گفتارهایی در باب عدل الهی

عالم تشریع، شرور و بلایا

براساس درس گفتارهای
استاد فقید محمد حسین عصّار

با مقدمه ای از استاد حسن طارمی

بسم الله الرحمن الرحیم

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

نویسنده:

محمدحسین کلاهی

ناشر چاپي:

موسسه فرهنگي نبا

ناشر ديجيتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌اي قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

گفتارهایی در باب عدل الهی: عالم تشریع، شرور و بلایا ----- ۹

مشخصات کتاب ----- ۹

اشاره ----- ۹

فهرست مطالب ----- ۱۳

مقدمه ----- ۱۹

شیوه تدوین ----- ۳۵

گفتار ۱ : ماده، صورت و خیریت عالم تشریع ----- ۴۳

اشاره ----- ۴۳

اعتقاد فلاسفه ی مسلمان در باب عالم تشریع و شرور ----- ۴۳

مقبولیت عینیت شرور در معارف کتاب و سنت ----- ۴۶

علت بحث از عالم تشریع: تبیین منبع شرور ----- ۴۷

ماده و صورت عالم تشریع ----- ۴۸

منبع شرور ----- ۵۰

پی نوشت ----- ۵۵

گفتار ۲ : عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟ ----- ۶۹

اشاره ----- ۶۹

مقدمه ----- ۶۹

واقعی بودن عالم تشریع ----- ۶۹

اشاره ----- ۶۹

واقعی بودن ماده ی عالم تشریع ----- ۷۱

واقعی بودن صورت عالم تشریع ----- ۷۱

آثار نفس الأمری احکام تشریعی ----- ۷۲

گزیده ای از تقریرات اصولی میرزای اصفهانی ----- ۷۵

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

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

نسخ خطی ---------- ۲۷۴

درباره مرکز ---------- ۲۷۶

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

مشخصات کتاب

سرشناسه:عصار، محمدحسین، 1319 - 1388.

عنوان و نام پدیدآور:گفتارهایی در باب عدل الهی: عالم تشریع، شرور و بلایا/ براساس درس گفتارهای استاد فقید 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 978-600-264118-2 :

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

خیراندیش دیجیتالی : انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ص: 1

اشاره

شناسنامه کتاب

سرشناسه:عصار، محمدحسین، 1319 - 1388.

عنوان و نام پدیدآور:گفتارهایی در باب عدل الهی: عالم تشریع، شرور و بلایا/ براساس درس گفتارهای استاد فقید 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 978-600-264118-2 :

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 اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 3

فهرست مطالب

مقدمه ...9

شیوه تدوین ...25

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

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

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

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

ماده و صورت عالم تشریع ...38

منبع شرور ...40

پی نوشت ...45

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

مقدمه ...59

واقعی بودن عالم تشریع ...59

واقعی بودن ماده ی عالم تشریع ...61

واقعی بودن صورت عالم تشریع ...61

آثار نفس الأمری احکام تشریعی ...62

گزیده ای از تقریرات اصولی میرزای اصفهانی ...65

ثمره 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 «قبیح» ...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 ثقلین 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 لیس الیك» ...243

پی نوشت ...245

کتابنامه ...255

مقالات ...258

نسخ خطی ...259

ص: 7

بسم الله الرحمن الرحیم و بعون ولیه

مقدمه

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 في فسیح جنانه – 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 هرازگاه 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 باورمنـد به ارکان و اصول دین، با اخلاص، مصـمم، دقیق النظر، سـخت کوش، محتشم، تقلیدگریز، دانشـمند، شائق به دانسـتن، فروتن، شهرت گریز، خدمت رسان، ضد تظاهر – نه برای نشان دادن و نه برای انکار – اهل عبادت، شدیدا 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 آشـنایی بنویسم. جلسه ای بود متشکل از حدود بیست تن در سنین 18 تا 20 ساله و غالبا دانش آموز سال آخر دبیرستان و دانشـجوی 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 مجموعا حدود 750 صفحه که به خامۀ عالم محقق بسیاردان 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 حسـینعلی نوری مشهور به بهاء الله. آن کتاب که رساله خالویه هم خوانده شده، در دو بخش تألیف شده است: بخش نخست در اثبات قائمیت سـید علی محمد شـیرازی معروف به باب و بخش دوم در اثبات من يُظهِرُهُ اللّهي 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 اسـلام و نیز تاریخچه فرقه ضاله و خاسـتگاه 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 سـبک 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 خـدوم بود که اصالتا، اهل خطه آذربایجان بود و در تیمچه حاجب الـدوله 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 سلوکیبدون 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 دریغا 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 (اصطلاحا 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

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 في تفسير الماثور للقرآن در دو جلد. (ویراستار).

