نصوصی است که در خود اسلام آمده.

اولاً- شما در خود قرآن می بینید که مسئله «لعلهم یعقلون، لعلکم تتفکرون» و این چیزها هست که اصلاً بنای قرآن بر زنده کردن و بیدار کردن عقل و بر پاره کردن زنجیرهایی است که عقل را در بند می کشد از قبیل تقلید «انا وجدنا ابائنا علی امه و انا علی آثارهم مقتدون»؛ «ما پدران خود را بر آئینی یافته ایم و ما به آثار آنها اقتدا می کنیم.» (زخرف/۲۳) جزء مشترکات همه پیغمبران یکی همین است که با این حس تقلید مردم مبارزه کرده اند.

حرف ما این است که اگر پیغمبران نیامده بودند و رهبری نکرده بودند، اصلاً این عقل در همان حد کودکی مانده بود و بشر به این حد نرسیده بود. ما الآن بشر آزاد شده را داریم می بینیم می گوئیم می رود به کره ماه، خیال می کنیم اگر پیغمبران هم در چند هزار سال پیش نیامده بودند بشر امروز می رفت به کره ماه، در صورتی که این پیغمبران بودند که آمدند و زنجیرها را از عقل بشر پاره کردند و به او شخصیت دادند.

آخر موجودی که در مقابل ساخته خودش تعظیم می کرده، آتش را پرستش می کرده، خاک را پرستش می کرده، سنگ را پرستش می کرده، (می گویند هیچ موجودی در دنیا نیست الا اینکه مدتی خدایی کرده) وقتی پیغمبرانی می آیند او را از عبادت هر چیزی جز خدای یگانه آزاد می کنند و یک تکیه گاه دیگری به او می دهند تا اینکه تکیه گاه ها را از او می گیرند و به او می گویند تو اشرف مخلوقات هستی «و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر»؛ «و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا سیر دادیم.» (اسراء/۷۰) اینها برای تو آفریده شده است، حتی می گوید خورشید و ماه و ستاره مسخر توست و برای توست و تو اشرف مخلوقات هستی، آن وقت است که این بشر دست و پایش آزاد می شود.

این نیروی وحیانی، نیامده که حتی کمک باشد برای عقل، مافوق کمک است برای عقل، تا چه رسد که بگوییم آمده اند که عقل را بگویند تو برو کار نداشته باش ما کار می کنیم.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۳۱-۳۳

کلید واژه ها

عقل قرآن وحی نبوت تقلید

نقش ایمان در هدایت عقل

اگر ایمان در کار نباشد، عقل دیگر قوه مجری نیست، بلکه حتی منفعت طلبی را تأیید می کند. عقل انسان چه حکم می کند به انسان؟ می گوید منفعت را هر جا تشخیص می دهی برو دنبال آن. شما تا به یک مصلحت بالاتری ایمان نداشته باشید، عقل به شما نمی گوید برو دنبال آن مصلحت. وقتی یک ایمان به یک مصلحت بالاتر پیدا کردید آن وقت عقل می گوید برو دنبال آن. من نگفتم که بشر چون عقلش ضعیف است، ناقص العقل است، چون عقل خودش نمی رسد، افراد دیگری باید بیایند که عقلشان کامل تر از او باشد. ما می گوییم عقل بشر از نظر علمی همیشه انسان را هدایت می کند به منفعت و مصلحت خودش.

مادام که ایمان به یک اصولی در کار نباشد عقل آدم جز به منافع شخصی حکم نمی کند. آن هایی هم که منفعت طلب هستند در دنیا، عقلشان کمتر از دیگران نیست بلکه شاید بیشتر است. این منفعت پرست های دنیا که یک دنیا را فدای خودشان می کنند، اینها یعنی عقلشان نمی رسد. مردم احمق و کوتاه فکری هستند؟ نه، آنها هم مثل ما ملزمنند که به آنچه خیر خودشان را در آن تشخیص می دهند عمل کنند ولی آنها چون به مافوق منافع فردی ایمان ندارند، مصالح خودشان را در همین منافع خودشان می دانند. اما اگر یک ایمانی پیدا شد به یک مصلحت بالاتر که این منفعت در مقابل آن مصلحت، کوچک تر بود آن وقت عقل هم آن را تأیید می کند.

ص: ۹۳۱

دنیا عقل ایمان انسان هدایت منفعت مصلحت

ضرورت وجود نبوت برای هدایت عقل به سوی آخرت

قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید می فرماید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط؛» «به راستی ما پیامبران خود را با دلایل آشکار فرستادیم و با آنها کتاب و میزان (حق و باطل) نازل نمودیم تا مردم به عدل و انصاف برخیزند.» می گوید ما پیغمبران را فرستادیم برای اینکه عدالت به وسیله آنها اجرا بشود. اگر بشر خودش نیازی به عدالت ندارد خدا کار لغوی کرده! این آیه نشان می دهد که بشر نیاز دارد به عدالت یا نه؟ آیا آیه نشان می دهد که اگر آنها نبودند عدالتی نبود، یا می گوید نه، دیگران هم این کار را می کردند؟ معذک ما پیغمبران را فرستادیم، پس خود آیه اصلا نشان می دهد که بشر نیازی به عدالت دارد و نشان می دهد فقط پیامبران هستند که این نیاز را بر می آورند. پس چطور می توانیم بگوییم چنین مسئله ای در قرآن نیست؟

قرآن کریم مسئله هدایت را مطرح کرده، وقتی که قرآن پیغمبران را به عنوان هادی و راهنما معرفی می کند، تازه دلیل بر آن چیزی است که معلوم می شود و رای منطقه ای که عقل هدایت می کند، هنوز منطقه ای هست که پیغمبران به آن منطقه هدایت می کنند، یک هدایت ماوراء و بالاتر از هدایت عقلی. ما که هدایت عقل را تخطئه نمی کنیم، همین طور که کسی که قائل به عقل می شود حس را تخطئه نمی کند، هدف انبیا تنها مسئله اداره و تعدیل زندگی مادی بشر نیست، انبیا برای یک مسئله دیگری هم آمده اند و آن را هم مقدمه برای این قرار نداده اند، این را مقدمه برای آن ذکر کرده اند و آن، مسئله آخرت و نشئه باقیه است.

اگر تردیدی باشد در این جهت است که آیا عقل و علم بشر، زندگی او را اداره می کند؟ حداکثر این است. ولی احدی نمی تواند قائل بشود که عقل بشر کافی است برای اینکه راهنمای بشر باشد به وجود زندگی نشئه دیگری غیر از این نشئه و به اینکه برای آن نشئه چه چیز مفید است و چه چیز مضر (این مطلب هم البته در قرآن هست) و از این نظر ما صد در صد به پیغمبران احتیاج داریم و احدی ادعا نمی کند که دانش و فلسفه بشر کافی بوده است برای اینکه راهنمای او به جهان بعد از این جهان باشد. درباره خدا چرا، تا حدودی می شود گفت عقل بشر هم می تواند راهنما باشد یعنی مبدأ را معرفی کند، اما معاد را نه. اگر هم دانشمندان و فلاسفه بعد ها حرف هایی در تأیید معاد گفتند بعد از این بوده که پیغمبران نشانه و علامتی از آن نشان دادند، آن وقت دیگران در جستجویش بر آمدند. تازه بعد از این همه جستجو ها نشانه هایی پیدا کردند، بیش از این نبوده. در هدایت هم این احتیاج هست.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۵۴-۵۵

کلید واژه ها

عقل قرآن علم هدایت آخرت پیامبران عدل

مقایسه نسبت عقل و ایمان در دین مسیح و اسلام

مسیحی ها حساب علم و عقل بشر و حساب ایمان را دو حساب جداگانه می دانند که احیاناً ممکن است فرآورده عقل و علم انسان با آنچه که ایمان اقتضا می کند ضد یکدیگر باشد، یعنی عقل بشر بگوید این چنین است، ایمان بگوید چنین نیست ضد آن است، که در اینجا می گویند تو باید عقل خودت را تخطئه کنی و فقط ایمان خودت را بگیری. ایمان، مرحله ای است به این معنا فوق مرحله عقل و فوق مرحله علم. قهراً آنها ایمان را یک امر الهامی و اشراقی می دانند. در قرآن الهام و اشراق مورد انکار قرار نگرفته بلکه تأیید شده است. آن که شما خواندید «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء؛ علم نوری است که خدا در دل هر که بخواهد قرار می دهد» حدیث است. اتفاقاً یک حدیث هم بیشتر نیست. ممکن است کسی بگوید ما حدیث را قبول نداریم. ولی نه، اصلاً در خود قرآن مسئله الهام و اشراق و نور معنوی که به قلب انسان القاء می شود، آمده اما نه به این صورت که آن یک حساب دارد و حساب علم و عقل انسان حساب جداگانه است که نتیجه اش این باشد که تو اگر می خواهی به ایمان برسی، عقلت را رها کن.

ص: ۹۳۳

قرآن هرگز نمی گوید اگر می خواهی ایمان پیدا کنی عقلت را رها کن که مانع ایمان است. قرآن این دو را با یکدیگر منافی نمی بیند، می گوید که تو از طریق عقل خودت قدم بردار و از طریق تهذیب نفس هم قدم بردار و از این دو به یک نتیجه خواهی رسید. قرآن آیاتی دارد که بشر را دعوت به علم یعنی کشف قوانین طبیعت می کند و اینها را مؤیدی برای خدا شناسی می داند، در عین حال این مطلب هم در قرآن هست: «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا»؛ «اگر تقوای الهی پیشه کنید خداوند در دل شما یک مایه تمیز قرار می دهد.» (انفال/۲۹) این همان نور الهامی است. اما نمی گوید اگر می خواهی به این بررسی آن را رها کن. اینکه در شعر آمده است که:

پای استدالیان چوبین بود *** پای چوبین سخت بی تمکین بود

مؤید همین نظر است. نمی خواهد قائل به ضدیت میان استدلال و اشراق و الهام بشود ولی می گوید آدمی که با اشراق و الهام می رود با پای خودش دارد راه می رود ولی آدمی که با استدلال می رود مثل آدمی است که بخواهد مسافتی را به پای چوبی طی کند و "پای چوبین سخت بی تمکین بود"، پای چوبین در اختیار انسان نیست چون احتمال سقوط و لغزش زیاد است. می خواهد بگوید استدلال خطا پذیر است. او از زبان یک عارف می خواهد به یک فیلسوف بگوید آقای فیلسوف راه فلسفه راه خطا پذیر است، نه اینکه منکر بشود که اصلاً این راه اشتباه است. البته پای چوبی از بی پا بودن بهتر است. منکر نیست این مطلب را که با پای چوبین به جایی رفتن از اینکه انسان هیچ پا نداشته باشد بهتر است، اما می گوید پای چوبین هرگز به پای طبیعی انسان نمی رسد. پس او هم آن مطلب را انکار نمی کند. - مطلبی که بنده می خواستم بگویم در جواب مطالبی است که آقای دکتر فرمودند:

اینکه استدلال، مخالف دین معرفی شده باشد دو جور است: یک بار مطلبی را شما از طریق استدلال می فهمید و یک بار مطلب فهمیده می شود و بعد استدلال به دنبال آن می آید. آنچه که اصالت دارد این طریق دوم است یعنی هیچ وقت یک مخترع ننشسته استدلال بکند برسد به اینکه برق چگونه درست می شود. یک بارقه ای در ذهنش روشن می شود که بعد می رود به دنبال آن استدلال و وسیله پیدا می کند. در هر چیزی که در دنیا کشف شده همین رویه بوده. پاسور ننشسته قبلا استدلال کند، بلکه یک بارقه ای در ذهنش روشن شده که بایستی یک عاملی باشد که مرض را از این مریض به آن یکی ببرد، دنبالش رفته، زحمت کشیده، کشف کرده. یا یک قضیه هندسی این طور نبوده که اول استدلالی به مغز یک نفر خطوط کرده بعد صغری و کبری چیده و برایش ثابت شده. این طریقی که ما الآن برای استدلال داریم برای شخصی است که تازه می خواهد یک چیزی یاد بگیرد یعنی ما راه گذشته ها را برای اینکه برای یک نفر روشن باشد از طریق استدلال برایش روشن می کنیم.

در هندسه یک مقدماتی می چینیم بعد یک قضیه را از آن استنتاج می کنیم. این برای یک راه رفته شده است. راهی که کشف شد جلوی شخص می گذارند که به این ترتیب برو جلو. اینکه می گوید: «پای استدلالیان چوبی است» تو اگر بخواهی بنشینی و روی استدلال شخصی خدا را ثابت کنی این برایت فهم نخواهد بود. اول به یک حقایق بزرگ که در عالم هست توجه کن، خدا را درک کن بعد دنبال استدلال برو، این استدلال مؤید آن است. ما یک معلمی داشتیم خدا رحمتش کند مرحوم شد. او به ما ریاضیات درس می داد. تکیه کلامش این بود، می گفت می خواهم شما این مطلب را حس کنید نه اینکه روی استدلال حرف بزنید. ما شاید آن روز پیش خودمان این معلم را تخطئه هم می کردیم ولی حقیقتی است این موضوع که انسان هر چیزی را اول باید حس کند و بعد استدلال مؤیدش می شود در حالی که اگر بدون حس بخواهد چیزی را استدلال کند همان پای چوبین است.

مکتبی هم در دنیا در مسائل الهیات وجود دارد راجع به توأم بودن استدلال و برهان از یک طرف و کشف و الهام از طرف دیگر و معتقدند که این دو باید یکدیگر را تأیید کنند. ملاصدرا خیلی به این حرف معتقد است و می گوید در الهیات کسانی که تنها به استدلال قناعت کرده اند به جایی نرسیده اند و کسانی هم که مدعی کشف و الهام هستند بدون اینکه بتوانند آنچه را که با کشف و الهام مدعی (درک آن) هستند با برهان تأیید کنند، به آنها هم اعتنایی نیست، این دو باید یکدیگر را تأیید کنند. در واقع مثل این است: آنچه که ذوق آن را درک می کند عقل هم آن را دریابد، چون آنچه که انسان به طریق ذوقی و کشفی می گوید مطلبی است که کانه در قلبش القا شده ولی عقل هم باید با مقیاس خودش آن را اندازه گیری کند و بگوید آنچه را که تو یافتی من اندازه گیری کردم با اندازه گیری من هم درست در آمد. این بیان خوبی است، ولی اینکه مقصود گوینده این شعر این مطلب باشد، اندکی محل تردید است. چون این شعر قبل و بعدش حکایت می کند که مطلب دیگری را می خواهد بگوید. در آن وقتی که این شعر گفته می شده اهل استدلال و اهل کشف دو راه جدا را طی می کردند و همدیگر را تخطئه می کردند.

آنها می گفتند کشفیات شما همه تخیلات است و تخیلاتی پیش خودتان کرده اید که اساسی ندارد، اینها هم می گفتند استدلالات شما همه ضعیف است. بنابراین آنچه در آنجا می گوید، منظورش توأم بودن (راه استدلال و راه اشراق) نیست، به آنها می گوید ای کسانی که راه تقوا و معنویت را کنار گذاشته اید و نمی خواهید از راه عمل به خداوند نزدیک شوید و مرتب می خواهید از راه تفکر و تعقل و استدلال خدا را کشف کنید، مثل شما مثل کسی است که بخواهد مسافتی را با پای چوبی طی کند و آدمی که با پای چوبی می خواهد راهی را برود آن پای چوبی در اختیارش نیست و به همین جهت خطر سقوط و لغزش برایش خیلی زیاد است.

کلید واژه ها

عقل ایمان اسلام علم فلسفه مسیحیت الهام اعمال

دشمنان عقل از نظر تعالیم دین

در تجربیات و مشاهدات روزانه خود می بینیم که بسیاری از چیزها جلو تأثیر بسیاری از چیزهای دیگر را می گیرند و اثر آنها را خنثی می کنند. ممکن است مثلاً- دارویی اثری داشته باشد و دارویی دیگر اثر آن را خنثی کند و جلو تأثیرش را بگیرد. ممکن است یک چیز سمیت داشته باشد و یک چیز دیگر مانع تأثیر این سم گردد. عینا مانند این است که همواره جنگی و کشمکش میان اجزای این جهان بر قرار باشد:

این جهان جنگ است چون کل بنگری *** ذره ذره همچون دین با کافری

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول *** در میان جزء ها حربی است هول

بعضی از متفکرین جهان مبالغه کرده و ادعا کرده اند که قانون اصلی و اول جهان، جنگ و نزاع و تصادم و تزاخم است، هر موجودی می خواهد اثر موجود دیگر را خنثی کند. البته این نظر بسیار مبالغه آمیز است ولی شکی نیست که تصادم و تضاد و تأثیر مخالف در یکدیگر کردن اصلی است در این جهان. از طرف دیگر می دانیم که وجود انسان یک نسخه جامعی است از جهان بزرگ، از هر چه در جهان بزرگ هست نمونه ای در وجود انسان هست. روی همین اصل است که می بینیم حالات و قوای معنوی بشر در یکدیگر تأثیر مخالف می کنند، بعضی که قوت یافتند و رشد نمودند اثر بعضی دیگر را خنثی می کنند.

امیرالمؤمنین (ع) جمله ای دارد که مضمونش این است: «یکی از اموری که با عقل انسان حسادت می ورزد و دشمنی می کند خود پسندی اوست» و هم آن حضرت می فرماید: «بیشتر زمین خوردن های عقل ها آنجاست که برق طمع، جستن می کند.» امام صادق (ع) می فرماید: «هوا و هوس دشمن عقل است». از این قبیل بیانات در آثار دینی ما باز هم هست. از همه اینها این حقیقت عالی استفاده می شود که هوسرانی و خودپسندی و طمع و تعصب و لجاج و خشم همه دشمنان عقل می باشند، یعنی چه دشمنان عقل می باشند؟ یعنی اثر عقل را خنثی می کنند، روح بشر را تاریک می کنند، جلو بصیرت و نور قلب را می گیرند. این همان نمونه نزاع و تصادم جهان بزرگ است که در وجود آدمی موجود است. قرآن کریم عده ای را ذکر می کند و می گوید چشم دارند و نمی بینند، گوش دارند و نمی شنوند، دل دارند و فهم نمی کنند، یا اینکه می فرماید: چشم ها نابینا نیست بلکه دل ها نابیناست. مقصود از همه اینها این است که در این مردم حالات و صفاتی روحی موجود است که اثر عقل و دانش و بینش را در آنها خنثی کرده است، در اینها میل به تقلید از روش پدران و مادران است، تعصب و حمیت و لجاج دارند، منافع مادی و مطامع دنیوی آنها به آنها اجازه نمی دهد که در برابر حق تسلیم شوند سعدی می گوید:

می گویند بزرگ ترین دشمنان بشر احساسات سرکش و نفس اماره اوست، هیچ دشمنی به پایه این دشمن نمی رسد. علت این امر این است که این دشمن به نقطه ای دسترسی دارد و مرکزی را خراب می کند که هیچ دشمن دیگر به آن نقطه و به آن مرکز دسترسی ندارد. آن نقطه و آن مرکز، دستگاه تشخیص و بینش انسان است. آدمی در برابر هر دشمن با نیروی عقل و تدبیر ایستادگی می کند و اگر دشمنی توانست در مرکز تدبیر و بینش اختلالی به وجود آورد بدیهی است که از هر دشمنی خطرناک تر است. درباره پیغمبران گفته اند که آنها خدمتگزار عقل و فطرت اند، همان طوری که طیب خدمتگزار طبیعت و مزاج بدن است. خدمتی که پیغمبران به عقول بشر می کنند از نوع خدمت یک آموزگار نسبت به شاگردان خود نیست که یک کتاب معین و یا یک علم و فن معین را به شاگرد تعلیم کند، بلکه پیغمبران از همان راه که به تهذیب اخلاق و پاک نگهداشتن نفوس مردم به آنها خدمت می کنند از همان راه به عقل ها و خرد های آنها نیز کمک می کنند. اگر اخلاق آدمی تعدیل شود و جلو حکومت هوا و هوس و حرص و طمع و خشم و شهوت گرفته شود برای عقل و فکر آدمی آزادی پیدا می شود، دست عقل باز می گردد.

قرآن کریم می فرماید: «اگر تقوای الهی داشته باشید خداوند به شما مایه تمیز حق و باطل عنایت می فرماید». علی (ع) می فرماید: «اگر تقوای الهی داشته باشید خداوند به شما راه بیرون شدن از مضیقه ها و تنگنا ها قرار می دهد و هم برای شما نوری قرار می دهد که در تاریکی نمایاند». پیغمبران معلم تقوا و طهارت و فضیلت می باشند. تقوا و طهارت روحی که پیدا شد دشمنان عقل یعنی اغراض و هوا و هوس ها به گوشه ای می گریزند و حکومت عقل را مستقر و ثابت می کنند.

امیرالمؤمنین (ع) می فرماید: «تو سه نوع دوست و سه نوع دشمن داری: دوستان تو یکی آن کس است که مستقیماً با خود تو دوست است و دیگری دوست دوست دوست و سومی دشمن دشمن دوست، اما دشمنان تو یکی آن کس است که مستقیماً با خود تو دشمن است و دیگری دوست دشمن دوست و سومی دشمن دوست دوست». پس یکی از انواع دوستان، دشمن دشمن آدمی است. دشمن دشمن، دست دشمن را می بندد، دست دشمن که بسته شد، دست خود شخص بهتر باز می گردد. اگر رابطه تقوا و طهارت اخلاقی را با عقل و بینش در نظر بگیریم که چگونه اخلاق پاک و به صفا و روشنی عقل کمک می کند می بینیم که از نوع کمک و معاونتی است که دشمن دشمن شخصی به وی می کند، یعنی دست دشمن عقل را که همان هوا ها و هوس ها و خشم و شهوت هاست می بندد و قهراً دست عقل باز می گردد. مولوی می گوید:

چونکه تقوا بست دو دست هوا *** حق گشاید هر دو دست عقل را

منابع

مرتضی مطهری - حکمتها و اندرزها - صفحه ۱۶۳-۱۶۷

کلید واژه ها

عقل اخلاق روح قرآن تقوی نفس اماره هوای نفس

روشن بینی عقل و دل در پرتو تقوی و پرهیزکاری

قرآن کریم می فرماید: «اگر پاک و پرهیزکار بوده باشید خداوند به شما روشن بینی می دهد و بر بصیرت شما می افزاید.» (انفال/۲۹) کتاب مقدس ما قرآن به موجب این آیه و آیه های دیگری صریحاً بین تقوا و پرهیزکاری از یک طرف و روشن بینی و افزایش نور بصیرت از طرف دیگر رابطه مستقیم قائل است، یعنی به هر اندازه آدمی پاک تر و پرهیزکار تر و بی غرض و مرض تر و در مقابل حقایق تسلیم تر باشد، نور افکن عقل و فکرش روشن تر و نافذ تر است.

ص: ۹۳۹

در حدیث معروفی آمده است که: «از فراست مرد با ایمان در حذر باشید که او با نور خدا می نگرد.» مقصود این است که مرد با ایمان به موجب ایمانی که دارد، همواره دل و روح خویش را از آلائش‌ها پاک نگه می‌دارد و نمی‌گذارد آینه روحش با غبار حسادت و کینه توزی و خود خواهی و عناد و لجاج و تعصب مکدر شود و برای عقل که نور خداست حجابی و پرده‌ای پدید آید و لهذا از این نور خدایی حداکثر استفاده را می‌برد و بی‌پرده حقایق را مشاهده می‌نماید. بین دل که کانون احساسات و عواطف است و عقل که کانون مشاعر و ادراکات است ارتباط و پیوستگی برقرار است.

از دل محبت و آرزو و میل و عاطفه بر می‌خیزد و از عقل فکر و منطق و استدلال و استنتاج سر می‌زند. اگر بخواهیم عقل را در کار فکر و منطق و استدلال و استنتاج آزاد بگذاریم باید میل‌ها و عواطف نیک و بد خود را تحت نظر بگیریم. اگر بر ما طمع و حرص حکومت کند، اگر اسیر عناد و لجاج و تعصب باشیم، اگر گرفتار عقده حسادت و کینه توزی باشیم و این آتش‌ها در وجود ما شعله‌ور باشد، باید بدانیم که از این آتش‌ها که هیزمش جز وجود ما و سلامت خود ما و اعصاب و قلب و اعضای خود ما چیزی نیست دود‌های تیره بر می‌خیزد و فضای روح ما را تیره و تاریک می‌کند. وقتی که تیرگی فضای روح را گرفت، چشم عقل نمی‌تواند ببیند. علی (ع) می‌فرماید: «بیشتر زمین خوردن‌های پهلوان عقل، همانا در فضای حکومت طمع هاست.» و نیز علی (ع) می‌فرماید: «خود بینی و بزرگ بینی انسان نسبت به خود یکی از حاسدان عقل و خرد اوست.»

شاعر عرب می گوید: "دو چیز است که از یک پستان شیر خورده اند و آن دو تقوا و حکمت است و دو چیز است که اهل یک شهر و دیار محسوب می شوند و آن دو ثروت و سرکشی است." شاعر فارسی زبان ما می گوید:

حقیقت سرایی است آراسته *** هوا و هوس گرد بر خاسته

نینی که هر جا که برخاست گرد *** نیند نظر گرچه بیناست مرد

تو را تا دهان باشد از حرص باز *** نباید به گوش دل از غیب راز

منابع

مرتضی مطهری - حکمتها و اندرزها - صفحه ۱۶۹-۱۷۱

کلید واژه ها

عقل قرآن تقوی قلب بصیرت طمع خودپسندی

نقد نظریه یکسان بودن علم و عقل با جهل و خیال

ممکن است است کسی بگوید که فایده عقل و علم و دین و دیگر امور خوب این است که به انسان سعادت و آرامش و آسایش بدهد. اینها همه مقدمه آسایش و آرامش می باشند. حال به حکم اینکه می گویند اهداف را بدست بیاور و مبادی و مقدمات را رها کن، اگر نتیجه حاصل شد، دیگر به مقدمه نیازی نیست.

همان سعادت و آسایش که عقل و فهم باید به انسان بدهد، همان را جهل و خیال می تواند بدهد؛ پس نتیجه حاصل است و نباید این آسایش را به بهانه اینکه این آسایش معلول جهالت و قوه خیال است به هم زد.

مثلاً کسی سفری به سوی مقصدی دارد و از راه عادی و معمولی نمی رود، از بیراهه می رود و از همان بیراهه هم به همان مقصد می رسد، نباید مزاحم او شد که چرا از بیراهه رفتی. مقصود رسیدن به مقصد است، به هر وسیله شد؛ بلکه اساساً راه همان است که انسان را به مقصد برساند، می خواهد اسمش بیراهه باشد و یا راه.

ص: ۹۴۱

روی همین جهت دیده می شود که بسیاری عقیده شان این است که مبارزه با جهالت مردم بالاخص در تشخیصات دینی آنها عمل صحیحی نیست. نباید به بهانه اینکه معتقدات آنها و طرز تفکر آنها مطابق با واقع نیست آسایش خیال آنها را بر هم زد، نتیجه یکی است و آن هم حاصل است.

به همین دلیل گاهی دیده شده که یک یا چند نفر نسبت به شخص معینی اعتقاد و ارادت زیاد پیدا کرده و عقیده پیدا کرده اند که مثلاً او غیب می داند و از ضمیر دیگران مطلع است، صاحب کرامتها و معجزه هاست و چنین و چنان است.

دیگران که می دانند عقیده این آدم بی پایه و بی اساس است سکوت می کنند، فلسفه سکوت خود را این طور بیان می کنند که این بیچاره با این خیال خود خوش و سرگرم است، عالی ترین لذات را دارد، چرا ما بی جهت خواب خوش این را بر هم بزنیم و او را دچار تردید کنیم.

علت شیوع این امور هم این است که یک عده مردم ساده لوح اند و مستعد قبول این امور و یک عده دیگر هم تابع این فلسفه هستند که نباید آسایش خیال مردم را به هم زد. نتیجه این است که زمینه رشد این عقیده ها که غالباً بی اساس است فراهم می شود.

پاسخ

پاسخ این است که: اولاً- این مقایسه صحیح نیست که همان نتیجه ای که در عقل و فهم و بصیرت است، در بی خبری و جهالت است یعنی آسایش و آرامش؛ زیرا فرق است بین آسایشی که نتیجه بی خبری و درک نکردن است و بین آن آسایش که نتیجه عقل و درک و بصیرت است.

ص: ۹۴۲

اولی ناشی از لختی و بی حسی و به تعبیر دیگر از مرده وشی است؛ برخلاف دوم که ناشی از حساسیت در زندگی است؛ و حتی درد و رنج ناشی از حساسیت ترجیح دارد بر آسایش ناشی از لختی و بی حسی، تا چه رسد به آسایشی که انسان از حساسیت و ادراکیت خود به دست بیاورد.

پس معلوم می شود که فلسفه ای که منکر بیداری و هوشیاری مردم است به بهانه این که مردم در حال غفلت و جهالت در خواب خوش و در یک آسایشی به سر می برند و نتیجه که همان آسایش است حاصل است، درست نیست.

ثانیا ما می بینیم مواردی پیش آمده که مردمی خواسته اند دل خودشان را با خیال خوش کنند و پیشوایان دین نگذاشته اند و مانع این خواب شیرین شده اند.

ابراهیم فرزند پیامبر اکرم از ماریه قبطیه وقتی به حدود دو سالگی رسید، از دنیا رفت و از قضا در همان روز آفتاب منکسف شد. مردم کسوف آفتاب را حمل کردند که به سبب عزادار شدن رسول اکرم و مردن ابراهیم بوده است.

اما رسول خدا به منبر رفت و فرمود: خورشید و ماه دو آیت از آیات پروردگارند و برای مردن کسی نمی گیرند. گرفتن آفتاب در این روز رابطه ای با مردن فرزند من ندارد. به این طریق آسایش خیالی مردم را بر هم زد.

منابع

مرتضی مطهری - حکمتها و اندرزها - صفحه ۲۶۵-۲۶۶ و ۲۶۹-۲۷۰

کلید واژه ها

عقل انسان آسایش داستان اخلاقی جهل تربیت فلسفه

تفاوت بلوغ و عقل با رشد

رشد یکی از مفاهیم اسلامی است که در مورد بعضی احکام و مسئولیت ها آورده می شود. نشنیده اید که می گویند چند چیز از شرایط تکلیف است: یکی عقل است، اگر انسانی عاقل نباشد و مجنون باشد طبعاً از نظر اسلامی تکلیفی متوجه او نیست و دیگر بلوغ است. انسان نا بالغ مانند انسان غیر عاقل در هیچ قانونی مکلف شناخته نمی شود و مسئولیتی به عهده او واگذار نمی شود. یک مفهوم دیگر هم در مقررات و قوانین اسلامی هست که حاکی از عمق تعلیمات این دین مقدس است که اگر چه اسلام آن را بعنوان یکی از شرایط تکلیف تعیین نکرده است و این خود یک راز و رمز بزرگی دارد ولی به اصطلاح فقها شرط بعضی از احکام وضعی و شرط قبول بعضی از مسئولیت ها می باشد و آن نامش "رشد" است. رشد از نظر اصطلاح اسلامی، در مقابل آن چیزی است که سفاهت نامیده می شود. آدم رشید آدمی است که سفیه نیست و این با عقل فرق می کند.

عقل در مقابل جنون است، آدم مجنون اساساً مکلف نیست و حتی نمی‌شود به او گفت: برو خودت را معالجه کن، تکمیل کن، عقل خودت را کامل کن، زیرا از این حد پائین تر است. ولی رشد در مقابل جنون قرار نگرفته است. رشد بدین معنی است که انسان در عین اینکه عاقل است نه دیوانه، اگر دیوانه بود باید به تیمارستان برده می‌شد و سر و کارش با طیب و دارو بود، آری در عین اینکه عاقل است و دیوانه نیست و از طیب و دارو برایش کاری ساخته نیست، لیاقت مسئولیتی که به عهده اش گذاشته می‌شود ندارد. در قرآن کریم می‌خوانیم که درباره یتیمان می‌فرماید: «حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم»؛ «تا یتیمان به حد بلوغ برسند، در آن وقت اگر احساس رشد در آنها کردید مال و ثروت آنها را در اختیار آنها قرار دهید.» (نساء / ۶) اسلام می‌گوید: بالغ شدن کافی نیست که یتیم از تحت قیمومت خارج شود و مالی که مال خود اوست در اختیار خودش قرار دهیم و بگوییم به سن بلوغ رسیده است، حالا که به سن بلوغ قانونی رسیده پس مال و ثروتش را در اختیار خودش قرار دهیم. قرآن می‌گوید: یک شرط دیگر هم هست و آن رشد است، بعد از اینکه به حد بلوغ رسید، تازه باید درباره او آزمایش صورت بگیرد که آیا رشد دارد یا ندارد، آیا اگر سرمایه‌ای را در اختیار او قرار بدهیم می‌تواند آن را نگه دارد و بهره‌برداری کند یا نه؟

ای بسا افرادی که به سن بلوغ قانونی رسیده و بالغ قانونی هستند، اما رشد ندارند یعنی نمی‌توانند ثروت را نگهداری و از آن بهره‌برداری کنند. ممکن است افراد دیگری بیایند این‌ها را گول بزنند و از چنگشان خارج کنند. همان‌طور که اشاره شد عقل و جنون یک چیز است، رشد و بی‌رشدی چیز دیگر است، جنون بیماری است و چاره‌اش طیب و دارو است و بی‌رشدی معلول نقص در تعلیم و تربیت است، بی‌رشدی ناآگاهی و بی‌هنری است نه بی‌عقلی. اسلام در مسئله ازدواج نیز بلوغ و عقل را کافی نمی‌داند، نمی‌گوید یک پسر با یک دختر به صرف این که به سن بلوغ رسیدند و از نظر پزشکی هم عاقل تشخیص داده شدند، کافی است که این پسر یا دختر بتوانند ازدواج بکنند، بلکه می‌گوید پس از آنکه عاقل بودند و به سن بلوغ رسیدند تازه باید یک مرحله دیگر هم طی کرده باشند یعنی باید به مرحله رشد رسیده باشند. البته منظور تنها رشد جسمانی نیست، منظور اینست که رشد فکری و روحی داشته باشند، یعنی بفهمند که ازدواج یعنی چه؟ تشکیل کانون خانوادگی یعنی چه؟ عاقبت این‌ها چیست؟ باید بفهمد این‌ها که می‌گوید چه تعهد‌هایی و چه مسئولیت‌هایی به عهده او می‌گذارد و باید از عهده انجام این مسئولیت‌ها برآید.

و همچنین آیا برای یک دختر صرف اینکه عاقل بود، یعنی دیوانه نبود و بالغ بود، یعنی به سنی رسیده بود که مثلا اگر ازدواج بکند می تواند تولید فرزند کند، کافی است که ازدواج بکند؟ یعنی آیا "بلی" او کافی است برای تشکیل کانون خانوادگی یا نه؟ بلکه یک شرط دیگر هم لازم است و آن رشد است یعنی بفهمد چه می کند، بفهمد که این "بلی" او چه عواقبی دارد و چه تعهدی و چه مسئولیتی به عهده او می گذارد و چه کاری باید انجام بدهد. این است مفهوم رشد که در قبول همه مسئولیت ها شرط است منتها، با عقل و با بلوغ این تفاوت را دارد که بلوغ یک سیر طبیعی دارد و در اختیار ما نیست که آن را جلو بیاوریم و یا عقب بیاوریم، بی عقلی هم بیماری است و کسی که این نقص را دارد خود او مسئولیت ندارد، در این جهت، دیگران مسئولیت دارند که اگر قابل معالجه است بروند معالجه کنند، ولی رشد یک امر اکتسابی است. یعنی یک امری است که چون عاقل هستیم، بالغ هستیم، موظفیم آن را کسب کنیم.

منابع

مرتضی مطهری - امدادهای غیبی - صفحه ۱۳۱-۱۳۲

کلید واژه ها

عقل اسلام روح قرآن بلوغ رشد تفکر

شکایت های نابجا از عقل و آگاهی در ادبیات

یکی از مسائلی که در ادبیات ما نمایان است، مسئله شکایت از عقل است که خودش مسئله ای است. ما در ادبیات مخصوصا در اشعار خودمان بسیار می بینیم که مردم از عقل شکایت کرده اند که ای کاش، من این عقل را نمی داشتم، فایده اش چیست که آدم هوش داشته باشد و در جامعه، هوشیار و عاقل و حساس باشد؟! این حساس بودن و عاقل بودن و هوشیار بودن، آسایش را از انسان سلب می کند:

ص: ۹۴۵

دشمن جان من است عقل من و هوش من *** کاش گشاده نبود چشم من و گوش من

دیگری می گوید:

عقل مباش تا غم دیوانگان خوری *** دیوانه باش تا غم تو عاقلان خورند

یعنی (اینگونه افراد) آسایش توأم با جنون را بر نا آرامی و ناراحتی توأم با عقل و فکر و درک، ترجیح می دهند. ولی این حرف ها غلط است. آن کسی که به مقام انسانیت برسد و ارزش درد داشتن و حساس بودن را درک کند، هرگز نمی گوید: "دشمن جان من است عقل من و هوش من"، بلکه کلام پیغمبر (ص) را می گوید: «صدیق کل امریء عقله، و عدوه جهله»؛ ندوست راستین هر کس، عقل و هوشیاری او و دشمن واقعی هر کس، جهل و نادانی اوست. آن کسی که گفته است: "دشمن جان من است عقل من و هوش من" و از ناراحتی های ناشی از عقل و هوش (این طور شکایت می کند)، معلوم می شود ناراحتی ها و بدبختی های ناشی از جهل و نادانی را حس نکرده است و الا هرگز چنین حرفی را نمی زد. بله، اگر امر دایر باشد میان اینکه "موجب درد" نباشد و انسان درد نداشته باشد، "درد نداشتن" به دلیل نبودن موجب درد، از درد داشتن بهتر است. ولی اگر موجب درد وجود داشته باشد، منشأ درد وجود داشته باشد، اما انسان درد ناشی از اینها را احساس نکند، (مایه) بدبختی و بیچارگی و بی خبری است. لهذا در بیماری های جسمی هم، اینطور است که هر بیماری که درد نداشته باشد، کشنده است، برای اینکه انسان، وقتی خبردار می شود که کار از کار گذشته است. سرطان که کشنده است، علتش این است که لا اقل در ابتدا درد ندارد و الا اگر از آن ابتدایی که این بیماری پیدا می شود، درد داشته باشد ممکن است قبل از اینکه وارد خون و لیمف ها شود، به کلی آن را از بین ببرند. خطر عمده سرطان از این جهت است که بی خبر، یعنی بی درد وارد می شود. بنابراین، این که "ارزش ارزش ها در انسان، درد داشتن است" را نمی شود به این عنوان که درد، بد چیزی است، رد کرد.

ص: ۹۴۶

کلید واژه ها

عقل انسان ادبیات جهل سعادت

جوهر انسان از نظر فلاسفه و نقد آن

به عقیده فلاسفه قدیم، اساساً جوهر و عرض انسان همان عقل اوست، 'من' واقعی انسان همان عقل اوست. همچنان که بدن انسان جزء شخصیت انسان نیست، قوا و استعداد های روحی و روانی مختلفی که انسان دارد، هیچکدام جزء شخصیت واقعی انسان نیستند. شخصیت واقعی انسان، همان نیرویی است که فکر کننده است. انسان یعنی همان که فکر می کند نه آنکه می بیند، آنکه می بیند ابزاری است در دست آن که فکر می کند نه آنکه تخیل می کند، آنکه تخیل می کند، ابزاری است در دست آنکه فکر می کند و نه آنکه مثلاً 'می خواهد' و دوست دارد یا دارای شهوت و خشم است.

جوهر انسان فکر کردن است و انسان کامل یعنی انسانی که در فکر کردن به حد کمال رسیده است و معنی اینکه در فکر کردن به حد کمال رسیده است، این است که جهان و هستی را آن چنان که هست دریافت و کشف کرده است. در این مکتب امر دیگری هم غیر از این که جوهر انسان و من واقعی او عقل اوست مورد توجه است و آن این است که 'عقل' نیرویی است که توانایی دارد جهان را آنچنان که هست کشف کند، واقعیت جهان را آنچنان که هست در خود منعکس کند، آینه ای است که می تواند صورت جهان را در خود، صحیح و درست منعکس کند. از نظر فلاسفه، جوهر انسان فقط عقل اوست، باقی همه طفیلی اند، همه ابزار و وسیله هستند. اگر بدن داده شده، ابزاری برای عقل است، اگر چشم و گوش داده شده، ابزاری برای عقل است، حافظه و قوه خیال و قوه واهمه و هر قوه و نیرو و استعدادی که در ما وجود دارد، همه وسیله هایی برای ذات ما هستند و ذات ما همان عقل است، آیا ما می توانیم تأییدی برای این مطلب از اسلام پیدا کنیم؟ نه. ما برای این مطلب که انسان جوهرش فقط عقل باشد و بس، نمی توانیم از اسلام تأییدی بیاوریم. اسلام آن نظریه های دیگر را تأیید می کند که عقل را یک شاخه از وجود انسان می داند، نه تمام وجود و هستی انسان.

از دیدگاه ما مسلمانان که هستی واقعی انسان را 'من' او می دانیم و این 'من' را جوهری غیر مادی تلقی می کنیم و آن را محصول حرکات جوهری طبیعت می شماریم نه محصول اجتماع، شگفت می نماید، ولی کسی مانند مارکس که مادی می اندیشد و به جوهر غیر مادی باور ندارد، باید جوهر انسان و واقعیت او را از نظر زیستی توجیه کند و بگوید جوهر انسان همان ساختمان مادی اندام اوست، آنچنان که مادیون قدیم از قبیل مادیین قرن هیجدهم می گفتند. اما مارکس این نظر را رد می کند و مدعی است جوهر انسانیت در اجتماع شکل می گیرد نه در طبیعت، آنچه در طبیعت شکل می گیرد انسان بالقوه است نه بالفعل. از اینکه بگذریم، مارکس باید یا فکر و اندیشه را جوهر انسانیت بشمارد و کار و فعالیت را مظهر و تجلی اندیشه بداند و یا برعکس، کار را جوهر انسانیت بداند و فکر و اندیشه را مظهر و تجلی کار تلقی کند. مارکس که مادی فکر می کند و نه تنها در فرد اصالت ماده را می پذیرد و منکر جوهر ماورای ماده در فرد است، در باب جامعه و تاریخ نیز قائل به اصالت ماده است و ناچار شق دوم را انتخاب می کند.

منابع

مرتضی مطهری- انسان کامل- صفحه ۱۲۷ و ۱۲۸ و ۱۳۳

مرتضی مطهری- جامعه و تاریخ- صفحه ۱۱۶-۱۱۷

کلید واژه ها

عقل ماده فلاسفه کارل مارکس جوهر عرض شخصیت انسانی تفکر

مکاتب ضد مکتب عقل و فلسفه

مکتب عقلیون در نقطه مقابل خود مکتب هایی را داشته است که همیشه با آن مبارزه می کرده اند. اولین مکتبی که در جهان اسلام با این مکتب مبارزه کرده است و ضد آن است، مکتب اشراقیون و مکتب عرفا و مکتب اهل عشق است. مکتب دیگر، مکتب اهل حدیث است. اخباریون و اهل حدیث، عقل را با این همه ارزش فراوانی که (حکما) برای آن قائل هستند، انکار می کنند، یعنی می گویند آنقدرها هم که شما برای عقل ارزش قائل هستید، ارزش ندارد. بیش از اینها، در عصر جدید مکتب حسیون بر ضد مکتب عقلیون قیام کرد.

در این سه چهار قرن اخیر، مکتب حسیون بیشتر رونق داشت. حسیون گفتند: عقل این همه ارزشی را که شما برایش قائل هستید، ندارد، عقل خیلی اهمیت ندارد، نوکر حس است، اصل در انسان، حواس و محسوسات انسان است. عقل حداکثر کاری که می تواند بکند این است که در مورد فرآورده های حواس یک عملیاتی انجام دهد.

شما کارخانه ای را در نظر بگیرید که در آن کارخانه مواد خامی وارد می شود. بعد دستگاه های کارخانه، آن مواد را تجزیه می کنند. اگر کارخانه ریسندگی و بافندگی است، مثلا اول پنبه ها را پاک می کنند، بعد رشته می کنند و بعد آنها را به شکل خاصی می بافند. عقل، کارخانه ای است که کاری از آن ساخته نیست، مگر اینکه روی مواد خامی که از راه حس بدست آمده است، عملیاتی انجام دهد. ولی البته مکتب عقلیون به کلی از اعتبار نیفتاده است، باز مکتب عقلیون سر پای خود ایستاده است که حال نمی خواهم بحث عقلیون را در مقابل غیر عقلیون به طور تفصیل مطرح کنم.

منابع

مرتضی مطهری - انسان کامل - صفحه ۱۲۹ و ۱۳۰

کلید واژه ها

عقل حس انسان فلسفه دین

اعتبار معرفت عقلی از نظر اسلام

در مکتب عقلیون چند مطلب مطرح است که هر یک از این ها را باید ببینیم با نظر اسلام انطباق دارد یا نه؟ اولین بحث عقلی عقلیون، مسئله ی اعتبار و اصالت معرفت عقلی است. یعنی چه؟ یعنی عقل انسان قادر است حقایق این عالم را کشف کند و "معرفت عقلی" معرفتی اصیل و قابل اعتماد و استناد است و بی اعتبار نیست. خیلی از مکتب ها چنین اعتباری را برای عقل، قائل نیستند. حال ببینیم آیا ما از مدارک اسلامی این قدر می توانیم برای عقل اعتبار و حیثیت قائل باشیم که حداقل معرفت عقلی قابل اعتماد است؟ اتفاقا یک حمایت فوق العاده ای از عقل را در متون اسلام می بینیم و در هیچ دینی از ادیان دنیا به اندازه ی اسلام از عقل یعنی از حجیت عقل و از سندیت و اعتبار عقل حمایت نشده است. شما اسلام را با مسیحیت مقایسه کنید. مسیحیت در قلمرو ایمان، برای عقل، حق مداخله قائل نیست. می گوید آنجایی که انسان باید به چیزی ایمان بیاورد، حق ندارد فکر کند، فکر مال عقل است و عقل در این نوع مسائل حق مداخله ندارد. آنچه را که باید به آن ایمان داشت، نباید درباره ی آن فکر کرد و نباید اجازه ی فکر کردن و چون و چرا کردن به عقل داد. وظیفه ی یک مؤمن، مخصوصا وظیفه ی یک کشیش و حافظان ایمان مردم این است که جلوی هجوم فکر و استدلال و عقل را به حوزه ی ایمان بگیرند. اصلا تعلیمات مسیحی بر همین اساس است.

ص: ۹۴۹

در اسلام، قضیه درست بر عکس است. در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد، یعنی اگر از شما بپرسند که یکی از اصول دین شما چیست؟ می‌گویید "توحید"؛ وجود خدای یگانه، اگر دوباره بپرسند به چه دلیل به خدا ایمان آورده‌اید؟ شما باید دلیل عقلی بیاورید، اسلام جز از راه عقل از شما قبول نمی‌کند. اگر بگویید من خودم قبول دارم که خدا یگانه است، دلیلی هم ندارم، تو چه کار داری؟ «خذ الغایات و اترک المبادی؛ تو نتیجه را بگیر، به مقدمه چه کار داری؟» من از قول مادر بزرگم یقین پیدا کرده‌ام، در نهایت به یک حقیقتی یقین پیدا کرده‌ام، ولو از قول مادر بزرگم باشد، ولو خواب دیده باشم! اسلام می‌گوید نه، ولو به وجود خدای یگانه اعتقاد داشته باشی ولی آن اعتقادی که ریشه اش خواب دیدن است، ریشه اش تقلید از پدر و مادر یا تأثیر محیط است، مورد قبول نیست. جز تحقیقی که عقل تو با دلیل و برهان مطلب را دریافت کرده باشد، هیچ چیز دیگر را ما قبول نداریم. اصول ایمان مسیحیت، منطقه ای ممنوع برای ورود عقل است و وظیفه ی یک مؤمن مسیحی حفظ این منطقه از هجوم قوای عقلی و فکری است، ولی اصول ایمان در اسلام، منطقه ای است که در قرق عقل است و غیر از عقل هیچ قدرت دیگری حق مداخله در این منطقه را ندارد. در اسلام و در متون اسلامی سخنانی فوق العاده بلند و عجیب درباره عقل گفته شده است. اولاً خود قرآن دائماً دم از تعقل می‌زند. گذشته از این، در اخبار و احادیث ما آنقدر برای عقل، اصالت و اهمیت قائل شده‌اند که وقتی شما کتاب‌های حدیث را باز کنید اولین بابی که می‌بینید، کتاب العقل است. مثلاً اگر سراغ اصول کافی بروید اصول کافی تمام ابواب حدیثی ما را دارد، اولین بابی که با باز کردن این کتاب می‌بینید، کتاب العقل است. در این کتاب العقل، احادیث شیعه از اول تا به آخر به حمایت از عقل برخاسته است.

موسی بن جعفر (ع) تعبیری فوق العاده عجیب دارد، می فرماید: خدا دو حجت دارد، دو پیغمبر دارد: یک پیغمبر درونی که عقل انسان است و یک پیغمبر بیرونی که همان پیغمبرانی هستند که انسانند و مردم را دعوت کرده اند. خدا دارای دو حجت است و این دو حجت مکمل یکدیگر هستند، یعنی اگر عقل باشد و انبیاء نباشند، بشر به تنهایی راه سعادت خود را نمی تواند طی کند و اگر انبیاء باشند و عقل نباشد، باز انسان راه سعادت خود را نمی پیماید. عقل و نبی هر دو با یکدیگر یک کار را انجام می دهند. دیگر از این بالاتر در حمایت عقل نمی شود گفت. تعبیراتی از این قبیل که شاید خیلی شنیده باشید، زیاد داریم: «خواب عاقل از عبادت جاهل بالاتر است»، «خوردن عاقل از روزه گرفتن جاهل بالاتر است»، «سکوت و سکون عاقل از حرکت کردن جاهل بالاتر است» و «خدا هیچ پیغمبری را مبعوث نکرد، مگر آنکه اول عقل آن پیغمبر را به حد کمال رساند، به طوری که عقل او از عقل همه ی امتش کامل تر بود.»

ما حضرت رسول (ص) را عقل کل می نامیم. این با ذوق مسیحیت هرگز جور در نمی آید، چون اصلاً در مسیحیت عقل با دین دو حساب جداگانه دارند ولی ما پیغمبر را عقل کل می نامیم و می دانیم. بنابراین، مسئله ی اصالت عقل در شناخت و حجیت آن، به این معنا که عقل می تواند به معرفت راستین دست یابد قطعاً مورد تأیید اسلام است.

منابع

مرتضی مطهری - انسان کامل - صفحه ۱۳۰-۱۳۳

کلید واژه ها

عقل اسلام مسیحیت جاهل پیامبران فلسفه

ص: ۹۵۱

خداوند در سوره تین نحوه آفرینش انسان را بدین گونه بیان می فرماید: «والتین و الزیتون* و طور سینین* و هذا البلد الامین* لقد خلقنا الاءنسان فی أحسن تقویم* ثم رددناه أسفل سافلین* إلا الذین ءامنوا و عملوا الصالحات فلهم أجر غیر ممنون* فما یکذبک بعد بالذین* ألیس الله بأحکم الحاکمین؛ سوگند به انجیر و زیتون* و به طور سینا* و به این شهر امن (مکه)* که به راستی ما انسان را به نیکوترین ساختار آفریدیم* سپس او را (به سبب کفرش) به پست ترین درکات بازگرداندیم* مگر آنها که ایمان آورده اعمال صالح کردند که برایشان پاداشی بی پایان است* پس چیست که تو را به تکذیب روز جزا وامی دارد؟* آیا خدا بهتر از همه داوران نیست؟» (تین / ۱-۸).

آفرینش انسان

خداوند در این سوره که نود و پنجمین سوره از قرآن کریم است سوگند یاد می کند به انجیر و زیتون که مراد (تفسیر المیزان، ج ۲۰ ص ۴۵۴) همان دو میوه معروف است، یا به دو درخت آنها، یا به کوه تین که شهر دمشق در دامنه آن واقع شده و کوه زیتون که شهر بیت المقدس در دامنه آن است و محل پیدایش انبیاء و مرسلین می باشد؛ و سوگند یاد می کند به طور سینا که محل مناجات حضرت موسی (ع) بوده است، و به شهر مکه مکرمه که شهر امن و امان بوده و خداوند آنرا مأمن قرار داده است که: انسان را در بهترین قوام وجودی و ماهوی و عالیترین طینت و سرشت و نیکوترین بنیاد و سازمان آفریدیم، و سپس او را به پائین ترین درجه و منزله فرود آوردیم؛ مگر آن کسانی که ایمان به خدا آورده و به کردار شایسته مشغول شوند، که برای آنها البته مزد و ثواب مستمر و همیشگی خواهد بود. پس بنابراین روز جزا حق است و قابل تکذیب نیست، زیرا که بر اساس اختلاف حالات و درجات مردم، خداوند حاکم به حق که حکمش استوار و قائم به اصول متینه است بین آنها در روز بازپسین حکم خواهد فرمود.

در سوره مبارکه والتین، خداوند موقعیت انسان را از عالم بالا به عالم طبع و ماده و حیات دنیا و منطق احساس بیان می فرماید که: ما او را در بهترین سرشت و قوام آفریدیم و سپس او را به پائین ترین مرتبه از حدود و قیود و گرفتاری در ظلمات عالم حس و دور بودن از عالم انس و جمعیت و معرفت نزول دادیم، تا خود به پای خود برگردد و با اختیار و اراده به اعلا درجات برسد، و بر ذروه عالی از مدارج و معارج مقام انسانیت نائل آید؛ در این صورت در نزد خدای خود مقیم بوده و به اجر و پاداش غیر مقطوع خواهد رسید. در میان تمام موجودات از جماد و نبات و حیوان، انسان دارای یک شرافت و دارای یک خاصه ای است که او را از بقیه متمایز نموده و در صف خاصی قرار داده است؛ و آن همان قوای عاقله و ادراک کلیات و امکان عروج و صعود به عوالم اعلا و مجردات از نفوس قدسیه عقلاویه است.

ضعف علوم تجربی

گرچه علوم تجربی هنوز نتوانسته است برای جمیع موجودات حتی نباتات و جمادات، اثبات شعور و قدرت بنماید ولی در فلسفه کلیه الهیه به مرحله ثبوت و برهان رسیده است که هر موجودی که بر آن نام موجود بتوان گذاشت حتی یک پر کاه و یک ذره نامرئی، همه از نعمت حیات و علم و قدرت بهره مندند و «وجود» ملازم با این سه خاصیت است؛ غایت الامر هر موجودی به حسب گنجایش ظرف وجودی خود دارای همان درجه از حیات و علم و قدرت است؛ موجودات مادی به بقدر گنجایش خود، نباتات و حیوانات بقدر توسعه ظروف وجودی آنها، انسان و ملائکه نیز بحسب قابلیت خود دارای این خواص می باشند. انسان در میان همه موجودات دارای قوای متضاده و غرائز مختلفه و در گیر و قوس کشمکش امیال نفسانیه و شهوات از طرفی و قوای عاقله و مجرده از سوی دیگر است.

دائره فعالیت حیوانات محدود، و اختیار و اراده و شعور آنها محدود است. و برای جلب منافع و دفع مضار خود بحرکت در می آیند؛ پرندگان در فضا به پرواز آمده، و حیوانات بحری در دریا برای طعمه و صید حرکت می کنند، و وحوش و جانوران بری جز تمتع حس و تولید مثل و اعمال غرائز محدود و بسیط خود قدمی فراتر نمی نهند. آنها غیر از یک طریق مشی محدود هیچ آرزو و هدفی ندارند، لذا اجتماع آنها بسیط و محدود است. ولی برای انسان این زندگی به صورت دیگر درآمده است. ورود اعتباریات در صحنه زندگی انسان پیوسته دائره فعالیت های او را در زوایای مختلفه زندگی توسعه داده است. کارهای حقیقی انسان توأم با یک سلسله امور اعتباریه گشته و امور مصلحتی برای حفظ آبرو و رسیدن به امیال نفسانی و شئون موهومه زندگی و ریاست و مرنوسیت و مالکیت و مملوکیت و حب جاه و حس تفاخر و حب تکاثر، موجب شده بنی آدم دست به یک سلسله فعالیت های دامنه دار و وسیعی بزنند.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی ۱ - صفحه ۱۹-۱۳

کلید واژه ها

خدا قرآن انسان آفرینش موجودات عقل اراده فلسفه

عقل در انسان کامل عرفا و انسان کامل اسلام

ص: ۹۵۴

در این زمینه داستان معروفی است که در کتابها نوشته اند. ~بوعلی سینا=ابن سینا=۵۲۶۶~، این حکیم بسیار بزرگ مشائی و عقلی و خشک، با یک عارف بسیار مهم و بزرگ، یعنی ~ابوسعید ابوالخیر=ابوسعید ابوالخیر=۹۳۱۹~ معاصر بوده است. بوعلی در همان مولدش یعنی (نواحی) ~ماوراءالنهر~ و ~بلخ=بلخ=۸۳۶۰~ و ~بخارا=بخارا=۷۷۲۴~ بود ولی بعد، از ترس سلطان محمود مجبور شد فرار کند، چون می خواست او را به درگاه خود ببرد و بوعلی نمی خواست برود. بوعلی به ~نیشابور=نیشابور=۷۷۹۳~ آمد و در آنجا با ابوسعید ابوالخیر ملاقات کرد. نوشته اند این دو، سه شبانه روز با یکدیگر خلوت کردند و حرفهایشان را با یکدیگر می زدند و جز برای نماز جماعت بیرون نمی آمدند. بعد که از هم جدا شدند، از بوعلی پرسیدند: بوسعید را چگونه دیدی؟ گفت: آنچه ما می دانیم او می بیند. از بوسعید پرسیدند: بوعلی را چگونه دیدی؟ گفت: هر جا که ما رفتیم، این کور با عصای خودش دنبال ما آمد.

عرفا بیش از اندازه عقل را تحقیر کرده اند. حرف من این است: ما اگر منطق قرآن را در یک طرف و منطق عرفان را در باب عقل در طرف دیگر بگذاریم، اینها با یکدیگر خوب نمی خوانند. قرآن خیلی بیشتر از عرفان برای عقل، احترام و ارزش قائل است و روی عقل و تفکر و حتی استدلالهای خالص عقلی تکیه کرده است. تمام عرفا اعم از شیعه و سنی سلسله خود را منتهی به علی (ع) می کنند. حتی در میان متعصب ترین سنیها، آخر سلسله عرفان منتهی به علی (ع) می شود. می گویند در این شصت هفتاد سلسله ای که دارند، فقط یک سلسله هستند که خود را منتهی به ~ابوبکر=ابوبکر=۵۴۷۱~ می کنند، بقیه، همه خود را به علی (ع) منتهی می کنند. علی (ع) که عرفا او را قطب العارفين می دانند در ~نهج البلاغه=نهج البلاغه=۹۳۵۵~ آن مخ عرفان که به قول ابن ابی الحدید گاهی آنچه را که (عرفا) در همه کتابها گفته اند، در چهار سطر بیان کرده است یک جا آنچنان ~فیلسوف~ می شود و استدلالات عقلی فیلسوفانه می کند که هیچ فیلسوفی به گردش هم نمی رسد، یعنی علی (ع) هرگز عقل را تحقیر نمی کند. بنابراین، انسان کامل اسلام با انسان کامل عرفان در این جهت فرق می کند. عقل در انسان کامل اسلام رشد و نمو کرده و در کمال احترام است، در صورتی که در انسان کامل عرفان، عقل همانطور که گفتیم تحقیر می شود.

در مکتب عرفان یک چیزهایی تحقیر شده است که اسلام با آن تحقیرها موافق نیست و به همین دلیل، انسان کامل عرفان، انسان نیمه کامل است. در عرفان، خیلی علم و عقل تحقیر شده است. در حالی که اسلام، در عین اینکه دل را قبول دارد، عقل را هم تحقیر نمی کند، در عین اینکه دل را قبول دارد، عشق و سیر و سلوک را قبول دارد، هرگز حاضر نیست عقل و فکر و استدلال و منطق را تحقیر کند. برای عقل و فکر و استدلال و تعقل، نهایت احترام را قائل است. این است که در دوره های اسلامی و بالخصوص در دوره های متأخر گروهی پیدا شدند که برای دل و عقل، هر دو (اهمیت قائل شدند).

منابع

مرتضی مطهری- انسان کامل- صفحه ۱۶۸-۱۷۰ و ۱۶۱-۱۶۰

کلید واژه ها

عقل اسلام عرفان انسان کامل

مقایسه میان دستورات خدا با دستورات طبیب

ص: ۹۵۶

مرزهای الهی شبیه مرزهایی است که طیب برای بیمار مشخص می کند. کار طیب صرفاً جنبه ارشادی و راهنمایی دارد. اگر طیب می گوید: تو به دلیل اینکه بیماری قند داری پس خربزه نخور، این به دلیل زیانی است که خربزه به حال تو دارد. اگر بخوری به خود ستم کرده ای، و الا به حال طیب هیچ فرق نمی کند که تو بخوری یا نخوری.

اوامر الهی از یک نظر عیناً همین طور است. متکلمین اصطلاحی دارند، می گویند: «الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه؛ چیزی را که شرع واجب کرده است یک لطف و یک راهنمایی است به چیزی که عقل آن را واجب می کند»، یعنی چیزی است که اگر خود عقل انسان هم آن را کشف کند واجب می کند. شارع راهنمایی می کند به چیزی که اگر عقل به آن برسد خود عقل هم کافی است. طیب اگر به انسان می گوید: تو بیماری قند داری خربزه نخور، این چیزی است که تو خودت هم اگر معلومات طیب را می داشتی نمی خوردی، یعنی عقل خودت هم حکم می کرد که نباید بخوری. ولی یک تفاوت میان امر خدا و امر طیب هست و آن این است که طیب فقط راهنماست و بس، او دیگر مقام مطاعت ندارد، یعنی مریض مقامش نسبت به طیب مقام عبد و مولی نیست. رابطه عبد و مولی حساب دیگری هم ایجاد می کند. فرض کنیم دستوری از طرف خدا هست که برای ما هیچ گونه مصلحتی ندارد. البته چنین امری وجود ندارد، ولی اگر ما فرض کنیم که خدا به ما امر کرده به چیزی که هیچ گونه مصلحتی برای ما ندارد، آیا باز عقل می گوید اطاعت امر خدا واجب است یا نه؟ اگر طیب به ما دستوری می داد که ما یقین داشتیم این دستور هیچ فایده ای به حال ما ندارد ما نباید عمل کنیم، چون طیب فقط راهنماست. اما اگر خدا امری کند و ما فرض کنیم که فرض امر غیرواقع است در آن هیچ گونه مصلحتی برای ما نیست، باز هم به حکم عقل واجب است، چرا؟ چون او خدای ماست و ما عبد هستیم. وظیفه عبد تسلیم در مقابل امر مولی است. و حتی ما ضمن اینکه می دانیم که هیچ دستور خدا خالی از مصلحت نیست، اگر دستور را رفتار کنیم، از نظر حالت روحی خود ما دو حالت ممکن است داشته باشد: یکی اینکه ما به این دستور عمل می کنیم به حکم مصلحتی که در این دستور هست، و دیگر اینکه ما به این دستور عمل می کنیم به حکم اینکه خدا دستور داده است، درست است، مصلحت هم دارد ولی من از آن جهت انجام می دهم که خدا دستور داده است. مثلاً به ما گفته اند روزه بگیر، به ما گفته اند مشروب نخور. یقین دارم اینکه گفته اند مشروب نخور یا روزه بگیر، به خاطر مصلحت خودم بوده است، ولی من روزه می گیرم چون خدا امر کرده است، اگر مصلحت هم نمی داشت می گرفتم. مشروب نمی خورم چون خدا گفته نخور، اگر مفسده هم برایم نمی داشت نمی خوردم. این خیلی بالاتر از آن است.

امام علی (ع) می فرمود: اگر خدا به من دستور بدهد، چنانچه بهشت و جهنمی هم نمی داشت من عمل می کردم، چون خداست. (وقتی می گوید بهشت و جهنم، دیگر مصالح دنیا به طریق اولی مطرح نیست) اگر خدا به من امر کند و دستوری بدهد، نه به دنبال آن دنیا باشد و نه آخرت، برای من فرق نمی کند، عمل می کنم، چون او خداست و من بنده هستم، و لهذا ما یک سلسله دستورها داریم که مصلحت این دستورها تا حدودی مخفی است، و شاید هم تعمد بوده است در اینکه مخفی نگه داشته شود. این برای آن است که ما به هر دستوری که رسیدیم نگوییم: فلسفه اش چیست؟ من اول فلسفه اش را باید بفهمم بعد عمل کنم. تو اگر بخواهی اول فلسفه اش را بفهمی بعد عمل کنی، پس تو خدا را بندگی نمی کنی. طیب هم وقتی چیزی بگوید و مصلحتش را بدانی عمل می کنی. بندگی آن وقت است که در عین اینکه من یقین دارم و می دانم خدا برای خودش دستور نمی دهد برای من دستور می دهد، ولی اطاعت من به خاطر آن مصلحت نیست. آن وقت خودپرستی می شود، اگر به خاطر امر او باشد می شود خداپرستی. سعی بین صفا و مروه چه فلسفه ای دارد؟ ما می دانیم خدا چون بدون فلسفه امر نمی کند فلسفه ای دارد، اما من این کار را انجام می دهم فقط چون خدا گفته است. از نظر عبودیت، این عمل کامل است، یعنی انسان امر خدا را از آن جهت اطاعت کند که امر اوست: من عبدم و او رب، عبد وظیفه اش این است (نه وظیفه به معنی تکلیف) یعنی دستور عقل و وجدانش این است که عبدی که همه چیز را از مولای خود دارد، هستی و سلامت از اوست، همه وسایل زندگی اش از اوست، از آن هوایی که در آن نفس می کشد تا سایر نعمتها، بدون چون و چرا عمل کند.

حال اگر انسان امر طیب را مخالفت کند، فقط همان یک ضرر را متحمل شده که آن مصلحت را از دست داده، اما اگر امر خدا را مخالفت کند دو چیز را از دست داده است: یکی اینکه آن مصلحت را از دست داده، و دیگر اینکه تمبرد کرده است در مقابل حقیقتی که او استحقاق اطاعت دارد، به اصطلاح عبدی است که بر ضد فرمان مولای خودش طغیان کرده است. یک قسمت از عذابهای اخروی معلول حالت طغیان عبد است در مقابل مولای خودش. این است که قرآن می گوید: در این گونه موارد، هم عذاب دنیا است و هم عذاب آخرت، عذاب دنیا است به حکم آنکه شما به مصالح و مفاسد خودتان راهنمایی شدید و عمل نکردید، این عکس العمل طبیعی است و لایتخلف، و عذاب آخرت است به حکم اینکه شما به وظیفه عبودیت خودتان عمل نکردید. این است که بعد از عذاب دنیا که در دو سه آیه فرمود، می فرماید: «اعد الله لهم عذابا شديدا؛» (طلاق / ۱۰). فذاقت را به صورت ماضی گفت که گذشته ها را چشیدند و واقع شد، علاوه بر این، عذاب دردناکی هم در آینده برای آنها مهیاست.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن ۸ - صفحه ۵۰-۵۴

کلید واژه ها

دستورات الهی مصلحت انسان اطاعت فلسفه عقل خدا بندگی

اگزستانسیالیسم

اگزستانس به معنی وجود است. اولین بار، کیرکگارد فیلسوف دانمارکی، این کلمه را به معنای وجود واقعی انسان به کار برد. وجود انسان به عنوان یک موجود خود آگاه؛ یعنی موجودی که از خودش به طور روشن و بی واسطه آگاه است. مکتب اگزستانسیالیسم یا مکتب اصالت وجود که یکی از مکاتب فلسفه است، چنین انسانی را مبداء فلسفه قرار می دهد. وجه تسمیه این مکتب، این است که بنابر نظر فلاسفه اگزستانس وجود و هستی هر چیز، بالاتر و متعالی تر از ماهیت و چیستی آن چیز می باشد. همه ما حقیقتا با وجود اشیا سر و کار داریم و اگر درست توجه کنیم، خود را غوطه ور در وجود جهان و موجودات آن می یابیم. بنابراین اصالت با وجود می باشد. (اگزستانسیالیسم یعنی مکتب اصالت وجود.) این فلسفه توسط سورن کیرکگارد در قرن نوزدهم به وجود آمد. او با بعضی از سنت های فلسفی که در زمانش رواج داشت، مخالفت نشان داد؛ زیرا عقیده اش این بود که این فلسفه ها چه راست باشند و چه دروغ، ارتباطی با مسائلی که انسان عملا در زندگی با آن ها روبرو است، ندارند.

ص: ۹۵۹

در عوض، مسائل واقعی فلسفی چنین مسائلی هستند: مقصود اصلی حیات انسان چیست؟ به هستی انسان چه معنایی می توان داد؟ غایت و هدف رویدادهای انسانی؛ یعنی انسانی که دلتنگ، پوچ و بی معنی است، چیست؟ او گفت: پرسش اساسی، معنای وجود می باشد. یعنی این سوال که حقیقت وجود چیست؟ اما این پرسش نزد عقل بی معناست؛ زیرا عقل از راهیابی به معنای آن ناتوان است. کیرکگارد نتیجه گرفت: پرسش درباره چستی انسانیت، زندگی و جهان، پرسش هایی است که همه با آن دست به گریبانند، با این وجود عقل و فلسفه سنتی، هیچ پاسخی نمی تواند به آن ها بدهد.

بنابراین، انسان نمی تواند از راه عقل به شناخت یقینی برسد. تجربه حسی و آگاهی تاریخی ما همواره دستخوش تغییر است. انسان بودن یعنی زیستن در محاصره ای همراه با ترس و اضطراب. به طور کلی بخشی از وجود انسان، حیوانی و پاره ای عقلانی است و این تعارض، حل شدنی نیست. پس نتیجه می گیریم که عقل نمی تواند راهنمای ما باشد؛ بلکه تنها راه نجات انسان از جهل این است که وضع و حالت غم انگیزی را که در آن گرفتار است، بشناسد و سپس با اطاعت محض، یعنی نه به وسیله عقل و منطق، بلکه با نور ایمان از این وضعیت و جهل خارج گردد.

اگزیستانسیالیسم کیرکگارد، اگزیستانسیالیسم دینی بود؛ یعنی راه نجات انسان را در ایمان به خدا می دانست؛ اما بیشتر فیلسوفان این مکتب که پس از او آمدند و متعلق به قرن بیستم بودند، دیندار نبودند. در آثار آن ها، سوال اساسی فلسفه اگزیستانس این است که انسان در این عالم نامعقول و بی معنا چگونه باید زندگی کند. آن ها فلسفه های سنتی و حتی فلسفه تحلیلی را بیهوده دانستند؛ زیرا اعتقاد داشتند که این فلسفه ها با مسائل واقعی بشر کاری ندارند. اعتقاد آن ها این بود که انسان در زندگی با دنیایی توضیح ناپذیر روبروست (مثلا کودکی بی گناه توسط سربازان دشمن کشته می شود و هزاران نمونه مانند این). جهان پیرامون ما، سرشت انسانی و سرشت هستی به گونه ای است که آشوب درونی و اضطراب را برمی انگیزد.

فلاسفه اگزیستانس برای تبیین این مسائل و حل آن‌ها، هر یک به راهی رفتند. به عنوان نمونه نیچه فیلسوف آلمانی، اظهار داشت که راه حل، کنار گذاشتن عقلانیت و شک کردن به هرچه شک پذیر باشد، حتی به اصول اخلاق و ارزش‌ها است. بدین ترتیب، دیگر نه عقیده و یقینی باقی می‌ماند و نه اخلاق و ارزشی. چنین تفکراتی بود که در قرن بیستم، منتهی به مکتب پوچ‌گرایی (نهیلیسم) گردید. فلسفه اگزیستانس در حیات فکری و عقلی معاصر تاثیر بسیاری گذاشته است. از هم‌پاشیدگی و فرو ریختگی اروپا پس از جنگ‌های جهانی در همگان این عقیده را ایجاد کرد که افکار و ارزش‌های متداول را بی اعتبار و خالی از معنا بدانند و به این نتیجه برسند که در دنیایی که در آن زندگی می‌کنند، عقل و منطق نه تنها حاکم نیست، بلکه اصلاً به هیچ دردی هم نمی‌خورد. فلسفه اگزیستانس یا فلسفه اصالت وجود، فلسفه عمیقی است و اوج آن را می‌توان در اثر بزرگ فیلسوف آلمانی هایدگر، به نام وجود و زمان یافت.

منابع

دانشنامه رشد

کلید واژه‌ها

اگزیستانسیالیسم فلسفه غرب انسان اصالت وجود عقل فلاسفه غرب

کمال یافتن عقلها در زمان ظهور

عقلهای مردم در زمان ظهور حضرت مهدی کمال می‌یابد. تعبیری است که به صورت رمز گفته شده است که وقتی امام ظهور می‌فرماید، به سر مردم دست می‌کشد و عقل مردم کامل می‌شود، دیگر این کارهایی که سراسر بی عقلی و جهالت است (از آنها سر نمی‌زند)، هر بی عقلی و جهالتی را انسان تا در آن واقع است حس نمی‌کند، وقتی که از آن بیرون می‌آید حس می‌کند. وقتی که مثلاً کارهای وحشیهای چند هزار سال پیش را برای ما نقل می‌کنند به نظرمان می‌آید عجب مردمی بودند! چرا اینها چنین کاری می‌کردند؟! خیال می‌کنیم لابد مغز آنها با مغز ما فرق داشته.

ص: ۹۶۱

ولی این طور نیست؛ انسان هر کاری را تا در آن کار هست حس نمی کند، بیرون که می آید آن را احساس می کند. کارهای جاهلانه ای که همین بشر متمدن امروز - که خیال کرده اندکی که علوم ریاضی و فیزیکی اش زیاد شده، دیگر واقعا انسان شده؛ در صورتی که هنوز هیچ انسان نشده است - انجام می دهد آنقدر جاهلانه و احمقانه است که فقط از بیرون می شود آن را تماشا کرد.

چه تعبیر رسایی دارد امیرالمؤمنین علی (ع)! در نهج البلاغه می فرماید: «و یغبقون كأس الحکمه بعد الصبوح؛ شامگاهان و صبحگاهان از جام حکمت و معارف الهی سیراب میگردند.» (نهج البلاغه/ خطبه ۱۵۰) تعبیر شاعرانه و تشبیه است. صبح، جام به اصطلاح بامدادی را می گویند و غبوق جام شامگاهانه را. آن جامی را که صبح می نوشیدند صبح می گفتند و جامی را که شب می نوشیدند غبوق. حافظ هم می گوید:

می صبوح و شکر خواب صبحدم تا چند *** به عذر نیم شبی خیز و گریه سحری

امیرالمؤمنین می فرماید صبح و غبوق اینها جامهای حکمت است. حکمت یعنی دریافت حقیقت. در مرحله حقیقت یافتن و کشف کردن و حقایق را درک کردن پیش می روند و برایشان تکرار می شود (به طوری که) جامی از حکمت صبح می نوشند و جامی از حکمت شب؛ این جامهای پیاپی همه از حکمت شب؛ این جامهای پیاپی همه از حکمت بر آنها پر می شوند.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن ۹ - صفحه ۲۶-۲۵

کلید واژه ها

ظهور امام مهدی (عج) عقل کمال انسان معرفت

ص: ۹۶۲

علامه مجلسی رضوان الله علیه از کتاب «غوالی اللئالی» ابن ابی جمهور احسائی روایت کرده است که رسول خدا (ص) فرموده است: «أول ما خلق الله نوری؛ اولین چیزی را که خداوند آفریده است نور من است.» و در حدیث دیگر فرموده است: «أول ما خلق الله العقل؛ اولین چیزی را که خداوند آفریده است عقل است.» (بحارالانوار)

و نیز مجلسی از «علل الشرایع» با اسناد علوی خود از امیرالمؤمنین (ع) روایت کرده است که: «از رسول خدا (ص) سؤال شد که خداوند حقیقت عقل را از چه چیز آفریده است؟ حضرت فرمود: حقیقت او را فرشته ای آفریده که آن فرشته به مقدار سرهای انسان های مخلوق سر دارد؛ تمام افراد انسان ها چه آنهایی که خلق شده اند و چه آنهایی که خلق خواهند شد تا روز قیامت و خداوند برای هر سر این فرشته صورتی آفرید و از برای هر آدمی نیز یک سر از سرهای عقل آفرید و اسم این آدمی را بر صورت سر آن فرشته نوشت و به روی هر صورتی از صورت های سرهای فرشته پرده ای افکنده شده و آن پرده هیچ گاه برداشته نمی شود تا وقتی که این مولودی که نامش بر آن صورت نوشته شده است متولد گردد و اگر مرد است به حد بلوغ مردان و اگر زن است به حد بلوغ زنان برسد. چون به این حد رسید آن پرده از چهره سر فرشته برداشته می شود و بلافاصله این شخص تازه بالغ در دلش نوری افکنده می گردد که بدان، فریضه و سنت را می شناسد و خوب و بد را می فهمد و مثال عقل در دل انسان مثال چراغ در وسط اطاق است.»

و حقیر می گوید: این حدیث مبارک در دلالتش بر «مثل افلاطونیه» هیچ جای تردید نیست و کأنه می خواهد اصلا دعوی «مثل افلاطونیه» را تشریح و به اذهان تقریب نماید.

منابع

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن جلد ۹- صفحه ۱۵۱-۱۵۳

کلید واژه ها

عقل انسان خلقت بلوغ پیامبر اکرم

دعوت به تعقل از طرف قرآن

قرآن به انحاء (روشهای) مختلف، سندیت عقل را امضا کرده است. تنها در یک مورد می توان از حدود شصت، هفتاد آیه قرآن نام برد که در آنها به این مسأله اشاره شده است که این موضوع را طرح کرده ایم تا درباره قرآن تعقل کنید. به عنوان مثال از یک تعبیر شگفت انگیز قرآن برایتان نمونه می آورم. قرآن می فرماید: «ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لایعقلون؛ بدترین جنبنده ها نزد خدا کسانی هستند که کر و گنگ اند و لایعقلند» (انفال / ۲۲). دابه به معنای جنبنده علاوه بر چهارپایان شامل حشرات هم می شود. اما در زبان عربی دایره استعمال این لغت محدود شده و تنها به چهارپایان نظیر اسب و الاغ و گاو و استر اطلاق می شود.

البته واضح است که منظور قرآن از کر و لال، کر و لال عضوی نیست، بلکه منظور آن دسته از مردم است که حقیقت را نمی خواهند بشنوند و یا می شنوند و به زبان اعتراف نمی کنند. گوشه‌ای که از شنیدن حقایق عاجز است و صرفاً برای شنیدن مهملاست و خزعلات آمادگی دارد از نظر قرآن کر است. و زبانی که تنها برای چرندگویی بکار می افتد به تعبیر قرآن لال است. «لایعقلون» نیز کسانی هستند که از اندیشه خویش سود نمی گیرند. قرآن اینگونه افراد را که نام انسان زینده آنها نیست، در سلک (زمره) حیوانات و به نام چارپایان مخاطب خویش قرار می دهد. سعدی در این بیت زیبا همین مضمون را بیان کرده است:

ص: ۹۶۴

به نطق آدمی بهتر است از دواب *** دواب از تو به گر نگویی صواب

در یک آیه دیگر ضمن طرح یک مسأله توحیدی در مورد توحید افعالی و توحید فاعلی می فرماید: «و ما کان لنفس ان تؤمن الا- باذن الله؛ هیچکس را نرسد که ایمان بیاورد مگر به اذن الهی» (یونس / ۱۰۰). به دنبال طرح این مسأله غامض که هز ذهنی ظرفیت تحمل و درک آن را ندارد و برآستی انسان را تکان می دهد؛ آیه را چنین دنبال می کند: «و يجعل الرجس علی الذین لا یعقلون؛ بر آنانکه تعقل نمی کنند پلیدی قرار می دهد» (یونس / ۱۰۰). در این دو آیه که به عنوان نمونه ذکر کردم، قرآن به اصطلاح اهل منطق را به دلالت مطابقی دعوت به تعقل نموده است. آیات بسیار دیگری نیز وجود دارند که قرآن به دلالت التزامی سندیت عقل را امضا می کند.

به عبارت دیگر سخنانی می گوید که پذیرش آنها بدون آنکه حجیت عقل پذیرفته شده باشد امکان پذیر نیست. مثلاً از حریف استدلال عقلی می طلبد: «قل هاتوا برهانکم؛ بگو برهانتان را بیاورید» (بقره / ۱۱۱). به دلیل التزام می خواهد این حقیقت را بیان کند که عقل سند و حجت است و یا اینکه رسماً برای اثبات وحدت واجب الوجود قیاس منطقی ترتیب می دهد: «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا؛ اگر در آنها (زمین و آسمان) جز خدا، خدایانی وجود داشت قطعاً تباه می شد» (انبیاء / ۲۲). در اینجا قرآن یک قضیه شرطیه تشکیل داده؛ مقدم را استثناء کرده و تالی را نادیده گرفته است. قرآن با این همه تأکید بر روی عقل می خواهد این حرف بعضی از ادیان را که می گویند ایمان با عقل بیگانه است و برای مؤمن شدن باید فکر را تعطیل کرد و تنها قلب را به کار انداخت تا نور خدا در آن راه یابد، ابطال نماید.

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن ۱ و ۲- صفحه ۴۸-۵۰

کلید واژه ها

قرآن تعقل انسان ایمان اثبات خدا علم منطق

حجیت عقل از نظر اسلام

آیا عقل از نظر اسلام سند است و به تعبیر علمای فقه و اصول آیا عقل حجیت است یا خیر؟ و این بدان معنی است که اگر دریافتی واقعا دریافت صحیح عقل باشد آیا می باید بشر بدان احترام بگذارد و بر طبق آن عمل کند یا خیر؟ و اگر عمل کند و احیانا در مواردی مرتکب خطا شود آیا خداوند او را معذوری دارد یا معاقب خواهد داشت؟ و اگر عمل نکند آیا خداوند به این دلیل که چرا با اینکه عقلت حکم می کرد، عمل نکردی، او را مجازات خواهد کرد یا نه؟

مسأله سندیت و حجیت عقل از نظر اسلام در جای خودش ثابت است و علمای اسلام نیز از ابتدا تاکنون -جز گروهی اندک- هیچکدام در سندیت عقل تردید نداشته اند و آن را جزو منابع چهارگانه فقه به حساب آورده اند.

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن ۱ و ۲- صفحه ۴۷-۴۸

کلید واژه ها

اسلام عقل فقه انسان

مسأله تقلید از نیاکان

یکی از منشأهای خطا در ماده استدلال که بالاخص در مسائل اجتماعی مطرح می شود، مسأله تقلید است. بسیاری از مردم اینگونه اند که چیزهای مورد باور اجتماع، باورشان می شود. یعنی چیزی که در اجتماع مورد قبول قرار گرفته است و یا نسلهای گذشته آن را پذیرفته اند. صرفا به دلیل اینکه نسلهای گذشته آن را قبول کرده اند می پذیرند (این مطلب در یکی از سخنان بیکن نیز هست و آنجا که یکی از ثبتهای مورد نظرش را ثبتهای اجتماعی یا ثبتهای عرضی می نامد، منظورش همین تقلیدهای کورکورانه است). قرآن می فرماید هر مسأله ای را با معیار عقل بسنجید نه اینکه هرچه نیاکان شما انجام داده اند آن را سند بدانید یا آنکه آن را بکلی طرد کنید. بسا مسائل هست که در گذشته مطرح شده و در همان موقع هم غلط بوده اما مردم آن را پذیرفته اند و بسا مسائل درست که در زمانهای دور عرضه شده اما مردم به دلیل نادانی از قبول آن خودداری کرده اند. در پذیرش این مسائل باید از عقل و اندیشه مدد گرفت نه اینکه کورکورانه به تقلید پرداخت.

قرآن اغلب پیروی از آباء و اجداد را در مقابل عقل و فکر قرار می دهد: «و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آبائنا اولو كان آبائهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون؛ و چون به آنان گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید میگویند نه بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته ایم پیروی می کنیم آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمیکرده و به راه صواب نمی رفته اند باز هم در خور پیروی هستند» (بقره/ ۱۷۰) به ایشان گفته می شود از دستورات الهی پیروی کنید. می گویند آیا از روشهای پدرانمان دست برداریم؟ آیا اگر پدران و مادران شما شعور نداشتند، شما باید جریمه بی شعوری آنها را بدهید. قرآن تأکید می کند که قدمت یک اندیشه نه دلیل کهنگی و غلط بودن آن است و نه موجب صحت و درستی آن، کهنگی در امور مادی راه می یابد اما حقایق هستی هر قدر که زمان بر آنها گذشته باشد کهنه و فرسوده نمی شوند.

حقیقتی مثل: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم؛ در حقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند» (رعد/ ۱۱) تا دنیا دنیاست، پابرجا و استوار و صادق است. قرآن می گوید باید با سلاح عقل و اندیشه با مسائل روبرو شد. نباید عقیده ای درست را به دلیل آنکه دیگران انگ و برچسب به انسان می زنند رها کرد و نباید عقیده ای را به صرف تعلق داشتن به این یا آن شخصیت بزرگ و معروف پذیرفت. در هر زمینه ای باید خود به تحقیق و بررسی در مورد مسائل پرداخت. مسأله تقلید از نیاکان یا بزرگان یا صد زمانه و یا رنگ اجتماع که قرآن به شدت از آن نهی می کند نباید با مسأله تقلید از مجتهد اعلم و اعدل که در فقه مطرح می شود و امری واجب است که مبتنی بر رعایت تخصص و استفاده از دانش تخصصی است اشتباه و غلط شود.

نیاکان تقلید قرآن عقل انسان جامعه شناسی تربیت

مبارزه با خطای عقل توسط منطق

ذهن و فکر انسان در بسیاری موارد دچار اشتباه می شود. این موضوع نزد همه ما شایع و رایج است. البته منحصر به عقل نیست بلکه حواس و احساسات نیز مرتکب خطا می شوند، مثلاً برای قوه باصره (بینایی) ده ها نوع خطا ذکر کرده اند. در مورد عقل بسیار اتفاق می افتد که انسان استدلالی ترتیب می دهد و بر اساس آن نتیجه گیری می کند اما بعد احیاناً در می یابد که استدلال از پایه نادرست بوده است.

اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا باید به واسطه عملکرد نادرست ذهن در پاره ای موارد، قوه اندیشه را تعطیل کرد یا آنکه نه، با وسایل و اسباب دیگری می باید خطاهای ذهن را پیدا کرد و از آنها جلوگیری نمود؟ در پاسخ این پرسش، سوفسطائیان می گفتند اعتماد بر عقل جایز نیست و اساساً استدلال کردن کار لغوی است. فلاسفه در این زمینه جواب های دندان شکنی به اهل سفسطه داده اند که از جمله آنها یکی این است که سایر حواس هم مانند عقل اشتباه می کنند ولی هیچکس حکم به تعطیل و استفاده نکردن از آنها را نمی دهد. از آنجا که کنار گذاردن عقل ممکن نبود، ناچار متفکرین مصمم شدند تا راه خطا را سد کنند.

در بررسی این موضوع متوجه این نکته شدند که هر استدلال از دو قسمت تشکیل شده است؛ ماده و صورت، درست نظیر یک ساختمان که مصالحی نظیر گچ و سیمان و آهن و در ساختن آن بکار رفته (ماده) و شکل خاصی نیز به خود گرفته است (صورت). برای آنکه ساختمان، از هر جهت خوب و کامل ساخته شود، لازم است هم مصالح مناسبی برای آن در نظر گرفته شود و هم آنکه نقشه اش صحیح و بی نقص باشد. در استدلال هم برای تضمین صحت آن لازم است هم ماده اش درست باشد و هم صورتش. برای بررسی و قضاوت درباره صورت استدلال، منطق ارسطویی یا منطق صوری به وجود آمد. وظیفه منطق صوری این بود که درست یا نادرست بودن صورت استدلال را مشخص کند و به ذهن کمک نماید تا در صورت استدلال دچار خطا نشود. اما مسئله عمده این است که تنها منطق صورت برای تضمین صحت استدلال کافی نیست. این منطق تنها یک جهت را تأمین می کند. برای حصول اطمینان از درستی ماده استدلال، منطق ماده را نیز لازم داریم. یعنی به معیاری نیاز داریم که به کمک آن بتوانیم کیفیت مواد فکری را بسنجیم.

از جمله اشتباهاتی که حدود چند قرن است در جهان علم صورت گرفته و منشأ سوء فهم های بسیاری شده است، این مطلب است که گروهی پنداشتند وظیفه منطق ارسطو، تعیین صحت یا عدم صحت ماده استدلال نیز هست و چون این کار از منطق ارسطویی ساخته نبود، حکم به بی فایده بودن آن دادند. متأسفانه این اشتباه در زمان ما نیز بسیار تکرار می شود و البته این امر نشان می دهد که گویندگان شناخت درستی از منطق ارسطویی ندارند و آن را نفهمیده اند. اگر بخواهیم برای روشن شدن مطلب مثالی بزنیم باید بگوییم وظیفه منطق ارسطویی در تعیین صحت استدلال، درست شبیه شاقول در تعیین راست بودن دیوار است. به کمک شاقول نمی توان فهمید که آجر و ملات و سیمان به کار رفته در دیوار از جنس مرغوب است یا نامرغوب. تنها چیزی که شاقول نشان می دهد، راست یا کج بودن دیوار است. منطق ارسطو که البته بعد ها به وسیله سایر اندیشمندان تکامل یافته و بسیار غنی شده است، تنها راجع به صورت استدلال قضاوت می کند و در مورد ماده استدلال نفی و اثباتا ساکت است و چیزی نمی تواند بگوید.

دانشمندانی نظیر بیکن و دکارت تلاش کردند تا همان طور که ارسطو برای صورت استدلال منطقی وضع کرد، آنها نیز برای ماده استدلال، منطق مشابهی تأسیس کنند. در این زمینه نیز تا حدودی توانستند معیارهایی به دست دهند که گرچه از نظر کلی بودن، نظیر منطق ارسطو نبود، اما تا حدودی می توانست به انسان کمک کند و او را از خطای در استدلال باز دارد. اما شاید تعجب کنید اگر بدانید که قرآن در جهت جلوگیری از خطای درباره استدلال، مسائلی را عرضه کرده است که بر پژوهش های امثال دکارت تقدم فضل و فضل تقدم دارد.

کلید واژه ها

عقل انسان علم منطقی فلاسفه ذهن حس

رابطه تقوا با عقل و هوش

گاهی افرادی دیده می شوند که در مسائل علمی بسیار زیرک و باهوش هستند و از دیگران خیلی جلواند، ولی همین اشخاص در مسئله زندگی و راهی که باید انتخاب کنند مثل آدم های گیج و متحیراند، افرادی که هوششان در علمیات از این ها خیلی عقب تر است مصالح زندگی را بهتر و روشن تر می بینند. لهذا این فکر پیش آمده که در انسان دو چیز است یکی هوش و یکی عقل، بعضی باهوش ترند و بعضی عاقل تر. ولی حقیقت این است که ما دو قوه نداریم یکی به نام عقل و دیگری به نام هوش. افراد باهوشی که در مسائل عملی گیج و مبهوت و متحیرند علتش همان است که عرض شد، در اثر طغیان دشمنان عقل اثر عقلشان خنثی شده، پارازیت ها نمی گذارند که فرمان عقل خود را بشنوند. این گونه اشخاص پارازیت وجودشان زیاد است، نه این که در عقل خود کم و کسری داشته باشند.

تأثیر هوا و هوس بر عقل با توجه به احادیث

در آثار دینی ما زیاد است که یا به طور مستقیم تقوا و پاکی از گناه را در بصیرت و روشن بینی روح مؤثر دانسته است و یا به طور غیرمستقیم این مطلب را بیان می کند، مثل این که تأثیر هوا پرستی و از کف دادن زمام تقوا را در تاریک شدن روح و تیرگی دل و خاموش شدن نور عقل بیان کرده است. "امام علی (ع)" می فرماید: «من عشق شیئا اعمی بصره، و امرض قلبه؛ هر کس نسبت به چیزی محبت مفرط پیدا کند، چشم وی را کور (یا شبکور) می کند و قلب او را بیمار می نماید» (نهج البلاغه - خطبه ۱۰۹)، هم او می فرماید: «عجب المرء بنفسه احد حساد عقله؛ خودپسندی دشمن عقل است» (نهج البلاغه - حکمت ۲۱۲) و نیز می فرماید: «اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع؛ قربانگاه عقل ها غالبا در پرتو طمع ها است» (نهج البلاغه - حکمت ۲۱۹). این یک منطقی مسلم است در معارف اسلامی. بعدها هم آثار این منطقی را در ادبیات اسلامی چه عربی و چه فارسی زیاد می بینیم. چطور ممکن است تقوا که یک فضیلت اخلاقی است و مربوط به طرز عمل انسان است در دستگاه عقل و فکر و قوه قضاوت انسان تأثیر داشته باشد و منشأ آن شود که انسان به دریافت حکمت هائی نائل گردد که بدون داشتن تقوا موفق به دریافت آن حکمت ها نمی شود؟ خداوند در "قرآن" می فرماید: «ان یتبعون الا الظن و ما تهوی الانفس؛ آنان جز از گمان و هوای نفس خویش پیروی نمی کنند» (نجم - ۲۳). یکی از لغزشگاه های اندیشه از نظر "قرآن" میلها و هواهای نفسانی می باشد. انسان در تفکرات خود اگر بی طرفی خود را نسبت به نفی یا اثبات مطلبی حفظ نکند و میل نفسانیش به یک طرف باشد، خواه ناخواه و بدون آن که خودش متوجه شود عقربه فکرش به جانب میل و خواهش نفسانیش متمایل می شود این است که "قرآن" هوای نفس را نیز مانند تکیه بر ظن و گمان یکی از عوامل لغزش می شمارد.

از کلمات "امام علی (ع)" است: «اصداؤک ثلاثه، و اعداؤک ثلاثه؛ تو سه نوع دوست و سه نوع دشمن داری»، «فاصداؤک: صدیق صدیق و عدو عدوک؛ دوستان تو یکی آن کس است که مستقیماً دوست خود تو است، دومی دوست دوست تو است، سومی دشمن دشمن تو است»، «و اعداؤک: عدوک و عدو صدیق و صدیق عدوک؛ دشمنان تو عبارت است از آن که مستقیماً با خود تو دشمن است، و آن کس که دشمن دوست تو است، و آن کس که دوست دشمن تو است» (نهج البلاغه - حکمت ۲۹۵). قوای معنوی انسان در یکدیگر تأثیر می‌کنند، و احياناً تأثیر مخالف می‌نمایند و اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند. این مطلب جای انکار نیست. در قدیم و جدید به تضادی که کم و بیش بین قوای مختلفه وجود انسان هست توجه شده است.

تأثیر هوا و هوس

یکی از حالات و قوایی که در عقل انسان یعنی در عقل عملی انسان یعنی در طرز تفکر عملی انسان که مفهوم خوب و بد و خیر و شر و درست و نادرست و لازم و غیر لازم و وظیفه و تکلیف و این که الان چه می‌بایست بکنم و چه نمی‌بایست بکنم و این گونه معانی و مفاهیم را بسازد تأثیر دارد، طغیان هوا و هوس‌ها و مطامع و احساسات لجاج آمیز و تعصب آمیز و امثال این‌ها است، زیرا منطقه و حوزه عقلی عملی انسان به دلیل این که مربوط به عمل انسان است همان حوزه و منطقه احساسات و تمایلات و شهوت است. این امور اگر از حد اعتدال خارج شوند و انسان محکوم این‌ها باشد نه حاکم بر این‌ها، در برابر فرمان عقل فرمان می‌دهند، در برابر ندای عقل و وجدان فریاد و غوغا می‌کنند، برای ندای عقل حکم پارازیت را پیدا می‌کنند، دیگر آدمی ندای عقل خویش را نمی‌شنود، در برابر چراغ عقل گرد و غبار و دود و مه ایجاد می‌کنند، دیگر چراغ عقل نمی‌تواند پرتوافکنی کند. پس این گونه هواها و هوس‌ها اگر در وجود انسان باشند تأثیر عقل را ضعیف می‌کنند، اثر عقل را خنثی می‌کنند و به تعبیر دیگر این هوا و هوس‌ها با عقل آدمی دشمنی می‌ورزند.

در حدیث است که "امام صادق (ع)" فرمود: «الهُوى عدو العقل؛ هوا و هوس دشمن عقل است» (مصباح الشریعه- باب ۳۸- صفحه ۲۲۳). "امام علی (ع)" درباره عجب و خودپسندی فرمود: «عجب المرء بنفسه احد حساد عقله؛ خودپسندی دشمن عقل است» (نهج البلاغه- حکمت ۲۱۲). درباره طمع فرمود: «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع؛ قربانگاه عقل ها غالبا در پرتو طمع ها است». "پیامبر اکرم (ص)" می فرماید: «اعدی عدوك نفسك التي بين جنبيك؛ بالاترین دشمنان تو همان نفس اماره و احساسات سرکش تو است که از همه به تو نزدیک تر است و در میان دو پهلوی قرار گرفته است». علت این که این دشمن بالاترین دشمنان است واضح است، زیرا دشمن عقل است که بهترین دوست انسان است. هم چنین "رسول اکرم (ص)" فرمود: «صدیق کل امرء عقله؛ یعنی دوست واقعی هر کس عقل او است» (بحار الانوار- جلد ۷۰- صفحه ۶۴). از هر دشمنی با نیروی عقل می توان دفاع کرد. اگر دشمنی پیدا شود که بتواند عقل را بدزدد پس او از همه خطرناک تر است. "صائب تبریزی" شعری دارد که مثل این است که ترجمه همان حدیث نبوی است، می گوید:

بستر راحت چه اندازیم بهر خواب خوش *** ما که چون دل دشمنی داریم در پهلوی خویش

پس توجه به این مطلب لازم است که حالات و قوای معنوی انسان به حکم تضاد و تراحمی که میان بعضی با بعضی دیگر است در یکدیگر تأثیر مخالف می کنند و تقریبا اثر یکدیگر را خنثی می کنند و به عبارت دیگر با یکدیگر دشمنی و حسادت می ورزند. از آن جمله است دشمنی هوا و هوس با عقل. از همین جا معنای تأثیر تقوا در تقویت عقل و ازدیاد بصیرت و روشن بینی روشن می شود. تقوا دست عقل را باز می کند و به وی آزادی می دهد: «عق من کل ملکه؛ سبب آزادی از هر گونه بردگی (شیطان)» (نهج البلاغه- خطبه ۲۳۰). حکما این گونه عامل ها را که به طور غیر مستقیم تأثیر دارند فاعل بالعرض می نامند می گویند فاعل یا بالذات است و یا بالعرض. فاعل بالذات آن است که اثر، مستقیما از خود او تولید شده، و فاعل بالعرض آن است که اثر، مولود علت دیگری است و کار این علت کار دیگری است مثل این که مانع را برطرف کرده است، و همین که مانع برطرف شد آن علت دیگر اثر خود را تولید می کند، ولی بشر همین را کافی می داند که آن اثر را به این علت زایل کننده مانع هم نسبت بدهد. اگر انسان در هر چیزی شک کند در این مطلب نمی تواند شک کند که خشم و شهوت و طمع و حسد و لجاج و تعصب و خودپسندی و نظایر این امور آدمی را در زندگی کور و کر می کند. آدمی پیش هوس کور و کر است. اگر توفیقی پیدا کنیم که با نیروی تقوا نفس اماره را رام و مطیع نمائیم آن وقت خواهیم دید چه خوب راه سعادت را درک می کنیم و چه خوب می فهمیم و چه روشن می بینیم و چه خوب عقل ما به ما الهام می کند آن وقت می فهمیم که این مسائل چندان هم پیچیده و محتاج به استدلال نبوده، خیلی واضح و روشن بوده، فقط غوغاها و پارازیتها نمی گذاشته اند که ما تعلیم عقل خود را بشنویم. "امیرالمؤمنین (ع)" می فرماید: «اشجع الناس من غلب هواه؛ از همه مردم شجاع تر کسی است که بر هوای نفسش غالب باشد».

افراد باهوشی که در مسائل عملی گیج و مبهوت و متحیرند علتش همان است که در اثر طغیان دشمنان عقل اثر عقلشان خنثی شده، پارازیتها نمی گذارند که فرمان عقل خود را بشنوند، این گونه اشخاص پارازیت وجودشان زیاد است، نه این که در عقل خود کم و کسری داشته باشند. تقوا و مجاهده اخلاقی و طهارت روح، در آن چه مربوط به حوزه عقل نظری است هیچ گونه تأثیری ندارد. "علی (ع)" می فرماید: «قد احیا عقله، و امات نفسه، حتی دق جلیله، و لطف غلیظه، و برق له لامع کثیر البرق، فابان له الطریق، و سلک به السبیل، و تدافعته الابواب الی باب السلامه؛ عقل خویش را زنده کرده و نفس اماره را میرانده است تا آن جا که اثر این مجاهدت در بدن وی ظاهر شده و استخوان وی را نازک و غلظت وجود وی را تبدیل به لطافت کرده. در این موقع برقی شدید برای وی می جهد و راه را به او نشان می دهد و او را در راه می اندازد و پیوسته از این در به آن در و از این مرحله به آن مرحله او را حرکت می دهد تا می رسد به آن جا که باب سلامت مطلق است» (نهج البلاغه - خطبه ۲۲۰). «یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم؛ خدا هر کس را که در پی جلب رضای اوست، به وسیله آن (کتاب) به راههای امن و سلامت رهنمون می شود، و به خواست خود، آن ها را از تاریکی ها به نور می برد و به راهی راست هدایتشان می کند» (مائده - ۱۶).

مرتضی مطهری- ده گفتار- صفحه ۱۵ و ۵۸-۵۴

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن ۶- صفحه ۱۷۱-۱۶۹

مرتضی مطهری- انسان و ایمان- صفحه ۶۸

کلید واژه ها

عقل اخلاق روح قرآن انسان تقوی هوش هوای نفس

اقسام عقل در نظر فلاسفه

فیلسوفان مسلمان اغلب نظریه معرفت شناسی ارسطو را پذیرفتند. ارسطو برخلاف افلاطون میان فلسفه نظری و فلسفه عملی تفاوت گذاشت. او فلسفه عملی را به سه دسته اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می کرد. به نظر ارسطو اقامه برهان و هر گونه شناخت علمی، به نوبه خود مبتنی بر مبادی نخستین است. او از این سخن خود نتیجه می گیرد که نخستین مبادی اشیا موضوع حکمت نظری قرار می گیرند و نه موضوع حکمت عملی هر یک از دو نوع حکمت عملی و نظری خود دستاورد دو نوع عقل است: عقل عملی و عقل نظری. در جهان اسلام، ابن سینا نیز به پذیرش طبقه بندی ارسطویی معرفت، تمام تفکرات بشری را به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می کند.

او در توضیح حکمت نظری بیان می کند که این نوع از دانش، پژوهشگر را به کامل کردن توان اندیشه اش که در نفس نهفته است بر می انگیزد. ابن سینا رسیدن به این هدف را از رهگذر دست یابی به علوم تصویری و تصدیقی به اشیا و اموری که در رده اعمال و احوال اختیاری انسان نیستند، ممکن می داند اما حکمت عملی به عقیده ابن سینا در نخستین مرحله سیر خود مانند حکمت نظری پژوهشگر خود را به سوی کمال یابی توان نظری رهنمون می گردد- از طریق دانش های تصویری و تصدیقی نسبت به اموری که در قلمروی اختیار آدمی هستند- اما هدف دیگر حکمت عملی دست یابی به فضایل عملی است. بر خلاف وجود دو نوع معرفت نظری و عملی در آدمی، او دارای یک نیروی اندیشنده بیش نیست. بهترین دلیل این مدعا آن است که پسوند عملی در برابر نظری که به عقل نسبت داده می شود، تنها به گروه بندی معقولایت و تنوع آن ها دلالت می کند و نه به دوگانگی معنی و واقعیت عقل بشر.

