



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

2

گفتارهایی در باب عدل الهی

عالم تشریح، شرور و بلایا

بر اساس درس گفتارهای
استاد فقید محقق حسین عسکری

بامقدمه ای از استاد حسن طاهری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

گفتارهایی در باب عدل الهی: عالم تشریح، شرور و بلايا

نویسنده:

محمد حسین کلاهی

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	گفتارهایی در باب عدل الهی: عالم تشریح، شرور و بلا یا
۹	مشخصات کتاب
۹	اشاره
۱۳	فهرست مطالب
۱۹	مقدمه
۳۵	شیوه تدوین
۴۳	گفتار ۱: ماده، صورت و خیریت عالم تشریح
۴۳	اشاره
۴۳	اعتقاد فلاسفه ی مسلمان در باب عالم تشریح و شرور
۴۶	مقبولیت عینیت شرور در معارف کتاب و سنت
۴۷	علت بحث از عالم تشریح: تبیین منبع شرور
۴۸	ماده و صورت عالم تشریح
۵۰	منبع شرور
۵۵	پی نوشت
۶۹	گفتار ۲: عالم تشریح؛ واقعی یا انتزاعی؟
۶۹	اشاره
۶۹	مقدمه
۶۹	واقعی بودن عالم تشریح
۶۹	اشاره
۷۱	واقعی بودن ماده ی عالم تشریح
۷۱	واقعی بودن صورت عالم تشریح
۷۲	آثار نفس الأمری احکام تشریحی
۷۵	گزیده ای از تقریرات اصولی میرزای اصفهانی

۹۱	شماره ی بحث
۹۱	اشاره
۹۱	یکم. در بحث شرور
۹۱	دوم. آثار وضعی اعمال
۹۳	پی نوشت
۹۹	گفتار ۳ : نخستین معنای اصطلاح «شر بالعرض»
۹۹	اشاره
۹۹	مقدمه
۱۰۷	لزوم تفکیک میان «شر» و «قبیح»
۱۱۱	معنای یکم «شر بالعرض»
۱۱۳	نتیجه گیری
۱۱۴	لزوم تفکیک میان تقدیر الهی و فعل بندگان
۱۲۱	پی نوشت
۱۳۷	گفتار ۴ : معنای دوم اصطلاح «شر بالعرض»
۱۳۷	اشاره
۱۳۷	مقدمه
۱۴۱	مروری بر برخی مبانی مکتب معارف
۱۴۱	اشاره
۱۴۱	مقدمه یکم: بدهت عقلی خیر و شر
۱۴۲	مقدمه دوم: خلق ماء بسیط وانقسام آن به دو بحر «عذب فرات» و «ملحأجاج»
۱۴۳	حقیقت خیر و شر
۱۴۵	معنای دوم «شر بالعرض»
۱۴۶	تکمله
۱۴۹	پی نوشت
۱۷۴	گفتار ۵ : نسبی بودن شر در فلسفه ی اسلامی با محوریت کتاب «عدل الهی» استاد استاد مطهری رحمه الله
۱۷۴	اشاره

۱۷۴	مقدمه
۱۷۴	علت استناد به عبارات مرحوم استاد مطهری
۱۸۰	درآمدی بر روش تقلین و فیلسوفان مسلمان در خداشناسی
۱۸۵	نقدی بر «نسبیت شر»
۱۹۶	نقد «زشتی: نمایانگر زیبایی ها»
۱۹۹	نقد «مصائب، مادر خوشبختی ها»
۲۰۵	پی نوشت
۲۲۷	گفتار ۶: موضع مکتب معارف در قبال «شر عدمی»
۲۲۷	اشاره
۲۲۷	مقدمه
۲۲۸	شر عدمی در فلسفه اسلامی
۲۲۸	اشاره
۲۳۳	اشکالات این دیدگاه
۲۳۹	موضع مکتب معارف در قبال «شر عدمی»
۲۳۹	اشاره
۲۴۵	یکم. بررسی سندی
۲۴۵	دوم. مرور محتوایی
۲۴۹	سوم. معنای وجدان ترکیبی
۲۵۱	چهارم. لذت نعمت وجود
۲۵۴	پنجم. تفاوت عدم با مرگ
۲۵۵	ششم. شر عدمی، علت نمی خواهد
۲۵۵	هفتم شرح عبارت «و الشر لیس الیک»
۲۵۷	پی نوشت
۲۶۷	کتابنامه
۲۶۷	اشاره
۲۷۲	مقالات

۲۷۴ نسخ خطی

۲۷۶ درباره مرکز

گفتارهایی در باب عدل الهی: عالم تشریح، شرور و بلایا

مشخصات کتاب

سرشناسه: عصار، محمدحسین، 1319 - 1388.

عنوان و نام پدیدآور: گفتارهایی در باب عدل الهی: عالم تشریح، شرور و بلایا/ براساس درس گفتارهای استاد فقیه محمدحسین عصار؛ با مقدمه ای از استاد حسن طارمی؛ تدوین، تنظیم و تحقیق محمدحسین کلاهی؛ ویرایش عبدالحسین طالعی.

مشخصات نشر: تهران: موسسه فرهنگی نبأ، 1399.

مشخصات ظاهری: 259 ص.

شابک: 250000 ریال 2-264118-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فایا

یادداشت: کتابنامه: ص. [255] - 259؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: عدل الهی

Theodicy

خیر و شر (اسلام)

Good and evil-- Religious aspects-- Islam

رده بندی کنگره: BP219/3

رده بندی دیویی: 297/42

شماره کتابشناسی ملی: 6124511

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ص: 1

اشاره

سرشناسه: عصار، محمدحسین، 1319 - 1388.

عنوان و نام پدیدآور: گفتارهایی در باب عدل الهی: عالم تشریح، شرور و بلا یا/ براساس درس گفتارهای استاد فقیه محمدحسین عصار؛ با مقدمه ای از استاد حسن طارمی؛ تدوین، تنظیم و تحقیق محمدحسین کلاهی؛ ویرایش عبدالحسین طالعی.

مشخصات نشر: تهران: موسسه فرهنگی نبأ، 1399.

مشخصات ظاهری: 259 ص.

شابک: 250000 ریال 2-264118-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: کتابنامه: ص. [255] - 259؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: عدل الهی

Theodicy

خیر و شر (اسلام)

Good and evil-- Religious aspects-- Islam

رده بندی کنگره: BP219/3

رده بندی دیویی: 297/42

شماره کتابشناسی ملی: 6124511

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فاپا

ص: 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 3

مقدمه... 9

شیوه تدوین... 25

گفتار اول: ماده، صورت و خیریت عالم تشریح... 33

اعتقاد فلاسفه ی مسلمان در باب عالم تشریح و شرور... 33

مقبولیت عینیت شرور در معارف کتاب و سنت... 36

علت بحث از عالم تشریح: تبیین منبع شرور... 37

ماده و صورت عالم تشریح... 38

منبع شرور... 40

پی نوشت... 45

گفتار دوم: عالم تشریح؛ واقعی یا انتزاعی؟... 59

مقدمه... 59

واقعی بودن عالم تشریح... 59

واقعی بودن ماده ی عالم تشریح... 61

واقعی بودن صورت عالم تشریح... 61

آثار نفس الأمری احکام تشریحی... 62

ص: 5

گزیده ای از تقریرات اصولی میرزای اصفهانی... 65

شماره ی بحث... 81

یکم. در بحث شرور... 81

دوم. آثار وضعی اعمال... 81

پی نوشت... 83

گفتار سوم: نخستین معنای اصطلاح «شر بالعرض»... 89

مقدمه... 89

لزوم تفکیک میان «شر» و «قیح»... 97

معنای یکم «شر بالعرض»... 101

نتیجه گیری... 103

لزوم تفکیک میان تقدیر الهی و فعل بندگان... 104

پی نوشت... 111

گفتار چهارم: معنای دوم اصطلاح «شر بالعرض»... 127

مقدمه... 127

مروری بر برخی مبانی مکتب معارف... 131

مقدمه یکم: بداهت عقلی خیر و شر... 131

مقدمه دوم: خلق ماء بسیط و انقسام آن به دو بحر «عذب فرات» و «ملح اجاج»... 132

حقیقت خیر و شر... 133

معنای دوم «شر بالعرض»... 135

تکمله... 136

پی نوشت... 139

گفتار پنجم: نسبی بودن شتر در فلسفه ی اسلامی ... 163

با محوریت کتاب «عدل الهی» استاد استاد مطهری رحمة الله... 163

مقدمه ... 163

ص: 6

علت استناد به عبارات مرحوم استاد مطهری... 163

درآمدی بر روش تقلین و فیلسوفان مسلمان در خداشناسی... 168

نقدی بر «نسبیت شر»... 173

نقد «زشتی: نمایانگر زیبایی ها»... 184

نقد «مصائب، مادر خوشبختی ها»... 193

پی نوشت... 193

گفتار ششم: موضع مکتب معارف در قبال «شر عدمی»... 215

مقدمه... 215

شر عدمی در فلسفه اسلامی... 216

اشکالات این دیدگاه... 221

موضع مکتب معارف در قبال «شر عدمی»... 227

یکم. بررسی سندی... 233

دوم. مرور محتوایی... 233

سوم. معنای وجدان ترکیبی... 237

چهارم. لذت نعمت وجود... 239

پنجم. تفاوت عدم با مرگ... 242

ششم. شر عدمی، علت نمی خواهد... 243

هفتم شرح عبارت «و الشر ليس اليك»... 243

پی نوشت... 245

کتابنامه... 255

مقالات... 258

نسخ خطی... 259

ص: 7

ادای احترام

مرور قریب به نیم قرن خاطرات و نظم بخشی به آن ها سهل و ساده نیست، اما

شدنی است، به ویژه آنگاه که به انگیزه فرا نمودن خصال ستوده مردی از تبار مرزبانان حریم قدس مهدوی باشد. هنگامی که دوست گرامی، جناب آقای محمد حسین شهری، مدیر کوشا و صادق مؤسسه فرهنگی نبأ، از آماده سازی مجموعه ای از درس گفتارهای استاد فقید مرحوم مهندس محمد حسین عصار - تغمده الله برحمته فی فسیح جناحه - برای نشر خبر داد، به غایت مسرور شدم و این همت را ستودم، و چون اظهار کرد که مایل است این بنده مقدمه ای بر این اثر ارجمند قلمی کنم، بی درنگ پذیرفتم، چراکه هم ادای دین بود و هم افتخار.

اما نخستین آشنایی راقم این سطور با شادروان مهندس عصار به آبان 1352 بر می گردد؛ آن آشنایی که در قالب درس آموزی در جلسه درس آن فقید صورت گرفت، بعدها به دستیاری در تدوین دروس معارف انجامید و شاید از آن پس صبغه دوستی و ارادت ایمانی یافت و در فترت هشت سال تحصیلی اینجانب در حوزه علمیه قم، با دیدارهای هرازگانه و علی الأغلب همراه با مذاکرات علمی برقرار ماند، و بار دیگر در صورتی جدید از درس و مباحثه رخ نمود که تا واپسین روزهای حیات آن مرحوم ادامه داشت.

اینک تصویری که در سراسر این دوران، از آن مرد در ذهن و خاطر ما نقش بسته

است، چنین است: انسانی باورمند به ارکان و اصول دین، با اخلاص، مصمم، دقیق النظر، سخت کوش، محتشم، تقلیدگریز، دانشمند، شائق به دانستن، فروتن، شهرت گریز، خدمت رسان، ضد تظاهر - نه برای نشان دادن و نه برای انکار - اهل عبادت، شدیداً ملتزم به احکام مالی دین و رعایت حق الناس، منصف، شاگرد پرور، مبادی آداب و اهل رعایت ادب رفاقت، منضبط و با برنامه.

از همان اولین آشنایی بنویسم. جلسه ای بود متشکل از حدود بیست تن در سنین 18 تا 20 ساله و غالباً دانش آموز سال آخر دبیرستان و دانشجوی سال های اول و دوم در رشته های فنی و پزشکی و سایر علوم کاربردی. موضوع آن درس «نقد ایقان» بود، کتابی تفصیلی در سه مجلد رحلی و مجموعاً حدود 750 صفحه که به خامه عالم محقق بسیار دان و دلسوخته قطب عالم امکان صاحب العصر و الزمان، خادم الحجة، مرحوم آیت الله آقای حاج شیخ محمود حلبی خراسانی - رضوان الله علیه و حشره مع موالیه الکرام - در بررسی همه جانبه کتاب ایقان میرزا حسینعلی نوری مشهور به بهاء الله. آن کتاب که رساله خالویه هم خوانده شده، در دو بخش تألیف شده است: بخش نخست در اثبات قائمیت سید علی محمد شیرازی معروف به باب و بخش دوم در اثبات من يُظهِرُهُ اللّٰهِي شخص میرزا حسینعلی که بهائیان او را مؤسس مسلک خود می دانند.

باری، همه اعضای این جلسه یک دوره دو یا سه ساله مباحث استدلالی درباره وجود مقدس امام عصر عجل الله فرجه الشریف، خاتمیت پیامبر مکرم اسلام و نیز تاریخچه فرقه ضاله و خاستگاه آن شامل عقاید شیخیه و بابیه و نیز مدعیات مبلغان فرقه تحت عنوان دلیل تقریر را گذرانده بودند و اینک قرار بود در سطحی عمیق تر مباحث مرتبط با آن فرقه را فراگیرند.

به سبک آن روزها که جلسات دینی در خانه های اشخاص و بدون تشریفات تشکیل می شد، محل جلسه ما هم خانه مرحوم احمدیان، از بازاریان با اخلاص و خدوم بود که اصالتاً، اهل خطه آذربایجان بود و در تیمچه حاجب الدوله حجرهای داشت و به فروش و تعمیر لوازم برقی (از قبیل سماور، بخاری، اتو و...) می پرداخت. او یک طبقه از خانه ساده و متوسط خودش را به برگزاری این جلسات اختصاص داده

بود و با نشاطی دلنشین چای آماده می کرد و بی آنکه سخنی بگوید، با چهره ای متبسم به تمشیت امور می پرداخت. این کاسب مؤمن در سال 1387 درگذشت. رحمة الله علیه.

نیاز به تأکید ندارد که اعضای جلسات درس، به انگیزه دینی و بی هیچ الزامی، در این برنامه ها شرکت می کردند، اما نیک می دانستند که انضباط و التزام به مقررات جلسه درس ضروری است، به ویژه آنکه مدرس این جلسه آقای مهندس عصار بود، با سیمایی جدی، پوششی به قاعده و سلوک‌بیدون تعارف. در معرفی اولیه به ما گفتند که ایشان فارغ التحصیل دانشکده پلی تکنیک (نام کنونی آن: دانشگاه امیرکبیر) در رشته برق و دارای مدرک فوق لیسانس (به اصطلاح امروز: کارشناسی ارشد است و کارمند اداره برق و صاحب شرکتی بازرگانی. ضمن آن که در سال های دهه 1330 و 1340 یعنی دوره کر و فر تبلیغاتی تشکیلات بهایی، پس از آشنایی و درس آموزی نزد مرحوم آقای حلبی، در مناظرات با مبلغان آن فرقه و آشکار کردن نادرستی های ادعاهایشان ید طولایی داشته و در برچیدن بساط تبلیغی آنان سخت کوشا بوده است. بعدها از دوستانی دیگر شنیدم که در این مواجهات، از نوازش های قهرآمیز آن حضرات نیز بی بهره نمانده بوده است و البته او و همه یاران همراهش، این همه را جز به شوق خدمتگزاری آستان امام حی غایب انجام نمی داده اند و باور داشتند که عنایات آن امام همام همواره راه گشا و پشتیبانشان است.

کتاب نقد ایقان، به اقتضای موضوعش، مشحون از اصطلاحات علمی در مقولات دینی، استدلال های فلسفی و کلامی، مباحث تفسیری، شرح و بررسی احادیث، مطالب تاریخی و لغوی و امثال آن بود و فراگیری آنها برای شاگردانی در آن افق ستی و تحصیلی، آن هم در ساعات فراغت و بعد از گذراندن یک روز درسی در دانشگاه،

چندان ساده نبود. باید استادی قوی که خود محتوا را به خوبی هضم کرده باشد درس میگفت. عصار چنین بود. خلاصه و لب مطالب را به دقت بیان می کرد و متن را توضیح می داد. در آغاز هر جلسه از آن چه درس گفته بود می پرسید و علی القاعده توان علمی حاضران را محک می زد، اصرار او بر فهمیدن مطالب و نه فراگرفتن صرف، از نحوه پرسش ها و کندوکاو پاسخ ها مشهود بود. نظم جلسه و حضور به موقع را نیز در نظر داشت.

این جلسه درسی قریب پنج سال، هفته ای یک روز استمرار داشت و فقط چند بار،

به دلیل مسافرت استاد، یکی از دوستانشان، مرحوم محمد کاظم مرادخانی از ایشان نیابت می کرد؛ این مرد متعبیر ساده زیست و بی ادعا به راستی در مطالعات قرآنی و حدیثی و مباحث مربوط به فرق و ادیان کم نظیر و حاضرالذهن بود و دریغاً که گمنام زیست و بیماری صعب العلاج، خیلی زود او را از جمع دوستانش جدا کرد. او در سال 1363 درگذشت. (1) یک بار هم، استاد ما به سبب عارضه سنگین در دستون فقرات، در بیمارستان بستری شده بود و آن روز نیز درس تعطیل شد.

از نکته های آموزنده این دوره درسی، یکی این بود که بعد از یک سال، قرار بر آزمون گذاشته شد و روز آزمون هم با توافق اعضا تعیین شد. در روز موعود، قبل از آمدن استاد، شماری از اعضا به دلیل این که فرصت مطالعه کافی نیافته بودند، خواستار به تعویق افتادن امتحان شدند. راقم این سطور، که در آن مقطع مسئول پیگیری امور جلسه (اصطلاحاً ناظم) بود، به زعم خود این درخواست را پذیرفتنی یافت، چرا که نه پایان ترمی و نمره ای در کار بود و نه ادامه درس منوط به این آزمون بود. بنابراین، به محض ورود استاد، این پیشنهاد و درخواست رامطرح کرد. واکنش عصار، اما برای همیشه نگرش مرا تغییر داد. او پیشنهاد را پذیرفت، چراکه آزمونی که افراد برای آن آماده نباشند ثمری ندارد. اما این یک بدآموزی دارد؛ کسانی که خود را برای امتحان آماده کرده اند احساس خوبی نخواهند داشت و چه بسا این کار را نشانه بی انضباطی و ولنگاری و کم اهمیتی بدانند. بنابراین عصار پس از پذیرش پیشنهاد تعویق امتحان، خطاب به جمع پرسید: چه کسانی مایلند امروز امتحان بدهند. سه تن از حاضران

ص: 12

1- مرحوم استاد کاظم مرادخانی (1323 - 1363) دانشوری گمنام و بی ادعا بود که در طول عمر کوتاه خود ده ها تن را با معارف اهل بیت آشنا کرد و ده ها اثر نگاشت. انس زیادش با کتاب شریف بحارالانوار از ویژگی های او به شمار می رفت. وی به دلیل آشنایی طولانی خود با مرحوم عصار، ایشان را وصی خود در این آثار مکتوب قرار داد و مرحوم عصار برای حفظ این آثار، دستنویس آنها را به کتابخانه حضرت ثامن الحجج علیه السلام هدیه کرد که اکنون در بخش خطی کتابخانه آستان قدس رضوی نگاه داری می شود. در میان این آثار، پس از فوت ایشان دو کتاب چاپ شده است: المعجم المفهرس لالفاظ ابواب البحار؛ بحارالانوار فی تفسیر الماثور للقرآن در دو جلد. (ویراستار).

اعلام آمادگی کردند و ایشان در حضور سایرین، از آن سه تن به صورت شفاهی سؤال کرد. من برای همیشه آموختم که حرمت گذاری به آن کسی که قرارها را محترم می شمارد، یک اصل متعالی اخلاقی و تربیتی است. (1)

پایبندی عصار به هدف و موضوع جلسه درس نیز آموزنده بود. کسانی که در این درس حضور می یافتند، قرار بود کتاب نقد ایقان بخوانند و به اقتضای موضوع، با پاره ای مباحث مرتبط با درس، مثل تفسیر و حدیث شناسی و کلام آشنا شوند. اما گاهی برخی اعضا، از سرانگیز، دینی، مسائل دیگری پیش می کشیدند و عصار هوشمندانه، ضمن رعایت حرمت اشخاص، با ظرافت از آن مسئله عبور می کرد. برای نمونه همه می دانند عصار به خدمات اجتماعی و گره گشایی از مشکلات اشخاص اهتمام داشت و تا آنجا که برایش مقدور بود در رفع گرفتاری ها و نیازهای اشخاص دریغ نمی ورزید. این خصلت جوانمردانه او، به ویژه پس از درگذشتش بیشتر معلوم شد. بنابراین اگر گاهی یکی از اعضا در جلسه به مشکل مالی یک خانواده یا یک شخص اشاره می کرد و خواستار همیاری برای رفع نیاز آن ها می شد، پاسخ آمیخته به طنز استاد را در پی داشت، به این معنا که هر جمعی برای نیل به هدفی شکل می گیرد و قرار نیست همگان به همه کارها پردازند. نمی دانم، شاید در خارج از جلسه برای همان مورد هم اقدام می کرد، اما جلسه درس را در همان چارچوب مقرر پیش می برد.

از ویژگی های دیگر آن استاد فقید، تلاش برای شناخت علائق و استعدادهای شاگردان در مباحث مرتبط با درس و حتی راهنمایی آن ها بود. صاحب این قلم به مطالعه درباره قرآن شوقی وافر داشت و تا آنجا که به خاطر دارد، کتاب قرآن در اسلام مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی رضوان الله علیه را برای شروع انتخاب کرد و بر پایه آن، معمولاً پرسش های خود را بعد از جلسه با استاد در میان می گذاشت. این مذاکرات نتایج ارزجمندی داشت؛ معلوم شد عصار یک دوره مباحث قرآن شناسی بر اساس روایات کتاب فضل القرآن جامع کافی کلینی، به درخواست

ص: 13

1- رسم ما این است که در نشست های عمومی، به علت تأخیر حضور عده ای، به ویژه اگر اشخاص مهمی باشند، برنامه را دیرتر آغاز می کنیم، یعنی مراعات کنندگان وقت را تنبیه می کنیم.

مرحوم مهندس مهدی بازرگان، که با ایشان دوستی داشت، در انجمن اسلامی مهندسین ارائه کرده و بسیار محل توجه قرار گرفته است. ایشان مباحث آن جلسات را که از نوار استخراج شده بود، در اختیار اینجانب گذاشت که همان دستمایه مطالعات بعدی شد و به ویژه جامع بسیار معتبر کافی را به ما شناساند. کتاب فضل القرآن کافی، آیا قوی ترین شاهد حرمت والای قرآن نزد شیعیان نمی تواند باشد؟ روایات ناب این کتاب شریف در موضوع قران، به راستی منزلت و قداست این مآذبه الاهی را باز می شناساند. و شگفتا که به غلط و به ناحق شهره کرده اند که قرآن در میان جماعت شیعه کمتر مورد توجه است. حتی گاهی این نسبت ناروا بر زبان برخی از اهل فضل شیعه نیز جاری می شود! آیا اینان نمی توانند که یکی از بخش های مهم جامع نورانی کافی، کتاب فضل القرآن است؟ عصار دانش دینی خود را علی الاصول از سرچشمه ها کسب می کرد.

کتاب مفصل نقد ایقان، به دلیل آنکه ناظر بر یک متن تألیف شده بود، نیاز به چند کار تکمیلی داشت، از جمله استخراج چکیده مطالب به روش موضوعی. از این رو، پس از پایان یافتن دوره درسی، عصار بر آن شد که چند تن از اعضا را برای تدوین فهرست موضوعی همراه با چکیده مطالب برگزیند. نگارنده یکی از آن چند تن بود و این بختیاری را داشت که از تجربه علمی و سلوک اخلاقی استاد بیشتر بهره برد و از آن پس در قالب نوعی همکاری در کنار او قرار گیرد. تشویق و تکریم همکاران و قدر شناسی صمیمانه و مبالغه آمیز از کار اشخاص، یکی از ویژگی های فراموش نشدنی عصار بود. این کار یک فعالیت گروهی بود و با مدیریت استاد پیش می رفت، اما گویا او در گزارش این دستاورد برای مرحوم آیت الله حلبی، نقش خود را بسیار اندک خوانده بود تا شاگردانش را بزرگ کند!

باری، تجربه اخیر، علاقه مندی دوسویه ای را رقم زد که حاصل آن پیوند دوستی دیر پا بر محور تعلیم و تعلم معارف قرآنی و تعالیم اهل بیت علیهم السلام بود. مرحوم آقای حلبی، به شکرانه توفیق روشنگری تأثیرگذار درباره فرقه ضاله - که باید در مجال دیگر، از آن شور و ادب و متانت و تلاش خالصانه گفت و شنید و زبان یاوه سرایان را در کامشان فرو برد- بر آن شده بود برای شاگردانش منظومه ای از معرفت دینی را بر

پایه تعالیم اهل بیت علیهم السلام آموزش دهد. این سلسله دروس از آبان 1352 آغاز شده بود و عصار از ارکان این جلسه درسی بود و مباحث را با جدیت پی می گرفت. تجربه تدوین چکیده موضوعی کتاب نقد ایقان سبب شد تا عصار نظام تدوین دروس معارف را طراحی کند. در واقع، به برکت پیشنهاد چند تن از عزیزان خدمتگزار آستان مهدوی به مرحوم آقای حلبی جلسات تدریس معارف پایه گذاری شد و جمعی از علاقه مندان از آن جلسات بهره بردند؛ حال، این اقدام مبارک با پیشنهاد و پشتکار مثال زدنی عصار صورت تمام یافت و مجموعه ای از دروس توحید و عدل تنظیم شد. نقش عصار در بنیانگذاری انگاره ارجمند و پویا و روی در فراز دروس معارف، به راستی نقشی بی بدیل بود. او فارغ از همه عناوین و القاب، در مقام شکرگزاری از برخورداری از دریای معرفت دینی اهل بیت علیهم السلام، همه توان خود را بیش از سه دهه مصروف نشر و تعلیم این دروس کرد. به این موضوع بر می گردم.

عصار به برکت تربیت یافتن در محضر مرحوم آقای حلبی، مانند بسیاری دیگر از تربیت یافتگان مکتب این عالم خداباور و فداکار، غیرت دینی داشت، و همین امر او و

چند تن دیگر را در سال های آغازین دهه 1350، که جریانی از شیعه ستیزی سلفی گرا در فضای فرهنگی و دانشگاهی جامعه آن روز فعال شده بود، به تأمل واداشت. آن جریان یکی دو مرکز فرهنگی، از جمله مسجدی در حوالی میدان شاهپور، گذر وزیر دفتر (نام کنونی آن: خیابان وحدت اسلامی، کوچه شهید مقدس خیابانی)، به نام مسجد الزهرا علیها السلام، را در اختیار گرفته بودند و به بهانه خلوص گرایی دینی، که به ویژه برای نسل جوان جاذبه دارد، درباره پاره ای رفتارهای عمومی جامعه شیعه مناقشاتی می کردند و به تدریج آموزه هایی چون شفاعت و توسل و زیارت مشاهد مشرفه را از اساس منکر می شدند و در مرحله بعد، در منابع معرفت دینی و اعتبار مجامع حدیثی تشکیک می کردند و پس از آن عقیده بنیادین امامت شیعه را نفی می کردند و ما لا جوانان کم اطلاعی را که بعضا پرسش ها و اعتقاداتی در باره باورها و رفتارهای جامعه شیعه داشتند، از این بدنه عظیم جدا می کردند و به جای تحکیم دین ورزی مبتنی بر تعالیم اهل بیت علیهم السلام، آنان را به دامان «مرجئه» می افکندند، همان نگرشی که از زمان رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جامعه بزرگ مسلمانان بر آمد و سائد شد و امام

صادق علیه السلام در روزگار خود نگران جذب نوجوانان و جوانان به این مسلک بود. البته امام، راه زدودن نگرانی را نیز باز شناسانده بود: «بَادِرُوا أَحْدَانَكُمْ بِالْحَدِيثِ قَبْلَ أَنْ تَسْبِقَكُمْ إِلَيْهِمُ الْمُرْجَةُ» (1)

چرایی بروز و ظهور جریان مذکور از نخستین دهه های 1300 هجری شمسی به این سو و تکاپو و تأثیراتشان را باید در فرصتی دیگر تحلیل کرد. در این نوشتار، سخن از غیرت دینی عصار است. او و چند تن از دوستانش در مواجهه با این موج سهمگین بر آن شدند تجربه مقابله با شبهه افکنی های فرقه ضاله را که به عنایت حضرت بقیة الله عجل الله فرجه الشریف تجربه ای موفق و ثمربخش بود، برای دفاع از حریم آموزه های بنیادی شیعه به خدمت گیرند و نادرستی مدعیات مبلغان جریان مذکور را فرامایند. نخستین لازمه این اقدام، البته مطالعه عالمانه و استدلالی در مقولات مورد مناقشه بود. از چگونگی شکل گیری و پیگیری اولیه این دغدغه ها چندان مطلع نیستم، اما در اوائل پاییز 1355، شاهد برگزاری جلساتی بودم که با حضور چند تن از دوستان پیشکسوت (بیشترشان، اینک چهره در نقاب خاک کشیده اند؛ علاوه بر مرحوم عصار، مرحومان اصغر صادقی، محمد سلیمی، رضا فریدونی، ناصر فانی، کاظم مرادخانی، علی اخباری، فضل الله جابلقی، محمود هنجنی) در کتابخانه ای که مسئولیت اداره آن به اینجانب سپرده شده بود، برگزار می شد و استاد والامقام حوزه علمیه قم، حضرت آیت الله آقای جعفر سبحانی، ادام الله ایام افاداته، به دعوت آیت الله حلبی مباحثی را تدریس می کردند. بر آگاهان از تاریخ دینی و فرهنگی چندین دهه اخیر پوشیده نیست که آیت الله سبحانی، در کنار تدریس علوم رسمی دینی - فقه و اصول و کلام - در حوزه علمیه قم، به سائق دفاع علمی از حریم تشیع، از همان آغاز پیدایی گرایش های سلفی اهتمامی خستگی ناپذیر برای شبهه زدایی از تبلیغات آنان داشتند که نخستین بروز آن کتاب «تفسیر صحیح آیات مشکله» در پاسخ به کتاب تفسیر آیات مشکله قرآن نوشته یوسف شعار بود. پس از آن نیز کتاب «رهبری امت» را در دفاع از عقیده بنیادی امامت منصوص تألیف کرده بودند.

ص: 16

1- الکافی، طبع اسلامی، ج 6، ص 47، باب تأدیب الولد، حدیث 5.

باری، آن جلسات که راقم سطور عهده دار تنظیم برنامه ها و مسئول آماده سازی جزوات مکتوب استاد بود و از این رو حضوری نسبتاً فعال داشت و از مباحثات جمع بهره می برد، دستاوردهای ارجمندی داشت؛ هم فرصتی بود برای ارتقای علمی و نقد و ارزیابی دلایل موافق و مخالف - که معمولاً در قالب گفتگو بین استاد و اعضای جلسه صورت می گرفت و آزاداندیشی و دقت نظر حاضران با برخورد همراهانه و احترام آمیز همراه با تقدیر استاد فقیه و متکلم ما همراه بود، و به ویژه ایشان از نکته سنجی و رأی صائب دو تن از حاضران اعجاب می کرد و بعدها نیز به مناسبت های مختلف، این قوت و فطانت علمی را یادآور می شد (یکی مرحوم آقای مهندس عصار، دیگری برادر بسیار دانشمند و بزرگوار آقای دکتر علیرضا رحیمیان که خدا بر توفیقاتشان بیفزاید و او را سلامت دارد) و هم برکات مکتوب داشت. کتاب های توسل، علم غیب، شفاعت از دیدگاه قرآن و حدیث و عقل، پیشوایی از نظر اسلام و یکی دو اثر کلامی دیگر آیت الله سبحانی، صورت بندی شده جزوات ایشان برای همان جلسات است. گفتنی است آن تدریس و درس ها نتایج بیرونی هم داشت و عزیزان نام برده با برخورداری از دانش و تجربه علمی که به غیرت دینی ممزوج شده بود، در عقیم کردن تکاپوهای یاد شده نقشی به سزا داشتند.

آن جلسات تا پایان سال 1356 استمرار یافت که به دلیل مسافرت چندماهه آقای سبحانی متوقف شد، اما ارتباط این دوستان، به ویژه مرحومان صادقی و عصار، با آقای سبحانی بر جای ماند. ایشان در جریان تعطیل جلسات درس و فعالیت های دینی این عزیزان پس از سال 1362 نیز بود و با شناختی که از غیرت دینی این جماعت داشت، گاهی از اشتغالشان سراغ می گرفت و توصیه هایی می فرمود. از جمله یک بار در دیدار با آقای عصار، نگرانی خود را از جریان ضد دینی که برخی وابستگان رژیم سلطنتی پیشین در امریکا صحنه گردان آن بودند و با قلم شجاع الدین شفا کتاب هایی را در تخریب فقاقت دیرپای هزارساله شیعه به چاپ می رساندند، باز گفته بود و از وی خواسته بود گروهی را برای پاسخگویی به شبهات این جریان فرا خواند. آقای عصار هم به احترام استاد، از چند تن از شاگردان و دوستان خود دعوت کرد و بر لزوم مقابله با شبهه افکنی های رهنزان عقیده و ایمان تأکید ورزید. اما اشتغال تمام وقت وی به

تنظیم و تدریس مباحث معارفی مرحوم آیت الله حلبی، البته مجال پرداختن به کار دیگر را نمی داد.

بر این بیفزایم که آقای عصار، با زبان اشارت بر این نکته اشاره کرد که گویا تلقی حضرت آقای سبحانی این بوده است که این دوستان، در پی تعطیل رسمی جلسات علمی خود، یک سر به سراغ کسب و کار و توسعه معیشت رفته، مهری را که به روزگاران در دل نشسته و حتی به روزگاران نیز از دل برون نخواهد شد و انهداده اند.

عصار اهل اظهار و ابراز نبود، کتوم بود؛ و این را همه معاشرانش می دانند. اما برای رفع اشتباه حضرت استاد، ناگزیر در حد یکی دو جمله برای ایشان بازگو کرده بود که همه توش و توان را در خدمت نشر معارف دینی گذاشته و بی آنکه خود را نیازمند ارائه گزارش ببیند، چه بسیار کسان را در زیر سایه تربیت علمی خویش رشد داده است. از این بگذرم و فقط یادآور شوم که سال ها بعد، هنگامی که در یک گفتگوی تلفنی، درگذشت این خادم علوم اهل بیت را به حضرت آیت الله سبحانی خبر دادم، نتوانست تأثر شدید خود را کتمان کند و فقط یک جمله فرمود: «عصار بیش از این تاب فراق یار دیرینش مرحوم مهندس صادقی را نیاورد و در کمتر از یک سال به او پیوست». متن پیام ایشان گواه حرمت و جایگاهی بود که عصار نزد ایشان داشت.

حوادث سال 1357 به پیروزی انقلاب اسلامی در بیست و دوم بهمن آن سال انجامید. حکومت پیشین را کنار زد و پیشگامان انقلاب سکنداران مدیریت کشور شدند. به تبع این رویداد بزرگ، البته نهادهای رسمی مدیریتی کشور دچار نابسامانی و پریشانی شده بود و شیرازه امور در معرض از هم گسیختگی قرار داشت. به همین دلیل، بسیاری از کسانی که دغدغه مند استقرار نهادهای رسمی و فعال شدن ادارات و سازمان های دولتی بودند، با تمام توش و توان به مدد دولت برآمده از انقلاب رفتند. عصار یکی از این اشخاص بود. باید پیشتر اشاره می کردم که عصار در استخدام اداره برق بودن را خیلی زود رها کرده و ظاهراً در همان سالهای 1354 شرکت مستقل مهندسی و بازرگانی بین المللی تأسیس کرده بود. حال، او بر خود فرض می دید که به یاری نهاد مدیریت انقلابی کشور بشتابد و تجربه اش را سخاوتمندانه برای پیشبرد

امور تقدیم کند. احتمالاً سابقه دوستی با مرحوم مهندس مهدی بازرگان که در ابتدای انقلاب سمت نخست وزیری را پذیرفته بود، نیز در این تصمیم او بی تاثیر نبوده است. در هر صورت، عصار بی آنکه نگران شرکت و گردش کار و امثال آن باشد، مدیریت یکی از ادارات شهرداری تهران را بر عهده گرفت و هر روز از بامداد تا پاسی از عصر، امور این اداره بزرگ را تمشیت کرد و پس از چند ماه تلاش بی وقفه، کار را به مسئولان سپرد، بی آنکه مزدی طلب کند یا به نام و عنوانی بیندیشد. پس از آن نیز از کوشش ها و اقدامات آن چند ماه، که گاه در زمان تصدی خود برخی از آن ها را باز می گفت، هیچگاه یاد نکرد. گمان می کنم او زمانی مسئولیت را واگذار کرد که دیگر نگران بحران و در هم ریختگی نبود. شاید هم برای کنار رفتش دلیل دیگری داشت.

بلند همتی و به افق های دوردست نگرستن در غالب تصمیم گیری های عصار دخیل بود، چه در امور شخصی و چه در اقدامات جمعی، از همین خاستگاه بود که تصمیم گرفت برای گذراندن دوره دکتری مدیریت در یکی از دانشگاه های امریکا راهی آن دیار شود و در تابستان سال 1358 از ایران رفت. این سفر چندان به درازا نکشید و عصار بازگشت. از چند و چون اقدام وی و علل و عوامل بازگشت بی اطلاعم و فقط انگیزه اصلی او را از این سفر، آنگونه که از ایشان شنیدم، باز گفتم. از آن زمان، عصار قریب سه دهه تمام توان خود را در خدمت تعلم و تعلیم و نشر معارف دینی به کار بست و هر چه بیشتر رفت به صرف وقت بیشتر همراه با تأمین هزینه های جاری در حد مقدور اهتمام ورزید.

پیشتر اشاره کردم که از اواخر سال 1357، با اجازه مرحوم آقای حلبی، دروس معارف ایشان تحت اشراف آقای عصار از نوار صوتی استخراج و صورت مکتوب یافته بود. عصار آن مکتوبات را با دستیاری سه تن از شاگردانش پیرایش و در موارد ضروری بازنگاری می کرد، تا هم سبک گفتاری دروس حفظ شود و هم پاره ای تغییرات که به اقتضای جلسه حضوری و در فضای خطاب بر زبان جاری شده بود اصلاح گردد، سپس همه آن ها را از نظر مرحوم استاد می گذراند و جزوات درسی را تدوین می کرد. حال، پس از تعطیل جلسات و فعالیت های رسمی در سال 1362، عصار همراه با چند تن از

دوستانشان از مرحوم آیت الله حلبی درخواست کردند تا یک دوره مباحث معارفی را بر پایه تقریراتی که خود از درس های مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی نوشته بودند، به این مشتاقان تدریس فرماید. آن دوره درسی که سال هایی دراز، دست کم ده سال، برقرار بود، برکات فراوان داشت و دستاورد ارجمند تدوین و سطح بندی مباحث معارف را به ارمغان آورد. از اظهارات اصحاب آن جلسات و از مکتوبات موجود، به وضوح دانسته می شود که عصار در آن جلسات از ضبط و کتابت هیچ نکته ای فروگذار نمی کرده و به مدد استعداد و حدت ذهن موهوب الهی در فراگیری مطالب کوششی مثال زدنی داشته است. چندین دفتر از یادداشت های او از مذاکرات آن جلسات و نیز نوشته های مندرج در هامش متون معارفی ناظر بر رفع ابهام و شرح عبارت های متن یا حاوی نکته ای علمی و تاریخی و غیره، اینک دستمایه تعمیق مباحث معارفی برای دوستان و در موارد زیادی موجب برطرف شدن تهافت های

ظاهری یا سبب فهم دقیق تر مرادات مرحوم اصفهانی و مرحوم استاد است.

باری، پس از چند سال تدریس منضبط نزد مرحوم آقای حلبی، به توصیه و با اجازه آن عالم فداکار و جوانمرد، اصحاب درس به تعلیم آموخته های معارفی پرداختند و هریک به فراخور توان و فرصت، بهری از وقت خود را مصروف نشر معرفت دینی می کردند. در این جا نیز عصار بار دیگر شمع انجمن شد. او به راستی می دانست که به عنایت خدا و برکت خدمتگزاری در آستان قدس مهدوی گوهری گران بها فراچنگ آورده و بنابراین برای باز نمایاندن آن به همه مشتاقان، سر از پا نمی شناخت؛ گویی که باور داشت که خیلی زود دیر می شود. او با برگزاری جلسات متعدد درسی در تهران و شهرهای دیگر، همه فرصت را در اختیار گذاشت و حتی سلامت خویش را نادیده گرفت. (1) او بر آن بود که همه علایق و قابلیت های دوستان را در راه نشر معارف دینی

ص: 20

1- استاد عصار بسیاردان و نکته سنج و کم نویس بود. اولویت اصلی زندگی خود را مباحثه و تعلم و تعلیم معارف اهل البیت علیهم السلام تشخیص داده بود. بدین روی فرصتی برای نگاشتن انبوه یافته ها و نکات فراوان و کلیدی خود را نیافت. به همین سبب نشر درس گفتارهایش که مواریث علمی او هستند، گامی مهم برای تبیین آموزه های این مکتب و پاسخگویی به پرسش هایی است که مطرح شده است. کتاب حاضر گامی کوتاه در این جهت به شمار می آید. (ویراستار)

همگرا کند و با هم افزایی فعلیت‌ها و ظرفیت‌های علمی و اقدامات عملی همگان در ساماندهی منظومه معرفت‌دینی مبتنی بر قرآن و عترت پیش قدم شود. شاگردان را به برگزاری جلسات درس تشویق می‌کرد و برای رفع مشکلات و پرسش‌های علمی آنان در مقام مدرس، همواره آماده بود. اگر می‌دید که شخصی می‌تواند مقالتی در یک مبحث معرفتی بنویسد و در جریده‌های منتشر کند یا کتابی در این مباحث بنگارد و طبع کند، او را ترغیب می‌کرد. از این که نامش در محفلی یا در نوشته‌ای مطرح شود ابا داشت، ولی هیچگاه این وارستگی را بروز نمی‌داد؛ حتی از نامور شدن دوستانش از آن رو که توان نشر بهتر معارف را خواهند یافت، شادمان می‌شد. در حدود سال‌های 1365 که به تازگی رایانه‌های شخصی در ایران رواج یافته بود و به تدریج کارکرد داده‌پردازی آن محل توجه قرار می‌گرفت، او به سائقه شخصی بر آن شد تا با تهیه یک دستگاه رایانه، برخی از دوستان را به طراحی در ختواره موضوعی مباحث معارفی و مستندسازی آموزه‌های اعتقادی و نیز مطالعات تطبیقی معارف و کلام و فلسفه و عرفان فرا خواند. شاید در آن زمان فقط در برخی از دانشگاه‌ها و غالباً در رشته‌های فنی و مهندسی، کارکرد رایانه‌های شخصی مورد توجه قرار گرفته بود.

عصار در پیگیری مباحث معارفی و میراث علمی مرحوم میرزا مهدی اصفهانی بلندنظر و جامع نگر بود. او باور داشت که برای دستیابی به آراء و دستاوردهای مرحوم اصفهانی باید همه نوشته‌های آن عالم بزرگ و نیز همه تقریرات اصحاب درس وی را گرد آورد و در آن‌ها مذاقه کرد. خود او نیز همین روش را به کار بسته بود.

سخن به درازا کشید و هنوز نکته‌هایی در خور ذکر از سلوک آن دل‌بسته معارف‌دینی بر جای مانده است. آنها را به فرصتی دیگر را می‌گذارم و خواننده گرامی را به گلگشتی در درس گفتارهای مرحوم عصار فرا می‌خوانم و ناگزیر از آخرین خاطره خود با آن فقید یاد می‌کنم.

شامگاه سه‌شنبه روزی در نیمه اول اسفند ماه 1388 بعد از اتمام جلسه مباحثه، هنگام خداحافظی با ایشان، به مناسبت از زیارت عتبات و عالیات سخن به میان آمد و عصار که شیفته این زیارت‌ها بود، گفت: «من تا آن جا که مقدور بوده است، برنامه

سفرهای زیارتی را به مواقع تعطیل کلاس های درس موکول کرده ام». این در حالی بود که او همه روز هفته، از بامداد تا پایان شب، یکسر به تمیشت امور اشتغال داشت و در خدمت مولا بود. (1)

باری، ناباورانه چند روز بعد خبر سنگین بیهوش شدن آن مرد را دریافت کردم. جز دعا برای بهبود راهی نداشتیم و لحظه لحظه از نزدیکان ایشان پرس و جو می کردیم؛ اما تقدیر این بود که ناگاه خبر دیگری برسد و همه را دریغاگو کند. به یاد دارم که جلسه درس را به پایان رساندم و راهی منزل استاد شدم. همه آمده بودند و همه به یکدیگر تعزیت می گفتند؛ در این میان کتیبه ای سیاه جلب نظر می کرد، آن کتیبه این بیت از فصیح الزمان شیرازی بود:

بشکست اگر دل ما، به فدای چشم مستت *** سر خم می سلامت، شکند اگر سبویی

راستش این بیت را هم زبان حال خود یافته ام و هم زبان حال داغ دیدگان فراوانی که سوته دلانه گرد هم نشستند بودند. عصار عاشق شیدایی بود که جز رضای مولا نمی اندیشید.

حسن طارمی

15 محرم 1442

1396/6/14

ص: 22

1- مرحوم عصار در وصیت نامه خود می نویسد: «از این نعمت و توفیقرقیق شده (امر به معروف و نهی از منکر) که به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام افضل اعمال می باشد... استفاده کرده، در مورد اعلی المعارف که توحید و ولایت است، از هرگونه کوششی کوتاهی نکرده، با معرفی ولی خداوند و الطاف و آثار وجودی و توجهات مخصوصش به شیعیان و حتی تمام اهل عالم، عشق و علاقه فطری موجود در نهاد شیعیان و ایتم آل محمد را شعله ورتر کرده، سبب هدایت افراد بی اطلاع و رساندن دست آن ها به دامان پدر واقعی و مولایشان بگردید؛ که این عمل، به تعبیر استاد حلبی قدس سره، مایه خوشنودی کامل حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا فداه از شما خواهد شد. و چه چیز بالاتر از اینکه کسی بتواند برای یک لحظه دل آن حضرت را شاد کند و لحظه ای تبسم را بر لبان ثناخوان آن حضرت بنشانند».

بسم الله الرحمن الرحيم

انا لله وانا اليه راجعون

درگذشت فاضل فرزانه، جناب آقای مهندس محمد حسین عصاررضوان الله عليه مايه تأسف و تأثر گردید. فقید سعید از دوران جوانی تا روزی که به لقاءالله پیوست، فردی ملتزم به شریعت و احکام الهی و شیفته ولای اهل بیت علیهم السلام بود و آثار و اقدامات او حاکی از ولای خالص او به خاندان رسالت می باشد.

من این مصیبت را به کلیه دوستان و علاقمندان آن مرحوم بالاخص بازماندگان

تسلیت می گویم. رحمة الله عليه رحمة واسعة.

با تقدیم احترام

جعفر سبحانی

1388/12/23

بسم الله الرحمن الرحيم

انا لله وانا اليه راجعون

فوت دانشمند محترم و صدیق عزیزم جناب آقای مهندس عصار رحمه الله که عمری را در ترویج مکتب تشیع و پاسداری از آموزه های وحیانی با صداقت و تلاش پیگیر گذرانیدند، موجب تأثر بسیار گردید. این جانب ترفیع درجات آن فقید سعید را از خداوند متعال خواستارم و به امید آن که در ظل عنایات حضرت بقیة الله الاعظم عجل الله فرجه الشریف متنعم باشند.

حقیر به همه بازماندگان عزیز و دوستان گرامی شان تسلیت عرض نموده و صبر جمیل و اجر جزیل از حضرت پروردگار مسئلت دارم. امیدوارم همه دوستان در پاسداری از مقام ولایت موفق و پایدار باشند.

و السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

سید جعفر سیدان

88/12/27

ص: 23

خدا را شاکریم که ما را موفق ساخت و الطاف ولی خود، امام مهدی ارواحنا فداه را

شامل حالمان نمود تا قدمی کوچک در راه ترویج معارف دین برداریم.

اثری که پیش رو دارید، حاصل درس گفتارهای محقق ژرف اندیش و ناشناخته ی فقید، مرحوم استاد محمد حسین عصار در بحث «عدل الهی» و به طور خاص در باب «شرور، بلایا و عالم تشریح» است. آن چه مبنای نوشتار پیش رو قرار گرفته، مباحثی است که ایشان طی هشت جلسه در شهر تهران بیان کرده است. منابع دیگری که برای تکمیل و تقویت مباحث پیش رو انتخاب شده، درس گفتارهای ایشان در همان موضوع در شهرهای شیراز و اصفهان است. برای آنکه نحوه ی تدوین مباحث ایشان بهتر روشن شود، ابتدا خوب است تا «فضای مخاطب» برای مخاطبان ترسیم گردد.

مخاطبان مرحوم عصار، افرادی بودند که با مبانی مکتب معارفی خراسان آشنایی قبلی داشته اند. آن ها در گفتگوهای خود با مرحوم عصار، به دنبال تعمیق دانسته های خود بوده اند. بدین روی، کوشیده اند برخی از عبارات دو استاد بزرگ و پیشکسوت این مکتب، مرحومین آیه الله میرزا مهدی اصفهانی و آیه الله حاج شیخ محمود حلبی را بهتر بفهمند و از مرحوم عصار می خواستند تا آن ها را برایشان تبیین کند. مرحوم عصار نیز - که خود ده ها سال این مباحث را نزد استاد مرحوم آقای حلبی فرا گرفته بود - با صبر و حوصله و دقت و به زیبایی تمام، به تبیین این مبانی پرداخته است.

از این رو، مباحثاتی که محور این نوشتار قرار گرفته، «دانشجو محور» بوده است نه استاد محور». در این جلسات، موضوع گفتگو را شاگردان تعیین می کردند، هرچند خط مشی کلی توسط استاد مشخص می گردید. در چنین شرایطی، مرحوم عصار ابتدا پرسش های حاضران را می شنید، آن ها را دسته بندی می کرد و در چند مرحله پاسخ می داد. در مرحله ی اول، نکات اصلی و مبنایی را به طور اجمالی مرور می کرد. سپس کمی آن نکات را می کاوید و با طرح نکات جنبی و تکمیلی، می کوشید تا جوانب بحث را برای افراد روشن سازد.

گاهی این گفت و شنودها چنان طولانی می گشت که استاد، کفایت مذاکرات اعلام می کرد و جمع بندی مطلب را به جلسه بعد موکول می نمود. او از افراد می خواست تا سخنان و ادله ی خود را برای جلسه ی آینده منقح سازند و در جمع خود ارائه دهند. خود او نیز ادله ی جدیدی را آماده می کرد و مطرح می ساخت. هم چنین، دیدگاه های دو عالم فقید یاد شده، به طور پایه ای و ابتدایی مطرح نمی شد، چرا که فراگیران، یک دوره مبنایی آنان را فرا گرفته بودند.

در همین راستا، گاهی عباراتی را از تقریرات دروس میرزای اصفهانی که به قلم مرحوم حلبی نگارش یافته بود، انتخاب و قرائت می کرد. هدف از این کار، آن بود که اجمال و اختصار موجود در برخی عبارات شفاهی آن دروس با کلمات تفصیلی تر مکتوبات تقریرات جبران گردد. او هم چنین گاهی مطالبی را از مکتوبات میرزای اصفهانی انتخاب و بیان می کرد. این در حالی بود که هیچ یک از آثار مکتوب ایشان به چاپ نرسیده بود.

به عنوان نمونه، در دروس سال 1376 شیراز، تصریح می کند که مرحوم میرزا رساله ای با عنوان أبواب الهدی نوشته اند و در آن جا بیت حاج ملا هادی سبزواری را که گفته بود:

مفهومه من أعرف الأشياء *** و كنهه في غاية الخفاء

اصلاح کرده و فرموده اند:

مفهومه من أغلط الأشياء *** و كنهه في غاية الجلاء

این در حالی بود که در آن سال ها رساله ی أبواب الهدی تنها به صورت چاپ

محدود از یک نسخه ی خطی نه چندان معتبر در دسترس بوده است.

به طور کلی، ایشان به مکتوبات مرحوم میرزای اصفهانی توجهی ویژه داشته و این امر در دروس ایشان کاملاً مشهود است. اکنون که چاپ معتبری از آثار آیه الله اصفهانی توسط مؤسسه ی معارف اهل بیت علیهم السلام ارائه شده، می توان فهمید که تسلط بر آن کتاب ها براساس نسخه های خطی اصل موجود در کتابخانه ی آستان قدس رضوی چه کار دشواری بوده و استاد عصار چگونه از عهده ی این مهم برآمده است.

به هر حال، با توجه به فضای جلساتی که مبنای این درس گفتارها بوده، نکات زیر در تدوین آن ها در نظر گرفته شده است تا مخاطبان ارجمند بتوانند بیشترین بهره مندی را از این کتاب داشته باشند:

1. همان طور که ذکر شد، استاد عصار در ابتدای هر بحث، تنها اجمالی از تعالیم و حیانی و مقایسه ی آن با آموزه های فلسفی و عرفانی بیان می کرد. از این رو، سعی شده است تا مطالب مختصر ایشان در پاورقی ها و پی نوشت ها مستند سازی گردد. به تناسب مطلب، به آیات، روایات، مکتوبات و تقریرات دروس میرزای اصفهانی، مکتوبات مرحوم حلبی، آثار فلسفی، کتب عرفانی و ... ارجاع داده شده است.

2. در برخی موارد، مرحوم عصار نقل قول های طولانی را در جلسه ی درس قرائت کرده است. (1) نقل قول های طولانی در نگارش مقالات و کتاب های تالیفی عمومی، نکته ای منفی به حساب می آید، ولی در سطح مباحث تخصصی نه تنها اشکال ندارد، بلکه برای تبیین زمینه ی مطلب و رفع سوء تفاهم و ایجاد زمینه ی مناسب برای نقد و بررسی خوانندگان، گاهی نهایت ضرورت را پیدا می کند.

ص: 27

1- در سه موضع، ایشان چند صفحه ای را در کلاس قرائت کرده اند: در انتهای بحث «واقعی بودن عالم تشریح»، عبارات متعددی را از تقریرات اصولی دروس میرزای اصفهانی قرائت کرده اند. در ابتدای بحث «شر بالعرض»، چند صفحه ای را از رساله ی «هناک» خوانده و طی دو جلسه آن را توضیح داده اند. در نقد کتاب عدل الهی مرحوم استاد مطهری، چند صفحه ای را از فصول مختلف کتاب خوانده اند.

روشن است که هیچ یک از گویندگان و تبیین کنندگان و کوشندگان این گونه مباحث ادعای عصمت ندارند؛ لذا تبیین دقیق و مستند، ضرورت جدی دارد تا از سوئی زمینه ی تفهیم درست و از سوی دیگر، زمینه ی نقادی برای تمام اهل نظر فراهم آید.

اینک، به جهت حفظ امانت داری درباره ی مطالب مطرح شده، آن نقل قول ها عینا در متن آورده شده است. نباید فراموش کرد که اثر حاضر در قالب «درس گفتار» تنظیم گشته است نه نگارش؛ و چنین قالبی اقتضانات ویژه ی خود را دارد.

آری، ما نیز مانند بسیاری دیگر از کسانی که استاد عصار را از نزدیک درک کرده و دقت نظرهایش را دیده بودند، افسوس می خوریم که چرا استاد عصار این فرصت را نیافت که آثاری را به قلم خویش به رشته ی تحریر در آورد. اگر چنین می شد، قطعاً نتیجه ی کار متفاوت بود. ولی وقتی به این واقعیت بنگریم که ایشان سراسر عمر پربرکت خود را به رفع نیازهای نیازمندان، به ویژه نیازهای فکری و عقیدتی علاقمندان و تشنگان معرفت می گذراند، پاسخ خود را می یابیم.

به هر حال، در چنین مواردی باید به خاطر داشت که:

آب دریا را اگر نتوان کشید *** هم به قدر معرفت باید چشید

اکنون، این دروس به جامانده از وی را باید غنیمت شمرد و به صورت منقح و مستند در اختیار همگان قرار داد. امیدواریم که اثر حاضر که نخستین گام در این راه به شمار می آید - قدمی کوچک در راستای احیای این سلسله دروس باشد و به توفیق الهی بتوانیم سایر دروس ایشان را در قالب های مناسب منتشر سازیم. فرصت را برای این درخواست مناسب می بینیم که از اهل نظر بخواهیم ما را از دیدگاه های علمی خود در زمینه ی این نوشتار بی بهره نگذارند، تا این مسیر به طور هموارتر طی شود.

3. مستندسازی بیانات استاد عصار در دو قالب «پانویس» و «پی نوشت» صورت گرفته است. در ادامه، به برخی نکات در باره ی نحوه ی تنظیم پانویس ها و پی نوشت ها می پردازیم:

یکی از تفاوت های پانویس ها و پی نوشت ها، اجمال و تفصیل موجود در آن ها است. اگر مستندات یکی از مطالب متن، کم حجم بوده، در پانویس، و در غیر

این صورت، در پی نوشت آورده شده است. (1)

برخی مطالب مفید که ارتباط کمتری با اصل موضوع دارند، به پانویس منتقل شده اند. به عنوان نمونه، گاهی ایشان مطالبی را در سایر زمینه های معارفی - مانند توحید - تذکر داده اند یا به خاطراتی اشاره می کنند که برای تفهیم و تعمیق مطلب، مفید است.

بدیهی است، از آن جایی که تمام مطالب حاشیه ای استاد عصار در پانویس

آورده شده، تمام پی نوشت ها مربوط به ویراستاران خواهد بود.

از آن جایی که برخی پانویس ها مربوط به استاد عصار و برخی متعلق به ویراستاران است، این دو دسته با علامت های (گ) و (و) مشخص شده اند. (گ)

نشانه ی «گوینده» یعنی استاد عار و (و) علامت «ویراستاران» است.

اگر مرحومین میرزا و حاج شیخ مطلبی را در چند موضع متفاوت مطرح کرده اند، تلاش شده است تا حد ممکن، تمامی عبارات در پی نوشت ها آورده شود. گاهی عبارات بسیار شبیه یکدیگر است (مانند عبارات رساله ی المشهدین باتقریرات و مجموعه دروس فارسی معارف). با این حال، تمامی عبارات نقل شده اند، زیرا:

اولا مکتوبات و فرمایشات مرحوم حلبی به طور عمومی منتشر نشده است. به همین جهت، نقل عبارات آن ها به هر چند به طور مکرر - برای پژوهشگران و علاقمندان قابل استفاده خواهد بود.

ثانیا مکتوبات و فرمایشات مرحومین میرزا و حاج شیخ - مانند تمامی آثار بهجای مانده از علمای اعلام - قابل تقسیم به «اصول مسلم» و «عبارات متشابه» است. یکی از راه های تشخیص این دو دسته از یکدیگر، «تعدد بیان مطلب واحد در آثار مختلف» است. به عنوان مثال، اگر صدر المتألهین شیرازی مطلبی - مانند اصالت وجود - را در تمامی آثار خویش، از الأسفار گرفته تا الشواهد الربوبية، المبدأ و المعاد، العرشية و... آورده باشد، به راحتی

ص: 29

1- البته این قاعده، استثنائات اندکی نیز دارد، چرا که گاهی یک مطلب باید در پانویس ذکر می شده است.

می توان فهمید که اصالت وجود، از مسلمات نظام فکری صدرایی است. در آثار این دو عالم برجسته نیز همین قاعده جاری است. این جاست که «تعدد» و «کمیت» موضوعیت پیدا میکنند. در اثر حاضر و در درس گفتار دوم نیز استاد عصار عبارات متعددی را از تقریرات دروس اصول فقه میرزای اصفهانی که به قلم مرحوم حلبی به رشته ی تحریر درآمده است، قرائت میکنند. همان طور که خود ایشان نیز تصریح کرده اند، استناد به عبارات متعدد بدانجهت است که مخاطبان بدانند که «پیروی بیشتر احکام الهی از مصالح و مفاسد» مبنایی است که نمی توان از آن چشم پوشید و ادعایی است که نمی توان را به مدعیانش نسبت نداد. بنابراین، نقل عبارات مشابه در پی نوشت ها بی سبب نبوده است و امیدواریم موجب آزرده خاطر گشتن خوانندگان پژوهنده نشود.

4. در نحوه ی ارجاع دهی به آثار مرحومین میرزا و حاج شیخ نیز به نکاتی باید

اشاره نمود:

مبنای ارجاع دهی در مکتوبات میرزای اصفهانی، نسخه ی «چاپی» آن است که توسط مؤسسه ی معارف اهل البیت علیهم السلام در ده جلد منتشر گشته است. بنابراین، مخاطبان محترم نباید شماره ی صفحات را با نسخه ی خطی تطبیق دهند. در برخی مجلدات، چند اثر به شکل یکجا چاپ شده است. به عنوان مثال، دو اثر میرزای اصفهانی در اصول فقه که الاصول الوسیط و مصباح الهدی نام دارد، در یک جلد و به شکل توأمان نشر یافته است. در این اثر، متن کتاب مصباح الهدی، از صفحه ی 467 آغاز می گردد. به همین جهت، اگر در ارجاعات آمده باشد: «مصباح الهدی: 505»، بدان معنا نیست که خواننده ی کتاب باید به صفحه ی 505 نسخه ی خطی کتاب مصباح الهدی رجوع کند، چرا که اساسا حجم آن به 500 صفحه نمی رسد، بلکه مراد این است که باید به صفحه ی 505 در مجلدی از آثار میرزای اصفهانی مراجعه کند که کتاب مصباح الهدی جزئی از آن است. بدیهی است اگر اثری از میرزای اصفهانی - مانند ابواب الهدی و مصباح الهدی - توسط ناشر محترم دیگری به چاپ رسیده

ص: 30

باشد، دارای صفحه بندی متفاوتی خواهد بود. بنابراین، ارجاعات اثر حاضر، آن ها را در بر نخواهد گرفت.

مبنای ارجاع در تقریرات میرزای اصفهانی که به قلم مرحوم حلبی نوشته شده،

شماره ی صفحات موجود در نسخه ی خطی است. ناگفته نماند، در نسخه های خطی موجود در کتابخانه ی آستان قدس رضوی، رساله های مختلفی در یک مجلد قرار دارد. به عنوان مثال، در جلد سوم نسخه ی خطی تقریرات به شماره ی 12456، سه رساله ی الکلام فی حجة القرآن، الکلام فی حقیقة القدرة والاختیار وعدم الجبر و التفویض (مشهور به هناك مطالب ثلاثة) و فی مادة عالم التشریح موجود است. نکته ی حائز اهمیت آن است که مرحوم حاج شیخ در ابتدای هر رساله، شمارهی صفحه ی جدیدی در بالای صفحه مرقوم کرده است. بنابراین، برای برخی رساله های موجود، می توان دو شماره در نظر گرفت، یکی ناظر به تمام مجموعه و دیگری مربوط به خود رساله. به عنوان مثال، صفحه ی 1 رساله ی فی مادة عالم التشریح معادل صفحه ی 406 آن مجموعه است. اگر تقریرات مختلف موجود در یک مجلد، دارای شماره ی صفحه ی مجزا نبود، می بایستی به شماره ی صفحه ی نسخه ی خطی ارجاع می شد، ولی با توجه به اینکه تمام رساله ها دارای شماره ی صفحه ی مجزا به قلم مقرر است، به شماره صفحه ی خود رساله ارجاع شده است.

مبنای ارجاع به رساله ی المشهدین که به قلم مرحوم حاج شیخ انگارش یافته، نسخه ی خطی این رساله، موجود در کتابخانه ی آستان قدس رضوی به شماره ی 24349 است.

مراد از «دروس معارف» در پانویس ها و پی نوشت ها دروس پنجاه و هشتگانه ای است که برگرفته از دروس مرحوم حلبی است و توسط استاد عصار و سایر شاگردان مرحوم حاج شیخ تنظیم گشته است.

دروس دوره ی اول مرحوم حلبی یک بار دیگر به شکلی تفصیلی تر تنظیم گشته

است. در تدوین اخیر، تمامی مطالب نوار های دروس ایشان پیاده سازی، و به

شکل گسترده تری مستندسازی شده است. در ابتدای هر درس نیز ذکر شده که این درس، مربوط به کدام جلسه و چه تاریخی است. در برخی ارجاعات به این دروس ارجاع داده شده است. در چنین ارجاعاتی، یا تعداد دروس ذکر شده (مانند: «درس سوم از دروس پانزده گانه ی نبوت») یا به تاریخ جلسه استناد شده است.

در پایان، از تمامی عزیزانی که ما را در تدوین اثر حاضر یاری کردند، نهایت سپاسگزاری را داریم. امیدواریم خداوند این تلاش ناچیز را به احسن وجه، از همگی ما بپذیرد و اجر آن را تعجیل در ظهور موفور السرور حضرت «علم مصبوب» قرار دهد.

ص: 32

*ماده، صورت و خیریت عالم تشریح(1)

در سلسله مباحث عدل الهی در بحث مهم قابل طرح است: «عالم تشریح» و شرور». ابتدا با بحث عالم تشریح آغاز می کنیم.

اعتقاد فلاسفه ی مسلمان در باب عالم تشریح و شرور

در نظام فلسفی، زمانی که دربارهی افعال عباد بحث می شود، سر منزل آخر آن است که «فعل، فعل الله است»(2) و تمام افعال، به خداوند انتساب پیدا می کند. حال این سؤال پیش می آید که حکمت اوامر و نواهی الهی چیست؟ آنان جواب می دهند که خداوند دو گونه اراده دارد: «تکوینی» و «تشریحی». افعال انسان در راستای ارادهی تکوینی خداست و تغییر ناپذیر. یک سلسله اوامر و نواهی نیز از جانب حق متعال صادر شده که صرفاً برای امتحان بندگان است. اگر فعلی که انسان مرتکب می شود، مطابق یا مخالف با امر مولی شد، او مطیع یا عاصی خواهد بود.

ص: 33

1- این گفتار، مربوط به جلسه ی 81 / 8/26 است. (و)

2- اشاره به بیتی از ابیات حاجی سبزواری (د: 1289 ق) است که می گوید: «لکن كما الوجود منسوب لنا / الفعل فعل الله و هو فعلنا: اما همان طور که وجود به ما منتسب است ولی در حقیقت منتسب به خداست»، فعل [ما] نیز در حقیقت فعل خداست، ولی در عین حال، فعل ما نیز هست». شرح منظومه: مقصد 3: فریده 2. (و)

همان طور که مرحوم استاد نیز تذکر داده اند، این سخن خالی از محتوا است و معنای محصلی ندارد. (1) نهایتاً مطلب به این جا ختم می شود که اساساً عذابی وجود ندارد، چراکه ریشه ی «عذاب» از «عذب» است و «عذب» هم به معنای «گوارا» است. هر کس به هر جا می رسد، در آن جا خوش است. یعنی اگر کسی به جهنم برود دو حالت دارد: یا با طبعش سازگار است یا ناسازگار. اگر سازگار باشد سختی نمی کشد. اگر ناسازگار باشد، دیری نخواهد پایید که شرایط عوض بشود، چرا که «الْقَسْرُ لَا يَدُومُ». بنابراین، چنین فردی خالد در جهنم نخواهد بود. (1)

علاوه بر بحث عالم تشریح، مسأله ی وجود شرور در عالم نیز مطرح می شود. آن ها به دو جهت نمی توانند شرور را به خداوند منتسب کنند:

(1) تمام افعال را به خدا نسبت می دهند

(2) میان اثر و مؤثر سنخیت قائل هستند

بنابراین، یا باید قائل به ثنویت شوند و بگویند که منبع شر خدا نیست (2)؛ یا اینکه ملتزم شوند که از یک علت واحد، دو معلول متضاد صادر گردد که قابل قبول نیست. (3)

آن ها می گویند: نمی توان پذیرفت که از یک علت واحد بسیط، دو معلول مختلف

ص: 34

1- در ابتدای درس چهاردهم دروس معارف می خوانیم: «نتیجه ی فرمایشات آقایان یک کلمه شد و آن این که شما در آینده، بأس و زجر حقیقی ندارید و نباید برای آن غصه بخورید. ... اگر اسباب، مقدر باشد که تو نماز بخوانی، می خوانی؛ و اگر هم اسباب جوری است که نماز نخوانی، نمی خوانی. نتیجه ی این فرمایشات این است که شرایع و ادیان لغو و لهو است؛ انگلیسی بازی است؛ دوز و کلک است. صورتاً مطلبی را به ما گفته اند، اما باطن نقشه را طوری جور کرده اند که هیچ کاری نمی توان کرد. اوامر و نواهی الهی با این فرمایشات حقه بازی است.» (و)

2- حاجی سبزواری در رد ثنویت (و اثبات عدمیت شرور) می گوید: «الْشَّرُّ إِعْدَامٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ *** يَقُولُ بِالْبِزْدَانِ ثُمَّ الْإِهْرَمَنِ: شرور، اموری عدمی اند. بنابراین، چقدر گمراه است کسی که به یزدان [به عنوان منبع خیر] و اهرمن به عنوان منبع شر [معتقد است]. شرح منظومه: 3: 527. هم چنین ر.ک: شرح الأسماء الحسنی: 598 (ذیل عبارت «یا من قدر الخیر و الشر»). (و)

3- از این قاعده با عنوان «الواحد» یاد می شود. این اصل می گوید: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». برای آشنایی با این اصل، ر.ک: الإشارات و التنبیها: النمط الخامس: الفصل الحادی عشر: الأسفار 2: 194 به بعد و 7: 204 به بعد؛ نهاية الحکمة: المرحلة الثامنة: الفصل الرابع. ناگفته نماند، مراد از «وحدت» در این جا، «بساطت» است. (و)

صادر گردد، چرا که باعث ترکیب در علت می شود. بنابراین، با تکیه بر دو دلیل فوق، آنها ناچار می شوند که شرور را انکار کنند (و بگویند شرور عدمی اند). نهایت منبعی که فلاسفه برای شرور معرفی می کنند «ماهیت» است. همان طور که در دروس معارف بیان شده، این جواب را ملاصدرا مطرح کرده است. او می گوید: شرور به افعال ما باز می گردد، با این توضیح که ما صاحب ماهیت هستیم و ماهیت، منبع هر شری است: «ماهیات، وقایع ی حق متعال اند از نسبت شرور». (1) وگرنه اصل وجود، در هر مرتبه ای که باشد، خیر است. (2) خلاصه آنکه آقایان با نظریه ی «عدمی بودن شرور» خود را از «انتساب شر به خداوند» و می رهانند. (3)

ص: 35

1- وی در باب ماهیات مینویسد: «و يرجع اليها الشرور و الآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل، فتصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص اليه. فعدم اعتبار الأعيان و الماهيات أصلاً منشأ للضلالة و الحيرة و الإلحاد و بطلان الحكمة و الشريعة، اذ باعتبار شيئية الماهيات و استناد لوازمها اليها يندفع كثير من الإشكالات: و شرور و آفات، به آن ها = [ماهيات] باز می گردد. همان ها که از لازمه های ماهیات اند، بدون اینکه نیاز باشد تا به طور مستقیم جعل شوند. بنابراین، ماهیات به این اعتبار، ساحت خدا را از نسبت نواقص حفظ میکنند و استناد لازمه های ماهیات به آن ها بسیاری از اشکالات را مرتفع میکند». اسفار: 2: 350 - 351. (و)

2- ملاصدرا می نویسد: «ليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل اعتباراً فقط: در دار وجود، چیزی نیست که حقیقتاً مذموم باشد، بلکه هر چیز نکوهیده ای که هست، اعتباری است» (اسفار: 7: 106). در جای دیگر می نویسد: «... فثبت أن الشر الحقيقي لا وجود له: ... بنابراین، ثابت می شود که شر حقیقی، بهره ای از وجود ندارد.» (شرح أصول الكافي: 400). آیت الله جوادی آملی نیز در کتاب مبدأ و معاد می نویسد: «(وجود) و «خیر» مساوی، بلکه مساوق اند، به طوری که هر وجودی خیر است و هر خیری نیز امری است وجودی ... مسأله ی خیر بودن وجود را حکما بدیهی تلقی نموده اند ... چون وجودی بودن خیر و نیز خیر بودن وجود به عنوان یک اصل بین یا مبین در فلسفه مطرح است، می توان زمینه ی عدمی بودن شتر را فراهم کرد، زیرا اگر شر عدمی نباشد، پس هر وجودی خیر نخواهد بود، بلکه برخی از وجودها خیر بوده و بعضی از آنها شر می باشد و در نتیجه خیر بودن، لازمه ی وجود نخواهد بود و هیچگونه تساوی یا ملازم های بین آن ها نیست، چه رسد به مساوقه، در حالیکه خیر بودن وجود، به عنوان یک اصل تقریباً بدیهی در فلسفه پذیرفته شد.» (مبدأ و معاد: 233 - 234). (و)

3- مرحوم استاد مطهری می نویسد: «این تحلیل (عدمیت شر) اگر مورد قبول واقع شود، قدم اول و مرحله ی اول است. اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می کند که شرور را کی افریده است؟ چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شر؟ روشن می کند که آنچه شر است از نوع هستی نیست، بلکه از نوع خط و نیستی است و زمینه ی فکر ثنویت را که مدعی است هستی، دو شاخه ای و بلکه دو ریشه ای است از میان می برد.» عدل الهی: 126. (و)

در مقابل، ما معتقدیم که شرور در عالم هست، وجودی هم هست، واقعیت خارجی هم دارد و لزوم عدمی نیست. (1) وجود شر در عالم، مشکلی ایجاد نمی کند و به راحتی به خدا قابل انتساب است. در این باب، مرحوم استاد کشتن سیدالشهداء را مثال زده اند. (2) همان مثالی که خود آقایان نیز به کار برده اند. ایشان در دروس متذکر شده اند که ما می گوییم: این فعل شنیع، شر است و وجودی، ولی آن ها می گویند: عدمی است.