اعلام آمادگی کردنـد و ایشان در حضور سایرین، از آن سه تن به صورت شـفاهی 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 تفسـیر و حدیث شناسـی 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 مشـکلات اشخاص اهتمام داشت و تا آنجا که برایش مقدور بود در رفع گرفتاری ها و نیازهای اشـخاص دریغ نمی ورزید. این خصلت جوانمردانه او، به ویژه پس از درگذشتش بیشتر معلوم شد. بنابراین اگر گاهی یکی از اعضا در جلسه به مشـکل مالی یک خانواده یا یک شـخص اشاره می کرد و خواستار همیاری برای رفع نیاز آن ها می شد، پاسخ آمیخته به طنز اسـتاد را در پی داشت، به این معنا که هر جمعی برای نیل به هـدفی شـکل می گیرد و قرار نیست همگان به همه کارها بپردازنـد. 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 اسـتاد فقید، تلاش برای شـناخت علائق و استعدادهای شاگردان در مباحث مرتبط با درس و حتی راهنمایی آن ها بود. صـاحب این قلم به مطـالعه درباره قرآن شوقی وافر داشت و تا آنجا که به خاطر دارد، کتاب قرآن در اسـلام مرحوم علامه سـید محمد حسـین طباطبایی رضوان الله علیه را برای شـروع انتخاب کرد و بر پایه آن، معمولا پرسـش های خود را بعد از جلسه با اسـتاد در میان می گـذاشت. این مـذاکرات نتایـج ارجمنـدی داشت؛ معلوم شـد عصار یک دوره مباحث قرآن شناسـی بر اساس روایات کتاب فضل القرآن جامع کافی کلینی، به درخواست

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 میکنیم.

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 مأدبة 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، اماگویا 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 تاعصار 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 انگارهٔ 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 وا داشت. 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 مجامیع 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 ورزي مبتنی بر تعالیم اهل بیت علیهم السلام، آنان رابه 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: «بادِروا أحداثَکُم بِالحَدیثِ قَبلَ أن تَسبِقَکُم إلَیهِمُ المُرجِئَهُ.»(1)

چرایی بروز و ظهور جریان مذکور از نخستین دهه های 1300 هجری شمسی به این سو وتکاپو 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 فرانمایند. 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 جاپلقی، 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.

1- الکافي، طبع اسلامیه، 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 نسبتا 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 معمولا 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 ویکی 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 اشتغالاتشان 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 درامریکا صحنه گردان آن بودند و با قلم شجاع الدین شفا کتاب هایی را در تخریب فقاهت 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 رهزنان 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 حضـرت آقای سـبحانی 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 ازدل برون نخواهد شد وانهاده اند.

عصار اهل اظهار و ابراز نبود، کتوم بود؛ و این را همه معاشـرانش می دانند. اما برای رفع اشتباه حضرت استاد، ناگریز در حد یکی دو جمله برای ایشـان بازگو کرده بود که همه توش و توان را در خـدمت نشـر معارف دینی گذاشـته و بی آنکه خود را نیازمنـد ارائه گزارش ببینـد، چه بسـیار کسـان را در زیر سـایه تربیت علمی خویش رشـد داده است. از این بگـذرم و فقط یادآور شوم که سال ها بعـد، 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 اسـلامی در بیست و دوم بهمن آن سال انجامیـد. حکومت پیشـین را کنار زد و پیشـگامان انقلاب سکانـداران مـدیریت کشور شدنـد. به تبع این رویـداد بزرگ، البته نهادهای رسـمی مـدیریتی کشور دچار نابسامانی و پریشانی شـده بود و شیرازهٔ 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 بودنـد، با تمام توش و توان به مدد دولت برآمده از انقلاب رفتند. عصار یکی از این اشـخاص بود. باید پیشتر اشـاره می کردم که عصار در اسـتخدام ادارهٔ برق بودن را خیلی زود رها کرده و ظاهرا در همان سالهای 1354 شرکت مستقل مهندسی و بازرگـانی بین المللی تأسـیس کرده بـود. حـال، او بر خود فرض می دیـد که به یـاري نهـاد مـدیریت انقلابـی کشور بشـتابد و تجربه اش را سخاوتمندانه برای پیشبرد