صدرالمتألهین شیرازی مراتب ادراک انسان را به سه مرتبه اصلی باز می گرداند: حس، خیال و عقل. در مرتبه تعقل ذهن، صورت ادراکی را از همه خصوصیاتش و نیز از حالت جزئی و شخصی بودنش مجرد می کند. صورت ادراکی در اینجا نه تنها بر مدرک محسوس قابل انطباق است، بلکه بر اشیای دیگری نیز که با آن مدرک محسوس در این صورت کلی مشترکند قابل انطباق است. این مرتبه، مرتبه مجرد کامل صورت ادراکی است.

در فلسفه ملاصدرا، مدرکات عالم عقل نیز بر سه گونه اصلی است:

۱. معقول اول که عبارت است از مقولات یا مفاهیم کلی بر گرفته از محسوسات و منطبق بر آنها؛ نظیر انسان، حیوان، سفیدی و سیاهی. این دسته از مقولات که «مقولات اولی» نامیده می شوند، دارای مصادیق خارجی اند و در حقیقت نخستین مرتبه ادراک عقلی به شمار می روند.

۲. معقول ثانی منطقی، که عبارت است از مفاهیم منطقی؛ نظیر کلیت و جزئیت، یا نوع و فصل و جنس. این دسته از مفاهیم را که در منطق به کار برده می شوند و به همین دلیل از آنها به «مقولات منطقی» تعبیر می شود، به این سبب مقولات ثانیه می گویند که ذهن پس از ادراک مقولات اولی به آنها دست می یابد. ذهن پس از دست یابی به مفاهیم و مقولاتی نظیر انسان، حیوان، درخت، سفیدی، سیاهی و مقایسه آنها با مفاهیمی نظیر این درخت و این انسان و این حیوان، مفاهیم جدیدی را در خود می آفریند؛ همچون کلیت، جزئیت، جنس، فصل، نوع، مثلین و ضدین. چنین مفاهیمی مصادیق خارجی و رای ذهن آدمی ندارند و همچون انسان و حیوان از مقولات اولیه قابل انطباق بر مصادیق خارجی معینی نیستند.

۳. معقول ثانی فلسفی که عبارت است از مفاهیم عام فلسفی، نظیر وجود، عدم، وحدت، کثرت، علت و معلول، امکان و ضرورت. این دسته از معقولات ثانیه، همچون معقولات ثانیه منطقی مصداق معینی در خارج ندارند، ولی این تفاوت را با آنها دارند که وصف اشیاء خارجی قرار می گیرند، مثلا انسان خارجی، وصف امکان می پذیرد، ولی وصف کلیت نمی پذیرد. این مفاهیم از این نظر معقول ثانی به شمار می آیند که از نظر شمول و احاطه مفهومی، شامل ترین و عام ترین مفاهیم ذهنی می باشند. معقولات اولیه همگی بر دسته ای خاص از موجودات قابل انطباق اند، ولی معقولات ثانی فلسفی، مفاهیم فراگیری هستند که دایره انطباق و شمول آنها همه اشیا را در بر می گیرد و به همین لحاظ از این مفاهیم به «معقولات ثانیه» تعبیر می شود.

به هر حال حکمای اسلامی اصطلاحی دارند که عقل را منقسم می کنند به دو قسم: عقل نظری و عقل عملی. البته مقصود این نیست که در هر کسی دو قوه عاقله هست، بلکه مقصود اینست که قوه عاقله انسان دو نوع محصول فکر و اندیشه دارد که از اساس با هم اختلاف دارند: افکار و اندیشه های نظری و افکار و اندیشه های عملی.

عقل نظری همان است که مبنای علوم طبیعی و ریاضی و فلسفه الهی است. این علوم همه در این جهت شرکت دارند که کار عقل در آن علوم قضاوت درباره واقعیت ها است که فلان شیء این طور است و یا آن طور؟ فلان اثر و فلان خاصیت را دارد یا ندارد؟ آیا فلان معنا حقیقت دارد یا ندارد؟ و اما عقل عملی آنست که مبنای علوم زندگی است، مبنای اصول اخلاقی است و به قول قدما مبنای علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن است.

در عقل عملی مورد قضاوت، واقعیتی از واقعیت‌ها نیست که آیا این چنین است یا آن چنان؟ مورد قضاوت، وظیفه و تکلیف است: آیا "باید" این کار را بکنم یا آن کار را؟ این طور عمل کنم یا آن طور؟ عقل عملی همان است که مفهوم خوبی و بدی و حسن و قبح و باید و نباید و امر و نهی و امثال اینها را خلق می‌کند. راهی که انسان در زندگی انتخاب می‌کند مربوط به طرز کار کردن و طرز قضاوت عقلی عملی او است و مستقیماً ربطی به طرز کار و طرز قضاوت عقل نظری وی ندارد.

منابع

مرتضی مطهری - کلیات منطق - مجموعه آثار - جلد ۵ و جلد ۷

ملاصدرا - اسفار - جلد ۱

مرتضی مطهری - ده گفتار - صفحه ۴۶-۴۷

کلید واژه‌ها

حکمت علم منطق فلاسفه ذهن ملاصدرا ارسطو عقل عملی عقل نظری

انواع دوست و دشمن از نظر احادیث

از کلمات امام علی (ع) در نهج البلاغه، حکمت ۲۹۵ است: «اصداؤک ثلاثه، و اعداؤک ثلاثه؛ دوستان تو سه کس اند و دشمنان تو نیز سه کس»، «فاصداؤک: صدیقک و صدیق صدیقک و عدو عدوک؛ دوستان تو عبارتند از: دوست خودت و دوست دوستت و دشمن دشمن»، «و اعداؤک: عدوک و عدو صدیقک و صدیق عدوک؛ و دشمنان تو عبارتند از: دشمن خودت و دشمن دوستت و دوست دشمنت».

مقصود این است که یکی از انواع دوستان، دشمن دشمن است. علت اینکه دشمن دشمن به منزله دوست خوانده شده این است که دشمن را ضعیف می‌کند و دست وی را می‌بندد و از این راه به انسان کمک می‌کند. این خود یک حساب و قاعده ای است که دشمن دشمن مانند دوست است، آدمی را تقویت می‌کند. این قاعده که در افراد جاری است، در حالات و قوای معنوی انسان هم جاری است. قوای معنوی انسان در یکدیگر تأثیر می‌کنند، و احیاناً تأثیر مخالف می‌نمایند و اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند.

ص: ۹۷۷

یکی از حالات و قوای که در عقل انسان یعنی در عقل عملی انسان یعنی در طرز تفکر عملی انسان که مفهوم خوب و بد و خیر و شر و درست و نادرست و لازم و غیر لازم و وظیفه و تکلیف و اینکه الان چه می‌بایست بکنم و چه نمی‌بایست بکنم و این گونه معانی و مفاهیم را بسازد تأثیر دارد، طغیان هوا و هوسها و مطامع و احساسات لجاج آمیز و تعصب آمیز و امثال اینها است، زیرا منطقه و حوزه عقلی عملی انسان به دلیل اینکه مربوط به عمل انسان است همان حوزه و منطقه احساسات و تمایلات و شهوات است. این امور اگر از حد اعتدال خارج شوند و انسان محکوم اینها باشد نه حاکم بر اینها، در برابر فرمان عقل فرمان می‌دهند، در برابر ندای عقل و وجدان فریاد و غوغا می‌کنند، برای ندای عقل حکم پارازیت را پیدا می‌کنند، دیگر آدمی ندای عقل خویش را نمی‌شنود، در برابر چراغ عقل گرد و غبار و دود و مه ایجاد می‌کنند، دیگر چراغ عقل نمی‌تواند پرتو افکنی کند. پس اینگونه هواها و هوسها اگر در وجود انسان باشند، تأثیر عقل را ضعیف می‌کنند، اثر عقل را خنثی می‌کنند، و به تعبیر دیگر این هوا و هوسها با عقل آدمی دشمنی می‌ورزند.

در حدیث است که امام صادق (ع) فرمود: «الهوی عدو العقل؛ هوا و هوس دشمن عقل است» (مصباح الشریعه، باب ۳۸، ص ۲۲۳). علی (ع) درباره عجب و خودپسندی در نهج البلاغه، حکمت ۲۱۲ و ۲۱۹ فرمود: «عجب المرء بنفسه احد حساد عقله؛ خودپسندی انسان یکی از اموری است که با عقل وی حسادت و دشمنی می‌ورزد. درباره طمع فرمود: «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع؛ بیشتر زمین خوردنهای عقل آنجا است که برق طمع، جستن می‌کند».

پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «اعدی عدوک نفسک الی بینجینیک؛ یعنی بالاترین دشمنان تو همان نفس اماره و احساسات سرکش تو است که از همه به تو نزدیکتر است و در میان دو پهلویت قرار گرفته است» (بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۶۴). علت اینکه این دشمن بالاترین دشمنان است واضح است، زیرا دشمن عقل است که بهترین دوست انسان است. هم رسول اکرم فرمود: «صدیق کل امرء عقله؛ دوست واقعی هر کس عقل او است» (بحارالانوار، ج ۱، ص ۸۷، از امام رضا (ع)). از هر دشمنی با نیروی عقل می توان دفاع کرد. اگر دشمنی پیدا شود که بتواند عقل را بدزدد پس او از همه خطرناکتر است. پس توجه به این مطلب لازم است که حالات و قوای معنوی انسان به حکم تضاد و تراحمی که میان بعضی با بعضی دیگر است در یکدیگر تأثیر مخالف می کنند و تقریباً اثر یکدیگر را خنثی می کنند و به عبارت دیگر با یکدیگر دشمنی و حسادت می ورزند. از آن جمله است دشمنی هوا و هوس با عقل.

از همین جا معنای تأثیر تقوا در تقویت عقل و ازدیاد بصیرت و روشن بینی روشن می شود. تقوا نه سوهان است و نه سنباده و نه روغن چراغ. تقوا دشمن دشمن عقل است، از نوع سوم دوستانی است که علی (ع) فرمود: وعدو عدوک. بلکه تقوا که آمد دشمن عقل را که هوا و هوس است رام و مهار می کند، دیگر نمی گذارد اثر عقل را خنثی کند، گرد و غبار برایش به وجود آورد، پارازیت ایجاد کند. پس معلوم شد که تقوا واقعا در طرز تفکر و طرز قضاوت انسان تأثیر دارد ولی نوع تأثیرش اینست که جلو تأثیر دشمن را می گیرد و از این راه دست عقل را باز می کند و به وی آزادی می دهد، (عتق من کل ملکه؛ آزادی از هر خوی و عادت واهی است. خطبه ۲۳۰ نهج البلاغه).

عقل اخلاق انسان تقوی دشمن دوست حدیث هوای نفس

نقش عقل در تطبیق مقتضیات زمان با تعالیم اسلام

«و كذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا»؛ «و بدین سان شما را امتی وسط قرار دادیم تا بر مردم گوه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد.» (بقره/۱۴۳) در هنگام تطبیق مقتضیات زمان با تعالیم اسلام باید از دو چیز پرهیز کنیم تا بتوانیم آن مقداری که قرآن کریم دستور داده است عمل کنیم، یکی از افراط کاری ها و دخل و تصرف های جاهلانه و دیگر جمود. جمود یعنی خشکی های بی معنی و بیجا.

مثال برای جهالت: قیاس ابوحنیفه

مثالی برای تصرفات جاهلانه مربوط به اعصار اولیه اسلام است و آن چیزی است که به نام قیاس ابوحنیفه معروف است. اهل تسنن در مسائل فقهی یعنی همه مسائلی که امروز ما در آن مسائل از علما تقلید می کنیم به یک عده علمای زمان خودشان مراجعه می کردند که البته عده آنها زیاد است، مثلا سفیان ثوری یکی از آنهاست، حسن بصری یکی از آنهاست، که بسیاری از اینها و بلکه اکثرشان غیر عرب بودند لکن به خاطر اینکه مراتب علمی را طی کرده بودند و از دیگران حوزه درس با رونق تری داشتند و از طرفی اسلام این فکر را در مغز مردم رسوخ داده بود که ملیت ها و نژادها بر یکدیگر رجحان ندارند بلکه برتری به تقوا و عمل و کوشش است، مردم به آنها مراجعه می کردند. خیلی از افراد بودند که ممکن بود در سابق غلام بودند و بعد آزاد شدند ولی چون عالم بودند، حوزه درسی تشکیل می دادند و سایرین برای استفاده به آنان مراجعه می کردند. در تاریخ خواندم که یک وقتی مردم مصر از عمر بن عبدالعزیز سه نفر فقیه و ملا خواستند. او سه نفر را فرستاد که دو نفرشان از غلام های آزاد شده بودند و یک نفرشان هم عرب بود. یکی از اهالی به خلیفه اعتراض کرد که تو چرا هر سه نفر آنها را عرب اختیار نکردی و لااقل می خواستی دو نفر عرب انتخاب بکنی. گفت تقصیر من نیست، می خواستند عرب ها هم به اندازه موالی سواد پیدا بکنند تا من از آنها بفرستم.

کم کم عده اینها زیاد شد. همین "طبری" صاحب تاریخ و تفسیر، یکی از فقهای بزرگ زمان خودش بوده است که زیاد هم مقلد داشته است. مقلدین هر یک از این علما اهمیت نمی دادند که تقلید از میت بکنند یا از زنده و بسیارشان هم تقلید از میت می کردند به این معنی که وقتی از او سؤال می کردند تو از کی تقلید می کنی، می گفت مثلا- از سفیان ثوری یا از طبری یا از ابوحنیفه، در صورتی که فاصله میان زمان او و زمان آن امام و پیشوا و مجتهد سیصد چهار صد سال بود. در قرن هفتم هجری در مصر در زمان یکی از پادشاهان این کشور به نام "الملک الظاه" که اسمش هم "بیرس" بود این فکر به وجود آمد که این همه رشته های زیاد فقهی اسباب سرگیجه است و پیروی کردن از علما منحصر بشود به چهار نفر علمای وقت. نشستند و تصمیم گرفتند که پیروی از هر عالمی ممنوع بشود مگر از چهار نفر. آن چهار نفر هم عبارتند از: ابوحنیفه، شافعی، احمد بن حنبل و مالک بن انس که از این چهار نفر دو نفرشان عربند و دو نفرشان ایرانی. ابوحنیفه ایرانی است که در عراق یعنی در کوفه بوده است. غرض این جهت است که از آن زمان به بعد ائمه اهل تسنن منحصر شدند به چهار نفر و اگر احنافا مجتهدی پیدا می شد، می بایست در حدود فتوای این چهار نفر اظهار نظر بکنند نه برخلاف فتوای آنها، یعنی فتوای آنها را باید سند قرار بدهد. بدین ترتیب باب اجتهاد در میان اهل تسنن بسته شد.

این چهار نفر چهار مسلک مختلف دارند. یعنی طرز تفکرشان در استنباط احکام مختلف است. ابوحنیفه به اصطلاح طرز تفکرش عقلانی است ولی در حد افراط، یعنی بیشتر در فقه خودش روی استدلال فتوا می دهد بطوری که اخبار و احادیثی که به آن استناد می کند خیلی کم است. او به حدیث از این نظر خوش بین نبود که معتقد بود احادیث صحیح کم است. به احادیثی که نقل می کردند، بد بین بود. اگر حدیث معتبری پیدا می کرد البته به آن عمل می کرد. قهرا چون به حدیث خوش بین نبود، در مدارک احکام گیر می کرد و ناچار به استدلال های ذهنی می پرداخت یعنی با قیاس هایی احکام را استنباط می کرد. این است که مسلک ابوحنیفه قیاس بود و مرکز او در عراق و در کوفه بود. معاصر او مالک بن انس است که مرکزش مدینه بود. مالک بر خلاف ابوحنیفه به قیاس خوش بین نبود. در تمام عمرش دو بار به قیاس فتوی داده بود و وقتی که خواست از دنیا برود، دیدند مضطرب است. وقتی علت را سؤال کردند گفت برای اینکه دو بار به قیاس فتوی داده ام. او بر عکس بیشتر به حدیث اعتماد می کرد و اگر جایی حدیث نبود به سیره صحابه پیغمبر و اگر صحابه نبودند به سیره تابعین یعنی شاگردان صحابه پیغمبر اعتماد می کرد. کتابی هم در حدیث نوشته است به نام "الموطا" در قرن دوم هجری.

این هر دو نفر معاصر امام صادق علیه السلام هستند. مالک رسماً در مدینه بود. حضرت صادق هم در مدینه بود و مالک زیاد خدمت حضرت می رسید و بسیار برای حضرت احترام قائل بود و این را اهل تسنن نقل کرده اند که مالک گفت من فاضل تر از جعفر بن محمد، متقی تر از جعفر بن محمد، شریف تر از جعفر بن محمد کسی را ندیده ام. همچنین این را هم اهل تسنن و هم اهل تشیع نقل کرده اند که مالک می گوید: من گاهی به خدمت جعفر بن محمد می رفتم و او مسندی داشت، اصرار می کرد و مرا روی آن مسند می نشاند و به من محبت می نمود، من از این عمل بسیار خوشحال می شدم. حدیث معروفی است که زیاد شنیده اید، مالک می گوید: من یکبار در خدمت امام به سوی مکه می رفتم، رسیدیم به مسجد شجره و از آنجا محرم شدیم. وقتی که امام خواست لبیک بگوید و محرم بشود من به چهره او نگاه کردم دیدم رنگ از صورت مبارکش پریده، می خواهد بگوید ولی مثل اینکه صدا در گلویش می شکند. آنقدر خوف بر او مستولی شده که نزدیک است از مرکب به زمین بیفتد. من رفتم جلو، فهمیدم از خوف خدا است. عرض کردم آقا! بالاخره تکلیف است باید بگویی. گفت چه می گویی؟! معنای لبیک اینست که خدایا من همان بنده ای هستم که دعوت تو را اجابت کرده ام. اگر در جوابم گفته شود لا لبیک من چه بکنم؟ و اما ابوحنیفه در عراق بود. او هم شاگرد حضرت صادق بوده است.

یکی دیگر از ائمه "شافعی" است. شافعی حد وسط است. او یک دوره متأخر تر است. شافعی شاگرد شاگرد ابوحنیفه و ظاهرا شاگرد ابو یوسف است. مدتی در عراق شاگردی او را کرد، فقه ابوحنیفه را آموخت. بعد مدتی نزد "مالک" درس خواند. شافعی حد وسط بین این دو است یعنی نه به اندازه ابوحنیفه قیاس می کند و نه مثل مالک با قیاس مخالف است، یک حالت بینابینی دارد. بعد شافعی رفت به مصر. مردم مصر به فتوای او عمل می کردند و از همان زمان مردم مصر شافعی مذهب شدند. یکی دیگر از ائمه، احمد بن حنبل است. او یک دوره عقب تر است. زمانش تقریبا با زمان حضرت هادی معاصر است. او کتابی نوشته است به نام "مسند" که چاپ شده است. وهابی ها از او پیروی می کنند. احمد بن حنبل بیشتر از مالک مخالف است با قیاس و استدلال ذهنی. فقه او به اصطلاح خیلی جامد است و بسیار مرد متعصبی بوده است و بسیار با استقامت. مدتی او را در زندان انداختند با افراد زیادی که داشت و آنها را شلاق می زدند به خاطر عقیده ای که داشتند یعنی مخلوق نبودن قرآن. آنها از عقیده خود برنگشتند. بعد که حکومت عوض شد، احمد بن حنبل خیلی با عظمت بیرون آمد و فوق العاده در میان مردم محبوبیت پیدا کرد به طوری که نوشته اند در تشییع جنازه او هشتصد هزار نفر شرکت داشتند. اتفاقا ابوحنیفه هم در زندان خلفا مرد.

این را بدانید ما از این جهت که شیعه هستیم نباید این را اغماض بکنیم. خیال نکنیم اینها ملعبه دست خلفا بودند و هر چه خلفا می گفتند عمل می کردند. اینجور ها نیست. در راه خودشان تصلب داشتند. از همین ابوحنیفه در زندان می خواستند که فتوا بدهد خلافت بنی العباس خلافت شرعی است و او نمی داد، می گفت مردم قبل از اینها با بنی الحسن بیعت کرده اند و چون بیعت آنها بیعت صحیح بوده است لذا بیعت با بنی العباس غلط است. شلاق ها در زندان خورد و حاضر نشد فتوا بدهد.

مالک بن انس هم همینطور. او هم به زندان رفت و شلاق‌ها خورد و دست از فتوای خودش علیه خلفا برنداشت. اینها جزء مفاخر اسلام است و بدانید اسلام افرادی را که تربیت کرد این جور تربیت نکرد که ملعبه دست خلفای وقت باشند. فقه احمد بن حنبل بسیار جامد است. او اساسا برای عقل حقی قائل نیست. در مقابل، مکتب ابوحنیفه مکتبی است که برای عقل به حد افراط حجیت قائل است یعنی به حدی که خود عقل هم واقعا آن حد را برای خودش قائل نیست و عمده اینست که به حدیث خیلی کم اعتماد دارد. قیاس‌های ابوحنیفه به اصطلاح یک نوع آزادی اظهار نظر در مسائل دینی می‌داد.

و یک قصه‌ای برای او نقل می‌کنند. احمد امین مصری در کتاب "ضحی الاسلام" نقل کرده است که: روزی ابوحنیفه به دکان سلمانی رفته بود که محاسنش را اصلاح کند. موقعی بود که محاسنش جو گندمی شده بود یعنی موی سیاه و سفید داشت. خوب، همه افراد، خصوصا اگر زن جوانی هم داشته باشند، دلشان نمی‌خواهد که موی سفید در صورتشان باشد. به سلمانی گفت: موهای سفیدم را بچین به این فکر که اگر موی سفید را از ریشه بچینند اساسا دیگر در نمی‌آید، سلمانی گفت اگر بکنی بیشتر در می‌آید. گفت پس موهای سیاه را بکن. این همان قیاس است. مکتب ابوحنیفه یک مکتب قیاسی بود و این قیاس اجازه می‌داد که یک نوع دخل و تصرف‌های بیجا در دین بشود که اگر این دخل و تصرف‌ها ادامه پیدا می‌کرد ضربه بزرگی برای دین بود. آنهایی که مخالفت با قیاس کردند تنها ائمه ما نبودند، مالک هم مخالف بود، شافعی هم با افراط ابوحنیفه مخالف بود، احمد بن حنبل که اصلا با عقل مخالف بود و می‌گفت عقل حق اظهار نظر در مسائل دینی را ندارد. حالا اگر کسی این مکاتب بزرگ فقهی اهل تسنن را بشناسد که راه و روش ابوحنیفه چه بوده، راه و روش سایرین چه بوده و آن وقت رجوع بکند به آنچه ائمه گفته‌اند که آیا ائمه ما راه ابوحنیفه را تثبیت می‌کردند یا راه سایرین را یا هیچکدام را و اگر هیچکدام پس چه راهی را تأیید می‌کردند، می‌بیند آنها راه دیگری باز کرده‌اند که راستی از مفاخر عالم اسلام است.

یکی از ادله اینکه امامت باید باشد همین جاست. ائمه ما شدیداً با قیاس کردن مبارزه کرده اند، گفته اند: «الشریعه اذا قیست محقت»؛ «شریعت اگر قیاس بشود محو می شود.» مثل احمد بن حنبل نگفتند اساساً عقل حق اظهار نظر ندارد، بلکه گفتند عقل حق اظهار نظر دارد ولی قیاس روش عقلی نیست و نه مثل شافعی راه بینابین را در پیش گرفتند و نه مثل مالک اصلاً در قیاس را بکلی بستند. ولی در عین حال برای عقل اصالت قائل شده اند. شما رجوع بکنید به فقه اهل تسنن. علمای حنفی می گویند کتاب، سنت، اجماع و قیاس حجت است. علمای حنبلی می گویند کتاب، سنت و اجماع حجت است. ولی وقتی وارد فقه شیعه می شوید می بینید آن حرفها وجود ندارد، می گویند کتاب، سنت، اجماع و عقل. این عقل که در اینجا آمده است، همان راه وسط میان جهل و جمود است که ما اگر این عقل را دخالت می دهیم در استنباط احکام، بدانیم حجت خدا است. امام فرمود خدا دو تا حجت، دو تا پیغمبر دارد: پیغمبر ظاهر و پیغمبر باطن. عقل، پیغمبر باطن است. در عین حال گفته اند قیاس یک ذره حجت نیست. این (عقل حجت است و قیاس حجت نیست) همان راهی بود که برای ما باز کردند میان جمودی که در رأسش احمد بن حنبل قرار گرفته است و جهلی که معنایش قیاس ابوحنیفه است. این همان اجتهاد به معنای واقعی خودش می باشد.

احکام و قوانین عقل

راهی که در شیعه هست راه عقل است. عقل حجت است و حجت خدا است. اما عقل قانون دارد، به نام عقل نمی شود هر اظهارنظری را حجت دانست. مثلاً- از جمله احکام و قانون عقل اینست که عقل می گوید دنبال یقین برو. قرآن هم همین را گفته است: «لا تقف ما لیس لک به علم»؛ «تا یقین پیدا نکرده ای دنبال چیزی نرو.» (اسراء/۳۶) قرآن می گوید: «ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله»؛ «اگر دنبال اکثر این مردم بروی گمراهت می کنند، برای اینکه از قانون عقل پیروی نمی کنند.» «ان یتبعون الا الظن و ان هم الا یخرون»؛ «پیروی نمی کنند مگر گمانها را» (انعام/۱۱۶). خدا برای انسان عقل را این طور قرار داده است که تا در موضوعی یقین پیدا نکرده است، عقل می گوید دنبال آن نرو. قرآن برای راهبری عقل اعجاز کرده است.

ما می بینیم بعد از ده قرن "دکارت" قوانینی برای راهبری عقل آورده است. وقتی آن قوانین را که این همه در دنیا سر و صدا راه انداخته است، بررسی می کنیم، می بینیم چیزی زیادتر از اینکه قرآن آورده نگفته است. از جمله حرف های دکارت اینست که من اگر بخواهم از عقل خودم استفاده بکنم، اولین قانونش اینست که تا موضوعی برای من روشن نباشد از آن پیروی نمی کنم، و نیز می گوید من بنا گذاشته ام بر اینکه در شتاب زدگی قضاوت نکنم. می گوید: عقل اول باید ببیند مدارک موجود برای قضاوت کافی هست یا نه؟ مثلاً اینکه "داروین" گفت آدم از نسل میمون است. البته قرائنی هم دارد اما مردم شتابزده یک غوغایی راه انداختند که جد آدم کشف شد.

او گفته بود که حلقه مفقوده ای در دنیا هست. حتی بعضی از مادین گفتند که آن حلقه مفقوده هم پیدا شده و دیگر تمام حلقات به یکدیگر متصلند. این، شتاب زدگی است. راه وسط اینست که انسان عقل را پیشوا قرار بدهد یعنی در کار عقل شتاب زدگی نکنند، در کار عقل تا قضیه روشن نشده است اظهار نظر نکنند، در کار عقل تمایلات نفسانی خودش را حساب نکنند. طبیعت دزد است یعنی گاهی عقل انسان می خواهد قضاوت بکند، طبیعتش میل دارد به یک طرف قضاوت بکند. طبیعت، عقل را اغفال می کند. می گوید (دکارت): باید حساب نفس را در قضاوت ها داشت، حساب تمایلات نفس را باید کرد.

یکی دیگر از چیزهایی که عقل انسان را دچار اشتباه و گمراهی می کند، روش و راه نیاکان است. این موضوع را فراموش نکنید که خیلی مهم است. "فرانسیس بیکن" گفته است یکی از چیزهایی که عقل انسان را فریب می دهد راهی است که گذشتگان آن راه را رفته اند. او تعبیر به "بت" می کند و می گوید: اینها برای بشر بت است و عقل انسان را فریب می دهد که انسان اگر دید پدر و مادرش کاری را می کردند او هم همان راه را می رود. راه گذشتگان به انسان اجازه نمی دهد که آزاد فکر بکند، جلوی آزادی فکر را می گیرد. قرآن روی این موضوع عجیب تکیه کرده است. اولین کتابی که این حرف ها را زده است قرآن است. هر پیغمبری که آمده است وقتی با ملتش مواجه شده است، ملتش به او گفته اند که تو می خواهی ما را بر خلاف سیره پدرانمان دعوت بکنی، پدران ما اینطور بودند و ما هم اینطور خواهیم بود. پیغمبران می گفتند شما نباید به راه آنها بروید «او لو کان آباءهم لا یعقلون شیئا و لا یهتدون»؛ «آیا هر چند پدرانشان چیزی نمی فهمیدند و هدایت نیافته بودند (باز پیروی می کنند)؟» (بقره/۱۷۰) شما ببینید عقل چه حکم می کند.

یکی دیگر از چیزهایی که سبب لغزش عقل می شود، اکابر معاصرین است یعنی بزرگان عصر، که انسان تحت تأثیر آنان قرار می گیرد. قرآن کریم می فرماید: وقتی عده ای را به جهنم می برند می گویند: «انا اطعنا سادتنا و کبراءنا فاضلونا السیلا»؛ «بزرگان ما، ما را گمراه کردند.» (احزاب/۶۷). اکابر یعنی چه؟! خدا برای تو عقل قرار داده است و برایت پیغمبر فرستاده است. غرضم این جهت است که راه اعتدال را از اینجا می شود بدست آورد. ائمه ما این راه را تأسیس کرده اند. اگر ما نتوانسته ایم درست پیروی بکنیم، از ناقابلی ما است. یا به سوی جهالت رفته ایم یا به سوی جمود. ولی آنها این راه را باز کردند.

منابع

مرتضی مطهری - اسلام و نیازهای زمان جلد ۱ - صفحه ۶۲-۷۰

کلید واژه ها

عقل اسلام تشیع قیاس تسنن اعتدال زمان

نقش عقل در شناخت شرایط زمانی و تطبیق آن با احکام شرعی

لزوم شناخت شرایط زمان توسط مجتهدین واقعاً بر فقها و مجتهدین واجب است که شرایط زمان خودشان را بشناسند، یعنی اهم و مهم ها را در زمان های مختلف بشناسند. اگر بشناسند، بسیاری از مشکلاتی که امروز طرح می شود و واقعاً به صورت یک موضوع مشکل و یک بن بست وجود دارد از میان می رود. یک راه در انطباق اسلام با مقتضیات زمان، تغییر قانون اسلامی است، اما تغییری که نسخ نیست، تغییری که خود اسلام اجازه داده است، خودش وضع قوانین خودش را به گونه ای قرار داده است. بالنتیجه در شرایط مختلف، زمان های مختلف، مکان های مختلف، فرق می کند حتی خوردن شراب، چقدر در اسلام روی این حرام تأکید شده، این دیگر قابل بحث نیست، ولی واقعاً اگر در جایی حفظ جانی موقوف به آن باشد - که تشخیص آن هم با پزشکان است و با فقها نیست - و پزشکی گفت حفظ این جان محترم و این مسلمان (غیر مسلمان را که اسلام می گوید او به شریعت و قانون خودش عمل می کند) منحصر موقوف به این است که مشروب بخورد، (فقها) می گویند بخورد، چرا؟ چون از نظر اسلام، حفظ جان او از نخوردن مشروب مهم تر است.

ص: ۹۸۷

(حال) مسئله پزشکی نباشد، اگر کسی در شرایطی قرار گرفته که دارد از تشنگی از میان می رود و باید مایعی - به هر شکلی که می خواهد باشد - به او برسد و مایع منحصر هم که جانش را نجات می دهد، در آنجا مشروب است، چه باید بکند، آیا مقدسی اش گل کند و بگوید: "من می میرم و مشروب نمی خورم"، یا باید بخورد؟ اگر مشروب نخورد و بمیرد، در قتل خودش کمک کرده است، در این زمینه در موارد مختلف، مثال بسیار زیاد داریم این یکی از راه های انطباق اسلام با مقتضیات زمان.

نقش عقل در تشخیص و وضع احکام تطبیق قوانین شریعت و مقتضیات زما یک ریشه دیگری دارد که وقتی آن ریشه را بدانیم، دستمان باز تر می شود و آن این است که قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین اینکه آسمانی است، زمینی است، یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است، به این معنا که جنبه مرموز و صد در صد مخفی و رمزی ندارد که بگوید "حکم خدا به این حرف ها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است"، نه، اسلام اساسا خودش بیان می کند که هر چه قانون من وضع کرده ام، بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است، یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد نیست.

ما می بینیم قرآن اشاره می کند به مصالح و مفاسدی که در احکامش هست و بعلاوه (این امر) جزو ضروریات اسلام است. شیخ صدوق کتابی از احادیث تألیف کرده به نام *علل الشرایع* یعنی "فلسفه های احکام" و در آن، احادیثی را که در آنها اشاره ای به فلسفه های احکام هست جمع کرده است، نشان می دهد که از صدر اسلام، خود پیغمبر و ائمه، فلسفه ها برای احکام بیان می کردند و جزو ضروریات شیعه و اکثریت اهل تسنن - و شاید باید گفت به اتفاق اهل تسنن - این است که می گویند احکام بر مبنای مصالح و مفاسد "نفس الامریه" است (یعنی) بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی است و به همین دلیل در سیستم قانون گذاری اسلام راهی برای عقل باز شده است، یعنی همین که جعل احکامش بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری است، وسیله شده که در اصل سیستم قانون گذاری راه برای عقل وجود داشته باشد آنگاه عقل می گوید خود اسلام گفته احکام من ما فوق عقل نیست و عقلانی است، پس خودش این مطلب را قبول کرده است، بنابراین اگر در یک جا حکمی را به طور عام ذکر کرد بر مبنای فلسفه ای و ما آن فلسفه را کشف کردیم و بعد دیدیم مواردی هست که آن فلسفه استثنا می خورد ولو اینکه در متن اسلام استثنایش نیامده است، عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان کند، می گوید اگر هم در اسلام نیامده، به ما نرسیده، این استثنا در اسلام وجود داشته، در قرآن نیست، همه چیز که در قرآن نیست، در سنت و حدیث هم نیست، همه چیز که در سنت و حدیث نیست، ما آنقدر احادیث داشته ایم که از میان رفته که الی ما شاء الله عقل در موارد زیادی می تواند در احکام دخالت کند، به این معنا که یک عامی را تخصیص بزند، یک مطلق را مقید کند و حتی در جایی حکمی را وضع کند که وضعش به معنی کشف است، یعنی ممکن است در یک مورد بالخصوص، اصلا از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد، ولی عقل چون به سیستم قانون گذاری اسلام آشناست، می داند که نظر اسلام در اینجا این است، فوراً حکم را کشف می کند و مثلاً - می گوید "این حرام است" می گوئیم "از کجا می گویی؟ آیا در قرآن آمده؟" می گوید نه "در حدیث و سنت آمده؟" نه "از کجا می گویی؟" می گوید: "من می توانم نظر اسلام را در این مورد کشف کنم"

مثال عرض می‌کنم: ما در اسلام دستوری برای استعمال دخانیات نداریم، نه دستور مثبت و نه دستور منفی، نه به ما گفته‌اند: استعمال دخانیات حلال است و نه گفته‌اند حرام است. اصلاً آن وقت دخانیاتی نبوده، در اینجا اگر عقل و علم برای استعمال دخانیات ضررهای مهمی کشف کردند - چون ضرر تا ضرر هم فرق می‌کند، بعضی ضررها جزئی است، که در سیستم قانون گذاری اسلام برای اینکه زیاد محدودیت ایجاد نکرده باشد، در موارد جزئی فوراً تحریم نمی‌کند، مثلاً می‌گوید مکروه است، اما بعضی ضررها کلی است - مثلاً اگر کشف شود و علم ثابت کند که استعمال دخانیات واقعا ضرر و زیان دارد، اساساً عمر آدم را کم می‌کند، یک ضایعه ایجاد می‌کند - چون می‌دانیم ضایعه ایجاد کردن را دیگر اسلام اجازه نمی‌دهد - مثلاً در ریه واقعا ضایعه ایجاد می‌کند، تا چه رسد به اینکه ثابت بشود که مثلاً منشأ سرطان هم هست، اگر این مفسده در اینجا کشف شود، مجتهد به حکم آشنایی‌ای که با سیستم قانونگذاری اسلام دارد و می‌داند هر جا که یک ضرر مهم، یک ضرر قابل توجه برای جسم وجود داشته باشد اسلام آن را اجازه نمی‌دهد، به حکم عقل فتوا می‌دهد "حرام است"

هماهنگی عقل و شرع اینجاست که می‌گویند: "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع" این کلام فقهاست. فقها آنجا که گفته‌اند: "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع" چنین مواردی را گفته‌اند، یعنی هر جا که عقل یک مصلحت ملزومی را کشف کند، ما می‌دانیم که شرع هم حکم هماهنگ با آن دارد و هر جا که عقل یک مفسده ملزومی را کشف کند ما می‌فهمیم که شرع هم در اینجا هماهنگ است ولو اساساً در قرآن و حدیث و کلمات علما یک کلمه در این زمینه نیامده باشد و به همین دلیل ممکن است عقل یک مصلحت ملزم یا یک مفسده ملزومی را در موردی کشف کند که این مصلحت ملزم یا مفسده ملزم با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند، یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده، با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند و آنچه که اسلام بیان نکرده مهم تر باشد از آنچه که بیان کرده است، یعنی آنچه که عقل از اسلام کشف کرده مهم تر باشد از آنچه که اسلام بیان کرده است، اینجا حکم عقل می‌آید آن حکم بیان شده شرع را محدود می‌کند و اینجاست که ای بسا که یک مجتهد می‌تواند یک حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده‌ای که عقلش کشف کرده تحریم کند، یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازم تری که فقط عقلش آن را کشف کرده واجب کند، و امثال اینها.

این هم باز چیزی نیست که مجتهد از خودش اختراع کرده باشد، راهی است که خود اسلام جلوی پای مجتهد گذاشته. مجتهدین در عصر اسلام، کار انبیای امت را می کنند، یعنی باید بکنند، باید کار انبیای امت را در اعصار قبل از اسلام بکنند حتی انبیای قبل هم که احکام را ناسخ و منسوخ می کردند، واقع ناسخ و منسوخ آنها هم از همین قبیل بوده ولی به این شکل نبوده، بلکه علما معتقدند همه ناسخ و منسوخ ها هم روحش به چنین چیزهایی بر می گردد، ولی اسم این دیگر "نسخ" نیست.

دلیل اختلاف فتوای فقها در شرایط مختلف زمانی و مکانیمبنتی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است) از یک طرف، و سیستم قانونگذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقه است (یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، این دو امکان زیادی به مجتهد می دهد که به حکم خود اسلام در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتوای مختلف بدهد و در واقع کشف کند که چیزی در یک زمان حلال است، در یک زمان حرام، در یک زمان واجب است، در زمان دیگر مستحب، یک زمان چنین است، یک زمان چنان. با این مطلب که الان عرض کردم، ممکن است شما بفهمید که چرا اخبار ما متعارض است؟ مثالی عرض می کنم که آن را از عالم بزرگ مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی - که در مشهد بود- دارم و لذا ذکر خیری هم از این مرد بزرگ می کنم او خیلی شدید به این حرف معتقد بود.

مثلا شما می بینید که از امام سؤال می کنند که زیارت امام حسین چطور است؟ می گوید "مستحب است" از یک امام دیگر یا از همان امام در زمان دیگر همین سؤال را کرده اند، یا گفته "واجب است" و یا به عبارتی گفته که مفهوم وجوب داشته، (مثلا گفته است) "حتما باید چنین کنید، مبدا ترک کنید" باز ممکن است یک وقت دیگری سؤال کرده باشند، اساسا بی تفاوتی نشان داده باشد (و مثلا فرموده باشد) "حالا ضرورتی ندارد، می خواهی برو، می خواهی نرو". یک آدم ساده می گوید: "جواب های متناقض داده اند! یک جا حتی گفته اند رفتنش "واجب" است، یک جا گفته اند "مستحب مؤکد" است و یک جا مطلب را به صورت یک مستحب (غیر مؤکد) بیان کرده اند."

ولی این تعارض نیست، اینها در شرایط مختلف بیان شده است. گاهی در یک شرایط عادی بوده، بدیهی است که خود زیارت قبر پیغمبر و امام و حتی همه اولیا و انبیا از باب این که خاطره آنها را تجدید می کند، یک عامل تربیتی است و فی حد ذاته یک مستحب است، ولی همین "مستحب" یک وقت "حرام" می شود، یک وقت "واجب"، مثلا در شرایط زمان متوکل قرار می گیرید که سختگیری، بسیار شدید است، توطئه است که رسم زیارت امام حسین باید ور بیفتد، اینجا ائمه تشخیص می دهند که باید با این طرز کار مبارزه کرد و یک مسئله جدید پیش می آید، مبارزه با طرح خلیفه وقت در اینجا دستور می دهند: "واجب است"، واقعا هم واجب بود.

منابع

مرتضی مطهری - اسلام و نیازهای زمان جلد ۲ - صفحه ۱۹-۲۴

ص: ۹۹۱

نقش عقل در استنباط احکام شرعی

اسلام در اساس قانون گذاری، روی عقل تکیه کرده است، یعنی عقل را به عنوان یک اصل و به عنوان یک مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است و لهذا شما می بینید فقهای ما این مطلب را به طور قطع قبول کرده اند، یعنی مسئله ای است مورد اجماع و اتفاق. وقتی که پرسیده می شود مبادی استنباط احکام چیست؟ می گویند: "چهار چیز است: کتاب (قرآن)، سنت (قول و عمل پیغمبر و یا ائمه اطهار که آن هم باز از سنت پیغمبر کشف می کند)، اجماع (اگر در جایی از کتاب و سنت چیزی نبود، ما به دلیل اجماع کشف می کنیم) و عقل" و این خیلی عجیب به نظر می رسد که در دینی در مبادی استنباط، عقل را در ردیف کتاب آسمانی قرار بدهند، بگویند این مبادی چهار چیز است و یکی از آنها عقل است. این اولاً متضمن این مطلب است که آن دین به تضادی میان عقل و کتاب آسمانی و سنت معتقد نیست و اگر معتقد به این تضاد بود، محال بود که آن را در عرض این قرار بدهد، بلکه آن طوری رفتار می کرد که در بعضی ادیان دیگر هست که می گویند: "دین فوق عقل است و عقل حق مداخله در مسائل دینی را ندارد" از آنجا که تضادی میان عقل و آنچه که خود دارند احساس می کنند، ناچار می گویند عقل حق مداخله ندارد.

اینکه فقه اسلامی عقل را به عنوان یک مبدأ برای استنباط می شناسد، چیزی است که راه را باز کرده است، چگونه راه را باز می کند؟ ریشه اش این است که می گویند: "احکام اسلامی، احکامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشریت" تعبیر فقها این است که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است، یعنی واجب ها تابع مصلحت های ملزمه برای بشر است و حرام ها تابع مفسده های ملزمه، اگر اسلام چیزی را گفته "واجب است" به این دلیل است که یک مصلحت ملزمه ای در کار بوده و اگر چیزی را گفته "حرام است" به دلیل یک مفسده بسیار مهمی است. فقها می گویند آن مصلحت ها و مفسده ها به منزله علل احکامند.

حال اگر در جایی ما بدون آنکه در قرآن یا سنت چیزی داشته باشیم، به حکم عقل، مصلحت یا مفسده ای را کشف کنیم، به حکم آن آشنایی که با روح اسلام داریم - که اگر مصلحت مهمی باشد اسلام از آن صرف نظر نمی کند و اگر مفسده مهمی باشد اسلام اجازه نمی دهد - فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می کنیم. اسلام دینی است که اعلام کرده: "ما از مصلحت ها و مفسده های مهم نمی گذریم" امروز عقل ما (که البته علم هم - یعنی علمی که کشف می کند - عقل است، هر چه علم کشف می کند برای عقل انسان هم روشن می شود) مصلحت را کشف کرده، پس لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم، اینجا حتماً شما باید بر اساس فتوا بدهید. عقل، این مفسده را کشف کرده، حتماً باید بر این اساس فتوا بدهی پس چون احکام تابع مصالح و مفساد نفس الامر هستند و این مصالح و مفساد هم غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر هم نمی تواند خودش قانون اسلام را کشف کند اگر بگویید: "چنانچه اسلام چنین چیزی می خواست، خودش می گفت" می گوییم: چه می دانی؟ شاید گفته و به ما نرسیده و لزومی هم ندارد که گفته باشد وقتی که همین قدر به ما گفته "عقل خودش یک حجت است"، "خداوند دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی، حجت ظاهری، پیغمبران اند که عقل خارجی هستند و حجت باطنی، عقل است که پیغمبر درونی است" همین برای ما کافی است این همان چیزی است که خود اسلام گفته است.

به دنبال این مطلب مسئله دیگری پیدا می شود که فقها آن را طرح کرده اند و آن این که: "شما که این قدر برای عقل شخصیت و استقلال قائل شدید، اگر در جایی کتاب و سنت به طور صریح و قاطع دستوری داد و عقل به طور صریح و قاطع ضد آن را گفت، چه می کنید؟" جواب می دهند که این فقط "اگر" است، شما نشان بدهید کجا چنین چیزی هست بله، یک وقت هست که ظاهر قرآن و سنت - نه نص قاطع آنها - مطلبی را می گوید و عقل به طور قاطع بر ضدش می گوید ولی ظاهر قرآن غیر از نص قرآن است. خود حکم عقل، دلیل بر این است که آن ظاهر مقصود نیست. ما از ظاهر قرآن و سنت به حکم دلیل قاطع عقل، دست بر می داریم. این، تعارض قرآن و عقل نیست. گاهی اوقات نص قرآن یا نص سنت است و یک دلیل ظنی عقلی، یک تخمین عقلی، یک حدس عقلی، شما آن را معارض قرار می دهید. می گویند تخمین و ظن و گمان، نه، آنجایی که حکم عقل به مرحله قطعی رسیده باشد، اما این که بگویید جایی را پیدا کنیم که قرآن یا سنت به طور قاطع - که هیچگونه هم تأویل پذیر نیست - چیزی را گفته است و عقل به طور قاطع بر ضدش می گوید، این فقط یک "اگر" است که وقوع ندارد شما بیاید مثالش را به ما نشان بدهید. این مسئله هم به همین شکلی که عرض می کنم در کتب فقها مطرح شده است و فقها تا این حد پیشروی کرده و جلو رفته اند. بنابراین اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد، به طوری که برای علم و عقل صد در صد ثابت شد که مصلحت این طور تغییر کرده، (فقها) می گویند: معنایش این است که زیر بنای حکم تغییر کرده وقتی زیر بنای حکم تغییر کرد، خود اسلام (تغییر حکم را) اجازه می دهد ما در اسلام نداریم که گفته باشد یک چیزی برای ابد رو بناست یا برای ابد زیر بناست و عقل بگوید اینجا زیر بنا تغییر کرد اگر دارید، مثالش را ذکر کنید، ببینیم چه مشکلی است تا آن را حل کنیم.

پس عقل عاملی است که مناطات احکام را -البته نه در همه جا بلکه در مواردی- کشف می کند، در مواردی به ملاکات احکام پی می برد و علل احکام را کشف می کند و آن علل گاهی تغییر پیدا می کنند، اینجا به این منشأ و مبدأ تشریح اجازه داده می شود که کار خودش را انجام بدهد که در واقع کار جدایی نکرده، روح اسلام را کشف می کند این هم که گفته اند "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع" -که یک قاعده قدیمی است و مال امروز نیست که بگوییم تازه این مسئله مطرح شده- منظورشان همین است واقعا اگر در جایی به طور قاطع ملاکی کشف بشود، شرع هم هماهنگی دارد، یعنی از اینجا باید کشف کنید که شرع هم همین است از آن طرف هم که گفته اند "کل ما حکم به الشرع حکم به العقل" مقصودشان این است که اگر در جایی شرع به طور قاطع حکمی کرد، از باب این که می دانیم در اسلام سخنی به گزاف گفته نمی شود، عقل به طور اجمال می گوید: اینجا یک ملاکی وجود دارد، گر چه من هنوز تشخیص نداده ام ولی وجود دارد، بی منطق نیست بعد از آشنایی عقل به اینکه اسلام بدون ملاک و مناط و منطق حرفی نمی زند، همین قدر که شرع چیزی گفت، عقل هم اجمالا- می گوید. اینجا یک منطقی وجود دارد، حال اگر من هنوز کشف نکرده ام، باید تأمل و دقت کنم. این یکی از چیزهایی است که (تکلیف) فقیه را با مقتضیات متغیر (مشخص می کند) و آنجا که مصالح بشریت تغییر می کند و چیزی را ایجاب می نماید، دست فقیه را باز می کند.

رابطه عقل و وجدان و محیط اجتماعی از نظر قرآن

فکر انسان انعکاس محیط نیست

اگر جامعه شخصیت دارد و فرد عضوی است در جامعه و لازمه عضویت این است که مقداری از استقلال -اگر نگوییم تمام استقلال- از میان برود، چقدر از استقلال از میان می رود؟ آیا واقعا پیکر است و عضو و واقعا فرد هیچ استقلالی از خود ندارد، همین طور که یک انگشت در بدن هیچ استقلالی از خودش ندارد و صد در صد محکوم جریان کلی بدن است؟ آیا قرآن این اصل را می پذیرد که فرد صد در صد محکوم جریان کلی جامعه است و عضوی است که هیچ گونه استقلالی از خود ندارد (قهر می شود جبر اجتماعی در همه شئون و جبر تاریخ در همه شئون)؟ یا نه، بشر در جامعه حالت نیمه استقلال و نیمه آزاد را دارد، یعنی در عین اینکه عضو و محکوم جامعه است، می تواند حاکم بر جامعه خودش باشد، هم جامعه فرد را تغییر می دهد و بر او تأثیر می گذارد و هم این عضو چون صد در صد استقلالش از بین نرفته است یک خصوصیت و حالتی دارد که می تواند کل خودش را تغییر بدهد و عوض کند.

مسلم اسلام به منطق دوم قائل است. می بینید اسلام برای عقل به عنوان یک امری که در همه حال مناط تکلیف انسان است و برای وجدان انسانی استقلال قائل است، در هیچ شرطی از شرایط اجتماعی، وضع جامعه را به عنوان یک عذر نمی پذیرد، یعنی این حرفی که امروز شایع است که تا می گوییم: "آقا چرا چنین می کنی؟" می گوید: "ای آقا! محیط این جور اقتضا می کند، لازمه محیط است، کاری نمی شود کرد، محیط خراب است، محیط فاسد است!" از نظر اسلام پذیرفته نیست، معنای این حرف آن است که وقتی که محیط خراب است، من نمی توانم خراب نباشم، جبر محیط است، جبر تاریخ است و چاره ای نیست قرآن این "چاره ای نیست" را در هر شرایطی از شرایط محیطی که انسان قرار گرفته باشد، نمی پذیرد و لهذا تکیه فراوانی روی عقل و تعقل یعنی فکر مستقل بشر دارد، نه اینکه عقل بشر صد در صد ملعبه محیط و تاریخ و شرایط جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی است این مسلم با منطق قرآن جور در نمی آید.

از نظر اسلام به هیچ وجه نمی شود گفت که فکر انسان، وجدان انسان، اراده انسان و ایمان انسان صرفاً یک پرتو و یک مجلی و یک آئینه ای است که منعکس کننده وضع محیط است! چنین چیزی ابداً نیست به همین دلیل اسلام روی اخلاق، تربیت، دعوت، تبلیغ، اختیار و آزادی انسان ها در اجتماع و امثال اینها تکیه فراوانی می کند و بلکه آن را اصل و اساس می داند، عزت ها و ذلت ها را تابع شرایط اختیاری انسان ها می داند: یک ملت عزیز شد، چرا؟ خواست عزیز بشود، یک ملت ذلیل شد، چرا؟ نخواست عزیز بشود یا خواست ذلیل بشود، این اصلاً منطق قرآن است، این است که در آن آیات می فرماید: «و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض»؛ «اگر مردم آن قریه ها (آن مجامع) ایمان می آوردند و راه تقوا را پیش می گرفتند، برکتهای معنوی و مادی از اطراف بر آنها می ریخت.» (اعراف/۹۶) معلوم می شود که در هر شرایطی که آنها قرار گرفته باشند، برای آنها این آزادی را قائل است که ایمان و تقوا پیدا کنند.

تاریخ صرفاً جنگ طبقاتی نیست

اینکه قرآن برای وجدان و عقل و اراده انسان، اصالت و استقلال و آزادی در مقابل محیط قائل است، در عین اینکه برای محیط یک شخصیت قائل است، طبعاً منطق قرآن را در مورد فرد و جامعه یک منطق خاصی قرار می دهد قبلاً حرف علی الوردی نویسنده عرب اصرار زیادی دارد که بگوید توجیه قرآن از تاریخ، همان توجیه طبقاتی است، می گوید: «التاریخ فی القرآن صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی»؛ «اصلاً تاریخ در قرآن یک جنگ و کشتی گیری بسیار تلخ است میان فرعون ها از یک طرف و موسی ها از طرف دیگر.»

ص: ۹۹۷

شک نیست که قرآن به جنگ موسی ها از یک طرف و فرعون ها از طرف دیگر که جنگ طبقاتی است، عنایت خیلی زیادی دارد - که آیاتش را خواندیم - و این مطلب را خوب گفته اند و حرف درستی هم هست ولی قرآن تاریخ را صرفاً این جور بسیط توجیه نمی کند که تاریخ همین است و همین، یعنی جامعه را تقسیم کند به دو طبقه و بعد هم جنگ دو طبقه علیه یکدیگر، این جور نیست این با منطق قرآن که برای وجدان و عقل، استقلال قائل است و بنابراین هر کسی در هر طبقه ای باشد، محکوم آن طبقه و مجبور از ناحیه آن طبقه نیست، جور در نمی آید، اصلاً با تکلیف، مسؤولیت، به اصطلاح امروز "تعهد" و اختیار جور در نمی آید، و لهذا قرآن در عین اینکه به آن جنبه تاریخ توجه زیادی دارد، به جلوات دیگر تاریخ هم اشاره می کند، مثلاً می گوید در میان آل فرعون، در همان کانون فرعونیت، زنی (مخالف فرعون) پیدا می شود یعنی همان متنعم ترین و برخوردارترین زنان جامعه مصری که اگر بنا بود وضع طبقاتی انسان حاکم بر وجدان انسان باشد، محال بود که او زن مؤمنی در بیاید و علیه فرعون طغیان کند می گوید: "زن فرعون، زن مؤمنی بود" و بعد زن فرعون در ردیف مقدسات زنان جهان از نظر قرآن از قبیل ساره و هاجر و مریم و حوا قرار گرفت، که الان می بینید در منطق مذهبی ما وقتی می خواهیم زنان مقدسه درجه اول را ذکر کنیم، می گوییم: "آسیه زن فرعون، مریم مادر عیسی"، در این ردیف ذکر می کنیم.

یا قرآن از مرد مؤمنی از همان آل فرعون یاد می کند: «و قال رجل مؤمن من آل فرعون یکتُم ایمانه»؛ «و مرد مؤمنی از خاندان فرعون که ایمان خود را کتمان می کرد.» (مؤمنون/ ۲۸) و یک سوره در قرآن به نام "مؤمن" است به دلیل اینکه حدود پانزده آیه آن راجع به همین مؤمن آل فرعون است. اگر قرآن می خواست تاریخ را فقط روی آن اساس توجیه کند که فرعون و طبقه فرعونی همیشه در آن طرف بودند، دیگر معنی نداشت که بیاید از مؤمن آل فرعون هم به این شکل و به این ترتیب (یاد کند) که آیات خیلی زیبا و شیرینی است وقتی منطق فرعون و منطق مؤمن آل فرعون را نقل می کند که این چه گفت و او چه گفت، و داستانی شنیدنی است.

از اینها بالاتر قرآن از داوود، سلیمان و یوسف یاد می کند که اینها در حالی که عالی ترین مقام دنیوی را داشتند، از نظر قرآن بهترین وجدان انسانی را هم واجد بودند از یک طرف برای سلیمان ملکی ذکر می کند که: «لا یبغی لاحد من بعدی»؛ «هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد.» (ص / ۳۵) برای هیچ انسانی، چنین ملک و قدرتی میسر نشده که -از نظر قرآن- ملک جن و انس باشد و با قدرت خارق العاده ای حکومت کند، از آنهایی باشد که به قول معروف شیر مرغ و جان آدمیزاد برایش مهیا باشد، و از طرف دیگر همان سلیمان را ذکر می کند که دارای یکی از بهترین و عالی ترین وجدانهای انسانی بود. اگر قرآن می خواست بگوید هر کس در آن طبقه قرار گرفت، دیگر محال است (وجدانی انسانی داشته باشد) پس سلیمان چیست که قرآن نقل می کند؟!

قرآن از شخصی به نام یوسف یاد می کند، از آن دوره ای که این مرد جوان در بدترین شرایط زندگی قرار گرفته و یکی از سخت ترین مظلومیت ها را گذرانده که به دست برادرانش به چاه می افتد و مشرف به هلاکت می شود، بعد یک تصادفی - به حسب ظاهر- او را از چاه بیرون می آورد، بعد او را به شکل یک برده در بازارهای مصر می فروشند، دست به دست می شود و بعد در خانه عزیز مصر قرار می گیرد، بعد کم کم به اصطلاح محبوب می شود، بعد به زندان می افتد، بعد از زندانش به مقام عزیزی مصر می رسد، ولی وجدانی که قرآن برای این آدم ذکر کرده است، از همان روز اولی که پیش پدرش بود، روز دومی که اسیر برادرانش شد و به چاه افتاد و روزی که برده شد، و روزی که در خانه عزیز مصر بود و روزی که در زندان بود و روزی که دو مرتبه عزیز مصر شد، در همه این مراحل یک مسیر را طی کرده و یک وجدان بوده که تحت تأثیر این حالات و اوضاع مختلف مادی قرار نگرفته است شما ببینید از نظر قرآن منطق یوسف در همان اوج عزت و شوکتش چقدر متواضعانه و انسانی است!

بنابراین ما هرگز نمی توانیم حرف علی الوردی را اینچنین درست قبول کنیم که توحیه تاریخ از نظر قرآن: "صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی" است و دیگر غیر از این نیست! آن "صراع مریر" در قرآن و در جامعه بشری هست، امروز هم می بینید هیچ یک از این توجیهاتی که قدیم می کردند، یکی می گفت: عامل جغرافیایی عامل تحولات است، دیگری می گفت عامل نبوغ شخصیت ها، یکی می گفت عامل اقتصاد، یکی می گفت عامل اخلاقی و وجدانی و دیگر این حرف ها را نمی پذیرند که یک عامل بسیط (در کار باشد)، همه این عوامل را مؤثر می دانند، حق هم همین است. این برای آن است که قرآن برای عقل و وجدان انسان در برابر جبر محیط و جبر تاریخ و جبر اقتصادی و جبر سیاسی - و هر چه می خواهید بگویید- حریت و آزادی و استقلالی قائل است و معتقد است که آن فطرت الهی، آن وجدان الهی در انسان در هر شرایطی می تواند زنده باشد و خدا هم به موجب همان انسان را پاداش و کیفر می دهد، (این مضمون) چه زیبا در اولین حدیث کافی آمده است.

کافی ابواب مختلفی دارد اولین بابش باب «عقل و جهل» است و در آن باب هم اولین حدیثش این است، که مطلب به صورت یک تمثیل بیان شده: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: اقبل، فاقبل، ثم قال له: ادبر، فادبر، ثم قال: ... ما خلقت خلقا هو احب الي منك اياك اعاقب و اياك اثيب»؛ «خدا عقل را آفرید، به او گفت: "بیا" آمد، گفت: "پشت کن، برو از آن طرف" رفت. خداوند فرمود: من مخلوقی شریف تر و عالی تر و بهتر از تو نیافریدم، به موجب تو پاداش می دهم و به موجب تو کیفر می کنم. این به تعبیر امروزی ها یک نوع "اصاله الانسان" یا "اصاله الوجدان الانسانی" در قرآن است. بدون شک آن مکتب هایی که انسان را در مقابل شرایط جغرافیایی یا سیاسی یا اقتصادی، اجتماعی و غیره به صورت یک موجود مجبور کت بسته ای که مثل خسی که روی سیل قرار گرفته بدون اختیار خودش این طرف و آن طرف می رود (می دانند)، شخصیت انسان را محو کرده اند، ولی قرآن برای انسان شخصیتی ما فوق همه این شرایط قائل است پس قرآن به جبر آن چنانی قائل نیست، در عین اینکه آن عوامل را به رسمیت می شناسد.

یک دلیل دیگر این است: زندگی انسان در منطق قرآن از آدم شروع شده، از یک انسان، آن هم یک انسان معلم «و علم ادم الاسماء کلها»؛ «و تمام نام ها را به آدم آموخت.» (بقره/۳۱) از یک انسان مکلف، از یک انسانی که صفی الله و برگزیده خداست که همان انسان عصیان می کند و همان انسان توبه می کند، یعنی یک موجودی که قبل از هر چیزی، قبل از اینکه جامعه ای به وجود بیاید، قبل از اینکه فرزندان پیدا کند، قبل از اینکه اصلا این حرفها در کار بیاید، در درون خودش دچار یک نوع تضاد است، یعنی دو دعوت در درون انسان هست: یکی او را به شهوات و مطامع و این امور دعوت می کند، و دیگری به ترک شهوت پرستی و خود پرستی و به سوی خدا دعوت می کند، همین انسان عصیان می کند و همین انسان تائب می شود و توبه می کند. معلوم می شود که اصلا انسان قبل از اینکه وارد جامعه بشود و قبل از اینکه وضع طبقاتی پیدا کند و قبل از اینکه شرایط مختلف سیاسی، اقتصادی و غیره بر او حکومت کند، در درون خودش دو جنبه متضاد دارد و انسان آفریده شده است که از این دو امر متضاد، یکی را انتخاب کند، از یک طرف شیطان می آید و انسان را ترغیب و وسوسه می کند - که به تعبیر قرآن "تسویل" است، یعنی مرغوبات شهوانی انسان را زیبا جلوه می دهد- و از طرف دیگر از همان ساعت اول، نبوت و پیغمبری هست و انسان را به راه خیر و راه صلاح دعوت می کند، و به انسان گفته اند تو یک اراده آزاد و یک اختیار کاملی داری که از میان این دو ضد، یکی را انتخاب کنی.

در جواب اینها که می گویند: "التاریخ فی القرآن صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی" باید گفت ولی زندگی انسان از نظر قرآن "صراع مریر" (یعنی جنگ تلخی است) میان مشتتهیات نفسانی و الهامات وجدانی و عقلی و هدایت های انبیاء که به کمک آنها آمده اند: «و نفس و ماسواها* فالهمها فجورها و تقویها»؛ «و سوگند به نفس آدمی و آن که او را سامان داد، پس (تشخیص) فجور و تقوا را به وی الهام کرد.» (شمس / ۷ و ۸) وقتی که انسان ذاتا و در سرشت خودش این طور بود، این امر نمی تواند در تاریخ مؤثر نباشد، بگوییم این یک امر فردی است و امر فردی هم به تاریخ کار ندارد! چون تاریخ را همین انسان می سازد، همین انسان تاریخ ساز با این دو نیروی متضاد همیشه وارد تاریخ و جامعه می شود.

منابع

مرتضی مطهری - اسلام و نیازهای زمان جلد ۲ - صفحه ۱۵۱-۱۵۶

کلید واژه ها

عقل قرآن انسان وجدان نبوت جامعه جبر اختیار

مبارزه اسلام با موانع رشد عقلی

اسلام، اجتماع و سعادت انسانی

اسلام برخلاف سایر ادیان (که تعلیمات آنها براساس انزوا و کناره گیری از اجتماع بنا شده، مانند نصرانیت و برهمنی و بودائیت و یا تنها به تربیت طایفه و نژاد خاص چشم همت دوخته باشد، مانند یهودیت) سازمان تعلیم و تربیت خود را یک سازمان اجتماعی جهانی قرار داده است که سعادت انسان را در زمینه مدنیت که هرگز انسان از وی مستغنی نیست، با ایجاد و اتفاق کامل میان افراد تامین کند، و تشکیل مجتمعی را در نظر گرفته که جزء تشکیل دهنده آن یک انسان خالص متمیز، بوده باشد، و با سیر تکاملی خود سعادت انسان را صددرصد به دست آورد.

ص: ۱۰۰۲

روی این اصل برای تشکیل جامعه مورد نظر خود، انسان فطری انسان طبیعی را در نظر گرفته است، یعنی انسانی که دستگاه آفرینش به وجود آورده و با موهبت عقل سلیم مجهز کرده و با این وسیله، از سایر انواع حیوانی تمیز داده و آرایش و پیرایش اوهام و خرافات و سایر افکار پوچ تقلیدی و موروثی را نداشته باشد، و این مطلب از اول تا آخر قرآن شریف در نهایت وضوح پیداست.

اسلام تشخیص می دهد: انسانی که دستگاه آفرینش به وجود آورده و با عقل سلیم مجهز نموده است، با سلامت شعور و ادراک و فطرت خدادادی خود درک می کند که در عین حال او و هر آفریده دیگری در شاهره حیات، جویای سعادت و خواهان خوشبختی خود می باشد، و در پیدایش وجود و بقای خود و تامین سعادت و رفع حوائج خود به هیچ وجه استقلال نداشته و از هر جهت محتاج به افراد دیگر می باشد.

همچنین هر موجود دیگری از اجزای جهان آفرینش، خود را به وجود نیآورده و در اداره وجود و بقای خود استقلال ندارد و مجموعه جهان هستی نیز که همان انسان و سایر پدیده های جهانی است، به یک نقطه ای مافوق طبیعت بستگی داشته و با یک اراده شکست ناپذیر غیبی طبق قوانین عامه علیت و معلولیت اداره شده و به بقای وجود خود ادامه می دهند.

آفرینش انسان بر قوانین دینی الهی

این درک، انسان را به سوی این نتیجه هدایت می کند که باید به خدای یگانه حیات و علم و قدرت مافوق طبیعت سر تسلیم فرود آورده و به سوی مقصدی پیش رود که در ساختمان وجودی وی پیش بینی شده و به دست عقل سپرده شده است. قرآن شریف تصریح می کند: «ان الدین عندالله الاسلام؛ دین همان تسلیم به خدای یگانه است» (آل عمران / ۱۹) و تصریح می کند که دین همانا سلسله تعلیماتی است که با آفرینش ویژه انسان وفق داده و تطبیق کرده و خواسته های وجودی وی را در نهایت تعدیل تامین نماید: «فاقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطرالناس علیها لاتبدیل لخلق الله؛ دین روی آفرینش خدایی استوار است که مردم را طبق آن آفریده و آفرینش خدایی قابل تبدیل و تغییر نیست» (روم / ۳۰).

کسی که از این نظر کلی و قطعی اسلام: «بشر باید در حال اجتماع و اتفاق طوری زندگی کند که با آفرینش انسانی تطبیق نماید» اطلاع بهم رسانیده و کمی تامل نماید، حدس خواهد زد که اسلام در جریان تعلیمات خود، حفظ عقل سالم را مهمترین واجبات دانسته و کمترین اجازه ای برای تباه کردن وی، حتی یک لحظه، نخواهد داد، و همان طور هم هست.

عقل و اراده امور فردی و اجتماعی

اسلام اداره امور زندگی انفرادی و اجتماعی انسان را به دست عقل سالم سپرده و هیچ گونه اجازه مداخله به عواطف دروغ نمی دهد، مگر در حدودی که عقل تجویز نماید. از این رو از هر چیزی که فعالیت طبیعی این موهبت خدادادی را کم و زیاد بهم زده و مختل می کند، و تلاش عقل و تدبیر را خنثی می نماید، با تمام قوا جلوگیری به عمل می آرد.

چنانکه از قمار که روی بخت و شانس استوار است و از دروغ و افترا و تزویر و غش در معاملات و هر چه از این قبیل بوده و عقل اجتماعی را مختل ساخته و تدبیر و رویه را خنثی می کند، نهی می نماید. و از آن جمله است: استعمال مشروبات الکلی که شدیداً در اسلام ممنوع و حتی نسبت به نوشیدن یک قطره از مسکرات، هشتاد تازیانه مجازات تعیین شده است.

منابع

سید محمدحسین طباطبائی - معنویت تشیع - صفحه ۱۶۷-۱۶۹

کلید واژه ها

اسلام تربیت انسان عقل آفرینش قرآن جامعه اسلامی

علم امام معصوم و اقسام آن

آیا حضرت سید الشهداء (ع) در مسافرتی که از مکه به سوی کوفه می کرد می دانست که شهید خواهد شد یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا آن حضرت به قصد شهادت رهسپار عراق شد یا به قصد تشکیل یک حکومت عادلانه صددرصد اسلام؟ سید الشهداء (ع) - به عقیده شیعه امامیه - امام مفترض الطاعه و سومین جانشین از جانشینان پیغمبر اکرم (ص) و صاحب ولایت کلیه می باشد و علم امام، به اعیان خارجی و حوادث و وقایع، طبق آنچه از ادله نقلیه و براهین عقلیه بر می آید دو قسم، و از دو راه است.

ص: ۱۰۰۴

امام (ع) به حقایق جهان هستی، در هر گونه شرایطی وجود داشته باشند، به اذن خدا واقف است، اعم از آنها که تحت حس قرار دارند، و آنها که بیرون از دایره حس می باشند؛ مانند موجودات آسمانی و حوادث گذشته و وقایع آینده.

۱- دلیل نقل بر علم امام

از راه نقل، روایات متواتره ای است که در جوامع حدیث شیعه مانند کتاب کافی و بصائر و کتب صدوق و کتاب بحار و غیر آنها ضبط شده. به موجب این روایات که به حد و حصر نمی آید، امام (ع) از راه موهبت الهی، نه از راه اکتساب، به همه چیز واقف و از همه چیز آگاه است و هر چه را بخواهد به اذن خدا، به ادنی توجهی می داند. البته در قرآن کریم آیاتی داریم که علم غیب را مخصوص ذات خدای تعالی و منحصر در ساحت مقدس او قرار می دهد، ولی استثنایی که در آیه کریمه: «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا» (جن / ۲۶-۲۷) وجود دارد، نشان می دهد که اختصاص علم غیب به خدای متعال به این معنی است که غیب را مستقلا و از پیش خود (بالذات) کسی جز خدای نداند، ولی ممکن است پیغمبران پسندیده به تعلیم خدایی بدانند و ممکن است پسندیدگان دیگر نیز به تعلیم پیغمبر آن را بدانند، چنانکه در بسیاری از این روایات وارد است که پیغمبر و نیز هر امامی در آخرین لحظات زندگی خود علم امامت را به امام پس از خود می سپارد.

و از راه عقل، براهینی است که به موجب آنها امام (ع) به حسب مقام نورانیت خود کامل ترین انسان عهد خود و مظهر تام اسما و صفات خدایی و بالفعل به همه چیز عالم و به هر واقعه شخصی آشنا است و به حسب وجود عنصری خود، به هر سوی توجه کند برای وی حقایق روشن می شود. (ما تقریر این براهین را نظر به اینکه به یک سلسله مسایل عقلی پیچیده متوقف و سطح آنها از سطح این مقاله بالاتر است، به محل مخصوص آنها احاله می دهیم).

تاثیر علم امام در عمل و ارتباط آن با تکلیف

نکته ای که باید به سوی آن عطف توجه کرد این است که این گونه علم موهبتی، به موجب ادله عقلی و نقلی که آن را اثبات می کند، قابل هیچ گونه تخلف نیست و تغییر نمی پذیرد و سر مویی به خطا نمی رود و به اصطلاح علم است به آنچه در لوح محفوظ ثبت شده است، و آگاهی است از آنچه قضای حتمی خداوندی به آن تعلق گرفته است.

لازمه این مطلب این است که هیچ گونه تکلیفی به متعلق این گونه علم (از آن جهت که متعلق این گونه علم است و حتمی الوقوع می باشد) تعلق نمی گیرد و همچنین قصد و طلبی از انسان با او ارتباط پیدا نمی کند، زیرا تکلیف همواره از راه امکان به فعل تعلق می گیرد و از راه این که فعل و ترک هر دو در اختیار مکلف اند، فعل یا ترک خواسته می شود. اما از جهت ضروری الوقوع و متعلق قضای حتمی بودن آن محال است مورد تکلیف قرار گیرد. مثلاً صحیح است خدا به بنده خود بفرماید فلان کاری که فعل و ترک آن برای تو ممکن است و در اختیار توست بکن، ولی محال است بفرماید فلان کاری را که به موجب مشیت تکوینی و قضای حتمی من، البته تحقق خواهد یافت و برو برگرد ندارد بکن یا مکن، زیرا چنین امر و نهی لغو و بی اثر می باشد.

و همچنین انسان می تواند امری را که امکان شدن و نشدن دارد، اراده کرده، برای خود مقصد و هدف قرار داده، برای تحقق دادن آن به تلاش و کوشش بپردازد، ولی هرگز نمی تواند امری را که به طور یقین (بی تغییر و تخلف) و به طور قضای حتمی، شدنی است اراده کند و آن را مقصد خود قرار داده، تعقیب کند، زیرا اراده و عدم اراده و قصد و عدم قصد انسان کمترین تاثیری که در امری که به هر حال شدنی است و از آن جهت که شدنی است ندارد (دقت شود).

نسبت علم امام با تکلیفش

این علم موهبتی امام اثری در اعمال او و ارتباطی با تکالیف خاصه او ندارد و اصولاً هر امر مفروض از آن جهت که متعلق قضای حتمی و حتمی الوقوع است، متعلق امر یا نهی یا اراده و قصد انسانی نمی شود. آری متعلق قضای حتمی و مشیت قاطعه حق متعال مورد رضا به قضا است، چنانکه سیدالشهدا (ع) در آخرین ساعت زندگی در میان خاک و خون می گفت: «رضا بقضاء ک و تسلیما لامرک لا معبود سواک» و همچنین در خطبه ای که هنگام بیرون آمدن از مکه خواند فرمود: «رضا الله رضانا اهل البیت».

نسبت قضای حتمی الهی با اختیار انسان

حتمی بودن فعل انسان از نظر تعلق قضای الهی منافات با اختیاری بودن آن از نظر فعالیت اختیاری انسان ندارد، زیرا قضای آسمانی به فعل با همه چگونگی های آن تعلق گرفته است، نه به مطلق فعل؛ مثلاً خداوند خواسته است که انسان فلان فعل اختیاری را، به اختیار خود انجام دهد و در این صورت تحقق خارجی این فعل اختیاری از آن جهت که متعلق خواست خداست حتمی و غیرقابل اجتناب است و در عین حال اختیاری و نسبت به انسان صفت امکان دارد «دقت شود».

ص: ۱۰۰۷

اینکه ظواهر اعمال امام را که قابل تطبیق به علل و اسباب ظاهری است نباید دلیل نداشتن این علم موهبتی و شاهد جهل به واقع گرفت، مانند اینکه گفته شود: اگر سیدالشهدا علم به واقع داشت چرا مسلم را به نمایندگی خود به کوفه فرستاد؟ چرا توسط صیداوی نامه به اهل کوفه نوشت و فرستاد؟ چرا خود را به هلاکت انداخت و حال آن که خدا می فرماید: «ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکة؛ و خود را با دست خود به هلاکت میفکنید» (بقره/ ۱۹۵). چرا؟ چرا؟ پاسخ همه این پرسش ها از نکته ای که تذکر دادیم روشن است، و نیازی به تکرار نیست.

قسم دوم از علم امام؛ علم عادی

پیغمبر به نص قرآن کریم و همچنین امام «از عترت پاک او» بشری است همانند سایر افراد بشر و اعمالی که در مسیر زندگی انجام می دهد، مانند اعمال سایر افراد بشر در مجرای اختیار و بر اساس علم عادی قرار دارد. امام نیز مانند دیگران خیر و شر و نفع و ضرر کارها را از روی علم عادی تشخیص داده و آنچه را شایسته اقدام می بیند اراده کرده، در انجام آن به تلاش و کوشش می پردازد. در جایی که علل و عوامل و اوضاع و احوال خارجی موافق می باشد، به هدف اصابت می کند و در جایی که اسباب و شرایط مساعدت نکنند از پیش نمی رود، و اینکه امام به اذن خدا به جزئیات همه حوادث چنانکه شده و خواهد شد واقف است، تاثیری در این اعمال اختیاری ندارد، چنانکه گذشت.

امام مانند سایر افراد انسانی بنده خدا و به تکالیف و مقررات دینی مکلف و موظف می باشد و طبق سرپرستی و پیشوایی که از جانب خدا دارد، با موازین عادی انسانی باید انجام دهد و آخرین تلاش و کوشش را در احیای کلمه حق و سرپا نگهداشتن دین و آیین بنماید.

منابع

سید محمدحسین طباطبائی - معنویت تشیع - صفحه ۲۰۴-۲۰۷

کلید واژه ها

علم و ویژگی های امام قرآن روایات عقل تکلیف اراده الهی قضا و قدر

رابطه بین ایمان و عقل از نظر اسلام

معنا و مفهوم «اولی الالباب»

در قرآن می خوانیم: «قل لایستوی الخبیث و الطیب و لو أعجبک کثره الخبیث فاتقوا الله یا اولی الألباب لعلکم تفلحون؛ بگو: (هیچ گاه) ناپاک و پاک مساوی نیستند هر چند فزونی ناپاکها، تو را به شگفتی اندازد! از (مخالفت) خدا بپرهیزید ای صاحبان خرد، شاید رستگار شوید!»، «فاتقوا الله یا اولی الالباب؛ پس تقوای الهی را پیشه بگیرید ای صاحبان خردها، ای مغزدارها» (مائده / ۱۰۰). اولی الالباب یعنی مغزدارها، ولی مغز به این معنا: ما در اصطلاح فارسی، زبان خودمان، وقتی می گوئیم مغز، مقصودمان مخ است. عرب به آن نمی گوید «مغز» آنچه که لفظ 'مغز' بر آن دلالت دارد عرب می گوید 'لب'. در زبان عرب به این چیزی که ما می گوئیم مغز، آنها می گویند مخ. 'لب' مغز به آن معناست که مثلاً ما می گوئیم مغز گردو یا مغز بادام. اگر چیزی پوسته ای داشته باشد و ماده قابل استفاده اش در داخل آن پوسته قرار بگیرد مثل همان مغز گردو و پوستی که دور آن هست آنجا کلمه 'قشر' و کلمه 'لب' را به کار می برد.

ص: ۱۰۰۹

قرآن در بسیاری از آیات عقل انسان را به منزله لب یعنی مغز به معنایی که عرض کردم می‌داند، یعنی آدم که آدم است، به این هیکل و اندام نیست، آدمی بودن آدم به آن چیزی است که «در باطن اوست». اندام هر کسی برای او مثل پوست گردوست، قشری است که بر روی حقیقت او قرار دارد. آدمیت انسان به عقل و روح انسان است. اگر کسی از نظر اندام خیلی هم کامل و رشید و سالم باشد اما روحی، عقلی، فکری در درون نداشته باشد مثل بادامی است که پوست خوبی دارد ولی وقتی بشکنید می‌بینید پوک است. «یا اولی الالباب؛ ای مغزدارها، ای انسانهایی که پوک نیستید». «الذین امنوا؛ ای عقل دارهایی که ایمان آورده‌اید». نگفت ای عقل دارها. ما عقل دارهایی داریم که متأسفانه این یک بال را دارند ایمان ندارند، و ایمان دارهایی داریم که عقل ندارند. این خیلی تعبیر عجیبی است: «یا اولی الالباب الذین امنوا؛ ای عقل دارهایی که با ایمان هم هستید» (طلاق / ۱۰)، ای صاحبان این دو مزیت عالی، ای صاحبان عقل و ایمان. در بعضی آیات دیگر هست: «و قال الذین اوتوا العلم و الایمان؛ و کسانی که دانش و ایمان یافته‌اند.» (روم / ۵۶). اینجا کلمه عقل و ایمان آمده است. در پایان آیه اندیشمندان و صاحبان عقل و هوش را مخاطب ساخته و تأکید می‌کند که از خدا بپرهیزید تا رستگار شوید.

اما اینکه در آیه ظاهراً توضیح واضحی بیان شده از این نظر است که ممکن است، کسی خیال کند عوارضی از قبیل فزونی طرفداران پلیدی و به اصطلاح اکثریت باعث آن شود، که چیز ناپاک در ردیف پاک قرار گیرد، چنان که ملاحظه کرده‌اید، گاهی بعضی از مردم تحت تأثیر انبوه جمعیت و تمایلات اکثریت قرار گرفته و تصور می‌کنند، اگر اکثریت به هر مطلبی تمایل پیدا کرد، این نشانه قطعی و بدون چون و چرای درستی آن مطلب است، در حالی که چنین نیست و مواردی که اکثریت اجتماعات گرفتار اشتباهات روشن شده‌اند بسیار زیاد است، در واقع آنچه برای شناسایی خوب از بد (خبیث از طیب) لازم است اکثریت کیفی است نه اکثریت کمی، یعنی افکار قویتر و والاتر و عالیتر و اندیشه‌های تواناتر و پاکتر لازم است نه کثرت نفرات طرفدار. این مساله شاید با مذاق بعضی از مردم امروز سازگار نباشد که بر اثر تلقینات و تبلیغاتی کوشش شده، همیشه تمایلات اکثریت را به عنوان یک مقیاس سنجش نیک از بد بخورد آنها بدهند، تا آنجا که باور کرده‌اند، حق یعنی چیزی که اکثریت پسندد، و خوب چیزی است که اکثریت به آن مایل باشد در حالی که چنین نیست.

و بسیاری از گرفتاریهای مردم دنیا بر اثر همین طرز تفکر است. آری اگر اکثریت از رهبری صحیح و تعلیمات درستی بهره مند گردد و به اصطلاح یک اکثریت بتمام معنی رشید شود، آن گاه ممکن است تمایلات او مقیاسی برای سنجش خوب و بد باشد، نه اکثریتهای رهبری نشده و غیر رشید. در هر حال قرآن در آیه مورد بحث، اشاره ای به این واقعیت کرده و می فرماید: هرگز زیادی بدان و ناپاکان شما را بشگفتی در نیاورد و در موارد دیگر بیش از ده بار فرموده: «ولکن أكثر الناس لا یعلمون؛ کار اکثر مردم از روی علم و دانش نیست!». ضمناً باید توجه داشت که اگر در آیه کلمه خبیث بر طیب مقدم داشته شده است به خاطر آن است که در آیه مورد بحث روی سخن با کسانی است که فزونی خبیث را دلیل بر اهمیت آن می گیرند و باید به آنها پاسخ گفته شود، و به آنها گوشزد می کند، که ملائک خوبی و بدی در هیچ مورد کثرت و قلت و اکثریت و اقلیت نیست، بلکه در همه جا و همه وقت پاکی بهتر از ناپاکی است، و صاحبان عقل و اندیشه هیچگاه فریب کثرت را نمی خورند، همواره از پلیدی دوری می کنند، اگر چه تمام افراد محیطشان آلوده باشند، و به سراغ پاکیها می روند اگر چه تمام افراد محیط با آن مخالفت ورزند.

رابطه ایمان و تقوا با روشن بینی؛ در آیات مختلف قرآن به آن اشاره شده است، از جمله در آیه ۲۹ انفال می خوانیم: «یا ایها الذین آمنوا إن تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً؛ ای کسانی که ایمان آورده اید اگر تقوای الهی پیشه کنید و از گناهان پرهیزید خداوند وسیله ای برای شناخت حق از باطل برای شما قرار می دهد». و در آیه ۲۸۲ بقره آمده است: «و اتقوا الله و یعلمکم الله؛ تقوای الهی پیشه کنید و خداوند شما را علم و دانش می آموزد». و در آیات مورد بحث نیز با صراحت این معنی آمده بود که اگر ایمان بیاورید و تقوا پیشه کنید خداوند نوری برای شما قرار می دهد که در پرتو آن بتوانید گام بردارید! رابطه این دو علاوه بر جنبه های معنوی که بعضاً برای ما ناشناخته است، از نظر تحلیل عقلی نیز قابل درک است، چرا که بزرگترین مانع شناخت و مهمترین حجاب بر قلب آدمی هوا و هوسهای سرکش، و آمال و آرزوهای دور و دراز، و اسارت در چنگال ماده و زرق و برق دنیاست، که به انسان اجازه نمی دهد قضاوت صحیح کند، و چهره حقایق را آن چنان که هست ببیند، هنگامی که در پرتو ایمان و تقوا این گرد و غبارها فرو نشست، و این ابرهای تیره و تار و ظلمانی از آسمان روح انسان کنار رفت، آفتاب حقیقت بر صفحه قلب می تابد، و حقایق را آن چنان که هست در می یابد، و لذتی توصیف ناشدنی از این درک صحیح و عمیق نصیب مؤمن می شود، و راه خود را به سوی اهداف مقدسی که دارد می گشاید و پیش می رود.

آری تقوا است که به انسان آگاهی می دهد، همانگونه که آگاهیها به انسان تقوا می بخشد، یعنی این دو در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، به همین جهت در حدیث معروفی می خوانیم: «لولا ان الشیاطین یحوظون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السموات؛ هر گاه شیاطین و خواهای شیطانی بر قلبهای آدمیان مسلط نمی شدند می توانستند به ملکوت و باطن آسمان و جهان هستی بنگرند». برای درک بهتر این سخن پای گفتار علی (ع) می نشینیم فرمود: «لا دین مع هوی- لا عقل مع هوی- من اتبع هواه اعماه و اصمه، و اذله و اضله؛ دین با هوای نفس جمع نمی شود ... هم چنین عقل با هوس یک جا نخواهد بود ... هر کس از هوای نفسش پیروی کند او را کور و کر می کند و دلیل و گمراه می سازد.» (غررالحکم شماره ۷۷۰۶). خداوند در سوره انفال آیه ۲۹ می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا إن تتقوا الله یجعل لکم فرقانا و یکفر عنکم سیئاتکم و یغفر لکم و الله ذو الفضل العظیم؛ ای کسانی که ایمان آورده اید اگر از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید برای شما وسیله ای برای جدایی حق از باطل قرار می دهد (و روشن بینی خاصی که در پرتو آن حق را از باطل خواهید شناخت) و گناهان شما را می پوشاند و شما را می آمرزد و خداوند فضل و بخشش عظیم دارد.»

ایمان و روشن بینی

در این آیه اشاره به اهمیت تقوا و آثار آن در سرنوشت انسان می کند، در این آیه چهار نتیجه و ثمره برای تقوی و پرهیزکاری بیان شده است. نخست می فرماید: ای کسانی که ایمان آورده اید اگر تقوی پیشه کنید و از مخالفت فرمان خدا بپرهیزید به شما نورانیت و روشن بینی خاصی می بخشد که بتوانید حق را از باطل به خوبی تشخیص دهید (یا ایها الذین آمنوا إن تتقوا الله یجعل لکم فرقانا). فرقان صیغه مبالغه از ماده فرق است و در اینجا به معنای چیزی است که به خوبی حق را از باطل جدا می کند. این جمله کوتاه و پر معنا یکی از مهم ترین مسائل سرنوشت ساز انسان را بیان کرده و آن اینکه در مسیر راهی که انسان به سوی پیروزی ها می رود همیشه پرتگاهها و بیراهه هایی وجود دارد که اگر آنها را به خوبی نبیند و شناسد و پرهیز نکند چنان سقوط می کند که اثری از او باقی نماند در این راه مهم ترین مساله، شناخت حق و باطل، شناخت نیک و بد، شناخت دوست و دشمن، شناخت مفید و زیان بخش، و شناخت عوامل سعادت و یا بدبختی است، اگر به راستی انسان این حقائق را به خوبی بشناسد رسیدن به مقصد برای او آسان است. مشکل این است که در بسیاری از این گونه موارد انسان گرفتار اشتباه می شود باطل را به جای حق می پندارد و دشمن را به جای دوست انتخاب می کند، و بیراهه را شاهراه. در اینجا دید و درک نیرومندی لازم است و نورانیت و روشن بینی فوق العاده. آیه فوق می گوید: این دید و درک ثمره درخت تقوی است اما چگونه تقوی و پرهیز از گناه و هوی و هوسهای سرکش به انسان چنین دید و درکی می دهد شاید برای بعضی مبهم باشد اما کمی دقت پیوند میان این دو را روشن می سازد.

توضیح اینکه: اولاً نیروی عقل انسان به قدر کافی برای درک حقایق آماده است ولی پرده‌هایی از حرص و طمع و شهوت و خودبینی و حسد و عشق‌های افراطی به مال و زن و فرزند و جاه و مقام همچون دود سیاهی در مقابل دیده عقل آشکار می‌گردد، و یا مانند غبار غلیظی فضای اطراف را می‌پوشاند و پیداست که در چنین محیط تاریکی انسان چهره حق و باطل را نمی‌تواند بنگرد، اما اگر با آب تقوی این غبار زودده شود و این دود سیاه و تاریک از میان برود دیدن چهره حق آسان است:

به گفته شاعر:

جمال یار ندارد حجاب و پرده ولی *** غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

و یا به گفته شاعر دیگری:

حقیقت سرایی است آراسته *** هوی و هوس گرد برخاسته

نبینی که هر جا که برخاست گرد *** نبیند نظر گرچه بیناست مرد!

و ثانیاً می‌دانیم که هر کمالی در هر جا وجود دارد پرتوی از کمال حق است و هر قدر انسان به خدا نزدیک تر شود پرتو نیرومندتری از آن کمال مطلق در وجود او انعکاس خواهد یافت، روی این حساب همه علم و دانش‌ها از علم و دانش او سرچشمه می‌گیرد و هر گاه انسان در پرتو تقوی و پرهیز از گناه و هوی و هوس به او نزدیک تر شود و قطره وجود خود را به اقیانوس بیکران هستی او پیوندد دهد سهم بیشتری از آن علم و دانش خواهد گرفت. و به تعبیر دیگر قلب آدمی همچون آئینه است و وجود هستی پروردگار همچون آفتاب عالمتاب، اگر این آئینه را زنگار هوی و هوس تیره و تار کند نوری در آن منعکس نخواهد شد، اما هنگامی که در پرتو تقوی و پرهیزگاری صیقل داده شود و زنگارها از میان برود، نور خیره‌کننده آن آفتاب پرفروغ در آن منعکس می‌گردد و همه جا را روشن می‌سازد. به همین جهت در طول تاریخ در حالات مردان و زنان پرهیزکار روشن بینی‌هایی مشاهده می‌کنیم که هرگز از طریق علم و دانش معمولی قابل درک نیست، آنها بسیاری از حوادث را که در لابلای آشوب‌های اجتماعی ریشه آن ناشناخته بود بخوبی می‌شناختند و چهره‌های منفور دشمنان حق را از پشت هزاران پرده فریبنده می‌دیدند!

ص: ۱۰۱۳

این اثر عجیب تقوی در شناخت واقعی و دید و درک انسان ها در بسیاری از روایات و آیات دیگر نیز آمده است، در سوره بقره آیه ۲۸۲: «اتقوا الله و يعلمکم الله؛ تقوی پیشه کنید و خداوند بشما تعلیم می دهد» و در حدیث معروف آمده است: «المؤمن ینظر بنور الله؛ انسان باایمان با نور خدا می بیند.» و در نهج البلاغه در کلمات قصار می خوانیم: «اکثر مصارع العقول تحت یروق المطامع؛ زمین خوردن عقل ها غالبا به خاطر برق طمع است که چشم عقل را از کار می اندازد و پرتگاه ها و لغزش گاهها را نمی بیند.» (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۱۹)

ثالثا از نظر تجزیه و تحلیل عقلی نیز پیوند میان تقوی و درک حقایق قابل فهم است، زیرا مثلا جوامعی که بر محور هوی و هوس می گردد و دستگاه های تبلیغاتی آنها در مسیر دامن زدن به همین هوی و هوسها گام بر می دارد، روزنامه ها مروج فساد می شوند، رادیوها بلندگوی آلودگی و انحرافات می گردند، و تلویزیون ها در خدمت هوی و هوسند، بدیهی است در چنین جامعه ای تمیز حق از باطل، و خوب از بد، برای غالب مردم بسیار مشکل است، بنابراین آن بی تقوایی سرچشمه این فقدان تشخیص و یا سوء تشخیص است. و یا فی المثل در خانواده ای که تقوا نیست و کودکان در محیط آلوده پرورش می یابند و از همان طفولیت به فساد و بی بندوباری خو می گیرند در آینده که بزرگ می شوند تشخیص نیکی ها از بدی ها برای آنها مشکل می شود، اصولا بکار افتادن نیروها و انرژی ها و هدر رفتن این سرمایه ها در راه گناه موجب می شود که مردم از نظر درک و اطلاع، در سطحی پائین قرار گیرند و افکار منحطی داشته باشند هر چند در صنایع و زندگی مادی پیشروی کنند. بنابراین به خوبی می بینیم که هر بی تقوایی سرچشمه یک نوع ناآگاهی و یا سوء تشخیص است، به همین جهت در دنیای ماشینی امروز جوامعی را مشاهده می کنیم که از نظر علم و صنعت بسیار پیشرفته اند ولی در زندگی روزانه خود چنان گرفتار نابسامانی ها و تضادهای وحشتناکی هستند که انسان را در تعجب فرو می برد اینها همه عظمت این گفته قرآن را روشن می سازد.

و با توجه به اینکه تقوا منحصر به تقوای عملی نیست، بلکه تقوای فکری و عقلی را شامل می شود این حقیقت آشکارتر خواهد شد، تقوای فکری در برابر بی بندوباری فکری به این معناست که ما در مطالعات خود به دنبال مدارک صحیح و مطالب اصیل برویم و بدون تحقیق کافی و دقت لازم در هیچ مسأله ای اظهار عقیده نکنیم، آنها که تقوای فکری را بکار می بندند بدون شک بسیار آسانتر از بی بندوباران به نتایج صحیح می رسند ولی آنها که در انتخاب مدارک و طرز استدلالی بی بند و بارند اشتباهاتشان فوق العاده زیاد است. اما مطلب مهمی که باید جدا به آن توجه داشت و مانند بسیاری دیگر از مفاهیم سازنده اسلامی در میان ما مسلمانان دستخوش تحریف شده بسیارند کسانی که خیال می کنند آدم با تقوی کسی است که زیاد بدن و لباس خود را آب بکشد و همه کس و همه چیز را نجس یا مشکوک بداند، و در مسائل اجتماعی به انزوا در آید و دست به سیاه و سفید نزند، و در برابر هر مسئله ای سکوت اختیار کند، اینگونه تفسیرهای غلط برای تقوا و پرهیزکاری در واقع یکی از عوامل انحطاط جوامع اسلامی محسوب می گردد چنین تقوایی نه آگاهی می آفریند و نه روشن بینی و فرقان و جدایی حق از باطل!

قرآن می گوید: علاوه بر تشخیص حق از باطل نتیجه پرهیزکاری این است که خداوند گناهان شما را می پوشاند و آثار آن را از وجود شما بر می دارد: (و یکفر عنکم سیئاتکم) به علاوه شما را مشمول آمرزش خود قرار می دهد (و یغفر لکم) و پاداش های فراوان دیگری در انتظار شماست که جز خدا نمی داند زیرا خداوند فضل و بخشش عظیم دارد (و الله ذو الفضل العظیم). این چهار اثر، میوه های درخت تقوا و پرهیزکاری هستند و وجود رابطه طبیعی در میان تقوا و پاره ای از این آثار مانعی از آن نمی شود که همه آنها را به خدا نسبت بدهیم زیرا کرارا در این تفسیر گفته ایم که هر موجودی هر اثری دارد به خواست خداست و لذا هم می توان آن اثر را به خدا نسبت داد و هم به آن موجود. در اینکه میان تکفیر سیئات و غفران چه تفاوتی است بعضی از مفسران معتقدند که اولی اشاره به پرده پوشی در دنیا و دومی اشاره به رهایی از مجازات در آخرت است. ولی احتمال دیگری در اینجا وجود دارد که تکفیر سیئات اشاره به آثار روانی و اجتماعی گناهان دارد که در پرتو تقوا و پرهیزکاری از میان می رود، ولی غفران اشاره به مسأله عفو و بخشش خداوند و رهایی از مجازات است.

همچنین خداوند در سوره حجرات آیات ۶ تا ۸ می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا إن جاءکم فاسق بنیا فتینوا أن تصیبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین* و اعلموا أن فیکم رسول الله لو یطیعکم فی کثیر من الأمر لعنتم و لکن الله حبب إليکم الإیمان و زینه فی قلوبکم و کره إليکم الکفر و الفسوق و العصیان أولئک هم الراشدون* فضلا من الله و نعمه و الله علیم حکیم؛ ای کسانی که ایمان آورده اید اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد درباره آن تحقیق کنید، مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید، و از کرده خود پشیمان شوید. و بدانید رسول خدا در میان شما است، هر گاه در بسیاری از امور از شما اطاعت کند به مشقت خواهید افتاد، ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده، و آن را در دلهایتان زینت بخشیده، و (به عکس) کفر و فسق و گناه را منفور شما قرار داده است، کسانی که واجد این صفاتند هدایت یافتگانند. خداوند بر شما فضل و نعمتی از سوی خود بخشیده، و خداوند دانا و حکیم است.»

در دنباله آیه به یکی از مواهب بزرگ الهی به مؤمنان اشاره کرده می فرماید لکن خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده، و آن را در دلهایتان زینت بخشیده (ولکن الله حبب إليکم الإیمان و زینه فی قلوبکم). و به عکس کفر و فسق و گناه را منفور شما قرار داده است (و کره إليکم الکفر و الفسوق و العصیان).

در حقیقت این تعبیرات اشاره لطیفی است به قانون لطف آنهم لطف تکوینی. توضیح اینکه: وقتی شخص حکیم کاری را می خواهد تحقق بخشد زمینه های آن را از هر نظر فراهم می سازد، این اصل در مورد هدایت انسانها نیز کاملاً صادق است. خدا می خواهد همه انسانها- بی آنکه تحت برنامه جبر قرار گیرند - با میل و اراده خود راه حق را بپویند، لذا از یک سو ارسال رسل می کند، و انبیا را با کتابهای آسمانی می فرستد، و از سوی دیگر ایمان را محبوب انسانها قرار می دهد، آتش عشق حق طلبی و حقیقی را در درون جانها شعله ور می سازد، و احساس نفرت و بیزاری از کفر و ظلم و نفاق و گناه را در دلها می آفریند. و به این ترتیب هر انسانی فطرتاً خواهان ایمان و پاکی و تقوا است و بیزار از کفر و گناه. ولی کاملاً ممکن است در مراحل بعد این آب زلالی که از آسمان خلقت در وجود انسانها ریخته شده، بر اثر تماس با محیطهای آلوده، صفای خود را از دست دهد، و بوی نفرت انگیز گناه و کفر و عصیان گیرد. این موهبت فطری انسانها را به پیروی از رسول خدا (ص) و تقدم نیافتن بر او دعوت می کند.

در اینکه منظور از فسوق در آیه فوق چیست؟ بعضی آن را تفسیر به کذب و دروغ کرده اند، ولی با توجه به گسترش مفهوم لغوی آن، و عدم وجود قید در آیه، هر گونه گناه و خروج از طاعت را شامل می گردد، بنابراین تعبیر به عصیان بعد از آن به عنوان تأکید است، همان گونه که جمله: «زینہ فی قلوبکم؛ آن را در دل شما زینت داده» تأکیدی است بر جمله: «حبب إلکم الایمان؛ ایمان را محبوب شما قرار داد». بعضی فسوق را اشاره به گناهان کبیره می دانند، در حالی که عصیان را اعم دانسته اند، ولی این تفاوت نیز دلیلی ندارد. به هر حال، در پایان آیه به صورت یک قاعده کلی و عمومی می فرماید: کسانی که واجد این صفاتند (ایمان در نظرشان محبوب و مزین، و کفر و فسق و عصیان در نظرشان منفور است) هدایت یافتگانند (أولئک هم الراشدون). یعنی اگر این موهبت الهی (عشق به ایمان و نفرت از کفر و گناه) را حفظ کنید، و این پاکی و صفای فطرت را آلوده نسازید، رشد و هدایت بی شک در انتظار شماست. قابل توجه اینکه: جمله های قبل به صورت خطاب به مؤمنین بود، اما این جمله از آنها به صورت غایب یاد می کند، این تفاوت تعبیر ظاهرا برای این است که نشان دهد این حکم اختصاص به یاران پیامبر (ص) ندارد، بلکه یک قانون همگانی است که هر کس در هر عصر و زمان صفای فطرت خویش را حفظ کند اهل نجات و هدایت است.

آخرین آیه مورد بحث این حقیقت را روشن می سازد که این محبوبیت ایمان و منفور بودن کفر و عصیان از مواهب بزرگ الهی بر بشر است. می فرماید این فضلی است از ناحیه خداوند، و نعمتی است که بر شما ارزانی داشته، و خداوند دانا و حکیم است. آگاهی و حکمت او ایجاب می کند که عوامل رشد و سعادت را در شما بیافریند، و آن را با دعوت انبیا هماهنگ و تکمیل سازد، و سرانجام شما را به سر منزل مقصود برساند. ظاهر این است که فضل و نعمت هر دو اشاره به یک واقعیت است، و آن مواهبی است که از ناحیه خداوند به بندگان اعطا می شود، منتها فضل از این نظر بر آن اطلاق می شود که خدا به آن نیاز ندارد، و نعمت از این نظر که بندگان به آن محتاجند، بنابراین به منزله دو روی یک سکه اند. بدون شک علم خداوند به نیاز بندگان، و حکمت او در زمینه تکامل و پرورش مخلوقات، ایجاب می کند که این نعمتهای بزرگ معنوی، یعنی محبوبیت ایمان و منفور بودن کفر و عصیان را به آنها مرحمت کند.

این آیات در ضمن اشاره ای است به این حقیقت که ایمان نوعی علاقه شدید الهی و معنوی است، هر چند از استدلالات عقلی ریشه گیرد، و به همین جهت در حدیثی از امام صادق (ع) می خوانیم که از حضرتش سؤال کردند: آیا حب و بغض از ایمان است؟ در جواب فرمود: «و هل الايمان الا- الحب و البغض؟! ثم تلا هذه الاية: حبب إليكم الإيمان و زينه في قلوبكم و كره إليكم الكفر و الفسوق و العصيان أولئك هم الراشدون؛ آیا ایمان جز حب و بغض چیز دیگری است؟! سپس امام (ع) به آیه (مورد بحث) استدلال فرمود که می گوید: خداوند ایمان را محبوب شما قرار داد، و آن را در دلهایتان تزین کرد، و کفر و فسق و عصیان را منفور شما ساخت و کسانی که چنین باشند هدایت یافتگانند.»

در حدیث دیگری از امام باقر (ع) چنین آمده است: «و هل الدين الا الحب؟! آیا دین چیزی جز محبت است؟!» سپس به چند آیه از قرآن مجید از جمله آیه مورد بحث استدلال فرمود، و در پایان اضافه کرد: «الدين هو الحب، و الحب هو الدين؛ دین محبت است و محبت دین است.» ولی بدون شک این محبت باید از ریشه های استدلالی و منطقی نیز سیراب گردد و بارور شود.