در آن واقعه ی شوم، تحلیل آنها چنین است: قدرت دست شمر خوب است، برندگی خنجر خوب است، بریده شدن و نرمی برای گردن کمال است، کمال قدرت هم در اعمال شدن آن است و... پس از رخ دادن آن اتفاق شوم، دیگر روح آن حضرت در پیکر مطهرش نخواهد بود. «نبودن روح آن امام همام در بدن شریفش» شر است که امری عدمی است. (3)

ص: 36

1- در ادامه، خواهند گفت که از دیدگاه ایشان، «شر عدمی» به طور مطلق نفی نمی شود، بلکه تساوق شریعت و عدمیت است که محل اشکال است. (و)

2- المشهدين: 133 - 134. ناگفته نماند در المشهدين ایشان مثال کلی قتل را زده اند، نه قتل حضرت سید الشهداء. (و)

3- به عنوان نمونه، مرحوم علامه طباطبایی می نویسد: «فان الإمعان في أطرافها (= الحوادث) يهدى الى أن الشر الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات، كما اذا قتل رجل رجلا بالسيف صبرة، فالضرب المؤثر الذي تصداه القاتل كمال له وليس بشر، و حدة السيف و كونه قطاع كمال له وليس بشر، و انفعال عنق المقتول و لينته كمال لبدنه و ليس بشر، و هكذا؛ فليس الشر الازهاق الروح و بطلان الحياة و هو عدمي: بنابراین، بررسی دقیق حوادث شر (بلايا) ما را رهنمون می سازد که شر عبارت است از: «عدم ذات» یا «عدم کمال». همان طور که وقتی کسی با شمشیر و سختی فراوان کشته می شود، ضربه ی سختی که قاتل بر او می زند [و منجر به قتل او می شود،] کمال قاتل محسوب می شود و شر نیست. برندگی شمشیر نیز کمالی برای اوست و شر نیست. نرمی و منفعل گشتن گردن مقتول نیز کمالی برای بدن مقتول است و شر نیست و... بنابراین، تنها شی که وجود دارد، «از بین رفتن روح و نبودن حیات» است که امری عدمی اند.» نهاية الحكمة: 311. (و).

اما ما می‌گوییم: فعل شمر، منتسب به خود اوست و امری شر. به عبارت دقیق‌تر، آن چه شر است، نه کمال شمر (قدرت) است، نه کمال شمشیر (برندگی) و نه کمال گلو (نرمی)، بلکه وجود دادن به ماهیت «قتل سیدالشهداء» شر است که در عالم رخ داده و امری وجودی است.

علت بحث از عالم تشریح: تبیین منبع شرور

زمانی که ما وجودی بود شرور را پذیرفتیم، این سؤال پیش می‌آید که شرور، از کجا سرچشمه می‌گیرند و خالقشان کیست؟ مرحوم استاد برای پاسخ دادن به این سؤال، در درجه ی اول، دو عالم را از یکدیگر جدا کرده اند: عالم تکوین و عالم تشریح. نخستین مطلبی که در باب عالم تشریح گفته اند، نیز این است که هریک از این دو عالم، ماده ای دارد و صورتی. این دو عالم، از لحاظ ماده و صورت متفاوت اند. در عالم تکوین، خداوند یا فاعل مختار، به ماهیات، تملیک وجود می‌کند و موجوداتی تحقق پیدا می‌کنند. گاهی نیز فاعلیت عالم تکوین را در خدا منحصر کرده اند و تأکید کرده اند که در این عالم همه مطیعاند و هیچ اختیاری ندارند. همگی مخلوقات، به زبان حال یا زبان قال می‌گویند: «أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (1) و (2)

نکته ی قابل توجهی که من از دوستان تقاضا دارم به آن دقت کنند، ماده و

ص: 37

1- اشاره به آیهی 11 سوره فصلت که می‌فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»: «سپس رو به آسمان کرد، در حالیکه دودی بیش نبود. سپس به او و زمین گفت: «از سر رغبت یا کراهت، بیایید!» آن‌ها در پاسخ گفتند: «با رغبت تمام آمدیم».

2- ففي واد الوجود عالمان حقیقیان: أحدهما: «عالم التكوين» وفيه يظهر فعالية الحي القيوم المتعال ونفوذ أمره و سريان مشيئته و ارادته، بحيث لا يقتدر أحد من الممكنات أن يتعصي أمره التكويني فكلهم قائلون حالا و مقالا: انا أتينا طائعين: در وادی وجود، دو عالم حقیقی هست. یکی از آنها عالم تکوین است و در آن، فعالیت، نفوذ فرمان جاری بودن مشیت و اراده ی خداوند حی‌قیوم متعال، آشکار می‌شود، به طوری که هیچ یک از مخلوقات را توان آن نیست که از فرمان تکوینی او سر باز زند. بنابراین، همگی آنان با زبان حال یا زبان قال می‌گویند: «با نهایت رغبت می‌آییم»». المشهدین: 177. (و)

صورت عالم تشریح است. این مطلب در دروس فارسی معارف، [به اقتضای جلسه و مخاطبان]، آن طور که باید و شاید روشن نشده است، اما در جزوات عربی با تفصیل بیشتری مطرح شده است. (1) در جزواتی که ما از بیانات استاد تنظیم کردیم، انتساب شر به عالم تشریح، خیلی روشن نشد، چرا که مطالب تلخیص شده است. با این اوصاف، بجاست که در باب ماده و صورت عالم تشریح، گفتگو گردد.

ماده و صورت عالم تشریح

عالم تشریح ماده ای دارد و صورتی :

ماده ی آن عبارت است از: فاعل عاقل مختار و مولای حقیقی که حقیقتاً حق مولویت دارد؛ و می توان از آن ها با عناوین «عابد» و «معبود» یاد کرد. ایشان در جزوات عربی این چنین تعبیر کرده اند: «صنم انسانی» و «صمد ربانی». دقت داشته باشید که او این دو، روی هم رفته، ماده ی عالم تشریح هستند (نه جدا جدا). ثانیاً ماده در این جا به معنای «زمینه» است.

صورت آن نیز امر و نهی خدای متعال است. (2)

در واقع، امر و نهی خدا که صورت عالم تشریح است، اولاً- دارای مخاطبی است که عبارت باشد از فاعل عاقل مختار، ثانیاً از طرف مولایی صادر می شود که حق مولویت دارد. اگر خداوند به کسی امر و نهی کند که یا عاقل نیست یا مختار، فعل او قبیح است (چرا که تکلیف بما لا یطاق است.) اگر هم از جانب غیر خدا باشد، لازم الاجراء نیست.

فرض کنید شما بر روی آن صندلی نشسته اید. فردی به شما می گوید: «بلند شو! من می خواهم بنشینم!». شما بر خود لازم نمی بینید که جای خود را عوض کنید، زیرا او حق

ص: 38

1- ر.ک: في مادة عالم التشریح: 2 به بعد؛ المشهدین: 177 به بعد. (و)

2- ففي مادة عالم التشریح اثنیة واضحة، اذ هناك صنم فعال انسانی فی مقابل الصمد الربانی (المشهدین: 178). (و)

ندارد به شما چیزی بگوید. مگر هر کسی هر امری کند، انسان بر خود لازم می بیند که آن را اطاعت کند؛ اما اگر صاحب خانه آمد و به شما گفت: «لطفاً روی صندلی کناری بنشینید!» می خواهم این صندلی را جا به جا کنم» شما جای خود را عوض می کنید، چرا که او صاحب خانه است و حق گفتن چنین سخنی را دارد. خلاصه آنکه: بایدیک عبد عاقل مختار و یک مولای صاحب حق وجود داشته باشد تا زمینه برای امر و نهی حقیقی فراهم شود. تنها در این صورت است که امر و نهی تشریحی، معنا پیدا می کند.

بنابراین

افعال اختیاری من (مانند نماز، روزه، زکات و...) جزء عالم تشریح نیست، نه جزء مادی و نه جزء صوری. این افعال، پس از تحقق عالم تشریح واقع می شود نه اینکه بخشی از عالم تشریح باشد. زمانی که خدا به عبد عاقل مختار، امر یا نهی می کند، عالم تشریح محقق می گردد، چرا که هم ماده و هم صورت عالم تشریح تحقق یافته است.

مرحوم استاد در درس مطالبی گفته اند که آنها را عیناً از روی نوار نوشته ام و

برایتان می خوانم.

«نماز، می گویند حکمی از احکام خداست. اعمال نماز که قیام و قعود و سجود و اقوالی است که دارد، این حکم خدا نیست، این مادی حکم خداست. حکم خدا آن فرمان فرمایی و آقایی است که خدا میکند. می گوید: «أقیموا الصلاة»، این نماز را بخوان! مولویت خدا بر این افعال، این حکم خداست. آن وقت من وقتی قادر شدم و مختار شدم، این فعل اختیاری من ماده ی عالم تشریح است.» (1)

ایشان در این جا می فرمایند: «فعل اختیاری من ماده ی عالم تشریح است»، ولی منظورشان این است که من فاعل مختار، به علت این که می توانم فعلی را انجام بدهم، ماده ی عالم تشریح هستم.

ص: 39

حال به سؤالی باز می گردیم که پیشتر مطرح کردیم: منبع شرور کجاست؟ و آیا عالم تکوین است یا عالم تشریح؛ پیش از آنکه به پاسخ این سؤال پردازیم، باید رابطه ی فعل انسان را با هر یک از این دو عالم بررسی کنیم:

[همان طور که در دروس معارف فرا گرفته اید،] فعل انسان عبارت است از: «توجه» (3) یا «تملیک وجود به یک ماهیت» (مثلاً ماهیت آب خوردن). (4)

به یک معنا می توان گفت این فعل در عالم تکوین واقع می شود. (5) اگر تعریف ما از فعل اختیاری، «تملیک وجود به ماهیت» باشد، باید بپذیریم که این فعل در عالم تشریح واقع نمی شود و در عالم تکوین رخ می دهد. ولی اگر منظور از عالم تکوین، افعالی باشد که به دست خود خدا صورت می گیرد، این فعل، تکوینی نیست، بلکه «تقدیری» است. (1)

ص: 40

1- اشاره به روایاتی است که فعل اختیاری انسان را «خلق تقدیری» خداوند دانسته اند نه «خلق تکوینی». اکنون به چند نمونه از این روایات اشاره می شود: عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَا كَتَبَ لِلْمَأْمُونِ مِنْ مَحْضِ الْإِسْلَامِ: أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ أَيْنَ أَعْمَالِ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ، خَلَقَ تَقْدِيرًا لَا تَخْلُقُ تَكْوِينًا، وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يَقُولُ بِالْجَبْرِ وَ التَّقْوِيضِ. بحار الأنوار 5: 30؛ التوحيد: باب 63: ح 5 (با کمی تغییر). امام رضا علیه السلام در ضمن مطالبی که برای مأمون تحت عنوان «محض الاسلام» نوشتند، فرمودند: خداوند تبارک و تعالی هیچ کسی را جز به اندازه ی توانایی اش، مکلف نمی سازد. افعال بندگان، مخلوق تقدیری خداوندند نه مخلوق تکوینی او. خداوند خالق همه چیز است. ما نه به جبر قائل ایم و نه به تقویض معتقدیم.». امام صادق علیه السلام فرمودند: «أَنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرًا لَا خَلَقَ تَكْوِينًا: افعال بندگان مخلوق تقدیری [خداوندند نه مخلوق تکوینی] [وی] التوحيد: 416. عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سَلِيمَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنْ أَعْمَالِ الْعِبَادِ أَمْ مَخْلُوقَةٌ أَمْ غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْمَالَ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ خَلْقِ الْعِبَادِ بِالْفَيْ عَامًا. حمدان بن سلیمان می گوید: نامه ای به امام رضا علیه السلام نوشتم و از ایشان پرسیدم که آیا افعال اختیاری بندگان، مخلوق [خداوند] هستند یا خیر. حضرت در پاسخ چنین مرقوم کردند: «افعال بندگان در علم خداوند - عز وجل - و دو هزار سال قبل از آفرینش بندگان، اندازه گیری شده بود».». التوحيد: 416. (و)

افعال عبادی ما، پس از تحقق عالم تشریح رخ می دهد. یعنی زمانی که خداوند به عبد مختار امر یا نهی نمود [و عالم تشریح تحقق یافت]، ما طبق فرمان خدا یا مخالف آن، عمل می کنیم که در صورت اول، «مطیع» و در حالت دوم، «عاصی» خواهیم بود.

بنابراین،

آنجا که مرحوم استاد گفته اند: «تمامی شرور به عالم تشریح باز میگردد»⁽¹⁾، معنایش این نیست که به یکی از اجزای مادی یا صوری آن باز می گردد، چرا که عالم تشریح، هم به لحاظ صورت و هم به لحاظ ماده، خیر محض است. خدا انسان قادر مختاری را خلق کرده و به او امر و نهی کرده است. همین که ما را مهمل نگذاشته و خوب و بدهایی را برایمان تبیین کرده، خیر است.

بنابراین، عالم تشریح خیر و حسن است. پس از خلق عالم تشریح توسط خدا، این انسان است که باید خود را با آن عالم تطبیق دهد. اگر تطبیق داد، فعل او (= اطاعت) منشأ خیر است، وگرنه عصیان است و سرچشمه ی شر. به عبارت دیگر، به تعبیر مرحوم استاد:

اگر [جزئی از] (2) و (3) ماده ی عالم تشریح با صورت آن مخالفت کند، شری در عالم پدید می آید.

در این باره، مثالی را خدمتتان عرض می کنم. «اعطای کمال» خیر محض است، مانند این که خدا به کسی وجود، قدرت، حریت و... بدهد. فاعل این فعل (معطی کمال) در آنجا کار خیری انجام داده است. حال اگر دریافت کننده یا واجد کمالات، با

ص: 41

1- ر.ک: گفتار سوم از همین مجموعه. (و)

2- گاهی اوقات، مرحوم استاد مولویت مولی را فرض گرفته اند و مادهی عالم تشریح را انسان مختار فرض گرفته اند. لذا می نویسند: «اگر ماده ی عالم تشریح با صورت آن مخالفت ورزد، عصیان پیش می آید». اگر می خواستند دقیق بفرمایند، باید می فرمودند: «جزئی از مادهی عالم تشریح». (گ). (به عنوان نمونه، ر.ک: المشهدین: 180 . ایشان در آن جا درباره ی اعمال عبادی می نویسند: «و تکنون بما هی كذلك مواد العالم التشریح.»)

3- ایشان در صفحه ی 179 المشهدین جمله ای دارند که جامع میان دو بیان است: «فالمكلف بما هو فاعل لفعال الاختيارية مع أفعاله و مع المعبود کلهم مواد العالم التشریح». (و)

حریت خودش، از آن ها سوء استفاده کرد، فعل سوء او منافاتی باخیر بود معطی کمالات ندارد. این دو مطلب، کاملاً بایکدیگر قابل جمع است.

در این جا نیز اوامر و نواهی خداوند شر نیست، مانند این که خداوند می فرماید: نماز بخوان! روزه بگیر! زنا نکن! این ها همه خیر است. اما اگر کسی به خدای ناکرده - نماز را ترک کرد یا این که زنا کرد، لطمه ای به خیریت اوامر و نواهی حق متعال نمی زند. اگر کسی عقلش رشد پیدا کند، می تواند بیابد که تمامی اوامر و نواهی شارع، خیر است. (1)

برخی از آن ها مستقلات عقلیه است، مانند شکر منعم. یکی از دستورات شرع «شکر منعم» (2) است و در عین حال مستقل عقلی هم هست، یعنی شما می یابید که این چیزی که خدا به آن امر کرده خیر و حسن است. برخی از آنها نیز مستقل عقلی نیست، مانند این که چرا نماز صبح باید دو رکعت باشد، نه رکعتی بیشتر و نه رکعتی کمتر. (2) [همان طور که در ادامه خواهد آمد،] اوامر و نواهی خدا دارای خیرات و

ص: 42

1- ممکن است مرحوم استاد عصار به این بیان از رساله موسوم به فی حجة فتوی الفقیه اشاره داشته باشند: «ان قلوب الشیعة کالمرآة و الخلیفة القائم بامر الله تعالی کالشمس ... فعلى هذا اذا اتصل القلب بالولی علیه السلام متى راجع الروایات و الآیات و الكتاب و السنة يحصل له القطع و العلم الوجدانی بالأحكام الفرعية الواقعية» (فی حجة فتوی الفقیه: 36): «همانا قلوب شیعیان مانند آینه است و خلیفه ای که جز به فرمان خدا عمل نمی کند، چون آفتاب است. بنابراین، زمانی که قلب [شیعه به ولی خدا متصل گشت، وقتی به روایات و آیات یا کتاب و سنت مراجعه کرد،] حتی نسبت به احکام فرعی واقعی [نیز] برایش یقین و علم وجدانی حاصل می شود. بنابراین عبارت، انسان می تواند به جایی برسد که با نور عقل، حسن و خیریت تمام احکام را دریابد. راه آن نیز اتصال قلبی و مداوم به ولی دوران علیه السلام است. ناگفته نماند رساله ی فی حجة فتوی الفقیه بخشی از تقریرات دروس میرزای اصفهانی است که به قلم حاج شیخ محمود تولایی نگاشته شده است. (و)

2- به عنوان نمونه، خداوند در آیه ی 14 سوره ی لقمان، به انسان دستور می دهد که علاوه بر خداوند، شکرگزار والدینش نیز باشد: «وَصَيَّنَّا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتُهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَيَّ وَهْنًا وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَ لِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ»: و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم؛ مادرش به او باردار شد، دستی بر روی سستی. و از شیر باز گرفتنش در دو سال است. [آری، به او سفارش کردیم] که شکرگزار من و پدر و مادرت باش که بازگشت (همه) به سوی من است... (و)

شروع نفس‌آمری دارد. عالم‌تشریح، اعتباری و قراردادی نیست. بلکه اطاعت و عصیان من‌باعث‌ترتب و تحقق آن‌خیرات و شرور نفس‌آمری می‌شود. به‌عنوان‌مثال، اگر زنا زیاد شود، زلزله می‌آید یا اگر قاضیان فتوای ناحق بدهند، خشکسالی می‌شود و... (1) و (2)

و در ادامه، به‌مبنای دیگری از مرحوم‌استاد در باب عالم‌تشریح خواهیم پرداخت که عبارت است از: «واقعی بودن» عالم‌تشریح.

ص: 43

1- برای ملا-حظه‌ی روایات مربوط به این بحث، به‌عنوان‌نمونه، ر.ک: الکافی: 2: 373 به‌بعد؛ بحارالأنوار: 70: 366 به‌بعد. در این‌جا فقط به‌یک روایت اشاره می‌شود: «إِذَا فَشَّتْ أَرْبَعَةٌ ظَهَرَتْ أَرْبَعَةٌ: إِذَا فَشَّتْ الرَّنَّا ظَهَرَتْ الزَّلَازِلُ، وَإِذَا امْسَكَتِ الزَّكَاةُ هَلَكَتِ الْمَاشِيَةُ، وَإِذَا جَارَ الْحُكَّامُ فِي الْقَضَاءِ امْسَكَ الْقَطْرُ مِنَ السَّمَاءِ، وَإِذَا حُقِرَتِ الذَّمَّةُ نُصِرَ الْمُشْرِكُونَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ: هنگامی که چهار چیز در جامعه شایع و رایج گردد چهار نوع بلا- و گرفتاری پدید آید: چنانچه زنا رایج گردد زلزله و مرگ ناگهانی فراوان شود. چنان‌چه زکات و خمس اموال پرداخت نشود حیوانات نابود شود. اگر حاکمان جامعه و قضات ستم و بی‌عدالتی نمایند باران رحمت خداوند نمی‌بارد. و اگر اهل ذمه تقویت شوند، مشرکین بر مسلمین پیروز آیند.» (من لا یحضره الفقیه: 1: 524). مرحوم حاج شیخ در مواضعی به آیات و روایات این

بحث اشاره کرده‌اند. به‌عنوان‌نمونه ر.ک: المشهدین: 185 - 184؛ درس هجدهم دروس معارف: 5 - 3. (و) 2

2- معنای روایاتی که گفته‌اند اگر زنا زیاد شود، زلزله زیاد می‌شود، آن است که آن زلزله، «صورت‌کونی» عصیان افراد است، کما اینکه صورت‌کونی برخی اذکار، یک درخت یا یک خشت در بهشت خواهد بود (به‌عنوان‌نمونه، در ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، باب ثواب من قال لا إله إلا الله، حدیث 5 می‌خوانیم: «قال النبي صلى الله عليه وآله: «مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، عُرِسَتْ لَهُ شَجَرَةٌ فِي الْجَنَّةِ مِنْ يَأْقُوتَةٍ حَمْرَاءَ مَنبُتُهَا فِي مِسْكِ أَيْبَضَ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ وَ أَشَدَّ بَيَاضاً مِنَ التَّلْجِ وَ أَطْيَبَ رِيحاً مِنَ الْمِسْكِ، فِيهَا أَمْثَالُ تُدِيِّ الْأَبْكَارِ، تَعْلُو عَنْ سَبْعِينَ حُلَّةً»). مرحوم‌استاد رحمهم‌الله هم به‌نقل از صاحب‌علم‌جمعی رحمهم‌الله فرموده‌اند که عذاب‌های خداوند دو گونه است: یکی انتقام است و امثال آن، دیگری صورت‌کونی، برزخی یا اخروی فعل افراد است. مانند اینکه قرآن در آیه‌ی 10 سوره نساء می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا: در حقیقت، کسانی که اموال یتیمان را به‌ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می‌برند، و به‌زودی در آتشی فروزان در آیند.» (گ)

ملاصدرا در اسفار، ج 9، صص 353-348 می نویسد:

«إِذَا كَانَ وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهي و مقتضى ظهور اسم رباني، فيكون لها غايات حقيقية و منازل ذاتية و الأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء، إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيدة و إن وقعت المفارقة عنها أمدا بعيدا و حصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا مديدا بعيدا، كما قال تعالى: «وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ» (سبأ: 54)

و قال الشيخ الأعرابي في الفتوحات: يدخل أهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و أهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلدون فيهما بالنيات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر في الشرك في الدنيا. فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيما في الدار التي يخلدون فيها بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه، فهم يلتذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ الحيات و العقارب، كما يلتذ أهل الجنة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور؛ لأن طبائعهم تقتضى ذلك. ألا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن و المحرور من الإنسان يتألم بريح المسك، فاللذات تابعة للملائم و الآلام تابعة لعدمه؟ ... قال القيصري في شرح الفصوص: و اعلم أن من اكتحلت عينه بنور الحق

يعلم أن العالم بأسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل إلا بالله و حوله وقوته، وكلهم محتاجون إلى رحمته، وهو الرحمن الرحيم. ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحدا عذابا أبدا. وليس ذلك المقدر أيضا إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم، كما يذاب الذهب والفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره؛ فهو متضمن لعين اللطف كما قيل: «و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جوركم عدل. انتهى ...

و مما استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالى: «أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون». و ما ورد في الحديث النبوي من قوله: «و لم يبق في النار إلا الذين هم أهلها». و ذلك الأت أشد العذاب على أحد مفارقة الموطن الذي ألفه فلو فارق النار أهلها التعذبوا باغترابهم عما أهلوا له و إن الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن.

أقول: هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الأهل والأصحاب؛ و يجوز استعمالهما في معنى آخر من المعانى النسبية كالمقارنة و المجاورة و الاستحقاق و غير ذلك. و لا نسلم أيضا أن مفارقة الموطن أشد العذاب، إلا أن يراد به الموطن الطبيعي؛ و إثبات ذلك مشكل.

و الأولى في الاستدلال على هذا المطلب أن يستدل بقوله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ» (الأعراف: 179). فإن المخلوق الذي غاية وجوده أن يدخل في جهنم بحسب الوضع الإلهي و القضاء الرباني، لا بد أن يكون ذلك الدخول موافق لطبعه و كما لوجوده؛ إذ الغايات - كما مر - كمالات للوجودات؛ و كمال الشيء الموافق له لا يكون عذابة في حقه، وإنما يكون عذابة في حق غيره ممن خلق للدرجات العالية. و قال في الفتوحات: فعقرت الداران أي دار النعيم و دار الجحيم؛ و سبقت الرحمة الغضب، و وسعت كل شيء حتى جهنم و من فيها، و الله أرحم

« پس زمانی که وجود هر گروهی بنا بر قضای الهی و به علت ظهور اسم ربانی خداوند، محقق شد، برای هر کدام از آن ها اهدافی حقیقی، قرارگاه هایی ذاتی خواهد بود. هم چنین برای آن ها اموری ذاتی خواهد بود که اشیا بر اساس آن ها سرشته شده اند. زمانی که به آنها بازگشت کنند، موافقتی لذیذ پدید خواهد آمد، حتی اگر فاصله ی بسیاری بین آن ها واقع شود و بر اثر وجود یک مانع، نتوانند در زمانی طولانی در آن ها مستقر شوند، همان طور که خداوند می فرماید: «و میان آن ها و آنچه می خواهند، مانعی قرار داده می شود. و شیخ اعرابی در کتاب فتوحات مکیه می نویسد: اهل بهشت و جهنم وارد هریک از آن ها می شوند. اهل سعادت به لطف خدا وارد بهشت و اهل آتش به دلیل عدل خدا وارد جهنم می شوند. به واسطه ی اعمالشان در بهشت و جهنم قرار می گیرند و به واسطه ی نیت هایشان در آن ها جاودان می گردند. اهل جهنم، به مقدار مدتی که در دنیا شرک ورزیده اند، درد می کشند که این درد، کیفر آنهاست. پس زمانی که این مدت به پایان می رسد، خداوند آنجایی را که در آن جاودان اند (جهنم)، برایشان خرم می دارد، به طوری که اگر وارد بهشت شوند، رنج می کشند، چرا که بهشت با سرشتی که خداوند آن ها را بر آن خلق کرده است، ناسازگاری دارد. بنابراین، آن ها از آتش، سرمای شدید و عذاب هایی که در جهنم موجود است، مانند نیش مارها و عقرب ها لذت می برند، همان طور که اهل بهشت از سایه ها، نور و حوریان زیباروی لذت می برند، چرا که اقتضای طبعشان این است. آیا نمی بینی که طبیعت یک فرد باعث می شود که از بوی گل رنج بکشد و از بوی تعفن لذت ببرد؟ یا اینکه انسان خشمگین از بوی مشک، آزرده خاطر می گردد؛ بنابراین، لذت ها از چیزهایی سرچشمه می گیرند که با سرشت آدمی موافق اند و دردها از چیزهایی نشأت می گیرند که با طبع انسان موافق نیستند.

قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم می نویسد: و بدان که هر کس چشمش به

نور علم باز شود، می داند که تمامی ذرات عالم بندگان خدایند و هیچ وجود، صفت و فعلی برای آنها نیست مگر به خداوند و حول و قوه ی او. تمامی آنها نیازمند رحمت الهی اند و او رحمان و رحیم است. از جمله شؤون کسی که دارای این صفات است، این است که هیچ کسی را به شکل ابدی عذاب نکند. این مقدار عذاب نیز به جهت آن است که آن ها به کمالی برسند که خداوند برای آنها مقدر کرده است، همان طور که طلا و نقره مذاب می شوند تا از ناخالصی ها خلاص شوند و عیارشان کامل شود. بنابراین، این عذاب، شامل لطف الهی است، همان طور که گفته شده است: «عذاب کردن شما شیرین و گواراست و خشم شما رضایت است و جدایی شما وصل است و ستم شما عدالت است». این بود کلام قیصری.

و از جمله استدلالات صاحب کتاب فتوحات مکیه بر «برداشتن عذاب از جاودانگان در آتش جهنم» این آیه ی قرآن است که می فرماید: «آنها اهل آتش اند. آنها در آن آتش، جاودانه اند». از طرفی، پیامبر اکرم فرموده است: «و در آتش جهنم کسی نمی ماند، مگر این که اهل آن باشد» و این بدان جهت است که بالاترین عذاب برای یک نفر، دوری از وطن اوست که با آن انس و الفت دارد. بنابراین، اگر اهل آتش از آن جدا شوند، به جهت دوری از چیزی که اهل آن هستند، رنج خواهند کشید. خداوند آن ها را برای عالمی خلق کرده است که با آن محل (جهنم) همخوانی دارد.

می گویم: این استدلال ضعیف است، چرا که مبتنی برای معنای الفاظی نظیر «اهل» و «اصحاب» است، در حالی که می توان آن ها را در معانی نسبی دیگری نیز استعمال نمود، مانند: قرین بودن، هم جواری، استحقاق و... هم چنین نمی توانیم بپذیریم که جدایی از وطن، بالاترین عذاب است. این گزاره، تنها درباره ی وطن طبیعی صادق است و اثبات آن درباره ی غیر آن، مشکل است. و بهتر آن است که در متن استدلال، به این آیه استدلال کنند که «و همانا بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم» (اعراف: 179). مخلوقی که هدف

وجودی اش، بنا بر جعل خداوند و قضای پروردگار این است که در جهنم برود، ناگزیر باید ورود به جهنم با سرشتش سازگار باشد و کمال او محسوب شود، چرا که به همان طور که گذشت - اهداف، کمالاتی برای وجودهای مختلف هستند و کمال هر چیز، با او سازگار است و نمی تواند برای او عذاب باشد. تنها برای کسی عذاب است که در درجات بالاتری خلق شده است.

او همچنین در فتوحات می گوید: بهشت و جهنم، آباد شده اند. به علاوه، رحمت خداوند بر غضبش سبقت گرفته است و همه چیز را در بر می گیرد، حتی جهنم و اهل آن را، و خداوند مهربان ترین مهربانان است.»

همچنین ر.ک: الأسفار: 9:341؛ فصوص الحکم: 94؛ شرح الفصوص للقیصری: 661؛ الفتوحات المکیة (عثمان یحیی): 1:290؛ رحمة من الرحمن (لابن العربی): 1:153، 243، 536؛ 2:144، 300، 354، 356؛ 3:106؛ 4:108؛ ایجاز البیان: 1:124، 236، 243. همچنین ر.ک: ابراهیمی، حسن (1388). بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن»، مطالعات عرفانی، شماره ی 10: صص 26 - 5. برای مشاهده ی عبارات مرحوم حاج شیخ در تقریر سخن فلاسفه، ر.ک: المشهدین: 134. همچنین ر.ک: درس یازدهم و چهاردهم دروس معارف.

(2) مرحوم حاج شیخ در مواضع متعددی به تبیین ماده و صورت عالم تشریح پرداخته اند که به برخی از آنها اشاره می شود:

الف) رساله ی فی مادة عالم التشریح که بخشی از تقریرات دروس میرزای اصفهانی است. این رساله تماما به بحث پیرامون ماده ی عالم تشریح اختصاص دارد و نسخه ی خطی آن حدود 81 صفحه است. اکنون برخی از عبارات ابتدایی این جزوه را از نظر می گذرانیم:

«اعلم أن فی دار الكون و التحقیق عالمان و مرحلتان: أحدهما عالم التكوين و مرحلة الكون، وهي مرحلة فعالية القيوم الحق المتعال و نفوذ أمره و

سریان مشیته و ارادته؛ و هناك لا يقدر أحد من الموجودات على تعصي أمره التكويني. فكلهم قائلون حالا و مقالا ب-: «أنا طائعين» ... و ثانيهما عالم التشريع و الأحكام الالهية و هو عالم الفرق و الاثنية و البينونة ... مادة هذا العالم عبارة عن العابد و المعبود، اذ لو لم يكن عابد يتحرك بارادة نفسه و يفعل بمشيئة شخصه لما تحققت معبودية الله تعالى، و كذلك لو لم يكن معبود شارع آمرناه لما وجد عابد يعبده و أما عالم التشريع فله أيضا مادة و صورة، فمادتها مؤلفة من أمرين أحدهما المعبود ... و ثانيهما العابد و هو الإنسان العاقل أي الذي... ميز بين الجيد و الرديء و الحسن و القبيح و هذا هو المخاطب بالخطابات الالهية و المكلف بالتكاليف النفسية و البدنية و هو المثاب و المعاقب و المأمور و المنهى». (في مادة عالم التشريع: 2).

«بدان که در دار وجود، دو عالم و دو مرحله هست: یکی از آن ها عالم تکوین است که عبارت باشد از مرحله ی فاعلیت خداوند قیوم حق متعال و جایی که امر او نافذ است و خواست او جاری. در این جا، هیچ یک از موجودات نمی تواند از امر تکوینی او سر باز زند. بنابراین، همگی آنان با زبان حال یا زبان قال می گویند که ما مطیع ایم. عالم دوم، عالم تشريع و احکام الهی است و این عالم، عالم تفاوت، دوگانگی و جدایی است ... ماده ی این عالم عبارت است از عابد و معبود، چرا که اگر عابدی نباشد که با اراده ی خودش حرکت کند و با خواست شخصی خودش، کار انجام دهد، عبادت شونگی خداوند، محقق نمی گردد. از طرفی، اگر معبودی نباشد که احکامی را تشريع کند و دارای امر و نهی باشد، عابدی که او را عبادت کند، نخواهد بود [نخواهد یافت...]. اما عالم تشريع نیز ماده و صورتی دارد. ماده ی آن متشکل از دو چیز است: یکی معبود... و دیگری عابد که عبارت است از انسان عاقلی که میان نیک و بد می تواند تفاوت قائل شود. اوست که مخاطب سخنان خداوند و تکالیف نفسی و بدنی است. به او ثواب داده خواهد شد و او را عقاب خواهند کرد. به او امر خواهد شد و او را نهی خواهند کرد»

ب) رساله ي في صورة عالم التشريع كه بخش ديگري از تقريرات دروس ميرزاي اصفهاني است. در ابتداي اين رساله، به رابطه ي احكام شرعي و اراده ي شرعي حق متعال با مستقلات عقليه پرداخته اند.

ج) در المشهدين صفحات 177-179 مي نويسند:

«ففي واد الوجود عالمان حقيقيان: أحدهما: «عالم التكوين» ... و ثانيهما: «عالم التشريع» ... ولكل واحد من هذين العالمين مادة و صورة ... و أما عالم التشريع، فمادته مؤلفة من أمرين: أحدهما «المعبود» و ثانيهما «العابد» ... ففي مادة عالم التشريع اثنيية واضحة، اذ هناك صنم فعال انساني في مقابل الصمد الرباني، فهو المأمور و ذلك الأمر ... و أما صورة هذا العالم فهي الأحكام الإلهية المستقلة [العقلية] و غير المستقلة الشرعية، سواء كانت أولية أو ثانوية كما سنبين. فهذه الصورة هي الإرادة التشريعية الإلهية المتعلقة بالأفعال الاختيارية ... فهذه الإرادة التشريعية هي أحكامه و تكاليفه و أوامره و نواهيه و تكون متعلقة بالأفعال الختيازية فقط. ولا يخفى أن للإرادة التشريعية ثلاث شعب؛ أي وجودها و تحققها يستلزم وجود ثلاث أمور: «مريد» و هو الله، و «مراد» و هو الفعل، و «مراد منه» و هو المكلف. و بالجملة: ان صورة عالم التشريع عبارة عن أحكام الإلهية الصادرة عن مولوية الله تعالى مطلقا».

«بنابراين، در دار وجود، دو عالم حقيقي هست: يكي از آنها عالم تكوين است ... و ديگري، عالم تشريع .. و براي هر يك از اين دو عالم، ماده اي است و صورتي ... اما در باره ي عالم تشريع بايد گفت: ماده اش از دو چيز تشكيل شده است: يكي معبود و ديگري عابد . بنابراين، در ماده ي عالم تشريع، دوگانگي واضحي وجود دارد، چرا كه در آن جا يك انسان (صنم فعال انساني) وجود دارد كه امر شونده است، در مقابل خداوند (صمد رباني) كه امركننده است ... صورت اين عالم نيز عبارت است از احكام الهی كه خود به دو دسته ي مستقل عقلي و شرعي (غير مستقل عقلي) تقسيم مي شود،، تفاوتی نمی كند به همان طور

که خواهد آمد. اولی باشد یا ثانوی. صورت این عالم، عبارت است از اراده ی تشریحی خداوند که به افعال اختیاری انسان تعلق می گیرد.... در نتیجه، این اراده ی تشریح، عبارت است از احکام، تکالیف، اوامر و نواهی خداوند متعال، و تنها به افعال اختیاری تعلق می گیرد. ناگفته نماند که اراده ی تشریحی سه شاخه دارد که موجب پدید آمدن سه چیز می شود: یکی «اراده کننده» که خداوند است، یکی «اراده شونده» که فعل است و یکی «کسی که از او خواسته می شود» که انسان مکلف است. خلاصه آنکه: صورت عالم تشریح عبارت است از احکام الهی که از مولویت مطلق خداوند، صادر می گردد».

د) در ابتدای درس هجدهم دروس معارف می فرمایند: «ماده ی این عالم، مولای صاحب حق است و موجود قادر مختار... و صورتش حکومت مولوی خداوند است. اگر بخواهیم بیشتر توضیح بدهیم، می گوئیم که ماده ی این عالم دو چیز است: عابد و معبود. عابد همان انسان عاقل قادر مختار است با افعالی که از روی قدرت و حریت انجام می دهد؛ معبود همان خدا و همه ی شئون حکومت و مولویت او است... صورت جهان تشریح احکام می باشند؛ امر و نهی، کراهت، استحباب و اباحه، احکام خمسسه، این ها صورت اند.»

در باب این که حقیقت فعل انسان «توجه» است، می نویسد:

«فليس فعل النفس بما هو نفس الا صرف التوجه الى المهيئات المعقولة في أشرف أفعال النفس او المهيئات الفانية في الخارج في اخت افعاله... و فعل النفس بالحقيقة كما عرفت ليس الا- نفس توجهه... الى مهية معقولاته في أشرف أفعال النفس، أو توجهه بالآلة الى المهيئات الفانية في الخارج في أحسن افعاله و هي الأفعال الخارجية. و هذان التوجهان إلى المهيئات هما اظهار القدرة» (هناك: 1-2).

«در باب اشرف افعال نفس، فعل نفس - از آن جهت که نفس است. چیزی جز توجه به ماهیات معقوله نیست. در اخست (پست تر) افعال نفس، توجه به

ماهيات معقوله به شكل «فانيا في الخارج» است. ... در حقيقت، فعل نفس در افعال اشرف نفس، چيزی جز خود توجه نيست و در افعال اخس نفس نيز چيزی جز توجه نفس به ماهيات «فانی در خارج» نيست. اين دو توجه به ماهيات، عبارت است از: «آشکار کردن قدرت» در رساله ي المشهدين نيز چنين مرقوم کرده اند:

«و تقدمك ما ذهل عنه الحكماء مع أنه من اللطائف الشريعة العظيمة و هم لم يذكروها في صحفهم، و هو: أن الفعل دائما ليس الا التوجه، سواء كان في فعلها الأشرف أو الأخت ... ففعل النفس هو التوجه فقط، و العضلات مسخرات تحت أمرها و متحركات بها» (مشهدين: 145).

«اينک کلامی عرضه می داریم که حتما از آن غفلت کرده اند. اين مطلب، از نکات لطيف دين بزرگ اسلام است، با اين حال، هيچ یک از آن ها در مکتوبات خود بدان اشاره نکرده اند. اين نکته عبارت است از اين که همیشه فعل، چيزی جز توجه نيست، تفاوتی نمی کند که در افعال اشرف نفس باشد يا اخس نفس ... بنابراین، فعل نفس، تنها توجه است و عضلات [بدن]، تسخير شده ي به دست نفس اند و به خواست او حرکت می کنند.»

هم چنين در درس پانزدهم دروس معارف نيز می فرمايند: «مطلب ديگر که هيچ یک از فلاسفه به آن پي نبرده اند و از مختصات علوم اهل البيت می باشد، اين است که تمام افعال شما فقط توجه است و غير از تو به هيچ چيز ديگر نيست... اين سخن را با کمال آگاهی و احاطه ای که بر متون فلسفی دارم و آشنایی که از آرای شخصيت های فلسفه دارم می گويم: در هيچ یک از کتب فلسفی، از نوشته های ابوعلی سينا گرفته تا صدر المتألهين شيرازی، به چنين حقيقتی بر نمی خوريد. آنان از اين سر، که روشنگر واقعيت افعال است، محروم مانده اند. در کتاب های کلامی هم اين مطلب يافت نمی شود.»

در مواضعی نيز فرموده اند که فعل اختیاری انسان عبارت است از «تمليک

وجود به ماهیت فعل). به عنوان مثال، در رساله ی هناک، حقیقت فعل (= توجه فاعل به ماهیت فعل) را «همان تملیک وجود» دانسته اند: «... فلأنها (ماهية الفعل) صارت ذات واقعية بعرض الوجود، الذي هو عين توجه الفاعل القادر» (هناك: 4). در ادامه و در رد «ترجیح بلا مرجح» می نویسند: «فلا يلزم ذلك (= الترجیح بلا مرجح) ایضا اذ له فاعل و هو المتوجه الموجد» (همان). در درس پانزدهم معارف نیز می خوانیم: «شما در افعال اشرف نفس به وضوح یافتید که به آزادی توجه می کنید و به ماهیتی وجود بخشیده اید نه اینکه دیگری وجود بخشیده باشد». پیش از این عبارات نیز می فرمایند: «هنگامی که شما در حال راه رفتن هستید و دستتان به لیوانی می خورد و به زمین می افتد و می شکند، شکستن لیوان را به شما منتسب نمی کنند... زیرا در آن حالت، شما توجه به ایجاد کردن ماهیت راه رفتن داشته اید و به ماهیت دست زدن به لیوان توجه نداشته اید؛ لذا راه رفتن را به شما منتسب می کنند؛ اما شکستن لیوان را انتساب به شما نمی دهند».

در صفحه ی 179-180 المشهدین می نویسند:

«و من هنا يتنبه اللبيب بأن اطلاق الأحكام على أفعال المكلفين، انما هو بلحاظ كونها متعلقة لها، و الا فنفس الفعل الخارجي - بما هو فعل كوني - ليس حكما لله تعالى. فالصلاة التي هي عبارة عن الأفعال المخصوصة من القيام و القعود و الركوع و غيرها، من حيث تعلق الوجوب أو الاستحباب، يطلق عليها الحكم، و الا فنفس الأعمال بما هي، ليست من موجودات عالم التشريع و أحكام. و هكذا في الزكاة و الحج و غير ذلك مما يطلق عليه حكم الله، كما يقال: ان الزكاة حكم من أحكام الله أو الجهاد حكم الهی. فهذه الإطلاقات انما هي بلحاظ تعلق الأمر والنهي الوجوبي أو الاستحبابی بهان الا- من حيث أنفسها، بل هي من هذا الحیث أمور تكوينية موجودة في عالم التكوين؛ لكن لما تعلق بها الأحكام - أي الأمر و النهي - يقال لها أحكام

ص: 54

الهیة؛ و تكون بما هي كذلك مواد عالم التشریح».

«و از همین جا، عاقل تذکر پیدا می کند که اطلاق لفظ «احکام» بر افعال افراد مکلف، تنها بدان جهت است که احکام الهی بدان تعلق گرفته است، وگرنه خود فعل خارجی از آن جهت که فعلی وجودی در عالم خارج است. حکم خداوند نیست. بنابراین، نمازی که عبارت است از یک سلسله افعال مخصوص، مانند قیام، قعود، رکوع و... از آن جهت که حکم و جوب یا استحباب بدان تعلق گرفته است، «حکم خدا» نامیده می شود، وگرنه خود اعمال عبادی، به خودی خود، از موجودات عالم تشریح و حکم [الهی] نیستند. درباره ی زکات، حج و سایر کارهایی که از آنها با عنوان «احکام خدا» یاد می شود نیز چنین چیزی باید گفت، مانند این که می گوییم: «زکات، حکمی از احکام خداست» یا «جهادیکی از احکام الهی است». تمامی این تعابیر، به لحاظ آن است که امر و نهی و جویی یا استحبایی خداوند بدان ها تعلق گرفته است، وگرنه این ها به خودی خود، احکام الهی نیستند، بلکه به خودی خود، موجوداتی تکوینی اند که در عالم تکوین تحقق دارند؛ اما از آنها جهت که احکام - یعنی امر و نهی - به آنها تعلق گرفته است، به آن ها احکام الهی گفته می شود و از این جهت، ماده ی عالم تشریح واقع می شوند.»

در درس هجدهم معارف نیز می فرمایند: «مراکه جزئی از ماده ی عالم تشریح و فعلم را که جزئی از ماده ی عالم تکوین است از بین نمی برد، بلکه مراها می کند و این رها کردن اذن خداست» (و)

همان طور که در پی نوشت شماره ی 1 اشاره شد، در رسالهی فی صورة عالم التشریح مفصلاً به این بحث اشاره کرده اند. اکنون به برخی از عبارات، اشاره می شود:

نمونه ی یکم. در صفحه ی 2 می خوانیم:

«و یطلقان أيضا علی معنی رابع و هو کون الشیء بعنوانه الأولى حسنا

ص: 55

بحیث لا- یكون له عنوان اولاً- وبالذات الا- الحسن او القبح، ولا- یكون له تعریف أظهر منها، و ذلك كشكر المنعم وكفره. فان العنوان الأولى لهما هو الحسن و القبح، ولا يتوسط بينهما و بین الحسن و القبح عنوان آخر یكون علة لطردهما، فهما یكونان ذاتین للشكر و الكفر، أي لا یعتلان بأمر آخر سوى نفس الشكر و الكفر؛ و هذا بخلاف الحسن و القبح الطارئین، أي اللذین یكون عروضهما على المعروف لعة و واسطة، بحیث لو لم یعنون المعروف بعنوان الواسطة لما طرأ علیه الحسن و القبح كالمصلحة الصلاتية لأنه اذا عنونت الصلاة بها تكون حسنة مثلاً، فهو حسن طار و ليس بذاتی لها لأن العنوان الاولي الذي یكون لها - أي عنوان الصلاتية - ليس هو الحسن.»

«[واژگان «محسن» و «قبح» بر معنای چهارمی نیز اطلاق می شوند که عبارت است از: حسن بودن شیء به عنوان اولی، یعنی برای او - اولاً و بالذات - عنوانی جز حسن و قبح، موجود نباشد و هیچ تعریفی آشکارتر از این دو کلمه برای آنها متصور نباشد، مانند شکر منعم و ناسپاسی او. در این صورت، عنوان اولی برای آنها محسن و قبح است و هیچ چیز دیگری میان آن ها و صفات حسن و قبح، واسطه قرار نمی گیرد تا علت حسن یا قبح بودن آن ها واقع شود. بنابراین، این دو صفت، برای شکر و ناسپاسی منعم، ذاتی خواهند بود، یعنی علت دیگری برای محسن یا قبح بودن شکر و ناسپاسی، جز خود آن ها نخواهد بود. این برخلاف محسن و قبح طاری (= عرضی، اتفاقی است که عارض شدن آنها بر فعل، به جهت علت و واسطه ای است، به طوری که اگر آن فعل، دارای آن عنوان واسطه نباشد، حسن و قبح بر آن عارض نمی شوند، مانند مصحلت نماز که وقتی نماز دارای آن مصلحت شد، محسن می شود. بنابراین، نماز، حسن طاری است و سنش ذاتی نیست، چرا که عنوان اولی آن نماز است نه حسن.»

نمونه ی دوم. در صفحه ی 9 نیز می خوانیم:

«فانه (= الله تعالی) جعل العقل حجة باطنية و رسولا داخلا، و جعله مستقلا

في الأحكام العقلية، أي جعله بحيث يميز الجيد عن الرديء، ويستقل في القبح والحسن في صنف من الأفعال؛ وجعل مستقلة أساسا للشرائع، كحسن شكر المنعم وقبح كفرانه... فلو لم يكن العقل حجة على الإنسان ولم يكن مستقلا في هذه الامور لما وصلت النوبة الى التعبديات. فالشرائع مسبوقة بالمستقلات العقلية وعلينا أساسها... وأيضا أن الشرائع ملحوقة بالمستقلات؛ لأن التعبديات، وان لم يكن عناوينها الاولية هي الحسن والقبح، الا أنها واقعة في سلسلة معدات امر يكون عنوانه الاولي الحسن، وهي المعرفة بالله تعالى وقربه؛ فان معرفته والقرب به تعالى حسن بالذات وعنوانه الاولي هو الحسن، والتعبديات طرا تقع في سلسلة حصول المعرفة التي يستقل العقل بحسنها، فهي ملحوقة بالمستقلات».

«بنابراین، خداوند متعال عقل را حجت درونی و پیامبر داخلی قرار داده و او را در احکام عقلی، مستقل ساخته است، یعنی او را طوری قرار داده که نیک را از بد تشخیص دهد و به طور مستقل حسن و قبح را در برخی افعال بیابد. خداوند هم چنین احکام مستقل عقلی - مانند شکر منعم و ناسپاسی او - را پایه و اساس ادیان قرار داده است. پس اگر عقل بر انسان حجت نباشد و در این امور، استقلال نداشته باشد، نوبت به امور تعبدی نمی رسد. در نتیجه، ادیان پس از مستقلات عقلی مطرح می شوند و بنیان آن ها بر مستقلات عقلی استوار است... هم چنین، ادیان به مستقلات عقلی، پیوست شده اند، چرا که هر چند عنوان اولی امور تعبدی حسن و قبح نیست، ولی آن ها زمینه ساز معرفت و قرب خداوند هستند که عنوان اولی اش محسن است. شناخت خدا و نزدیکی به او، محسن ذاتی دارد و عنوان اولی اش محسن است. تمام امور تعبدی زمینه ساز پدید آمدن شناختی هستند که عقل مستقلا به حسن آن حکم می کند. بنابراین، آن ها به مستقلات عقلی، انضمام پیدا کرده اند.»

اشاره

*عالم تشریح؛ واقعی یا انتزاعی؟

مقدمه

در گفتار پیش اشاره شد که یکی از مباحثی که ذیل مسأله‌ی شرور مطرح شده، عالم تشریح است. پیش از این، درباره‌ی حقیقت عالم تشریح گفتگو شد. در این گفتار، قصد داریم به این بحث پردازیم که عالم تشریح، «واقعی» است یا «انتزاعی». فیلسوفان معتقدند که عالم تشریح، «انتزاعی» و «قرار دادی» است، ولی ما این مدعا را

نمی‌پذیریم (1).

واقعی بودن عالم تشریح

اشاره

نخستین نکته که در این باب باید تبیین شود، این است که مراد ما از «واقعی» چیست. در این عالم، «نسبت‌ها» و «اضافه‌های زیادی وجود دارد، مانند «أبوت و بنوت: پدری و پسری»، «مالکیت و مملوکیت»، «فوقیت و تحتیت» و... زمانی که ما این نسب و اضافات را بررسی می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این‌ها دوگونه‌اند:

اول. گاهی نسبت‌ها «قابل برهم زدن» هستند. برای مثال، فرض کنید بنده مالک این کتاب هستم. در این جا، رابطه‌ی ای میان من و این کتاب برقرار است. به یک معنا،

ص: 59

می توان ادعا کرد که این رابطه، واقعی است، زیرا کسی بدون اذن من نمی تواند در آن تصرف کند یا این که من در قبال آن مسئول هستم و ... با این حال، این طور نیست که این رابطه قابل تغییر نباشد. اگر من این کتاب را به فرد دیگری بفروشم یا هبه کنم، در این صورت، این من هستم که باید برای تصرف در آن کتاب، از صاحب آن اجازه بگیرم. زیرا رابطه ی «مالکیت و مملوکیت» که میان من و آن کتاب برقرار بود، دیگر برقرار نیست.

مثال دوم، زوجیت است. زوجیت نیز به یک معنا واقعی است. احکام متعددی بر آن مترتب است، مانند محرمیت تام با همسر، محرمیت با والدین همسر، ولایت شوهر بر همسر، حق نفقه و ... ولی می توان این زوجیت را بر هم زد.

درباره ی فوقیت و تحتیت نیز همین قاعده را می توان جاری ساخت. فرض بفرمایید که این کتاب روی این میز قرار دارد. رابطه ی این میز و کتاب (فوقیت و تحتیت) توهم نیست، واقعی است. من وجدان می کنم که این کتاب روی این میز است، من می توانم این کتاب را بردارم و زیر میز بگذارم. مثال هایی از این قبیل فراوان است.

دوم. گاهی نسب و اضافات، قابل برهم زدن نیستند. نسبت «پدری و پسری» را در نظر بگیرید. من نمی توانم تصمیم بگیرم که از این لحظه به بعد، پدر فرزندم نباشم، همان طور که تصمیم می گیرم که کتابم را به کسی بفروشم. پسر من نیز نمی تواند کاری کند که دیگر فرزند من نباشد، ولی می تواند زنش را طلاق بدهد و رابطه ی زوجیت خود را با همسرش باطل کند. مثال بهتر آن، رابطه ی ما و خدای متعال است. خداوند، حقیقتاً خالق، رب، مالک و مولای ماست. در مقابل، ما نیز مخلوق، مربوب، مملوک و عبد او هستیم. آیا می توان این رابطه را بر هم زد؟ آیا من می توانم کاری کنم که از جایی به بعد، عبد خدای خود نباشم؟ مسلماً جواب، منفی است. بنابراین، تا این جا، دو معنا برای «واقعی» بودن ذکر شد:

1. واقعیت به معنای آنکه منشأ ترتیب اثر است یعنی احکامی در پی دارد و توهم نیست. این معنا در هر دو قسم جاری است.

2. واقعیت به معنای این که قابل تغییر و ابطال نیست. نمی توان آن را بر هم زد و از بین برد. چنین واقعیتی تنها در برخی موارد جاری است.

پس از ذکر مقدمه ی فوق، این سؤال را باید مطرح کرد که «واقعیت» عالم تشریح به چه معناست؟ زمانی که ادعا می کنیم «عالم تشریح، واقعی و غیر انتزاعی است»، چه معنایی را از «واقعیت» اراده می کنیم؟ در پاسخ باید گفت که هر دو معنای واقعیت، در عالم تشریح، مصداق دارد. یکی از این معانی به ماده ی عالم تشریح باز می گردد و معنای دوم به صورت آن.

واقعی بودن ماده ی عالم تشریح

اشاره کردیم که ماده ی عالم تشریح عبارت است از: «عابد و معبود»، «انسان و خدایش» یا «عبد فاعل مختار و مولای حقیقی». زمانی که ادعا می کنیم «ماده ی عالم تشریح واقعی است»، مرادمان معنای دوم واقعیت است، بدان معنا که عبودیت عبد و مولویت مولا حقیقی است و قابل ابطال نیست. نمی توان کاری کرد که مولویت خدای متعال یا مملوکیت مخلوقات از بین برود. ما - چه بنخواهیم و چه نخواهیم - عبد خدای متعال هستیم و او مولای ماست (1). بلا تشبیه، این رابطه، مانند پدر و پسری است که قابل تغییر و ابطال نیست.

واقعی بودن صورت عالم تشریح

صورت عالم تشریح نیز عبارت بود از «اوامر» و «نواهی» حق متعال که به اراده ی تشریحی وی تعلق دارد. احکام تشریحی که صورت عالم تشریح اند نیز اموری واقعی هستند، بدان معنا که آثار و تبعات «نفس الأمری» دارند. آن چه بیشتر مورد تأیید مرحوم استاد بود و باید واکاوی شود، همین معنای دوم است.

ص: 61

1- در درس هجدهم معارف می خوانیم: «به هر حال در این عالم، احکام الهیه از طریق خدا و پیامبر بیان می گردد و صورت و ماده اش واقعیت دارد. مولویت مولا یک امر انتزاعی نیست». (و)

مرحوم استاد در تقریرات اصولی خود از دروس میرزای اصفهانی، این بحث را به تفصیل بیان کرده اند. زمانی که ایشان مکتوبات خود را تدریس می نمودند(1)، دائماً بر این مسأله تأکید می کردند که احکام الهی، آثار، مصالح و مفاسد «نفس الأمری» و واقعی دارند. اجازه بدهید تا با ذکر مثالی این نکته را کمی بسط دهیم. فرض بفرمایید شما بر سر دو راهی قرار دارید. خدای متعال می فرماید: «از سمت راست برو! از سمت چپ نرو!». در چنین شرایطی، دو حالت متصور است: در حالت اول، «رفتن از سمت راست» هیچ مصلحت و «رفتن از سمت چپ» هیچ مفسده ای در پی ندارد. خداوند تنها می خواهد ما را امتحان کنند که آیا بنده ی او هستیم یا نه. در حالت دوم، نه فقط بحث امر و نهی شارع در میان است، بلکه اگر کسی از سمت چپ رفت، داخل چاه می افتد، در حالی که اگر از سمت راست رفت به یک باغ سرسبز و خرم می رسد.

بحث بر سر این است که امر و نهی خداوند، از چه جنسی است؟ به عنوان نمونه، فرموده است که شراب ننوش، گوشت خوک نخور، صله ی رحم کن، به پدر و مادرت نیکی کن و... آیا نهی خداوند از شراب، تنها برای این است که بندگی مرا بسنجد، یا این شراب نوشیدن، آثار نفس الأمری نیز دارد؟ آن چه از دروس مرحوم استاد در پاسخ به این سؤال به دست می آید، چند نکته است:

1. خدای متعال، می تواند به هر دو صورت امر و نهی کند. دست خدا باز است. او هیچ محدودیتی ندارد، چرا که مولای حقیقی است و حق مولویت و امر و نهی برای وی محفوظ است.

2. اصل بر این است که احکام خداوند، دائر مدار مصلحت و مفسده است. برای مثال، اگر می گوید: «از این طرف نرو!»، رفتن بندگان، مفسده ای را در پی دارد. اگر می گوید: «نماز بخوان!»، نماز خواندن مصلحتی را به دنبال دارد. در این جا، مراد از مصلحت و مفسده، چیزی غیر از «مشخص

ص: 62

1- البته ایشان تمام تقریرات دروس اصول فقه را به ما تدریس نکردند. حجم این تقریرات بسیار زیاد است و به بیش از 1000 صفحه (ی خطی) می رسد. (گ)

شدن مطیع از عاصی» و «نفس اطاعت و بندگی» خداست.

3. این قاعده استثنائاتی نیز دارد. به عنوان نمونه، امر خداوند به «صدقه ی پیش از نجوا» (1) تنها به جهت سنجش بندگی افراد بوده است. این حکم - بنابر دیدگاه مرحوم استاد - ابتلائی است و مصلحتی جز ابتلا (آزمودن مردم) ندارد.

بنابراین، واقعی بودن احکام تشریحی که صورت عالم تشریح هستند، بدان معناست که احکام، شامل مصالح و مفساد هستند و صرف امر و نهی برای امتحان بندگی نیستند. البته این قاعده استثنائاتی دارد و خداوند می تواند ست خود را طور دیگری بنا دهد؛ لکن در مقام واقع، خداوند چنین اراده کرده است که احکام خود را بر «جمع و کسر جبری مصالح و مفساد»، مبتنی سازد. «جمع و کسر جبری مصالح و مفساد» بدان معناست که خداوند به تمام مصالح و مفساد مترتب بر یک فعل، عالم است. برای مثال، می داند که «شرب خمر» چه مصالح و مفسادی دارد. توجه داشته باشید که کسی جز خدا چنین علمی را دارا نیست. خداوند به علم بلا معلوم خویش می بیند که مصالح

ص: 63

1 - خداوند در قرآن کریم می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * أَلَمْ تَقْتُلُوا أَن تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مجادله: 12 - 13) «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که می خواهید با رسول خدا نجوا کنید (و سخنان درگوشی بگویید)، قبل از آن صدقه ای (در راه خدا) بدهید؛ این برای شما بهتر و پاکیزه تر است. و اگر توانایی نداشته باشید، خداوند غفور و رحیم است! آیا ترسیدید فقیر شوید که از دادن صدقات قبل از نجوا خودداری کردید؟! اکنون که این کار را نکردید و خداوند توبه شما را پذیرفت، نماز را بر پا دارید و زکات را ادا کنید و خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید و بدانید) خداوند از آن چه انجام می دهید با خبر است!». در شأن نزول این آیه آمده است که خداوند گفتگوی خصوصی با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را ممنوع اعلام کرد، مگر برای کسانی که قبل از ملاقات خصوصی با ایشان، صدقه بدهند. پس از تشریح این حکم، تنها و تنها امیرالمؤمنین علیه السلام حاضر شدند که چنین کاری انجام دهند. ایشان یک دینار داشتند که آن را به ده درهم تبدیل نمودند و هر روز به مقدار یک درهم صدقه می دادند و خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله می رسیدند. پس از آنکه در همهای ایشان تمام گشت، خداوند این حکم را نسخ کرد، به طوری که برای گفتگوی خصوصی با پیامبر صلی الله علیه و آله، نیازی به پرداخت صدقه نبود. ر.ک: البرهان فی تفسیر القرآن: 5: 320 - 326.

(و) 14 ق گفتارهایی در باب عدل الهی شرب خمر بیش

شرب خمر بیشتر است یا مفسد آن . در این شرایط ، پنج حالت متصور است:

1. مفسده ی آن بیشتر است و مقدار آن نیز به حد حرمت می رسد (حد حرمت را نیز خود او تعیین میکند). در این صورت، خداوند آن فعل را حرام می کند.

2. مفسده ی آن بیشتر است و مقدار آن نیز به حد وجوب نمی رسد. در چنین شرایطی، حکم کراهت را برای آن فعل تعیین می نماید.

3. مصلحت آن بیشتر است و به حد وجوب می رسد. این جاست که خداوند چنین فعلی را واجب می کند.

4. مصلحت آن بیشتر است و به حد وجوب نمی رسد. خداوند حکم استحباب را برای چنین فعلی در نظر میگیرد.

5. مصلحت و مفسده ی آن مساوی است. در این صورت، حکم چنین فعلی، اباحه خواهد بود.

مجددا تأکید می کنیم که این قاعده صد در صدی نیست و نیز دست خدا را در تشریح نمی بندد. این که مرحوم استاد در دروس عدل و سایر مکتوبات و درس هایشان تأکید می کنند که عالم تشریح واقعی است، عموماً به این معنا نظر دارند. مقصودشان این است که امر و نهی خداوند، قرارداد صرف نیست، بلکه مصلحت و مفسده ی واقعی و عینی دارد.

به عنوان پشتوانه، روایات مختلفی را می توان مطرح کرد. یکی از بهترین نمونه ها کتاب علل الشرائع مرحوم شیخ صدوق است. در سرتاسر این کتاب، راویان متفاوتی از حضرات معصومین علیهم السلام درباره ی حکمت احکام مختلف پرسیده اند. اهل بیت علیهم السلام نیز فرموده اند که خداوند هیچ مصلحتی در ورای این اوامر و نواهی ندارد، یا این که از سؤال درباره ی حکمت احکام نهی نکرده اند، بلکه مصلح و مفسد را برای آن ها شرح داده اند. هم چنین در کتاب بحار الأنوار می توان جستجو کرد. آنقدری که بنده در کتاب معجم بحار و نرم افزارهای موجود جستجو کردم، به همین نتیجه رسیدم.

در ادامه، برخی از عبارات برگزیده‌ی مرحوم استاد از تقریرات اصولی مرحوم میرزای اصفهانی نقل می‌شود تا خوانندگان گرامی با مستندات این بحث بهتر آشنا شوند. در صفحه ی 31 به بعد چنین می‌نویسند:

ولا- یخفی أيضا أن بحث تبعية الأحكام للمصالح و المفسد انما هو واقع في ذلك المقام أيضا، أي في المباحات و المستحبات و المكروهات العقلية، و بعبارة أخرى: في كل ما لا يستقل العقل بحسنه أو قبحه.

همچنین ناگفته نماند که بحث «پیروی احکام از مصالح و مفسد» تنها در این مقام - یعنی مباحات، مستحبات و مکروهات عقلی - واقع می‌شود. به عبارت دیگر: این بحث در هر موردی واقع می‌شود که عقل به طور مستقل، به حسن یا قبح آن، حکم نمی‌کند. پیش از این مطلب، اثبات می‌کنند که احکام عقلی بر خلاف احکام شرعی، از چهار حال خارج نیست: حرمت، وجوب، کراهت و استحباب (2)، چراکه «اباحه» به معنای دقیق کلمه، حکم عقلی نیست؛ بلکه در جایی است که عقل، کشفی ندارد. سپس در صدد تبیین این مطلب بر می‌آیند که در واجبات و محرمات عقلیه، شرع جایگاهی جز امضاء و تأیید ندارد (3) و حوزه ی احکام شرعی تنها مستحبات، مکروهات و به ویژه مباحات عقلیه است. (4) مستحبات عقلیه، ممکن است از لحاظ شرعی واجب یا مستحب باشند. مکروهات عقلیه نیز می‌توانند از لحاظ شرعی حکم کراهت یا حرمت پیدا کنند. در مباحات عقلیه نیز دست شرع باز است که هرگونه حکمی را برای آن قرار دهد. از این رو، حوزه ی احکام شرعی را به مکروهات، مستحبات و مباحات عقلیه بازگرداندند. در ادامه می‌نویسند:

وذلك لأن لكل فعل من الأفعال الصادرة عن البشر، بالقياس إلى شخص فاعله و بالقياس إلى شركائه في النوع و بالقياس إلى سائر

الموجودات، مصالح و مفسد بحسب الواقع. فالكسر و الانكسار بين المصالح و المفسد الشخصية و النوعية واقعان في حاق الواقع.

بدان روی که افعالی که از بشر صادر می شود، هم در قیاس با فاعل شخصی و فاعل نوعی آن فعل، و هم در مقایسه با سایر موجودات، مصالح و مفسدی واقعی دارد. بنابراین، جمع و تفریق مصلحتها و مفسده های شخصی و نوعی، اموری واقعی اند.

در این عبارات، تصریح می کنند که مصالح و مفسد احکام شرعی، واقعی است. برای مثال، اگر گفته اند که گناه، فرد گناهکار را «قسی القلب» می کند، او حقیقت سنگدل می شود. اگر گفته اند قساوت قلب، اشک چشم را خشک می کند،⁽¹⁾ فرد گناهکار حقیقت و در عالم خارج اشکش جاری نمی شود. برای مثال، اگر در روز اول محرم اشکش به خوبی جاری می شد، در روز سوم محرم نگاه به نامحرم می کند، روز هفتم محرم واقعا و حقیقتا اشکش جاری نمی شود. این آثار و تبعات، در عالم خارج موجود می شود و توهم و انتزاع صرف نیست، بلکه واقعی است. در ادامه می نویسد:

و النفس الكلية النبوية صلى الله عليه و آله، فضلا عن الله تعالى محيطة بجميع الأشياء و عالم بها. فلا محالة يدرك الكسر و الانكسار الواقع بينهما، و يرى الغالب من أحدهما على الآخر.

علاوه بر خداوند، نفس کلی نبوی (مقام نورانی پیامبر صلی الله علیه و آله) به تمامی اشیا احاطه و علم دارد. پس ناگزیر، از جمع و کسری که در میان مصالح و مفسد رخ می دهد، آگاه است و می بیند که کدام یک بر دیگری غلبه دارد.

در وهله ی اول، علم به مصالح و مفسد از آن خداست. خداوند نیز به علم مخلوقی خودش که نور حضرت خاتم الأنبياء صلی الله علیه و آله باشد، این دانش را عطا کرده است. در همین صفحه می نویسد:

ص: 66

1- قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ما جفت الدموع الا لقسوة القلوب، وما قست القلوب الا لكثرة الذنوب: اشكها خشك نمی شود، مگر برای سنگدلی؛ و قلب ها سخت نمی شود، مگر برای زیادی گناهان». علل الشرائع: 1: 77. (و)

فلا محالة يجعل [الله] الحكم على طبق الملاك الغالب الأقوى. فان كان الأقوى هي المصلحة، يأمر به وان كان هي المفسدة، ينهى عنه الزاما أو رخصة. وان كانتا متساويتين، يبيحه.

بنابراین، بدیهی است که خداوند، حکم خویش را طبق ملاکی (مصلحت یا مفسده ای) قرار می دهد که بر دیگری می چربد. پس اگر مصلحت چیره شود، بدان امر می کند و اگر مفسده غلبه کرد، از آن نهی می کند. حال، این امر یا نهی می تواند الزام آور باشد (وجوب و حرمت) یا نباشد (استحباب و کراهت). اگر مساوی باشند نیز، آن را مباح می کند.

در این عبارات، تصریح می کنند که حرمت، وجوب، کراهت، استحباب و اباحه ی شرعی مبتنی بر کسر و انکسار مصلحت و مفسده است. در صفحه ی 64 و 65 به شکل واضح تری این مبنا را توضیح می دهند و می نویسند:

و لما كانت الأفعال الصادرة عن العباد بالاختيار ذات مصلحة منكسرة مع المفسد، بحسب متن الواقع و عين الخارج، فهي في الواقع اقا ذات مصلحة غالبية أو ذات مفسدة غالبية أو لا تاك و لا هذه. و على الأولين اما تكونان ملزمتين أم لا. و بحسب هذه الأقسام الخمسة يجب على المولى العالم المحيط بجميع الأشخاص و الأفعال و عواقب الأمور، جعل الأحكام الخمسة على طبقها من الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهة و الإباحة، اذ هو حكيم؛ و الحكيم لا يأمر ولا ينهي تحريما أو تنزيها الا على طبق المصالح و المفسد، الراجعة الى العباد. فالكسر و الانكسار بين المصالح و المفسد، الامنص منه واقعا.

زمانی که افعال اختیاری بندگان، مصلحت و مفسده ی واقعی و عینی داشته باشد، یا مصلحت آن بیشتر است، یا مفسده ی آن و یا هیچ کدام (مساوی اند). بنابر دو حالت اول نیز با التزام آور هستند یا خیر. براساس این پنج حالت، بر

مولایی که به تمامی اشخاص، افعال و عاقبت کارها علم دارد، واجب است که احکام پنج گانه ی خود - وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه - را بر طبق آنها قرار دهد، چرا که او حکیم است. و حکیم هیچ امری نمی کند و از هیچ چیز باز نمیدارد. خواه نهی او برای تحریم یک مطلب باشد یا برای پاکی بیشتر مؤمنان باشد - مگر بر طبق مصالح و مفاسدی که به بندگان باز می گردد. بنابراین، در عالم واقع، هیچ گریزی از جمع و تفریق میان مصالح و مفاسد نیست.