امور تقـدیم کند. احتمالا سابقه دوستی با مرحوم مهندس مهدی بازرگان که در ابتدای انقلاب سـمت نخست وزیری را پذیرفته بود، نیز در این تصـمیم او بی تاثیر نبوده است. در هر صورت، عصار بی آنکه نگران شـرکت و گردش کار و امثال آن باشـد، مـدیریت یکی از ادارات شهرداری تهران را بر عهـده گرفت و هر روز از بامـداد تا پاسـی از عصـر، امور این اداره بزرگ را تمشـیت کرد و پس از چنـد ماه تلاش بی وقفه، کار را به مسـئولان سپرد، بی آنکه مزدی طلب کنـد یا به نام و عنوانی بیندیشد. پس از آن نیز از کوشـش ها و اقدامات آن چند ماه، که گاه در زمان تصـدی خود برخی از آن ها را باز می گفت، هیچگاه یادنکرد. گمان می کنم او زمانی مسـئولیت را واگذار کرد که دیگر نگران بحران و در هم ریختگی نبود. شاید هم برای کنار رفتنش دلیل دیگری داشت.

بلند همتی و به افق های دوردست نگریستن 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 اصـلی او را از این سـفر، آنگونه که از ایشان شـنیدم، باز گفتم. از آن زمان، عصار قریب سه دهه تمام توان خود را در خـدمت تعلم و تعلیم و نشـر معـارف دینی به کار بست و هر چه بیشتر رفت به صـرف وقت بیشتر همراه با تأمین هزینه های جاری در حـد مقـدور اهتمام ورزید.

پیشتر اشـاره کردم که از اواخر سـال 1357 ، بـا اجـازه مرحوم آقـای حلبی، دروس معارف ایشان تحت اشـراف 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، تـا هم سـبک گفتـاري دروس حفظ شود و هم پاره ای تغییرات که به اقتضای جلسه حضوری و در فضای خطاب بر زبان جاری شـده بود اصـلاح گردد، سـپس همه آن هـا را از نظر مرحوم اسـتاد می گذرانـد و جزوات درسـی را تـدوین 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 فراگیري 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 تدرس 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

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 کنـد و بـا هم افزایی فعلیت ها و ظرفیت های علمی و اقـدامات عملی همگان در سامانـدهی منظومه معرفت دینی مبتنی بر قرآن و عـترت پیش قـدم شود. شـاگردان را به برگزاری جلسـات درس تشویق می کرد و برای رفع مشـکلات و پرسـش هـای علمی آنـان در مقـام مدرس، همواره آماده بود. اگر می دید که شخصـی می تواند مقالتی در یک مبحث معرفتی بنویسد و در جریدهای منتشـر کند یا کتابی در این مبـاحث بنگـارد و طبع کنـد، او را ترغیب می کرد. از این که نامش در محفلی یا در نوشـته ای مطرح شود ابا داشت، ولی هیچگاه این وارسـتگی را بروز نمی داد؛ حتی از نامور شـدن دوسـتانش از آن رو که توان نشـر بهتر معارف را خواهند یافت، شادمان می شد. در حدود سال های 1365 که به تازگی رایانه های شخصـی در ایران رواج یافته بود و به تدریج کارکرد داده پردازی آن محل توجه قرار می گرفت، او به سائقه شخصـی بر آن شد تا با تهیه یک دسـتگاه رایانه، برخی از دوسـتان را به طراحی درختواره موضوعی مباحث معارفی و مستندسازی آموزه های اعتقادی و نیز مطالعات تطبیقی معارف و کلام و فلسفه و عرفان فرا خواند. شاید در آن زمان فقط در برخی از دانشگاه ها و غالبا در رشته های فنی و مهندسی، کارکرد رایانه های شخصی مورد توجه قرار گرفته بود.

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

سخن به درازا کشـید و هنوز نکته هایی در خور ذکر از سـلوک آن دل بسـته معارف دینی بر جای مانـده است. آنها را به فرصتی دیگر را می گذارم و خواننده گرامی را به گلگشتی در درس گفتارهای مرحوم عصار فرا می خوانم و ناگریز از آخرین خاطره خود با آن فقید یاد می کنم.

شامگاه سه شنبه روزی در نیمه اول اسفند ماه 1388 بعد از اتمام جلسة مباحثه، هنگام خداحافظی با ایشان، به مناسـبت از زیارت عتبات و عالیات سخن به میان آمد و عصار که شیفته این زیارت ها 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 راهي 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 یافتم و هم زبان حال داغ دیدگان فراوانی که سوته دلانه گرد هم نشسته بودند. عصار عاشق شیدایی بود که جز رضای مولا نمی اندیشید.