منابع

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن ۸- صفحه ۵۴ و ۵۵

ناصر مکارم شیرازی- تفسیر نمونه- ج ۵ صفحه ۹۵، ج ۲۳ صفحه ۴۰۰، ج ۷ صفحه ۱۴۵-۱۴۰، ج ۲۲ صفحه ۱۵۴-۱۶۴

کلید واژه ها

ایمان عقل انسان اسلام قرآن روح روشن بینی تقوی حق جویی

ص: ۱۰۱۸

قرآن برای ابلاغ پیامش از دو زبان کمک می‌گیرد که عبارتند از استدلال منطقی و احساس؛ هر یک از این دو زبان مخاطبی مخصوص به خود دارد که برای اولی عقل است و برای آن دیگری دل. باید ببینیم آیا عقل از نظر قرآن سند است و به تعبیر علمای فقه و اصول آیا عقل حجت است یا خیر؟ و این بدان معنی است که اگر دریافتی واقعا دریافت صحیح عقل باشد، آیا می‌باید بشر بدان احترام بگذارد و بر طبق آن عمل کند یا نه؟ و اگر عمل کند و احیانا در مواردی مرتکب خطا شود آیا خداوند او را معذور می‌دارد یا معاقب خواهد داشت؟ و اگر عمل نکند آیا خداوند به این دلیل که چرا با اینکه عقلت حکم می‌کرد، عمل نکردی، او را مجازات خواهد کرد یا خیر؟

دلایل سندیت عقلمسئله سندیت و حجیت عقل از نظر اسلام در جای خودش ثابت است و علمای اسلام نیز از ابتدا تا کنون - جز گروهی اندک - هیچ کدام در سندیت عقل تردید نداشته‌اند و آن را جزو منابع چهارگانه فقه به حساب آورده‌اند.

۱- دعوت به عقل از طرف قرآن

قرآن به انحاء مختلف سندیت عقل را امضا کرده است. تنها در یک مورد می‌توان از حدود شصت، هفتاد آیه قرآن نام برد که در آنها به این مسئله اشاره شده است که این موضوع را طرح کرده ایم تا درباره آن تعقل کنید. به عنوان مثال از یک یک تعبیر شگفت‌انگیز قرآن برایتان نمونه می‌آوریم. قرآن می‌فرماید: «ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون؛ بدترین جنبنده‌ها نزد خداوند کسانی هستند که کر و گنگ و لا یعقلند.» (انفال/۲۲) البته واضح است که منظور قرآن از کر و لال، کر و لال عضوی نیست، بلکه منظور آن دسته از مردم است که حقیقت را نمی‌خواهند بشنوند و یا می‌شنوند و به زبان اعتراف نمی‌کنند، گوشی که از شنیدن حقایق عاجز است و صرفا برای شنیدن مهملات و خزعبلات آمادگی دارد از نظر قرآن کر است و زبانی که تنها برای چرند گویی بکار می‌افتد به تعبیر قرآن لال است. لا یعقلون نیز کسانی هستند که از اندیشه خویش سود نمی‌گیرند، قرآن این گونه افراد را که نام انسان زبینه آنها نیست در سلک حیوانات و به نام چهارپایان مخاطب خویش قرار می‌دهد. در یک آیه دیگر ضمن طرح یک مسئله توحیدی در مورد توحید افعالی و توحید فاعلی می‌فرماید: «و ما کان لفس ان تؤمن الا باذن الله؛ و هیچ کس را نرسد که ایمان بیاورد مگر باذن الهی» (یونس/۱۰۰) به دنبال طرح این مسئله غامض که هر ذهنی ظرفیت تحمل و درک آن را ندارد و براستی انسان را تکان می‌دهد آیه را چنین دنبال می‌کند: «و یجعل الرجس علی الذین لا یعقلون؛» و بر آنان که تعقل نمی‌کنند پلیدی قرار می‌دهد.» (یونس/۱۰۰) در این دو آیه قرآن به اصطلاح اهل منطق به دلالت مطابقی دعوت به تعقل نموده است، آیات بسیار دیگری نیز وجود دارند که قرآن به دلالت التزامی سندیت عقل را امضا می‌کند، به عبارت دیگر سخنانی می‌گوید که پذیرش آنها بدون آنکه حجیت عقل پذیرفته شده باشد، امکان پذیر نیست، مثلا از حریف استدلال عقلی می‌طلبد: «قل هاتوا برهانکم؛» بگو اگر راست می‌گویید، دلیل خود را (بر این موضوع) بیاورید.» (بقره/۱۱۱) به دلیل التزام می‌خواهد این حقیقت را بیان کند که عقل سند و حجیت است و یا اینکه رسما برای اثبات وحدت واجب الوجود قیاس منطقی ترتیب می‌دهد: «لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما یصفون؛» اگر در آسمان و زمین، جز "الله" خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد) منزله است خداوند پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می‌کنند! (انبیاء/۲۲). در اینجا قرآن یک قضیه شرطیه تشکیل

داده، مقدم را استثنا کرده و تالی را نا دیده گرفته است، قرآن با این همه تأکید بر روی عقل می خواهد این حرف بعضی از ادیان را که می گویند ایمان با عقل بیگانه است و برای مؤمن شدن باید فکر را تعطیل کرد و تنها قلب را به کار انداخت تا نور خدا در آن راه یابد، ابطال نماید.

ص: ۱۰۱۹

دلیل دیگری که نشان می‌دهد قرآن برای عقل اصالت قائل است این است که مسائل را در ارتباط علی و معلولی آنها بیان می‌کند. رابطه علت و معلول و اصل علیت پایه تفکرات عقلانی است و قرآن خود آن را محترم شمرده و به کار می‌برد، با آنکه قرآن از جانب خدا سخن می‌گوید و خداوند نیز آفریننده نظام علت و معلولی است و طبعاً سخن از ماورائیت که علت و معلول مادون آن قرار دارند، با این همه از این موضوع غفلت نمی‌کند که از نظام سببی و مسببی عالم یاد کند و وقایع و پدیده‌ها را مقهور این نظام بدانند، به عنوان مثال این آیه را در نظر بگیریم که می‌فرماید: «له معقبات من بین یدیه و من خلفه یحفظونه من امر الله ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم و اذا اراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له و ما لهم من دونه من وال»؛ «برای انسان مأمورانی است که پی در پی از پیش رو و از پشت سرش او را از فرمان خدا (حوادث غیر حتمی) حفظ می‌کنند (اما) خداوند، سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند و هنگامی که خدا اراده سوئی به قومی (به خاطر اعمالشان) کند، هیچ چیز مانع آن نخواهد شد و جز خدا سرپرستی نخواهند داشت.» (رعد/۱۱). می‌خواهد بگوید درست است که همه سرنوشت‌ها با اراده خداست ولی خداوند سرنوشت را از ماورای اختیار و تصمیم و عمل بشر بر او تحمیل نمی‌کند و کار گزارف انجام نمی‌دهد بلکه سرنوشت‌ها هم نظامی دارند و خدا سرنوشت هیچ جامعه‌ای را خود بخود و بی وجه عوض نمی‌کند مگر آنکه آنان خودشان در آنچه که مربوط به خودشان است. مانند نظام‌های اخلاقی و اجتماعی و ... و آنچه مربوط به وظایف فردیشان است، تغییر دهند. از سوی دیگر قرآن مسلمانان را تشویق می‌کند تا به مطالعه در احوال و سرگذشت اقوام پیشین بپردازند و از آن درس عبرت بگیرند. بدیهی است که اگر سرگذشت اقوام و ملت‌ها و نظامیان بر اساس گزارف و تصادف بود و اگر سرنوشت‌ها از بالا به پایین تحمیل می‌گردید، دیگر مطالعه و پندآموزی معنی نداشت، قرآن با این تأکید می‌خواهد تذکر دهد که بر سرنوشت اقوام نظامات واحدی حاکم است به این ترتیب اگر شرایط جامعه‌ای مشابه شرایط جامعه دیگر باشد سرنوشت همان جامعه در انتظارش خواهد بود، در آیه دیگری می‌فرماید: «فکاین من قریه اهلکناها و هی ظالمه فهی خاویه علی عروشها و بئر معطله و قصر مشید* افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او اذان یسمعون بها...»؛ «چه بسا شهر و دیاری که ما اهلش را در آن حال که به ظلم و ستم مشغول بودند، به خاک هلاکت نشانیدیم و اینک آن شهرها از بنیاد ویران است و چه چاه و قنات‌های آب که معطل بماند و چه قصرهای عالی (که بی صاحب گشت). آیا در زمین گردش نکردند تا صاحب دل‌هایی شوند که با آن بیندیشند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؟...» (حج/۴۵ و ۴۶) در تمام این مطالب قبول نظامات به دلالت التزام مؤید نظم علی و معلولی است و پذیرش رابطه علی و معلولی به معنای قبول سندیت عقل است.

یکی دیگر از دلایل حجیت عقل از نظر قرآن این است که برای احکام و دستورها، فلسفه ذکر می کند، معنای این امر این است که دستور داده شده معلول این مصلحت می باشد. علمای اصول می گویند مصالح و مفاسد در سلسله علل احکام قرار می گیرند، مثلاً قرآن در یک جا می گوید نمازی بپای دارید و در جای دیگر فلسفه اش را هم یاد آوری می کند: «ان الصلوه تنهی عن الفحشا و المنکر»؛ «و نماز را برپا دار، که نماز (انسان را) از زشتی ها و گناه باز می دارد» (عنکبوت/۴۵) اثر روحی نماز را متذکر می گردد که چگونه با انسان تعالی می دهد و به سبب این تعالی انسان از فحشا و بدی ها انزجار و انصراف پیدا می کند و یا از روزه یاد می کند و به دنبال دستور به اجرای آن می گوید: «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون»؛ «ای افرادی که ایمان آورده اید! روزه بر شما واجب شده همان گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد تا پرهیزکار شوید.» (بقره/۱۸۳) و چنین است در مورد سایر احکام نظیر زکات و جهاد و ... که درباره همه آنها از لحاظ فردی و اجتماعی توضیح می دهد به این ترتیب قرآن به احکام آسمانی در عین ماورایی بودن جنبه این دنیایی و زمینی می دهد و از انسان می خواهد درباره آنها اندیشه کند تا کنه مطلب برای او روشن گردد و تصور نکند که این ها صرفاً یک سلسله رمز های ما فوق فکر بشر است.

دلیل دیگری که بر اصالت عقل نزد قرآن دلالت دارد و از دلایل قبلی رسا تر است مبارزه قرآن با مزاحم های عقل است، برای توضیح این مطلب ناگزیر باید مطالبی را مقدمتا بیان کنیم. ذهن و فکر انسان در بسیاری موارد دچار اشتباه می شود، این موضوع نزد همه ما شایع و رایج است البته منحصر به عقل نیست، بلکه حواس و احساسات نیز مرتکب خطا می شوند، مثلا برای قوه باصره ده ها نوع خطا ذکر کرده اند. در مورد عقل بسیار اتفاق می افتد که انسان استدلالی ترتیب می دهد و بر اساس آن نتیجه گیری می کند اما بعد احیانا در می یابد که استدلال از پایه نا درست بوده است. اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا باید به واسطه عملکرد نادرست ذهن در پاره ای موارد، قوه اندیشه را تعطیل کرد یا آنکه نه، با وسایل و اسباب دیگری می باید خطا های ذهن را پیدا کرد و از آنها جلوگیری نمود؟ در پاسخ این پرسش، سوفسطائیان می گفتند اعتماد بر عقل جایز نیست و اساسا استدلال کردن کار لغوی است. فلاسفه در این زمینه جواب های دندان شکنی به اهل سفسطه داده اند که از جمله آنها یکی این است که سایر حواس هم مانند عقل اشتباه می کنند ولی هیچکس حکم به تعطیلی و استفاده نکردن از آنها نمی دهد، از آنجا که کنار گذاردن عقل ممکن نبود ناچار متفکرین مصمم شدند تا راه خطا را سد کنند. در بررسی این موضوع متوجه این نکته شدند که هر استدلال از دو قسمت تشکیل شده است؛ ماده و صورت، درست نظیر یک ساختمان که مصالحی نظیر گچ و سیمان و آهن و... در ساختن آن بکار رفته (ماده) و شکل خاصی نیز بخود گرفته است (صورت)، برای آنکه ساختمان از هر جهت خوب و کامل ساخته بشود، لازم است هم مصالح مناسبی برای آن در نظر گرفته شود و هم آنکه نقشه اش صحیح و بی نقص باشد. در استدلال هم برای تضمین صحت آن لازم است هم ماده اش درست باشد و هم صورتش، برای بررسی و قضاوت درباره صورت استدلال، منطق ارسطویی یا منطق صوری به وجود آمد، وظیفه منطق صوری این بود که درست یا نادرست بودن صورت استدلال را مشخص کند و به ذهن کمک نماید تا دچار خطا در صورت استدلال نشود. از جمله اشتباهاتی که حدود چند قرن است در جهان علم صورت گرفته و منشأ سوء فهم های بسیاری شده است این مطلب است که گروهی پنداشتند وظیفه منطق ارسطو، تعیین صحت یا عدم صحت ماده استدلال نیز هست و چون این کار از منطق ارسطویی ساخته نبود، حکم به بی فایده بودن آن دادند. متأسفانه این اشتباه در زمان ما نیز بسیار تکرار می شود و البته این امر نشان می دهد که گویندگان شناخت درستی از منطق ارسطویی ندارند و آن را نفهمیده اند. اگر بخواهیم از همان مثال ساختمان استفاده کنیم باید بگوییم وظیفه منطق ارسطویی در تعیین صحت استدلال درست شبیه شاقول در تعیین راست بودن دیوار است، به کمک شاقول نمی توان فهمید که آجر و ملات و سیمان بکار رفته در دیوار از جنس مرغوب است یا نا مرغوب، تنها چیزی که شاقول نشان می دهد راست یا کج بودن دیوار است. منطق ارسطو که البته بعد ها بوسیله سایر اندیشمندان تکامل یافته و بسیار غنی شده است، تنها راجع به صورت استدلال قضاوت می کند و در مورد ماده استدلال نفی و اثباتا ساکت است و چیزی نمی تواند بگوید، اما مسئله عمده این است که برای تضمین صحت استدلال تنها منطق صورت کافی نیست، این منطق تنها یک جهت را تأمین می کند، برای حصول اطمینان از درستی ماده استدلال، منطق ماده نیز لازم داریم یعنی به معیاری نیاز داریم که به کمک آن بتوانیم کیفیت مواد فکری را بسنجیم. دانشمندانی نظیر بیکن و دکارت تلاش کردند تا همان طور که ارسطو برای صورت استدلال منطقی وضع کرد، آنها نیز برای ماده استدلال منطق مشابهی تأسیس کنند، در این زمینه نیز تا حدودی توانستند معیار هایی به دست دهند که گرچه از نظر کلی بودن، نظیر منطق ارسطو نبود اما تا حدودی می توانست به انسان کمک کند و او را از خطای در استدلال باز دارد. اما شاید تعجب کنید اگر بدانید که

قرآن در جهت جلوگیری از خطای درباره استدلال، مسائلی را عرضه کرده است که بر پژوهش های امثال دکارت تقدم فضل و فضل تقدم دارد.

ص: ۱۰۲۲

از جمله منشأهایی که قرآن برای خطا ذکر می کند، یکی این است که انسان گمان را به جای یقین بگیرد. قاعده اول دکارت هم همین است او می گوید: «پس از این هیچ مطلبی را قبول نمی کنم، مگر اینکه قبلاً واریسی و بررسی نمایم و اگر در صد احتمال، یک احتمال خلاف وجود داشت از آن استفاده نمی کنم و آن را کنار می گذارم.» معنای صحیح یقین هم همین است، اگر بشر خود را مقید کند که در مسائل تابع یقین باشد و گمان را به عوض یقین نپذیرد، به خطا نخواهد افتاد. البته باید توجه داشت که در مسائل ظنی و احتمالی و در مواردی که نمی توان یقین حاصل نمود، می باید همان ظن و احتمال را در نظر گرفت، اما ظن را به جای ظن و احتمال را به جای احتمال باید پذیرفت نه آنکه ظن و احتمال را به جای یقین در نظر گرفت، این دومی است که ایجاد خطا می کند، قرآن روی این مسئله بسیار تأکید نموده است و حتی در یک جا تصریح دارد که بزرگ ترین لغزشگاه فکری بشر همین پیروی از گمان است و یا در جای دیگر خطاب به پیامبر می فرماید: «و ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله ان یتبعون الا-الظن و ان هم الا-یخرون»؛ «و اکثر مردم زمین چنین اند که از گمان پیروی می کنند. تو هم اگر بخواهی از آنها پیروی کنی، تو را نیز گمراه می کنند، چون مردم تابع گمانند نه یقین و به همین دلیل خطا می کنند.» (انعام/۱۱۶)

و یا در آیه دیگری می فرماید: «و لا تقف ما لیس لک به علم»؛ «آنچه را که بدان علم نداری پیروی مکن.» (اسراء/۳۶) این تذکری است که در طول تاریخ اندیشه بشر، اول بار قرآن به بشر داده است و او را از این گونه خطا نهی کرده است. دومین منشأ خطا در ماده استدلال که بالاخص در مسائل اجتماعی مطرح می شود مسئله تقلید است، بسیاری از مردم این گونه اند که چیزهای مورد باور اجتماع، باورشان می شود یعنی چیزی که در اجتماع مورد قبول قرار گرفته است و یا نسل های گذشته آن را پذیرفته اند صرفاً به دلیل اینکه نسل های گذشته آن را قبول کرده اند می پذیرند. این مطلب در یکی از سخنان بیکن هست و آنجا که یکی از بت های مورد نظرش را بت عرفی می نامد، منظورش همین تقلید های کور کورانه است. قرآن می فرماید هر مسئله ای را با معیار عقل بسنجید نه اینکه هر چه نیاکان شما انجام دادند آن را سند بدانید یا آنکه آن را به کلی طرد کنید، بسا مسائل هست که در گذشته مطرح شده و در همان موقع هم غلط بوده اما مردم آن را پذیرفته اند و بسا مسائل درست که در زمان های دور عرضه شده، اما مردم به دلیل نادانی از قبول آن خودداری کرده اند. در پذیرش این مسائل باید از عقل و اندیشه مدد گرفت نه اینکه کور کورانه به تقلید پرداخت. قرآن اغلب پیروی از آبا و اجداد را در مقابل عقل و فکر قرار می دهد: «و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون»؛ «به ایشان گفته می شود از دستورات الهی پیروی کنید، می گویند: آیا از روش های پدرانمان دست برداریم؟ آیا اگر پدران و مادران شما شعور نداشتند، شما باید جریمه بی شعوری آنها را بدهید.» (بقره/۱۷۰)

قرآن تأکید می کند که قدمت یک اندیشه نه دلیل کهنگی و غلط بودن آن است و نه موجب درستی آن، کهنگی در امور مادی راه می یابد اما حقایق هستی هر قدر که زمان بر آنها گذشته باشد کهنه و فرسوده نمی شوند. حقیقتی مثل «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» تا دنیا دنیا است، پا برجا و استوار و صادق است، قرآن می گوید باید با سلاح عقل و اندیشه با مسائل رو به رو شد، نباید عقیده ای درست را به دلیل آنکه دیگران انگ و برچسب به انسان می زنند رها کرد و نباید عقیده ای را به صرف تعلق داشتن به این یا آن شخصیت بزرگ و معروف پذیرفت، در هر زمینه ای باید خود به تحقیق و بررسی در مورد مسائل پرداخت، مسئله تقلید از نیاکان یا بزرگان یا مد زمانه و یا رنگ اجتماع که قرآن بشدت از آن نهی می کند نباید با مسئله تقلید از مجتهد اعلم و اعدل که در فقه مطرح می شود و امری واجب است که مبتنی بر رعایت تخصص و استفاده از دانش تخصصی است اشتباه و خلط شود. عامل مؤثر دیگر در ایجاد خطا، که قرآن از آن یاد می کند پیروی از هوای نفس و تمایلات نفسانی و داشتن غرض و مرض است. به قول مولوی:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد *** صد حجاب از دل بسوی دیده شد

در هر مسئله ای تا انسان خود را از شر اغراض بیطرف نکند نمی تواند صحیح فکر کند یعنی عقل در محیطی می تواند درست عمل بکند که هوای نفس در کار نباشد. داستان معروفی از علامه حلی نقل می کنند که برای علامه حلی این مسئله فقهی مطرح شده بود که اگر حیوانی در چاه بمیرد و باعث شود که میته نجس در چاه باقی بماند، با آب چاه چه باید کرد؟ اتفاقاً در این هنگام حیوانی در چاه آب خانه علامه حلی افتاد و او ناگزیر بود برای خود نیز استنباط حکم بکند. در این مورد به دو طریق امکان حکم کردن وجود داشت؛ اول اینکه چاه را به کلی پر کنند و از چاه دیگری استفاده نمایند و دیگر اینکه مقدار معینی از آب چاه را خالی کنند و از بقیه آب بلا اشکال استفاده کنند. علامه حلی متوجه شد که در مورد این مسئله نمی تواند بدون غرض حکم کند زیرا که نفع خود او هم در قضیه مطرح بود، این بود که دستور داد ابتدا چاه را پر کنند و بعد با خیال راحت و بدون فشار و سوسه نفس به صدور حکم و ارائه فتوا پرداخت. قرآن در زمینه تبعیت از هوای نفس اشارات زیادی دارد از جمله می فرماید: «ان یتبعون الالظن و ما تهوی الانفس»؛ «چیزی غیر از گمان باطل و هوای نفس خود را پیروی نمی کنند.» (نجم/۲۳)

ص: ۱۰۲۵

کلید واژه ها

عقل توحید قرآن علت و معلول علم منطق تقلید هوای نفس

سخنان ابن سینا درباره عقل عملی

سخنانی که ابن سینا درباره عقل عملی بیان نموده اند، تقریباً همان نظریه ارسطویی است به اضافه توضیحات با ارزش تر، که می توان گفت نظریه ارسطو در کلمات ابن سینا صورت تکامل یافته ای بر خود گرفته است. تقسیم عقل در نظر ابن سینا (متفکر نامی شرق) به قرار ذیل است:

«از قوای نفسای قوه ای است که به جهت احتیاج نفس به تدبیر بدن ایجاد گشته است. این قوه به نام «عقل عملی» نامیده می شود. عقل عملی بایستگی های امور انسانی را که جنبه تحقق خارجی دارند (جزیی است در مقابل کلیات ذهنی، یا به طور عموم ساخته های ذهن) برای رسیدن به هدف های اختیاری از مقدمات اولیه و شایعه و با استعداد از عقل نظری که «آرای کلیه را می سازد» استنباط نموده و به انجام آنها دستور می دهد» فیلسوف بزرگ خواجه نصیرالدین طوسی در شرح عبارت فوق چنین می گوید: «می گویم قوای نفس با تقسیم اولی به دو قسمت عمده تقسیم می گردد: یکی قوه ای است که به طور اختیار در بدن، تصرف و تأثیر نموده و آن را تکمیل می نماید. دوم قوه ای است که جوهریت خود را از ما فوق به حسب استعداد گرفته و تکمیل نموده و فعالیت می کند، اولی عقل عملی است، دومی عقل نظری. ابن سینا اولاً عقل عملی را بررسی می کند زیرا عقل عملی آشکار تر است. شروع در کار اختیاری بودن ادراک آنچه را که بایستی در مورد خود عملی شود امکان ناپذیر است به این معنا که بایستی اولاً قضیه مورد عمل اختیار، به عنوان مورد قضیه کلی درک شود. درک کلیات به طور «اولی»، «تجربی»، «شایع ظنی» به وجود می آید. این گونه مقدمات (ادراکات کلیات) را عقل نظری در می یابد و عقل عملی به مورد اجرا می گذارد.»

چنان که ملاحظه می شود این عقل عملی که مورد توجه ابن سینا است و خواهی آن را مورد توضیح قرار داده است، تقریباً همان نظریه عقل عملی در نظریه ارسطو است و این عقل عملی فقط به عنوان تطبیق کننده احکام عقل نظری به خودت جزئی خارجی که زندگانی انسانی را تشکیل می دهد منظور شده است. اما اینکه عقل عملی جنبه ارشاد به نیکی ها و احتراز از بدی ها یا قضاوت در کارهای انسانی و غیر ذلک از پدیده های وجدان به معنای معمولی را داشته باشد، در عبارت فوق مشاهده نمی شود.

باز ابن سینا می گویند: «حال نفس مردمی، پس چون مزاج معتدل تر بود مرجان مردمی را پذیرا شود و جان مردمی گوهری است که مر او را نیز دو قوت است، یکی قوت مر کنائی را، دوم قوت اندر یافت را هرچند که اندر یافت دو گونه است:

یکی اندر یافت نظری و یکی اندر یافت عملی: اندر یافت نظری چنان که دانی خدا یکی است، اندر یافت عملی چنان که دانی ستم نباید کردن، زیرا که اندر یافت را آمیزش نیست به کردار و دیگر اندر یافت سبب کردار است.

و اندر یافت عملی کلی بود چنان که گفتیم، و جزوی بود چنان که گویی این مرد را نباید ستم زدن. جزوی مرقوت کنائی را بود و کلی مرقوت اندر یافت را. وقت کنایی مردم هم به آرزوی مردمی بود و آرزوی مردمی به نیکی و به صواب و به نافع بود. و اما خشم و غلبه از قوت حیوانی بود. و مرجان مردم را دو روی است: یکی روی سوی بر سواست و بجانگاه خود است، و یکی روی این جهان است و قوت کنائی اش به سوی این جهان است و قوت اندر یافتش به سوی بر سواست و به آن جهان است.»

ص: ۱۰۲۷

ممکن است جمله «چنان که دانی که ستم نباید کردن» همان حکم وجدانی اخلاقی به اصطلاحی معمولی بوده باشد، یعنی عقل عملی دستور به نیکی ها می دهد و ممکن است جمله مزبور به عنوان مثالی بر تطبیق کلیات عقل نظری بوده باشد که عقل عملی آن را انجام می دهد، ولی از آن جهت که ابن سینا می گوید: «زیرا که اندر یافت را آمیزش نیست به کردار و دیگر اندر یافت سبب کردار است» و مقصودش از سبب کردار همان عقل عملی است، ما می توانیم عقل عملی مزبور را با وجدان نزدیک به هم بدانیم ولی قلب و وجدان و ضمیر و دل یا هر لغت دیگر که نماینده قلمرو مقابل عقل نظری است، خیلی وسیع تر از آن است که در این جمله ابن سینا مشاهده می کنیم.

با این حال اگر چه ابن سینا در مباحث عقل نظری و عقل عملی، وجدان را آنچنان که برای ما در امروز مطرح است مورد توجه قرار نداده اند، ولی هر دو فیلسوف با تمام صراحت برای فعالیت های درونی ما که مربوط به دل و وجدان اخلاقی بوده و کاملاً با وجدان اخلاقی امروز قابل تطبیق است، سخن ها گفته اند. ابن سینا در کتاب شفا می گوید:

«ارکان فضایل انسانی سه چیز است: عفت و شجاعت و حکمت و مجموع این سه صفت عدالت است، و این امور خارج از حکمت نظری است و اگر برای کسی این ارکان سه گانه با حکمت نظری گرد آید خوشبختی حقیقی خواهد بود.» (در شمارش فضائل انسانی، ابن سینا یک اختلاف صوری با ارسطو دارد که قابل بر طرف شدن است) در جای دیگر می گوید:

«العارفون المتزهون اذا وضع عنهم دنس مقارنة البدن و النفكوا عن الشواغل خالصوا الى عالم القدس و السعادة و انتعشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العلیاء» (اهل معرفتی که دارای دو منزه هستند، هنگامی که کثافات مادی را از خود دور نمودند و از اشتغالات پست رها شدند، رو به عالم قدس و سعادت برده و با کمال اعلی به هیجان در می آیند و برای آنان لذت عالیه ای رو می دهد.) شرح این عبارت را شارح بزرگوار چنین بیان می کند: «مقصود ابن سینا از عارف کسی است که به حسب قوه نظری به کمال رسیده است و مقصودش از «دارای درون منزّه» به حسب قوه عملیه می باشد، زیرا کمال قوه عملیه مجرد از علایق جسمانی می باشد» جای تردید نیست که این پدیده درونی فقط جنبه ماورای طبیعی قلب ما است و تمام جنبه های قلب را که وجدان با نمود های گوناگونش هم یکی از آنهاست توضیح نمی دهد. ولی به هر حال کافی است که مانند ابن سینا یعنی کسی که در جهان شناسی با دیدگاه عقل نظری خالص می نگرد، به این حقیقت اعتراف کند که همه شناسایی های ما در شناخت های عقلانی خالص، خلاصه نمی شود.

منابع

محمدتقی جعفری- وجدان- صفحه ۴۱-۴۵

کلید واژه ها

اخلاق وجدان عقل عملی عقل نظری ابوعلی سینا شناخت

تفاوت فعالیت وجدانی با فعالیت عقلانی

گفته شده است که فعالیت وجدانی اخلاقی با فعالیت عقلانی سازگاز نمی باشد، زیرا در فعالیت عقلانی پدیده های عاطفی و دریافتی و نیک و بد به طور عموم نامفهوم است و همچنین هیچ موقعیتی را نمی توان در نظر گرفت که موجب استثنایی برای مسئله عقلانی مثلا ریاضی بوده باشد. در صورتی که وجدان هرگز دارای چنین اصل و تشخیص نمی باشد. در وجدان نیک و بد، عاطفه و هیجانات درونی اصالت دارد و روش های وجدانی قابل استثناء است.

ص: ۱۰۲۹

می‌گوییم: اولاً هیچ اصل عقلانی وجود ندارد که یا مستقیماً و یا در موقع تحلیل به واحد‌های دقیق‌تر و یا در هنگام ترکیب «آنالیتیک و سنتیک» به واحد‌هایی برخورد نکند که از دریافت‌های شخصی و ذوقی فردی برکنار بوده باشد و به همین جهت است که تاکنون حتی در تشخیص آکسیوم (اصل اول بدیهی) که چنین تعریف می‌شود «اصل غیر قابل اثبات، یا بالضروره راست، یا بی‌نیاز از اثبات» هنوز گرفتار اختلافات زیادی می‌باشیم، با این‌که این تعریف فقط برای آن قضیه است که به طور روشن و اولی دریافت شده و سایر قضایای عقلانی را با آن می‌سنجیم. به علاوه ممکن است آکسیوم (اصل بدیهی اولی) خود یک مسئله نسبی بوده باشد.

و ثانیاً اگر ما تعریف فعالیت عقلانی را در نظر بگیریم، خواهیم دید تصور تضاد ما بین فعالیت وجدانی و فعالیت عقلانی شبیه به تصور تضاد ما بین مقدمه و نتیجه می‌باشد سیستم عقلانی ذیل را ملاحظه نمایید: ماده جسم است. هر جسم قابل ابعاد است. پس ماده قابل ابعاد است. آیا می‌توان گفت مابین «پس ماده قابل ابعاد است» و «ماده جسم است» تضادی وجود دارد؟ البته نه، بلکه بالعکس ما بین دو قضیه فوق تقریباً رابطه علت و معلول برقرار است، زیرا نسبت واحد‌هایی که یک سیستم قیاسی را تشکیل می‌دهد به خود همان سیستم نسبت علت به معلول است، زیرا اگر آن واحد‌ها وجود نداشت یا آن واحد‌ها به طور صحیح بهره‌برداری نشود آن سیستم ایجاد نخواهد گشت. همین‌طور است فعالیت‌های عقلانی بالنسبه به فعالیت‌های وجدانی، فعالیت‌های وجدانی واحد‌هایی را اثبات یا کشف می‌کند که آن واحد‌ها در فعالیت‌های عقلانی به عنوان عناصر اولیه سیستم قرار می‌دهیم. مثلاً هنگامی که وجدان اخلاقی، لزوم حق‌شناسی را تشخیص می‌دهد و می‌گوید: حق‌شناسی بایستگی دارد، یا حق‌شناسی شایستگی دارد، عقل می‌تواند روی این واحد‌ها تکیه نموده و یک رشته فعالیت منطقی عقلی انجام بدهد به این قرار: حق‌شناسی بایسته است به حکم وجدان. هر بایستگی موجب احساس مسئولیت است به حکم وجدان و یا به حکم عقل. پس حق‌شناسی موجب احساس مسئولیت است و از واحد‌های فوق که وجدان تشخیص داده است، عقل چنین نتیجه می‌گیرد که حق‌شناسی یک موضوع بی‌طرفی نیست، بلکه اگر کسی را شناخت بایستی از عهده آن برآید.

و نیز تصور تضاد ما بین فعالیت وجدانی و فعالیت عقلانی مانند تصور تضاد ما بین مشاهده یک امر قابل دیدن مانند رنگ و شنیدن مانند صوت و روش عقلانی مربوط به آن دو واحد محسوس می باشد. مثلاً آیا می توان گفت ما بین دیدن آب که یک فعالیت حسی است و این حکم کلی که «هر آبی مرکب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن می باشد» تضادی وجود دارد، به این دلیل که دیدن آب از مقوله مشاهده است که از راه چشم انجام می گیرد ولی این قضیه کلی «هر آبی مرکب از دو عنصر است» احتیاج به تحلیل و سپس تعمیم داشته و کار تحلیل و تعمیم مخصوص عقل است؟

پس واحد هایی که با وجدان تحصیل می گردند به هیچ وجه نمی توانند با فعالیت عقلانی مخالف بوده باشند. بلی، آن چه که احتمال تضاد می رود ما بین اصول اخلاقی و اصول عقلانی می باشد، مثلاً اصل اخلاقی می گوید: اگر چه هیچ گونه نیروی خارجی هم نتواند تو را به سوی عدالت ورزی تحریک نماید، باید تو عدالت بورزی، در مقابل ممکن است اصل عقلانی چنین تفسیر شود که آن چه اصالت دارد عبارت است از کامیابی شخصی در زندگانی (چنان که "اپیکور" می گفت) و انسان بایستی حداکثر لذایذ را در زندگانی به دست آورد.

ولی پوشیده نیست که این تضاد در روش دو مکتب است نه تضاد میان روش اخلاقی وجدانی و روش عقلانی و به عبارت روشن تر اشخاصی که قضیه فوق را عقلانی می نامند اصل تنازع در بقا را ترجیح می دهند. بنابراین برای آنان اصل اخلاقی و یا اصل وجدانی وجود ندارد تا آن را با اصل عقلانی متضاد دیده و ترجیح را به عقلانی بدهند و این یک قاعده کلی است که متفکری که به عده اصول ایمان آورد، هرگونه مسائل را که برای او مطرح شود با همان اصول تفسیر خواهد کرد. پس تضاد ما بین این دو مکتب را نباید با تضاد میان روش اخلاقی و عقلانی اشتباه نماییم.

مکتب عقلانی مزبور نمی تواند به کسی که اصول وجدانی را قبول نموده است اعتراض نماید، زیرا کسی که روش وجدانی را قبول می کند مطابق روش خود فعالیت عقلانی خواهد نمود و به عبارت روشن تر مکتبی که وجدان را اثبات می کند می گوید: «من برای مشاهده حقایق یک نیروی دیگری نیز می بینم که بایستی انسان ها به توسط آن نیرو واحد ها را تشخیص داده، روش عقلانی را روی آن ها نیز انجام بدهند.

شما می توانید در بعضی از مکتب های روانی یا فلسفی اعتراضاتی برای وجدان مشاهده کنید که اگر شما را هم نتوانند قانع سازند، حداقل اعتراضات را از نظر تحلیل های عقلانی، آن اندازه قوی خواهید دید که در نتیجه بگویید: گوینده این اعتراضات بدون تردید اگر هم نتواند برای انسان ها پدیده وجدان را نفی حداقل وجدان را از خود منفی ساخته است. این گونه بررسی در حقیقت؛ یک جنبه است. ممکن است فردی آن اندازه فعالیت های وجدانی خود را سرکوب نماید که حقیقتاً بدون وجدان زندگی کند، اما یک بررسی همه جانبه در طبیعت روان انسانی مانع از این است که ما تخیلات عقلانی را به دریافت های طبیعی خود حکمفرما بسازیم. برای مثال وقتی کنار دریا ایستاده ایم، رنگ آسمانی روشن آب دریا نزدیک غروب، شما را در لذت محسوسی فرو برده است. اکنون می خواهیم همین لذت را از نظر عقلی تحلیل نموده و به ماهیت آن برسیم.

بسیار خوب، آیا آن روشنایی مشخص آفتاب، عین همان لذت است؟ نه، هرگز، بلکه یک عنصر از مجموعه عناصری است که لذت را در شما تولید کرده است، لذا، همین روشنایی آفتاب را در وسط خیابان در حال عبور می بینید ولی لذت مزبور در شما ایجاد نمی گردد. آیا فضای وسیع که در مقابل دیدگان شما گسترده شده است، عین همان لذت است؟ نه، هرگز، بلکه فضای وسیع، واحدی از واحد های مجموعه ای است که انگیزه لذت شما بوده است. آیا فرکانس های معین که رنگ آبی روشن را نمودار می سازد با همین مفهوم عددی خود، در شما آن لذت را ایجاد کرده است؟ نه، هرگز، زیرا نه عدد، نه واقعیت معدود که موج است نمی تواند به تنهایی لذت مزبور را در شما ایجاد نماید، زیرا اگر بنا بود همان کمیت مفروض عامل لذت بوده باشد. می بایست در صورتی که نصف آن مقدار را می بیند نصف آن لذت را بچشید، در صورتی که آن کمیت دو برابر و نیم شود بایستی لذت شما نیز دو برابر و نیم بوده باشد. بلکه مجموعه عوامل، انگیزه لذت مفروض است که هیچ مفهوم عقلانی ریاضی و فلسفی و روانی نمی تواند ماهیت آن را توضیح دهد. مگر آثار و لوازم طبیعی آن لذت را که در قلمرو فیزیولوژی ما نمودار می گردد. با این حال، لذت مفروض صد در صد واقعیت دارد. وجدان هم چیزی شبیه به این پدیده است. اگر بخواهیم فعالیت آن را از دیدگاه عقلی خاص تماشا کنیم با تناقضات و نمود های غیر قانونی روبرو می شویم، ولی از مجموع عوامل و جریانات درونی، این پدیده را خود احساس می کنیم. شاید هیچ دانشمندی نتواند درباره وجدان آن توضیح را بدهد که درباره یک نمود فیزیکی، ولی از جهت شعور فطری برای همه آنان که روان معتدل دارند مسئله وجدان مطرح است.

کلید واژه ها

عقل اخلاق انسان وجدان تضاد

تعاریفی درباره مفهوم تعقل

مفهوم تعقل از آن مفاهیم که چه در زمان گذشته و چه در دوران معاصر از نظر روان شناسی و فلسفی و ادبی از یک تعریف مشخص محروم است. به بعضی از تعریفات که بیان شده است توجه فرمایید:

۱-عقل، نیرویی است که مواد خام محسوسات را جمع آوری نموده آنها را هماهنگ می سازد.

۲-عقل، تشکیلات مخصوص اعصاب دماغی است که بر درک شده های حسی حاکم بوده و آنها را منظم می نماید.

۳-عقل، نیرویی است که کلیات را درک می کند.

۴-عقل، فعالیتی است در درون ما که تجرید و اضافه می کند، حذف و انتخاب می نماید.

۵-عقل، پدیده ای است در درون ما که اصول ریاضی را درک می کند.

۶-عقل، عاملی است که اصولی را مانند اصل «این همانی» و «این نه آنی» را زیر بنا قرار داده و باقی قضایا را با آنها تطبیق می نماید.

۷-عقل، کارگاهی است که محصولش تشخیص حق و باطل است.

۸-عقل، نیرویی است که حرکات طبیعی حیوانی ما را کنترل می نماید.

۹-عقل، راهنمایی است که مجهولات را به وسیله معلومات روشن می سازد.

۱۰-عقل، خاصیتی است که از خواص روانی ما که می تواند «بی نهایت» را بسازد و مرز محدودیت ها و تشخصات محسوسات را در هم شکند.

۱۱-عقل، فعالیتی است که مانند دانه های نور فوتون هر لحظه ریزش می کند و محصول این ریزش در حس مشترک ذهنی ما به صورت مفاهیم کلی و قضایای قانونی در می آید.

۱۲- عقل، همان هوش و استعداد است که فعالیت منظم انجام می دهد.

۱۳- عقل، همان تفکر است که پای بند اصول و قوانین است.

۱۴- عقل، یک نیروی الهی است که ادراکات و محسوسات ما را تنظیم نموده و قانون بهره برداری می سازد.

۱۵- عقل، یک وسیله درونی است که هدف را انتخاب و وسایل مربوطه را تشخیص می دهد.

همه این تعاریفات که گفته شد، حقایقی را بیان می کنند که همگی با کیفیت و کمیت های معینی در درون انسان ها مشاهده می شوند. بدین معنی که ما درون خود مواد خام محسوسات را که به توسط حواس فرا گرفته ایم با همدیگر هماهنگ می سازیم و به صورت مفاهیم و قضایای کلی در می آوریم، تشکیلات مخصوص اعصاب دماغی، میدان فعالیت عقلانی و تخیلی و حافظه و اراده ما است، همچنین موضوع خارجی را که مشاهده می کنیم می توانیم تشخیصات و خصوصیات به آنها بیفزاییم که فی نفسه آن خصوصیات را دارا نمی باشند و بالعکس خصوصیات را از موضوع خارجی منها می کنیم، در صورتی که موضوع مفروض دارای آن خصوصیت ها می باشد و همچنین خاصیت فعالیت ریزی را در مقابل انعکاس خالص - که ذهن مانند آینه می شود- در مغز خود احساس می کنیم.

منابع

محمد تقی جعفری - وجدان - صفحه ۲۲۵-۲۲۶

کلید واژه ها

عقل شناخت ذهن حس

عقل و برهان عقلی در حقوق

اگر با برهان قطعی عقلی، حکمی از احکام فقه، حقوق، اخلاق، سیاست و مانند آن ثابت شود، نباید گفت: این حکم بشری است در قبال حکم الهی، زیرا خداوند همان طور که از راه عقل معصومان (علیهم السلام)، پیام خاص خود را می فهماند، از راه عقل مبرهن نیز دستور خود را تفهیم می نماید، چون هر دو (عقل و نقل) کاشف از اراده الهی اند. تنها جایی می توان گفت که آن حکم، بشری است، که برهانی در کار نباشد، بلکه حکم مزبور یا قیاس و مانند آن از ظنون غیر معتبر ثابت شده باشد. همان طور که نقل معصوم (علیه السلام) حریم عقل را تعیین و تحدید نموده است، عقل مبرهن نیز محدوده نفوذ خویش را کاملاً شناخته و خروج از آن را در مسایل علمی ناروا می داند. قواعد متقن منطق، شاهد صادق تعیین محدوده های دلیل عقلی است، گرچه ممکن است خود منطقی در اثر سهو و نسیان، آن ضوابط را رعایت ننماید و به دام مغالطه گرفتار آید.

ص: ۱۰۳۴

توجه به این نکته مفید است که گرچه عقل از بنای عقلا کاملاً جداست، زیرا عقل از اقسام منبع استنباط است و بنای عقلای زیر مجموعه سنت قرار دارد، لیکن فرق مهم دیگری بین آنها است که حکم عقل از سنخ علم است و بنای عقلا از سنخ عمل و صرف عمل از آن جهت که عمل است قابل ارزیابی نیست، مگر آنکه عمل معصوم (علیه السلام) باشد یا به امضای معصوم (علیه السلام) برسد، ولی حکم عقل از آن جهت که حکم و ادراک است کاملاً قابل بررسی و تحقیق و در نتیجه قابل استناد خواهد بود.

گرچه فرق برهان عقلی و قیاس فقهی وافر است، لیکن باید اشاره کرد که عقل گرچه در برخی از موارد غیر مستقل است ولی در بخش دیگر کاملاً استقلال دارد، به طوری که حکم نقلی در مستقلات عقلی جز ارشاد به حکم متبوع عقلی اثر دیگری ندارد. لیکن قیاس در تمام موارد غیر مستقل است، زیرا قیاس حتماً نیازمند به اصلی است که از آن به مقیاس علیه یاد می شود، تا فرع، به آن اصل قیاس شود. قداست عقل نه تنها در استنباط حقوق از منبع مشترک فطرت و طبیعت مشهود است بلکه در استخراج احکام و قوانین اخلاقی نیز معلوم است و برتر از همه اینها، سداد و صلاح و فلاح وی در استدلال بر ضرورت وجود مبدا هستی و توحید آن و سایر اسما و صفات الهی نیز روشن است، چنان که حکمت و کلام عهده دار آنند، زیرا تنها نیروی مقتدر در اصول اولی حکمت نظری و حکمت عملی همانا عقل مبرهن است.

بنابراین آنچه از فردی مثل "ابوالعلاء معری" نقل می شود که مردم روی زمین دو دسته اند: یک عده دارای عقل و بی دین اند و عده دیگر دارای دین و بی عقل اند: «اثنان اهل الارض: ذو عقل بلا دین و آخر ذو دین لا عقل له» خطا و ناصواب است و اگر در موردی عقل به طور استقلال فتوا به چیزی مانند اباحه داد، هرگز نمی توان گفت که نص قانون، اصل اباحه را بیان کرده است (اباحه شرعی) و جایی برای اعمال نظر عقلی باقی نگذاشته است، زیرا حکم شرعی وقتی مسبوق به حکم عقلی بود، ارشاد یا تایید همان حکم سابق است نه تاسیس؛ آنچه قسیم حکم عقلی است همانا حکم نقلی است نه شرعی زیرا حکم شرعی گاهی از عقل و زمانی از نقل استفاده می شود. لذا هرگز که نمی توان گفت: این منبع حقوقی (عقل) حتی به قدر عرف و عادت هم موفق نبوده است. بلکه باید به سخن بعدی اعتراف کرد که: تاثیر وجود مکتب عقلیون را در روشن کردن مرز و سامان قواعد حقوقی هرگز نمی توان انکار کرد، زیرا عقل به نوبه خود فتوای شرع را به خوبی درک می نماید چه اینکه در موارد فراوانی نیاز خود را به نقل معصوم (علیه السلام) می فهمد، یعنی برهان عقلی قائم است بر اینکه اولاً جامعه انسانی بسیاری از اسرار و رموز جهان حاضر و آینده را نمی فهمد و ثانياً ادراک آن احکام و حکم برای وی تعیین کننده و ضروری است و ثالثاً هیچ راهی برای نیل به معارف نهفته ندارد مگر از راه وحی و این همان برهان متقن بر ضرورت نبوت عام می باشد که برای هر فرد یا جامعه جاری است. از این جهت عقل مبرهن کاملاً محدوده نفوذ و همچنین منطقه عجز خود را کاملاً می فهمد و به استقبال نقل معصوم (علیه السلام) می رود و آنچه را که به طور استقلال فهمیده بود و همان را از نقل معصوم (علیه السلام) تلقی کرد، به عنوان ارشاد و تایید می یابد و آنچه را که نمی فهمد و از شواهد نقلی در می یابد کاملاً در پیشگاه او خاضع می گردد، زیرا خود نیز به ضرورت رهبری نقل معصوم (علیه السلام) فتوا داده است و هرگز اقاله یا استقاله نخواهد کرد.

معنای استقلال منبع عقلی در پاره ای از فتاوی حقوقی، فقهی، اخلاقی و مانند آن این نیست که خود عقل ذاتا فتوا می دهد بلکه به معنای استقلال در کاشفیت از اراده الهی است، همان طور که ظاهر قرآن کریم یا سنت معصومین (علیه السلام) استقلال در کاشفیت از اراده خداوند دارند، نه آن که بدون کاشفیت از اراده الهی منبع مستقل علوم انسانی مزبور باشند. استقلال منبع عقلی به معنای کاشف بودن از اراده خداوند گاهی در ماده فقهی، حقوقی و مانند آن است و گاهی در مبنای فقهی، حقوقی و نظیر آن، که این مبنا گاهی به صورت قاعده فقهی ظهور می کند و زمانی به صورت قاعده اصولی و فرق بین این دو نیز از صاحب نظران مستور نیست. در این حال می توان عقل را منبع بعضی از مسائل اصول فقه نیز دانست نظیر «برائت عقلی» که حجیت آن مخصوص زمان فقدان دلیل نقلی (اماره) می باشد، چه اینکه تاثیر آن در برخی از قواعد مانند «قاعده اضطرار» که در آن حال هر محذوری در حال ضرورت قابل ارتکاب است، مگر آنچه ضرر ارتکاب بیش از ضرر پدید آمده از ضرورت باشد و «قاعده عسر و حرج» و .. قابل انکار نیست. البته همه قواعد مزبور اعم از اصولی و فقهی با تحلیل نهایی به حسن عدل و قبح ظلم بر می گردند، چون هر حکم غیر اولی باید در سیر علمی خود به حکم اولی ارجاع شود.

منابع

عبد الله جوادی آملی - فلسفه حقوق بشر - صفحه ۴۱-۴۴

کلید واژه ها

عقل علم منطق و حی فقه احکام فقهی حق چهارده معصوم (ع)

ص: ۱۰۳۷

موجود یا حقیقی است که وجود یا عدم آن به اعتبار انسان معتبر نیست، یا موجود اعتباری است که وجود یا عدم آن بدون اعتبار معتبر نخواهد بود. قسم اول اگر مطلق بود و مقید به هیچ قیدی از قبیل طبیعی، تعلیمی و منطقی نبود در فلسفه اولی محور بحث قرار می‌گیرد و اگر محدود به یکی از حدود مزبور بود در علوم طبیعی یا ریاضی و یا منطقی مدار بحث واقع می‌شود که مجموع رشته‌های مزبور را حکمت نظری می‌نامند، گرچه حکمت و فلسفه به طور مطلق، منصرف به خصوص فلسفه اولی است، و قسم دوم با رشته‌های فرعی خود حکمت عملی را تشکیل می‌دهند. ادراک کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی همان عقل نظری می‌باشد که هم بود و نبود را ادراک می‌نماید و هم باید و نباید را می‌فهمد و اما عقل عملی تنها عهده دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هرگز عهده دار ادراک نخواهد بود گرچه بسیاری از صاحب‌نظران عقل عملی را عهده دار ادراک مسائل حکمت عملی دانسته‌اند ولی در جعل اصطلاح آنچه را که برخی دیگر از صاحب‌نظران ابتکار نموده‌اند به نظر راقم سطور اصوب است و با تعریفی که در لسان نصوص دینی از عقل به عمل آمده است که: «العقل ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان» و مانند آن مناسب تر است، زیرا در این قبیل از نصوص قرآنی و روایی، عقل به عنوان محور ایمان، اراده، تولی و تبری و نظایر آن قرار گرفت که همه اینها از محدوده عمل محسوب‌اند. تنها علم به مسائل حکمت نظری یا عملی است که از محدوده حکمت نظری یا عملی احتساب می‌شود، یعنی ایمان هم جزء عمل است لیکن عمل جانحه ای در قبال عمل جارحه ای یعنی علم به خدا و قیامت و نبوت از شئون عقل نظری است و ایمان به آن از شئون عقل عملی.

لازم است توجه شود که اصل تقسیم هستی به حقیقی و اعتباری، در هیچ علمی غیر از فلسفه اولی نمی گنجد، یعنی در همان فلسفه کلی است که برای تعیین حدود موضوع خویش موجودی اعتباری را مانند موجودهای حقیقی محدود به برخی از قیود یاد شده از قلمرو بحث خود خارج می داند. حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری مانند علم کلام مطرح می شود و گاهی در حکمت عملی مانند اخلاق، حقوق و فقه. آنچه در حکمت نظری مورد بحث قرار می گیرد به موجود حقیقی و عدم آن بر می گردد که از حوزه اعتبار انسان بیرون است و آنچه در حکمت عملی طرح می شود به موجود اعتباری و عدم آن بر می گردد که از حوزه حقیقت خارج می باشد. حسن و قبحی که در کلام مورد بحث قرار می گیرد به کمال وجود حقیقی و نقص آن بر می گردد، قهرا منظور از حسن عدل و قبح ظلم در علم کلام، حسن و قبح حقیقی خواهد بود نه اعتباری، چه اینکه مراد از آنها در علم اخلاق، حقوق و فقه اعتباری خواهد بود نه حقیقی.

البته اعتبارهای حکمت عملی که برهان پذیرند پشتوانه حقیقی خواهند داشت و به متضاد آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی اند. چون حسن عدل و قبح ظلم در علم کلام حقیقی است نه اعتباری، مجال توهم اینکه چون خداوند منزله از تکلیف است، هرگز نمی توان درباره او چنین گفت که: ارسال رسول حسن است و ترک آن قبیح یا وفای به وعده حسن است و ترک آن قبیح، یا تکلیف به اندازه طاقت مکلف حسن است و به مقدار زاید از طاقت قبیح و صدق او حسن است و کذب او قبیح، و رعایت خداوند مصالح و مفاسد در امر و نهی حسن است و ترک آن قبیح. زیرا منشا چنین توهمی همان خلط بین حقیقت و اعتبار بوده و اختلاط مبحث حکمت نظری با حکمت عملی است، برای اینکه حسن و قبح علم کلام برابر همان نظام احسن و غیر احسن است که در حکمت نظری مطرح میشود، چون حسن و احسن در آنجا جنبه واقعی دارد نه اعتباری و ارزشی. و چون حسن و قبح علم کلام درباره خداوند به وجود حقیقی و عدم آن بر می گردد باید و نباید آن هم به ضرورت و امتناع فلسفی بر می گردد نه وجوب و حرمت اعتباری. وقتی گفته می شود صدور کار حسن از خداوند واجب است، منظور از وجوب در اینجا همان ضرورت فلسفه و کلام است که امری است تکوینی و تخلف ناپذیر در قبال امتناع و امکان. و معنای ضرورت کار حسن و امتناع کار قبیح درباره واجب نه آن است که از پیروان اعتزال ماثور است که چیزی بر خداوند واجب باشد یا بر او ممتنع باشد بلکه مقصود همان است که بزرگ حکیم جهان اسلام ابوعلی سینا با بهترین عبارت از آن یاد نمود و صدرالمتهلین با اعجاب این اصل به یادماندی را در اسفار از آن فخر جهان اندیشه و حکمت نقل نمود و که: «یجب عن الله» است نه «یجب علی الله» یعنی یقینا خداوند که کمال محض است و عین علم، قدرت، حیات و مانند آن است از او کار حسن صادر می شود و قطعاً کار قبیح از او صادر نخواهد شد زیرا همه مبادی صدور حسن برای خداوند حاصل است و همه مبادی صدور قبیح از اوصاف سلبی خداوند بوده و از او زایل اند. آنچه بعدها در کلمات برخی از متکلمان نظیر تفتازانی دیده می شود که معنای لزوم عدل همان حتمی بودن صدور کار عادلانه از خداوند است نه تکلیف و تحمیل بر خداوند مسبق به آن اصل سینوی است که از کلمات قصار حکمت مشا به شمار می آید.

آیت الله جوادی آملی - فلسفه حقوق بشر - صفحه ۴۵-۴۷

کلید واژه ها

حسن عقلی قبح عقلی فلسفه حکمت علم کلام حقیقت اعتبار

خرد و ناتوانی از درک حقیقت هستی

فلسفه، نه به گونه ای موضوعی و نه به صورت متدیک درباره اندیشه بحث نمی نماید، زیرا شناخت های علمی با بررسی مسائل خارجی آغاز شده، سپس دایره شمول آن تا بدان جا وسعت می یابد که موضوعات مختلف و روابط میان آن ها را در بر گرفته و بحثی فلسفی را پایه ریزی می کند. مفاهیم بلند فلسفی، اغلب با موضوعات علمی در آمیخته، نتیجه به دست آمده در شکل گیری یک حقیقت فلسفی - طبیعی خلاصه می شود. به گونه ای آشکار شامل مباحثی طبیعی می شود که در اندیشه و طبیعت غور می نماید. عقل و خرد را برای درک و دریافت نماد برون پدیده ها پی افکنده اند. در این راستا، هربرت اسپنسر (Herbert Spencer) چنین می گوید: حقیقت ناشناخته (The unknowable Fact): اسپنسر در آغاز کتاب خاستگاه های نخست، به موضوعی پرداخته است که نمی توان در درستی آن شک نمود. وی چنین باور دارد که مباحث متعلق به درک حقیقت هستی، ناگزیر در مقطعی به دلیل ناتوانی اندیشه، از رفتن باز می ماند و حق را باز نمی یابد، خواه مبحث مورد نظر راه دین را بیمایند و خواه از دانش بهره گیرد و خواه مردم و مسلک دیگری سوای این دو را پیش روی گذارد.

از دین آغاز می کنم و چگونگی استدلال آن را درباره هستی باز می نگرم: ملحد تلاش می کند تو پذیری جهان به خودی خود در وجود آمده، هیچ منشأ و آغازی برای آن متصور نیست و پایانی هم ندارد. برای نپذیرفتن چنین نگرشی، هیچ دستاویزی جز انکار را نمی توان یافت، زیرا خرد آدمی هیچ معلولی را بدون تصور علتی قبول نمی کند. آفریده های زنده دارای حیات را بی آغاز نمی داند.

ص: ۱۰۴۰

انسان دین مدار هم داستان پیدایش هستی را به شیوه خویش باز می گوید. وی آفریدگار هستی را پذیرفته، اما به دلیل مشکلاتی که در این عرصه فرا روی وی قرار می گیرد، نمی تواند به دیدگاهی از این دست چنگ زند و ناچار گام فرو پس می نهد و تو چون کودک ساده اندیشی از او می پرسی: چه کسی خدای را آفریده است؟ بنابراین، دین در هر دو وجه ایمانی و الحادی خود، از ارائه دلیلی محکم و متقن باز می ماند. به دانش هم اگر روی آوری، نمی توانی بدان تشنگی خویش فرو بنشانی. اگر از آن پرسی: ماده قابل لمس و دیدن که هستی آکنده از آن است، چیست؟ آن را بر اساس تکوین یافتن از ذرات و بخش های تجزیه شده کوچک تر و ناچیزی تحلیل می کند. این که سرانجام چنین تقسیمی به کجا می رسد، علم میان دو رویکردی که فرا رویمان قرار می گیرد، از رفتن باز می ماند. علم ناچار است یا تقسیم جاودانه و بی نهایت ماده را بپذیرد که چنین دیدگاهی غیر قابل پذیرش است و یا این که قبول کند چنین تجزیه ای ناگزیر در جایی از رفتن و ادامه یافتن باز می ماند که این رویکرد هم نمی تواند آدمی را قانع نماید. اگر از علم درباره نیرو پرسشی نمایم، گمان ندارم توان پاسخ گفتن بدان را داشته باشد. بنابراین، دانش، ناتوان از تفسیر حقیقت پدیده های هستی است. به راستی، چه شگفت انگیز است خرد آدمی که فرا روی جهانی قرار دارد آکنده از ابهام و به رغم پیدایش و در وجود آمدن برای درک پدیده ها، تنها نمادی از آن ها را دریافت می کند و به کنه وجود و هستی پی نمی برد. در عین حال، نمی توان منکر آگاهی و دریافتی شد که جان هایمان ملامت از آن گشته، دریافته در پس این پرده حقیقتی بزرگ نهفته است. عقل می داند این حقیقت وجود دارد، اما ناتوان از درک واقعی آن است. وی حقیقت دانش را درک کرده که قاتل است، علم نمی تواند نیازهای آدمی را برای تحقق یافتن واقعیت برآورد، اما درباره دین راه خطایی پیموده است، چون نمی داند معنی و مفهوم دین چیست. او حقیقت آن را درک نموده، گستره دل مشغولی های آن را یافته و در این عرصه و به یافته های کلیسا و بدعت های آن چنگ زده است. از این نکات که بگذریم، در می یابیم مبحث آفریدگار هستی تنها با دین مدار ارتباط ندارد، به ویژه این که آدمی - چه دین مدار باشد و چه روی از آن برتابد - می داند هستی دارای علتی وجودی است که انکار بدان راه نمی یابد. از آن گذشته، به راستی اسپنسر از طرح مبحث مبدأ وجود، به دنبال آن است که آفریدگار را در صورت آدمی کنار خویش در آزمایشگاه یافته، او را کمک حال خویش در حل مسائل ریاضی بیابد؟ هیچ اندیشمندی به هنگام مواجه شدن با امثال اسپنسر که معنای وجودی پروردگار را درک نکرده، در نیافته اند که خالق هستی را با تعمق در پدیده های هستی می توان یافت، بر کنار از شگفت زدگی نمی ماند. گذشته از این مورد، آن چه بیشتر مایه شگفتی می شود، در پرسشی نهفته است که وی آن را در برابر معتقدان به برخورداری هستی از دلیل و برهان می گذارد که چه کسی پروردگار را آفریده است؟ من این گمان و اندیشه را نگاهی کودکانه می دانم، زیرا علت العل هستی مطلق که ما از اثبات وجود آن برآمده ایم. همانند هیچ یک از معلول هایی نیست که رخصتمان دهد این پرسش را بنمایم او کیست؟ به تعبیر راهبردی روشن تری باید اظهار داشت پرسش درباره علت و چرایی، برخاسته از معلولی است که دست خوش دگرگونی از «هست» به «نیست» و از «نیست» به «هست» می گردد و چون بر آیند دلایل اثباتی علت اولی، حقیقت تغییر ناپذیری می نماید که معول را بدان راه نیست و علت اولی یا مطلق در این مورد همانند حقیقت هایی است که از او وجود جدایی ناپذیر می نمایند، مثل این که می گوئیم کوتاه ترین فاصله میان دو نقطه در ابعاد مسطح، خط راست است و یا چون دیگر اصول ریاضی که چهار را برخاسته از افزودن عدد دو به همانند آن می شمارد، بنابراین، تصور کردن وجود دو طرف برای چنین معادله ای گریز ناپذیر بوده، زیرا امکان تغییر بدان راه ندارد. البته این پرسش پیش پای افتاده، دیگر اندیشمندان بزرگ نظیر چارلز روبرت داروین (Charles Robert Darwin) را نیز به حیرت فرو برده است. وی طی نامه هایی که برای بعضی از دوستان آلمانی خود فرستاده، چنین نگاشت: غیر ممکن است که اندیشه رشد

یافته، ذره ای شک و تردید را درباره آفریدگار این هستی پهناور به خود راه دهد، زیرا در آن چنان نشانه های روشن و تنابندگان اندیشه پردازی می یابد که نمی توانند برخاسته از تصادفی کور باشند، چرا که ناینایی هیچ گاه منشأ ابداع و حکمت نبوده است... در آغاز، شک و تردیدهای فراوانی درباره علت ازلی این هستی - که دین آن را «خداوند» نام نهاده است - داشته، می پنداشتم اگر چنین باشد، علت اولی خود از کجا آمده، اما دیری نباید همین تردید را درباره ماده پیدا کردم و تصور نمودم اگر ماده، ازلی است و چنین می نماید که ازلی باشد، خود از کجا آمده است؟ این حد و مرزها، جایگاه هایی است که اندیشه و فکر انسانی در آن متوقف می شود و به ناتوانی خویش اقرار می نماید.

ص: ۱۰۴۱

به نظر می‌رسد، داروین بیش از اسپنسر گرفتار توهم شده است، زیرا وی پس از آن که ازلیت را علت مطلق هستی می‌شمارد، درباره آفریده آن پرسش می‌کند، غافل از آن که ازلیت و ثبوت حقیقی آن در معرض تغییر و دگرگونی قرار نداشته، نمی‌توان درباره علت وجودی آن پرسش نمود، زیرا پرسش‌هایی را که ما درباره علت‌هایی می‌افکنیم، تنها در مورد حقایق و رویدادهای مادی هستی که در معرض تغییر و حرکت و دگرگونی هستند، می‌تواند مصداق داشته باشند. متألّهین بر این امر متفق‌القولند که آفریدگار در معرض تغییر و دگرگونی نبوده، چرا که عاری از حرکت است، زیرا جسم نیست.

منابع

محمدتقی جعفری - هم‌گرایی دین و دانش - صفحه ۵۶-۵۹

کلید واژه‌ها

عقل علم علت و معلول انسان فلسفه دین خدا

محدود بودن قدرت عقل در شناخت حقایق

عقل در کار شناخت حقایق هستی - چه حقایق ظاهر و چه حقایق غیر ظاهر، و چه حقایق حال و چه حقایق آینده - در یک مرحله بسنده است و در یک مرحله نابسنده و مقصود از «بستگی»، ادراک خود به خود است و مقصود از «نابسندگی» فقدان این ادراک است؛ یعنی عقل در مرحله‌ای نابسنده است و چیزهایی هست یا خواهد بود، که از ادراک آنها به خودی خود ناتوان است، لیکن هنگامی که به آن حقیقت‌ها توجه داده شده و موضوعات به صورتی درست به عقل ارائه گشت، بر ادراک و تصدیق آنها تواناست.

این موضوع، اصلی مهم است و شناخت و توجه عمیق به آن و پذیرفتن آن، در کار استفاده از عقل و استعمال درست آن ضروری است. بسیاری از متفکران شرقی و غربی و مسلمان و مسیحی به این امر توجه کرده‌اند (مانند کندی، ابن سینا، توماس اکویناس، رنه دکارت، ایمانوئل کانت...) لیکن اغلب در مقام عمل چنان که باید به مقتضای این توجه و اعتراف یابند نمانده‌اند و تاحدودی به «مطلق ساختن عقل» گراییده‌اند.

ص: ۱۰۴۲

موضوع یاد شده (دو مرحله ای بودن عقل و به تعبیر دیگر محدود بودن قدرت عقل) را خود عقل به ما می گوید و بدان حکم می کند و از همین جاست که برای ادراک همه حقایق هستی به دو «هادی» نیاز می افتد عقل و پیامبر، هادی (حجت) باطنی و هادی (حجت) ظاهری، یعنی هادی و حجتی که در درون خود انسان است و باید به آن توجه کند و از آن پیروی نماید و حجتی که در بیرون است و باید آن را بجوید و پیشرو و معلم خویش قرار دهد.

از امام صادق (ع) پرسیدند که آیا عقل به تنهایی برای مردمان بسنده است؟ امام فرمود: «خود عقلی که در وجود انسان است می یابد که نمی تواند همه چیز را درک کند و بفهمد و نیازمند است که چیزهایی را فرا گیرد و بیاموزد.»

بنابراین، هر کس در صدد استعمال عقل برای فهم حقایق است - هم به حکم عقل و هم به حکم نقل - باید بداند که خود عقل به تنهایی در همه مراحل درک و شناخت کار ساز نیست و نیازمند به دیگری است، که به وسیله او تغذیه شود. پس ملاحظه می کنید که توجه بسندگی و نابسندگی عقل، کاری است به مقتضای عقل و عدم توجه یاد شده کاری است بر خلاف عقل. بدین گونه اگر در مراحل عقلی که عقل به خودی خود توانایی رسیدن به آنها را ندارد، به غیر عقل (وحی) رجوع کنیم، کاری عقلانی کرده ایم و از عقل پیروی نموده ایم. و اینکه در احادیث رسیده است که «ألا و مثل العقل فی القلب، کمثل السراج فی البیت؛ عقل در وجود آدمی مانند چراغ است در خانه» معنایش همین است، یعنی چراغ در عین اینکه روشن کننده است، شعاع کارش محدود است. از چراغ این کار ساخته نیست. که همه چیزها را نشان دهد، بلکه چیزهایی را نشان می دهد که پرتو رس آن قرار گیرند. پس هر چه را بخواهیم ببینیم و در شعاع چراغ نباشد باید در شعاع چراغ قرار دهیم تا درست ببینیم و چراغ را به سوی آن بگردانیم، تا ما را در دیدن و تشخیص دادن آن کمک کند. حقایق عالم هستی همین گونه اند، برخی در شعاع عقل قرار دارند و برخی ندارند.

عقل آدمی نیازمند کسانی است فراتر از انسان عادی تا او را به آن حقایق متوجه کنند و آنها را در پرتو رس او جای دهند. به طور مثال می توان گفت که اصل وجود خدا از چیزهایی است که عقل به خودی خود توانای بر قبول و ادراک آن هست، یعنی عقل به صرف اینکه درباره عالم اندیشید به وجود خدایی پی می برد، لیکن خصوصیات خداوند، یعنی صفات الهی و چگونگی این صفات و فعل و اراده او این گونه نیست، البته با پی بردن به وجود خدا صفاتی را هم برای خداوند - اگر چه به طور اجمال - می پذیرد، مانند حیات، علم، قدرت و... لیکن ادراک چگونگی این صفات، آن گونه که فیلسوفان درباره آنها سخن می گویند و نظر می دهند، کار عقل به تنهایی نیست، بلکه معرفت درست این امور باید از طریق "وحی" فرا گرفته شود.

کسانی که می خواهند با عقل همه چیز را ادراک کنند، مانند کسانی که می خواهند با تجربه همه چیز را ادراک کنند، منتهی به مراتبی بالاتر، لیکن هر دو جریان فکری و مسلکی - و باصطلاح علمی - در یک امر مشترکند حرکت در محدود برای رسیدن به نامحدود. دانستنی های هستی محدود نیست، لیکن دانستی های عقل محدود است و توان تجربه بسیار محدود و ناچیز.

می نگریم که در ورای داده های علوم تجربی هزاران حقیقت در عالم هست که دست تجربه آزمایشگاهی به آنها نرسیده است و هر روز که می گذرد مسائلی تازه کشف می شود و علم فیزیک نوین و نوین پدید می آید. در آسمان شناسی و عالم عظیم و عجیب ستارگان و کهکشان ها پیوسته آفاقی گشوده می شود، با عظمت تر از آنچه تا پیش از آن کشف شده بود. کار ادراکات عقلی نیز این چنین است. همان گونه که علم تجربی نمی تواند مدعی شود که همه حقیقت ها را دریافته است یا می تواند دریافت و بنابراین نمی تواند انسان را به مرحله اطمینان نهایی برساند، علوم عقلی نیز این گونه است، نهایت در مدارای بسی بالاتر و بالاتر وسیع تر، پس انسان می ماند و دریای بیکران حقیقت و فاصله ای که با آن دارد و این فاصله باید پر شود و کسی دست انسان را بگیرد و او را به دریا برساند. این کس "انسان هادی" است، یعنی معصوم، پیامبر و در مرتبه بعد امام و چرا چنین است؟ چون تنها کسی می تواند انسان را به دریا برساند که از آن آگاه باشد. و آگاه شدن از دریا (سراسر هستی)، نه از آزمایشگاه بدست می آید و نه از قواعد منطقی و عقلی، بلکه از وحی بدست می آید و از اینجاست که بسیاری از فیلسوفان و متفکران اسلامی و غیر اسلامی - از شرق و غرب، و قدیم و جدید - یاد کرده اند که نور وحی مکمل عقل است و به تقریب همه هم آویند که «إن مجرد العقل غیر کاف فی الهدایه إلی الصراط المستقیم»؛ «عقل به تنهایی نمی تواند راه راست رسیدن به حقایق هستی را نشان دهد.»

می توان به این نتیجه رسید که منطبق ساختن داده های وحی بر داده های عقل و فرو آوردن آنها را تا این حد موجب حرمان وصول آدمی به مرحله بالایی از معرفت است که وحی می تواند او را به آن مرحله برساند، بلکه متکفل این رساندن است. «یزکیهم و یعلمهم الكتاب والحکمه»

به طور مثال: با قواعد خود بقای روح را و نوعی معاد روحی و مثالی را می پذیرد و به اثبات می رساند، لیکن به خودی خود از رسیدن به معاد ناب کامل که معاد عنصری است ناتوان است؛ پس باید به وحی رجوع کند و خود را از وصول به آن مرتبه از معرفت معادی و شناخت آن نیز محروم ندارد، چنان که شیخ الرئیس و صدرالمتألهین از جمله بدان تصریح کرده اند.

و بدین سان وحی مانند دریا جلوه می کند و عقل مانند کشتی، که باید با آن در دریا شنا کرد و با غواصی چیزها بر آورد و کوشید تا وسعت بیکران دریا را در ابعاد کشتی محدود و زندگی نساخت (فافهم و تأمل)

منابع

محمد رضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۵۴-۵۹

کلید واژه ها

عقل معاد شناخت حقیقت وحی تجربه اولیای الهی

مراتب عقل

عقل و تعقل را می توان به هفت مرتبه تقسیم کرد، که از اهم به مهم از این قرار است:

۱- عقل و تعقل و حیانی (دفائی، فطری، نوری، العقل نور...)

۲- عقل و تعقل عرفانی (با قلمروی بسیار محدود)

۳- عقل و تعقل فلسفی (اشراقی - رواقی)

۴- عقل و تعقل (مشائی)

۵- عقل و تعقل فلسفی - عرفانی (صدرایی)، که البته در این فلسفه، آنچه نهادینه است کشف است. از این رو نظر اعمال عقل موخر است از فلسفه مشاء و از نظر اعمال کشف مقدم بر فلسفه اشراق.

ص: ۱۰۴۵

۶- عقل و تعقل استقرائی.

۷- عقل و تعقل تجربی.

بالاترین این مراتب، مرتبه نخست است، که عقل در آن در مداری باز قرار می‌گیرد، و همه بالقوه‌های عقل بالفعل می‌شود و پایین‌تر از همه دو مرتبه آخر است، که با اندکی از مظاهر مادی و عالم ماده (یعنی جزء کوچکی از جهان کائنات و هستی‌ها) سر و کار دارد. و از آن بالاتر نمی‌رود. تعبیر "عقلانیت و دین" نیز، تعبیری است غیر علمی و غیر واقعی و اگر کاربردی داشته باشد، در دنیای مسیحیت و یهودیت است و در مورد «عهدین» موجود که در آن مطالبی است غیر قابل انتساب به وحی و عقل. بنابراین، چنین تعبیری در دنیای اسلام، به خصوص جهان تشیع، با غنای عقلانی- معارفی بیکرانی که از برکت قرآن کریم و سنت نبوی و تعالیم معصومین (ع) دارد، هرگز نباید به کار برده شود، که تعبیری است ناشی از جهل به ابواب معارف، یا - خدای ناخواسته - خیانت به حقایق تعالیم.

فاضلان آگاه و متعهد نباید آن را بپذیرند، تا چه رسد که در کتاب‌ها و مقاله‌ها بنویسند و در رسانه‌ها آن را - یعنی تعبیر یاد شده را - عنوان کنند، که بسیاری را گمراه خواهد کرد. اصل این تعبیر، از سوی ایادی استشراقی و استعماری و عوامل آنان وارد حوزه فرهنگ اسلامی و قرآنی شده است و خواسته‌اند دین اسلام را هم تا سر حد مسیحیت و یهودیت و غیر قابل تعقل و نمایند و معارفش را در شمار آن معارف کذایی قرار دهند. و قرآن کریم را کتابی از گونه «عهدین» معرفی کنند.

ص: ۱۰۴۶

اقسام عقل

هر کس، تا اندازه ای، در مسائل "معرفت" کار کرده باشد، می داند که "معرفه الله"، رسیدن به هر درجه ای از آن، بدون بکار بستن عقل و داشتن تعقل های تألهی ممتد میسر نخواهد گشت؛ منتهی باید دانست که عقل - به یک اعتبار - به دو قسم تقسیم می شود:

۱- عقل سطوحی

۲- عقل دفائنی

"عقل سطوحی"، یعنی استفاده از سطح عقل نه عمق آن و این همان عقل عام بشری است، که بشر در زندگی روزمره خود از آن استفاده می کند، تا سطح علوم و فلسفه ها و ریاضیات و هنر ها و اختراع ها و اکتشاف ها و...

"عقل دفائنی"، یعنی استفاده از عمق عقل نه فقط سطح آن و این اصطلاح را ما از سخن امام علی بن ابیطالب (ع) گرفته ایم، آنجا که عقول و افکار را بدان توجه داده است و شناخت آن و نشان دادن راه استفاده از آن را منحصر به پیامبران و تعالیم و حیانی دانسته است. در خطبه آغاز "نهج البلاغه"، به هنگام بر شمردن ویژگی های پیامبران الهی، یکی هم این را می شمارد:

«ویشروا لهم دفائن العقول»؛ «پیامبران را خداوند فرستاد تا... دفائن (اعماق)، عقل را به مردمان بشناسانند»

پس عقل، اولاً- «دفائنی» و «غیر دفائنی» دارد و عقل دفائنی یعنی استعداد های باطنی و نیرو های عمقی. ثانیاً، کشف این بعد اعماقی عقل و استفاده از آن ویژه پیامبران و پیروان خالص آنان است و بشر این تعلیم را باید از آنان بیاموزد و در عرصه وحی، به کمال عقل و عقلانیت برسد و روشن است که صاحبان کمال عقلی می توانند دیگران را به عقلیتی کمال یافته برسانند و صاحبان عقل کامل پیامبران هر زمانند، نسبت به مردم آن زمان.

فرا گستر امدادات عقلی و آفاق پرور ادراکات عظیم روحی و سر سرا پرده اسرار سبوحی، حضرت امام موسی بن جعفر (ع)، در "زبور هشامی" (۸۰) تعلیم فوق و الا، برای هشام بن حکم) چنین می فرماید:

«و ما بعث الله نبیا إلا عاقلا، حتی یكون عقله افضل من جمیع جهد المجتهدین»؛ «خداوند، هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر آن کس که دارای کامل ترین عقل باشد، به طوری که عقل او (و وسعت دامنه استعداد او برای دریافت های وحیانی و شناخت های نفس الامری) از عقل همه عابدان پر تلاش در عبادت (یا متعقلان کوشند) در مرتبه ای بالاتر قرار داشته باشد».

منابع

محمد رضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۱۹۶-۱۹۸

کلید واژه ها

عقل علم وحی پیامبران شناخت

عقل و قلب در قرآن

در هدایت قرآنی، دو چیز در انسان، مورد توجه است:

۱- عقل.

۲- قلب.

یعنی هدایت قرآنی، از بعد عاطفی انسان نیز غافل نیست. اگر تعقل به مرکز عواطف انسانی (قلب)، راه نیابد و پیوند نخورد، بهترین تعبیر این است که می گوئیم: ابتر است و فاقد نتیجه در خور، یعنی نتیجه ای که همه وجود انسان را فرا گیرد و بسیج کند، ندارد. این است که قرآن کریم از قلب بسیار سخن گفته است و قلب شناسی قرآنی، مبحثی عظیم است و در صیوریت متعالی، بدل ناپذیر است. تا جایی که نجات را، در عرصات ابدی، ویژه انسانهایی دانسته است که دارای قلب سلیم هستند: «إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ؛ مگر کسی که دلی پاک به سوی خدا بیاورد» (شعراء / ۸۹)، «إِذْ جَاء رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ؛ آنگاه که با دلی پاک به (پیشگاه) پروردگارش آمد» (صافات / ۸۴) و باید به این امر حیاتی - در مرحله نجات - توجه داشت، که میان قلب سلیم و عقل اصطلاح شناس و متدرب، حتی عقل بزرگترین فیلسوف یا دانشمند، رابطه قطعی و تحقیقی نیست، ممکن است فیلسوفان و متفکران و دانشوران بسیاری در جهان صاحب عقل اصطلاح شناس باشند و دارای قلب سلیم نباشند.

ص: ۱۰۴۸

برای بحث، دو آیه معروف را می آوریم: «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِزَّةَ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ؛ بحتم، در این گفتار (آیات پیشین) برای کسی که قلبی دارد (و صاحب دل است)، یا آن کس که با حضور (و تمام وجود) گوش فرا دهد، یادآوری است (بیدارگر)» (ق/ ۳۷). و روشن است که در این آیه، قلب را مرکز تلقی هدایت دانسته، و گوش دادن با حضور قلب را سبب پذیرش یادآوری انذار گران الهی شمرده است.

نیز: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا؛ آیا در زمین خدا سیر نکردند (و با تأمل آن را نپویدند)، تا دل‌هایشان قدرت تعقل پیدا کند؟» (حج/ ۴۶). در اینجا -بروشنی- نیروی عاطفه با نیروی خرد پیوند خورده است. این موضوع را، با وضوح بیشتری، در این آیه مبارکه ملاحظه کنید: «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ؛ و چون آنچه را به سوی این پیامبر نازل شده بشنوند می بینی بر اثر آن حقیقتی که شناخته اند اشک از چشم‌هایشان سرازیر می شود» (مائده/ ۸۳). در این آیه، گریستن شدید شنونده وحی الهی را، نتیجه شناخت حق شمرده است. و معلوم است که اشک فشانی در اینجا، به دلیل شورپذیری عاطفه است.

پس هدایت قرآنی ترکیبی است از ایجاد موج در عقل و شور در عاطفه. و حقیقت هدایت همین است. و در فلسفه‌ها بیشترین کاری که می شود -در صورت موفقیت- اقتناع عقلی است، نه همراه با اشباع عاطفی، که هدایت را جزء و فعال و ثمربخش می کند و اینها همه برای آن است، که مخاطب وحی، فطرا است و زمینه هدایتی است که در اصل وجود انسانها عجین گشته است. و اگر آن را غرایز و امیال، و با افکار باطل نپوشاند، همواره متبلور و فعال است.

چگونگی به کارگیری عقل و بهره وری از آن در قرآن و احادیث

درباره این موضوع بنیادین مهم (تعقل، به کارگیری عقل)، آیه های بسیاری آمده است که همه بر رجوع به عقل و استفاده از چشمه جوشان آن و عقلانی ساختن زندگی و نتیجه گیری و بهره وری از خرد، به سختی تأکید می کنند و از بیکار گذاشتن عقل و گوش ندادن به ندای آن و پیروی نکردن از ارشادهای خرد، به شدت بر حذر می دارند. این آیات، هدایت طلبی درست و با نتیجه را -درباره شناخت حقیقت و زندگی و شیوه رفتار و کردار- نیز به استفاده از عقل و پیروی از راهنمایی و جهت بخشی آن منوط می دانند و این همان حقیقتی است که فطرت بیدار انسانی نیز آن را به خوبی تأیید می کند.

قرآن

۱- «إنا انزلنا قرآنا عربيا، لعلکم تعقلون» (یوسف/۲)

«ما قرآن را به زبان عربی (فصیح و روشن) فرو فرستادیم، بدان امید که شما در آن تعقل کنید.»

۲- «إنا جعلناه قرآنا عربيا، لعلکم تعقلون» (زخرف/۳)

«ما قرآن را به زبان عربی (فصیح و روشن) قرار دادیم، باشد که شما در آن تعقل کنید (و به روشنی که خود قرآن جای جای، آموخته است، عقل را به کار برده محتوای کتاب آسمانی را دریابید.»

۳- «لقد انزلنا إلیکم کتابا، فیه ذکرکم، افلا تعقلون» (انبیا/۱۰)

«به حقیقت ما به سوی شما کتابی نازل کردیم که در آن برای شما ذکر است (ذکر دستورهای نیکو و یادآوری های سودمند) آیا در آن تعقل نمی کنید؟»

۱- «النبی (ص): ما أدى العبد فرائض الله حتى عقل عنه»؛ «پیامبر (ص): هیچ کس نمی تواند دستور های خدا را انجام دهد، مگر آنها را از خدا (و دین او) فرا گرفته و (با عقل خویش) دریافته باشد.»

۲- «النبی (ص): العلم امام العقل»؛ «پیامبر (ص): دانش پیشروی عقل است.» یعنی، باید دانش دین الهی و معارف آن را از اهل آن فرا گرفت و عقل را، برای شناخت حقیقت های علمی و عملی و سلوکی دین، با آن دانش نیرومند ساخت و با پیروی از آن دانش راه تکامل را پیمود.

۳- «الامام الكاظم (ع): یا هشام! ما بعث الله انبياء و رسله الى عباده الا ليعقلوا عن الله؛ فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة و أعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلا، و أكملهم عقلا أرفعهم درجه في الدنيا و الآخرة یا هشام: ان الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنه، فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمه (عليهم السلام) و اما الباطنه فالعقول»؛ «امام کاظم (ع): ای هشام! خداوند پیامبران و رسولان خویش را مبعوث کرد تا مردمان دین او از (فرستادگان) خدا به مدد عقل فرا گیرند؛ پس هر کس شناخت بهتری از دین داشته باشد (و عقل خویش بهتر به کار برده باشد)، دعوت پیامبران را بهتر پاسخ داده است و هر کس از دین خدا بهتر آگاه گشته باشد. از دیگران عاقل تر است و هر کس عاقل تر باشد، مقام او در این جهان و آن جهان بالاتر است. ای هشام! خدا در میان مردم دو حجت دارد: حجتی آشکار و حجتی نهان. حجت آشکار پیامبران و امامانند (عليهم السلام) و حجت نهان عقل و خرد مردمان است (که باید آن را به کار ببرند تا حق و باطل و عدل و ظلم و خوب و بد را به بوسیله آن تشخیص دهند و در پی حق و عدل و خوبی روند و از باطل و ظلم و بدی دوری کنند.)»

عقل در قرآن و احادیث

درباره این موضوع بنیادین مهم (تعقل، به کارگیری عقل)، آیه های بسیاری آمده است که همه بر رجوع به عقل و استفاده از چشمه جوشان آن و عقلانی ساختن زندگی و نتیجه گیری و بهره وری از خرد، به سختی تأکید می کنند و از بیکار گذاشتن عقل و گوش ندادن به ندای آن و پیروی نکردن از ارشاد های خرد، بشدت بر حذر می دارند.

این آیات، هدایت طلبی درست و با نتیجه را -درباره شناخت حقیقت و زندگی و شیوه رفتار و کردار- نیز به استفاده از عقل و پیروی از راهنمایی و جهت بخشی آن منوط می دانند. و این همان حقیقتی است که فطرت بیدار انسانی نیز آن را به خوبی تأیید می کند.

۱-... «كذلك بين الله لعلكم تعقلون» (بقره/۲۴۲)

«خداوند سخنان (آیات خویش را این چنین بیان می کند، تا شما در آنها تعقل کنید (و با عقل خود آنها را دریابید).»

۲-... «إن فی ذلک لآیات لقوم یعلقون» (رعد/۴)

..... «در آنچه گفته شد (در آغاز این آیه و آیه های پیش) ذکر نشانه هایی است (از قدرت و حکمت آفریدگار) برای مردمی که با عقل خویش دریابند.»

۳-... «إنما یتذکر اولاً لباب» (رعد/۱۹ و زمر/۹)

.. «تنها صاحبان عقل و خردند که (از شنیدن این سخنان و آیات) حقیقت ها را به یاد می آورند (و از حال غفلت بیرون می آیند).»

احادیث

۱- «النبی (ص): ما عبدالله بمثل العقل.»؛ «پیامبر (ص): خداوند را، چنان که با عقل عبادت کرده اند با چیزی دیگر عبادت نکرده اند (برترین عبادات و پرستش، عبادت و پرستش عاقلان است).»

۲- «النبي (ص): ما قسم الله للعباد شيئا افضل من العقل، فثوم العاقل افضل من سهر الجاهل.. و لا بعث الله نبياً و لا رسولا حتى يستكمل العقل... و لا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل»

«پیامبر (ص): خداوند به مردمان چیزی بهتر از عقل نداده است. این است که خواب انسان عاقل (به کاربرنده عقل)، از شب بیداری (و عبادت) انسان بی خرد بهتر است.. خداوند هیچ پیامبری را برینگیخت جز با عقل کامل... همه عابدان -با همه ارزشی که عبادتشان دارد- به مرتبه عاقلان و فرزندگان نمی رسند.

۳- «الام علي (ع): العقل رسول الحق»؛ «امام علی (ع): عقل فرستاده حق است»

۴- «الامام الصادق (ع): حجه الله على العباد النبي و الحجه فيما بين العباد وبين الله العقل»؛ «امام صادق (ع): حجت خدا بر بندگان پیامبر است و حجت درونی میان بندگان و خدا عقل است.»

۵- «الامام الهادی (ع): فی جواب ما سأله عنه الادیب المعروف، يعرف به الصادق علی الله فی صدقه، والکاذب علی الله فکذبه»؛ «امام هادی (ع): در پاسخ پرسش ادیب معروف، ابن سکیت اهوازی، که «امروز حجت خدا بر خلق چیست؟» گفت: «عقل، که انسان به وسیله آن هر کس را که به راستی از دین خدا سخن می گوید (شناسایی و) تصدیق می کند (و پیرو او می گردد) و هر مدعی را که دروغ می گوید (شناسایی و) تکذیب می کند (و در پی او نمی رود).»

منابع

محمد رضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۲۱۶-۲۱۹

کلید واژه ها

عقل قرآن هدایت حقیقت حدیث شناخت

افق های تعقل در قرآن و احادیث

در قرآن کریم درباره آفاق تعقل آمده است:

ص: ۱۰۵۳

۱- «إن فی خلق السماوات و الأرض، و اختلاف الليل والنهار، و الفلك التي تجری فی البحر بما ینفع الناس، و ما أنزل الله من السماء من ماء فأحیا به الأرض بعد موتها و بث من کل دابه، و تصریف الرياح، و السحاب المسخر بین السماء و الأرض، لآیات لقوم یعقلون؛ در آفرینش آسمانها و زمین، و در پیاپی آمدن شب و روز، و در کشتی که به سود مردمان در دریا روان است، و در آبی که خدا از آسمان فرد فرستاد و با آن زمین را پس از مردگی زنده کرد و هر گونه جنبنده را در آن پراکنده ساخت، و در وزیدن بادهای از هر سوی، و ابرهای گمارده میان آسمان و زمین، در اینها همه، نشانه هایی است (از دانایی و توانایی خدا) برای کسانی که خرد خویش به کار اندازند» (بقره / ۱۶۴).

۲- «و قالوا لو کنا نسمع أو نعقل ما کنا فی أصحاب السعیر؛ (دوزخیان) گفتند که اگر ما می شنیدیم یا خرد خود را به کار می انداختیم، اکنون در شمار دوزخیان نبودیم» (ملک / ۱۰).

۳- «ومن آیاته یریکم البرق خوفا وطمعاً، وینزل من السماء ماء فیحیی به الأرض بعد موتها إن فی ذلک لآیات لقوم یعقلون؛ از نشانه های (دانایی و توانایی) اوست که برق را به بیم و امید به شما می نمایاند، و از آسمان آبی فرو می فرستد و زمین را پس از مردگی زنده می کنند؛ همانا در این شگرف نشانه هایی است برای کسانی که خرد خود را به کار اندازند» (روم / ۲۴).

۴- «و سخر لکم الليل والنهار و الشمس و القمر، و النجوم مسخرات بأمره، إن فی ذلک لآیات لقوم یعقلون؛ شب و روز و خورشید و ماه را برای زندگانی شما در گردون مسخر ساخت، و ستارگان را به فرمان خویش فرمانبردار کرد؛ در این کار بزرگ نشانه هایی است برای مردمی که تعقل میکنند» (نحل / ۱۲).

۱- «النبی (ص): إنما یدرک الخیر کله، بالعقل، و لا دین لمن لاعقل له؛ پیامبر (ص): انسان به وسیله خرد و عقل به نیکیها همه دست می یابد. هر کس خرد ندارد دین ندارد».

۲- «النبی (ص): أثنی قوم بحضرتہ علی رجل حتی ذکروا جمیع خصال الخیر، فقال رسول الله «ص»: کیف عقل الرجل؟ فقالوا: یا رسول الله! نخبرک عنه باجتهاده فی العباده و أصناف الخیر تسألنا عن عقله؟! فقال: إن الأحمق یصیب بحمقه أعظم من فجور الفاجر؛ و إنما یرتفع العباد غدا فی الدرجات و ینالون الزلفی من ربهم علی قدر عقولهم؛ پیامبر (ص): گروهی در محضر پیامبر شخصی را ستودند و از همه خصلت‌های نیک او یاد کردند! پیامبر گفت: عقل آن مرد چگونه است؟ گفتند: ای پیامبر! ما با تو از کوشائی او در عبادت و دیگر خوبیهای او سخن می گوئیم و تو درباره عقل او از ما می پرسی؟ پیامبر گفت: مرد احمق، به سبب حماقت خود، بیش از انسان گناهکار به گناه و نابکاری آلوده می گردد. فردای قیامت، درجات بندگان خدا و دستیابی ایشان به قرب و نزدیکی پروردگار به اندازه خردهای ایشان است».

۳- «النبی (ص): لكل شیء آله و عده، و آله المومن وعدته العقل. و لكل شیء مطیه، و مطیه المرء العقل. و لكل شیء غایه و غایه العباده العقل. و لكل قوم راع، و راعی العابدین العقل. و الكل تاجر بضاعه المجتهدین العقل. و لكل خراب عماره، و عماره الآخره العقل. و لكل سفر فسطاط یلجأون إلیه، و فسطاط المسلمین العقل؛ پیامبر (ص): برای هر چیزی ساز و برگی لازم است، ساز و برگ مومن عقل است. هر چیزی را مرکوبی لازم است، مرکوب انسان عقل است. هر چیزی را سرانجامی است، سرانجام عبادت عقل است. هر گروهی را شبان و سرپرستی است، شبان و سرپرست خداپرست عقل است. هر بازرگانی را کالایی است، کالای کوشندگان در راه خدا عقل است. هر ویرانی را آبادانی درخور است، آبادانی آخرت به عقل است. و هر جمع مسافری را سایبانی و سرپناهی لازم است تا بدان پناه برند، سایبان و سرپناه مسلمان عقل است». معنای این سخنان این است که فرد مسلمانان و جامعه اسلامی باید اینچنین باشد، باید عقل و خرد و فرزاندگی و دانایی بر همه جای آن سایه گسترد و همه کار و همه چیز، نمودار خرد و عقل و دانایی باشد، نه نمودار تحجر و عوامزدگی و جمود.

کلید واژه ها

قرآن احادیث آفرینش انسان طبیعت تربیت عقل

واقعیت عقل در قرآن و احادیث

در بعضی از آیات کریمه قرآن درباره واقعیت عقل چنین آمده است:

۱- «و تلك الأمثال نضربها للناس، و ما يعقلها إلا العالمون» (عنکبوت/۳۴)

«این، مثال‌هایی است که برای مردمان (در قرآن می آوریم) و تنها دانایانند که با به کارگیری عقل خویش، به کنه آنها پی می برند»

حدیث

۱- «الامام الصادق (ع): فی جواب من قال له: ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمان و التسبب به الجنان»؛ «امام صادق (ع) - در پاسخ این پرسش که «عقل چیست؟» فرمود: عقل همان (نور و نیروی باطنی) است که خدا پرستان خدا را به وسیله آن (می شناسند و) می پرستند و صالحان راه رسیدن به بهشت را به راهنمایی آن می پیمایند.

۲- «الامام الرضا (ع): ان الله خلق العقل فقال له: «اقبل» فاقبل و قال له: «ادبر» فادبر؛ فقال: «وعزتي و جلالی ما خلقت شیئا أحسن منك، أو أحب الی منك، بک أخذ و بک أعطی»؛ «امام رضا (ع): خداوند عقل را آفرید، سپس به او گفت: «پیش بیا». او (اطاعت کرد) آمد. بعد به او گفت: «باز گرد». او (اطاعت کرد و) باز گشت. آنگاه خداوند فرمود: (به عزت و جلال خودم سوگند، مخلوقی زیبا تر و محبوب تر از تو نیافریدم. به وسیله تو مردمان را به کیفر می رسانم (در صورتی که بر خلاف حکم و تشخیص تو عمل کرده باشند) و پاداش می دهم (در صورتی که بر طبق حکم و تشخیص تو رفتار نموده باشند).

از این دو حدیث و امثال آن، تعریف عقل حقیقی به دست می آید و "عقل" از "شبه عقل" متمایز می گردد. عقل واقعی، نوری است در کانون وجود انسان، که حقیقت عالی هستی، یعنی آفریدگار را به انسان می شناساند و توجه انسان را به سوی او معطوف می دارد، و غیر او را از نظر انسان می اندازد و همواره آدمی را -در صورتی که این نور را نپوشاند و تیره و تاریک نسازد- به توجه به آفریدگار و پرستش او و ترک مخالفت با دستورهای او و کسب رضای او و دل‌کندن از هر چه غیر او و روی آوردن به سوی او و خواستن هر چیز از او، و در سختی‌ها پناه جویی به او، فرا می خواند و حقیقت خود این نور، حقیقت شناخت و توجه و حب است به آفریدگار و اطاعت و تسلیم در برابر او، چنان که در حدیث بالا گذشت.

محمد رضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۲۲۰-۲۲۳

کلید واژه ها

عقل قرآن انسان شناخت خدا تسلیم حدیث پرستش

عقل به عنوان دلیل و معیار در قرآن و احادیث

در قرآن کریم چنین آمده است:

۱- «أفلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها؟» (حج/۴۶)

«آیا در زمین به سیر نپرداختند، تا صاحب دل هایی (و عقل هایی نیرومند و با تجربه) گردند که بتوان با آنها به تعقل پرداخت؟..»

در بعضی از احادیث نیز درباره مقام عقل چنین میخوانیم:

۱- «النبی (ص): العلم خلیل المومن... والعقل دلیله»

«پیامبر (ص): علم دوست انسان با ایمان است و عقل راهنمای او.»

۲- «الامام الصادق (ع): العقل دلیل المومن»

«امام صادق (ع): عقل راهنمای انسان با ایمان است.»

۳- «الامام الصادق (ع): محمد بن سلیمان ادیلمی، عن ابیه قال: قلت لا بی عبدالله (ع): فلان من عبادته و دینه و فضله؟ فقال:

«کیف عقله؟» قلت: لا آدری، فقال: «ان الثواب علی قدر العقل»

«امام صادق (ع): محمد بن سلیمان دیلمی از پدرش نقل کرده است که گفت: «به امام جعفر صادق (ع) گفتم: «فلانی چه

عبادت و اعتقادی و فضیلتی دارد؟» امام فرمود: «عقلش چگونه است؟» گفتم: «نمی دانم» فرمود: «همانا پاداش اعمال به اندازه

عقل (تعقل و درک عمل کننده) است.»

۴- «الامام الباقر (ع): انما یداق الله العباد فی الحساب یوم القیامه علی قدر ما آتاهم من العقول فی الدنیا»

«امام باقر (ع): خدا در روز قیامت به حساب مردمان، به میزان عقلی که به آنان در دنیا داده است، به دقت رسیدگی می کند»

محمد رضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۲۲۹-۲۳۰

کلید واژه ها

عقل ایمان قرآن هدایت حقیقت عبادت حدیث

ص: ۱۰۵۷

نیازمندی عقل به حجت خدا و راهنمایی های او

در قرآن کریم چنین می خوانیم:

۱-... «و ما آتاکم الرسول فخذوه، و مانها کم عنه فانتهوا..»؛ «هر چه را پیامبر (از غنایم جنگی) به شما بخشید (و هر امری آورد) بگیریید (و بدان عمل کنید) و هر چه را از آن نهی کرد کنار نهید.» (حشر/۷)

۲-.. «فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول»؛ «در باره هر چه اختلاف پیدا کردید، به گفته خدا و پیامبر رجوع کنید (و همان را بپذیرید.) (نساء/۵۹)

۳-.. «فاسألوا اهل الذکر، ان کنتم لا تعلمون»؛ «اگر خود نمی دانید از اهل ذکر پرسید.» (نحل/۴۳)

در بعضی از احادیث نیز درباره عقل به حجت خدا چنین آمده است:

۱- «النبی (ص): الذکر انا، و الائمة اهل الذکر»؛ «پیامبر (ص): ذکر (در آیه فاسئلوا اهل الذکر) منم و اهل ذکر، ائمه اند.»

۲- «الامام الباقر (ع) فی تفسیر قوله تعالی: «فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون»: الذکر القرآن. و آل رسول الله اهل الذکر، و هم المسوولون.»؛ «امام باقر (ع) در تفسیر آیه «فاسألوا اهل الذکر»: ذکر نام قرآن است و اهل ذکر آل پیامبرند و پاسخگو از علوم و حقایق قرآنی، فقط و فقط، آنانند.»

۳- «الامام الباقر (ع): نحن اهل الذکر ونحن مسوولون»؛ «امام باقر (ع): ما یم اهل ذکر (عالمان علم قرآنی و علم نبوی) و ما یم سخنگوی این علوم و پاسخگوی این مسائل و حقایق»

۴- «الامام الصادق (ع): نحن اهل الذکر و نحن المسوولون»؛ «امام صادق (ع): ما یم اهل ذکر، ما یم که باید این حقایق و علوم را از ما پرسند و از ما بیاموزند.»

۵- «الامام الصادق (ع): لا یسعکم فیما نزلش بکم مما لا تعلمون، إلا الکف عنه والتبث و الرد الی ائمه الهدی، حتی یحملو کم فیہ علی القصد و یجلوا عنکم العمی و یعرفو کم فیہ الحق، قال الله -تبارک و تعالی-: فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون»؛ «امام صادق (ع): هر چه برای شما پیش آید که درباره آن چیزی ندانید، نمی توانید خود سرانه سخنی بگویید (و قرائتی داشته باشید)، بلکه باید به جستجو پرداخته به ائمه هدی (و پیشوایان دین خدا رجوع کنید، تا آنان شما را به راه مستقیم ببرند، و از تیرگی جهل برهانند و حق مطلب را نشانتان دهند.) همین است که خدای متعال فرموده است: «اگر خود نمی دانید از اهل ذکر پرسید.»

۶- «الامام الرضا (ع): نحن أهل الذكر ونحن المسوولون»؛ «امام رضا (ع): مايم اهل ذکر و مايم فقط که پاسخگوی این علوم و حقایقیم»

۷- «الامام الكاظم (ع): ياهشام! إن الله - تبارك وتعالى - أكمل للناس الحجج بالعقول، و نصر النبيين بالبيان ... إنه لم يخف اله من لم يعقل عن الله. و من لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفه ثابته يبصرها و يجد حقيقتها في قلبه»؛ «امام كاظم (ع): ای هشام! خدای متعال به وسیله عقل هایی که به مردمان داد، حجت را بر آنان تمام کرد و پیامبرانی را با نیروی بیان (حقایق) یاری کرد... به یقین هر کس (راه دین و خدا ترسی را) از (فرستادگان) خدا فرا نگرفت، از خدا نترسید (و چنان که باید به دستور های او عمل نکرد و به راه تکامل نرفت) و هر کس از (فرستادگان) خدا نیاموخت، ایمانی قلبی به یک شناخت استوار پیدا نکرد، تا او را بینا سازد و حقیقت آن معرفت را در دل خویش احساس کند.»

منابع

محمدرضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۲۲۳-۲۲۶

کلید واژه ها

عقل قرآن انسان شناخت حقیقت علوم قرآنی چهارده معصوم (ع) پیامبر اکرم

عقل، برترین موهبت حیات در احیث

برترین موهبت حیات، عقل و برخورداری از نعمت تعقل می باشد، که در احادیث نیز به آن اشاره شده است:

«النبي (ص): ما قسم الله للعباد شيئا أفضل من العقل؛ فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل، و إبطار العاقل أفضل من صوم الجاهل، و إقامة العاقل أفضل من شحوص الجاهل»؛ «پیامبر (ص): خدای چیزی برتر از خرد بهره بندگان نساخته است. این است که خواب عاقل برتر از بیداری جاهل است و روزه گشودن عاقل برتر از روزه داشتن جاهل است و بر جای ماندن عاقل برتر از به راه افتادن جاهل»

ص: ۱۰۵۹

«الامام علی (ع): العقل مرکب العلم»؛ «امام علی (ع): عقل مرکب علم است.»

«الامام علی (ع): الإنسان بعقله»؛ «انسان به عقل خویش، انسان است.»

«الامام علی (ع): من استحکمت لی فیہ خصله من خصال الخیر، احتملته علیها واغتفرت فقد ما سواها. ولا أعتفر فقد عقل و لا دین، لأدین، مفارقه الدین مفارقه الأمن، فلا یتهنأ بحیاه مع مخافه. و فقد العقل فقد الحیاه، ولا یقاس ألا بالأموال»؛ «هر که در وجود او خصلتی از خصال نیک بر من ثابت شود، او را بر آن پذیرا می شوم و از نبودن چیزهای دیگر چشم می پوشم، لیکن از نداشتن خرد و دین چشم نمی پوشم. زیرا جدایی از دین جدایی از امنیت خاطر است و زندگی با نا امنی و نگرانی گوارا نخواهد بود. فقدان خرد نیز به منزله فقدان حیات است و بی خرد را جز با مردگان نتوان قیاس کرد.»