قصد من از خواندن این عبارات، آشنایی بیشتر خوانندگان گرامی با کلمات مرحوم استاد است. شما باید اصل این مدعا را بدانید و سپس به روایات مراجعه کنید. روایاتی را که به عنوان مؤید این دیدگاه یافتید، نزد خود داشته باشید تا به عنوان شرح این مطلب استفاده کنید. اگر روایات معارضی نیز پیدا کردید، پیگیری کنید تا مطلب به پختگی کافی برسد. در همین صفحه، استدلال دیگری را مطرح می کنند که مبتنی بر حکیم بود خدای متعال است:

و أيضا لما كان هو تعالى حكيمًا، فلا - محالة لا - يكون فعله أدون من فعل الحكماء العقلاء. وهم إذا أرادوا جعل حكم من الأحكام العبيدهم، يجعلونه بنحو الكلية و على سبيل القضية الحقيقية، لا على نحو القضايا الشخصية بأن يواظبوا على كل قضية قضية شخصية، فيأمرهم بها شخص شخصًا و يومًا فيوما، بل يلاحظونهم بالمرائي الكلية و يجعلون لهم الأحكام على سبيل الكلية و لا ينتظرون في جعل الحكم حضور الوقت، أي وقت العمل. و الله تعالى مولى الموالى و أحكم الحكماء و محيط بجميع الأشياء، و يرى المكلفين الموجودين من الأزل إلى الأبد برمتهم. و كذا يرى الأفعال الصادرة عنهم بالاختيار و جميع مصالحها أو مفاسدها الواقعية.

و هم چنین، وقتی [ثابت شد که] خداوند متعال، حکیم است، ضرورتاً فعلش از

فعل حکیمان، پست تر (بیهوده تر) نخواهد بود. زمانی که آنها می خواهند حکمی را برای زیردستانشان قرار دهند، آن حکم را به شکل کلی و در قالب «قضیه حقیقه» قرار می دهند نه «نقضیه ی شخصیه»، به طوری که برای هر کاری، یک قضیه شخصیه وضع کنند و افراد را به شکل تک تک و روزانه، به کاری امر کنند، بلکه آن ها (حکیمان) مخاطبان خود را به شکل کلی در نظر می گیرند و احکام خود را نیز به شکل کلی وضع می کنند و برای تنظیم حکم، منتظر رسیدن وقت عمل کردن به آن، نمی شوند. خدای متعال، آقای آقایان و حکیم ترین حکیمان است و به همه چیز احاطه دارد. او تمام مکلفان، افعال

اختیاریشان و مصالح و مفاسد واقعی افعال آن ها را می بیند.

در واقع، استدلال ایشان بدین ترتیب است:

1. اگر انسان حکیم بخواهد احکامی را برای زیردستان خود تعیین کند، به نحو کلی و حقیقی این کار را انجام می دهد.

2. زمانی که یک فرد حکیم، حکمی کلی را جعل می کند، حکم او حکمت و مصلحتی دارد.

بنابراین

3. اقتضای حکمت خدا، کسر و انکسار مصالح و مفاسد است.

البته جعل حکم توسط خداوند، با افراد حکیم قابل قیاس نیست؛ زیرا آنها احاطه ی علمی به تمامی مصالح و مفاسد در تمام زمان ها و مکان ها ندارند، ولی خدای متعال به علم مکنون مخزون خود تمامی این علوم را داراست.

البته در احکام ابتلائی، حکمت خداوند تعطیل نمی شود. در آنجا نیز حکمتی وجود دارد که نفس ابتلا باشد، ولی - همان طور که عرض کردم - زمانی که ایشان به ما این عبارات را تدریس می نمودند، مرادشان از مصلحت و مفاسد بیش از ابتلای صرف بود.

در ابتدای صفحه ی 84 مجدداً مبنای خویش را تکرار می کنند، به این بیان که علاوه

بر مصلحت و مفاسد، کسر و انکسار هم واقعی است. می نویسند:

فالكسر والانكسار واقعان. و احاطة الجاعل أيضا واقعية. و الجعل

انما هو على طبق المصالح و المفاسد. فلا يمكن الإهمال قطعاً. ففي حاق الواقع اقا أن يكون مصلحة الفعل غالبية على مفسدة الفعل حال الجهل أم لا. فان كانت هي غالبية، يكون الجعل لازمة. والآ، فقيحة. فعلى أي حال لا مناص من الكسر و الانكسار في مقام الجعل، و انما الإهمال غلط و ممتنع.

جمع و تفريق [مصالح و مفسد] نیز واقعی است. احاطهی جاعل [بر افراد، افعال اختیاریشان، و مصالح و مفسد افعال اختیاریشان] نیز واقعی است. جعل احکام نیز تنها و تنها بر طبق مصالح و مفسد است. بنابراین، اهمال (1) در چنین چیزی نیز محال قطعی است. پس در واقع، در حالت جهل [نسبت به حکم الهی] مصلحت، یا غالب است یا نیست. اگر غالب بود، جعل حکم لازم است، وگرنه قبیح است. پس در هر صورت، هیچ گزیری از جمع و تفریق [مصالح و مفسد] در مقام جعل حکم نیست.

یکی از نکاتی که مرحوم استاد همیشه بدان استدلال می کنند، وجوب و فضیلت تفقه است. اسلام همواره بر وجوب و فضیلت تفقه در دین تأکید می کند که یکی از مصادیق آن، تلاش برای علم به احکام الهی است. اگر احکام واقعی نبودند و آثار و تبعات واقعی و عینی در زندگی ما نداشتند، نیازی به این قدر تأکید نبود. (2) ایشان در همین تقریرات اصولی (صفحه 86) می نویسند:

و اجماعهم على وجوب التفقه و التفحص و وجوب حفظ الأحكام. فلو لم يكن للجاهل حكم حقيقي، فما معنى وجوب التفقه و التعلم و التفحص؟! لأن التعلم انما يكون واجبا، لكون العلم طريقة الى الأحكام. و اذ لا حكم حقيقة، فما معنى ايجاب تعلمه و وجوب تفقهه

ص: 70

1- از آن جایی که مرحوم عصار، مراد مؤلف از «اهمال» را شرح نکرده اند، این واژه عیناً در ترجمه تغییر نکرده است.

2- ر.ک: عباراتی که در پی نوشت شماره ی 1 نقل شده است.

[دلیل دیگر عبارت است از:] اجماع آن ها (= فقیهان) بر واجب بودن تفقه [در دین] و جستجوی [حکم خدا] و حفظ احکام. پس اگر برای جاهل [نسبت به احکام، حکم حقیقی (= دارای مصالح و مفاسد) وجود ندارد، معنای واجب بودن تفقه و جستجو و حفظ چیست؟ چرا که فراگیری علم فقه تنها بدین جهت واجب است که این علم، راهی برای رسیدن به احکام است. اگر حکمی حقیقی در کار نباشد، معنای واجب کردن فراگیری علم و لزوم جستجوی احکام چیست؟

در ادامه، در صفحات 86 و 87 به روایات متعددی نیز استدلال می کنند. البته ایشان متن روایات را نیاورده اند و تنها به مضامین آن ها اشاره کرده اند:

و أما الروایات، فهي طوائف كثيرة، و كل واحد من هذه الطوائف متواتر بالمعنى.

1. فمناها: الروایات الواردة في حفظ الأحكام و أنها محفوظة عند الأئمة و هم الأئمة. و هم عليهم السلام يفتخرون بذلك و يسمونها بموارث النبوة. (1) فيدعون أن عندهم الجفر الأ-حمر و الأبيض (2) و أنهم مظهری أمر الله و نهیه، (3) اللذین محفوظین في الكتاب المحفوظ.

2. و منها: الروایات الواردة في وجوب التعلم (4) و التفحص و الهجرة الى

ص: 71

1- به عنوان نمونه، به این روایت اشاره میکنیم: «عن ابی بصیر عن خیثمه عن ابی جعفر علیه السلام قال: سمعته یقول: نحن جنب الله و نحن صفوته و نحن خیرته و نحن مستودع موارث الانبیاء و نحن أمناء الله». بصائر الدرجات: 1: 83. ر.ک: وسائل الشیعة (آل البیت): 27: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضی: باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام الى المعصومین علیهم السلام.

2- بصائر الدرجات: 1: 175.

3- در زیارت جامعہ کبیره می خوانیم: «السَّلَامُ عَلَى الدُّعَاةِ إِلَى اللَّهِ وَ الْأَدِلَّةِ عَلَى مَرَضَةِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَبْقَرِينَ فِي أَمْرِ اللَّهِ وَ التَّامِّينَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ وَ الْمُخْلِصِينَ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ وَ الْمُظْهِرِينَ لِأَمْرِ اللَّهِ وَ نَهْيِهِ». عیون أخبار الرضا: 2: 273.

4- به عنوان نمونه، ر.ک: الکافی: 1: کتاب العقل و الجهل: کتاب فضل العلم: باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث علیه.

الله ورسوله (1) و الاحتجاج على الجاهل بها. (2)

3. و منها: الروايات الواردة في الحث على الورع والتقوى والاجتناب عن الشبهات لكي لا يقع في المحرمات و حسن الاحتياط و مراتب التقوى و الورع و الزهد. (3)

4. و منها: الروايات الواردة في ذم الغاصبين و المتقلبين و ما يترتب على أفعالهم و ما يتلى به الناس في زمانهم و ما ينتج من ثمرات أفعالهم. (4)

5. و منها: الروايات الواردة في مدح الرواة و القميين لضبط الأخبار. (5)

ص: 72

1- به عنوان نمونه، ر.ک: روایاتی که ذیل آیات 122 سوره ی توبه (آیه ی نقر) و 100 سوره ی نساء وارد شده است.

2- به عنوان نمونه، ر.ک: الاحتجاج: 1: الفصل الأول.

3- به عنوان نمونه، ر.ک: وسائل الشیعة (آل البيت): 27: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضی: باب وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء و الفتوى. ناگفته نماند، عبارت «وجوب» برخاسته از استنباط مرحوم شیخ حر عاملی از روایات است و در این جا، تنها متن روایات مراد است نه بیشتر.

4- به عنوان نمونه، ر.ک: وسائل الشیعة (آل البيت): 27: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضی: باب عدم جواز تقلید غیر المعصوم

5- عن الصادق علیه السلام قال: «ان لعلی قم ملک رفرف علیها بجناحیه لایریدها جبار بسوء الا اذا به الله کذب الملح فی الماء» ثم أشار الی عیسی بن عبدالله فقال: «سلام الله علی أهل قم یسقی الله بلادهم الغیث وینزل الله علیهم البرکات و یبدل الله سیئاتهم حسنات. هم أهل رکوع و سجد و قیام و قعود. هم الفقهاء العلماء الفهماء. هم أهل الدراية و الروایة و حسن العبادة». بحار الأنوار: باب الممدوح من البلدان و المذموم منها و غرائبها: ح 46. امام صادق علیه السلام فرمود: بر فراز قم فرشته ای بال های خود را برافراشته است. هیچ گردنکشی نسبت به قم سوء قصد نمی کند مگر آنکه خداوند او را نابود می نماید، چنانکه نمک در آب نابود می شود. آن گاه امام به عیسی بن عبدالله اشاره کرد و فرمود: سلام خداوند بر اهل قم باد. خداوند سرزمینشان را به خوبی تبدیل کند. قمیان اهل رکوع و سجد و قیام و قعوداند. آنان فقیه و عالم و با شعور و اهل فهم و روایت هستند و عبادات را به خوبی به جا می آورند. برای روایاتی که در مدح اهل قم نقل شده است، به احادیث 18 الی 47 همین باب مراجعه کنید.

6. و منها: الروايات الواردة في عصر الغيبة و ابتلاء الشيعة و ذهاب العلم عن أيتام الحجة عليه السلام. (2)

7. و منها: الروايات الواردة في علل الشرائع (3) و حكمها و آثارها و نتائجها و ما يظهر في القيامة منها من العقوبات و المثوبات. (4)

فإنها نصوص يستفاد منها ما ذكرنا من كونها محفوظة حين الجهل، بل يستفاد منها أنها أمور واقعية حقيقية لا انشائية.

8. و منها: الروايات الواردة في الطرق والأمارات (5) و جعلها و الروايات العلاجية (6)...

ص: 73

1- به عنوان نمونه، ر.ک: وسائل الشيعة (آل البيت): 27: كتاب القضاء: أبواب صفات القاضي: باب أنه يشترط فيه الإيمان و العدالة، فلا يجوز الترفع الى قضاة الجور و حکامهم الا مع التقية و الخوف ولا يمضي حکمهم و آن وافق الحق.

2- به عنوان نمونه، ر.ک: الاحتجاج: 1: الفصل الأول.

3- به عنوان نمونه، ر.ک: كتاب علل الشرائع تأليف شيخ صدوق.

4- به عنوان نمونه، ر.ک: دو کتاب ثواب الأعمال و عقاب الأعمال تأليف شيخ صدوق.

5- به طور کلی، می توان «آماره» را نشانه یا دلیل برای رسیدن به حکم خداوند دانست (البته آماره، می تواند موضوعی باشد، اما در اینجا مراد نیست، چرا که موضوع سخن بر سر احکام است نه موضوعات). این نشانه برای کسی است که نسبت به احکام، جاهل است و قطع ندارد (یا ظن دارد و یا شک). به طور بسیار ابتدایی، می توان گفت که قوام آماده بودن به دو چیز است: اول اینکه چیزی کاشفیت ناقصی داشته باشد (مثلا کاشفیت نوعی). به علاوه، شارع مقدس آن را معتبر دانسته باشد. از جمله اماراتی که مورد بحث قرار می گیرند، می توان به «اخبار عادل»، «ظن انسدادی»، «اجماع منقول» و «شهرت فتوائية» اشاره کرد. همچنین امارات به دو دسته ی عقلی و شرعی تقسیم می شوند. امارات شرعی نیز خود به دو نوع تأسیسی و امضائی قابل تقسیم هستند. ر.ک: اصطلاحات الأصول: 1: 69 به بعد. (و)

6- اخبار علاجیه، یکی از راه های رفع تعارض میان دو خبری است که در بیان «حکم» با یکدیگر متعارض باشند. بنابر دیدگاه بیشتر اصولیان، در جایی که جمع عرفی میان دو روایت ممکن است، روایات علاجیه کاربرد ندارند (ر.ک: فرائد الأصول: 4: 160؛ کفایة الأصول: 449). حال اگر جمع عرفی ممکن نبود، به عقیده ی بسیاری هر دو روایت از حجیت ساقط می شوند و تحیر پدید می آید. در چنین شرایطی، روایات علاجیه برای خارج ساختن انسان از تحیر خویش به کار می آیند. این روایات، به چهار مطلب دلالت میکنند: تحییر، ترجیح، احتیاط و توقف. مرجحات مختلفی نیز در برخی از این روایات ذکر شده است، از جمله: موافقت با کتاب خدا، مخالفت با عامه، راوی عادل و اوثق. مرحوم شیخ انصاری در فرائد الأصول چهارده روایت را نقل کرده است. ن.ک: فرائد الأصول: 4: 57 - 67.

(و)

9. منها: الروايات الواردة في الأصول العملية و التوسعة على الأمة (1) و الإيمان عليهم و جعل الشريعة سهلة سمحة. (2)

10. و منها: الروايات الواردة في مدح العلم و العلماء و ارشادهم الجهاد في عصر الغيبة و فضائلهم و أتهم الحقاظ و الأمناء على الحرام و الحلال.

11. و منها: الروايات الواردة في مذقة القياس و الاستحسان و أن دين الله لا- يصاب بالعقول (3) " و مذمة علماء العامة و قضاتهم و خلفائهم و ما يعملون في الأحكام من التبديل و التغيير.

اما در میان مضامین مختلف روایاتی یافت میشود که هر یک از آن ها، متواتر معنوی است؛ برخی از آنها عبارت اند از:

1. روایاتی که به حفظ احکام دلالت میکند و اینکه احکام الهی، نزد ائمه علیهم السلام محفوظ است. آن ها نیز به این مسأله افتخار کرده اند، آن را «میراث نبوت» نامیده اند و ادعا کرده اند که جعفر سفیدرنگ و قرمز رنگی نزد آن هاست.

ص: 74

1- یکی از مصادیق آن، حدیث «رفع» است که در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده اند چند چیز از امت من برداشته شده است. بنابر برخی نقلها فرموده اند: سه چیز (المحاسن: 2: 69 - 70؛ الکاف: 2: 462 - 463) و بنابر برخی دیگر فرموده اند: نه چیز (الخصال: باب التسعة: ح 9؛ الفقیه: 1: 59). این حدیث در اثبات اصالت برائت مورد استناد قرار گرفته، هر چند که در دلالت آن میان اصولیان اختلاف است به عنوان نمونه، ر.ک: فرائد الأصول: 3: 336 به بعد». (و)

2- به عنوان نمونه، نک: وسائل الشیعة (چاپ آل البيت): 20: 107

3- به عنوان نمونه، ر.ک: وسائل الشیعة (آل البيت): 27: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضی: باب عدم جواز القضاء والحکم، بالرأی و الاجتهاد و المقایس و نحوها.

هم چنین ادعا کرده اند که آن ها (اهل بیت) آشکار کنندگان امر و نهی خدایند،

اوامر و نواهی ای که در «کتاب محفوظ» محفوظ مانده است.

2. روایاتی که فراگیری و جستجوی احکام، و حرکت به سوی خدا و پیامبرش و احتجاج با جاهل به وسیله ی آن را واجب می داند.

3. روایاتی که داشتن ورع، تقوا، دوری از شبهات، خوبی احتیاط و مراتب زهد و تقوا و ورع را می رسانند، برای اینکه مسلمان به گناه نیفتد.

4. روایاتی که به نکوهش غضب کنندگان خلافت و تغییردهندگان سرنوشت دین پرداخته اند، نتیجه های شوم کارهایشان را برشمرده اند و به امتحان دشوار مردم در آن زمان و نتایج تسلیمشان در برابر غاصبان خلافت و رویگردانی شان از اهل بیت علیهم السلام اشاره دارند.

5. روایاتی که به ستایش راویان، اهل قم - چرا که آنان روایات را حفظ نمودند - و فقیهان هدایتگر پرداخته اند و از طرفی، گمراهان و قاضیان ستمگر رانکوهش کرده اند.

6. روایاتی که در باب دوران غیبت وارد شده است و به امتحان شیعه در این دوران و دوری ایتمام (شیعیان) حضرت حجت علیه السلام از علم اشاره دارد.

7. روایاتی که درباره ی علت های احکام (1)، آثار و نتایجش وارد شده است و به آثار اخروی، عذاب ها و پاداش های آن اشاره دارد.

این ها نصوصی است که از آنها می توان مطلبی را استنباط کرد که پیشتر گفتیم، یعنی ترتب مصالح و مفسده بر احکام، در حالتی که انسان به آنها (احکام) جهل دارد، بلکه می توان برداشت کرد که احکام، اموری واقعی و حقیقی اند، نه انشائی.

ص: 75

1- در این جا، عبارت «علل الشرائع» را دو گونه می توان تفسیر کرد: 1- مراد از آن، معنایی عام باشد که در این صورت ترجمه اش چنین خواهد شد: «علت های احکام مختلف»؛ 2- معنای خاصی از آن اراده شده باشد که در این صورت، معنای آن «کتاب علل الشرائع» خواهد بود. با توجه به عباراتی که در نقل بعدی خواهد آمد (بم یعلل الشرائع: چرا برای احکام، علت های مختلف برشمرده اند؟)، به نظر می رسد معنای اول، محتمل تر باشد، هر چند که معنای دوم نیز منتفی نیست.

8. روایاتی که در باب راه‌ها و امارات (نشانه‌ها و ادله‌ی) احکام شرعی آمده است

و روایات علاجیه [که در تعارض دو دلیل شرعی مطرح می‌شود].

9. روایاتی که در باب اصول عملیه، سختی نگرفتن بر امت [پیامبر صلی الله علیه و آله]

[منت گزاردن بر سر آنها و اینکه دین اسلام، دین راحتی قرار داده شده

است، دلالت دارد.

10. روایاتی که به ستایش علم، عالمان، راهنمایی جاهلان توسط عالمان در عصر غیبت و به فضائل عالمان اشاره دارد و اینکه آنان حافظان و امانت داران حلال و حرام اند.

11. روایاتی که در نکوهش «قیاس» و «استحسان» وارد شده است و این که دین خدا با عقل، قابل دستیابی نیست. روایاتی که به نکوهش عالمان، قاضیان و سردمداران مذهب عامه پرداخته و به تغییر احکام توسط آنها اعتراض کرده است.

بنده در این جا قصد ندارم که دلالت تک تک این روایات را شرح بدهم، زیرا برخی از آن‌ها مانند روایات علاجیه نیاز به توضیح دارد. تنها به تذکر این نکته اکتفا می‌کنم که این‌ها همه روایاتی است که برخی از آن‌ها حجم قابل توجهی را به خود اختصاص می‌دهد. به عنوان نمونه، در یک دسته از روایات (شماره 7)، تمام کتاب علل الشرائع را جای می‌دهند. البته این دسته از روایات، اعم از کتاب علل الشرائع است. بنابراین، واقعی بودن عالم تشریح که استاد فقید می‌گوید، تنها مبتنی بر فرمایشات استاد نیست، بلکه پشتوانه‌ی روایی نداشته باشد. (1) نیز روایاتی که در مدح علما و راویان حدیث آمده است. هم چنین روایاتی که در مذمت خلفا و پیروانشان نقل شده است. هر کدام از این مضامین در روایات متعددی آمده است. ایشان می‌خواهند بفرمایند که روح حاکم بر روایات شیعه آن است که احکام، باید واقعی باشند و مصالح و مفاسد مترتب بر آن‌ها حقیقی و خارجی است.

ص: 76

1- بر مدرسان معارف لازم است که به این روایات مراجعه کنند و در تدریس معارف از آن‌ها استفاده کنند. (گ)

یکی از شواهدی که ایشان نیز به آن استناد کرده اند، احتیاط در اعمال است. علمای اعلام، همیشه بیش از آنچه از آن ها انتظار می رفته است، احتیاط می کردند. مرحوم استاد نقل می کردند که روزی به مرحوم میرزا گفته بودند که می خواهند روزی حلال بخورند. یعنی آن چه مطمئن باشند که حلال است. مرحوم میرزا دست ایشان را گرفته و شبانه از منزل بیرون برده بود (بنده نقل به مضمون می کنم. در حال حرکت، مرحوم میرزا گفته بود که آن نانخشکی را که در کنار خیابان افتاده است بردار! کمی جلوتر رفته بودند، ایشان گفته بود آن استخوانی را که یک تکه گوشت یا مرغ به آن چسبیده است بردار! و... سپس مرحوم میرزا ایشان را برده بوده است به نهری که آن روزها در اطراف حرم جاری بوده و از ایشان خواسته بود که این ها را بشوید و بخورد! مرحوم میرزا فرموده بود که این ها از هر مالی هم که کسب شده باشد، حلال است، چراکه صاحب آن، از آن اعراض کرده است. مرحوم استاد می گفتند که من به میرزا عرض کردم که ما را معاف بدارد!

در سفری که با مرحوم استاد به همدان داشتیم، در معیت ایشان به منزل یکی از علما رفتیم. آن عالم بزرگوار گفتند که برای ما قهوه بیاورند. خادم ایشان قهوه را آورد، ما برداشتیم، ولی ایشان فنجان قهوه ای را که به خودش تعارف شده بود برگرداند. ایشان به خادمش گفت: «این را ببر! من این را نمی خورم!». بعدا متوجه شدیم که خادم ایشان قبل از آنکه سینی قهوه را بیاورد، مقداری از آن فنجان چشیده بوده است. ایشان احتیاط کرد و از آن قهوه نخورد.

حال سؤال این جاست که این احتیاط ها از برای چیست؟ فرض بفرمایید بنده مالی دارم که مخلوط به حرام است (مقدار حرامش را هم نمی دانم). بنابر دستور شرع، من بایستی خمس آن را بپردازم و از بقیه اش استفاده کنم. اما اگر کسی مثل شیخ انصاری هم بود، همین کار را می کرد؟ یا عطای این مال را به لقایش می بخشید؟ این احتیاط های حسن، می رساند که پشت پرده خبرهایی است و این احکام، مصالح و مفاسدی واقعی دارند که دائر مدار علم ما نیست.

البته در این جا ذکر یک نکته لازم است. مرحوم استاد در تقریرات اصولی خود،

این استدلال‌ها را برای هدفی اقامه کرده اند که تفاوت اندکی با بحث ما دارد. در واقع، آن چه به طور دقیق مد نظر ایشان است، فرع بر واقعی بودن عالم تشریح است. ایشان پیش از این استدلال‌ها، از واقعی بودن عالم تشریح نتیجه می‌گیرند که احکام الهی آثاری دارند و این آثار، متوقف بر علم مکلف نیست. چه مکلف به حکم الهی عالم باشد چه نباشد، تفاوتی نمی‌کند. اوامر و نواهی خداوند، مصالح و مفاسد خویش را در پی دارند. شاید آن چه ایشان در پی اثبات آن است، دقیقاً مراد ما نباشد، ولی در موضوع مورد بحث ما نیز کاربرد دارد.

در ادامه، چنین نتیجه می‌گیرند:

فلو كانت الأحكام مخصوصة بحال العلم ولم يكن في حال الجهل حكم لها واقعية، فما معنى الافتخار و ما معنى وجوب التعلم و التفحص و الهجرة؟! و بم يحتج على الجاهل؟! و لو لم يكن في حال الجهل، فما معنى حسن الاحتياط؟! و لادراك أي مصلحة يحسن ارشاد الجاهل؟! و بم يذم الغاصبون و يمدح الفقهاء و الحفظة الراشدون؟! و بم يعلل الشرائع؟! و ما معنى النتائج من العقوبات و المثوبات؟! و لم يذم الغاصبون؟! بل لا بد أن يترحم عليهم، لأنهم خلصوا البشر عن الزحمت و مشقة التكليف؛ و مع ذلك لم يفوتوا عنهم شيئاً من المصالح! بل يكون الذم على هذا المشرب واردة على الأنبياء حيث اطلعوا الناس و أعلموهم على التكليف الشاقة و أو قعوهم في الزحمت! و ان لم يخبروهم، لمافوتوا عنهم مصلحة واقعية. بل و ما معنى الإيمان على الخلق بجعل الطريق أو الأصول الحكام؟! اذ لا مصلحة عند الجهل. فما نتيجة الطرق و الأمارات؟! و ليس فائدة جعلها الا توليد المشقة و الكلفة من دون از ديام مصلحة! اذ لوكانوا جاهلين، لمافات عنهم مصلحة حسب الفرض. و بالجملة فما معنى مدح العلماء و فقهاء الشيعة و ذم العامة؟! و ما معنى مذمة

القياس؟! اذ لا واقع ذا مصلحة حتى يتخلف عن نيته و وصوله القياس.

فلو تأملت في هذه الطوائف من الروايات، أبقت و أتقنت بأن الأحكام الفعلية التامة الزاجرة الباعثة الحقيقية باقية ثابتة في حال الجهل، بل ضرورات المذهب قائمة على هذا الأصل الأصيل. فمنها ضرورة المذهب على انهدام الدين بغضب الغاصيين. فلو لم تكن الأحكام في حال الجهل ثابتة الا على نحو الإنشاء المحض و الاعتبار الصرف الذي لا واقع له، فما معنى الانهدام؟!!

و منها: ضرورة المذهب على حسن الاحتياط في غير باب الطهارة و النجاسة، حتى بعد الفحص و اليأس. وهل هو الا لرجاء ادراك الواقع؟! فلو لم يكن حكم واقعي ذا مصلحة حال الجهل، فما معنى دركه و نيته؟!

و منها: ضرورة المذهب على حسن ارشاد الجاهل و لزوم الفحص. فلو لم يكن حكم ذا مصلحة في هذا الحال، فالى ما يرشد الجاهل؟! و لم يلزم الفحص؟!

پس اگر چنین بود که احكام، مخصوص زمانی است که افراد به آنها علم دارند و هنگامی که نسبت به آن حکم جاهل اند، حکمی واقعی در کار نیست، چه معنا داشت که ائمه عليهم السلام [به داشتن ميراث نبوت در نزدشان] افتخار کنند و چرا بايد فراگیری، جستجو و حتی هجرت برای علم فقه واجب می گشت و به چه چیز باید با جاهل احتجاج شود؟ اگر در حال جهل، حکمی واقعی در کار نبود، معنای نیکویی احتیاط چه بود؟ در این صورت، راهنمایی فرد جاهل برای رسیدن به کدام مصلحت، نیکو می شد؟ از چه رو غاصبان خلافت نکوهش میشدند و فقیهان و حافظان روایت را می ستودند؟ چرا علت های احکام بیان شده است؟ دیگر معنای عاقبت نیک و بد اعمال عبادی - یعنی

ثواب و عقاب - چه خواهد بود؟ بلکه باید برای آن ها طلب رحمت میکردند، چرا که بشر را از زحمت و مشقت تکلیف راحت کرده اند. با وجود تمام انحرافات، پیروان آن ها، مصلحتی را از دست نداده اند. بلکه بنابر این مشرب، پیامبران اند که باید نکوهش شوند، چرا که آنان مردم را از تکالیف سختشان مطلع و آگاه ساختند و آن ها را به زحمت انداختند! اگر آن ها را با خبر نمی کردند، مصلحت واقعی ای را از دست نمی دادند.

بالا تر آن که، اگر چنین بود، دیگر معنای منت گذاشتن بر مردم و گشودن راهی برای رسیدن به احکام، چه معنی داشت؟ چرا که در هنگام جهل به احکام، دیگر مصلحتی در کار نیست! در آن صورت، نتیجه طرق و آمارات چه خواهد بود؟ در چنین شرایطی، قرار دادن راه ها و نشانه هایی برای رسیدن به احکام فائده ای جز زحمت و مشقت نداشت و باعث تحقق هیچ مصلحتی نمی شد، چرا که در چنین فرضی، در زمان جهل، مصلحتی را از دست نمی دادند. خلاصه آنکه: معنای مدح علمای شیعه و مذمت علمای عامه چه خواهد بود؟ نکوهش قیاس چه معنا خواهد داشت؟ چرا که حقیقت دارای مصلحتی نیست که قیاس، ما را از رسیدن به آن باز دارد.

بنابراین، اگر در این روایات تأمل کنی، یقین خواهی کرد که احکام، فعلیتی تمام و کمال دارند، ... در حالت جهل نیز باقی و ثابت خواهند بود، بلکه ضروریات مذهب بر چنین اصلی استوار است؛ که از جمله ی آن ها می توان به از بین رفتن دین به دست غاصبان خلافت اشاره کرد. اگر احکام در حالت جهل، ثبوتی نداشتند و تنها انشای محض، اعتبار صرف و غیر واقعی بودند، دیگر چه معنایی برای انهدام متصور خواهد بود؟ یکی دیگر از ضروریات مذهب، نیکویی احتیاط، حتی پس از جستجو و ناامیدی است، البته در غیر از ابواب طهارات و نجاسات. آیا این مطلب، برای هدفی غیر از رسیدن به واقع است؟ اگر در حال جهل، پای حکم واقعی دارای مصلحتی در میان نبود، رسیدن به آن، چه معنا داشت؟ یکی دیگر از ضروریات مذهب، نیکویی ارشاد جاهل و لزوم جستجوی حکم الهی است. اگر در حال جهل، حکم دارای

مصلحتی در کار نبود، فرد جاهل به چیزی بنا بود راهنمایی شود؟ چرا بر او لازم است که جستجو کند؟

نمره ی بحث

اشاره

ایشان از «واقعی بودن» عالم تشریح، استفاده های متعددی کرده اند. برخی از آن ها

عبارت اند از:

یکم. در بحث شرور

اگر ما قائل شدیم که عالم تشریح، واقعی است و آثار نفس الامری دارد، می توانیم ادعا کنیم که این عالم، بر عالم تکوین تأثیر می گذارد. در گذشته، این مطلب مطرح شد که در نفس عالم تشریح، شریتی نیست، بلکه از لحاظ مادی و صوری، خیر است. اگر انسان مختار که جزئی از ماده ی عالم تشریح است، با امر و نهی الهی که صورت این عالم است، موافقت کند (اطاعت)، این توافق، منشأ خیر خواهد بود. در مقابل، اگر مخالفت

کند (عصیان)، منشأ شروری در عالم خواهد بود. این ها همه فرع بر «واقعی» بودن عالم تشریح است. اگر عالم تشریح انتزاع صرف بود، معنا نداشت که منشأ خیر یا سرچشمه ی شر شود. در درس هجدهم معارف، این ارتباط کاملاً روشن است و ایشان تأثیرگذاری عالم تشریح بر تکوین را مبتنی بر واقعی بودن آن بیان کرده اند.

دوم. آثار وضعی اعمال

این بحث، علاوه بر ثمره ی علمی، نتیجه ی عملی نیز دارد. اگر ما قائل شدیم که عالم تشریح واقعی است، باید قبول کنیم که ترتب آثار بر افعال و اعمال ما، متوقف بر علم و جهلمان نیست. در گذشته، مثالی را عرض کردیم. فرض کنید خداوند به شما امر می کند از سمت چپ نروید. بنابر آن چه گذشت، سنت الهی به این تعلق گرفته و اصل بر این است که اگر خدا می گوید: «از سمت چپ نرو»، علاوه بر عصیان خداوند، مفسده ی دیگری بر آن مترتب است.

برای مثال، حیوان درنده ای در آن مسیر هست که شما را خواهد درید. با این

اوصاف، اگر کسی نداند که خداوند چنین نهی نموده است، بر سر این دوراهی برسد و به سمت چپ برود، شاید گناهی مرتکب نشده باشد، اما حیوان درنده او را می‌کشد.

مثال دوم. فرض بفرمایید فردی سرماخورده و خریزه برایش مضر است. اگر او نداند که خریزه برایش ضرر دارد و از آن بخورد، مریضی او شدت خواهد گرفت. البته ممکن است او را سرزش نکنند، اما چنین نیست که چون نمی‌دانسته است، خریزه اثر خود را نگذارد؟

حال به مصادیق شرعی آن پردازیم. بنابر این مبنا، اگر کسی نداند که مایعی که در مقابل او گذاشته اند، خمر است و آن را بنوشد، به گمان اینکه آن مایع، آب است؛ ممکن است عقابش نکنند، اما فعل شرب خمر، اثر خود را خواهد گذارد. یا اینکه اگر کسی در بیابانی گرفتار آید و از روی اضطرار، گوشت مردار بخورد، گناهی نکرده است، ولی «أکل میتة» اثر وضعی خود را خواهد داشت.

به تفصیل بیان شد که وجوب و حرمت، دائر مدار کسر وانکسار مصلحت و مفسده است. به عبارت دیگر، خداوند اکل میتة را حرام کرده، زیرا مفسده‌ی آن از مصلحتش بیشتر است، لذا به حد حرمت رسیده است. بنابراین، اکل میتة مفسدی دارد که با خوردن آن - حتی از روی اضطرار - بر خورنده‌ی آن مترتب خواهد شد. شاهد بر این مدعا، مراعات‌هایی است که علما می‌نموده‌اند. منزل هر کسی نمی‌رفتند، در هر جایی غذا نمی‌خوردند و... آری، اگر شما منزل کسی بروید که حتی خمس نمی‌دهد، می‌توانید بر سر سفره‌ی او بنشینید و غذا میل کنید، زیرا یقین ندارید که غذای او از مال غیر مخمس تهیه شده است. اما اگر آن غذا از مال غیر مخمس تهیه شده باشد، اثر خود را خواهد داشت. به همین ترتیب، شما می‌توانید مثال‌های متعددی را مطرح کنید.

(1) مرحوم حاج شیخ این مطالب را در چند موضع مطرح کرده اند:

الف) در رساله ی المشهدین، صفحه 180 می نویسند:

«كما أن الأمر و النهی صورته و من مجموعهما يتم هذا العالم و يتحقق تحقق واقعية لا اعتبارية انتزاعيا - على ما حققناه في علم الأصول - اذ لو لم تكن الأحكام الشرعية أمورا حقيقية واقعية خارجية، لكان العلم بها جهلا و ضلالا، لأن العلم بالأمر و اللا واقعی ليس علما، فكيف يكون التفقه و تعلم الأحكام كاملا مأمورا به في الكتاب و السنة؟!»

نعم، هي أمور واقعية حقيقية؛ و كنهها و حقيقتها هي الإضافة الخارجية المقولية المتحققة من المولى و العبد أو الكبير و الصغير، أي: النسبة المتكررة التي يتحقق بين القاهر و المنقهر بعد اعمال قهره و سلطانه و مولويته. فهذه السب و الروابط الحاصلة بين المولى و العبد، هي الأحكام الموجودة خارجة، و ليست - كما توهم بعض الأصوليين - من كون مفهوم الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب و غيرها انتزاعية اعتبارية منتزعة من انشاء المولى. و التحقيق يطلب من محله من علم الأصول».

همان گونه که امر و نهی صورت عالم تشريع هستند و از مجموع آنها این عالم کامل می شود و تحقق واقعی می یابد نه تحقق اعتباری انتزاعی، بنابر آنچه در

تقریرات اصول فقه به تحقیق بیان کردیم، چرا که اگر احکام شرعی، اموری حقیقی، واقعی و خارجی نباشند، علم به آن ها با جهل و گمراهی تفاوتی نخواهد داشت، چرا که علم به یک چیز غیر واقعی علم نیست. پس چگونه است که تفقه و فراگیری احکام، کمالی است که در کتاب و سنت بدان امر شده است؟».

آری، آنها (احکام) اموری واقعی و حقیقی اند و حقیقت آنها اضافه ای مقولی (نه اشراقی) است که خارجی بوده و میان مولی و عبد یا میان بزرگ و کوچک محقق می شود. به عبارت دیگر: نسبت متکررهای است که بین قاهر و مقهور رخ می دهد، بعد از آنکه قاهر، قاهریت و سلطنت و مولویت خود را اعمال کرد. بنابراین، این نسبت ها و رابطه ها که میان مولی و عبد پدید می آید، احکامی هستند که در عالم خارج موجودند. مطلب آن چیزی نیست که برخی اصولیان گمان کرده اند. آنها می پندارند که وجوب، استحباب و مفاهیمی از این قبیل، انتزاعی و اعتباری اند و از انشای مولی (خداوند) انتزاع می گردند. بررسی محققانه ی این بحث، باید در جای خود و در علم اصول صورت گیرد.»

ب) در درس هجدهم معارف می خوانیم:

حقیقت این عالم از سنخ اضافه ی غیر متکررهی فلسفی است. اضافه ای از صورت مولویت مولی و مادهی تولی انسان است. این اضافه ی غیر متکرر میان مولی و عبد، معبود و عبد، واقعیت و خارجیت دارد. خداوند حقیقتاً فرمانروایی دارد و انسان نیز حقیقت بایستی به فرمانبری او پردازد. این عالم واقعی است و اعتباری و انتزاعی نمی باشد. ... به هر حال در این عالم، احکام الهیه از طریق خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می گردد و صورت و ماده اش واقعیت دارد. مولویت مولا یک امر انتزاعی نیست؛ بلکه مولویت مولا از مقوله ی اضافه ی غیر متکرر است و در خارج وجود دارد. اگر نمی داشت، ما را امر به تفقه نمی کردند. علم به اشیایی که واقعیت ندارد، کمال نیست. مولویت مولا از مولویت خدا تا به مولویت قیم صغار صورت عالم تشریح است و واقعیت

ایشان در تقریرات اصولی نیز این مطلب را به تفصیل مطرح کرده اند که مرحوم استاد عصار عبارات برگزیده ای را قرائت کرده اند و در متن موجود است. از این رو، از ذکر آنان در پی نوشت، خودداری می کنیم.

(2) در صفحات 27-28 می نویسند:

«الأمر العاشر: ان تلك المستقلات الواقعية تكون على أقسام. وذلك لأن الحسن و القبح مما يشككان فشيء يراه العقل حسنا بحيث يرى قبح تركه كشكر المنعم، و شيء يراه حسنا و لا يرى تركه قبيحا و كذلك في جانب العكس. فينقسم الحكم العقلي الى الواجب العقلي و حرامه و مكروهه و مستحبه. و قد اختلف الأصوليون في التقسيم؛ فمنهم من ربعها و منهم من خمسها، و لكل وجهة هو مولیها. و بيانه أنه ان قلنا بأن الإباحة العقلية هي عبارة عن عدم ادراك العقل الحسن و القبح، يصير أقسام الأحكام العقلية أربعة. لأن الإباحة عدم الإدراك، و المستقل العقلي ما كان مدركا للعقل بالاستقلال. فهو ليس بمستقل عقل.».

«امر دهم این است که مستقلات عقلی واقعی، اقسام مختلفی دارند، چراکه حسن و قبح [افعال مختلف]، متفاوت است. گاهی عقل، فعلی را این گونه در می یابد که انجامش نیکو و ترکش زشت است، مانند: شکر منعم. فعل دیگری را این گونه درک می کند که انجامش نیکوست و ترکش زشت نیست. گاهی نیز مطلب بالعکس است (یعنی فعلی انجامش زشت و ترکش نیکوست و فعل دیگری انجامش زشت است، ولی ترکش نیکو نیست.) بنابراین، احکام عقلی به چهار قسم و خوب، حرمت، کراهت و استحباب تقسیم می شوند. علمای علم اصول، در تقسیم احکام عقلی اختلاف نظر دارند، برخی از دانشوران آن ها را به چهار نوع و برخی به پنج نوع تقسیم کرده اند. هر کدام از این دو نظریه نیز طرفدارانی دارد. توضیح این که: اگر ما قائل باشیم که اباحه ی عقلی عبارت است

از «عدم حسن و قبح توسط عقل»، احکام عقلی چهارگونه خواهد بود، چراکه اباحه عبارت است از «عدم ادراک» و مستقل عقلی چیزی است که عقل، مستقلاً آن را ادراک می کند، حال آنکه مباح عقلی، مستقل عقلی نیست.» (و)

(3) در تقریرات اصول فقه صفحات 29 و 30 می نویسند:

«... فثبت المطلوب، و هو امکان جعل الوجوب الشرعي للمستحب العقل و كذا الحرمة للمكروه العقلي. و هذا بخلاف الواجب و الحرام العقلیان... فظهر أن الرجوع الى الأحكام الشرعية إنما يكون في المباحات العقلية و في المكروهات و المستحبات العقلية. و أما الواجبات و المحرمات العقلية، فهما يستتبعان الوجوب و الحرمة الشرعية، بل هما عينهما.»

«... بنابراین، مقصود اثبات می شود، یعنی این که وجوب شرعی می تواند برای مستحب عقلی وضع شود. هم چنین حرمت [شرعی می تواند برای مکروه عقلی جعل شود، برخلاف واجب و حرام عقلی... بنابراین، مشخص می شود که مراجعه به احکام شرعی، تنها در مباحات، مکروهات و مستحبات عقلی است. درباره ی واجبات و محرمات عقلی نیز باید گفت که پیرو وجوب و حرمت شرعی است، بلکه عین آن هایند.»

هم چنین در صفحه ی 34 می نویسند:

«فظهر أن المولى يجعل الأحكام الإضائية في المستقلات. و اذ كانت امضائية، فهي عين هذه الأحكام العقلية. اذ الحكم الإضائي وجوده التشريعي هو بعينه وجوده التكويني، و ليس له وجود مستقل آخر كما يكون الحكم الغير الإضائية التأسيسية. فتبين أن جعل الحكم المولوي الإضائي في باب المستقلات من أوجب الواجبات. اذ هي ما بالذات لسائر الواجبات، و هي تكون واجبات بالعرض.» (و)

(4) در صفحه ی 29 تقریرات اصول فقه می نویسند:

«فظهر أن الأحكام الشرعية يتأتى في المباحات العقلية. ولكن ليست منحصرة بهذا المورد، بل يتأتى أيضا في المستحبات و المكروهات العقلية، لكن لا من حيث الذي أدركه العقل و حكم بحسنه استحبابه أو قبحه كراهة، بل من سائر الحثيات و الوجوه الأخر التي لم يدركها العقل. وهي الجهة التي لم يدرك قبحها، أي جهة ترك ذلك المستحب أو فعل هذا المكروه. و كذا جهة شدة حسن المستحب و شدة قبح المكروه. و لهذا يصح جعل الحكم الوجوبي الشرعي للمستحب العقلي، دون الإباحة و الكراهة و الحرمة. و يصح جعل الحرمة الشرعية في المكروه العقلي، دون الإباحة و الوجوب و الاستحباب.».

«بنابراین، آشکار می گردد که احکام شرعی در مباحات عقلی پیش می آید، ولی منحصر در آن نیست، بلکه در مستحبات و مکروهات عقلی نیز پیش می آید، اما نه از آن جهت که عقل آن را ادراک می کند و به محسن استجابی یا قبح کرامتی آن حکم می کند، بلکه به جهات دیگری که عقل آنها را ادراک نمی کند و آن عبارت است از جهتی که عقل، قبح آن را ادراک نمی کند، مانند جهت ترک آن فعل مستحب یا انجام آن فعل مکروه یا جهت شدت حسن مستحب و قبح مکروه. از همین روست که وجوب شرعی برای مستحب عقلی صحیح و مجاز است نه برای مباح، مکروه و حرمت عقلی؛ و به همین جهت، وضع حرمت شرعی برای مکروه عقلی صحیح است، نه مباح، واجب و مستحب عقلی.» (و)

*نخستین معنای اصطلاح «شر بالعرض» (1)

مقدمه

در گفتارهای پیش، مباحثی در باب «عالم تشریح» بیان شد. همان طور که پیشتر نیز ذکر شد، مرحوم استاد بحث عالم تشریح را ذیل عنوان «شرور» مطرح کرده اند و در برخی مواضع، آن را منبع شرور دانسته اند. بحث ما در این جلسه، واکاوی همین مسأله است که اساساً «منبع شرور» چیست. به نظر می رسد مشکلاتی که در این بحث وجود دارد، برخاسته از این است که معمولاً- افراد، جملاتی کلی را به خاطر می سپارند، اما استثنائات آن ها را، گاه از خاطر می برند و گاه اساساً از آن استثنائات مطلع نیستند. یکی از آن جملات کلی، این گزاره است:

عالم تکوین، خیر محض است و شر در آن راهی ندارد. در مقابل، عالم تشریح منبع تمامی شرور است. (2)

از این رو، اینان گمان می کنند که عالم تکوین خالی از هرگونه شر است، حال آنکه این اصل، استثنائاتی نیز دارد.

در این جلسه قصد داریم تا عباراتی را از رساله ی «هنالك مطالب ثلاثة» (3) بخوانیم و

ص: 89

1- این گفتار نیز تلفیقی است از جلسات 81 / 8/26 و 81/9/17. (و)

2- این گفتار نیز تلفیقی است از جلسات 26/8/81 و 17/9/81. (و)

3- این رساله، بخشی از تقریرات دروس مرحوم میرزای اصفهانی است که مرحوم استاد آن را در تألیف کرده اند. عنوان این رساله این است: «الكلام في حقيقة القدرة والاختيار وعدم الجبر والتفويض»، ولی از آن جایی که عبارت ابتدایی آن چنین است: «هنالك مطالب ثلاثة...»، به رساله ی هناک مشهور گشته است. (گ)

نمونه ی اول، عباراتی است که مرحوم استاد در صفحه ی 118 این رساله نوشته اند. توجه به این کلمات، می تواند برای حل این مسأله راهگشا باشد. ایشان پس از آن که نظریه ی «نظام احسن»⁽¹⁾ فلسفی را رد کردند، چنین نتیجه می گیرند:

«وقولهم بأن أفعال البشر داخله في النظام الكياني، وقولهم بكون هذا النظام أتم النظمات الممكنة، وقولهم بعدم تبديل ما قدر وقضى، كلها هجو صرف و غلط محض و مخالف للكتاب و السنة و جميع الشرايع؛ بل العقل الصريح يكذبها لما عرفت من أن أساسها على العلية و المعلولية و السبب العلمية و حب الذات للذات، و ظهر لك فساد الجميع.

هذا مضافا إلى أن القول بكون أفعال البشر داخله في النظام الأتم الكيان الصادر من الله مخالف صريح للكتاب والسنة، حيث انهما يناديان بأعلى صوتهما بأن الشرور و القبائح الصادرة عن البشر ليست بمستندة إلى الله تعالى، خلافا للفلاسفة حيث يسندون جميع القبائح الى الله و جميع الشرور اليه تعالى. و لم يعرفوا أن فعل الله تعالى ليس بشر أبدا، الا في باب العقوبات و التعذيبات. فان هلاكه عروج قوم لوط و عالج و ثمود، و ارساله الطوفان على قوم نوح شو حقيقة، كما أن عقوباته الأخروية أيضا شرور، و الكل مستند اليه تعالى. و فعل هذه الشرور اظهارة للعدل و القهر و الانتقام. و ما ورد

ص: 90

1- به عنوان نمونه، ر.ک: النجاة: 554 - 555؛ القبسات: 253؛ الأسفار: 2: 279، 6: 332 - 333؛ نهاية الحكمة: المرحلة الثانية عشر: الفصل السابع عشر. (و)

في الروايات من استناد الشرور الى الله تعالى، فالمراد بها العقوبات و التعذيبات. و أما ما سواها من أفعال الله تعالى فليس بشر أبدا. و كل الشرور و القبائح صادرة عن البشر من دون انتهاء الى الله تعالى أبدا»

آن ها (فلاسفه) عقیده دارند که افعال بشر بخشی از نظام وجودی است و این نظام، بهترین نظام های ممکن است و آن چه خدا تقدیر یا قضا کرده است، تغییر نمی کند. این سخنان همگی هجو صرف، غلط محض و مخالف کتاب، است و تمامی ادیان است. (نه تنها دین)، بلکه عقل صریح این اعتقادات را تکذیب می کند، چرا که همچنان که پیشتر گفته شد - اساس این سخنان، مبتنی بر نظام علی - معلولی، نسبت های علمی و محبت خدا به خودش است (که باعث خلقت مخلوقات می شود). در حالی که پیش از این، بطلان همگی این اعتقادات روشن شد.

به علاوه، اینکه افعال اختیاری بشر که جزئی از نظام اتم وجودی است، از خداوند صادر شده باشد، با تعالیم کتاب و سنت، مخالفت صریح دارد؛ چرا که آن ها با صدایی بلند فریاد می زنند که امور شر و قبیحی که از بشر صادر می شوند، قابل استناد به خداوند نیستند؛ برخلاف فلاسفه که تمام شرور و قبائح را به خداوند منتسب میدانند و ندانسته اند که فعل خداوند شر نیست، مگر در عقوبت ها و کیفرها. اینکه خداوند - عز و جل - اقوام لوط، عاد و ثمود را هلاک می سازد و قوم نوح علل را گرفتار طوفان می کند، حقیقتا مرتکب شر می شود، همان طور که عذاب های اخروی نیز حقیقتا شر هستند و منتسب به خداوند متعال اند. او این امور شر را انجام می دهد تا عدل، خشم و انتقام خود را آشکار سازد. بنابراین، منظور از آن چه در روایات درباره ی استناد شر به خداوند آمده، عقوبتها و عذابها است. اما درباره ی بقیه افعال خدا باید گفت که به هیچ وجه شتر نیستند. تمامی امور شر و قبیحی که از بشر صادر می شود، به خداوند ختم نمی شود.

ایشان در عبارات فوق بیان می دارد. این دیدگاه فلاسفه که شرور صادر شده از بشر،

به خداوند انتساب دارد، اشتباه است، چرا که خداوند مبرا از شرور است، مگر در تعذیبات و عقوبات. بنده این عبارات را ان شاء الله توضیح خواهم داد.

در همین رساله، صفحه ی 144 در باب تبیین شرور موجود در عالم، چنین

نوشته اند:

«نعم، بعض ما ذکرتموه من قبیل عتو الکفار، وقتلهم الأنبياء و الأولياء و الصلحاء و أمثال ذلك من سفك الدماء و هتك الأعراس، فهی لیست بصادرة عن الله، بل هی صادرة عنهم و منتهية الى ذواتهم بسوء اختیارهم، و علیها یعاقبون. و بعض ما ذکرتموه من قبیل الحرق و الغرق، كاحراق قوم عاد و ثمود و غرق قوم نوح و أمثال ذلك من الأمور، نسلم أنها شرور حقيقة و لیست بأعدام، بل هی وجودات».

آری، برخی از آنچه شما بدان اشاره کردید، مانند سرکشی کافران، کشتن پیامبران و اولیای خدا و صالحان، ریختن خون دیگران، بردن ابرو از مردمان و... از خداوند صادر نشده، بلکه از آن ها صادر گشته است و منتسب به خود آن ها و استفاده ی نابجایی است که از اختیارشان کرده اند. به ازای همین کارهایشان نیز عقاب خواهند شد. ما قبول داریم که برخی از چیزهایی که یادآور شدید نیز مانند سوزاندن اقوام عاد و ثمود و غرق کردن قوم نوح و امثال این ها، حقیقتاً شر هستند، نه عدمی، بلکه وجودی اند.

در این جا مرحوم میرزای اصفهانی عبارتی را در حاشیه نوشته اند [که شایان توجه است]:

«خیرات بالذات لأت الوجود خیر بذاته و شرور بالعرض، فهی صرف الشرور».⁽¹⁾

ایشان می فرمایند: شروری که از خدا صادر می شود، «خیر بالذات» و «شر بالعرض» است. این نکته باید تبیین شود. در آینده توضیح خواهیم داد که مراد از «شر

ص: 92

1- ر.ک: ضمیمه ی 1 همین گفتار. (و)

بالعرض» چیست. در ادامه، چنین نوشته اند:

«[بل هي وجودات] و شرور بالحقیقة، و هي صادرة من الله تعالى حقيقة، وليست بصادرة عن غيره. فانه تعالى خالق الخير والشر، و لا شريك له في الملك، ولكنها صادرة عنه تعالى، عقوبة على العصاة الطغاة. فانه تعالى «أشد المعاقبين في موضع النكال و النقمة» و «أعظم المتجبرين في موضع الكبرياء و العظمة»، كما في الدعاء المروي عن الحجة عليه السلام.

فهو تبارك و تعالى يعاقبهم على طغيانهم. عقابه شر حقيقة و عذابه أليم واقعا، و ليس من العذب و العذوبة. فهذه الأمور الوجودية شرور حقيقة، و يصدر منه تعالى حقيقة اظهار العدله و جلاله و عظمته و كبريائته، فيعاقبهم في الدنيا و يعذبهم في الآخرة عذابا شديدا أليما، عدلا منه تبارك و تعالى.

و كل هذه العقوبات الدنيوية و الأخروية شرور بالحقيقة و أمور وجودية يصدر منه تبارك و تعالى الا في بعض العقوبات؛ فانها شرور و لكن عدمية. و حيث انها عدمية لا تصدر عن الله، لأنه لا معنى لصدور العدم و العدمي. و لهذا ورد: «و الشر ليس اليك»⁽¹⁾، أن كان مرادهم بالشر هو الشر الذي من هذا القبيل. و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرمد وجودهم و أبدية. «(2) و (3)

بلکه آن ها اموری وجودی و واقعا شر هستند و حقیقتا از خداوند متعال صادر شده اند، نه از هیچکس دیگر، او - تعالی - هم خالق خیر و هم خالق شر است و او را شریکی در مالکیت جهان نیست. صدور این شرور از او - تعالی - نیز به جهت عقوبت گناهکاران و سرکشان است. بنابراین، خداوند متعال - همان طور که در دعای روایت شده از حضرت حجت علیه السلام (دعای افتتاح) آمده

ص: 93

1- الکافی: 3: 310؛ التهذیب: 2: 67. (و)

2- (بعد از آنکه ایشان تمامی شرور را وجودی دانستند،) تنها یک شر را استثنا کردند و آن هم «جهل اهل جهنم» نسبت به نعمت وجود است. ایشان عبارت «و الشر ليس اليك» را به این شر خاص نسبت داده اند. (گ)

3- در درس گفتار ششم، معنای دیگری از «و الشر ليس اليك» خواهد آمد که مبتنی بر عبارات مرحوم حاج شیخ در رساله ی المشهدين است. (و)

است. در جایگاه مجازات و انتقام، سخت ترین کیفرکننده و در موضع بزرگ منشی و عظمت، بزرگترین جبار است.

در نتیجه، او - تبارک و تعالی - آن ها را به ازای سرکشی شان، عذاب می کند. عقاب او نیز حقیقتاً شتر است و واقعا دردناک است، نه اینکه به معنای «عذب» و «عذوبت» [یعنی «شیرینی» و «گوارایی»] باشد. تمام اینها، اموری وجودی اند، حقیقتاً شوند و از او - تعالی - صادر شده اند، تا عدل، بزرگی، عظمت و کبریائیت خداوند بر همگان آشکار شود. بنابراین، آنها را در دنیا عقاب و در آخرت عذاب می کند، آن هم عذابی شدید و دردناک که از سر عدل خداوند - تبارک و تعالی به سر می زند. تمامی این عقوبت های دنیوی و اخروی حقیقتاً شر هستند، اموری وجودی اند و از او - تبارک و تعالی - صادر شده اند، مگر در برخی عذاب ها که شر هستند، ولی عدمی اند و از آن جا که عدمی اند، از خداوند صادر نشده اند، چرا که «صدور عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین روست که در روایت آمده است: «[خدایا!] شر به تو باز نمی گردد». اگر مراد آن ها از شر چنین شروری باشد. از جمله شرور عدمی، می توان به جهل جهنمیان به وجودشان و ابدی بودن وجودشان اشاره کرد.

عبارت سوم، مربوط به همان رساله صفحه ی 145 است:

«و بالجمله، خلاصة الجواب أن بعض الشرور ليس بصادر عنه تعالی، بل يكون صادرة عن البشر مستند اليهم منتها الى ذاتهم، و سوف يعذبهم الله و يعاقبهم عليه، و بعضها شرور ...»

خلاصه ی جواب آن است که برخی از شرور، از خداوند صادر نشده، بلکه از بشر سرزده است و به خود آدمیان ختم می شود. و خداوند نیز آنها را بابت

همین شرور عذاب و عقاب خواهد کرد. برخی از آنها نیز شر هستند ...

در ادامه، گویی مرحوم استاد با توجه به عبارات مرحوم میرزا، تقریرات خود را

اصلاح و تکمیل کرده اند:

«[و بعضها شرورا] بالحقیقة و ليس فيه جهة خيرية أبدا، فضلا عن

الخيرية الغالبة كما توهمه القوم (1)، وهي أمور وجودية» (2)

برخی از آن‌ها حقیقتاً شرور هستند و هیچ جهت خیریتی در آن‌ها نیست - چه رسد به خیریتی که نسبت به شریعت غالب باشد، همان طور که برخی [از

فلاسفه] گمان کرده‌اند. و اموری وجودی‌اند. سپس [در ادامه‌ی عبارات متن (نه هامش)] می‌نویسد:

«[و بعضیها] صادرة عن الله تعالى عقوبة، اظهارة للعدل والجلال والعظمة، و

لهذا يمكن أن يقال ب-: «شریته بالعرض»»

(و برخی از آن‌ها) به جهت عقوبت و آشکار ساختن عدل، بزرگی و عظمت خداوند، از او - تعالی - صادر می‌شود. به همین جهت، می‌توان گفت که شر

بودن آن‌ها بالعرض است. در این جا نیز خود مرحوم استاد مطلب دیگری را در حاشیه اضافه می‌کنند و هامش مرحوم میرزا در صفحه‌ی قبل (خیریت بالذات و شریعت بالعرض) را با عبارات دیگر و تفصیل بیشتری می‌نویسند:

«و هذه العقوبات حيث انها وجوديات، فمن حيث أصل وجودها خير محض لا شرية فيها من هذا الحيث، كما أن وجود الشيطان و الكفار من حيث أصل الجهة الوجودية الفائضة من اعطاء الله، خير. ولكن هذه الوجوديات بالنسبة إلى أهل العذاب شرور حقيقة وليس لها خيرات بوجه من الوجوه أبدا.» (3)

و از آن جا که این عقوبات وجودی‌اند، و از آن جهت که اصل وجود آنها خیر محض است، از این جهت، شریعتی در آن نیست، همان گونه که وجود شیطان

ص: 95

1- در این عبارت، می‌خواهند بفرمایند: در این عالم، اموری هست که هیچ خیریتی در آن نیست. لذا این سخن فلاسفه غلط است که می‌گویند: خیریت و شریعتی در چنین مواردی هست، ولی شریعت غالب است. (گ)

2- ر.ک: ضمیمه‌ی 2 همین گفتار. (و)

3- ر.ک: ضمیمه‌ی 2. (و)

و کافران، از جهت اصل وجودشان که از جانب خداوند افاضه شده، خیر است. اما این امور وجودی، نسبت به اهل عذاب، حقیقتاً شر هستند و هیچ خیریتی

در آن ها نیست. در ادامه [ی متن (نه هامش)] می نویسد:

« و لهذا ممکن آن یقال ب-: «شریته بالعرض» و بعضها شرور و أمور عدمیة لیست بصادرة عنه تعالی، و بعضها لیس بشر أبدا، بل هو تطهیر و تکمیل و تهذیب و تعریف لغنی نفسه المقدسة بفقر عبده.»⁽¹⁾

و به همین جهت، می توان گفت که شر بودن آنها بالعرض است، برخی از آن ها شر هستند و اموری عدمی اند که از خداوند صادر نشده اند و برخی از آن ها اصلاً شر نیستند، بلکه پاک ساختن، تکامل بخشیدن، پیراستن بنده و

شناساندن بی نیازی ذات مقدسش به وسیله ی نیازمندی بنده اش است.

در این جا، مجدداً عبارتی را در حاشیه اضافه کرده اند که احتمالاً با توجه به

حاشیه ی مرحوم میرزا رحمهم الله در صفحه ی قبل بوده است:

«فهو خیر محض لا شریة فیہ أبدا. فلیس لنا خیر متشابك بالشر، فکل شیء من أي جهة یفرض، اما خیر محض لا شریة فیہ أبدا، و اما شر محض لا خیریة فیہ أبدا.»⁽²⁾

بنابراین، آن خیر محض است و هیچ شریتی در آن نیست. بنابراین، ما خیر آمیخته به شر نداریم. در نتیجه هر چیزی را که در نظر بگیری، از یک جهت خاص، یا خیر محض است که شریتی ندارد، یا شر محض است که خیریتی

در آن نیست.

در این جا به نکته ای اشاره دارد که در آینده بدان خواهیم پرداخت. تذکر می دهد

ص: 96

1- ر.ک: ضمیمه ی 2. (و)

2- ر.ک: ضمیمه ی 2. (و)

که در عالم، خیر متشابک و مخلوط به شر وجود ندارد. عکس آن نیز صادق است، یعنی شر متشابک و مخلوط به خیر نداریم. این عبارت، مرتبط با معنای دوم «شر بالعرض» است که در آینده توضیح خواهیم داد.

بنابراین، جمله ای که مرحوم میرزا در هامش نوشته و در آن اصطلاح «شریة بالعرض» را به کار برده اند، جمله ای مهم و اثرگذار است، چرا که مرحوم استاد با تکیه بر آن جمله، چندین بار بر نوشته های خود تکمله زده اند. از این رو، باید آن را بررسی کرد. البته توجه داشته باشید [همان طور که روشن خواهد شد، معنای این اصطلاح در دروس معارف با «شر بالعرض» که در مباحث فلسفی آمده، متفاوت است. برای تبیین «شر بالعرض» دو معنا می توان ذکر کرد که در ادامه، به تبیین آن ها می پردازیم.

لزوم تفکیک میان «شر» و «قبیح»

قبل از این که وارد تبیین معنای «شر بالعرض» شویم، لازم است تذکر دهیم که نباید میان «شر» و «قبیح» خلط کرد و چنین پنداشت که این دو واژه به یک معنا هستند. علاوه بر محذوراتی که [در بخش قبل] ذکر شد، یکی از مشکلاتی که فلاسفه را وادار کرده تا از انتساب شر به خداوند سر باز زنند، آن است که آن ها میان «شر» و «قبیح» تفکیک نکرده اند. (3) از این رو، تلاش می کنند تا شرور را به هر چیزی منتسب کنند، غیر از خدا. (1)

در مقابل، ما قائل به سنخیت نیستیم و خداوند را مابین با خیرات و شرور می دانیم، به علاوه معتقدیم که «شر» غیر از «قبیح» است. (2) اگر ما خداوند را خالق شر بدانیم،

ص: 97

1- آن ها از طرفی به سنخیت معتقدند و از طرفی هم می گویند: «کل ما بالعرض لا بد من أن ینتهي إلى ما بالذات». به همین خاطر در انتساب شرور به خداوند متعال، به مشکل برمی خورند. برای رهایی از این مشکل نیز با قائل به عدمیت شرور می شوند یا آن را منتسب به ماهیات می کنند که معنای محصلی ندارد. (گ)

2- اعلم أن الإنسان اذا وصل مقام العقل الذي هو المميز بالذات بين الخير والشر والحسن والقبيح ... یجد من ذاته أنه تحت تقلبات الغير، وجودا و صفة: بدان که زمانی که انسان به مقام عقلی رسید که بالذات تشخیص دهنده ی میان خیر و شر، و حسن و قبیح است ... می یابد که دیگری، وجود و صفت او را تغییر می دهد و تحت تصرف دیگری است. الکلام فی حجیة القرآن: 3. (و)

مشکلی پیش نمی آید، چرا که ما قائل به سنخیت نیستیم :

«فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ» (1)

پس هر چیزی که در مخلوق است، در خالقش یافت نمی شود. و هر چیزی

که بر مخلوق رواست، بر سازنده اش نارواست.

نه امور خیر مسانخ با خداست و نه امور شر. به علاوه، میان شر را غیر از قبیح

می دانیم.

و به طور عادی، افراد از انتساب شتر به خداوند پرهیز می کنند، زیرا نمی توانند

شیر را از قبیح تفکیک کنند. (4)

برخلاف دیدگاه فلاسفه، آیات و روایات، شر را به خداوند نسبت می دهند. (2) [به

عنوان مثال، قرآن کریم می فرماید:]

«وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْحَيْرِ فِتْنَةً» (3)

و ما شما را به وسیله ی شر و خیر می آزماییم تا سره از ناسره جدا گردد. ذیل این آیه، داستانی از بیماری امیرالمؤمنین علیه السلام آمده که ذکر آن خالی از لطف نیست. (4) امام صادق علیه السلام می فرمایند:

مَرِضَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَعَادَهُ قَوْمٌ فَقَالُوا لَهُ: «كَيْفَ أَصْبَحْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟»

ص: 98

1- توحید صدوق: 40. (و)

2- عَنْ دَاوُدَ بْنِ سُلَيْمَانَ الْجَمَالِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَذَكَرَ عِنْدَهُ الْقَدْرَ وَكَلَامُ الْإِسْطَاعَةِ فَقَالَ هَذَا كَلَامٌ خَبِيثٌ أَنَا عَلَى دِينِ آبَائِي لَا أَرْجِعُ عَنْهُ الْقَدْرَ حُلُوهُ وَرُمُّهُ مِنَ اللَّهِ وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ كُلُّهُ مِنَ اللَّهِ». المحاسن: باب 44: ح 417. هم چنین ر.ک: ح 418 و 419. داوود بن سلیمان جمال می گوید که وقتی نزد امام صادق علیه السلام سخنانی درباره ی «قدر» و «استطاعت» گفته می شد، آن گرامی فرمود: «این سخن، ناپاک است. من از دین پدرانم روی بر نمی گردانم. تمامی مقدرات - شیرینش و تلخش - از خداست و تمامی خیرات و شرور از خداست». (و)

3- الأنبياء: 35. (و)

4- مرحوم استاد عصار داستان را نقل به مضمون کرده اند، اما ما عین متن روایت را ذکر کرده ایم. (و)

فَقَالَ أَصْبَحْتُ بِشَرِّهِ.

فَقَالُوا: سُبْحَانَ اللَّهِ هَذَا كَلَامٌ مِثْلِكَ؟!

فَقَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى «وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» فَالْخَيْرُ الصَّحَّةُ وَالْغِنَى، وَالشَّرُّ الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ ائْتِلَاءً وَ اِخْتِبَارًا. (1)

یک بار امیرالمؤمنین علیه السلام بیمار شدند. گروهی به دیدارشان آمدند و گفتند: حال شما چگونه است ای امیرالمؤمنین؟! ایشان فرمود: «شر». آن‌ها گفتند: از کسی چون شما این کلام بعید است». ایشان پاسخ داد: «خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «و شما را به وسیله ی خیر و شر می آزماییم و به سوی ما باز خواهید گشت». منظور از خیر، سلامتی و بی نیازی است و منظور از شر، بیماری و فقر است».

هم چنین در روایات متعددی داریم که خداوند فرموده است: «خَلَقْتُ الشَّرَّ». (5)

زمانی که ما به وجدان خویش مراجعه می کنیم و با این آیات و روایات مواجه می شویم، می یابیم که در دیدگاه فلاسفه و تصور رایجی که در میان مردم وجود دارد، باید تجدید نظر کرد و شر را غیر از قبیح دانست.

همان طور که در ادامه نیز بدان خواهیم پرداخت، «محسن» و «قبح» دو مفهوم اخلاقی از جنس «بایدها و نبایدها» است، «خیر» و «شر» دو مقوله ی «وجودی» و «هستی شناختی» از مقوله ی «هست» و «نیست» است. اگر ما توانستیم میان خیر (شر) با حسن (قبح) تفکیک کنیم، خواهیم توانست تبیین بهتری از فعل خداوند داشته باشیم.

به عنوان مثال، فرض کنید: «خداوند برای تطهیر گناهان یک مؤمن، او را به بیماری دچار می کند» (2) (6).

ص: 99

1- بحار الأنوار: 78: 209. (و)

2- در روایت هست که اگر پای مؤمنی به سنگی می خورد، به خاطر گناهی است که مرتکب می شود. یا اینکه اگر کسی تب کند، گناهانش مثل برگ درختان می ریزد (وسائل الشیعة: 1: 623). البته این ها به شرطی است که او در برابر آن بلا صبر پیشه کند و به قضای الهی راضی باشد. برای تتبع بیشتر، می توانید به جلد 2 کتاب شریف کافی و جلد 64 کتاب بحار الانوار مراجعه کنید. (گ)

این فعل خداوند، هم حسن است و هم شر. هم چنین اگر خداوند برای ترفیع درجه ی پیامبران، امامان و مؤمنان، آن ها را به بلایی گرفتار سازد (7)، فعل او شر است، ولی قبیح نیست. از طرفی شر است، چون [همان طور که در روایت امیرالمؤمنین علیه السلام هم آمده بود و عقل هم آن را در می یابد (1)] اموری نظیر فقر و بیماری شتر هستند. هم چنین ممن است، چون خداوند گناهان آن ها را می آمرزد و درجات آن ها را بالا می برد. (2)

به علاوه، اگر خداوند کافران و قاتلان اهل بیت علیهم السلام را عذاب کند، فعل او شر است؛ چرا که موجب آلم آن هاست و هیچ کس علاقه ندارد که وضع آن ها را داشته باشد. در عین حال، حسن است، چون عین عدالت است و موجب شفای صدر صدیقه ی طاهره و مؤمنان است، چرا که می بیند غاصبان خلافت و غارتگران حریم عصمت، به سزای اعمال شوم شان رسیده اند. حتی در مواردی داریم که خداوند به ازای بلاها، به مؤمن اجر کثیر عنایت می کند. (3) خداوند همیشه فعلش حکیمانه و حسن است، اما حسن بودن فعل خداوند به معنای «خیر» بودن آن نیست. گاهی فعل حسن خداوند، خیر است و گاهی شر.