حسن طارمی

15 محرم 1442

1396/6/14

1- مرحوم عصار در وصیت نامه خود می نویسد: «از این نعمت و توفیقرفیق 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 ایتام 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 بقیة 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 بنشاند».

بسم الله الرحمن الرحیم

انا لله و انا الیه راجعون

درگذشت فاضل فرزانه، جناب آقای مهندس محمد حسین عصاررضوان الله علیه مایه 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 علیه رحمة واسعة.

با تقدیم احترام

جعفر سبحانی

1388/12/23

بسم الله الرحمن الرحیم

انا لله و انا الیه 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 و رحمة الله و برکاته

سید جعفر سیدان

88/12/27

ص:23

شیوه تدوین

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 تشریع» 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 شهر های شیراز و اصفهان است. برای آنکه نحوه ی تدوین مباحث ایشان بهتر روشن شود، ابتدا خوب است تا «فضای تخاطب» 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 آیة الله میرزا مهدی اصفهانی و آیة 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.

ص:25

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 مبانی 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، ایشـان به مکتوبـات مرحوم میرزای اصـفهانی توجهی ویژه داشـته و این امر در دروس ایشـان کاملا مشـهود است. اکنون که چاپ معتبری از آثار آیة الله اصفهانی توسط مؤسسه ی معارف اهل بیت علیهم السلام ارائه شده، می توان فهمید که تسلط بر آن کتاب ها براساس نسـخه 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 حـال، بـا توجه به فضـای جلساتی که مبنای این درس گفتارها بوده، نکات زیر در تـدوین آن ها در نظر گرفته شـده است تا مخاطبان ارجمند بتوانند بیشترین بهره مندی را از این کتاب داشته باشند:

1. همان طور که ذکر شـد، اسـتاد عصار در ابتدای هر بحث، تنها اجمالی از تعالیم وحیانی و مقایسه ی آن با آموزه های فلسـفی و عرفانی بیان می کرد. از این رو، سـعی شده است تا مطالب مختصـر ایشان در پاورقی ها و پی نوشت ها مستند سازی گردد. به تناسب مطلب، به آیـات، روایـات، مکتوبات و تقریرات دروس میرزای اصـفهانی، مکتوبات مرحوم حلبی، آثار فلسـفی، کتب عرفانی و ... ارجاع داده شـده است.

2. در برخی مـوارد، مرحوم عصـار نقـل قول هـای طولانـی را در جلسه ی درس قرائت کرده است.(1) نقـل قول های طولانی در نگارش مقالات و کتاب های تالیفی عمومی، نکته ای منفی به حساب می آیـد، ولی در سـطح مباحث تخصصـی نه تنها اشـکال 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.

1- در سه موضع، ایشان چنـد صـفحه ای را در کلاس قرائت کرده اند: در انتهای بحث «واقعی بودن عالم تشـریع»، عبارات متعددی را از تقریرات اصولی دروس میرزای اصـفهانی 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 هیـچ یک از گویـندگان و تبیین کننـدگان و کوشـندگان این گونه مباحث ادعای عصـمت ندارنـد؛ لذا تبیین دقیق و مسـتند، ضرورت جدی دارد تا از سویی زمینه ی تفهیم درست و از سوی دیگر، زمینه ی نقادی برای تمام اهل نظر فراهم آید.

اینـک، به جهت حفـظ امانت داری درباره ی مطالب مطرح شـده، آن نقل قول ها عینا در متن آورده شـده است. نبایـد فراموش کرد که اثر حاضر در قالب «درس گفتار» تنظیم گشته است نه نگارش؛ و چنین قالبی اقتضائات 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 اسـتاد عصار این فرصت را نیافت که آثاری را به قلم خویش به رشـته ی تحریر درآورد. اگر چنین می شـد، قطعا نتیجه ی کار متفاوت بود. ولی وقـتی بـه ایـن واقعیت بنگریم که ایشـان سراسـر عمر پربرکت خـود را به رفـع نیازهـای نیازمنـدان، به ویژه نیازهـای فکری و عقیـدتی 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 شـمار می آیـد – قـدمی کوچک در راسـتای احیای این سلسـله دروس باشـد و به توفیق الهی بتوانیم سایر دروس ایشان را در قالب های مناسب منتشـر سازیم. فرصت را برای این درخواست مناسب می بینیم که از اهل نظر بخواهیم ما را از دیـدگاه های علمی خود در زمینه ی این نوشتار بی بهره نگذارند، تا این مسیر به طور هموارتر طی شود.