«الامام علی (ع): الإنسان عقل و صوره، فمن أخطأه العقل و لزمته الصوره لم یکن كاملا، و کان بمنزله من لاروح فیہ»؛ «انسان عقل است و صورت، پس هر کس عقل از او روی گردان شود و صورت آدمی با او بماند کامل نیست و همچون کسی است که روح ندارد.»

«الامام علی (ع): قال لابنه الحسن: یا بنی! إن أغنی الغنی العقل، وأکبر الفقر الحمق»؛ «به پسر حسن (ع): پسر من! بی نیاز ترین بی نیازی عقل است و بزرگ ترین فقر و نیازمندی بی خردی و احمقی.»

«الامام علی (ع): یا بنی! لا فقر أشد من الجهل، و لا عدم أعدم من العقل..»؛ «پسر من! هیچ فقری سخت تر از نادانی نیست و هیچ فقری بدتر از فقر عقل نیست.»

«الامام علی (ع): العقل رسولی الحق»؛ «عقل فرستاده خدا است»

«الامام علی (ع): ملاک الأمر العقل»؛ «ملاک در هر چیز عقل است»

منابع

محمدرضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۲۳۶-۲۳۸

کلید واژه ها

عقل ایمان کمال انسان جهل

عقل، امام افکار

در برخی از سخنان مولی الموحدين، امیرالمومنین (ع) به پیشوا بودن عقل اشاره شده است، از جمله:

«الامام علی (ع): العقول أئمة الأفكار، والأفكار أئمة القلوب، والقلوب أئمة الحواس، والحواس أئمة الأعضاء»؛ «خردها راهبران اندیشه هایند و اندیشه ها راهبران دل ها و دل ها راهبران حس ها و حس ها راهبران اندام ها»

«الامام علی (ع): العقل مصلح کل أمر»؛ «عقل اصلاح کننده هر کاری است»

«الامام علی (ع): إعتقلوا الخبر إذا سمعته عقل رعایه لا عقل روايه، فإن رواه العلم كثير و رعایه قليل»؛ «چون خبری (حدیثی) بشنوید، در آن با خرد ژرف نگر تعقل کنید، نه با خرد گزارشگر، که گزارشگران دانش فراوانند و ژرف نگران در آن اندک»

«الامام علی (ع): العقل أقوى أساس»؛ «خرد، نیرومند ترین شالوده است.»

«الامام علی (ع): العقل حسام قاطع»؛ «خرد شمشیری برنده است.»

«الامام علی (ع): ثمره العقل لزوم الحق»؛ «ثمره خرد، پیروی از حق است.»

«الامام علی (ع): ثمره العقل الاستقامه»؛ «ثمره خرد، پایداری و ایستادگی است.»

«الامام علی (ع): لا يستعان على الدهر إلا بالعقل»؛ «بر مشکلات روزگار، جز به یاری خرد، نمی توان چیره گشت.»

«الامام علی (ع): العقل - حيث كان آلف مألوف»؛ «خرد، در هر جا که باشد، بهترین مونس و همدم است.»

منابع

محمدرضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۲۳۸-۲۳۹

کلید واژه ها

عقل حق تفکر شناخت

عقل، جامع کمال ها

در بعضی از احادیث درباره کامل و جامع بودن عقل چنین آمده است:

ص: ۱۰۶۱

«الامام علی (ع): هبط جبرئیل علی آدم فقال: یا آدم! إني أمرت أن أخيرك واحده من ثلاث فاختر واحده ودع اثنتين. فقال له آدم: و ما الثلاث یا جبرئیل؟ فقال: العقل و الحياء و الدين. قال آدم: فإني قد اخترت العقل. فقال جبرئیل للحياء والدين: انصرفا و دعاه! فقالا یا جبرئیل! إنا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان..»

«امام علی (ع): می فرمایند جبرئیل بر آدم فرود آمد و گفت: ای آدم! به من فرمان رسیده است که از تو بخواهم تا یکی از سه چیز را برگزینی، پس یکی را برگزین و دو تای دیگر را واگذار! آدم گفت: ای جبرئیل! آن سه چیز کدامند؟ در پاسخ گفت: خرد و آزر و دین. آدم گفت: من خرد را برگزیدم. آنگاه جبرئیل به آزر و دین گفت: دور شوید و او را به حال خود وا گذارید آنها گفتند: ای جبرئیل! ما مأموریم که هر جا عقل باشد با عقل باشیم...»

«الامام الباقر (ع) عن النبی (ص): لم یعبد الله عز وجل بشیء أفضل من العقل؛ و لایکون المؤمن عاقلا حتی یجتمع فیہ عشر خصال: الخیر منه مأمول، والشیر منه مأمون.... و لا یسأم من طلب العلم طول عمره»

«امام باقر (ع) از پیغمبر اکرم (ص): کسی خدا را به چیزی والا-تر از عقل و خردمندی عبادت نکرده است. مؤمن عاقل و خردمند نخواهند بود، مگر آنکه ده خصلت در او فراهم شود، به نیکی او امید دارند و از شر او در امان باشند.. و در سراسر عمر خود از جستجوی علم خسته و تنگدل نشود.»

«الامام الباقر (ع): لا معصیبه کعدم العقل، و لا عدم عقل کقله الیقین»

«امام باقر (ع): هیچ مصیبتی همچون بی خردی نیست و هیچ بی خردی همچون کمی یقین نیست.»

«الامام علی (ع): لو صح العقل، لا غنم کل امری ء مهله.»

«امام علی (ع): اگر عقل سالم باشد، هر کس فرصت (عمر) خود را غنیمت خواهد شمرد.»

منابع

محمد رضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۲۴۰-۲۴۱

کلید واژه ها

عقل کمال انسان یقین عبادت حدیث

عقل نوری در احادیث

در بعضی از احادیث راجع به جنبه معنوی بودن عقل و روشنایی آن آمده است:

«الامام الصادق (ع): دعاهم الإنسان العقل؛ و من العقل الفطنه والفهم والحفظ و العلم. فأذا كان تأیید عقله من النور، كان عالما، حافظا، زکیا، فطنا، فهما. و بالعقل یکمل، و هو دلیله و مبصره ومفتاح أمره»

«امام صادق (ع) می فرمایند: ستون وجود آدمی عقل است. زیرکی و فهم و به یاد سپری (حفظ مطالب و علوم) و دانشوری (علم) از خواص عقل است و هرگاه عقل، از نور (معنوی) نیرو گرفته باشد (و عقل آدمی، عقل نوری شود) انسان، دانشور و به یاد سپرنده علم و هشمند و زیرک و فهیم خواهد بود. آدمی به عقل کامل می شود و عقل راهنما و سبب بینایی و کلید مشکل گشای امور انسان است.»

«الامام الکاظم (ع): یاهشام! إن ضوء الجسد فی عینه فإن كان البصر مضيئا استضاء الجسد كله. وإن ضوء الروح العقل، فإذا كان العبد عاقلا- كان عالما بربه، وإذا كان عالما بربه أبصر دینه. و إن كان جاهلا- بربه لم یقم له دین. و كما لا یقوم الجسد إلا بالنفس الحیه، فكذلك لا یقوم الدین إلا بالنیه الصادقه، و لا تثبت النیه الصادقه إلا بالعقل»

ص: ۱۰۶۳

«امام کاظم (ع): ای هشام! نور جسم در چشم است. پس اگر دیده روشن باشد، همه تن از نور آن روشنی می گیرد و روشنی روح عقل است. پس اگر انسان عاقل و خردمند باشد، پروردگار خود را می شناسد و چون پروردگار خود را شناخت در دین خود بصیرت پیدا می کند و چون کسی پروردگار خود را نشناسد دینی برای او باقی نمی ماند و همان گونه که تن جز با جان، زنده و بر پای نمی ماند، دین نیز جز با نیت خالص بر پای نمی ماند و نیت خالص جز با عقل استوار نمی گردد.»

«الامام الرضا(ع): صدیق کل امریء عقله، و عدوه جهله»

«امام رضا (ع): دوست هر کس عقل و دانایی او است و دشمن هر کس جهل و نادانی او»

منابع

محمد رضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۲۴۱-۲۴۳

کلید واژه ها

عقل روح معنویت انسان هدایت خداشناسی شناخت

اهمیت اخبار و مراجعه عقلی به آنها در سخنان علما

برای تأکید بر اهمیت مراجعه به اخبار و احادیث در باب معارف یقینی و علوم اعتقادی باید گفت که نه تنها نمی توان گرایش یاد شده را به اخباریگری نسبت داد، بلکه اصالت آن را هیچگاه نباید فراموش کرد (البته با همان قید تفقه و فهم عقلی آن تعالیم، فهم اسلامی و قرآنی خالص نه جز آن)، در غیر این صورت ما باید بسیاری کسان را از بزرگان و اساطیر فقه و فلسفه، به اخباریگری متهم کنیم. این به ذکر چند نمونه می پردازیم:

۱- صدر المتألهین شیرازی

ملاصدرا در تفسیر سوره یس می فرماید: از این پرهیز که بخواهی، جز از طریق خبر و ایمان به غیب، حقایق احوال معادی را دریابی...

ص: ۱۰۶۴

آق علی مدرس میفرماید: طریق نجات آن است که انسان -پس از اطلاع بر رئوس مسائل اعتقادی- بنای خود را بر این گذارد، که هر یک از آنها مطابق اعتقاد ائمه معصومین است، معتقد باشد، و هر یک از آنها که مطابق نباشد، منکر به همین قدر ناجی بود.

۳- شیخ مرتضی انصاری

شیخ مرتضی انصاری در این باره می فرماید: هر گاه از دلیل نقلی، قطع حاصل شود، مانند قطعی که از اجماع همه شرایع بر حدوث زمانی عالم حاصل می شود، دیگر دلیل قطعی مستند به دلیلی عقلی (از قبیل محال بودن تخلف اثر از موثر که گفته می شود)، برخلاف آن حاصل نخواهد گشت. و اگر چنین دلیلی پیدا شد، صورت برهانی بیش نیست که در برابر امری بدیهی ارزشی ندارد.

۴- سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

عالم جامع سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، پس از بیان معاد در حکمت متعالیه می فرماید: لیکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است، زیرا که بطور قطع مخالف با ظواهر بسیاری از آیات، و مباین با صریح اخبار معتبره است.

۵- شهید مرتضی مطهری

شهید مطهری میگوید: امثال ملاصدرا گفته اند، معاد جسمانی است، اما همه معاد جسمانی را برده اند در داخل خود روح و عالم ارواح. یعنی گفته اند این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد... اما البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است، یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی توانیم تطبیق کنیم؛ با اینکه حرف خیلی خوبی است و آن را با دلایل علمی هم می شود تأیید کرد، ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی شود توجیه کرد، چون معاد قرآن تنها روی انسان نیست، روی همه عالم است. قرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می کند نه تنها انسان: «إذا الشمس كورت* و إذا النجوم النكدرت* و إذا الجبال سيرت؛ آنگاه که خورشید به هم در پیچد* و آنگاه که ستارگان همی تیره شوند* و آنگاه که کوهها به رفتار آیند» (تکویر / ۱-۳)، مربوط به قیامت است: «یوم تبدل الأرض غیر الأرض؛ روزی که زمین به غیر این زمین مبدل گردد» (ابراهیم / ۴۸) فقط ارض روح ما را نمی گوید؛ قرآن ارض (همین زمین) را دارد می گوید، و سایر آیاتی که در قرآن هست... تنها آن (یعنی نظر ملاصدرا) نمی تواند معاد را حل کند.

این بزرگواران، بصراحت، با استناد به مخالفت دیدگاه فلسفی، در موضوع حدوث و موضوع معاد، با آیات و اخبار، آن را غیرقابل قبول می‌شمارند. بزرگانی که اخباری نیستند، بلکه از ناقدان مهم اخباریگری به شمار می‌روند.

منابع

محمد رضا حکیمی - مقام عقل - صفحه ۳۲۴-۳۲۷

کلید واژه ها

احادیث فقها فلاسفه تعقل فلسفه قرآن معاد

عقل دفائنی

در شناخت حقایق، عقل ابزاری (مانند عقل فلسفی و امثال آن)، راهگشای کامل نیست، بلکه اصل، رسیدن به "عقل دفائنی" است، یعنی دفائن اعماق عقل نه سطوح عقل. به اصطلاح روز، در شناختن حقایق باید همه ی نیرو های عقل آزاد و فعال شود نه برخی از سطوح و نیرو های آن، زیرا حقایق همه در سطوح نیستند تا با عقل سطوحی و ابزاری و فلسفی شناخته شوند و این تنها وحی است که می‌تواند عقل را از لغزشگاه های اعتماد به سطح خود نگاه دارد و به عمق برساند. از اینجاست که امام علی بن ابیطالب (ع) به هنگام ذکر ویژگی های پیامبران، (یعنی آنچه در پیامبر هست و کار آنان است نه دیگران)، یکی از عمده ترین آن ویژگی ها این را بر می‌شمارد که: «و یشیروا لهم دفائن العقول...»؛ «این پیامبرانند که اعماق عقل انسان را فعال می‌سازند...» (و انسان را از سطح عقل و درک سطحی چه فلسفی، چه تجربی...) می‌گذرانند.

بدین گونه پیامبران کاشفان دینه های عقل انسانند و تفصیل آموزان آن اجمالی هستند، که عقل ابتدایی به آن می‌رسد و برای همین امام خمینی - با همه ی علاقه به فلسفه و عرفان - به صراحت می‌گوید: «اگر قرآن نازل نشده بود، باب معرفه الله بسته بود إلى الأبد.» پس به نص فرمایش ایشان - که در این مسائل حجت است - از فلسفه ها و عرفان ها معرفه الله حاصل نمی‌شود و اگر معرفه الله حاصل نشد، هیچ معرفتی حاصل نشده است.

ص: ۱۰۶۶

بنابراین اصول مسلم و تجربه شده، تکیه گاه بنیادین معرفت حقایق، همان عقل دفائنی است (که جز از طریق علم وحیانی به کسی نمی رسد)، نه عقل سطوحی. و کسانی از متفکران غربی یا شرقی که تصور می کنند، دوره ی توجه به حقایق و علوم کلی تمام شده است، با عقل ابزاری و سطوحی (عقل ناقص)، به جهان و مسائل و مبادی جهان می نگرند و به اصطلاح، با عینک نمره ی پایین نگاه می کنند، باید نمره عینکشان را عوض کنند و این بزرگواران - اعم از شرقی و غربی - چون با حقایق معارف وحیانی آشنایی ندارند و استادان این معارف را درک نکرده اند، یا آشنایی درست و کاملی به دست نیاورده اند، یا فقط به تورات و انجیل موجود مراجعه داشته اند، یا کتب کلامی و فلسفی و عرفانی اسلامی را ندیده اند و از مبانی جهان شناختی خالص قرآن و خطب توحیدی و معارفی نبوی و نهج البلاغه و خطبه فاطمیه و دعای عرفه و صحیفه ی سجادیه و دیگر تعالیم نا آگاهند، یا آگاهی ای التقاطی و تأویلی دارند - که از نظر علمی ارزش چندانی ندارد - هر چه دارند و ندارند، در همان داده های عقل سطوحی خلاصه می شود و نسبت عقل سطوحی به عقل دفائنی مانند نسبت حس است به عقل. شما چیزهایی را با حس درک نمی کنید و با عقل درک می کنید و وجود آنها قطعی است. جریان "الکتریسیته" را در سیم نمی بینید اما وجود آن قطعی است.

با ظواهر و سطوح عقل می توان به ظواهر و سطوح اشیا و جهان حقایق جهان رسید. با نیروهای دفائنی عقل می توان به دفائن (ناپیدا های) هستی و اعماق عالم رسید. از این روست که در "مکتب تفکیک" توجه عمده به «عقل اعماقی و دفائنی» است، یعنی «عقل خود بنیاد دینی» نه عقل سطوحی و یونانی بنیاد و التقاطی و این است که می گوئیم فلسفه باید خود را تا اوج وحی بالا- ببرد، نه اینکه سطح وحی، را تا فلسفه پایین بیاورد، آن هم با برهان هایی که اغلب، صورت آن ممکن است شکل اول باشد، لیکن ماده یقینی نیست، بلکه نظری است و می توان در برابر آن اقامه ی برهان مخالف کرد و در فلسفه ی عرفانی مشکل بیشتر می شود، زیرا شالوده ی اصلی مسائل کلیدی آن کشف است و کشف اگر صحیح باشد، حجت شخصی است و برای خود مکاشف اعتبار دارد، مگر کسانی که از کشف مدعیان کشف تقلید کنند، که این دیگر فلسفه نیست، تقلید است، آن هم در مسائل عقلی که تقلید در آنها جایز نیست (لا تعبد فی العقلیات).

اکنون اگر شما از مشتغلان به فلسفه ی عرفانی صدرایی بپرسید که آیا شما خود به آن مرتبه ی بالا از کشف (که ریاضیات چند و چندین ساله و راه درست می خواهد و استاد کامل) رسیده اید که «حقیقت وجود» و وحدت و اصالت آن را مشاهده کرده باشید، صادقان آنان خواهند گفت: نه، (و بسیاری از آنان چه بگویند و چه نگویند، معلوم است که اهل مکاشفات نیستند.) می گوئیم پس چطور این مطالب را می پذیرید؟ می گویند: چون ملاصدرا فرموده است و بر آن اقامه ی برهان کرده است. و هر صاحب نظری می داند که مواد این گونه براهین و اصول مبنایی آنها مأخوذ از کشف مورد ادعای جناب صدر المتأهلین است و این کشف ها همه حجت شخصی است. پس نتیجه این می شود که آنچه بر فضای این فلسفه ها حاکم است تقلید است و اگر کوششی در فهم مطالب به کار می رود، کوشش برای فهم مدعای کشفانی گوینده است نه فهم شخصی و کشف استقلالی یا درک مستقل عقلی.

و این امور حقایقی است که باید مدرسان و استادان فلسفه به طلاب و دانشجویان بگویند و عقل آنان را در مدار باز قرار دهند نه در مدار بسته، تا صاحب استقلال نظر شوند و عقلانیت جامعه را رشد دهند، اما چنین نمی کنند زیرا خود از همین مرتبه ها نگذشته اند و اگر بزرگانی از اهل نظر، شناخت جوین راستین را فرا خوانند به بهره گیری از مدار باز تعالیم الهی و حقایق و حیانی که پایانی ندارد، می گویند، اینان مخالف عقلند، در صورتی که بزرگ ترین مخالفان عقل و استقلال عقلانی و جنجالی ترین مروجان تعبد عقلی و تقلید شناختی خودشانند، چه بدانند و چه ندانند و چه اعتراف کنند و چه نکنند.

پس مبانی و اصولی که از عقل سطوحی (عقول اهل فلسفه و دیگران)، مایه می‌گیرد، نمی‌تواند -به حکم خرد عقل آزاد- در حد مبانی و اصولی جای گیرد که از «عقل دفائنی» بدست آید.

بنابراین، برای شناخت جویان راستین و معرفت طلبان راه یقین، راه منحصر است به طلب عقل دفائنی و عقل دفائنی و دفائنی عقلی -به نص کلام امام علی بن ابی طالب (ع)- نمی‌توان رسید جز از راه تعالیم و حیانی و فهم مبانی دفاینه شناسان عقول و تجسم های عقل کلی الهی.

بنابراین، آنان که در این مقوله ی بسیار مهم و سرنوشت ساز، دفاینه شناس و دفاینه شکاف (پیامبر اکرم (ص) و اوصیای او) نیستند و به عالم علم الهی متصل نگشته اند و در ذات وحی ممسوس نشده اند و قرآن کریم را به «حق تلاوت» تلاوت نکرده اند، اگر به طلب این دفائنی (یعنی حقایق اصلی هستی)، از پیش خود برآیند، چه با ابزار فلسفه ها یا عرفان ها -چه از قدیم و چه جدید- جز به مطالب ناهمگون و آلوده به اوهام نخواهند رسید. اگر در فلسفه است به همان مطالبی می‌رسند که خواجه نصیرالدین طوسی آنها را ارزیابی کرده است و اگر عرفان است یا دچار «خواطر شیطانی» می‌شوند (به تعبیر محی الدین)، یا «اغلاط المکاشفین» به تعبیر علاء الدوله سمنانی.

منابع

محمد رضا حکیمی - معاد جسمانی در حکمت متعالیه - صفحه ۹۰-۹۵

کلید واژه ها

عقل فلسفه آگاهی وحی پیامبران علم خدا

ده محدودیت توان ادراکی عقل

مقدمات مسلم، درباره ی «محدودیت قدرت عقل» و بسته بودن مدار ادراکات عقلی، کسانی که مدعی پیروی از عقلند -در مکتب ها و فلسفه های گوناگون و در هر جای جهان- و می‌پندارند با توان عقل می‌توانند به درک حقایق و رسیدن به ابعاد و رابطه های واقعیات هستی دست یابند، باید به محدودیت توان عقل واقف گردند، تا از یک واقعیت صیوررتی مهم که در همه ی مسائل و مراحل، تأثیر حیاتی دارد محروم نمانند. محدودیت توان ادراکی عقل در ده مرحله به روشنی آشکار می‌شود:

ص: ۱۰۶۹

یک- محدودیت توان عقل، در شناخت همه راه های ادراک حقایق.

دو- محدودیت توان عقل، در ادراک خود حقایق.

سه- محدودیت توان عقل، در ادراک همه ی ابعاد حقیقت های تا اندازه ای درک شده.

چهار- محدودیت توان عقل، در ادراک کامل روابط حقیقت های تا اندازه ای درک شده با حقیقت های دیگر.

پنج- محدودیت توان عقل، در ادراک حقیقت های فرا عقلی (بطور خاص)

شش- محدودیت توان عقل، در ادراک تأثیر معرفت موضوعات فرا عقلی در معرفت موضوعات عقلی محض.

هفت- محدودیت توان عقل، در ادراک تأثیر معرفت موضوعات فرا عقلی در معرفت موضوعات تجربی و حسی.

هشت- محدودیت توان عقل، در ادراک تأثیر معرفت موضوعات فرا عقلی در معرفت موضوعات کشفی و شهودی (در سلوک صناعی).

نه- محدودیت توان عقل، در ادراک روش درست استفاده از عقل (راه کاربرد عقل).

ده- محدودیت توان عقل، در ادراک عوامل خنثی کننده معرفت عقلی.

و در صورتی که کار درک اشیای این جهانی که ملموس و محسوسند از این دست باشد، آیا حق نیست که در فهم حقایق آن جهانی و معادی به سرچشمه فیاض وحی روی آورند و مسائل را از هم «تفکیک» کنند و آش شله قلمکار نسازند.

منابع

محمد رضا حکیمی- معاد جسمانی در حکمت متعالیه- صفحه ۱۵۳-۱۵۵

کلید واژه ها

عقل معاد جسمانی حقیقت وحی شناخت

مقام عقل از دیدگاه بزرگان مکتب تفکیک

مکتب تفکیک با شناخت عقل به عنوان حجت درونی و با دو مشعل هدایت ربانی «عقل خود بنیاد دینی» و «وحی تنزیل نهاد الوهی» در اوج عقلانیت و حیانی و حکمت خدشه ناپذیر قرآنی به سوی بالاترین مقامات معارف و مراحل شناخت حقایق (نفس الامر ها) و رشد آفرین ترین اقدامات و اعمال فردی و اجتماعی، در همه تاریخ و با تاکید قاطع بر حکومت عدل و اجرای عدالت و با توجه عمیق به تجربه های بی سابقه در شناخت عالم، که قرآن کریم یادآوری کرده است، اوج می گیرد و

معتقدان به این مکتب - که آن را بشناسند و برستی بدان عمل کنند- بالاترین و ارزشی ترین خلق جهان «و انتم الاعلون ان کنتم مومنین»؛ «شما فاتح و پیرومند ترین مردم دنیا هستید، اگر در ایمان ثابت باشید.» (آل عمران / ۱۳۹) خواهند بود.

ص: ۱۰۷۰

شماری از بزرگان مکتب تفکیک درباره عقل چنین گفته اند:

۱- میرزا مهدی اصفهانی

آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (م: ۱۳۶۵ق) درباره عقل می فرماید: «واضح ان اساس الدین علی العقل و تکمیل الناس بالتذکر به و باحکامه؛ روشن است که پایه دین بر عقل نهاده شده است و کمال بشر، با توجه دادن او به عقل و پیروی از احکام عقل، امکان پذیر است.» نیز میرزا می فرماید: حسن و قبح، ذاتی و عقلی است. همچنین وی در ابواب الهدی طریق تصدیق پیامبر را منحصر به عقل می داند. (و صرف خوارق عادات را حجتی از خداوند متعال برای صدق مدعیان نمی داند، مگر عقل به حجت و برهانیت آن خرق عادت حکم کند).

۲- شیخ مجتبی قزوینی

آیه الله علامه شیخ مجتبی قزوینی (م: ۱۳۸۶) نیز در تبیین روش های عمده فکری و شناختی اسلامی جایگاه رفیع عقل را به عنوان حجت و پیامبر باطنی متذکر شده اند و به دو نوع ادراکات عقل (استقلالی و غیر استقلالی) اشاره کرده اند.

همچنین ایشان از عقل و امام به عنوان دو میزان نام برده و نوشته اند: حجت عقل فطری برای بشر از بدیهیات اولیه است و اگر حجت عقل نفی شود هیچ امری از امور عالم ثابت نخواهد شد و هرج و مرج و اختلال نظام، لازم خواهد آمد و از این جهت است که در قرآن مجید در هر مطلبی و امری ارجاع به عقل داده شده است، چنان که به بیان های مختلف می فرماید: افلا تعقلون، افلا یعقلون، فاعتبروا یا اولی الابصار و اولئک هم اولوالالباب. از این قبیل اشارات و بیانات در قرآن مجید زیاده از حد شمار است، پس میزانیت عقل در یک دسته از مطالب و معارف جای شک و شبهه نیست.

ص: ۱۰۷۱

نیز تعریف جامع "عقل" در کتاب علمی و بسیار سودمند "توحید الامامیه" - یکی از آثار مهم اعتقادی تفکیکی - این چنین آمده است:

«العقل فی الكتاب و السنه هو النور الصریح الذی افاضه الله سبحانه علی الارواح الانسانیه و هو الظاهر بذاته و المظهر لغيره؛ و هو حجه الهیه معصوم بالذات، ممتنع خطاه. و هو قوام حجیه کل حجه. و هو ملائک التکلیف و الثواب و العقاب؛ و به یجب الایمان و ما یترتب علیه، و تصدیق الانبیاء و الاذعان بهم، و به یمیز الحق من الباطل. و الشر من الخیر، و الرشده من الغی، و به یعرف الحسن و القبیح، و الجید و الردی، و الواجبات و المحرمات الضروریه العقلیه الذاتیه، و مکارم الاخلاق و محاسنها، و مساوی الاعمال و رذائلها.

عقل در کتاب و سنت همان نور خالصی است که خداوند سبحان به روح انسانی افاضه و لطف کرده است و این نور ظاهرا بالذات و مظهر للغير است. عقل به ذات خود حجت الهی است و از خطا و اشتباه به خودی خود مصون و معصوم است و خطا بر او محال است. عقل اساس حجت بودن هر حجت دیگری است و ملائک مکلف شدن انسان از سوی خداوند و رسیدن به پاداش یا کیفر، عقل است و به (حکم) این نور الهی (عقل) است، که ایمان به خداوند و به هر چه مترتب بر ایمان به خداست بر انسان واجب می شود، از جمله تصدیق و اعتقاد به پیامبران (ع) و اقرار به حقانیت ایشان (هر یک در زمان خود) و با این عقل (نیروی الهی و نور رحمانی)، حق از باطل، و شر از خیر و راه رشد انسانی از ضلالت و گمراهی، همچنین حسن و قبح اعمال و کارهای واجب و کارهای حرام، به ضرورت ذاتی ادراک می گردد و اخلاق والا و نیک و اعمال بد و صفات پست از هم جدا شده تمیز داده می شوند.»

عقل قرآن انسان هدایت حقیقت مکتب تفکیک عدل

بررسی دو نوع فعالیت عقلی در اسلام

یکی از منابع اولیه اسلام، عقل است که بر اساس کتاب خدا و سنت رسول الله حکم کند، بنابراین دو نوع فعالیت عقلی عبارتند از:

۱- عقل نظری معمولی که مواد خام کار خود را از محسوسات و عوامل ادامه حیاتی که برای انسان به عنوان «هدف» تلقی شده و هم چنین از تجرید و تحصیل کلیات و تنظیم روابط وسایل و اهداف می گیرد و به جریان می اندازد. این نوع عقل یا فعالیت عقلی، ذاتاً یک وسیله بسیار با اهمیت در امور یاد شده است. از این رو، از نظر ارزش وسیله ای، در حد اعلا قرار می گیرد. اما این فعالیت، با عینکی که انسان برای شناخت هستی و وجود خویشتن به چشمانش زده و نگرش با آن عینک را هم برای خود ضروری تشخیص داده است، کاری ندارد. هم چنین، این فعالیت عقلانی هیچ توجهی به این ندارد که انسان از وجود خویشتن و از دنیا چه می خواهد. بر این اساس، می گوییم: قضایایی که با این نوع فعالیت عقلانی ساخته می شود، همگی مشروط به این است که حقیقت یا حقایقی را که انسان به عنوان مبدأ یا مسیر یا هدف برگزیده است، چیست؟ انسان اگر بخواهد یکی از آن سه موضوع را نیز مورد تحقیق و رسیدگی قرار بدهد، حتماً با یک موضع گیری معین که برای او پذیرفته شده و قابل تردید نیست، تحقیق و رسیدگی خواهد کرد. به عنوان مثال، یک انسان مبدأ حرکت خود را در برهه ای از زندگی، تلاش مفید برای جامعه انتخاب کرده است. قطعی است عقل برای حرکت صحیح از این مبدأ، قضایایی را برای آن انسان ارائه خواهد کرد و اگر او برای حرکت از آن مبدأ نیاز به درک صدها مسایل انسانی داشته باشد، عقل به صورت قاطع درباره راه و روش های وصول به آن مسایل، به فعالیت خواهد افتاد. در همین فرض، اگر انسان تلاش گر در رسیدن به هدف خود - که رفاه مادی و معنوی جامعه است - احتیاج به تعیین مسیر خاصی نداشته باشد، یعنی راه های مختلفی را برای مسیر انتخاب کند که از نظر ارزش و هدف تفاوتی با یکدیگر ندارند، عقل حکم به تخییر می نماید و بس، اگر چه پس از انتخاب و پذیرش یکی از راه و روش ها برای مسیر، ممکن است نیاز به دخالت عقل در پدیده ها و روابط و خصوصیات آن مسیر به وجود بیاید. در این زمان هم عقل قضایای مشروط به انتخاب مسیر مفروض را که انسان پذیرفته و انتخاب نموده، ارائه خواهد داد. هم چنین، پس از آن که انسان هدف از تلاش مفید برای جامعه را - که وصول جامعه به رفاه مادی و کمالات معنوی است - انتخاب نمود، عقل ممکن است صدها قضیه پیرامون هدف مزبور، چه درباره وسایل و چه درباره مسیر و چه در فعالیت های فکری و تنظیم و تعدیل خواسته ها بسازد، ولی همان گونه که گفتیم، آن مشروط به موضع گیری انسان در برابر هدف پذیرفته شده است. فعالیت عقلی ذاتاً دارای وسیله ای است و هرگز هیچ انسانی بی نیاز از آن نخواهد بود. از همین جاست که می توانیم بدینی بعضی از شعرا و عارفان معمولی را که عقل نظری را به باد انتقاد گرفته اند، مردود بدانیم و بگوییم: عقل

نظری که تنها جنبه وسیله ای دارد، کم ترین تقصیری در کار اختصاصی خود مرتکب نمی شود، (منظور این است که: عقل نظری در حوزه فعالیت خویش کارش را انجام می دهد. برخی از شعرا و عرفا نیز که عقل نظری را مورد انتقاد قرار داده اند، آن را در حوزه ای دیگر مورد توجه و بررسی قرار داده اند که مربوط به حوزه فعالیت عقل نظری نیست.) بلکه این، شخصیت فاسد انسانی که پذیرفته شده های نابکارانه خود را به عنوان مواد خام یا هدف های مطلوب، تحویل عقل می دهد و عقل کار اختصاصی خود را درباره آن ها انجام می دهد، مانند آسیابی که هر نوع دانه ای را که در آن بریزند، آن را آرد کرده، به شما تحویل می دهد.

ص: ۱۰۷۳

مولوی در ارزیابی عقل نظری معمولی می گوید:

او ز شر عامه اندر خانه شد *** او ز ننگ عاقلان دیوانه شد

او ز عار عقل کند تن پرست *** قاصدا رفته ست و دیوانه شده ست

نتیجه فعالیت عقل نظری: بنابراین، ارزش فعالیت این عقل به شخصیتی وابسته است که مدیریت حیات آدمی را به عهده دارد. اگر مدیریت درونی به وسیله «شخصیت یا من وارسته و متعالی» باشد، قطعاً فعالیت های آن در مسیر تعالی و وارستگی ها خواهد بود و اگر مدیریت درونی به وسیله «شخصیت یا من پلید» باشد، این عقل که در استخدام آن مدیریت قرار گرفته است، بدون تردید جز در مسیر کثافت ها و وقاحت ها حرکت نخواهد کرد.

۲- عقل سلیم (عقل کامل). نوع دوم از عقل یا فعالیت عقلی، همان است که در مرحله طبیعی اش «خرد» نامیده می شود و در مرحله عالی تر، «عقل سلیم» و یا «عقل کامل» معرفی می شود. این، همان عقلی است که همه پیامبران و حکما و اولیای خدا و هر کسی که رسالتی را درباره تعالی یافتن انسان ها پذیرفته است، به فعلیت رسیدن این عقل را هدف برنامه و تلاش های خود قرار داده است.

منابع

محمد تقی جعفری- ارکان تعلیم و تربیت- صفحه ۲۶-۳۰

کلید واژه ها

اسلام انسان عقل نظری اولیای الهی عقل

اهمیت انتقال از احساسات به تعقل در تعلیم و تربیت

اگر بتوانیم برای انسان مراحل از بلوغ ها را تصور کنیم، نخستین بلوغ، دوران انتقال از احساسات خام به دوران تعقل خواهد بود که عبارت است از: تفکرات مربوط و هدفدار در پرتو قوانین ثابت شده. جای تردید نیست که سرنوشت آینده انسان ها اغلب وابسته به این تولد است که به خاطر تدریجی بودن آن، تنظیم و بارور ساختن و درست به راه انداختنش، کاری بس دشوار است. یکی از نتایج بسیار ناگوار بی اعتنایی به حساسیت این دوران، گسیختن از احساسات و نایل نشدن به تعقل است؛ به این معنا که: انسان مورد تعلیم و تربیت، در این مرحله آگاهی تدریجی، به عدم کفایت احساسات و تأثرات عاطفی در همه ابعاد زندگی متوجه می شود. به عنوان مثال: پیش از این مرحله، به مقتضای احساسات خام، گمان می کرد هر انسانی قابل احترام است، ولی کم کم با انسان هایی شقی و کثیف رو به رو می شود و در می یابد که:

ص: ۱۰۷۴

چون بسی ابلیس آدم روی هست *** پس به هر دستی نشاید داد دست

در لامیه العجم طغرابی آمده است: در این گسیختن تدریجی از احساسات، اگر تعلیم و تربیت صحیح به تقویت فعالیت های عقلانی فرزند نپردازد، پوچی و بی اهمیتی زندگی در درون او بروز می کند.

فرزندى ممکن است در دوران احساسات گمان کند هر تکلیفی که انجام می دهد -چه فردی و چه اجتماعی- حتما باید نشاط روحانی و عمیق و یک فروغ ربانی کامل درون او را فرا بگیرد! در نتیجه، هر چه از خدا بخواهد، خداوند باید به او عنایت فرماید! او هنگامی که به دوران تعقل می رسد، می بیند با این که در انجام تکالیف تقصیری روا نمی دارد، با این حال، روزهای متمادی، لذت و نشاطی از انجام تکالیف نصیبتش نمی شود.

در نتیجه، بدون توجه به این که:

قفل گر گه قفل سازد، گه کلید *** قبض، بسط آرد، مشو تا ناامید

یأس و نومیدی کاذب، همه سطوح درونش را تیره و تار می سازد.

ناگفته نماند که انتقال از زندگی مبتنی بر احساسات به زندگی تعقلی و انتقال از آن به زندگی مبتنی بر احساسات و تعقل هماهنگ، در هر مرحله از عمر امکان پذیر است و در هر مرحله ای که اتفاق بیفتد، احتیاج به رهبری بسیار ماهرانه دارد. می توان گفت: نیاز این تولد جدید به قابله بسیار آگاه و وارسته، بیش تر از نیاز تعلم و گردیدن معمولی به معلم ها و مربی های رسمی است.

به هر حال، آن چه در عمل انتقال دادن از دوران احساسات به دوران تعقل اهمیت دارد، چند مسئله است:

ص: ۱۰۷۵

یکم، بیان روشن و قانع کننده در تعلیم امتیازات تعقل و ضرورت مراعات احکام آن - که ارتباط انسان را با واقعیت ها منطقی تر می سازد - بدون این که اصل و ریشه احساسات را بخشکاند، زیرا خشکیدن ریشه های احساسات در یک انسان، مساوی خشکیدن چشمه سار حیات اوست.

دوم، دقت در طرق و وسایل انتقال از مرحله اول به مرحله دوم. چگونگی بیان امتیاز تعقل و ضرورت مراعات احکام آن، برای همه اشخاص و در همه شرایط یکسان نیست. گاهی، و برای بعضی اشخاص، توضیح خطاهایی که از تکیه مطلق بر احساسات و کوتاهی ورزیدن در فعالیت های تعقل ناشی می شود، از همه چیز مؤثرتر است و برای بعضی دیگر، توضیح محسنات تعقل، در ارتباط با واقعیات، تأثیر بیش تری دارد. در بعضی اشخاص، بیان روش عقلانی شخصیت های بزرگ بسیار مؤثر واقع می شود، و در گروهی بیان داستان های معقول و استخراج صحیح نتایج تعقل از آن داستان ها و در نهایت، توضیح عقلانی در مسائل و قوانین علوم که در گذرگاه اغلب فرزندان مورد تعلیم و تربیت قرار گرفته است.

سوم، مطلبی که در مسئله یکم اشاره کردیم: بدون این که اصل و ریشه احساسات را بخشکاند. هنگامی که گفته می شود: از پانزده سالگی به بعد در پسران و از نه سالگی به بعد در دختران، مرحله تعقل شروع می شود و آن ها باید از مرحله احساسات به آن مرحله عبور کنند، ممکن است آن ها به خاطر بی توجهی معلم و مربی، چنان از احساسات بریده شوند که گویی خداوند اصلاً در این موجودات احساسات نیافریده است! همان گونه که افراط بعضی از مردم تحت تأثیر احساسات، به درجه ای می رسد که گویی خداوند در آنان نیرویی به نام عقل نیافریده است! بر این اساس، می توانیم بگوییم: همان اندازه که مغز و روان آدمی نیاز به فهم و تجرید عملیات ریاضی، مانند $2 \times 2 = 4$ دارد، احتیاج به فهم و پذیرش و تأثر احساساتی نظیر:

تو کز محنت دیگران بی غمی *** نشاید که نامت نهند آدمی (سعدی)

نیز دارد که فرهنگ ادبی هر قوم و ملت آگاه و دارای احساسی، آن را ارائه می دهد. همه می دانیم که افراط در احساس گرای، موجب طرد کلی عقل نظری از صحنه معارف بشری شده است:

از رهبری عقل به جایی نرسیدیم *** پیچیده تر از راه، بود راهبر ما (مولوی)

در صورتی که خود عقل نظری، از ورود به منطقه هایی که فراتر و بالاتر از درک آن است، امتناع می ورزد؛ انسان های صاحب عقل نظری هستند که عقل نظری را به زور وادار به ورود در منطقه های فراتر و بالاتر از درک آن می کنند! هم چنین، افراط در عقل گرایی، بشر را از حیات باطراوت و شکوهمند - که بدون احساسات عالی، دستیابی به آن امکان پذیر نیست - محروم ساخته است.

منابع

محمد تقی جعفری - ارکان تعلیم و تربیت - صفحه ۱۹۱-۱۹۵

کلید واژه ها

تربیت انسان تعقل احساسات زندگی بلوغ

تقویت اصول فطری کودکان جهت کمک به درک آزادی معقول

در باب آزادی و انسان های مورد تعلیم و تربیت، مسائل اساسی داریم که بدون حل و فصل معقول آن ها، نمی توان کار قابل توجهی انجام داد:

آیا انسان های مورد تعلیم و تربیت - به عنوان مثال، از ده تا بیست سالگی - معنای آزادی و ارزش آن را می دانند، یا آن چه که برای آنان مطلوب است، رهایی از قیدهایی است که مانع از اجرای خواسته های لذت بخش آن هاست، یعنی: خواسته های طبیعی و محض و ابتدایی و خام؟ اگر افراد بسیار معدود را که در حد استثناء هستند، کنار بگذاریم، بیش تر انسان ها، حتی از بیست سالگی به بالا - تر نیز معنای آزادی و ارزش آن را نمی دانند، چه رسد به نونهالان نارس که بین ده و بیست سالگی حرکت می کنند. اگر این مسئله به صورت جدی مطرح شود، چنان چه اگر انسانی وجود داشته باشد، باید جدی مطرح شود که: چه باید کرد؟ یعنی: چگونه این انسان ها را باید از عشق به رهایی از قیود مانع اجرای خواسته های لذت بخش نجات داد و آن را به مرحله رشد آزادی معقول - که با اختیار (خیر جویی) به ثمر می رسد - وارد ساخت؟

ص: ۱۰۷۷

به نظر می‌رسد، پاسخی جز این وجود نداشته باشد: به هر وسیله ممکن، باید شخصیت انسان‌ها تقویت شود و تقویت شخصیت -تنها و تنها- با تعلیم اصول فطری و قوانین عقلانی زندگی در ارتباطات چهارگانه (ارتباط با خدا، با جهان هستی، با خویش و با هم نوع خود) و قرار دادن انسان‌ها در مسیر «گردیدن» با آن اصول و قوانین امکان‌پذیر است.

مقصود از اصول فطری، آن کلیات تجربیدی نیست که تنها رشدیافتگان جوامع از آن‌ها برخوردارند و تعدادشان در هر قرن، حتی به تعداد انگشتان دست نیز نمی‌رسد، بلکه منظور، اصیل‌ترین بایستگی‌ها و شایستگی‌هاست که با ساده‌ترین و قابل‌پذیرش‌ترین قضا یا مطرح می‌شود، مانند: قبح دروغ، قبح خیانت در امانت، قبح تعدی به حقوق دیگران، قبح ظلم در هر شکل ممکن، قبح حيله و تزویر، ریاکاری، چند رویی، و کوشش و فرصت‌طلبی برای سود شخصی خود که به ضرر دیگران تمام خواهد شد، همچنین فدا کردن عقل و درک و شعور و وجدان در زیر پای شهوت‌ها.

درک قبح و وقاحت و ناشایستگی این پدیده‌ها که مستند به فطرت پاک انسان‌هاست، نیازی به شناخت کلیات تجربیدی درباره موضوع‌ها و محمول‌های امور مزبور ندارد. نیز برای درک ضرور و شایستگی تمایل به نیکی‌ها، صدق و صفا، عدالت، بیدار شدن وجدان کار و احساس تکلیف، از آن‌ها که تکلیف است، و هم چنین شجاعت و پاکدامنی و معرفت‌گرایی، جز به تحریک وجدان و فطرت، به چیزی دیگر احتیاج نیست.

به عبارت روشن‌تر: برای تقویت شخصیت انسان‌ها تا بتوانند معنا و ارزش آن‌ها را بدانند، نیازی به تحقیق نمط‌های پایانی اشارات ابن‌سینا وجود ندارد، بلکه کافی است ذهن فرزندان و هر انسان مورد تعلیم و تربیت را با راه و روش‌های مناسب، نسبت به مثل‌ها و قضایای بدیهی، به فطرت و عقل سلیم‌شان متوجه ساخت. اگر شخصیت فرزندان به ترتیبی که گفتیم، تقویت شود، قطعی است آنان کم‌کم طعم آزادی معقول را خواهند چشید، و هر اندازه شخصیت آنان با عمل به اخلاقیات والاتر بیش‌تر تقویت شود، از درک و اجرای آزادی معقول بیش‌تری بهره‌مند خواهند شد.

عقل عملی و عقل نظری

انسانیت انسان دو جناح و شأن جدا از هم دارد. اگر انسان بخواهد به کمال برسد هم باید در جناح نظر، کامل شود، و هم در جناح عمل، متکامل گردد. عمل دل و قلب، هدف است، و کار عقل نظر، که اندیشه و تفکر است، ابزار است. توضیح مطلب آن که: روح چون مجرد است هر کدام از شئون آن نیز که در سطح عالیند، مجردند. اما بین اینها حجابهای نوری برقرار است و احیانا حجابهای غیرنوری هم تنیده می شود. آن قدر بین شئون روح، حجاب است و آن قدر این حجاب دقیق و رقیق می باشد، که پی بردن به اصل حجاب و دقت و رقت آن کار آسانی نیست. در اینجا برای روشن شدن مطلب یک مثل حسی بیان می شود تا از این مثل حسی به مثل عقلی برسیم، آنگاه با آیات قرآنی، آن مثل تبیین می شود تا روشن گردد که بین شئون نفس حجابهای دقیق و رقیقی وجود دارد.

مردی به حضور امام صادق (ع) مشرف شد و دلیل توحید عالم را مسألت کرد، حضرت به استعداد ظرفیت این سائل، از برهان نظم مدد گرفت. در دست کودکی تخم مرغ بود، امام صادق (ع) او را احضار فرمود، تخم مرغ را به سائل داد و فرمود: این یک محفظه ای است که دو دریا در اوست، دریای طلای گداخته و دریای نقره گداخته و آب شده، اما آنچنان منظم تعبیه شده است که نه طلای آب شده با نقره گداخته ممزوج می شود، و نه نقره آب شده با طلای گداخته مرتبط می شود. در صورتی که مایع و روان هستند، نه جامد و آرام. و با این که در یک محدوده تنگی به سر می برند اما بین آنها یک حجاب بسیار ظریف و رقیقی است. که گرچه این حجاب به حسب ظاهر، نازک تر و رقیق تر از خود این دو مایع است و حجم این مایع بیش از حجم آن جدار رقیق است و قدرت این دو مایع هم بیش از آن پرده نازک است، اما ذات اقدس اله آنچنان این دو رودخانه بسته یا این دو چشمه بسته را منظم نگه داشته است، که هیچکدام از دو مایع روان، به دیگری سرایت نمی کنند و آن پوشش نازک، مانع امتزاج آنها گردیده است.

اما ممثل عقلی آن است که انسان شأنی دارد به نام «عقل نظر» که به واسطه آن شأنی می اندیشد و شأن دیگری دارد به نام «عقل عمل» که به واسطه آن شأنی می پذیرد. آیات قرآنی و روایات هم دو طایفه اند، چرا که آیات و روایات، مفسر انسانند و انسان هم دارای این شئون است، لذا آیات باید این شئون را به انسان تفهیم کنند.

بخش نظر، عهده دار بینش و اندیشه و تفکر است. و بخش عمل هم عهده دار پذیرش، کوشش، گرایش، جذب و... می باشد. هر چه کار است به عمل برمی گردد و هرچه فکر است به نظر رجوع می کند. و بین این دو شأن، این حجاب بسیار دقیقی است که نمی گذارد بلافاصله نظر، به عمل منتهی شود. آنها که حجابهای مادی و حجابهای نوری را دریده اند و در مناجات شعبانیه می خوانند: «حتی تخرق و ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمه؛ تا چشمان دل حجاب های نوری را بدرد، آنگاه سرچشمه عظمت واصل شود.» آنان نظر و عمل را به یک سطح رسانده اند، و اگر انسانی به این مقام بالا نائل شد، عملش عین قدرت و قدرتش، عین علم می شود. در عین حال که دو مفهومند، ولی دارای یک حقیقت هستند.

انسانهای اوحدی هم علیمند هم قدیر، عملشان با قدرت و قدرتشان با علم همراه است و اگر کسی به این مقام رسید، دیگر جداری بین اندیشه و کوشش او نیست. خواه زن باشد چون فاطمه زهرا (س) و خواه مرد باشد چون علی بن ابیطالب (ع) اما اگر به آن مقام والا راه نیافت، همواره بین نظر و عمل او حجاب رقیقی است و هرچه پایین تر بیاید این فاصله بیشتر می شود.

گاهی انسان عالم است اما بی عمل، و گاهی مقدس پر عمل است و کم تشخیص، گاهی عالم با عمل است و گاهی جاهل متهتک، اوساط از انسانها نیز بین نظر و عملشان یک جدار رقیقی است، لذا خیلی از چیزها را می فهمند اما به آنها عمل نمی کنند. و به خیلی از چیزها دل می سپارند که عقل نظر، با آنها هماهنگ نیست و آنها را تأیید نمی کند، و به برخی از آداب و رسوم و عادات و سنن سر می سپارند که با اندیشه موافق نیست و به بعضی از امور می اندیشند، در صورتی که با عقل عمل هماهنگ نیست. این جدال همواره بین اندیشه و گرایش در اوساط مردم هست.

منابع

آیت الله عبدالله جوادی آملی - زن در آئینه جلال و جمال - صفحه ۲۶۳-۲۶۵

کلید واژه ها

عقل روح تفکر انسان عقل عملی عقل نظری اعمال

نگاهی به مقام عقل در روایات

در روایات اسلامی بیش از آنچه تصور شود به گوهر عقل و خرد بها داده شده و به عنوان اساس دین، بزرگترین غنا، برترین سرمایه، راهوارترین مرکب، بهترین دوست، و بالاخره معیار و میزان برای تقرب الی الله و کسب پاداش معرفی گردیده است. از میان دهها یا صدها روایت پرارزش که در منابع مختلف در این زمینه از پیغمبر اکرم (ص) و ائمه هدی رسیده است تنها به ذکر دوازده روایت نمونه قناعت می کنیم.

۱- پیغمبر اکرم فرمود: 'قوام المرء عقله، و لا دین لمن لا عقل له'، «اساس موجودیت انسان عقل او است، و آنکس که عقل ندارد دین ندارد!»

ص: ۱۰۸۱

۲- امیر مومنان علی (ع) می فرماید: 'لا- غنی کالعقل و لا- فقر کالجهل'، «هیچ بی نیازی همچون عقل نیست، و هیچ فقری همچون جهل!»

۳- در حدیث دیگری از امیر مومنان علی (ع) می خوانیم: 'ان الله تبارک و تعالی یحاسب الناس علی قدر ما آتاهم من العقول فی دار الدنیا'، «خداوند متعال مردم را به مقدار عقلی که در دنیا به آنها داده است محاسبه می کند».

۴- در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: 'ان الثواب علی قدر العقل'، «ثواب و پاداش عمل نسبت عقل است».

۵- در حدیث دیگری از پیغمبر اکرم (ص) می خوانیم: 'ما قسم الله للعباد شیئا افضل من العقل... و ما ادی العبد فرائض الله حتی عقل عنه، و لا بلغ جمیع العابدین فی فضل عبادتهم ما بلغ العاقل'، «خدا در میان بندگانش نعمتی برتر از عقل تقسیم نکرده، و بندگان فرایض الهی را بجا نمی آورند تا آنها را با عقل خود دریابند، و تمام عابدان در فضیلت عبادتشان به پایه عاقل نمی رسند».

۶- در حدیثی می خوانیم که امام موسی بن جعفر (ع) به «هشام بن حکم» فرمود: 'یا هشام! ما بعث الله انبیائه و رسله الی عبادہ الا لیعقلوا عن الله، فاحسنهم استجابہ احسنهم معرفه، واعلمهم بامر الله احسنهم عقلا، و اکملهم عقلا ارفعهم درجه فی الدنیا و الآخره'، «خداوند پیامبران و رسولانش را به سوی بندگانش نفرستاد مگر به این منظور که درباره خداوند عاقلتر شوند، بنابراین بهترین بندگانی که دعوت آنها را اجابت کردند کسانی هستند که معرفت بهتر داشته باشند، و آنها که از کار خدا آگاهترند عاقلترند، و آنها که عقلشان کاملتر است مقامشان در دنیا و آخرت برتر است».

۷- در حدیث دیگری از پیغمبر اکرم (ص) آمده است که فرمود: 'لکل شیء آله وعده و اله المومن وعدته العقل، ولکل شیء مطیه المرء العقل و لکل شیء غایه و غایه العباده العقل'، «برای هر چیز ابزار و سائلی است، و ابزار و وسائل مومن عقل است، و برای هر چیز مرکبی است و مرکب راهوار انسان عقل است، و برای هر چیز هدفی است و هدف از عبادت عقل است!»

۸- در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: 'إذا اراد الله أن یزیل من عبد نعمه کان اول ما یغیر منه عقله'، «هنگامی که خداوند بخواهد نعمتی را از بنده اش (به خاطر ناسپاسی) بگیرد اولین چیزی را که از او دگرگون می سازد عقل او است.»

۹- در حدیث دیگری از امیر مومنان علی (ع) آمده است: 'العقل صاحب حیش الرحمن، و الهوی قائد جیش الشیطان و النفس متجاذبه بینهما، فایما غلب کان فی حیزه'، «عقل فرمانده لشکر خدای رحمان است، و هواپرستی فرمانده لشکر شیطان، و نفس انسانی در میان این دو در کشمکش است، هر کدام غالب شوند انسان در قلمرو او قرار می گیرد!»

۱۰- در حدیثی دیگری از علی (ع) آمده است: 'العقول ائمه الإفکار، والافکار ائمه القلوب، و القلوب ائمه الحواس، و الحواس ائمه الاعضاء'، «عقلها، پیشوایان افکارند، و افکار، پیشوایان عواطفند، و عواطف، پیشوایان حواسند، و حواس، پیشوایان اعضايند» (به این ترتیب اعضای انسان بر حواس او تکیه می کنند، و حواس او از عواطف او کمک می گیرند و عواطفش بر افکار تکیه می کنند و افکار بر عقلها!)

۱۱- در حدیثی از رسول الله (ص) آمده است: 'إن الرجل لیکون من أهل الجهاد، و من أهل الصلاه و الصیام، و ممن بالمعروف و ینهی عن المنکر، و لا یجزی یوم القیامه الا علی قدر عقله'، «انسان ممکن است اهل جهاد و اهل نماز و روزه و از امر کنندگان به معروف و نهی کنندگان از منکر باشد، اما روز قیامت تنها به اندازه عقلش به او پاداش داده می شود!»

۱۲- و در حدیثی از امام باقر(ع) می خوانیم: 'لامصیبه کعدم العقل'، «هیچ مصیبتی مانند بی عقلی نیست»!

منابع

آیت الله مکارم شیرازی- پیام قرآن جلد اول- از صفحه ۱۵۸ تا ۱۶۱

کلید واژه ها

روایات عقل احادیث اندیشه تفکر

عقل و خرد، یکی از راههای شناخت در قرآن

در قرآن تعبیرات فراوانی از عقل و خرد دیده می شود و آیات بسیاری از قرآن مجید همه انسانها را برای «شناخت و معرفت» به «تفکر و اندیشه» دعوت می کند. تعبیراتی که در قرآن برای این منبع مهم معرفت به کار رفته است بسیار است از جمله: ۱- عقل ۲- لب (که جمع آن الباب است) ۳- فواد ۴- قلب ۵- نهی (بر وزن شما) ۶- صدر ۷- روح ۸- نفس. علاوه بر این تعبیرات، تعبیرات دیگری درباره «کار عقل» نیز در قرآن وجود دارد مانند: ۹- ذکر ۱۰- فکر ۱۱- فقه ۱۲- شعور ۱۳- بصیرت ۱۴- درایت اکنون باید نمونه هائی از هریک از عناوین فوق را از آیات قرآن مورد توجه و بررسی قرار دهیم. نخست به آیات زیر گوش فرا می دهیم:

۱- «کذلک ینبئ الله لکم آیاته لعلکم تعقلون» (سوره بقره / آیه ۲۴۲)

ص: ۱۰۸۴

۲- «ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لإولی الالباب» (سوره آل عمران/ آیه ۱۹۰)

۳- «و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الأفئده لعلکم تشکرون» (سوره نحل / آیه ۷۸)

۴- «و کم اهلکنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا فنقبوا فی البلاد هل من محیص ان فی ذلك لذکرى لمن کان له قلب او القى السمع و هو شهید» (سوره ق/ آیات ۳۶-۳۷)

۵- «کلوا و ارعوا انعامکم ان فی ذلك لآیات لا ولی النهی» (سوره طه/ آیه ۵۴)

۶- «بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم و ما یجحد بآیاتنا الا الظالمون» (سوره عنکبوت/ آیه ۴۹)

۷- «فاذا سویته و نفخت فیهِ من روحی فقعوا له ساجدین» (سوره حجر/ آیه ۲۹ و

سوره ص/ آیه ۷۲)

۸- «و نفس و ما سواها- فألها ما فجورها و تقواها» (سوره شمس / آیات ۸-۷)

ترجمه:

۱- «اینگونه خداوند آیاتش را برای شما تعیین می کند تا عقل خود را به کار گیرید و اندیشه کنید».

۲- «در آفرینش آسمانها و زمین و آمد و شد و شب و روز نشانه هائی است (از عظمت و قدرت و علم پروردگار) برای صاحبان مغز».

۳- «خداوند شما را از شکم مادران بیرون آورد در حالی که هیچ نمی دانستید و برای شما گوش و چشم و عقل قرار داد (تا علم و آگاهی یابید) شاید شکر نعمتهای او را بجا آورید».

۴- «چه بسیار اقوامی را که قبل از آنها هلاک کردیم اقوامی که از آنان قویتر بودند و شهرها (و کشورها) را گشودند، آیا راه فراری وجود داشت؟ در این تذکری است برای آنکس که عقل دارد یا گوش فرا می دهد و حضور می یابد».

ص: ۱۰۸۵

۵- «از این میوه ها و گیاهان که خدا با نزول باران از زمین رویانیده بخورید، و چهارپایان خود را نیز به چرا برید که در این نشانه هائی است (از عظمت او) برای صاحبان خرد»

۶- «این قرآن زائیده فکر بشر نیست) بلکه آیات روشنی است که در سینه های صاحبان علم جای دارد».

۷- «هنگامی که آفرینش آدم را موزون ساختم و از روحم در او دمیدم برای او سجده کنید».

۸- «سوگند به روح و جان آدمی و آنکسی را که آن را موزون ساخت و سپس گناه و تقوای (راههای خیر و شر) را به او الهام کرد».

۹- «و بین آیات للناس لعلهم يتذكرون» (سوره بقره / آیه ۲۲۱)

۱۰- «قل هل يستوی الاعمى والبصیر افلا تتفكرون» (سوره انعام / آیه ۵۰)

۱۱- «انظر کیف نصرّف لهم الآيات لعلهم یفقهون» (سوره انعام / آیه ۶۵)

۱۲- «و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون» (سوره بقره / آیه ۱۵۴)

۱۳- «ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فاذا هم مبصرون» (سوره اعراف / آیه ۲۰۱)

۱۴- «و ما تدری نفس ماذا تکسب غدا و ما تدری نفس بای ارض تموت» (سوره لقمان / آیه ۳۴)

ترجمه:

۹- «خداوند آیاتش را برای مردم تبیین می کند تا متذکر شوند» (اندیشه کنند و به را آیند).

۱۰- «بگو آیا نابینا و بینا (نادان و دانا) یکسانند آیا فکر نمی کنید؟!»

۱۱- «بنگر چگونه آیات را برای آنها با تعبیرات گوناگون بیان می کنیم شاید بفهمند».

ص: ۱۰۸۶

۱۲- «و به آنها که در راه خدا کشته می شوند مرده مگوئید بلکه آنها زندگانند ولی شما

نمی فهمید».

۱۳- «پرهیزگاران هنگامی که گرفتار وسوسه شیطان می شوند به یاد (خدا) می افتند و بینا می گردند».

۱۴- «و هیچکسی نمی داند فردا چه می کند؟ و هیچکسی نمی داند در چه سرزمینی می میرد؟ (فقط خداوند عالم و آگاه است).

شرح مفردات

«عقل» به گفته «لسان العرب» و «مفردات راغب» در اصل از «عقال» به معنی طنابی است که بر پای شتر می بندند تا حرکت نکنند، و از آنجا که نیروی خرد، انسان را از کارهایی ناهنجار باز می دارد این واژه بر آن اطلاق شده است. بعضی دیگر از کتب لغت مانند «صحاح» «عقل» را به معنی «حجر» و «منع» تفسیر کرده اند، و بعضی مانند «قاموس» به معنی «علم به صفات اشیاء از حسن و قبح و کمال و نقصان» و در «مجمع البحرین» در تفسیر عاقل می گوید: «او کسی است که می تواند نفس خویش را کنترل کند، و از هوی و هوس باز دارد.» به نظر می رسد که ریشه اصلی همان منع و باز داشتن است، و لذا هنگامی که زبان کسی بند می آید عرب می گوید: «اعتقل لسانه» و به «دیه» نیز «عقل» گویند چرا که جلو خونریزی بیشتر می گیرد، و «عقیله» به زنی گفته می شود که دارای عفت و حجاب و پاکدامنی است. به گفته خلیل بن احمد در «کتاب العین»، «عقل» به قلعه و دژ نیز گفته می شود. و همانگونه که ملاحظه می کنیم مفهوم منع و بازداری در همه این معانی نهفته است پس ریشه اصلی همان منع است.

ص: ۱۰۸۷

«لب» و «لباب» به گفته بسیاری از ارباب لغت به معنی خالص و برگزیده هر چیزی است، و لذا به مرحله عالی خرد و عقل نیز «لب» اطلاق می شود، و به همین دلیل هر لیبی عقل است، اما هر عقلی، لب نخواهد بود، چرا که لب عقل در مراحل عالی و خلوص آن است، لذا در قرآن مجید مسائلی به «اولوالالباب» نسبت داده شده که جز با عقل در مراحل عالی قابل درک نیست، و به مغز بسیاری از میوه ها نیز لب گفته می شود چرا که خالص از پوست است.

«فواد» چنانکه قبلا نیز اشاره کرده ایم از ماده «فأد» (بر وزن وعد) در اصل به معنی گذاردن نان بر خاکستر یا ریگ داغ است تا اینکه خوب پخته شود، و همچنین به پختن و بریان کردن گوشت گفته می شود. بنابراین هنگامی که عقل به مرحله پختگی برسد به آن «فواد» می گویند، و جمع آن «افئده» است. راغب در مفردات می افزاید: «فواد» به معنی قلب است با این اضافه که مفهوم درخشندگی و برافروختگی نیز در آن وجود دارد.

«قلب» چنانکه در «قاموس» و «مفردات» و «العین» و «لسان العرب» آمده است در اصل به معنی دگرگون ساختن چیزی است، و معمولا به دو معنی استعمال می شود: گاه به آن عضوی که وسیله رسانیدن خون به تمام بدن است، و گاه به روح و عقل و علم و فهم و شعور اطلاق می گردد، و این به خاطر آن است که هم قلب جسمانی و هم قلب روحانی دائما در دگرگونی و حرکت و تغییر است، چنانکه بعضی از ارباب لغت گفته اند: «قلب را به این خاطر قلب نامیده اند که دائما دگرگون می شود و عقیده و رأی انسان را به اشکال مختلف در می آورد». ضمنا «قلب» به مرکز و مغز هر چیزی نیز گفته می شود، مانند قلب لشکر، زیرا قلب انسان مرکز جسم و جان او است، و در قاموس نیز آمده که خالص هر چیزی را قلب آن می گویند.

«نهی» (بر وزن هما) به معنی «عقل» «نهی» (بر وزن سعی) به معنی بازداشتن از چیزی گرفته شده، و بسیاری از ارباب لغت مانند مفردات راغب و مجمع البحرین و لسان العرب و شرح قاموس) تصریح کرده اند به اینکه این نامگذاری به خاطر آن است که عقل انسان را از کارهای زشت و ناپسند باز می دارد و نهی می کند.

«صدر» در اصل به معنی سینه و سپس به آغاز و قسمت اعلا و مقدم هر چیزی اطلاق شده است، مثلا صدر مجلس به بالای مجلس، و صدر کلام به آغاز سخن، و صدر نهار به اول روز گفته می شود (قاموس و مفردات و لسان العرب) ولی از بعضی از لغات استفاده می شود که معنی اصلی همان مقدم و آغاز هر چیزی است، اما به هر حال از آنجا که عقل انسانی قسمت مهم و اعلا وجود او را تشکیل می دهد، به آن صدر گفته می شود، به خصوص اینکه قلب جسمانی نیز در وسط سینه قرار دارد، و بعدا خواهیم گفت که رابطه بسیار نزدیکی میان دگرگونیهای عقلی و روحی با دگرگونیهای همین قلب جسمانی وجود دارد.

«روح» در اصل به معنی «تنفس» است، و از آنجا که ارتباط نزدیکی میان تنفس و بقاء حیات وجود دارد روح به معنی جان و مرکز عقل و فهم انسان نیز اطلاق شده است. بعضی تصریح کرده اند که «روح» و «ریح» (به معنی باد) هر دو از یک معنی مشتق است، و اگر روح انسان که گوهر مستقل و مجردی است به این نام نامیده شده، به خاطر آن است که از نظر تحرک و ایجاد حیات و ناپیدا بودن همچون باد و تنفس است.

«نفس» به گفته «راغب» و «لسان العرب» و «قاموس» و «کتاب العین» و دیگران به معنی «روح» است که مرکز ادراکات انسان می باشد، منتها در قرآن مجید مرحله برای نفس ذکر شده: نفس اماره، همان روح سرکشی که انسان را به کارهای زشت و گناه ترغیب می کند، و «نفس لوامه» که بعد از آلودگی به گناه پشیمان می گردد و در مقام سرزنش و ملامت خود برمی آید که در این مرحله در فارسی امروز به آن وجدان می گوئیم، و «نفس مطمئه» همان روحی که کاملاً بر شهوات مسلط است و به مرحله اطمینان و آرامش رسیده است.

از مجموع آنچه گفته شد به خوبی استفاده می شود که قرآن مجید تعبیرهای بسیار متنوعی از عقل و خرد دارد که هر کدام به یکی از ابعاد این گوهر نفسانی اشاره می کند، و به تعبیر دیگر هر کدام از این واژه ها به یکی از ابعاد عقل و خرد آدمی مربوط است. از آنجا که این قوه مرموز الهی انسان را از زشتیها باز می دارد به آن عقل و نهی گفته می شود، و از آنجا که دائماً در دگرگونی است به آن «قلب»، و از آنجا که قسمت اعلائی وجود انسان است به آن «صدر» گفته اند. و از آنجا که رابطه نزدیکی با حیات دارد «روح» و «نفس» و هنگامی که به مرحله خلوص برسد و خالص گردد به آن «لب» می گویند و سرانجام هنگامی که پخته شود به آن «فواد» اطلاق می شود. و از این بیان نتیجه می گیریم که به کاربردن این واژه های گوناگون و متنوع بی حساب نیست، و کاملاً هماهنگ با مطالبی است که در هر آیه تعقیب می شود، این از شگفتیهای قرآن مجید است که انسان در بررسیهای تفسیر موضوعی به آن واقف می گردد.

«ذکر» نقطه مقابل نسیان است، و به گفته راغب در مفردات حالتی است که به انسان امکان می دهد معارفی را که دریافته است حفظ و نگهداری کند، و به هنگام نیاز آن را در ذهن حاضر سازد، و این معنی گاهی با «قلب» و گاهی با «زبان» انجام می گیرد.

«فکر» به معنی اندیشیدن و فعالیت عقل است، و به گفته راغب نیروئی است که «علم» را به سوی «معلوم» می برد و به عقیده جمعی از فلاسفه حقیقت تفکر و اندیشیدن مرکب از دو حرکت است: حرکتی به سوی مقدمات هر مطلب، سپس حرکتی از آن مقدمات به سوی نتیجه، مجموعه این دو حرکت که سبب شناخت و معرفت اشیاء است «فکر» نام دارد.

«قفه» گاهی به معنی «فهم» به طور مطلق تفسیر شده همانگونه که در لسان العرب آمده است، اما به گفته «مفردات» «قفه» عبارت است از آگاهی بر مطلب پنهان به کمک مطلب حاضر و موجود، بنابراین «قفه» علمی است که از روی ادله به دست آید (البته فقه به معنی اصطلاحی، علم به احکام اسلامی است).

«شعور» بطوری که جمعی از اهل لغت مانند صاحب «قاموس» و «لسان العرب» و «مقایس اللغه» و غیر آنها گفته اند به معنی علم و آگاهی است، ولی راغب در مفردات آن را به معنی «احساس» ذکر کرده، و اگر منظور احساس درونی باشد با تفسیری که دیگران گفته اند چندان تفاوتی نخواهد داشت، در بسیاری از آیات قرآن مجید نیز به همین معنی (علم) به کار رفته هر چند در بعضی دیگر از آیات به معنی احساس خارجی است.

«بصیرت» از «بصر» گرفته شده که به گفته راغب به سه معنی آمده: به معنی «چشم» و «نیروی چشم» و «قوه ادراک و علم». بعضی گفته اند معنی اصلی آن علم است خواه از طریق مشاهده حسی حاصل شود، یا از طریق علم و عقل. واژه «بصیرت» بالخصوص در «ادراک قلبی و علم» به کار می رود، و لذا در لسان العرب آمده که «بصیرت» به معنی اعتقاد قلبی است، و بعضی آن را به معنی ذکاوت و هوش تفسیر کرده اند. در آیات قرآن نیز این واژه در این معنا به کار رفته است مانند: «قل هذه سیلی ادعوا الله علی بصیره»، «بگو این راه من است که به سوی خدا دعوت می کنم با آگاهی» (سوره یوسف / آیه ۱۰۸)

«درایت» به معنی علم و آگاهی به طور مطلق، یا علم و آگاهی در مسائل مخفی و پنهان است، و به معنی «هوشیاری» نیز آمده است، از «مقایس اللغه» استفاده می شود که در اصل به معنی «توجه» به چیزی است، و سپس به معنی «آگاهی» نسبت به چیزی آمده، در قرآن مجید نیز بطور مکرر در مفهوم «علم» استعمال شده است و الفاظی که در قرآن مجید برای «کار عقل و خرد» استعمال شده و مفهوم علم و ادراک را می رساند نیز الفاظ متنوعی است که هر کدام از آنها به یکی از ابعاد علم اشاره می کند و در هر مورد متناسب با آن بکار رفته! آنجا که سخن از آگاهی توأم با موشکافی است واژه «درایت» و آنجا که سخن از تجزیه و تحلیل است کلمه «فکر» و آنجا که منظور آگاهی از یک امر پنهانی به کمک یک امر محسوس است، واژه «فقه» استعمال شده، و آنجا که هدف آگاهی توأم با حفظ و یادآوری است، کلمه «ذکر» و به همین ترتیب هر واژه جایی دارد و هر لفظ مقامی دارد. این نکته نیز قابل توجه است: تعبیراتی که در قرآن مجید در زمینه «کار عقل» آمده سلسله مراتبی دارد که از «شعور» به معنی درک ساده، شروع می شود سپس به مرحله «فقه» می رسد که درک مسائل نظری از مسائل آشکار است و بعد از آن مرحله «فکر» است که ناظر تجزیه و تحلیل حقایق می باشد، مرحله بعد مرحله «ذکر» یعنی حفظ و یادآوری است، و از آن بالاتر مرحله «نهی» یعنی درک عمیق حقایق، و از آن نیز فراتر مرحله «بصیرت» یعنی بینش عمیق است. و این است معنی فصاحت و بلاغت.

نخستین آیه مورد بحث، هدف از نزول آیات الهی را تعقل و اندیشه مردم ذکر می کند و با تعبیر به «لعل» که در این گونه موارد برای بیان هدف است این حقیقت را آشکار می سازد. بعضی دیگر از آیات قرآن، مطلب را از این فراتر برده و با لحن سرزنش باری، مردم را به خاطر عدم تفکر و تعقل، مورد مواخذه قرار داده می گویند: افلا تعقلون و در آیات دیگری همین معنی را بصورت جمله شرطیه ذکر کرده، می فرماید: 'قد بینالکم الایات ان کنتم تعقلون'، «ما آیات را برای شما تبیین کردیم اگر تعقل کنید» (سوره آل عمران / آیه ۱۱۸). این سه تعبیر مختلف «لعلکم تعقلون- افلا- تعقلون- ان کنتم تعقلون» به وضوح این حقیقت را روشن می سازد که خداوند نیروی تعقل را در اختیار انسان نهاده که برای درک واقعیتها از آن استفاده کند، و اگر نکند در خور ملامت و توبیخ است.

در دومین آیه، با اشاره به نشانه های خدا، در آفرینش آسمانها و زمین و آمد و شد شب و روز می گوید: درک این آیات، برای «اولوالالباب» میسر است، و چنانکه در تفسیر مفردات آیه گفتیم «اولوالالباب» اندیشمندانی هستند که فکر و عقلشان به مرحله خلوص رسیده و از شوائب اوهام پاک شده، آنها هستند که از دقایق نظام آفرینش آگاه میشوند، و در ماورای آن، جمال دل آرای خدا را می بینند، و این خود اهمیت عقل و خرد را در طریق شناخت حق روشن می سازد.

در سومین آیه پس از اشاره به خارج شدن انسان از شکم مادر، در حالیکه هیچ نمی دانست، ابزار شناخت و معرفت را، شرح می دهد، نخست سمع (نیروی شنوائی) که با آن «علوم نقلی» و تجارب دیگران را می شنود، سپس نیروی «بینائی» که با آن «امور حسی» و قابل مشاهده را در پهنه جهان درک می کند، و سپس «افنده» (دلها و خردها) که با آن واقعیات ماوراء حس را ادراک می نماید، و چنانکه گفتیم «فواد» عقل برافروخته و پخته است، و مفهومی والاتر از «عقل» دارد.

در آیه چهارم، پس از اشاره به سرنوشت اقوام نیرومندی که قبل از این در کره خاکی زندگی داشتند و بر اثر طغیانگری و فساد نابود شدند، و راهی برای فرار پیدا نکردند، می فرماید: «سرنوشت آنها باعث تذکر و بیداری است، برای آنها که قلب (عقل) دارند و گوش شنوا!»

در پنجمین آیه، پس از اشاره به زندشدن زمینهای مرده و روئیدن گیاهانی که غذای انسانها و چارپایان را که در اختیار انسان است، تشکیل می دهد، می فرماید: «در اینها نشانه های خدا برای صاحبان «نهی» است و چنانکه گفتیم «نهی» (بر وزن شما) به عقل گفته می شود، از این نظر که انسان را از زشتیها و قبائح باز می دارد.

در ششمین آیه، پس از اشاره آیات با عظمت و روشنگر قرآن، می گوید: اینها در سینه های کسانی است که علم و دانش به آنها عطا شده، و چنانکه گفتیم، «صدر» (سینه) در اصل به معنی بخش مقدم و اعلاهی هر چیز است، و نشان می دهد گوهر عقل که از منابع مهم شناخت است، برترین بخش وجود انسان را تشکیل می دهد.

در آیه هفتم، ضمن اشاره به آفرینش آدم از خاک می فرماید: «هنگامی که خلقت او موزون شد، و از روح خودم در آن دمیدم، شما ای فرشتگان برای عظمت او سجده کنید. این «روح الهی» همان «گوهر عقل» است که به خاطر اهمیتش، به خداوند اضافه شده (این اضافه را اضافه تشریفی می نامند) و گرنه خداوند نه روح دارد و نه جسم، و درست به خاطر همین روح الهی بود که تمام ملائکه مقربین و فرشتگان با عظمت بارگاه حق می بایست برای آدم سجده کنند، والا خاک و گل هرگز چنین ارزشی را نداشت و این تاکید مهمی است بر ارزش عقل و خرد.

در هشتمین آیه، به آفرینش «نفس» (روح و عقل) انسان، و آفریدگار نفس قسم یاد می کند، و سپس می افزاید: بعد از آنکه خداوند، این روح را آفرید و موزون ساخت، طرق فجور و تقوی (راههای کجی و راستی) را به او الهام کرد، که این خود اشاره لطیفی است به ادراکات فطری انسان، که از روز نخست در درون جان او از طریق تعلیم الهی، نهاده شده است. این بود مجموعه هشت عنوان مختلفی که در قرآن مجید، برای اشاره به گوهر عقل و خرد از آنها استفاده شده، و اهمیت این منع شناخت را در ابعاد مختلفش روشن می سازد. آنچه در بالا گفته شد و نمونه هائی از آیات آن ذکر گردید در مورد اصل گوهر عقل بود، اما در مورد کار و فعالیت آن نیز، تعبیرات متعددی در قرآن مجید آمده است که هر یک از این تعبیرات یکی از ابعاد و زوایای آن را روشن می سازد.

در نهمین آیه مورد بحث سخن از «تذکر» است می فرماید: خدا به این منظور آیاتش را برای مردم تبیین می کند که متذکر شوند. تذکر به معنی حفظ و یادآوری مطالب یکی از کارهای مهم عقل است که اگر نبود انسان از علوم خود هیچ بهره ای نمی برد. باز در اینجا به تعبیرات مختلفی در قرآن برخورد می کنیم: گاه مطلب را مانند آیه فوق با جمله «لعل» که در اینگونه موارد برای بیان هدف است مطرح می کند، و گاه به صورت توبیخ و سرزنش افلا تذكرون و گاه به عنوان سرزنش از افرادی که اندیشه خود را به کار نمی اندازند و حقایق را حفظ و یادآوری نمی کنند 'قلیلا ماتذکرون'!

در دهمین آیه سخن از «تفکر» است و بعد از آنکه در یک استفهام انکاری می پرسد آیا «نابینا» و «بینا» یکسان است؟ با لحن سرزنش آمیزی می گوید: «آیا فکر نمی کنید» و همانگونه که اشاره کردیم «فکر» در واقع به معنی «تجزیه و تحلیل» مسائل مختلف برای راهیابی به عمق آنهاست، و طریقی است برای فهم بهتر و روشنتر. باز در اینجا تعبیرات متنوع است گاه می گوید: 'لعلکم تتفکرون'، «شاید شما اندیشه کنید» (سوره بقره / آیه ۲۱۹)، گاه می گوید: 'لقوم یتفکرون' «برای جمعیتی که تفکر می کنند» (سوره یونس / آیه ۲۴، سوره رعد / آیه ۳، سوره نحل / آیه ۱۱)، و گاه می فرماید: 'اولم یتفکروا فی انفسهم'، «آیا آنها در دل خود نیندیشیدند؟» (سوره روم / آیه ۸).

در یازدهمین آیه سخن از «فقه» به معنی فهم و درک عمیق است، می گوید: «بین ما چگونه آیات خود را برای آنها با انواع بیان ذکر می کنیم شاید آنها بفهمند و درک کنند.» و در اینجا نیز گاه 'لعلهم یفقهون' آمده (مانند آیه فوق) و گاه 'لقوم یفقهون' «برای گروهی که می فهمند» (سوره انعام / آیه ۹۸)، و در جای دیگر 'لوکانوا یفقهون'، «اگر آنها می فهمیدند» (سوره توبه / آیه ۸۱)، و در مورد دیگر 'بل کانوا لا یفقهون الا قلیلا'، «آنها جز کمی نمی فهمند» (سوره فتح / آیه ۱۵) که همه بیانگر اهمیت فوق العاده مسأله تفقه و ادراکات عقلی است. و همانگونه که اشاره شد «فقه» به معنی «درک مسائل پنهانی از طریق مشاهده مسائل آشکار» است که این یکی از ابعاد درک عقلی است.

در دوازدهمین آیه بحث از «شعور» است که پس از نهی مومنان از اینکه شهیدان راه خدا را مرده نگویند، می فرماید: «آنها زندگانند ولی شما درک نمی کنید» البته «شعور» گاه به معنی احساس ظاهری می آید، و گاه به معنی احساس درونی که همان درک عقلی است، و در قرآن مجید در هر دو معنی به کار رفته است. قرآن در آیات زیادی گروهی را که «شعور» خود را به کار نمی گیرند با تعبیرات مختلفی مورد مذمت قرار داده است.

در سیزدهمین آیه گفتگو از «بصیرت» است، ضمن اشاره به یکی از آثار تقوا می فرماید: «افراد متقی هنگامی که گرفتار وسوسه های شیطان شوند ناگهان به یاد خدا می افتند بصیرت می یابند و حقیقت را درک می کنند و از دام و وسوسه های شیاطین رهائی می یابند. «بصیرت» و «ابصار» که به معنی بینائی است گاه با چشم ظاهر صورت می گیرد و جنبه حسی دارد، و گاه با چشم درون و عقل خرد به معنی ادراکات عقلی است، و آیه مورد بحث از آیاتی است که این واژه در آن به معنی دوم به کار رفته است. قرآن مجید گاه می گوید انسان نسبت به خویشتن بصیرت و آگاهی دارد «بل الإنسان علی نفسه بصیره» (سوره قیامت / آیه ۱۴) و گاه به پیغمبر اکرم (ص) می گوید: «به مردم بگو: این راه من است که من و پیروانم با بصیرت کامل همگان را به سوی خدا دعوت می کنیم» و «قل هذه سبیلی ادعوا إلى الله علی بصیره انا ومن اتبعنی» (سوره یوسف / آیه ۱۰۸) مسلماً در تمام این موارد بصیرت به معنی آگاهیهای است که از طریق خود برای انسان پیدا می شود.

و سرانجام در چهاردهمین و آخرین آیه سخن از «درایت» است، درایت به معنی هوشیاری و آگاهی بر مسائل پنهان یا غیر محسوس، می فرماید: «هیچکس نمی داند فردا چه می کند؟ و هیچکس نمی داند در کدام سرزمین از دنیا می رود؟» قابل توجه اینکه ماده «درایت» در قرآن مجید همواره به صورت منفی به کار رفته، یعنی در مواردی که صحبت از عدم درایت انسان است و این نشان می دهد که درایت مفهوم عمیقی از درک و فهم دارد که برای همه کس حاصل نمی شود.

از مجموع آیات چهاردهگانه بالا نتایج زیر بدست می آید:

- ۱- قرآن «عقل و خرد» انسان را به عنوان یکی از منابع اصیل معرفت شناخته و اهمیت فوق العاده برای آن قائل شده است.
- ۲- قرآن همگان را به تعقل و تفکر بیشتر در همه مسائل دعوت می کند.
- ۳- قرآن به ابعاد گوناگون روح آدمی، توجه خاصی کرده و روی هر یک از آنها تاکید می کند.
- ۴- قرآن فعالیت‌های روح را در زمینه ادراک واقعیات با تعبیرات مختلفی ذکر کرده و روی هر یک در جای خود تکیه می کند. ولی با این حال قرآن موانع متعددی برای ادراک صحیح عقلی برشمرده است.

منابع

آیت الله مکارم شیرازی - پیام قرآن جلد اول - از صفحه ۱۴۰ تا ۱۵۶

کلید واژه ها

قرآن تفسیر عقل شناخت

روایاتی پیرامون اهمیت ضرورت تفکر و تدبر

تذکر و تفکر در مراحل مختلف پا به پای یکدیگر پیش می روند. گاهی تذکر مقدمه تفکر است و گاه تفکر زمینه ساز تذکر. باید از جریاناتی که در اطراف انسان می گذرد برای کسب معلومات جدید و شناخت بیشتر استفاده کرد؛ باید فکر را به کار انداخت و از جمود و رکود بیرون آمد و از حالت ایستایی به پویایی رسید. تفکر اساس تعالی و تکامل مادی و معنوی انسان است و او را از بسیاری موجودات متمایز می سازد. تفکر انسان را از مرحله احساس به مرحله تعقل می رساند و از مرتبه حیوانی به مقام انسانی سوق می دهد.

ص: ۱۰۹۸

امام صادق علیه السلام فرمود: 'و الفکره مرءاه الحسنات و کفاره السيئات و ضياء القلوب و فسحه الخلق و إصابه فی صلاح المعاد و اطلاع علی العواقب و استزاده فی العلم و هی خصله لا یعبده الله بمثلها، قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فکره ساعه خیر من عبادہ سنه و لا ینال منزله التفکر إلا من خصه الله بنور المعرفه و التوحید، فکر و اندیشه، آئیة خوبی ها و پوشاننده بدی ها و روشنی بخش دل ها و موجب خوش خویی و سعه صدر می شود. به وسیله تفکر، به صلاح روز رستاخیز و پایان کارش آگاه می شود و بر علم و دانشش افزوده می گردد و هیچ عبادتی بالاتر از تفکر نیست. رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرمود: یک ساعت تفکر بهتر از یک سال عبادت است و تنها کسانی به این مقام می رسند که خداوند آنان را به نور معرفت و توحید و یژگی داده باشد. تفکر روح ماورایی انسان را بیدار می سازد و آن را به پرواز و ا می دارد.

خداوند متعال در وصف مومنان می فرماید: 'الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ر بنا ما خلقت هذا با طلا..! (سوره آل عمران / آیه ۱۹۱)، آنان که در همه حال خدای را یاد می کنند و در آفرینش آسمان ها و زمین می اندیشند و می گویند خدایا تو این عالم] با این عظمت را] بیهوده نیافریده ای.... از این آیه برداشت می شود که ذکر بدون فکر و فکر بدون ذکر کارساز نیست و در صورتی که هر دو با هم همراه شوند انسان را از حسیض حیوانی و درنده خویی به قله عرفان و خداجویی می رسا نند. پس- ای برادر! بکوش تا همیشه به یاد خدا باشی و در عین حال فکرت را به کار بینداز و روح را برای پرواز و تعالی آماده ساز.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرمود: 'على العاقل أن يكون له ثلاث ساعات: ساعة يناجي فيها ربه عز وجل و ساعة يحاسب فيها نفسه و ساعة يتفكر في ما صنع الله عز وجل إليه و ساعة يخلو فيها بحظ نفسه من الحلال'، شخص عاقل باید برای خود سه گاه داشته باشد: ساعتی برای مناجات با خداوند عزو جل و ساعتی برای حسابرسی از خویش و ساعتی برای تفکر و اندیشه در آنچه خداوند عزو جل درباره او انجام داده است. افزون بر این ها ساعتی را نیز به استراحت و بهره بردن از لذات حلال اختصاص دهد [که در این ساعت مددکار انسان نسبت به ساعات دیگر است.]

امیر المومنین علیه السلام می فرماید: 'نبه بالتفكر قلبك'، به وسیله تفکر دل خود را بیدار کن. و نیز فرمود: 'طوبى لمن شغل قلبه بالفكر و لسانه بالذكر'، خوشا به حال کسی که دلش را با فکر و زبانش را با ذکر مشغول کند. همچنین فرمود: 'من أكثر الفكر فيما تعلم أتقن علمه و فهم ما لم يكن يفهم'، هر کس در آن چه آموخته بیندیشد علمش را متقن کرده و می فهمد آن چه را که قبلا نمی فهمیده است.

امام صادق علیه السلام فرمود: 'التفكر يدعوا إلى البر و العمل به'، تفکر انسان را به نیکی و نیکوکاری دعوت می کند. و نیز فرمود: 'كان أكثر عبادة أبي ذرره رحمه الله عليه التفكر و الإعتبار'، بیشترین عبادت ابودر، تفکر و پند گرفتن از حوادث بود.

امام هشتم علیه السلام فرمود: 'ليس العبادة كثره الصلوه و الصوم، إنما العبادة التفكر في أمر الله عزو جل'، عبادت آن نیست که انسان فراوان نماز گزارد و فراوان روزه بگیرد بلکه عبادت تفکر در امر خداوند عزو جل است.

ظاهراً مقصود آن است که حقیقت عبادت تنها تفکر در آن جهتی است که بر خدا و امر و اراده او تعلق داشته باشد. به عبارت دیگر، عبادت آن است که هر چیز از آن لحاظ که صنع الهی و مظهر اراده او و تجلی اسماء و صفات اوست مورد توجه قرار گیرد و به قول عرفا جنبه «یلی الربی اشیاء» باید منظور نظر سالک باشد نه جنبه «یلی الخلقی»، و این گونه تفکر، پرستش واقعی است و به پیکره عبادت روح و جان می بخشد.

منابع

محمدرضا مهدوی کنی - نقطه های آغاز در اخلاق عملی - از صفحه ۹۳ تا ۹۶

کلید واژه ها

روایات تفکر عبادت احادیث

عناصر اصلی و فواید تفکر

تفکر، کوششی برای یافتن به سوالاتی است که آدمی برای خود و یادگیری آن مطرح می کند و یا تفکر عبارتست از به کار بردن ذهن و عقل در جهت تحلیل و بررسی موضوعی معین. بر این اساس تفکر نوعی سخن گفتن است، سخنی که در آن مغز و ذهن فعالیت می کند نه زبان. مغز و اندیشه در درون حرف می زند، نه در خارج به صورت سخن گفتن با صدا. البته گاهی امکان دارد که آدمی در اثر شدت تفکر و غوطه ور شدن در آن ناخودآگاه به سخن آید و حرف بزند و در چنان صورتی است که می گویند شخص دارد با خود صحبت می کند.

مزیت تفکر

از مزایای تفکر این است که فکر در قید زمان و مکان نیست و بدین نظر می تواند اوج بگیرد و دامنه وسیعی را تحت بررسی و تحلیل خود قرار دهد. و نیز در حین آن عناصر اصلی مورد تحلیل خود را در برابر ذهن مجسم می کنند و نقل و انتقالات لازم را بدون محدودیت زمانی انجام می دهند. آدمی در حین تفکر گاهی موفق به کشف مسائل دیگری می شود و بحث یا مسأله دامنه نو و جدیدتری پیدا می کند که به گونه ای در زندگی حال و بعدی او موثر است. تفکر، نوعی پرورش و ایجاد زمینه برای مهارت و ورزیدگی ذهن نیز به حساب می آید. در سایه اندیشه ها، غنی و امکان کسب اطلاعات و آگاهی های مورد لزوم زیادتر می گردد. و بالاخره آنچه که در سایه تفکر زائیده می شود اندک و ناچیز نیست و نمی توان و نباید هم آن را نادیده گرفت.

ص: ۱۱۰۱

ضرورت پرورش فکر

انسانی را حیوانی متفکر دانسته اند و از خصایص او اندیشیدن را ذکر کرده اند که ما به التفاوت اساسی او با حیوان به معنی خاص کلمه است. تفکر را نوعی سخنگویی و استدلال بیصدا دانسته اند. در امر تربیت، پرورش تفکر، واداشتن به تدبیر، از ضروریات اولیه و از نخستین وظایف مربی است. در خانه، در مدرسه، در اطاق مطالعه و کتابخانه باید زمینه هائی بوجود آورد که در آن طفل به تفکر وادار شود. ما جلوه ای از ایجاد این زمینه را از طریق سوال مستقیم و غیرمستقیم ذکر کردیم - راه دیگر آن واداشتن مستقیم به تدبیر در امور است و تحریک او به تعمق، تا خود پاسخ سوالات طرح شده را بیابد. شک نیست که تشویق و ترغیب آدمی به اندیشیدن، خود موجبی برای پرورش فکر است. در جمع، ضرورت پرورش فکر آنگاه بیشتر احساس می شود که در یابیم انسان بدون فکر و اندیشه به صورت شیئی در می آید و آنچه را که دیگران گفتند چشم و گوش بسته عمل می کند.

عناصر اصلی و اساسی تفکر

برای اینکه کار پرورش فکر براساس ضوابط اندیشیده ای صورت گیرد ضروری است که عناصر اصلی و اساسی آن شناخته شود. روانشناسان موارد زیر را به عنوان عناصر اصلی و اساسی تفکر ذکر کرده اند:

۱- وجود هدف یا انگیزه:

به عبارت دیگر نخست باید انگیزه و موجبی در فرد پیدا شود تا در سایه آن وادار به اندیشیدن شود. بهترین راه ایجاد این هدف آن است که پرسشی را در ذهن خود برانگیزانیم و خود را به گونه ای نیازمند به دانستن پاسخ آن کنیم. توجه دادن به روابط موجود بین پدیده ها و یا کشف آنها نیز می تواند سببی برای تفکر باشد.

ص: ۱۱۰۲

۲- محدود ساختن هدف یا انگیزه:

سوال و یا مسأله ای که وارد ذهن شود ممکن است پردامنه و دارای ابعاد وسیع باشد و این خود از علل اصلی پراکندگی اندیشه است. بدین نظر ضروری است در حدود امکان مسائل را محدود و تجزیه کنیم و لاقلاً سعی کنیم یک بعد مسأله را مد نظر قرار دهیم و یا حد و مرز اندیشه و تفکر و چارچوب مسائلی که باید مورد توجه قرار گیرد را معین کنیم.

۳- بررسی و تحلیل مسأله در ذهن:

در این مرحله ذهن به فعالیت می افتد و آراء و عقاید نظرات مختلفی که از خود یا دیگران دارد، ذهن حاضر کرده و به بررسی و تحلیل آنها می پردازد. شک نیست هر مقدار دامنه نظرات وسیع تر و وسعت فکر و اندیشه بیشتر باشد کار تحلیل دشوار تر و در نتیجه حاصل آن پربارتر است.

۴- دقت و توجه به روابط موجود:

در این مرحله نظام و یا مقرراتی که در بین پدیده ها وجود دارد کشف شده و در باره آن توجه بیشتری مبذول می شود.

۵- ابتکار و کشف:

در سایه دقت و توجه و به کار بردن ابتکارات در بررسی ها، روابط بین پدیده ها، اصول و نظامات حاکم بر امور کشف و شناخته می شود و عقیده های بالنسبه صحیح تر در ذهن قرار می گیرند. انسان در می یابد که ریشه و بنیان مسأله چیست، مبانی آن کدام و حقایق مورد نظر بر چه اصولی استوار است. گاهی کشف در غیر زمینه مورد نظر پیش می آید. به عبارت دیگر آدمی در حین تفکر، راجع به مسأله دیگری را که شاید هیچگونه ارتباطی با مسائل مورد بحث ما ندارد کشف کند. جرقه ها و گاهی الهاماتی در ذهن وارد می شود که حاصل آن موجب تحولاتی عظیم در زمینه های مختلف علمی، اجتماعی، انسانی و... می شود. و نیز ممکن است به جای یک راه حل گاهی راه های متعددی در پیش روی آدمی قرار گیرد که یکی نسبت به دیگری ارجح و احسن باشد.

ص: ۱۱۰۳

پس از بررسی های متعدد و ارزیابی پاسخ های پدید آمده در ذهن، بهترین آنها انتخاب و عرضه می شود، منظور از بهترین راه چیزی است که موافق با ارزش های انسانی و توأم با مصلحت و اقتصاد باشد. در همه موارد سعی بر آن است که نظم و تربیت در فعالیت های عقلانی مورد توجه باشد و مسائل با ترتیب و نظم معین در برابر ما قرار گیرند.

فایده تفکر

تفکر وسیله خوبی برای رشد است. فکر در قید زمان و مکان نیست، فراخنایی بس وسیع و پردامنه در اختیار دارد. قدرت اوج و احاطه آن زیاد و دامنه تلاشش وسیع است. فکر می تواند تا هر کجا که گمان کنید پرواز کند و در سایه اصول و نظامات و ترتیب های عقلانی مسائل را از دیدهای مختلف بررسی و مورد تحلیل قرار دهد و آدمی را با دنیای جدیدتر و مسیری روشنتر مواجه سازد. تفکر زمینه پذیرش و استدلال را فراهم می آورد و راه استفاده از منطق را برای کشف و پذیرش حقایق، در پیش پای ما می گذارد. و نیز باعث می شود که آدمی برای اظهار نظر، محدودیتی برای خویش قائل باشد و هر پاسخی را که قبلاً از غریب فکر و اندیشه بگذارند، آن گاه عرضه نماید.

زمینه هائی که تفکر خلاق را ممکن می سازد:

در این جا باید از مسائل متعددی نام ببریم که اهم آنها به قرار زیر است:

- کسب معلومات از راه حس و تجربه.

- ایجاد محرک های ذهنی چون یک مشکل در برابر ذهن و افکار.

- ایجاد محرک های حسی و واداشتن فرد به سردرآوردن از آن ها.

- ایجاد روحیه انتقاد و بررسی در مسائل و زمینه هایی که آدمی با آن مواجه است.

- کوشش به رها کردن افراد از جمود فکری و زندگی در قالب چارچوب های پیش ساخته.

- ایجاد آرزو ها و ایده آل های قوی و ارزنده در افراد تا برای وصول به آن ها به تلاش و تفکر وادار شود.

- پرورش حس تخیل و روحیه کنجکاوی در افراد.

که البته همه اینها به هنگامی امکان پذیر است که جو فرهنگی خانواده و یا محیط برای فرد مساعد باشد.

آنچه آدمی را از تفکر باز می دارد:

منظور عواملی است که در راه زندگی انسان وجود دارند و باعث می شوند آدمی از تفکر جدا و این حالت از وی سلب شود.

در این زمینه از مسائل متعددی می توان نام برد که اهم آنها عبارتند:

- ترس و اضطراب که از عوامل فوق العاده خطرناک برای جلوگیری از اندیشیدن است.

- تحمیل کارهای سخت و فوق طاقت به فرد طوری که آدمی از عهده آن نتواند برآید و یا بدان مایل نباشد.

- اشتغالات بسیار در اموری که آدمی فرصت انجام کامل آن را ندارد.

- رغبت شدید به امری که تمام فکر و ذهن را مشغول کند (مثل محبت یا عشق شدید).

- وجود تضادها و ناسامانی هایی که در مسیر زندگی، آدمی را در سر دوراهی قرار می دهد.

- سنگینی مسئولیت زندگی و یا اداری و اجتماعی که آدمی توانایی انجام آن را ندارد.

- احساس آن که عمل فکری او بی ارزش و از نظر اجتماعی بی اعتبار است.

شک نیست برای غلبه بر مشکلات و واداشتن افراد به تفکر باید این جنبه ها را مورد نظر داشت.

خوب اندیشیدن:

از مسائل مهم در تربیت، واداشتن افراد به خوب اندیشیدن است. مهم این نیست که آدمی در مسأله ای تفکر کند بلکه مهم این است که درست فکر کند و نیکو بیندیشد. به متفکر خوب سعی دارد که در محیطی خلوت و آرام، محیطی که در آن وسایل پریشانی حواس و سرگرمی نباشد فکر کند. و نیز می کوشد که در زمینه خاص و محدودی فکر کند، افکار و اندیشه هایش را به نقطه و سوئی متمرکز کند و از آنچه مایه اختلاط با موضوع اصلی تفکر است خودداری کند. بخصوص درباره کودکان باید آنان را واداشت که فقط در یک زمینه فکر کنند، و در تفکر نخست فقط یک بعد قضیه را ببینند نه ابعاد گوناگون آن را. بدیهی است به هنگامی که در یک زمینه به نتیجه ای مطلوب رسیده اند، زمینه های دیگر را نیز مورد بررسی قرار خواهند داد.

منابع

علی قائمی - خانواده و تربیت کودک - از صفحه ۲۹۸ تا ۳۰۳

کلید واژه ها

تفکر ذهن اندیشه

رؤیا

آرزوهای بی منطق

انسان دارای قوه خیال است و این یک نکته روان شناسی است. بسیار بسیار کم اند افرادی که بتوانند خودشان را از تحت سیطره قوه خیال رها سازند. آرزوهای بی منطق انسان که اکثر آرزوهای انسان بی منطق است همه ملعبه های قوه خیال است. آرزوی بی منطق یعنی چه؟ یک وقت انسان آرزویی دارد که این آرزو منطق هم دارد، یعنی واقعا اگر انسان فکر منطقی هم بکند، این فکر منطقی لااقل به صورت یک امر محتمل یا بسیار محتمل این آرزو را تایید می کند. مثل یک بچه ای که دارد درس می خواند، زحمت می کشد، آرزو دارد که بعد دیپلم بگیرد، نمره ای بیاورد و بعد تحصیلات عالی را انجام دهد. این یک آرزویی است که منطقی هم می تواند باشد، یعنی روی حساب قاعده هم جور در می آید، البته با یک سلسله اگر ها: اگر عمری باشد، اگر کار کند و زحمت بکشد این کار قابل عمل شدن است. این را می گویند آرزوی منطقی.

ص: ۱۱۰۶

ولی یک سلسله آرزوها برای انسان هست که آرزوهای خیالی است، یعنی فقط خیال انسان از همان اندیشه اش لذت می برد. یک موضوعی را تصور می کند که چنین و چنان باشد، این جور بشود، آن جور بشود، در صورتی که اگر خودش فکر کند هرگز عقل اجازه نمی دهد همه این ها عمل شود، یعنی سر راه این آرزو صدها مانع وجود دارد که این صدها مانع پنج تایش هم رفع شدنی نیست. اما انسان به دلیل این که از آن خوش خیالی خودش لذت می برد، خیال خوش است و لذت می برد از این که این ها را در ذهن خودش عبور بدهد، همین طور می نشیند و پیش خودش خیال می کند که چنین و چنان بشود، و می دانید داستان های زیادی در این زمینه هست، از جمله قصه "شیخ بهایی" و نوکرش.

داستان شیخ بهایی و پیشخدمتش

می دانید "شیخ بهایی" مرد فوق العاده ای بوده. مساله قرائت افکار را خیلی ها دارند، می گویند او هم قرائت افکار داشته است. می گویند وی پیشخدمتی داشت که به او "شیخ حسن" می گفت (شیخ بهایی یک آدمی بود که بیشتر سیاح بود و تقریباً سی سال در دنیا سیاحت کرده بود، آخر عمرش "شیخ الاسلام اصفهان" شده بود). روزی یک مقدار کشک به او داده بود که بسابد و برای ناهار حاضر کند. او مشغول کشک ساییدن بود. کشک سابی هم که یک آهنگ مخصوصی دارد و انسان وقتی که در جایی باشد که یک آهنگ خوشی هم باشد خیالش بیشتر پرواز می کند، مثلاً کنار یک نهر باشد، صدای یکنواخت این نهر را که می شنود خیالش شروع می کند به پرواز کردن، زمین را به آسمان می زند و آسمان را به زمین. او پیش خودش در همان عالم خیال یک آینده سعادت بخشی را برای خودش تخیل می کرد، به این صورت که شیخ بالاخره از کارش معزول می شود، بعد من ترقی می کنم، تا کم کم به آن جا رساند که خودش می شود "شیخ الاسلام اصفهان". "شیخ بهایی" متوجه بود که او در عالم چه خیالی است، با خود گفت بینیم رشته خیال این به کجا می رسد. یک وقت رشته خیالش رسید به این جا که پیش "شاه عباس" در مسند شیخ الاسلامی بالاتر از همه نشسته است، استادش "شیخ بهایی" از در وارد می شود، حال چکار کند؟ مسند را به او بدهد از نظر این که استادش و "شیخ الاسلام" قبل بوده، آن وقت خودش مسندی ندارد، یا او را پایین دستش بنشانند و این درست نیست. در شش و پنج این حرف ها بود که "شیخ بهایی" گفت: "شیخ حسن" کشکت را بساب. تا گفت: کشکت را بساب، به خودش آمد.

حال، آدمیزاد در عالم خیال این جور است. مخصوصاً وقتی که انسان مثلاً یک معامله زمین می کند، بعد مرتب خیال می کند که این زمین ترقی می کند، بعد چنین و چنان می کنم، یا یک زراعت می کند: امسال زراعت ما این جور محصول می دهد، بعد این طور و آن طور می کنم.