ص: 100

1- در درس گفتار بعدی و در توضیح معنای دوم «شر بالعرض» به عقلی بودن خیر و شر اشاره خواهد شد. (و)

2- دقت کنید که فرض ما بر این است که خداوند در هیچ یک از این افعال، ظلم نکرده است. (گ)

3- عن عبدالله بن أبي يعفور قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام ما ألقى من الأوجاع و كان مسقما. فقال: لى: يا عبدالله! لو يعلم المؤمن ما له من الأجر في المصائب، لتمني أنه قرض بالمقاريض. الكافي: 2: 255؛ عبدالله بن أبي يعفور می گوید: به امام صادق علیه السلام از دردها شکایت کردم، در حالی که خود آن حضرت نیز مریض بودند. ایشان به من فرمودند: «اگر مؤمن می دانست که چه اجری در مصیبت ها نصیب او می شود، آرزو میکرد که با قیچی تکه تکه می شد.» در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است: «ان عظیم الأجر لمع عظیم البلاء: همانا پاداش بزرگ با بلاى بزرگ همراه است.» الكافي: 2: 252. (و)

[با توجه به توضیحات فوق، معنای اول «شر بالعرض» روشن می شود.] معنای اول آن، عبارت است از این که برخی از افعال خداوند شر هستند، مانند این که مؤمنی را در دنیا دچار بلیه ای می کند. اما این فعل خدا قبیح نیست، ممن است و حکیمانه. حکمت های مختلفی نیز می تواند داشته باشد، مانند تطهیر ذنوب او یا ترفیع درجه اش. اما باید توجه داشت که:

این فعل شیر خدا «شر بالعرض» است، زیرا مقصود اصلی او لطف به مؤمن است. آنچه مطلوب بالذات خداست، خیرات و برکاتی است که از قبیل آن

گرفتاری به آن مؤمن می رسد.

در این جا اگر خداوند او را نمی بخشید و او را مبتلا به بلیه ای می کرد، فعل او شر بالعرض بود، زیرا خداوند می خواست به مؤمن لطف کند و در عذاب او تخفیف دهد.

در یکی از احادیثی که در آن بحث تردد مطرح شده، آمده است که خداوند می فرماید: بنده ی مؤمن من گناهی مرتکب می شود و من باید او را عقوبت کنم. نخستین لطفی که به او می کنم، این است که عقوبت او را از آخرت به دنیا منتقل می کنم. البته لطف دیگر من به او، این است که عقوبت دنیوی او را هم امضا نمی کنم و آن را به تأخیر می اندازم. مهلت دادن من هم به جهت کارهای خیر و نوافلی است که او انجام داده است. به علاوه لطف سوم من به او این است که او را می بخشم (9).

در این جا اگر خداوند او را نمی بخشید و او را مبتلا به بلیه ای می کرد، فعل او شر بالعرض بود، زیرا خداوند می خواست به مؤمن لطف کند و در عذاب او تخفیف دهد.

بنابراین

(1) تمام افعال خداوند، شن و حکیمانه است.

(2) افعال حسن و حکیمانه ی او یا خیر است یا شر.

(3) افعال خیرش خیر بالذات است. افعال شر او نیز «خیر بالذات» و «شر

بالعرض» است.

در تمام افعال شر خداوند، حکمتی نهفته است. تمامی آنها به یک امر خیر ختم

می شوند. مجددا تأکید می کنم: این بدان معنا نیست که یک فعل، هم خیر است هم شر. هرگز! همان طور که پیشتر اشاره کردیم و در ادامه نیز بدان خواهیم پرداخت، [یک حقیقت، یا خیر است یا شر. اما ممکن است یک فعل خیر، آثار شتر داشته باشد یا بالعکس، یک فعل شر، آثار خیر داشته باشد. (1)]

«شریة بالعرض» بدان معناست که آثار و برکات خیر آن فعل شر، مطلوب بالذات خداست، نه خود آن فعل شر. آن چه مورد نظر خداست، تطهیر ذنوب مؤمن است. مقصود اصلی خدا، آن بلایی نیست که بر او نازل می کند. اگر خداوند شمر را عذاب کند، مقصود اصلی اش اجرای عدل و شفای صدور پیامبر اکرم و حضرت صدیقه طاهره و ائمه اطهار علیهم السلام و مؤمنان است.

بنابراین، اگر گناهی نمی شد، خدا شری پدید نمی آورد. در برخی روایات، این مطلب آمده است و مرحوم استاد می فرمودند که اگر کسی گناه نمی کرد، خداوند هم جهنم را خلق نمی کرد. چون خداوند به علم مکنون مخزونش می دانست که در آینده مردم عصیان او را خواهند نمود، جهنم را آفرید: (2)

ص: 102

1- در مناصب، صفحه 142 می نویسند: «لا- بد من أن يكون في اذنه تعالى وجه حكمة في النظام، كأن يكون صدور هذا الخلق المودى موجبا التكميل شخص آخر، كما أن لذع الحية او لسع العقربا و غير ذلك من المؤذيات، قد يكون ترفيعا لدرجة المؤمنين، أو يكون أدبا و تأديبا لبعض آخر، أو يكون عقوبة لبعض الفاسقين، إلى غير ذلك من الحكم و المصالح» «ناگزیر، باید در اذن خداوند متعال حکمتی نهفته باشد. گویی صدور این مخلوق مودی، موجب تکمیل فرد دیگری باشد، همان طور که گزیدن مار یا نیش زدن عقرب یا آزار سایر موزیان، گاهی باعث بالا رفتن درجه ی مؤمن می شود، گاهی باعث تنبیه بعضی دیگر می شود، گاهی کیفر برخی از گنهکاران است و حکمت ها و مصلحت های دیگری که میتوان برشمرد...». (و)

2- در کتاب بشارة المصطفى الشیعة المرتضى، ج 1، ص 127 آمده است: عن ابن عباس: ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «لو اجتمع الناس على حب علي بن أبي طالب لما خلق الله النار: اگر مردم بر محبت علی بن ابی طالب متفق می شدند، خداوند آتش را نمی آفرید». از این رو، در صفحه ی 187 المشهدین می نویسند: «... بل الشرور الأخریة -أى العقوبات بأنواعها - انما نشأت من نظام التشريع، حيث ان أنواع العذاب انما هي لأجل معصية العصاة. فلولا عصيانهم لما خلقت النار و السلاسل و الأغلال. فالله خلقها اظهارا لعدله: بلکه شرور آخرتی - یعنی تمامی کیفرها - از عالم تشریع نشأت گرفته است، به طوری که انواع عذاب، تنها به جهت گناه گنهکاران است. بنابراین، اگر معصیت آنان نبود، آتش جهنم و غل و زنجیرهای موجود در جهنم خلق نمی شد. در نتیجه، خداوند آنها را برای آشکار ساختن عدلش خلق کرده است.».

«وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (1)

و اگر (مردم) در راه مستقیم، پایداری ورزند، قطعاً آب گوارایی به ایشان نوشانیم.

نتیجه گیری

حال به بحث گذشته ی خود باز می گردیم. از این جا روشن می شود که وقتی گفته می شود: «عالم تشریح منیع کل شرور است» به چه معناست. آری، آن دسته از شروری را که خدا خلق می کند، ریشه در عالم تشریح دارد، اما نه بدان معنا که یکی از اجزای صوری یا مادی عالم تشریح شر باشد، بلکه بدان معنا که استفاده ی سوء بندگان از اختیار خویش، باعث می شود تا خداوند، فعل شر خلق کند، اگر چه شریعت آن نیز بالعرض باشد.

ایجاد خیر، دلیل و حکمت نمی خواهد. نفس ایجادش حکیمانه است. اما ایجاد شر، مطلوب بالذات نیست و حکمتی لازم دارد. به همین جهت، در روایات، حکمت های افعال شر الهی را توضیح داده اند.

بعضی از شرور هم اساساً به خداوند منتسب نیست. به عنوان نمونه، «کشتن ولی خدا» منتسب به عبد قادر مختار است و هیچ ربطی به خدا ندارد. (2) در بسیاری از اوقات، فعل او آثاری هم دارد که به سنت الهی در عالم جاری می شود. به عنوان مثال،

ص: 103

1- الجن: 16. در روایات، مراد از «طریقه» را ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام دانسته اند. ر.ک: البرهان فی تفسیر القرآن: 5: 508 - 510.

2- ثم ان بعض الشرور كعقوبة الفجار و الكفار و قتلهم الأنبياء و الصلحاء و هتكهم أعراض الناس ليس فعلاً لله تعالى، بل يكون فعل العباد بسوء اختيارهم: به علاوه، برخی شرور مانند کیفر گناهکاران و کافران، و کشتن پیامبران و صالحان و آبرو بردن از مردمان، فعل خدا نیست، بلکه فعل بندگان است که حاصل استفاده ی نابجا از اختیارشان است. المشهدین: 186 - 187.

زمانی که امام حسین علیه السلام را به شهادت می رسانند، یک دسته از خیرات از جهان رخت بر می بندند و یک دسته گرفتاری ها در عالم اسلام پیدا می شود. علت همه ی این ها افعال اختیاری بندگان است.

پس دسته ی دوم شرور، افعال اختیاری است که به مخلوقات خدا منتسب است نه خود خدا. به تعبیر مرحوم استاد، فعل اختیاری من به هیچ کس - حتی به خدا - منتسب نیست. ایشان می فرمود: «ترسید و بگویید این فعل اختیاری من به هیچ کس ربطی ندارد، حتی به خدا». (1)

لزوم تفکیک میان تقدیر الهی و فعل بندگان

البته از این نکته نباید غافل شد که افعال شر بندگان به تقدیر الهی رخ می دهد. به همین خاطر، دو مطلب را باید از هم تفکیک کرد: تقدیر الهی و فعل اختیاری بندگان. به عنوان نمونه، جنایت و جسارتی را که شمر در روز عاشورا مرتکب شد، در نظر بگیرد. در آن حادثه ی شوم، فعل شمر حقیقت منسوب به اوست، اما به تقدیر الهی انجام شده است، بدان معنا که شمر آن فعل شنیع را در عالم وجود بخشیده، اما با تکیه بر قدرت و اختیاری که خداوند به او داده است.

حال با توجه به این تفکیک باید گفت که فعل شمر، شتر است و قبیح، ولی تقدیر الهی ممن است و خیر. این که خداوند به کسی کمال قدرت و کمال حریت را اعطا کرده، خیر است و حسن. اگر خدا می خواست، می توانست جلوی او را بگیرد. مثلاً شب عاشورا عقربی او را نیش می زد و قبل از روز عاشورا به درک واصل می شد؛ یا این که از اول اصلاً او را خلق نمی کرد. خداوند این کار را نکرد و او را قادر ساخت تا میان انجام یا ترک آن فعل شنیع، انتخاب کند؛ و او نیز ارتکاب آن جنایت را برگزید.

ص: 104

1- در درس سیزدهم معارف می فرمایند: «ما وجدانا می یابیم که در موجود شدن او به توجه ما، هیچکس دخالت ندارد. نه تنها سخنان و منبهات مدرس، بلکه بالاتر بگویم، حتی خدا هم در ایجاد این او دخالت ندارد. یعنی من به شرکت خدا، دوتایی، او را ایجاد نکرده ایم، بلکه مستقل بودم و می یابم که او را خودم موجود کردم. شما ترسید از اینکه میگویم خدا دخالت ندارد، من در ایجاد فعل در مقام اشرف نفس، آزادم و هیچ عاملی در ایجاد آن دخالت نمی کند.» (و)

این شمر بود که با سوء استفاده از اختیار خود، از آن کمالات بهره می برد و فعل شر و قبیحی را خلق می کند.

با تکیه بر این مطلب، می توان نشان داد که فلاسفه از چه نکته ای غفلت کرده اند. آن ها معتقدند که قدرت شمر، برندگی چاقو، نازکی و نرمی گردن همگی خیر است. سپس نتیجه می گیرند که شر، عدمی است. با تکیه بر تفکیک مذکور، باید گفت که مقدمه ی آنها صحیح است، اما ذي المقدمه غلط و خلاف وجدان است. همگی آن اموری که آنان بر می شمردند، خیر است، ولی یک فعل اختیاری قبیح و شر هست که آن ها از آن غفلت کرده اند. از آن جا که آن ها نتوانسته اند اختیاری بودن فعل را تبیین کنند، در این جا نیز به خطا رفته اند. اگر کسی به «أمر بین الأمرین» معتقد باشد و بداند که «افعال اختیاری انسان، او به توجه خود او است، ثابیا به تقدیر الهی است»، دیگر دچار مشکل نمی شود. بنابراین، اعطای قدرت به شمر، برنده نمودن چاقو و ... همگی فعل خداوند است که خیر و حسن است. آنچه شر است، تنها و تنها فعل شمر است که هیچ ربطی به خدا ندارد.

هر اتفاق شری که در عالم می افتد و منبع آن مخلوق مختار خداست (نه خدا)، به تقدیر الهی است. این تفکیک را باید در همگی آنها جاری و ساری

ساخت.

با توجه این تفکیک، نکته ی دیگری نیز روشن می شود. آن چیزی که انسان باید نسبت به آن راضی باشد، تقدیر خداست، نه فعل شر قبیح فاعل مختار. یعنی کسی حق ندارد به خدا اعتراض کند و بگوید: «چرا شمر را خلق کردی؟!»، «چرا جلوی او را نگرفتی؟!». چنین رفتاری خلاف بندگی است. خود حضرت سیدالشهداء علیه السلام خداوند عرض کرده است که من نسبت به قضای تو راضی هستم. باید توجه داشت که رضای آن امام همام نسبت به قدر و قضای الهی است، نه فعل شنیع شمر! آن حضرت راضی نیست که شمر سر مطهرش را از پیکرش جدا کند، بلکه نسبت به این که خداوند جلوی شمر را نگرفته و به او قدرت و اختیار داده، راضی است. به همین جهت، آن حضرت به میدان می رود، از خود دفاع می کند و تا آنجا که جان در بدن دارد با

دشمنان مبارزه می نماید. اگر من و شما هم در آن صحنه ی پیکار حاضر باشیم، بر ما لازم است که از آن حضرت دفاع کنیم. خود آن حضرت هم باید از خودش دفاع کند. بابت این دفع شر نیز به آن حضرت پاداش می دهند، همان طور که بابت صبران حضرت نسبت به قضای الهی و بلیه ای که بر ایشان وارد شد، ثواب اعطا می کنند.

(برای این که این مطلب روشن تر شود،) فرض کنید که آقای صاحب خانه بنده را به این جا دعوت کرده اند. از وقتی که بنده وارد خانه می شوم، یک نفر به طور مستمر بنده را مسخره می کند. بنده در چند دقیقه ی اول تحمل می کنم. اما پس از مدتی به صاحب خانه اعتراض می کنم که: «آیا شما مرا دعوت کرده بودید تا من به سخره گرفته شوم؟!». اما اگر من به صاحب خانه اعتماد کامل داشته باشم که او هیچ کاری را بی حکمت انجام نمی دهد، سکوت و تحمل می کنم. با خود می گویم: «قطعاً دعوت من به این جا حکمتی داشته است، چرا که کار صاحب خانه هیچ وقت بی حکمت نیست». اگر بدانم او دلسوز و دوست من است، تحمل می کنم. اگر بدانم که او از اینکه بنده در خانه ی او در حال مسخره شدن هستم، آگاه است، و از طرفی قادر است که مانع بشود، اما این کار را نمی کند، از او دلگیر نمی شوم. به همین جهت، اگر انسان چنین ایمانی نسبت به خداوند داشته باشد، سکوت و تحمل می کند. (1) و (2)

ص: 107

1- یکی از دوستان ما که سابقه ی تلاش برای هدایت برخی افراد فرقه های ضاله را داشت، در ایام پیری کمر درد شدیدی گرفته و زمین گیر شده بود. ما به عیادت او رفتیم. او با طعنه میگفت: «امام زمان علیه السلام به ما مدال دادند!». این رفتار، شایسته ی یک مؤمن نیست. او باید بداند قطع و یقیناً آن کمر درد برای او برکاتی داشته است. به علاوه، کسی از خدا طلبکار نیست. آن خدماتی هم که او انجام داده، به توفیق الهی بوده است. نه تنها او از خدا طلبکار نیست، بلکه به جهت توفیقات الهی که نصیبش شده، بدهکار خداوند نیز هست. گاهی که خداوند بر ما سخت می گیرد، به او اعتراض میکنیم که: «خدایا! آیا رسم رفاقت این است؟! تو مگر نفرمودی که مرا با اسم «یا رفیق یا شفیق» بخوانید؟!». ما که با هیچ کدام از رفقایمان چنین نمی کنیم!». این رفتارها همه ناشی از ضعف اعتقادی ماست. حال شما به حضرت سیدالشهداء علیه السلام نگاه کنید! ایشان با آن همه بلایایی که بر سرشان آمد، لب به اعتراض نگشودند، بلکه سراسر تسلیم و صبر و رضا در برابر تقدیر و قضای الهی بودند. (گ)

2- امام صادق علیه السلام می فرمایند: «و لا خیر فی عبد شک من محنة تقدمها آلاف نعمة، و أتبعها آلاف راحة. و من لا يقضي حق الصبر على البلاء، حرم قضاء الشكر في النعماء. كذلك من لا يؤدي حق الشكر في النعماء، يحرم عن قضاء الصبر في البلاء. و من حرمهما فهو من المطرودين: هیچ خیری نیست در بنده ای که از غمی شکایت می کند که قبل از آن هزار نعمت بوده و پس از آن نیز هزار راحتی خواهد بود. کسی که حق صبر در بلایا را ادا نکند، حق شکر در نعمتها را پایمال کرده است. هم چنین کسی که حق شکر در نعمت ها را پایمال کند، حق صبر در بلایا را پایمال کرده است و هر کس این دو حق را پایمال کند، از طردشدگان خواهد بود.» بحار الأنوار: 64: 231

- 232. (و)

در این جا دوباره تأکید می‌کنم که نباید شر و قبیح با یکدیگر خلط شوند. آن چه از جانب خداوند به حضرت سیدالشهداء علیه السلام رسیده، شتر است، اما قبیح نیست، بلکه حکیمانه و حسن است. حکمت و محسنش نیز در برکات و خیر کثیری است که به خود آن حضرت و شیعیانشان رسیده است.

هم چنین باید توجه داشت که آنچه باعث خیر و برکت شده، صبر امام حسین علیه السلام است نه فعل شمر. اگر فعل شمر باعث خیر شده بود، ما باید ممنون شمر می‌شدیم! در آن صورت، اگر ما روز عاشورا در عرصه ی کربلا بودیم، خوب بود که به کمک شمر و لشکر عمر سعد می‌شتافتیم و به نوبه ی خود ضربه ی دیگری بر پیکر مطهر حضرت سیدالشهداء الا وارد می‌کردیم! حال آن که این طور نیست.

صدمه رساندن به ولی خدا قبیح است و شر. آن چه خبر است، صبر و رضایت او در برابر تقدیر و قضای الهی است (نه فعل شمر). این قاعده منحصر به داستان امام حسین علیه السلام نیست، بلکه در همه جا جاری است. اگر ما هم در برابر مصائبی که به تقدیر و قضای الهی بر سرمان می‌آید، صبر کنیم، ما جور خواهیم بود. اصل بلایایی که بر سر انسان وارد می‌آید، خیر نیست، زیرا ممکن است همان مصیبت بر سر فرد دیگری بیاید و او به خدا ناسزا بگوید و کیفر ببیند. بنابراین، آنچه باعث ثواب یا عقاب می‌شود، عکس العمل ما در برابر مصائب و بلاهاست که شر هستند.

در این گفتار، به معنای اول اصطلاح «شر بالعرض» پرداختیم. در گفتار آینده معنای دومی از این اصطلاح را مطرح خواهیم ساخت. هم چنین می‌توان پرسش‌های مبنایی دیگری را نیز مطرح کرد، مانند این که: اساسا ملاک خیر و شر چیست؟ چه چیزی خیر است و چه چیزی شر؟ از کجا می‌توانیم بفهمیم که یک چیز، خیر یا شر

1- با توجه به مباحث آینده‌ی ایشان، به نظر می‌رسد در این جا دو سؤال اساسی مطرح است که یکی جنبه‌ی وجودشناختی دارد و دیگری جنبه‌ی معرفت‌شناختی. در بعد وجودشناسی، این سؤال بررسی می‌شود که آیا خیر و شر تفاوت وجودی با یکدیگر دارند یا نه. در جنبه‌ی معرفت‌شناختی نیز به این موضوع پرداخته می‌شود که چگونه می‌توانیم خیر و شر را ادراک کنیم. همان طور که در درس گفتار بعدی روشن خواهد شد، استاد عصار در بعد وجودشناسی شرور، معتقدند که خیر و شر، آن چیزهایی هستند که به ترتیب از «بحر عذب فرات» و «بحر مملح أجاج» خلق شوند. از لحاظ معرفت‌شناختی نیز ادراک خیر و شر - مانند سن و قبح عقلی است و هر عاقلی می‌تواند خیر و شر را تشخیص دهد. (و)

ضمیمه ی 1 : صفحه ی 144 نسخه ی خطی رساله ی هناک 110

ص: 109

ضمیمه ی 2: صفحه ی 145 نسخه ی خطی رساله ی هناک.

ص: 110

(1) مرحوم حاج شیخ، در مواضع مختلفی به این نکته اشاره کرده اند:

الف) در رساله‌ی فی مادة عالم التشریح (ص 2) آمده است:

«اعلم أن في دار الكون و التحقيق عالمان و مرحلتان: أحدهما: عالم التكوين ... و هذا العالم هو عالم البهجة و السرور، و لا أثر فيه من الآلام و الشرور، بل هو عالم الخير المحض و مملو من المواهب و العطايا الربانية و الرحمت الرحمانية. و ثانيهما عالم التشریح ... و هذا العالم طبع الشرور و معدن الآلام و الاسقام و البلیا».

«بدان که در دار وجود، دو عالم و دو مرحله است: یکی از آن ها عالم تکوین است ... و این عالم، عالم خوشحالی و سرور است و اثری از دردها و شرها در این عالم نیست، بلکه خیر محض است و پر از هدایا و عطایای ربانی و رحمت های رحمانی است. عالم دیگر، عالم تشریح است ... و این عالم سرچشمه ی شرور و معدن دردها، بیماری ها و بلاها است.»

ب) در المشهدین (ص 177) در عباراتی مشابه، چنین نگاشته اند:

«ففي واد الوجود عالمان حقیقین: أحدهما: عالم التكوين ... و هذا العالم عالم الخير المحض و البهجة و السرور، و مملو من المواهب و العطايا الربانية و الرحمت الرحمانية، و لا أثر فيه من الشرور و الآلام و القبائح، بل

کل ما هو فی هذا العالم بما هو - حسن و خیر ... و ثانیهما: عالم التشریح والأحكام الإلهیة، و هو منشأ الشرور و القبائح و الآلام.»

«پس در دار وجود، دو عالم حقیقی است: یکی از آن ها عالم تکوین است ... و این عالم، عالم خیر محض، خوشحالی، و سرور است و پر از هدایا و عطایای ربانی و رحمت های رحمانی است. ... و عالم دیگر، عالم تشریح و احکام الهی است و این عالم، سرچشمه ی شرور، زشتی ها و دردهاست.»

ج) در درس هفدهم معارف می خوانیم: «چون در این عالم تکوین هیچگونه مدخلیتی از انسان نیست و اراده ی خداوندی کارگر است، لذا سراسر خیر و نیکی است و هیچ گونه ناشایستگی و شریتی، زشتی و قباحتی در آن نمی باشد.»

د) در ابتدای درس هجدهم نیز فرموده اند: «گفتیم که در عالم واقعی و دو نشئه ی حقیقی در میان است، یکی از آن دو عالم تکوین و دیگری عالم تشریح است. ... هرچه شر و زشتی واقعی به چشم می خورد، همه در این عالم می باشد و از این محدوده منبعت است.»

2) اصطلاح «شر بالعرض» در آثار صدر المتألهین (الأسفار الأربعة: 6: 392، 7: 62-63، 9: 363) و سایر فیلسوفان مسلمان به کار رفته است. به تعبیر مرحوم استاد مطهری (مجموعه آثار: 8: 546)، شرور دوگونه اند: 1 موجودیت آن ها بالعرض است و شریتی آنها بالذات؛ 2- موجودیت آن ها بالذات است و شریتی آنها بالعرض. پیش از هر چیز، عباراتی از صدر المتألهین را می آوریم و سپس مبتنی بر آن، این دیدگاه را تبیین می کنیم. وی می نویسد:

«و أما الوجودات فهی کلها خیرات؛ اما مطلقا أي بالذات و بالقیاس جمیعا أو بالذات. و لكن قد یعرضها بالقیاس الی بعض الأشياء أن یؤدی الی عدمه أو عدم حال من أحواله. و یقال لها: «الشر بالعرض»، و هو المعدم المزیل أو الحابس المانع للخیر عن مستحقه أو المصاد المنافی لکمال یقابله و خیر

يضاده. و من هذا القسم، الأخلاق المذمومة، المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية، كالبخل والجبن والإسراف والكبر و العجب؛ وكذا الأفعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا و كالزنا و السرقة و الغيبة و النميمة و الفحش و ما أشبهها، فان كل واحد من هذه الأشياء في ذاته ليس بشر، و انما هي من الخيرات الوجودية و هي كمالات لأشياء طبيعية، بل لقوى حيوانية أو طبيعية موجودة في الإنسان. و انما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها في الكمال أن تكون قاهرة على ما تحتها من القوى، غير خاضعة و لا مدعنة اياها.

فالحر و البرد المؤلفان للحيوان المفسدان للثمار والأغذية الانسان و سائر الأنعام، كيفيتان من الكيفيات الفعلية؛ و هما من كمالات الأجسام الطبيعية العنصرية. و انما الشرف في فقد الصحة و السلامة و زوال الاعتدال من أمزجة النبات و الحيوان. و كذلك الأخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية و البهيمية و ليست بشرور للقوى الغضبية و الشهوية. و انما شرية هذه الأخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الإفراط و التفريط و عن شوقها إلى مسلك الطاعة للتدبير الأتم الذي ينوط به السعادة الباقية. و كذا شرية هذه الأفعال الذميمة كالزنا و الظلم، بالنسبة الى السياسة البدنية أو المدنية و الظلم، انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته. و أما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم، فليس بشر الا بكونه ذا قوة نطقية؛ فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم في أكثر الأمر. و كذلك الآلام والأوجاع و الغموم و الهموم و غيرها، فهي من حيث كونها ادراكات لأمر و من حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعلة، لها خيرات كمالية و انما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الأعدام و الفقدانات أو المفسدات و المؤلّمات. فاذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم - المسماة عند الجمهور شرور - لم تجدها في أنفسها شرورا، بل هي شرور بالعرض، خيرات بالذات؛ كما مر بيانه بالوجه

و الغرض من ذكر هذه الأمثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء أو التمثيل، بل لدفع النقوض بايرادها و ليتضح الفرق بين الشر بالذات و الشر بالعرض، و يزول الاشتباه بين الأمرين و ينكشف أن الشر في كل ما يعدونه شرا يرجع الى الأمر العدمي». (الأسفار 62:7 - 63).

ملاصدرا می نویسد: در واقع، امور وجودی همگی خیرند، اما خیریت آن ها دو گونه است: گاهی خیریتشان «مطلق» است، یعنی هم خیر بالذات اند و هم خیر بالقیاس؛ گاهی نیز تنها خیر بالذات اند، ولی در مقام قیاس، شر محسوب می شوند. قسم اخیر، خود سه گونه است: 1- موجودی که باعث معدوم گشتن موجود دیگری میگردد (المعلیم المزیل). 2- موجودی که مانع رسیدن یک کمال به موجود دیگری می شود که استحقاق آن کمال را دارد (الحاس المانع)، 3- موجودی که با خیر دیگری در تضاد و تنافی قرار می گیرد (المضاد المنافی). از این رو، می توان ادعا کرد که موجوداتی که از آن ها تعبیر به «شر» می شود، «شر بالقیاس» هستند. این ها همان شروری هستند که خیریتشان بالذات است (زیرا اموری وجودی اند و تمامی موجودات خیر بالذات اند) و شیریتشان بالعرض است (هی شرور بالعرض خیرات بالذات کما مر بیانه بالوجه القیاسی). علامه طباطبایی نیز در عبارتی مشابه می نویسد:

«و أما ما نرى من المساءة و القبح في الأشياء فحد أمرين: لكون الشيء السبي ذاعنوان عدمی يعود اليه المساءة، لا لوجوده في نفسه كالظلم و الزناء فان الظلم ليس بسبي قبيح، بما أنه فعل من الأفعال، بل بما أنه مبطل لحق ثابت. و الزنا ليس بسبي قبيح من جهة نفس العمل الخارجي، الذي هو مشترك بينه و بين النكاح؛ بل بما أن فيه مخالفة للنهي الشرعي أو للمصلحة الاجتماعية. أو بقياسه الى شيء آخر، فيعرضه المساءة و القبح من طريق المقايسة، كقياس الحنظل الى البطيخ و قياس الشوك الى الورد و قياس

العقرب الى الإنسان؛ فان المساءة انما تطراً هذه الأشياء من طريق القياس الى مقابلاتها، ثم قياسها الى طبعنا، ويرجع هذا الوجه من المساءة الى الوجه الأول بالحقيقة. وكيف كان فالشيء بما أنه موجود مخلوق لا يتصف بالمساءة. ويدل عليه الآية: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»، اذا انضم الى قوله: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (الزمر: 62)؛ فينتجان أولاً: أن الخلقة تلازم الحسن، فكل مخلوق حسن من حيث هو مخلوق. (الميزان: 249:16).

«و اما اين كه مي بينيم موجودی زشت و ناپسند است، تنها یکی از دو علت را دارد، یا برای این است که آن موجود عنوان عدمی دارد، که بدی و ناپسندی اش مستند به آن عدم است، مانند ظلم ظالم و زناى زناکار. ظلم، بدان جهت که فعلی از افعال است، زشت نیست، بلکه بدان جهت که حقی را معدوم و باطل می کند زشت است. زنانیز بدان جهت که عمل خارجی است و هزاران شرایط دست به دست هم داده تا آن عمل صورت خارجی بگیرد زشت نیست، چون صورت خارجی آن با صورت خارجی عمل نکاح مشترک است، بلکه زشتی اش بدین جهت است که مخالف نهی شرعی یا مخالف مصلحت اجتماعی است. یا برای این است که با موجودی دیگر مقایسه اش می کنیم، و از راه مقایسه زشتی و بدی عارضش می شود، مثلاً حنظل (هندوانه ابوجهل) خودش نه زشتی دارد و نه بدی، ولی وقتی با خربزه مقایسه اش می کنیم، می گوئیم بد است، و یا مثلاً خار که در مقایسه با گل زشت و بد می شود، و عقرب که در مقایسه با انسان زشت و بد می گردد. بدی و زشتی ذاتی آن ها نیست، بلکه با مقایسه اش به چیز دیگر و سپس قیاسش با طبیعت خودمان می گوئیم بد و ناگوار و زشت است. این زشتی و بدی نیز در حقیقت به همان زشتی به معنای اول بر می گردد. پس به هر حال، هیچ موجودی بدان جهت که موجود و مخلوق است متصف به بدینمی شود، به دلیل این که خدای تعالی خلقت هر موجودی رانیکو خوانده و فرموده: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» «خدایی که هر چیزی رانیکو خلق کرده.» اگر این سخن خدا را با کلام دیگرش که فرموده: «اللَّهُ خَالِقُ

كُلُّ شَيْءٍ «ضمیمه کنیم، این نتیجه به دست می آید که خلقت، ملازم با محسن است، پس هر مخلوقی بدان جهت که مخلوق است، حسن و نیکو است.» . ترجمه المیزان: 373:19 - 374.

صدرا هم چنین اضافه می کند که تمام اقسام سه گانه ی شرور بالعرض که بیشتر ذکر شد، به امری عدمی باز می گردند. لازم به ذکر است، همان طور که در عبارات منقول از اسفار گذشت، وی تمامی مصادیق وجودی شرور مانند رذایل اخلاقی، افعال غیر اخلاقی و آلام را شر بالعرض می داند و کیفیت «بالعرض بودن» شریعت آن ها را تبیین می کند.

(3) برای روشن شدن عدم تفکیک «شر» و «قیح» در بیان فیلسوفان مسلمان، تنها به ذکر سه نمونه اکتفا می شود:

یکم. عباراتی که در پی نوشت قبل، از صدرالمتألهین و علامه طباطبایی نقل شد. در عبارات صدرالمتألهین دیدیم که او افعال غیر اخلاقی مانند ظلم را در

کنار آلام و دردها قرار داد که موجب آزار انسان می گردند و خوشایند او نیستند. علامه طباطبایی هم ظلم و نیش عقرب را قبیح و سبی نامیده بودند. ایشان هم چنین تصریح کردند که مخلوق، از حیث مخلوقیتش، حسن است و این بدان معناست که ایشان علاوه بر امور اخلاقی، به امور وجودی هم ممن می گویند.

دوم. عبارتی است از علامه طباطبایی که در آن ایشان تصریح می کنند که اساسا اعتقادات اخلاقی انسان (مانند عدل نیکو است) با باورهای زیبایی شناختی او (مانند گل زیباست) تفاوت ندارند

«فترانا نعتقد أن العدل حسن كما أن الورد حسن جميل، و الظلم قبيح ساء كما أن الميتة المنتنة كذلك» (المیزان: 7: 121)؛ «بنابراین، می بینیم که عدل نیکوست، همان طور که گل، نیکو و زیباست؛ و ظلم زشت است، همان طور که مردار متعفن این چنین است.»

سوم. ایشان در جای دیگر، اظهار می دارند که محسن و قبح اخلاقی از حسن و قبح زیبایی شناختی استنباط شده اند. از آن جا که حسن و قبح زیبایی شناختی به خوشایند و بدآیند انسان باز می گردند، می توان نتیجه گرفت که تفاوتی میان شر و قبیح در دیدگاه ایشان وجود ندارد. ایشان می نویسند:

«يشبه أن يكون الإنسان أول ما تنبه على معنى الحسن، تنبه عليه من مشاهدة الجمال في أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلقة، و تناسب نسب الأعضاء و خاصة في الوجه، ثم في سائر الأمور المحسوسة من الطبيعيات. و يرجع بالآخرة إلى موافقة الشيء، لما يقصد من نوعه طبعاً. فحسن وجه الإنسان كون كل من العين و الحاجب و الأذن و الأنف و الفم و غيرها على حال أو صفة ينبغي أن يركب في نفسه عليها، و كذا نسبة بعضها إلى بعض، و حينئذ تنجذب النفس و يميل الطبع إليه، و يسمى كون الشيء على خلاف هذا الوصف بالسوء و المساءة و القبح على اختلاف الاعتبارات الملحوظة؛ فالمساءة معنى عدمي، كما أن الحسن معنى وجودي. ثم عقم ذلك إلى الأفعال و المعاني الاعتبارية و العناوين المقصودة في ظرف الاجتماع، من حيث ملاءمتها لغرض الاجتماع، و هو سعادة الحياة الإنسانية أو التمتع من الحياة، و عدم ملاءمتها، فالعدل حسن، و الإحسان إلى مستحقه حسن، و التعليم و التربية و النصيح و ما أشبه ذلك في موارد حسنات، و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلك سيئات قبيحة؛ لملاءمة القبيل الأول لسعادة الإنسان أو لتمتعه التام في ظرف اجتماعه و عدم ملاءمة القبيل الثاني لذلك. و هذا القسم من الحسن و ما يقابله تابع للفعل الذي يتصف به من حيث ملاءمته الغرض الاجتماع. فمن الأفعال ما حسنه دائمى ثابت، اذا كان ملاءمته لغاية الاجتماع و غرضه كذلك كالعدل، و منها ما قبحه كذلك كالظلم.» (الميزان: 5 : 10 - 9).

«به نظر می رسد نخستین بار که بشر به معنای حسن (زیبایی) بر خورده، از راه مشاهده ی جمال در ابنای نوع خود بوده: یعنی بعضی از افراد همنوع خود را

دیده که در مقایسه با افرادی دیگر، زیباتر است، اندامی معتدل و اعضای متناسب دارد و مخصوصاً اگر این اعتدال اندام و تناسب اعضا در صورت باشد (که برای بیننده محسوس تر است)، بشر بعد از تشخیص زیبایی در هم‌نوع خود به زیبایی‌هایی که در سایر موجودات طبیعی است، متوجه شده است. و برگشت زیبایی بالاخره به این است که وضع موجود موافق باشد با آن مقصدی که طبعاً در نوع آن هست. مثلاً زیبایی صورت یک انسان به این بر می‌گردد که هریک از اعضای صورت، از چشم و ابرو و گوش، لب، دهان، گونه، چانه و غیره طوری خلق شده باشند و یا به رنگی و صفتی باشند که هم تک تک آن‌ها باید آن‌چنان باشد و هم هریک نسبت به دیگری باید آن‌گونه باشد.

در چنین وصفی است که نفس و دل بیننده‌ی چنین صورت مجذوب آن می‌شود. و صورتی که چنین نباشد، وصف جمال را ندارد و به جای کلمه «جمیل»، کلمه «قبیح» (زشت، بد ترکیب) بر آن صادق است؛ بسته به این که کدام یک از این چند کلمه با اعتبار مورد نظر سازگارتر است. بنابراین معنایی که بر جمیل و جمال کردیم، زشتی و قبح و بد ترکیبی و یا به طور کلی بدی، معنایی عدمی خواهد بود، هم‌چنان که حسن و جمال معنایی است وجودی.

به بیان ساده‌تر، زیبا به چیزی می‌گویند که آنچه را باید داشته باشد، واجد باشد. اما زشت آن چیزی است که آن‌چه را که بایست دارا باشد، ندارد. بشر بعد از این مرحله از تشخیص، مسأله زشتی و زیبایی را گسترش داده، از چهار چوبه‌ی محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی سرایت داد که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرد. آن‌چه از این امور را که با هدف اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر با بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده خواند و آن‌چه با این هدف سازگار نباشد، زشت، بد و نا پسند نامید. عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیر خواهی و معانی دیگر از این قبیل را، حسنه و زیبا خواند؛ در حالی که ظلم و

دشمنی و امثال آن را سیئه و زشت نامید؛ برای این که دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره مندی کامل او از زندگیش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود.

این قسم از حسن و زیبایی و مقابل آن یعنی قبح و بدی، تابع آن فعلی است که متصف به یکی از این دو صفت است، بسته به این که فعل، چه مقدار با هدف اجتماع سازگار و یا چه مقدار ناسازگار است؛ بعضی از افعال حسن و خوبی اش دائمی و ثابت است، چون همیشه با هدف اجتماع سازگار است، مانند عدل، و یا قبح و بدی اش دائمی و ثابت است مانند ظلم.». (ترجمه تفسیر المیزان: 5: 10(4) به همین جهت است که هم «حسن و قبح» به معنای «ملائم و منافر با طبع» استعمال می گردد و هم «خیر و شر» به معنای «زشت و زیبای اخلاقی» به کار می رود. فخرالدین رازی در چند اثر کلامی خود به استعمالات مختلف دو واژه ی «حسن» و «قبح» اشاره کرده است. به عنوان نمونه وی در کتاب الأربعین فی أصول الدین می نویسد:

«المسألة الخامسة والعشرون في أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع أهم المهمات في هذه المسألة تعيين محل النزاع، فنقول: لا نزاع في أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائمة لطباعنا، وبعضها منافرا لطباعنا. فان اللذة وما يؤدي إليها ملائم، والألم وما يؤدي إليه منافر... و أيضاً: تعلم بعقولنا أن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص؛ وانما النزاع في أن كون بعض الأفعال متعلق بالذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وكون البعض الآخر متعلق بالمدح في الدنيا والثواب في الآخرة.» (الأربعين : 1 : 346؛ هم چنین ر.ک: المحصل: 386-387)

«مسأله بیست و پنجم: حسن و قبح به وسیله ی شرع، اثبات می شوند. مهم ترین نکته در این مسأله، تعیین محل نزاع است. در این باره می گوئیم: در این که ما به

وسیله‌ی عقلمان برخی چیزها را موافق سرشتمان و برخی را مخالف آنمی یابیم، سخنی نیست. لذت آن چیزی است که موافق با سرشت آدمی است و درد آن چیزی است که مخالف با آن است. ... هم چنین با عقلمان می فهمیم که به عنوان مثال، علم، صفت کمال و جهل، صفت نقص است. تنها نزاع بر سر صفتی در برخی افعال است که در دنیا نکوهش شده اند و در آخرت عذاب به آن ها تعلق می گیرد؛ با دسته‌ی دیگری از افعال که در دنیا مدح می شوند و در آخرت، پاداش به آنها تعلق می گیرد.»

بنابراین، طبق این تفکیک، حسن و قبح در سه معنا استعمال می گردند: 1 ملائم و منافر (موافق و مخالف) با طبع و سرشت انسانی؛ 2- کمال و نقص؛ 3 زشت و زیبای اخلاقی که مدح و ذم (ستایش و نکوهش) عاقلان را به ارمان می آورد. در تقریرات میرزای اصفهانی در باب اصول فقه آمده است:

«الأمر الثاني: أن الحسن و القبح يطلقان على معاني: منها: الملائم و المنافر الوجوب العقل ... أي كلما كان أكثر تفرقة و أوفر تباعد عن العقل، يكون متنافرا له؛ و كلما كان بالعكس كان ملائمة له. و منها الكمال و النقص الناشئ عن سعة الوجود و ضيقه ... و منها: المصالح و المفسدات الناشئة عن الأغراض. فكل ما كان محض لغرض مطلوب، فهو ذو مصلحة و حسن؛ و كلما كان محض لامر مبعوض، فهو ذو مفسدة و قبح ... و يطلقان أيضا على معنى رابع، و هو كون الشيء بعنوانه الأولى حسنا، بحيث لا يكون له عنوان او بالذات الا الحسن او القبح ... و ذلك كشكر المنعم و كفره. فان العنوان الأولى لهما هو الحسن و القبح، و لا يتوسط بينهما و بين الحسن و القبح عنوان آخر يكون علة لطردهما، فهما يكونان ذاتيين للشكر و الكفرهای لا يعللان بأمر آخر سوى نفس الشكر و الكفر، و هذا بخلاف الحسن و القبح الطارئین، أي اللذين يكون عروضهما على المعروض لعدة و واسطة، بحيث لو لم يعنون المعروض بعنوان الواسطة لما طرأ عليه الحسن و القبح

کالمصلحة الصلّاتية؛ لانه اذا عنوت الصلاة بها تكون حسنة مثلا، فهو حسن طار و ليس بذاتي لها» (في صورة عالم التشریح: 2).

«امر دوم: دو واژه ی «حسن» و «قبیح» بر معانی متعددی اطلاق می شوند: یکی از آنها سازگاری یا عدم سازگاری با وجوب عقل است بدان معنا که هر چیزی

که از عقل دورتر باشد، با او ناساگاتر است و بالعکس. یکی دیگر از معانی حسن و قبیح، کمال و نقص است که از گستردگی و محدودیت وجودی ناشی می شود.... معنای دیگر آن ها مصالح و مفاسدی است که از قصدها ناشی می شود، به طوری که هر چیزی که هدف مطلوب را حاصل کند، صاحب مصلحت و نیکوست، و هر چیزی که امر نامطلوبی را پدید آورد، صاحب مفسده و زشت است. ... واژگان «حسن» و «قبیح» بر معنای چهارمی نیز اطلاق می شوند که عبارت است از: حسن بودن شیء به عنوان اولی، یعنی برای او - اولاً وبالذات - عنوانی جز حسن و قبیح، موجود نباشد و هیچ تعریفی آشکارتر از این دو کلمه برای آن ها متصور نباشد، مانند شکر منعم و ناسپاسی او. در این صورت، عنوان اولی برای آن ها حسن و قبیح است و هیچ چیز دیگری میان آن ها و صفات حسن و قبیح، واسطه قرار نمی گیرد تا علت ممن یا قبیح بودن آنها واقع شود. بنابراین، این دو صفت، برای شکر و ناسپاسی منعم، ذاتی خواهند بود، یعنی علت دیگری برای حسن یا قبیح بودن شکر و ناسپاسی، جز خود آنها نخواهد بود. اینبرخلاف حسن و قبیح طاری (= عرضی، اتفاقی) است که عارض شدن آن ها بر فعل، به جهت علت و واسطه ای است، به طوری که اگر آن فعل، دارای آن عنوان واسطه نباشد، حسن و قبیح بر آن عارض نمی شوند، مانند مصلحت نمازی که وقتی نماز دارای آن مصلحت شد، محسن می شود. بنابراین، نماز، حسن طاری است و حسنش ذاتی نیست.»

همان طور که مرحوم استاد عصار در این درس گفتار اشاره کرده اند و در درس گفتار بعدی نیز آن را بسط خواهند داد، مراد مکتب معارف از «خیر و شر»، معنای یکم (موافق و مخالف با طبع انسانی) و از «حسن و قبیح»، معنای سوم

(ارزش های اخلاقی) است.

از عبارات رازی و مرحوم استاد بر می آید که این تفکیک، تنها در صدد بیان این مطلب است که دو واژه ی حسن و قبح، استعمالات و اطلاعات متعدد دارند (نه بیشتر). حال این که احکام مدلولات مختلف آن ها، متفاوت است یا خیر، خود بحثی مستقل است. به همین دلیل، رازی در کتاب المحصل نیز پس از آنکه این تفکیک را بیان می کند، بررسی می کند که کدامیک، عقلی و کدامیک غیر عقلی اند. به همین جهت، این که مرحوم علامه طباطبایی یا هر متفکر دیگری به این تفکیک اشاره کرده، دلیل بر آن نیست که احکام جداگانه ای برای آن ها صادر کرده باشد.

(5) ر.ک: المحاسن، باب 44: خلق الخیر والشر. در این جا، روایات اول تا سوم این باب ذکر می شود:

حدیث یکم. عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ : «أَنَّ فِيمَا أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ : أَنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ وَأَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ مِنْ أَحَبُّ ، فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيْهِ ، وَأَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الشَّرَّ وَأَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ مِنْ أَرِيدُهُ ، فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيْهِ .».

معاویه بن وهب می گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام می فرمود: «از جمله وحی های خداوند به حضرت موسی که در تورات نازل کرد، این بود که: به راستی منم الله که معبودی جز من نیست. من مخلوقات را آفریدم. خیر را خلق کردم و آن را بر کسانی که دوست داشتم، جاری می سازم. پس خوشا به حال کسی که من خیر را بر او جاری کنم. و منم الله که معبودی جز من نیست. من

مخلوقات را آفریدم. شر را خلق کردم و آن را بر هر کس که بخواهم، جاری می سازم. پس وای به حال کسانی که من شر را بر او جاری کنم.».

حدیث دوم. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ فِي بَعْضِ

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كُتُبِهِ: أَنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَلَقْتُ الْخَيْرَ، وَخَلَقْتُ الشَّرَّ، فَطُوبَى لِمَنْ أُجْرِيَتْ عَلَيْهِ يَدَايَ الْخَيْرِ، وَوَيْلٌ لِمَنْ أُجْرِيَتْ عَلَيَّ يَدَايَ الشَّرِّ.

«محمد بن مسلم می گوید: شنیدم که امام باقر علیه السلام می فرمود: در برخی از مطالبی که خداوند در کتاب هایش نازل کرده، آمده است: به راستی منم الله که معبودی جز من نیست. من خیر و شر را آفریدم. پس خوشا به حال کسانی که من خیر را بر او جاری کنم و وای به حال کسانی که من شر را بر او جاری سازم». حدیث سوم. عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَنَا إِلَهٌ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَهُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِي فَطُوبَى لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الْخَيْرَ وَوَيْلٌ لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الشَّرَّ.

«ابی عبیده حذاء نقل می کند که امام باقر علیه السلام فرمود: خداوند می فرماید: به راستی منم الله که معبودی جز من نیست. من آفریننده ی خیر و شر هستم و آن ها دو مخلوق از مخلوقات من هستند. پس خوشا بر احوال کسی که من برای او خیر مقدر کنم و بدای بر احوال کسی که من برای او شر، مقدر سازم.»

(6) در آیات و روایات متعددی بر این مطلب دلالت شده است که یکی از حکمت های شرور و بلایا، پاک ساختن مؤمن از گناهان است. اکنون به چند روایت اشاره می کنیم:

يَكْفُرُ. إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَأَذْنَبَ ذَنْبًا أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ وَيَذْكُرُهُ اللَّهُ تَغْفَارًا، وَإِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ شَرًّا فَأَذْنَبَ ذَنْبًا أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ لِيُنْسِيَهُ اللَّهُ تَغْفَارًا وَ يَتِمَّادَى بِهَا، وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» بِالنَّعْمِ عِنْدَ الْمَعَاصِي» (الكافي: 2: 452).

«به راستی زمانی که خداوند برای کسی خیر بخواهد و آن فرد گناهی را مرتکب شده باشد، خداوند او را دچار گرفتاری می کند و استغفار را به یاد او می آورد. و زمانی که خداوند برای کسی شر بخواهد و آن فرد گناهی را مرتکب شده باشد، خداوند به او نعمت فراوان می دهد و استغفار را از یاد او می برد. و این است

معنای سخن خداوند - عز وجل - که می فرماید: «آن ها را از جایی که نمی دانند، دچار استدراج می کنیم» یعنی در زمان انجام گناه، با نعمت ها دچار استدراج می کنیم.»

دوم. أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَزْقٍ يَضْرِبُ، وَلَا نَكْبَةٍ، وَلَا صَدَاعٍ، وَلَا مَرَضٍ إِلَّا بِذَنْبٍ، وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ». قَالَ: ثُمَّ قَالَ: «وَمَا يَعْفُو اللَّهُ أَكْثَرَ مِمَّا يُؤْخِذُ بِهِ». (الكافی: 2: 269).

«آگاه باشید! هیچ رگی زده نمی شود و هیچ بدبختی، گرفتاری و بیماری پدید نمی آید، مگر بر اثر گناهی. و این است معنای سخن خداوند که می فرماید:

«هیچ مصیبتی به شما نمی رسد، مگر به خاطر آن چه (اعمال خود که به دست آوردید، و حال آنکه خداوند از بسیاری از گناهان شما در می گذرد.» امام فرمود: آن چه را خداوند عفو می فرماید، بیش از کارهایی است که انسان را بدان مؤاخذه می کند.»

(7) در آیات و روایات متعدد بر این مطلب دلالت شده است که یکی از حکمت های شرور و بلایا، پاک نمودن گناهان مؤمن است. اکنون به چند روایت اشاره می کنیم:

یکم. إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَأَذْنَبَ ذَنْبًا، أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ وَيُذَكِّرُهُ الْإِسْمَ تَغْفَارًا، وَإِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ شَرًّا فَأَذْنَبَ ذَنْبًا، أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ لِيُنْسِيَهُ الْإِسْمَ تَغْفَارًا وَ يَتِمَّادِي بِهَا، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» بِالنَّعْمِ عِنْدَ الْمَعَاصِي» (الكافی: 2: 452).

«همانا زمانی که خداوند برای کسی خیر بخواهد و آن فرد گناهی را مرتکب شده باشد، خداوند او را دچار گرفتاری می کند و استغفار را به یاد او می آورد و زمانی که خداوند برای کسی شر بخواهد و آن فرد گناهی را مرتکب شده باشد، خداوند به او نعمت فراوان می دهد و استغفار را از یاد او می برد و این معنای

سخن خداوند - عز وجل - است که می فرماید: «آن ها را از جایی که نمی دانند، دچار استدراج می کنیم» یعنی در زمان انجام گناه با نعمت ها دچار استدراج می کنیم.»

دوم. أما إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَرَقٍ يَضْرِبُ وَلَا نَكْبَةٍ وَلَا صُدَاعٍ وَلَا مَرَضٍ إِلَّا بَدَنٍ، وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ) (شوری: 30). قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَمَا يَعْفُو اللَّهُ أَكْثَرُ مِمَّا يُؤَاخِذُ بِهِ. (الكافی: 2: 269).

«آگاه باشید! هیچ رگی زده نمی شود و هیچ بدبختی، گرفتاری و بیماری پدید نمی آید، مگر بر اثر گناهی و این است معنای سخن خداوند که می فرماید: «هیچ مصیبتی به شما نمی رسد، مگر به خاطر آن چیزی است که به دست آوردید و حال آنکه خداوند از بسیاری از گناهان شما در می گذرد.»»

(8) عن ابن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله التي يقول: قال الله عز وجل: «ان العبد من عبیدی المؤمنین لیذنب الذنب العظیم مما یستوجب به عقوبتی فی الدنيا والآخرة، فأنظر له فی ما فیہ صلاحه فی آخرته، فأعجل له العقوبة علیه فی الدنيا لأجازیه بذلك الذنب؛ وأقدر عقوبة ذلك الذنب و أقضیه و أترکه علیه موقوفا غیر ممضی. ولی فی امضائه المشیئة و ما یعلم عبدي به فأتردد فی ذلك مرارا علی امضائه، ثم أمسك عنه؛ فلا أمضیه كراهة لمسائته و حیدا عن ادخال المكروه علیه، فأتطول علیه بالعفو عنه و الصفح، محبة المكافاته لكثیر نوافلة التي یتقرب بها الي فی ليله و نهاره؛ فأصرف ذلك البلاء عنه، و قد قدرته و قضیته و تركته موقوفا؛ ولی فی امضائه المشیئة، ثم أكتب له عظیم أجر نزول ذلك البلاء و أدخره و أوفر له أجره و لم یشعر به و لم یصل الیه أذاه. و أنا الله الکریم الرؤوف الرحیم». (الكافی: 2: 449).

«ابن ابی یعفور می گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند - عز وجل - می فرماید: بنده ای از بندگان مؤمن من، گناه بزرگی مرتکب می شود که کیفر من

در دنیا و آخرت را به همراه دارد. من به او و صلاحش در روز آخرت می نگرم و عقوبت اخروی او را مقدم می دارم و در دنیا او را به خاطر آن گناه کیفر می دهم، عقوبت دنیوی آن گناه را تقدیر و قضا می کنم، ولی آن را امضا نمی کنم و موقوف می گردانم، چرا که دست من در امضا کردن یا نکردن، گشوده است. بنده ی من نیز، از کیفری که در دنیا در انتظار اوست، خبری ندارد. من چندین بار امضای آن را باز می گردانم تا این که از آن کیفر چشم می پوشم و آن را امضا نمی کنم، چرا که از آزرده گی بنده ام آزرده می شوم. سپس به او لطف می کنم و از او در میگذرم، چرا که زحماتی را که برای انجام مستحبات کشیده است، دوست دارم، مستحباتی که در شبانه روز به وسیله ی آن ها به من نزدیک شده است. آن بلا را از او باز می گردانم، در حالی که آن را تقدیر و قضا کرده بودم، ولی آن را امضا نکرده بودم و به شکل موقوف، وا گذارده بودم. سپس برای او، به ازای نازل شدن بلایی که نازل نشد، پاداش فراوانی قرار می دهم، در حالی که او اصلا از چنین بلایی آگاه نبود و آزاری به او نرسید. و منم خدای کریم، رئوف و مهربان». (و)

*معنای دوم اصطلاح «شر بالعرض» (1)

مقدمه

در این گفتار می خواهیم درباره ی معنای دوم «شر بالعرض» و ملاک تشخیص خیر از شرگفتگو نماییم. پیش از هر چیز، بیان مقدمه ای ضرورت دارد. تشخیص خیر از شر خیلی کار آسانی نیست و در این جا اشتباهاتی رخ داده است، زیرا به همان طور که پیشتر بیان شد - شرور، بلایا و مصائب، آثار خیر دارند و آن آثار خیر، پاداش صبر در برابر آن مصائب است. به عنوان مثال، وقتی پزشک می خواهد بیماری را درمان کند، مجبور می شود عمل جراحی روی فرد انجام دهد و شکم او را بشکافد. این شکافتن شکم، شر است، اما مقصود پزشک، شکافتن شکم او و ضرر رساندن به بیمار نیست، بلکه او در پی مداوای مریض خویش است. آن چه او انجام می دهد، خیر بالذات است، چون هدف او درمان است. از طرفی، فعل او شر بالعرض است، زیرا شکافتن شکم، برای مریض امر شری محسوب می شود. خیریت این فعل، بدان معنا نیست که شکافتن شکم بیمار خیر است. اگر این چنین بود، او را بیهوش نمی کردند. آن قدر درد این عمل برای او زیاد است و آن قدر دیدن چنین صحنه ای برای وی ملال آور است که او را بی هوش

ص: 127

می کنند تا هیچ نفهمد. خیریت این فعل، به قصد پزشک و خیراتی باز می گردد که از پس این شکافتن، نصیب بیمار می شود.

نفس برندگی، خیر است. آن چه تفاوت می کند، حیث فاعلی استفاده‌ی از چاقو

است. کار جراح، خیر است و کار قاتل، شر. از این تفکیک ها نباید غفلت شود.

همان طور که پیشتر بیان شد، برخی از شرور، منتسب به خداوند متعال اند که همگی آنها شر بالعرض هستند. برخی نیز منتسب به خداوند نیست، بلکه فعل مخلوق مختار است. هم چنین اشاره کردیم که عذاب های الهی، گاهی صورت برزخی یا اخروی فعل سوء انسان است (1) و گاهی نیز خلق خداست که به جهت اظهار عدل، انتقام و آن ها را خلق می کند.

نکته ای که در این جا دوباره تأکید می شود، این است که در تحلیل شرور و بلایا، باید میان اصل وجود آن مصیبت و آثار آن تفکیک کرد. قبلا به اجمال گفته شد [و بناست در این گفتار به تفصیل به آن پردازیم، که یک «وجود مستقل» یا خیر است یا شر. بلا یا و مصائب، شر هستند، حتی اگر آثار خیر داشته باشند. این تفکیک، از چشم برخی از بزرگان غافل مانده و آن ها عنوان کرده اند که بلا یا خیر هستند. آن ها معتقدند که نفس بیماری، فقر، نقص عضو و ... همگی خیر هستند، زیرا برکاتی مانند تطهیر ذنوب یا ترفیع درجات را در پی دارند (2)، (1) حال آن که باید میان یک پدیده و آثار آن

ص: 128

1- سؤال دانشجو: آیا این سخن، با مدعای فلاسفه یکی است؟ زیرا آنان نیز ادعای مشابهی را مطرح می کنند. پاسخ استاد: تفاوت این سخن با سخن فلاسفه در این جاست که سخن آنان مبتنی بر علیت است، بدان معنا که محال است فعل من به صورت آتش یا عقرب یا در نیاید. اما ما معتقدیم که تحقق صورت برزخی و اخروی فعل ما به تقدیر و اذن الهی است. مرحوم آقای مطهری رحمه الله علیه نقل می کنند که استادشان مرحوم میرزا علی آقای شیرازی، در خواب دیدند که از دنیا رفته اند و ایشانرا به همراه سگی در داخل قبر گذاشتند که ظاهرا برزخی تندخویی های ایشان بوده است. سپس حضرت سیدالشهداء علیه السلام وارد قبر می شوند و آن سگ را می رانند (عدل الهی: 211 - 213). این حکایت، از لحاظ فلسفی غیر قابل تحلیل است، چرا که تحقق صورت برزخی و اخروی، مبتنی بر علیت است و تخلف ناپذیر است.

2- به عنوان نمونه، می توانید به کتاب عدل الهی مرحوم استاد مطهری مراجعه کنید. (گ)

تفکیک کرد. فقر و بیماری خیر نیست، ولی می تواند آثار خیر داشته باشد. البته به

شرطی که مؤمن در برابر آن ها صبر کند، راضی باشد و لب به اعتراض نگشاید.

در این گفتار به نکته ای می پردازیم که در راستای تبیین این مطلب است. این که

اساسا خیر و شر چیست؟ ملاک آن چیست؟ چگونه باید به خیریت یا شریت یک مطلب پی برد؟ در راستای پاسخ به این پرسش ها، معنای دوم «شربالعرض» نیز مشخص خواهد شد.

آخرین عبارتی که از رساله ی هناک در گفتار پیش نقل شد، این فقره بود:

«و هذه العقوبات حيث انها وجوديات، فمن حيث أصل وجودها خير محض لا شرية فيها من هذا الحيث، كما أن وجود الشيطان و الكفار من حيث أصل الجهة الوجودية الفائضة من اعطاء الله، خير. و لكن هذه الوجوديات بالنسبة الى أهل العذاب شرور حقيقة و ليس لها خيرات بوجه من الوجوه أبدا. و لهذا يمكن أن يقال ب-: «شريتة بالعرض»، و بعضها شرور و أمور عدمية ليست بصادرة عنه تعالى، و بعضها ليس بشر أبدا، بل هو تطهير و تکميل و تهذيب و تعريف الغني نفسه المقدسة بفقر عبده؛ فهو خير محض لا شرية فيه أبدا. فليس لنا خير متشابك بالشر، فكل شيء من أي جهة يفرض، اما خير محض لا شرية فيه أبدا، و اما شر محض لا خيرية فيه أبدا.»

و از آن جا که این کیفرها وجودی اند و از آن جهت که اصل وجود آن ها خیر محض است و از این جهت، شریتی در آن نیست، همان طور که وجود شیطان و کافران - از جهت اصل وجودشان که از جانب خداوند افاضه شده - خیر است. اما این اموری وجودی، نسبت به اهل عذاب، حقیقتا شر هستند و هیچ خیریتی در آن ها نیست. به همین جهت، می توان شتر بودن آن ها را بالعرض دانست. و برخی از آن ها شر هستند و اموری عدمی اند که از خداوند صادر نشده اند. و برخی از آن ها اصلا شر نیستند، بلکه پاک نمودن، تکامل بخشیدن، پاک ساختن بنده و شناساندن بی نیازی ذات مقدسش به وسیله ی

نیازمندی بنده اش است. بنابراین، خیر محض است و هیچ شریتی در آن نیست. پس ما خیر آمیخته به شر نداریم. در نتیجه هر آن چه را که در نظر بگیری، از یک جهت خاص، یا خیر محض است که شریتی در آن نیست و یا شر محض است که خیریتی در آن نیست. [بیش از همه این جمله اهمیت دارد:

«فلیس لنا خیر متشابک بالشر، فکل شیء من أي جهة یفرض، اما خیر محض لا شریة فیہ أبدا، و اما شر محض لا خیریه فیہ أبدا».

بنابراین، ما خیر آمیخته به شر نداریم. در نتیجه هر چیزی را که در نظر بگیری، از یک جهت خاص، یا خیر محض است که شریتی در آن نیست، و یا شر محض است که خیریتی در آن نیست...

مرحوم استاد در این عبارت می فرماید که ما خیر و شر «متشابک» و «مخلوط»

نداریم. یعنی یک چیز، یا خیر محض است یا شر محض. دقت بفرمایید:

نفرموده اند که نمی شود خیر و شر را مخلوط کرد،⁽¹⁾ بلکه فرموده اند: اگر «یک

موجود مستقل» را در نظر بگیری، یا خیر است یا شر.

برای مثال «سلامت» را در نظر بگیرد. سلامت خیر است. البته ممکن است کسی از سلامت استفاده ی شکند و معصیت خدا را مرتکب شود، لکن این شریّت، به «فعل» او باز می گردد نه «نفس» سلامت. در مقابل، بیماری شتر است. در عین حال، ممکن است همین بیماری موجب تطهیر مؤمن از گناهان شود. این دلیل بر آن نیست که مریضی خیر باشد. اگر خاطرتان باشد، بیشتر مثال زدیم که «عذاب جهنم»، از آن جهت که موجب درد و رنج برای اهل آن است، شر است؛ ولی از آن جهت که موجب شفای صدور مؤمنین می شود، خیر است.⁽²⁾

ص: 130

- 1- مثلا «شیرینی و تلخی» یا «سیاهی و سفیدی» را با یکدیگر مخلوط کنند. این محض مثال است، نه اینکه چنین خلطی حتما محقق خواهد شد. البته ما خلط، مزج و لطح داریم، اما معلوم نیست که بتوان تلخی و شیرینی را مخلوط کرد. (گ)
- 2- سؤال دانشجو: شما درباره ی باران و سیل چه می فرمایید؟ باران اگر زیاد بشود، سیل میگردد. این ها تفاوت ماهوی ندارند. پس می توان مثال هایی را فرض کرد که خیر و شر، متشابک و مخلوط باشند. پاسخ استاد: توجه بفرمایید که باران غیر از سیل است. گاهی خداوند باران را به عنوان رحمت می باراند که خیر است. گاهی آن را به نیت عذاب نازل میکند که طبیعتا شر است. باران غیر از سیل است. مقصود خدا از نزول باران نیز همیشه به یک شکل نیست. لذا مثالی که شما می فرمایید، این بحث را نقض نمی کند.

این مثال‌ها پیشتر گفتگو شد. در این جا می‌خواهیم معنای دومی را از «شر بالعرض» توضیح دهیم که معنای اول را هم برای شما روشن تر خواهد کرد. (البته این معنای دوم، مسبوق به مقدماتی است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.)

مقدمه یکم: بداهت عقلی خیر و شر

مرحوم میرزا و مرحوم استاد معتقدند که خیر و شر، «عقلی» است و هر عاقلی به

راحتی می‌تواند خیر و شر را تشخیص دهد. (1)

مثلاً حسن و قبح افعال، اموری عقلی اند و انسان آن‌ها را مستقل از انبیاء علیهم السلام می‌تواند دریابد. (2) این بزرگواران، زمانی که خواسته‌اند عقل را تعریف کنند، گفته‌اند: عقل آن چیزی است که حسن و قبح و خیر و شر را تشخیص می‌دهد. مجدداً مثال سلامتی و «بیماری» را در نظر بگیرید. بنابر چنین تبیینی، هر عاقلی می‌یابد سلامتی، خیر و بیماری، شر است. نیازی نیست تا حتماً خداوند پیامبری بفرستد و آن پیامبر به انسان یاد دهد که «سلامتی خیر است» یا «بیماری شر است». فهم خیر و شر، موقوف به تعلیم انبیاء علیهم السلام نیست. حال سؤال این جاست که خیر و شر چیست؟ و چه تفاوتی با حسن و قبح دارد؟ (2)

ص: 131

1- در رساله ی الکلام فی حجیة القرآن (ص 2) آمده است: «فقد ظهر للمتفکر البصیر و العاقل الذی یرجع الی نفسه» می‌نویسند: «و هو المائز بین الخیر و الشر».

2- سؤال دانشجو: تا این جا، به نظر می‌رسید که ملاک خیریت یا شریت یک چیز، «ملائمت» یا «منافرت» با طبع باشد. برای مثال، شیرینی خیر است و تلخی شر است؛ یا این که دارایی، خیر است و فقر، شر است، چون هیچ انسانی دلش نمی‌خواهد فقیر باشد و همه می‌خواهند دارا باشند. اما اکنون شما می‌فرمایید که ملاک خیریت و شریت، تشخیص عقل است. پاسخ استاد: این نکته، بسیار تذکر به جایی است. ما باید این مطلب را تبیین کنیم که ملاک خیریت و شریت، ملائمت و منافرت با طبع است یا تشخیص عقل. همان طور که در روایات نیز تذکر داده‌اند، عقل قدرت تشخیص خیر و شر را دارد. تشخیص خیر و شر را نمی‌توان به طبع واگذار کرد. در انتهای بحث حاضر - ان شاء الله - روشن خواهد شد که چرا طبع انسانی نمی‌تواند ملاک خیر و شر باشد.

مقدمه دوم: خلق ماء بسیط و انقسام آن به دو بحر «عذب فرات» و «ملحأجاج»

در دروس معارف تبیین شده است که:

خداوند، همه ی موجودات مادی را از «ماء بسیط» خلق کرده است (3) (4).

سپس خداوند آن جوهر بسیط را آزمود و آن را به دو بخش (بحر) «عذب فرات» و «ملح أجاج» تقسیم کرد. (1) به بحر عذب فرات فرمود که اولیایم، فرستادگانم و بهشت را از تو می آفرینم و به بحر ملح أجاج فرمود که دشمنانم و جهنم را از تو خواهم آفرید. (2) (5)

تمام مخلوقات دنیوی که مادی نیز هستند، مزج و خلط شده اند و در عالم آخرت باز به بساطت خود می گردند، (6) به طوری که جهنم شر محض است و هیچ خیری در آن وجود ندارد. بهشت نیز خیر محض است و هیچ شتری در آن وجود ندارد. (7) حال، ممکن است اصل آن ها از بحر عذب فرات خلق شده باشند و با بحر ملح أجاج ترکیب بشوند، یا بالعکس. در روایات داریم که خداوند، یک مشت از این بحر برداشت و به روی دیگری ریخت. (8) این [تمثیل،] حکایت از آن دارد که ماده ی غالب هر یک از مخلوقات مادی، متعلق به یکی از این دو بحر بوده و با ماده ی دیگری از بحر دیگر، ترکیب گشته است. آنچه در تعلیمات میرزای اصفهانی و استاد فقیه آمده، این است که جز وجود معصومین عالی، ما خیر مطلق نداریم. همه ی موجودات [مادی] مخلوط و ممزوج هستند.

ص: 132

1- از روایات بر می آید که این امتحان به غامض علم الهی بوده است. (گ)

2- در روایات آمده است که خداوند میوه ها را آزمود و موضع امتحان نیز ولایت امیرالمؤمنین علی بود. آن هایی که از امتحان سربلند بیرون آمدند، شیرین شدند و آن هایی که ولایت را پس زدند، طعمشان تلخ شد. [این ها همه به ریشه ی آن میوه ها باز می گردد که عبارت است از بحر عذب فرات یا بحر ملح أجاج].

البته همان طور که گذشت، گاهی اصلشان عذب فراتی است و گاهی ملح اجاجی

حقیقت خیر و شر

بنابر آن چه گذشت، خیر و شر را می توان این گونه تبیین نمود:

خیر، آن چیزی است که از بحر عذب فرات خلق شده؛ و شر، آن چیزی است

که از بحر ملح اجاج خلق شده است.

(پیش از آن که به تبیین معنای دوم شر بالعرض پردازیم،) باید نکاتی را گوشزد کنیم

تا خدای ناکرده باعث تشویش ذهنی افراد نشود:

یکم. با توجه به آنچه درباره ی خلط و مزج مخلوقات عذب فراتی و ملح اجاجی

گذشت، باید گفت: از همین روست که:

گاهی خیرات، ثمرهی شیر دارند و بالعکس.

می توان از خیرات استفاده ی شر نمود و بالعکس. (1)

دوم. از همین رو برخی به شکل جبلی و بدون هیچ پیشینه ی قبلی به نیکی ها تمایل دارند و برخی به پلیدی ها. (9) این تمایل، ریشه در طینت آن ها دارد. اگر طینت آنها عذب فراتی یا «علینی» باشد، طبع آنها متمایل به خیرات است و اگر طینت آنها ملح اجاجی یا «سجینی» باشد، متمایل به سئات است.

سوم. این که خداوند، روح یک انسان را متعلق به یک بدن علینی یا سجینی کند،

ص: 133

1- عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ شَرِيحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ كُنْ عَذْبًا أَمْحَلْتُ مِنْكَ جَنَّتِي وَ أَهْلَ طَاعَتِي وَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ كُنْ بَحْرًا مَالِحًا أَمْحَلْتُ مِنْكَ نَارِي وَ أَهْلَ مَعْصِيَتِي ثُمَّ خَلَطَهُمَا جَمِيعًا فَمِنْهُمْ ثُمَّ يُخْرِجُ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْكَافِرِ وَ يُخْرِجُ الْكَافِرَ مِنَ الْمُؤْمِنِ وَ لَوْ لَمْ يَخْلُطْهُمَا لَمْ يُخْرِجْ مِنْ هَذَا إِلَّا مِثْلَهُ وَ لَا مِنْ هَذَا إِلَّا مِثْلَهُ. (علل الشرائع: 1: 83). معاوية بن شريح از امام صادق عليه السلام نقل می کند که فرمود: خداوند - عز وجل ماء را جاری ساخت. سپس به او گفت: دریایی شیرین باش تا بهشتی اهل طاعت را از تو خلق کنم. نیز خداوند - عز وجل ماء را جاری ساخت. سپس به او گفت: دریایی شور باش تا آتشم و اهل عصیانم را از تو خلق کنم. سپس آن ها را با یکدیگر در آمیخت. از همین روست که از صلب کافر، مؤمن زاده می شود و از صلب مؤمن، کافر بیرون می آید. اگر آن دورا در هم نمی آمیخت، از هر کدام، فقط مثل خودشان زاده می شد. (همچنین ر.ک: علل الشرائع: 1: 84، ح 7؛ الکافی: 2: 6).