3. مسـتندسازی 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 تفـاوت هـای پـانویس ها و پی نوشت ها، اجمال و تفصـیل موجود در آن ها است. اگر مسـتندات یکی از مطالب متن، کم حجم بوده، در پانویس، و در غیر

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

برخی مطـالب مفیـد که ارتبـاط کمتری با اصل موضوع دارنـد، به پانویس منتقل شـده انـد. 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 جـایی که برخی پـانویس هـا مربوط به اسـتاد عصـار و برخی متعلق به ویراسـتاران است، این دو دسـته بـا علاـمت های (گ) و (و) مشخص شده اند. (گ)

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

اگر مرحومین میرزا و حاج شـیخ مطلبی را در چنـد موضع متفاوت مطرح کرده انـد، تلاش شده است تا حد ممکن، تمامی عبارات در پی نوشت هـا آورده شود. گاهی عبارات بسـیار شبیه یکـدیگر است (ماننـد عبارات رساله ی المشـهدین باتقریرات و مجموعه دروس فارسـی معارف). با این حال، تمامی عبارات نقل شده اند، زیرا:

اولا مکتوبات و فرمایشات مرحوم حلبی به طور عمومی منتشـر 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 «عبـارات متشابه» است. یکی از راه های تشـخیص این دو دسـته از یکـدیگر، «تعـدد بیان مطلب واحـد در آثار مختلف» است. به عنوان مثال، اگر صـدرالمتألهین شـیرازی مطلبی – مانند اصالت وجود – را در تمامی آثار خویش، از الأسـفار گرفته تا الشواهد الربوبیة، المبدأ و المعاد، العرشیة و... آورده باشد، به راحتی

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

می توان فهمیـد که اصالت وجود، از مسـلمات نظام فکری صدرایی است. در آثار این دو عالم برجسـته نیز همین قاعده جاری است. این جاست که «تعدد» و «کمیت» موضوعیت پیدا میکند. در اثر حاضـر و در درس گفتار دوم نیز اسـتاد عصار عبارات متعددی را از تقریرات دروس اصول فقه میرزای اصـفهانی که به قلم مرحوم حلبی به رشـته ی تحریر درآمـده است، قرائت میکننـد. همان طور که خود ایشان نیز تصـریح کرده انـد، اسـتناد 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 پوشـید و ادعایی است که نمی توان را به مدعیانش نسـبت 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 اصـفهانی، 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 اصـفهانی در اصول فقه که الأصول الوسـیط و مصـباح الهدی نام دارد، در یک جلد و به شـکل توأمان نشـر یافته است. در این اثر، متن کتاب مصـباح الهدی، از صفحه ی 467 آغـاز می گردد. به همین جهت، اگر در ارجاعات آمده باشد: «مصباح الهدی: 505»، بدان معنا نیست که خواننده ی کتاب باید به صـفحه ی 505 نسخه ی خطی کتاب مصباح الهـدی رجوع کنـد، چرا که اساسا حجم آن به 500 صـفحه نمی رسـد، بلکه مراد این است که باید به صـفحهی 505 در مجلـدی از آثار میرزای اصـفهانی 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

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 رسالهی الكلام في حجية القرآن، الكلام في حقيقة القدرة والاختيار وعدم الجبر و التفويض (مشهور به هناک مطالب ثلاثة) و في مادة عالم التشريع 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 في مادة عالم التشريع 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 مرحومحلبی 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

گفتار 1 : ماده، صورت و خیریت عالم تشریع

اشاره

*ماده، صورت و خیریت عالم تشریع(1)

در سلسله مباحث عدل الهی در بحث مهم قابل طرح است: «عالم تشریع» و

شرور». ابتدا با بحث عالم تشریع آغاز می کنیم.

اعتقاد فلاسفه ی مسلمان در باب عالم تشریع 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 «تشریعی». افعال انسان در راستای ارادهی تکوینی خداست و تغییر ناپذیر. یک سلسله اوامر و نواهی نیز از جانب حق متعال صادر شده که صرفا برای امتحان بندگان است. اگر فعلی که انسان مرتکب می شود، مطابق یا مخالف با امر مولی شد، او مطیع یا عاصی خواهد بود.