منابع

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن ۸- صفحه ۲۹۰-۲۹۲

کلید واژه ها

انسان آرزو علم منطق ذهن شیخ بهایی خیال

داستانهایی در باب رویاهای صادق چند تن از شیعیان

در باب رویاهای صادق که بیان کننده حقیقی است، داستانها و حکایات زیادی نقل شده است، به عنوان نمونه، چند داستان را می آوریم:

یکی از اهل تقوا و یقین که زمان عالم ربانی مرحوم حاج شیخ محمد جواد بید آبادی را درک کرده نقل کرد که وقتی آن بزرگوار به قصد حضرت رضا علیه السلام و توقف چهل روز در مشهد مقدس به اتفاق خواهرش از اصفهان حرکت نمود و به مشهد مشرف شدند، چون هیجده روز از مدت توقفش در آن مکان شریف گذشت، شب حضرت رضا علیه السلام در عالم واقعه به ایشان امر فرمودند که فردا باید به اصفهان برگردی، عرض می کند یا مولای من! قصد توقف چهل روز در جوار حضرتت کرده ام و هیجده روز بیشتر نگذشته. امام علیه السلام فرمود: چون خواهرت از دوری مادر دلتنگ است و از ما مراجعتش را به اصفهان خواسته برای خاطر او باید برگردی، آیا نمی دانی که من زوارم را دوست می دارم. چون مرحوم حاجی به خود می آید از خواهرش می پرسد که از حضرت رضا علیه السلام روز گذشته چه خواستی؟ می گوید: «چون از مفارقت مادرم سخت ناراحت بودم به آن حضرت شکایت کرده و در خواست مراجعت نمودم».

ص: ۱۱۰۸

سید جلیل جناب آقای ذوالنور (معمار) که نزد اهل ایمان، به تقوا و سداد معروف است نقل نمود شبی در عالم رویا بستانی بس وسیع و قصری با شکوه دیدم. از در بان اذن گرفتم و وارد شدم. دستگاه سلطنتی دیدم، همینطور که تفرج می کردم و از بزرگی دستگاه در شگفت بودم به قسمت بنگاه آن رسیدم که آبها از اطرافش در جریان و درختهای یاس سر در هم پیچیده بوی مست کننده آنها را استشمام می کردم، زیر سایه آنها تخت سلطنتی گذاشته به انواع زینتها مزین و مفرش بود و بالای آن جناب آقای شیخ محمد قاسم طلاق (واعظ) را دیدم که با نهایت عزت و جلال نشسته است. از دربان پرسیدم که این دستگاه متعلق به کیست؟ گفتند به آقای طلاق که بر کرسی نشسته. اذن حضور گرفته بر او وارد شدم و پس از انجام تشریفات زیادی گفتم آقای طلاق من با شما رفاقت داشتم و از حالات شما با خبر بودم چه شده که خداوند به شما چنین مقامی عنایت فرموده است؟ در جواب گفت: چنین است که می گویی، من عملی نداشتم که مرا به چنین مقامی رساند لکن در اثر اینکه جوانی داشتم هیجده ساله به فاصله ۲۴ ساعت مرضی در گلویش پیدا شد و از دنیا رفت، خداوند کریم در برابر این مصیبت، چنین مقامی به من داد. آقای ذوالنور گفت من از مرگ فرزند آقای طلاق بی خبر بودم، خواستم ایشان را ملاقات نمایم و خواب را برایش بگویم گفتم شاید فرزندش نمرده باشد و خواب را تعبیر دیگری باشد، از ایشان پرسیدم بلکه از یک نفر اهل علم که با ایشان رفاقت داشت از حال فرزندش پرسش کردم. گفت بلی چندی قبل پسر هیجده ساله ایشان به فاصله ۲۴ ساعت از کفش رفت. در باب اجرها و پادشاهای الهی در مورد مرگ اولاد خصوصا پسر، روایات و داستانهایی است که در اوایل کتاب «لئالی الاخبار» مرحوم تویسرکانی نقل کرده است و برای مزید اطلاع به کتاب «مسکن الفواد فی موت الاحبه والاولاد» تألیف شهید ثانی مراجعه شود و در اینجا به نقل یک روایت اکتفا می شود. حضرت صادق علیه السلام می فرماید: «اجر مومن از مردن فرزندش بهشت است صبر کند یا نکند» با اینکه اجر در هر مصیبت و بلایی موقوف بر صبر آن است مگر در موت اولاد هر چند نتواند صبر کند اجرش ثابت است.

صاحب مقام یقین و مخلص در ولایت اهل بیت طاهرین علیهم السلام مرحوم حاج شیخ محمد شفیع جمی فرمود: سالی عید غدیر نجف اشرف مشرف بودم و پس از زیارت به سمت بلد خود (جم) مراجعت کردم و ایام عاشورا در حسینیه اقامه مجلس تعزیه داری حضرت سید الشهداء علیه السلام نمودم و روز عاشورا سخت مشتاق زیارت آن بزرگوار شدم و از آن حضرت در رسیدن به این آرزو استمداد نمودم و از حیث اسباب، عادتاً محال به نظر می آمد. همان شب در عالم رویا جمال مبارک حضرت امیرالمومنین علیه السلام و حضرت سید الشهداء را زیارت کردم. حضرت امیر علیه السلام به فرزند خود فرمود چرا حواله محمد شفیع را نمی دهی؟ فرمود همراه آورده ام پس ورقه ای به من مرحمت فرمود که در آن دو سطر از نور نوشته بود و از هر دو طرف هم مساوی بود. چون نظر کردم دیدم دو شعر است که نوشته شده و با اینکه اهل شعر نبودم به یک نظر از حفظم شد:

از مخلصان در گه آن شاه لو کشف اسمش محمد است و شفیع از ره شرف

توفیق شد رفیق رود سوی کربلا با آنکه اندکی است که برگشته از نجف

فرمود چون بیدار شدم با کمال بهجت و یقین به روا شدن حاجت بودم و بحمدالله در همان روز وسایل حرکت میسر شد و به سمت کربلا حرکت کرده و به آن آستان قدس مشرف شدم. مرحوم حاج شیخ محمد شفیع، عالمی عامل و مروجی مخلص و مردی خلیق و محبی صادق بود. در هر شهری که می رسید با اخبار آن شهر آمیزش داشت و در هر مجلسی که بود اهل آن مجلس را به یاد خدا و آل محمد صلی الله علیه و آله وسلم می انداخت و از ذکر مناقب آن بزرگواران و شقاوت اعدای آنها خودداری نداشت و در ملکات فاضله خصوصاً تواضع و حیا و ادب و محبت به بندگان خدا و سخاوت و خیر خواهی خلق به راستی کم نظیر بود.

ص: ۱۱۱۰

جناب حاجی علی اکبر سروری تهرانی گفت خاله علویه ای دارم که عابده و برکتی برای فامیل ماست و در شداید به او پناهنده می شویم و از دعای او گرفتاریهایمان برطرف می شود. وقتی آن مخدره به درد دل مبتلا می گردد و به چند دکتر و بیمارستان مراجعه می کند فایده نمی کند، مجلس زنانه توسل به حضرت زهرا علیهما السلام فراهم می کند و اهل مجلس را هم طعام می دهد. همان شب در خواب حضرت صدیقه علیهما السلام را می بیند که به خانه اش تشریف آورده اند به حضرتش عرصه می دارد کلبه ما محقر است و اینکه روز گذشته از شما دعوت نکردم چون قابل نبودم. فرمود ما خود آمدیم و حاضر بودیم والحال می خواهیم درد و دوایت را نشان دهیم، پس کف دست مبارک را محاذی صورتش می گیرند و می فرمایند به کف دستم نگاه کن، پس تمام اندرون خود را در آن کف مبارک می بیند از آن جمله رحم خود را می بیند که چرک زیادی در آن است فرمود درد تو از رحم است و به فلان دکتر مراجعه کن خوب می شوی. فردا به همان دکتر که فرموده بود مراجعه می کند و دردش را می گوید و به فاصله کمی درد برطرف می گردد. ضمناً باید متوجه بود ممکن بود بدون مراجعه به دکتر و استعمال دارو همان لحظه او را شفا بخشد، لکن چون خداوند به حکمت بالغه اش برای هر دردی دوایی خلق فرموده که باید خاصیتی که خداوند در آن دوا قرار داده ظاهر شود، پس باید مریض هنگام ضرورت از مراجعه به طبیب و استعمال دوا خودداری نکند و بداند که شفا از خداست لکن به وسیله طبیب و دوا، مگر در بعض مواردی که مصلحت الهی اقتضا کند. بالجمله شاید در مورد علویه مذکور چنین مصلحتی نبوده و لذا او را به سنت جاری الهی که رجوع به طبیب و دواست حواله فرمودند. حضرت صادق (ع) می فرماید: «پیغمبری از پیغمبران گذشته مریض شد، پس گفت دوا استعمال نمی کنم تا خدایی که مرا مریض کرد، شفایم دهد، پس خداوند به او وحی فرمود تو را شفا نمی دهم تا دوا استعمال نکنی؛ زیرا شفا از من است هر چند به وسیله دوا باشد».

مومن متقی «ملا علی کازرونی» ساکن کویت که یکی از نیکان بود و خوابهای صحیح و مکاشفات درستی داشت و در سفر حج ملاقات و مصاحبت او نصیب بنده شده بود، نقل کرد که شبی در عالم رویا بستان وسیعی که چشم، آخرش را نمی دید مشاهده کردم و در وسط آن قصر باشکوه و عظمتی دیدم و در حیرت بودم که از آن کیست، از یکی از دربانان پرسیدم گفت این قصر متعلق به «حیب نجار شیرازی» است. من او را می شناختم و با او رفاقت و در آن حال، غبطه مقام او را می خوردم پس ناگاه صاعقه ای از آسمان بر آن افتاد و یک مرتبه تمام آن قصر و بستان آتش گرفت و از بین رفت مثل اینکه نبود. از وحشت و شدت هول آن منظره، بیدار شدم دانستم که گناهی از او سر زده که موجب محو مقام او شده است. فردا به ملاقاتش رفتم و گفتم شب گذشته چه عملی از تو سر زده گفت هیچ، او را قسم دادم و گفتم رازی است که باید کشف شود، گفت شب گذشته در فلان ساعت با مادرم گفتگویم شد و بالاخره کار به زدنش کشید. پس خواب خود را برایش نقل کردم و گفتم به مادرت اذیت کردی و چنین مقامی را از دست دادی. مستفاد از روایات و آیات آن است که بعضی از گناهان کبیره حبط کننده و از بین برنده اعمال صالحه و کردارهای نیک است چنانچه در «عدهالدعی» است که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «هرکس یک مرتبه بگوید: لا اله الا الله درختی در بهشت برایش غرس می شود» شخصی گفت یا رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم پس ما در بهشت درخت بسیاری داریم. حضرت فرمود: «بترس از اینکه آتشی بفرستی و آنها را آتش بزنی». از این قسم گناه کبیره است حقوق والدین یعنی اذیت کردن و آزار رسانیدن به پدر یا مادر.

جناب حاج شیخ محمدباقر شیخ الاسلام فرمودند هنگامی که مرحوم حاج قوام الملک شیرازی مشغول ساختمان حسینیه بود، سنگهای آن را به یک نفر سید حجار که در آن زمان استاد حجارهای شیراز بود، کتترات داده بود و آن سید در این معامله دچار زیان سختی شد به طوری که مبلغ سیصد تومان مدیون گردید و البته این مبلغ در آن زمان زیاد بود، خلاصه پریشان حال و بیچاره شد. شب جمعه نماز جعفر طیار را می خواند و حضرت امیرالمومنین علیه السلام را برای گشایش کارش به درگاه الهی وسیله قرار می دهد و همچنین شب جمعه دوم تا شب جمعه سوم حضرت امیر علیه السلام به او می فرمایند فردا برو نزد حاج قوام که به او حواله کردیم. چون بیدار می شود متحیر می شود چگونه به حاج قوام حرف بزنم در حالی که نشانه ای ندارم شاید مرا تکذیب کند. بالاخره در حسینیه می آید و گوشه ای با هم و غم می نشیند و ناگاه می بیند حاج قوام با فراشها و ملازمانش آمدند در حالی که آمدنش در چنان موقعی غیر منتظره بود. همینطور نزدیک می آید تا برابر سید حجاز می رسد، می گوید مرا به تو کاری است بیا منزل. وقتی که حاج قوام به منزلش برمی گردد سید می آید و ملازمان با کمال احترام او را نزد حاج قوام حاضر می کنند. چون وارد می شود سلام می کند حاج قوام بدون پرسش از حالش بلافاصله سه کیسه که در هر یک یکصد اشرفی یک تومانی بود تقدیمش می کند و می گوید بدهی خود را بپرداز و دیگر حرفی نمی زند. از این داستان دانسته می شود که متمکنین سابق در کارهای خیر تا چه حد دارای صدق و اخلاص بودند تا اندازه ای که مورد عنایت و التفات بزرگان دین قرار می گرفتند و همراه خود می بردند و در این دوره اولاد ثروتمندان غالباً در فکر زیاد کردن ثروت خود هستند و توفیق صرف کردن در امور خیریه نصیب آنها نیست. و ثانیاً هرگاه مختصری از دارائی خود را صرف خیری کنند نوعاً از صدق و اخلاص محرومند و به خیال مدح خلق و ستایش دیگران، کار خیری انجام می دهند و چون برای خدا خالص نیست نتیجه باقی هم برای آنها نخواهد داشت.

جناب حاج سید محمدعلی ناجی فرزند مرحوم حاج سید محمد حسن که وصی پدر خود هستند و از جمله موارد وصیت آن مرحوم مقدار زیادی استیجار نماز و روزه بود، وصی مزبور برای چهار سال نماز و چهار ماه روزه مرحوم حاج سید ضیاءالدین (امام جماعت مسجد آتشیها) را اجیر می کند و وجه آن را نقداً به ایشان تقدیم می نماید. وصی مزبور نقل کرد که پس از مدتی پدرم را در خواب دیدم که سخت ناراحت است، به او گفتم از من راضی هستید که به وصیت شما عمل کردم و چهار سال نماز و روزه از آقای سید ضیاء الدین برایتان استیجار نمودم. پدرم با کمال تأثر گفت کی به فکر دیگری است؟ آقای سید ضیاء برای من شش روز نماز بیشتر نخوانده است. چون بیدار شدم خدمت آقای سید ضیاء الدین رفتم و پرسیدم چه مقدار برای پدرم نماز خوانده اید؟ در جوابم گفتند هر چه خوانده ام ثبت کرده ام. گفتم می دانم کارهای شما مرتب است ولی مطلبی است که می خواهم بدانم درست است یا نه! خلاصه پس از اصرار زیاد، دفتر خود را آوردند معلوم شد که شش روز بیشتر نخوانده اند و مرحوم آقا سیدضیاء تعجب فرموده و گفتند من فراموش کردم و خیال می کردم بیشتر آن را خوانده ام، الحال که آن مرحوم چنین گفته از امروز مرتباً مشغول نماز آن مرحوم می شوم و خلاصه معلوم شد که آقا سید ضیاء فراموش کرده بود و اخبار مرحوم حاجی ناجی هم صحیح بوده است.

در کتاب «غررالحکم» آمده است از جمله کلمات قصار حضرت امیر المومنین است که: «وصی نفس خودت باش و در مالت آنچه دوست داری که برایت انجام دهند خودت بکن». مراد این است که آنچه را وصیت می کنی که دیگری در مال تو از خیرات بعد از تو بکند آنها آنها را خودت در زندگی انجام ده؛ زیرا وصی دیندار خداترس و مهربان بر تو کم است. دیگر آنکه ممکن است وصی، عمل به وصیت تو بکند اما آن کسی را که برای تو جهت نماز و روزه و حج و غیره اجیر کرده ممکن است صحیحاً بجا نیاورده یا در اثر اهمیت ندادن فراموش کند و بر فرض که درست بجا آورد، یقیناً عملی که خود شخص بجا آورد با عملی که دیگری به نیابت او انجام دهد، تفاوت بسیاری دارد.

مرحوم حاج محمدحسن خان بهبهانی فرزند مرحوم حاج غلامعلی بهبهانی (بانی شبستان مسجد سردزک) نقل کرده است که پدرم پیش از تمام شدن شبستان مسجد سردزک، مریض شد به مرض موت و وصیت کرد که مبلغ دوازده هزار روپیه حواله بمبئی را به مصرف اتمام مسجد برسانیم، چون فوت کرد چند روز ساختمان مسجد تعطیل شد، شب در خواب پدرم را دیدم، به من گفت چرا تعطیل کردی؟ گفتم برای احترام شما و اشتغال به مجالس ترحیم شما، در جوابم گفت اگر برای من خواستی کاری کنی میبایست ساختمان مسجد را تعطیل نکنی. چون بیدار شدم عازم شدم که به اتمام ساختمان مسجد اقدام نمایم و گفتم حواله روپیه ها را که پدرم معین کرد باید وصول شود تا از آن مصرف گردد. هر چه جستجو کردم حواله پیدا نشد و هر جا که احتمال می دادم، تحقیق نمودم یافت نگردید. پس از چندی پدرم را در خواب دیدم به من تعرض کرد گفت چرا بنائی مسجد را مشغول نمی شوی، گفتم حواله روپیه ها را که معین کردید گم شده، پدرم گفت در حجره پشت آرمالی افتاده است. چون بیدار شدم چراغ را روشن کردم همان جایی که گفته بود ورقه ای افتاد بود، برداشتم دیدم که همان حواله است پس آن وجه را دریافت کرده و ساختمان مسجد را تمام نمودم.

مرحوم حاج معتمد نقل کرد روزی برای مجلس روضه در تکیه شاه داعی الله دعوت داشتم و چون در اثر برف و باران جاده ها گل بود از وسط قبرستان دارالسلام شیراز عبور کردم و پس از تمام شدن مجلس از همان راه برگشتم، شب در خواب مرحوم آقا سید میرزا مشهور به سلطان فرزند مرحوم آقای حاج سید علی اکبر فال اسیری را دیدم، به من گفت معتمد امروز از پهلوی خانه ما عبور کردی و دیدی خراب شده آن را درست نکردی؟! چون بیدار شدم اصلاً خبر نداشتم که قبر آن مرحوم در کدام قبرستان است، همان روز نزد شیخ حسن که امر قبرستان با او بود آمدم و سراغ قبر آقا سید میرزا را گرفتم که آیا در این قبرستان است؟ گفت بلی و همراه من آمد و نشانم داد. دیدم در مسیر دیروز من بود و به واسطه برف و باران فرو رفته و خراب شده است. پس مقداری پول به شیخ حسن دادم که قبر را مرمت نماید. از این چند داستان و هزاران مانند آن به خوبی دانسته می شود که انسان پس از مرگ نیست نمی شود هر چند بدنش در خاک پوسیده و خاک شده باشد لکن روحش در عالم برزخ باقیست و از گزارشات این عالم با خبر است و به این مطلب در قرآن مجید و روایات تصریح شده است.

عبد صالح حاج یحیی مصطفوی اقلیدی نقل کرد که یکی از اخبار اصفهان به نام سید محمد صحاف ارادت و علاقه زیادی به مرحوم سید زین العابدین اصفهانی داشت و چون یک سال از فوت مرحوم سید زین العابدین گذشت شب جمعه ای آن مرحوم را در خواب دید که در بستانی وسیع و قصری رفیع است و در آن انواع فرشهای حریر و استبرق و ریاحین و گل‌های رنگارنگ و انواع خوردنیها و آشامیدنیها و جویهای آب و خلاصه انواع لذایذ و بهجت‌های موجود به طوری که مبهوت می‌شود و می‌فهمد که عالم برزخ است و آرزو می‌کند که در آن مقام باشد. پس به جناب سید می‌گوید شما در چنین مقامی در کمال بهجت و آسایش هستید و ما در دنیا گرفتار هزاران ناملایم و ناراحتی می‌باشیم، خوب است مرا نزد خود در این مقام جای دهید. جناب سید می‌فرماید اگر مایل هستی با ما باشی هفته دیگر شب جمعه منتظر شما هستیم. از خواب بیدار می‌شود و یقین می‌کند که یک هفته از عمرش بیشتر نمانده است پس سرگرم اصلاح کارهایش می‌شود بدهی‌هایش را می‌پردازد و وصیتهای لازمه اش را به اهلش می‌نماید. بستگانش می‌گویند این چه حالتی است که عارضت شده؟ می‌گوید خیال سفر طولانی دارم. بالجمله روز پنجشنبه آنها را با خبر می‌کند و می‌گوید روز آخر عمر من است و امشب به منزل خود می‌روم، می‌گویند تو در کمال صحت و سلامتی هستی، می‌گوید وعده حتمی است. شب را نمی‌خوابد و تا صبح به دعا و استغفار مشغول می‌شود و اهلش را و او می‌دارد استراحت کنند. پس از طلوع فجر که به بالینش می‌آیند می‌بینند رو به قبله خوابیده و از دنیا رفته است، رحمه الله علیه.

شهید عبدالحسین دستغیب (ره) - داستانه‌های شگفت - از صفحه ۸۱ تا ۹۳

کلید واژه ها

روای صادقه خواب

نگاهی به هفت روای صادقه در قرآن مجید

یکی از شاخه های شهود و مکاشفه، «روایهای صادقه» است یعنی خوابهایی که به حقیقت می پیوندند و درست مطابق واقع می باشد، چنین خوابهایی را نوعی مکاشفه می نامند. می دانیم فلاسفه روحی- برخلاف فلاسفه مادی که خواب و رویا را نتیجه مستقیم کارهای روزانه یا نتیجه آرزوهای برآورده نشده یا حاصل ترس و وحشت از امور مختلف معرفی می کنند- معتقدند که خواب و رویا بر چند قسم است:

۱- خوابهایی که مربوط به زندگانی گذشته و امیال و آرزوها است.

۲- خوابهای پریشان و نامفهوم که عرب آن را «أضغاث أحلام» می گوید، و نتیجه فعالیت قوه توهم و خیال است.

۳- خوابهایی که مربوط به آینده می باشد و پرده از روی اسراری برمی دارد، و یا با تعبیر دیگر شهودی است که در حالت خواب صورت می گیرد. فلاسفه مادی هیچ دلیلی بر نفی قسم سوم ندارند، و به عکس مدارک زیادی در دست داریم که نشان می دهد این قسم سوم نیز واقعیت دارد. جالب این که در قرآن مجید نیز حداقل به هفت مورد از این روایهای صادقه اشاره شده است که ذکر آنها در یک بحث تفسیر موضوعی کاملاً مناسب است:

۱- قرآن مجید در سوره فتح، از یکی از روایهای صادقه پیامبر اکرم(ص) سخن می گوید که در خواب دید به اتفاق یارانش برای انجام مناسک عمره و زیارت خانه خدا، وارد مکه شدند، این خواب را برای یاران بیان کرد، همگی شاد گشتند، ولی در آغاز گمان می کردند تعبیر این خواب در سال ششم هجرت که صلح حدیبیه در آن واقع شد صورت می پذیرد، و صورت نپذیرفت، ولی پیامبر(ص) به آنها اطمینان داد که این روای صادقه بوده و حتماً تحقق خواهد یافت. قرآن در پاسخ کسانی که در این زمینه تردید به خود راه داده بودند می گوید: 'لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتد خلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنن محلقین روسکم و مقصرین لا تخافون مالم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قریباً' (سوره فتح / آیه ۲۷)، «روایبی را که خداوند به پیامبرش نشان داد، راست است، مسلماً همه شما به خواست خدا وارد مسجدالحرام خواهید شد در حالی که در امنیت هستید، سرهای خود را (طبق مناسک عمره) تراشیده، و ناخنهای خود را کوتاه کرده اید، و از هیچکس ترس و وحشتی ندارید، خداوند چیزهایی را می دانست که شما نمی دانستید (و در این تأخیر، حکمتی است و قبل از آن فتح نزدیکی قرار دارد (فتح دژهای نیرومند خیبر یا صلح حدیبیه که خود یکی از فتحهای بزرگ بود). این خواب با تمام خصوصیاتش در ذی القعدة سال هفتم هجرت تحقق یافت که در تاریخ اسلام به عنوان «عمره القضاء» معرفی شده است، زیرا مسلمانان می خواستند

آن را در سال قبل بجا آورند و بر اثر ممانعت قریش تحقق نیافت. و با اینکه مسلمانان بدون سلاح در مکه که مرکز قدرت دشمن بود وارد شدند چنان ابهت آنها سراسر محیط را فرا گرفت که تعبیر «آمنین» و «لا تخافون» در مورد آنها کاملاً تحقق یافت، بدون هیچ ترس و واهمه ای از دشمن، مراسم زیارت خانه خدا را انجام دادند و این از عجائب تاریخ اسلام است، به این ترتیب آن رویا با تمام خصوصیاتش که در آن شرایط به هیچوجه قابل پیش بینی نبود، به وقوع پیوست.

ص: ۱۱۱۷

۲- در سوره اسراء اشاره به رویای دیگری از پیامبر اکرم(ص) شده است، اشاره ای بسیار کوتاه و سر بسته می فرماید: 'و ما جعلنا الرويا أريناك إلا فتنة للناس و الشجرة ملعونه في القرآن و نخوفهم فما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا'(سوره اسراء / آیه ۶۰)، «ما آن رویائی را که به تو نشان دادیم فقط برای آزمایش مردم بود، همچنین شجره ملعونه (درخت نفرین شده) را که در قرآن ذکر کرده ایم، ما آنها را تخویف و انذار می کنیم، اما جز بر طغیانشان افزوده نمی شود». در حدیث معروفی که بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت نقل کرده اند آمده است که پیامبر(ص) در خواب دید میمونهای از منبر او پائین می آیند و بالا می روند، او بسیار از این مسأله غمگین شد، زیرا این خواب خبر از حوادث ناگواری در رهبری مسلمین بعد از شخص پیامبر(ص) می داد (بسیاری این خواب را به حکومت بنی امیه تفسیر کرده اند که یکی از دیگری بر جای پیامبر نشستند و حکومت اسلامی و خلافت رسول خدا(ص) را به فساد کشیدند، آنها افرادی فاقد شخصیت بودند و از راه و رسم جاهلیت تقلید می کردند ولی بعضی این رویا را همان رویای ورود در مسجد الحرام دانسته اند در حالی که سوره اسراء در مکه نازل شده و این رویا مسلما در مدینه و قبل از ماجرای حدیبیه در سال ششم بود. بعضی دیگر مانند «فخر رازی» ترجیح داده اند که رویا به معنی رویت و مشاهده کردن در حال بیداری باشد و آن را اشاره به مسأله معراج می دانند. این احتمال ضعیف است چرا که مفهوم اصلی «رویا» از نظر متون لغت همان مشاهده در حال خواب است و نه بیداری، بنابراین صحیح همان تفسیر اول است. در اینکه منظور از «شجره ملعونه» (درخت نفرین شده) چیست بعضی آن را به «شجره زقوم» که درختی است که مطابق آیه ۶۴ سوره صافات در قعر جهنم می روید، و میوه ای بسیار بدطعم ناگوار دارد و طبق آیات ۴۶ و ۴۷ سوره دخان خوراک گنهکاران است. در حالی که بعضی آن را به قوم سرکش یهود تفسیر کرده اند آنها همانند درختی بودند با شاخ و برگ فراوان اما مطرود درگاه خداوند. ولی در بسیاری از کتب معروف تفسیر شیعه و اهل سنت «شجره ملعونه» به «بنی امیه» تفسیر شده است، و فخر رازی آن را از ابن عباس، مفسر معروف اسلامی نقل کرده است و این تفسیر با آنچه درباره رویای پیغمبر(ص) ذکر شد کاملا هماهنگ است. ممکن است گفته شود که در قرآن مجید ذکری از این شجره ملعونه به میان نیامده است، ولی با توجه به اینکه قرآن شدیداً منافقان را لعن کرده (سوره محمد / آیه ۲۳) و بنی امیه از سردمداران نفاق در اسلام بودند این مشکل حل می شود. از این گذشته تعبیر «نخوفهم فما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا» ما آنها را انذار می کنیم ولی جز بر طغیان عظیمشان افزوده نمی شود کاملا- درباره آنها صادق است. در روایتی آمده است که جمعی از یاران امام صادق(ع) از آن حضرت (یا از پدرش امام باقر) درباره این آیه سوال کردند، فرمود: «منظور از شجره ملعونه بنی امیه است». همین معنی از امیرمومنان علی(ع) و در روایت دیگری از امام باقر(ع) نقل شده و علی بن ابراهیم نیز آن را در تفسیرش آورده است. «سیوطی» در «درالمنثور» نیز روایات متعددی در زمینه «شجره ملعونه» و «رویای پیغمبر اکرم» آورده که گاه به «بنی امیه» و گاه به «بنی الحکم» و «بنی العاص» (که همه از یک شجره خبیثه بودند) تفسیر شده است. به هر حال این رویا بعد از پیغمبر اکرم(ص) به تحقق پیوست، و این شجره ملعونه سرانجام بر جای پیغمبر اکرم(ص) یکی بعد از دیگری تکیه زدند، و فتنه و بلای عظیمی به وجود آوردند و آزمون مهمی برای مسلمانان شدند.

۳- رویای صادق دیگر رویای ابراهیم خلیل (ع) در مورد فرمان ذبح فرزندش اسماعیل است. او که در یک میدان آزمایش بزرگ به منظور رسیدن به مقام والای امامت و رهبری خلق گام نهاده بود مأمور ذبح فرزند بسیار عزیزش «اسماعیل» شد، و عجب اینکه این مأموریت بزرگ و عجیب در عالم خواب به او داده شد، خوابی که همچون وحی برای او واقعیت داشت و مسئولیت آفرین بود، چنانکه قرآن در سوره صافات می گوید: 'فلما بلغ معه السعی قال یا بنی اینی اری فی المنام انی اذبحک فانظر ما ذاتری قال یا اُبت اُفعل ما توامر ستجدنی إن شاء الله من الصابرين' (سوره صافات / آیه ۱۰۲)، «هنگامی که (ابراهیم) با او (اسماعیل) به مقام سعی رسید گفت فرزندم من در خواب می بینم که باید ترا ذبح کنم، بین نظر تو چیست؟ گفت: پدرم آنچه به تو دستور داده شده اجراء کن بخواست خدا مرا از صابران خواهی یافت». تعبیر به «اری» (می بینم) که فعل مضارع است و دلالت بر استمرار دارد، نشان می دهد که ابراهیم این خواب را مکرر دید، آنچنان که اطمینان کامل پیدا کرد که فرمان خدا است، و لذا فرزندش اسماعیل به او گفت ای پدر! آنچه به تو دستور داده شده است اجراء کن، من تسلیمم و شکیائی می کنم. و نیز به همین دلیل در آیه ۱۰۴ و ۱۰۵ همین سوره آمده است «ما او را ندا دادیم که ای ابراهیم مأموریتی را که در خواب به تو داده شده بود، انجام دادی»، 'و نادینه آن یا ابراهیم - قد صدقت الرویا'. این ماجرا دلیل روشنی است برای آنها که می گویند خواب می تواند به عنوان نوعی وحی نسبت به انبیاء و پیامبران تلقی شود، و در اخبار اسلامی نیز آمده است 'إن الرویا الصادقه جزء من سبعین جزءاً من النبوه'، «رویای صادق جزئی از هفتاد جز از نبوت است». گرچه بعضی از اصولیون در این دستور تردید کرده اند که چگونه ممکن است حکم الهی قبل از عمل نسخ گردد ولی این در غیر مورد «احکام امتحانی» است که هدف از آن آزمودن شخص یا چیزی می باشد، و تعبیر به 'قد صدقت الرویا' (خوابی را که دیده بودی تصدیق کردی و تحقق بخشیدی) دلیل بر این است که ابراهیم با آماده کردن تمام مقدمات ذبح فرزندش اسماعیل، و مهیا شدن برای این ایثار بزرگ و بی نظیر، تمام آنچه را که وظیفه او بود، انجام داد.

۴- خواب یوسف در خانه پدر یکی دیگر از رویاهای صادقه بود که در آغاز سوره یوسف به آن اشاره شده است: إذ قال یوسف لایه أبت إنی رأیت أحد عشر کوکبا و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین^۱ (سوره یوسف / آیه ۴)، «بخاطر بیاور زمانی را که یوسف به پدرش گفت: پدر من در خواب دیدم یازده ستاره و خورشید و ماه را در برابر من سجده می کنند.» پدر با شنیدن این خواب حوادث آینده را پیش بینی کرد و به او بشارت داد که «خدا مقام والائی به تو می دهد و نعمتش را بر تو و آل یعقوب تمام خواهد کرد». بعضی از مفسران گفته اند یوسف این خواب را در دوازده سالگی دید، و چهل سال بعد تعبیر آن تحقق یافت! آن زمان که بر اریکه حکومت مصر تکیه زده بود، و یازده برادر به اتفاق پدر و مادر از کنعان نزد او آمدند، و برای او خضوع کردند، یا به شکرانه این نعمت برای خدا سجده نمودند، چنانکه در اواخر همین سوره به آن اشاره شده است، 'و رفع اویه علی العرش و خروا له سجدا و قال یا أبت هذا تأویل رویای من قبل قد جعلها ربی حقاً' (سوره یوسف / آیه ۱۰۰)، «و پدر و مادر خود را بر تخت نشانند و همگی به خاطر او به سجده افتادند و گفت پدر! این تحقق همان خوابی است که قبلاً دیدم خداوند آن را به حقیقت پیوست». این ماجرا نیز به خوبی حکایت می کند که ممکن است حوادثی که در چهل سال بعد واقع می شود در یک رویای صادقه در یک قلب پاک و آماده منعکس گردد، گرچه عدد ۴۰ سال در متن آیات قرآن نیامده، ولی از قرائن آیات به خوبی نمایان است که در میان این دو حادثه فاصله بسیار بود. قابل توجه اینکه یعقوب از بشارتهائی که پس از این رویا به فرزند خردسالش می دهد این است که می گوید: 'و یعلمک من تأویل الأحادیث'^۱ (سوره یوسف / آیه ۶)، «خداوند علم تعبیر خواب را به تو می آموزد». این جمله خواه به معنی علم تعبیر خواب تفسیر شود، آنچنانکه بسیاری از مفسران گفته اند، و یا آنچنان که در تفسیر المیزان آمده مفهومی گسترده تر از علم تعبیر خواب داشته باشد، و آگاهی بر ریشه حوادث و نتایج آن را نیز شامل شود، در هر حال بر این است که بعضی از رویاها ممکن است صادقه باشد و دارای تأویلهای عینی و واقعی.

۵ و ۶- خوابهایی که همبندهای زندانی یوسف در آن هنگام که حضرت یوسف به جرم پاکدامنی در زندان عزیز مصر گرفتار بود دیدند، قرآن در همان سوره یوسف این معنی را چنین بازگویی کند: 'و دخل معه السجن فتیان قال! أحمدهمائی أرانی أعصر خمرا و قال الآخرانی أرانی أحمل فوق رأسی خبزا تأکل الطیر منه نبنا بتاویله انا نراک من المحسنین» (سوره یوسف / آیه ۳۶)، «دو جوان همراه او وارد زندان شدند، یکی از آن دو گفت: من در خواب دیدم که (انگور برای) شراب می فشارم، و دیگری گفت: من در خواب دیدم که نان بر سرم حمل می کنم، و پرندگان از آن می خورند، ما را از تعبیر آن آگاه ساز که تو را از نیکوکاران می بینیم». یوسف نخست آنها را دعوت به توحید و پرستش خداوند یگانه کرد، سپس به تعبیر خواب آنها پرداخت. به آنکس که خواب دیده بود انگور برای شراب می فشارد گفت تو از زندان خلاص خواهی شد، ولی به نفر دوم که خواب دیده بود نان بر سر دارد و پرندگان از آن می خورند گفت: تو محکوم به اعدام خواهی شد، و سرانجام هر دو تعبیر تحقق یافت (و طبیعی است که در محیط فاسدی همچون محیط مصر، با آن حکومت خودکامه جبار، که یوسفها را به جرم پاکدامنی به زندان می افکنند، سازش با حکام ظالم و آماده کردن شراب برای آنها موجب آزادی شود، اما کسانی که روح حمایت از ضعیفان داشته باشند و نان به پرندگان دهند محکوم به اعدام گردند). به هر حال این دو رویا که شرح آن با صراحت در قرآن آمده، نشان می دهد که رویاها می تواند گاهی به عنوان منبعی برای معرفت تلقی گردد، اما البته نه هر رویا، و نه برای هر معبر و تفسیر کننده خواب.

۷- رویای سلطان مصر در همین داستان یوسف، در قرآن مجید خواب دیگری منعکس است که نمونه روشنی از رویاهای صادقه است. او در خواب می بیند که «هفت گاو لاغر به هفت گاو چاق حمله کردند و آنها را خوردند، و هفت خوشه خشکیده بر گرد هفت خوشه سبز پیچید و آنها را از میان برد، از این خواب در وحشت فرو رفت، و از اطرافیان خود تعبیر آن خواب را مطالبه کرد»،^۱ و قال الملک انی اری سبع بقرات سمان یا کلهن سبع عجاف وسیع سنبلات خضر و اخر یابسات بایها الملا افتونی فی رویای ان کنتم للرویا تعبرون^۲ (سوره یوسف / آیه ۴۳)، و از آنجا که اطرافیان او از تعبیر خواب آگاهی نداشتند به او گفتند: «اینها خوابهای پریشانی است که قاعدتا تعبیری ندارد، و ما نیز از تأویل خواب آگاه نیستیم». شاید می خواستند با این سخن سلطان مصر را از نگرانی بیرون آورند (توجه داشته باشید سلطان و فرعون مصر حاکم بر کل این کشور بود، و اما عزیز مصر به گفته بعضی از مفسران وزیر خزانه داری مصر بود، نام فرعون معاصر یوسف را «ریان بن ولید» و نام عزیز معاصر «قطفیر یا عطفیر» نوشته اند) ولی در اینجا ساقی شاه که بعد از ماجرای خویش از زندان آزاد شده بود به یاد یوسف صدیق آن مرد آگاه بیدار و راستگو افتاد، و ماجرا را به سلطان گفت، کسی را نزد یوسف فرستادند و خواب را چنین تعبیر کرد و گفت: «شما هفت سال پربرکت در پیش دارید، همراه با زندگی فراوان، با جدیت زراعت کنید و آنچه را درو می کنید به صورت خوشه در انبارها ذخیره نمائید، جز به مقدار کمی که برای خوردن نیاز دارید، زیرا بعد از آن هفت سال خشک و کم باران و سخت در پیش است، تنها باید از آنچه در سالهای قبل ذخیره کرده اید استفاده کنید، و گرنه هلاک خواهید شد، با این حال نباید در آن هفت سال قحطی تمام موجودی انبارها را مصرف کنید، بلکه باید کمی از آن را برای زراعت سال بعد که سال خوب و پربارانی خواهد بود ذخیره نمائید» (سوره یوسف / آیات ۴۷-۴۹). این تعبیر نیز دقیقاً به وقوع پیوست و چون نشانه های صدق و راستی و آگاهی و هوشیاری در آن نمایان بود سبب آزادی یوسف و رسیدن او به مقام خزانه داری مصر، و سپس حکومت او بر کل این کشور پهناور و آباد گردید.

نتیجه: از مجموع این آیات به خوبی استفاده می شود که قسمتی از رویاها ممکن است منبعی برای درک پاره ای از حقایق گردد، و یا به تعبیر دیگر امکان دارد مسأله کشف و شهود در رویا تحقق یابد و نه در بیداری، فقط اینگونه رویاها طبق آیات فوق بر سه گونه است:

۱- بعضی عینا و بدون هیچگونه تغییری در بیداری رخ می دهد، مانند رویای پیامبر(ص) در مورد زیارت خانه خدا که در سوره فتح آمده است.

۲- خوابهایی که به صورت تعبیر تحقق می یابد، یعنی حتما نیازمند به تفسیر است، تفسیری که جز معبر آگاه از آن با خبر نیست (مانند رویاهای چهارگانه یوسف و سلطان مصر و زندانیان که همه در سوره یوسف منعکس است).

۳- رویاهایی که جنبه حکم و فرمان دارد و نوعی از وحی در حالت خواب محسوب می شود (مانند رویای ابراهیم).

ولی مفهوم این سخن آن نیست که هر خوابی می تواند به عنوان کشف و شهود تلقی شود، بلکه بسیاری از رویاها مصداق همان «أضغاث أحلام» (خوابهای پریشان) و فاقد تعبیر، رویاهایی که نتیجه فعالیت نیروی توهم و یا محرومیتها و ناکامیها و ناراحتیها است.

منابع

آیت الله مکارم شیرازی- پیام قرآن جلد اول- از صفحه ۲۷۸ تا ۲۸۷

کلید واژه ها

قرآن خواب پیامبر اکرم حضرت ابراهیم (ع) حضرت یوسف (ع)

فرشتگان

تدبیر امور جهان از منظر قرآن

قرآن کریم تدبیر خلقت را گاهی به خداوند نسبت می دهد و گاهی به فرشتگان، گاه می فرماید:

«یدبر الامر من السماء الی الارض؛ خدا امر را از آسمان به زمین تدبیر می کند و می فرستد.» (سجده/۵) و گاه می فرماید:

ص: ۱۱۲۳

«فالمدرات امرا؛ قسم به فرشتگان تدبیر کننده امر.» (نازعات/۵)

گاهی قبض و دریافت نفوس انسان هایی را که می میرند به فرشتگان نسبت می دهد و گاهی به عزرائیل، گاهی وحی را به یک فرشته نسبت می دهد:

«نزل به به الروح الامین علی قلبک؛ روح الامین (جبرئیل) قرآن را بر قلب تو فرود آورد.» (شعراء/۱۹۴-۱۹۳) و گاهی آن را به ذات اقدس احدیت:

«انا نحن نزلنا عليك القرآن تنزیلاً؛ ما خود قرآن را بر تو نازل کرده ایم.» (دهر/۲۳)

این موارد گویای این معنی است که کار خداوند نظام و ترتیب دارد.

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۱۳۱

کلید واژه ها

قرآن خلقت خدا وحی فرشتگان

نکاتی مهم در سوره نساء

در قرآن کریم آمده است: «ان الذین توفیهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله واسعه فتهاجروا فیها فاولئک مأویهم جهنم و ساءت مصیرا؛ همانا کسانی که در حالی که ستمگر بر خود بودند فرشتگان (مأموران خدا) آنان را به تمام و کمال دریافت کردند فرشتگان به آنها گفتند: در چه وضعی بسر می بردید؟ آنان گفتند: ما مردمی زبون و زبردست و محکوم محیط بودیم. فرشتگان به آنها گفتند: آیا زمین خدا فراخ نبود که بدانجا کوچ کنید؟ پس جایگاه آنها جهنم است و بدسرانجامی است» (نساء/۹۷).

این آیه درباره مردمی است که در محیط نامساعدی بسر می برند و دیگران، آن محیط را به دلخواه خود اداره می کنند و اینان محکوم جریانات محیط خود هستند و همین را که محیط فاسد است، محیط نامساعد است، از ما که کاری ساخته نیست برای خویشتن عذری می پندارند. اینان به جای اینکه محیط را تغییر دهند و اگر توانایی تغییر محیط را ندارند، خود را از منجلا ب چنان محیط فاسدی نجات دهند و به محیط مساعدتری منتقل شوند، در همان محیط فاسد به زندگی ادامه می دهند و تسلیم جریانات محیط می شوند و در فسادهای آن غرقه می گردند.

ص: ۱۱۲۴

فرشتگان خدا پس از آنکه آنها را قبض روح کرده و تحویل می گیرند با آنها به گفتگو می پردازند و عذر آنها را غیرموجه می شمارند، زیرا حداقل کاری که از آنها ساخته بود - هجرت و کوچ کردن به محیط دیگر - انجام ندادند، فرشتگان به آنها یادآوری می کنند و به این وسیله به آنها می فهمانند که خود شما مسئول ستمهایی هستید که بر شما رفته است، یعنی خود شما مسئول گناهان خود هستید. قرآن کریم در این آیه کریمه به ما یادآوری می کند که بیچارگی و ناتوانی در یک محیط، عذر موجه به شمار نمی رود مگر آنکه حتی راه مهاجرت و کشاندن خود به نقطه دیگر نیز بسته باشد.

چنانکه می بینیم در این آیه کریمه از مرگ که در چشم ظاهر نیستی و نابودی و تمام شدن است به توفی یعنی تحویل و دریافت تعبیر شده است. این آیه گذشته از اینکه از مرگ با کلمه توفی تعبیر کرده است، رسماً از یک جریان مکالمه و احتجاج میان فرشتگان و انسان در لحظات پس از مرگ سخن می گوید. بدیهی است که اگر واقعیت انسان باقی نباشد و همه واقعیت انسان لاشه بی حس و بی شعور باشد، مکالمه معنی ندارد. این آیه می فهماند که پس از آنکه انسان از این جهان و از این نشئه می رود، با چشم و گوش و زبان دیگر با موجودات نامرئی به نام فرشتگان به گفت و شنود می پردازد.

منابع

مرتضی مطهری - زندگی جاوید یا حیات اخروی - صفحه ۱۳-۱۶

کلید واژه ها

تفسیر قرآن انسان مرگ فرشتگان هجرت محیط

ص: ۱۱۲۵

نظام فرماندهی و اطاعت در بین خدا و ملائکه، جنبه تکوینی و حقیقی دارد نه جنبه قراردادی و اعتباری. فرمان خدا حرف نیست، ایجاد است. اطاعت ملائکه نیز متناسب با آن است. وقتی می‌گوییم به فرشتگان فرمان داده که چنین کنند، معنایش این است که آنان را طوری ایجاد کرده که علت و فاعل باشند برای فعل و معلول مخصوص و معنای اطاعت ملائکه نیز همین علت و معلول تکوینی است. تشکیلات یاد شده، مبین یک نظام تکوینی است. از همین جا است که قرآن کریم، تدبیر خلقت را گاهی به خدا نسبت می‌دهد و گاهی به فرشتگان.

گاه می‌گوید: «یدبر الامر من السماء الی الارض»؛ «خدا کار را از آسمان به زمین تدبیر می‌کند و می‌فرستد.» (سجده/ ۵) و گاه می‌گوید: «فالمدرات امرا»؛ «قسم به فرشتگان تدبیر کننده کار.» (نازعات/ ۵) گاهی قبض و دریافت نفوس انسان‌هایی را که می‌میرند به فرشتگان نسبت می‌دهد و گاهی به فرشته خاص موت و گاهی به خدا. گاهی وحی را به یک فرشته نسبت می‌دهد که روح الامین (جبرائیل) قرآن را بر قلب تو فرود آورد و گاهی به ذات اقدس احدیت و می‌فرماید: «انا نحن نزلنا علیک القرآن تنزیلاً»؛ «به تحقیق ما قرآن را آن طور که باید بر تو نازل کردیم. رمزش اینست که کار خدا نظام و ترتیب دارد و اراده خدا با آفرینش و تدبیر جهان، عین اراده نظام است.» (دهر/ ۲۳)

نبودن نظام معین در بین موجودات مستلزم اینست که هر موجودی بتواند منشأ ایجاد هر چیزی بشود و نیز ممکن باشد که از یک نیروی کوچک، یک انفجار بزرگ که متناسب با یک نیروی بزرگ است، به وجود آید و برعکس نیروی بزرگ قدرت کمتری نشان بدهد. باید ممکن باشد که اثر یک شعله کبریت با اثر خورشید جهان تاب برابری کند، باید ممکن باشد یک معلول، به جای علت خود قرار گیرد و علت به جای او بیاید و به این حساب باید ممکن باشد که خدا، مخلوق گردد و مخلوق، خدا گردد.

مقام تفویض شده موجودات، لازمه نحوه وجود و مرتبه وجودی آنهاست. واجب بودن واجب و ممکن بودن ممکن، ذاتی آنهاست، یعنی نه این است که ممکن الوجود، ممکن بود واجب باشد، و واجب الوجود ممکن بود که ممکن باشد ولی تصادفا و یا به واسطه یک علت خارجی، آن یکی واجب شد و این یکی ممکن. خیر، ممکن الوجود، واجب الامکان است و واجب الوجود، واجب الوجوب. همچنین است مراتب ممکنات. هر مرتبه از مراتب ممکنات، در هر درجه و هر مقامی از وجود که هستند، همین حال را دارند، مثلا آنکه موکل بر بسط و رزق دادن موجودات است، یا آنکه مأمور قبض و دریافت موجودات است، مقامی که به او تفویض شده است، لازمه نحوه وجود و مرتبه وجودی است که به او افاضه شده است. نه چنین است که مثلا- ممکن بود یک پشه با یک ابلاغ جای میکائیل را بگیرد و یک مورچه با ابلاغ دیگر جای عزرائیل را و یک انسان جای جبرائیل را.

همه اشتباهات انسان ها که فرض می کنند کامل در جای ناقص بنشینند و ناقص در جای کامل از آنجا پیدا شده است که افراد، قطعیت و ضرورت و روابط ذاتی موجودات را درک نمی کنند و مراتب موجودات را در جهان هستی از قبیل مراتب قرار دادی و اعتباری افراد در محیط اجتماع فرض می کنند، همه اشتباهات از قیاس خدا به انسان و قیاس نظام ذاتی جهان به نظام قرار دادی اجتماع انسان ناشی می شود. این گونه افراد پیش خود فکر می کنند همانطور که هیچ مانعی نیست که فلان رئیس، مرئوس باشد و مرئوس، رئیس، چرا نباید گوسفند به جای انسان و انسان به جای گوسفند باشد؟ چرا آن را گوسفند و این را انسان قرار داد؟ نمی دانند که چنین چیزی محال است، زیرا علت بودن علتی برای معلولی معین و معلول واقع شدن معلولی برای علتی معین، جعلی و قرار دادی نیست.

قرآن علت و معلول تکوین واجب الوجود ممکن الوجود فرشتگان

ضبط و ثبت نيات و اعمال انسانها

می نشینند نقشه می کشند، با همدیگر سری حرف می زنند، نجوا می کنند «ام یحسبون انا لا نسمع سرهم و نجویهم بلی و رسلنا لدیهم یکتبون»؛ آیا می پندارند که ما راز آنها و نجوایشان را نمی شنویم؟» (زخرف/۸۰) اینها وقتی که رفتند خیلی محرمانه و سری تو دل خودشان نقشه ها را کشیدند و به احدی نگفتند یا وقتی هم خواستند بگویند، رفتند نجوا کردند و بیخ گوشی حرف ها را گفتند که فاش نشود، خیال کردند بازی هایی را که بشری با بشری در می آورد با خدا می شود در آورد. آیا واقعا اینها چه فکر کردند؟! خیال می کنند خدا آواز آن خطور قلبشان را نمی شنود؟

اینجا قرآن کریم تعبیر به شنیدن می کند، آن آواز آن خطورهای قلبشان را هم خدا می شنود یعنی آن کلماتی که در قلبشان خطور می دهند که شأن کلمه این است که مسموع باشد، ما همان کلمات بی صدا را هم می شنویم و همچنین نجواها که بیخ گوشی حرف ها را به یکدیگر می رسانند، ما همین جا حاضر و شاهد هستیم و به علاوه فرستادگانی داریم، فرشتگانی داریم که مأمور همه انسان ها هستند و همه چیز را ثبت و ضبط می کنند و مکتوب های آنها که با قلم های ملکوتی می نویسند باقی خواهد ماند و در قیامت قرآن می گوید تمام کوچک و بزرگ کار هر کسی نمایان است. «ام یحسبون انا لا نسمع سرهم» این تلخ شمندگان حق و مکروه شمندگان حق خیال می کنند که ما راز آنها را که در دلشان خطور می دهند نمی شنویم؟! نجواها، بیخ گوشی هایشان را نمی شنویم؟ چرا، ما می شنویم. غیر از ما فرستادگانی هم داریم که آنها را ثبت و ضبط می کنند و ثبت و ضبط شده را در قیامت به خودشان ارائه می دهند. «بلی و رسلنا لدیهم یکتبون» فرستادگان ما نزد خودشان هستند، همراه خودشان هستند و دائما دارند می نویسند: «یکتبون» دائما در حال نوشتن اند، چون انسان دائما در حال کار و فعل و عمل است.

تفکر فرزند داشتن خدا

این فکر که خدا دارای فرزند وجود داشته است، یکی در مسیحیت «المسیح ابن الله» (توبه/۳۰)، گفتند «مسیح پسر خداست» و دیگر در کفار جاهلیت می گفتند فرشتگان فرزندان خدا و «بنات الله» هستند و بت پرستی شان از فرشته پرستی سرچشمه می گرفت و فرشته پرستی شان از این فکر که فرشتگان دختران خدا هستند، منتها وقتی که تاریخ خیلی طول می کشد نسل های بعد که می آیند در مقابل بت می ایستند، توجه ندارند که این بت ها هیکل هایی است که برای فرشتگانی ساخته اند و فرشته را پرستش می کنند چون دختر خداست. این فکر ها در آنها نیست. ولی آنهایی که وارد تر بودند، تا می گفتند چرا بتها را پرستش می کنید، می گفتند به اعتبار اینکه مثل و مثال و تمثیل فرشتگان هستند. فرشتگان را چرا می پرستید؟ چون دختران خدا هستند، بچه های خدا هستند. (پرستش) بچه خدا مگر اشکالی دارد؟! آقا زاده را مردم احترام می کنند، خدا زاده را نباید احترام کرد؟ هر احترامی که به آقا مردم می کنند می گویند به آقا زاده هم باید همان قدر احترام کرد. خوب، هر کاری که در مورد خدا باید انجام داد در مورد خدا زاده هم باید انجام داد. پس فکر فرزند داشتن خدا ریشه ای در بت پرستی های عرب جاهلیت هم داشته است.

فرزند داشتن خدا از نظر قرآن

در آیه ۸۱ سوره زخرف آمده است: «قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدین؛ بگو به اینها اگر خدا فرزند داشته باشد، من اولین عبادت کننده اش هستم.» آیا این جدال است؟ اگر جدال باشد معنایش این است، من که خدا را بهتر از شما می شناسم و از شما عارف تر به خدا هستم، شما آمده اید ادعا می کنید که خدا فرزند دارد و چون فرزند دارد فرزند هر موجودی در حکم خود آن موجود است، احترامی که برای خود آن موجود باید قائل شد برای فرزندش هم باید قائل شد به آنها بگو اگر خدا فرزندی داشته باشد که من آگاه ترم و خودم او را عبادت می کردم، پس اگر من عبادت نمی کنم چون او فرزند ندارد.

پس در واقع می‌خواهد بگوید ما عجالتا حرف شما را قبول می‌کنیم که خدا اگر فرزند داشته باشد فرزندش هم مثل خودش باید عبادت بشود، یعنی این اصل را فعلا به سبیل جدل قبول می‌کند، بله، شما راست می‌گویید، واقعا هم اگر خدا فرزند داشته باشد بچه خدا را که نمی‌شود کوچک گرفت و پرستش نکرد. بله، بچه خدا را باید پرستش کرد اما چه کنم که خدا بچه ندارد، متأسفم که خدا بچه ندارد. به این طریق بگو، یعنی شما که (این سخن را) می‌گویید، من که از شما عارف تر و آگاه ترم، خدا بچه ندارد، اگر می‌داشت بله من هم عبادت می‌کردم. این به شکل جدل.

و اما اگر به شکل برهان باشد. کلمه "عابد" به معانی متعددی آمده است. یکی از معانی عابد "جاحد" است یعنی منکر. حدیثی هست از امام علی (ع) که ایشان "عابد" را در اینجا به مفهوم "جاحد" گرفته اند: بگو اگر خدا فرزند داشته باشد من اول منکر این خدا هستم. معنایش این است: تو که می‌گویی خدا فرزند دارد، نه تنها یک شریک برای خدا قائل شدی، بلکه خود خدا را نیز انکار کردی. خدایی که فرزند داشته باشد اصلا آن خدا را قبول ندارم، نه این که فقط فرزندش را قبول ندارم. خدایی که فرزند داشته باشد خود آن خدا را باید انکار کرد. یک وقت هست ما می‌گوییم که اگر خدا فرزند داشته باشد من فرزندش را عبادت نمی‌کنم خودش را عبادت می‌کنم، خود خدا را باید عبادت کرد. گیرم فرزند هم داشته باشد فرزندش را عبادت نمی‌کنم ولی خودش را عبادت می‌کنم. یک وقت آدم دست بالا را می‌گیرد و حرف درست این است، خدایی که فرزند داشته باشد من خودش را انکار می‌کنم، یعنی خدایی خدا با فرزند داشتن جور در نمی‌آید. این است که قرآن کریم این امر را جزء اسماء و صفات خداوند ذکر می‌کند. همین طور که نمی‌تواند خدا، خدا باشد و نیازمند باشد. محال است خدا، خدا باشد و جسم باشد، محال است خدا، خدا باشد و جاهل باشد، محال است خدا، خدا باشد و عاجز و ناتوان باشد، همین طور محال است خدا، خدا باشد و صاحب فرزند باشد. در سوره (اخلاص) می‌خوانیم: «قل هو الله احد. الله الصمد. لم یلد و لم یولد. و لم یکن له کفوا احد؛ بگو اوست خدای یگانه. خداوند بی‌نیاز. نه زاییده و نه زاییده شده است و نه هیچ کس همتا و هم‌شان اوست.»

فرق میان «خلق» و «ایجاد» (یعنی فرزند آوردن) چیست؟

خدا خالق جهان است ولی مولد و زاینده جهان نیست. زایش این است که از زاینده، شیئی جدا می شود و بعد بزرگ می شود و پرورش پیدا می کند، یعنی "زاینده شده" چیزی و جزئی از وجود زاینده است، از وجود او بیرون می آید. پدر واقعا زاینده فرزند است، چون نطفه از وجود او زایش می کند. مادر واقعا زاینده فرزند است چون فرزند از وجود او زایش می کند، خارج می شود و در نتیجه پدر و مادر مجرای فرزند هستند. ولی خالق، مبدع و ابتکار کننده است یعنی با اراده خودش مخلوق را انشاء می کند نه اینکه مخلوق را از وجود خودش بیرون می ریزد. آن، تخم گذاری است. اگر ما فکر کنیم که خالق، مخلوق را از خودش بیرون می ریزد در واقع قائل به تخم گذاری خالق شده ایم! خالق، خلقت را ابداع کرده است یعنی با اراده خودش مخلوق را انشاء می کند، خلق می کند، ابتکار می کند.

این است که خداوند در قرآن توصیف می شود به خالق سماوات و ارضین و خالق همه چیز: «قل الله خالق کل شیء؛ بگو خدا خالق همه چیز است» (رعد/۱۶) ولی گفته نمی شود والد چیزی، خدا والد هیچ موجودی نیست. چون صحبت از فرزند داشتن خدا آمده است و اصلا در اطراف خدا، گفتن این گونه سخنان خلاف ادب است ولی اینجا گفته شده است، چون رد آنهاست و باید گفت، پشت سرش تسیح می آید: «سبحان رب السموات و الارض رب العرش عما یصفون؛ منزه است پروردگار آسمانها و زمین، پروردگار عرش، از آنچه وصف می کنند» (زخرف/۸۲)

ص: ۱۱۳۱

به مجموع عالم از آن جهت که عرصه تدبیر و اراده الهی و به اصطلاح مرکز تدبیر الهی است 'عرش' گفته می شود. اینجا هم مفسرین گفته اند «رب العرش» عطف بیان است: منزه است پروردگار همه جهان و همه جهان که عرش اوست از این توصیفها، از این سخنان، از این نسبتها (والد بودن و بچه داشتن). این مثل 'العیاذ بالله' است که ما می گوییم: نعوذ بالله که در اطراف خدا چنین سخنانی بشود گفت.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۵ - صفحه ۶۷ و صفحه ۷۴-۷۲

کلید واژه ها

خلقت خدا پرستش برهان جاهلیت فرزند فرشتگان

جن، حقیقتی جسمانی و غیر مرئی

در قرآن به جن و انس "ثقلین" گفته شده است، برخلاف ملائکه که داخل در ثقل ها نیستند. "ثقل" از همان ماده "ثقل" که به معنی سنگینی است. اشیایی که وزن دارند ثقل و جسم هایی اند که دارای سنگینی هستند. در اینکه انسان ثقل است یعنی دارای وزن و سنگینی است (تردید نیست). قرآن ملائکه را جزء ثقل ها یعنی جزء اشیایی که دارای وزن و سنگینی هستند نمی شمارد. ملائکه احیاناً به صورت یک جسم، تمثیل پیدا می کنند ولی تمثیل معنایش این است که خود (شیء) حقیقت دیگری است اما به این صورت ظاهر می شود «تمثیل لها بشرا سوياً»؛ «به شکل بشری خوش اندام بر او نمایان شد.» (مریم/۱۷)

یعنی در واقع واقعیتش واقعیت جسم نیست که لازمه جسم بودن، وزن داشتن و ثقل بودن هم هست بلکه به این صورت بر انسان -مثلاً بر انسانی که وحی بر او نازل می شود یا حتی بر انسانی که احیاناً وحی بر او نازل نشود مثل مریم (س)- تمثیل پیدا می کند یعنی به این صورت ظاهر می شود.

ص: ۱۱۳۲

ولی جن از نظر قرآن اصلاً حقیقتش حقیقت جسمانی است، نوعی جسم است و مکرر این مطلب را عرض کرده ایم که اینکه، در زبان‌ها جن و ملک را در ردیف یکدیگر ذکر می‌کنند، با آنچه در قرآن است مطابق نیست. در قرآن جن و انس هم دوش و هم ردیف یکدیگر ذکر می‌شوند نه جن و ملک؛ یعنی جن به انس شباهت بیشتری دارد نه به ملک، منتها جن موجودی است که در عین اینکه جسم است غیر مرئی است، جسمی است غیر مرئی، ثقل است و غیر مرئی. این مسئله که آیا می‌شود یک شیء جسم باشد و غیر مرئی، در علم قدیم جزء مشکلات بوده است. در علم و فلسفه قدیم فرض این مطلب که یک شیء جسم باشد و در عین حال غیر مرئی یعنی غیر قابل رؤیت باشد، امر مشکلی بوده است. حداکثر آنچه که تصور می‌کردند (این بود که) مثلاً در مورد هوا می‌گفتند: هوا جسم هست ولی جسم غیر مرئی است، چون ما یکدیگر را به وساطت هوا و نور می‌بینیم اما خود هوا را نه می‌بینیم و نه لمس می‌کنیم، وجود هوا را به قرائنی به دست می‌آوریم، از قبیل اینکه وقتی مثلاً کوزه‌ای را در آب فرو می‌بریم، می‌بینیم قلقل می‌کند، احساس می‌کنیم که یک چیزی دارد خارج می‌شود، احساس می‌کنیم یک چیزی با صورت و دست ما تماس پیدا می‌کند و فشار می‌آورد.

ولی امروز مسئله شکل دیگری پیدا کرده و آن این است: جسم یعنی شیئی که دارای جوهری باشد که دارای ابعاد است. اینکه در قدیم خیال می‌کردند همه جسم‌ها سه بعدی است، امروز مورد قبول نیست یعنی معتقدند که ممکن است جسمی دو بعدی باشد، جسمی یک بعدی باشد، جسمی چهار بعدی باشد، جسمی شش بعدی باشد. می‌گویند ما خودمان سه بعدی هستیم و ساختمان ادراک ما هم ساختمان سه بعدی است یعنی ما فقط اجسام سه بعدی را درک می‌کنیم. اگر اجسامی باشند که سه بعدی نباشند، دو بعدی یا چهار بعدی باشند آن وقت دیگر ما نمی‌توانیم آنها را درک کنیم. شاید دو بعدی‌ها را مثلاً بتوانیم درک کنیم، چهار بعدی‌ها را نتوانیم یا بر عکس. به هر حال ادراکات ما ادراکات سه بعدی است نه کمتر و نه بیشتر.

بنابراین ممکن است در همین فضا الان اجسامی وجود داشته باشند که جسم باشند، ثقل باشند، وزن داشته باشند، ما وجود آنها را احساس نکنیم ولی آنها واقعا وجود داشته باشند. این احکامی هم که ما آنها را برای همه اجسام، قطعی فکر می کنیم آن چنان قطعیت ندارد. مثلا می گوییم که جسمی از جسمی نمی تواند عبور کند. اگر همین اتاق در هایش بسته باشد ما دیگر نمی توانیم از این دیوار ها عبور کنیم مگر اینکه بشکافیم. بدون اینکه شیشه را بشکنیم یا در را باز کنیم و یا دیوار را بشکافیم، نمی توانیم عبور کنیم. ولی می گویند اجسامی که مثلا دو بعدی هستند از همین دیوار عبور می کنند بدون آنکه دیوار شکافته شود.

کسی که به آنچه قرآن فرموده است، ایمان پیدا کرده باشد، بعد از آنکه قرآن را شناخت اولین مستندش خود قرآن است. قرآن این چنین بیان کرده، ما به گفته قرآن ایمان داریم که چنین خلقی در عالم وجود دارد، خلقی که در بسیاری از خصوصیات شبیه انسان است حتی در مکلف بودن و پیغمبر داشته ولی آنها پیغمبر از نوع خود ندارد، پیغمبر آنها از نوع انسان هاست، یعنی پیغمبران انس، پیغمبر آنها هم هستند. آنها هم عذاب دارند، آنها هم نعیم دارند.

در روایات این مطلب هست که حتی آنها خوراک دارند، توالد و تناسل دارند، لذت جنسی دارند، یعنی خیلی شبیه انس هستند. این است که در مسایل مربوط به تکلیف و پاداش و کیفر، قرآن آنها را هم وارد می کند، چون بر اساس اعتقادی که ما از قرآن گرفته ایم، پیغمبر (ص) منحصرا پیغمبر انس نبوده، پیغمبر جن هم بوده است، و قرآن و همچنین کتب آسمانی دیگر فقط کتاب انس نیست، کتاب آن موجود غیر مرئی و غیر محسوس برای ما - که اطلاعات ما درباره آن خیلی ضعیف است - نیز هست.

قرآن انسان خلقت جسم جن فرشتگان

نظریه عوامانه در خصوص وحی

یک نظریه در باب وحی نظریه عامیانه است. من نمی گویم درست یا نادرست، بعد که آیات قرآن را خواندیم ببینیم که قرآن با کدامیک تطبیق می کند. یک نظری عوام الناس دارند و آن این است که تا می گویند "وحی" اینجور به فکرشان می رسد که خداوند در آسمان است، بالای آسمان هفتم مثلا، در نقطه خیلی خیلی دوری و پیغمبر روی زمین است، بنابراین فاصله زیادی میان خدا و پیغمبر وجود دارد، خدا که می خواهد دستورهایش را به پیغمبرش برساند نیاز دارد به یک موجودی که بتواند این فاصله را طی کند و آن موجود قهرا باید پر و بال داشته باشد تا این فاصله را طی کند و از طرفی هم باید عقل و شعور داشته باشد که بتواند دستوری را از خدا به پیغمبر القاء کند.

پس این موجود باید از یک طرف جنبه انسان باشد و از یک جنبه مرغ. باید انسان باشد تا بتواند دستور خدا را برای پیغمبر بیاورد چون می خواهد نقل کلام و نقل سخن کند، ولی از طرف دیگر چون این فاصله بعید را می خواهد طی کند (اگر هر انسانی می توانست که خود پیغمبر می رفت و بر می گشت) باید یک پر و بالی داشته باشد تا این فاصله میان زمین و آسمان را طی کند و او همان است که به اسم "فرشته" نامیده می شود. عکس فرشته ها را هم که می کشند و انسان نگاه می کند می بیند یک انسان است، سر دارد، چشم دارد، لب دارد، بینی دارد، گردن دارد، دست دارد، پا دارد، کمر دارد و همه چیز دارد به اضافه دو تا بال نظیر بال کبوتر، فقط لباس ندارد که حتی بی شلوارش را هم می کشند.

آقا بزرگ حکیم گفته بود "اینکه مردم شنیده اند ملائکه مجردند، اینها مجرد از تنبان فرض کرده اند (به همان زبان مشهدی)، مجرد است یعنی خالی از تنبان است، شلوار پایش نیست!!

این یک تصور است که خدا چون در آن بالای بالا قرار گرفته است وقتی می خواهد برای پیغمبرش خبر دهد به آن فرشته می گوید، او هم پر و بال می زند، از بالا می آید پایین، بعد هم با پیغمبر حرف می زند، با همین گوش و با همین چشم، پیغمبر می بیند یک انسانی آمد با بال، از در وارد شد حرفش را زد و رفت. پیغمبر از چه طریق حرف خدا را تلقی می کند؟

از همین طریق که حرف ما را تلقی می کند، با این تفاوت که حرف ما را بلا واسطه می شنود، خود ما را می بیند و حرف ما را می شنود، ولی حرف خدا را چون در فاصله دوری قرار گرفته است به وسیله یک انسان بالدار می شنود اما از همین راه می شنود، می آید حرف می زند و گفتگو می کند و می رود. این یک نوع تصور است. عامه مردم در باب وحی چنین تصویری دارند.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۲۰-۲۱

کلید واژه ها

خدا وحی پیامبر اکرم فرشتگان

نظریه روشنفکرانه در خصوص وحی

اینجا تفسیر نقطه مقابلی وجود دارد که این هم انکار نبوت نیست، کسی که این حرف را می زند نمی خواسته انکار کند ولی پیش خودش این جور خواسته تفسیر کند و کرده است.

سید احمدخان هندی که یک سبک خاصی تفسیر نوشته تقریباً چنین فکری دارد و بعضی افراد دیگر. بعضی از افراد خواسته اند که تمام این تعبیرات، وحی از جانب خدا و نزول فرشته و سخن خدا و قانون آسمانی و همه اینها را یک نوع تعبیرات بدانند، تعبیرات مجازی که با مردم عوام جز با این تعبیرات نمی شد صحبت کرد. می گویند پیغمبر یک نابغه اجتماعی است ولی یک نابغه خیر خواه.

ص: ۱۱۳۶

یک نابغه اجتماعی که این نوع را خداوند به او داده است در جامعه ای پیدا می شود، اوضاع جامعه خودش را می بیند، بدبختی های مردم را می بیند، فسادها را می بیند، همه اینها را درک می کند و متأثر می شود و بعد فکر می کند که اوضاع این مردم را تغییر بدهد. با نوعی که دارد یک راه صحیح جدیدی برای مردم بیان می کند. می گوئیم پس وحی یعنی چه؟ روح الامین و روح القدس یعنی چه؟

می گوید روح القدس همان روح باطن خودش است، عمق روح خودش است که به او الهام می کند، از باطن خود الهام می گیرد نه از جای دیگری. چون از عمق روحش این اندیشه ها می آید به سطح روحش، می گوئیم پس روح الامین اینها را آورده و چون سر سلسله همه کارها خداست و همه چیز به دست خداست، پس خدا فرستاده، چون هر کاری تا خدا نخواهد که نمی شود. پس معنی وحی این است که از عمق اندیشه خود پیغمبر سرچشمه می گیرد و می آید به سطح اندیشه اش.

تفسیر روشنفکری از ملائکه:

می گوئیم ملائکه یعنی چه؟ می گوید ملائکه یعنی همین قوای طبیعت، ملائکه عبارت است از قوایی که در طبیعت وجود دارد و چون خدا این قوا را استخدام می کند بنابراین ملائکه در اختیار او هستند. پس دین یعنی چه؟ می گوید چون این قوانینی که او وضع کرده است واقعا قوانین صحیح و صالحی است و برای سعادت اجتماع مفید است پس دین است، از جانب خداست و ما چیز دیگری نمی خواهیم.

ص: ۱۱۳۷

خلاصه تمام آنچه که در باب رابطه پیغمبر با خدا، گرفتن دستور از خدا، وحی، نزول فرشته و این جور چیزها گفته می شود تمام اینها را تقریباً توجیه و تأویل می کنند به همین جریان های عادی ای که در افراد بشر هست، منتها افراد استثنایی و افراد نابغه بشری.

در واقع اینکه ماورای فکر و مغز و روح انسان حقیقتی باشد و او از آن ماوراء تلقی کرده باشد -حالا به هر نحو و به هر شکل- اینها را نمی خواهند قبول کنند و اصلاً هیچ جنبه غیر عادی را نمی خواهند بپذیرند. این هم یک جور نظریه است.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۲۱-۲۲

کلید واژه ها

دین وحی الهام تفکر فرشتگان

رابطه روح و نزول فرشتگان در مسئله وحی

نظریه وجود وحی و الهام برای بشر در قدیم نیز بوده است یعنی فلاسفه قدیم که در باب "نفس" صحبت می کردند این استعداد را پذیرفته اند. از جمله دانشمندان امروزی که این امر را پذیرفته اند ویلیام جیمز است. او روانشناسی را بر پایه آزمایش گذاشته و روانشناسی اش روانشناسی آزمایشی است و معتقد است که من در آزمایش های خودم به این مطلب رسیده ام که بعضی از افراد بشر این حس در آنها وجود دارد که گاهی از باطن، یک راهی به جای دیگر پیدا می کنند و به قول خود او این من ها (من من و من شما و من ایشان) مثل چاه هایی است که از زمین کنده باشند، آب هایی که از زیر زمین می آید به روی زمین، این یک چشمه است آن یک چشمه و آن یک چشمه، اینها از همدیگر جدا هستند ولی در آن زیر زمین، در آن اعماق می توانند به همدیگر متصل بشوند با اینکه از رو از هم جدا هستند، من ها ممکن است از آن زیر یک پیوستگی و ارتباطی داشته باشند که به همدیگر متصل می شوند و از آن راه است که ممکن است من از ضمیر شما آگاه شوم، شما از ضمیر من آگاه شوید و یا آگاهی به قدری کامل باشد که یک نفر از ضمیر همه آگاه بشود. به هر حال این نظریه که وحی را یک حس مخصوص و یک شعور مخصوص و یک استعداد مخصوص تشخیص می دهد می گوید دری از جهان دیگر - که به جهان دیگر هم معتقد است- به روی شخص باز می شود. اما با این حال مسئله نزول فرشته چه می شود؟

ص: ۱۱۳۸

فرشته نازل می شود یعنی چه؟ می گویند فرشته همانی است که این به او اتصال پیدا می کند، این همان حقیقتی است که این او را در باطن می یابد ولی روح انسان این خاصیت را دارد که به اصطلاح طبقه به طبقه و درجه به درجه است، هر چیزی را در هر درجه ای به نوع خاصی ادراک می کند مثلاً- می گویند امر عادی که در طبیعت وجود دارد این یک وجود است، به حس انسان که می آید آن را ادراک می کند یک مرتبه خاص دیگری از وجود است، بعد می رود در عالم خیال آنجا شکل دیگری پیدا می کند بعد می رود در عالم عقل شکل دیگری پیدا می کند و بعد ممکن است در ماوراء عقل شکل دیگری داشته باشد. اشیایی را که انسان ادراک می کند، از طبیعت می آید به حس، از حس می رود به خیال، از خیال می رود به عقل، از عقل می رود به ماوراء عقل، یک وقت هست که از آن طرف می آید پایین، همان موجود ماوراء طبیعت و ماده ای که حس باطن انسان در آنجا درک کرده وقتی که تنزل کند بیاید به مرتبه حس، برای او به صورت یک فرشته مجسم می شود و او را می بیند پس نزولی که فرشته می کند نزول است اما نه نزول در طبیعت که از کره مثلاً بالا بیاید در عالم (طبیعت)، حرکت هم هست، واقعا سیر هم هست اما سیری است که از مراتب باطن خود او آمده است، از باطن خود او آمده تا متمثل شده و به صورت یک امر محسوس در بیرون در آمده است پس نزول هست ولی نه نزول جسمانی و مادی، نزول معنوی و باطنی، این همین حرفی است که از قدیم حکمای الهی گفته اند و عده ای گفته اند این انکار نبوت است، انکار وحی است، چنین است، چنان است. اساس این نظر سه نکته است: یکی این که در انسان یک شعوری ماوراء طبیعتی قائل است، عقل و حس تشخیص می دهند که در بعضی از افراد خیلی قوی است که آنها پیامبران هستند و مادون پیغمبران؛ پایه دیگر این نظریه این است که به جهان ماوراء طبیعتی قائل است؛ پایه سوم آن این طرز فکر فلسفی روانشناسی راجع به روح و نفس انسان است که اشیاء از مرتبه طبیعت ترقی می کنند. «ترقی می کنند» یعنی هر مرتبه ای یک شکلی دارد تا می رسد به بالا، از بالا وقتی که بیاید به طرف حس، باز همین طور شکل ها را طی می کند، همین رنگ ها را پیدا می کند یعنی در هر ظرفی که قرار می گیرد یک شکل خاصی دارد، همانی که جبرئیل است، روح القدس است، روح الامین است، در آن جهان که هست یک شکل خاصی دارد، وضع خاصی دارد، همو وقتی به این جهان بیاید به صورت یک بشر متمثل می شود، لهذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: که من وقتی جبرئیل را به صورت واقعی اش می دیدم هر جا نگاه می کردم او را می دیدم یعنی آن وقت دیگر برای من به صورت یک موجود مجسمی که فقط در مقابل من هست و در جای دیگر برای من به صورت یک موجود مجسمی که فقط در مقابل من هست و در جای دیگر نیست نبود، وقتی او را به صورت واقعی اش می دیدم هر جا را که نگاه می کردم او را می دیدم پس معلوم می شود او هم صورت واقعی و صورت متمثل شده این چنینی دارد.

نفس ماده وحی فلاسفه طبیعت ماوراء الطبیعه فرشتگان

مشخصات مسئله وحی

درونی بودن مسئله و حییکی از خصوصیات که در امر وحی توضیح داده اند جنبه درونی بودن آن است، یعنی وحی را مثل ما که محسوسات را از طریق حواس ظاهر تلقی می کنیم، همین طور که ما از راه گوشمان یا چشم ظاهرمان تلقی می کنیم، از یک شخصی حرفی می شنویم، تلقی نمی کردند، بلکه از طریق باطن و درون تلقی می کردند.

حالات پیامبر در هنگام دریافت وحی: پیامبر اکرم (ص) در حالتی که وحی بر ایشان نازل می شد، در اکثر حالات وحی که نوشته اند، حواسش تعطل پیدا می کرد، حالتی غش مانند به او دست می داد به طوری که در ظاهر به خود نبود، در ظاهر از خود بی خود بود یعنی چشمش مثل چشم آدم خواب بود که نمی بیند و گوشش مثل گوش آدم خواب بود که نمی شنود و حالتش هم از این جهت غیر عادی بود که سنگین می شد و بعد عرق می کرد و عرق زیادی روی پیشانی اش می نشست.

در رؤیاهای صادقانه همان طوری که چشم انسان بسته است، گوش انسان هم بسته است، ماهیتش هم البته مجهول است، ولی مسلم اگر یک تلاقی ای واقع می شود میان روح انسان و آن چیزی که به انسان از یک آینده مجهول خبر می دهد، آن از طریق این حواس نیست، از یک طریق حس مرموز و باطنی است که انسان کشف می کند. حالا انسان در رؤیاهای صادقانه با کی و با چی تماس می گیرد و به چه کیفیت؟ ما نمی دانیم و در این باره هم صحبت نمی کنیم. پس در این جهت که همه غرائز و همه وحی ها درونی است شکی نیست. مگر وحیی که به جمادات می شود بیرونی است؟ مگر وحیی که به نباتات می شود بیرونی است؟ ما هم نمی دانیم. ما فقط می دانیم که درون این نبات یک نیرویی هست که او را رهبری می کند، در درون حیوان غریزه ای هست. با این همه پیشرفت های علمی هنوز علم نتوانسته کشف کند که این غرایز حیوانات که بدون تعلیم و بدون اکتساب یک چیزهایی را خود به خود می دانند یا مثل دانسته عمل می کنند چیست؟ حتی وراثت هم نتوانسته این را توجیه کند. پس در درونی بودن، با همه آنها شریک است.

تعلیمی بودن مسئله وحییکی از موضوعاتی که در خصوص وحی از توضیحات پیامبران می فهمیم و خیلی باید روی آن تکیه کرد، مسئله معلم داشتن است؛ یعنی هر پیامبر از یک قوه ای، از یک چیزی تعلیم می گرفته است. پس وقتی ما می گوئیم وحی "بیرونی نیست" یعنی از راه حواس نیست، از یک موجودی که در طبیعت به آن معلم بشری می گویند نیست، یا از تجربه و آزمایش نیست، نه اینکه اساسا هیچ معلمی ندارد، یعنی از ذات خودش دارد.

هر پیامبر در ذات خودش بشری است مثل ما. در ذات خودش جاهل است. قرآن کریم در همین رابطه به پیامبر اکرم (ص) خطاب می کند: «الم یجدک یتیمًا فاولی* و وجدک ضالًا فهدی* و وجدک عائلًا فاغنی»؛ «(خدا) مگر نه یتیمت یافت و پناه داد؟ و سرگشته ات یافت پس راه نمود؟ و محتاجت یافت و بی نیاز کرد.» (ضحی/۶-۸)

به طور کلی در قرآن خیلی روی این قضیه تأکید شده است: «ما کنت تعلمها انت و لا قومک»؛ «تو و قومت هیچ از آن آگاه نبودید. (هود/۴۹) «و علمک ما لم تکن تعلم»؛ «و آنچه را که نمی دانستی به تو بیاموخت.» (نساء/۱۱۳)

یک کسی که نمی داند، قطعاً هم نمی داند ولی به او آموزانیده می شود: «علمه شدید القوی»؛ «او را (شخصی) بس نیرومند آموخته است.» (نجم/۵) حالا "شدید القوی" می خواهد مقصود خدا باشد، می خواهد مقصود جبرئیل باشد، هر چه می خواهد باشد، به هر حال آموختن است، بدون شک صحبت آموزش در کار است. این نوع آموختن مثل غرایز حیوانات نیست. در غرایز حیوانات آموزش نیست کما اینکه در الهام هایی که انسان های دیگر هم احیانا می گیرند، الهامی که مثلا در دانشمندان -آنهايي که روش الهامی را قبول دارند- رخ می دهد آموزش نیست. دانشمندی که مدعی است ناگاه یک فرضیه ای به من الهام می شود، او فقط همین قدر احساس می کند که نمی دانست، ناگهان چیزی در ذهنش آمد اما احساس نمی کند که با یک معلمی سر و کار دارد، همین قدر می فهمد جوشید اما این از کجا آمده خودش دیگر حس نمی کند که با جایی تماس داشته یا نداشته است. ولی انبیاء آن طوری که توضیح می دهند وجود آن معلم را احساس می کنند، احساس می کنند که نمی دانند و تعلیم می گیرند، معلم را احساس می کنند، پس معلم دارند.

استشعار بودن مسئله و حیمشخصه سوم از مشخصات وحی استشعار انبیاء به حالت خودشان بود، در حالی که دارد می گیرد مستشعر است که از جایی دیگر دارد می گیرد. همین طور که ما پیش معلمی درس می خوانیم در همین طبیعت می فهمیم که در مقابل کسی نشسته ایم و از او گوش می کنیم و به ذهن خودشان می سپاریم که از معلم یاد بگیریم در ذهنمان باشد، او هم عینا همین حالت را دارد با این تفاوت که معلمش در این عالمی که ما می بینیم نیست، در جای دیگر است و عرض کردم پیامبر اکرم همیشه بیم داشت که آنچه می گیرد از ذهنش محو شود، از این طرف می گرفت، از طرف دیگر به زبان می آورد که فراموش نکند، که آیه نازل شد چنین کاری نکن «ولا تعجل بالقران من قبل ان یقضی الیک وحیه» (طه/ ۱۱۴) در آیه دیگر آمده: «سنقرئک فلا تنسی» (اعلی/ ۶) تضمین کرد که تو بعد از این فراموش نمی کنی، مبتلا به فراموشی نخواهی شد، پس نترس و باطمأنینه بگیر. مثل شاگردی که شما می بینید که گاهی سر کلاس (برای خودم اتفاق افتاده) از این طرف شما دارید می گوید از آن طرف دانشجو دارد می نویسد، می گویی آقا ننویس، اگر بنویسی خوب نمی توانی یاد بگیری، اول گوش کن خوب یاد بگیر و به ذهنت بسپار بعد برو بنویس. وحی هم به پیغمبر گفت در حالی که می گوئیم، یاد آوری نکن، تکرار نکن. ولی آنجا نگفتند برو در خانه بنویس، گفت ما تضمین می کنیم که یادت نرود، غصه نخور یادت نخواهد رفت. پس این هم مسئله استشعار.

ادراک واسطه وحی توسط پیغمبرانوحی واسطه هم دارد. این هم یک مطلبی است. نمی شود انکار کرد. یک حقیقتی است و باید به آن ایمان داشت چون یکی از چیزهایی که ما در قرآن کریم داریم و باید به آن ایمان بیاوریم ملائکه است «کل امن بالله و ملائکته»؛ «همگی به خدا و فرشتگان او ایمان بیاورید.» (بقره/۲۸۵) این خودش یک ایمانی است که باید داشت. پیغمبران معمولا (نمی گویم همیشه اینطور است چون آیه ای از قرآن می خوانیم که تفسیر هم شده که گاهی اینجور نیست) وحی را به وسیله یک موجود دیگری -نه مستقیم از خدا- که نام او "روح الامین" است «نزل به الروح الامین» یا "روح القدس" است در تعبیّرات دیگر، یا "جبرئیل" است در تعبیّرات دیگر (اینها اسم های مختلف از اوست) می گیرد، به وسیله او تلقی می کند و مستشعر به آن وسیله هم هست. ولی در غرائز و الهامات فردی این چیزها دیگر در کار نیست و کسی احساس و درک نمی کند.

اتصال با جهان دیگر در مسئله و حپس چه مانعی دارد که پیامبر واقعیت حقیقتی را در جهان دیگر ببیند (ببیند یعنی تماس بگیرد، تعبیر دیگر نداریم) و آنچه که در آنجا دیده است در چشمش واقعا مجسم بشود. نگوئید پس معلوم می شود جبرئیل یک امر خیالی است، نه، خیال آنوقت است که انسان یک چیزی را ببیند و هیچ واقعیت نداشته باشد. ولی بحث این است که آنچه ما می بینیم در یک وقت واقعیتش در ماده و طبیعت موجود است و یک وقت در ماوراء طبیعت. یک وقت در ماوراء طبیعت وجود دارد، بعد او سبب می شود که در ابصار شما رؤیت پیدا شود و یک وقت در ماوراء طبیعت شما با آن تماس پیدا می کنید، باز همان در ابصار شما می آید مجسم می شود. در هر دو حال واقعیت دارد. شما با یک امر واقعی در تماس هستید، منتها یک وقت امر واقعی شما در بیرون طبیعت است و یک وقت در داخل. البته نباید هم ادعا کرد که این فرضیه صد در صد تمام است و در این زمینه هنوز خیلی حرف ها گفته اند که چطور می شود که قبلا (پیغمبر) ملک را به صورت انسان می بیند و چطور می شود که آنچه که در آن جهان می بیند بعد در پرتو او این جهان را می بیند با یک حقایقی، بعد این به صورت یک کلام یا به صورت یک کتاب برای او مجسم می شود؟ اینها مربوط به حرف هایی است که در این زمینه ها گفته اند.

به هر حال ما در باب وحی، این چند چیز را حتما باید قبول کنیم، یکی مسئله درونی بودن آن یعنی به معنی اینکه این را از راه یک قوه مرموز باطنی تلقی می کند نه از راه حواس معمولی، که این را اصطلاحاً قرآن کریم می گویند "قلب"، (در اصطلاح عرفان هم می گویند "قلب". قلب اینجا البته یعنی باطن. می گویند کسی دل داشته باشد یا نداشته باشد، مقصود این دل نیست. این دل را همه دارند.

«لمن كان له قلب» (ق/۳۷)؛ هر کس دل داشته باشد، هر کس یک روح صحیحی داشته باشد. مسئله بیرونی بودنش هم به این معناست که واقعا با جهان دیگری تماس پیدا کرده و جهان دیگری واقعا وجود دارد.

منابع

مرتضی مطهری - نبوت - صفحه ۸۱-۸۴ و ۸۹

کلید واژه ها

قرآن وحی پیامبران ویژگی های پیامبران حس فرشتگان

تعبیر قرآن درباره مرگ

آیات عموم که از آنها می شود تفسیر مرگ را از زبان قرآن دانست، یکی آن آیاتی است که از مرگ به "توفی" تعبیر می کند که این آیات زیاد است:

«الذین تتوفیهم الملائکه ظالمی انفسهم»؛ «همان کسانی که فرشتگان جانشان را می گیرند و آنان بر خود ستم روا داشته اند.» (نحل/۲۸)

«الذین تتوفیهم الملائکه طیبین»؛ «کسانی از مؤمنان که پاکند، چون فرشتگان جانشان را بگیرند.» (نحل/۳۲)

«الله یتوفی الانفس حین موتها و التي لم تمت فی منامها»؛ «خداوند نفس ها را در وقت مردن و (نفس) زنده ها را که هنوز نمرده اند و وقت خوابیدن می گیرد.» (زمر/۴۲)

«و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظه حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لا یفرطون»؛ «خدا قاهر است در بالای بندگان و برای شما نگهبانان می فرستد تا آن وقتی که مردن یکی از شما می رسد، همان رسل و فرستاده های ما او را توفی می کنند (می میرانند).» (انعام/۶۱)

ص: ۱۱۴۴

«حتی اذا جائتهم رسلنا يتوفونهم»؛ «تا آن که فرشتگان ما به سراغشان می آیند و جانشان را می گیرند.» (اعراف/۳۷)

«اعبد الله الذی يتوفیکم»؛ «خدا را می پرستم که به هنگام جان شما را می گیرد.» (یونس/۱۰۴)

«وقالوا اذا ضللنا فی الارض ائنا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون* قل يتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم»؛ «و گویند: آیا چون در خاک زمین ناپدید شدیم، آیا آفرینش تازه ای خواهیم یافت؟ بلکه ایشان لقای پروردگارشان را منکرند. بگو فرشته مرگ که بر شما گماشته شده است، روح شما را می گیرد، سپس به سوی پروردگارتان بازگردانده می شوید.» (سجده/۱۱۰ و ۱۱۱)

از این آیات زیاد داریم که مرگ را تعبیر به "توفی" کرده است. "توفی" از ماده "وفی" است، همان ماده ای که وفا و استیفا از آن ماده است. "توفی" از ماده فوت نیست. ما فارسی زبان ها گاهی فوت را با وفات مترادف می پنداریم. فوت از دست رفتن است، اگر تعبیر فوت می کرد، مرگ به همان معنای تباهی و تمام شدن و از دست رفتن بود. وفات از ماده وفا و استیفاست و به اتفاق تمام لغت ها "توفی" یعنی استیفا کردن و تحویل گرفتن یک چیز به تمام. «الله يتوفی الانفس حین موتها» یعنی «خدا نفس ها را در وقت مردن به تمام و به کمال می گیرد» و همچنین آیات دیگری که در این زمینه هست همان مفهوم قبض را می دهد. در قرآن کلمه "قبض" نیامده و ما در عرف خودمان می گوئیم عزرائیل روح را قبض کرد، قابض الارواح است ولی قبض با توفی که در قرآن آمده هر دو یک معنی را می دهند.

ص: ۱۱۴۵

از آیات قرآن به طور کلی، چه درباره سعدا و چه درباره اشقیا این چنین استنباط می شود که مردن به طور کلی "توفی" است. "توفی" یعنی استیفا کردن، قبض به صورت کامل کردن، تحویل کامل گرفتن که از ماده "وفی" است و در آیات زیادی از قرآن آمده است: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» یا «قُلْ يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» که خود این تعبیر، بیان ماهیت مرگ است: مرگ یعنی تحویل گرفتن و بردن. کلمه "نفس" هم که در قرآن آمده است در عربی یعنی خود. وقتی می خواهند بگویند خود این خوب، می گویند نفس این خوب. "جائنی زید نفسه" یعنی زید آمد، خودش آمد (همان عین خودش نه چیزی دیگری). اگر قرآن به آن چیزی که از انسان گرفته می شود تعبیر "نفس" می کند، از آن نظر است که از نظر قرآن خود واقعی انسان همان است که گرفته و برده می شود.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۴۰-۴۱ و ۶۲

کلید واژه ها

مرگ نفس قرآن انسان خدا تفسیر لغت شناسی

مکالمه میان فرشتگان و مردگان دلیلی بر وجود حیات پس از مرگ

آیات دیگری ما داریم که در آن آیات مکالمه فرشتگان را با متوفی ها بعد از مردن بیان می کند که فرشتگان سخنی می گویند به آنها و آنها جواب می دهند، باز فرشتگان به آنها جواب می دهند، مکالمه میانشان صورت می گیرد، مثل این آیه که مخصوصا راجع به یک تپیی از اشقیاست که می فرماید: «ان الذین توفاهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله واسعه فتهاجروا فیها؛ کسانی که فرشتگان جان آنها را - که ستمگر خویشند - می ستانند، به آنها گویند: (در امر دین) بر چه بودید؟ گویند: ما در زمین مستضعفان بودیم. (فرشتگان) گویند: مگر زمین خدا فراخ نبود که هجرت کنید؟» (نساء/۹۷)

ص: ۱۱۴۶

این آیه جزء آیات هجرت است. می فرماید گروهی از مردم که فرشتگان آنها را تحویل می گیرند و از آنها می پرسند «فیم کنتم» شما در دنیا در چه حالی بودید، در چه وضعی بودید؟ آنها که دست خودشان را از همه چیز تهی می بینند، موضوعی را (که واقعا راست بوده) به عنوان یک عذر ذکر می کنند: «قالوا کنا مستضعفین فی الارض» ما یک عده مردم مستضعف (یعنی ضعیف شمرده شده) به حساب نیامده، یک مردم بیچاره ای بودیم، دستان نمی رسید به دین و خدا و پیغمبر (ص) و دستور و این جور چیزها. البته خود آیه حکایت می کند احادیث هم وارد شده که درباره گروهی از مسلمانان است که در بلاد کفر زندگی می کردند در حالی که مسلمان بودند و وظیفه شان این بود که هجرت کنند بیایند به بلاد اسلام ولی دیگر حال و همت هجرت کردن را نداشتند، همان جا می مانند در حالی که در آنجا وسیله دینی هیچ برایشان موجود نبود، نمی دانستند حالا که مسلمانند چه طور عمل کنند. هر مسلمانی اگر در چنین شرایطی قرار گرفت هجرت کردن برایش واجب است. «قالوا الم تکن ارض الله واسعه فتهاجروا فیها» فرشته ها می گویند: آیا زمین خدا فراخ نبود که مهاجرت کنید؟

این یک مکالمه است که قرآن صریحا مکالمه میان فرشتگان و گروهی از مردم که آنها را مستضعفین می نامد بیان می کند. اینها دیگر از شهدا نیستند، از بیچاره ها و بدبخت ها و مستضعفین هستند. قرآن گفته امر اینها با خداست، تکلیف اینها را روشن نکرده است. به هر حال اینها جزء شهدا و سعدا نیستند. این چه چیزی را نشان می دهد؟ آیا نشان نمی دهد که از نظر قرآن، این مستضعفین بعد از مردن از یک نوع حیاتی برخوردار هستند؟

باز درباره یک عده دیگر می گوید: «الذین تتوفاهم الملائکه طیبین یقولون سلام علیکم؛ آنهایی که در حالی که پاکیزه هستند و ملائکه آنها را تحویل می گیرند، ملائکه به آنها درود می فرستند» (نحل/۳۲) این هم یک تپ آیات که مذاکرات و مکالماتی که میان ملائکه و اموات بلافاصله بعد از مردن است بیان می کند و می تواند دلیلی محکم باشد بر وجود حیات پس از مرگ.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۴۴-۴۵

کلید واژه ها

ایمان مرگ قیامت قرآن حیات انسان مستضعف فرشتگان

مردن امری وجودی

قرآن کریم همین طوری که حیات را یک امر وجودی می داند و رسول و مأمور و فرشته برای آن قائل است، برای مردن هم فرشته مخصوص و فرشتگان مخصوص قائل است. اگر مردن تمام شدن حیات می بود، دیگر این حرف ها که ما فرستادگان و فرشتگانی داریم و آنها را می فرستیم که بگیرند و بیاورند معنی نداشت. بله، (درباره) هر چه حیات است می گفت ما فرشتگان خودمان را می فرستیم، به این عالم روزی می دهند، حیات می دهند، آن ساعتی که حیات ندادند، مردن است، مردن یعنی حیات ندادن. اما قرآن مسئله مرگ را یک امری ما فوق مردن و فقدان حیات تلقی می کند، یعنی آن را یک نوع حیات، یک نوع انتقال، یک تطور حیات و تنور حیات تلقی می کند. "میرانده شد" مثل این است که بگوییم بچه ای از مادر متولد شد، وضعی تبدیل به وضع دیگر شد، حیاتی تبدیل به حیات دیگر شد، نه اینکه حیاتی بود و به کلی سلب شد.

کمال آدمی با دل کندن از دنیا و حرکت بسوی مرگ

ص: ۱۱۴۸

«إنا لله و إنا إليه راجعون؛ ما ملک مطلق خدا هستیم؛ و تحقیقا ما بسوی او بازگشت کنندگانیم» (بقره/۱۵۶).

از جمادی مردم و نامی شدم *** وز نما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم *** پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

حمله دیگر بمیرم از بشر *** تا بر آرم از ملایک بال و پر

وز ملک هم بایدم جستن ز جو *** کل شیء هالک إلا وجهه

بار دیگر از ملک قربان شوم *** آنچه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم گردم چون ارغنون *** گویدم کانا إلیه راجعون

(مثنوی طبع میرخانی ج ۳ ص ۳۰۰)

بشر تا به موطن اصلی خود نرسد آرام نمی گیرد. موطن انسان حرم خداست؛ آنجا جای آرامش دل است. برای کسب و کار و تحصیل زاد معرفت به دنیا آمده و سپس باید برگردد و باید با سرمایه و بهره مراجعت کند.

دلا تا کی در این کاخ مجازی *** کنی مانند طفلان خاک بازی

توئی آن دست پرور مرغ گستاخ *** که بودت آشیان بیرون از این کاخ

چرا زان آشیان بیگانه گشتی *** چو دونان جغد این ویرانه گشتی

بیفشان بال و پر ز آمیزش خاک *** پیر تا کنگر ایوان افلاک

«خلقتم للبقاء لا للفناء؛ برای ابدیت و باقی بودن آفریده شده اید، نه برای زوال و نابودی!» (رساله خطی معاد به نام الانسان بعد الدنيا تألیف علامه طباطبائی ص ۲)؛ انسان اصولا نیستی ندارد، و عدم محض به او راه ندارد. مردن و زنده شدن، خلع و لبس است. حرکت به برزخ و از برزخ به قیامت، سیر کمالی و صعود انسان به پیشگاه خداوند متعال و قابلیت حضور در محضر علم و قدرت و حیات غیر متناهی است؛ پس مرگ کمال انسان است، نه فتور و ضعف و نقصان. چقدر عالی قضیه مرگ را حضرت سید الشهداء (ع) توصیف فرموده است:

ص: ۱۱۴۹

لئن كانت الدنيا تعد نفيسه*** فدار ثواب الله أعلى و أنبل (۱)

و إن كانت الابدان للموت أنشئت*** فقتل امرى بالسيف فى الله أفضل (۲)

و إن كانت الارزاق شيئا (قسما - خ ل) مقدرها*** فقله سعى المرء فى الرزق أجمل (۳)

و إن كانت الاموال للترك جمعها*** فما بال متروك به المرء يبخل (۴)

(احقاق الحق ملحقات ج ۱۱ ص ۶۳۷)

۱ سوگند بخدا که اگر هر آینه چنین است که دنیا زیبا و نفیس به شمار می آید، پس خانه ثواب خدا بلند مرتبه تر و پرفیض تر می باشد.

۲ و اگر بدنهای افراد بشر برای مرگ آفریده شده است، پس کشته شدن با شمشیر در راه خدا افضل است.

۳ و اگر برای روزی های مردم چیز معینی مقدر شده است، پس کوشش کمتر نمودن برای جلب روزی جمیل تر است.

۴ و اگر بالاخره جمع آوری اموال برای گذاردن و رفتن است، پس چرا انسان در انفاق چیزی را که باید بگذارد بخل بورزد.

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۵۱

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی ۵ - صفحه ۲۸۳-۲۸۵

کلید واژه ها

مرگ کمال حیات انسان جاودانگی خدا اثبات معاد فرشتگان

موارد کاربرد روح در قرآن

آیات قرآن کریم که به طور کلی در آنجا کلمه روح آمده است، آیاتی است که تفسیر و توجیه آنها نیازمند به تدبیر خیلی زیاد است و نمی توان ادعا کرد که خیلی واضح و روشن است، غیر از آیاتی که راجع به خود مسئله روح در قرآن است که بر حیات پس از مرگ دلالت دارد، قرآن این لفظ را برای حقایقی که همه آنها از سنخ روحند، به کار می برد، قرآن به یک سلسله حقایقی که همه مافوق جسم و جسمانی هستند روح اطلاق می کند، به روح القدس به امر خودش و به وحی از آن جهت روح می گوید که یک کیفیت جسمانی نیستند، به طور خلاصه مهمترین کاربرد:

ص: ۱۱۵۰

الف) کاربرد روح در عرض ملائکه در قرآن در بعضی از آیات، از روح به عنوان یک امر و حقیقتی در عرض ملائکه نام برده می شود، ولی معلوم می شود که به هر حال از سنخ این موجوداتی که ما می بینیم و حس می کنیم (مثلاً از سنگی، از درختی، از کوهی، از دریایی، از ستاره ای، از یک چنین چیزی) نیست، یک چیزی است از نوع اموری که ما حس و لمس نمی کنیم. می فرماید: «یوم یقوم الروح و الملائکه صفا»؛ «آن روزی که روح و ملائکه در یک صف بایستند.» (نبأ/۳۸)

ظاهر تعبیر این است که روح از نوع ملائکه هم نیست، چون آن را در عرض ملائکه قرار می دهد، جبرئیل یکی از ملائکه است، میکائیل یکی از ملائکه است و این تناسب ندارد که یکی از ملائکه را در عرض عموم ملائکه ذکر کند: "روح و ملائکه در یک صف می ایستند". یا در آیه دیگری می فرماید: «تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر»؛ «در شب قدر ملائکه و روح نازل می شوند.» (قدر/۴) باز ملائکه در عرض روح و روح در عرض ملائکه قرار می گیرند.

در یک آیه دیگر می فرماید: «ینزل الملائکه بالروح من امره»؛ «ملائکه را به روح به امر خود فرود می آورد.» (نحل/۲) اینکه باء "بالروح" آیا باء استعانت و استمداد است و در واقع این طور است که ملائکه با استمداد روح فرود می آیند، یا باء ملامت و مصاحبت است یعنی ملائکه با روح فرود می آیند، در مدعای ما که قرآن ملائکه و روح را در کنار یکدیگر ذکر می کند تغییری نمی دهد و در این جهت دلالت آیه کافی است و در همین جاست که حدیثی از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده و ایشان گفته اند: «روح غیر از ملائکه است» و به همین آیه استدلال کرده اند که قرآن روح را با ملائکه یک چیز نمی گیرد.

ب) نسبت روح و روح القدس و روح الامین در قرآن کلمه روح گاهی به کلمه "امین" و گاهی به کلمه "قدس" توصیف شده است: «نزل به الروح الامین* علی قلبک»؛ «روح الامین قرآن را بر قلب تو فرود آورده است.» (شعراء/ ۱۹۳ و ۱۹۴) یا در آیه دیگر: «قل نزله روح القدس من ربک»؛ «بگو این را روح القدس از ناحیه پروردگار تو فرود آورده است.» (نحل/ ۱۰۲)

چون در بعضی آیات دیگر هست که جبرئیل قرآن را بر پیغمبر (ص) نازل کرده است، گفته اند: پس کلمه روح القدس و روح الامین کنایه ای از جبرئیل است.