بستگی به اختیار او دارد. چون روح او از امتحان عالم ذر سرفراز بیرون آمده است، خداوند او را به یک بدن علیینی متعلق می کند. همین طور اگر روحش در امتحان عالم در سرفاکنده شده باشد، آن را در بدن سجینی محبوس می کند. (1)

چهارم. همان طور که استاد فقید هم خاطر نشان کرده اند، این ها هیچ کدام علت فعل نیک یا بد انسان نیست، بلکه همه قبل از فعل است. هیچ کدام از این سخنان، به معنای التزام به جبر و نفی اختیار نیست. آری، آنکه طینت علیینی دارد، گناه را آسان تر ترک می کند و آنکه طینت سجینی دارد، سخت تر به طاعت خداوند تن می دهد؛ اما این بدان معنا نیست که فرد علیینی نمی تواند گناه کند یا فرد سجینی نمی تواند بنده ی خدا باشد. (0) به علاوه، بنابر آن چه از حضرات معصومین علیهم السلام رسیده، این طینت قابل تغییر است (11) (2)

ص: 134

1- به عنوان نمونه، ر.ک: الکافی: 2: 2 به بعد: کتاب الإیمان و الکفر: طینة المؤمن و الکافر؛ بصائر الدرجات: 1: 14 به بعد، باب فيه خلق أبدان الأئمة و قلوبهم و أبدان الشيعة؛ علل الشرائع: 1: 116 - 117. در این روایات، آمده است که ماده ی اصلی ارواح (قلوب) و ابدان شیعیان، طینت علیینی و ماده ی اصلی ارواح و ابدان دشمنان اهل بیت علیهم السلام طینت سجینی است. میرزای اصفهانی در این باره می نویسد: «محصل الروایات بعد وضوح کون جوهر عالم دنیا و الآخرة واحدا و الفرق بينهما بالترکیب و عدمه، أن الأرواح مخلوقة من الجواهر الأخروية، و الأبدان مخلوقة من الدنيا المتقومة بالخلط و المزج، الا أن الله تعالى فرق بين العلیین و السجین المخلوطة في الدنيا، فقد ر أبدان المؤمنین و السعداء من أجزاء العلیین و أبدان الکفار من أجزاء السجین، و بعد التقدير خلط بينهما» «حاصل سخنان اهل بیت علیهم السلام - بعد از آنکه مشخص شد که دنیا و آخرت، ماده ی واحدی دارند و تفاوت آنها به ترکیب و عدم ترکیب است. این است که ارواح از جوهرهای اخروی و بدن ها از جوهرهای دنیوی خلق شده اند، جوهرهایی که با ترکیب کردن به وجود می آیند. آری، خداوند متعال میان ماده ی علیینی و سجینی که در دنیا مخلوط شده، فرق گذاشته است. پس تقدیر کرد که بدن های مؤمنان و اهل سعادت را از اجزای علیینی و بدنهای کافران را از اجزای سجینی خلق کند. و پس از تقدیر، آن ها را مخلوط کرد.» معارف القرآن: 1: 539. (و)

2- البته این ها مربوط به مباحث خلقت است، ولی چون شما (مخاطبان) با این مباحث آشنا هستید، بنده می خواهم مبتنی بر آن مبانی، معنای دومی را برای «شر بالعرض» بیان کنم. به هر حال، اگر ما بخواهیم مباحث عدل را عمیق تر از پیش مورد مذاقه قرار دهیم، ناچاریم که وارد مباحث خلقت شویم، همان طور که استاد فقید نیز در درس 31 معارف این گونه مباحث را مطرح کرده اند. البته اصل جبر و اختیار و پایه های بحث عدل وجدانی است، اما این بدان معنا نیست که تمام سطوح بحث وجدانی باشد. یادم هست که استاد فقید می فرمودند، «یکی از اهدافی که ما بحث خلقت را مطرح میکنیم، این است که شبهه ی عرفا را در عدل جواب بدهیم»، زیرا عرفا معتقدند که اساسا ثنویتی میان خالق و مخلوق نیست. بنابراین، در نظام عرفانی، بحث جبر و اختیار ملغی می شود (ر.ک: امام رضا علیه السلام و فلسفه ی الهی: 127؛ دروس فلسفه: 621 - 721) (گ).

آن چه در این جا بیش از هر چیز اهمیت دارد، این است که «ماء بسیط» در ابتدا معروض به هیچ عرضی نیست، مگر عرض «تقدیر»، «اندازه داشتن»، «بعد داشتن» و «مکم بودن». در حدیث عمران صابی، امام رضا علیه السلام می فرمایند که خداوند دو چیز را خلق کرد: «مقدر» که عبارت است از «ماء بسیط»، و «تقدیر» که تنها عرض ماء بسیط است. (13) صرف نظر از این عرض، معروض به هیچ عرضی نیست و نسبت به تمامی اعراض «مبهم» است. (1)

همان طور که گذشت، خداوند متعال آن را به دو بحر تقسیم می کند: بحر عذب

فرات و بحر ملح اجاج. به عبارت دقیق تر، خداوند بخشی از ماء بسیط را معروض عرض شیرینی و گوارایی می کند، و بخشی را معروض به عرض تلخی و شوری قرار می دهد. حال این تعابیر شیرینی و تلخی یا گوارایی و شوری به چه معناست؟ مراد از این ها همان «خیر» و «شر» است. در واقع:

خداوند عرض «خیریت» را به بخشی از ماء بسیط زد و آن بخش، به بحر عذب فرات تبدیل شد و عرض «شریت» را نیز به بخش دیگری از ماء بسیط زد و آن بخش، به بحر ملح اجاج تبدیل شد. (2)

از همین روست که بیشتر خیر و شر را این گونه تعریف کردیم:

خیر، آن چیزی است که از بحر عذب فرات خلق شده باشد. و شر، آن چیزی است که از بحر ملح اجاج خلق شده باشد.

ص: 135

1- ر.ک: پینوشت شماره‌ی 4. (و)

2- بنابراین، این ها از لحاظ خلقتی، ماء بسیطی هستند و مخلوق از آن جوهر بسیط اند. به اعتبار اطاعتشان یا عصیانشان، خیر یا شر گشته اند. (گ)

پس از ذکر مقدمات فوق، معنای دوم شر بالعرض مشخص می شود:

شر بالعرض یعنی یک حقیقت شر که معروض به عرض شریعت قرار گرفته است. عرض شریعت نیز همان عرضی است که حق متعال به بخشی از ماء بسیط وارد ساخت و آن را تبدیل به بحر ملح اجاج نمود. (1)

با این اوصاف، تمام آن چیزهایی که شتر هستند. یعنی تمام چیزهایی که از بحر ملح اجاج خلق شده اند - شر بالعرض هستند، زیرا معروض به «عرض» شریعت هستند، چرا که خاستگاه آن ها (بحر ملح اجاج) معروض به عرض شریعت بوده است.

پس به طور خلاصه می توان گفت:

1. خدای متعال، بحر ملح اجاج را از ماء بسیط آفرید.

2. این بدان معناست که بخشی از ماء بسیط (بحر ملح اجاج) را معروض به

عرض شریعت قرار داد.

3. شر بالعرض یعنی حقیقتی مائی (= مخلوق از ماء بسیط) که معروض به

عرض شریعت شده است (= از بحر ملح اجاج آفریده شده است).

تکمله

حال، به بحثی بر می گردیم که پیشتر نیمه تمام ماند. یکی از عزیزان پرسیدند که ملاک تشخیص خیر و شر، عقل است یا طبع. بنده در پاسخ عرض کردم که خیر و شر، عقلی است و نمی تواند طبعی باشد. اکنون، به بسط این مطلب می پردازیم.

ما معتقد هستیم که روح حیوانی و بدن ما از ماء بسیط خلق گشته است. ذره ی اولیه ی آن (پیش از خلط و مزج) ممکن است مخلوق از ماء عذب فرات و علیینی باشد، یا از بحر ملح اجاج گرفته شده و سجینی باشد. (دقت بفرمایید که همه ی این کلمات، مربوط به قبل از خلط و مزج است! صحبت بر سر «ذره ی اولیه» است). سپس این ذره را با طرف مقابلهش لطح و مزج کرده اند. حال، با توجه به این که طبع و طینت بنده،

ص: 136

1- دانشجو: با این اوصاف، آیا می توانیم بگوییم که خیر بالعرض نیز خواهیم داشت؟ استاد: بله، بدان معنا که خداوند عرض خیریت را به ماء بسیط وارد کرده و بحر عذب فرات را خلق نموده است. لذا هر چیز خیری که از بحر عذب فرات خلق می شود، معروض به عرض خیریت است.

ممزوج است، من به هر دو سمت تمایل دارم. ممکن است من به برخی از ماهیات شر، تمایل داشته باشم. طبع سجینی از اشیای سجینی لذت می برد و بالعکس. انسانی که ما در عالم دنیا می بینیم، دارای طینت و طبع ممزوج است، اعم از این که مؤمنی باشد که طینت علیینی اش با طینت سجینی ممزوج شده، یا کافری باشد که طینت غالبش سجینی است. پس تا به این جا، دو نکته را باید مد نظر گرفت:

طینت و طبع انسانها ممزوج است.

هر طینتی به هم سنخ خود تمایل دارد.

بنابراین، ممکن است برخی انسان ها از امر شر لذت ببرند، مانند برخی افراد که از نیش مار و عقرب لذت می برند، خاک می خورند و ... در مقام تمثیل هم می توان به داستان مولوی اشاره کرد که آن مغنی با بوی نجاسات مأنوس بود؛ لذا زمانی که از بازار عطر فروشان عبور کرد، از حال رفت. (13)

خلاصه آنکه چون طبع همه ممزوج است، نمی توان به طبع انسانی استناد کرد.

آری، طبع ائمه علیهم السلام قابل استناد است، زیرا طینت آنان علیینی محض است. لذا یکی از ملاک های خیر و شر، دعا های ائمه ای است. آن چه آن بزرگواران از خدا خواسته اند، خیر، و آن چه از آن ها به خدا پناه برده اند، شر است.

حال ممکن است کسی سؤال کند که چگونه می توان میان دو گزاره ی زیر، جمع

کرد:

1. طبع انسانی، به دلیل آنکه ممزوج از خیر و شر است، قابل استناد نیست.

2. انسان نسبت به خیر و شر (و همچنین حسن و قبح) قضاوت هایی دارد. در پاسخ باید گفت: انسان به وسیله ی چیزی غیر از طبع که عبارت است از «گوهر عقل» - خیر و شر و حسن و قبح را تشخیص می دهد. ما علاوه بر خیر و شر، ممزوج بودن خیر و شر در دنیا را نیز می یابیم. مثلاً می یابیم که خربزه، خوردنی خوب و شیرینی است و می دانیم که اگر زیاد بخوریم، دل درد میگیریم. پس هیچ وقت نمی گوئیم خربزه همیشه و در هر شرایطی خوب است. می دانیم که باید به اندازه

ص: 137

خورد. یا مثلا اگر کسی بیماری خاصی دارد که خربزه برایش زیانبار است، نباید

بخورد و....

اما در بهشت - که ما فعلا نسبت به آن وجدانی نداریم و مبتنی بر روایات درباره ی آن سخن می گوئیم - شما هر چقدر هم خربزه میل بفرمایید، دل درد نمی گیرید، زیرا ماده ی خربزه های آن جا ممزوج نیستند و خیر محض اند، یعنی ماده ی اولیه ی آنان، بحر عذب فرات است و با ماده ی ملح أجاجی نیز ممزوج نگردیده است.

بنابراین، طبع انسانی به تنهایی قابل استناد نیست. زمانی می توان برای تشخیص خیر و شر به سرشت و طینت ارجاع داد که تا پید عقل نیز ضمیمه شده باشد. (1)

تا این جا مطالبی را در باب شرور و بلایا به عرضتان رساندیم. در گفتار آینده فصول چهارم و پنجم کتاب عدل الهی مرحوم استاد مطهری را بررسی و نقد می کنیم تا درباره ی شباهت ها و تفاوت های دیدگاه ما با فلاسفه ی مسلمان به نتایجی برسیم.

ص: 138

1- از زبان مرحوم حاج شیخ در درس هجدهم معارف می خوانیم: «هرچه منافر طبع انسان باشد، لزوما شر نیست، و هر چه ملانم طبع انسان گردد، لزوما خیر نمی گردد».

(1) استاد مطهری در کتاب عدل الهی می نویسد: «بلا و نعمت، نسبی است: ... نه فقر، بدبختی مطلق است و نه ثروت، خوشبختی مطلق. چه بسا فقرهایی که موجب تربیت و تکمیل انسان ها گردیده و چه بسا ثروت هایی که مایه ی بدبختی و نکبت قرار گرفته است. امنیت و ناامنی نیز چنین است. ... سلامت و بیماری، عزت و ذلت و سایر مواهب و مصائب طبیعی نیز مشمول همین قانون است. نعمت ها و هم چنین شدائد و بلاها هم موهبت است، زیرا از هر یک از آن ها می توان بهره برداری های عالی کرد و نیز ممکن است بلا و بدبختی شمرده شوند، زیرا ممکن است هر یک از آن ها مایه ی بیچارگی و تنزل گردند... علی هذا نعمت بودن نعمت، بستگی دارد به نوع عکس العمل انسان در برابر آن نعمت که شاکر باشد یا کفور؛ و هم چنین نعمت بودن نعمت، بستگی دارد به نوع عکس العمل انسان در برابر آن، که صابر و خویشتن دار باشد یا سست عنصر و بی اراده. از این رو، یک چیز نسبت به دو شخص، وضع مختلفی می یابد، یعنی یک چیز برای یک نفر نعمت است و همان چیز برای شخص دیگر، نعمت. این است که می گوئیم: «نعمت و بلا هر دو نسبی است»». (عدل الهی: 159-160). در تفسیر نمونه نیز آمده است: «وانگهی بسیاری از امور است که ما در ظاهر آن ها را شر حساب می کنیم ولی در باطن خیر است، مانند حوادث و بلاهای

بیدارگر و هشدار دهنده که انسان را از خواب غفلت بیدار ساخته و متوجه خدا می کند. این ها مسلماً شر نیست». (تفسیر نمونه: 27 : 459 ذیل سورهی فلق).

هم چنین در کتاب روح مجرد می خوانیم: «روز تاسوعا که در منزلشان (= سید هاشم حداد) زیارت عاشورا خوانده شد و بعد از صد لعن و صد سلام و نماز زیارت، دعای علقمه قرائت شد، در پایان دعا که یکی از حضار پرسید که این لعنت های شدید و نفرین های آکیده با این مضامین مختلفه، چگونه با روح امام جعفر صادق علیه السلام که کانون رحمت و محبت است، سازش دارد؟ (در آن دعا حضرت علیه السلام برای دشمنان اهل بیت علیهم السلام بیماری، فقر و بلاهای شدید و متعدد از خدا طلب می کنند)... جوابی که ایشان دادند، این بود که: این دعا، همه اش طلب خیر است و رحمت اگر چه به صورت عبارت و کلام، نفرین و لعنت می نماید، به طور کلی تمام لعنت هایی که خداوند می کند یا در لسان پیامبر و ائمه طاهرین علیهم السلام وارد است، همگی خیر است، خیر محض و از خدا و اولیای وی، غیر از خیر تراوش نمی کند. این لعنت ها و نفرین ها برای شخص متجاوز است، نه مرد مؤمن متقی... بنابراین، محدود کردن سلامتی و قدرت و حیات او، دفع ضرر است و دفع ضرر در حقیقت نفع است. ما با این دیدگاه طبیعی و حتی خود می پنداریم خیر همیشه در سلامتی و قدرت و حیات است، بدون ملاحظه ی واقعیت حیات، از نیت خوب یا بد، و از اراده ی خوب یا بد، و از اعتقاد خوب یا بد، ولی این طور نیست. زیرا ملاحظه ی معنی را هم باید نمود. حیات انسان وقتی خیر است که وی برای نفس خود و برای دیگران منشأ خیر باشد. و اما اگر منشأ شر شد و زیادی عمر و زیادی سلامتی و صحت و زیادی قدرت، موجب تعدی و تجاوز به نفس خود و به حریم بشریت شد، در این جا دیگر خیر نیست، عنوان خیر بر آن صادق نیست». (روح مجرد: 110-113).

(2) در برخی روایات درک حسن و قبح عقلی خوانده شده است. به عنوان نمونه، می توان به دو روایت اشاره کرد:

یکم. امیرالمؤمنین علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره عقل می فرماید: «... فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السُّرُّ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ، وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيءَ، أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ: ... پس زمانی که انسان به آن حد رسید، آن پوشش برداشته می شود و نوری در قلب این انسان می افتد. در نتیجه، او فریضه، سنت، خوب و بدی را می فهمد. آگاه باشید! به راستی مل جایگاه عقل در قلب، مانند چراغی است که در وسط خانه قرار دارد». (علل الشرائع: 1: 98).

دوم. امام صادق علیه السلام می فرماید: «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَ مَبْدَأَهَا وَقَوَّتَهَا وَ عِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُتَمَعُّ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ، الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَ نُورًا لَهُمْ... وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ: نخستین امر که مبدء، قوت و آبادانی آن هاست و هیچ کس جز به او هیچ سودی نمی برد، عقلی است که خداوند آن را زینت بندگانش و نوری برای آن ها قرار داده است. ... به وسیله ی عقل نیک را از بد تشخیص می دهند». (الکافی: 1: 29).

همین مضامین در مکتوبات میرزای اصفهانی و حاج شیخ محمود حلیآمده است. به چند نمونه توجه شود

الف) میرزای اصفهانی در معارف القرآن: 1: 169 چنین نوشته اند:

«و هو النور الذي يجده الإنسان حال كبره بعد عدم وجدانه حال صغره، مما يعرف به قبح أفعاله و حسنها»؛ «و آن (عقل) نوری است که انسان در بزرگسالی می یابد، بعد از آنکه دوران کودکی را بدون وجدان او سپری کرد؛ چیزی را که زشتی و زیبایی اعمالش را بدان می یابد».

ب) در أبواب الهدی، صفحه‌ی 20-21 می خوانیم:

«كل عاقل بعد مضي زمان من حال الطفولية التي لا يجد في تلك الحال حسن أفعاله و قبحها، يصل الى رتبة من السن، فيجد ما كان فاقدا له في

ص: 141

الزمن السابق، وهو التمييز بين الحسن والقبيح في أفعاله أو أفعال غيره... فهذا النور الكاشف ما كان ظاهرة للطفل حال طفوليته، وبعدها يظهر له حين توجهه الى الفعل الحسن والقبيح، فيعرف بذلك النور حسن الإحسان وقبح الظلم»

«هر عاقلی پس از گذشت زمانی از دوران کودکی اش - یعنی دورانی خوبی و بدی کارهایش را نمی فهمید - به سستی می رسد که آن چیزی را که فاقد آن بود، دارا می شود؛ یعنی فهم نیکی و بدی کارهای خودش و دیگران و تفاوت آن ها... بنابراین، این نور کشف کننده، با کودک در دوران کودکی اش آشکار نبود و پس از مدتی، زمانی که او به کار خوب یا بد توجه می کند، برای او آشکار می شود و به آن نور، خوبی احسان و بدی ظلم را می فهمد.»

(د) استاد فقید در المشهدین، صفحات 15 - 16 چنین نگاشته اند:

«اعلم أن بعد وجدان النفس يجب عليك شهود عقلك؛ فانه ميزان التكليف و به الثواب و العقاب و البعد و القرب عن الله رب الأرباب؛ و طريق وجدانه هو بعينه ما ذكرنا من التجريد و التفرغ عن كل ما يرد عليك من خارج النفس و داخلها. فاذا خلقتها و اياها، تشاهد عقلك و معقولاتك، و تجد كنه المدرك و المدرك بحقيقة الشهود و العيان، و تشاهدهما بمعانينة الوجدان.

فمتى استقرت على اللافكرية، تشاهد و تجد الحقيقة النورية الذات التي لم تكن فكانت. و بكيونيتها فيك، تم عندك الجيد عن الرديء و الحسن من القبيح. فكل أحد منا يجد من نفسه أنه كان في الخارج في برهة من الزمان بمثابة يلعب و يهزل و يأتي بأقوال أو أفعال لا يعدها قبيحة ردية، كشف العورة قبال الناس؛ ثم بعد ذلك صار بحيث يراها قبيحة مستهجنة، ينفعل عند صدورها عنه و يعتذر عليها..

و هذا الحادث الموجود بعد ما لم يكن، هو الذي يستى ب: «العقل»؛ و به يميز الجيد الحسن عن الرديء القبيح، و هو الحجة بالذات، و اليه تنتهي سائر الحجج، فهو ما بالذات لها، و لولاه لما قامت حجة أبدا، و هو عين

«بدان که پس از یافتن نفس، بر تو واجب است که عقلت را شهود کنی، چیزی که میزان تکلیف است. پاداش، کیفر، نزدیکی و دوری از خداوند، همگی به اوست. راه یافتنش نیز همان چیزی است که قبلا. بدان اشاره کردیم، یعنی خالی کردن نفس از تمام زوائد داخلی و خارجی. زمانی که خودت را با خودت تنها گذاشتی، عقل و معقولات را مشاهده می کنی. حقیقت ادراک کننده و ادراک شونده را به خوبی خواهی دید. پس زمانی که در حالت لافکری استقرار یافتی، حقیقتی نورانی را خواهی یافت که قبلا در تو نبوده و پس از مدتی پدید آمده است و به دلیل وجود او در تو، خوب و بد نزد تو با یکدیگر متفاوت اند. هر یک از ما می یابد که در برهه ای از زمان، از این حالت خارج بوده و مشغول بازی و سرگرمی بوده است، کارهای زشتی - مانند کشف عورت در مقابل مردم را انجام می داده و سخنان نا به جایی را بر زبان جاری می ساخته است. سپس به گونه ای شده است که آن ها را زشت و ناپسند می دیده است. وقتی از او سر می زده، منفعل می شده و عذرخواهی می کرده است....» .

این موجودی که در ما نبوده و پس از مدتی پدید آمده، همان چیزی است که «عقل» نام دارد. به وسیله ی آن است که خوب و بد از یکدیگر تشخیص داده می شوند. اوست که حجت بالذات است، تمامی حجت ها به او ختم می شوند، مابالات تمامی حجت هاست و اگر او نبود، ابدا هیچ حجتی اقامه نمی شد. او عین کشف و شهود است. شهود او به خود اوست و شهود دیگران به وسیله ی اوست.».

(3) به برخی از روایاتی که در این باب بدان ها استدلال شده است، اشاره می کنیم: حدیث یکم. عن أبي جعفر عليه السلام: «..وخلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ الَّذِي خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْهُ، فَجَعَلَ نَسَبَ كُلِّ شَيْءٍ إِلَى الْمَاءِ، وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْمَاءِ نَسَبًا يُضَافُ إِلَيْهِ: وَ شَيْءٌ مِنْهُ»

چیزی را آفرید که همه چیز از اوست و آن «ماء»

است که همه چیز را از او خلق کرده است. بنابراین، هر چیزی به ماء منسوب است، ولی خود ماء به چیزی منسوب نیست». (الکافی: 94:8)

حدیث دوم. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَوَّلِ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ مِنْهُ كُلَّ شَيْءٍ» قُلْتُ: «جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ مَا هُوَ؟» قَالَ «الْمَاءُ». (علل الشرائع: 1 : 84).

عبدالله بن سنان می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ی نخستین مخلوق خدا پرسیدم. حضرت فرمودند: «به راستی نخستین چیزی که خداوند - عز وجل خلق کرده است، آن چیزی است که همه چیز را از او آفرید.» عرض کردم: «فدایتان شوم! آن چیز چیست؟». فرمود: «ماء».

حدیث سوم. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مَاءً: هَرِ شَيْءٍ، فِي ابْتِدَاءِ مَا بَدَأَ بِهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ». (الکافی: 95:8)

(4) میرزای اصفهانی و استاد فقید به پیروی از احادیث معصومان به این مبنا تصریح کرده اند که به برخی از آنها اشاره می شود:

الف) در معارف القرآن، ج 3، ص 13 نگاشته اند :

«أول شيء خلق عن مشيئة و ارادته و تقديره و قضائه تعالى شأنه بنور رسوله الأكرم جوهر بسيط، يعرضه الأعراس المكشوفة بالعلم من الحد و المقدار و المدة، فهو جوهر يعني ليس بعرض، بسيط يعني ليس بمركب من الجوهرين»

«نخستین چیزی که از روی مشیت، اراده، تقدیر و قضای خداوند متعال و به

نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خلق شد، جوهری بسیط است که اعراض بر او عارض می شوند؛ اعراضی که همگی به نور علم کشف می گردند، مانند حد، مقدار و مدت. بنابراین، او جوهر است یعنی عرض نیست، و بسیط است یعنی از دو جوهر ترکیب نشده است»

ب) رساله ی خلقة العوالم. در صفحه ی 74 می نویسند:

ص: 144

(... أن الماء الذي هو المخلوق الأول جوهر بسيط غير مركب من الهیولی و الصورة و هو الجوهر الحقيقي و أصل كل جوهر من الجواهر. لهذا يعبر عنه في جملة من الروایات ب-: «الجوهر» و «الدرة» و «الزبرجدة» و «اللؤلؤة» و غيرها. و الماء المقابل للتراب و الهواء مخلوقة منه. و السر في تعبير عنها ب: «الماء» لكونه في غاية التلؤلؤ و اللطافة و الشفافة و السيلان».

(... این که مایی که مخلوق اول است، جوهر بسیطی است که از هیولی و صورت ترکیب نشده است و جوهر حقیقی تنها اوست. اوست که اصل و ریشه ی تمامی جوهرها است. از این رو، در زمره ای از روایات، از آن به جوهر، درة (در)، زبرجدة (سنگی گران قیمت و سبز رنگ شبیه زمرد)، لؤلؤ (گوهر) تعبیر شده است. مائی که در مقابل خاک و هوا مطرح می شود، از این ماء خلق شده است. علت این که از آن به «ماء» تعبیر شده، این است که در نهایت درخشش، لطافت، شفافیت و جاری بودن است.)

در صفحه ی 87 نیز می نویسند:

«فصريح الروایات أن كل شيء كان شيئاً واحداً يعبر عنه ب- «الماء» و أنه أصل كل شيء».

«روایات تصریح دارند که در ابتدا، تمام اشیا یک چیز واحد بوده اند که از آن به

«ماء» تعبیر می شود و او اصل و ریشه ی هر چیزی است.»

ج) رساله ی في النبي صلى الله عليه و آله و مناصبه. به عنوان نمونه، در صفحه ی 110 آمده است:

«ان ما ينص عليه متواترات الكتاب و السنة هو كون الماء أول ما خلقه الله في عالم الأجسام، و منه خلق سائر الأشياء. و هذا الماء البسيط ليس عبارة عن لطيف الماء الذي يكون في أرضنا و كرتنا، بل هو ماء يكون مبدء للنور و النار و الضوء و الظلمة، و كل ما في العالم من الجواهر المادية و الأعراض الاصطلاحية، و ماده لجميعها، و أصلاً اصيلاً لكلها، بل و مبدء و مادة لجمیع ما في الجنة و النار من الأنهار و الأشجار و الطعوم و الحور و

ص: 145

القصور و النيران و الأغلال و السلاسل و غير ذلك، بل و للجن و الملائكة و الكرويين.

فهذا هو مبدء الأجسام و أصلها، وله مهية ملكت نور الولاية، فصارت حقيقة موجودة مسماة ب: «الماء البسيط» ... و هذه المهية مهية بسيطة لا جنس لها ولا فصل، نظير الأجناس العالية الاصطلاحية ... نعم، هذه المهية البسيطة تكون «لا بشرط» بالنسبة الى ساير التعينات التي يعرضها».

«متواترات كتاب و سنت بر این نکته تصریح دارند که «ماء» نخستین مخلوق خداوند در عالم اجسام است و ساير اشيا از آن خلق شده اند. این ماء بسيط، آن آب رقیقی نیست که در کره ی زمین وجود دارد، بلکه آن مائی است که مبدء نور و نار یا روشنایی و تاریکی است. هرچه جوهر مادی و عرض اصطلاحی در این عالم هست، از ماء بسيط خلق شده است و او ماده و ریشه ی اصلی همه ی آن هاست، بلکه مبدء و ماده برای تمامی آن چیزی است که در آخرت بهشت و جهنم است، مانند رودها، درخت ها، طعم ها، حوریان، قصرها، آتش ها، غل و زنجیرها و..، بلکه ماده ی اصلی است برای جن، فرشته و موجودات عالم بالا. در نتیجه، این ماده، مبدء و ریشه ی تمامی اجسام است. او ماهیتی دارد که نور ولایت را مالک می شود و یک حقیقت موجودی می شود که «ماء بسيط» نام بگیرد... و این ماهیت، ماهیت بسیطی است که نه جنس دارد و نه فصل، مانند اجناس عالیه که اصطلاحی در فلسفه ی اسلامی است ... آری، این ماهیت بسیطه، نسبت به ساير تعیناتی که بدان عارض می شود، لا بشرط است.»

هم چنین در صفحه ی 115 نوشته اند:

«.. فهكذا الأمر في مهية الماء البسيط الذي يكون مبدء جميع العوالم المادية عندنا، و مادة مواد الجسمانيات، و أصل جميعها .. فهذه المهية الاتصالية التي تعبر عنها ب-: «الجسم»، تكون في مرتبة ذاتها مبهمه بالنسبة الى جميع الحدود و التعينات».

«... هم چنین است سخن درباره ی ماهیت ماء بسيط که به عقیده ی ما، مبدء

ص: 146

تمام عوالم مادی، ماده المود و ریشه ی تمام عوالم جسمانی است ... بنابراین، این ماهیت اتصالی که از آن به «جسم» تعبیر می کنیم، به خودی خود، نسبت به تمامی حدها و تعین ها مبهم است.»

د) در درس پنجاه و چهارم دروس معارف نیز چنین آمده است: «آن چه از کتاب و سنت به دست می آید، این است که آن ماده ی اولیه ای که سراسر عالم اجسام را فراگرفته، ماهیتی است که به نور ولایت روشن شده از آنگاهی به «ماء»، گاهی به «هواء»، گاهی به «ثریا» و گاهی به «لؤلؤة خضراء» تعبیر می شود. چنان که می فرماید «أول ما خلق الله الماء و منه خلق كلشيء». البته مائی که «أول ما خلق الله» است، این ماء مشروب (= نوشیدنی نیست. آن ماء، جوهری است متصل؛ اما صرف اتصال نیست، چنان که شیخ اشراق گمان کرده است ... ماء که جوهر جسمیه است در حقیقت فقط پیوستگی نیست، بلکه پیوسته است. تنها کشش نیست، [بلکه] کشیده است. همان طور که قبلا یاد آوردیم به فرموده ی امام رضا علیه السلام: «مبدء خلقت اجسام جوهر متصل است نه این که اتصال باشد». به هر حال، ماء بسیط که مبدء خلقت عالم اجسام است، جوهری بسیط است که در خارج صورت و ماده ندارد. چون از نظر فلسفی ماده و صورت، اجزاء خارجی جوهری شیء هستند؛ و فاقد جنس و فصل است که اجزاء ماهوی شیء می باشند.... به هر حال چون ماء، جوهر جسمی بسیط است، نه ماده و نه صورت، و نه جنس و نه فصل دارد.»

(5) به برخی از روایاتی که بدان ها استدلال شده است، اشاره می کنیم:

حدیث یکم. عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ شُرَيْحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ: «كُنْ عَذْبًا أَمْ حَلْوًا مِنْكَ جَنَّتِي وَأَهْلَ طَاعَتِي وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ كُنْ بَحْرًا مَالِحًا أَمْ حَلْوًا مِنْكَ نَارِي وَأَهْلَ مَعْصِيَتِي؛» ثُمَّ خَلَطَهُمَا جَمِيعًا». (علل الشرائع: 1: 83)

معاویة بن شریح از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: خداوند - عز وجل

ماء را جاری ساخت. سپس به او گفت: «دریای شیرین باش تا بهشت اهل طاعت را از تو خلق کنم». خداوند - عز وجل - ماء را جاری ساخت. سپس به او گفت: «دریای شور باش تا آتشم و اهل عصیانم را از تو خلق کنم». سپس آن ها را با یکدیگر مخلوط کرد.

حدیث دوم. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ كَانَ ابْتِدَاءَ الْخَلْقِ لَمَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْ مَاءً عَذْبًا أَخْلُقُ مِنْكَ جَنَّتِي وَأَهْلَ طَاعَتِي وَقَالَ «كُنْ مَاءً مِلْحًا أُجَاأُ أَخْلُقُ مِنْكَ نَارِي وَأَهْلَ مَعْصِيَتِي ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَاُمْتَرَجَا». (الكافي: 2: 6)

خداوند - عز وجل - قبل از این که مخلوقی را خلق کند، گفت: «آبی شیرین باش تا بهشت اهل طاعت را از تو خلق کنم. و آبی شور باش تا آتشم و اهل عصیانم را از تو خلق کنم». سپس به آن ها امر کرد و آن دو با یکدیگر مخلوط شدند.

حدیث سوم. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْمَاءَ بَحْرَيْنِ أَحَدُهُمَا عَذْبٌ وَالْآخَرُ مِلْحٌ فَلَمَّا خَلَقَهُمَا نَظَرَ إِلَى الْعَذْبِ فَقَالَ: «يَا بَحْرُ» فَقَالَ: «لَيْتَكَ وَسَعْدَيْكَ» قَالَ: «فِيكَ بَرَكَتِي وَرَحْمَتِي وَمِنْكَ أَخْلُقُ أَهْلَ طَاعَتِي وَجَنَّتِي» ثُمَّ نَظَرَ إِلَى الْآخَرِ فَقَالَ «يَا بَحْرُ» فَلَمْ يُجِبْ فَأَعَادَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ يَا بَحْرُ فَلَمْ يُجِبْ فَقَالَ: «عَلَيْكَ لَعْنَتِي وَمِنْكَ أَخْلُقُ أَهْلَ مَعْصِيَتِي وَمَنْ أَسْكَنْتَهُ نَارِي» ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَاُمْتَرَجَا. (علل الشرائع: 1: 83-84).

عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام چنین نقل می کند: به راستی خداوند - تبارک و تعالی - ماء را به شکل دو دریا خلق کرد: یکی شیرین و دیگری شور. زمانی که آن ها را خلق کرد به دریای شیرین نگاه کرد و گفت: «ای دریا!». او در پاسخ گفت: «لسبیک وسعدیک». خداوند فرمود: برکت و رحمت را در تو قرار دادم و اهل طاعت و اهل بهشت را از تو خلق کردم. سپس به دریای دیگر نظر کرد و گفت: «ای دریا!». او به خداوند پاسخ نداد. خداوند سه بار سخن خود را تکرار کرد، ولی او پاسخی نداد. در آن هنگام، خداوند فرمود: لعنت من بر تو باد گنهکاران و اهل دوزخ را از تو خواهم آفرید. سپس به آن ها امر کرد و آن دو

با یکدیگر مخلوط شدند.

حدیث چهارم. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مَاءً فَجَعَلَهُ عَذْبًا فَجَعَلَ مِنْهُ أَهْلَ طَاعَتِهِ وَخَلَقَ مَاءً مُرًّا فَجَعَلَ مِنْهُ أَهْلَ مَعْصِيَتِهِ ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَاخْتَلَطَا». (علل الشرائع: 1: 84)

خداوند - عز وجل - مائی آفرید و آن را شیرین قرار داد و اهل طاعتش را از او خلق کرد. نیز مائی تلخ آفرید و گنهکاران را از او آفرید. سپس به آن ها امر کرد و آن دو با یکدیگر مخلوط شدند.

پس از این احادیث، به برخی عبارات از میرزای اصفهانی و استاد فقید در این باب می پردازیم:

مرحوم میرزا در رساله‌ی خَلْقَةُ الْعَوَالِمِ می نویسد:

«و بعد کون الجوهر البسیط المائی سنخ ماهویته القابل لبعاد الثلاثة، فهو قابل اجسام و الانفصال الحقیقی، فیمكن جعله قسمین، فیطیع أحدهما و یعصی الآخر، فیجعل أحدهما بحرا عذبا فرات و الآخر ملجا أجاج بالطاعة و العصیان. فیخلق من الأول العلیین و الأرواح الطیبة، و یخلق من الثانی السجین و الأرواح الخبیثة. و بطاعة الأرواح و عصیانها یرکبها فی الأبدان المخلوقة من طینة العلیین و السجین». (خلقة العوالم: 121).

«و بعد از این که روشن شد که سنخ ماهیت جوهر بسیط مائی، به گونه ایست که قابل تقسیم به ابعاد سه گانه است، روشن می شود که او می تواند به شکل اجسام مختلف در بیاید و به طور حقیقی تقسیم شود. پس ممکن است که به دو قسمت تقسیم شود که یکی از آنها اطاعت کند و دیگری سر باز زند؛ آنگاه خداوند اولی را به جهت اطاعتش دریای شیرین گوارا و دیگری را به دلیل نافرمانی اش [دریای] شور تلخ قرار دهد. بدین روی، از دریای اول، طینت علیینی و ارواح پاکان را خلق می کند و از دیگری، طینت سجینی و ارواح ناپاکان را می آفریند. و به وسیله ی اطاعت و نافرمانی ارواح، آن را در بدن هایی قرار می دهد که از طینت علیینی یا سجینی خلق شده اند.»

«فهذا الماء البسيط ... منه خلق الله تعالى و يخلق كل الموجودات الجسمية، فحيث انه مهية قابلة لجميع التشكلات و الهيات و التعينات الغير المعدودة لنا ... فاذن يصير بعضه ماء عذبا فراتا، و بعضه ملحا أجاجا، و بعضه طينا عليينا، و بعضه طينا سجيينا، و بعضه خبيثة و بعضه نارا، و بعضه حورا و قصورا، و بعضه سلاسل و اغلالا، و بعضه بخارا، و بعضه بحارا، و بعضه سحابا، و بعضه حميما، الى أن يصل الى عالمنا، فيصير بعضه شمسا، و بعضه قمره، و بعضه هواء، و بعضه ترابا، و بعضه ماء أى مائنا المحسوس، و بعضه ترابا، و بعضه معدنة، و بعضه نباتا و حيوانا و انسانا و سحابا و بخارا، و كائنا في الجو من الثلج و الأمطار و الرياح و الرعد و البرق، و غير ذلك مما لا يحصي عدده الا الله تعالى».

«بنابراین، از ماء بسيط خداوند تمام موجودات جسمانی را خلق کرده است. آن ماء ماهیتی است که قابلیت تمامی شکل ها، حالت ها و تعین ها را دارد که تعداد آن ها بیش از آن است که به شماره ی ما درآید... در این صورت، قسمتی از آن شیرین و گوارا و قسمتی از آن تلخ و شور شد. قسمتی از آن طینت علیینی و قسمتی از آن طینت سجینی شد. قسمتی از آن ها ناپاک و آتش، و قسمتی از آن، حور و کاخ بهشتی گردید. قسمتی از آن غل و زنجیر جهنمی شد. قسمتی بخار، قسمتی دریا، قسمتی ابر و قسمتی میم (آب داغ که عذابی است در جهنم) گردید. کار بدین منوال ادامه می یابد تا به عالم ما (دنیا) می رسد. قسمتی از آن خورشید، قسمتی از آن هوا، قسمتی از آن خاک، قسمتی آب (یعنی آب محسوس)، قسمتی خاک، قسمتی از آن معدن، گیاه، حیوان، انسان، ابر، بخار و موجوداتی که در هوا هستند، مانند برف، باران، باد، رعد و برق و ... به طوری که کسی جز خدا نمی تواند آن را به شماره دریاورد».

(6) میرزای اصفهانی می نویسند:

«ثم من الجوهر الذي خلق منه الآخرة خلق عالم الدنيا، بعد الخلط و المزج

و التركيب الصناعي بين الجواهر مختلفة بالأعراض المأخوذة من هذين العالمين؛ و بهذا الخلط و المزج و التركيب الصناعي حصلت الكثافة فيها، و هي العوالم الجسمانية الفانية ... و حيث أن الجواهر الكائنة في عالم الدنيا كلها مخلوقة من الجواهر المركبة بالاختلاط و الامتزاج، فلا بد من الانحلال و رجوع الجواهر الى مرتبة البساطة الأخروية، فيعود كل شيء الى عالم الآخرة بابطال التركيب و الامتزاج». (معارف القرآن: 3: 67-68).

«سپس از همان جوهری که عالم آخرت آفریده شد، عالم دنیا نیز خلق شد، البته پس از ترکیب صناعی که میان جواهر و اعراض این دو عالم رخ داد. و به وسیله ی ترکیب صناعی، غلظتی رخ داد که عبارت باشد از عوالم جسمانی فناپذیر... و از آن جایی که جواهر موجود در عالم دنیا از جواهر مرکب خلق شده اند، باید به حالت بساطت اخروی خود بازگردند. بنابراین، هر چیزی به وسیله ی از بین رفتن ترکیب، به عالم آخرت باز می گردد.»

هم چنین می نویسند:

«و بعروض عرض الاختلاط و الامتزاج بينهما ... و بهذا التركيب العرضی خلق عالم الدنيا و جميع الموجودات فيه ... فالكائنات الدنيوية كلها مركبة ... و بابطال التركيب و الرجوع الى أصولها يقوم القيامة». (معارف القرآن: 3: 14)

«و به وسیله ی عارض شدن ترکیب میان آن دو ... و به وسیله ی این ترکیبی که عارض می شود، عالم دنیا و تمام موجودات داخل آن، خلق شده اند. ... تمام موجودات دنیوی، مرکب اند ... و به وسیله ی از بین رفتن ترکیب و بازگشت تمامی اجسام [به ماده ی اولیه ی غالب آن] عالم قیامت برپا می شود.»

نیز می نویسند:

«و من ذلك ... يظهر أيضا أن عود المركبات و رجوعه الى البسائط و عالم الآخرة ليس برجوع و انتقال مکانی فيكون رجوعه أيضا رجوعا واقعا بابطال عرض الامتزاج». (معارف القرآن: 3: 135).

ص: 151

«و از همین جا... هم چنین روشن می شود بازگشت مخلوقات مرکب و بسیط شدن آنها و ایجاد شدن عالم آخرت، بازگشت و انتقال مکانی نیست. ... بنابراین، بازگشت او [انسان] بازگشتی واقعی است و به وسیله ی از بین رفتن عرض ترکیب حاصل می شود.».

در باب ششم أبواب الهدی نیز چنین نگاشته اند:

«... و عالم الدنيا مخلوقة من ترکیب هذا الجوهر (= الماء البسيط) بعد الاختلاف الحاصل فيه بالاختلاط و الامتزاج بين الصافي و الكدر ... و أنه لا بد من فناء الدنيا و بطلان الامتزاج و عود صفاتها الى العلیین و عود كدورتها الى السجین، فيعود كلي الى سنخه البسيط.».
(أبواب الهدی: 199 .)

«... و عالم دنیا از این جوهر خلق شده است. این خلق، بعد از اختلافاتی رخ می هد که در آن به وسیله ی ترکیب کردن میان بخش صاف و بخش کدر حاصل می شود... و این که ناگزیر، باید عالم دنیا تمام شود و ترکیب از بین می رود و صفای علیینی یا تیرگی سجینی پیدا می کند.»

(7) میرزای اصفهانی در خلیفة العوالم صفحه ی 76 می نویسند:

«كما أنه يظهر من هاتين الروایتين أن البحرین مخلوقان من الجوهرة التي هي الماء البسيط و جوهر الجواهر، لأنهما أصلان للجنة والنار، فهما مخلوقتان عن الماء البسيط الأولى، كما لا يخفى، لا نفس الماء البسيط الأولى، بل انقلب اليهما.».

«همان طور که از این دو روایت آشکار می شود که این دو دریا از جوهری که ماء بسیط نام دارد و جوهر الجواهر است، خلق شده اند و آن دو ریشه ی بهشت و جهنم اند. بنابراین، همان طور که روشن است، آن دو از ماء بسیط اولیه خلق شده اند، نه این که خود آن ماء بسیط اولیه باشند، بلکه ماء بسیط به آن دو تبدیل می شود.»

ص: 152

(8) به عنوان مثال، می توان به روایات ذیل اشاره کرد:

یکم. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمَّا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَلَقَ بَحْرَيْنِ بَحْرًا عَذْبًا وَبَحْرًا أُجَاجًا فَخَلَقَ تَرْبَةَ آدَمَ مِنَ الْبَحْرِ الْعَذْبِ وَشَنَّ عَلَيْهَا مِنَ الْبَحْرِ الْأُجَاجِ: به راستی خداوند تبارک و تعالی - دو دریا آفرید: یکی شیرین و یکی تلخ. پس خاک آدم را از دریای شیرین خلق کرد و مستی از دریای تلخ روی آن ریخت».

(علل الشرائع: 2: 425).

دوم. عن أبي عبدالله عليه السلام: «ان الله تبارك و تعالی خلق فی مبتدأ الخلق، بحرین: أحدهما عذب فرات و الآخر ملح أجاج. ثم خلق تربة آدم من البحر العذب الفرات، ثم أجراه على البحر المالح الأجاج: به راستی خداوند تبارک و تعالی - در ابتدای آفرینش دو دریا آفرید: یکی گوارای شیرین و یکی شور و تلخ. پس خاک آدم را از دریای شیرین خلق کرد، سپس آن را بر روی دریای تلخ جاری کرد». (تفسیر العیاشی: 1: 182).

سوم. عن جابر بن يزيد الجعفي عليه السلام عن أبي جعفر عمن عن آبائه عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام

«... فَأَعْتَرَفَ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَعَزَّوَجَلَّ غُرْفَهُ بِيَمِينِهِ مِنَ الْمَاءِ الْعَذْبِ الْفُرَاتِ وَكَلَّمَا يَدَيْهِ يَمِينٍ فَصَلَّصَ لَهَا فِي كَفِّهِ فَجَمَدَتْ فَقَالَ لَهَا: «مِنْكَ أَخْلُقُ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ وَعِبَادِي الصَّالِحِينَ وَالْأَنْبِيَاءَ الْمُهْتَدِينَ وَالدُّعَاءَ إِلَى الْجَنَّةِ وَاتَّبَاعَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»... ثُمَّ اغْتَرَفَ غُرْفَهُ أُخْرَى مِنَ الْمَاءِ الْمَالِحِ الْأُجَاجِ فَصَلَّصَ لَهَا فِي كَفِّهِ فَجَمَدَتْ ثُمَّ قَالَ لَهَا: «مِنْكَ أَخْلُقُ الْجَبَّارِينَ وَالْفِرَاعِنَةَ وَالْعُتَاةَ وَإِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَالدُّعَاءَ إِلَى النَّارِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَأَشْيَاعَهُمْ»... ثُمَّ خَلَطَ الْمَاءَيْنِ جَمِيعًا فِي كَفِّهِ فَصَلَّصَهُمَا». (تفسیر القمی: 1: 38-39).

«... سپس پروردگار ما مستی از آب گوارای شیرین را با دست راستش برداشت - و هر دو دستش راست است. سپس آن را در دستش به گل تبدیل کرد تا خشک شود. سپس به او گفت: «پیامبران، رسولان، بندگان صالح، پیشوایان هدایتگر، دعوت کنندگان به بهشت و پیروانشان تا روز قیامت را از تو خلق خواهم کرد»

ص: 153

... سپس مشت دیگری از آب شور تلخ را برداشت و در دستش تبدیل به گل کرد تا خشک شود. سپس به او گفت: « ستمگران، فرعون، سرکشان، برادران شیاطین، دعوت کنندگان به آتش تا روز قیامت و پیروانشان را از تو خواهم آفرید». ... سپس تمامی آن دورا در دستش با هم مخلوط کرد و به گل تبدیل نمود».

(9) در مناصب النبي (ص 138) می خوانیم:

«و بالجمله: لما خلق الملح الأجاج، يكون هذه المهية الكذائية محبة و مايلة الى مشاكلها و مشابهاها، فيحب الأفعال الرذيلة كالزنا و اللواط و القمار و غير ذلك مما تحبه الماهيات الخبيثة، حباً فطرياً لأجل المناسبات و المشابهات الطبيعية؛ كما أن المهية الطيبة المخلوقة من الماء العذب الفرات يحب الصلاة و الصيام و غير ذلك من العبادات. و ذلك لأجل التناسب و التشاكل و الحب الفطري و الميل الطبيعي الى مناسباته و مشاكلته».

«خلاصه آنکه: زمانی که [آب] شور و تلخ را آفرید، آن ماهیت به چیزهایی که با او متناسب و مشابه بود، علاقه مند بود و تمایل یافت. پس او افعال زشترا مانند زنا، لواط، قمار و ... که مورد علاقه ی ماهیات ناپاک است، به طور فطری دوست دارد. علت این علاقه نیز تناسب و مشابهت طبیعی است، همان طور که ماهیت پاکی که از آب شیرین و گوارا خلق شده است، نماز، روزه و سایر عبادات را دوست دارد، چرا که در این جا تناسب، مشابهت، محبتی فطری و علاقه ای طبیعی وجود دارد».

(10) در مناصب النبي (ص 138-139) در ادامه ی عبارت پی نوشت قبل، می خوانیم:

«لكن المقصود المهم في المقام عدم انزال الله عن سلطانه، و عدم الجبر في أفعال المختارين و جبر كسرهم الفطري الطبيعي».

غاية الأمر: أن سنة الله جرت على تحقق هذه الآثار المتناسبة عند تحقق المؤثرات ... وقد يغير سنته ولا يأذن في تحقق الآثار لكي يعلم أن التناسب ليس عله ولا شرطاً ولا مقتضياً لتحقيقها، بل العلة والمقتضى والشرط انما هو رضائه وأذنه فقط، فيجعل النار برداً وسلاماً على ابراهيم.

فاحفظ هذا البيان في جميع ما نكتبه. وحاشاك أن تجعل التناسب والتشاكل دخيلاً بمقدار خردلة. نعم، أن التناسب والتشابه والمسانخة ثابتة بين الأشياء، وانكاره انكار البديهيات، ولكن بلا دخل لها في تحقق شيء أبداً، ففي كل شيء حت وميل فطري طبيعي الى ما يناسبه ويسانخه ويشاكله، وهذا الحب والميل هو الذي نعبر عنه بـ«الافتضاء الفطري الطبيعي»، ولكن لا دخل لهذا الحب والميل في تحقق المحبوب أبداً، بل تحققه موقوف (في الأصل: موقوفة) في رضاء الله وأذنه، والسنة قد جرت على تحققه عند تحقق الحبيب، وقد يغير السنة. ...

كل ذلك لمناسبة بين الأثر والمؤثر، الا أن المؤثر أما أن يكون قادراً مختاراً أم لا. فان لم يكن قادراً مختاراً كالجملادات والنباتات وبعض الحيوانات، فلا محالة تقع الآثار وتتحقق عن تلك المؤثرات باذن الله تعالى ورضائه وقدرته واختياره ... فان أذن ورضي بوقوع هذا الأثر يقع عن موثره لأجل المناسبة بينه وبين المؤثر، وان لم يأذن لا يقع ... هذه المناسبة والمسانخة لا يكون علة فاعلية للمبدء المتعال. فالفيلسوف ان أراد من القول بلزوم المسانخة بين الأثر والمؤثر، المسانخة بنحو العلية التامة، بحيث لا يمكن تخلف الأثر عن المؤثر، فهو غلط وباطل، اذ لله أن يمنع المقتضى والمحبة عن حبه، ولا يأذن في تأثيره أي تحقق الأثر به؛ لأنه مختار قادر مستوعب القدرة، غالب قاهر على أمره؛ فله أن يمنع عن تحقق الحرارة بالنار ...

وان أراد [الفيلسوف] من المسانخة كون السنة الألهيية جارية في المناسبات والمتشاكلات المحبات المحبوبات، كي لا يكون صدور الآثار المختلفة عن

المؤثرات المختلفة حينما يأذن الله تعالى بلا حكمة و بلا نظم، فهو كلام حق متين ... فظهر أن اختيار الحق غالب على كل الاشياء وعلى جميع المناسبات و له قدرة تامة على تغيير المقتضيات و تبديلها ... هذا كله في ما لم يكن المؤثر قادراً مختاراً.

و أما في ما إذا كان قادراً مختاراً كالإنسان العاقل القادر المختار، فهو بالنسبة الى أفعاله الغير الاختيارية يكون على سبيل ما ذكرنا من الكلام، حذو النعل بالنعل . و أما بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية التي أعطاه الله القدرة و الاختيار فيها، فليس فيه معنى، لكون الوقوع باذن الله تعالى؛ اذ طبع الاختيار المفاض على هذا الفاعل، انقطاع أفعاله عما سوى نفسه فليس جبر. و حيث ان الله أن يأخذ ما أعطاه من الاختيار فليس تفويض.

فالفاعل يقع باذن الفاعل و قدرته و اختياره و حرите، بلا دخل شىء آخر في فاعليته اصلا، حتى التناسبات الطبيعية و الحب و الميل الفطرى. و بهذا الاختيار المفاض عليه من الله يجبر كسر هذا العبد و ينجبر ضعفه ..

فالشقى و ان كانت طينته مقتضية للكفر و العصيان و بغض النبى و الوصي عاليا، الا أن الله تعالى أعطاه اختيارا و قدرة و حرية الهية، بحيث لو شاء ردع الطبيعة و الطينة لتمكن من ذلك. فان طبع القدرة الإلهية القهر و الغلبة على المقدور؛ ففي أفعاله الاختيارية لو صدر عنه فعل، لكان عن حرته الصرفة و اختياره المحض، بحيث لا مدخل لغيرهما في فاعليته مثقال ذرة أبدا، لأن بعد تحقق المرجحات و العلل الغائية و اقتضاء الطينة و غير ذلك، يكون هذا الفاعل فاعلاً بكمال القدرة و الاختيار.

فظرف الحرية و الاختيار متأخر عن كل المرجحات و عن جميع ما يسمونه عللاً معدة و غائية؛ إذ لو لم يكن كذلك، لما كان معنى للخطاب و الامر و النهى و الثواب و العقاب. فاذن ان فعل الشقى فعل العصيان لكان عن كمال حرته و اختياره. ... و الغرض أن بهذه القدرة يجبر الكسر و يتمكن الشقى من منع مقتضيات طينته. و كذلك ان فعل الشقى فعل الطاعات لكان أيضا

وبالجملة؛ فالمناسبات الطبيعية بين الاشياء ثابتة قطعاً وبقيناً، والاقتضاءات الفطرية بين الطينة و الاعمال محققة بالبداهة، الا أنها لا يوجب صيرورة صدور الآثار عن مؤثراتها بالضرورة و البت و اللزوم و القهر والاضطرار، بحيث يكون التخلف ممتنعاً و يصير يد الله مغلولة، بل في الفواعل و المؤثرات التي لا اختيار لها يكون التأثير باذن الله تعالى. فالحب الطبيعي وجوده كالعدم .

فان أذن في أن تتحقق مهيئات الآثار ... تتحقق و الا فلا. فقد يمنع الله سبحانه عن تحقق الآثار؛ اما برفع التناسب و تبديل بعض أعراض المؤثر أو مع بقاء التناسب و المنع عن تحقق ما يقتضيه طبعه. وفي الفواعل المختارين بالنسبة الى أفعالهم الغير الاختيارية، فكذلك بلا فرق أبداً..... و أما بالنسبة الى أفعالهم الاختيارية فطبع الاختيار يناقض لزوم الصدور. ومع ذلك لا يلزم التفويض، فللعبد أن لا يفعل ما تقتضيه فطرته و يميله طينته.»

بنابر توضيحات فوق بايد گفت كه برخى رواياتى كه بر مناسبت ميان طينت افراد و افعالشان تأكيد مى كنند، به قرينه ي وجدان و ساير روايات، منافی اختيار نيستند و بايد آن ها را حمل به جبر كرد. به عبارت ديگر، اين روايات را مى توان با اصل ديني و وجداني «اختيار»، جمع عرفي نمود. از جمله ي آن روايات اين كلام امام باقر عليه السلام است:

«يَا إِسْحَاقُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمَّا كَانَ مُتَفَرِّدًا بِالْوَحْدَانِيَّةِ ابْتَدَأَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ فَأَجْرَى الْمَاءَ الْعَذْبَ عَلَى أَرْضٍ طَيِّبَةٍ طَاهِرَةٍ سَبْعَةَ أَيَّامٍ مَعَ لَيَالِيهَا ثُمَّ نَضَبَ الْمَاءَ عَنْهَا فَفَبَضَّ فَبَضَّ مِنْ صَفْوَةِ ذَلِكَ الطَّيْنِ وَ هِيَ طِينَةُ شَيْعَتِنَا ثُمَّ اصْطَفَانَا لِنَفْسِهِ .

فَلَوْ أَنَّ طِينَةَ شَيْعَتِنَا تَرَكَّتْ كَمَا تَرَكَّتْ طِينَتُنَا لَمَا زَنَى أَحَدٌ مِنْهُمْ وَ لَا سَرَقَ وَ لَا لَاطَ وَ لَا شَرِبَ الْمُسْكِرَ وَ لَا اكْتَسَبَ شَيْئًا مِمَّا ذَكَرْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجْرَى الْمَاءَ الْمَالِحَ عَلَى أَرْضٍ مَلْعُونَةٍ سَبْعَةَ أَيَّامٍ وَ لَيَالِيهَا ثُمَّ نَضَبَ الْمَاءَ عَنْهَا ثُمَّ

قَبْضَ قَبْضَةٍ وَ هِيَ طِينَةٌ مَلْعُونَةٌ مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ وَ هِيَ طِينَةُ حَبَالٍ وَ هِيَ طِينَةُ أَعْدَائِنَا .

فَلَوْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ تَرَكَ طِينَتَهُمْ كَمَا أَخَذَهَا لَمْ تَرَوْهُمْ فِي خَلْقِ الْآدَمِيِّينَ وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بِالشَّهَادَتَيْنِ وَ لَمْ يَصُومُوا وَ لَمْ يُصَلُّوا وَ لَمْ يُزَكُّوا وَ لَمْ يَحُجُّوا الْبَيْتَ وَ لَمْ تَرَوْا أَحَدًا مِنْهُمْ بِحُسْنِ خُلُقٍ وَ لَكِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَمَعَ الطَّيْنَتَيْنِ طِينَتِكُمْ وَ طِينَتَهُمْ فَخَلَطَهُمَا». (علل الشرائع: 2: 490-491).

«ای اسحاق! به راستی خداوند متعال، در وحدانیتش یگانه بود، آنگاه آفرینش اشیا را آغاز کرد، به گونه ای که آن ها را از چیز دیگری که از قبل بوده باشد، نیافرید. پس آب گوارا را در هفت شبانه روز بر زمینی پاک جاری ساخت، سپس آن آب در زمین فرورفت (و خاک آن زمین گل شد). سپس یک مشت از قسمت شفاف آن گل را برداشت که همان گل (طینت) اهل بیت علیهم السلام باشد. سپس قسمتی از پایین آن گل را برگزید و آن طینت شیعیان ماست، سپس ما را برای خودش برگزید.

پس اگر طینت شیعیان ما رها می شد، همان طور که طینت ما رها شد، هیچ یک از آن هانه زنا می کرد، نه لواط می کرد، نه مایع مست کننده ای می نوشید و نه چنان کارهایی را مرتکب می شد، اما خداوند آب شوری را بر زمینی نفرین شده در مدت هفت شبانه روز جاری ساخت. سپس آن آب در زمین فرورفت (و خاک آن زمین گل شد). سپس یک مشت از آن برداشت که طینت نفرین شده ای از «حَمًا مَسْنُون: گل بدبو» و طینت «حَبَال: شر» (کلمه ی «حَبَال» به معنای شر نیز می باشد. ر.ک: العین: 4: 273) و طینت دشمنان ما باشد.

پس اگر خداوند - عز وجل - طینت آن ها (دشمنان ما را رها می ساخت، همانگونه که آن را گرفته بود، آنها را در آفرینش، آدمیان مشاهده نمی کردید و هیچ یک از آن ها به شهادتین اقرار نمی کردند، روزه نمی گرفتند، نماز نمی خواندند، زکات نمی دادند و حج خانه ی خدا را به جان می آوردند و هیچ یک از آن ها خوش اخلاق نبودند، اما خداوند تبارک و تعالی دو طینت

- یعنی طینت شما و طینت آن ها را جمع و ترکیب کرد».

(ر.ک: علل الشرائع: 1: 82 به بعد: 77 باب العلة في خروج المؤمن من الكافر و خروج الكافر من المؤمن و العلة في اصابة المؤمن السيئة و في اصابة الكافر الحسنة؛ 2: 489 به بعد: باب العلة التي من أجلها قد يرتكب المؤمن المحارم و يعمل الكافر الحسنات.)

(11) در برخی از ادعیه می خوانیم:

«اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ عِنْدَكَ مِنَ الْأَشْهَادِ قَبِيئًا فَامْحِنِي مِنَ الْأَشْهَادِ قَبِيئًا وَ اكْتُبْنِي مِنَ السُّعَدَاءِ فَإِنَّكَ قُلْتَ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»
(اقبال الأعمال: 1: 101)

در عبارت مشابه دیگری می خوانیم:

«اللَّهُمَّ امْدُدْ لِي فِي عُمْرِي وَ أَوْسِعْ لِي فِي رِزْقِي وَ اصْحَحْ جِسْمِي وَ بَلِّغْنِي أَمَلِي وَ إِنْ كُنْتُ مِنَ الْأَشْهَادِ قَبِيئًا فَامْحِنِي مِنَ الْأَشْهَادِ قَبِيئًا وَ اكْتُبْنِي مِنَ السُّعَدَاءِ فَإِنَّكَ قُلْتَ فِي كِتَابِكَ الْمُنْزَلِ عَلَى نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ- يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.» (همان: 1: 379)

در روایتی نیز پس از تبیین خلقت مؤمن و کافر از طینت علیین و سجین، اشاره شده است که دست خدا درباره ی آن ها باز است (وَلِلَّهِ الْمَشِيئَةُ فِيهِمْ) که شاید چنین مفهومی مراد باشد. (ن. ک: الکافی: 2: 3.)

(12) امام رضا علیه السلام خطاب به عمران صابی می فرمایند:

«اعْلَمْ أَنَّ الْوَاحِدَ الَّذِي هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِ تَدْبِيرٍ وَ لَا تَحْدِيدٍ خَلَقَ خَلْقًا مُقَدَّرًا بِتَحْدِيدٍ وَ تَقْدِيرٍ وَ كَانَ الَّذِي خَلَقَ خَلْقَيْنِ اثْنَيْنِ التَّقْدِيرَ وَ الْمُقَدَّرَ.»
(عیون أخبار الرضا علیه السلام: 2: 152 ، التوحید: 438.)

«بدان که خدای واحدی که قائم است و هیچ اندازه ای ندارد و محدود به هیچ حدی نیست، مخلوقی اندازه دار (مقدر) را آفریده است که هم محدود است و

ص: 159

هم اندازه دارد. و او کسی است که دو نوع مخلوق آفریده است: اندازه و اندازه دار».

در مناصب النبی، صفحه ی 188 می خوانیم:

«ولا یبعد أن یكون الماء البسیط فی بدو الخلقه معروضاً لعرض و مکمماً بکم خاص .. كما أشار الیه ثامن الائمة علیه السلام فی جواب العمران الصابی، حیث قال صلوات الله علیه: «و اعلم أن الواحد الذی هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خلق خلقاً مقدرًا بتحديد و تقدير و كان الذی خلق خلقین اثین: التقدير و المقدر».

«و بعيد نیست که [گفته شود که] ماء بسیط در ابتدای آفرینشش، معروض به عرضی بوده و دارای کمیت خاصی بوده است . همانگونه که امام رضا علیه السلام در جواب عمران صابی فرموده اند: «بدان که خدای واحدی که قائم است و هیچ اندازه ای ندارد و محدود به هیچ حدی نیست، مخلوقی اندازه دار (مقدر) را خلق کرده است که هم محدود است و هم اندازه دارد و او کسی است که دو نوع مخلوق آفریده است: اندازه و اندازه دار».

میرزای اصفهانی در مکتوبات خویش مکرراً به چنین حقیقتی اشاره کرده است. به عنوان نمونه، می توان به عبارتی اشاره کرد که در پی نوشت شماره ی 5 نقل شد: «و بعد کون الجوهر البسیط المائی سنخ ماهویته القابل لبعاد الثلاثة، فهو قابل اجسام و الانفصال الحقیقی».

(خلقة العوالم: 121)

(13) در دفتر چهارم مثنوی آمده است:

آن یکی افتاد بیهوش و خمید *** چونک در بازار عطاران رسید

بوی عطرش زد ز عطاران راد *** تا بگردیدش سر و بر جافتاد

همچو مردار اوفتاد او بی خبر *** نیم روز اندر میان ره گذر

جمع آمد خلق بروی آن زمان *** جملگان لاحول گو درمان کنان

آن یکی کف بر دل او می براند *** وز گلاب آن دیگری بروی فشاند

ص: 160

اونمی دانست کاندرا مرتعه *** از گلاب آمد ورا آن واقعه

آن یکی دستش همی مالید و سر *** و آن دگر کهگل همی آورد تر

آن بخور عود و شکر زد به هم *** و آن دگر از پوششش می کرد کم

و آن دگر نبضش که تا چون می جهد *** وان دگر بوی از دهانش می ستد

تا که می خورد دست و یا بنگ و حشیش *** خلق در ماندند اندر بیهشیش

پس خبر بردند خویشان را شتاب *** که فلان افتاده است آن جا خراب

کس نمی داند که چون مصروع گشت *** یا چه شد کور افتاد از بام طشت

یک برادر داشت آن دباغ زفت *** گریز و دانا بیامد زود تفت

اندکی سرگین سگ در آستین *** خلق را بشکافت و آمد با حنین

گفت من رنجش همی دانم ز چیست *** چون سبب دانی دوا کردن جلیست

چون سبب معلوم نبود مشکلیست *** داروی رنج و در آن صدمحملست

چون بدانستی سبب را سهل شد *** دانش اسباب دفع جهل شد

گفت با خود هستش اندر مغز و رگ *** توی بر تو بوی آن سرگین سگ

تا میان اندر حدث او تا به شب غرق *** دباغیست او روزی طلب

پس چنین گفتست جالینوس مه *** آن چه عادت داشت بیمار آتش ده

کز خلاف عادتست آن رنج او *** پس دوا رنجش از معتاد جو

چون جعل گشتست از سرگین کشی *** از گلاب آید جعل را بیهشی

هم از آن سرگین سگ، داروی اوست *** که بدان او را همی معتاد و خوست

الخبیثات الخبیثین را بخوان *** رو و پشت این سخن را باز دان

ناصرحان او را به عنبر یا گلاب *** می دوا سازند بهر فتح باب

مرخیبان را نسازد طبیات *** در خور و لایق نباشد ای ثقات

چون ز عطر وحی کرگشتند و گم *** بد فغانشان که: تطیرنا بکم

ص: 161

*نسبی بودن شر در فلسفه ی اسلامی با محوریت کتاب «عدل الهی» استاد استاد مطهری رحمة الله (1)

پیش از آنکه بحث خود را در بررسی دیدگاه ها و عبارات کتاب عدل الهی مرحوم استاد مطهری آغاز کنیم، لازم است که دو نکته را تذکر دهیم:

1. علت استناد به عبارات ایشان

2. اشاره ی اجمالی به برخی تفاوت های روش مکتب معارف با مکتب فیلسوفان

علت استناد به عبارات مرحوم استاد مطهری

این نکته را همیشه مد نظر داشته باشید که ما با هیچ یک از فیلسوفان، از جمله مرحوم استاد مطهری، خصومت شخصی نداریم. ایشان خدماتی کرده و زحماتی کشیده است. نه تنها ایشان، بلکه علامه طباطبایی، ملاصدرا و همگی خواسته اند تا مسائلی را حل کنند.

ص: 163

1- این گفتار تلفیقی است از جلسه ی 81 / 10 / 8 و درس گفتارهای ایشان در شهر اصفهان. ناگفته نماند نقدهایی که مربوط به «عدمیت شر» از دیدگاه فلاسفه است، در درسگفتار آینده، به شکل مستقل بحث خواهند شد و در این درس گفتار به شکل اشاره وار آورده شده است. (و)

از دیدگاه ما، جریاناتی که فلسفه‌ی اسلامی نیز جزئی از آن‌هاست، در میان بشر تکون یافته‌اند و ریشه‌ی الهی ندارند. به همین جهت، باید حساب آموزه‌های آن‌ها را از تعلیمات انبیاء علیهم السلام جدا کرد. البته آنها به آیات و روایات استناد می‌کنند، استناد آنها به گونه‌ای است که مبانی رایج در سنت حکمی نیز محفوظ بماند. در واقع، نزد آقایان فلاسفه، اصل، تعالیم حکمای بزرگی چون ارسطو، ابن سینا و به ویژه ملاصدراست و آیات و روایات جنبه‌ی تأییدی و استشهادی دارند. هر آیه یا روایتی که با اصول موضوعه‌ی آنان منطبق بود، می‌پذیرند و هر کدام مخالف بود، کنار می‌گذارند.