همچنین شاید بعضی گفته باشند که در آن آیه: «یوم یقوم الروح و الملائکه»؛ «روزی که آن روح و فرشتگان به صف ایستند.» (نبا/ ۳۸)؛ مقصود خصوص جبرئیل است که به طور جداگانه ذکر شده که این حرف بعید است ولی علامه طباطبایی (ره) این حرف را قبول ندارند که حتی مقصود از روح الامین و روح القدس جبرئیل باشد، بلکه می گویند: از آیات قرآن این چنین فهمیده می شود: ملائکه که وحی را نازل می کنند، همراه آن، حقیقتی هست که قرآن نام آن را روح گذاشته است و حامل وحی در واقع آن روح (همان روح الامین و روح القدس) است، نه اینکه جبرئیل حامل وحی باشد، جبرئیل حامل وحی نیست. این عقیده ای است که ایشان در اینجا اظهار می دارند.

ج) کاربرد روح همراه وحی در قرآن در بعضی از آیات، روح با کلمه وحی توأم شده است، مثل اینکه در این آیه می فرماید: «و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان»؛ «و همین گونه ما روحی از امر خود (به صورت قرآن) به تو وحی کردیم، (وگرنه) تو نمی دانستی کتاب و ایمان چیست؟» (شوری/ ۵۲) ما روحی از امر خودمان (راجع به کلمه "از امر" بعد صحبت می کنیم که در اغلب این آیات کلمه "از امر" آمده است) به تو وحی فرستادیم. گفته اند آن که خداوند وحی فرستاده آیات قرآن است، پس اینجا همان نفس آیات قرآن به روح تعبیر شده است. البته مانعی ندارد که ما آیات قرآن را از (نوع) آن حقایق (بدانیم).

مسلم آیات قرآن وقتی بر قلب پیغمبر نازل می شود، به صورت یک حقیقت نازل می شود و بعد صورت لفظی پیدا می کند و به هر حال: "ما روحی از امر خودمان به تو وحی کردیم". پس به قول این آقایان یکی از موارد اطلاق کلمه روح، خود آیات قرآن است ولی علامه طباطبایی مدعی هستند که در اینجا هم مقصود از کلمه روح، خود آیات قرآن نیست، همان حقیقتی است که در جاهای دیگر روح الامین و روح القدس گفته است.

به اعتبار اینکه خود او هم کلمه الله است و قرآن این چیزها را کلمات الهی می نامد، وقتی که می فرماید: «اوحینا الیک روحا من امرنا» معنایش این است که روح الامین را که از امر ما و از جنس امر ماست، بر تو فرو فرستادیم. اصلا معنای «اوحینا الیک روحا من امرنا»، تقریبا "نزلنا روح القدس من امرنا" می شود، ما روح القدس را از امر خودمان بر تو نازل کردیم.

مقصود از روح در اینجا به عقیده ایشان خود آیات قرآن نیست، بلکه همان حقیقت حامل وحی است، و مقصود از "اوحینا" هم در اینجا یعنی "فروود آوردیم" که روی این جهت مقداری بحث می کنند، می گویند همان طوری که به عیسی مسیح روح گفته شده است که یکی از تعبیرات قرآن است به آن حقیقت هم که روح گفته شده است، مقصود این است.

د) کاربرد روح همراه حضرت عیسی و نزول آن بر حضرت مریم در قرآنیکی دیگر از مواردی که باز کلمه روح در قرآن اطلاق شده است، بر شخص عیسی بن مریم است که لقب روح الهی گرفته است: «و کلمته القیها الی مریم و روح منه»؛ «عیسی کلمه خداست که او را به سوی مریم القاء فرمود و این عیسی، روحی از اوست.» (نساء/۱۷۱) این هم جایی است که در قرآن این کلمه استعمال شده است.

یکی دیگر (از موارد استعمال کلمه روح) در مورد مریم است، آنجا که مریم بنا بر آنچه قرآن تصریح می کند که حامله شد ولی نه از یک انسان، بلکه خداوند فرشته ای یا حقیقتی غیر از فرشته را فرستاد و او به یک شکل خاصی، این آمادگی را در او به وجود آورد. اینجا هم که به اصطلاح حیات بخشی در کار است، باز کلمه روح آمده است.

تعبیر این است: «فارسلنا الیها روحنا»؛ «ما روح خود را به سوی مریم فرستادیم.» «فتمثل لها بشرا سويا»؛ «او در نظر مریم به صورت یک بشر معتدل متمثل شد.» (مریم/۱۷) که خود «فتمثل لها بشرا سويا» نشان می دهد بشر نبود ولی به صورت یک بشر بر مریم ظهور کرد. اینجا هم باز «فارسلنا الیها روحنا» است که بعید نیست بگوییم این همان روحی است که در آیات دیگر با ملائکه ردیف قرار داده شده است و قرآن می خواهد بگوید ما همان را فرستادیم.

ه) استعمال روح در تأیید مؤمنین در قرآنایات دیگری که باز کلمه روح در قرآن کریم آمده است زیاد است، مثل مواردی که به عنوان تأیید مؤمنین است. در یک جا در باب تأیید مؤمنین می فرماید: «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه»؛ «خدا ایمان را در دل های آنها ثبت کرد و آنها را به وسیله روحی از خود تأیید کرد.» (مجادله/۲۲)

مقصود از روح در اینجا چیست؟ آیا مقصود همان حقیقتی است که در عرض ملائکه ذکر می شود (یعنی او را مؤید اینها قرار داد) یا مقصود یک حالت معنوی است، یک القاء معنوی است به قلوب مؤمنین، یک نور معنوی است بر قلوب مؤمنین که فرود می آید، همان را قرآن روح نامیده است، مثلاً خداوند الهامی به قلب آنها فرستاد، قدرتی و قوه ای به قلب آنها فرستاد و همان را روح الهی می نامد، یک تأییدی که از ناحیه خدا رسیده است، آن را روح الهی می نامد؟ بعید نیست همین دومی باشد.

و) استعمال روح به معنای تعدیل و تکمیل کردن وجود آدمی کی دیگر از مواردی که تعبیر روح در قرآن کریم آمده است، آن جایی است که درباره انسان و یا انسان ها به طور کلی آمده است. درباره آدم که البته از مجموع آیات معلوم می شود که به هر حال به آدم اول اختصاص ندارد، می فرماید: «ثم سویه و نفخ فیہ من روحہ»؛ «سپس او را تسویه کرد و از روح خود در او دمید.» (سجده/۹)

می گویند: معنای تسویه همان تعدیل کردن و تکمیل کردن است. ظاهرش این است که پس از آنکه خلقت جسمانی آدم را تکمیل کرد، از روح خود در او دمید.

در آیه دیگر راجع به همان آدم اول می فرماید: «فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له ساجدین»؛ «وقتی که او را تکمیل کردم و از روح خود در او دمیدم، پس شما او را سجده کنید.» (حجر/۲۹)

منابع

مرتضی مطهری - معاد - صفحه ۱۲۹-۱۳۲

کلید واژه ها

وحی حضرت عیسی (ع) روح خدا قرآن مؤمن فرشتگان

تفاوت کمال در انسان و ملائکه

کامل در هر موجودی، با موجود دیگر متفاوت است. مثلا "انسان کامل" غیر از "فرشته کامل" است. اگر فرشته ای در فرشته بودن خودش به حد اعلی و به آخرین حد کمال ممکن برسد، غیر از این است که انسان در عالم انسان بودن خودش، به حد اعلای از کمال برسد. همان کسانی که ما را از وجود فرشتگان آگاه کرده اند، گفته اند که فرشتگان موجوداتی هستند که از عقل محض آفریده شده اند، از اندیشه و فکر محض آفریده شده اند، یعنی در آنها هیچ جنبه خاکی، مادی، شهوانی، غضبی و مانند اینها وجود ندارد، همچنان که حیوانات، صرفا خاکی هستند و از آنچه قرآن کریم، آن را روح خدایی معرفی می کند، بی بهره اند و این انسان است که موجودی است مرکب از آنچه در فرشتگان وجود دارد و از آنچه در خاکیان موجود است، هم ملکوتی است و هم ملکی، هم علوی است و هم سفلی. این تعبیر در متن حدیثی است که در اصول کافی آمده است و اهل تسنن هم این حدیث را ظاهرا با عبارت نزدیک به آن نقل کرده اند. مولوی در مثنوی این حدیث را به صورت شعر آورده است:

ص: ۱۱۵۵

در حدیث آمد که خلاق مجید *** خلق عالم را سه گونه آفرید

یک گروه را جمله عقل و علم وجود *** آن فرشته است و نداند جز سجود

نیست اندر عنصرش حرص و هوی *** نور مطلق زنده از عشق خدا

یک گروه دیگر از دانش تهی *** همچو حیوان از علف در فربهی

او نبیند جز که اصطلب و علف *** از شقاوت غافل است و از شرف

و آن سوم هست آدمیزاد و بشر *** از فرشته نیمی و نیمی ز خر

تا کدامین غالب آید در نبرد *** زین دو گانه تا کدامین برد نرد

بعد می گوید یک گروه از نور مطلق آفریده شده اند و یک گروه دیگر که مقصود حیوانات است از خشم و شهوت آفریده شده اند و خدا انسان را مرکب آفرید. پس انسان کامل همچنان که با یک حیوان کامل متفاوت است (مثلا با یک اسب در حد اعلی و ایده آل و به حد کمال رسیده متفاوت است)، با یک فرشته کامل نیز متفاوت است. تفاوت انسان (با فرشته یا حیوان) به دلیل همان ترکیب ذاتش است که در قرآن (انسان آیات ۲ و ۳) آمده است: «انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج نبتلیه»؛ «ما انسان را از نطفه ای آفریدیم که در آن مخلوط های زیادی وجود دارد. مقصود این است که استعداد های زیادی به تعبیر امروز در ژن های او هست.» (بعد می فرماید): انسان به مرحله ای رسیده است که ما او را مورد آزمایش قرار می دهیم این خیلی حرف [مهمی] است یعنی به حدی از کمال رسیده که او را آزاد و مختار آفریدیم و لایق و شایسته تکلیف و آزمایش و امتحان و نمره دادن قرار دادیم. «انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج»؛ «(انسان را از) نطفه ای که مجموعی از مشج ها یعنی استعدادهای گوناگون و ترکیبات گوناگون است، خلق کردیم و به همین دلیل او را در معرض امتحان و آزمایش و پاداش و کیفر و نمره دادن قرار دادیم، ولی موجودهای دیگر چنین شایستگی را ندارند.» «فجعلناه سمیعا بصیرا» انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» از این بهتر و زیباتر، آزادی و اختیار انسان و ریشه و مبنای آن را نمی شود بیان کرد او را مورد آزمایش قرار دادیم، راه را به او نمایانندیم، آن وقت این خود اوست که باید راه خویشتن را انتخاب کند. بنابراین، از این بیان قرآن معلوم می شود که "کامل انسان" به دلیل همین "امشاج بودن"، با "کامل فرشته" فرق می کند.

جبرئیل

جبرئیل، در زبان عبری به معنای 'مرد خدا' است. او یکی از چهار فرشته مقرب و برترین آنها و در ادیان ابراهیمی، رابط میان خداوند و پیامبران است. این نام تلفظ های دیگری چون جبرائیل و جبریل نیز دارد. از جبرئیل به نام های فرشته وحی، امین وحی، عقل اول، ناموس اکبر، روح اعظم و... نیز یاد می شود. در تاریخ دین یهود، مسیحیت و اسلام از نقش جبرئیل بسیار نقل شده است. جبرئیل حضرت ابراهیم (ع) را از آتش نجات داد، حضرت موسی (ع) را در مبارزه با فرعون حمایت کرد، فرعونیان را در رود نیل غرق کرد، به حضرت داود (ع) ساختن زره آموخت، به حضرت دانیال (ع) تعبیر رؤیا آموخت، حضرت زکریا (ع) را به ولادت حضرت یحیی (ع) و حضرت مریم (س) را به ولادت حضرت عیسی (ع) بشارت داد، و قرآن کریم را بر پیامبر اکرم (ص) نازل کرد. او گاهی به صورت واقعی خود و گاهی به شکل جوانی خوشرو به نام 'دحیه کلبی' به حضور پیامبر می رسید. او در شب معراج همسفر پیامبر بود و در منتهای معراج، در سدره المنتهی باز ماند و به پیامبر گفت دیگر اجازه ندارد که پیش رود و رسول خدا به تنهایی به معراج ادامه داد. بنا بر بعضی روایات، جبرائیل پنجاه بار بر حضرت ابراهیم (ع)، چهارصد بار بر موسی (ع)، ده بار بر عیسی (ع) و بیست و چهار هزار بار بر حضرت محمد (ص) نازل شده است.

شیخ مفید در روایتی آورده است: «جبرئیل در میان فرشتگان به شکل مردی میان بالا، سپید پیشانی، سیه چشم و دارای چهار بال سبز مرصع لؤلؤ است» و در حدیث دیگری او دارای ششصد بال مرصع به در است.

برتری مقام انسان بر ملائکه در قرآن و روایات

راجع به برتری انسان نسبت به ملائکه می توان از آیات قرآن این مطلب را اثبات نمود: اول آنکه خداوند ملائکه را امر به سجده آدم نمود و معنی ندارد وجود ناقصی مسجود وجود کاملی باشد. هرچند می توان گفت که علت سجده ملائکه بر انسان همان سری است که خداوند در وجود او نهاده است. دوم آنکه خداوند در آیه ۳۰ سوره بقره می فرماید: «و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه؛ و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت.» که مفاد این آیه خلافت مقام آدمی را به عنوان موجود اکمل ثابت می کند. سوم آنکه خداوند در سوره ص از آیات ۷۱ تا ۷۶ علت سجده ملائکه به انسان را همان نفخ روح خویش می داند و نیز اضافه می فرماید که من آدم را به دو دست خود آفریدم که منظور همان تجلیات جمیع صفات جمالیه و جلالیه است. چهارم آنکه در آیه ۱۴ سوره مؤمنون در خصوص نحوه آفرینش آدمی به خود تبریک می گوید: «تبارك الله احسن الخالقين؛ پس پرخیر و پاینده است خدایی که بهترین آفرینندگان است.»

از روایاتی که بر برتری مقام انسان بر ملائکه تأکید دارد می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱- شیخ صدوق در علل الشرایع از امام صادق (ع) روایت کرده است که: از امام سؤال شد که فرشتگان بافضیلت ترند یا بنی آدم؟

امام فرمودند: امیرالمؤمنین فرمودند: که خدای عزوجل ملائکه را از عقل بدون شهوت و چهارپایان را از شهوت بدون عقل و بنی آدم را از عقل و شهوت سرشت. پس هر انسانی که عقلش بر شهوتش غلبه کند پس او برتر از فرشتگان است و هر انسانی شهوتش بر عقلش چیره شود پس او از چهارپایان پست تر است.

۲- مسعودی در «مروج الذهب» از امیرالمؤمنین روایت کرده است که: هنگامی که خداوند فرشتگان را آفرید، فضیلت او را بر آنان آشکار ساخت و به آنان مقام علمی آدم را نشان داد به واسطه اینکه از آدم خواست که اسماء (حقایق) اشیاء و امور را به فرشتگان خبر دهد. پس خداوند آدم را برای نیکان و ارواح نورانی محراب، کعبه، رحمت و قبله برای مسجدگاه ایشان قرار داد. از تعبیر آن حضرت به اینکه آدم را مسجد ابرار و روحانیون انوار نمود می توان برتری آدمی را بر فرشتگان اثبات نمود.

۳- سیدهاشم بحرانی در تفسیر برهان در ذیل آیه مبارکه ۷۵ از سوره صاد: «قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی استکبرت ام کنت من العالین؛ گفت: ای ابلیس! چه چیز تو را بازداشت از اینکه برای چیزی که به دستان قدرت خود آفریدم سجده کنی؟ آیا دچار خودبزرگی بینی شدی یا اصلاً از برتری طلبان بوده ای؟» از شیخ صدوق نقل می کند که: جمعی در محضر رسول اکرم نشسته بودند و مردی رو به آن حضرت کرد و گفت: یا رسول الله! مراد از قول خداوند متعال که به ابلیس فرمود: 'آیا دلیل کبر ورزیدن تو این است که تو از والا رتبگانی؟' ای رسول خدا عالین (والا رتبگان) چه کسانی هستند که مقامشان از ملائکه برتر است؟

رسول خدا فرمود: من و علی و فاطمه و حسن و حسین در سراپرده عرش خداوند را تسبیح می گفتیم و ملائکه نیز به واسطه تسبیح ما تسبیح می گفتند، دو هزار سال قبل از اینکه آدم آفریده شود. پس هنگامی که خداوند عز و جل آدمی را بیافرید به فرشتگان فرمان داد که بر او سجده کنید و ایشان فرمان سجده را به خاطر ما انجام دادند. همه فرشتگان آدم را سجده کردند به غیر از ابلیس که از این امر خودداری ورزید به همین دلیل خداوند تبارک و تعالی فرمود: ای ابلیس چه چیز باعث شد که از سجده بر موجودی که با دو دست خویش (قدرت خویش) آن را آفریدم سرکشی نمودی آیا دلیل این تکبر تو این بود که تو از والا رتبگانی؟

پیامبر در اضافه افزود: ما از پنج تن که اسامی مان در سراپرده عرش خداوند نوشته شده است از والا رتبگانیم، به همین دلیل ما در گاه رحمتی هستیم که به واسطه آن به دیگران رحمت می شود و از طریق ماست که هدایت یافتگان هدایت می یابند. کسی که به ما مهر ورزد مورد مهرورزی خداوند واقع می شود و خداوند وی را در بهشت سکنی دهد و کسی که مورد خشم ما قرار گیرد خدا بر او خشم گیرد و جایگاه او آتش جهنم است و کسی جز حلال زادگان بر ما مهر نمی ورزند. از لفظ عالین در آیه فوق الذکر برتری بنی آدم بر فرشتگان مشخص می شود. مولوی در مثنوی در خصوص آدمی آمده است که:

در حدیث آمد که خلاق مجید *** خلق آدم را سه گونه آفرید

یک گروه را جمله عقل و علم و جود *** آن فرشته است و نداند جز سجود

نیست اندر عنصرش حرص و هوا *** نور مطلق زنده از عشق خدا

یک گروه دیگر از دانش تهی *** همچو حیوان از علف در فربهی

او نبیند جز که اصطبل و علف *** از شقاوت غافل است و از شرف

و آن سوم هست آدمیزاد و بشر *** از فرشته نیمی و نیمش ز خر

نیم خر خود مایل سفلی بود *** نیم دیگر مایل علوی بود

تا کرامین غالب آید در نبرد *** زین دوگانه تا کرامین برد نرد

منابع

سید محمدحسین حسینی طهرانی - معادشناسی - جلد ۱ صفحه ۱۶-۱۴

کلید واژه ها

آفرینش انسان فرشتگان حضرت آدم (ع) سجده باورها در قرآن

ص: ۱۱۶۰

رابطه عمل فرشتگان و خداوند در قبض ارواح

در قرآن کریم در خصوص نحوه قبض روح داریم که: «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون؛ بگو (ای پیغمبر) که شما را می میراند و جان شما را می گیرد آن فرشته مرگی که بر شما گماشته شده است و مأموریت قبض روح شما را دارد، و پس از آن بسوی پروردگارتان بازگشت خواهید نمود.» (سجده/۱۱) در این آیه مبارکه خداوند جل و عز قبض روح مردم را نسبت به ملک الموت که همان عزرائیل است داده است.

در آیه ای دیگر خداوند نسبت قبض روح را مستقیماً به خودش میدهد: «اللّه یتوفی الانفس حین موتها؛ خداوند است فقط که همیشه جانها را در هنگام مرگ می گیرد.» (زمر/۴۲)

در آیه دیگر نسبت قبض روح را نه به یک فرشته خاص بلکه به فرشتگان داده است: «و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتی إذا جاء أحدکم الموت توفته رسلنا و هم لا یفرطون؛ و اوست آن خداوندی که سیطره دارد بر بندگانش، و از مقام عالی خود آنها را در تحت عبودیت مسخر داشته و برای حفظ و حراست آنها فرشتگانی را می گمارد و بسوی آنان گسیل میدارد، تا زمانیکه مرگ یکی از شما مقدر گردد فرشتگانی که برای انجام این مأموریت فرستاده ایم جان او را می گیرند و در این امر کوتاهی نمی نمایند» (انعام/۶۱).

در آیه چهارم نسبت سلام و تحیت به ملائکه ای که قبض روح مردم پاک و پاکیزه را می کنند میدهد: «الذین تتوفاهم الملائکه طیبین یقولون سلام علیکم ادخلوا الجنة بما کنتم تعملون؛ آن دسته از مردمی که پاک و پاکیزه اند، ملائکه قبض روح از طرف خدا به آنها سلام و تحیت فرستاده می گویند: سلام علیکم، داخل در بهشت شوید در مقابل افعال نیک که بجای آورده اید» (النحل/۳۲).

در آیه دیگر از همین سوره میفرماید: در هنگام قبض روح مردم ظالم و ستم پیشه، چون میخواهند آن مردم از در آشتی و مسالمت با آن فرشتگان رفتار کنند و زشتیها و بدیهای خود را انکار نمایند، برای آنان فائده ای ندارد. «الذین تتوفاهم الملائکه ظالمی أنفسهم فألقوا السلم ما كنا نعمل من سوء بلی إن الله علیم بما كنتم تعملون؛ آن دسته از مردمی که به نفس های خود ستم روا داشته اند، با فرشتگان قبض روح از راه مسالمت و صلح وارد شده و اظهار میدارند که ما مردمی نبودیم که مرتکب عمل بدی شده باشیم. بلی، بدرستی که خداوند به آنچه در دنیا بجای می آورده اید داناست» (النحل/۲۸).

و پس از آنکه فرشتگان این خطاب را به آنها می کنند، آنها را دوباره مخاطب ساخته می گویند: «فادخلوا أبواب جهنم خالدين فیها فلبئس مثوی المتكبرین؛ پس داخل شوید از درهای جهنم، و در جهنم مخلص و جاودان خواهید بود؛ پس بد جایگاهی است منزل و محل مستکبران و خودپسندان!» (النحل/۲۹).

در این آیات همانطور که ملاحظه می شود، در بعضی نسبت قبض روح را به خدا داده است و در بعضی به ملك الموت و در بعضی به ملائکه، و آن ملائکه نیز به طریقی، قبض روح طیبین و پاکان را مینمایند و بطریق دیگری قبض روح ظالمین و ستمکاران را می کنند. جمع بین این آیات را چه قسم باید کرد؟ اگر خود خدا قبض روح می کند عزرائیل و سائر فرشتگان چه می کنند؟ و اگر عزرائیل می کند سائر فرشتگان چه عملی انجام می دهند؟ و نسبت این فعل به ذات مقدس حضرت ربوبی عزوجل چه معنی دارد؟ و اگر فرشتگان می کنند ملك الموت چکاره است؟ و نسبت قبض روح به خدا نیز چه معنی دارد؟ این یک مسأله ای است که باید روشن شود؛ زیرا علاوه بر آنکه در قرآن کریم تناقض نیست، این آیات اصل مهمی از اصول متقنه توحید را بیان می کنند.

برای توضیح این معنی می گوئیم که دین مقدس اسلام براساس توحید است؛ توحید در ذات و توحید در صفات و توحید در افعال. توحید در ذات یعنی در تمام عوالم وجود، یک وجود مستقل قائم بالذات بیش نیست و آن وجود، ذات مقدس حضرت معطی الوجود جل و علا- است، و بقیه موجودات وجودشان ظلی و تبعی است و معلولی و ناقص و ممکن. توحید در صفات یعنی در تمام عوالم وجود و هستی یک علم مطلق و حیات مطلقه و قدرت مطلقه بیش نیست و همچنین سائر صفات؛ و این صفات اختصاص به ذات مقدس حضرت حی قدیم عالم قادر دارد، و صفاتی که از علم و قدرت و حیات در بقیه موجودات مشاهده میگردد همه از پرتو علم و قدرت و حیات حضرت واجب الوجود است، و آنها استقلالی ندارند بلکه نسبت به صفات الهیه در حکم سایه و صاحب سایه و در حکم پرتو مشعشع از منبع روشنائی و قدرت و علم و حیات است. و توحید در افعال یعنی در تمام جهان هستی و عالم وجود یک فعل مستقل قائم بالذات بیش نیست، و تمام افعالی که از موجودات ممکنه صورت می گیرد همه پرتو آن فعل مستقل بالذات که قائم به وجود واجب الوجود است بوده، و در عین آنکه نسبت با ممکنات دارد نسبت با حضرت پروردگار جل و عز دارد. یعنی کاری که از موجودات سر میزند ظهور و طلوعی است از فعل حضرت رب عزوجل، و آن کار حقیقه متعلق به خداست، و به امر خدا و اذن خدا در آن موجود به ظهور می پیوندد و طلوع میکند، و بر این اساس ظهور، با آن موجود نیز نسبت پیدا میکند.

کیفیت ظهور نور فعل الهی در مظاهر عالم امکان و پیدایش موجودات (افعال موجودات عین فعل خداست به دو نسبت)

پس در حقیقت و واقع امر، فعلی که از یک موجود به وقوع می پیوندد، در عین آنکه منسوب به اوست منسوب به خداست، غایه الامر نه در عرض هم، بلکه در طول هم چون آن موجود و خدا هر کدام مستقلاً آن فعل را انجام نداده اند و نیز برای وقوع آن فعل با یکدیگر شرکت نکرده اند، بلکه اولاً و بالذات آن فعل از مصدر فعل و وجود که ذات مقدس خداست صادر شده و هویدا گشته و سپس در این مورد ثانیاً و بالعرض پیدا شده است. بنابراین باید گفت که حضرت ملک الموت که آئینه وار و مرآت صفت، دلالت بر ذات مقدس حضرت رب و دود می کند، و سائر فرشتگان قبض ارواح که آئینه و مرآت حضرت ملک الموت هستند، همگی با ذات مقدس حضرت باری تعالی شأنه العزیز اتحاد بلکه عینیت دارند و در مقام فعل ابداء جدائی و بینونت میان آنها متصور نیست. فعل قبض ارواح از ذات مقدس حضرت خالق پیدا می شود و در اول وهله در آئینه وجود ملک الموت ظهور پیدا کرده و سپس از ملک الموت به فرشتگان دگر علی حسب اختلاف درجاتهم و مراتبهم طلوع و ظهور نموده تا بالاخره در گروه فرشتگانی که از همه درجه و سعه وجودی آنها کمتر است پدیدار میگردد. و چون این افعال نسبت به یکدیگر طولیت دارد نه عرضیت، لذا همه آنها حقیقه فعل واحدند. پس ذات مقدس پروردگار در فعل قبض ارواح مستقل است و ابداء یار و معینی در این عمل برای او فرض نمیتوان کرد، گرچه این فعل بدست ملک الموت و همچنین بدست سائر ملائکه ای که زیردست ملک الموت هستند صورت گیرد.

ص: ۱۱۶۴

و بنابراین اساس کلی مشاهده می شود که قرآن مجید، موضوعاتی را که مورد بحث قرار می‌دهد از موت و حیات و رزق موجودات و حوادث آسمانی یا حوادث زمینی، در عین آنکه بوضوح نسبت به علت های سفلی یا علوی خود می‌دهد، نسبت به ذات مقدس پروردگار می‌دهد و او را در این افعال وحید می‌داند (برای بحث و اطلاع بیشتر میتوان به تفسیر المیزان جلد اول ص ۷۲ تحت عنوان «تصدیق القرآن لقانون العلیه العامه» و ص ۴۰۶ از همین جلد تحت عنوان «کلام فی استناد مصنوعات الانسان الی الله سبحانه» مراجعه کرد).

رابطه فعل خدا و موجودات در قرآن کریم

خداوند متعال در قرآن کریم در موضوع خلقت و آفرینش با آنکه بسیاری از مصنوعات انسان نسبت بخود انسان دارد، در عین حال به ذات مقدس خود نسبت می‌دهد: «و الله خلقکم و ما تعملون؛ خداوند است که شما را آفرید، و آنچه از دست شما حاصل شود و نسبت عمل با شما داشته باشد آن نیز آفریده خداست.» (الصافات/۹۶) در آیه دیگر میفرماید: «ذلکم الله ربکم لا إله إلا هو خالق کل شیء فاعبدوه؛ ای مردم! اینست خدا که پروردگار شماست و هیچ معبودی و مقصودی جز او نیست. آفریننده و پدید آورنده هر چیزی است؛ بنابراین او را پرستش کنید.» (الانعام/۱۰۲) و در آیه سومی میفرماید: «قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار؛ بگو خداست که آفریننده هر چیزی است، و اوست خداوند واحد قهار که تمام موجودات در مقابل عظمت او ناچیزند.» (الرعد/۱۶)

و نیز آیه ۶۲ از سوره زمر و آیه ۶۲ از سوره غافر و آیه ۲۴ از سوره حشر مانند همین آیات مذکوره بر آنچه ذکر شد دلالت دارند. و همچنین در موضوع ملکیت و ملکیت، با آنکه ملک و ملک تمام موجودات را صرفاً به خود نسبت می‌دهد؛ مانند: «لله ملک السماوات و الارض و ما فیهن؛ اختصاص به خدا دارد صاحب اختیاری آسمانها و زمین و آنچه در آنهاست.» (المائد/۱۲۰) و مانند بسیاری از آیات قرآن که در آنها لفظ «و لله ما فی السماوات و ما فی الارض» استعمال شده است، یعنی «از برای خداست و اختصاص بذات مقدس او دارد آنچه در آسمانها و زمین است.» ولی در عین حال نسبت ملک و صاحب اختیاری به آل ابراهیم داده است: «فقد آتینا آل ابراهیم الكتاب و الحکمه و آتیناهم ملکاً عظیماً؛ بتحقیق که به آل ابراهیم دادیم کتاب آسمانی و حکمت را، و به آنها ملک و حکومت عظیمی عنایت فرمودیم.» (النساء/۵۴) و راجع به داود (ع) می‌فرماید: «و شددنا ملکه و و آتیناه الحکمه و فصل الخطاب؛ ما قدرت و حکومت او را محکم کردیم و به او حکمت و فصل خطاب مرحمت کردیم.» (ص/۲۰) و نسبت ملکیت به افراد انسان داده است؛ مانند بسیاری از آیات قرآن که در آنها لفظ «ما ملکت ایمانکم و یا ایمانهم» استعمال شده است، و مانند: «و ما ملکت یمینک ممّا أفاء الله علیک؛ و کنیزانی که خدا از غنیمت جنگی در اختیار تو قرار داده است.» (الاحزاب/۵۰) و از همین قبیل است آیات مورد بحث که نسبت قبض روح را در عین آنکه صرفاً بخود داده است به ملک الموت و سائر ملائکه قبض ارواح داده است. عیناً مانند خورشید که در آئینه بزرگی بدرخشد و از آن آئینه به آئینه های کوچکتری که متعدد و کثیر بوده منعکس گردد، در اینحال نور و تشعشع اولاً و بالذات اختصاص به خورشید دارد و ثانیاً و بالعرض به این آئینه ها انتساب پیدا می کند.

توحید قرآن انسان موجودات خدا مرگ فرشتگان

رابطه فعل فرشتگان و خداوند در قبض ارواح

در هنگام مرگ اراده ازلی حضرت حق در ملک الموت ظهور پیدا می کند و از او به یکایک از ملائکه قبض روح بر حسب اختلاف آنها در قبض روح مؤمن و کافر و منافق و عادل و فاسق که به اشکال و صور مختلفه ای هستند ظاهر میگردد. پس این ظهورات در طول هم قرار دارند نه آنکه در عرض هم مجتمع گردند و سپس بالاستقلال یا بالاجتماع قبض روح کنند. ملک الموت مظهر اسم القابض یا الممیت است و فرشتگان دگر مظاهر جزئیه این اسم هستند.

در کتاب «احتجاج» شیخ طبرسی (ره) روایتی را بسیار مفصل نقل می کند از زندیقی که به خدمت حضرت امام علی (ع) آمده و اشکالات بسیاری داشت، و از جمله اشکالاتش این بود که در قرآن مجید مطالب و اخبار متناقضی است و اگر آنها را جواب دهید من در دین شما داخل میگردم. و از جمله اعتراضاتش همین ادعای تناقض در آیات توفی و قبض ارواح و عامل آن بود. میگوید: اجد الله يقول: «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم، بگو: فرشته مرگ که بر شما گمارده شده، جانتان را می ستاند» (سجده/۱۱) و خداوند در جای دیگر میگوید: «الله یتوفی الانفس حین موتها؛ خداوند روح انسان ها را هنگام مرگشان به تمامی باز می ستاند» (زمر/۴۲)، «الذین تتوفاهم الملائکه طیبین؛ همانان که فرشتگان جانشان را در حالی که پاکیزه اند می ستاند» (نحل/۳۲) و آنچه نظیر و شبیه این آیات در قرآن است. در بعضی قبض روح را برای خود معین فرموده و در بعضی برای ملک الموت و در بعضی برای ملائکه (احتجاج طبرسی طبع مطبعه نعمان - نجف ج ۱ ص ۳۶۴).

حضرت فرمودند: اما آنچه از تناقض در این آیات و آیه «توفته رسلنا؛ فرشتگان ما جانش را می ستانند» (انعام/۶۱) و آیه «الذین توفاهم الملائکه ظالمی أنفسهم؛ کسانی که فرشتگان جان آنها را - که ستمگر خویشند - می ستانند» (نساء/۹۷) بیان کردی، پس بدان که خداوند تبارک و تعالی اجل و اعظم است که خودش بدست خود در این امور مباشرت کند؛ فعل فرستادگان خدا و فرشتگان، فعل خداست چون آنها به امر خدا عمل می کنند.

فرشتگان و مرگ:

پس خداوند از میان فرشتگان عده ای را برگزیده تا سفیر و واسطه بین حضرت او و مخلوقاتش بوده باشند، و آنها همان عده ای هستند که خدا درباره آنها می فرماید: «الله یصطفی من الملائکه رسلا و من الناس؛ خدا از میان فرشتگان رسولانی برمی گزیند و از مردم نیز» (الحج/۷۵).

پس کسانی که از اهل طاعت خدا باشند، متولی و متصدی قبض روح آنان ملائکه رحمت خواهند بود، و کسانی که از اهل معصیت باشند متولی قبض روح آنان ملائکه نقت و عذاب خواهند بود و ملک الموت، اعوان و کمک کارانی دارد از ملائکه رحمت و از ملائکه نقت که به امر او قبض روح می کنند، و فعل آنها فعل اوست و هر چه بجای آورند منسوب به اوست. و بنابراین، فعل ملائکه فعل ملک الموت بوده و فعل ملک الموت فعل خداست. چون خداست که می میراند و قبض ارواح و نفوس می کند بدست هر کدام از فرشتگانی که بخواهد، و عطا می کند و منع می کند و ثواب می دهد و عذاب می کند بدست هر یک از بندگانش که بخواهد. و بدرستی که فعل اماناء خدا عین فعل خداست، همچنانکه میفرماید: «و ما تشاءون إلا أن یشاء الله» (انسان/۳۰ و تکویر/۲۹) «و هیچ چیز را اراده نمی کنید و اختیار نمی نمائید مگر آنکه خدا او را اراده فرموده و اختیار می نماید» (احتجاج/ج ۱ ص ۳۶۷).

ص: ۱۱۶۷

کلید واژه ها

نفس قرآن انسان خدا اعمال مرگ فرشتگان

کیفیت قبض ارواح توسط ملک الموت از نظر روایات

عمل ملک الموت در قبض ارواح یک فعل مادی نیست، او یک موجود مجرد و معنوی است و معنی و مجرد اصلا با ماده و آثار و احکام ماده مشابهت ندارد.

مرگ و باطن:

قبض روح از باطن انسان است نه از ظاهر و آنچه را که ملک الموت قبض می کند، روح آدمی است و عزرائیل که خودش یک موجود ملکوتی است، با قوه ملکوتی و معنوی روح را می رباید نه با نیروی مادی. از باب مثال عرض می شود: من که الساعه با شما سخن می گویم و همه شما سخنان مرا می شنوید و ادراک می کنید، آیا بین ادراک و تعقل شما و ادراک و تعقل رفیقان تراحمی است؟ آیا تضادی است؟ آیا می توان گفت که: چگونه معنای واحدی برای هزار نفر در آن واحد قابل ادراک است؟ آری اگر من بخواهم در اینجا بنشینم و تمام افراد شما هم در همین مکان خاص که من نشسته ام بنشینید، امکان پذیر نیست، چون مکان مادی است و ظرفیت یک موجود مادی را دارد به اندازه گشایش خود. اما قوه مفکره و متخیله و حافظه، مادی نیست و القای معنای واحد برای افرادی متعدد مانعی ندارد. اگر فرض شود که به وسیله همین بلندگو سخنان مرا در دنیا منتشر کنند، باز هم تمام افراد بشر ادراک می کنند و ابدا تصادم و تضادی در بین ادراک و تفاهم آنها بوجود نخواهد آمد. بنابراین، عمل حضرت حق عزوجل و ملک الموت و سایر فرشتگان چون عمل مادی نیست، بلکه عمل واحدی است که از آئینه ها و دریچه های مختلف که هر یک معاکس دیگری هستند ظهور و بروز نموده، ابدا تنافی و تضادی در آن تصور نمی شود.

ص: ۱۱۶۸

در کتاب «من لایحضره الفقیه» از امام صادق (ع) روایت کرده است که: «قيل لملك الموت عليه السلام: كيف تقبض الارواح و بعضها في المغرب و بعضها في المشرق، في ساعه واحده؟ فقال: ادعوها فتجيبني. قال: فقال ملك الموت عليه السلام: إن الدنيا بين يدي كالقصبه بين يدي أحدكم يتناول منها ما شاء. و الدنيا عندي كالدهرم في كف أحدكم يقبله كيف يشاء؛ از ملك الموت عليه السلام سؤال شد: چگونه قبض ارواح آدمیان را در یک ساعت می کنی در حالی که بعضی در مغرب عالم و بعضی دگر در مشرق عالم هستند. ملك الموت در پاسخ گفت: من فقط آنها را می خوانم و آنها جواب مرا می دهند. سپس حضرت صادق فرمود: پس از این پاسخ ملك الموت (ع) گفت بدرستی که تمام این جهان در مقابل من، مانند یک کاسه ای است که در نزد یکی از شما باشد و هر چه از آن کاسه بخواید غذا تناول کند، تناول می کند و تمام این دنیا در نزد من مانند یک درهمی است که در دست یکی از شماست و آنرا هر قسم که بخواهد می گرداند و پشت و روی آن را می نگرد» (من لایحضره الفقیه، باب غسل الميت، طبع نجف، ج ۱، ص ۸۰).

همچنین در کتاب «من لایحضره الفقیه» روایت کرده است که از حضرت صادق (ع) درباره این آیات سؤال شد: از قول خدا عزوجل: «الله يتوفى الانفس حين موتها؛ خداوند روح انسان ها را هنگام مرگشان به تمامی باز می ستاند» (زمر/۴۲) و از قول خدا عزوجل: «قل يتوفى لكم ملك الموت الذی وکل بکم؛ بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده، جانان را می ستاند» (سجده/۱۱) و از قول خدا عزوجل: «الذین تتوفى هم الملائکه طیبین؛ همانا که فرشتگان جانان را در حالی که پاکیزه اند می ستاند» (نحل/۳۲) و «الذین تتوفى هم الملائکه ظالمی أنفسهم؛ همانان که فرشتگان جانان را در حالی که ستمگر خویشند بستانند» (نحل/۲۸) و از قول خدا عزوجل: «توفته رسلنا؛ فرستادگان ما جانان را می ستاند» (انعام/۶۱) و از قول خدا عزوجل: «و لو ترى إذ يتوفى الذین کفروا الملائکه؛ کاش می دیدی آن دم که فرشتگان جان کافران را می ستاند» (انفال/۵۰) و به تحقیق که در یک ساعت در جمیع آفاق عالم آنقدر از مردمان می میرند که عدد آنها را غیر از خداوند عزوجل کسی نمی تواند به شمارش درآورد، این چگونه متصور است؟

حضرت صادق (ع) در پاسخ فرمودند: خداوند تبارک و تعالی برای ملک الموت یاران و مددکارانی گماشته است که آنها ارواح را قبض می کنند. مانند صاحب الشرطه (یعنی رئیس پلیس) که برای او یاران و کمک کارانی از افراد انسان قرار داده شده است، و آن رئیس پلیس آن اعوان و یاران خود را در پیش آمدها برای انجام اموری که بعهدہ دارند می فرستد. بنابراین «توفاهم الملائکة، و يتوفاهم ملک الموت من الملائکة مع ما یقبض هو، و يتوفاهما الله عزوجل من ملک الموت»؛ «فرشتگان رحمت و غضب، قبض روح مؤمنین و ظالمین را می کنند یعنی روح آنها را به نزد خود می گیرند و جذب می کنند و ملک الموت روح آنها را بواسطه آن فرشتگان می گیرد و به نزد خود جذب می کند با روح آن افرادی را که خودش بلاواسطه می گرفته و به خود جذب می نموده است و خداوند عزوجل آن ارواح را بواسطه ملک الموت می گیرد و جذب می نماید» (من لایحضره الفقیه، باب غسل الميت، طبع نجف، ج ۱، ص ۸۲). از این روایت استفاده می شود که روح بعضی را ملک الموت بدون واسطه فرشتگان جزئی می گیرد و خودش بنفسه متصدی و مباشر قبض روح آنان می گردد.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۱ - صفحه ۲۱۴-۲۱۵

کلید واژه ها

مرگ روح ماده فرشتگان عزرائیل نفس

قبض روح توسط موجوداتی موسوم به «عالین»

روایتی را شیخ صدوق علیه الرحمه در «کتاب توحید» نقل می کند: مردی بخدمت امیرالمؤمنین امام علی (ع) آمد و عرض کرد: یا امیرالمؤمنین! من در کتاب خدای که بر پیغمبرش فرستاده است شک نموده ام. امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «ثکلتک أمک، و کیف شککت فی کتاب الله المنزل؟؛ مادرت بر تو بگریه و در سوگ و عزای تو اشکبار باشد، چگونه در کتاب فرستاده از ناحیه خدا شک نمودی؟» گفت: من در کتاب خدا چنین یافتم که بعضی از آیات آن تکذیب بعضی از آیات دیگر آن را میکند، پس چگونه من در آن شک نکنم؟ حضرت فرمودند: کتاب خداوند عزوجل آیاتش به هم پیوسته و مربوط است و آیاتش تصدیق یکدیگر را می کند و ابدا بعضی از آیات آن تکذیب آیه دیگری را نمی نماید. ولی سهمیه تو از روزی های معنوی و عقلانی به آن پایه نرسیده است که بتوانی از عقلت و فهمت استفاده کنی. بیاور شکوک خود را از کتاب خدا و بیان کن.

ص: ۱۱۷۰

حضرت امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: و آنچه بیان کردی از آیات قبض روح مانند قوله: «قل یتوفکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم یری ربکم ترجعون (سجده/۱۱) و قوله: الله یتوفی الانفس حین موتها (زمر/۴۲) و قوله: توفته رسلنا و هم لا- یفرطون (انعام/۶۱) و قوله: الذین تتوفاهم الملائکه ظالمی أنفسهم (نساء/۹۷) و قوله: تتوفاهم الملائکه طیبین یقولون سلام علیکم (نحل/۳۲)؛ بگو جان شما را فرشته مرگی که مأمور شماست دریافت می کند و اگر به سوی خدایتان بر می گردید. گفتار خدا که او خدایی است که هنگام مرگ جان ها را می گیرد و آیه ی که فرستادگان ما جان ها را دریافت می کنند و کوتاهی نمی کنند و آیه ی که جان های ستمگران به خویش را فرشتگان می گیرند و آیه ی ملائکه با حالت آرامش و متناسب جان های آنان را می گیرند و به آنان سلام می گویند.»

پس بدان که خداوند تبارک و تعالی تدبیر امور خود را به هر کیفیتی که بخواهد می کند و از مخلوقات خود هر کدام را که بخواهد به هر کاری که بخواهد می گمارد. اما ملک الموت، خداوند او را بر قبض روح بندگان خاص خود که اراده کرده است گماشته تا بالمباشره ارواح آنان را قبض کند و دسته ای از فرشتگان خاص خود را برای قبض روح افرادی از بندگان خود که اراده فرموده است قرار داده است. فرشتگانی را که خداوند عزوجل نام آنان را برده، آنان را مأمور افراد معین و مشخصی از مخلوقات خود فرموده است. خداوند تبارک و تعالی تدبیر امور را به هر کیفیتی که اراده کند و مشیتش تعلق گیرد می نماید.

و شخص دانشمند و صاحب علم را چنین قدرتی نیست که بتواند هر علمی را برای تمام افراد مردم شرح و تفسیر کند؛ چون در میان مردم از نقطه نظر ادراک و تعقل بعضی مستعد و قوی هستند و برخی دگر ضعیف و ناقابل و همچنین اقسام علوم همه در یک پایه نیستند بلکه بعضی از علوم قابل تحمل اند و برخی دگر قابل تحمل نیستند و از عهده و طاقت عامه مردم خارج است، مگر افراد اندکی که از اولیاء و خواص خدا بوده و خداوند برای آنان ادراک آن علوم را آسان نموده و برای تفهم و تعقل و تحمل آن علوم آنان را نیرو بخشیده و یاری فرموده است و برای تو ای مرد همین قدر کافی است که بدانی ذات مقدس حضرت پروردگار زنده کننده و میراننده است و اوست که قبض ارواح می کند بر دست هر کدام از بندگان و مخلوقات خود که بخواهد، خواه آنها از طایفه فرشتگان باشند یا از غیر فرشتگان. آن مرد گفت: سختی و شدت را از من برداشتی، خداوند سختی و شدت را از تو بردارد ای امیرمؤمنان! و مسلمین را به دست تو نفع رساند. در اینجا همانطور که ملاحظه می شود امیرالمؤمنین (ع) یک جمله را اضافه فرموده اند و آن لفظ "غیرهم" است؛ یعنی به دست غیر ملائکه نیز قبض روح می کند. باید دید این جمله چه معنایی دارد؟ از این جمله نمی توان عبور کرد و آن را نادیده گرفت. این جمله را ولی کارخانه خدا فرموده، او خبر داده است که قبض روح بدون تصدی و مباشرت فرشتگان نیز صورت می گیرد. این جمله دو احتمال دارد: احتمال اول آنکه لفظ "غیرهم" عطف بر ملائکه باشد و ظاهر کلام نیز این را اقتضا می کند. یعنی خداوند قبض روح را به دست بعضی از مخلوقات خود که از صنف ملائکه نیستند نیز می کند. آن مخلوقات موجوداتی هستند از ملائکه بالاتر حتی از حضرت ملک الموت برتر و شریف تر و گرامی تر و آنها را در منطق قرآن «عالین» گویند.

وقتیکه خداوند تبارک و تعالی انسان را آفرید به شیطان امر کرد به او سجده کند، شیطان سجده نکرد و خداوند او را مورد مؤاخذه قرار داده، فرمود: «أستکبرت أم كنت من العالین؛ چرا سجده نکردی؟ آیا تکبر ورزیدی یا از عالین بودی؟» (ص/۷۵) و چون امر به سجده به جمیع ملائکه تعلق گرفت معلوم می شود که عالین از ملائکه نبودند که مأمور به سجده نشدند، بلکه همانطور که از اسمشان پیداست موجوداتی بودند عالی رتبه و رفیع القدر و المنزله. آنها چه کسانی هستند که به واسطه علو قدر و ارتفاع مقام، مأمور به سجده به آدم نشدند؟

اجمال مطلب آنکه طبق آیات قرآن آنان از مخلصین هستند که شیطان را به ساحت قدس آنها دسترس نیست. عالین عبارتند از ارواح طیبین و طاهرین از انبیا و اولیا و ائمه طاهرین که در مقام امن و امان الهی وارد شده، «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر؛ در جایگاه صدق، نزد پادشاهی با اقتدار» (القمر/۵۴) قرار گرفته و به درجات اخلاص و قرب الهی فائز گشته اند. آنها افرادی هستند که در سیر تکاملی خود به سوی ذات مقدس پروردگار به اسمای کلیه الهیه رسیده و به صفات کلیه الهیه متصف و به فنای مطلق در ذات خداوند عزوجل فائز و از اخلاص عبور کرده و خالص شده اند و چون آنها فانی در اسماء و صفات کلیه الهیه گشته اند و لازمه این درجه از فناء، ظهور و طلوع آن اسماء و صفات است در آئینه وسیع وجود آنان، بنابراین به اذن خدا و به امر خدا می توانند زنده کنند و بمیرانند و روزی دهند و سایر افعالی که از خدا سر میزند از وجود آنان ظهور نموده و به اذن و به اراده خدا انجام دهند. آنها مظهر تام و کامل اسمای الهیه هستند و به ظهور اسم المحیی زنده می کنند و به ظهور اسم الممیت می میرانند.

و اما احتمال دوم آنستکه لفظ «غیرهم عطف بر من یشاء» بوده باشد و در این صورت حاصل معنی چنین می شود که خداوند عزوجل قبض روح می کند توسط هر کس از مخلوقات خود که بخواهد از ملائکه و قبض روح می کند بدون توسط ملائکه و در این صورت ممکن است مراد از غیر ملائکه، وجود مقدس خود خدا بوده باشد گرچه مرجع این معنی همان عالین است که خداوند توسط آنها قبض ارواح می فرماید. چون عالین افرادی هستند که فانی در ذات الهی شده و متحقق به اسمای کلیه الهیه گردیده، بنابراین حقا می توان فعل آنها را عین فعل خدا دانست و از قبض ارواح توسط آنان به قبض ارواح توسط خدا تعبیر نمود.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۱ - صفحه ۲۲۱-۲۲۶ و ۲۳۴

کلید واژه ها

قرآن اخلاص اراده الهی انسان مرگ فرشتگان

تأثیر صفات اخلاقی در چگونگی قبض روح توسط فرشتگان

عزرائیل و اعوان او از فرشتگان دیگر ماهیت های مختلفی دارند تا هر وقت بخواهند وجودشان در قالب یک ماهیت بوجود آید، بلکه چون از موجودات ملکوتیه و مجرد هستند، بنابراین عینا مانند آئینه صاف و روشن بوده و خود بین و خود نما نیستند، بلکه غیر نما هستند و در مقابل روح هر شخص محتضری واقع شوند، عکس کمالات یا زشتی های او در آنها پیدا می شود لذا شخصی که در حال جان دادن است، صورت ملکوتیه و صفات و اخلاق خود را چه نیکو باشد و چه ناپسندیده باشد، در صورت و جمال آنها مشاهده می کند و در واقع حسن و جمال، یا قبح و زشتی نفس ناطقه خود را در آنها می بیند.

ص: ۱۱۷۴

به این ترتیب، چون افراد طیب از مؤمنین در صفات و کمالات مختلف هستند، در بعضی حال عبادت غالب است، در بعضی جود و سخاوت، در بعضی علم و معرفت، در بعضی ایشار و شجاعت، در بعضی عطوفت و مودت و در بعضی صلابت و حمیت؛ لذا جمال ملکوتی آنان مختلف و به اشکال زیبای متفاوت است و در برخی که محبت خدا اشتداد دارد، صورت ملکوتیه بسیار جذاب و دلرباست. از همین نقطه نظر، تشکل و تصور ملائکه قبض ارواح برای آنها متفاوت و در عین آنکه همه زیبا هستند و لیکن از نقطه نظر کیفیت و چگونگی حسن به اشکال و صورت های مختلفه برای آنها تجلی دارند. بر همین قیاس، افراد خبیث از کافران و منافقان، در صفات و ملکات متفاوتند. در بعضی حال انکار و جحود غالب است، در بعضی عناد و ستیزگی، در بعضی بخل و امساک، در بعضی تحجر و خشونت، در بعضی جمود و استکبار و در بعضی فرعونیت و استبداد. لذا نفس ملکوتی آنان نیز متفاوت و به اشکال زشت و نا زیبای متفاوت است و در بعضی که عناد و استکبار با خدا در آنها شدید است صورت ملکوتیه بسیار زشت و قبیح و دلخراش است. از همین جا تشکل و تصور ملائکه قبض ارواح برای آنها متفاوت است، و در عین آنکه همه زشت و منکر هستند و لیکن از نقطه نظر کیفیت و چگونگی قبح و زشتی به اشکال و صورت های مختلفه بر آنها ظهور می کنند. علت تمام این اختلافات آنست که ملک الموت و فرشتگان زیر دست او همگی از باطن و ملکوت انسان، قبض روح او را می نمایند و لذا در هر کس هر ملکه و صفتی بوده باشد، در آنها متجلی شده و از آن تجلی به حواس شخص محتضر اثر گذارده و از آئینه منعکس، وجود خود آنها را مشاهده میکند و در حقیقت خود را و ملکوت خود را در آنها مشاهده می نماید. البته این صورت ملکوتیه در انسان هست، در همین دنیای گذران هم در باطن انسان هست؛ لیکن به واسطه اعمال نیکو یا اعمال زشت، به واسطه ایمان یا کفر تغییر پیدا می کند و ممکن است از صورتی به صورت دیگر مبدل شود. ولی آنچه تغییر و تبدیل پیدا می کند در همین دنیاست که خانه عمل است نه خانه حساب. اما در حال موت دیگر قابل تغییر نیست و نتیجه و خلاصه رد و بدل شدن و تغییر و تبدیل پیدا نمودن این صورت های ملکوتیه در حال زندگی و حیات، همان حصول صورت ملکوتیه ثابته و لا یتغیر در حال مرگ است. مولوی در «مثنوی» خود این حقیقت را بیان کرده است:

مرگ هر یک ای پسر، هم‌رنگ اوست *** آینه صافی یقین هم‌رنگ روست

پیش ترک آئینه را خوش رنگی است *** پیش زنگی آینه هم زنگی است

ای که می ترسی ز مرگ اندر فرار *** ز خود ترسانی ای جان، هوشدار

زشت روی تست نی رخسار مرگ *** جان تو همچون درخت و مرگ، برگ

از تو رستست ار نکویست ار بد است *** نا خوش و خوش هم ضمیرت از خود است

این نکته را باید دانست که ملائکه موجودات خاص هستند در مقابل شیطان و انسان و حیوان و سایر موجودات و از ماهیت خود به ماهیت دیگری تبدیل نمی شوند و هیچگاه لباس مادی نمی پوشند. در موقع قبض روح، طیبین اصلا احساس جان دادن نمی کنند؛ بلکه به مجرد رؤیت رخ زیبای عزرائیل و سیمای پر جذبه و پر شکوه او قالب تهی می کنند و ناگهان خود را در بهشت می بینند. فرض کنید شما در یک ماشین سوار هستید، این ماشین شما را از خیابان ها عبور می دهد و در هر خیابان مشاهده یک چیز ناملایمی می نمائید، تا آنکه ناگهان دری باز می شود و این ماشین داخل می شود، می بینید عجب باغی است، عجب مناظر دلفریب دارد، عجب مردم مهربان و انیس دارد، عجب غذاهای گوارا و آب های خنک و زلال دارد، عجب صداها و نواهای جان پرور و نغمه های دلنشین دارد! و شما در ورود این باغ ابدی احساس نا ملایمتی ننموده اید، بلکه چه بسا هنگام ورود، انتقال خود را ادراک ننموده اید و با کمال نرمی و ملایمت خود را در میان باغ یافته اید. اینست کیفیت قبض روح مردمان مؤمن و اما کیفیت قبض روح اولیای خدا بدست خدا از دریچه نفوس علیین که از مخلصین هستند، از شرح و بسط خارج است.

ایمان مرگ نفس اخلاق انسان عالم ملکوت کفر عزرائیل

حضور ائمه و ملائکه مقرب بر بالین مؤمن محتضر

ابوبصیر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم، آیا هنگام جان دادن، مؤمن از قبض روح خود ناراحت است؟ حضرت فرمود: سوگند به خدا که چنین نیست. عرض کردم: چگونه تصور میشود که چنین نباشد؟ حضرت فرمود: چون زمان قبض روح مؤمن می رسد، پیامبر اکرم و اهل بیت رسول خدا، حضرت امیرالمؤمنین امام علی (ع) و حضرت زهرا (س) و امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و جمیع ائمه علیهم السلام در نزد او حاضر می شوند. و لیکن شما اسم فاطمه را نبرید و نقل نموده مخفی بدارید. (شاید به علت آن باشد که مردم عامی کیفیت حضور را نمی فهمند و انکار کنند که چگونه ممکن است زن با آنکه نامحرم است حاضر شود) و دیگر آنکه حاضر می شوند جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل علیهم السلام. در این حال امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) عرض می کند: ای رسول خدا! این مؤمن از آن کسانی بوده است که محبت و ولایت ما را داشته است؛ بنابراین من هم او را دوست دارم. رسول خدا (ص) می فرماید: ای جبرئیل! این مؤمن از کسانی است که علی و ذریه او را دوست دارد، بنابراین من هم او را دوست دارم. جبرئیل عین همین عبارت را به میکائیل و اسرافیل می گوید: یعنی این شخص علی و ذریه او را دوست دارد من هم او را دوست دارم و سپس همگی با هم به ملک الموت می گویند: این از کسانی است که دوست دار محمد و آل او را و دارای ولایت علی و ذریه اوست، بنابراین با او طریق رفیق و مدارا پیش دار.

ملک الموت در پاسخ می گوید: سوگند به آن خدایی که شما را برگزید و در مقام و منزلت عالی گرامی داشت و محمد صلی الله علیه و آله و سلم را از میان جمیع خلائق به نبوت انتخاب فرموده و به رسالت اختصاص داد، من نسبت به او مهربان ترم از یک پدر مهربان و شفقت من درباره او افزون تر است از شفقت یک برادر شفیق. در این حال ملک الموت در مقابل آن شخص محتضر قرار می گیرد و به او می گوید: آیا از عهده بیرون آمدی و گردن خود از بار عهده خارج کردی و کلید فک و آزادی را گرفتی؟ و آیا تو از عهده امانت بیرون آمدی و آنچه به گروگان در برابر این امانی سپرده بودی باز گرفتی؟ مؤمن در پاسخ می گوید: بلی. ملک الموت می گوید: به چه وسیله خود را از عهده خارج کردی و رهان را فک نموده و گروی خود را پس گرفتی؟ مؤمن می گوید: به محبت محمد و آل محمد و به ولایت علی بن ابی طالب و ذریه او. ملک الموت می گوید: خداوند در مقابل این محبت و ولایت دو چیز به تو عنایت فرمود: اول آنکه از هر چه می ترسیدی و در بیم و هراس بودی، خدا تو را در امان قرار داده و دوم آنکه به هر چه میل و آرزو و امید داشتی، خدا به تو عنایت فرمود؛ حال چشمان خود را باز کن و بین در مقابل تو چیست.

مؤمن دیدگان باطن و ملکوتی خود را می گشاید و به یک یک از حاضرین، رسول خدا و ائمه طاهرين و فرشتگان مقرب الهی نگاه می کند و با دقت به یکی پس از دیگری نظر می اندازد و برای او دری به سوی بهشت باز می شود و نظر به سوی آن می کند. ملک الموت به او می گوید: اینجا جایی است که خدا برای تو معین فرموده و این افراد حاضرین از رسول خدا و ائمه طاهرين و فرشتگان مقربین رفقا و همشینیان تو هستند. آیا دوست داری که به آنها بیبندی و با آنها باشی یا دوست داری به دنیا برگردی؟ مؤمن می گوید: نه نه، دوست ندارم، ابدا نمی خواهم به دنیا برگردم و مرا دیگر حاجتی به دنیا نیست و با چشم و ابرو اشاره می کند که نه چنین میلی ندارم.

حضرت صادق می فرماید: آیا شما در حال سکر است مؤمن ندیده اید که در آن لحظه آخر چشمان خود را به سمت بالا باز می کند و ابروی خود را بالا می اندازد؟ در این حال ندا کننده ای از درون عرش پروردگار جل جلاله ندایی به او می کند، که علاوه بر آنکه خود او می شنود تمام کسانی که در حضور او هستند می شنوند: «یٰ ایتها النفس المطمنه» محمد و وصیه والائمه من بعده «ارجعی الی ربک راضیه» بالولایه «مرضیه» بالثواب «فأدخلی فی عبّدی» مع محمد و اهل بیت «و ادخلی جنتی» غیر مشوبه؛ ای نفسی که در برابر محبت و ولایت و پذیرش امارت و امامت محمد و وصیش و ائمه طاهرین بعد از وصیش آرام گرفتی و سکونت دل حاصل کردی و در مقام امن و امان آنها در آمدی! رجوع کن به پروردگارت در حالی که راضی هست به ولایت و مورد پسند و اختیار خدا واقع شدی به افاضه ثواب؛ پس داخل شو در زمره بندگان خاص من، محمد و اهل بیت او و داخل شو در بهشت خالص و پاک، بدون مختصر شائبه کدورت و ناراحتی و رنجی که تو را آزار دهد.» (بحارالانوار، طبع آخوندی ج ۶، ص ۱۶۲ و ۱۶۳)

در بهشت نور محض و آزادی محض و آسایش محض است. آری در آن بهشت، نور محض، آزادی محض، آسایش محض است. در دنیا هر راحتی که برای انسان باشد مشوب به نوعی از ناراحتی است؛ سلامت آمیخته با مرض است، راحتی مخلوط با گرفتاری است، نور مشوب با تاریکی است، امان ممزوج با نگرانی است، فراغت توأم با دغدغه و اضطراب و تشویش است. ولی در بهشت تمام این جهات منفیه که موجب تنگن عیش میشود وجود ندارد، آنجا راحتی خالص و نور محض است و بر همین اساس، دیگر حاضر به بازگشت به دنیا نیستند و آن فراغت و انس و الفت با علیونی ها را نمی خواهند با گرفتاری و برخورد و معاشرت با سجینی ها احیانا معاوضه کنند.

بهشت محبت مؤمن ولایت احتضار چهارده معصوم (ع) فرشتگان

ملائکه، نفوس و ملکوت آسمان ها

از قرآن استنباط می شود که عالم آسمان ها (هفت آسمان) با این عالم فرق دارد، یعنی موجوداتی که در طبیعت هستند، مثل زمین، ماه و خورشید، جماداتند یعنی روح ندارند، حس و شعور ندارند، ولی آن آسمان ها آیا به شکل موجودات زنده هستند، یعنی اندام آن آسمان ها حکم بدن یک موجود زنده را دارد، به تعبیر فلاسفه، نفوسی به آنجا تعلق دارد، قوایی به آنجا تعلق دارد یا خیر؟ ظاهر قرآن این است که آن آسمان ها با زمین، ماه و خورشید که اینها فقط ماده بی جان هستند متفاوت است، یعنی نفوسی به آنجا تعلق دارد، قوای شاعری تعلق دارد، همان چیزهایی که قرآن از آنها تعبیر به "ملائکه" می کند، که اگر روح بشر (چون جسم بشر چنین قدرتی را ندارد) بتواند با آن آسمان ها اتصال پیدا کند (البته برای روح بشر در یک "آن" اتصال به همان آسمان هایی که شاید میلیارد ها سال نوری فاصله هم برای آنها کم باشد امکان دارد، چون روح بشر مجرد است) یعنی بتواند در واقع با روح و قوای آن آسمان ها اتصال و ارتباط پیدا کند، با یک دنیای دیگری از غیب و ملکوت ارتباط پیدا می کند.

جن و شیاطین در قرآن یک موجودات نامرئی هستند و با سرعتی ما فوق سرعت نور که اسمش را سرعت نمی شود گذاشت می توانند از نقطه ای از عالم به نقطه ای دیگر بروند. از قرآن استفاده می شود که شیاطین می خواهند به آن عالم آسمان ها نزدیک شوند و از اخبار آنجا آگاه شوند، ولی خدای متعال به وسیله شهاب ها که ما نمی دانیم چیست مانعی قرار داده است که حتی این موجودات هم قادر نیستند خودشان را به آنجا نزدیک کنند. فقط روح بشر و ارواح انبیا هستند که می توانند به عالم آن آسمان هایی که قرآن می گوید عالم ملائکه است، نزدیک شوند، ولی حتی جن و شیاطین هم نمی توانند به آن عالم نزدیک شوند.

این معنایی بود که البته آنچه که قرآن می گوید، ضد هیئت قدیم است و با هیئت جدید منطبق نیست، نه به معنای اینکه مخالف است، بلکه آنچه که قرآن می گوید چیزی است که علم بشر هنوز در اطراف آن نمی تواند یک کلمه حرف بزند، نمی تواند نفی کند و نمی تواند اثبات کند. وقتی قرآن یک مطلبی را گفته است، گفته قرآن برای ما احتیاج به هیچ سند دیگر ندارد، بزرگ ترین سند است. قرآن گفته است هفت آسمان در ما فوق همه ستارگان وجود دارد، ما هم قبول کردیم.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۸ - صفحه ۱۷۰-۱۷۱

کلید واژه ها

روح قرآن عالم ملکوت جن شیطان فرشتگان

ولایت تکوینی یا ولایت تصرف

از نظر "شیعه" مسأله ولایت از سه جنبه مطرح است و در هر سه جنبه کلمه امامت به کار رفته است: اول از جنبه سیاسی، که احق و الیق برای جانشینی "پیامبر اکرم (ص)" برای زعامت و رهبری سیاسی و اجتماعی مسلمین چه کسی بوده است و چه کسی می بایست بعد از "پیامبر" زعیم مسلمین باشد؟ و این که "پیامبر" از طرف خداوند "علی (ع)" را برای این پست و مقام اجتماعی تعیین کرده بود، در حال حاضر جنبه تاریخی و اعتقادی دارد نه جنبه عملی. دوم آن که در بیان احکام دین بعد از "پیامبر" به چه کسانی باید رجوع کرد و آن افراد علم خود را از چه طریق کسب کرده اند؟ و آیا آن ها در بیان احکام معصوم اند یا نه؟ و چنان که می دانیم شیعه معتقد به امامت "ائمه معصومین (ع)" است این جهت، هم جنبه اعتقادی دارد و هم عملی. سوم از جنبه معنوی و باطنی از نظر شیعه در هر زمان یک "انسان کامل" که نفوذ غیبی بر جهان و انسان دارد، و ناظر بر ارواح و نفوس و قلوب است و دارای نوعی تسلط تکوینی بر جهان و انسان است، همواره وجود دارد و به این اعتبار نام او "حجت" است. آیه کریمه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم؛ پیامبر از خود مؤمنان بر آن ها حق تسلط بیشتری دارد» (احزاب- ۶)، ناظر به این معنی از ولایت نیز بوده باشد.

ص: ۱۱۸۱

مقصود از ولایت تصرف یا ولایت تکوینی این نیست که بعضی جهال پنداشته اند که انسانی از انسان ها سمت سرپرستی و قیمومت نسبت به جهان پیدا کند به طوری که او گرداننده زمین و آسمان و خالق و رازق و محیی و ممیت من جانب الله باشد. اگر چه خداوند، جهان را بر نظام اسباب و مسببات قرار داده و موجوداتی که "قرآن کریم" آن ها را "ملائکه" می نامد "مدبرات امر" و "مقسمات امر" به اذن الله می باشند و این جهت هیچ گونه منافاتی با شریک نداشتن خداوند در ملک و خالقیت ندارد، و هم چنین با این مطلب که به هیچ وجه هیچ موجودی "ولی" به معنای یار و یاور خدا و حتی آلت و ابزار خدا به شمار نمی رود، منافات ندارد. «و قل الحمد لله الذی لم یتخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولی من الذل و کبره تکبیرا؛ و بگو: ستایش خدای را که نه فرزندی گرفته و نه در فرمانروایی شریکی دارد و نه از زبونی او را یآوری بوده، و او را به بزرگداشتی تمام بزرگ دار» (اسراء- ۱۱۱). نسبت مخلوق به خالق جز مخلوقیت و ربوبیت مطلقه و لا شیئیت نیست.

"قرآن" در عین این که خداوند را در حد اعلای غنا و بی نیازی معرفی می کند و در عین این که مثلا می گوید: «الله یتوفی الانفس حین موتها؛ خداوند روح انسان ها را هنگام مرگشان به تمامی باز می ستاند» (زمر- ۴۲)، باز در سوره سجده آیه ۱۱ می گوید: «قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم؛ بگو: فرشته مرگ که بر شما گمارده شده، جانتان را می ستاند»، «الذین تتوفیهم الملائکه ظالمی انفسهم؛ کسانی که فرشتگان جان آن ها را - که ستمگر خویشند - می ستاند» (نساء- ۹۷).

"قرآن" در عین این که می فرماید: خداوند بر همه چیز حفیظ است می فرماید: «و یرسل علیکم حفظه حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا؛ بر شما محافظانی می فرستد تا وقتی که مرگ یکی از شما فرا رسد فرستادگان ما جانش را می ستانند» (انعام- ۶۱).

در این آیه کریمه رسولانی را، هم به عنوان نگهبان و هم قبض کننده ارواح معرفی می کند. پس، از نظر توحیدی، وجود "وسائط" و نسبت دادن تدبیر امور به غیر خداوند ولی به اذن خداوند و به اراده خداوند به طوری که مدبران، مجریان اوامر و اراده پروردگارند، مانعی ندارد. در عین حال، اولاد ادب اسلامی اقتضا می کند که ما خلق و رزق و احیا و اماته و امثال این ها را به غیر خدا نسبت ندهیم زیرا "قرآن" می گوید که ما از اسباب و وسائط عبور کنیم و به منبع اصلی دست یابیم و توجه مان به کارگزار کل جهان باشد که وسائط نیز آفریده او و مجری امر او و مظهر حکمت او می باشند، ثانیاً نظام عالم از نظر وسائط نظام خاصی است که خداوند آفریده است و هرگز بشر در اثر سیر تکاملی خود جانشین هیچ یک از وسائط فیض نمی گردد بلکه خود فیض را از همان وسائط می گیرد، یعنی فرشته به او وحی می کند و فرشته مأمور حفظ او و مأمور قبض روح او می گردد، در عین اینکه ممکن است مقام قرب و سعه وجودی آن انسان از آن فرشته ای که مأمور اوست احیاناً بالاتر و بیشتر باشد.

مطلب دیگر اینکه ما حدود ولایت تصرف و یا ولایت تکوینی یک انسان کامل و یا نسبتاً کامل را نمی توانیم دقیقاً تعیین کنیم، یعنی مجموع قرائن قرآنی و قرائن علمی که نزد ما هست اجمالاً وصول انسان را به مرتبه ای که اراده اش بر جهان حاکم باشد، ثابت می کند، اما در چه حدودی؟ آیا هیچ حدی ندارد و یا محدود به حدی است؟ مطلبی است که از عهده ما خارج است.

رفتار فرشتگان با مؤمنان و کافران در عالم برزخ

شیخ صدوق، حدیثی نقل میکند از امام صادق (ع) که چون مومن وفات کند هفتاد هزار فرشته او را تا محل قبرش تشییع کنند، و چون در قبرش گذارند نکیر و منکر که دو فرشته سؤالنند نزد او می آیند و او را می نشانند و به او میگویند: من ربک؟ و ما دینک؟ و من نبیک؟ مؤمن در پاسخ میگوید: پروردگار من الله است و پیغمبر من محمد است و دین من اسلام است.

آن دو فرشته به اندازه ای که شعاع مد بصر یعنی کشف نور چشم این مؤمن است، قبر او را گشاد می کنند و از بهشت برای او طعام می آورند و روح و ریحان را برای او وارد می کنند؛ و این است مفاد گفتار خداوند عزوجل که میفرماید: «فأما إن کان من المقربین * فروح و ریحان و جنت نعیم؛ و اگر (محتضر) از مقربان باشد، آسایش و راحتی و بهشت پر نعمت (برای او) است» (واقعه/۸۹-۸۸)، یعنی در قبرش، یعنی در آخرت و قیامت.

پس حضرت فرمود: و اگر کافری وفات کند او را هفتاد هزار ملک زبانیه که از جهنم هستند تشییع کنند تا کنار قبرش. و آن شخص تازه گذشته، تشییع کنندگان و حاملان جنازه خود را سوگند میدهد به صدائی که تمام موجودات غیر از جن و انس می شنوند و میگویند: ای کاش برای من یک بار بازگشت به دنیا بود تا من از جمله ایمان آورندگان بودم! و میگوید: «ارجعون * لعلی أعمل صالحا فیما ترکت؛ مرا به دنیا برگردانید امید است که من با أعمال صالحه ای که انجام دهم آنچه از من ترک شده است تدارک نمایم» (مؤمنون/۱۰۰-۹۹). آن ملائکه زبانیه او را پاسخ دهند که: «کلا إنها کلمه هو قائلها؛ حاشا، این سخنی است که او گوینده ی آن است» (مؤمنون/۱۰۰). (ابدا ابداهیهات! بازگشتن به دنیا امری محال است، این کلمه ای است که تو اکنون میگوئی، و عمل نمیکردی، حالا هم اگر بازگردی عمل نخواهی کرد!).

و در این حال فرشته ای ندا کند که: «لو ردو لعادو لما نهوا عنه؛ اگر او به دنیا باز گردانیده شود هر آینه به همان اعمال زشتی که از آن نهی شده بود عود خواهد نمود» (انعام/۲۸). و چون او را در میان قبر قرار دهند و مردم از دور او کنار روند و مفارقت نمایند، نکیر و منکر در وحشتناکترین صورتی به نزد او آیند و او را بنشانند و سپس از او بپرسند: من ربک؟ و ما دینک؟ و من نییک؟ زبانش در ادا کردن پاسخ سنگین شود و قدرت بر جواب نیاورد؛ آن دو فرشته چنان ضربه ای بر او زنند از عذاب خدا، که تمام اشیاء از آن ضربه به دهشت افتند. دو باره از او پرسند: من ربک؟ و ما دینک؟ و من نییک؟ فبقول: لا أدری «پس گوید که نمیدانم.» و به او میگویند: «لا دریت و لا هدیت و لا أفلحت؛ نفهمیدی و راه نیافتی و رستگار نشدی»، و پس از آن دری از آتش به روی او بگشایند و از حمیم دوزخ برای او فرود آورند؛ و این است گفتار خداوند: «و أما إن کان من المکذبین الضالین * فنزل من حمیم و تصلیه جحیم؛ و اما اگر از تکذیب کنندگان گمراه باشد، پس (وی را) ضیافتی از آب جوشان است، و به دوزخ وارد شدن» (واقعه/۹۴-۹۲)، در قبر یعنی در آخرت و قیامت (امالی صدوق طبع سنگی ص ۱۷۴-۱۷۵).

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی ۲ - صفحه ۲۶۰-۲۵۶

کلید واژه ها

مرگ برزخ مؤمن کافر نکیر و منکر عذاب الهی پاداش الهی فرشتگان

ص: ۱۱۸۵

رابطه خداوند با فرشتگان

نظام فرماندهی و اطاعت در بین خدا و ملائکه، جنبه تکوینی و حقیقی دارد نه جنبه قرار دادی و اعتباری. فرمان خدا حرف نیست، ایجاد است و اطاعت ملائکه نیز متناسب با آن است. وقتی می‌گوییم به فرشتگان فرمان داده که چنین کنند معنایش این است که آنان را طوری ایجاد کرده که علت و فاعل باشند برای فعل و معلول مخصوص و معنای اطاعت ملائکه نیز همین علت و معلول تکوینی است. تشکیلات یاد شده، مبین یک نظام تکوینی است از همین جا است که قرآن کریم، تدبیر خلقت را گاهی به "خدا" نسبت می‌دهد و گاهی به فرشتگان. گاه می‌گوید: «یدبر الامر من السماء الی الارض؛ خدا کار را از آسمان به زمین تدبیر می‌کند و می‌فرستد» (سجده/۵) و گاه می‌گوید: «فالمدبرات امرا؛ قسم به فرشتگان تدبیر کننده کار» (نازعات/۵)

نصرت و یاری الهی

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «هو الذی ایدک بنصره و بالمؤمنین؛ او کسی است که تو را به نصرت خویش و مومنان نیرو بخشد» (انفال/ ۶۲). ای پیامبر! در گذشته همین جور بوده است که خداوند تو را یاری کرده است. ای پیغمبر! مگر در گذشته، تو را عده و عده ظاهری حمایت کرده است؟! در گذشته حامی تو تأیید الهی بود، بعد از این هم همین طور. خدا همان است که تو را با آن نصرتی که از آسمان نازل کرد (ظاهراً مقصود از نصرت آسمانی، نزول فرشتگان در جنگ بدر است) و به وسیله نیروهای زمینی که مؤمنین بودند یاری کرد؛ یعنی خدا تو را از آسمان و زمین یاری کرد بنابراین جای این نیست که ترس و بیمی در کار باشد. با اینکه سراسر قرآن توحید خالص است و همه جا صحبت از مشیت مطلق پروردگار است، ولی قرآن مسئله شرایط و اسباب را همیشه یادآوری می‌کند؛ یعنی شرائط و اسباب را صحیح می‌داند. نمی‌گوید خدا است که تو را تأیید کرد بدون سبب، سببش را ذکر می‌کند: تو را هم از راه اسباب آسمانی تأیید کرد که نزول آن ارواح فرشتگان بود و هم از راه اسباب زمینی، یعنی به وسیله نفرات با ایمان (بالمؤمنین).

ص: ۱۱۸۶

خداوند راجع به جنگ بدر در آیه ۹ و ۱۰ سوره انفال می فرماید: «اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين* و ما جعله الله الا بشري و لتطمئن به قلوبكم و ما النصر الا- من عند الله ان الله عزيز حكيم؛ به خاطر بیاورید زمانی را (که از شدت ناراحتی در میدان بدر) از پروردگارتان تقاضای کمک می کردید و او تقاضای شما را پذیرفت و گفت من شما را با یک هزار از فرشتگان که پشت سر هم فرود می آیند یاری می کنم. ولی خداوند این را تنها برای شادی و اطمینان قلب شما قرار داد و گرنه پیروزی جز از طرف خدا نیست و خداوند توانا و حکیم است». «اذ يغشیکم النعاس امنه منه و ينزل علیکم من السماء ماء لیطهرکم به و یذهب عنکم رجز الشیطان و لیربط علی قلوبکم و یثبت به الاقدام* اذ یوحی ربک الی الملائکه انی معکم فثبتوا الذین ءامنوا سألقی فی قلوب الذین کفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق و اضربوا منهم کل بنان؛ (و به خاطر بیاورید) هنگامی را که خواب سبکی که مایه آرامش از ناحیه خدا بود شما را فرو گرفت و آبی از آسمان برای شما فرو فرستاد تا با آن شما را پاک و پلیدی شیطان را از شما دور سازد و دل های شما را محکم و گام ها را با آن ثابت دارد. موقعی را که پروردگارت به فرشتگانی وحی کرد من با شما هستم، پس کسانی را که ایمان آورده اند ثابت قدم بدارید. به زودی در دل های کافران ترس و وحشت می افکنم و بر فراز گردن هاشان بزنید و سر انگشتان شان را قطع کنید.» (انفال/۱۱-

(۱۲)

این آیات به قسمت های حساسی از جنگ بدر و نعمت های گوناگونی که خداوند در این صحنه خطرناک نصیب مسلمانان کرد اشاره می کند تا حس اطاعت و شکرگزاری آنها را برانگیزد و راه را به سوی پیروزی ها و پیشرفت های آینده در برابر آنها بگشاید. نخست به یاری فرشتگان اشاره کرده می گوید به خاطر بیاورید زمانی را که از شدت وحشت و اضطراب که از کثرت نفرات دشمن و فزونی تجهیزات جنگی آنها برای شما پیش آمده بود، به خدا پناه بردید و دست حاجت به سوی او دراز کردید و از وی تقاضای کمک نمودید. در این هنگام خداوند تقاضای شما را پذیرفت و فرمود من شما را با یک هزار نفر از فرشتگان که پشت سر هم فرود می آیند، کمک و یاری می کنم. مردفین از ماده ارداف به معنی پشت سر هم قرار گرفتن است، بنابراین این مفهوم این کلمه این می شود که فرشتگان پشت سر یکدیگر برای یاری مسلمانان فرود آمدند. این احتمال نیز در معنی آیه داده شده است که منظور این است که این گروه هزار نفری گروه های متعدد دیگری را پشت سر داشتند و به این ترتیب با آیه ۱۲۴ سوره آل عمران که می گوید «پیامبر به مؤمنان می گفت: آیا کافی نیست که خداوند شما را به سه هزار نفر از فرشتگان یاری کند» تطبیق می نماید. ولی ظاهر این است که عدد فرشتگان در بدر یک هزار نفر بوده است و مردفین صفت آن یک هزار نفر است، و آیه سوره آل عمران وعده ای بوده است به مسلمانان که حتی اگر لازم شود خداوند عدد بیشتری را به یاری شما می فرستد. سپس برای اینکه کسی خیال نکند پیروزی به دست فرشتگان و مانند آنها است، می گوید خداوند این کار را فقط برای بشارت و اطمینان قلب شما قرار داد و گرنه پیروزی جز از ناحیه خداوند نیست و ما فوق همه این اسباب ظاهری و باطنی اراده و مشیت او است زیرا خداوند آنچنان قادر و قوی است که هیچکس نمی تواند در برابر اراده و ایستادگی کند و آنچنان حکیم و دانا است که یاری خود را جز در مورد افراد شایسته قرار نخواهد داد.

در میان مفسران در این زمینه گفتگوی بسیار شده است، بعضی معتقدند که فرشتگان رسماً وارد صحنه نبرد شدند و با سلاح های مخصوص به خود به لشکر دشمن حمله کردند و عده ای از آنها را به خاک افکندند، پاره ای از روایات را نیز در این زمینه نقل کرده اند. ولی قرائنی در دست است که نشان می دهد نظر گروه دوم که می گویند: فرشتگان تنها برای دلگرمی و تقویت روحیه مؤمنان نازل شدند، به واقع نزدیک تر است. زیرا اولاً در آیه فرمود که اینها تمام برای اطمینان قلب شما بوده است که با احساس این پشت گرمی بهتر مبارزه کنید، نه اینکه آنها اقدام به جنگ کرده باشند. ثانیاً اگر بنا شود فرشتگان، شجاعانه سربازان دشمن را به خاک افکنده باشند چه فضیلتی برای مجاهدین بدر باقی خواهد ماند که این همه در روایات از آنها سخن به میان آمده است. ثالثاً تعداد مقتولین بدر ۷۰ نفر بودند که قسمت مهمی از آنها با شمشیر امام علی علیه السلام به خاک افتادند و قسمت دیگری به دست جنگجویان اسلام که غالباً قاتلین آنها در تاریخ به نام ذکر شده اند. بنابر این چه باقی می ماند برای فرشتگان و چه کسی را آنها به خاک انداختند. سپس دومین نعمت خود را به مؤمنان یادآور می شود و می گوید به خاطر بیاورید هنگامی را که خواب سبکی شما را فرو گرفت که مایه آرامش و امنیت روح و جسم شما از ناحیه خداوند گردید. «یغشی» از ماده غشیان به معنی پوشاندن و احاطه کردن است، گویی خواب همچون پرده ای بر آنها افکنده شد و آنها را پوشاند.

در جای دیگر خداوند می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِم رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا؛ ای کسانی که ایمان آورده اید نعمت خدا را بر خودتان به یاد آورید در آن هنگام که لشکرهای عظیمی به سراغ شما آمدند، ولی ما باد و طوفان سختی بر آنها فرستادیم و لشکریانی که آنها را نمی دیدید (و به این وسیله آنها را در هم شکستیم) و خداوند به آنچه انجام می دهید بینا است» (احزاب/۹) منظور از «جنودا لم تروها» که به یاری مسلمانان آمدند همان فرشتگانی است که یاری آنها نسبت به مؤمنان در غزوه بدر نیز صریحا در قرآن مجید آمده است ولی همانگونه که در آیه ۹ سوره انفال اشاره شده دلیلی در دست نیست که فرشتگان، این جنود الهی ناپیدا، رسماً وارد میدان و مشغول جنگ شده باشند، بلکه قرائنی در دست است که نشان می دهد آنها برای تقویت روحیه مؤمنان و دلگرمی آنان نازل گشته اند.

علائم مومنین حقیقی و پاداش آنها از نظر قرآن

قرآن در آیه ۷۴ از سوره انفال می فرماید: «وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» بار دیگر از مهاجرین و انصار تجلیل و تعظیم می کند: «آن با ایمانان، آن مهاجران، آن مجاهدان در راه خدا، و این انصار که پناه دادند و یاری کردند آنها را، اینها مؤمنین حقیقی هستند.» معلوم می شود که وقتی انسان پاکباخته شد، در راه ایمان و عقیده خودش از همه چیز گذشت، علامت این است که مؤمن حقیقی است. «لهم مغفروه و رزق کریم» خدا گذشته های اینها را می آمرزد و روزی بزرگواری به اینها عنایت می کند. مقصود از روزی فقط خورد و خوراک نیست، یعنی نعمت هایی آنچنان بزرگوارانه به اینها عنایت می کند که شما تصورش را نمی کنید.

ص: ۱۱۹۰

مسلمانانی بودند که در مکه بودند. اینها مسلمان بودند اما مهاجرت نکردند، ماندند در مکه، در بلاد کفر (آنوقت مکه بلد کفر بود) در واقع همت آن برادران مسلمان را نداشتند. آن برادران مسلمان همان گونه که گفتم همه چیز را رها کردند و احیانا به این شکل در آمدند که پسر آمد به مدینه در صف مسلمین در حالی که پدر در مکه بود در صف کفار و در جنگ هایی که پیش می آمد پسر و پدر به روی یکدیگر شمشیر می کشیدند، برادر به روی برادر شمشیر می کشید، خویشاوندان نزدیک دیگر به روی یکدیگر شمشیر می کشیدند ولی اینها نیامدند، در بلاد کفر ماندند، اما ایمان خودشان را هم حفظ کردند یعنی مسلمان باقی ماندند ولی مهاجرت نکردند، این وظیفه بسیار بزرگ را انجام ندادند.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۳ - صفحه ۱۶۶

ناصر مکارم شیرازی - تفسیر نمونه جلد ۱۷ - صفحه ۲۱۹ و جلد ۷ صفحه ۱۰۴-۱۰۸

کلید واژه ها

ایمان توحید قرآن خدا جنگ بدر فرشتگان

نقش فرشتگان الهی از نظر قرآن

در جهان بینی اسلامی، هیچ موجودی نقشی در آفرینش به صورت استقلال ندارد. قرآن کریم برای هیچ موجودی استقلال قائل نیست. هر موجودی هر نقشی را دارد به صورت واسطه و مجرا واقع شدن برای مشیت و اراده بالغه الهیه است. قرآن برای فرشتگان، نقش واسطه بودن برای انفاذ مشیت الهی در خلقت قائل است. آیات زیادی از قرآن در باره صفات، ویژگی ها، مأموریت ها و وظایف فرشتگان سخن می گوید، حتی قرآن، ایمان به ملائکه را در ردیف ایمان به خدا و انبیاء و کتب آسمانی قرار داده است و این دلیل بر اهمیت بنیادی این مسئله است: «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله؛ پیامبر اسلام به آنچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده ایمان آورده و مؤمنان نیز به خدا و فرشتگان او و کتاب ها و رسولانش همگی ایمان دارند.» (بقره/ ۲۸۵)

ص: ۱۱۹۱

قرآن مجید روی هم رفته ویژگی های آنها را چنین می شمرد:

۱- فرشتگان موجوداتی عاقل و با شعورند و بندگان گرامی خدا هستند: «بل عباد مکرمون» (انبیاء/ ۲۶)

۲- آنها سر بر فرمان خدا دارند و هرگز معصیت او نمی کنند «لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون؛ که در سخن بر او پیشی نمی گیرند و به فرمان او کار می کنند.» (انبیاء/ ۲۷)

۳- آنها وظایف مهم و بسیار متنوعی از سوی خداوند بر عهده دارند، گروهی حاملان عرشند (حاقه/ ۱۷) و گروهی مدبرات امرند (نازعات/ ۵) گروهی فرشتگان قبض ارواحند (اعراف/ ۳۷) و گروهی مراقبان اعمال بشرند (انفطار/ ۱۰-۱۳) گروهی حافظان انسان از خطرات و حوادثند (انعام/ ۶۱) و گروهی مأمور عذاب و مجازات اقوام سرکشند (هود/ ۷۷) گروهی امدادگران الهی نسبت به مؤمنان در جنگها هستند (احزاب/ ۹) و بالاخره گروهی مبلغان وحی و آورندگان کتب آسمانی برای انبیاء می باشند (نحل/ ۲) که اگر بخواهیم یک یک از وظائف و مأموریت های آنها را بر شمیریم بحث به درازا می کشد.

۴- آنها پیوسته مشغول تسبیح و تقدیس خداوند هستند، چنان که در آیه ۵ سوره شوری می خوانیم: «و الملائکة یسبحون بحمد ربهم و یتستغفرون لمن فی الارض»؛ «فرشتگان تسبیح و حمد پروردگار خود را بجا می آورند و برای کسانی که در زمین هستند استغفار می کنند.»

۵- با این حال انسان به حسب استعداد تکامل از آنها برتر و والا-تر است تا آنجا که همه فرشتگان بدون استثناء به خاطر آفرینش آدم به سجده افتادند و آدم معلم آنها گشت. (بقره/ ۳۰-۳۴)

۶- آنها گاه به صورت انسان در می آیند و بر انبیاء و حتی غیر انبیاء ظاهر می شوند، چنانکه در سوره مریم می خوانیم فرشته بزرگ الهی به صورت انسان موزون بر مریم ظاهر شد؛ «فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا؛ پس روح خود را به سوی او فرستادیم تا به شکل بشری خوش اندام بر او نمایان شد.» (مریم/ ۱۷) در جای دیگر به صورت انسان هایی بر ابراهیم و بر لوط ظاهر شدند (هود/ ۶۹ و ۷۷). حتی از ذیل این آیات استفاده می شود که قوم لوط نیز آنها را در همان اشکال موزون انسانی دیدند (هود/ ۷۸)

آیا ظهور در چهره انسان، یک واقعیت عینی است؟ یا به صورت تمثیل و تصرف در قوه ادراک؟ ظاهر آیات قرآن معنی اول است، هر چند بعضی از مفسران بزرگ معنی دوم را برگزیده اند. آنها مقامات مختلف و مراتب متفاوت دارند، بعضی همیشه در رکوعند و بعضی همیشه در سجودند. «ما منا الا له مقام معلوم* و انا لنحن الصافون* و انا لنحن المسبحون»؛ «هر یک از ما مقام معلومی دارد، ما همواره صف کشیده منتظر فرمان او هستیم و پیوسته تسبیح او می گوئیم.» (صافات/ ۱۶۴ - ۱۶۶) امام صادق می فرماید: «و ان لله ملائکه رکعا الی یوم القیامه و ان لله ملائکه سجد الی یوم القیامه؛ خداوند فرشتگانی دارد که تا روز قیامت در رکوعند، و فرشتگانی دارد که تا قیامت در سجودند!»

منابع

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۹۰

ناصر مکارم شیرازی - تفسیر نمونه جلد ۱۸ - صفحه ۱۷۰-۱۷۵

کلید واژه ها

آفرینش قرآن خدا تسلیم پرستش اراده الهی فرشتگان

کیفیت قبض روح فرشتگان در عرصه قیامت

در کافی از ابی المغرا روایت کرده است که او گفت: یعقوب احمر برای من حدیث کرد و گفت که ما بر حضرت امام جعفر صادق (ع) وارد شدیم که آن حضرت را بر رحلت فرزندش اسماعیل تعزیت و تسلیت گوئیم. حضرت برای اسماعیل طلب رحمت کرد و پس از آن گفت: پروردگار تبارک و تعالی خبر مرگ پیغمبرش را به او داد، و گفت: «إنک میت و إنهم میتون؛ قطعاً تو خواهی مرد و آنها (نیز) خواهند مرد» (زمر / ۳۰) و نیز فرمود: «کل نفس ذائقة الموت؛ هر کسی مرگ را می چشد» (آل عمران / ۱۸۵ و انبیا / ۳۵ و عنکبوت / ۵۷) و سپس حضرت شروع به سخنانی نمود و فرمود: تمام اهل زمین می میرند به طوری که یک تن در روی زمین باقی نمی ماند، و اهل آسمان می میرند حتی یک نفر از آنها باقی نمی ماند مگر ملک الموت و حمله عرش و جبرائیل و میکائیل. حضرت فرمود: در این حال ملک الموت می آید تا در نزد پروردگار عزوجل حضور پیدا نموده می ایستد و به او گفته می شود (در حالی که خدا دانایتر است) که باقی مانده است؟ ملک الموت می گوید: ای پروردگار من! هیچ کس باقی نمانده است مگر ملک الموت و حمله عرش و جبرئیل و میکائیل. به او گفته می شود که: به جبرئیل و میکائیل هم بگو بمیرند. فرشتگان در این حال می گویند: ای پروردگار! اینان دو رسول تو و دو امین تو هستند. خداوند می فرماید: من حکم مردن را بر هر که دارای نفس باشد که زنده و دارای روح است نوشته ام. ملک الموت پس از انجام مأموریت خود می آید تا در نزد پروردگار خود حضور یافته و می ایستد. به او گفته می شود (در حالیکه خدا دانایتر است) که باقی مانده است؟ ملک الموت می گوید: ای پروردگار من! باقی نمانده است مگر ملک الموت و حمله عرش. خداوند می فرماید: بگو حمله عرش نیز بمیرند. در این حال ملک الموت با حالت اندوه و غصه می آید، و در حالی که سر خود را پایین انداخته و چشمان خود را بر نمی گرداند در نزد خدا حضور می یابد. به او گفته می شود: که باقی مانده است؟ می گوید: ای پروردگار من! غیر از ملک الموت کسی باقی نمانده است! به او گفته می شود: بمیر ای ملک الموت! پس می

میرد. در این حال خداوند زمین را به دست قدرت خود می گیرد، و آسمان ها را به دست قدرت خود می گیرد و می گوید:
«أین الذین کانوا یدعون معی شریکا؟ این الذین کانوا یجعلون معی إلهها اخر؟؛ کجا هستند آن کسانی که با من در کارهای
من شریک می پنداشتند؟ کجا هستند آن کسانی که با من خدای دیگری قرار می دادند؟»

ص: ۱۱۹۳

همچنین امیرالمؤمنین (ع) نیز می فرماید: «و ینفخ فی الصور فترهق کل مهجه، و تبکم کل لهجه، و تدک الشم الشوامخ، و الصم الرواسخ؛ فیصیر صلدها سرابا رقرقا، و معهدھا قاعا سملقا؛ فلا شفیع یشفع، و لا حمیم یدفع، و لا معذره تنفع؛ و در صور دمیده می شود، و به پیرو آن هر صاحب نفسی می میرد، و هر زبان گویایی لال می گردد، و بناهای عظیم و رفیع فرو می ریزند، و چیزهای صلب و سخت، بی بنیان و پوچ می گردند؛ امور محکمه و مستحکمه و واقعیات این عالم چون سراب بی اعتبار واهی جلوه می کنند، و محل و موطن این امور هموار و مستوی می گردد؛ در آن هنگام هیچ شفיעی نیست که به درد انسان خورد و شفاعت کند، و هیچ یار مهربانی نیست که از انسان دفاع کند، و هیچ پوزش و عذرخواهی ای نیست که بکار آید.»

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی - ج ۴ صفحه ۱۴۶-۱۴۸

کلید واژه ها

قیامت فرشتگان مرگ خدا قرآن احادیث نفس

لعن فرشتگان به قاتلین امیرالمؤمنین (ع) و امام حسین (ع)

از صفوان جمال روایت است که می گوید: در خدمت حضرت صادق (ع) به حج مشرف شدیم. در میان راه، حضرت بسیار متأثر بود.

از علت این اندوه پرسش کردم، فرمودند: مگر مؤمن می تواند ببیند و غمگین نشود! به خدا قسم اگر آنچه را که من می شنوم تو هم می شنیدی متأثر میشدی! عرض کردم: بفرمائید علت تأثر شما چه بوده و واقعه ای را که مشاهده کرده اید چیست؟ حضرت فرمودند: تمام فرشتگان پروردگار به عرش خدا ملتجی شده و می گویند: خدایا عذاب قاتلان امیرالمؤمنین و قاتلان حسین را زیاد کن و تمام ملائکه و طوایف جن در آنجا گریه می کنند برای مصیبت جدم امیرالمؤمنین و مصیبت جدم حسین. آدم مگر میتواند این مناظر را ببیند و خواب راحت کند و فکر طعام و آشامیدنی باشد.

ص: ۱۱۹۴

ابن قولویه قمی روایت میکند از اسحاق بن عمار که می گوید: من به حضرت امام جعفر صادق (ع) عرض کردم که: من شب عرفه را در حائر حضرت امام حسین (ع) بیتوته کردم و پیوسته مشغول به نماز بودم و در آنجا قریب پنجاه هزار نفر بودند که همگی دارای صورت های زیبا بوده و به بوهای عطر معطر شده بودند و آنها نیز تمام طول شب را به نماز مشغول بودند. و لیکن همین که صبح طالع شد، سجده کردم و چون سر از سجده برداشتم از آن جمعیت کسی را ندیدم. حضرت فرمودند: پنجاه هزار نفر از فرشتگان برای نصرت امام حسین علیه السلام به کربلا فرود آمدند، ولی وقتی رسیدند که آن حضرت به درجه شهادت رسیده بود و آنها به آسمان بالا رفتند. خداوند به آنها وحی فرستاد: شما برای نصرت فرزند حبیب من به زمین کربلا رفتید، ولی او کشته شده بود و نتوانستید او را یاری کنید، حال به زمین پایین روید و در اطراف قبر حسین مقیم باشید با حالت پریشان، ژولیده و گرد آلود باشید تا روز قیامت!

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۴ - صفحه ۲۶۰-۲۶۲

کلید واژه ها

لعنت فرشتگان

تجرد از عالم ماده شرط مشاهده فرشتگان

این عالم، عالم ماده و جسمیت است و فرشته موجودی است ملکوتی و مجرد از ماده؛ اگر فرشته بخواهد به این عالم فرود بیاید باید لباس جسم بپوشد، که ملائکه جسم نیستند، یا انسان برای دیدار ملائکه باید از این دنیا بالا رود و لباس ماده و جسمیت را خلع کند و برود در عالم مثال و برزخ تا آنها را مشاهده کند و این هم برای افرادی که قلبشان به نور خدا منور نگشته و قادر بر خلع و لباس تن نشده اند، پس از مرگ طبیعی صورت خواهد گرفت. پس دیدن ملائکه برای مردم عادی محال است.

ص: ۱۱۹۵

مستکبران به رسول الله (ص) ایراد می کردند که چرا خداوند فرشته ای را برای ما پیامبر ننمود، سزاوار بود که خدا ملکی را به رسالت بفرستد تا ما از او تبعیت کنیم؛ آیه آمد: «و لو جعلن^ه ملکا لجعلن^ه رجلا و لبسنا علیهم ما یلبسون»؛ «اگر اراده ما تعلق بگیرد که فرشته ای را پیامبر کنیم، هر آینه او را مردی قرار خواهیم داد و بر آنها مشتیبه خواهیم ساخت آنچه را که خود آنها بر خودشان مشتیبه می سازند.» (انعام / ۹)

حال بر این اساس شما فرض کنید که پیغمبر شما هم ملکی است که لباس ماده پوشیده و به این عالم فرود آمده است. هیچ ملکی به عالم ماده فرود نمی آید مگر آنکه لباس ماده بپوشد و اگر انسان بخواهد او را ببیند، باید به صورت جسم ببیند و وقتی انسان میتواند ملک را به صورت واقعی تجردی خود ببیند که خودش هم مجرد شده باشد. کسی که از این عالم می رود یا به خلع اختیاری و نسیان عالم کثرت و یا به موت و خلع اضطراری، فرشته را می بیند؛ کسی که بخواهد بمیرد ملک الموت را می بیند چون حال تجرد پیدا نموده است، اطرافیان او نمی بینند چون واجد این حال نیستند و شرطش موجود نیست. تقاضای رؤیت فرشته بدون حصول شرط تجرد تمنای مشروط بدون حصول شرط آن است؛ «و عتوا کبیرا»؛ «طغیان کردند طغیانی بزرگ» (فرقان / ۲۱) این سخن، سخن متجاوزانه ای است که از قاعده و قانون و سنت الهیه تجاوز نموده و صاحبان این منطق از تجاوز کاران و تعدی کنندگانند. روی قواعد فطریه و عقلیه باید از رسول خدا تقلید و تبعیت کرد و قاعده شرعیه نیز آن را امضا می کند و الا قافله مؤمنان بار بسته و با راهنمای خدا به سر حد مقام قاب قوسین او آدنی می رسند و مردم سرکش و مستکبر در دوزخ جهل و مظاهر عالم بعد گرفتار و در پیله خود بینی و خود ستایی محروم و معذب می مانند.

کلید واژه ها

دنیا مرگ جسم جهل مشاهده فرشتگان

ملائکه مخصوص ضبط اعمال انسان در قرآن

خداوند درباره علم به اعمال انسان و کیفیت ضبط آنها به وسیله ملائکه می فرماید: «و لقد خلقنا الاءنس ن و نعلم ما توسوس به نفسه و و نحن أقرب إليه من حبل الوريد * إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين و عن الشمال قعيد * ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد * و جاءت سكره الموت بالحق ذ لك ما كنت منه تحيد * و نفخ فی الصور ذ لك يوم الوعيد * و جاءت كل نفس معها سائق و شهيد * لقد كنت فی غفله من ه' ذ فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (ق/۱۶-۲۲)

«ما به تحقیق که انسان را آفریدیم و بر تمام خاطرات و افکاری که بر او وارد میشود و وساوسی که نفس او میکند و خواطری که بر ذهن او خطور میکند اطلاع داریم و ما از رگ گردن و رگ حیاتی او به او نزدیک تر هستیم؛ در آن وقتی که آن دو ملک گیرنده و متلقى که از یمین و شمال او نشسته اند آن اعمال و الفاظ و افکار را که از او صادر میشود و از خود خارج میکند می گیرند و حفظ می نمایند؛ آن دو فرشته ای که در طرف راست و چپ، در طرف سعادت و شقاوت که کنایه از اعمال و رفتار خیر و از اعمال و رفتار شر است که انسان را به اصحاب الیمین می رساند و یا به اصحاب الشمال می رساند، نشسته و هر کرداری که انجام دهد و هر گفتاری که پرتاب کند، گرچه یک کلمه خوب و یا زشت بوده باشد، آن را می گیرند و فرشتگان عتید و رقیب آن را ضبط و ثبت می نمایند و سكرات مرگ و حالات بی خودی و مدهوشی و اضطراب و پریشانی موت به حق می رسد و این همانست که تو از آن فرار می کردی و دور می شدی! و در صور دمیده میشود و این همان وعده روز میعاد است که به لقای پروردگار و زیارت حق می شتابی و سرعت میکنی و تمام نفوس و جان ها در حالی که با آنها سوق دهنده و شهادت دهنده ایست به پیشگاه خدا و مقام و موقف عدل او رهسپار می شوند. برای هر نفس یک سائقی است، یعنی راننده و سوق دهنده که بر اساس حرکت و هدایت او نفوس به آن سمت می روند و برای هر نفس یک شهید و گواهی است که بر تمام اعمال و افکار او نه تنها اطلاع دارد، بلکه اعمال و رفتار او را گرفته و ضبط کرده و صورت و حقیقت عمل را به نحو تام و تمام در خود نگاه داشته و حفظ کرده که برای چنین موقف و موقعیتی بیاید و ادا کند و شهادت خود را در این معرض نشان دهد. ای پیغمبر ما! تو از این مطلب و حقیقت امر در غفلت بودی! و ما پرده و حجاب معنی را از برابر دیدگان تو برداشتیم! و بنابراین چشمان تو امروز تیز بین و حاد شده، و حقایق ماورای حجاب ماده و طبع را می بیند! بطوری که نه تنها به ظواهر اعمال و رفتار و وقایع امور و حوادث مینگری، بلکه بر حقایق و بواطن و نیات و ملکات و اخلاقیات و وجهه آنها از نقطه نظر خیر و شر و سعادت و شقاوت و حق و باطل، با خبر می گردی و مطلع می شوی!»

این آیات دلالت دارد بر اینکه انسان ملکی دارد موکل بر خود او و هر شخص ملائکه خاصی برای ثبت و ضبط اعمال خود دارد؛ البته فرشتگانی که پروردگار خلق فرموده دارای مأموریت های مختلف هستند، بعضی برای علمند بعضی برای حیات؛ این دسته از ملائکه ای که خداوند در این آیات یاد میکند، برای روزی که در قیامت ادای شهادت کنند در این دنیا تحمل میکنند؛ یعنی اعمال را می گیرند و در خود ضبط میکنند: «إذ يتلقى المتلقين عن اليمين و عن الشمال قعيد» چه اعمال خوب و چه اعمال بد را، این متلقیان همیشه با انسان ملازمند و جدا نیستند؛ در خواب و بیداری، در سکون و حرکت همیشه با انسان هستند و حتی اگر یک جمله از دهان انسان بیرون پرد فوراً آن را می گیرند و هیچ برای آنها غفلت و فراموشی و فتور و سستی و تکاهل در انجام مأموریت نیست.

«ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» بعضی از بزرگان چون صاحب «مجمع البيان» و علامه طباطبایی مد ظله السامی فرموده اند که: رقيب و عتيد دو ملک نیستند که عنوان رقيب و عتيد علم برای آنها باشد، بلکه دو صفت هستند که به معنای مراقبت و حفظ و سرپرستی است و به معنای حاضر و شاهد و مهیا و آماده می باشند و هر جمله ای که از دهان بیرون آید و صادر گردد، هر لفظی که خارج شود، خیر باشد یا شر، آن فرشتگان مراقب و مهیا فوراً می گیرند و در خودشان اخذ می کنند؛ کما اینکه بر این مفاد داریم: «و إن عليكم لح'فطين * کراما ک' تبين * يعلمون ما تفعلون؛ بدرستی که مسیطر و مهیمن بر شما فرشتگانی هستند بزرگوار که شما را محافظت میکنند و تمام حرکات و سکانات شما را می نویسند و آنچه را که به جای آورید میدانند.» (انفطار/۱۰-۱۳)

هر صنف از فرشتگان مأموریت خاصی دارند، فرشته علم و فرشته حیات و فرشته روزی و حکمت و حفظ و قوت و ضبط اعمال و غیرها و هر صنف از آنها برای آن مأموریت آفریده شده اند و به هیچ وجه از مأموریت خود که همان خلقت آنهاست نمی توانند تجاوز کنند؛ اگر رقیب و عتید دو صفت مختلف باشد که به معنای مراقب و آماده میباشد، بنابراین این دو صفت دلالت بر دو ذات مختلف نموده و با علمیت نیز منطبق خواهند بود. باری ما دیگر در امروزه با وجود همین آلاتی که اختراع شده است با آنکه مادی است نه معنوی و روحانی، می بینم چگونه کلمات و صورت انسان را ضبط می کنند و قرن ها میتوانند در خود نگاهداری کنند، نباید شکی و تردیدی به خود راه دهیم در اینکه فرشتگان زنده الهی اعمال را و صور را ضبط می کنند. در این عالم ماده که در مشتم عالم ملکوت و معناست، این صور و الفاظ دیده میشود تا چه رسد به موجودات ملکوتیه و روحانیه که بر انسان و اعمال او مسیطر و مطلع هستند.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۷ - صفحه ۱۵۶-۱۵۹

کلید واژه ها

قیامت انسان ثبت اعمال اراده الهی فرشتگان

مراتب گناه و توبه افراد و فرشتگان متناسب با آنها

همانطوری که انسان دارای درجات و مراتب متفاوتی است فرشتگان هم دارای درجات و مراتب مختلفی هستند. آری، آنها نیز دارای درجات مختلف می باشند، بعضی از اصناف آنها از ملائکه مقربند، مانند جبرائیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل و بعضی زیر دست آنها هستند و جنود و لشگریان آنها به شمار می آیند، تا برسد به ملائکه جزئی که هر شخص یک ملک مخصوص به خود دارد. فرشتگان رقیب و عتید موکل بر اعمال انسان هستند ولی اعمال و کیفیت و درجه آنها تفاوت دارد، از نقطه نظر صحت و مقدار تقرب و خلوص در نیت متفاوت هستند.

ص: ۱۱۹۹

گناه و توبه مردم عادی و خواص:

افراد عادی گناهشان همین معاصی است که انجام می دهند؛ زنا، دروغ، قمار، شرب خمر، تعدی به نوامیس و حقوق و اعراض مردم؛ عامه افراد مردم از این قبیل گناهان انجام می دهند و اما مؤمنین چنین نیستند یعنی ملکه عدالت در آنها پدید آمده است و آن ملکه نفس آنها را از ارتکاب این گونه معاصی کبیره منع می کند. اینان از خواص مردمان می باشند، ولی گناهایی که برای آنها است یک شکل دیگر است؛ اشتغال به غیر الله است. توجه به غیر خدا برای آنان گناهست؛ یعنی خواص در مرتبه و مقامی هستند که اگر در شبانه روز ساعتی از خدا غفلت کنند باید توبه کنند، چون آن توجه به غیر برای آنها گناه است.

ارتقا از مقام اصفیاء به اولیاء:

وقتی که این صفت را در خود ملکه کردند و غرق در اسماء و صفات حق شدند و غفلت از حق پیدا نکردند، خداوند آنان را به درجه بالا-تر و والا-تری ترقی می دهد و از اصفیاء خود می گرداند و در این مرحله از آنان امتحاناتی به عمل می آورد و ابتلائاتی در پیش می آورد تا آنکه از این درجه هم صعود دهد و باید از عهده این آزمایش ها بر آیند، بعضی از آن امتحان ها بسیار مشکل است و چه بسا در کشاکش و گیر و قوس شدائد و مصائب دعا می کنند خدایا این مشکلات را از ما بردار، خدایا ما خسته شدیم! و پیوسته در دل راه فراری می جویند؛ این برای آنها گناه است؛ یعنی چون وظیفه فعلیه ایشان اینست که وارده ای که بر آنها پیدا میشود، چون از طرف حق است باید با کمال تحمل و صبر و شکیبایی و استقامت آن مرحله را بگذرانند و تقاضای رفع آن را نمایند که از آن رنج و شدت رهایی پیدا کنند و لذا اگر بگویند خدایا ما را از این مرحله خارج کن، ما خسته شدیم! این برای آنان گناه است و بر همین اساس می گویند: توبه اصفیاء از تنفیس است یعنی غم زدایی، یعنی غم و غصه را از ما بردار! و چون در این مرحله نیز موفق شدند و مظفرانه و کامیاب بیرون آمدند، خداوند آنها را به درجه اولیاء می رساند و افرادی که بدین درجه فائز میگردند دیگر برای آنها گناه عام و گناه خاص و نه گناه اصفیاء معنی ندارد و از همه این مراحل پاک شده و عبور کرده اند و در این موقف و منزل گناه آنان تلویث خاطر است. یعنی چه؟ یعنی ذهن آنها، خاطرات آنها، صفحه تفکر و تذکر آنها پیوسته باید پاک باشد و هیچ خاطره ای در ذهن خطور نکند و پیوسته آن ذهن در پیشگاه و برابر حق چون آئینه درخشان و هیچ چیز در او جز جمال حضرت حق ندرخشد و اگر خاطره ای در ذهن خطور کند برای آنها گناه است. میدانیم که انسان در موقع نماز باید حضور قلب داشته باشد؛ یعنی کاری کند و توجهی به ذات پروردگار به هم رساند که برایش در حال نماز فکری و خاطره ای پیدا نشود و ذهن او ملوث نگردد و پاک باشد. اولیای خدا کسانی هستند که نه تنها در حال نماز، بلکه در تمام شبانه روز یک لحظه نباید خاطره برای آنها پیدا شود و نه فکری و خیالی، مگر آن فکری که به امر خدا باشد و صالح باشد و در این صورت ورود چنین خاطره ای به اذن قلب آنها پیدا میشود و اگر برای آنان در بعضی از اوقات تشویشی پیدا شود و ذهن ملوث گردد، این برای آنان گناه است و باید از این گناه توبه کنند.

ص: ۱۲۰۰

«و توبه الأولیاء من التلویت؛ توبه اولیای الهی از آلودگی نفس به واسطه خاطره های غیر الهی است» و از این به درجه بالاتر ارتقاء می یابند و به مقامی می رسند که دیگر هیچ خاطره ای نمی تواند در ذهن آنها خطور کند و طایر و پرنده خاطرات ابدی در حول و حوش ذهن آنها اجازه ورود و نشستن را ندارد.

«إن الذین اتقوا إذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فإذا هم مبصرون؛ مردمان با تقوی کسانی هستند که به مقام و درجه ای نائل آمده اند که هر وقت شیطان اراده کند در اطراف دل آنها گردشی بنماید و طوافی کند و به قول عامه چرخ می بزند و سپس در دل آنها فرود آید و بنشیند و خاطره ای ایجاد نماید، آنان به حربه ذکر و یاد حضرت حق جل و عز متذکر می شوند و با یاد خدا و ذکر حق شیطان را دفع می کنند.» (اعراف/ ۲۰۱) هنگامی که ذهن در اینجا پاک شد، این درجه قوت پیدا میکند که دیگر هیچ خاطره ای از شیطان نمی تواند در آن راه یابد. ولی اگر در بعضی از احیان، وجود او و حقیقت او اضطرابی پیدا کند این برای آنها گناه است؛ این را اضطراب سر گویند و آن از قبیل گناهان خارجی نیست از گناهان فکری و ذهنی نیست، از گناهان نیست، تنفیس و اشتغال به غیر خدا نیست؛ اینها هیچکدام نیست. و اما در شدائد و امتحانات سخت و عجیب باید نفوس آنان چون آب دریای صاف و لطیف و آرام به هیچ وجه موجی در آن پیدا نشود و مضطرب و مشوش نگردد. اگر احیانا در اثر امتحانی، در اثر حادثه ای این نفوس، اضطراب و تشویشی پیدا کند و مانند آب ساکن دریا تکانی بخورد، بادی بوزد و جنبش و اضطرابی در آن ایجاد کند، این برای آنان گناه است و باید از این گناه توبه نمایند و این توبه از اضطراب سر است.

درجات افراد و توبه آنها از نظر امام صادق (ع):

در «مصباح الشریعه» وارد است که: «توبه الأنبياء من اضطراب السر، و توبه الأولياء من تلوث الخطرات، و توبه الأصفیاء من التنفیس، و توبه النخّاص من الإشتغال بغير الله، و توبه العام من الذنوب.» در ضمن روایتی که در این کتاب به حضرت صادق (ع) منسوب است چنین وارد است که: «توبه پیامبران از اضطراب سر آنهاست و توبه اولیاء از آلودگی نفس به واسطه خواطر و توبه اصفیاء از غم و غصه زدایی و طلب راحتی کردن است و توبه خواص از اشتغال به غیر خدا و توبه عوام از گناهان است.» باری، از مرحله اضطراب سر هم که می گذرد، درجه خاصی است که اختصاص به مخلصین دارد، در آن مرحله اضطراب سر هم نیست، آنجا آرامش محض و سکون مطلق است و از اینجا به دست می آید که آن فرشتگانی که گماشته بر انسان هستند، آنان نیز دارای درجات و مقامات مختلفی هستند، یک عده از فرشتگان جزئیة فقط می توانند اعمال را ثبت کنند؛ یک عده بایستی که درجه شان کامل تر باشد و بفهمند که انسان چه موقع اشتغال به خدا دارد و چه موقع اشتغال به غیر خدا و در آن مرحله خصوصیات مدرکات ذهنی انسان را ثبت و ضبط می نمایند و یک عده مقامشان از این رفیع تر و آنان موکل بر اصفیاء هستند و تنفیس آنها را در مواقع گرفتاری و امتحان ثبت می کنند و حالات آنان را در امتحانات و ابتلائات و سایر شئون ثبت و یک عده مقامشان نیز عالی تر از اینست و فرشتگانی هستند که موکل بر اولیاء می باشند و مراتب شئون و حالات و تلویت خاطری اگر برایشان پیدا گردد، در هر حال ضبط می کنند و بنا بر آنچه گفته شد جمیع فرشتگان در یک درجه و یک مقام نیستند.

ص: ۱۲۰۲

انسان توبه گناه غفلت اولیای الهی اخلاص فرشتگان

ملائکه شب و روز از نظر روایات

در روایات داریم که انسان در روز دو ملک دارد و در شب نیز دو ملک دیگر دارد.

ملائکه روز از اول طلوع فجر صادق می آیند و ملازم انسان هستند و در شانه راست و شانه چپ قرار می گیرند؛ ملک موجود مادی نیست که محل بخواهد، ولی چون تعلق به ماده می گیرد نسبت و اضافه ای با ماده پیدا می کند، مثل روح ما که مادی نیست ولی به واسطه تعلق به بدن اضافه و نسبت خاصی با بدن حاصل می کند، آمدن دو فرشته آسمانی و قرار گرفتن بر دو شانه هم نظیر تعلق نفس به بدن است. و راست و چپ کنایه از سعادت و شقاوت است؛ یعنی آن فرشتگان یکی اعمال خوب را ثبت می کند و انسان را به کارهای نیک دعوت می کند و الهام می بخشد و دیگری اعمال بد را ضبط می نماید و انسان را از اعمال زشت باز می دارد و نهی می کند. و ملائکه شب از اول غروب آفتاب می آیند و با انسان ملازمند تا سپیده صبح؛ هر وقت اینها می آیند آنها می روند و هر وقت آنها می آیند اینها می روند. این فرشتگان را ملائکه لیلیه و نهاریه گویند. مرحوم آیت الله اعظم آقای حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی اعلی الله تعالی مقامه الشریف که از اکابر علمای اتقیاء و افاضل اولیاء و اصفیاء بوده اند و دارای مقامات و درجات و کرامات اند در دو کتاب خود که بنام «اسرار الصلوه» و «اعمال السنه» یا «مراقبات» است می فرماید: «شب که انسان می خوابد ملائکه موکل بر انسان، انسان را بیدار می کنند برای نماز شب و بعد چون انسان اعتنا نمی کند و دوباره می خوابد باز او را بیدار می کنند، دوباره می خوابد باز او را بیدار می کنند؛ این بیداری ها از روی مصادفه و اتفاق نیست، بلکه بیداری ها ملکوتی است که به وسیله فرشتگان انجام می گیرد، اگر انسان استفاده کرد و برخاست آنها تقویت و تأیید می کنند و روحانیت می دهند و اگر نه متأثر می شوند و کسل می گردند.» آن مرحوم می فرماید: «اگر از خواب برخاستید، آن ملائکه را که نمی بینید، اقلاً به آنها سلام کنید و دعا کنید و تحیت و تکریم بگوئید و تشکر نمائید!

و دعایی در آن کتاب به عنوان سلام و تحیت برای آن فرشتگان نقل می کند که چون انسان از خواب بیدار می شود آن دعا را بخواند و حمد خدا را بجا آورد که چنین موجودات ملکوتی را ملازم با او قرار داده تا او را برای انس و خلوت و مناجات با پروردگار تأیید کنند و از تعلقات عالم ماده و رذایل اخلاق و شهوات پاک کنند و توجه به خدا دهند.»

یکی از برادران ایمانی نقل می کرد که: شبی نزدیک اذان صبح در حرم حضرت امام حسین (ع) بودم و همه مردم به عبادت مشغول و هر کس به کار خود بود، خود یکی از ارباب مکاشفه و صاحب حال که او را می شناختم، او هم در بالای سر مطهر به تفکر و تعمق فرو رفته بود، مردم منتظر بودند که اذان بشود و نماز صبح را بخوانند، من آمدم نزد آن مرد و گفتم: آقا نماز صبح شده است؟! یک نگاه به من کرد و گفت: مگر تو کوری؟ ندیدی که ملائکه شب رفتند و ملائکه صبح آمدند!؟

آن شخص مراقب و متفکر راست می گوید، او می بیند، چون چشم ملکوتیش باز شده است، اما دیگران نمی بینند. چشم منحصر به این دو چشمی که در کاسه سر انسان است نیست، این چشم ملکی است که انسان به واسطه آن میتواند با موجودات عالم طبع و ماده ارتباط پیدا کند، انسان چشم ملکوتی هم دارد که به واسطه آن میتواند با موجودات عالم معنی و فرشتگان ارتباط پیدا کند.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۷ - صفحه ۱۶۹-۱۷۲

ص: ۱۲۰۴

راه نیافتن ملائکه مقرب به درجه ای از درجات انسان

انسان دارای مقامی است که در آن مقام هیچ یک از ملائکه قدرت ندارند که آن حال دقیق و مقام و موقف لطیف او را ضبط کنند. چرا؟

برای اینکه انسان در مرحله صعود و در مقام قرب به جایی می‌رسد که هیچ موجودی از انسان بالاتر نمی‌تواند باشد، حتی ملائکه مقرب. گویند انسان اشرف مخلوقات است. آن انسانی که در مقام تزکیه و تهذیب به جایی رسیده است که دیگر از حیطة علم و قدرت ملائکه مقرب بالاتر آمده و بین او و ذات اقدس پروردگار هیچ حجاب و فاصله ای نیست، در آنجا فرشته ای توان ورود را ندارد، اندیشه و خاطره، علم و سعه قدرت ملکی راه ندارد که ثبت و ضبط آن دقایق خلوت مؤمن را با حضرت حق بکند.

در روایات داریم که معصومین علیهم السلام فرموده اند: «لی مع الله وقت لا یسعه ملک مقرب.» «برای هر یک از ما با خدا وقت و موقعیتی است که آن در سعه و گنجایش هیچ فرشته مقربی نیست.» و ادراک عالی و فکر بلند پرواز هیچ ملکی قدرت ندارد آن حالت را ادراک کند و دستش بدان برسد، امام علی علیه السلام در دعایی که به کمیل بن زیاد نخعی تعلیم فرمودند، به پروردگار عرض می‌کند:

«و کل سیئه أمرت یا ثباتها الکرام الکاتبین الذین و کلتهم بحفظ ما یكون منی و جعلتهم شهودا علی مع جوارحی و کنت أنت الرقیب علی من ورائهم والشاهد لما خفی عنهم.» «بیارمز ای خدای من بر من هر کار زشتی را که انجام داده ام، آن کاری که فرشتگان بزرگوار و نویسنده خود را که برای حفظ و ثبت و ضبط آنچه در من است گماشتی! و آنان را با اعضا و جوارح من، گواهانی بر عمل من قرار دادی! و خودت بر فراز آنها رقیب و محافظ و محاسب من بودی و شاهد بر آنچه از آنها پنهان می‌مانده است»

این فرموده حضرت اشاره به گناهایی است که راجع به انبیا و اولیا است که اطلاع بر آن گناهان برای ملائکه غیر مقدور است و جز ذات اقدس حق تعالی شانه کسی بر خصوص آن گناهان علم ندارد و آمرزشش رفع اضطراب سر است، یعنی خداوند باید عنایت کند و بنده مومن را که به آن درجه رسیده است او را آن چنان در حرم خود نگاهداری کند و پذیرایی کند، تا بطوری که در یک لحظه در تمام مدت عمرش از آن هنگام تا وقت مرگ برای او اضطراب سر حاصل نشود.

این هم راجع به آن افرادی که چنین گناهایی دارند و ملائکه اعمال آنان را بدین طریق ثبت و ضبط می کنند و اما راجع به آن افرادی که اهل معصیتند، ملائکه به همه کارهای آنها اطلاع دارند، بر گناهان خاصه و عامه، ملائکه اطلاع دارند و بر سایر کارهای آن مردم، ولی در اضطراب سر یا تلویث خاطر و یا تنفیس که اختصاص به متقیان دارد، ملائکه بر بعضی از خصوصیات آنان اطلاع حاصل نمی کنند.

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معادشناسی جلد ۷ - صفحه ۱۶۶-۱۶۴

کلید واژه ها

انسان گناه تزکیه نفس ثبت اعمال اولیای الهی فرشتگان

یگانگی علم خدا با ملائکه

ملائکه ای که اعمال انسان را ثبت و ضبط می کنند، علمشان جدا از علم خدا نیست و شهادتشان جدا از شهادت خدا نیست. در کتاب آسمانی ما قرآن مجید فلسفه توحیدی الهی بر این اساس پایه گذاری و بیان شده است که تمام موجوداتی که مصدر اعمال هستند کارشان عین کار خداست، نه جدای از کار خدا؛ مثلاً همین فرشتگانی که اعمال را ثبت و ضبط می نمایند کارشان عین کار خداست، نه آنکه خدا یک اطلاع و علمی دارد و اینها یک اطلاع و علمی جدای از علم خدا. نه اینطور نیست که خدا گواه بر اعمال انسان است و اینها هم جدا از حکومت و سیطره پروردگار شهادت بر اعمال دهند. علم خدا بر موجودات علم حضوری است نه حصولی، و بنابراین نفس فرشتگان و عمل آنها در نزد خدای متعال حاضر است و این حضور همان علم خداست، پس علم فرشتگان عین علم خداست. شهادت فرشتگان چه از نقطه نظر تحمل و چه از نقطه نظر اداء، عین حضور در محضر حق متعال و عین احاطه و سیطره الهیه، وجودیه و حضوریه به آنهاست؛ پس عین علم و شهادت حضرت حق است.

ص: ۱۲۰۶

و به عبارت ساده تر، فرشتگان از خود استقلال ندارند، اینها آلت محض هستند، آئینه و آیت محض هستند و علم پروردگار در آنها تجلی کرده و ظهور نموده و اینها به واسطه علم حق تعالی می بینند و تحمل می نمایند و سپس اداء می کنند؛ پس به نظر مقام کثرت انتساب این امور برای فرشتگان است، و به نظر مقام وحدت برای حق تبارک و تعالی، و به نظر مقام وحدت در کثرت برای حق است که در این آئینه ها ظهور نموده و متجلی شده است، و به نظر مقام کثرت در وحدت برای فرشتگان است که به علت تحقق به حق پدید آمده است.

و به عبارت ساده تر از این، علم و اطلاع ملائکه و شهادت آنها عین علم و اطلاع خدا و شهادت خداست و وسائط بطور کلی از خود استقلال ندارند، بلکه طلوع و ظهور علم خدا از آئینه وجود این وسائط است بدون آنکه وسائط مختصر دخالتی از خود در آن داشته باشند و اینست معنای حقیقی توحید. خداوند می فرماید: «و ما یعزب عن ربك من مثقال ذره فی الأرض و لا فی السماء و لا أصغر من ذلک و لا أكبر إلا فی کت'ب مبین؛ ای پیغمبر! از پروردگار تو به قدر سنگینی یک ذره در زمین و در آسمان ها و نه کوچکتر از یک ذره و نه بزرگتر از آن پنهان نمی شود! بلکه همه آنها در کتاب آشکار خدا موجود است.» (یونس/۶۱) یعنی چه؟ کتاب آشکار خدا که عالم تکوین و آفرینش است عین علم خداست؛ پس علم خدا جدای از علم آفرینش و کتاب تکوین و نفس عالم آفرینش نیست و عالم تکوین و شهادت نیز جدا از علم خدا نیست.

«أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى^۱ و رسلنا لديهم يكتبون؛ آیا این مردم چنین می پندارند که ما رازها و پنهانی ها و آهسته سخن گفتن های آنان را نمی شنویم؟ آری! و فرستادگان ما که نزد آنان هستند همه را می نویسند» (زخرف/۸۰) در این آیه کریمه ملاحظه می شود که با آنکه ملائکه را نویسنده اعمال قلمداد می کند، می فرماید: ما از سر و راز آنان اطلاع داریم و نیز می فرماید: «و لقد خلقنا الإنس^۱ ن و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن أقرب إليه من حبل الوريد * إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين و عن الشمال قعيد؛ و همانا ما انسان را آفریدیم و می دانیم که نفس او چه و سوسه ای به او می کند و ما از رشته رگ ها به او نزدیک تریم. آن دم که دو (فرشته) دریافت کننده، (اعمال او را) دریافت می کنند که از راست و چپ (در کمین) نشسته اند» (ق/۱۶-۱۷)

در اینجا ملاحظه میشود که با آنکه این علم و اطلاع را حضرت حق به خود نسبت می دهد و بلکه از حبل الوريد (رشته رگ ها) انسان، خودش را به انسان نزدیک تر می بیند، بلافاصله می فرماید: «در آن وقتی که آن دو فرشته، اعمال او را تلقی نموده می گیرند و ثبت می کنند و از راست و چپ هر سخنی را که بيفکنند، بلا درنگ رقیب و عتید آن را می گیرند و نگاهداری می نمایند، یعنی کار فرشتگان کار ماست؛ و اخذ و نگاهداری آنها علم ماست.

علم کلی احاطی ما در این شبکه ها و قالب ها و آلات و آئینه ها تجلی کرده و ظهور نموده است، در هر فرشته ای به اندازه سعه خود از علم ما پیدا شده است، پس علم آنها عین علم ماست و جالب اینست که جمله «إذ يتلقى المتلقيان» در محل تعلیل آمده است؛ یعنی چرا ما از حبل الوريد به انسان نزدیک تریم و چرا علم و آگاهی به وساوس و افکار و نیات و خاطرات القاء شده از نفس او داریم؟ چون متلقیان ما از راست و چپ نشسته و تمام اقوال و افعال او را نگاهداری و حراست می کنند. پس نفس حراست و نگاهداری آنها عین علم و اطلاع ماست و از همین قبیل است جمله: «و ستردون إلى^۱ ع'لم الغیب والشه'ده فینبئکم بما کنتم تعملون.» (توبه/۱۰۵) پس از آنکه فرموده است: خدا و رسول خدا و مؤمنان اعمال شما را می بینند، در اینجا می فرماید: «سپس به سوی خدا بازگشت می کنید و شما را به آنچه عمل کرده اید آگاه می سازد»، یعنی دیدن رسول خدا و مومنان عین آگاهی حضرت حق است جل و عز. نظیر این آیات کریمه که عمل موجودات و فرشتگان را خداوند تبارک و تعالی به خود نسبت می دهد در قرآن کریم بسیار است و حقیقت توحید همین است و بس.

کلید واژه ها

توحید علم خدا ثبت اعمال فرشتگان

بیان وظایف چهار ملک مقرب پروردگار

موجوداتی داریم که از نقطه نظر قدرت و شدت حیات و علم و قدرت از همه موجودات برترند، که در لسان شرع به آنان اسماء و صفات کلیه الهیه و روح و ملائکه مقرب گویند و فلاسفه به آنها عقول مجرد و عقول مفارقه و به تعبیرات مختلف دیگر نیز گفته اند. آنها مقامشان بسیار عالی و احاطه شان بسیار گسترده است؛ مانند جبرائیل و اسرافیل و میکائیل و عزرائیل که واسطه فیض از ذات اقدس حضرت احدیت عز و جل به تمام عوالم هستند، اینها وجودشان بسیار بزرگ و علمشان و قدرتشان نیز عظیم است.

بیان وظایف چهار ملک قرب پروردگار

مثلاً: میکائیل در تمام لحظات عالم دهر و زمان، تمام عوالم را از جانب پروردگار روزی می‌دهد. رزق، خواه روحانی و معنوی و خواه صوری و ذهنی و خواه مادی و طبیعی به دست اوست؛ البته عمل او از خدا جدا نیست، خداوند روزی می‌دهد از دریچه و آئینه و شبکه وجودی این ملک مقرب.

جبرائیل به عالم امکان، فهم و علم و شعور می‌دهد و به کائنات علم و شعور افاضه می‌کند.

اسرافیل وظیفه اش بسط عالم حیات و زندگی است. زندگانی و حیات کرات آسمانی، زندگی عالم ماده، زندگی عالم برزخ و قیامت، زندگی طبع و مثال و نفس و عقل، زندگی ماهی های دریا و پرندگان هوا و وحوش بیابان و بالاخره زندگی و حیات سراسر موجودات.

و نباید تصور شود که معنای حیات همانست که در ابتدای امر، موجودی مثلاً چون انسان زنده می‌شود و یا مثلاً تخم مرغ تبدیل به جوجه می‌گردد و تخم ملخ و مورچه به صورت نوزاد بیرون می‌جهد بلکه در هر لحظه و در هر آن، حیات جدید و حیات بعد از حیات و حیات مداوم می‌دهد و چون دم کوره آهنگر که پیوسته به آتش دم می‌دهد تا خاموش نگردد، اسرافیل نیز پیوسته و مرتباً زنده می‌کند و به موجودات زنده نیز دم زندگی و حیات می‌بخشد.

عزرائیل مأمور مرگ و قبض ارواح است نسبت به تمام موجودات، آن هم نه تنها یک مرگ معمولی و عادی، بلکه در هر لحظه حیاتی را می گیرد و مرگ پدید می آورد. ما در هر لحظه موت و حیاتی داریم. این خلع و لبس ها، این زندگی ها و مرگ های مداوم برای یک فرد در هر لحظه، برای تکامل و وصول او به معاد و حشر و لقاءالله است.

«الذی خلق الموت و الحیوة لیلوکم ایکم أحسن عملاً»؛ «اوست آن خداوندی که در هر لحظه موت و حیاتی می آفریند، تا شما را بیازماید که کدامیک کردارش شایسته تر است.» (ملک/۲)

این لبس های پی در پی به دست اسرافیل و این خلع های پیاپی به دست عزرائیل است. این می کند، آن می پوشاند، این موت میدهد، آن زندگی .

منابع

سید محمد حسینی تهرانی - معاد شناسی جلد ۶ - صفحه ۲۳۱-۲۳۳

کلید واژه ها

مرگ حیات جبرئیل عزرائیل اسرافیل میکائیل روزی فرشتگان

شعور و ادراک حجرالاسود از نظر روایات

درباره حجرالاسود که بر رکن کعبه نصب شده و دارای شعور و ادراک است ، روایاتی به مضامین مختلف وارد شده است ، و ما برای نمونه چند تا از آنها را در اینجا می آوریم .

در «علل الشرائع» و «عیون أخبار الرضا» از بکیر بن أعین روایت کرده است که: «حضرت صادق (ع) از من پرسیدند: آیا میدانی حجرالاسود چه بوده است ؟ گوید: من گفتم: نه .

حضرت فرمود: فرشته ای بوده است از فرشتگان بزرگ در نزد خداوند عزوجل، چون خداوند از فرشتگان عهد و میثاق گرفت ، اولین کسی که ایمان به خدا آورد و اقرار کرد، این فرشته بود؛ بنابراین خداوند او را امین خود بر خلافتش قرار داد و میثاق را در او وارد کرد و به عنوان امانت و ودیعت نزد او سپرد.»

ص: ۱۲۱۰

و سپس آن حضرت داستان مفصل آن را بیان می کنند و در آخر روایت میفرمایند: «و در میان فرشتگان هیچ فرشته ای نبود که محبتش از آن حجر به محمد و آل محمد بیشتر باشد، و بر این اساس خداوند او را از میان سائر فرشتگان اختیار کرد و میثاق را به او داد، پس حجرالاسود در روز قیامت می آید در حالی که زبانی دارد گویا و چشمی بینا و گواهی میدهد برای هر کسی که به او در این مکان برخورد کرده است و به نزد او آمده است و عهد و میثاق را در نزد او استوار نموده است.»

محمد بن یعقوب از حضرت امام جعفر صادق (ع) روایت میکنند که فرمود: «چون به حجرالاسود نزدیک شدی؛ دو دست خود را بلند کن و حمد و ثنای خداوند را به جای آور و بر پیامبر که درود خدا بر او و آل او باد، درود بفرست و از خداوند بخواه که از تو قبول کند، و سپس حجرالاسود را استلام کن (دست و صورت خود را به آن بمال) و آنرا ببوس! و اگر نتوانستی آنرا ببوسی، آنرا استلام کن و با دست خود به آن بمال، و اگر نتوانستی آنرا با دست خود استلام کنی، با دست خود به آن اشاره کن و بگو: 'بار پروردگار من! من امانت خود را سپردم و پیمان خود را استوار ساختم، به جهت آنکه برای من گواهی به وفای عهد و میثاق دهی. بار پروردگار من! من کتابت را تصدیق نمودم و سنت پیامبرت را پذیرا شدم. شهادت میدهم که خداوندی جز تو نیست! یگانه هستی! و انباز نداری! و اینکه محمد بنده تو و فرستاده توست، من به خدا ایمان آوردم و به جبت و طاغوت کافر شدم و به لات و عزی و عبادت شیطان و عبادت هر شریکی سوای الله کافر شدم.'»

کلینی از حضرت امام جعفر صادق (ع) روایات وارد است که: «قال: قال رسول الله (ص): استلموا الركن فإنه يمينا الله في خلقه يصافح بها خلقه مصافحه العبد أو الدخيل، و يشهد لمن استلمه بالموافاه؛ رسول خدا فرمود: رکن را که حجرالاسود است استلام کنید! چون او دست خداست در بین بندگانش که با آن با مخلوقاتش مصافحه میکند؛ مانند مصافحه ای که با بنده خود و یا با پناهنده خود میکند. و آن حجر نسبت به کسانی که او را استلام میکنند در روز قیامت شهادت به برخورد و ملاقات و وفای به عهد و میثاق میدهد.» (تهذیب ج ۵ ص ۱۰۲)

منابع

سید محمدحسین حسینی طهرانی - معادشناسی ۷ - صفحه ۲۵۴-۲۴۶

کلید واژه ها

حجرالاسود کعبه ادراک شعور فرشتگان حج خدا انسان

گفتگوی امیرالمؤمنین با عمر درباره ادراک و شعور حجرالاسود

ابن ابی الحدید از ابوسعید خدری روایت میکند: «ابوسعید خدری گوید: ما با عمر بن خطاب در اولین حجی که در زمان خلافتش کرد، حج کردیم. چون عمر داخل مسجدالحرام شد، به حجرالاسود نزدیک شد و آن را بوسید و به آن دست مالید، و سپس گفت: من حقا میدانم که تو یک سنگی بیش نیستی! نه نفعی از تو ساخته است و نه ضرری! و اگر من نمی دیدم که رسول الله تو را می بوسد و دست به تو می مالد، هر آینه من هیچگاه تو را نمی بوسیدم و دستهای خود را به تو نمی سودم!

در اینحال امام علی (ع) فرمود: ای امیر مؤمنان! این سنگ هر آینه نفع میدهد و ضرر میرساند؛ و اگر تو میدانستی تأویل آنچه را که من میگویم از کتاب خدا، هر آینه میدانستی که آنچه را من میگویم همانطور است که من میگویم! خداوند تعالی میفرماید: «و یاد بیاور ای پیامبر! آن زمانی که خداوند ذریه بنی آدم را از پشت هایشان بیرون کشید و آنان را بر خودشان گواه گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: آری! و چون آنان را بر امر توحید گواه گرفت و آنها اقرار و اعتراف کردند به آنکه خداوند پروردگار صاحب عزت و جلالت است و آنان بندگان او هستند، این عهد و پیمان را بر روی پوست نازکی نوشت و به این سنگ (حجرالاسود) خورانید! آگاه باش ای عمر که این سنگ سیاه، دو چشم دارد و یک زبان و دو لب دارد و در روز قیامت گواهی به برخوردها و آمدن های مردم بدینجا میدهد. و این سنگ امین خدای عزوجل در این مکان است. عمر گفت: ای اباالحسن! خداوند مرا در جائی که تو نباشی زنده نگذارد.»

ص: ۱۲۱۲

مجلسی رضوان الله علیه بعد از نقل این داستان فرموده است: این داستان را غزالی در کتاب «احیاء العلوم» آورده است و بخاری و مسلم در صحیحین خود آورده اند، ولی ذیل آنرا که تنبیه امیرالمؤمنین به عمر است نیاورده اند.

و ابن تیمیه در «منهاج السنه» از جانب عمر اعتذار جسته است که این گفتار عمر به حجرالاسود که تو نفعی و ضرری نداری بر اساس حقیقت نبوده، بلکه روی مصلحت و سیاست بوده است؛ چون کافران و مشرکانی که تازه وارد در دین اسلام شده بودند و به عبادت احجار و تعظیم و تکریم سنگ ها به امید نفع و از ترس پیدایش ضرر خو گرفته و الفت داشتند، بسیار بودند. و این کلام عمر به جهت آن بود که آن مشرکان خود را شریف و عزیز ندانند و بدین عملشان برای خود مکانی رفیع و منزلتی عالی قائل نشوند.

لیکن روایت ابن ابی الحدید این اعتذار را باطل میکند؛ زیرا بعد از آنکه حضرت، عمر را از سر بوسیدن و استلام کردن مطلع کردند و تأکید کردند که این سنگ دارای بهره و زیان است، عمر جهت اعتذار خود را در این کلامش بیان نکرد؛ و نباید بگوید: ای اباالحسن من زنده نباشم در زمینی که تو در آنجا نباشی! زیرا که ظاهر این گفتار، گفتار کسی است که جاهل بوده و اعتراف به خطا کند، و تتمه این روایت را حذف کرده اند برای آنکه از این اعتذار متمکن باشند.

منابع

سید محمدحسین حسینی طهرانی - معادشناسی ۷- صفحه ۲۵۲-۲۴۹

کلید واژه ها

حجرالاسود عمر ابن خطاب امام علی (ع) حج سیره نبوی ادراک شعور فرشتگان

ص: ۱۲۱۳

در قرآن می خوانیم: «تعرج الملائکه والروح الیه فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنہ* فاصبر صبرا جمیلا؛ فرشتگان و روح، در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می روند پس صبری زیبا پیشه کن.» (معارج/۴-۵)

ملائکه الهی به حکم آیه «و ما منا الا له مقام معلوم» (صافات/۱۶۴) (هر یک از ما فرشتگان مقام معین و معلوم و درجه و معرج معین و مشخصی داریم) از مقام خودشان هرگز تجافی نمی کنند. بله، به امر خداوند، به امر الهی و مشیت الهی تدبیر این عالم به آنها واگذار است. عالم ما که عالم طبیعت است چون در ذات خود مستشعر به هدف و شعور و نظام و این امور نیست، در تسخیر نیروهای دیگری است که قرآن از آن نیروها به ملائکه تعبیر می کند، آنها هستند که (به امر) الهی نظام عالم طبیعت را اداره می کنند.

تعبیری عالی است آن حدیث معروف که پیامبر اکرم فرمود (در کلام امیرالمؤمنین هم هست): «من عرف نفسه عرف ربه؛ هر کسی که خود را بشناسد، خدای خود را می شناسد.»

مثالی عرض کنم: این چگونه است که انسان تا زنده است، تا این نیروی حیاتی، این روح در او هست این اندام یک نظامی دارد و این نظام را بیست سال، شصت سال، نود سال حفظ کرده؛ چشم سر جای خودش، ابرو سر جای خودش، بینی سر جای خود، قلب سر جای خودش کارش منظم و مرتب انجام می دهد؛ تا این موجود می میرد فوراً تمام اینها شروع می کنند به متعفن شدن و متلاشی شدن و اندام خود را وا می گذارد.

این عناصری که در آن هست (هوا، آب، اکسیژن، هیدروژن) هر کدام راه خودش را پیش می‌گیرد و بدن تجزیه می‌شود، هر عنصری به جای خودش می‌رود و به (همجنس) خودش ملحق می‌شود، گویی هیچ چیزی نیست. این چگونه است که این بدن شصت سال هفتاد سال هیچ دست به ترکیبش نمی‌خورد، انگشت‌ها وضع خودش را حفظ می‌کند، رگ‌ها و غیر آنها وضع خودشان را حفظ می‌کردند، (ولی اکنون چنین نیست؟ علت آن این است که) آن نیروی نظام دهنده وجود ندارد.

حال تمام این دنیای ما حکم یک بدن را دارد. این نظمی که الآن می‌بینید، همین طور که این نظم بدن ما قائم به یک حیات است و اگر این حیات صعود کند و به مقام خودش برود یک دفعه متلاشی می‌شود، همین گونه است نظم و نظام این عالم طبیعت. اگر خورشید از مقام خودش تجافی نمی‌کند، اگر ماه کار خودش را انجام می‌دهد، اگر کهکشان‌ها، ستاره‌ها و همه چیز سر جای خودش هست به حکم یک حیات است. قرآن آن قدرت‌ها و قوه‌هایی را که این عالم را تدبیر می‌کنند، ملائکه نامیده است.

قرآن می‌گوید همین طور که روح انسان یک دفعه بدن را رها می‌کند، موتش می‌رسد و تا موتش رسید به عالم خودش می‌رود و این دیگر متلاشی می‌شود «تعرج الملائکه والروح الیه؛ همه ملائکه که مأمور تدبیر این عالم هستند و روح (به سوی مقام خودشان) عروج می‌کنند.»

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۶۷-۷۱

ص: ۱۲۱۵

متفاوت بودن جن با ملک

کلمه جن چه لغتی است؟ خود لغت جن به معنی شیء مستور است، یعنی شیء نامرئی و پوشیده شده و غیر قابل رؤیت. جنین را که جنین می گویند به اعتبار این است که در شکم پنهان است و دیده نمی شود و محسوس نیست. باغ را که عرب «جنت» می گوید به اعتبار کثرت درخت هاست به طوری که این درخت ها فضا را می پوشانند، از آن جهت که درخت زیاد است و فضا را می پوشانند و فضایی که در اینجا وجود دارد دیده نمی شود، عرب به باغ جنت می گوید. به سپر که در جنگ ها به کار برده می شود «جنه» می گویند، چون وسیله ای است که جنگجو خودش را در ورای آن مخفی می کند، آن را وسیله قرار می دهد، در جلو خودش قرار می دهد و خود را در پشت آن مخفی می کند، یعنی وسیله مخفی شدن.

قرآن موجوداتی را ذکر کرده است که از انسان مخفی هستند و آنها را «جن» نامیده است ولی در عین حال این چنین نیست که هر موجود نامرئی و نامحسوسی از نظر قرآن جن نامیده بشود، برای اینکه ملائکه هم نامرئی و نامحسوسند ولی در عین حال قرآن به آنها کلمه جن را اطلاق نمی کند، کلمه «ملک» را اطلاق می کند، خصوصیتش را عرض می کنم.

یک اشتباه

ما در اثر یک اشتباه - که ریشه آن افکاری است که در ایران قبل از اسلام وجود داشته است - معمولا جن و ملک را در ردیف یکدیگر قرار می دهیم، کأنه دو تیپ نزدیک به یکدیگر هستند. در شعر محتشم هم هست: «جن و ملک بر آدمیان نوحه می کنند» یا در تعبیرات دیگر فارسی، شعرها و غیر آن می گوئیم دیو و ملک، یعنی به جای کلمه جن کلمه دیو را می آوریم. این درست نیست، چرا؟ یک فکر و اندیشه ای در ایران قبل از اسلام وجود داشته است که آنها قائل به دو نوع موجوداتی بودند که آن موجودها در عالم خلقت تأثیر و نوعی کارگزاری داشته اند یعنی تدبیر امور به آنها واگذار بوده است، از این دو نوع را خیر می دانستند یعنی آنها را قدرت های مرموز کارگزار در عالم که کارشان خیر رساندن به عالم است «می دانستند»، گروه دیگر را هم از نظر قدرت و کارگزاری در ردیف آنها می شمردند ولی می گفتند اینها گروهی هستند که طبیعت و طینتشان بد کردن است، طبیعت و طینت آنها این است که شرور را در عالم خلق کنند و بیافرینند. آنگاه مثلا می گفتند باران را آن گروه نیک می آورند، زلزله را آن گروه بد. بعد در آن بالای بالا چه خبر است؟ در برخی دوره ها اصلا معتقد بودند که اساسا مبدأ عالم هم دو تاست، دو مبدأ داریم، دو خدا داریم: یک خدای خیر است و جنودش همان فرشتگانی هستند که خیر می رسانند و یک خدای شر داریم که کارش شر رساندن است و جنود او دیگرند که آنها را اگر فرشته نمی گفتند، دیو می گفتند، دیوان هستند که شر به عالم می رسانند. پس فرشته و دیو هر دو کارگزار عالم بودند با این تفاوت که فرشته به عقیده آنها کارهای خیر عالم را از طرف خدای خیر تدبیر می کرد و دیو کارهای شر عالم را از طرف آن خدایی که در ذاتش شر رساندن است انجام می داد و اگر گروه دیگر معتقد بودند به اینکه خدای اصلی یکی بیشتر نیست ولی می گفتند خدای اصلی دو موجود آفرید: یک موجود خیر و یک موجود شر و آن موجود خیر است که جنودش هم خیرند و موجود شر

جنودش شرنند، یعنی هر دو مبدأ خیر و شر ریشه اش به یک خدای اصلی می رسد.

ص: ۱۲۱۶

بعد که کلمه «ملک» و کلمه «جن» در قرآن آمد، در ترجمه های فارسی ملک را فرشته ترجمه کردند ولی به غلط کلمه دیو را به جای جن گذاشتند بدون توجه به اینکه جنی که در قرآن آمده است با دیوی که در قدیم در ایران باستان بوده است از زمین تا آسمان متفاوت است. جنی که در قرآن آمده موجودی است در ردیف انسان. در قرآن به فرشتگان ملک گفته شده. ملک از ماده ملک به معنی قدرت است، یعنی موجوداتی که مظاهر قدرت پروردگار هستند، موجوداتی که قدرت خداوند عالم در عالم به وسیله آنها بروز و ظهور می کند، آنها واقعا کارشان به اذن الله کارگزاری عالم است، به آنهاست که می شود نسبت داد و گفت ملائکه ای هستند که علم را و وحی را به عالم می رسانند، ملائکه ای هستند که رزق را به عالم می رسانند، ملائکه ای هستند که قبض ارواح می کنند، ملائکه ای هستند که حیات به عالم می رسانند. قبض و بسط عالم به اذن پروردگار در دست آنهاست. آن که متصرف در کار عالم است. باران، سیل و زلزله، سلامت و بیماری، همه علی السویه به اذن پروردگار به وسیله آن موجوداتی انجام می گیرد که نام آنها ملک است و لفظ ملک مفهوم قدرت را می فهماند و اما آن موجودی که قرآن او را «جن» می نامد آیا کاری از قبیل کارهای ملائکه -چه کاری که برای بشر خیر شمرده شود و چه کاری که برای بشر زیان شمرده شود- انجام می دهد؟ مثلا جن در آمدن سیل یا زلزله نقشی دارد؟ ادا. اصلا در این ردیف ها نیست. در قرآن هیچ جا شما نمی بینید جن و ملک با یکدیگر ردیف شده باشند، جن با انس ردیف می شود نه با ملک، این در ادبیات ماست که جن و ملک، دیو و فرشته در کنار یکدیگر قرار می گیرند، در قرآن هرگز.

یکی از مسائل، مسئله ابلیس و شیطان است. از ظاهر بعضی از آیات قرآن استنباط می شود که شیطان از ملائکه است و رانده شده است، برای اینکه قرآن می گوید: «و اذا قلنا للملائکه اسجدوا؛ آنگاه به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید.» (بقره/۳۴) بعد می گوید: همه سجده کردند الا ابلیس. در آیه دیگر می فرماید: «کان من الجن ففسق عن امر ربه؛ از جنیان بود که از فرمان پروردگارش سر بتافت.» (کهف/ ۵۰) بعضی به استناد آن آیه گفته اند ملکی است رانده شده و بعضی به استناد این آیه گفته اند جن است. آن هایی که گفته اند ملکی است رانده شده، گفته اند چون جن یک کلمه عام است، یعنی از موجوداتی که پوشیده و غیر مرئی هستند، ابلیس هم در اینجا در ردیف ملائکه قرار گرفته است. مقصودم این بود که جن و ملک (ملائکه) به طور کلی هیچ وقت در قرآن ردیف یکدیگر قرار نمی گیرند. تنها مسئله شیطان است که در این مسئله احتمال بیشتر این است که شیطان یک حقیقت سوم است، نه از نوع آن ملائکه است و نه از نوع جنی که قرآن نقل می کند.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۱۸۲-۱۸۵

کلید واژه ها

اسلام قرآن جن شیطان خیر شر فرشتگان

مشخصات جن در قرآن

بینیم جنی که قرآن نقل می کند چه مشخصاتی دارد. از نظر آنچه که قرآن برای ما بیان کرده، در خصالت ها شبیه ترین موجودات به انسان است، یعنی موجودی است که مانند انسان بلکه مانند هر حیوانی تولد دارد و مانند یک حیوان و انسان مرگ دارد و مانند یک حیوان و انسان حشر دارد، ذریه دارد، دو جنسی است و مرد و زن دارد. همه این ها از قرآن استنباط می شود. در ملائکه هیچ کدام از اینها نیست. ملائکه نه مردند و نه زن، چون از این جنس نیستند ولی درباره جن مثلا در همین جا تعبیری دارد که: «وانه کان رجال من الانس یعوذون برجال من الجن؛ و مردانی از آدمیان به مردانی از جن پناه می بردند.» (جن/۶) بعلاوه یک موجودی است که برخلاف انسان که اصلش خاک است و از خاک و گل آفریده شده است و یک موجود خاکی است، قرآن می گوید این موجود زنده (جاندار است و حیات دارد) جنس اصلش آتش است. همین طور که خدا حیات را در یک ماده خاکی خلق کرده - که هنوز هم جزو معما های بزرگ عالم علم است و حل نشده که اول حیات چگونه و به چه شکل بود ولی مسلم است که حیات در روی زمین از خاک پیدا شده - قرآن می گوید که یک حیات دیگری هم در عالم پیدا شده است ولی آن حیات دیگر از آتش به وجود آمده نه از خاک. این یک امر تجربی نیست که بگوییم بیابید به ما نشان بدهید. قرآن می گوید چنین چیزی وجود دارد. درست یک جاندار، یک موجود ذی حیات به وجود آمده است از همین آتش معمولی، همین عنصری که الان ما به نام آتش در این عالم می شناسیم. عنصر آتش رسیده به جایی که تبدیل به یک موجود زنده شده است. حالا چگونه است، ما نمی دانیم، ولی هست.

اینها به دلیل اینکه عنصر و مبدأ اولی شان در خلقت با انسان متفاوت است تفاوت هایی با انسان دارند. در بعضی قسمت ها، در آنچه که فضیلت و کمال واقعی است، از انسان پایین ترند یعنی دون انسان اند و بعضی چیزها را از انسان بیشتر دارند که آنها کمال واقعی شمرده نمی شود. آنچه اینها در آن از انسان پایین ترند این است که در مراحل ایمانی و معنوی مانند انسان نیستند. البته مانند انسان مؤمن دارند، غیر مؤمن دارند، حتی مشرک و کافر دارند، منکر خدا دارند، منکر انبیا دارند، مؤمن واقعی هم دارند. ولی افراد اینها در ایمان، آن مراتبی را که افراد بشر طی می کنند طی نمی کنند که مثلاً به مقام پیغمبری برسند. در این جهت تابع بشر هستند یعنی پیغمبران بشر، هادی و راهنمای آنها هستند، نه اینکه از خود پیغمبری داشته باشند.

و اما به دلیل اینکه عنصر اولی که اینها از آن آفریده شده اند با عنصر خاک متفاوت است تفاوت هایی با انسان دارند. یکی همان مسئله غیر مرئی بودن است، یعنی وجود دارد، مانند یک جسم هم وجود دارد ولی یک جسم غیر مرئی. دیگر مسئله سرعت است. در آنها حرکت وجود دارد ولی حرکت را به یک سرعتی انجام می دهند که برای بشر غیر قابل تصور است. در یک آن می توانند اینجا باشند و در آن بعد در دور ترین کرات عالم باشند.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۱۸۵-۱۸۷

کلید واژه ها

ایمان قرآن انسان خلقت جن وجود فرشتگان

شفاعت ملائکه و شهدا در روز قیامت از نظر قرآن

ص: ۱۲۱۹

از جمله شفاعت کنندگان در روز بازپسین، فرشتگان خدا هستند: «و کم من ملک فی السم' و' ت لا تغنی شف' عتھم شیا إلا من بعد أن یأذن الله لمن یشأ'ء و یرضی»؛ «و چه بسیار از فرشتگان در آسمان ها هستند که شفاعت آنها هیچ سودی ندارد مگر بعد از آنکه خداوند به هر یک از آنها اذن دهد و راضی باشد.» (نجم/۲۶) و نیز فرماید: «یومنء ذ لا تنفع الشف'عه إلا من أذن له الرحم'ن و رضی له و قولاً- * یعلم ما بین ایدیهما و ما خلفهم و لا یحیطون به علما»؛ «در آن روز شفاعت کردن کسی ثمری نمی بخشد مگر بعد از اینکه خداوند نسبت به کسی اذن دهد و گفتار او را بیسندد. خداوند میدانند آنچه در برابر آنهاست و آنچه در پشت سر آنهاست و آنان علمشان به خدا نمی رسد و بر علم خدا محیط نمی شوند.» (طه/۱۰۹ و ۱۱۰)

این دو آیه دلالت بر شفاعت ملائکه دارد و البته آیه دوم اعم است از ملائکه و انبیا و اولیا؛ کما آنکه دو آیه ای را که قبلا برای شفاعت انبیا و امامان در مطلع گفتار آوردیم نیز اعم از شفاعت انبیا و امامان و ملائکه بود و آن دو آیه این بود:

۱ آیه: «و قالوا اتخذ الرحم'ن ولدا سبح'نه و بل عباد مکرمون* لا یسبقونه بالقول و هم بأمره یعملون * یعلم ما بین ایدیهما و ما خلفهم و لا یشفعون إلا لمن ارتضی' و هم من خشیته مشفقون»؛ «و گفتند خدای رحمان فرزندی گرفته است، منزله است او، بلکه (فرشتگان و اولیا) بندگانی ارجمندند، که در سخن بر او پیشی نمی گیرند و به فرمان او کار می کنند، آنچه پیش رو و پشت سرشان است می داند و جز برای کسی که (خدا) رضایت دهد شفاعت نمی کنند و از مهابت او هراسانند.» (انبیاء/۲۶-۲۸)

۲ آیه: «و لا یملک الذین یدعون من دونه الشف'عه إلا من شهد بالحق و هم یعلمون»؛ «و کسانی را که به جای او می خوانند اختیار شفاعت ندارند، مگر کسانی که از روی علم، به حق گواهی داده (و موحد) باشند.» (زخرف/۸۶)

بنابراین تمام این آیات، چه به طور خصوص و چه به طور عموم، دلالت بر شفاعت فرشتگان دارد. شفاعت گواهان و شهدا در روز قیامت و از جمله شفعا، شهدا هستند؛ یعنی گواهان بر اعمال، آن کسانی که اعمال انسان را در زیر نظر دارند و چه در مرحله تحمل شهادت و چه در مرحله ادای آن، واقف و مسیطر بر آنها هستند و شهادت در اینجا به معنای شهادت به معنای کشته شدن در معرکه قتال نیست. طبق آیه «و لا یملک الذین یدعون من دونه الشف'عه إلا من شهد بالحق و هم یعلمون» هر کس که به حق شهادت دهد و دارای علم بوده و اطلاع ملکوتی به بواطن اعمال داشته باشد او در روز قیامت از شفیعان است و طبق نفی و اثبات «إلا من شهد بالحق» به دست می آید که حتما باید شفیعان نیز از شهیدان باشند، غایه الامر هر کس به اندازه سعه اطلاع ملکوتی بر بواطن اعمال به همان قدر می تواند شهادت دهد و از همان افراد می تواند شفاعت کند.

در «خصال» صدوق از حضرت امام جعفر صادق (ع) از پدرانش از امیرالمؤمنین (ع) روایت کرده است که: «قال: قال رسول الله صلی الله علیه وءاله وسلم: ثلاثه یشفعون إلی الله عز و جل فیشفعون: الانبیاء ثم العلماء ثم الشهداء»؛ «حضرت رسول صلی الله علیه وءاله وسلم فرمودند: سه دسته هستند که در پیشگاه پروردگار عز و جل شفاعت می کنند و شفاعت آنها پذیرفته می شود: دسته اول پیغمبران هستند و پس از آن علما و پس از آن شهدا.» (خصال، طبع حیدری باب الثلاثه، ص ۱۵۶)

ص: ۱۲۲۱

قیامت شفاعت قرآن عالم ملکوت خدا اعمال فرشتگان شهادت

تدبیر موجودات دنیا توسط ملائکه عالم ملکوت

تمام موجوداتی که در این عالم هستند بواسطه یک موجود مدبر الهی اداره می شوند. انسان مادی یک ملک مقربی دارد که او را رشد می دهد و حفظ می کند، هر یک از اصناف حیوانات، نباتات، جمادات و هر ذره ای از موجودات این عالم این چنین هستند و بطور کلی تمام عالم شهادت که عالم ظاهر و عالم ملک است، در تحت اراده و سیطره یک عالم ملکوت است که آن عالم ملکوت، عالم حقیقت و معنی و باطن است. قدرت و عظمت آن عالم از این عالم بیشتر است و می تواند این موجودات را در تحت شرایط خود تربیت کند و سیر دهد؛ آن موجودات را ملائکه می گویند.

تعداد ملائکه به حساب در نمی آید، به اندازه ذراتی که در این عالم موجود است و در عالم ملک خلق شده است، ملائکه موجود است؛ هر قطره از باران که از آسمان می ریزد یک فرشته موکل بر حفظ و حراست و پائین آوردن آن است. هر دانه گیاهی که از زمین می روید و هر حبه از حبوباتی که بیرون می آید و رشد میکند و می رسد، حتی دانه اسپند، چنان چه در روایت وارد است، برای هر کدام از آنها ملکی گماشته شده که آن را طبق وظیفه و شرط و سنت الهیه ای که به او تفویض شده است حفظ کند، رشد دهد، برساند و تا سر حد کمال آن، آن را مواظبت و مراقبت نموده و از وظیفه پاسداری در برابر جهات حیاتی و تغذیه و تنمیه آن دریغ ننماید.

باد که می وزد همچنین بادهای مختلف، از باد شمال و باد جنوب و باد دبور و باد صبا، بادهای رحمت و بادهای غضب، بادهای مهلکه و مسموم و نسیم های لطیف و جان پرور فرشتگان مختلفی دارند و ابرهای آسمان، ابر سپید و سیاه، ابر انبوه و پرپشت و ابر کم پشت، ابر تگرگ و برف و باران هر کدام دارای فرشتگانی هستند؛ این فرشتگان هر کدام دارای مأموریت های متفاوتی هستند که بر حسب اختلاف قوا و سرمایه هایی که خداوند به آنها داده است تفاوت می کنند.

مراتب حیات انسان از قوای هاضمه و تغذیه و رشد دهنده و رفع کننده و جاذبه و دافعه و تبدیل کننده و ماسکه و غیرها همه در تحت تدبیر و اداره ملائکه مختلفی هستند. این یک واقعیتی است بر اساس یک واقعیت فلسفی که موجودات عالم طبع و ماده در تحت سیطره موجودات عالم مثال و صورت و آنها در تحت سیطره موجودات عالم نفس و ملکوت اعلی، تا برسد به مقام اسما و صفات الهیه و بالاخره به اسم اعظم حضرت و احدیت و مقام لا اسم و لا رسم حضرت احدیت جل و عز تبارک و تقدس .

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۱۳۰-۱۳۲

کلید واژه ها

دنیا اسماء خدا انسان خدا عالم ملکوت فرشتگان

تفسیر مادی گرایانه روشنفکران از وجود ملائکه

بعضی از افرادی که روایات و آیات تدبیر ملائکه و حفظ و حراست آنها را دیده و یا شنیده اند، در مقام تجزیه و تحلیل با پندار روشنفکرانه خود چنین خواسته اند بگویند که مراد از فرشته ای که قطره باران را به زمین می آورد، همان حیات و زندگی آن قطره است و خاصیتی است که در آن موجود است، یا مراد جاذبه زمین است. برق و صاعقه و ابر و وزش بادها به واسطه قوای جاذبه و دافعه و خواص فیزیکی است و احوانا خواص شیمیایی است که این پدیده ها را بوجود می آورد. غایه الامر در آن زمان که قوای جاذبه و مسائل فیزیکی و شیمیایی مطرح نبود، از علل پیدایش پدیده های مادی به فرشته و جن و غیرها تعبیر می نمودند، این سخن غلط است. البته تمام موجودات مادی دارای علل و اسباب مادی هستند، برق و رعد و صاعقه و ابر و باد و باران و تگرگ و قوس و خسوف و کسوف، دارای علل و شرایط طبیعی بوده و در تحت تحقق آن علل به وقوع می پیوندند و یکی از جهات مؤثره در آنها نیز قوای جاذبه و دافعه می باشد؛ ولی این قوای مادی خود نیز در تحت محکومیت قوای معنوی و آسمانی است، جاذبه زمین نیز تحت قوای ملکوتی است. تمام پدیده های مادی که به حواس انسان در می آیند با تمام اسباب و علل مادی آنها که به حواس ادراک نمی شوند، مانند انرژی سینتیک و قوه زنده و الکتریسته و نور و امواجی که تمام عالم را پر کرده و به چشم نمی آیند، همه و همه مادی بوده و در تحت قوای ملکوتی فرشتگان الهی اداره می شوند؛ سخن در اینجا است.

در روایات وارد است ناخن خود را بگیری که در زیر آن جن جمع می شود و آنجا محل شیاطین و جنیان است، از دسته کوزه آب نخورید آنجا محل جنیان است، ظرف خاکروبه را در شب در منزل نگذارید یا اگر می گذارید سر پوش روی آن بنهید برای اینکه جنیان در آن جمع نشوند.

بعضی از افرادی که خیال می کنند تمام ملک و ملکوت را تفحص و گردش کرده و در تحت تکفل علوم مادی خود گرفته اند و در لابراتوار شیمیایی و فیزیکی خود تجزیه و تحلیل نموده اند می گویند: جن همان میکروب است، چرک زیر ناخن میکروب است، خاکروبه محل اجتماع میکروب ها است، دسته کوزه به واسطه اینکه محل گرفتن کوزه با دست است محل اجتماع چرک و بالتیجه میکروب است، کثافتی که در مزابل و گلخن های حمام موجود است محل اجتماع میکروب است که در لسان این روایات به جن تعبیر شده است.

اینها تفسیرهای غلطی است که از نزد خود می کنند، اینها جن نیست، میکروب است و میکروب یک پدیده مادی است و آن موجودی که دارای فهم و شعور است و شیطنت دارد و بد جنس است و با موجودات فاسده این عالم چون چرک و میکروب انس می گیرد و ربط برقرار می کند و در جای متعفن می رود و به لباس سیاه علاقمند است، جن است و لذا کراهت شدید دارد که انسان لباس سیاه در بر کند. لباس سیاه لباس اهل جهنم است و مستحب است که انسان لباس سفید بپوشد، لباس سفید لباس فرشتگان است.

جن که موجودی دارای شعور و فهم است مانند انسان، منتهی از انسان بسیار ضعیف تر؛ چون خلقت او از دخان است یعنی از گازها و دودها و بخارها و لذا به چشم افراد معمولی دیده نمی شود از داخل شدن در جاهای گناه و شرب خمر و زنا و قمار و نیمه و سخن چینی و جای کثیف و متعفن مسرور می شود، به زنهایی که بدون مقنعه باشند گرچه در منزل، جن علاقه دارد، البته اصناف کفار از جن.

ص: ۱۲۲۴

چون جن نیز مانند انسان، مسلمان و کافر است، و سوره ای در قرآن مجید به نام سوره جن وارد است که بعضی از حالات آنان را بیان میکند. باری، فرشتگان از زن های محجبه مشعوف می شوند و از زن های مقنعه دار مسرور می گردند و به منازلی که چنین زن هایی باشند وارد می شوند و جنیان از چنین خانه ها بیرون می روند.

باری از نقطه نظر قرآن کریم و بحث های فلسفی عقلی و روایات وارده از ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین هیچ شبهه و تردیدی نیست بر اینکه موجودات عقلانیه روحانیه ملکوتیه عالم قدس و تجرد، نگاهدارنده و تربیت کننده و تدبیر کننده جمیع امور این عالم هستند.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۱۳۶-۱۳۷ و ۱۳۹-۱۴۱

کلید واژه ها

انسان جن تدبیر ماتریالیسم فرشتگان

ارتباط ملائکه و شیاطین با افراد

در سومین دعا از دعاهای صحیفه ی مبارک سجادیه، از اصناف و انواع ملائکه ی مقرب و حمله ی عرش و انواع ملائکه ی جزئی که مأمور حوادث ارضی و جوی هستند یاد می فرماید و از جبرائیل و میکائیل و اسرافیل و ملک الموت و اعوانش و از منکر و نکیر و از رومان که فتان قبور است ذکر می فرماید.

از این گذشته، موجودات روحانی و طیب و طاهر این عالم در ارتباط با فرشتگان روحانی عالم بالا هستند و آنان نیز انس و علاقه و رغبت و عشق به موجودات طیب و طاهر این عالم پیدا می کنند، مثلاً: ملائکه ی رحمت، خانه ی تمیز و اطاق نظیف و انسان نظیف و پاکیزه را دوست دارند، طهارت، وضو و غسل را دوست دارند، لباس سفید، عطر و بوی خوش را دوست دارند و هر جا که بوی خوش باشد متوجه آنجا می شوند، قرائت قرآن را دوست دارند، منزل امام و پیغمبر و ولی خدا را دوست دارند و در آنجا نزول می یابند. گرچه ملائکه، موجودات ملکوتی هستند و ملکوت تجرد از ماده و لوازم ماده از وضع و کیفیت و کمیت و زمان و مکان دارد، ولی آن موجودات ملکوتی می توانند یک وجهه ای با این عالم برقرار کنند و با این عالم ملک، نسبت و جهتی بگیرند.

ص: ۱۲۲۵

همان طور که هر موجود ملکوتی که تجردش کم باشد و از اسمای جزئیة ی پروردگار بوده و به این عالم نزدیک باشد، بدون واسطه می تواند با جهت گیری معنوی خود این عالم ملک را اداره کند. ملائکه ی رحمت با موجودات طیب و طاهری که در این عالم است، وجهه گیری می کنند و به عکس، از جای ظلمت و متعفن بدشان می آید، در اطاقی که جنب باشد فرشته داخل نمی شود، در جایی که مجسمه و عکس ذی روح باشد فرشته نمی آید، در خانه ای که سگ باشد یا شرب خمر شود یا آلات موسیقی و قمار باشد وارد نمی شود، در گلخن های حمام و جاهای کثیف ملائکه وارد نمی شوند.

این معنی نه از نقطه نظر این است که ملائکه یعنی وضو و غسل و لباس سفید و عطر، ملک یک موجود معنوی است و عطر یک موجود مادی، ولی ارتباط بین آن ملکوت و این ماده بدین قسم شده است که آن موجود معنوی طیب محاذات و جهت گیری می کند با عطر یا لباس سفید و قرائت قرآن.

به عکس، جنیان و شیاطین وجهه گیری می کنند با موجودات فاسد و خراب این عالم، در جاهای ظلمانی و تاریک می روند، مزبله ها و محل های متعفن را دوست دارند، در جایی که زنا شود، معصیت شود، شرب خمر و قمار شود، جنیان پر می شوند، در خانه ای که سگ باشد، در اطاقی که عکس ذی روح باشد، جن وارد می شود و ملک خارج می گردد، این یک نحو ارتباطی است بین عالم ظاهر و عالم معنی .

ماده انسان عالم ملکوت شیطان دنیا غیب فرشتگان

گروه های ملائکه و وظایف آنها در قرآن کریم

در قرآن کریم، آیات بسیار است که بر وجود ملائکه دلالت دارد و ما به ذکر بعضی از نمونه های مختلف اکتفا می کنیم.

۱ «والن زع'ت غرقا * والن شط'ت نشطا * والس بح'ت سبحا * فالس بق'ت سبحا * فالمدبر'ت أمرا.» (نازعات/۱-۵)

«سوگند به فرشتگانی که در هنگام امر پروردگار، نسبت به امری از امور عالم از جای خود حرکت نموده و از موقف خطاب، برای انجام مأموریت در این عالم با شدت و جدیت پائین می آیند و سوگند به فرشتگانی که از موقف خطاب، برای انجام مأموریت به تمام معنی الکلّمه خارج می شوند و سوگند به فرشتگانی که بعد از حرکت و خروج از موقف با سرعت تام و تمامی به سوی مأموریت خود می روند

و سوگند به فرشتگانی که در انجام مأموریت خود طبق قضای حتمی و مبرم پروردگار، از سایر فرشتگان که نسبت به مأموریت آنان حکم بتی و جدی صادر نشده است سبقت گرفته و مأموریت خود را که به حکم حتمی رسیده است انجام می دهند و سوگند به فرشتگانی که پس از سبقت به سوی مأموریت با انجام آنچه در تدبیر امور این عالم به آنها مفوض شده است، تدبیر امور را می نمایند.» (تفسیر المیزان، ص ۲۸۲)

۲ «و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه و بل عباد مكرمون * لا يسبقونه و بالقول و هم بأمّره يعملون.» (انبیاء/۲۶-۲۷)

«مردم می گویند: خداوند رحمن فرشتگان را فرزند خود قرار داده است، پاک و مقدس است پروردگار از این نسبت. فرشتگان بندگان بزرگوار و گرامی خدا هستند که در گفتار از خدا سبقت نمی گیرند و فقط به امر خدا عمل می کنند.»

۳ «قل من كان عدوا لجبريل فإنه و نزله و على قلبك بإذن الله.» (بقره/۹۷)

«ای پیغمبر بگو کیست که دشمن جبرائیل باشد؟ پس بدرستی که جبرائیل قرآن را با اذن خدا بر دل تو فرو فرستاد.»

۴ «قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا و هدى و بشرى للمسلمين.» (نحل/۲۰)

«بگو ای پیغمبر! قرآن را روح القدس از جانب پروردگارت به حق فرو فرستاد تا اینکه کسانی را که ایمان آورده اند تثبیت کند و هدایت و بشارت برای مسلمین بوده باشد.»

۵ «نزل به الروح الامين * على قلبك لتكون من المنذرين.» (شعراء/۱۹۳)

«قرآن را بر قلب تو، روح الامین فرستاد تا اینکه از بیم دهندگان باشی.»

۶ «هو الذي يصلى عليكم و ملئته و ليخرجكم من الظلمت إلى النور.» (احزاب/۴۳)

«خداست که با فرشتگانش بر شما رحمت می فرستد تا شما را از تاریکی ها به نور در آورد.»

۷ «إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقوا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا و لا تحزنوا و أبشروا بالجنة التي كنتم توعدون.» (سجده/۳۰)

«آن کسانی که می گویند پروردگار ما خداست و بر این اساس استقامت می ورزند، فرشتگان بر آنان نازل می شوند که نترسید و اندوهی هم نداشته باشید و بشارت باد شما را به بهشتی که بدان وعده داده شده آید.»

۸ «إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثل ثلثة ءال ف من الملئكة منزلين * بلى ' إن تصبروا و تقوا و يأتوكم من فورهم ه إذا يمددكم ربكم بخمسة ءال ف من الملئكة مسومين.» (آل عمران/۱۲۵-۱۲۶)

«در آن وقتی که در غزوه بدر به مؤمنین می گفتمی آیا این مقدار برای شما کافی نیست که پروردگار شما با سه هزار نفر از فرشتگان شما را یاری دهد؟ بلی، اگر شما پای شکیبایی و صبر و استقامت محکم دارید و تقوی پیشه سازید و دشمنان شما با سرعتی هر چه تمام تر هم اکنون در رسند، پروردگار شما به پنج هزار نفر از فرشتگان نشان زننده و داغ کننده، شما را یاری خواهد نمود.»

۹- «و الملائکه یسبحون بحمد ربهم و یتستغفرون لمن فی الارض الا ان الله هو الغفور الرحیم.» (شوری/۵)

«و فرشتگان به حمد پروردگار تسبیح می کنند و طلب آمرزش می کنند برای کسانی که در روی زمین هستند، آگاه باشید که خداوند حقا آمرزنده و مهربان است.»

۱۰ «قل یتوفکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون.» (سجده/۱۱)

«بگو ای پیغمبر! می میراند شما را و به نحو تام، نفس های شما را می گیرد ملک مرگی که بر شما گماشته شده است و پس از آن بازگشت شما به سوی خدا خواهد بود.»

۱۱ «الذین تتوفهم الملائکه طیبین یقولون سلّم علیکم.» (نحل/۳۳)

«کسانی که جان های خود را پاک و طیب نموده اند، چون فرشتگان رحمت بخواهند آنها را قبض روح کنند فرشتگان به آنها می گویند: سلام علیکم؛ سلام و سلامتی و درود از جانب پروردگار شما بر شماست.»

۱۲ «فکیف إذا توفتهم الملائکه یضربون وجوههم و أدبهم.» (محمد/۲۷)

«(افرادی که در دل های آنها مرض است و مرتد می شوند به اعقابشان پس از آنکه راه هدایت برای آنها روشن شده و میگویند به کسانی که آیات خدا را که فرستاده میشود ناپسند دارند ما در بعضی امور، شما را اطاعت می کنیم؛ خداوند از اسرار آنان آگاه است.) پس چگونه هستند زمانی که فرشتگان غضب الهی در وقتی که می خواهند آنان را قبض روح کنند، می زنند صورت های آنان را و پشت های آنان را.»

۱۳ «و الملك علی ارجائها و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثم ینیه.» (الحاقه/۱۷)

«(در آن روزی که قیامت بر پا میشود و آسمان شکافته میشود و در آن روز بسیار سست است) فرشتگان در آن روز در اطراف آسمانند و در آن روز عرش پروردگار تو را، که عالم هستی و کاخ وجود یا عالم مشیت الهیه باشد، هشت فرشته بر بالای خود حمل می کنند.»

ص: ۱۲۲۹

۱۴ «یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ ءَامَنُوا قُوْا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِیْكُمْ نَارًا وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَیْهَا مَلٌۢئِكَةٌ غُلَاظٌ شِدَادٌ لَا یَعْصُونَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ.» (تحریم/۶)

«ای کسانی که ایمان آورده اید جان های خود را و بستگان خود را از آتش جهنم حفظ کنید. آتشی که آتشگیرانه آن، سنگ و افراد بشر است و خداوند بر آن آتش، فرشتگان سخت دل و با شدتی که هیچ گاه مخالفت و عصیان امر پروردگار را نکنند و به هر چه امر شوند به جای می آورند گماشته است.»

در این آیات مبارکات خداوند بسیاری از وظایف فرشتگان مختلف را از اصناف متفاوت آنان بیان می کند.

منابع

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن جلد ۹- صفحه ۱۴۱-۱۴۶

کلید واژه ها

قیامت قرآن تسلیم اراده الهی فرشتگان

نظر حکما درباره مثل افلاطونی

و راجع به کیفیت اداره امور متکثره این عالم که دارای جهات مشترکه ای هستند و همه بر آن جهات پیوسته و همیشه مداوم می باشند به طریق «مثل افلاطونیه» تصحیح و استدلال نموده اند؛ بدین کیفیت که برای تمام افرادی از موجودات مادی که دارای طلسم و قالب جسمانی هستند، یک موجود روحانی معنوی مجرد از ماده، سیطره و هیمنه بر آنها داشته و آنان را تغذیه و تمییه می کند و بدین وسیله جهت مشترک در همه بوجود می آید؛ مثلا تمام انسان های این عالم که دارای صورت و قالب جسمی هستند و در تمام جهات انسانیت که از نفس ناطقه گرفته شده است اشتراک دارند، یک انسان نوری مجرد به تمام معنی - که دارای نفس ناطقه کلیه است- بر تمام اینها احاطه داشته و وجود و علم و قدرت و غرایز و ملکات و بالاخره تمام آثار و شئونی که لازمه انسان بما هو انسان می باشد و در این افراد کثیره بدون استثناء موجود است، همه و همه از آن انسان مجرد نوری افاضه شده و آن را «مثال» این افراد کثیره گویند.

ص: ۱۲۳۰

و همچنین برای هر یک از انواع و اصناف حیوانات کثیره در این عالم یک مثال نوری مجرد واحد در عالم نور و مجرد موجود است و تمام این افراد بدان مرتبط و از آن استفاضه می کنند.

شترهای جسمی یک شتر مثالی دارند، گاو های جسمی یک گاو مثالی دارند، خروس ها و کلاغ ها و مورچه ها تا برسد به نباتات و اشجار و اصناف مختلفه از درخت ها؛ درخت کاج جسمی با این افراد کثیری که از قدیم الایام تا به حال داشته و از حال تا هزاران سال بعد خواهد داشت و همه آنها در جهاتی بدون استثناء مشترکند، یک درخت کاج مثالی نوری که هیمنه و سیطره بر تمام درخت های کاج دارد خواهد داشت و همچنین درخت های صنوبر و بید و انواع درخت های مثمر چون نخل و انواع فواکه و گیاهان و انواع و اصناف جمادات و گازها و امواج و انوار مادیه و جسمیه همه و همه از هر یک، یک مثال مجرد نوری واحد در عالم نور و مجرد وجود دارد.

حکیم سبزواری قدس الله سره در این باره فرموده است:

۱ و تمام این نسبت های وضعیه ای که در اینجاست همه اظلال و سایه ها و ظهورات و تجلیات آن نسبت های مجرد نوریه مثالیه است.

۲ و جسمی که به عنوان زینت و جمال در این عالم خودنمایی میکند، او نمونه ای از نور رب النوع خود و از مثال مجرد خود میباشد.

۳ مانند این رنگ های عجیب و ظریف که در طاووس است، بلکه هر چه در این عالم خارج مادی که آن را عالم محسوس می نامیم موجود است همه نمونه هایی از رب النوع ها و از مثال های نورانیه مجرد خود هستند.

ص: ۱۲۳۱

۴ و در نزد اشراقیون که قائل به مثل افلاطونیه هستند در هر جسمی از اجسام، هر فعلی که دارای حرکت و نمو باشد آن فعل از صاحب طلسم و جسم که همان مثال نور می باشد از جسمیت و طلسمیت است خواهد بود.

۵ روغن داخل چراغ چون بنخواهد سوخته گردد و روشنی دهد، رب النوع آن روغن یک شکل صنوبری به آن روغن می دهد و بصورت شعله صنوبری شکل در مشعله پدید می آورد.

۶ زنبورهای عسل که برای خود خانه های مسدس شکل (شش ضلعی) می سازند و ابدا دیده نشده است که حتی یک زنبور از این سنت تخلف کند و خانه خود را چهار ضلعی یا هفت ضلعی و پنج ضلعی بسازد به واسطه الهام گرفتن و در تحت امر تکوینی در آمدن همان رب النوع خود زنبور هاست و همچنین عنکبوت ها که خانه های خود را با تارهای نازک آب دهان خود می سازند و هم خانه ها را مثلث شکل (سه ضلعی) میسازند، به علت اینست که همه آنها مظهر رب النوع نوری خود بوده و آن رب النوع چنین خانه مثلث شکل مثالی نوری دارد.

۷ و در نزد ما «مثال افلاطونی» در هر نوعی از انواع، همان «فرد عقلانی» اوست که از جسمیت و آثار آن منزه و مبری و حکم کلی برای این افراد کثیره دارد؛ اما نه کلی منطقی است و نه کلی عقلی و نه یک موجود شخصی طبیعی خارجی است که آن را کلی طبیعی گویند بلکه فرد نوری و دارای تشخص است و به جهت سعه و تجردش آن را فرد عقلانی گوئیم.

ص: ۱۲۳۲

۸ و آن موجود مشخص که فرد عقلانی و رب النوع است، تمام کمالاتی که در طلسم ها و اجسام و موادی که در تحت تدبیر و حیطة اداره و سعه او هستند و این کمالات به طور تفرق و توزع در آنها موجود است، او یک پارچه و به نحو اعلی و اتم داراست.

و اما از نقطه نظر روایات پس آن موجودات مؤثره و مدبره به عناوین مختلفه چون نور و عقل و ملائکه و اسم الله و کلمه الله و صور عاریه و مجرد از مواد و غیرها تعبیر شده اند.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۹ - صفحه ۱۴۷

کلید واژه ها

جسم نفس ناطقه افلاطون تکوین فرشتگان

گروه های فرشتگان در صحیفه سجادیه

امام سجاد (ع) در دعای سوم از صحیفه سجادیه، گروه های مختلف ملائکه را این چنین توصیف می کند:

«بار پروردگارا! درود بفرست بر فرشتگان و ملائکه ای که عرش و کاخ عظمت و اراده و مشیت تو را در مظاهر عالم امکان بر عهده دارند، آن فرشتگانی که از تسبیح و تقدیس تو هیچ گاه ساکن نمی شوند و دست بر نمیدارند و از تنزیه و به پاکی یاد کردن تو هیچ گاه ملول و کسل نمی گردند و از عبادت کردن تو هیچ گاه خسته نمی شوند...»

سپس حضرت سجاد (ع) اسرافیل و میکائیل و جبرائیل را با وظایف و مأموریت های آنها یاد می کند و روح را که بر فرشتگان حجب موکل است و روحی را که از امر اوست و تمام فرشتگانی را که از آنها در درجه و منزلت پائین ترند و در آسمان ها مسکن و منزل دارند درود می فرستد و نیز بر سایر اصناف فرشتگان با مأموریت های مختلفه خود، که حاملین اسرار غیب به سوی پیامبرانند و فرشتگانی که در طبقه های آسمان ها اقامت دارند و در اطراف و اکناف آنها سکنی گزیده اند و به تمام آنچه خداوند وعده دهد و امرش نازل گردد آن را انجام دهند و بر فرشتگانی که خزینه داران باران هستند و متفرق کنندگان ابرها و پدید آورندگان صاعقه ها و روشن کنندگان برق ها و دنبال کنندگان برف ها و تگرگ ها و پائین آیندگان با قطرات باران ها و نگاه دارندگان خزائن بادها و گماشته شدگان بر کوه ها تا از جای خود حرکت نکنند و نیز بر فرشتگانی که وزن آب ها را میدانند و پیمانان باران های بسیار و پی در پی را به آنان آموخته است و فرشتگانی که به امر خدا برای مردم بلا می آورند یا رخا و گشایش می آورند و فرشتگان حافظین و کرام کاتبین و ملک الموت و اعوان او و منکر و نکیر و رومان که آزمایشنده قبر هاست و آنها که بر بیت المعمور طواف می کنند و بر مالک و خزنه جهنم و بر رضوان و پاسداران بهشت و بالاخره بر همه فرشتگان که سکان هوا و زمین و آب هستند و آنهایی که بر مخلوقات گماشته شده اند، بر تمام آنها از خداوند عزوجل طلب افاضه رحمت و جود و درود می کند.

صحیفه سجادیه اراده الهی امام سجاد (ع) دنیا فرشتگان

وساطت و انجام وظیفه فرشتگان بر طبق سنت الهی

و اگر کسی دقت کند در رابطه خداوند و فرشتگان در آیه «والنزع غرقا» و آیات بعد آن، و آیه «جاعل الملئکه رسلا أولى أجنحه مثنی' و ثلث و رباع» (فاطر/۱) و آیه «بل عباد مکرمون * لا یسبقونه بالقول و هم بأمره یعملون، (آیه ۲۶ و ۲۷ سوره انبیاء) و آیه یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون» (نحل/۵۰) می یابد که فرشتگان را خداوند بر سنت خود آفریده و به آنها مأموریت های این عالم را داده است.

پس فرشتگان فقط واسطه در فیض و رحمت الهی هستند بین خدا و خلقتش و این معنی بر سبیل اتفاق نیست که گاهی واسطه باشند و گاهی بدون واسطه امورات خلق انجام گیرد؛ چون خداوند آنها را جعل برای این معنی نموده است؛ «جاعل الملئکه رسلا» و این وظیفه و محدوده مأموریت آنهاست و در سنت الهیه تغییر و تحویلی نیست؛ «فلن تجد لسننت الله تبدیلا و لن تجد لسننت الله تحویلا». (آیه ۴۳ سوره فاطر) و نیز این ربی علی صراط مستقیم. (هود/۵۶) «پروردگار پیوسته و همیشه بر منهای مستقیم و صراطی که اعوجاج و انحراف ندارد امور خلق را تدبیر و افاضه می فرماید.» و این صراط، مستقیم است یعنی ثابت و پیوسته است که در کلیت و عمومیت آن ثلثه ای وارد نمی شود و خللی مشاهده نمی گردد. و منافاتی نیست بین این آیات که ملائکه را واسطه در فیض الهی قلمداد میکند و براساس آیه مبارکه: «و ما منّا إلا له و مقام معلوم.» (صافات/۱۶۴) «هیچکدام از افراد ما نیستند مگر آنکه از جانب خداوند برای او مقام معلومی مشخص شده است.» و آیه مبارکه «مطاع ثم آمین.» (تکویر/۲۱)

«جبرائیل که امین وحی الهی است در آنجا که مقام مقدس است، مورد اطاعت فرشتگان است.»

و آیه مبارکه: «حتی إذا فرغ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربکم قالوا الحق.» (سبا/۲۳)

«چون فرغ و خوف از دل های فرشتگان در روز قیامت و هنگام مأموریت شفاعت برداشته شود بعضی از طوایف ملائکه از بعض دیگر سؤال می کنند: پروردگار شما چه گفت؟ آنها در پاسخ میگویند: حق گفت.» و نیز بر اساس روایات مستفیضه بلکه متواتره ای که برای آنها درجات مختلف و مقامات متفاوت بیان میکند. و بین آیه: «إن الذین عند ربک لا یستکبرون عن عبادته ویسبحونه و له یسجدون.» (اعراف/۲۰۶) «آن کسانی که در نزد پروردگار تو سکونت و منزل دارند هیچگاه از عبادت خدا سرپیچی نمی نمایند و استکبار نمی ورزند و دائما تسبیح و تقدیس او را بجای می آورند و برای خدا سجده می کنند.»

معنای تسبیح ملائکه

و آیه: «و من عنده لا یستکبرون عن عبادته و لا یتحسرون * یسبحون الیل و النهار لا یفترون.» (انبیاء/۲۰)

«افرادی که منزل و اقامتشان در نزد خداست از عبودیت و پرستش خدا بلند منشی نمی کنند و خسته نمی شوند و در تمام دوران روز و شب به تسبیح اشتغال داشته و ملول نمی گردند.» زیرا که ممکن است مراد از عبادت و تسبیح و سجود ملائکه عین وظیفه مقرره آنها در تدبیر امور عالم و افاضه فیض و امتثال اوامر الهی محوله به آنها باشد؛ پس بنابراین هر فرشته ای که به کاری که به او سپرده شده مشغول باشد این فعل او عین عبادت و تسبیح اوست و عین سجده اوست و شاید اشاره به همین معنی باشد گفتار خدای تعالی که میفرماید: «و لله یسجد ما فی السم' و'ت و ما فی الارض من دآبه و الملائکه و هم لا یستکبرون.» (نحل/۴۹)

ص: ۱۲۳۵

و برای خدا به سجده در می آیند آنچه که در آسمان ها و آنچه که در زمین است از اقسام جنیدگان و نیز فرشتگان به سجده در می آیند و ابداء بلند منشی و استکبار ندارند.» و نیز باید دانست که: بر اساس تحقیق این معنائی را که نمودیم و وساطت فرشتگان در انجام امور تکوینی و حوادث این عالم و امور و وقایع پس از مرگ را ثابت کردیم، هیچگونه جنبه استقلال در فعل فرشتگان به چشم نخورده است و آنها فقط عنوان وساطت دارند و بس. ملک مقرب از اسم اعظم پروردگار اخذ میکند و به ملک زیر دست خود افاضه میکند و او نیز به فرشته پائین تر، تا برسد به فرشتگان جزئیه ای که خود بالمباشره متصدی و مراقب امور عالم هستند و بالاخره تمام حول و اراده و قدرت و قوت و علم و حیات به ذات حضرت احدیت اختصاص دارد و عنوان وساطت و آلایت و مرآتیت ابداء منافاتی با انحصار این اسماء و صفات در ذات حضرت حق ندارد.

و از برای تقریب به ذهن، مثال قلم و دست و کتابت که بزرگان از حکماء و متکلمین آورده اند تشبیه و مثال خوبی است، گرچه هر مثال و تشبیهی از جهتی مقرب مطلب و از جهتی یا جهاتی مبعده است.

میگویند: کسی که قلم را به دست میگیرد و مینویسد، میتوانیم نسبت کتابت را به قلم دهیم و میتوانیم به دست دهیم و میتوانیم به کاتب دهیم، ولی این سه نسبت عرضی نیست، یعنی در عرض هم نیستند بلکه در طول هم هستند و حقیقت نسبت کتابت اختصاص به کاتب دارد و به دست و به قلم بالمجاز و العرض نسبت داده میشود. و این معنای وساطت است.

خدا تسلیم عبادت ستایش فرشتگان

پایین تر بودن درجه تکاملی جن از انسان

در سوره مبارکه جن، نکته ای وجود دارد و آن این است: جریانی که قرآن مجید نقل فرموده است که گروهی از جن قرآن را استماع کردند، بعد رفتند در میان جمع خود مسئله را بازگو کردند و آنچه که در بین آنها گذشته است، همه را به این صورت نقل می کند که: «قل اوحی الی انه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرانا عجاا؛ «بگو: به من وحی شده است که تنی چند از جنیان (به وحی آسمانی) گوش فرا داشتند و گفتند: به راستی ما قرآنی شگفت آور شنیدیم.» (جن / ۱) این نکته خیلی جالب توجهی است، یعنی منشأ یک تفکر در انسان می شود. می فرماید: ای پیغمبر! به مردم بگو این جور به من وحی شده است که چنین جریانی پیش آمده، یعنی پیغمبر (ص) از طریق وحی این جریان را بازگو می کند نه از طریق مستقیم، نمی گوید گروهی از جن پیش من آمدند، اینچنین گفتند و من چنین گفتم، می گوید به من وحی شده که چنین جریانی رخ داده است، گروه اندکی از آنها آمده اند و استماع قرآن کرده اند و بعد رفته اند در میان خود چنین سخنانی گفته اند، یعنی از نظر پیغمبر وقتی که جریان واقع شده است به صورت مباشر نبوده است، که پیغمبر از طریق وحی از جریان آگاه می شود. در یک جای دیگر قرآن هم که یا اشاره به همین جریان است یا به جریانی مشابه آن، عینا همین طور ذکر شده است.

در سوره احقاف می خوانیم: «واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرءان فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين* قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق و الى طريق مستقيم* يا قومنا اجيبوا داعى الله و امنوا به يغفر لكم من ذنوبكم و يجركم من عذاب اليم؛ «و چون تنى چند از جنیان را به سوى تو روانه كرديم كه به قرآن گوش مى دادند، پس وقتى بر آن حضور يافتند، (به يكديگر) گفتند: ساكت باشيد و بشنويد و چون به پايان رسيد براى هشدار به سوى قوم خود بازگشتند. گفتند: اى قوم ما! ما كتابى را شنيديم كه بعد از موسى (ع) نازل شده و (كتاب هاى) پيش از خود را تصديق مى كند و به سوى حق و به راهى راست هدايت مى كند. اى قوم ما! دعوت كننده الهى را اجابت كنيد و به او ايمان آوريد تا (خدا) از گناهانتان بگذرد و شما را از عذابى دردناك پناه دهد. (احقاف/ ۲۹-۳۱)

در آنجا هم قضيه به همين شكل بازگو شده است، چرا؟ چون قضيه به شكل ديگرى نبوده است و قهرا به شكل ديگرى بازگو نشده است. حال وقتى كه بناست اين گروه مخلوق هم مانند گروه انسان ها مكلف و موظف باشند و تكليف و مسئوليت داشته باشند و شريعت براى آنها هم باشد، چرا اين برخورد يك برخورد مستقيم نبوده است كه بيايند در حضور پيغمبر، او هم آنها را شهود كند و مستقيم با آنها مكالمه نمايد؟ چرا قضيه به شكلى بوده كه گويى در غياب پيغمبر صورت گرفته است كه بعد پيغمبر مى گوید به من وحى شد كه چنين جريانى رخ داد؟

من حدس می زنم این امر برای آن است که جن یک موجود منحط تر از انسان است یعنی از نظر کمالات مرتبه تکاملی در یک حد پایین تر و منحط تر از انسان است و انسان از او خیلی برتر و بالاتر است. نه تنها با ملک قابل مقایسه نیست، از آن نظر که کار ملک نوعی کار است و کار اینها نوع دیگر و آنها در مرتبه و مقامی هستند که اصلاً به جن ارتباط پیدا نمی کند، بلکه یک مخلوقی است از نظر درجه تکاملی بین حیوان و انسان.

بر طبق آیات سوره جن گروهی از جن بعد از آنکه با شنیدن قرآن ایمان آوردند، با قوم خودشان این چنین گفتند: «و انا منا الصالحون و منا دون ذلک کنا طرائق قددا»؛ «برخی از ما صالح و شایسته هستیم و برخی دیگر اینچنین نیستیم؛ غیر این هستیم و تازه غیر این هم «که هستیم» یک جور نیستیم، طرائق و راه های مختلف هستیم.» (جن/۱۱) این مطلب چیست؟ عین همان جریانی که در بشر وجود دارد - چون در بشر به حکم همان اختیار و آزادی و مکلف بودن این جریان ها به وجود می آید - در میان آنها هم به وجود آمده. حیوان طرائق نیست، طریقه است، یعنی هر نوع حیوانی چون به حکم غریزه کار می کند یک راه و روش مخصوص دارد و لهذا همه افراد حیوان ها از یک خصلت خاص به نحو شبیه یکدیگر برخوردار هستند. مثلاً همه گربه های دنیا یک جور خصلت دارند، همه سگ های دنیا یک جور خصلت دارند، همه گوسفندها یک جور، همه اسب ها یک جور، چون کارشان به حکم غریزه است، یعنی کاری که می کنند کاری است که خلقت در جلوی راه آنها گذاشته است و نوعی اجبار در کارشان هست. ولی انسان این طور نیست، انسان ها اولاً تقسیم می شوند به انسان های صالح و شایسته که راه صحیح زندگی را پیش گرفته اند و انسان های ناصالح که راه صحیح را پیش نگرفته اند. تازه انسان های ناصالح هم یک راه نرفته اند هر گروهشان یک راهی رفته اند. در این جهت، آنها مانند ما هستند.

قرآن و نقد نظر اندیشمندان درباره فرشتگان، شیطان و جن

طبق توجیه روشنفکران، ملائکه و فرشتگان، نام قوای طبیعی است که به خیر و خوشبختی و شیاطین، نام قوای طبیعی است که به شر و بدبختی دعوت می کنند، ولی آنچه از قرآن مجید استفاده می شود، خلاف اینست و قرآن، ملائکه و شیاطین را یک عده موجودات بیرون از حس و دارای وجود و شعور و اراده مستقل می داند.

اما ملائکه، آیات چندی در این باره گذشت که به موجب آنها ملائکه، موجودات مستقل و دارای ایمان و کارهایی که با شعور و اراده تحقق می پذیرد هستند و آیات بسیار دیگری نیز در قرآن مجید هست که به همین مدعی گواهی می دهد.

و اما شیاطین، ماجرای سرپیچی ابلیس از سجده آدم و محاوره ای که میان او و خدای متعال جاری گردیده است، در چند جای قرآن مجید نقل شده. ابلیس پس از رانده شدن از ساحت قرب می گوید: «لا-غونهم اجمعین الا- عبادك منهم المخلصین»؛ «همه ذریه آدم را جز بندگان مخلص گمراه خواهم کرد» (ص / ۸۲-۸۳) و خدای متعال در جواب می فرماید: «لا ملان جهنم منك و ممن تبعك منهم اجمعین»؛ «دوزخ را از تو و پیروانی که از بشر خواهی داشت به کیفر اعمال تان پر خواهم نمود» (ص / ۸۵).

بدیهی است که کیفر عمل جز با شعور و ادراک کیفر بیننده صورت نمی بندد و همچنین خدای متعال در جای دیگر، از کلام خود عطف به تهدیدی که ابلیس بشر را کرده می فرماید: «و لقد صدق علیهم ابلیس ظنه فاتبعوه الا فریقا من المؤمنین»؛ «ابلیس گمانی را که به ایشان داشت تحقق بخشید پس جز فرقه ای از مؤمنین پیروی او را کردند.» (سبأ/ ۲۰) چنان که می بینیم ابلیس را با ظن و گمان متصف ساخته.

و همچنین در جای دیگر می فرماید: «و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلو مونی و لوموا انفسکم»؛ «و شیطان پس از آنکه کار خاتمه یافت می گوید: خدا به شما وعده داد، وعده حق، من نیز وعده دادم و تخلف کردم و مرا تسلطی بر شما نبود جز اینکه شما را (فقط) دعوت کردم و شما پذیرفتید پس مرا ملامت و سرزنش مکنید و خودتان را ملامت کنید.» (ابراهیم/۲۲) ملامت و سرزنش نیز از اموری است که تنها به کسانی که شعور و اراده دارند تعلق می گیرد.

آیات بالا و آیات دیگری که در همین مضامین است برای شیطان صفات و حالاتی اثبات می کند که با داشتن وجود و شعور و اراده استقلالی ملازمند و بر قوای طبیعی که فاقد این صفات می باشند صدق نمی کنند.

جن

نظایر آیاتی که درباره ملائکه و شیاطین گذشت بلکه بیشتر و روشن تر درباره جن نیز هست. خدای متعال درباره فرزندان که دعوت پدر و مادر خود را نپذیرفته ایمان نمی آورند و آئین خدا را خرافات و اساطیر گذشتگان می شمارند می فرماید: «اولئک الذین حق علیهم القول فی امم قد خلت من قبلهم من الجن و الانس انهم کانوا خاسرین»؛ «آنانند کسانی که سخن در ایشان ثابت شده در میان امت هایی که از جن و انس در گذشته اند، بدرستی آنان زیانکار بودند.» (احقاف/۱۸) به مقتضای این آیه جن نیز مانند انسان امت های مختلف و تکالیف و مرگ و میر دارند.

ص: ۱۲۴۱

و باز در جای دیگر می فرماید: «و اذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين* قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق و الى طريق مستقيم* يا قومنا اجيبوا داعى الله و آمنوا به يغفرلكم من ذنوبكم و يجركم من عذاب اليم* و من لايجب داعى الله فليس بمعجز فى الارض و ليس له من دونه اولياء اولئك فى ضلال مبين»؛ «یادآوری می کنیم وقتی را که چند تن از جن را برای شنیدن قرآن بسوی تو برگردانیدیم تا وقتی که برای آن حضور یافتند، به همدیگر گفتند: گوش دهید پس همین که خاتمه یافت برای انذار (دعوت) به سوی قوم خود روانه شدند. گفتند: ای قوم، ما کتابی را گوش دادیم که پس از موسی نازل شده به سوی حق و به سوی راه راست راهنمایی می کند. ای قوم، داعی خدا را بپذیرید و به وی ایمان بیاورید تا خدا از گناهانتان بیامرزد و شما را از عذابی دردناک پناه دهد و کسی که داعی خدا را نپذیرد در زمین -خدا را- عاجز کننده نیست و سر پرستان دیگری جز خدا ندارد، آنان در یک گمراهی آشکار می باشند.» (احقاف/۲۹-۳۲)

دلالت قصه به اینکه جن نیز مانند بشر یک گروه دارای وجود مستقل و شعور و اراده و تکلیف می باشند روشن است و آیات دیگری نیز در قرآن مجید در میان آیات قیامت است که در دلالت بر این مدعی از آیات بالایی کمتر نیستند.

منابع

سید محمد حسین طباطبایی- قرآن در اسلام- صفحه ۷۱-۷۳

ص: ۱۲۴۲

قرآن اراده جن شعور تکلیف شیطان فرشتگان

فلسفه عدد ۱۹ برای تعداد نگهبان های جهنم

خداوند در آیه ۳۰ سوره مدثر درباره جهنم و آتش جهنم فرمود: «علیها تسعه عشر»؛ «بر این آتش نگهبانند نوزده (فقط کلمه نوزده، کلمه نفر یا غیرنفر نیست) یعنی نوزده نگهبان دارد.»

چرا ۱۹؟

این جمله در میان کفار قریش موضوع سخن شده بود که به چه مناسبت عدد ۱۹؟ اولاً مجموع عدد کم است. این همه مردم اگر بنا بشود که معذب بشند نوزده نگهبان به کجا می رسد؟ با خودشان زمزمه می کردند که اگر نوزده نگهبان باشد، حالا هر چه آنها قوی باشند ما (نیروی) ده نفرمان که به (نیروی) یک نفر آنها نمی رسد. وقتی ما صد و نود نفر بشویم بر آنها غلبه می کنیم. اینچنین فکر می کردند که جهنم در حکم یک زندان است از قبیل زندان های بشری و یک عده نگهبانان از نوع انسان بر آن گماشته شده اند. آن وقت فکر می کردند که لابد همیشه باید عدد نگهبانان تناسبی با عدد محبوس ها و معذب ها داشته باشد. اگر این جور باشد که جهنم به آن عظمت فقط نوزده نگهبان داشته باشد، جهنمی هم در دنیا خیلی زیاد است، می زنند در و پیکر را می شکنند و می روند بیرون، خود آن نگهبانان را هم دست و پایشان را می بندند و خودشان را خلاص می کنند، کار راحت می شود، این که چیز مهمی نیست، ترس ندارد.

ابوجهل می گفت: اینکه ترس ندارد، خودش می گوید آنجا نوزده نگهبان بیشتر نیستند. نوزده تا که چیزی نیست. یک نفر از آن -به قول خراسانی ها- داش غلام های مکه که خیلی هم قوی بود گفت من هفده نفرشان را خودم تنها بس هستم، دو تا دیگر می ماند، آن دو تای دیگر را حالا هر کسی می خواهد حریف باشد.

ص: ۱۲۴۳

دیگر اینکه می گفتند گذشته از اینکه عده نگهبانان کم است، چرا عدد شکسته است؟ آخر نوزده برای چه؟ (اگر بهایی ها بشوند می گویند آنجا حتما مال ماست؛ چون آنها عدد ۹ و ۱۹ و مانند آن را به خودشان اختصاص می دهند. خوب مال آنها باشد) عدد ۱۹ یک عدد شکسته است. حالا- اگر کم است، مثلا بیست تا باشد. معمولا عددهای به اصطلاح «عقود» را می گویند؛ مثلا می گویند ده تا، پانزده تا، بیست تا، بیست و پنج تا نگهبان. آخر نوزده تا چه عددی است که انتخاب شده است؟

پاسخ قرآن

قرآن راجع به هر دوی این ها به طور اشاره و تصریح جواب می دهد. اولاً آنجا حسابش حساب یک زندان بشری و نگهبانان و اینکه زور محبوسین با زور نگهبانان قابل مقایسه باشد بعد بگوییم باید عدد آنها را زیادتر یا کمتر کنند برای اینکه توانایی داشته باشند، چنین حسابی نیست و این حرف ها در آنجا معنی ندارد. آنها از سنخ ملائکه هستند نه از سنخ بشر، یعنی نیروهایی هستند که اساساً بر قسمتی از عالم، بر کائنات تسلط دارند. خداوند چنین قدرتی به آنها داده است. مظهر قدرت الهی هستند. مظهر قهاریت الهی هستند. آنجا که چهار تا انسان نیستند که بگوییم اگر عددشان کم شد پس ما بر آنها پیروز می شویم، اگر عددشان زیاد شد آنها بر ما پیروز می شوند. «ما جعلنا اصحاب النار الا ملائکه؛ و ما آتشفانان را جز فرشتگانی قرار ندادیم.» (مدثر/۳۱) حواستان کجاست؟ این مثل این است که بگویند ملک الموت ارواح مردم را قبض می کند، بعد کسی بگوید که آخر او یک نفری چطور می آید روح همه مردم را قبض می کند و حال آنکه یک وقت ممکن است میلیون ها نفر در آن واحد بخواهند تلف بشوند، کدام یک از اینها را قبض روح می کند؟ این حساب ها که در آنجا نیست. آن موجودی که موکل بر قبض ارواح است موجودی است که بر همه عالم به یک نسبت احاطه دارد.