خلاصه آنکه از نظرگاه ما، تعلیمات فلسفی خالی از اشکال نیست و با اصول و مبانی کتاب و سنت، تعارضاتی دارد. (1)

برای مثال، مباحثی نظیر «استعداد ذاتی اشیا» (2) (1) و «عدمیت شرور» (3) که مرحوم

ص: 164

1- به عنوان مثال، حکما می‌گویند که ذات خدا قابل شناخت نیست و معرفت خداوند، «بالوجه» است. این مطلب با روایاتی تعارض دارد که تصریح در این مطلب دارند که ما نفس، ذات و کنه خدا را می‌شناسیم، به علاوه این مبنا با «سخن گفتن درباره‌ی خدا» نیز در تضاد است. مگر می‌شود معرفت ما، بالوجه باشد و این همه در باب خدا سخن بگوییم؟ حدود سی و پنج سال پیش با یکی از دوستان برای ارشاد فردی رفتیم که فیلسوف بود و بهایی شده بود. او می‌گفت: ما خدا را نمی‌شناسیم و معرفت ما به خداوند، بالوجه است. دوست ما به وی گفت: من به تو مژده می‌دهم که همین الآن خدا را به تو خواهیم شناسانید! خدا این سنگ است! او پاسخ داد که: نمی‌شود! خدا که سنگ نیست! دوست ما نیز پاسخ داد که تو اگر خدا را نمی‌شناسی، از کجا می‌دانی که او سنگ نیست؟! (گ)

2- آری، بحثی که مرحوم مطهری در این کتاب تحت عنوان «استعداد ذاتی اشیا» مطرح می‌کند (ص 102 به بعد)، به هیچ وجه قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. نتیجه‌ی این مبانی آن است که نظام عالم غیر قابل تغییر است و هر کس در هر جایی که هست، باید همان جا باشد و عقلاً محال است که آن جا نباشد. به تعبیر آقایان، یک ظرف، سه لیتر گنجایش دارد و ظرف دیگری هفت لیتر. نه این می‌تواند جایگزین آن شود و نه آن می‌تواند جای این را بگیرد. بنابراین، اگر به اولی سه لیتر دادند و به دومی هفت لیتر، این کار تبعیض نیست، بلکه تفاوت است. توجه داشته باشید که این ظرفیت، به ذات اشیا برمی‌گردد نه چیز دیگر! حال آن که صحیح آن است که گفته شود: هیچ کس، هیچ چیزی از خود ندارد. هرچه هست، موهبت خدا و لطف اوست. همگی استعدادها و ظرفیت‌ها به تقدیر الهی است. خداست که ظرف یکی را سه لیتری و ظرف دیگری را هفت لیتری قرار داده است. طبق دیدگاه فلسفی، دیگر زحمت کشیدن انسان در راه بندگی خدا معنا ندارد. حال آنکه اگر کسی قائل شد که این‌ها همه به تقدیر الهی است، مشکلی با سعه و ضیق این ظرفیت ندارد. خود این بزرگواران هم طبق دیدگاه ضروری فلسفی عمل نمی‌کنند. مرحوم مطهری کتاب می‌نویسد، نماز شب می‌خواند، بر امام حسین علیه السلام اشک می‌ریزد و... و برای همگی اینها هم توقع ثواب و هدایت دارد، در حالی که بنا بر نظام علی - معلولی ثواب و عقاب و هدایت و... معنا ندارد و همگی صوری است. خدایی که ما وجدان می‌کنیم، کار غیر حکیمانه و قبیح انجام نمی‌دهد. از طرفی می‌یابیم که تفاوت‌هایی در عالم هست. در این صورت این سؤال پیش می‌آید که حکمت این تفاوت‌ها چیست؟ این را باید قرآن و روایات به ما بگویند. آنها نیز حکمت‌هایی را نظیر «امتحان الهی» بیان کرده‌اند: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا: همان که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید، و اوست ارجمند آمرزنده. « (الملك: 2): «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ: اما انسان، هنگامی که پروردگارش وی را می‌آزماید، و عزیزش میدارد و نعمت فراوان به او می‌دهد، می‌گوید: «پروردگرم مرا گرامی داشته است و اما چون وی را می‌آزماید و روزی اش را بر او تنگ می‌گرداند، می‌

گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است.» (فجر: 16 - 15). هم اعطای خداوند امتحان است و هم امتناعش. حضرت سلیمان می گوید: این نعمت هایی که خدا به من داده، برای این است که ببیند آیا من شکرگزار هستم یا نه؟ «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ: این توانایی از فضل خدای من است تا مرا بیازماید که (نعمتش را شکر می گویم یا کفران میکنم)» (نمل: 40)، نه اینکه استعداد ذاتی من این بوده باشد که این ممکنت را به دست آورم یا اینکه این استعداد باعث شده باشد که خدا به من این لطف را بنماید نه دیگری. البته اصل این سخن که مرحوم مطهری نیز در کتاب آورده اند که «ما در دنیا تفاوت داریم نه تبعیض»، حرف پسندیده ای است؛ اما در باب ریشه ی این تفاوتها ما با ایشان اختلاف نظر داریم. این که برای خودمان استعداد ذاتی قائل شویم، باعث می شود تا دست خدا را ببندیم و برای خودمان شانی در عرض خدا قائل شویم. بنابر مشی فلسفی، نمی شد که همه ی مخلوقات یک جور باشند، حال آنکه اگر خداوند می خواست، می توانست همه را یک جور و هم رتبه خلق کند. (گ)

3- وجدان، تجربه، آیات و روایات همگی بر وجودی بودن شر گواهی می دهند. فرض کنید فردی مورد ضرب و شتم قرار گرفته است. اگر شما به او بگویید: «شری در اینجا نیست! هرچه هست، عدمی است!» او فوراً به شما اعتراض می کند و می گوید: «او مرا کتک زده است، آن وقت شما می گوئید: شر کجاست؟!». اگر شما فیلسوف باشید، در پاسخ او می گوئید: «حرکات دست او شر است؟ این که تو درد را احساس میکنی شر است؟! خیلی هم خوب است! آنچه شر است، نبود راحتی شماست». در این جا، ممکن است فرد شنونده پاسخی برای گفتن نداشته باشد، اما وجدانش آرام نمی شود و نمی تواند سخن فیلسوف را قبول کند. همان طور که پیشتر اشاره کردیم و در آینده هم إن شاء الله خواهیم گفت که آن ها به دلیل محذوراتی که در مبانی خود دارند، از وجودی بودن شر، امتناع می ورزند. (گ)

استاد مطهری در این کتاب مطرح می کند، از نظر ما قابل قبول نیست.

البته این بدان معنا نیست که ما با تمام جملات آقای استاد مطهری و سایر فلاسفه مخالف ایم. ایشان سخنان مورد قبولی هم دارند. ما نیز روی همان سخنان تکیه می کنیم و گفتگوی علمی خویش را با فلاسفه جلو می بریم. در بسیاری موارد، اصل ادعا میان ما و آنان مشترک است. آنچه متفاوت است، تفسیر جمله ی مورد نظر است.

برای مثال، ایشان در اوایل کتاب عدل الهی می گویند: «ما نسبت به حق متعال طلبکار نیستیم و او هرچه به ما عطا کند، از سر لطف اوست». این سخن بسیار متین است. در ادامه، اما ایشان پا را فراتر می گذارند و می گویند: «فرض ظلم برای خدا محال است». (1) (2) این جمله را نمی توان پذیرفت. ایشان این گونه مثال می زنند: اگر پدری به یکی از بچه هایش مقدار کمتری داد، به دیگری مقدار بیشتری به آن ها ظلم نکرده است. (2) (3) اما سؤال این جاست که اگر این پدر، پول های یکی از بچه هایش را برداشت و بعد آن بچه را مؤاخذه کرد که پول هایت کجاست؟ چرا پول هایی را که من به تو داده بودم به باد دادی؟ و...؛ آیا کار او ظالمانه نیست؟

بنابراین، می توان حالتی را فرض کرد که پدر نسبت به فرزندش ظلم کند. دربارهی خداوند نیز فرض ظلم منتفی نیست. اگر خداوند «عقاب بلایان» کند، ظلم کرده است. صدور چنین فعلی از خدا محال نیست، اما آن خدایی که ما وجدان می کنیم، چنین کاری نمی کند. آن ها چون نمی توانند ساحت خدا را از ظلم و سایر افعال قبیح مبرا سازند، از ابتدا می گویند: «ظلم برای خدا معنی ندارد».

حال، اگر ما بخواهیم جریان فلسفی را به بوته ی نقد بگذاریم، فوراً به ماعتراض خواهند کرد که شما فلسفه نمی دانید! شما را چه به فلسفه؟! ما در پاسخ می گوییم: بسیار خوب. آیا مرحوم استاد مطهری فلسفه به اندازه ی کافی می دانستند؟ اگر ما از

ص: 167

1- عدل الهی: 47 - 46؛ 89 - 88. (و)

2- همان: 46. (و)

زبان ایشان و امثال ایشان مطلبی را بیان کنیم، آیا شما قبول می کنید؟ اگر ایشان بگویند که فلان مبنای فلسفی خلاف فلسفه و شرایع است، آیا باز هم سخنی باقی می ماند؟ (1)

استناد ما به امثال مرحوم استاد مطهری از آن جهت است که وصله ی «فلسفه ندانی» به آن ها نمی چسبد. پس هم در مقام تقریر و هم در مقام نقد، سخنان بزرگان فلاسفه، اعم از استاد مطهری و غیره، می تواند راهگشا باشد. به علاوه، حُسنی که کتاب عدل الهی دارد، آن است که مبانی فلسفی را بسیار صریح و یکپارچه بیان کرده است. نویسنده ی کتاب نیز در ابتدای آن تصریح کرده اند که مبانی فیلسوفان مسلمان در بحث عدل الهی» پراکنده است و ایشان سعی کرده اند تا بانگارش این کتاب، آن ها را به شکل منسجم ارائه دهند. (2) (4)

ممکن است به ما اعتراض کنند که چرا این قدر سخنان فلاسفه را زیر ذره بین قرار می دهید و سعی دارید تا اشکالات مبانی آن ها را نشان دهید. علتش آن است که اگر کسی فلسفه بخواند، بسیاری از سؤالات ذهنی اش برایش حل نشده باقی می ماند و بسیاری از شبهاتی که در ذهنش نبوده است، وارد ذهنش می شود. (3) اعتقادات فلسفی، ثمرهای در بندگی ندارد. آن فلاسفه ای هم که اهل عبادت بودند، خصوصاً ایشان در برابر حق متعال به جهت عدم التزامشان به معتقدات فلسفی بوده است. (4)

ص: 167

1- در ادامه خواهیم دید که ایشان شرور را عدمی می دانند. از طرفی می گویند اساساً شرور، بد نیستند، خیلی هم خوب اند و مادر خوبی هایند. یا اینکه میگویند: «شرور، نمایانگر زیبایی است. از نظر ماء شرور نه بهره ای از خیریت دارند و نه نمایانگر زیبایی اند، اما هر دوی این گزاره ها با عدمیت شر تنافی دارند. چگونه می شود چیزی عدمی باشد و در عین حال، زاینده و نمایانده داشته باشد؟! (گ)

2- عدل الهی: 17 - 16.

3- اگر کسی فلسفه بخواند، این سؤال برایش حل نشده باقی می ماند که چرا باید خداپرست باشیم؟ خدا چه توجهی به من دارد؟ من دعا بخوانم یا نخوانم، چه تفاوتی میکند؟ هرچه قرار است بشود، می شود. خدا به یک مشیت ازلی جهان را آفریده است و اینکه دعا کنید خدا امروز نظام عالم را تغییر دهد، نشدنی است. در تفکر فلسفی، معجزات انبیاء علیهم السلام و ائمه علیهم السلام - مانند رد الشمس - غیر قابل باور و بی معناست. (گ)

4- یکی از بزرگان که تعلیقه ای بر فصوص الحکم محیی الدین عربی دارند، سخنان او را در باب دعا نقل کرده اند و شرح داده اند. او معتقد است که دعا سه گونه است: یکی، دعای مردم عوام که از روی تعجیل دعا می کنند. آن ها نمی دانند که آنچه باید برسد، می رسد، اما از سر جهل عجله می کنند، مانند بچه ای که قرار است به او هم شربت بدهند، اما دائماً عجله میکند و می گوید: به من شربت بدهید! دوم، دعای حکما که از سر احتمال است. آن ها معتقدند که ممکن است دعای آنها یکی از اجزای علت تامه بشود. یعنی ممکن است این گونه باشد که اگر آن ها دعا کنند، خدا به آن ها بدهد. سوم، دعای افراد کامل و اولیای خداست که حقائق جهان را می بینند. دعای آن ها از سر امثال امر است. چون خدا گفته است دعا کنید، دعا میکنند. آنان می بینند که «جف القلم: قلم خشک شده است»، مقدرات حتمی گشته اند و دعا تأثیری ندارد (تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأئس: 306 - 307). (گ)

در این جا قصد نداریم به شکل مبسوط، روش شناسی فلسفه را بررسی کنیم، بلکه بیان ساده ای از آن را ارائه خواهیم داد تا شما راهی را که به این سخنان ختم شده است، بهتر بشناسید. تفاوت اساسی رویکرد مستفاد از کتاب و سنت با روش فلسفی آن است که:

در مسلک اول، آن چه در باب خداست [مانند توحید و عدل]، به تعریف و شناسایی خدا شناخته می شود؛ حال آنکه فیلسوفان با تعقل صناعی و قیاس اصطلاحی می خواهند دربارهی ذات، صفات و فعل خداوند سخن بگویند. (1)

[برای مثال، در باب صفات الهی، فیلسوف معتقد است که ابتدا باید به خودمان و سایر مخلوقات نگاه کنیم، هر کمالی را که دیدیم، مقدارش را بی نهایت کنیم و یک محصولی را تولید کنیم. آن محصول، عبارت است از صفات کمالیه ی حق متعال.

رویکردی که مرحوم استاد مطهری در کتاب عدل الهی و بسیاری از فیلسوفان متشرع در آثارشان داشته اند، این بوده که میان مبانی کتاب و سنت با اصولی که در فلسفه مورد اجماع است. مانند ضرورت علی - معلولی - جمع کنند. این کار - به گفته ی برخی از خود فیلسوفان (5) - شدنی نیست. در همین کتاب هم می بینیم که نویسنده

ص: 168

1- البته در برخی موارد راه آنها به راه کتاب و سنت نزدیک می شود، ولی آن موارد استثنا است نه قاعده. (گ)

می‌کوشد صورتی از شفاعت را به دست دهد که با مبانی فلسفه سازگار است؛ اما عملاً معنای حاصل، شفاعت نیست و ارتباط خیلی زیادی با شفاعت ندارد. (1)

هم چنین ایشان در این کتاب ادعا می‌کند که تمام نعمت‌های خداوند، از سر فضل اوست؛ ولی در انتها وقتی ایشان نظام جهان را مبتنی بر قاعده‌ی علیت توضیح می‌دهد، دیگر جایی برای فضل و لطف نمی‌گذارد.

ما در این کتاب و سایر آثاری که فیلسوفان مسلمان به قلم درآورده‌اند، دوگانگی می‌بینیم. از طرفی مطالبی را بیان می‌کنند که ریشه در تعلیمات انبیاء علیهم السلام دارد؛ و از طرفی مطالب ناسازگاری را می‌گویند که مبانی فلسفی حفظ شود. همان طور که گذشت، این‌ها صفات خداوند را مبتنی بر قیاس، تولید می‌کنند، حال آنکه امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«إِنَّهُ مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ لَا يَزَالُ الدَّهْرُ فِي الْإِلْتِبَاسِ، مَاثِلًا مِنَ الْمِنْهَاجِ، ظَاعِنًا فِي الْأَعْوِجَاجِ، ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ، قَائِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ». (2)

(به راستی کسی که پروردگارش را با قیاس (یعنی مقایسه‌ی با خلق) وصف نشان‌دار) کند، پیوسته گرفتار شبهات است. چنین کسی از طریق حق، منحرف گشته، از مسیر صحیح کوچ کرده، به کزی گرویده، گمراه شده و به امری نادرست اعتقاد پیدا کرده است.)

این‌ها قابل جمع شدن نیست. دورا از هم جداست که به دو نتیجه‌ی متفاوت می‌رسد.

[یکی از مصادیق این دوگانگی مسأله‌ی شرور است.] از طرفی ما در روایات داریم که خداوند می‌فرماید: «من خالق شر هستم»، (3) اما فلاسفه ادعا می‌کنند که شر عدمی

ص: 169

1- ایشان اشکالات خود را به بخش «شفاعت» کتاب عدل الهی مطرح کرده‌اند، ولی از آن جهت که ارتباط کمی میان این بحث و موضوع جاری، برقرار است، از ذکر آنها در اینجا چشم می‌پوشیم و آن را به مجال دیگری موکول می‌کنیم.

2- التوحید: 47.

3- ر.ک: المحاسن: باب 44 (خلق الخیر و الشر). برخی احادیث این باب در پی نوشت درس گفتار دوم آورده شده است. (و)

است، زیرا مبانی آنها متفاوت است. به عنوان نمونه:

معارف توحیدی کتاب و سنت، مبتنی بر بینونیت میان خالق و مخلوق است، (6) اما رکن رکین توحید فلسفی، سنخیت میان مخلوقات و خدای متعال است.

در روایات به خلق «تقدیری» خداوند تذکر داده شده (1) که مبنای «أمر بین الأمرین» است؛ ولی در نظام فلسفی، فعل انسان، «فعل الله» می شود. (2)

این عوامل باعث شده تا در مسأله ی شرور، دستاورد فیلسوف غیر از تعلیمات کتاب و سنت شود.

در مشرب فلسفی، چند نکته نیز وجود دارد که ما از آن اجتناب می کنیم:

اول اینکه آن ها متکفل پاسخ به تمام پرسش ها شده اند. هدف خود را چنین می دانند که تمامی اشیا را «علی ما هی علیها: همان طور که هست» بشناسند، (3) اما ما باید این نکته را بدانیم که معرفت صنع خداست. (2) لذا ما هر قدر که خدا برایمان روشن کند، می توانیم بدانیم و بیش از آن نیز نباید جلو برویم.

حضرت رضا علیه السلام - که به تعبیر خواجه طوسی «صاحب حجج رضویه» است و با علمای ادیان و ملل بحث نموده و همگی آنها را زمین گیر کرده است. در برخی روایات می فرماید: «هكذا خرج الينا: این گونه به ما رسیده است». (4)

ص: 170

1- ر.ک: گفتار یکم از همین مجموعه. (و)

2- همان طور که پیشتر اشاره شد، حاجی سبزواری در منظومه چنین می نویسد: «لکن كما الوجود منسوب لنا *** فالفعل فعل الله و هو فعلنا» (و)

3- الأسفار: 1: 248: پاورقی 3.

4- عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأبي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى؟ قَالَ: «نَعَمْ». قُلْتُ: وَ أَحَبَّ؟ قَالَ: «لَا». قُلْتُ: وَ كَيْفَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ لَمْ يُحِبَّ؟ قَالَ: «هَكَذَا خَرَجَ إِلَيْنَا». (الكافی: 1: 150). ابوبصیر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «آیا خداوند مشیت، اراده، تقدیر و قضا میکند؟». حضرت در پاسخ فرمودند: «آری». گفتم: «آیا آن چه را مشیت، اراده، تقدیر و قضا میکند، دوست دارد؟». ایشان پاسخ دادند: «خیر». سؤال کردم: «چگونه آن چه را مشیت، اراده، تقدیر و قضا می کند، دوست ندارد؟!». ایشان فرمودند: «به ما این گونه رسیده است».

نیز در برخی روایات آمده است: «استطاعت در کلام پدران من نیست!». (1)

در این جا بحث این نیست که ما دلیلی برای این حرف ها نداریم، بلکه مراد ائمه علیهم السلام آن است که برخی سخنان با اصول غیر قابل انکار اسلام یا تشیع ناسازگار است و ناسازگاری آن آشکارتر از آن است که ارزش بحث داشته باشد. با این که خواسته اند بگویند که ما در برابر اصولی که پیامبر صلی الله علیه و آله و و پدرانمان تعلیم کرده اند و به دست ما رسیده است، تسلیم هستیم.

نکته ی دومی که در روش فلاسفه موجود است، تلاش برای قانع کردن طرف مقابل واسکات خصم است. اما ما به دنبال آن نیستیم که حتما طرف مقابل را از جواب عاجز کنیم. ما در پی آنیم که به وسیله ی تذکرات کتاب و سنت، خود و دیگران رابه حالت وجدان درآوریم. البته وجدانی کردنی مطلب، کار ما نیست و فعل خداست. حال اگر کسی وجدان نکرد، دیگر وظیفه از گردن ما ساقط است و کار بیشتری از ما بر نمی آید. اگر هم کسی وجدان کرد، ولی در ظاهر منکر شد و گفت که من وجدان نمی کنم، باز هم از دست ما کاری بر نمی آید. او در روز قیامت، دیگر حجتی در برابر خدا ندارد و به ازای کفر خود، معاقب خواهد بود.

ص: 171

1- عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْإِسْطَاعَةِ فَقَالَ لَيْسَتْ الْإِسْطَاعَةُ مِنْ كَلَامِي وَلَا مِنْ كَلَامِ آبَائِي». (التوحيد: 344). ابوبصیر می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ی استطاعت (تقویض) سؤال کردم. ایشان در پاسخ فرمودند: استطاعت در سخنان اعتقادات من و پدران من جایی ندارد. به نظر می رسد مراد از «استطاعت» در این روایت «تقویض» باشد، چرا که در برخی روایات نیز استطاعت به معنای «تقویض» آمده است. به عنوان نمونه، می توان به این روایت اشاره کرد: عَمَّنْ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ: «إِنَّ لِي أَهْلَ بَيْتٍ قَدْرِيَّةً يَقُولُونَ نَسَّ تَطِيعُ أَنْ نَعْمَلَ كَذَا وَ كَذَا وَ نَسْتَطِيعُ أَنْ لَا نَعْمَلَ» قَالَ: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُلْ لَهُ هَلْ نَسَّ تَطِيعُ أَنْ لَا تَذْكُرَ مَا تَكْرَهُ وَ أَنْ لَا تَنْسَى مَا تُحِبُّ؟ فَإِنْ قَالَ لَا فَقَدْ تَرَكَ قَوْلَهُ وَ إِنْ قَالَ نَعَمْ فَلَا تُكَلِّمُهُ أَبَدًا فَقَدْ ادَّعَى الرَّبُّوِيَّةَ. (التوحيد: 352). فردی از امام صادق علیه السلام پرسید: من خانواده ای دارم که از قدریه (اهل تقویض) هستند. می گویند: می توانیم هر کاری را که بخواهیم، انجام دهیم و هر چیزی را که بخواهیم، ترک کنیم. حضرت در پاسخ چنین فرمودند: «از آن ها بپرس که آیا می توانند چیزی را که باعث ناراحتی آن هاست، به خاطر نیاورند و چیزی را که دوست دارند، فراموش نکنند. اگر پاسخ منفی دادند، از سخن خود بازگشته اند و اگر آری گفتند، دیگر با آن ها سخن مگوی، چرا که ادعای خدایی کرده اند!!».

خطای بعدی فلاسفه آن است که می خواهند همه چیز را در قالب «لفظ» در بیاورند و بیان کنند. در حالی که ذات و فعل خداوند قابل بیان نیست. (8) بلکه هیچ یک از وجدانیات را نمی توان در قالب الفاظ درآورد. برای مثال، اگر کسی کور مادر زاد باشد و هیچ وجدانی از رنگ نداشته باشد، هر قدر هم رنگ ها را در قالب الفاظ برایش تشریح کنید، هیچ ثمره ای برای او نخواهد داشت. با این که شما نمی توانید کنه درد را به زبان بیاورید. ما درباره ی ذات و فعل خدا به شکل «خروج عن الحدین» می توانیم سخن بگوییم. در روایات فرموده اند: «اسکتوا لما سکت الله». (1) نیز فرموده اند: «حق خدا بر مردم این است که هر چه می دانند بگویند و هر چه نمی دانند نگویند». (2) به هر حال، ما و فلاسفه در شیوه ی بیان حقائق تفاوت داریم.

اشتباه دیگر فلاسفه آن است که عبارات و اصطلاحات کتاب و سنت را با اصطلاحات مشابه ارسطو و ابن سینا تفسیر می کنند. به عنوان مثال، ملاصدرا روایات کتاب العقل کتاب شریف کافی را با عبارات ابن سینا و دیگران در باب عقل شرح داده است. (9) بنده بارها تأکید کرده ام و باز هم تأکید می کنم که شما هر سخنی را از هر کسی می شنوید، از خود او بخواهید که سخنش را تفسیر کند. نظریه ی «نسبیت انیشتین یا نظریه ی «کوانتوم» پلانک را باید خود آنها تفسیر کنند. اگر شما از یک عالم دینی درباره ی نسبیت یا از یک اقتصاددان درباره ی کوانتوم پرسیدید، قطعاً به خطا خواهید افتاد. اگر قرآن می فرماید: «لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (3) و روایات می گویند که مثل اعلای حق

ص: 172

1- عوالی اللثالی، ج 3، ص 166.

2- خداوند متعال در آیه ی 169 سوره ی اعراف میفرماید: «أَلَمْ يُوْحَدْ عَلَیْهِمْ مِیْثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا یَقُولُوا عَلَی اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِیهِ : آیا از آنان پیمان کتاب [آسمانی] گرفته نشده که جز به حق نسبت به خدا سخن نگویند، با اینکه آنچه را که در آن است آموخته اند؟». در آیه ی 39 سوره یونس نیز می فرماید: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ یُحِیْطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا یَأْتِهِمْ تَأْوِیْلُهُ : بلکه چیزی را دروغ شمردند که به علم آن احاطه نداشتند و هنوز تأویل آن برایشان نیامده است . در روایتی امام صادق علیه السلام می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِأَيَّتِنِ مِنْ كِتَابِهِ : أَنْ لَا یَقُولُوا حَتَّى یَعْلَمُوا، وَلَا یُرَدُّوا مَا لَمْ یَعْلَمُوا، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ : «أَلَمْ یُوْحَدْ عَلَیْهِمْ مِیْثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا یَقُولُوا عَلَی اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ (3). وَقَالَ : (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ یُحِیْطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا یَأْتِهِمْ تَأْوِیْلُهُ» . (الكافی: 1: 43). (و)

3- الروم: 27.

متعال، حضرات معصومین اند، (1) باید از خود خدا و حضرات معصومین علیهم السلام پرسید که مرادشان از «مَثَلِ اعْلَى» چیست. این از لحاظ روش شناختی اشتباه است و هر عاقلی آن را تصدیق می کند. (2)

[پس از ذکر این مقدمات به نقد مبانی ذکر شده در این کتاب درباره ی شرور می پردازیم. در این جا قصد داریم به دو مبنای اصلی ایشان در این کتاب پردازیم: نسبت شر و عد میت شر. در این گفتار مبنای اول را بررسی می کنیم و مبنای دوم را به گفتار بعد موكول می کنیم.]

نقدی بر «نسبت شر»

ایشان حداقل در دو موضع این بحث را به شکل صریح مطرح می کنند. در صفحه ی

ص: 173

1- عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِي، عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَام، قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام: (أَنَا) (إِنَّا) أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى وَ أَمْثَالُهُ الْعُلْيَا وَ آيَاتِهِ الْكُبْرَى». (همان، ج 4، 95). عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَام عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَام: (يَا عَلِيُّ أَنْتَ حُجَّةُ اللَّهِ وَ أَنْتَ بَابُ اللَّهِ وَ أَنْتَ الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ وَ أَنْتَ النَّبِيُّ الْعَظِيمُ وَ أَنْتَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ وَ أَنْتَ الْمَثَلُ الْأَعْلَى). (البرهان، ج 5، ص 565).

2- سؤال دانشجو: در برخی روایات داریم که امام صادق علیه السلام مدح ارسطو را گفته اند. پاسخ استاد: به نظر شما نبوت حضرت موسی علیه السلام روشن تر است یا نبوت ارسطو؟ در کتابی که به حضرت موسی علیه السلام منتسب است (تورات) مطالبی آمده است که مورد قبول ما نیست، مانند «کشتی گرفتن خدا با پیامبرش». شما با اینکه میدانید این سخن در کتابی آمده که منتسب به حضرت موسی علیه السلام است، آن را نمی پذیرید. چرا؟ چون با عقل سازگار نیست. همین سخن را ما در باب ارسطو می گوئیم. ما معتقدیم برخی از مطالبی که در کتاب های ارسطو آمده، مطابق عقل و وجدان نیست. حتی اگر روزی ثابت شود که ارسطو پیغمبر بوده است (چه رسد که بگوئیم حکیم بزرگی بوده است!) ما این سخنان را قبول نخواهیم کرد. ممکن است ادعا کنند که این سخنان را ارسطو نگفته است. مشکلی نیست! زیرا ما خود حرف را زیر سؤال می بریم و با قائل آن مشکلی نداریم. اگر ثابت شد که سخن امام صادق علیه السلام درباره ی ارسطو مدح است و نشان از ایمان اوست، برایش فاتحه بخوانید، ولی سخن این ارسطو را که ما می بینیم، نپذیرید. ما در روایات داریم که «اعرفوا الله باللّه و الرسول بالرسالة» (التوحيد، ص 276). تعلیمات پیامبران نشان میدهد که آنان از جانب خدا آمده اند، یعنی ما برای تشخیص انبیاء علیهم السلام هم ملاک درونی داریم که همان «عقل» باشد. افراد غیر معصوم که جای خود دارند.

«شر نسبی است. صفاتی که اشیا به آن متصف میگردند، بر دو قسم است: حقیقی و نسبی. وقتی یک صفت برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر، ثابت شد، آن را «صفت حقیقی» می نامیم. صفت حقیقی آن است که برای امکان اتصاف یک ذات به آن صفت، فرض خود آن ذات و آن صفت، کافی است. اما یک صفت نسبی آن است که فرض موصوف و فرض صفت، بدون فرض یک امر سوم که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتصاف موصوف به آن صفت کافی نیست. علی هذا هرگاه صدق یک صفت بر چیزی منوط به در نظر گرفتن امر ثالث و مقایسه ی این با آن باشد، در این صورت، صفت را «نسبی» می گوئیم. مثلاً «حیات» یک امر حقیقی است. یک موجود، خودش قطع نظر از اینکه با شیء دیگر مقایسه و سنجیده شود، یا زنده و جاندار است و یا بی جان و مرده. و هم چنین سفیدی و سیاهی (به فرض اینکه رنگ ها اموری واقعی باشند) صفتهای حقیقی هستند. یک چیز که سفید است، با قطع نظر از مقایسه با چیز دیگر، سفید است، و یک چیز که سیاه است، لازم نیست که با چیز دیگر مقایسه شود تا سیاه بودن آن صحیح باشد، و همچنین بسیار صفت های دیگر، و از آن جمله است «کمیت» و «مقدار». ولی کوچکی یا بزرگی، صفتی نسبی است. وقتی یک جسم را می گوئیم کوچک است باید بینیم با مقایسه با چه چیز و یا نسبت به چه چیز آن را کوچک می خوانیم. هر چیزی ممکن است هم کوچک باشد و هم بزرگ، بستگی دارد به این که چه چیز را معیار و مقیاس قرار داده باشیم. مثلاً یک سیب یا گلابی را می گوئیم کوچک است، و یک سیب یا گلابی دیگر را می گوئیم بزرگ است. در این جا مقیاس و معیار، حجم سیب ها و گلابی های دیگر است، یعنی سیب یا گلابی مورد نظر، نسبت به سایر سیب ها یا گلابی ها که می شناسیم دارای حجمی کمتر و یا بیشتر است. یک هندوانه ی خاص را نیز می گوئیم کوچک است. این نیز به مقیاس سایر هندوانه ها است. همین هندوانه ای که ما آن را خیلی کوچک می بینیم و

می خوانیم، از آن سیب بزرگ بزرگتر است، اما چون آن را با مقایسه با هندوانه ها می سنجیم نه با سیبها، می گوئیم کوچک است. حجم یک مورچه بسیار بزرگ که از بزرگی آن انگشت حیرت به لب گرفته اید و حجم یک شتر بسیار کوچک را که از کوچکی آن در شگفتید در نظر بگیرید، می بینید شتر بسیار کوچک، میلیونها برابر مورچه ی بسیار بزرگ است چطور است که «بسیار کوچک» از «بسیار بزرگ» بزرگ تر است؟ آیا این تناقض است؟ خیر، تناقض نیست. آن بسیار کوچک، بسیار کوچک شترهاست و با مقیاس و قالبی که ذهن به حسب سابقه از شتر ساخته است، بسیار کوچک است، و آن بسیار بزرگ، بسیار بزرگ مورچه هاست و با مقیاس و قالبی که ذهن به حسب سابقه از مورچه ساخته است، بسیار بزرگ است. این است معنی اینکه میگوئیم: «بزرگی و کوچکی، دو مفهوم نسبی اند»، ولی خود کمیت یعنی عدد و مقدار - همان طور که اشاره شد - امور حقیقی هستند. اگر یک عده سیب داریم و فی المثل عدد آن ها «صد» است، این «صد بودن»، یک صفت حقیقی است نه یک صفت مقایسه ای، و همچنین اگر حجم آن ها مثلا نیم متر مکعب است. عدد و مقدار از مقوله ی کم، و کوچکی و بزرگی از مقوله ی اضافه اند. یک، یا دو، یا سه یا چهار بودن اموری حقیقی هستند، اما اول، یا دوم، یا سوم و یا چهارم بودن اموری اضافی اند. خوب بودن یک قانون اجتماعی به این است که مصلحت افراد و مصلحت اجتماع را توأما در نظر بگیرد و حق جمع را بر حق فرد مقدم بدارد و آزادی های فرد را تا بحث درباره ی نسبت شریعت و وجوداتی است که ضرور ذاتی یعنی اعدام از آن ها ناشی می شود، مقصود نسبی بودن در مقابل حقیقی بودن است نه نسبی بودن در مقابل مطلق بودن که بسیاری از خیرات هم به این معنی نسبی می باشند. اکنون باید دید آیا بدیها یک صفت حقیقی است یا یک صفت نسبی؟ قبلا گفتیم بدها دو نوع اند: بدهایی که خود اموری عدمی اند، و بدهایی که اموری وجودی اند، اما از آن جهت بد هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی می گردند. ضروری که خود عدمی هستند مانند جهل و عجز و

فقر، صفاتی حقیقی (غیر نسبی) ولی عدمی هستند، اما شروری که وجودی هستند و از آن جهت بدند که منشأ امور عدمی هستند، مانند سیل و زلزله و گزنده و درنده و میکروب بیماری، بدون شک بدی این ها نسبی است. از این گونه امور، آن چه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است. زهر مار، برای مار بد نیست، برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می بینند بد است. گرگ برای گوسفند بد است، ولی برای خودش و برای گیاه بد نیست، همچنانکه گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می خورد و نابود می کند بد است، ولی نسبت به خودش یا انسان یا گرگ بد نیست.»⁽¹⁾

سپس مثالی دیگری در این باب می زنند: «مار» و «زهر» او. ایشان می خواهد بفرماید آن زهری که در مار موجود است، برای ما کشنده است، ولی برای خود او مایه ی حیات است: مولوی می گوید:

«زهر مار، آن مار را باشد حیات *** لیک آن، مرآدمی را شد ممت

پس بد مطلق نباشد در جهان *** بد به نسبت باشد این را هم بدان»⁽²⁾

در پاورقی، این دو بیت را چنین توضیح می دهند:

«مولوی در این بیت دو مطلب را با یکدیگر مخلوط کرده است. یک مطلب این است که بدی (البته بدیهای نوع دوم) در وجود نسبی و قیاسی اشیاء است نه در وجود واقعی و فی نفسه اشیاء، یعنی هر چیزی خودش برای خودش خوب است، اگر بد است برای چیز دیگر بد است، چنان که زهر مار برای مار خوب است و برای دیگران بد است. در این جا باید گفت بد بودن زهر مار، در وجود لغیره است نه در وجود لثفیه. مطلب دیگر این است که چیزی که وجود او نسبت به همه چیز خیر است، آن چیز را «خیر مطلق» گویند، مانند واجب الوجود، و اگر چیزی فرض شود که نسبت به همه چیز بد باشد، آن چیز را «شر مطلق» و «بد مطلق» باید نامید. خیر و شر نسبی در

ص: 177

1- عدل الهی: 129 - 132.

2- همان: 132.

مقابل مطلق، بدین معنی است که یک چیز نسبت به بعضی از چیزها - نه نسبت به همه چیز - خیر یا شتر باشد، مانند اکثر اشیاء جهان. مطلبی که مولوی در این دو بیت آورده، مخلوطی است از دو مطلب. بیت اول، مطلب اول را به یاد می آورد و بیت دوم مطلب دوم را. (1)

در ادامه، چند صفحه ی دیگری به این مطلب می پردازند که جهت جلوگیری از اطاله ی کلام از ذکر آن چشم می پوشیم. (10) ایشان در صفحه ی 159 کتاب نیز در باب نسبی بودن نعمات و تقمات الهی می نویسد:

«بلا و نعمت نسبی است. از این نکته نباید غفلت ورزید که مصائب، وقتی نعمت هستند که انسان از آن ها بهره برداری کند و با صبر و استقامت و مواجهه با دشواری هایی که مصائب تولید می کنند، روح خود را کمال بخشد. اما اگر انسان در برابر سختی ها فرار را انتخاب کنند و ناله و کوه سر دهد، در این صورت بلا- از برای او واقعا بلاست. حقیقت این است که نعمت های دنیا نیز مانند مصائب، ممکن است مایه ی رقاء و سعادت باشد، و ممکن است مایه ی بدبختی و بیچارگی گردد. نه فقر، بدبختی مطلق است و نه ثروت، خوشبختی مطلق. چه بسا فقرهایی که موجب تربیت و تکمیل انسان ها گردیده، و چه بسا ثروت هایی که مایه بدبختی و نکبت قرار گرفته است. امنیت و ناامنی نیز چنین است. برخی از افراد یا ملت ها در هنگام امنیت و رفاه، به عیاشی و تن پروری می افتند و بالنتیجه در پرتگاه خواری و ذلت سقوط می کنند و بسیاری دیگر از ملت ها از شلاق بدبختی و گرسنگی به جنبش در می آیند و به آقایی و عزت می رسند. سلامت و بیماری، عزت و ذلت، و سایر مواهب و مصائب طبیعی نیز مشمول همین قانون است. نعمت ها و همچنین شدائد و بلاها، هم موهبت است، زیرا از هر یک از آن ها می توان بهره برداری های عالی کرد، و نیز ممکن است بلا و بدبختی شمرده شوند، زیرا ممکن است هر یک از آن ها مایه ی بیچارگی و تنزل گردند. هم از.

ص: 177

1- همان.

راه فقر می توان به سعادت رسید و هم از راه ثروت، و از هر دو راه نیز ممکن است آدمی به بدبختی برسد. علی هذا نعمت بودن نعمت، بستگی دارد به نوع عکس العمل انسان در برابر آن نعمت، که شاکر باشد یا کفور، و هم چنین نعمت بودن نعمت، بستگی دارد به نوع عکس العمل انسان در برابر آنکه صابر و خویشان دار باشد یا سست عنصر و اراده. از این رو، یک چیز نسبت به دو شخص، وضع مختلفی می یابد، یعنی یک چیز برای یک نفر نعمت است، و همان چیز برای شخص دیگر نعمت این است که میگوییم: «نعمت و بلا هر دو نسبی است» (1).

تمام سخن در این است که ما «خیریت» و «شریت» را چیزی می دانیم که ایشان از آن به «صفات حقیقی» تعبیر می کنند. عباراتی که ایشان در باب صفات حقیقی بیان کرده اند، بسیار شبیه عباراتی است که مرحوم حلبی در باب حقیقی بودن شیر نوشته اند. مرحوم استاد مطهری می فرمایند: اگر برای مو صوفیت یک چیز، فرض یا وجود آن چیز کافی باشد، آن صفت، حقیقی خواهد بود. برای مثال، شما برای این که بفهمید که یک چیز، متصف به صفت «حیات» هست یا نه، کافی است او را ببینید. وقتی دیدید، می فهمید که او زنده است یا مرده. برخلاف صفت «أبوت» که با بررسی یک فرد فهمیده نمی شود. اگر شما بنده را ببینید، نمی توانید قضاوت کنید که من دارای صفت «پدری» هستم یا خیر. ایشان نوشته اند:

«وقتی یک صفت برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر، ثابت شد، آن را «صفت حقیقی» می نامیم. صفت حقیقی آن است که برای امکان اتصاف یک ذات به آن صفت، فرض خود آن ذات و آن صفت، کافی است».

اگر شما این عبارت را با عبارات مرحوم حلبی مقایسه کنید، می بینید که این تعریف با «شریت» شر مطابق است. یعنی صفت «شریت» برای شرور، یک صفت حقیقی است. همان طور که پیشتر گفتیم، ایشان در رساله ی هناک می نویسند:

ص: 178

«فليس لنا خير متشابك بالشر، فكل شيء من أي جهة يفرض، اما خير محض لا شرية فيه أبدا، و اما شر محض لا خيرية فيه أبدا.»

پس برای تعیین شریّت شر یا خیریت خیر، فرض آن چیز کافی است. اگر شما سلامتی را به خودی خود در نظر بگیرید، می توانید حکم کنید که سلامتی خیر است. بنابراین، اگر بخواهیم با زبان نویسنده ی کتاب، اختلاف نظر خود را با فلاسفه بیان کنیم، باید بگوییم که آنان معتقدند که صفت «شریت» برای شرور، در زمره ی صفات «نسبی» است، ولی ما معتقدیم که از جمله ی صفات «حقیقی» است.

[در ادامه، باید اشاره کنیم که] این مبنایی که مرحوم استاد مطهری در این کتاب آورده اند، مأخوذ از دیدگاه صدرالمتألهین است. او در اسفار تصریح می کند که هر شری، خیر بالذات است، چرا که موجود است و وجود، خیر محض است. برای مثال، «درد» را در نظر بگیرید. در یک حقیقت موجود است و بنابر اصالت وجود، چیزی جز پاره ای از وجود نیست. از طرفی، وجود خیر محض است. بنابراین: «الآلام - بما أنها آلام- خیرات محضة». دردها از حیث وجودشان خیرند. رذایل اخلاقی مانند بخل و حسد، یا کارهای زشت مانند زنا و لواط هم همین طورند. زنا یک نوع فعل است و «فعل» نیز یک حقیقت وجودی است. بنابراین، زنا از آن حیث که موجود است، خیر است.

حال این سؤال پیش می آید که چه تفاوتی میان خیر و شر هست؟ به عنوان مثال، تلخی و شیرینی هر دو اموری وجودی اند و هر دو از حیث موجودیتشان خیرند. حال سؤال این جاست که چرا یکی را خیر و یکی را شر می نامیم. همین طور محبت و قتل یا زنا و نکاح. ملاصدرا معتقد است انسان تنها زمانی یک وجود را شر می نامد که پای یک نوع «عدم» در میان باشد. او در اسفار مینویسد:

«و أما الوجودات فهي كلها خیرات، اما مطلقا أي بالذات و بالقياس جميعا، أو بالذات و لكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الأشياء أن يؤدي الى عدمه أو عدم حال من أحواله، و يقال لها «الشر بالعرض» و هو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد

و من هذا القسم، الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية، كالبخل و الجبن و الإسراف و الكبر و العجب، و كذا الأفعال الذميمة كالظلم و القتل عدوانا و كالزنا و السرقة و الغيبة و النميمة و الفحش و ما أشبهها، فان كل واحد من هذه الأشياء في ذاته ليس بشر و انما هي من الخيرات الوجودية، و هي كمالات لأشياء طبيعية، بل لقوى حيوانية أو طبيعية موجودة في الإنسان، و انما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها في الكمال أن تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة و لا مدعنة اياها.

فالحر و البرد، المؤلمان للحيوان، المفسدان للثمار والأغذية الإنسان و سائر الأنعام، كقيتان من الكيفيات الفعلية، وهما من كمالات الأجسام الطبيعية العنصرية. و انما الشر في فقد الصحة و السلامة و زوال الاعتدال من أمزجة النبات و الحيوان.

و كذلك الأخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية و البهيمية، و ليست بشرور للقوى الغضبية و الشهوية. و انما شرية هذه الأخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الإفراط و التفريط، و عن سوقها إلى مسلك الطاعة للتدبير الأتم الذي ينوط به السعادة الباقية.

و كذا شرية هذه الأفعال الذميمة كالزنا و الظلم، بالنسبة الى السياسة البدنية أو المدنية و الظلم، انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته؛ و أما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر، الا بكونه ذا قوة نطقية؛ فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم

في أكثر الأمر.

وكذلك الآلام والأوجاع و الغموم و الهموم وغيرها، فهي من حيث كونها ادراكات لأمر و من حيث وجودها أو صدورها من العلة الفاعلة لها خيرات كمالية، و انما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الأعدام و الفقدانات أو المفسدات و المؤلمات. فاذا تصقحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم، المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها في أنفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات؛

كما مر بيانه بالوجه القياسي.

و الغرض من ذكر هذه الأمثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء أو التمثيل، بل لدفع النقوض بإيرادها، و ليتضح الفرق بين الشر بالذات و الشر بالعرض. و يزول الاشتباه بين الأمرين، و

ينكشف أن الشر في كل ما يعدونه شرا يرجع الى الأمر العدمي.»⁽¹⁾

وقتي خوانندگان گرامی این عبارات را در کنار توضیحات ما در باب نسبی نبود خیر و شر بگذارند، که در گذشته نقل شد، متوجه می شوند که مبنای ما با فیلسوفان چه تفاوتی دارد؛ آنگاه خوداشن می توانند انتخاب کنند که کدام مبنا به وجدان و کتاب و سنت نزدیک تر است. من این جا قصد ندارم تا دیگران را مجبور کنم که سخنان مرا بپذیرند؛ بلکه خودشان به وجدانشان و مستندات قرآنی و روایی مراجعه کنند و ببینند کدام مبنا را صحیح می یابند.

بار دیگر مرور می کنیم که اصلی ترین مشکل موجود در این دیدگاه (= نسبی بودن شرور)، آن است که میان «نفس شر» و «اثر شر» خلط شده است. پیشتر بارها و بارها تأکید کرده ایم که شرور و بلا یا می توانند به تقدیر الهی، منشأ خیر شوند؛ اما این امر نباید سبب شود تا ما شریعت شر را منکر شویم.

ص: 181

به عنوان مثال، واقعه ی کربلا باعث گشته تا خیرات و برکات بی شماری به حضرت سیدالشهداء علیه السلام، اهل بیت، اصحاب و شیعیان ایشان برسد. اما آیا این بدان معناست که ایشان در روز عاشورا درد نکشید؟ آیا در روز عاشورا، عطش، ایشان را آزار نداد؟

مثال دیگر: وقتی مؤمنی مریض می شود، خداوند بر اثر آن بیماری، و صبر و رضای مؤمن به قدر و قضای الهی، گناهان او را می آمرزد. در این جا نیز آن بیماری، منشأ آمرزش گناهان او شده است، اما آیا این بدان معناست که آن مؤمن در هنگام بیماری درد نمی کشید؟ این خیلی خوب است که ما متذکر این باشیم که «شرور و بلایا می توانند منشأ خیر باشند». زیرا باعث می شود که ما به راحتی در مشکلات صبر کنیم، نسبت به تقدیر و قضای الهی راضی باشیم، تسلیم خداوند باشیم و... هیچ گاه نمی توان نتیجه گرفت که چون شرور، منشأ برخی خیرات هستند، پس اصلاً شر نیستند! یا شریعت آن ها توهم است! هرگز، توهم نیست. بیمار، واقعا درد می کشد! فقیر واقعا از فقر خود رنج می برد و ..

در باب مثال «مار» و «زهر» نیز مطلب بسیار روشن است. پر واضح است که در این مثال و نمونه های نظیر آن، خلطی صورت گرفته است. آیا می توان گفت: این که «زهر مار» برای او فوایدی دارد، دلیل بر آن است که برای انسان ش نیست؟ این که جنایت جانی برای او فوایدی دارد، دلیل بر آن است که هیچ شریتی برای مقتول ندارد؟ آری، خلقت مار و زهر او توسط خداوند، بی حکمت نیست. قطعاً و یقیناً خلقت مار از جانب حق متعال، حسن و حکیمانه است. اما آیا این بدان معناست که هیچ شری از

جانب مار و زهر او به هیچ کس نمی رسد؟ این جاست که «وجدان» به کمک ما می آید. اگر شما این سخنان را به یک فرد «مارگزیده» بگویید، به شما خواهد گفت که شریعت زهر مار چقدر زیاد است و به چه معناست.

آتش بگیر تا که بدانی چه می کشم *** احساس سوختن به تماشا نمی شود

مرحوم استاد مطهری پس از آنکه نسبی بودن شرور و بلایا را بیان می کنند، چنین می نویسند:

«چیزی را باید بلا نامید که عقوبت معنوی الهی باشد، یعنی آثار بد عمل

انسان. این امور، از آن جهت بلا و مصیبت واقعی اند که اولاً معلول اراده و اختیار خود انسان هستند، و ثانیاً مقدمه‌ی هیچ خیر و هیچ کمالی نیستند. مثلاً قساوت قلب و سنگدلی برای انسان بلا است، چنان که در روایت آمده است: «ما ضرب الله عبداً بعقوبة أشد من قسوة القلب». «خدا هیچ بنده‌ای را به هیچ عقوبتی معاقب نکرده است که بالاتر از سنگدلی باشد».⁽¹⁾

این کلمات نیز از دیدگاه ما خالی از اشکال نیست. ایشان می‌فرمایند: «شروری در عالم هست که فعل خداست و منبع هیچ خبری نیست». به عنوان نمونه، فردی گناهان زیادی را مرتکب می‌شود و خداوند قلب او را قسی می‌نماید. این قساوت قلب - که شر است و فعل خداست - منبع هیچ خبری نیست. این ادعای ایشان در باب فعل الهی را نمی‌توانیم بپذیریم. ممکن نیست خداوند فعل شری انجام دهد که زمینه‌ی خیر نباشد، ولی حتماً خیریتی در آن هست.

این ادعا با «حکیمانه بودن» فعل الهی منافات دارد. حداقل خیری که بر مثال مذکور مترتب است، آن است که خداوند عدل خویش را اظهار می‌دارد. بنده گناه می‌کند و خداوند نیز او را کیفر می‌دهد. عقوبت همیشه آتش و سرب داغ نیست، قساوت قلب نیز مصداقی از عقوبت خداست. البته ممکن است منظور نویسنده این باشد که این عقوبت الهی (= قساوت قلب) منشأ خیری برای دیگران نیست (نه خود فرد). به هر حال، این جمله دقیق نیست. و اگر منظور ایشان چیز دیگری بوده است، بهتر بود آن را به نحو دیگری بیان می‌کردند.

ایشان پس از آنکه «نسبیت شرور و بلایا» را مطرح می‌کند، در نتیجه از آن‌ها می‌گیرد:

شرور، مادر خوشبختی‌ها هستند.

شرور، نمایانگر زیبایی‌ها هستند.

در ادامه، به نقد و بررسی این دو گزاره می‌پردازیم.

ص: 183

1- عدل الهی: 160.

ایشان در این باره می نویسند:

«زشتی، نمایانگر زیبایی است. زشتیها نه تنها از این نظر ضروری می باشند که جزئی از مجموعه ی جهان اند و نظام کل به وجود آن ها بستگی دارد، بلکه از نظر نمایان ساختن و جلوه دادن به زیبایی ها نیز وجود آنها لازم است. اگر ما بین زشتی و زیبایی، مقارنه و مقابله برقرار نمی شد، نه زیبا، زیبا بود و نه زشت، زشت. یعنی اگر در جهان زشتی نبود زیبایی هم نبود، اگر همه ی مردم دنیا زیبا بودند، هیچکس زیبا نبود، هم چنان که اگر همه ی مردم زشت بودند، هیچ کس زشت نبود. اگر همه ی مردم هم چون یوسف صدیق بودند، زیبایی از بین می رفت، و اگر همه ی مردم در قیافه «جاحظ» بودند، زشتی در جهان نبود، هم چنان که اگر همه ی مردم قدرت های قهرمانی داشتند، دیگر قهرمانی وجود نداشت. این ابراز احساسات و تحسین هایی که قهرمانان دریافت می کنند، به خاطر این است که عده ی آن ها محدود است. در حقیقت احساس ها و ادراک هایی که بشر از زیبایی ها دارد، در شرایطی امکان وجود دارند که در برابر زیبایی، زشتی هم وجود داشته باشد. این که مردم به سوی زیباها کشانیده می شوند و مجذوب آن ها می گردند، به عبارت دیگر اینکه تحرک و کششی به سوی زیبایی پیدا می شود، به خاطر این است که زشت ها را می بینند و از آنان روگردان می شوند، همچنان که اگر کوهستان ها و سرزمین های مرتفع نبود، سرزمین دشت نبود و آب از بالا به پایین سرازیر نمی شد. در حقیقت، جاذبه ی زیبارویان از دافعه ی زشت رویان نیرو می گیرد. جادوگری و افسونگر زیبایی از صدقه سر بی فروغی زشتی است. زشت ها بزرگ ترین حق را بر گردن زیباها دارند. اگر زشت ها نبودند زیباها جلوه و رونق نداشتند. اینان معنا و مفهوم خود را از آنان گرفته اند. اگر همه یکسان بودند، نه تحرکی بود و نه کششی و نه جنبشی و نه عشقی و نه غزلی و نه دردی و نه آهی و نه سوزی و نه گدازی و نه گرمی و حرارتی. این یک پندار خام است که گفته می شود اگر در جهان همه چیز یکسان بود، جهان بهتر بود.

گمان می کنند که مقتضای عدل و حکمت این است که همه ی اشیاء همسطح باشند، و حال آن که فقط در همسطح بودن است که همه ی خوبی ها و زیبایی ها و همه ی جوش و خروش ها و همه ی تحرک ها و جنبش ها و نقل و انتقال ها و سیر و تکامل ها نابود می گردد. اگر کوه و دره، همسطح بودند، دیگر نه کوهی وجود داشت و نه درهای. اگر نشیب نبود فرازی هم نبود. اگر معاویه نمی بود، علی بن ابی طالب علیه السلام با آن همه شکوه و حسن وجود نمی داشت. در کارخانه ی عشق، از کفر ناگزیر است».

در ادامه مطلب دیگری را مطرح می کنند که مشهور به «نظام احسن» یا «نظام تام امکانی» است:

«البته نباید تصور کرد که صانع حکیم برای آن که نظام موجود نظام احسن بشود، موجوداتی که برای همه آن ها علی السویه ممکن بوده است که زیبا یا زشت باشند، و او برای آن که نظرش به کل و مجموع بوده است، یکی را که ممکن بود زیبا باشد زشت قرار داد و دیگری را که ممکن بود زشت باشد، زیبا قرار داد و با قید قرعه و یا یک اراده ی گزاف مآبانه هر یک از آن ها را برای پست خود انتخاب کرد.»

سپس به مطلب سوم اشاره می کنند که عبارت است از «ضرورت علی - معلولی»:

قبلا- گفتیم که نظام جهان، چه از نظر طولی و چه از نظر عرضی، یک نظام ضروری است. خداوند متعال به هر موجودی همان وجود و همان اندازه از کمال و زیبایی را می دهد که می تواند بپذیرد، نقصانات از ناحیه ی ذات خود آن ها است نه از ناحیه فیض باری تعالی. معنی اینکه زشتی مثلا فلان فایده را دارد، این نیست که فلان شخص که ممکن بود زیبا باشد مخصوصا زشت آفریده شد تا ارزش زیبایی فلان شخص دیگر روشن شود تا گفته شود که چرا کار برعکس نشد؛ بلکه معنی اش این است که در عین اینکه هر موجودی حداکثر کمال و جمالی که برایش ممکن بود، دریافت کرده است، آثار نیکی هم بر این اختلاف مترتب است، از قبیل ارزش یافتن زیبایی،

بنابراین، آن چه باید مورد بررسی قرار گیرد، سه نکته است:

آیا زشتی ها، باعث نمودار گشتن زیبایی ها می گردند؟

آیا تفاوت های موجود در عالم به دلیل استعداد های ذاتی متفاوت ممکنات است؟

آیا ضرورت علی - معلولی قابل قبول است یا خیر؟

از دیدگاه بنده، نه تنها نکته ی اول درست نیست، بلکه دقیقاً عکس واقعیت است. نه تنها شرور و قبائح باعث جلوه زیبایی ها نمی شوند، بلکه کاری می کنند که زیبایی ها جلوه نکنند. آیا ما بهتر به عظمت کمالات امیرالمؤمنین علیه السلام پی می بریم یا سلمان فارسی؟ چرا سلمان کمالات آن حضرت را بهتر از ما می فهمد؟ زیرا آن ها از برخی شرور مانند جهل و نسیان مبرا هستند و گناهی که بنده و امثال مرتکب شده ایم و در جلوی چشممان ایجاد حجاب کرده است، آن ها انجام نداده اند.

آری، اگر کسی بخواهد به طور دقیق به قضیه نگاه کند، خواهد دید که شرور نه تنها باعث جلوه ی زیبایی ها نمی گردند، بلکه به منزله ی حجاب عمل می کنند و نمی گذارند تاخیری خیرات جلوه گر شوند. این حجاب نیز خود دو گونه است:

1- برخی شرور مانند جهل و نسیان که فعل خداست (یعنی خداوند ما را گرفتار جهل و نسیان می کند)؛

2- گناهان که فعل عبد مختار هستند.

برای این که مطلب روشن تر گردد، مثالی می زنیم. فرض کنید بچه ی شما نماز خوان است، معتاد و اهل فساد های اخلاقی نیست. از طرفی معایبی نیز دارد. برای مثال: پر خوری می کند. جهل و نسیان ما باعث می شود تا ما محاسن او را نبینیم و فقط معایب او را در نظر بیاوریم. هیچ وقت نمی گوییم: «خدایا! تو را شکر می کنم که چنین بچه ی سالمی به من دادی». همیشه غصه می خوریم که چرا بچه ی ما پر خوری می کند؟ این ها ناشی از چیست؟ چرا اولیای خدا همیشه در برابر نعمات الهی خاضع هستند و از

ص: 186

داده ها و نداده های خداوند تشکر می کنند، اما ما همیشه از خدا طلبکاریم؟ چرا تفضلات الهی در چشم ما جلوه نمی کند؟ زیرا ما غرق در جهل، نسیان و کرده های ناصواب خود هستیم

آری، اگر شما حضرت سیدالشهداء علیه السلام را با یزید مقایسه کنید، خواهید فهمید که خداوند چه لطفی به ما ارزانی داشته و نعمت هدایتش را شامل ما نموده است تا پیرو چنین کسی باشیم. آیا این به خاطر شرور و پلیدی های یزید است؟ هرگز! این خداوند است که به وسیله ی شرور و قبائح، شما را به خیرات و محاسن متذکر می نماید. گاهی نیز خداوند شما را به وسیله ی خیرات و کمالات، متنبه و متذکر می سازد. برای مثال، شما امام حسین علیه السلام را با امثال حبیب بن مظاهر مقایسه می کنید و به عظمت آن حضرت پی می برید، چرا که می بینید او «امام» و «پیشوای» امثال حبیب بن مظاهر و مسلم بن عقیل است!

جواب نقضی دیگر به این سخن آن است که: از دیدگاه فلسفی، عالم عقول، عالم مجردات است. در آن عالم شریعت و نقصانی نیست. بنابر مبانی فلسفی، شما در آن عالم تنها و تنها خیرات و کمالات می بینید. ظهور خیرات و کمالات نیز کامل است. حال سؤال این جاست که چگونه در عالم عقول، بدون وجود شرور، خیرات بروز و ظهور کاملی دارند؟ (1)

نقد «مصائب، مادر خوشبختی ها»

در صفحه ی 149 می نویسند:

«گذشته از این که بدی ها، در جلوه دادن به زیبایی ها و در پدید آوردن یک

ص: 187

1- در ادامه، استاد عطار به نقد «استعداد ذاتی اشیا» و «ضرورت علی - معلولی» می پردازند. پیشتر، مطالبی از ایشان در باب نقد «استعداد ذاتی اشیا» در پانویس ذکر شد. نقد مبسوط این قاعده و «ضرورت علی - معلولی» را به فرصت های بعدی موکول می کنیم. اگر خداوند توفیق را شامل حال ما نمود و درس گفتارهای ایشان در باب «جبر و اختیار» را تنظیم و منتشر کردیم، بخش های مستقلی را به نقدهای ایشان به مشرب فلسفی در موضوعات مذکور، اختصاص خواهیم داد. (و)

مجموعه‌ی عالی، زُل (1) مهمی دارند، مطلب اساسی دیگری در رابطه‌ی بدی و خوبی نیز وجود دارد. بین آن چه ما به عنوان مصیبت و بدی می‌خوانیم و آن چه به نام کمال و سعادت می‌شناسیم، رابطه‌ی علی و معلولی وجود دارد. بدیها مادر خوبی‌ها و زاینده‌ی آن‌ها هستند. این سومین اثر مفید بدی‌ها است. نخستین اثر، این بود که وجود بدی‌ها و زشتی‌ها در پدید آوردن مجموعه‌ی زیبای جهان، ضروری است. اثر دوم این بود که حتی زیبایی‌ها، جلوه‌ی خود را از زشتی‌ها دریافت می‌کنند و اگر زشتی و بدی وجود نمی‌داشت زیبایی و خوبی نیز مفهوم نداشت، به این معنی که زیبایی زیبا در احساس، رهین وجود زشتی زشت‌ها و پدید آمدن مقایسه‌ی بین آن‌ها است. اکنون سومین اثر بدی‌ها و بدبختی‌ها را تحت این عنوان شرح می‌دهیم که زشتی‌ها، مقدمه‌ی وجود زیباییها و آفریننده‌ی پدید آورنده‌ی آن‌ها می‌باشند. در شکم گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها، نیک بختی‌ها و سعادت‌ها نهفته است، همچنان که گاهی هم در درون سعادت‌ها، بدبختی‌ها تکوین می‌یابند و این فرمول این جهان است... قرآن کریم برای بیان تلازم سختیها و آسایش‌ها می‌فرماید: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»: پس حتماً با سختی، آسانی است، حتماً با سختی آسانی است. (2)

قرآن نمی‌فرماید که بعد از سختی، آسانی است، تعبیر قرآن این است که با سختی، آسانی است، یعنی آسانی در شکم سختی و همراه آن است، و به قول مولوی: «ضد اندر ضد پنهان مندرج».

زندگی در مردن و در محنت است *** آب حیوان در درون ظلمت است ...

آدمی باید مشقت‌ها تحمل کند و سختیها بکشد تا هستی لایق خود را بیابد. تضاد و کشمکش، شلاق تکامل است. موجودات زنده با این شلاق راه خود را به سوی کمال می‌پیمایند. این قانون، در جهان نباتات، حیوانات و بالاخص انسان صادق است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در یکی از نامه‌های خود که به

ص: 188

1- نقش. (و)

2- الانشراح: 5 - 6.

عثمان بن حنیف، فرماندار خویش در بصره نوشته اند، این قانون بیولوژیک را گوشزد می کنند که در ناز و نعمت زیستن و از سختی ها دوری گزیدن، موجب ضعف و ناتوانی می گردد، و بر عکس، زندگی کردن در شرایط دشوار و ناهموار، آدمی را نیرومند و چابک می سازد و جوهر هستی او را آبدیده و توانا می گرداند. این پیشوای بزرگ در این نامه، فرماندار خود را نکوهش می کند که چرا در مجالس شب نشینی اشراف شرکت کرده و در محفلی که بینوایان را در خود نپذیرفته و تنها ثروتمندان را در خود جای داده است، گام نهاده است، و به همین مناسبت زندگی ساده خویش را شرح می دهد و از پیروان خود و مخصوصاً اعضای دولت خود می خواهد که به شیوه او تأسی جویند. آنگاه برای اینکه راه بهانه جویی را ببندد، توضیح می دهد که شرایط ناهموار و تغذیه ساده، از نیروی انسان نمی کاهد و قدرت را تضعیف نمی کند. درختان بیابانی که از مراقبت و رسیدگی مرتب باغبان محروم می باشند، چوب محکم تر و دوام بیشتری دارند. بر عکس، درختان باغستان ها که دائماً مراقبت شده اند و باغبان به آن ها رسیدگی کرده است، نازک پوست تر و بی دوام ترند: «أَلَا وَإِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَصْلَبُ لُبُّ عُودًا، وَالرَّوَاتِعَ الْخَضِرَةَ أَرْقُ جُلُودًا، وَالنَّائِبَاتِ الْعَذِيَّةَ أَقْوَى وَقُودًا وَأَبْطَأُ خُمُودًا.» (1) خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالشَّمْرَاتِ» «ها می آزماییم، و مردان صبور و با استقامت را مژده ده.» (2) یعنی بلاها و گرفتاری ها برای کسانی که مقاومت می کنند و ایستادگی نشان می دهند، سودمند است و اثرات نیکی در آنان به وجود می آورد، لذا در چنین وضعی باید به آنان مژده داد. خدا برای تربیت و پرورش جان انسان ها در برنامه ی تشریحی و تکوینی دارد و در هر برنامه، شدائد و سختی ها را گنجانیده است. در برنامه ی تشریحی، عبادات را فرض کرده و در برنامه ی تکوینی، مصائب را در سر راه بشر قرار داده است. روزه،

ص: 189

1- نهج البلاغه: نامه 45.

2- البقرة: 155.

حج، جهاد، انفاق، نماز، شدائدی است که با تکلیف ایجاد گردیده و صبر و استقامت در انجام آن ها موجب تکمیل نفوس و پرورش استعدادهای عالی انسانی است. گرسنگی، ترس، تلفات مالی و جانبی، شدائدی است که در تکوین پدید آورده شده است و به طور قهری انسان را در بر می گیرد.» (1)

در ادامه، ایشان چند نکته را نتیجه گیری می کنند:

چون بلایا، زاینده ی نیکی ها هستند، خداوند هر کسی را بیشتر دوست داشته باشد، او را بیشتر دچار گرفتاری و مصیبت می کند. (11)

اگر کسی این دیدگاه را نسبت به بلایا داشته باشد، نسبت به بلایا صابر، شاکر و راضی خواهد بود، تا آنجا که صبر در برابر مصائب، برای او تلخ نیست، بلکه همچون شهد، شیرین است. (12)

اصلی ترین اشکال به این بحث آن است که: «اگر شرور، حقایقی عدمی هستند، چگونه می توانند زاینده ی داشته باشند؟». بر مبنای معارف بیان شده است که این گزاره ی فلاسفه، که شرور را عدمی می دانند، خطا است. این مبنا، اصلی ترین راه حل فلاسفه برای برون رفت از مشکل «انتساب شر به خداوند» است. ان شاء الله در آینده عبارات ایشان را در این باب خواهیم خواند.

مشکل دوم آن است که این دیدگاه، مبتنی بر «نسبی بودن» شرور است. استاد مطهری طوری وانمود می کنند که گویی «شرور، همگی خیر هستند». برای چندمین بار تأکید می کنیم: این که شرور، می تواند منشأ خیر باشند، به معنای نفی شریعت آن ها نیست. شما هیچ وقت نمی گوید: «حالا که ممکن است فقر، برکاتی نیز داشته باشد (مثلا انسان را خودساخته می کند)، پس خدایا مرا فقیر کن!». آیا پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام از خدا چنین چیزی خواسته اند؟ امام سجاد علیه السلام در دعای ابوحمزه می گوید: «خدایا به من رزق واسع حلال عنایت فرما!». البته اگر خداوند روزی ایشان را تنگ کند، راضی به تقدیر الهی خواهند بود. آیا خود مرحوم استاد مطهری در نماز شبش از خدا می خواهد که فرزند او را مریض کند؟ یا برای آن ها سلامتی می خواهد؟

ص: 190

مشکل سوم این دیدگاه، تفکر لی - معلولی حاکم بر این دیدگاه است. آری، امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند که گیاهان صحرائی قوی تر هستند، چون سختی بیشتری دیده اند. اما آیا خداوند نمی تواند فردی را غرق در نعمات خود بگرداند و آن فرد، در راه ایمان مستحکم باشد؟ حضرت یوسف علیه السلام وقتی که عزیز مصر بود، نبی خدا بودند یا نه؟ حضرت داوود علیه السلام و حضرت سلیمان علیه السلام در زمان مکتبتشان، پیامبرانی الهی بودند یا نه؟ امام رضا علیه السلام وقتی در کاخ مأمون تشریف داشتند، آن وضعیت، خدشه ای به امامتشان وارد ساخت یا نه؟

در طرف مقابل، حضرت ایوب علیه السلام، حضرت زکریا علیه السلام، حضرت یحیی علیه السلام، امام حسین علیه السلام، امام کاظم علیه السلام و ... نیز در برهه هایی از زمان غرق در بلا یا بودند. آیا می توانیم بگوییم چون حضرت ایوب علیه السلام بیشتر از حضرت سلیمان علیه السلام سختی کشیده، پس مقامش بالاتر است؟ استاد مطهری در این بخش به گونه ای سخن می گویند که گویی برای ترقی معنوی، راهی جز بلا یا و سختی کشیدن نیست. چنین نیست! اگر خدا بخواهد روزی واسع حلال طیب را نصیب فردی می کند و در عین حال، او را به بالاترین درجات می رساند.

آنچه در این جا اهمیت دارد، «تقدیر الهی» و «حسن استفاده از اختیار» است. چنین نیست که رابطه علی معلولی بین فقر و تکامل برقرار باشد. اگر بنا باشد که فقر، به جهت اینکه منشأ خیر است، خیر باشد؛ پس سلامتی و ثروت هم به جهت فسادهایی که به بار می آورد، شر است! چرا که مراکز فحشا، قمارخانه ها و ... همگی توسط انسان های ثروتمند و سالم اداره می شود و رونق می یابد. اگر فقر خیر است، چون مایه ی حرکت و جنبش است، پس ثروت هم شر است، چون مایه ی طغیان و فساد است! با این اوصاف، این روند استدلال غلط است، زیرا با همین استدلال، می توان اثبات کرد که عامل فساد، سلامتی و ثروت است.

در واقع، چون «حریت» و «اختیار» مغفول مانده است، هیچ چیز سر جای خودش نیست. اگر شما حریت را اثبات کردید و فعل فاعل مختار را از تقدیر الهی تفکیک نمودید، مطلب کاملاً شفاف می شود. فقر، تقدیر الهی است و شر؛ حرکت و جنبش فعل

فاعل مختار است و حسن. ثروت، تقدیر الهی است و خیر؛ فساد فعل فاعل مختار است و قبیح. ریشه ی اصلی این مطالب در ضرورت محلی است، همان خشت اولی که فلاسفه آن را کج نهاده اند و تا ثریا دیوارشان کج رفته است.

اما در باب نتیجه گیری های ایشان باید گفت: نخستین نتیجه ای که ایشان گرفته بودند، این بود که چون بلایا، زاینده ی نیکی ها هستند، خداوند هر کسی را بیشتر دوست داشته باشد، او را بیشتر دچار گرفتاری و مصیبت می کند.

در این جا نیز باید تذکر همیشگی خود را تکرار کنیم. این پیوستگی، «علی - معلولی» نیست، بلکه «شنی» است. یعنی این سنت خداوند است که چنین کند، نه این که «علی سبیل البت و اللزوم» چنین رابطه ای برقرار باشد. نمی توان قضاوت کرد که خداوند حضرت ایوب عیه السلام را بیش از حضرت سلیمان علیه السلام دوست می داشت، چون او را بیشتر گرفتار بلایا کرد. یا این که مقام امام حسین علیه السلام از امام حسن علیه السلام، و مقام امام کاظم علیه السلام از امام رضا علیه السلام بالاتر بود، چون مصائب بیشتری را دیدند. خیر! دست خداوند باز است و هر که را بخواهد، به هر مقدار بالا می برد: «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (1).

نتیجه ی بعدی این بود که اگر کسی این رویکرد را نسبت به بلایا داشته باشد، نسبت به بلایا صابر شاکر و راضی خواهد بود، تا آن جا که صبر در برابر مصائب، برای او تلخ نیست، بلکه هم چون شهد، شیرین است. این سخن بدان معناست که یک امر شر، دیگر شر نباشد. این شدنی نیست. بیمار، درد می کشد! چه بیمار مؤمنی که می داند خداوند بر اثر این بیماری او را می آمرزد، چه بیمار کافری که با خدا سر جنگ دارد و به خدای ناکرده- به خدا ناسزا می گوید که چرا او را بیمار کرده است. هر دو درد می کشند و آزار می بینند، لکن یکی راحت تر تحمل می کند و دیگری سخت تر. یکی راضی است و دیگری ناراضی. اما هیچ وقت نمی توان ادعا کرد که فرد مؤمن درد نمی کشد!

در این گفتار به نقد «نسبیت شر» پرداختیم و نتایج برخاسته ی از آن بررسی شد. در گفتار آینده به نقد «عدمیت شر» خواهیم پرداخت. ان شاء الله.

ص: 192

1- این لطف خداست و به هر کس که بخواهد، آن را عطا میکند. الجمعة: 4.

(1) به عنوان نمونه، ایشان در صفحه ی 102 می نویسند: «راز تفاوت ها. راز تفاوت هایک کلمه است: تفاوت موجودات، ذاتی آن ها می باشد و لازمه نظام علت و معلول است در صفحات 106 و 107 نیز این قاعده را چنین توضیح می دهند: «واجب بودن واجب و ممکن بودن ممکن، ذاتی آن ها است، 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. هم چنین 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 ی نحوه ی وجود و مرتبه ی 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 ی آن اشتباهات که فرض می شود کامل در جای ناقص بنشینند و ناقص در جای کامل، از آن جا 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 ی اشتباهات، از قیاس خدا به انسان و قیاس نظام ذاتی جهان به نظام قراردادی اجتماع انسان ناشی می شود. این گونه افراد پیش خود فکر می کنند همان طور که هیچ مانعی نیست که فلان رئیس، مرؤوس باشد و مرؤوس، رئیس؛ چرا نباید گوسفند به جای انسان، و انسان به جای گوسفند باشد؟ چرا آن راگوسفند و این را انسان قرار داد؟ نمی دانند که چنین چیزی محال است، زیرا علت بودن علتی برای معلولی معین، و معلول واقع شدن معلولی برای علتی معین، جعلی و قراردادی نیست.