ص: ۱۲۴۴

در حدیث معراج هست (این خودش رمز مطلب را بیان می کند) که پیامبر اکرم (ص) در عالم معراج به ملکی برخورد کردند، سؤال کردند این کیست؟ به ایشان گفته شد که این ملک الموت است. فرمود: تو چگونه قبض ارواح می کنی، بر مردم چگونه احاطه داری؟ ظاهراً تعبیر این است که برای من همه عالم مثل کف دست یک انسان است. یک انسان بر کف دست خودش تا چه حد احاطه دارد؟ من این جور احاطه دارم. یا اگر همین سؤال را درباره کار جبرئیل امین یا یک ملک دیگر مطرح کنند، پاسخ این است که در آنجا این حرف ها اساساً صادق نیست. بنابراین از نظر قوه و نیرو و غلبه و از این قبیل، در آنجا این حساب ها اساساً غلط است.

و اما اینکه عدد آنها - که آنجا عدد به معنای ازدیاد نیست، بلکه به معنای شئون مختلف است - چرا نوزده تا باشد؟ خوب بیست تا باشد. این نکته ای است. یک وقت هست که یک عدد - دو تا، پنج تا، بیست تا، که اضافه می شوند - برای این است که همه آحاد آن کمک یکدیگر باشند. مثل اینکه وقتی می خواهند بار سنگینی را بردارند یک نفر نمی تواند بردارد می گوئیم پس دو نفر. دو نفر هم نمی توانند، سه نفر، پنج نفر، ده نفر. همه این ده نفر کارشان این است که نیروهایشان را روی یکدیگر می گذارند.

ولی در جای دیگر اگر عدد زیاد است نه به اعتبار این است که اینها کار را میان خودشان تقسیم می کنند یا نیروهایشان را روی یکدیگر می گذارند، بلکه به اعتبار شئون مختلفی است که واقعا وجود دارد. مثلاً چرا خدای متعال آن ملکی را که مأمور علم و الهام و فکر و امثال اینهاست یکی قرار داده؟ چرا آن ملکی را که مأمور بسط و رزق و اینهاست یکی قرار داده؟ چرا آن ملکی را که مأمور قبض و تحویل گرفتن است یکی دیگر قرار داده است؟ این نه برای این است که در آنجا یک نفر کافی نبود، گفتند این جور تقسیم بشود برای اینکه یک نفر نمی تواند. در آنجا این جور حساب ها نیست، بلکه برای این است که عالم در ذرات خودش شئون متعدد دارد. شأن علم غیر از شأن رزق است و شأن بسط و پهن کردن فیض غیر از شأن قبض کردن است. در واقع هر کدام از اینها مظهر یک صفت از صفات باری تعالی هستند. همکاری در آنجا معنی ندارد. مثل این است که در امور طبیعی اگر گفتند این حرکتی که زمین به دور خورشید می کند معلول دو نیرو است، نیروی جاذبه و نیروی دافعه، کسی بگوید چون نیروی جاذبه به تنهایی قدرت ندارد زمین را بچرخاند نیروی دافعه می آید اضافه می شود، برای اینکه نیروی او را مضاعف کند (مانند اینکه برق هست، بعد می آیند ترانس می گذارند که همان نیروی او را مضاعف می کند). نه، نیروی دافعه یک نیروی دیگری است. از ترکیب این دو نیرو چنین حرکتی پیدا می شود نه از جمع این دو نیرو، جمع نیروها نیست.

این مطلب که معلوم شد، بیایم سراغ خود عدد. این حساب ها که آدم می گوید حالا چرا وقتی انتخاب می شود ۱۹ انتخاب می شود و ۲۰ انتخاب نمی شود، در جایی که نیروها با یکدیگر جمع می شوند قابل بحث هست که آقا! تو که می خواهی نیروها را جمع کنی پس یک عدد به اصطلاح «کامل» را در نظر بگیر، حالا چرا نوزده تا؟ یا بگو پانزده تا یا بگو بیست تا. ولی در جایی که عدد هیچ نقشی ندارد بلکه واقعیت نقش دارد، در آنجا دیگر این حساب ها مطرح نیست. تابع این است که واقعیت چه باشد. یا به یک معنا نیاز عالم تکوین چه نیازی است. این سؤال مثل این است که از ما پرسند چرا حواس ظاهر انسان پنج تاست و شش تا یا هفت تا نیست؟ این به اعتبار عدد نیست که چون به عدد ۵ علاقه بیشتری داشته اند آمده اند حواس را پنج تا کرده اند. یا اگر هفت تا می بود به این عدد علاقه خاصی داشته اند. بلکه از باب این است که انسان در رابطه اش با عالم به این امور نیاز دارد. به عدد نیازهایی که وجود دارد حواس داده می شود. آن تابع نظام دیگری است. عدد در آنجا هیچ نقشی ندارد. لهذا در این گونه مسائل هیچ نمی شود عدد را دخالت داد چرا عدد ستارگانی که به دور خورشید می چرخند این قدر است؟ در اینجا عدد خصوصیتی ندارد و این امر تابع عدد نیست، یعنی اگر عدد آنها فرض کنید هفت تا باشد، نه اینکه عدد ۷ تأثیری در این کار داشته باشد.

یک مثال دیگر:

فرض کنید بیایند جمعیت ما را در اینجا بشمارند. یک عددی درمی آید. مثلاً «۵۶» کسی می گوید چرا پنجاه و شش تا، چرا پنجاه و هفت تا نیست؟ می گوئیم این عدد شدن، تابع یک سلسله علل دیگر است. آنچه که در اینجا نقش دارد اصالت خود عدد است.

منابع

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن جلد ۱۰- صفحه ۱۳۹-۱۴۴

کلید واژه ها

دنیا قرآن دوزخ فرشتگان

اوصاف و ویژگی های فرشته ها از نظر قرآن و احادیث

در قرآن مجید از ملائکه فراوان یاد شده است. آیات زیادی از قرآن درباره صفات، ویژگی ها، مأموریت ها و وظایف فرشتگان سخن می گوید، حتی قرآن، ایمان به ملائکه را در ردیف ایمان به خدا و انبیا و کتب آسمانی قرار داده است و این دلیل بر اهمیت بنیادی این مسئله است: «آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله؛ پیامبر اسلام به آنچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده ایمان آورده و مؤمنان نیز به خدا و فرشتگان او و کتاب ها و رسولانش همگی ایمان دارند.» (بقره / ۲۸۵) بدون شک وجود فرشتگان از امور غیبیه ای است که برای اثبات آن با این صفات و ویژگی ها راهی جز ادله نقلیه نیست و به حکم ایمان به غیب آنها را باید پذیرفت. خداوند در سوره فاطر آیات ۱ تا ۲ در مورد اوصاف و ویژگی های فرشتگان می فرماید: «الحمد لله فاطر السماوات و الأرض جاعل الملائکه رسلا أولى أجنحه مثنی و ثلاث و رباع یزید فی الخلق ما یشاء إن الله علی کل شیء قدیر* ما یفتح الله للناس من رحمه فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له من بعده و هو العزیز الحکیم؛ ستایش مخصوص خداوندی است که آفریننده آسمان ها و زمین است، خداوندی که فرشتگان را رسولانی قرار داد که صاحب بال های دو گانه و سه گانه و چهار گانه اند. او هر چه بخواهد در آفرینش می افزاید، او بر هر چیزی قادر است. خداوند هر رحمتی را به روی مردم بگشاید کسی نمی تواند جلو آن را بگیرد و هر چه را امساک کند کسی غیر از او قادر به فرستادن آن نیست و او عزیز و حکیم است»

ص: ۱۲۴۷

قرآن مجید روی هم رفته ویژگیهای آنها را چنین می‌شمرد:

۱- فرشتگان موجوداتی عاقل و با شعورند و بندگان گرامی خدا هستند؛ «بل عباد مکرمون» (انبیاء/ ۲۶)

۲- آنها سر بر فرمان خدا دارند و هرگز معصیت او نمی‌کنند؛ «لا یسبقونه بالقول و هم بأمره یعملون» (انبیاء/ ۲۷)

۳- آنها وظایف مهم و بسیار متنوعی از سوی خداوند بر عهده دارند.

۴- آنها پیوسته مشغول تسبیح و تقدیس خداوند هستند، چنان که در آیه ۵ سوره شوری می‌خوانیم: «و الملائکه یسبحون بحمد ربهم و یتستغفرون لمن فی الأرض؛ فرشتگان تسبیح و حمد پروردگار خود را بجا می‌آورند و برای کسانی که در زمین هستند استغفار می‌کنند.»

۵- با این حال انسان به حسب استعداد تکامل از آنها برتر و والاتر است تا آنجا که همه فرشتگان بدون استثنا به خاطر آفرینش آدم به سجده افتادند و آدم معلم آنها گشت. (بقره/ ۳۰-۳۴)

۶- آنها گاه به صورت انسان در می‌آیند و بر انبیاء و حتی غیر انبیاء ظاهر می‌شوند چنان که در سوره مریم می‌خوانیم: فرشته بزرگ الهی به صورت انسان موزون بر مریم ظاهر شد «فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا» (مریم/ ۱۷) در جای دیگر به صورت انسان هایی بر ابراهیم و بر لوط ظاهر شدند. (هود/ ۶۹ و ۷۷) حتی از ذیل این آیات استفاده می‌شود که قوم لوط نیز آنها را در همان اشکال موزون انسانی دیدند. (هود/ ۷۸). آیا ظهور در چهره انسان، یک واقعیت عینی است؟ یا به صورت تمثیل و تصرف در قوه ادراک؟ ظاهر آیات قرآن معنی اول است، هر چند بعضی از مفسران بزرگ معنی دوم را برگزیده‌اند.

ص: ۱۲۴۸

۷- از روایات اسلامی استفاده می شود که تعداد آنها بقدری زیاد است که به هیچ وجه قابل مقایسه با انسان نیست چنان که در روایتی از امام صادق (ع) می خوانیم: هنگامی که از آن حضرت پرسیدند آیا عدد فرشتگان بیشترند یا انسان ها؟ فرمود: «سوگند به خدایی که جانم به دست او است فرشتگان خدا در آسمان ها بیشترند از عدد ذرات خاک های زمین و در آسمان جای پای نیست مگر اینکه در آنجا فرشته ای تسیح و تقدیس خدا می کند.» (بحار الانوار، جلد ۵۹، صفحه ۱۷۶، حدیث ۷)

۸- آنها نه غذا می خورند و نه آب می نوشند و نه ازدواج دارند چنان که در حدیثی از امام صادق (ع) می خوانیم: «ان الملائکه لا یأکلون و لا یشربون و لا ینکحون و انما یعیشون بنسیم العرش؛ فرشتگان غذا نمی خورند و آب نمی نوشند و ازدواج نمی کنند بلکه با نسیم عرش الهی زنده اند!» (بحار الانوار، جلد ۵۹، صفحه ۱۷۴، حدیث ۴)

۹- آنها نه خواب دارند نه سستی و غفلت چنان که علی (ع) در حدیثی چنین می گوید: «لیس فیهم فتره، و لا عندهم غفله، و لا فیهم معصیه ... لا یغشاهم نوم العیون و لا سهوا العقول، و لا فتره الأبدان، لم یسکنوا الاصلاب و لم تضمهم الارحام؛ در آنها نه سستی است و نه غفلت و نه عصیان ... خواب بر آنها چیره نمی گردد و عقل آنها گرفتار سهو و نسیان نمی شود، بدن آنها به سستی نمی گراید و در صلب پدران و رحم مادران قرار نمی گیرند.» (بحار الانوار، جلد ۵۹، صفحه ۱۷۵)

ص: ۱۲۴۹

۱۰- آنها مقامات مختلف و مراتب متفاوت دارند بعضی همیشه در رکوعند و بعضی همیشه در سجودند؛ «ما منا إلا له مقام معلوم* و إنا لنحن الصافون* و إنا لنحن المسبحون؛ هر یک از ما مقام معلومی دارد ما همواره صف کشیده منتظر فرمان او هستیم و پیوسته تسبیح او می گوئیم.» (صافات/ ۱۶۴- ۱۶۶) امام صادق (ع) می فرماید: «و ان لله ملائکه رکعا الی یوم القیامه و ان لله ملائکه سجد الی یوم القیامه؛ خداوند فرشتگانی دارد که تا روز قیامت در رکوعند و فرشتگانی دارد که تا قیامت در سجودند!» (بحار الانوار، جلد ۵۹، صفحه ۱۷۴) (برای آگاهی بیشتر از اوصاف ملائکه و اصناف آنها به کتاب السماء و العالم، بحار الانوار، ابواب الملائکه، جلد ۵۹ صفحه ۱۴۴ تا ۳۲۶ مراجعه فرمائید، همچنین نهج البلاغه خطبه های اول و ۹۱ - خطبه اشباح - و ۱۰۹ و ۱۷۱)

همچنین خداوند در سوره انبیاء آیات ۲۶ تا ۲۹ در توصیف فرشتگان می فرماید: «و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مکرمون* لا یسبقونه بالقول و هم بأمره یعملون* ۲۶ یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یشفعون إلا لمن ارتضی و هم من خشیته مشفقون* ۲۷ و من یقل منهم إنی إله من دونه فذلک نجزیه جهنم کذلک نجزی الظالمین؛ آنها گفتند خداوند رحمان فرزندی برای خود برگزیده! منزه است (از این عیب و نقص) اینها (فرشتگان) بندگان شایسته او هستند که هرگز در سخن بر او پیشی نمی گیرند و به فرمان او عمل می کنند. او همه اعمال امروز و آینده آنها را می داند و هم گذشته آنها را و آنها جز برای کسی که خدا از او خشنود است (و اجازه شفاعتش را داده) شفاعت نمی کنند و از ترس او بیمناکند و هر کس از آنها بگوید من معبود دیگری جز خدا هستم کیفر او را جهنم می دهیم و این گونه ستمگران را کیفر خواهیم داد.» این آیات همه در مورد نفی فرزند بودن فرشتگان است. توضیح اینکه بسیاری از مشرکان عرب عقیده داشتند که فرشتگان، فرزندان خدا هستند و به همین دلیل گاه آنها را پرستش می کردند، قرآن صریحا در آیات فوق، این عقیده خرافی و بی اساس را محکوم کرده و بطلان آن را با دلایل مختلف بیان می کند. نخست می گوید: آنها گفتند: خداوند رحمان فرزندی برای خود انتخاب کرده است «و قالوا اتخذ الرحمن ولدا» اگر منظورشان فرزند حقیقی باشد که لازمه آن جسم بودن است و اگر "تبنی" (فرزند خواندگی) که در میان عرب معمول بوده است باشد آن نیز دلیل بر ضعف و احتیاج است و از همه اینها گذشته اصولا کسی نیاز به فرزند دارد که فانی می شود، برای بقای نسل و کیان و آثار او باید فرزندش حیات او را در دراز مدت ادامه دهد یا برای عدم احساس تنهایی و انس گرفتن یا کسب قدرت است اما یک وجود ازلی و ابدی و غیر جسمانی و از هر نظر بی نیاز، فرزند در مورد او معنی ندارد به همین جهت بلافاصله می فرماید: منزه و پاک است او از این عیب و نقص «سبحانه»، سپس اوصاف فرشتگان را در شش قسمت بیان می کند که مجموعا دلیل روشنی است بر نفی فرزند بودن آنها:

۱- «آنها بندگان خدا هستند.» «بل عباد»

۲- «بندگانی شایسته و گرامی داشته.» «مکرمون» آنها همچون بندگان گریز پا نیستند که تحت فشار مولی، تن به خدمت می دهند بلکه بندگان هستند، از هر نظر شایسته که راه و رسم عبودیت را خوب می دانند و به آن افتخار می کنند، خدا نیز آنها را به خاطر اخلاصشان در عبودیت گرامی داشته و مواهب خویش را به آنها افزایش داده است.

۳- آنها آن قدر مؤدب و تسلیم و سر بر فرمان خدا هستند که «هرگز در سخن گفتن بر او پیشی نمی گیرند.» «لا یسبقونه بالقول»

۴- و از نظر عمل نیز «آنها تنها فرمان او را اجرا می کنند.» «و هم بأمره یعملون» آیا این صفات، صفات فرزندان است یا صفات بندگان؟! سپس به احاطه علمی پروردگار نسبت به آنها اشاره کرده می فرماید: «خداوند هم اعمال امروز و آینده آنها را می داند و هم اعمال گذشته را، هم از دنیای آنها آگاه است و هم از آخرتشان، هم قبل از وجودشان و هم بعد از وجودشان.» «یعلم ما بین أیدیهم و ما خلفهم» مسلما فرشتگان از این موضوع آگاهند که خدا یک چنین احاطه علمی به آنها دارد و همین عرفان، سبب می شود که آنها نه سخنی قبل از او بگویند و نه از فرمانش سرپیچی کنند و به این ترتیب این جمله می تواند در حکم تعلیل برای آیه سابق بوده باشد.

۵- بدون شک آنها که بندگان گرامی و شایسته خدا هستند برای نیازمندان شفاعت می کنند ولی باید توجه داشت «هرگز برای کسی شفاعت نمی کنند مگر اینکه بدانند خدا از او خشنود است.» و اجازه شفاعت او را داده است «و لا یشفعون إلا لمن ارتضی» مسلما خشنودی خداوند و اجازه شفاعت دادن او، بی دلیل نمی تواند باشد. حتما به خاطر ایمان راستین و یا اعمالی است که پیوند انسان را با خدا محفوظ می دارد، به تعبیر دیگر انسان ممکن است آلوده گناه شود ولی اگر رابطه خویش را با پروردگار و اولیای الهی به کلی قطع نکند امید شفاعت درباره او هست اما اگر پیوندش را از نظر خط فکری و عقیدتی به کلی برید و یا از نظر عملی آن قدر آلوده بود که لیاقت شفاعت را از دست داد در این موقع، هیچ پیامبر مرسل یا فرشته مقربی شفاعت او نخواهد کرد. ضمنا این جمله پاسخی است به آنها که می گفتند: ما فرشتگان را عبادت می کنیم تا در پیشگاه خدا برای ما شفاعت کنند، قرآن می گوید آنها از پیش خود هیچ کاری نمی توانند بکنند و هر چه می خواهید باید مستقیما از خدا بخواهید حتی اجازه شفاعت شفیعان را.

ص: ۱۲۵۱

۶- به خاطر همین معرفت و آگاهی است که «آنها تنها از او می ترسند» و تنها ترس او را به دل راه می دهند «و هم من خشیت مشفقون» آنها از این نمی ترسند که گناهی انجام داده باشند بلکه از کوتاهی در عبادت یا ترک اولی بیمنانند. جالب اینکه «خشیت» از نظر ریشه لغت به معنی هر گونه ترس نیست، بلکه ترسی است که توأم با تعظیم و احترام باشد. «مشفق» از ماده «اشفاق» به معنی توجهی است که آمیخته با ترس باشد (چون در اصل از ماده «شفق» گرفته شده که روشنی آمیخته با تاریکی است) بنابراین ترس آنها از خداوند، همچون ترس انسان از یک حادثه وحشتناک نیست و همچنین «اشفاق» آنها هم چون بیم انسان از یک موجود خطرناک نمی باشد بلکه ترس و اشفاقشان آمیزه ای است از احترام، عنایت و توجه، معرفت و احساس مسئولیت. روشن است که فرشتگان با این صفات برجسته و ممتاز و مقام عبودیت خالص هرگز دعوی خدایی نمی کنند اما اگر فرضاً «کسی از آنها بگوید من معبودی جز خدا هستم ما کیفر او را جهنم می دهیم، آری این چنین ظالمان را کیفر خواهیم داد.» «و من یقل منهم إنی إله من دونه فذلک نجزیه جهنم کذلک نجزی الظالمین» در حقیقت دعوی الوهیت یک مصداق روشن ظلم بر خویشان و بر جامعه است و در قانون کلی «کذلک نجزی الظالمین» درج است.

منابع

مرتضی مطهری- آشنایی با قرآن جلد ۵- صفحه ۴۹-۵۰

ناصر مکارم شیرازی- تفسیر نمونه جلد ۱۳- صفحه ۳۸۹-۳۹۲

کلید واژه ها

ایمان قرآن انسان خدا تسلیم حدیث فرشتگان

ص: ۱۲۵۲

در نظام طولی جهان، ذات حق در رأس همه موجودات قرار دارد و ملائکه، مجریان فرمان او هستند، بین خود ملائکه نیز سلسله مراتب محقق است، بعضی ریاست و فرماندهی دارند و بعضی از اعوان و انصار بشمار می روند، میکائیل فرشته مأمور ارزاق و عزرائیل ملک موت و موکل بر قبض ارواح است، و برای هر یک از آن دو، اعوان و یارانی نیز وجود دارد، هر ملکی پستی مشخص و جایی معین دارد: «و ما من الا له مقام معلوم؛ هر یک از ما فرشتگان، مقام معینی داریم.» (الصفات / ۱۶۴)

نسبت خدا به موجودات، نسبت آفریدن و ایجاد کردن و تکوین است. تشکیلات و دستگاه او را مانند تشکیلات اجتماعی و روابط قراردادی که در اجتماع بشر دایر است، نباید پنداشت. قرآن کریم تدبیر خلقت را گاهی به خداوند نسبت می دهد و گاهی به فرشتگان. گاه می فرماید: «یدبر الامر من السماء الی الارض؛ خدا امر را از آسمان به زمین تدبیر می کند و می فرستد» (سجده/۵) و گاه می فرماید: «فالمدبرات امر؛ قسم به فرشتگان تدبیر کننده امر» (نازعات/۵) گاهی قبض و دریافت نفوس انسان هایی را که می میرند به فرشتگان نسبت می دهد و گاهی به فرشته خاص مرگ. گاهی وحی را به یک فرشته نسبت می دهد: «نزل به به الروح الامین* علی قلبک؛ روح الامین (جبرئیل) قرآن را بر قلب تو فرود آورد» و گاهی آن را به ذات اقدس احدیت: «انا نحن نزلنا علیک القرآن تنزیلا؛ ما خود قرآن را بر تو نازل کرده ایم» (دهر/۲۳). این موارد گویای این معنی است که کار خداوند نظام و ترتیب دارد.

در سوره فاطر آیات ۱ تا ۲ در مورد اوصاف و ویژگی های فرشتگان می فرماید: «الحمد لله فاطر السماوات و الأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثني و ثلاث و رباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير * ما يفتح الله للناس من رحمته فلا ممسك لها و ما يمسك فلا مرسل له من بعده و هو العزيز الحكيم؛ ستایش مخصوص خداوندی است که آفریننده آسمان ها و زمین است، خداوندی که فرشتگان را رسولانی قرار داد که صاحب بال های دو گانه و سه گانه و چهارگانه اند او هر چه بخواهد در آفرینش می افزاید، او بر هر چیزی قادر است. خداوند هر رحمتی را به روی مردم بگشاید کسی نمی تواند جلو آن را بگیرد و هر چه را امساک کند کسی غیر از او قادر به فرستادن آن نیست و او عزیز و حکیم است. از آنجا که تدبیر این عالم از سوی پروردگار به حکم اینکه عالم، عالم اسباب است بر عهده فرشتگان گذارده شده، بلافاصله از آفرینش آنها و قدرتهای عظیمی که پروردگار در اختیارشان گذارده سخن می گوید. خداوندی که فرشتگان را رسولانی قرار داد که دارای بالهای دو گانه و سه گانه و چهارگانه اند. سپس می افزاید: خداوند هر چه بخواهد در آفرینش می افزاید چرا که او بر هر چیزی قادر و توانا است. در اینجا سه سؤال مطرح است. نخست اینکه رسالت ملائکه و فرشتگان که در آیه فوق آمده در چه چیز است؟ آیا رسالت تشریحی است؟ یعنی همان پیام آوردن از سوی خدا برای انبیا، یا رسالت تکوینی است؟ یعنی به عهده گرفتن ماموریت های مختلف در جهان آفرینش، چنان که در بحث نکات به آن اشاره خواهد شد، و یا هر دو جهت است؟ با توجه به اینکه در جمله قبل سخن از آفرینش آسمان ها و زمین بود، و در جمله مورد بحث سخن از بال های متعدد فرشتگان است که نشانه های قدرت آنهاست، و نیز با توجه به اینکه عنوان رسالت را برای همه فرشتگان قائل شده (توجه داشته باشید که الملائکه جمعی است که با الف و لام همراه است و معنی عموم می دهد) چنین به نظر می رسد که رسالت در اینجا در معنی وسیع و گسترده ای به کار رفته که هم رسالت تشریحی را شامل می شود و هم رسالت تکوینی را.

اطلاق رسالت بر رسالت تشریحی و آوردن پیام وحی به انبیاء در قرآن فراوان است، ولی اطلاق آن بر رسالت تکوینی نیز کم نیست. در آیه ۲۱ سوره یونس می خوانیم: «ان ارسلنا یکتبون ما تمکرون؛ رسولان ما (فرشتگان ما) مکرهای شما را می نویسند» و در آیه ۶۱ انعام می خوانیم: «حتی إذا جاء أحدکم الموت توفته رسلنا؛ تا زمانی که مرگ یکی از شما فرا رسد رسولان ما قبض روح او می کنند» در آیه ۳۱ سوره عنکبوت در مورد فرشتگانی که مامور در هم کوبیدن سرزمین قوم لوط بودند آمده است: «و لما جاءت رسلنا إبراهیم بالبشری قالوا إنا مهلكوا أهل هذه القریه إن أهلها كانوا ظالمین؛ هنگامی که رسولان ما نزد ابراهیم آمدند گفتند ما اهل این آبادی را هلاک خواهیم کرد چرا که مردمی ستمگرند». در آیات دیگر قرآن نیز می بینیم ماموریت های مختلفی بر عهده فرشتگان گذاشته شده که رسالتهای آنها محسوب می شود. بنا بر این رسالت مفهوم وسیعی دارد.

دیگر اینکه منظور از بال های فرشتگان آن هم بال های دو گانه و سه گانه و چهار گانه چیست؟ بعید نیست منظور از بال و پر در اینجا قدرت جولان و توانایی بر فعالیت بوده باشد که بعضی از آنها نسبت به بعضی برتر و دارای توانایی بیشتریند و به همین جهت برای آنها سلسله مراتب در بال ها قائل شده که بعضی دارای چهار بال (مثنی - دو دو) و بعضی دارای شش بال و بعضی دارای هشت بالند. اجنحه جمع جناح (بر وزن جمال) به معنی بال پرندگان است که همانند دست برای انسان می باشد و از آنجا که بال وسیله نقل و انتقال پرندگان و حرکت و فعالیت آنها است گاهی این کلمه در فارسی یا در عربی به عنوان کنایه از وسیله حرکت و اعمال قدرت و توانایی به کار می رود، مثلا گفته می شود فلان کس بال و پرش سوخته شد کنایه از اینکه نیروی حرکت و توانایی از او سلب گردید، یا فلان کس را زیر بال و پر خود گرفت، یا انسان باید با دو بال علم و عمل پرواز کند، و امثال این تعبیرات که همگی بیانگر معنی کنایی این کلمه است.

در موارد دیگر نیز تعبیراتی مانند عرش و کرسی و لوح و قلم دیده می شود که معمولاً- توجه به مفاهیم معنوی آنها است نه جسم مادی آن. البته بدون قرینه نمی توان الفاظ قرآنی را بر غیر معانی ظاهری آنها حمل کرد، اما در آنجا که پای قرائن روشن در کار است مشکلی ایجاد نمی شود. در بعضی از روایات آمده است: جبرئیل (پیگ وحی خداوند) ششصد بال دارد! و هنگامی که با این حالت پیامبر اسلام (ص) را ملاقات کرد ما بین زمین و آسمان را پر کرده بود! یا اینکه خداوند فرشته ای دارد که ما بین نرمی گوش او تا چشمش به اندازه پانصد سال راه به وسیله پرنده ای (تیز پرواز) است! یا اینکه در نهج البلاغه هنگامی که سخن از عظمت فرشتگان پروردگار در میان است، می فرماید: «و منهم الثابتة فی الارضین السفلی اقدامهم، و المارقه من السماء العلیا اعناقهم، و الخارجه من الاقطار ارکانهم، و المناسبه لقوائم العرش اکتافهم؛ بعضی از فرشتگان چنان عظمت دارند که پاهایشان در طبقات پائین زمین ثابت است و گردنشان از آسمان برین برتر، ارکان وجودشان از اقطار جهان بیرون رفته و شانه هایشان برای حمل عرش پروردگار متناسب است!» (نهج البلاغه/خطبه ۱) پیدا است که این گونه تعبیرات را بر جنبه های جسمانی مادی نمی توان حمل کرد، بلکه بیانگر عظمت معنوی و ابعاد قدرت آنها است. اصولاً می دانیم بال تنها برای حرکت در جو زمین به کار می خورد، چرا که اطراف کره زمین را هوای فشرده گرفته و پرندگان به وسیله بالشان روی امواج هوا قرار می گیرند و می توانند بالا- و پائین بروند، ولی از محیط جو زمین که خارج شویم در آنجا که هوا نیست بال کوچکترین تاثیری برای حرکت ندارد، و از این نظیر درست مانند سایر اعضاء می باشد. از این گذشته فرشته ای که پاهای او در اعماق زمین و سر او از برترین آسمان بالاتر است نیازی به پرواز جسمانی ندارد! باید بدانیم که بال و پر آنها وسیله فعالیت و حرکت و قدرت است که قرائن فوق برای این هدف به قدر کافی گویا است، همانگونه که عرش و کرسی گرچه به معنی تخت های پایه بلند و پایه کوتاه است اما مسلماً منظور از آن قدرت پروردگار در ابعاد مختلف جهان می باشد.

سومین سؤال این است که آیا جمله «یزید فی الخلق ما یشاء؛ هر چه بخواهد بر آفرینش خود می افزاید» اشاره به افزایش بال و پر فرشتگان است، آن گونه که بعضی از مفسران گفته اند؟ و یا معنی وسیعی دارد که هم آن را شامل می شود و هم سایر افزایش هایی که در آفرینش موجودات صورت می گیرد؟ مطلق بودن جمله از یک سو، و بعضی از روایات اسلامی که در تفسیر آیات فوق وارد شده از سوی دیگر نشان می دهد که معنی دوم مناسب تر است. از جمله در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (ص) آمده است که در تفسیر این جمله فرمود: «هو الوجه الحسن، و الصوت الحسن، و الشعر الحسن»؛ «منظور صورت زیبا و صدای زیبا و موی زیبا است!» بعد از بیان خالقیت پروردگار و رسالت فرشتگان که واسطه فیض اند سخن از رحمت او به میان می آورد که زیر بنای تمام عالم هستی است، می فرماید: آنچه را خداوند از رحمت برای مردم بگشاید کسی نمی تواند جلو آن را بگیرد و آنچه را باز دارد و امساک کند کسی بعد از او قادر به فرستادن آن نیست. چرا که او قدرتمندی است شکست ناپذیر و در عین حال حکیم و آگاه.

خلاصه اینکه تمام خزائن رحمت نزد او است و هر کس را لایق ببیند مشمول آن می سازد و هر کجا حکمتش اقتضا کند درهای آن را می گشاید و اگر جمله جهانیان دست به دست هم بدهند تا دری را که او گشوده است ببندند، یا دری را که او بسته بگشایند، هرگز قادر نخواهند بود و این در حقیقت شاخه مهمی از توحید است که منشأ شاخه های دیگری می باشد. طبق آیات قرآن فرشتگان وظایف مهم و بسیار متنوعی از سوی خداوند بر عهده دارند، گروهی حاملان عرشند (حاقه/۱۷) و گروهی مدبرات امرند (نازعات/ ۵) گروهی فرشتگان قبض ارواحند (اعراف/ ۳۷). خداوند در جای دیگر می فرماید: «قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم؛ بگو قبض روح شما را ملک الموت انجام می دهد، فرشته ای که موکل برای قبض روح و میراندن افراد است قبض روح می کند» (سجده/ ۱۱). همچنین آیات دیگری است که با هر دوی اینها منافات دارد، مثل اینکه می فرماید: «ان الذین توفاهم الملائکه؛ کسانی که فرشتگان جان آنها را می ستانند» (نساء/ ۹۷)، یا آیه می فرماید: «و لو تری اذ یتوفی الذین کفروا الملائکه یضربون وجوههم و ادبرهم و ذوقوا عذاب الحریق؛ و اگر ببینی کافران را هنگامی که فرشتگان (مرگ)، جانشان را می گیرند و بر صورت و پشت آنها می زنند و (می گویند) بچشید عذاب سوزنده را (به حال آنان تأسف خواهی خورد)» (انفال/ ۵۰) در این آیات می گوید فرشتگانی می آیند و روح ها را قبض می کنند. صحبت از فرشتگان است نه یک فرشته. پس در یک جا می گوید خود خدا قبض روح می کند، در جای دیگر می گوید ملک الموت در یک جا می گوید عده ای از ملائکه چنین کاری می کنند. کدامیک از اینها قبض روح می کنند، خدا یا ملک الموت یا عده ای از ملائکه؟ فرمود تو اشتباه کرده ای. این سه تا با همدیگر منافات ندارد. آنچه که ملک الموت می کند، به امر و اراده خداست، از پیش خود کاری نمی کند. او مجری اراده پروردگار است بلکه مجرای اراده پروردگار است.

فرشتگان نیز مجری اوامر و جنود ملک الموت هستند و ملک الموت امر پروردگار را به وسیله آنها انجام می دهد. مطلب این است که کار جهان نظام دارد، نظام علت و معلول. هر چیزی در جا و پست خود کار خودش را انجام می دهد و همه مجری امر و اراده پروردگار هستند. بنابراین این آیه از آن آیاتی است که قبض روح را نه به خدا نسبت داده است نه به ملک الموت، بلکه به گروهی از فرشتگان که به امر ملک الموت، امر الهی را اجرا می کنند نسبت داده است و گروهی مراقبان اعمال بشرند (انفطار/ ۱۰-۱۳) گروهی حافظان انسان از خطرات و حوادثند (انعام/ ۶۱) و گروهی مامور عذاب و مجازات اقوام سرکشند (هود/ ۷۷). گروهی امدادگران الهی نسبت به مؤمنان در جنگ ها هستند (احزاب/ ۹) و بالآخره گروهی مبلغان وحی و آورندگان کتب آسمانی برای انبیاء می باشند. (نحل/ ۲)

در بهشت و جهنم نیز فرشتگان الهی وجود دارند و وظایفی بر عهده آنهاست، جهنمیان خطاب می کنند به مالک جهنم «و نادوا یا مالک لیقض علینا ربک قال انک ما کثون؛ آنها فریاد می کشند، ای مالک دوزخ! (ای کاش) پروردگارت ما را بمیراند (تا آسوده شویم)! می گوید: شما در این جا ماندنی هستید!» (زخرف/ ۷۷) فریاد می کنند ای مالک! «لیقض علینا ربک» دیگر نمی گویند «ربنا» پروردگارت کار ما را تمام کند. از قرآن چنین استنباط می کنیم که آن موجود و آن ملک و فرشته ای که اختیار دار جهنم است نامش "مالک" است. این نامگذاری مثل نامگذاری های دنیا نیست که نامگذاری می کنند تا با همدیگر اشتباه نکنند، نام در آنجا یعنی صفت، یعنی حقیقت، غیر از نامگذاری اینجاست که به یکی می گوئیم "حسن"، حسن یعنی نیک، ولی ما به او می گوئیم "حسن" نه به اعتبار اینکه نیک است، اسم گذاشته ایم، قرار داد کرده ایم، ممکن است خیلی هم زشت باشد ما به او بگوئیم "حسن". اسم گذاری است، غیر از این است که صفت و حقیقت باشد. در اخبار هم زیاد وارد شده که آن فرشته مأمور جهنم نامش "مالک" است و متقابلاً خادم بهشت نامش "رضوان" است و این نکته ای و لطیفه ای دارد. چطور شده که آنجا نگفته اند مالک بهشت، گفته اند "رضوان"، ولی اینجا گفته اند مالک جهنم؟ این برای آن است که در آنجا سخن، سخن خشنودی و رضای پروردگار است، او باب رضوان الهی است، یعنی آن کسی که از خود خواهی و خود پرستی و مالکیت نفس گذشته و تسلیم امر پروردگار و راضی به رضای پروردگار است، او می شود بهشتی. این "مالک" که در اینجا گفته می شود، مظهري است از آن خودخواهی های انسان و مالکیت انسان خودش را و خودپرستی های انسان. این است که نام این شده "مالک" و نام آن شده "رضوان".

مرتضی مطهری - عدل الهی - صفحه ۱۳۰-۱۳۱

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن ۵ - صفحه ۴۹-۵۰

کلید واژه ها

قرآن پرستش تکوین اراده الهی پیامبران فرشتگان

اوصاف ملائکه از نظر روایات و احادیث

در کتاب بحار از کتاب اختصاص نقل کرده که وی به سند خود از معلی بن محمد و او با اسقاط نام راویان از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: «خدای عز و جل ملائکه را از نور آفریده...» (بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۱۹۱، ح ۴۸) و در تفسیر قمی گفته امام صادق (ع) فرمود: «خداوند ملائکه را مختلف خلق کرد، مثلاً وقتی جبرئیل نزد رسول خدا (ص) آمد، ششصد بال داشت و بر ساق پایش دری بود چون قطره شبمی که روی گیاهان می افتد. آن قدر بزرگ بود که بین آسمان و زمین را پر می کرد.» و نیز فرمود: «هر گاه خدای عز و جل به میکائیل دستور دهد به زمین هبوط کند، یک پایش روی زمین هفتم و پای دیگرش روی آسمان هفتم قرار خواهد گرفت و نیز خدای تعالی فرشتگانی دارد که نیمی از آنها از یخ و نیم دیگرشان از آتش است و ذکرشان این است که: "ای خدایی که بین یخ و آتش الفت افکندی، دل های ما را بر طاعتت ثبات بده."» (تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۰۶) و نیز فرمود: «خدا را فرشته ای است که بین نرمة گوشش تا دیدگانش مسافتی است که فرضاً اگر پرنده ای بخواهد آن را طی کند، باید پانصد سال بال بزند.» و نیز فرمود: «ملائکه آب و طعام نمی خورند و ازدواج ندارند و تنها با نسیم عرش زنده اند و برای خدای عز و جل فرشتگانی است که تا روز قیامت یکسره در رکوع اند و برای او فرشتگانی دیگر است که تا روز قیامت یکسره در سجده اند.» آن گاه امام صادق (ع) فرمود: رسول خدا (ص) فرموده: «هیچ موجودی از مخلوقات خدا نیست که عددش بیشتر از ملائکه باشد و در هر روز و یا هر شب هفتاد هزار فرشته به زمین نازل می شوند و پیرامون کعبه طواف می کنند و آن گاه نزد من و سپس نزد امیر المؤمنین (ع) رفته سلام می کنند و آن گاه نزد حسین (ع) می روند و شب را نزد او می مانند تا سحر شود، پس معراجی برای آنان نصب می کنند، تا به آسمان عروج کنند و دیگر تا ابد به زمین نمی آیند.» (تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۳۴، ح ۲۰) امام ابو جعفر (ع) فرموده: «خدای عز و جل اسرافیل و جبرئیل و میکائیل را از یک تسبیح آفرید و برایشان گوش و چشم و تیزی عقل و سرعت فهم قرار داد.» (تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۳۵۰، ح ۲۱) امیر المؤمنین (ع) درباره خلقت ملائکه فرموده: «خدایا ملائکه را بیافریدی و در آسمان جای دادی، ملائکه ای که نه در آنان سستی هست و نه غفلت و نه در ایشان معصیتی مفهوم دارد. آری آنها داناترین خلق تو به تو هستند و ترسنده ترین خلق تو از تو اند و مقرب ترین خلق تو به تو اند و عامل ترین خلق تو به فرمان تو اند، نه خواب بر دیدگان ایشان مسلط می شود و نه سهو عقول و نه خستگی بدن ها، ایشان نه در پشت پدران جای می گیرند، و نه در رحم مادران و نه خلقتشان از ماء مهین است، بلکه تو ای خدا ایشان را به نوعی دیگر ایجاد کرده ای و در آسمان هایت منزل دادی و با جای دادن در جوار خود اکرامشان کرده ای و بر وحی خود امین ساختی و آفات را از ایشان دور کردی و از بلاها محافظتشان فرمودی و از

گناهان پاکشان ساختی، اگر قوت تو نبود خود قوی نمی شدند و اگر تثبیت تو نبود خودشان ثابت قدم نمی گشتند، و اگر رحمت تو نبود اطاعت تو نمی کردند و اگر تو نبودی آنها هم نبودند. لیکن اگر آنها که این همه نزد تو مقام دارند و تو را اطاعت می کنند و نزدت دارای منزلتند و غفلتشان از امر تو اندک است، آنچه را که از تو بر ایشان پوشیده مانده مشاهده می کردند و آن عظمت را که تا کنون از تو پی نبرده اند پی می بردند، قطعاً عبادت و عمل خود را کوچک می شمردند و نفس خود را به ملامت می گرفتند و می دانستند که تو را آن طور که باید عبادت نکردند. منزهی تو که خالق و معبودی، چقدر رفتارت با مخلوقات نیکو است.» (تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۰۷) و در بحار از الدر المنثور از ابی العلاء بن سعد روایت آورده که گفت روزی رسول خدا (ص) به همنشینان خود فرمود: «آسمان به تنگ آمد و حق دارد که چنین باشد، برای اینکه جای یک قدم در آن نیست، مگر آنکه همان جا را فرشته ای اشغال کرده که یا در رکوع است و یا در سجده.» آن گاه این آیه را تلاوت فرمود: «وإننا لنحن الصافون و إننا لنحن المسبحون؛ به درستی ماییم که همواره در صفیم و ماییم که همواره در تسبیح هستیم.» (صافات/۱۶۵-۱۶۶) و از خصال روایت شده که وی به سند خود از محمد بن طلحه حدیث کرده و او بدون ذکر بقیه سند از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرموده: «ملائکه بر سه دسته اند: دسته ای دارای دو بال و دسته ای دارای سه بال و دسته دیگر دارای چهار بالند.» (خصال، ج ۱، ص ۱۵۳، ح ۱۹۱) نظیر این حدیث را کافی هم به سند خود از عبد الله بن طلحه روایت کرده (روضه کافی، ج ۸، ص ۲۷۲، ح ۴۰۳، ط بیروت) و شاید مراد از آن، توصیف اغلب ملائکه باشد، نه همه آنها و گرنه با سیاق آیه که می فرمود: «در خلقت هر چه بخواهد اضافه می کند» و با روایات دیگر که می فرمود: «جبرئیل ششصد بال داشت» معارض خواهد بود و از امیر المؤمنین (ع) روایت است که فرمود: «احدی از مردم نیست مگر آنکه با او چند فرشته است، که وی را از اینکه در چاهی سقوط کند و یا دیواری به رویش فرو ریزد و یا ناملامی به او برسد، حفظ می کنند و این مراقبت را در طول عمر او ادامه می دهند تا اجلش فرا رسد، آن گاه او را تنها می گذارند، تا هر بلایی که مقدر است، بر سرش بیاید...» (توحید صدوق، ص ۳۶۷، ح ۵) و از امام صادق (ع) نقل کرده اند که فرمود: «کروبیان طایفه ای از شیعیان ما هستند که از خلق اولند، که خدای تعالی آنان را در پشت عرش قرار داده، آن قدر نورانی هستند که اگر نور یکی از ایشان بر تمامی اهل زمین تقسیم شود، ایشان را کفایت کند. آن گاه فرمود: موسی (ع) بعد از آنکه از خدا درخواست دیدن کرد، خداوند به یکی از کروبیان فرمود تا برای کوه تجلی کند و او هم برای کوه جلوه ای کرد و با جلوه خود، آن را پاره پاره ساخت.» (بصائر الدرجات، ص ۶۹، ح ۲) و از صحیفه سجادیه حکایت شده که امام سجاد (ع) در یکی از دعاهایش که درباره حاملان عرش خدا و هر فرشته مقرب اوست چنین فرموده: خدایا! بر حاملان عرش درود فرست، که هرگز از تسبیح تو خسته نمی شوند و از تقدیست به تنگ نمی آیند و از عبادت تو به ستوه نمی آیند، هرگز کوتاهی کردن در انجام وظیفه را بر جدیت بر امر تو ترجیح نمی دهند و از وله و عشق ورزیدن به تو غافل نمی شوند و به اسرافیل که صاحب صور شاخص است، آن که همواره در انتظار فرمان توست، تا با دمیدن در آن، خفتگان در قبور و گروگانهای گور را بیدار کند و به میکائیل، آن فرشته آبرومند در درگاهت که از اطاعت مکانی رفیع یافته و جبرئیل که امین بر وحی توست و فرمانش در آسمان هایت نافذ است و نزد تو مکانی دارد و مقرب در گاه توست و به روح، که مسلط بر ملائکه حجاب هاست و خدایا! هم بر ایشان درود بفرست و هم بر ملائکه پایین تر از آنان، آنها که ساکنان آسمانهاست و اهل امانت بر رسالت هستند، آنهاست که دایم در عبادت بودن خسته شان نمی کند و از غلبه خواب و خستگی سست نمی شوند، شهوت ها از تسبیح تو بازشان نمی دارد و سهو غفلت ها از تعظیم تو غافلشان نمی کند، آنها که از عظمت تو دیدگانی افتاده و خاشع دارند و هرگز جرأت سر بلند کردن و به تو نگرستن نمی کنند، آنها که چانه هایشان (از شدت خضوع) پایین افتاده و رغبتشان در آنچه نزد تو سراغ دارند طولانی و

یادشان از نعمت های تو دائمی است، در برابر عظمت تو و جلال کبریائیت متواضعند و آنهایی که چون جهنم را می بینند که بر اهل معصیت، زبانه می کشد، می گویند: «خدایا تو منزهی و ما آن طور که باید عبادت نکردیم.» پروردگارا! پس درود بفرست بر ایشان و بر روحانیان از فرشتگان و مقربین در گاهت و حاملان غیب به سوی رسولانت و آنها که بر وحیت امین تو شدند و دسته های مختلف از فرشتگانت، که تو آنان را به خودت اختصاص دادی و با تقدیست، از طعام و نوشیدنی ها بی نیازشان کردی و در باطن طبقات آسمان هایت جای دادی و آنها که در اطراف آسمان هایت قرار دارند، تا روزی که فرمانت صادر شود، بساط خلقت را برچینند و آنها که خزانه دار باران و رانندگان ابرند و آن فرشته ای که به خاطر صدای زجر او صدای ناله رعد ها شنیده می شود و آنان که برف و تگرگ را مشایعت نموده با دانه های باران در هنگام نزول فرود می آیند و آنها که قوام خزینه های باد به وجود ایشان است و آنها که موکل بر کوه ها هستند تا فرو نریزند و آنها که تو، وزن آب ها و کیل آبی که باران های مفید و مضر مشتمل بر آنهاست، به ایشان شناساندی و آن فرشتگان که رسولان تو به سوی اهل زمین هستند که یا بلایی مکره می آورند و یا رهایی محبوب و سفیران کرام بر ره و حافظان کرام نویسنده و ملک الموت و کارکنانش و منکر و نکیر و مبشر و بشیر، و رؤمان که بازپرس قبور است و طواف کنندگان بیت معمور و مالک دوزخ و خازنان آن و رضوان بهشت و پرده داران آن و آن فرشتگانی که آنچه تو دستور می دهی بدون عصیان فرمان می برند و آنهایی که به اهل بهشت می گویند: «سلام علیکم، این بهشت به خاطر صبری است که کردید، و چه نیک است پایان خوب این سرا» و زبانیه که وقتی دستور می رسد کفار را بگیرد و ببندد و به سوی دوزخ بکشید به سرعت می شتابند، و مهلتشان نمی دهند، خدایا به همه این ها که به ذکر نامشان ملهم شدیم، درود فرست، هر چند که ما به مکان و منزلت یک یک آنها در درگاه تو آشنا نیستیم و نمی دانیم به چه کاری موکلند و به ساکنان هوا و زمین و آب و هر کس از ایشان که موکل بر خلقند. بار خدایا! بر همه شان درود بفرست، در آن روز که هر کسی وقتی می آید یک سائق با او هست و یک گواه، بر همه شان درودی بفرست که کرامتی بر کرامتشان و طهارتی بر طهارتشان بیفزاید...» (صحیفه سجادیه، ص ۲۳، دعای ۳)

«رسول خدا (ص) از جبرئیل خواست تا خود را با صورت واقعی اش به وی نشان دهد، جبرئیل گفت: تو طاقت دیدن صورت واقعی مرا نداری، فرمود: با این حال دوست دارم تو را به آن صورت بینم، پس رسول خدا (ص) در شبی مهتابی به نمازگاه خود بیرون رفت، که ناگهان جبرئیل با صورت واقعی اش نزدش آمد، آن جناب از دیدن وی بیهوش شد و چون به هوش آمد دید تکیه بر جبرئیل دارد و جبرئیل یکی از دو دست خود را بر سینه او و دست دیگر را بین دو شانه او نهاده، فرمود: من هرگز باور نمی کردم که چیزی از مخلوقات به این شکل باشد، جبرئیل گفت: پس چطور می توانی اسرافیل را بینی؟ او دوازده بال دارد که یک بالش در مشرق و بال دیگرش در مغرب است و عرش بر شانه او قرار دارد و گویا در برابر عظمت پروردگار آن قدر کوچک می شود که به صورت مرغی کوچک تر از گنجشک در می آید و در هر حال عرش خدا را عظمت خدایی حمل می کند.» (بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۲۵۹، ح ۳۰، ط بیروت)

از امیر المؤمنین (ع) روایت است که در حدیثی فرمود: منظور از آیه «ما زاغ البصر و ما طغی لقد رأی من آیات ربه الکبری»؛ «چشم منحرف نشد و عوضی هم ندید او از آیات بزرگ پروردگارش را دید» (نجم/۱۷) این است که آن جناب جبرئیل را دو بار به صورت واقعی اش دید، یکی این بار بود و یکی هم باری دیگر و از این جهت جبرئیل را از آیات بزرگ خدا خواند، که جبرئیل خلقتی عظیم دارد و او از روحانین است که خلقت و صفتشان را غیر از خدا کسی درک نمی کند.» (تفسیر صافی، ج ۲، ص ۶۲۴)

ص: ۱۲۶۰

از امام صادق (ع) روایت است که فرمود: «رسول خدا (ص) فرمود: وقتی جبرئیل نزد من آمد، گفت من و هیچ یک از ملائکه به خانه ای که در آن سگ و یا مجسمه و یا ظرفی باشد که در آن بول کنند داخل نمی شویم.» (خصال صدوق، ص ۱۳۸، ح ۱۵۵)

منابع

سید محمد حسین طباطبایی - تفسیر المیزان جلد ۱۷ - صفحه ۷-۱۲

ناصر مکارم شیرازی - تفسیر نمونه جلد ۱۸ - صفحه ۱۷۶

کلید واژه ها

قرآن خلقت عبادت حدیث فرشتگان

اوصاف ملائکه در قرآن

ما می توانیم از آثار و روایات اسلامی بفهمیم که آسمان ها به نحوی قرارگاه ملائکه هستند. البته ملائکه که در آسمان ها قرار دارند مثل انسان که در زمین قرار دارد نیست که یک جسمی باشد که روی زمین بخواهد راه برود. اگر ما بخواهیم برای آنها شبیهی قائل بشویم، مثل روح اند برای جسم، نه مثل جسمی برای جسم، یعنی آن ملائکه نوعی تعلق به آن آسمان ها دارند آن چنان که روحی به بدنی تعلق دارد، اما حقیقت آنها چیست؟ ما نمی دانیم. آن ملائکه ای که امر الهی را حامل هستند و تدبیر جهان را به عهده دارند، نوعی تعلق و وابستگی به آن آسمان ها دارند که آن مقداری که ما درک می کنیم از قبیل تعلقی است که روح به بدن دارد. این مطلبی است که قرآن ذکر کرده است و تا این مقدار را ما می توانیم بفهمیم و بدانیم و بیش از آن شاید هنوز باید علم بشر خیلی پیش برود تا به این حقیقت نزدیک شود.

در قرآن کریم مکرر کلمه ملائکه ذکر شده ولی نام هیچ یک از آنان را نبرده مگر جبرئیل و میکائیل را و بقیه ملائکه را با ذکر اوصافشان یاد کرده، مانند: ملک الموت و کرام الکاتبین و سفره الکرام البرره و رقیب و عتید و غیر این ها و از صفات و اعمال ملائکه که در کلام خدا و در احادیث سابق ذکر شده اند، یکی این است که ملائکه موجوداتی هستند شریف و مکرم، که واسطه هایی بین خدای تعالی و این عالم محسوس هستند، به طوری که هیچ حادثه ای از حوادث و هیچ واقعه ای مهم و یا غیر مهم نیست، مگر آنکه ملائکه در آن دخالتی دارند، و یک یا چند فرشته، موکل و مامور آنند، اگر آن حادثه فقط یک جنبه داشته باشد یک فرشته و اگر چند جنبه داشته باشد چند ملک موکل بر آنند و دخالتی که دارند تنها و تنها این است که امر الهی را در مجرایش به جریان اندازند و آن را در مسیرش قرار دهند، همچنان که قرآن در این باره فرموده: «لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون»؛ «در سخن از او پیشی نمی گیرند و به امر او عمل می کنند.» (انبیاء/۲۷) صفت دومی که از ملائکه در قرآن و حدیث آمده این است که در بین ملائکه نافرمانی و عصیان نیست، معلوم می شود ملائکه نفسی مستقل ندارند و دارای اراده ای مستقل نیستند، که بتوانند غیر از آنچه که خدا اراده کرده اراده کنند، پس ملائکه در هیچ کاری استقلال ندارند و هیچ دستوری را که خدا به ایشان تحمیل کند تحریف نمی کنند و کم و زیادش نمی سازند، هم چنان که فرمود: «لا

يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون؛ «خدا را در آنچه امرشان کند نافرمانی نمی کنند.» (تحریم/۶) صفت سوم اینکه: ملائکه با همه کثرتی که دارند، دارای مراتب مختلفی از نظر بلندی و پابینی هستند بعضی ما فوق بعضی دیگر و جمعی نسبت به ما دون خود آمرند و آن دیگران مامور و مطیع آنان و آنکه آمر است به امر خدا امر می کند و حامل امر خدا به سوی مامورین است و مامورین هم به دستور خدا مطیع آمرند، در نتیجه ملائکه به هیچ وجه از ناحیه خود اختیاری ندارند، هم چنان که قرآن کریم فرموده: «و ما لنا الا له مقام معلوم»؛ «هیچ یک از ما نیست مگر آنکه مقامی معلوم دارد.» (صافات/۱۶۴) و نیز فرموده: «مطاع ثم امین»؛ «فرمانده فرشتگان و امین وحی است.» (تکویر/۲۱) و نیز فرموده: «قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق»؛ «پرسیدند: پروردگارتان چه گفت؟ گفتند: حق گفت.» (سباء/۲۳) صفت چهارم اینکه: ملائکه از آن جا که هر چه می کنند به امر خدا می کنند، هرگز شکست نمی خورند، به شهادت اینکه فرموده: «و ما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الارض»؛ «خدا هرگز چنین نبوده که چیزی در آسمان ها و زمین او را عاجز کند.» (فاطر/۴۴) و از سوی دیگر فرموده: «و الله غالب على امره»؛ «خدا بر امر خود مسلط است.» (یوسف/۲۱) و نیز فرموده: «ان الله بالغ امره»؛ «خدا کار خود را به انجام خواهد رسانید.» (طلاق/۳) از این جا روشن می شود ملائکه موجوداتی هستند که در وجودشان منزله از ماده (بیان اینکه وجود ملائکه مادی و جسمانی نیست و توضیحی در مورد تمثیل ملائکه به اشکال و تهیات جسمانی و رد اینکه گفته شده ملک جسمی است لطیف...) جسمانی اند، چون ماده جسمانی در معرض زوال و فساد و تغییر است و نیز کمال در ماده، تدریجی است، از مبدا سیر و حرکت می کند تا به تدریج به غایت کمال برسد و چه بسا در بین راه به موانع و آفاتی برخورد کند و قبل از رسیدن به حد کمالش از بین برود، ولی ملائکه این طور نیستند و نیز از این بیان روشن می شود اینکه در روایات، سخن از صورت و شکل و هیأت های جسمانی ملائکه رفته، از باب تمثیل است و خواسته اند بفرمایند: فلان فرشته طوری است که اگر اوصافش با طرحی نشان داده شود، به این شکل در می آید و به همین جهت انبیا و امامان، فرشتگان را به آن صورت که برای آنان مجسم شدند، توصیف کرده اند و گرنه ملائکه به صورت و شکل در نمی آیند. فرق است بین تمثیل و شکل گیری، تمثیل ملک به صورت انسان، معنایش این است که ملک در ظرف ادراک آن کسی که وی را می بیند، به صورت انسان در آید، در حالی که بیرون از ظرف ادراک او، واقعیت و خارجیت دیگری دارد و آن عبارت است از صورتی ملکی. به خلاف تشکل و تصور، که اگر ملک به صورت انسان، متصور و به شکل او متشکل شود، انسانی واقعی می شود، هم در ظرف ادراک بیننده و هم در خارج آن ظرف و چنین ملکی هم در ذهن ملک است و هم در خارج و این ممکن نیست. خدای سبحان این معنا را که ما برای تمثیل کردیم تصدیق دارد و در داستان مسیح و مریم می فرماید: «فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا»؛ «ما روح خود را نزد او فرستادیم، پس برای او به صورت بشری تمام عیار ممثل شد.» (مریم/۱۷)

و اما اینکه بر سر زبان ها افتاده که می گویند: "ملک جسمی است لطیف، که به هر شکل در می آید جز به شکل سگ و خوک و جن نیز جسمی است لطیف، جز اینکه جن به هر شکلی در می آید حتی شکل سگ و خوک" مطلبی است که هیچ دلیلی بر آن نیست، نه از عقل و نه از نقل -نه نقل از کتاب و نه نقل از سنت معتبر- و اینکه بعضی ادعا کرده اند بر اینکه مسلمین بر این مطلب اجماع دارند، علاوه بر اینکه چنین اجماعی در کار نیست، هیچ دلیلی بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نیست.

منابع

مرتضی مطهری - آشنایی با قرآن جلد ۸ - صفحه ۷۳-۷۴

سید محمد حسین طباطبایی - تفسیر المیزان جلد ۱۷ - صفحه ۱۲

کلید واژه ها

روح قرآن انسان جسم اراده مکان فرشتگان

منزه بودن فرشتگان از ذکورت و انوثة

قرآن کریم کمالاتی را برای ملائکه ذکر می کند، و همان کمالات را برای انسانهای عالم و آگاه یادآور می شود- چه کمالات علمی و چه کمالات عملی- در ضمن اگر ثابت شد که فرشته ها جسم نیستند و منزه از ذکورت و انوثةند معلوم می شود وجه مشترک فرشتگان و انسان جان آدمی است، نه جسم آدمی و نه مجموع جسم و جان.

در تبیین و تأیید این مسأله می بینیم قرآن کریم در مقام کمال علمی فرشته ها را با دانشمندان یکجا معرفی می کند و می فرماید: «شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم؛ خدا که همواره به عدل قیام دارد گواهی می دهد که جز او هیچ معبودی نیست و فرشتگان و دانشوران نیز گواهی می دهند که: جز او، که توانا و حکیم است، خدایی نیست.» (آل عمران / ۱۸)

ص: ۱۲۶۲

در این آیه شهادت به وحدانیت حق را اول به خدای سبحان اسناد می دهد، بعد از آن که جمله اول را به پایان می رساند. آنگاه فرشته ها و دانشمندان را یکجا ذکر می کند، و خدای سبحان به شهادت فرشته ها آنچنان بها داده که شهادت آنها را بعد از شهادت خود به وحدانیت خویش، یاد کرده است. سپس دانشمندان را در کنار فرشته ها یاد آور شده است. از اینجا معلوم می شود که منظور از این اولوالعلم، مردان دانشمند نیستند، چه این که، مخصوص زنان دانشمند هم نیست. آن که دانشمند است، جان است، و جان نه مذکر است، و نه مؤنث. جان است که می تواند همتای فرشته ها شاهد به وحدانیت حق باشد، نه جسم و نه مجموع جسم و جان. و وجه اشتراک فرشته ها و دانشمندان همان مقام تجرد روح است.

در مقام «کمال عملی» نیز در تأیید رسول اکرم - علیه آلاف التحلیه و السلام - می فرماید: اگر دیگران حاضر به تأیید پیامبر نیستند، ذات اقدس اله ولی و مولای اوست: «فان الله هو مولاه و جبریل و صالح المؤمنین و الملائکه بعد ذلك ظهیر؛ در حقیقت خدا خود سرپرست اوست و جبرئیل و صالح مؤمنان [نیز یاور اویند] و گذشته از این فرشتگان [هم] پشتیبان [او] خواهند بود.» (تحریم / ۴)

در این آیه چه روی صالح المؤمنین وقف بشود، و چه وقف نشود، یک معنای جامعی از این آیه استفاده می شود، و آن این است که وجود مبارک پیامبر علیه آلاف التحلیه و الثناء - تحت ولایت اقدس اله است و صالحین از مؤمنین اولیای او هستند، فرشتگان نیز مظاهر و پشتیبان و پشتوانه اویند و این، یک عمل صالح است از یک مؤمن نشأت می گیرد. در این گونه از آیات، گاهی قرآن کریم مؤمنین وارسته را قبل از فرشته ها نام می برد، و گاهی فرشته ها را قبل از علما ذکر می کند. آنجا که سخن از علم توحید است فرشته ها قبل از علما ذکر شده اند «و الملائکه و اولو العلم» ولی آنجا که گذشته از علم، عمل صالح هم هست، پشتوانه رسالت بودن نیز هست و به عبارت دیگر گذشته از مقام علمی، مقام عملی هم هست، در آنجا فرشته ها بعد از مؤمنین ذکر می شوند چون این گروه از مؤمنین در مقام عمل معلم "ملائکه" هستند، و معلم مقامی برتر دارد، لذا معلم در تلو معلم یاد می شود، در این گونه موارد یک جهت جامعی بین فرشته ها و انسانهای وارسته و ارزشمند است که آن جهت جامع، بین مؤمنین صالح (که نمونه کاملش عترت طاهره

علیهم السلام اند) و فرشتگان، همان روح مجرد است، نه روح به علاوه جسم و نه مخصوص جسم. اینها دو نمونه بودند یکی در مورد کمال علمی و دیگری کمال عملی که فرشته ها و انسانها همتای هم هستند.

گاهی قرآن کریم سخن از اناث بودن فرشتگان را مطرح میکند اما این به زبان دیگران حرف زدن، و با مبانی دیگران، دیگران را محکوم کردن است. در سوره مبارکه نساء می فرماید: این بت پرستها، زنها را می پرستند. «أن یدعون من دونه الا اناثا و أن یدعون الا شیطانا مریدا؛ [مشرکان] به جای او جز بتهای مادینه را [به دعا] نمی خوانند و جز شیطان سرکش را نمی خوانند» (نساء/ ۱۱۷) این نه به آن معناست که فرشته مؤنث است، این که می فرماید: اینها زنها را می پرستند، یعنی بت پرستان اولاد، فرشتگان را اناث پنداشتند. ثانیاً، آنها را به طور مستقل واسطه در فیض دانستند. ثالثاً، در اثر پندار استقلال به عبادت فرشتگان پرداختند. رابعاً، همه اینها دسیسه و وسوسه شیطان است. لذا دو حصر در کنار هم یاد کرده و می فرماید: «أن یدعون الا شیطانا مریدا» این دو حصر نشان می دهد که در طول هم هستند نه در عرض هم. چرا که در عرض هم نمی شود دو حصر را پذیرفت. اول می فرماید: اینان فقط زنان را عبادت می کنند و می خوانند. بعد می فرماید: اینها فقط شیطان می خوانند و می خواهند، یعنی توهّم زن بودن فرشته ها مانند توهّم شفیع بودن فرشته ها، و توهّم تأثیر پرستش فرشته ها، هر سه از شیطنت شیطان است «أن یدعون الا شیطانا» و این شیطان هم مرید است، یعنی متمرّد و مارد می باشد، و چون متمرّد عن الحق است لذا وسوسه های او هم باطل خواهد بود. پس اگر در قرآن کریم از فرشتگان به عنوان اناث یاد شده است، فوراً در کنارش توهّم وسوسه شیطان را بازگو می کند. در آیه دیگری هم از فرشته ها به عنوان اناث یاد نموده است که آن هم صورت فرضی است آنجایی که می فرماید: «الکم الذکر و له الاثنی؛ آیا شما برای خود پسر می پسندید و برای خدا دختران را انتخاب می کنید؟» (نجم / ۲۱)

«ام اتخذ مما يخلق بنات و اصفاكم بالبينين؛ آیا خدا برای خود دختر انتخاب کرد و برای شما پسر؟» (زخرف / ۱۵)

این که به آن معنا نیست که فرشته‌ها مؤنثند و شما مؤنث‌ها را به خدا دادید، و مذکرها را برای خود می‌پسندید. بلکه براساس فرض و تسلیم است. اگر می‌فرماید: «الکم الذکر و له الاثنی» این صححه گذاشتن روی انوئث فرشته‌ها نیست، بلکه به عنوان فرض و تقدیر است چون در آیات فراوانی مؤنث بودن فرشته‌ها را قرآن کریم صریحا ابطال کرده و می‌فرماید: «ام خلقنا الملائکه اناثا و هم شاهدون؛ آیا وقتی که ما فرشته‌ها را می‌آفریدیم اینها شاهد بودند؟» (صافات / ۱۵۰)

و در جای دیگر می‌فرماید: «وجعلو الملائکه الذین هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستکتب شهادتهم و یسالون؛ و فرشتگانی را که خود بندگان رحمانند، مؤنث پنداشتند، آیا در خلقت آنان حضور داشتند؟ گواهی آنان نوشته می‌شود و پرسیده خواهند شد.» (زخرف / ۱۹)

آیا ما فرشته‌ها را مؤنث آفریدیم؟ آیا آنها شاهد انوئث فرشته‌ها بودند؟ هر دو مسأله را محکوم می‌کند یعنی نه ما فرشته مؤنث خلق کردیم، و نه آنها شاهد آفرینش فرشته بودند. «ام خلقنا الملائکه اناثا» اینها کسانی اند که «وجعلو الملائکه الذین هم عباد الرحمن اناثا» آنگاه قرآن می‌فرماید مؤنث دانستن فرشته‌ها امری پنداری است که از انکار معاد و ربوبیت نشأت گرفته است. «ان الذین لایؤمنون بالآخره لیسمون الملائکه تسمیه الاثنی؛ آنها که به معاد معتقد نیستند سخن از مؤنث بودن فرشته‌ها به میان می‌آورند.» (نجم / ۲۷)

منابع

ص: ۱۲۶۵

روح توحید فرشتگان پرستش قرآن باورها و سوسه شیطان

تولی و تبری فرشتگان در قرآن

از جمله اوصاف عملی فرشتگان «تولی و تبری» است. در آیه ۴ سوره تحریم خداوند میفرماید: «فَأَن لِّلَّهِ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرَائِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ؛ در حقیقت خدا خود سرپرست اوست و جبرئیل و صالح مؤمنان [نیز یاور اویند] و گذشته از این فرشتگان [هم] پشتیبان [او] خواهند بود.» در این آیه چه روی صالح المؤمنین وقف بشود و چه وقف نشود یک معنای جامعی از این آیه استفاده میشود و آن این است که وجود مبارک پیامبر «ص» تحت ولایت ذات اقدس اله است و صالحین از مؤمنین اولیای او هستند، فرشتگان نیز مظاهر و پشتیبان و پشتوانه ی اویند.

در جایی دیگر خدای سبحان در هنگام درود فرستادن، فرشتگان را به عنوان اهدا کنندگان صلوات بر رسول اکرم معرفی می کند و می فرماید: «ان الله و ملائکته یصلون علی النبی؛ خدا و فرشتگانش بر پیامبر درود می فرستند.» آنگاه می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما؛ ای کسانی که ایمان آورده اید بر او درود فرستید و به فرمانش بخوبی گردن نهید.» (احزاب/ ۵۶) خدای سبحان بر رسول مطهر صلوات می فرستد، و فرشتگان نیز بر روان مطهر نبی اکرم (ص) صلوات می فرستند و مؤمنین اعم از زن و مرد هم مکلف هستند به درود فرستادن، همانطوری که در نماز و غیر نماز بر آن حضرت صلوات می فرستند.

بنابراین تصلیه و تسلیم که کار فرشتگان است، مورد امر انسانها هم هست. شهادت به وحدانیت حق و رسالت فرشتگان یک کار علمی بود، و تصلیه یک کار عملی، و انسانها هم در کار علمی و هم در کار عملی با فرشتگان سهیم هستند.

تبری نیز در کنار تولی از فرائض دینی ما محسوب می شود، همانطوری که نماز و روزه واجب است تولی اولیای حق و تبری از اعداء حق، بر همه مکلفین واجب است. همانطوری که فرشتگان تولی دارند، تبری نیز دارند. در مورد تبری فرشتگان قرآن کریم می فرماید: «ان الذین کفروا و ماتوا و هم کفار اولئک علیهم لعنه الله و الملائکه و الناس اجمعین؛ کسانی که کافر شدند و مردند در حال کفر، لعنت خدا و فرشتگان و مردم، همگی بر آنان باد.» (بقره/ ۱۶۱)

فرشتگان همانند ذات اقدس اله از کافران منزجرند و تبری دارند و بر آنها لعنت می فرستند. مؤمنین و انسانها نیز همانند آنان از کافران منزجرند و بر آنها نفرین و لعن می فرستند. و کلمه "ناس" در آیه اختصاصی به مرد ندارد، لعنت ناس برای کافران است، همچنانکه لعنت فرشتگان بر کافران است.

منابع

آیت الله عبدالله جوادی آملی - زن در آئینه جلال و جمال - صفحه ۱۰۸-۱۰۹

کلید واژه ها

قرآن انسان تسلیم فرشتگان صلوات پیامبر اکرم تولی تبری باورها

فرشتگان رحمت و غضب در قرآن

با توجه به این که ذات اقدس اله خود را، هم به اوصاف قوی معرفی کرده و هم به اوصاف نرم و ملایم و رأفت و رحمت، فرشتگانی را هم که آفریده دو گروهند، گروهی مظهر صفات شدید حقند، چنانکه در این آیه شریفه می فرماید: «خذوه فغلوه* ثم الجحیم صلوه*» ثم فی سلسله ذرعاها سبعون ذراعا فاسلکوه؛ بگیرید او را به زنجیر کشید آنگاه در میان آتشش اندازید، پس در زنجیری که درازای آن هفتاد گز است وی را دربند کشید.» (حاقه/ ۳۰-۳۲) و نیز در جایی دیگر می فرماید: «علیها ملائکه غلاظ شداد؛ بر آن (آتش) فرشتگانی خشن و سختگیر گمارده شده.» (تحریم/ ۶) این گروه از فرشته ها مشعل خشم حق و مظهر غضب الهیند. در بیان امیرالمؤمنین (ع) آمده است هنگامی که این فرشته ها عصبانی می شوند، شعله جهنم افروخته می شود، گرچه خدا فرمود: «کلما خبت زناهم سعیرا؛ هر بار که آتش آن فرو نشیند شراره ای [تازه] برایشان می افزایشیم.» (اسراء/ ۹۷) هر وقت آتش جهنم بخواهد افسرده شود ما افروخته اش می کنیم، اما در کیفیت افروخته شدن آتش جهنم عصبانیت فرشته یک نحوه از افزایش، شعله جهنم است.

ص: ۱۲۶۷

عده ای دیگر از فرشتگان مظهر رأفت حقند، اینها رثوفند، مهربانند، دربانان بهشت اند و این قدر خاضع و متواضعند که نه تنها در آخرت مثل اعلای رحمت حقند بلکه در دنیا پرها را می گسترند که طالبان علم روی پر اینها بنشینند، نه روی زمین. «وان الملائکه لتضع أجنحتها لطالب العلم» این پر همان است که در قرآن کریم در اول سوره فاطر از آن یاد شده است که: «الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائکه رسلا أولى أجنحه مثنی و ثلاث و رباع؛ سپاس خدای را که پدید آورنده آسمان و زمین است و فرشتگانی را که دارای بالهای دوگانه و سه گانه و چهارگانه اند، پیام آوران قرار داد.» (فاطر / ۱) یعنی بعضی از این ملائکه دو تا بال دارند بعضی سه بال و پر دارند. نه نظیر کبوترانی که دو تا بال دارند، این بالی است که زیر پای طالبان علوم الهی می گسترند، یعنی اگر دو نفر کنار هم بنشینند یکی منافق و دیگری مؤمن، آن فرشتگان می دانند که بال را زیر پای که پهن کنند، بالی است که نظیر بال کبوتران نیست.

وقتی بال ملائکه را در نهج البلاغه می ستاید می فرماید: «أولى أجنحه تسبیح جلال عزته؛ بالدارانی که تسبیح مقام عزیز جلال حق است.» بالهای فرشتگان این خصوصیت را دارند که اهل تسبیحند، البته نه آن تسبیح عمومی را که بال هر مرغی دارد، کدام مرغ حرام گوشت است که بالش تسبیح گوی حق نیست؟ «وان من شیء الا یسبح بحمده؛ هیچ چیز نیست مگر این که در حال تسبیح و سپاس اوست.» (اسراء / ۴۴) و یا کدام حیوان نجس العین است که سرپایش تسبیح گوی حق نیست؟ «کل قد علم صلوته و تسبیحه؛ همه، ستایش و نیایش خود را می داند.» (نور / ۴۱) پس گرچه فرشته ها دارای مراتبند اما هیچگاه نمی توان گفت فرشته ها که مظهر خشونت و صلابتند بالاترند از فرشته هایی که مظهر رأفت و رحمتند، زیرا اینها در عین حال که در جهنمند و سرپرستی جهنم و جهنمیان را به عهده دارند خودشان «فی روضه من ریاض الجنة» در بهشت غرقند. همان گونه که آن گروه دیگر از فرشتگان مثل رحمت و رأفت حقند، و خود نیز در بهشتند.

آیت الله عبدالله جوادی آملی - زن در آئینه جلال و جمال - صفحه ۲۰۱-۲۰۳

کلید واژه ها

آفرینش فرشتگان رحمت الهی بخت النصر عذاب الهی پاداش الهی باورها اسلام

استفهام فرشتگان و اعتراض شیطان در مقابل خلقت انسان

وقتی ذات اقدس اله، آفرینش خلیفه را اراده نموده، هم فرشتگان و هم شیطان از این امر غفلت داشتند لذا هر دو از ذات اقدس اله سؤال نمودند، لیکن شایستگی فرشتگان ایجاب می کرد که این سؤال را به عنوان استفهام عرض کنند، و شیطنت شیطان او را واداشت که همان سؤال را به عنوان اعتراض طرح کند. بنابراین هر دو سؤال کردند، ولی یکی مستفهما و دیگری متعنتا. این که در جوامع روانی در مورد آداب تعلم از امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمده است که: "سل تفقها و لا- تسأل تعنتا، فان الجاهل المتعلم شبيه بالعالم و ان العالم المتعسف شبيه بالجاهل المتعنت؛ برای فهمیدن بپرس، نه برای آزار دادن؛ که نادان آموزش گیرنده، همانند داناست، و همانا دانای بی انصاف چون نادان بهانه جو است!". (حکمت ۳۲۰ نهج البلاغه) یعنی، سؤال مفتاح علم است و بسیاری از فضائل بر سؤال مترتب است مشروط براین که سؤال برای فهم، باشد نه به خاطر عناد. لذا وقتی ذات اقدس اله فرمود: «انی جاعل فی الارض خلیفه؛ من در زمین جانشینی قرار می دهم» (بقره / ۳۰)

فرشته ها عرض کردند: اگر تو خلیفه طلب می کنی، شاید ما برای خلافت، اولی از آدم باشیم. سپس علت عدم شایستگی او برای خلافت را این چنین بیان نمودند که: «أتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء؛ آیا قرار می دهی او (جانشین) را در زمین که در آن فساد انگیزد و خونها بریزد.» (بقره / ۳۰)

ص: ۱۲۶۹

و سر اولویت خود را نیز این چنین تقریر نمودند: «و نحن نسیح بحمدك و نقدر لك؛ در حالی که ما با ستایش تو، تو را تسبیح و تقدیس می نماییم.» (بقره / ۳۰)

این یکی جهت راجح بودن خلافت فرشتگان و آن دیگری جهت مرجوح بودن خلافت انسان یکی سلبی است و دیگری اثباتی. اما فرشتگان همه این احتجاجات را در سؤال اول خود، با تسبیح آغاز کرده و عرض کردند: "سبحانك"، یعنی تو منزّه از هر نقص و عیب، و مبری از هر نقد و اعتراض هستی و این ما هستیم که نمی دانیم، چه این که بعد از فهمیدن نیز، باز تسبیح نموده و عرض کردند: «سبحانك لا-علم لنا الا- ما علمتنا؛ تو پاکی و منزهی، ما را دانشی نیست جز آنچه تو به ما آموختی.» (بقره / ۳۲) اما اعتراض شیطان در هنگام امر به سجده این چنین بود که: «انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین؛ من بهتر از او (انسان) هستم خلق کردی مرا از آتش و خلق کردی او را از خاک.» (اعراف / ۱۲) من از او بهتر هستم. آنگاه ماده خلقت خود را، بهتر از ماده خلقت آدم یاد کرد و گفت: مرا از نار آفریدی و او را از خاک خلق کردی. سؤال شیطان چون آمیخته با نقد و اعتراض بود، لذا قرآن کریم، از شیطنت شیطان تحت عنوان "اباء استکباری" تعبیر کرد و فرمود: «ابی و استکبر و کان من الکافرین؛ سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد.» (بقره / ۳۴)

منابع

آیت الله عبدالله جوادی آملی - زن در آئینه جلال و جمال - صفحه ۱۱۶-۱۱۸

ص: ۱۲۷۰

انسان خدا تسلیم فرشتگان شیطان خلقت آفرینش قرآن

فرشتگان و تعلیم اسماء الهی

وقتی که خداوند مسأله تعلیم اسماء را طرح فرمود، انسان کامل را معلم فرشتگان معرفی کرد و فرشتگان را شاگردان انسان قرار داد، نه شاگردان خدا، و اگر فرشتگان شأنیت آن را داشتند که بدون واسطه از خدا، علم کسب کنند، در ذات اقدس اله امساک و بخلی از پذیرش آنها نبود. پس معلوم می شود فرشته شأنیت آن را ندارد که شاگرد بلاواسطه خداوند باشد به دلیل این که: «و ما منا الا له مقام معلوم؛ و هیچ یک از ما نیست مگر این که برای ما مقام و مرتبه ای معین است.» (صافات/ ۱۶۴) و همچنین لیاقت آن را ندارد که عالم به حقایق همه اسماء شوند، بلکه آنها فقط در حد گزارش، از حقایق آنها با خبر می شوند، و اگر غیر از این بود ذات اقدس اله به آدم می فرمود: 'یا آدم علمهم بأسماء هولاء' و از این که به آدم نفرمود: معلم اینها باش بلکه فرمود: «انبئهم بأسمائهم؛ ایشان را از اسامی آنان خبر ده.» (بقره/ ۳۳) یعنی، گزارش اسماء را به اینها بده، نه تعلیم اسماء را، معلوم می شود که:

اولاً: فرشته، دون آن است که شاگرد بلاواسطه خداوند قرار بگیرد و ثانیاً: دون آن است که متعلم حقایق همه اسماء باشد، بلکه او صرفاً باید مستمع باشد و فقط گزارش را بشنود، نه حقیقت را.

ذات اقدس اله وقتی از این صحنه سخن می گوید، هم به فرشتگان می فهماند که، خلیفه من کسی است که معلم و مبین و عالم اسماء است و هم به شیطان می فرماید: خلیفه من که مسجود همه است، کسی نیست که از خاک سر بر آورده باشد، بلکه آن کسی است که بر خاک هم احاطه دارد. در نتیجه، روشن می شود که، در مقام تعلیم اسماء، مشکل چیست؟ مشکل این نیست که فرشته ها عالم، متعلم و معلم نیستند. بلکه اشکال کار این است که برخی از حقایق آنچنان بلند است که اولاً، فرشته ها نمی توانند آنها را یاد بگیرند، و فقط باید خبرش را بشنوند، و گزارش گونه از آن را دریافت کنند. و ثانیاً، نمی توانند این گزارش را بدون واسطه از ذات اقدس اله دریافت کنند، بلکه با واسطه باید تلقی کنند، لذا در جریان خلافت آدم (ع) گرچه سخن از علم فرشته ها و تعلم آنها و تعلیم ذات اقدس اله نسبت به آنها مطرح شده و می گویند «لا علم لنا الا ما علمتنا؛ ما را جز آنچه [خود] به ما آموخته ای هیچ دانشی نیست.» (بقره/ ۳۲) که هم به علم فرشته ها، هم تعلم ملائکه، و هم تعلیم الهی اشاره شده است. اما این به آن معنا نیست که این 'قضیه موجه حقیقه' باشد، یعنی، فرشته ها جمیع علوم را بفهمند. بلکه فرشتگان عرض کردند: 'ما علمی نداریم مگر همان قدر که تو به ما دادی'، و خداوند هم نفرمود: 'همه آنچه را که به آدم آموختم همان را به شما خواهم آموخت'، البته این، به آن معنا نیست که معاذالله در مبدأ فاعلی بخل و نقصی باشد، بلکه ملائکه قابلیت پذیرش را نداشتند. اگر فرشتگان شایسته آن بودند که به حقایق اسماء راه یابند، همانگونه که آدم راه یافت، خدای سبحان به آنها هم می آموخت. و اگر فرشته ها می توانستند، این گزارش حقایق اسماء را بلاواسطه از خدای سبحان دریافت کنند، خود حق تعالی می فرمود: 'انبئکم' یا 'وانبئکم' و دیگر به آدم (ع) نمی فرمود: «یا آدم انبئهم بأسمائهم» و این تفصیل، قاطع شرکت است.

بنابراین وقتی درباره آدم سخن از تعلیم است و درباره فرشتگان سخن از انباء و گزارش دادن است، معلوم می شود که اولاً، آن حقایق بلند را، انسان کامل عالم می شود، و ثانياً بدون واسطه از ذات اقدس اله دریافت می کند، ولی فرشتگان آن حقایق را در حد گزارش و خبر دریافت می کنند، و آن هم با واسطه، و به همین خاطر فرشتگان در پیشگاه انسان کامل خاضع و ساجدند؟ چون آنها که به اذن خداوند 'مدبرات عالم' هستند، در پیشگاه معلم حقیقی خود کرنش می کنند.

منابع

آیت الله عبدالله جوادی آملی - زن در آئینه جلال و جمال - صفحه ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۳۳-۱۳۴

کلید واژه ها

قرآن انسان خدا انسان کامل فرشتگان تدبیر الهی باورها در قرآن اسماء خدا آموزش

سخنان امام علی علیه السلام درباره آفرینش فرشتگان

در کتاب بحارالانوار آمده است که آن حضرت علی (ع) به خدا عرض می کند: و فرشتگانی که آفریدی و در آسمانهایت جای دادی، سستی در آنان راه ندارد و فراموشی به سراغشان نیاید، و نافرمانی در ذاتشات نیست، آنان داناترین آفریدگانت به تو هستند، و بیمناکترین آنان از تو، و نزدیکترین ایشان به سوی تو، و عاملترین مخلوقات به طاعت تو، خواب چشمهای آنان را فرا نگیرد، و اشتباه عقول عارضشان نگردد، و سستی تن ها در ایشان راه نیابد، آنان در صلب پدران و رحم مادران جای نگرفته، و از آب بی مقدار آفریده نشده اند. تو خود آنان را بدانگونه که باید ایجاد کردی، و در آسمانهایت جای دادی، و در کنار خود گرامی داشتی، و بر وحی خود امین فرمودی، و از آفات به دور، و از بلاها نگاهدار و از گناهان پاکیزه شان کردی. اگر توانشان نمی دادی توانمند نبودند، و اگر پا برجایشان نمی داشتی برجای نمی ماندند، و اگر مشمول رحمت نبودند اطاعتی نداشتند، و اگر نبودی نبودند. آنان با همه قرابتی که به تو دارند و اطاعتی که از تو می کنند، و جایگاه ویژه ای که نزد تو از آن برخوردارند، و کمی غفلتی که از فرمان تو دارند، اگر مقامات مستور تو را که از دید آنان پوشیده است، مشاهده نمایند، اعمال خود را کوچک دانسته، و به سرزنش و ملامت خویش می پردازند، و به راستی در می یابند آنگونه که حق عبادت و بندگی توست عبادتت نکرده اند. منزهی تو، ای خالق و ای معبود، و که امتحان و گزینش تو نزد مخلوقات، چقدر زیبا و شکوهمند است.

ص: ۱۲۷۲

امام علی (ع) درباره پیدایش خلقت سخنانی دارد که فشرده تفسیر آن چنین است:

خدای سبحان فضاها را خلق کرده و بر بلندی آن آبی متلاطم و موج آفرید، آبی سرکش و ناآرام، با موجهای بلند که برهم فزونی می گرفتند، سپس آن را بر پشت تندبادی سخت و کوبنده قرار داد تا با تکانهای بسیار شدید- همانگونه که ماست و شیر را در مشک می زنند و می جنبانند و از آن سرشیر و کره می گیرند- کفهای آن بر فراز آمد، آب کفها را پراکنده ساخت، کفها در هوای باز و جو گسترده فضا بالا رفتند و خداوند از آنها هفت آسمان پدید آورد، پائین ترین آنها را موجی ممنوع از سرریز و سیلان قرار داد، و بالاترینشان را سقفی محفوظ، بدون آنکه ستونی داشته و یا با وسائل و ابزار اتصال و پیوند، به هم مرتبط باشند. آسمان دنیا را با ستارگان آراست، سپس میانه آسمانهای فوقانی را که بالای آسمان دنیای هستند گشود و آنها را از انواع فرشتگان انباشت، برخی از آنان در حال سجده دائم، بر نمی خیزند، و برخی در حال رکوع دائم، قیامی ندارند، و برخی ایستاده و مستقیم و استوار با صفوف منظم در جای خود، بی حرکت هستند، خدای را تسبیح گویند، و هرگز خسته نمی شوند، خواب چشمها، غفلت عقلها و سستی تنها و فراموشی و بی توجهی در آنان راهی ندارد، برخی امینان وحی خدایند، و زبان پیغام رسان او به رسولان، و برای رساندن حکم و فرمان خدا دائم در آمد و شد هستند، برخی نگهبانان او در بان دربهای بهشت اند، برخی از آنان چنانند که قدمهایشان بر سرزمینهای پست قرار گرفته و سرهاشان از آسمان بالا بیرون رفته است... آنان پروردگار خود را با توهم و خیال تصویر نمی کنند، و صفات مخلوق مصنوع را به خدا نسبت نمی دهند، او را به وسیله مکان محدود نمی کنند، و به وسیله نظایر و امثال مورد اشاره قرار نمی دهند.

ویژگی های فرشتگان در قرآن

مرحوم علامه طباطبایی می نویسد: در قرآن مجید ذکر فرشتگان چندین بار تکرار شده ولی جز «جبرئیل» و «میکائیل» از آنها نام برده نشده است بلکه با صفت ذکر شده اند مانند 'ملک الموت' (سجده / آیه ۱۱) و نویسندگان گرامی اعمال (انفطار / آیه ۱۱) و سفیران مقرب عالی رتبه و با کرامت (عبس / آیه ۱۶) و نگهبان (آماده) (ق/ق ۱۸) و امثال اینها. سپس مرحوم استاد می فرمایند: آن طور که قرآن مجید از صفات و اعمال فرشتگان ذکر کرده و احادیث گذشته نیز آن را می رساند، این است که فرشتگان دارای مشخصات نام برده در زیر هستند:

۱. موجوداتی هستند گرامی و محترم و واسطه هایی هستند بین خداوند و عالم مادی، هیچ حادثه و واقعه بزرگ و کوچکی رخ نمی دهد جز آن که فرشتگان در آن دارای شأنی بوده و فرشته ای یا فرشتگانی به حسب اقتضای آن واقعه بر آن موکل اند و آنها در مورد آن واقعه شأنی جز اجرای امر الهی در مجرایش یا تقریر آن در محلش ندارد، چنان که خداوند می فرماید: هرگز پیش از امر خدا کاری نخواهند کرد و هر چه کنند به فرمان او کنند. 'لا یسبقونه بالقول و هم بأمره یعملون' (انبیا/آیه ۲۷).

۲. در مورد امری که از جانب خداوند به آنها صادر می شود نافرمانی نمی کنند چون آنها دارای وجود و اراده ای مستقل نیستند که چیزی را که اراده خداوندی بر آن تعلق گرفته غیر آن را اراده کنند و در عمل هم از خود استقلال ندارند، و امری که خداوند به عهده آنها قرار داده، قدرت تغییر آن را از جهت تحریف کردن و یا زیاد و کم کردن ندارند، خداوند در این باره راجع به آنها می فرماید: «هرگز نافرمانی خدا را نخواهد کرد و آن چه به آنها حکم شود فوراً انجام دهند.» (لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یومرون) (تحریم / آیه ۶).

۳. فرشتگان با آن که زیادند، دارای مراتب و مقامهای مختلفی هستند، بعضی از آنها در پیشگاه خداوند دارای رتبه ای بالاتر از بعضی، و بعضی پایین تر از بعضی دیگر هستند. بعضی از آنها دستور دهنده هستند و دستور آنها اطاعت می شود و بعضی دیگر مأمور اجرای آن بوده و اطاعت امر بالاتر از خود را می نمایند. البته فرشتگان دستور دهنده، از خود اراده ای ندارند، بلکه فقط دستور و امر خدا را به بعضی دیگر می رسانند و فرشتگان دیگر نیز از جانب خداوند مأمور به اطاعتند و هیچ یک از آنها از جانب خود هیچ گونه کاری را انجام نمی دهند چنان که خداوند می فرماید: «هیچ یک از فرشتگان نیست جز آن که او را در بندگی حق مقامی معین است» (و ما منا إلا - له قام معلوم) (صافات / آیه ۱۶۴)، و نیز می فرماید: جبرئیل فرمانده فرشتگان و امین وحی خداست (مطاع ثم أمین)، و در مورد دیگر می فرماید: گوید خدا چه فرمود؟ پاسخ دهند که حق (قالوا) ما ذا قال ربکم قالوا الحق (سبا/ آیه ۲۳).

۴. آنها هیچ گاه شکست نمی خوردند چون به امر و اراده خداوند عمل می کنند «و هیچ موجودی در آسمان و زمین از قدرت خدا نتواند کاست بلکه در مقابل او کاملاً زبون و عاجزاند» (و ماکان الله لیعجزه من شیء فی السموات و الارض) (فاطر/ آیه ۴۴)، و باز می فرماید: خدا بر کار خود غالب است و همه در مقابل قدرت او مغلوب و ناتوانند (والله غالب علی أ مره) (یوسف/ آیه ۲۱)، و خدا امرش بر همه عالم نافذ و روان است (إن الله بالغ أ مره) (طلاق/ آیه ۳)، و از اینجا ظاهر می شود که فرشتگان موجوداتی هستند که در وجودشان از ماده ی جسمانی که در معرض زوال و فساد و تغییر است منزّه اند و از شأن آنها تکامل و کمال یابی تدریجی است، به سوی کمال مطلق پیش می روند و چه بسا در این مسیر به موانعی برخورد کرده و از رسیدن به آن هدف غایی باز بمانند.

با بیان گذشته روشن می شود که آن چه از صورتها و شکلها و هیئتهای جسمانی در روایات برای آنها وارد شده مقصود بیان تمثیل و به صورت بشر ظاهر شدن آنها برای توصیف کنندگان از پیامبران و ائمه علیه السلام است، نه آن که واقعا به صورت و شکلی درآمده باشند. پس بین تمثیل و تشکل فرق است: تمثیل فرشته عبارت است از ظاهر شدنش برای کسی که او را در صورت انسان مشاهده می کند، پس فرشته در ظرف مشاهده و ادراک، دارای صورت و شکل انسان است و در ذات و خارج ادراک، ملکی است دارای صورت ملکی... و اما آن چه در زبانها شایع است که ملک جسم لطیفی است و متشکل به اشکال مختلفه می شود جز سگ و خوک، و جن جسم لطیفی است که به صورتهای مختلف متشکل می شود حتی سگ و خوک، از چیزهایی است که دلیل عقلی و نقلی از کتاب و سنت معتبر بر اثباتش وجود ندارد و بعضی هم که برای اثبات آن ادعای اجماع مسلمین نموده اند، دلیلی بر حجیتش نداریم.

پس فرشتگان موجوداتی هستند لطیف و مجرد از ماده و از نیروها و قوای زنده جهان هستی محسوب می شوند که خداوند متعال آنها را آفریده و وظائف و رسالتهای عظیمی مربوط به درون طبیعت و برون طبیعت به عهده آنها قرار داده است همانطور که نیروهای مرده ای هم در جهان قرار داده مانند قوه جاذبه و دافعه و دیگر قوای هستی که لازمه ای حیات موجودات هستی می باشد.

منابع

ابوالقاسم رزاقی - سوگندهای قرآن - از صفحه ۷۸ تا ۸۲

ص: ۱۲۷۶

بررسی معنای مختلف الملائکه در زیارت جامعه کبیره

کلمه ی مختلف مشتق از کلمه ی اختلاف است. اختلاف در اینجا به معنای «آمد و رفت» است، نه به معنای «مخالفت دو نفر یا دو گروه با یکدیگر». در قرآن می خوانیم: «إِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِتْلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (سوره آل عمران/ آیه ۱۹۰)، «در خلقت آسمان ها و زمین و رفت و آمد شب و روز، نشانه هایی هست از برای اندیشمندان، تا از روی نظم و حساب دقیقی که در آفرینش و تدبیر آن ها به کار رفته است، به علم و قدرت و حکمت آفریننده ی آن ها پی ببرند».

شب شد، یعنی شب رفت و روز آمد و ما در این جمله از زیارت جامعه عرض می کنیم: سلام بر شما که مختلف ملائکه، یعنی محل رفت و آمد فرشتگان، هستید، ملائکه با شما رفت و آمد دارند. اگر انسان یک بار به جایی برود، نمی گویند آنجا رفت و آمد دارد، بلکه وقتی این گفتار صحیح است که مکرر باشد. به ارتباط مداوم و مکرر، اختلاف و رفت آمد گفته می شود، و لذا می گوئیم: شما اهل بیت عصمت، مختلف ملائکه هستید یعنی بیت و خانه ی شما محل رفت و آمد فرشتگان است و فرشتگان علی الدوام با شما در ارتباط هستند.

ملائکه در ردیف خدا و رسول

وجود ملائکه از معتقدات ماست یعنی، اعتقاد داریم موجوداتی در عالم هستند که خالق حکیم آنها را آفریده و از حسن ما پنهانند. به اصطلاح فلاسفه، مجرد از ماده اند یا از جسم لطیفه اند. به هر حال، موجوداتی هستند که ما آنها را احساس نمی کنیم، نمی بینیم و لمس نمی کنیم. همانگونه که معتقدیم خدا موجود غیبی است، فرشتگان نیز موجود غیبی هستند یعنی، از عالم حس ما پنهانند. در این آیه ی کریمه می خوانیم:

ص: ۱۲۷۷

«آمن الرسول بما انزل إليه من ربه و المومنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله...»، (سوره بقره / آیه ۲۸۵)، طبق این آیه، ملائکه نیز در ردیف خدا و کتب و رسل، از معتقدات و متعلق ایمان ما هستند. در قرآن کریم برای آنها بال ها و پر نیز اثبات شده است.

«الحمد لله فاطر السماوات و الارض جاعل الملائکه رسلا اولی أجنحه مثنی و ثلاث و رباع...» (سوره فاطر / آیه ۱)، «خداوند برای ملائکه بال های متعدد قرار داده است، بعضی دو بال و بعضی سه و بعضی چهار بال دارند».

مراتب گوناگون عبادت ملائک

البته، بال و پر کنایه از احاطه ی علمی و نفوذ قدرت و تدبیرشان است و مقاماتشان نیز مختلف است.

«... ما منا إلا له مقام معلوم»، (سوره صافات / آیه ۱۶۴)، «هر کدام مقام معلومی دارند [و عبادتی مخصوص]».

«منهم رکع لایسجدون و منهم سجد لایرکعون»، «گروهی را کعبند و سجده نمی کنند، گروهی ساجدند و رکوع نمی کنند و گروهی دیگر علی الدوام در حال قیامند».

این نیز به مراتب گوناگون عبادت و خضوع آنها در پیشگاه خدا اشاره می کند و گرنه واضح است که آنها مانند ما جسمی ندارند که قیام و قعود و رکوع و سجود داشته باشند. این به اختلاف مراتب آنها در عبودیت اشاره می کند، از مرتبه ی قیام و مرتبه ی قعود، مرتبه ی سجود و مرتبه ی رکوع، که ما حقیقت آن عبودیت و مراتب آن را درک نمی کنیم. منظور اینکه، رکوع و سجود به مراتب بندگی آنها و بال و پر به مراتب احاطه ی علمی و نفوذ تدبیری آن ها اشاره می کند که همه چیز عالم تحت تدبیر آنها اداره می شود.

در آیه پنجم سوره مبارکه نازعات آمده است: «فالمدبرات أمرا»، «به اذن خدا، تدبیر امور می کنند». فرشتگان، آب را از آسمان نازل می کنند. گیاه از زمین می رویانند. تنظیم ابرها و توزیع آنها به نواحی مختلف به عهده ی آنهاست. طبق روایت، هر قطره ی بارانی به وسیله ملکی به زمین نازل می شود و به جای خودش می رسد. این همه قوای طبیعی در عالم مشغول کارند و می بینیم که همه روی نظم و حساب دقیق کار می کنند، معلوم می شود که یک نیروی الهی بر هر یک از این نیروهای طبیعی مسلط است و گر نه خود طبیعت که کور و کراست و نمی تواند کار خود را تنظیم کند. مثلاً برگ را در نظر بگیرید که از شاخه ی درختی می روید و بالا می آید، دانشمندان گیاه شناس می گویند: هفت قوه کار می کنند تا یک برگ از شاخه بروید؛ قوه ی جاذبه، قوه ی ماسکه، قوه ی هاضمه، قوه ی دافعه، قوه ی مریه، قوه ی مصوره و قوه ی مولده. اینها همه دست به دست می دهند تا برگی از شاخه ی درختی می روید. آنگاه می بینیم این برگ چقدر منظم است. درست مثل این است که نقاش ورزیده ای با یک قلم بسیار ظریف آن را نقاشی کرده است که مثلاً کجا سبز و کجا سرخ و کجا سفید باشد. کدام قسمتش باریک و کدام قسمتش پهن باشد. شما یک برگ گل را بگیرید و مطالعه کنید و ببینید چه دقت عجیبی در برش قطعات مختلف این گلبرگ و رنگ آمیزی آن به کار رفته تا به این کیفیت در آمده است. حال، این هفت قوه که قوای طبیعی اند و فاقد درک و شعورند، پس این نظم و حساب دقیق حیرت انگیز از کجاست؟ معلوم می شود که این قوای هفت گانه، تحت تدبیر هفت ملک، که دارای عقل و درک و شعورند، هدایت می شوند. ما نمی گوییم ملائکه همان قوای طبیعی هستند، بلکه می گوییم قوای طبیعی مسخر تدبیر ملائکه هستند یعنی، یک سلسله نیروهای الهی و غیبی دارای عقل و شعور، قوای طبیعی را تسخیر کرده اند و آن ها را هدایت می کنند. آنگاه می گوییم این ملائکه نیز در همه جای عالم با اذن ولی زمان علیه السلام به تدبیر امور عالم مشغولند یعنی، ابتدا باید به آستان اقدس مقام ولایت امر عرض ادب کند و از مقام اقدس او استیدان کنند و سپس دنبال کارشان بروند. هر ملکی در هر جا و دنبال هر کاری که می رود، در هر لحظه با اذن و اراده ی ولی زمان - اروحنا له الفدا- می رود. در این زمینه روایتی از حضرت امام کاظم علیه السلام منقول است که می فرمایند:

(ما من ملك يهبه الله في امر ما يهبه الا بدأ بالامام)، «هیچ ملکی نیست که دنبال کاری برود، مگر این که اول خدمت امام علیه السلام می رسد.»

(فغرض ذلك عليه)، «به او عرضه می دارد که من مأمور این کار هستم.»

(و ان مختلف الملائكة من عند الله تبارك و تعالی إلى صاحب هذا الامر)، «از جانب خدا، همه ی فرشتگان مأمورند به حضور صاحب الامر برسند و با اذن ایشان دنبال کارشان بروند.»

کمترین حرکت فرشتگان با اذن امامان معصوم علیهم السلام

باز روایت مفصلی هست که از غرائب روایات است و ضمن آن این جمله از امام امیرالمومنین علیه السلام رسیده که به سلمان فرموده است:

(و الذی رفع السماء بغیر عمد)، «قسم به خدایی که آسمان را بی ستون برافروخته است»؛

(لو ان احدهم رام ان یزول من مکانه بقدر نفس واحد لما زال حتی آذن له)، «هریک از فرشتگان بخواهند به قدر یک نفس از جای خود تکان بخورند، تا اذن من نباشد، توانا بر حرکت نخواهند بود». بعد فرمود: این مقام منحصر به من نیست.

(و كذلك یصیر حال و لدی الحسن)، «پس از من فرزندانم حسن متصدی این امر است.»

(و بعده الحسین و تسعه من ولد الحسین تا سعههم قائمهم)، امامان علیهم السلام هر یک پس از دیگری دارای این مقامند تا نهمین آن ها که قائمشان است. پس معنای (مختلف الملائكة) این شد که: «شما اهل بیت رسالت، محل رفت و آمد فرشتگان هستید و آنها به خانه ها و بیت شما رفت و آمد و نزول و صعود دارند.»

در هنگام ورود به حرم مطهرشان اذن دخول می خوانیم:

«أَدْخُلْ يَا مَلَأِكَةَ اللَّهِ الْمُقِيمِينَ فِي هَذَا الْمَشْهَدِ»، «آیا اجازه می دهید داخل شوم ای فرشتگانی که مقیم در این مشهد هستید؟»

«أَدْخُلْ يَا مَلَأِكَةَ اللَّهِ الْمُحَدِّقِينَ بِهَذَا الْحَرَمِ»، «آیا اجازه ی دخول به من می دهید ای فرشتگانی که اطراف این حرم را گرفته اید؟»

در زیارت حضرت امام حسین علیه السلام می خوانیم:

«السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا مَلَأِكَةَ رَبِّي الْمُحَدِّقِينَ بِقَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»، «سلام بر شما ای فرشتگان خدای من که قبر امام حسین علیه السلام را در بر گرفته اید».

پس ملائکه الله، هم در زمان حیات امامان علیهم السلام، هم بعد از وفاتشان با آن ها در ارتباطند.

منابع

سید محمد ضیاء آبادی - کتاب حبل متین (جلد اول) - از صفحه ۱۳ تا ۱۹

کلید واژه ها

زیارت جامعه ملائکه

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 جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا 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
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