اگر «الف» علت است از برای «ب»، به خاطر خصوصیتی است که در ذات «الف» وجود دارد و آن را علت «ب» ساخته است، و نیز «ب» که معلول «الف» است، خصوصیتی دارد که به خاطر آن، مربوط با «الف» گشته است، و این خصوصیت، چیزی جز نحوه ی وجود آن ها نیست، و به همین دلیل، آن خصوصیت، امری واقعی است نه اعتباری و عارضی و قابل انتقال. علی هذا، ارتباط هر علت با معلول خودش و ارتباط هر معلول با علت خودش، از ذات علت و ذات معلول بر می خیزد. معلول به تمام ذات خود، مرتبط با علت است و علت نیز به تمام ذات خود منشأ صدور معلول است. از این جا به همان طوری که قبلاً اشاره کردیم - روشن می گردد که مرتبه ی هر وجودی عین ذات او است و تخلف ناپذیر است. درست مانند مراتب اعداد.

در یک صف اتوبوس، افراد را می توان عقب و جلو کرد، ولی مراتب اعداد را نمی توان عقب و جلو کرد. عدد پنج که رتبه اش بعد از عدد چهار قرار دارد، ممکن نیست قبل از آن قرار بگیرد. قبل از عدد چهار، جز عدد سه چیزی نمی تواند باشد، حتی اگر آن را پنج هم بنامیم، فقط نام را عوض کرده ایم و محال است که واقعیت آن را عوض کنیم. بین همه موجودات جهان چنین نظامی ذاتی و عمیق برقرار است. این جمله ی قرآن کریم درباره ی فرشتگان که می گوید: «و

ما منّا الا له مقام معلومه»: نیست از ماکسی مگر آن که مقام معلومی دارد» (الصفات: 164) درباره ی همه ی موجودات صادق است. هر چیزی جای خاصی دارد و فرض آن در غیر جای خودش مساوی با از دست دادن ذات آن است و خلف است.».

(2) استاد مطهری می نویسد: «از آن جهت که فرضاً قبح ظلم، ذاتی ظلم باشد و حسن و قبح های ذاتی، هم چنان که بر اعمال بشر حاکم است، بر فعل خداوند هم حاکم باشد، عملاً در مورد خداوند مصداق پیدا نمی کند، زیرا هیچ کس نسبت به هیچ چیز خود، در مقابل خداوند مالکیتی ندارد تا عملاً ظلم محقق شود.» (ص 47).

در جای دیگر نیز می نویسند: «معمولاً اهل ایمان که در پرتو دین و مذهب به خداوند ایمان دارند، با یک پاسخ اجمالی وجدان خود را قانع می سازند. با خود چنین می اندیشند که ادله ی قاطع، وجود خدای قادر علیم حکیم را اثبات کرده است. دلیلی ندارد که خدای قادر علیم حکیم ظلم کند. مگر خداوند با کسی دشمنی دارد که به انگیزه ی دشمنی، حق او را از بین ببرد؟ و یا نیازمند است که حق کسی را برآید و به خود اختصاص دهد؟! انگیزه ی ظلم یا عقده های روحی است و یا نیازها و احتیاج ها. و چون انگیزه ی ظلم در خداوند وجود ندارد، پس ظلم درباره ی خداوند معنی ندارد. او قادر مطلق و علیم مطلق و حکیم مطلق است. هم عالم به نظام احسن و اصلح است و هم قادر به ایجاد آن. علی هذا، دلیلی ندارد که خداوند، جهان را طوری بیافریند که بر خلاف وضع احسن و اصلح باشد. مسلماً آنچه به نام «شور» نامیده می شود، اگر بر ضد نظام احسن و اصلح بود، آفریده نمی شد. این گروه، احياناً اگر جریاناتی را مشاهده کنند که از نظر خودشان قابل توجیه نباشد، آن را به نوعی حکمت و مصلحت که بر ما مجهول است و فقط خداوند از راز آن آگاه است، توجیه می کنند؛ و به عبارت دیگر، آن را به «سر قدر» تعبیر می کنند. شک نیست که این طرز تفکر و نتیجه گیری، خود، نوعی استدلال است و استدلال صحیحی هم

(3) استاد مطهری می نویسد: «در مقام تمثیل و تفهیم، مالکیت خداوند و مالکیت بشر را از قبیل مالکیت پدر و مالکیت فرزند کودک باید در نظر گرفت. پدر برای هر یک از کودکان خود اسباب بازی تهیه می کند. کودکان هر کدام برای خود نسبت به اسباب بازی ای که دریافت کرده اند، حق مالکیت و اولویتی قائل اند. هر کودک، تصرف کودک دیگر را، تصرف عدوانی و تجاوز به مرز حقوقی خود می شمارد، ولی آیا مالکیت و اولویت کودک، می تواند مالکیت و اولویت پدر را نفی کند؟ یا آن مالکیت در طول این مالکیت است و هیچ گونه تنافی در کار نیست و اگر پدر در آنها تصرف کند، در مال خود و ملک خود تصرف کرده است؟ خداوند متعال، مالک الملک علی الاطلاق است، شریکی در ملک ندارد، به حقیقت و بدون شائبه مجاز درباره اش باید گفت: «له الملك وله الحمد» (التغابن: 1) «و الیه یرجع الأمر کله» (هود: 123). علی هذا، هرگونه تصرف خداوند در جهان، تصرف در چیزی است که از آن خود او است. هیچ کس در برابر او حقی و مالکیتی و اولویتی ندارد، پس ظلم درباره ی خداوند منتفی است، نه از آن جهت که چون قبیح است خداوند نمی کند و نه از آن جهت که حسن و قبح در مورد خداوند معنی ندارد، بلکه از آن جهت که فرضاً قبیح ظلم، ذاتی ظلم باشد؛ و حسن و قبح های ذاتی، هم چنان که بر اعمال بشر حاکم است، بر فعل خداوند هم حاکم باشد، عملاً در مورد خداوند مصداق پیدا نمی کند؛ زیرا هیچ کس نسبت به هیچ چیز خود، در مقابل خداوند مالکیتی ندارد تا عملاً ظلم محقق شود.»

(4) استاد مطهری می نویسد: «مباحث طرح شده، هم جنبه ی نقلی دارد و هم جنبه ی عقلی. بدیه ی است که از جنبه ی نقلی به آیات کریمه قرآن و روایات مأثوره از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علت استناد شده است. اما از جنبه ی

عقلی به دو گونه ممکن بود بحث شود: کلامی و فلسفی. ولی نظر به این که مشرب استدلالی متکلمین را در اینگونه مسائل صحیح نمی دانم و بر عکس، مشرب حکمای اسلامی را صحیح و متقن می دانم، از سبک متکلمین بهطور کلی پرهیز کردم و از سبک حکما استفاده کردم. البته هر جا که مقتضی بوده، به مشرب اهل کلام و احياناً به برخی مشرب های دیگر از قبیل مشرب اهل حدیث و مشرب اصحاب حس نیز اشاره کرده ام. اهل فن می دانند که حکمای اسلامی بر خلاف متکلمین، در الهیات، بایستی تحت عنوان «عدل» باز نکرده اند. عقاید حکما را درباره این مسأله از لابه لای سایر مباحث باید به دست آورد. از این رو، این بحث برای من خالی از دشواری نبود. من تا کنون در میان آثار حکما به رساله یا مقاله یا فصلی برخورد نکرده ام که مستقیماً مسأله «عدل الهی» را طرح کرده باشند و به سبک حکیمانانه در این موضوع بحث کرده باشند. ابن الندیم در «الفهرست» می نویسد: «یعقوب بن اسحاق کندی رساله ای در عدل الهی نوشته است». من نمی دانم این رساله اکنون موجود است یا نه؟ و هم نمی دانم که آن را به سبک حکیمانانه نوشته است یا به شیوه متکلمانانه. برخی از حکما مانند خواجه نصیرالدین طوسی در نوشته های خود به سبک متکلمان وارد و خارج شده اند؛ اما اگر آراء حکمی آن ها را ملاک قرار دهیم، باید بگوییم غرضشان بیان اقناعی و خطابی بوده و نه برهانی.

یعقوب بن اسحاق کندی که ابن الندیم از کتابی از او یاد می کند، اقدام حکمای اسلامی است و چون از نژاد عرب است به «فیلسوف العرب» معروف است. بعید است که الکندی به شیوه متکلمان بحث کرده باشد، علی القاعده به شیوه ی حکما وارد و خارج شده است. اخیراً از یکی از فضلالی عالی قدر شنیدم که شیخ فلاسفه ی اسلام، ابو علی بن سینا رساله کوچکی در این موضوع نوشته است و این رساله در پاسخ سؤالی بوده است که از آن حکیم در این مسأله شده است، ولی متأسفانه این بنده هنوز به آن رساله یا مقاله دست نیافته است. علی رغم کوتاهی حکما در طرح این مسأله، متکلمان به علل خاص مذهبی و تاریخی،

بحث در عدل الهی را سرلوحه ی مباحث خود قرار داده اند. بحث عدل در کلام آن چنان اصالت یافته که گروه ها با این اصل مشخص شدند.»

(5) علامه طباطبایی در باب ناکارآمدی تلاش هایی که برای جمع میان سه طریق حکمت، عرفان و قرآن صورت گرفته است، می نویسد:

«و بالجمله فهذه طرق ثلاثة في البحث عن الحقائق و الكشف عنها: الظواهر الدينية و طريق البحث العقلي و طريق تصفية النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمين على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع و التدافع، و جمعهم في ذلك كزوايا المثلث؛ كلما زدت في مقدار واحدة منها نقصت من الآخرين و بالعكس.»

و كان الكلام في التفسير يختلف اختلافا فاحشا بحسب اختلاف مشرب المفسرين، بمعنى أن النظر العلمي في غالب الأمر كان يحمل على القرآن من غير عكس، الا ما شد. و قد عرفت أن الكتاب يصدق من كل من الطرق ما هو حق، و حاشا أن يكون هناك باطن حق و لا يوافق ظاهره، و حاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن، و البرهان الحق يدفعه و يناقضه.

و لذلك رام جمع من العلماء - بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم - أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و العرفان، كابن العربي و عبدالرزاق الكاشاني و ابن فهد و الشهيد الثاني و الفيض الكاشاني، و آخرون أن يوفقوا بين الفلسفة و العرفان كأبي نصر الفارابي و الشيخ السهروردي صاحب الإشراق و الشيخ صائن الدين محمد تركه. و آخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و الفلسفة كالقاضي سعيد و غيره. و آخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره و كتبه، و صدر المتألهين الشيرازي في كتبه و رسائله، و عدة ممن تأخر عنه. و مع ذلك كله، فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله الا شدة في التعرق، و لا في اخماد ناره الا اشتعالاً». (الميزان: 5: 283)

«حاصل سخنان ما این شد که طریق بحث پیرامون حقائق و کشف آن منحصر در سه طریق است، یا از راه ظواهر دینی کشف می شود، یا از طریق بحث عقلی، و یا از مسیر تصفیه نفس. مسلمانان هر طائفه یکی از این سه طریق را سلوک کرده اند، در حالی که به طور قطع یکی از این سه راه، حق و درست است، و آن دوی دیگر باطل است، برای این که این سه طریق خودشان یکدیگر را باطل می دانند، و بینشان تنازع و تدافع هست، و در مثل مانند سه زاویه یک مثلث اند، که هر قدر یک زاویه از آن سه را گشادتر کنی، دو زاویه دیگر تنگ تر می شوند، و به عکس هر قدر آن دو زاویه را گشادتر کنی، این یک زاویه را تنگ تر کرده ای.

اختلاف این سه طریق به طور مسلم در کیفیت تفسیر قرآن نیز اثر دارد؛ تفسیری که یک متدین و متعبد به ظواهر دین برای قرآن می کند، با تفسیری که یک فیلسوف و یک صوفی می نویسد، اختلاف فاحش دارد؛ هم چنان که این اختلاف را به عیان در تقاسیر می بینیم و احساس می کنیم که هر مفسری مشرب علمی خود را بر قرآن تحمیل کرده است. لذا نخواسته است بفهمد که قرآن چه می گوید، بلکه خواسته است بگوید قرآن نیز همان را می گوید که من می فهمم. البته این که گفتیم «هر مفسر»، کلیت ندارد، مفسرانی انگشت شمار نیز هستند که از این خطا مبرا بوده اند.

در گذشته توجه فرمودید که کتاب آسمانی - قرآن عزیز - از این سه طریق، آنچه را که حق است تصدیق کرده، و باطلش را باطل دانسته است. و حاشا که در این سه طریق، باطن حقی باشد و قرآن آن را نپذیرد و ظواهر قرآن با آن موافقت نداشته باشد، و حاشا بر این که در ظاهر و باطن قرآن حقی باشد که برهان عقلی آن را رد کند، و نقیض آن را اثبات نماید. به همین جهت جمعی از علما در صدد بر آمده اند به مقدار بضاعت علمی که داشته اند و در عین اختلافی که در مشرب داشته اند، بین ظواهر دینی و بین مسائل عرفانی نوعی آشتی و توافق بر قرار کنند؛ مانند محی الدین عربی،

بعضی دیگر در صدد بر آمده اند بین فلسفه و عرفان صلح و آشتی برقرار سازند، مانند ابی نصر فارابی، شیخ سهروردی صاحب اشراق و شیخ صائن الدین محمد ترکه.

بعضی دیگر در این مقام بر آمده اند تا بین «ظواهر دینی» و «فلسفه» آشتی برقرار سازند، چون قاضی سعید و غیره.

بعضی دیگر خواسته اند بین هر سه مشرب و مرام توافق دهند، چون ابن سینا که در تفسیرها و سایر کتاب هایش دارد، و صدر المتالهین شیرازی در کتاب ها و رساله هایش، و جمعی دیگر که بعد از وی بودند. ولی با همه این احوال، اختلاف این سه مشرب آنقدر عمیق و ریشه دار است که این بزرگان نیز نتوانستند کاری در رفع آن صورت دهند؛ بلکه هر چه در قطع ریشه اختلاف بیشتر کوشیدند، ریشه را محکم تر کردند، و هر چه در صدد خاموش کردن اختلاف بر آمده اند دامنه این آتش را شعله ورت تر ساختند». (ترجمه تفسیر المیزان: 5: 459-460).

(6) برای اثبات بینونیت میان خالق و مخلوق، می توان به روایاتی از این قبیل استناد کردن

حدیث یکم. ولا تُدرکُ معرفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ، وَاللَّهُ خَلُوٌّ مِنْ خَلْقِهِ، وَخَلَقُهُ خَلُوٌّ مِنْهُ: معرفت خداوند جز به خداوند به دست نمی آید، و خداوند خالی از مخلوقاتش و مخلوقاتش خالی از اویند. (التوحید: 142). حدیث دوم. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلُوٌّ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُوٌّ مِنْهُ وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِمَّا خَلَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ: به راستی خداوند خالی از خلقش و خلق خالی از اوست. و هر چیزی که به آن شیء گفته شود، مخلوق است غیر از خدا؛ و خداوند آفریننده ی هر شیء است. (التوحید: 105).

حدیث سوم. تَعَالَى عَنِ الصِّفَاتِ الْمَخْلُوقَةِ عُلُوًّا كَبِيرًا: خداوند بالاتر از آن است که با نشانه های آفریدگان، نشان دار و شناخته شود.
(التوحید: 76-77).

حدیث چهارم. فمعاني الخلق عنه مَنفِيَّةٌ... وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ وَكَيْفَ يُوصَفُ بِالْأَشْءِ بَاحٍ وَبُنِعَتْ بِاللِّسْنِ الْفِصَاحِ مَنْ لَمْ يَحْلُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيَقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ وَلَمْ يَأْخُذْ بِهَا فَيَقَالَ هُوَ عَنْهَا بَائِنٌ؟. (التوحید: 78-79).

حدیث پنجم. «هُوَ وَاحِدٌ، وَاحِدِيُّ الدَّاتِ، بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ». (التوحید: 131).

حدیث ششم. خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ وَ مَبَايِنَةٌ إِيَّاهُمْ مُفَارِقَةٌ أَيْنَتَهُمْ وَابْتِدَاءٌ إِيَّاهُمْ دَلِيلُهُمْ عَلَى أَنْ لَا ابْتِدَاءَ لَهُ لِعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدِئٍ عَنِ ابْتِدَاءِ غَيْرِهِ: همین که خدا مخلوقات را آفریده است، حجابی میان او و آن هاست. و مباینت میان خدا و خلق عبارت است از تفاوت ذاتی آن ها با یکدیگر به این که خداوند آن ها را بدء (خلق) کرده است، راهنمای آن هاست برای این که خداوند ابتدا ندارد، چرا که هر چیزی که ابتدا داشته باشد، نمی تواند دیگری را بدء کند. (التوحید: 35-36).

حدیث هفتم. وَ لَا- يَحْجُبُهُ الْحِجَابُ، فَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ، لَا مِتْنَاعَهُ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ، وَ لَا مَكَانَ ذَوَاتِهِمْ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ ذَاتُهُ، وَ لافْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ، وَ الرَّبِّ وَ الْمَرْبُوبِ، وَ الْحَادِّ وَ الْمَحْدُودِ: و حجابی او را پنهان نمی سازد. این که میان او و خلق حجابی برقرار است، بدان جهت است که آنچه درباره ی آن ها رو است، بر او نارواست و بدان جهت است که صانع و مصنوع، مالک و مملوک، و محدود کننده و محدود شونده غیر یکدیگرند. (التوحید: 56).

حدیث هشتم. عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ: هر چیزی که در مخلوق یافت می شود در خالق یافت نمی شود، و هر چه در او رواست، بر سازنده اش نارواست. (التوحید: 40).

(7) در روایات مختلفی آمده است که «معرفت» و «علم» صنع خداست

حدیث یکم. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «الْمَعْرِفَةُ مِنْ صَنَعٍ مَنْ هِيَ؟» قَالَ مِنْ صَنَعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ.. (الكافی: 1: 163).

محمدبن حکیم می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «معرفت ساخته ی کیست؟» حضرت فرمودند: «ساخته ی خداست و بندگان را دخلی در ساختن آن نیست.»

حدیث دوم. عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَصَدَّ لِحَاكَ اللَّهُ؛ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟» قَالَ: فَقَالَ: «لَا». قُلْتُ: «فَهَلْ كُتِّبُوا الْمَعْرِفَةَ؟» قَالَ: «لَا؛ عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (البقرة: 286) وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (الطلاق: 7). (الكافی: 1: 163).

عبدالأعلى می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: خداوند کار شما را اصلاح کند، آیا ابزاری برای مردم قرار شده است که به وسیله ی آن به معرفت برسند؟ حضرت فرمودند: نه. گفتیم: آیا مکلف به کسب معرفت شده اند؟ حضرت فرمودند: نه. بلکه خداوند باید بشناساند. خداوند به هر کس، تنها به اندازه ی توانایی اش تکلیف می کند. خداوند تنها به اندازه ی آن چیزی که عطا کرده است، تکلیف می کند.

حدیث سوم. عَنْ صَفْوَانَ قَالَ: قُلْتُ لِعَبْدِ صَالِحٍ «هَلْ فِي النَّاسِ اسْتِطَاعَةٌ يَتَعَاطُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا إِلَّا مَا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنْ». (المحاسن: 1: 281).

صفوان می گوید: به امام کاظم علیه السلام عرض کردم: «آیا مردم توانایی آن را دارند که به معرفت برسند؟». فرمود: خیر. معرفت، تنها و تنها لطفی از جانب خداست.»

حدیث چهارم. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَمْ يُكَلِّفِ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا». (المحاسن: 1: 198)

حدیث پنجم. عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَيْسَ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَعْلَمُوا حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ هُوَ الْمُعَلِّمُ لَهُمْ فَإِذَا أَعْلَمَهُمْ (4) فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَعْلَمُوا»..

امام صادق علیه السلام فرمودند: «خداوند مردم را به کسب معرفت مکلف نساخته، و راهی برای کسب معرفت جلوی پای آن ها قرار نداده است.»

حدیث ششم. عن زُرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس لله على خلقه أن يعرفوا ولخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا.» (الكافي: 1: 164).

زراره از امام صادق علیه السلام چنین نقل می کند: حق خدا بر مردم نیست که به معرفت برسند، بلکه این خداست که باید آن ها را به معرفت برساند. حق خدا بر مردم این است که وقتی آنها را به معرفت رساند، آن ها قبول کنند.

حدیث هفتم. عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سنة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة، والجهل، والرضا، والغضب، والنوم، واليقظة.» (الكافي: 1: 164؛ التوحيد: 411 - 412).

امام صادق علیه السلام فرمودند: «شش چیز است که مردم در پدید آمدن آن ها دخلی ندارند: معرفت، جهالت، رضایت، خشم، خواب و بیداری.»

حدیث هشتم. عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن المعرفة أهي مكتسبة؟ فقال «لا» فقيل له: «فمن صنع الله عز وجل ومن عطائه هي قال نعم وليس للعباد فيها صنع ولهم اكتساب الأعمال.» (التوحيد: 416).

از امام صادق علیه السلام درباره ی معرفت سؤال شد که آیا اکتسابی است؟ حضرت فرمودند: نه. از حضرتش پرسیدند: آیا ساخته ی خدا و موهبت اوست؟ حضرت فرمودند: آری، بندگان را در ساختن آن، دخلی نیست، بلکه آن ها اعمال خود را کسب می کنند.

(8) در روایات متعددی تصریح شده که ذات خدا و صف ناپذیر است؛ و تنها خود اوست که باید ذات مقدس خویش را معرفی و وصف نماید. برخی از این روایات عبارت اند از:

حدیث یکم. عن ابي عبدالله عال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ... لَا تَصِفُهُ الْأَلْسُنُ: حمد خدایی را که زبان ها نمی توانند او را وصف کنند». (التوحید: 75).

حدیث دوم. قال وهب بن وهب القرشي: سمعت الصادق عليه السلام يقول: «قَدِيمٌ وَقَدُّ مِنْ فَلَسَ طِينَ عَلَى الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلُوهُ عَنْ مَسَائِلَ فَأَجَابَهُمْ ثُمَّ سَأَلُوهُ عَنِ الصَّمَدِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَفْسِيرُهُ فِيهِ . الصَّمَدُ خَمْسَةُ أَحْرَفٍ ... وَالْأَلْفُ وَاللَّامُ مَدْعَمَانِ لَا يَطْهَرَانِ عَلَى اللَّهِ بَانَ وَلَا يَقَعَانِ فِي السَّمْعِ وَيَطْهَرَانِ فِي الْكِتَابَةِ دَلِيلَانِ عَلَى أَنَّ إِلَهِيَّتَهُ بِلُطْفِهِ خَافِيَةٌ لَا تَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ وَلَا تَقَعُ فِي لِسَانٍ وَاصِفٍ وَلَا أُذُنٍ سَامِعٍ لِأَنَّ تَفْسِيرَ إِلَهِ هُوَ الَّذِي أَلَهُ الْخَلْقُ عَنْ دَرْكِ مَا هَيْتِهِ وَكَيْفِيَّتِهِ بِحَسِّ أَوْ بَوْهِمٍ - لَا بَلْ هُوَ مُبْدِعُ الْأَوْهَامِ وَخَالِقُ الْحَوَاسِّ»

وهب بن وهب قرشی می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: گروهی از فلسطین نزد پدرم امام باقر علیه السلام آمدند و از ایشان درباره‌ی موضوعاتی پرسیدند و ایشان به آن‌ها پاسخ داد. سپس آن‌ها از معنای «صمد» پرسیدند. حضرت فرمودند: «تفسیر این عبارت در آن است. لفظ «الصمد» پنج حرف دارد ... این که الف و لام ادغام می شوند، [یعنی نوشته می شوند، ولی خوانده نمی شوند،] به زبان نمی آیند و شنیده نمی شوند، بدان جهت است که تفسیر «اله» کسی است که خلق از درک چیستی و کیفیت آن، به وسیله‌ی حس یا وهم عاجزند، چراکه او خالق اوهام و حواست است». (التوحید: 92).

حدیث سوم. «فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُتَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ [تَعْبِيرٌ] اللَّغَاتِ: او وصفی (علامتی) ندارد که بتوان بدان دست یافت. محدود به حدی نیست تا بتوان برای او در این باره، نمونه‌هایی آورد. علم آوری [عبور دادن] هر واژه‌های غیر از آن چه او علامت خودش قرار داده است، از شناساندن او ناتوان است». (الكافي: 1: 134، التوحید: 41 - 42).

حدیث چهارم. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ رَفِيعٌ، لَا يَدْرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ، ... لَا يُوصَفُ بِكَيْفٍ، وَلَا يُؤْنَسُ وَحَيْثُ، وَكَيْفَ أَصْفُهُ بِالْكَيْفِ وَهُوَ الَّذِي كَيْفَ الْكَيْفِ حَتَّى صَارَ كَيْفًا؟ ... أَمْ كَيْفَ أَصْفُهُ بِأَيْنٍ وَهُوَ الَّذِي أَيْنَ»

الْأَعْيُنَ حَتَّى صَارَ أَيْنًا؟... أَمْ كَيْفَ أَصِفُهُ بِحَيْثٍ وَهُوَ الَّذِي حَيْثَ الْحَيْثِ حَتَّى صَارَ حَيْثًا: خداوند بزرگ و بلند مرتبه است. بندگان را توان آن نیست تا او را وصف (نشانه گذاری) کنند... به وسیله ی هیچ کیفیت، مکان و حیثیتی وصف نمی شود. چگونه او را به وسیله ی کیفیت و صف کنم، حال آنکه کیفیات را خلق کرده است... چگونه او را به وسیله ی مکان وصف کنم، حال آنکه امکانه را خلق کرده است.... چگونه او را به وسیله ی حیثیت وصف کنم، حال آنکه حیثیات را خلق کرده است». (الكافي: 1: 104؛ التوحيد: 115).

حدیث پنجم. عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- لَا يُوصَفُ، وَكَيْفَ يُوصَفُ وَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (الأنعام: 91، الحج: 74 و الزمر: 67) فَلَا يُوصَفُ بِقَدَرٍ إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ»: فضیل بن یسار می گوید: از امام صادق علی شنیدم که فرمود: به راستی خداوند - عز وجل وصف نمی شود. هم چنین زراره از قول امام باقر علیه السلام چنین نقل می کرد: به راستی خداوند - عز وجل - وصف نمی شود. چگونه وصف شود، حال آنکه در کتابش فرموده است: «آن ها نمی توانند خدا را محدود به حدی نمایند». بنابراین، به وسیله ی هیچ حدی وصف نمی شود، مگر آن که از آن بالاتر است». (التوحيد: 128)

لازم به ذکر است که در کتاب التوحيد عبارت «بقرة» به شکل «بدر» اعراب زده شده است، حال آن که به نظر می رسد «بقدره» صحیح باشد، زیرا اولاً با مضمون آیه ای که حضرت تلاوت فرموده اند، تناسب بیشتری دارد؛ ثانیاً در کتاب کافی به جای «بقدره» عبارت «بقدر» آمده است (الكافي: 2: 183).

حدیث ششم. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «... وَلَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ: وبنندگان را توان آن نیست که او را وصف کنند». (التوحيد: 128)

حدیث هفتم. عن موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي عن أبيه الحسين، عن أبيه الحسين بن علي بن أبي طالب: «اللَّهُ

أَجَلٌ مِّنْ أَنْ يُدْرِكَ الْوَاصِعَ فَمَنْ قَدَرَ صِدْقَهُ الَّذِي هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ، وَإِنَّمَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ عَلَى قَدْرِهِمْ لَا عَلَى قَدْرِ عَظَمَتِهِ وَجَلَالِهِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ أَنْ يُدْرِكَ الْوَاصِعَ فَمَنْ صِفَتُهُ عُلُوًّا كَبِيرًا: خداوند بزرگ تر از آن است که وصف کنندگان به وصف او برسند، و صفی که او متصف به آن باشد (علامتی که او ذو العلامه آن باشد). وصف کنندگان تنها به اندازه ی خودشان او را وصف می کنند نه به اندازه ی عظمت و جلال خدا. خداوند بسیار بالاتر از آن چیزی است که وصف کنندگان به آن رسیده اند.». (التوحید: 238-239).

حدیث هشتم. «فَقَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهُ مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ فَإِنَّهُ لَا يَزَالُ الدَّهْرَ فِي الْإِتْبَاسِ مَاثِلًا عَنِ الْمِنْهَاجِ طَاعِنًا فِي الْإِعْوَجَاجِ ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ قَائِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ ثُمَّ قَالَ أَعْرِفُهُ بِمَا عَرَفَ بِهِ نَفْسَهُ أَعْرِفُهُ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ وَ أَصْفُهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ أَصْفُهُ مِنْ غَيْرِ صُورَةٍ لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ مَعْرُوفٌ بِالْآيَاتِ بَعِيدٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهِ: به راستی هر کس پروردگارش را با مقایسه ی با خلق وصف کند، در طول روزگاران در اشتباه است، از راه منحرف است، در کثرتی به سر می برد، گمراه است و اعتقاد زشتی دارد. من او را به همان سان می شناسانم که خودش خود را معرفی کرده است، بدون آنکه رؤیت وی لازم بیاید. و او را به خودش وصف می کنم، بدون آن که او صورتی پیدا کند. او با حواس، ادراک نمی شود و با مردم، قابل قیاس نیست. در عین این که شناخته شده است، شبیه چیزی نیز نیست.». (التوحید: 47).

حدیث نهم. عن مولانا الحسين الشهيد عليه السلام: «يَا ابْنَ الْأَرْزَقِ أَصِفْ إِلَهِي بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ: ای پسر ازرق! من خدایم را به همان گونه وصف می کنم که خودش خودش را وصف کرده است.». (التوحید: 80).

حدیث دهم. «إِنَّ الْخَالِقَ لَا يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَأَنْتَ يُوصَفُ الَّذِي تَعَجُّزُ الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ وَالْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ، وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تَحُدَّهُ، وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ؟ جَلَّ عَمَّا وَصَفَهُ الْوَاصِفُونَ، وَتَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ: به راستی خالق ما جز با آن چه خودش خودش را وصف کرده است،

وصف نمی شود. چگونه وصف شود کسی که حواست از ادراک او عاجزند و او هام از رسیدن به او ناتوان اند و ذهن ها را قدرت آن نیست که او را محدود کنند و چشم ها را توان آن نیست که بر او احاطه پیدا کنند. خداوند بزرگ تر از

آن است که وصف کنندگان می گویند». (الکافی: 1:138، التوحید: 61).

هم چنین ر. ک: کتاب التوحید شیخ صدوق، باب «النهي عن الكلام و الجدل و المراء في الله عزوجل».

در باب وصف ناپذیر بودن فعل الهی نیز باید گفت: از آنجا که فعل حق متعال کیفیت ندارد، قابل وصف نیست. در روایت صفوان بن یحیی از امام کاظم علیهما السلام امام رضا علیه السلام درباره ی اراده ی الهی همین مضمون آمده است. امام علی علیه السلام می فرماید: «فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ ... فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ ... وَلَا تَفَكَّرُ وَلَا كَيْفَ لِيَذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفٍ». (التوحید: 147).

ناگفته نماند، واژه هایی مانند «خلق»، «فعل»، «مشیت» و «اراده» به دو معنای «مصدری» و «حاصل مصدری» به کار می روند. به عنوان مثال، در روایت مذکور، امام علیه السلام اراده را معادل «أحداث» گرفته بودند که معنای «مصدری» دارد. در برخی روایات، مشیت را «محدث» نامیده اند که در آن جا مراد، معنای «حاصل مصدری» است. معنای مصدری واژه های «خلق»، «مشیت و اراده» و «فعل»، به ترتیب عبارت اند از: «آفریدن»، «خواستن»، «انجام دادن». معنای حاصل مصدری آن ها نیز «آفریده شده»، «خواسته شده» و «انجام شده» خواهد بود. با این اوصاف، وقتی گفته می شود: «فعل خداوند، کیفیت ندارد»، معنای اول فعلیت یعنی معنای «مصدری» مراد است، چرا که معنای حاصل مصدری که عبارت باشند از «مخلوقات»، به وضوح دارای کیفیت های متعدد هستند.

(9) ملاصدرا در ابتدای شرح کتاب العقل می نویسد که مرادش از «عقل»، عقل فلسفی محض نیست:

«و ليعلم أولاً أنا لا نريد من العقل، ذلك العقل النظري الفلسفي المحض، بل نريد العقل العام البشري بما له من أصول فطرية ضرورية و قواعد عملية اخلاقية غير اكتسابية: باید دانسته شود که اولاً مراد ما از عقل، عقل نظری فلسفی محض نیست، بلکه عقل عمومی بشری است، از آن جهت که اصول فطری بدیهی و قاعده های اخلاقی را که نیازی به اکتساب ندارد در می یابد.» . شرح أصول الكافي: 1:20 .

با این حال، در مواردی از این ادعای خود عدول کرده است. به عنوان نمونه، این روایت امام باقر علیه السلام را که می فرمایند: « إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامَهُمْ: هرگاه قائم ما به پا خیزد، دستش را بر سر مردمان می گذارد تا عقل آن ها را جمع و کامل گرداند» (الكافي: 1:25)، با تکیه بر مراتب عقل نظری تبیین کرده است. (شرح أصول الكافي: 535). بدیهی است که مراتب عقل نظری (عقل هیولانی، عقل بالملکة عقل بالفعل و عقل مستفاد) که در فلسفه ی اسلامیمطرح می شود، مبتنی بر روایات نیست.

(10) استاد مطهری در ادامه می نویسند: «از طرف دیگر وجود حقیقی هر چیز که به آن خلق و ایجاد تعلق می گیرد و وجود واقعی است، وجود آن چیز برای خود است نه وجود آن برای اشیاء دیگر. وجود هر چیز برای شیء یا اشیاء دیگر، وجود اعتباری و غیر حقیقی است، و جعل و خلق و ایجاد به آن تعلق نمی گیرد. به بیان دیگر: هر چیزی یک وجود فی نفسه دارد و یک وجود لغیره، و به عبارت صحیح تر: وجود هر چیزی دو اعتبار دارد: اعتبار فی نفسه و لنفسه و اعتبار لغیره. اشیاء از آن نظر که خودشان برای خودشان وجود دارند حقیقی هستند و از این نظر بد نیستند. هر چیزی خودش برای خودش خوب است، اگر بد است برای چیز دیگر است. آیا می توان گفت عقرب خودش برای خودش بد است؟ گرگ خود برای خود بد است؟ نه، شک نیست که وجود عقرب و گرگ

برای خود آن‌ها خوب است، آنها از برای خود همان طور هستند که ما برای خود هستیم. پس بد بودن یک شیء در هستی فی نفسه آن نیست، در وجود بالاضافه ی آن است.

از طرف دیگر شکی نیست که آن چه حقیقی و واقعی است وجود فی نفسه هر چیز است، وجودات بالاضافه، اموری نسبی و اعتباری اند، و چون نسبی و اعتباری اند واقعی نیستند، یعنی واقعا در نظام وجود قرار نگرفته اند و هستی واقعی ندارند تا از این جهت بحث شود که چرا این وجود یعنی وجود نسبی به آن‌ها داده شده است. به عبارت دیگر هر چیز دو بار موجود نشده و دو وجود به او داده نشده است، یکی وجود فی نفسه، و یکی وجود بالاضافه. فرض کنید شما مطلبی را برای شاگردان بیان می‌کنید، بار دیگر آن را تکرار می‌کنید، برای نوبت سوم و چهارم همان مطلب را بازگو می‌کنید. شما در هر چهار نوبت همان مطلب را بدون کم و زیاد ادا کرده اید. به عبارت دیگر بیان شما که از طرف شما وجود پیدا کرده است، در هر چهار نوبت یک جور است، ولی این چهار نوبت هر کدام دارای صفت بالخصوص است، یکی «اول» است و دیگری «دوم» و دیگری «سوم» و دیگری «چهارم». آیا شما در هر نوبت دو عمل انجام داده اید: یکی این که مطلب را ادا کرده اید، دیگر این که صفت «اولیت» یا «ثانویت» یا «ثالثیت» یا «رابعیت» را به آن داده اید؟ و یا این که این صفات، یک سلسله صفات اضافی و در عین حال اعتباری و انتزاعی می‌باشند که از عمل مکرر شما که هر چهار نوبت به یک شکل صورت گرفته با مقایسه با یکدیگر

پیدا می‌شود؟ بدیهی است که شق دوم صحیح است.

این گونه صفات که صفاتی اعتباری و انتزاعی اند، در عین حال از لوازم قهری و لاینفک ملزومات خود هستند که اموری حقیقی و واقعی اند. علی‌هذا درباره این امور به عنوان اشیایی مستقل نمی‌توان بحث کرد، نمی‌توان این پرسش را به این صورت مطرح کرد که چرا فاعل و مبدأ، این وجودهای اضافی و اعتباری را آفرید، زیرا این وجودات او واقعی نیستند تا سخن از آفرینش آنها به میان

آید، و ثانیاً این وجودهای اعتباری و انتزاعی، از لوازم وجودهای واقعی اند و به صورت مستقل قابل طرح نیستند. و اگر به صورت غیر مستقل طرح شوند به این صورت خواهد بود که چرا وجودات واقعی که این ها از لوازم اعتباری و انتزاعی لاینفک آن ها هستند آفریده شدند؟ و این مطلبی است که در بخش بعد طرح می شود و پاسخ آن داده می شود.

ضمناً به این نکته نیز اشاره کنیم که این که گفتیم اول بودن و دوم بودن و غیره، امور اعتباری و انتزاعی می باشند و وجود واقعی ندارند و بدین جهت جعل و خلق و ایجاد به آن ها تعلق نمی گیرد و فرض خلق و ایجاد درباره آن ها نمی شود، با یک مطلب دیگر اشتباه نشود؛ و آن، مسأله «تقدیم و تأخیر» است، یعنی این که انسان یا فاعل مختار و ذی شعور دیگر، از میان دو کار یا دو چیز، یکی را بر دیگری مقدم بدارد و آن را اول قرار دهد. این مطلب دیگری است و بعد درباره آن بحث خواهیم کرد. توجه به مثال بالا مطلب را روشن می کند. به هر حال اسناد امور اعتباری به علت، مجازی و بالعرض است. از این جهت حکماً گفته اند شرور، بالذات مورد تعلق آفرینش قرار نمی گیرند، بالذات معلول و مجعول نیستند. مخلوق بودن و معلول بودن آنها بالعرض است، هم چنان که قبلاً گفتیم، درست مثل این است که می گوئیم: خورشید، سبب ایجاد سایه است. البته اگر خورشید نباشد، سایه هم نیست، ولی سبب شدن خورشید از برای سایه با سبب شدن آن برای نور متفاوت است. خورشید نور را واقعا و حقیقتاً افاضه می کند، ولی سایه را حقیقتاً ایجاد نمی کند. سایه چیزی نیست که ایجاد شود. سایه از محدودیت نور پیدا شده است، بلکه عین محدودیت نور است. در مورد شرور، اعم از شرور نوع اول و شرور نوع دوم نیز مطلب از همین قرار است.

شرور، اموری اعتباری و عدمی هستند. کوری در انسان کور، یک واقعیت مستقلی نیست تا گفته شود که آدم کور را یک مبدأ آفریده است و کوری او را یک مبدأ دیگر. کوری نیستی است و هر شری نیستی است. نیستی، مبدأی و

(11) استاد مطهری می نویسد: «بلا برای اولیاء: از این رو است که وقتی خدا نسبت به بنده ای از بندگانش لطف مخصوصی دارد او را گرفتار سختی ها می کند. جمله معروف «البلاء للولاء» مبین همین اصل است.

در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است که: «ان الله عوجل لیتعاهد المؤمن بالبلاء كما یتعاهد الرجل اهله بالهدیه من الغیبه: خدا از بنده ی مؤمنش تقدیم می کند و برای او بلاها را اهداء می نماید، همان طوری که مرد در سفر برای خانواده خودش هدیه ای می فرستد.» (الکافی: 2: 255). در حدیث دیگر از حضرت امام صادق علیه السلام آمده است: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا غَتَّهُ بِالْبَلَاءِ غَتًّا: تا خدا زمانی که بنده ای را دوست بدارد او را در دریایی شدائد غوطه ور می سازد» (الکافی: 2: 253). یعنی هم چون مربی شنا که شاگرد تازه کار خود را وارد آب می کند تا تلاش کند و دست و پا بزند و در نتیجه ورزیده شود و شناگری را یاد بگیرد، خدا هم بندگانی را که دوست می دارد و می خواهد به کمال برساند، در بلاها غوطه ور می سازد.

انسان اگر یک عمر درباره شنا کتاب بخواند، تا در آب نرود شناگر نمی شود. زمانی شناگری را می آموزد که عملاً در آب قرار گیرد و مبارزه با غرق شدن را تمرین کند و احیاناً خود را با خطر غرق شدن در صورت دیر جنبیدن مواجه ببیند. انسان باید در دنیا شدائد ببیند تا خروج از شدائد را یاد بگیرد، باید سختی ها ببیند تا پخته و کامل گردد. درباره ی بعضی از پرندگان نوشته اند که وقتی بچه اش پر و بال در می آورد، برای آن که پرواز کردن را به او یاد بدهد او را از آشیانه بیرون می آورد و بر اوج فضا بالا می برد و در وسط آسمان رها می سازد، بچه حیوان قهرا به تلاش می افتد و حرکت های نامنظم کرده پر و بال می زند؛ تا وقتی که خسته می شود و نزدیک است سقوط کند. در این وقت، مادر مهربان، او را می گیرد و روی بال خود نگه 212

می دارد تا خستگی اش رفع شود، همین که اندکی آسایش یافت، بار دیگر او را در فضا رها می کند و به تلاش وادار می نماید، تا وقتی که خسته می شود و او را می گیرد. این عمل را آن قدر تکرار می کند تا بچه اش پرواز کردن را یادگیرد.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به خانه یکی از مسلمانان دعوت شدند، وقتی وارد منزل او شدند مرغی را دیدند که در بالای دیوار تخم کرد و تخم مرغ نیفتاد یا افتاد و نشکست. رسول اکرم صلی الله علیه و آله در شگفت شدند. صاحب خانه گفت: آیا تعجب فرمودید؛ قسم به خدایی که تو را به پیامبری برانگیخته است، به من هرگز آسیبی نرسیده است. رسول اکرم برخاستند و از خانه ی آن مرد رفتند. گفتند: کسی که هرگز مصیبتی نبیند، مورد لطف خدا نیست. از حضرت صادق علیه السلام روایت شده است که: «ان أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الذين يلونهم، ثم الأمثل فالأمثل: پر گرفتاری ترین مردم انبیاء هستند، در درجه بعد کسانی که از حیث فضیلت بعد از ایشان قرار دارند، و سپس هر کس که با فضیلت تر است به ترتیب از بالا- به پایین» (الکافی: 2: 252). در کتب حدیث، بایاختصاص یافته است به شدت ابتلاء امیرالمؤمنین علیه السلام و امامان از فرزندان او. بلا از برای دوستان خدا لطفی است که سیمای قهر دارد، آن چنان که نعمت ها و عافیت ها برای گمراهان و کسانی که مورد بی مهری پروردگار قرار می گیرند، ممکن است عذاب هایی باشند، اما به صورت نعمت، و قهرهایی به قیافه لطف عدل الهی: (156 - 154).

(12) استاد مطهری می نویسند: «رضاء به قضاء. با توجه به فواید ارزنده بلاهاست که صفت رضا به قضای الهی و خشنودی به آن چه خدا پیش می آورد ایجاد می گردد. سعدی می گوید:

کوتاه دیدگان همه راحت طلب کنند *** عارف، بلا، که راحت او در بلای او است

بگذار هر چه داری و بگذر که هیچ نیست *** از این پنج روز عمر که مرگ از قفای اوست

هر آدمی که کشته‌ی شمشیر عشق شد *** گو غم مخور که ملک ابد خون بهای اوست

از دست دوست هر چه ستایی شکر بود *** سعدی رضای خود مطلب چون رضای اوست

در برخی از دعا‌های ماثوره آمده است: «اللهم انی أسئلك صبر الشاکرین لك: خدایا از تو می خواهم که صبر سپاسگزاران را به من عنایت کنی». صبر سپاسگزاران، صبر تلخ نیست، آن صبر، هم چون شهد، شیرین است. آنان که می دانند بلاها تربیت کننده ی روان آدمی است، نه تنها در برابر آن ها خشنودی دارند و با آغوش باز به استقبال آن ها می روند، بلکه احیانا خود را در چنگ بلا می اندازند و برای خود حادثه می آفرینند، آنان دریا و گرداب ایجاد می کنند تا در آن شنا کنند و خود را ورزیده سازند. مولوی به دنبال اشعاری که نقل کردیم، می گوید:

چون صفا بیند، بلا شیرین شود *** خوش شود دارو چو صحت بین شود

برد بیند خویش را در عین مات *** پس بگوید اقتلونی یا ثقات

سعدی می گوید:

گوهر قیمتی از کام نهنگان آرند *** آن که او را غم جان است به دریا نرود».

(عدل الهی: 158 - 159).

ص: 213

اشاره

*موضع مکتب معارف در قبال «شر عدمی» (1)

مقدمه

در گفتار پیش، برخی سخنان مرحوم استاد مطهری در کتاب عدل الهی را مرور کردیم. گفتیم که بیشتر سخنان ایشان در فصول چهارم و پنجم کتاب که به بحث شرور اختصاص دارد، حول دو محور می چرخد

نسبی بودن شتر

عدمی بودن شر

در باب «نسبی بودن شر» گفتگو کردیم. در این گفتار، بحث «عدمی بودن شر» مطرح می شود. گفت وگویی ما در این باب، سه قسمت خواهد داشت:

چرا فلاسفه قائل به عدمی بودن شتر شده اند؟

مشکلات این دیدگاه چیست؟

استثنایی که مرحوم استاد مطهری در این باب قائل شده اند، چیست؟

ص: 215

[همان طور که بارها و بارها تذکر داده ایم،] فلاسفه به دلیل محذورات متعدد، ناچار شده اند که شرور را اموری عدمی بدانند. اساساً وجود شرور در عالم، فلاسفه را با دو سؤال مبنایی مواجه ساخته است:

خالق شر کیست؟

وجود شرور با احسنت و تمامیت نظام عالم، چگونه قابل جمع است؟

ممکن است این سؤال به ذهن متبادر شود که چرا فلاسفه در باب خالق شر، دچار مشکل شده اند. پر واضح است که خالق برخی شرور خداست! اوست که بیمار می کند، زلزله می فرستد، سیل را جاری می کند و ... پیشتر هم اشاره کرده بودیم که فلاسفه ابا دارند از این که شرور را به خداوند منتسب سازند، زیرا بنابر اصل سنخیت علت و معلول، باید میان خداوند و مخلوقاتش سنخیت برقرار باشد. چگونه می توان پذیرفت که خداوند به عنوان خالق شرور، با آن ها سنخیت داشته باشد؟ خداوند وجود صرف بحت بسیط است و وجود نیز مساوق خیریت است. لذا نمی توان پذیرفت که خداوند «علت» شرور باشد، زیرا با آن ها سنخیتی ندارد.

از طرفی، اگر شرور را به خداوند منتسب نسازیم، باید به ثنویت قائل شویم. یعنی مانند ثنویه بگوییم که خداوند، منبع خیرات است و منبع شرور، کسی غیر از خدا (مثلاً اهرمن) است. راه حلی که آقایان در این باب پیش گرفته اند، آن است که بگویند: «شرور، عدمی اند». در این صورت، اساس شرور نیازی به خالق نخواهند داشت و بحث

بر سر منبع شرور، از اساس منتفی خواهد بود. استاد مطهری در این باب می نویسد:

«مسأله دوگانگی هستی. اساس شبهه ی «ثنویه» و طرفداران آن ها، چنانکه قبلاً هم بدان اشاره شد، این است که چون هستی ها در ذات خود دو گونه اند: هستی های خوب و هستی های بد، ناچار باید از دو گونه مبدأ صدور یافته باشند تا هر یک از بدی ها و خوبی ها به آفریننده ای جداگانه تعلق داشته باشد. در واقع، ثنویه خواسته اند خدا را از بدی تبرئه کنند، او را به شریک داشتن متهم کرده اند. در نظر ثنویه - که جهان را به دو قسمت نیک و بد تقسیم

کرده اند و وجود بدی ها را زائد بلکه زیان بار می دانند و قهرا آن ها را نه از خدا، بلکه از قدرتی در مقابل خدا می دانند. خداوند هم چون آدم با حسن نیت، ولی زبون و ناتوانی است که از وضع موجود رنج می برد و به آن رضایت نمی دهد؛ ولی در برابر رقیب شریر و بدخواهی قرار دارد که بر خلاف میل او فسادها و تباهی ها ایجاد می کند.

«ثنویه» نتوانسته اند اعتقاد به قدرت نامتناهی و اراده‌ی مسلط خدا و قضا و قدر بی رقیب او را توأم با اعتقاد به حکیم بودن و عادل بودن و خیر بودن خدا حفظ کنند. ولی اسلام، در عین اینکه خدا را مبدأ هر وجود و دارای رحمت پایان ناپذیر و حکمت بالغه می داند، به اراده‌ی توانا و قدرت مقاومت ناپذیر او نیز خدشه وارد نمی کند، همه چیز را مستند به او می‌کند، حتی شیطان و اغوای او را. از نظر اسلام، مسأله‌ی شرور به شکل دیگری حل می‌گردد و آن این است که می‌گوید: با اینکه در یک حساب، امور جهان به دو دسته‌ی نیکبها و بدی ها تقسیم می‌گردد، ولی در یک حساب دیگر، هیچ‌گونه بدی در نظام آفرینش وجود ندارد؛ آنچه هست خیر است و نظام موجود، نظام احسن است، و زیباتر از آنچه هست امکان ندارد.

این‌گونه پاسخگویی به مسأله‌ی شرور، از لحاظ عقلی، متکی به فلسفه‌ی خاصی است که در آن، مسائل وجود و عدم به طور عمیقی مورد دقت قرار می‌گیرد. پاسخی که این فلسفه به «ثنویه» می‌دهد، این است که «شرور» موجودهای واقعی و اصیلی نیستند تا به آفریننده و مبدأ نیازمند باشند. این مطلب را به دو بیان می‌توان تقریر کرد: عدمی بودن شتر، نسبی بودن شر. با توضیح این دو مطلب، شبهه‌ی دوگانگی هستی به کلی رفع می‌شود.» (1)

ایشان در این عبارات تصریح می‌کنند که اولاً مسأله‌ی اصلی ما شبهه‌ی شنویه است، ثانیاً راه حل ما مبتنی بر دو رکن است: عدمیت شر و نسبیت شر. در ادامه، درباره‌ی عدمی بودن شر چنین می‌نویسند:

ص: 217

«شر، عدمی است. یک تحلیل ساده نشان میدهد که ماهیت «شور»، عدم است، یعنی بدی ها همه از نوع نیستی و عدم اند. این مطلب، سابقه ی زیادی دارد. ریشه ی این فکر، از یونان قدیم است. در کتب فلسفه، این فکر را به یونانیان قدیم و خصوصا افلاطون نسبت می دهند، ولی متأخران آن را بیشتر و بهتر تجزیه و تحلیل کرده اند.» (1)

در این جا نیز تصریح می کنند که این جواب، برخاسته از کتاب و سنت نیست، بلکه ریشه در یونان باستان، به ویژه سخنان افلاطون دارد. البته ما نمی خواهیم بگوییم چون افلاطون گفته، پس غلط است؛ ولی باید بدانیم که خاستگاه این سخن، کتاب و سنت نیست؛ پس باید آن را به کتاب و سنت عرضه کرد. در ادامه، تبیینی از عدمی بود شور ارائه می دهند که در آن، تذکری نهفته است:

«مقصود کسانی که می گویند: «شر عدمی است»، این نیست که آن چه به نام «شر» شناخته می شود، وجود ندارد، تا گفته شود این خلاف ضرورت است. بالحس و العیان می بینیم که کوری و کری و بیماری و ظلم و ستم و جهل و ناتوانی و مرگ و زلزله و غیره وجود دارد، نه می توان منکر وجود این ها شد و نه منکر شر بودنشان؛ و هم این نیست که چون شر، عدمی است پس شر وجود ندارد، و چون شری وجود ندارد، پس انسان وظیفه ای ندارد، زیرا وظیفه ی انسان مبارزه با بدی ها و بدها و تحصیل خوبی ها و تأیید خوب ها است ...

در قضاوت عجله نکنید! نه می خواهیم منکر وجود کوری و کری و ستم و فقر و بیماری و غیره بشویم و نه می خواهیم منکر شریّت آنها بشویم و نه می خواهیم سلب مسئولیت از انسان ها بکنیم و نقش انسان را در تغییر جهان و تکمیل اجتماع نادیده بگیریم ...

سخن در این است که همه اینها از نوع «عدمیات» و «فقدانات» می باشند و وجود اینها از نوع وجود «کمبودها» و «خلاها» است. و از این جهت شر

ص: 218

هستند که خود، نابودی و نیستی و یا کمبودی و خلا هستند، و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبودی و خلأند.»⁽¹⁾

شاید در وهله ی اول، احساس تناقض شود. ابتدا می گویند ما نمی خواهیم بگوییم که شرور، عدمی اند و معتقدیم که شرور، در عالم وجود دارند. سپس می گویند که شرور، از نوع عدمات و فقدانات هستند. اگر این اشکال را به سخن فلاسفه وارد کنید، احتمالاً آن ها جواب خواهند داد که شرور مانند کوری و بیماری، «عدم مضاف» هستند و عدم مضاف (برخلاف عدم مطلق) حظی از وجود دارد.

به عبارت دیگر، «کوری» و «بیماری» عبارت اند از «عدم بینایی» و «عدم سلامتی». این ها عدم مضاف (اضافی) هستند، یعنی عدم چیز مشخصی هستند. حکما معتقدند که این اعدام، حظی از وجود دارند. (1) بنابراین، از آن جا که شرور، از سنخ عدم مضاف هستند، هم اموری عدمی هستند و هم بهره ای از وجود دارند و این طور نیست که هیچ بهره ای از وجود نداشته باشند. البته وجود آن ها، منحاز و مستقل نیست. استاد مطهری در همین کتاب می نویسد:

وقتی از «نابینایی سخن می گوئیم، نباید چنین انگاریم که «نابینایی» شیء خاص و واقعیت ملموسی است که در چشم نابینا وجود دارد. نه، «نابینایی» همان فقدان و نداشتن «بینایی» است و خود، واقعیت مخصوصی ندارد»⁽²⁾ عبارات ایشان در این بخش، از ماورای این نظریه، پرده برمی دارد:

«این تحلیل اگر مورد قبول واقع شود، قدم اول و مرحله اول است. اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می کند که شرور را کی آفریده است؟ چرا بعضی وجودات، خیرند و بعضی شر؟ روشن می کند که آن چه شتر است، از نوع هستی نیست؛ بلکه از نوع خلا و نیستی است، و زمینه ی فکر ثنویت را که مدعی است هستی، دو شاخه ای و بلکه دوریشه ای است، از میان می برد.»⁽³⁾

ص: 219

1- همان: 126.

2- همان: 127.

3- همان: 126.

این سخن نشان می دهد که تحلیل ما از سخن فلاسفه بی جا نبوده است. در واقع، محذوراتی باعث شده تا فلاسفه به این سمت، سوق پیدا کنند که شرور، اموری عدمی باشند. سپس ایشان عبارتی را می فرمایند که خلاصه ی عبارات ملاصدرا در اسفار است که در گفتار پیش نقل شد:

«خوبی و بدی نیز همچون هستی و نیستی است، بلکه اساسا خوبی عین هستی، و بدی عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می رود، حتما پای یک نیستی و فقدان در کار است. «بدی» یا خودش از نوع نیستی است و یا هستی است که مستلزم نوعی نیستی است، یعنی موجودی است که خودش، از آن جهت که خودش است خوب است، و از آن جهت بد است که مستلزم یک نیستی است. و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است، بد است نه از جهت دیگر.

ما نادانی، فقر و مرگ را بد می دانیم. این ها ذاتا نیستی و عدم اند. گزندگان، درندگان، میکروب ها و آفت ها را بد می دانیم. اینها ذاتا نیستی نیستند، بلکه هستی هایی هستند که مستلزم نیستی و عدم اند ... در مورد کارهای اخلاقی و صفات زشت نیز جریان از همین قرار است. ظلم، بد است؛ زیرا «حق» مظلوم را پایمال می کند ... اگر حق آموزش را از کسی سلب کنند و به او اجازهی تعلیم ندهند، ظلم است و بد است، زیرا مانع کمال و موجب فقدان شده است. هم چنین ظلم برای خود ظالم نیز بد است، از آن جهت که با استعدادهای عالی او مزاحمت دارد».⁽¹⁾

پس در شریت شرور، همیشه پای یک امر عدمی در میان است. شرور، یا ذاتا عدمیاند، مانند جهل و فقر (البته عدم مضاف هستند نه عدم مطلق)، یا مانع وجود می شوند (مانند میکروب ها) و یا با وجود تراحم دارند (مانند شریت ظلم برای ظالم). این همان تقسیم بندی ای است که ملاصدرا در اسفار داشت و در گفتار گذشته عباراتش نقل شد.

ص: 220

ما این سخنان را خالی از اشکال نمی دانیم. نخستین اشکالی که بر این دیدگاه وارد است، این است که آیا عدمیت شر بدیهی است یا خیر؟ مرحوم استاد مطهری ادعا کردند که عدمی بودن شر، بدیهی نیست، بلکه آن چه او به چشم می آید، این است که شرور، در عالم وجود دارند:

«مقصود کسانی که می گویند: «شر عدمی است»، این نیست که آن چه به نام «شر» شناخته می شود وجود ندارد، تا گفته شود این خلاف ضرورت است. بالحین و العیان می بینیم که کوری و کری و بیماری و ظلم و ستم و جهل و ناتوانی و مرگ و زلزله و غیره وجود دارد، نه می توان منکر وجود این ها شد و نه منکر شر بودنشان.»⁽¹⁾

در این صورت، باید ادعا کرد که قضیه ی «شر، عدمی است»، نظری یا اکتسابی است و نیاز به استدلال دارد. سؤال اینجاست که استدلال شما برای عدمیت شر چیست؟ اگر شما سرتاسر این کتاب (= عدل الهی) را نگاه کنید، یک استدلال پیدا نمی کنید که در جهت عدمی بودن شر، اقامه شده باشد. ایشان نوشته بودند:

«یک تحلیل ساده نشان می دهد که ماهیت «شرور»، عدم است، یعنی بدی ها همه از نوع نیستی و عدم اند.»⁽²⁾ حال، شما این تحلیل را در کتاب جستجو کنید و ببینید چه می یابید. اگر از من پرسید، به شما خواهم گفت که این تحلیل، از جنس استقراء است؛ یعنی همان روشی که فلاسفه، ارزش چندانی برای آن قائل نیستند. در واقع، ایشان - بلکه ملاصدرا - آمده اند و شرور را در عالم برشمرده و آن ها را دسته بندی کرده اند. سپس نتیجه گرفته اند که برخی داتا عدمی اند (مانند فقر و جهل)، برخی مانع و حابس وجودند و برخی با وجود، تراحم دارند. سپس نتیجه گرفته اند که در هر شری، پای یک امر عدمی در میان است. بنابراین، خلاصه ی اشکال چنین می شود:

ص: 221

1- همان: 126.

2- همان: 125.

(1) گزاره ی «شر عدمی است»، یا بدیهی است یا نظری.

(2) بدیهی نیست.

[بنابر گزاره ای (1) و (2):]

(3) گزاره ی «شر عدمی است» نظری است.

(4) بنابراین، برای اثبات آن، باید استدلال برهانی اقامه شود.

(5) استدلال برهانی اقامه نشده است (استدلال، از جنس استقراء است).

بنابراین، می توان ادعا کرد که گزاره ی «شر، عدمی است»، مبتنی بر دلیل نیست.

ملاصدرا می کوشد برهانی در این قضیه اقامه کند. اما استدلال وی حاوی مغالطه ی «مصادره به مطلوب» است و به اصطلاح منطقی، «دوری» است. خلاصه ی برهان ایشان چنین است:

(1) شر، عبارت است از فقدان، اعدام (معدوم ساختن) یا حبس کمالات. (1)

(2) تمام این امور، عدمی هستند. (2)

(3) بنابراین، شر عدمی است. (2)

این استدلال، دوری است و گرفتار مغالطه ی مصادره به مطلوب است. از طرفی، شیر را با اموری عدمی تعریف می کنند و در آخر کار هم نتیجه می گیرند که شر، امری عدمی است. در گزاره ی (1) شما شرور را به صورت عدم فرض گرفته اید. اگر فرض نگرفته بودید، نمی توانستید گزاره ی (1) را بیان کنید. حال آنکه عدمی یا وجودی بودن

ص: 222

1- «و للشر معنی آخر هو المصطلح علیه، و هو فقد ذات الشيء أو فقد کمال من الکمالات التي یخصه من حیث هو ذلك الشيء بعینه»: و برای شر، معنای دیگری است که اصطلاح شده است. و آن عبارت است از نبود ذات یک چیز یا نبود کمالات که مخصوص آن چیز است. (الأسفار: 7: 58)

2- «و الشر علی کلا المعنیین أمر عدمی، و ان کان له حصول فی بعض کحصول الأعدام و الإمكانات الشیاء ضرباً من الحصول فی طرف الاتصاف. و لأجل ذلك قالت الحكماء: ان الشر لا ذات له بل هو أمر عدمی؛ اما عدم ذات أو عدم کمال ذات»: و شر به هر دو معنا امری عدمی است، هر چند که در برخی موارد مانند پدید آمدن امور علمی و امکانی، به یک نحوی وجود پیدا می کنند تا متصف به صفتی شوند. به همین جهت، حکیمان فرموده اند که برای شر، ذاتی نیست، بلکه امری عدمی است؛ حال یا عدم ذات یا عدم کمال». (الأسفار: 7: 58)

شور، محل نزاع است و ما در پی تبیین آن هستیم. اگر بنا بود که شور، عدمی گرفته شوند، تمام مشکلات مرتفع می شد.

دلیل سومی که توسط ملاصدرا و پیروانش اقامه می شود، این است که: ابتدا ادعا می کنند که تمام کمالات، عین وجودند و به وجود بازگشت می کنند. (1)

آنها وجود را مساوق خیریت می دانند. (3) سپس نتیجه می گیرند که «شریت» و «عدمیت» نیز مساوق هستند. در این جا نیز، هم اشکال مصادره به مطلوب وارد است و هم اشکال عدم اقامه ی برهان. اولاً این که ادعا شود: «خیر و وجود هستند»، عین این است که ادعا شود «شریت و عدمیت مساوق هستند». این دو جمله دو روی یک سکه هستند:

دلبر و جانان من، برده دل و جان من *** برده دل و جان من، دلبر و جانان من

وقتی مایک طرف را اثبات کردیم، طرف دیگر نیز ناگزیر اثبات می شود، هر چند که بدان تصریح نکرده باشیم. ثانیاً، اگر از آن ها پرسند چرا شما ادعا می کنید «خیریت و وجود، مساوق یکدیگرند»؟ دلیلی برای آن ندارند. لاقلاً بنده که ندیدم ملاصدرا دلیلی برای این گزاره اقامه کند. (4)

استدلال دیگری که در کتاب عدل الهی آمده، چنین است:

(1) خداوند جمیل است

(2) جهان، ظل خداوند است

(3) ظل جمیل، جمیل است

ایشان می نویسند:

«جهان که اثر خداوند است، به منزله ی ظل و سایه ی باری تعالی است، خداوند جمیل علی الاطلاق است، و ظل جمیل، جمیل است». (2)

هر سه گزاره های موجود در این استدلال محل اشکال است. در گزاردی (1) ادعا 1.

ص: 223

1- «ان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة و سایر الصفات الكمالية»: به راستی وجود در هر چیزی، عین علم، قدرت و سایر کمالات است. (الشواهد الربوبية: 7.)

2- عدل الهی: 90.

می کنند که «خدا جمیل است». از آن ها سؤال می کنیم :

جمال خدا به چه معناست؟

چرا خدا جمیل است؟

ما در هر دو موضع با آن ها اختلاف نظر داریم. ما معتقدیم که جمال خداوند هیچ ارتباطی با جمال مخلوقی ندارد، چراکه خدا و خلق، مابین از یکدیگرند، (1) در حالی که آنان به وسیله ی کمال مخلوقات، کمال خالق را اثبات می کنند. علم، قدرت، حیات و... را در مخلوقات می بینند و سپس براساس «معطى الشیء لیس بفاقد له»، آن ها را به خداوند تسری می دهند. از دیدگاه آنان، کمالات خالق و مخلوق تنها در کمیت متفاوت است. کمال مخلوقی، محدود و کمال خالق، نامحدود است.

از همین جا جواب سؤال دوم روشن می شود. اگر از فیلسوف پرسید: «چرا خداوند جمیل است؟» پاسخ خواهد داد: چون «در عالم جمال هست» و «خداوند که اعطا کننده ی این جمال است، خود، باید دارای آن جمال باشد»، پس باید بپذیریم که خداوند جمیل است. بنابراین، طبق این بیان، جهان از دو حال خارج نیست:

یا سراسر زیبایی است؛

یا مخلوطی از زیبایی و زشتی است.

اگر حالت اول صحیح باشد، مصادره به مطلوب رخ داده است. تمام صحبت بر سر این بود که ببینیم جهان سراسر زیبایی است (هر چه هست، خیر است یا خیر. حال، شما به چه مجوزی می گوئید که جهان سراسر زیبایی است؟! اگر هم قبول دارید که آن چه در جهان تحقق دارد، مخلوطی از خیرات و شرور است؛ در این صورت، قائل به

وجودی بودن» شرورگشته اید.

در گزارهی (2) ادعا می کنند که «جهان، ظل خداست». در این جا نیز باید پرسید که «ظل» به چه معناست؟ آیا غیر خداست یا هم سنخ او یا عین او؟ اگر بگویند، غیر خداست، سنخیت علی - معلولی خود را نقض کرده اند. اگر بر سنخیت یا عینیت میان «ظل» و «ذی ظل» اصرار ورزند، اشکال فوق بر سخنان آنان وارد خواهد بود.

ص: 224

1- ر.ک: پی نوشت درس گفتار پنجم. (و)

اشکال بعدی، مثال های نقضی است که می توان برای این قاعده برشمرد. فرض بفرمایید که فلاسفه توانستند عدمی بود برخی شرور، مانند جهل، فقر و مرگ را توضیح دهند و بگویند که این ها عبارت اند از «عدم علم»، «عدم ثروت» و «عدم حیات». (5) آیا می توانند با همین روند، «درد» را توضیح دهند؟

هیچ کس نمی تواند انکار کند که «درد»، یک حقیقت وجودی است، چگونه می خواهند درد را به یک امر عدمی بازگردانند؟ فرض کنید چاقویی دست شما را می برد. دست شما به شدت می سوزد. این سوزش، یک امر وجودی است. دیگر نمی توان ادعا کرد که سوزش، «عدم مضاف» است. ممکن است در پاسخ بگویند، درد و سوزش عبارت اند از «عدم اتصال پوست». اما این سخن غلط است، زیرا وقتی دست شما را بی حس می کنند یا این که شما را بیهوش می سازند، اگر دست شما را بشکافند، هیچ دردی احساس نخواهید کرد!

مثال نقضی دیگری که می توان مطرح کرد و از نمونه ی قبلی مهم تر است، «فعل فاعل مختار» است. همان طور که پیشتر هم اشاره کرده بودیم، مرحوم علامه طباطبایی و دیگران چنین استدلال کرده اند که وقتی انسانی انسان دیگر را سر می برد، آن چه شر است، نبود حیات در مقتول و جدایی روح از بدن اوست. (1) به جز این، هرچه هست، خیر است، مانند: برندگی شمشیر، قدرت دست قاتل، نرمی گلوی مقتول و....

حال سؤال این جاست که تکلیف فعل فاعل مختار چه می شود؟! عجیب این جاست که اساسا آقایان فعل فاعل مختار را نمی بینند! همه چیز را می بینند، غیر از فعل فاعل مختار. پیشتر هم گفته بودیم که همه ی این مشکلات، برخاسته از این است که فلاسفه

ص: 225

1- «اذا قتل رجل رجلا بالسيف صبرة، فالضرب المؤثر الذي تصداه القاتل كمال له وليس بشر؛ و حدة السيف و كونه قطاعا كمال له و ليس بشر؛ و انفعال عنق المقتول و لينته كمال لبدنه و ليس بشر؛ و هكذا. فليس الشر الا زهاق الروح و بطلان الحياة و هو عدمی». (نهاية الحكمة: 311) «زمانی که فردی با شمشیر و عذاب کشیدن کشته می شود، ضربه ی کارسازی که قاتل بر او وارد می سازد، کمال اوست و شر نیست. بندگی و قطع کنندگی شمشیر کمال اوست و شر نیست. بریده شدن و نرمی گردن مقتول، کمالی برای بدن اوست و شر نیست و همین طور. بنابراین، تنها شر موجود در این حادثه، رفتن روح و از بین رفتن حیات است که اموری عدمی اند.»

نتوانسته اند اختیار انسان را ثابت کنند. فعل فاعل مختار، حقیقتی وجودی است و در بسیاری از موارد شتر است. دقت کنید. علاوه بر این که قبیح است، شتر هم هست!

اشکال بعدی که بر سخنان فلاسفه وارد است، تناقضی است که این قاعده با سخنان خود ایشان پیدا می کند. بسیاری از سخنانی که فلاسفه در باب شر مطرح می کنند، یا نتیجه ی وجودی بودن شر است، با وجودی بودن شتر را نتیجه می دهد. به عنوان مثال، ایشان فرموده اند که «مصائب» که خود مصداقی از شرور هستند، ما در خوشبختی ها هستند. در این سخن، وجودی بودن شرور، فرض گرفته شده است. با این که زشتی ها که مصداق دیگری از شرور هستند، نمایانگر زیبایی ها هستند. چگونه می توان تصور کرد که چیزی عدمی باشد و خاصیت جلوه گری داشته باشد؟

هم چنین در جایی نوشته اند:

«یکتاپرستان، در مورد بدی ها و شرور، معتقدند که هیچ چیزی حساب نکرده نیست. بدی ها یا کیفی هستند عادلانه، یا ابتلائی هستند هدفدار و پاداش آور»⁽¹⁾.

در این جا نیز به طور ناخواسته، به وجودی بودن شرور، اعتراف کرده اند. این ها همه قرائنی است که وجودی بودن شرور، آن قدر وجدانی است که به محض این که مقداری از مباحث فلسفی محض فاصله می گیریم، به آن اعتراف می کنیم. فلاسفه هم به جهت محذوراتی که دارند مانند سنخیت میان خالق و مخلوق به این امر وجدانی، تن نداده اند. خلاصه آنکه ما می توانیم مثال هایی وجدانی پیدا کنیم که در آن ها، عدمی بودن شرور، نقض می شود، مانند: درد و فعل فاعل مختار. به عبارت دیگر، این مبنا با وجدان تنافی و تنافر دارد.

آخرین اشکال، آن است که این اصل فلسفی با آیات و روایات فراوانی در تضاد است که برخی از آن ها پیشتر بیان شد.⁽²⁾

ص: 226

1- عدل الهی: 75.

2- ر.ک: المحاسن: باب 44: خلق الخیر و الشر. برخی از این روایات در پی نوشت گفتار سوم آمده است. (و).

تا این جا بحث بر سر این بود که فلاسفه، یا دلیلی برای عدمی بودن شر ندارند، یا دلایشان قانع کننده و منطقی نیست. آنچه مورد نظر ماست، ایناست که نمی توان ادعا کرد که تمام شرور، عدمی هستند. آیا این بدان معناست که شر عدمی در عالم وجود ندارد؟ خیر! ما قبول داریم که برخی از شروری که در عالم هست، عدمی هستند. اجازه بدهید یک بار دیگر عبارات استاد فقیدمان را از رساله ی «هناک» بخوانیم. در صفحه ی 119 نوشته اند:

«وقولهم بان افعال البشر داخله في النظام الكياني، وقولهم بكون هذا النظام أتم النظمات الممكنة، وقولهم بعدم تبديل ما قدر و قضى، كلها هجو صرف و غلط محض و مخالف للكتاب و السنة و جميع الشرايع، بل العقل الصريح يكذبها؛ لما عرفت من أن أساسها على العقلية و المعلولية و النسب العلمية و حب الذات للذات. و ظهر لك فساد الجميع.

هذا مضافا إلى أن القول بكون أفعال البشر داخله في النظام الأتم الكيان الصادر من الله مخالف صريح للكتاب و السنة، حيث انهما يناديان بأعلى صوتهما بأن الشرور و القبائح الصادرة عن البشر ليست بمستندة إلى الله تعالى، خلافا للفلاسفة حيث يسندون جميع القبائح الى الله و جميع الشرور اليه تعالى. و لم يعرفوا أن فعل الله تعالى ليس بشر أبدا الا في باب العقوبات و التعذبات. فان هلاكه عزوجل قوم لوط و عاد و ثمود، و ارساله الطوفان على قوم نوح شر حقيقة، كما أن عقوباته الأخرية أيضا شرور، و الكل مستند اليه تعالى. و فعل هذه الشرور اظهارا للعدل و القهر و الانتقام.

و ما ورد في الروايات من استناد الشرور الى الله تعالى، فالمراد بها

العقوبات و التعذبات. و أما ما سواها من أفعال الله تعالى فليس بشر أبدا. و كل الشرور و القبائح صادرة عن البشر من دون انتهاء الى الله تعالى أبدا» (1)

آن‌ها (فلاسفه) عقیده دارند که افعال بشر بخشی از نظام وجودی است و این نظام، بهترین نظام‌های ممکن است و آن چه خدا تقدیر یا قضا کرده است، تغییر نمی‌کند. این سخنان همگی هجو صرف، غلط محض و مخالف کتاب و است و تمامی ادیان است. [نه تنها دین]، بلکه عقل صریح این اعتقادات را تکذیب می‌کند، چرا که همان طور که پیشتر بیان شد، اساس این سخنان، مبتنی بر نظام علی - معلولی، نسبت‌های علمی و محبت خدا به خودش است که باعث خلقت مخلوقات می‌شود. پیش از این، بطلان همگی این اعتقادات روشن شد.

به علاوه، این که افعال اختیاری بشر که جزئی از نظام اتم وجودی است، از خداوند صادر شده است، با تعالیم کتاب و سنت، مخالفت صریح دارد؛ چرا که آن‌ها با صدایی بلند فریاد می‌زنند که امور شر و قبیحی که از بشر صادر می‌شوند، قابل استناد به خداوند نیستند؛ برخلاف فلاسفه که تمام شرور و قبائح را به خداوند منتسب می‌دانند، اما ندانسته‌اند که فعل خداوند شتر نیست، مگر در عقوبت‌ها و کیفرها. اینکه خداوند - عز و جل - اقوام لوط علیه السلام، عاد و ثمود را هلاک می‌سازد و قوم نوح علیه السلام را گرفتار طوفان می‌کند، حقیقتا مرتکب شر می‌شود؛ همان طور که عذاب‌های اخروی نیز حقیقتا شر هستند و منتسب به خداوند متعال اند.

او این امور شر را انجام می‌دهد تا عدل و خشم و انتقام خود را آشکار سازد. بنابراین، منظور از آن چه در روایات درباره‌ی استناد شر به خداوند آمده، عقوبت‌ها و عذاب‌ها است. درباره‌ی بقیه‌ی افعال خدا باید گفت که به هیچ وجه شتر نیستند. تمامی امور شر و قبیحی که از بشر صادر می‌شود، به خداوند منتهی نمی‌شود.

ص: 228

1- هناک: 119.

«نعم، بعض ما ذكرتموه من قبيل عتو الكفار، وقتلهم الانبياء و الاولياء و الصلحاء و امثال ذلك من سفك الدماء و هتك الأعراس، فهي ليست بصادرة عن الله، بل هي صادرة عنهم و منتهية الى ذواتهم بسوء اختيارهم، و عليها يعاقبون».

و بعض ما ذكرتموه من قبيل الحرق و الغرق، كاحراق قوم عاد و ثمود، و غرق قوم نوح و امثال ذلك من الأمور نسلم أنها شرور حقيقة و ليست بأعدام، بل هي وجوديات خيرات بالذات، لأن الوجود خير بذاته و شرور بالعرض،

فهي صرف الشرور و شرور بالحقيقة، و هي صادرة من الله تعالى حقيقة، و ليست بصادرة عن غيره. فانه تعالى خالق الخير و الشر، و لا شريك له في الملك، و لكنها صادرة عنه تعالى، عقوبة على العصاة الطغاة. فانه تعالى «اشد المعاقبين في موضع النكال و النقمة و اعظم المتجبرين في موضع الكبرياء و العظمة»، كما في الدعاء المروي عن الحجة عليه السلام.

فهو تبارك و تعالى يعاقبهم على طغيانهم، و عقابه شر حقيقة و عذابه أليم واقعا، و ليس من العذب و العذوبة. فهذه الأمور الوجودية شرور حقيقة، و يصدر منه تعالى حقيقة، اظهارا لعدله و جلاله و عظمته و كبريائته. فيعاقبهم في الدنيا و يعذبهم في الآخرة عذابا شديدا أليما، عدلا منه تبارك و تعالى.

و كل هذه العقوبات الدنيوية و الأخروية شرور بالحقيقة، و أمور وجودية يصدر منه تبارك و تعالى، الا في بعض العقوبات؛ فانها

شور و لکن عدمیة. و حیث انها عدمیة لا تصدر عن الله، لانه لا معنی لصدور العدم و العدمی. و لهذا ورد: «و الشر ليس اليك». آن کان مرادهم بالشر، هو الشر الذي من هذا القبيل، و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرمد وجودهم و أبدیته». (1)

آری، برخی از آن چه شما بدان اشاره کردید، مانند سرکشی کافران، کشتن پیامبران، اولیای خدا و صالحان، ریختن خون دیگران، بردن ابرو از مردمان... از خداوند صادر نشده، بلکه از آن ها صادر گشته است و منتسب به خود آن ها و استفاده ی نابجایی است که از اختیارشان کرده اند. به ازای همین کارهایشان نیز عقاب خواهند شد.

ما قبول داریم که برخی از چیزهایی که یادآور شدید نیز، مانند آتش زدن اقوام عاد و ثمود و غرق کردن قوم نوح و امثال این ها، حقیقت شتر هستند، ولی نه عدمی، بلکه وجودی اند. خیر بالذات و شر بالعرض هستند. آنها صرف شر هستند و شر بودن آن ها نیز حقیقی است. و حقیقتا از خداوند متعال صادر شده اند، نه از هیچ کس دیگر.

او - تعالی - هم خالق خیر و هم خالق شر است و او را شریکی در مالکیت جهان نیست. صدور این شور، از او - تعالی - نیز به جهت عقوبت گناهکاران و سرکشان است. بنابراین، خداوند متعال - همان طور که در دعای روایت شده از حضرت حجت علیه السلام (دعای افتتاح) آمده است. در جایگاه مجازات و انتقام، سخت ترین کیفرکننده و در موضع بزرگ منشی و عظمت، بزرگترین جبار است. در نتیجه، او - تبارک و تعالی - آن ها را به ازای سرکشی شان، عذاب می کند.

کیفر او نیز حقیقتا شر است و واقعا دردناک است، نه اینکه به معنای «عذب» و «عذوبت» [یعنی «شیرینی» و «گوارایی»] باشد. تمام این ها، اموری وجودی اند، حقیقتا شوند و از او - تعالی - صادر شده اند، تا عدل، بزرگی

ص: 230

عظمت و کبریائیت خداوند بر همگان آشکار شود. بنابراین، آن‌ها را در دنیا کیفر می‌دهد و در آخرت عذاب می‌کند، آن‌هم عذابی شدید و دردناک که از سر عدل خداوند - تبارک و تعالی به سر می‌زند. تمامی این عقوبت‌های دنیوی و اخروی حقیقتاً شر هستند، اموری وجودی اند و از او - تبارک و تعالی - صادر شده‌اند، مگر در برخی عذاب‌ها که شر هستند، ولی عدمی‌اند. و از آنجا که عدمی‌اند، از خداوند صادر نشده‌اند، چرا که

«صدور عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین رو در روایت آمده است: «[خدایا!] شر به تو باز نمی‌گردد». اگر مراد آن‌ها از شر چنین شروری باشد. از جمله شرور عدمی، می‌توان به جهل دوزخیان به وجودشان و ابدی بودن وجودشان اشاره کرد.

پیشتر بیان شد که وجود شر در عالم، برای فلاسفه دو مشکل را به ارمغان آورده است: 1- این که تبیین کنند که خالق شر کیست؟ 2- این که نشان دهند که وجود شرور، چگونه با نظام تام کیانی قابل جمع است؟ عبارات فوق، ناظر به هر دو سؤال است. در عبارات فوق، چند نکته تبیین شده است:

نظریه «نظام تام کیانی» یا «نظام احسن» باطل است، زیرا مبتنی بر مبانی غلطی است، مانند اصل علیت، حب ذات به ذات، و نسبت‌های علمیه.

شرور و قباحتی که از بشر صادر می‌شود، ربطی به خدا ندارد. مستند به خدا نیست. فاعل آن‌ها خود انسان است نه حق متعال. می‌نویسد:

«بعض ما ذکرتموه من قبیل عتو الکفار، و قتلهم الأنبياء والأولياء والصلحاء و أمثال ذلك من سفك الدماء و هتك الأعراس، فهی لیست بصادرة عن الله، بل هی صادرة عنهم و منتهية الى ذواتهم بسوء اختیارهم، و علیها يُعاقبون.»

فعل خداوند شتر نیست، مگر در مواردی خاص مانند تعذیبات و هلاکات. نظیر اینکه خداوند برخی اقوام کافر را مانند قوم نوح، قوم لوط، قوم عاد و قوم ثمود عذاب می‌کند. یا در آخرت، جهنمی خلق می‌کند و عده‌ای را عذاب می‌کند. استاد فقیه ما می‌خواهد بگوید: اگر شما - مانند فلاسفه -

قائل شوید که اساساً شر وجودی در عالم معنا ندارد، این‌ها را نمی‌توانید توجیه کنید.

در واقع، ایشان می‌خواهند «عمومیت» و «اطلاق» اعتقاد فلاسفه را نفی کنند، نه اینکه بگویند ما شر عدمی در این دنیا نداریم. این برداشت از فرمایش ایشان اشتباه است. ایشان می‌نویسد: «و بعض ما ذکرتموه من قبیل الحرق و الغرق، کاحراق قوم عاد و ثمود، و غرق قوم نوح و أمثال ذلك من الأمور، نسلم أنها شرورٌ حقيقة و ليست بأعدام، بل هي وجوديات».

همان‌طور که گذشت، در نظر ایشان، ما شرور عدمی را در برخی موارد قبول داریم

«كل هذه العقوبات الدنيوية و الآخروية شرور بالحقيقة، و أمور وجودية يصدر منه تبارك و تعالی الا في بعض العقوبات؛ فانها شرور ولكن عدمية. و حيث انها عدمية لا تصدر عن الله، لأنه لا معنى لصدور العدم و العدمية. و لهذا ورد: «و الشر ليس اليك». آن‌کان مرادهم بالشر، هو الشر الذي من هذا القبيل، و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرمد وجودهم و ابدیتهم».⁽¹⁾

تمامی این عقوبت‌های دنیوی و اخروی حقیقتاً شر هستند، اموری وجودی‌اند و از او - تبارک و تعالی - صادر شده‌اند، مگر در برخی عذاب‌ها که شر هستند، ولی عدمی‌اند و از آنجایی که عدمی‌اند، از خداوند صادر نشده‌اند، چرا «صدور عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین روست که در روایت آمده است: «[خدایا!] شر به تو باز نمی‌گردد». اگر مراد آن‌ها از شر چنین شروری باشد. از جمله شرور عدمی، می‌توان به جهل جهنمیان به وجودشان و ابدی بودن وجودشان اشاره کرد.

ص: 232

1- همان: 145.

به عنوان نمونه، به جهل دوزخیان نسبت به وجودشان و ابدیتشان اشاره می‌کنند. «جهل» اهل جهنم نسبت به وجود و سرمدیتشان مصداق یکی از شرور عدمی است. در این جا فرموده اند که «تنها» شر عدمی، همین است. به طور کلی، فرموده اند که می‌توان شروری عدمی را فرض گرفت که یکی از مصادیق آن، همین جهلی است که اهل نار را فرا می‌گیرد: «و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسر مد وجودهم و ابدیته». اما در دروس معارف فارسی، (درس 19) بیان می‌دارند که این عقاب، تنها مصداق شر عدمی است.

«دانستید که این شرور همه وجودی اند و از حیث صدورشان از خداوند، حکیمانه و حسن می‌باشند، زیرا که ظهور عدل الهی اند. اما برای معاقبین آن‌ها، حقیقتاً شرند و لذا شر بالعرض به شمار می‌آیند. تنها یک شتر در میان است که عدمی است که از آن در این درس سخن می‌گوییم: این شر، جهل معاقبین به وجودشان است.»

در ادامه به تبیین چند نکته خواهیم پرداخت:

یکم. بررسی سندی

استاد فقیه ادعا نمی‌کردند که این سخن، سند روایی دارند. ایشان می‌فرمودند که میرزای اصفهانی چنین گفته است. البته همیشه تذکر می‌دادند که مرحوم میرزا براساس روایات سخن می‌گفت، ولی چون روایتش را ندیده بودند، به ائمه علیهم السلام نسبت نمی‌دادند. (البته این سخن ریشه‌های وجدانی دارد و با وجدان ناسازگار نیست، لذا ما آن را رد نمی‌کنیم. [در باب وجدانی بودن آن، إن شاء الله سخن خواهیم گفت].

دوم. مرور محتوایی

فرض می‌کنیم چنین روایتی از حضرات معصومین علیهم السلام صادر شده باشد. اساساً این سخن به چه معناست؟ در تبیین این کیفر که آن را مصداق شرعد می‌دانسته اند، مینویسند:

«بیان ذلك: أن الوجود من أعظم النعماء الالهية، ولا ألد ولا أبهج

بیان مطلب: به راستی وجود از بزرگترین نعمت های الهی است و هیچ نعمتی لذت بخش تر و سرور آورتر از آن نیست. لذت وجود بیش از تمامی لذت هاست.

پس نخستین نکته ای که به آن تذکر می دهند، آن است که وجود، شیرین ترین و لذت بخش ترین نعمت است. [سپس تذکری وجدانی به این مطلب می دهند]:

«وان اشتهیت ادراك ذلك، فارجع الى نفسك، و تبصر أنه لو أخذ منك وجودك كي تصير معدوماً بحتة لا شيئاً صرفاً، كيف حالک. فبمحض توهم هذا المعنى تتوحش توحشاً عجيباً و تضطرب، اذ تجد بالوجدان الحضوري أن أشد جميع الأمور عليك سلب الوجود منك و صيرورتك باطلاً محضاً.

کیف و الناس يتوحشون من الموت، توحشاً عجيباً، توهماً منهم بأن الموت زوال للوجود؟ و لم يعرفوا انه کمال للوجود لا زواله. فلمکان هذا التوهم الفاسد متى تخيلوا الموت يتوحشون. و ما ذلك الا لحب الوجود و التذاذهم الفطري الذاتي منه، التذاذاً ليس من سنخ اللذائذ المادية. فاذا ظهر لك أن الوجود أعظم النعماء و ال اللذائذ، سيما اذا كان أبدياً».(2)

«و اگر می خواهی به این مطلب برسی، به خودت رجوع کن، و ببین که اگر وجودت را از تو بگیرند تا معدوم محض و لاشیء صرف شوی، چه حالی خواهی داشت؟ پس به محض اینکه این معنا را توهم کنی، وحشت عجیبی تو را فرا خواهد گرفت و اضطراب پیدا خواهی کرد، چرا که به وجدان عینی خواهی یافت که سخت ترین کیفر برای تو، گرفتن وجودت از توست،

ص: 234

1- همان.

2- همان.

طوری که باطل محض گردی .

چگونه چنین نخواهد بود، در حالی که مردم از مرگ، وحشت زیادی دارند، چرا که می پندارند مرگ را از بین رفتن وجود» می دانند؟ غافل از آنکه مرگ، کمال وجود است نه پایان یافتن آن. به جهت این توهم فاسد، وقتی مرگ را تخیل می کنند، به وحشت می افتند. این نیست مگر علاقه ی به وجود و لذت بردن فطری و ذاتی از آن، لذتی که از سنخ هیچ یک از لذت های مادی نیست. بنابراین، روشن شد که وجود بالاترین نعمت و لذت است، به ویژه، اگر

ابدی باشد».

بنابراین، آنچه باعث وحشت در ما می شود، «توهم» زوال وجود از ماست. ما هیچ وقت نمی توانیم وجدانی از «بی وجودی» داشته باشیم؛ چون به محض اینکه نباشیم، نیستیم تا بخواهیم چیزی را وجدان کنیم. معدوم هرگز چیزی را وجدان نمی کند! تنها اتفاقی که برای ما ممکن است بیفتد، این است که نسبت به وجود خود، «وجدان ترکیبی» پیدا نکنیم که در ادامه توضیح خواهیم داد.

«اذا عرفت ذلك، تقول: ان الله تعالى يعطى الوجود على أهل العذاب، و يسر مد وجودهم لكي يعذبهم. فهم ان التفتوا إلى وجودهم يلتون، و خصوصا اذا التفتوا أنهم دائمون لا- يفتنون. فان أدركوا وجودهم و دوامه يلتدون بأشداً للتذادات. ولكن الله تعالى حيث يريد تعذيبهم و عدم التذاذهم أبداً، عدة منه تعالى و قسطا و جلالات» (1)

حال که این مطلب روشن شد، می گوئیم: به راستی خداوند متعال، وجود را به اهل عذاب عطا می کند و وجودشان را ابدی میدارد تا آنها را عذاب کند. اگر آن ها به وجودشان توجه کنند، لذت خواهند برد؛ مخصوصا اگر توجه داشته باشند که موجوداتی دائمی اند و فناپذیر ندارند. پس اگر وجودشان و دوام وجودشان را ادراک کنند، به بیشترین حالت ممکن

ص: 235

1- همان.

لذت می برند. اما خداوند متعال می خواهد آن ها را عذاب کند و نمی خواهد که آن ها هیچ لذتی ببرند، چرا که عادل و بزرگ است.

براساس کلام استاد فقیدمان، اهل جهنم وجود دارند، وجودشان نیز ابدی است، اما التفات به وجود ابدی خود ندارند. اگر ملتفت به آن می شدند، لذت می بردند، حال آن که به همان طور که پیشتر گفتیم - بهشت خیر محض است و جهنم شر محض. قرار نیست کسی در جهنم لذت ببرد. در همین بحث بود که مرحوم استاد تأکید می کردند که عذاب از عذب نیست، بلکه حقیقت درناک است و هیچ لذتی ندارد، حتی لذت وجود. سپس در ادامه جمله ای دارد که باید معنا شود:

« فلا محالة لا يعلمهم بذلك ولا يوجههم نحو ذلك الشعور التركيبي كي يلتذون. وهم لا اشتغالهم بأنواع العذاب والعقوبات من سدنة جهنم و خزنة النيران لا يلتفتون الى هذه النعمة كي يلتون، بل يبقون على جهلهم. وهذا الجهل من أشد العقوبات والشور، اذ بارتفاعه يحصل الالتذاذ التام، ولكنه لا يرتفع، لتشاغلهم بالعذاب وغفلتهم عن أنفسهم وعدم توجيه الله تعالى اياهم نحو ذلك الشعور و الالتفات، تعذيباً منه تعالى لهم. فهذا الشر عدمي»⁽¹⁾

پس ناگزیر، آنها را از این امر، آگاه نمی سازد و ایشان را به طور ترکیبی، متوجه این نعمت نمی کند تا لذت ببرند. و آن ها به جهت مشغول شدن به عذابها و عقوبت های گوناگون از جانب خدمتکاران و نگهبانان جهنم، متوجه این نعمت نمی شوند تا لذت ببرند؛ بلکه جاهل باقی می مانند، و این جهل، از شدیدترین عقوبت ها و شرور است، چرا که با کنار رفتن آن، لذتی تمام برای فرد پدید می آید. اما کنار نمی رود، زیرا آن ها مشغول عذابهای مختلف هستند، از خودشان غافل اند و خداوند نیز آن ها را متوجه خودشان نمی کند، چرا که قصد رنج دادن آن ها را دارد. این شر، عدمی است.

ص: 236

1- همان.

در این جا اصطلاح «شعور ترکیبی» را به کار برده اند. در دروس فارسی نیز بیشتر اصطلاح «وجدان ترکیبی» را استعمال نموده اند. ایشان می فرمایند که اهل جهنم، وجدان ترکیبی نسبت به وجودشان ندارند. حال سؤال این جاست که این وجدان ترکیبی به چه معناست؟

سوم. معنای وجدان ترکیبی

در این مورد شاهد روشنی از فرمایشات مرحوم استاد ندارم. آن چه می گویم استنباط من از مجموعه ی فرمایشات ایشان و برداشت من از این جملات است. من از مطالب ایشان این طور فهمیدم که اگر ما معرفتیمان از طریق آثار حاصل شد، معرفت و وجدان ما «بسیط» خواهد بود. برای مثال، من وجدان دارم که «نیست» نیستم. من موجودم، کار می کنم و این ها همگی آثار وجودند. من خود وجود را نمی دانم چیست؟ یا این که من دستم را حرکت می دهم و می گویم: «من قادرم»، اما خود قدرت چیست؟ از کنه ذات قدرت اطلاعی ندارم! من می دانم که کمالی به نام «حریت» دارم که با آن می توانم انتخاب کنم. من حر هستم، اما کنه حریت چیست؟ نمی دانم!

حال، اگر خداوند چشمی به من عطا کرد که من کنه وجود و قدرت را وجدان کردم، وجدان ترکیبی برایم حاصل شده است و با خود شیء مواجه گشته ام (نه آثار آن). بنده در حال حاضر، با آثار شیء مواجهم. من با آثار وجود که موجودیت من است، روبرو هستم. پس باید بگویم نسبت به وجود، وجدان بسیط دارم؛ یعنی به آثار وجود، وجود را می شناسم. اجمالا می دانم که وجودی هست و اگر نبود، من موجود نبودم.

عینا همین مطلب در معرفت بسیط و ترکیبی حق متعال است. یک وقت شما به خداوند از طریق آیاتش معرفت پیدا می کنید. در این حالت، معرفت شما به خداوند متعال، بسیط است. اما اگر خداوند، خودش را در عالم ذر به شکل معاینه ای نشان داد، آن رؤیت و لقای شما معرفت ترکیبی است، زیرا دیگر در آنجا پای واسطه در میان نیست. با این که در همین عالم شما می گوید: «اللهم اني اسألك برحمتك التي وسعت كل شيء و بقوتك التي قهرت بها كل شيء». شما از رحمت و قدرت و عظمت

خداوند سخن می گوید. اما آیا واقعا می دانید کنه عظمت خدا چیست؟ فقط می دانید که خدا کوچک نیست. هر چه در عالم می بینید کوچک است. می گوید خدا عظیم است و عظمت دارد، یعنی من می دانم که خدا کوچک نیست، اما هر عظمتی را که شما تعقل کنید و تصور کنید و بیان کنید و ضرب در بی نهایت و فوق بی نهایت کنید، قیودی مانند شدت و مدتا و عدتا به آن بیفزایید، باز هم نتوانسته اید عظمت خدا را بیان کنید. همه ی این ها تصورات خودمان است و ربطی به عظمت خدا ندارد. اما اگر به تعبیر مرحوم استاد، سی ثانیه عظمت خدا برای شما وجدان ترکیبی بشود، ممکن است اصلا قالب تهی کنید و از شدت خوف خدا بمیرید! اما اگر سیصد سال با حرف ها و بافتن ها صفات خدا را توضیح دهید، نه تنها خوف پیدا نمی کنید، بلکه خودتان را بر خدا غالب هم می دانید.

بنابراین، چه زمان معرفت شما نسبت به عظمت خدا ترکیبی می شود؟ زمانی که خدا عظمتش را به شما نشان بدهد. فرض کنید شما به مجلس دعای کمیل مشرف می شوید، ناگهان کلمه ی «یا سریع الرضا» را می گویند و واقعا اسم «یا سریع الرضا» را می یابید و یقین می کنید که خدا از شما راضی شده و مسأله تمام شده است. هفته دیگر زودتر کارهایتان را می کنید و به مجلس دعای کمیل می روید. هرچه می خوانید «یا سریع الرضا»! هیچ وجدانی برای شما حاصل نمی شود. آن اتفاق و معرفت، چیز دیگری است. آن را می گوئیم: «وجدان ترکیبی نسبت به این اسم خدا».

پس آن جایی که خداوند به لطف خودش، خود حقیقت را به شما معرفی کرد، شما معرفتتان ترکیبی می شود. آن جا که از طریق وسایط و وسایل به حقیقتی پی بردید که نمی توانید منکرش بشوید و نمی توانید توضیحش بدهید، من آن را «وجدان بسیط یا معرفت بسیط» می دانم. حالا با این تعریف، باید گفت که همه ی ما نسبت به وجود، وجدان بسیط داریم. وقتی ما را به آثارش تذکر می دهند، قبول می کنیم، اما نسبت به کنه آن، هیچ معرفتی نداریم.

رهر و منزل عشقیم و ز سر حد عدم *** تا به اقلیم وجود این همه راه آمده ایم

این ها وجدان بسیط است. اما وقتی آن وجودی را که با آن، از کتم عدم پا به اقلیم

وجود گذاشتید، به شما نشان دادند، آن زمان می توانید ادعا کنید که من نسبت به کمال وجود، وجدان ترکیبی دارم. من تنها یک مثال زدم و آن «معرفت خدا» بود. صد هزار تا مثال دیگر می توان زد.

چهارم. لذت نعمت وجود

توضیح این مطلب را با ذکر مثالی آغاز می کنیم. فرض کنید بنده پا و کمرم ناراحت است، مرض قند دارم، کلیه ام هم چنین است، مثانه ام هم چنین است، خلاصه انواع مختلف دردها را دارم! معمولا ما در چنین وضعیتی لب به اعتراض می گشاییم و میگوییم: «این چه وضعی است!». اما اگر یک کسی بیاید و به بنده تذکر بدهد که آیا دوست داری خداوند آن نیرویی را که شما با آن همه ی این دردها را می فهمی (سیستم اعصاب) را از تو بگیری؟! بلافاصله شما می گوید: «خیر! خواهش می کنم!». اگر آن فرد تذکر دیگری بدهد و بگوید: «آیا موافقی خداوند انگشتت را از تو بگیری؟». توجه داشته باشید که مراد او همان انگشتی است که درد می کرد و مرا آزار می داد. بلافاصله من خواهم گفت: «یعنی چه؟! یعنی من چهار انگشتی بشوم؟! من حاضرم ده میلیون یا ماشینم را بدهم و... تا چهار انگشتی بشوم!».

مرحوم استاد همین مطلب را می خواهند بگویند. «وجود» انگشت برای شما از همه چیز بالاتر است. حتی انگشتی که درد می کند و شما را آزار می دهد! بعضی از افرادی که مبتلا به بیماری قند خون هستند، گاهی به آن جا می رسند که باید پای آنها قطع شود. اگر قطع نشود، ممکن است حتی به مرگ آن ها منجر شود. اما در برخی شرایط قبول نمی کنند! هرچه اطرافیان می گویند که اگر این پا را قطع نکنند، او خواهد مرد، ولی در عین حال، نمی پذیرد. (1)

ص: 239

1- کسی آمده بود پیش یکی از دوستان ما که کارهای روانپزشکی میکنند. شروع کرده بود احساس ناراحتی و یأس و... که بچه ی من چنین کرده و چنان کرده و... دوستم گفته بود که من یک کاری برای تو می توانم بکنم، به شرطی که شما قبول کنید که هر دو چشم های بچه ات را به من بدهی! این مادر گفته بود یعنی چه؟! چشمهای بچه ام را به تو بدهم؟! گفته بود من که نگفتم گوشش را بده، قلبش را بده! مادر گفته بود این حرف ها چیست؟ خلاصه کم کم توقعش را کم کرده بود و گفته بود: یک انگشت بچه را بده! حاضر نبوده است که یک انگشت بچه را بدهد. گفت: تو حاضر نیستی یک انگشت یا یک ناخن بچه ای را بدهی تا آن راحتی را به تو بدهم. پس آن ناراحتی درجه اش پیش تو و وجدان تو پایین تر است از این کمال کوچک، که یکی از کمالات و سرمایه هایی است که داری. خلاصه آنکه اگر مواجهه ی وجودی یا معرفت به آثار و لوازم شد، معرفت، بسیط خواهد بود. اگر شهود، به خود شیء حاصل شد، آن شهود را که به تعریف خدا واقع می شود، می گوئیم: «وجدان ترکیبی». این معرفت ترکیبی، می تواند نسبت به کمالات خودمان باشد یا اینکه نسبت به اسماء و صفت الهی باشد. مرحوم استاد دائما از معرفت ترکیبی در درس های توحید نام می برند. منظورشان همین است که خداوند چشم شما را به یکی از اسماء الهی یا یکی از صفات الهی، باز کند؛ شما به چشم الهی حقیقت آن اسم را شهود کنید. خود ایشان می گویند: من یک دقیقه یا سی ثانیه رفاقت خدا و عظمت خدا را شهود کردم. بعدها هم از خدا خواسته ام که هزار تا از آن بلاها به من بدهد، ولی به ازای آن یک دقیقه ی دیگر، آن رفاقتش را به من نشان بدهد. مرحوم استاد همیشه می دانسته که خدا رفیق است، همیشه هم راجع به رفاقت خدا در منابع و درس هایش سخن گفته است. همیشه میگفتند که با خدا مثل یک رفیق صحبت کنید، او نزدیک تر از پدر به شماست، نزدیک تر از مادران به شماست، هر جور دلت می خواهد با خدا صحبت کن. اما این ها آن شهود نیست. آن شهود را می گویند: «معرفت ترکیبی». این ها همه معرفت به آثار و علم از طریق آثار است که از آن به «معرفت بسیط» تعبیر می کنند. (گ)

ما اگر خودمان و دیگران را به نعمت های موجود متذکر کنیم، کار، بسیار ساده می شود. معمولاً ما هیچ کدام از این نعمت ها را نمی بینیم. بنده هیچ وقت حواسم نیست که من هستم (= خداوند نعمت وجود به من داده است)، خدا به بنده کمالات متعدد مانند: قدرت، علم، فهم و اموال مختلف نظیر ماشین، بچه، همسر و... داده است. در این صورت، وقتی یک اتفاق کوچکی برای من بیفتد و مثلاً نمره ی املا ی بچه ام شانزده بشود. زمین و زمان برآیم تنگ می شود. در این جاست که شیطان بر من غلبه می کند و نعمات خداوند را از یاد انسان می برد. وقتی او بر ما غلبه کرد، ما دیگر آن نعمت ها را نمی بینیم. فقط در ذهنمان این می گذرد که نمره ی املا ی بچه ام شانزده شده است.

اما اگر کسی مرا متذکر کند که فلانی! اگر بچه نداشتی خوب بود؟ اگر بچه ات عقب افتاده به دنیا می آمد، راضی بودی؟ و..... بنده به خودم می آمدم.

بنابراین، چند نکته روشن شد:

معرفت بسیط، یعنی معرفت به اشیا از طریق آثار آن ها.

ص: 340

معرفت ترکیبی، به معنای معرفت بدون واسطه به خود اشیا است.

معرفت ما به کمالاتمان مانند وجود، علم، قدرت، حریت و... بسیط است و ما به کنه آن‌ها معرفت پیدا نکرده ایم و تنها از طریق آثار آن‌ها به آن‌ها معرفت داریم. توجه داشته باشید که همه‌ی این‌ها در حالی است که معرفت‌های ما به کمالاتمان، بسیط است. اگر معرفت ترکیبی نسبت به آن‌ها پیدا بشود، اوضاع خیلی متفاوت می‌شود. دیگر نمی‌گویید که ای کاش نبودم، یعنی ای کاش این سرمایه را نداشتم. البته بنده وجدانی از آن حالت ندارم، می‌خواهم بگویم که بعید نیست چنین بشود. ولی معمولاً معرفت‌های ما بسیط است، یعنی از آثار خبر دارد. وقتی از شما می‌پرسند که وجود چیست؟ حداکثرش این است که می‌گویید «من هستم». این جمله جواب به پرسش «وجود چیست؟» نیست!

من نمی‌توانم انکار کنم که به هر صورت، حقایقی در جهان موجود است. موجود بودن وجود نیست! موجود بودن، «موجودیت» است. موجودیت به وجود است، نه اینکه خود وجود باشد. به یک تعبیر، بهره‌مندی از وجود است. ماهیات از وجود بهره‌مند می‌شوند و موجود می‌شوند. اما خود وجود چیست؟ نمی‌توانم بگویم!

تنها چیزی که می‌توانم بگویم، این است که: «من هستم». من از آثار موجودیتم متوجه می‌شوم که باید حقیقتی باشد که به آن حقیقت متکی هستم و قوام من به آن حقیقت است. اما خود آن حقیقت چیست؟ آن را تا خداوند با چشمی که برای من قرار می‌دهد و خودش چشم من نشود، نمی‌توانم بفهمم: «لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل حتی کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر». تا به آن حالت نشود، آن وجدان ترکیبی اتفاق نمی‌افتد.

لذت وجود، برای ما قابل وجدان است. ما حاضر نیستیم سرمایه‌های خود را از دست بدهیم، حتی سرمایه‌هایی که سبب آزار و اذیت ما می‌گردند، چه برسد به بالاترین سرمایه‌ی ما که اصل هستی ماست

اگر خداوند، نعمت هایش را از خاطر ما ببرد، بلائی بسیار کوچک در نزد ما بزرگ جلوه می کند و این همان، ریشه ی وجدانی عقابى است که مرحوم استاد از آن سخن گفته اند. قبلاً گفته شد که ایشان سند روایی برای این عقاب بیان نمی کردند، ولی از آن جایی که این مطلب، خلاف وجدانیات ما نیست، بلکه موافق با برخی امور وجدانی است، ما آن را کنار نمی گذاریم. البته آن را به اهل بیت علیهم السلام نسبت نمی دهیم.

مشابه این عقابى که برای مخلدین در جهنم اتفاق می افتد، بارها و بارها برای انسان ها در دنیا اتفاق می افتد. وقتی ما از نعمات خداوند در این دنیا، غافل بشویم، کار بر ما سخت تر می شود. البته یک مسأله ی دیگر هم در این جا مطرح است. اگر ما روی یک مشکل تمرکز نکنیم و حواسمان را از آن، پرت کنیم، خواهیم دید که از سختی آن مشکل، کاسته می شود. فرض کنید در این جا، شیر آب چکه می کند. اگر شما روی آن حساس شدید، با چکیدن هر قطره عذاب خواهید کشید. اما اگر حواس خود را از شیر آب پرت کردید و به درس و بحث توجه نمودید، دیگر چکه کردن شیر آب شما را نخواهد آزد. اگر اهل جهنم، به نعمت وجود توجه کنند، از شدت و آلم عذاب آن ها کاسته خواهد شد. این وجه دومی است که می توان برای وجدان ترکیبی نعمت وجود برشمرد.

پنجم. تفاوت عدم با مرگ

مرحوم استاد همیشه تأکید می کردند که مرگ و عدم تفاوت دارند. وقتی افراد می گویند که «کاشکی نبودم»، منظورشان این است که «کاشکی در عالمی بودم که این گرفتاری نبود». وگرنه واقعیت «نبود» را کسی وجدان نکرده است و نمی تواند وجدان کند، زیرا به محض این که «نیست» بشود، چیزی نیست که بخواهد آن را وجدان کند. «نیستی» را تقاضا هم نمی توان کرد. ما منظورمان از «نبود»، به طور معمول این است که جایی باشم که این مشکل نباشد؛ یعنی مقصودمان این نیست که «من نباشم». (7)

معرفت بسیط و ترکیبی هر دو فعل خداست. اگر خداوند معرفت ترکیبی را عطا نکند، معنایش این است که کاری نکرده، نه این که قطع فیض نموده است. یک وقت هست که خدا سلامتی را به شما می دهد و لحظه به لحظه آن را در شما محفوظ می دارد. سپس، از یک جا به بعد، دیگر آن سلامتی را به شما نمی دهد. در این حالت، خداوند منع فیض می کند. در این جا، «عدم الصحة» علت دارد و آن عبارت است از: «انقطاع فیض الهی». اما فردی را در نظر بگیرید که از بدو تولد، یک دست ندارد. در این جا «دست نداشتن» او علت ندارد. خداوند به او نداده است. علت بی دستی او، «عدم فعل» خداست. در این جا نیز خداوند معرفت ترکیبی را ایجاد نکرده است. مراد مرحوم استاد از این که می فرمایند: «شر عدمی، علت نمی خواهد» (8) همین است.

هفتم شرح عبارت «و الشر ليس اليك»

مرحوم استاد این عبارت را - که کلام امام صادق علیه السلام، خطاب به خدای متعال است - (1) دو گونه تفسیر کرده اند. در رساله ی هناک ایشان این عبارت را به شر عدمی بازگردانده اند. در واقع، جهل مخلدین جهنم به نعمت وجود ابدیشان، امری عدمی است و علت نمی خواهد؛ بنابراین، به خدا باز نمی گردد و از جانب حق متعال صادر نشده است. (2)

ص: 243

1- الکافی: 3: 310. عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك، ثم أبسطهما بسطاً، ثم كبر ثلاث تكبيرات، ثم قل: «اللهم أنت الملك الحق، لا اله الا أنت سبحانك اني ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي، انه لا يغفر الذنوب إلا أنت». ثم تكبر تكبيرتين، ثم قل: «لبيك وسعديك والخير في يدك و الشر ليس اليك: زمانی که خواستی نمازت را آغاز کنی، دو دست را بالا بیاور و باز کن، سپس سه بار تکبیر بگو، سپس بگو: «خدایا! تو مالک بر حق هستی. معبودی جز تو نیست. تو منزهی. من به خودم ظلم کردم، اینک از گناه من درگذر، چرا که کسی غیر از تو گناهان را نمی آمرزد.» سپس دو بار تکبیر بگو. سپس بگو: «لبیک و سعدیک! و تمام امور خیر به دست تو نیست و هیچ شتری به تو باز نمی گردد.»»

2- «و كل هذه العقوبات الدنيوية والأخروية شرور بالحقيقة، وأمور وجودية يصدر منه تبارك و تعالی الا في بعض العقوبات؛ فانها شرور ولكن عدمية. و حيث انها عدمية لا تصدر عن الله، لانه لا معنى لصدور العدم والعدمی. و لهذا ورد: «و الشر ليس اليك». ان كان مرادهم بالشر، هو الشر الذي من هذا القبيل، و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرمد وجودهم و أبدیتهم». (هناك: 145 .) «تمامی این عقوبت های دنیوی و اخروی حقیقت شر هستند، اموری وجودی اند و از او - تبارک و تعالی - صادر شده اند، مگر در برخی عذاب ها که شر هستند، ولی عدمی اند و از آن جا که عدمی اند، از خداوند صادر نشده اند، چرا که «صدور عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین روست که در روایت آمده است: «[خدایا!] شر به تو باز نمی گردد». اگر مراد آن ها از شر، چنین شروری باشد. از جمله شرور عدمی، می توان به جهل جهنمیان به وجودشان و ابدی بودن وجودشان اشاره کرد.»

اما در رساله مشهدین و دروس فارسی معنای دومی را برای آن ذکر کرده اند.

پیشتر نیز اشاره شد که دو منبع برای شرور وجودی باید قائل شد: خدا و عبد مختار. گاهی خالق شرور خود خداست، مانند عذاب های دنیوی، برزخی و اخروی که بر کافران نازل کرده، می کند و خواهد کرد. گاهی نیز، شروری که در عالم موجود است، فعل مخلوقی است که حریت دارد. به علاوه، عذاب های خداوند نیز ریشه در خطاها، شرور و قبائحی دارد که از بندگان صادر شده است. بنابراین، عبارت «و الشر ليس اليك» بدان معنا می شود:

خالق برخی شرور، بندگان اند نه خداوند.

در آن جایی که خداوند، شرور را خلق می کند (مانند جهنم)، افعال سوء بندگان باعث شده است تا وی چنین کاری انجام دهد.

این معنای دومی است که ایشان در برخی جزوات ذکر کرده اند. (1)(9)

ص: 244

1- در مشهدین (ص 188) مینویسند: «ثم إن بعض الشرور كعقوبة الفجار والكفار وقتلهم الأنبياء والصلحاء و هتكهم أعراض الناس ليس فعلا- لله تعالى، بل يكون فعل العباد بسوء اختيارهم، وإليه يمشير ما ورد في بعض الأدعية: «و الشر ليس إليك». . «به علاوه برخی شرور مانند کیفر گناهکاران و کافران، و مجازات کشتن پیامبران و صالحان، و آبرو بردن از مردمان که به دست آنان انجام شده است، فعل خدا نیست، بلکه اعمال بد آن هاست که حاصل استفاده ی نابجا از اختیارشان است. و این عبارت که در برخی دعاها آمده است، به این مطلب باز می گردد که فرمودند: «و شر به تو باز نمی گردد».

(1) مرحوم استاد مطهری در این باره می نویسند: «... این همان جمله ی معروفی است که می گویند: «العدم المضاف له حظ من الوجود»... یک وقت ما عدم را به هیچ چیزی اضافه نمی کنیم و آن را به طور مطلق اعتبار می کنیم و می گوئیم: «عدم مطلق»، هم چنان که وجود را به طور مطلق اعتبار می کنیم. اما گاهی همان طور که وجود را مضاف به یک ماهیت یا مفهوم اعتبار می کنیم و میگوئیم: «وجود الإنسان»، عدم را هم مضاف به چیزی اعتبار می کنیم و می گوئیم: «عدم الانسان». این می شود «عدم مضاف». پس عدم مطلق یعنی عدم بدون این که اضافه به چیزی شده باشد و عدم مضاف یعنی عدم، در حالی که اضافه به شیئی شده است.» (مجموعه آثار: 11: 357).

(2) صدر المتألهین شیرازی می نویسد: «و الدلیل علیه أنه لو كان أمراً وجودياً لكان اما شراً لنفسه أو شر لغيره، لا جائز أن يكون شراً لنفسه و الا لم يوجد؛ الآن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من کمالاته. و لو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من کمالات، لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه.»

ثم كيف يتصور أن يكون الشيء مقتضياً لعدم کمالاته، مع كون جميع الأشياء

طالبة لكمالاتها اللائقة بها. و العناية الإلهية، كما أشير إليها، لا تقتضي اهمال شيء بل توجب إيصال كل شيء الى كماله، فيكون الأشياء بطبائعها و غرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها، لا مقتضية لعدمها و نقصانها.

ولا- جائز أيضا أن يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره، لأن كونه شرة لغيره، اما أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض كمالاته، أو لأنه لا يعدم شيئا، فان كان كونه شرا لكونه معدما للشيء أو لبعض كمالاته، فليس الشر الا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله، لا نفس ذلك الأمر الوجودي المعدم. و ان لم يكن معدما للشيء أصلا فليس بشر، لما فرض أنه شر له. فان العلم الضروري حاصل بأن كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فانه لا يكون شرة لذلك لعدم استضراره به. و اذا لم يكن الشر الذي فرضناه أمراً وجودياً، شراً لنفسه ولا شراً لغيره، فلا يجوز عده من الشر.

و صورة هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا:

1- لو كان الشر أمرة وجودية لكان الشر غير شر

2- و التالي باطل

3- فكذا المقدم و بيان اللزوم و بطلان التالي ما متر تقريره. فعلم أن الشر أمر عدمي لا ذات له، اما عدم ذات أو عدم كمال ذات». (الأسفار: 7: 58-59).

«و دليل بر أن (عدمي بودن شر) این است که اگر شر، امری وجودی بود، یا برای خودش شتر بود، یا برای دیگران. نمی شود برای خودش شتر باشد، مگر این که عدمی باشد، چرا که وجود شیء، عدم او یا عدم کمال او را نتیجه نمی دهد. اگر ذات شیء، عدم برخی از کمالات شیء را نتیجه دهد، شر آن «عدم کمال» خواهد بود نه ذات آن چیزی که باعث این عدم شده است. به علاوه، چگونه می توان تصور کرد چیزی اقتضای عدم کمالات خودش را داشته باشد، در حالی که همه ی چیزها خواهان آن هستند که کمالاتی داشته باشند؟ هم چنین، همان طور که پیشتر نیز بدان اشاره شد، عنایت الهی جایی برای

ص: 246

اهمال باقی نمی گذارد، بلکه اقتضای آن، رسیدن هر چیز به کمالات است. بنابراین، هر چیزی به دلیل سرشت و غریزه اش، خواهان کمالات و هدف بلند مرتبه ای است که به یک امر عدمی و کاستی آن شیء نمی انجامد. هم چنین صحیح نیست که شر وجودی باشد و در عین حال برای دیگری شتر باشد. زیرا در این صورت، یا اینگونه خواهد بود که آن دیگری با برخی کمالات آن دیگری را معدوم سازد، یا اینگونه خواهد بود که اساساً چیزی را معدوم نسازد. اگر چیزی یا کمالات چیزی را معدوم سازد، پس امر شر، عدم ذات یا عدم کمال پدید آمده، خواهد بود نه آن چیزی که امری عدمی را پدید آورده است. اگر چیزی را معدوم نسازد، دیگر شر نخواهد بود.

بنابر علم بدیهی، هر چیزی که عدم چیزی یا عدم کمال چیزی را پدید نیاورد، برای آن چیز، شر نخواهد بود، چرا که به آن ضرر نخواهد رساند. و زمانی که شر مفروض، امری وجودی باشد، نه برای خود شریتی داشته باشد نه برای دیگران، نمی توان آن را شر برشمرد. صورت منطقی این قیاس چنین خواهد بود

1. اگر شر امر وجودی باشد، شر، شر نخواهد بود.

2 - نتیجه ی شرط، کاذب است.

3- شرط نیز کاذب خواهد بود.

پیوستگی میان شرط و نتیجه ی آن، و هم چنین علت کاذب بودن نتیجه ی شرط، همانی بود که پیشتر گذشت. بنابراین، دانسته شد که شر، امری عدمی است که ذات ندارد و یا عبارت است از عدم ذات یا عدم کمال»

(3) صدرالدین شیرازی می نویسد: «ان الخیر ما یتشوقه کل شیء و یتوخواه و یتم به قسطه من الکمال الممكن فی حقه، و یکون کل ذات مولیة وجد القصد الی شطره فی ضروریات وجودها و أوائل فطرتها و فی مکملات حقیقتها و متممات صفاتها و أفعالها و ثوانی فضائلها و لواحقها.

ص: 267

فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الأشياء و يتم به أو بما يفيض منه ذواتها و كمالات ذواتها، هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره، لأنه وجود مطلق لا نقص فيه و نور محض و بهاء محض و تام و فوق التمام، فيعشقه و يتشوقه كلممكن بطباع أمكانه، و كل موجود دونه بطباع نقصانه. فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته و فقره؛ فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص و فقر، فلم يكن شيء مع المعلولات خيرا محضا من كل جهة، بل فيه شوب شرية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريته الى حد و لا يكون فوّه غاية». (الأسفار: 7: 58).

(4) در پاورقی های درسگفتار یکم گذشت که آیه الله جوادی آملی می نویسند: «(وجود) و «خیر» مساوی، بلکه مساوق اند، به طوری که هر وجودی خیر است و هر خیری نیز امری است وجودی... مسأله ی خیر بودن وجود را حکما بدیهی تلقی نموده اند... چون وجودی بودن خیر و نیز بودن وجود به عنوان یک اصل بین یا مبین در فلسفه مطرح است، می توان زمینه ی عدمی بودن شر را فراهم کرد، زیرا اگر شر عدمی نباشد، پس هر وجودی خیر نخواهد بود، بلکه برخی از وجودها خیر بوده و بعضی از آن ها شر می باشد و در نتیجه خیر بودن، لازمه ی وجود نخواهد بود و هیچ گونه تساوی یا ملازمه ای بین آنها نیست، چه رسد به مساوقه، در حالی که خیر بودن وجود، به عنوان یک اصل تقریبا بدیهی در فلسفه پذیرفته شد...». (مبدأ و معاد: 233 - 234).

(5) استاد مطهری می نویسند: «(نادانی) فقدان و نبودن علم است. علم، یک واقعیت و کمال حقیقی است، ولی جهل و نادانی، واقعیت نیست. وقتی میگوییم: «نادان، فاقد علم است» چنین معنی نمی دهد که وی صفت خاصی به نام «فقدان علم دارد و دانشمندان آن صفت را ندارند. دانشمندان قبل از اینکه دانش بیاموزند، جاهلند، زمانی که تحصیل علم می کنند چیزی از دست نمی دهند،

بلکه منحصرآ چیزی به دست می آورند. اگر نادانی، یک واقعیت حقیقی بود، تحصیل علم - چون همراه با از دست دادن نادانی است - صرفاً تبدیل یک صفت به صفت دیگر می بود، درست مانند آنکه جسمی، شکل و کیفیتی را از دست می دهد و شکل و کیفیت دیگری پیدا می کند. «فقر» نیز چیزی و ناداری است نه دارایی و موجودی. آن که فقیر است چیزی را به نام ثروت فاقد است، نه آنکه او هم به نوبه ی خود چیزی دارد و آن فقر است، و فقیر هم مانند غنی از یک نوع دارایی بهره مند است، چیزی که هست، غنی دارای ثروت است و فقیر دارای فقر.

«مرگ» هم از دست دادن است نه بدست آوردن. لذا جسمی که صفت حیات را از دست می دهد و به جمادی تبدیل می شود، تنزل یافته است نه ترقی اما گزندگان، درندگان، میکروب ها، سیل ها، زلزله ها و آفت ها از آن جهت بد هستند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می شوند یا مانع و سد رسیدن استعدادهای به کمال می گردند. اگر گزندگان، موجب مرگ و بیماری نمی شدند بد نبودند، اگر آفت های نباتی موجب نابودی درختان یا میوه آن ها نمی شدند بد نبودند، اگر سیل ها و زلزله ها تلفات جانی و مالی ببار نمی آوردند بد نبودند. بدی در همان تلفات و از دست رفتن ها است. اگر درنده را بد می نامیم، نه به آن جهت است که ماهیت خاص آن، ماهیت بدی است؛ بلکه از آن جهت است که موجب مرگ و سلب حیات از دیگری است در حقیقت، آن چه ذاتاً بد است، همان فقدان حیات است. اگر درنده وجود داشته باشد و درندگی نکند، یعنی موجب فقدان حیات کسی نشود، بد نیست، و اگر وجود داشته باشد و فقدان حیات تحقق یابد بد است. از نظر رابطه علت و معلولی، غالباً همان فقدانات واقعی، یعنی فقر و جهل، سبب اموری مانند میکروب و سیل و زلزله و جنگ و غیره می شوند که از نوع بدی های قسم دوم می باشند، یعنی موجوداتی هستند که از آن جهت بدند که منشأ فقدانات و نیستی ها می شوند». (عدل الهی: 127-128)

(6) مرحوم حاج شیخ در درس معارف به تاریخ 1353/11/11 بیان می‌دارد: «وجود، اعظم نعمت‌های الهی است. وجود، لذت است. یکی از کارهایی که خدای متعال با اهل عذاب می‌کند، این است که نمی‌گذارد آنان متوجه «لذت وجود» بشوند که اگر متوجه «لذت وجود» بشوند، قدری آلمشان کم می‌شود، ولی برای اینکه تألم آنان شدید باشد، خداوند نمی‌گذارد متوجه «اهمیت وجودشان» گردند - ولو به مقداری که من تذکر دادم - زیرا که اگر به همین مقدار متوجه بشوند، لذت می‌برند و نباید آن‌جا لذت ببرند. نعمت وجود و لذت وجود به قدری بزرگ است که اگر تمام دردهای عالم را بیاورند و در یک کفه ی ترازو بگذارند و «هستی» را در کفه ی دیگر، «هستی» می‌چربد و اگر تمام لذات عالم وجود را در یک کفه بگذارند و «عدم وجود» را در کفه ی دیگر، این لذت هیچ ارزشی ندارند. روزی آیه الله میرزا مهدی اصفهانی می‌فرمودند: «.. وقتی که داد و فریاد بعضی از مخلدین در دوزخ به اعتراض بلند می‌شود که آخر چرا؟! در پاسخ به آنان گفته می‌شود: آیا می‌خواهید شما را «نیست» کنم؛ چون آنان در آن مقام، «نیستی» را در می‌یابند، از این رو بلافاصله می‌گویند: «خیر! خیر! حاضریم تمام عذاب‌های دردناک دوزخ را متحمل شویم، ولی حاضر نیستیم و نمی‌خواهیم «نیست» شویم». سپس در باب سند روایی آن می‌فرمایند: نشد مأخذش را بپرسم. فرمایش ایشان مسلماً مستند به روایت بوده است، روایتش کجاست؟ نمی‌دانم! باید تمام روایات عالم آخرت، مخصوصاً روایات جهنم را نگاه کنم. شاید آن روایت را پیدا کنم.»

(7) مرحوم حاج شیخ در درس نوزدهم معارف در باب تفاوت عدم با مرگ بیان می‌دارد: «برای تذکر شما، نکاتی را متعرض می‌شوم: انسان در بسیاری از بلاها و مصیبت‌های سخت می‌گوید: ای کاش نبودم و این دشواری‌ها را نمی‌دیدم. هنگامی که به بیماری، قرض، گرسنگی خانواده و ... مبتلا می‌شود، زبان به گلایه می‌گشاید و می‌گوید: کاش نیست بودم. اگر به واقعیت خواسته ی او توجه

کنیم، می بینیم که او نبودن را عبارت از حقیقتی و عالمی می داند که دشواری های کنونی در آنجا نباشد. اگر او وجدان ترکیبی به وجودش پیدا می کرد، محال بود که این سخن را بر زبان آورد. شاید با کسانی که دین و ایمانی ندارند و به خدا و جهان آخرت باورمند نیستند، به هنگام مرگشان برخورد کرده باشید. پزشک ها که از درمانش مأیوس می شوند و او می فهمد که بایستی بمیرد، وحشت و ترس عجیبی سراسر وجودش را فرا می گیرد، شدیداً مضطرب و نگران می گردد و ... این ها همه به این خاطر است که او مرگ را چیزی جز نیستی نمی پندارد و لذا بیمناک و آشفته می شود.)).

درباره ی تصورناپذیر و وجدان ناپذیر بودن عدم و نیستی نیز در آن درس می خوانیم: «آن «من» که حقیقت من است، به «هستی» نمایان شده است. نیستی یعنی این که «من»، «نه من» بشود. همین [جمله ی «من»، «نه من»] بشود» که توجه به نیستی می دهد، یک امر وجودی است و طوری از اطوار هستی است، زیرا ما آن را فکر می کنیم. همین، خود، لریزه بر اندام انسان می اندازد. اکنون مشخص می شود کسی که به هنگام بلایا می گوید: کاشکی «نیست» بودم و این مصیبت ها را نمی دیدم، مفهوم نیستی را نفهمیده است. او یک عالم بی غوغای صرفی را تصور کرده و اسمش را گذاشته: «عدم» و آرزوی رفتن به آن جا را می کند. در حالی که عدم، عالم نیست، تصورش وحشتناک است، چه رسد به واقعیتش. زیرا شما توجه کردید که تخیل «نیستی»، یعنی این که «من»، «نه من» بشود، ما را متزلزل می کند. او نیستی را دنیایی می داند که این رنج ها در آنجا مشاهده نمی گردد و بدیهی است که این آرزوی نیستی نیست. او در این حالت خودش را «بی هستی» می خواهد، در حالی که «اویی» او، به وجود نمایان شده است. مطلق نیستی یعنی: من، نه من؛ ما، نه ما و ... که نمی توانیم کنهش را وجدان کنیم، زیرا بطلان صرف است و واقعیت ندارد. «نیستی»، تبدیل نشئه و تحول در اطوار وجود نمی باشد. خلاصه نیستی، مهیت لا مهیت است.». (و)

(8) حاج شیخ در رساله ی هناک می نویسند:

«فلا محالة لا يعلمهم بذلك ولا يوجههم نحو ذلك الشعور التركيبي كي يلتون. وهم لاشتغالهم بأنواع العذاب والعقوبات من سدنة جهنم و خزنة النيران لا يلتفتون الى هذه النعمة كي يلتدون، بل يقون على جهلهم. وهذا الجهل من أشد العقوبات والشور، اذ بارتقاعه يحصل الالتذاذ التام، ولكنه لا يرتفع لتشاغلهم بالعذاب وغفلتهم عن أنفسهم وعدم توجيه الله تعالى اياهم نحو ذلك الشعور والالتفات، تعذيبا منه تعالى لهم. فهذا الشر عدم.» « پس ناگزیر، آنها را از این امر، آگاه نمی سازد و ایشان را به طور ترکیبی، متوجه این نعمت نمی کند تا لذت ببرند. و آن ها به جهت مشغول شدن به عذاب ها و عقوبت های گوناگون، از جانب خدمتکاران و نگهبانان جهنم، متوجه این نعمت نمی شوند تا لذت ببرند؛ بلکه جاهل باقی می مانند و این جهل، از شدید ترین عقوبتها و شرور است، چرا که با کنار رفتن آن، لذتی تمام برای فرد پدید می آید. اما کنار نمی رود، زیرا آن ها مشغول عذاب های مختلف هستند، از خودشان غافل اند و خداوند نیز آن ها را متوجه خودشان نمی کند، چراکه قصد رنج دادن آن ها را دارد. این شر، عدمی است.»

در مشهدین (ص 186) می نویسند:

«ثم أن بعض الشرور عدمية لا يحتاج [تحتاج] الى مبدع فاعلي: به علاوه برخی شرور، عدمی اند و نیازی به فاعلی که آن را ابداع (خلق) کند، ندارند.» در مشهدین (ص 188) نیز می نویسند:

«نعم، بعض العقوبات شر و ليس بوجودي، بل هو عدمي لا يحتاج الى فاعل و مصدر: آری، برخی عقوبت ها شر و غیر وجودی اند، یعنی دعمی اند و نیازی به فاعل (خالق) و مبدع ندارند.»

در درس نوزدهم معارف می خوانیم: «این شر، جهل معاقبین به وجودشان است که چون جهل، امری عدمی است، از این جهت، این شر، عدمی به حساب می آید، پس علتی نمی خواهد. واقعیت های وجودی نیاز به علت دارند، معلول

ص: 252

نیاز به علت دارد، اما علت عدم معلول، همان عدم علت خواهد بود.».

(9) در انتها، عبارات جامعی از رساله ی مشهدین (ص 188 - 189) آورده می شود تا مباحث مرحوم استاد عصار مرور شود.

«نعم، بعض العقوبات شر و ليس بوجودی، بل هو عدمی لا یحتاج الی فاعل و مصدر. و ذلك كجهل أهل العذاب بأصل وجودهم و بدوام أبدیته.

بیان ذلك: أن الوجود من أعظم النعماء الإلهية ولا ألد ولا أبهج منه. و آن اشتیهیت ادراكذلك، فارجع الی نفسك و تأمل أنه لو أخذ وجودك منك، فتصیر معدوما بحتاً ولا شيئاً صرفاً، كيف يكون حالك حينئذ؟ فمن البديهي أن توهم هذا المعنى توحشك و ترعدك و تضطرب شدة الاضطراب، اذ تجد بالوجدان الحضوری أنها أشد جميع الشدائد و أوحشها عليك، سلب وجودك منك و صيرورتك باطلا محضاً و عدم لاشيئاً صرف كيف و أنت تتوحش من الموت لتوهمك بأنه زوال وجودك، مع أنه كماله.

فالناس لمكان هذا التوهم الكاذب يتوحشون من الموت، و ما ذلك الا لحب الوجود و التذاذهم الذاتی الفطري به، التذاذاً فوق جميع اللذات. فهو أشد اللذات إذا كان أبدياً. فعدم التذاذك من وجودك انما هو لعدم توجهك الوجداني الیه، فانك ما أدركت منه الا المفهوم. فلو تخلت عن الشواغل و توجهت بوجدانك الی وجودك، لأدركت لذته الشديدة، سيما اذا أدركت أنك أبدی لا تقنی ولا تزول. فعند ذلك تلتذد بما لا ألد منه.

اذا علمت ذلك، فاعلم أن الله تعالى يسر مد وجود المخلدين من أهل العذاب كي يعذبهم. و مع ذلك يغفلهم عن أصل وجودهم، كي لا يلتذوا به، عقوبة منه تعالى و عدلاً. اذ لو توجهوا إلى كونهم موجودين ذوی وجود، لالتوا به، سيما إذا التفتوا إلى كونهم دائمين غير فانيين. لكنهم لشدة اشتغالهم بأنواع العذاب من سدنة جهنم و خزنة النيران، لا يلتفتون إلى هذه النعمة العظمی و الموهبة الكبرى و لا يشعرون بها شعوراً تركيبياً. و الله تعالى لا يعلمهم ولا

ينبهم بل يبقهم على جهلهم التركيبي.

و هذا الجهل من أشد العقوبات و الشرور؛ اذ بارتفاعه يحصل الالتذاذ التام. و من الواضح أن الجهل عدم. فهذا هو الشر العدمي الذي لا يحتاج الى مصدر و مبدأ حتى يستند الى الله تعالى أو الى غيره. فاذن أصل وجودهم كد و امه نعمة عظيمة و رحمة واسعة لهم، أعطاهم الله برحمته الواسعة؛ فانه تعالى سبقت رحمته غضبه. لكن جهلهم بهذه النعمة نقمة عظيمة و شر شديد و ليس صادرا منه تعالى لمكان كونه عدميا».

ص: 254

1. قرآن كريم

2. أبواب الهدى. غروي اصفهاني، محمد مهدي. تحقيق: مؤسسة معارف أهل البيت عليهم السلام. قم: مؤسسة معارف أهل البيت عليهم السلام، 1438 ق.

3. الاحتجاج على أهل اللجاج. طبرسي، احمد بن علي تعليقات و ملاحظات: سيد محمد باقر موسوي خراسان. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1421 ق.

4. الأربعين في أصول الدين رازي، محمد بن عمر. قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968 م.

5. الأسفار الأربعة. شيرازي، محمد بن ابراهيم. تعليق: هادي سبزواري و سيد محمد حسين طباطبائي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981 م.

6. الإشارات و التنبيهات. ابن سينا، حسين بن علي. قم: نشر البلاغة، 1375 ش.

7. اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. مشكيني، علي، قم: نشر الهادي، 1371 ش.

8. إقبال الأعمال. ابن طاووس، سيد علي بن موسى. تهران: دار الكتب الإسلامية، 1409 ق.

9. امام رضا عليه السلام و فلسفه ي الهى. جوادى آملی، عبدالله. مترجم: زينب كربلايى. قم: مركز نشر اسراء، 1388 ش.

10. ايجاز البيان في الترجمة عن القرآن. ابن عربي، محمد بن علي. تصحيح: محمود محمود

الغراب. دمشق: مطبعة نصر، 1410 ق (مطبوعة على هامش رحمة من الرحمن في تفسير و

اشارات القرآن)

11. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام. مجلسي، محمد باقر. بيروت: دار إحياء التراث العربي: 1403 ق.

12. البرهان في تفسير القرآن. بحراني، سيد هاشم بن سليمان. بيروت: مؤسسة البعثة،

1374 ش.

13. بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، طبري، محمد بن ابوالقاسم، تحقيق: جواد قيومي، قم: مؤسسه ي نشر اسلامي، 1420 ق.

14. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد. صفار، محمد بن حسن، تصحيح: محسن كوجه باغي. قم: كتابخانه ي آيت الله مرعشي، 1404 ق.

15. ترجمه الميزان. طباطبائي، سيد محمد حسين، مترجم: محمد باقر موسوي همداني، قم: مؤسسه ي نشر اسلامي، 1374 ش.

16. تعليقات على شرح فصوص الحكم و مصباح الأنس. خميني، سيد روح الله؛ جامي،

عبدالرحمن. قم: پاسدار اسلام. 1434 ق.

17. تفسير العياشي. عياشي، محمد بن مسعود. تصحيح: سيد هاشم رسولي محلاتي. تهران: المطبعة العلمية الإسلامية، 1380 ق.

18. تفسير القمي. قمي، علي بن ابراهيم. تصحيح: طيب موسوي جزائري. قم: دار الكتاب،

1404 ق.

19، تفسير نمونه، جمعي از نويسندگان، زير نظر: ناصر مكارم شيرازي. تهران: دار الكتب

الإسلامية، 1353 ش.

20. التوحيد. ابن بابويه، محمد بن علي. تصحيح و تعليق: سيد هاشم حسيني طهراني، قم: مؤسسه ي نشر اسلامي، 1404 ق.

21. تهذيب الأحكام. طوسي، محمد بن حسن. تحقيق: سيد حسن موسوي خراسان. تهران: دار الكتب الإسلامية، 1407 ق.

22. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. ابن بابويه، محمد بن علي. قم: دار الشريف، 1406 ق.

23. حكمت الهی عام و خاص. الهی قمشه ای، مهدي. تصحيح: هرمز بوشهري پور. تهران: روزنه، 1379 ش.

24. الخصال. ابن بابويه، محمد بن علي. تصحيح: علي اكبر غفاري. بيروت: مؤسسة الأعلمی

للمطبوعات، 1410 ق.

25. خلقه العوالم. غروي اصفهاني، محمد مهدي. تحقيق: مؤسسة معارف اهل البيت عليهم السلام. قم: مؤسسة معارف أهل البيت

عليهم السلام، 1440 ق.

26. دروس فلسفه. مصباح یزدی، محمد تقی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، 1379 ش.

ص: 256

27. رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن. ابن عربي محمد بن علي، جمع و تاليف:

محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة نصر، 1410 ق.

28. روح مجرد (يادنامه ي سيد هاشم موسوي حداد). حسيني طهراني، سيد محمد حسين. مشهد: علامه طباطبائي، 1427 ق.

29. شرح الأسماء الحسنى. سبزواري، هادي. تحقيق: نجفقلبي حبيبي. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بي تا.

30. شرح الإشارات و التنبهات مع المحاكمات. طوسي، محمد بن محمد. قم: نشر البلاغة، 1375 ش.

31. شرح أصول الكافي، شيرازي، محمد بن ابراهيم، تصحيح: محمد خواجهي، تهران: مؤسسه ي مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1383 ش.

32. شرح الفصوص. قيصرى، داوود بن محمود. تهران: انتشارات علمي فرهنگي، 1375 ش.

33. شرح منظومه، سبزواري، هادي، تصحيح: حسن حسن زاده ي آملی. تحقيق: مسعود طالبي نشر ناب: 1379 ش.

34. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. شيرازي، محمد بن ابراهيم. تصحيح و تقديم: سيد جلال الدين آشتياني، تعليق: ملا هادي سبزواري. قم: بوستان كتاب، 1382 ش.

35. عدل الهی. مطهری، مرتضی. تهران: صدرا، 1395 ش.

36. علل الشرائع. ابن بابويه، محمد بن علي. تصحيح: سيد محمد صادق بحر العلوم. نجف:

منشورات المكتبة الحيدرية، 1435 ق.

37. عوالي اللئالی العزیزية في الأحاديث الدينية. احسائي، ابن ابی جمهور. تصحيح: مجتبی

عراقي. قم: دار سيد الشهداء، 1405 ق.

38. العين. فراهیدی، خليل بن احمد، قم: هجرت، 1409 ق.

39. عيون أخبار الرضا عليه السلام. ابن بابويه، محمد بن علي. تصحيح: سيد مهدي حسيني

لاجوردی. تهران: نشر جهان، 1378 ق.

40. الفتوحات المكية. ابن عربي، محمد بن علي، تحقيق و تقديم: عثمان يحيى، تصدير و

مراجعته: ابراهيم مدكور. القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب و العلوم الاجتماعية

بالتعاون مع معهد الدراسات العليا في السوربون، 1397 ق.

41. فرائد الأصول (الرسائل). انصاري، مرتضى، قم: مجمع الفكر الإسلامي، 1419 ق.

42. فصوص الحكم. ابن عربي، محمد بن علي، منشورات الزهراء خلع، 1370 ش.

ص: 257

43. فقيه من لا يحضره الفقيه. ابن بابويه، محمد بن علی، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، 1413 ق.
44. فوائد الأصول (تقریرات دروس اصول فقه میرزا محمد حسین غروی نائینی). کاظمی خراسانی، محمد علی تعلیق: آقا ضیاء الدین عراقی. قم: مؤسسه ی نشر اسلامی، 1432 ق.
45. الفهرست. ابن ندیم، محمد بن اسحاق. بیروت: دار المعرفة، 1418 ق.
46. القبسات. میرداماد، محمد باقر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1367 ش.
47. الکافی. کلینی، محمد بن یعقوب. تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامية، 1407 ق.
48. کفاية الأصول، خراسانی، محمد کاظم، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، 1427 ق.
49. مثنوی معنوی. بلخی رومی، محمد. به کوشش: ریچارد نیکلسون. تهران، 1363 ش.
50. مجموعه آثار. مطهری، مرتضی. تهران: صدرا، 1390 ش.
51. المحاسن. برقی، احمد بن محمد. تصحیح: سید جلال الدین حسینی محدث ارموی، قم: دار الکتب الإسلامية، 1371 ق.
52. المحصل. رازی، محمد بن عمر. عمان: دار الرازی، 1411 ق.
53. معارف القرآن. غروی اصفهانی، محمد مهدی. تحقیق: مؤسسه معارف أهل البيت عليهم السلام. قم: مؤسسه معارف أهل البيت عليهم السلام، 1438 ق.
54. الميزان. طباطبایی، سید محمد حسین. قم: اسماعیلیان، 1371 ش.
55. النجاة من الغرق في بحر الضلالات. ابن سینا، حسین بن علی. تصحیح: محمد تقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1379 ش.
56. نهاية الحكمة. طباطبایی، سید محمد حسین. قم: مؤسسه ی نشر اسلامی، 1416 ق.
57. نهج البلاغة. سید رضی، محمد بن حسین. قم: هجرت، 1414 ق.
58. وسائل الشیعة (تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة). حر عاملی، محمد بن حسن. قم: مؤسسه ی آل البيت عليهم السلام، 1409 ق.

مقالات

59. ابراهیمی، حسن. «بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در

قرآن»، مطالعات عرفانی، 1388، شماره 10: صص 26 - 5.

ص: 258

60. في صورة عالم التشريع وأصول آل الرسول. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس

میرزای اصفهانی، جلد 1، کتابخانه ی آستان قدس رضوی، شماره ی 12454.

61. في حجیة فتوی الفقیه. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد 3، صفحات 427 - 322، کتابخانه ی

آستان قدس رضوی، شماره ی 12455.

62. في مادة عالم التشريع. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد 3، صفحات 482 - 402، آستان قدس

رضوی، شماره ی 12456.

63. في النبي و مناصبه (مناصب النبي). تولایی خراسانی، محمود. کتابخانه ی آستان قدس رضوی، شماره ی 12480.

64. الكلام في حقيقة القدرة والاختيار وعدم الجبر و التفويض (مشهور به هناك مطالب

ثلاثة). تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد 3، صفحات 401 -

186، کتابخانه ی آستان قدس رضوی، شماره ی 12456.

65. الكلام في حجیة القرآن. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی،

جلد 3، صفحات 184 - 1، کتابخانه ی آستان قدس رضوی، شماره ی 12456.

66. المشهدين في التوحيد و العدل. تولایی خراسانی، محمود. کتابخانه ی آستان قدس

رضوی، شماره ی 24349.

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



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