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

2- اشاره به بیتی از ابیات حاجی سبزواری (د: 1289 ق) است که می گوید: «لکن کما الوجودُ منسوبُ لنا / الفعلُ فعلُ اللهِ و هو فعلُنا: 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 محلصی ندارد.(1) نهایتا مطلب به این جا ختم می شود که اساسا عـذابی وجود نـدارد، چراکه ریشه ی «عذاب» از «عذب» است و «عذب» هم به معنای «گوارا» است. هر کس به هرجا می رسد، در آن جا خوش است. یعنی اگر کسـی به جهنم برود دو حالت دارد: یا با طبعش سازگار است یا ناسازگار. اگر سازگار باشد سختی نمی کشـد. اگر ناسازگار باشد، دیری نخواهد پایید که شـرایط عوض بشود، چرا که «القَسـر لا یَدوم». بنابراین، چنین فردی خالد در جهنم نخواهد بود.(1)

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

(1) تمام افعال را به خدا نسبت می دهند

(2) میان اثر و مؤثر سنخیت قائل هستند

بنابراین، یا بایـد قائل به ثنویت شوند و بگویند که منبع شـر خدا نیسـت(2)؛ یا اینکه ملتزم شونـد که از یک علت واحـد، 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

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

2- حاجی سبزواری در رد ثنویت (و اثبات عدمیت شـرور) می گوید: «اَلشَّرِّ اِعْدَامٌ فَکَمْ قَدْ ضَلَّ مَن***یَقُولُ بِالْیَزْدَانِ ثُمَّ اَلاِهْرَمَنِ: شرور، اموری عـدمی انـد. بنابراین، چقـدر گمراه است کسـی که به یزدان [به عنوان منبع خیر] و اهرمن به عنوان منبع شـر] معتقد است». شـرح منظومه: 3: 527. هم چنین ر.ک: شرح الأسماء الحسنی: 598 (ذیل عبارت «یا من قدر الخیر و الشر»). (و)

3- از این قاعـده با عنوان «الواحـد» یاد می شود. این اصل می گویـد: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد».برای آشـنایی با این اصل، ر.ک: الإشارات و التنبیهات: النمط الخامس: الفصل الحادي عشـر: الأسفار 2: 194 به بعد و 7: 204 به بعد؛ نهایة 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 شـرور را انکار کنند (و بگویند شرور عـدمی اند). نهایت منبعی که فلاسـفه برای شـرور معرفی می کنند «ماهیت» است. همان طور که در دروس معارف بیان شده، این جواب را ملاصدرا مطرح کرده است. او می گوید: شـرور به افعال ما باز می گردد، با این توضـیح که ما صاحب ماهیت هستیم و ماهیت، منبع هر شـری است: «ماهیات، وقایه ی حق متعال اند از نسبت شرور».(1) وگرنه اصل وجود، در هر مرتبه ای که باشـد، خیر است.(2) خلاصه آنکه آقایان با نظریه ی «عدمی بودن شرور» خود را از «انتساب شر به خداوند» وا می رهانند.(3)

1- وی در باب ماهیات مینویسـد: «و یرجع الیها الشـرور و الآفات التي هي من لوازم الماهیات من غیر جعل، فتصـیر بهـذا الاعتبار وقایة للحق عن نسبة النقائص الیه. فعدم اعتبار الأعیان و الماهیات أصلا منشأ للضلالة و الحیرة و الإلحاد و بطلان الحکمة و الشریعة، اذ باعتبار شیئیة الماهیات و استناد لوازمها الیها یندفع کثیر من الإشکالات: و شرور و آفات، به آن ها = [ماهیات] باز می گردد. همان ها که از لازمه های ماهیات اند، بدون اینکه نیاز باشد تا به طور مسـتقیم 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- ملاصـدرا می نویسـد: «لیس في الوجود ما هو مذموم حقیقة بل اعتباراً فقط : در دار وجود، چیزی نیست که حقیقتا مذموم باشد، بلکه هر چیز نکوهیده ای که هست، اعتباری است» (اسفار: 7: 106). در جای دیگر می نویسد: «... فثبت أن الشـر الحقیقي لا وجود له: ... بنابراین، ثابت می شود که شـر حقیقی، بهره ای از وجود ندارد.» (شـرح أصول الکافی: 400). آیت الله جوادی آملی نیز در کتاب مبـدأ و معاد 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 بـدیهی تلقی نموده انـد ... چون وجودی بودن خیر و نیز خیر بودن وجود به عنوان یک اصل بین یا مبین در فلسـفه مطرح است، می توان زمینه ی عدمی بودن شتر را فراهم کرد، زیرا اگر شـر 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 رسـد به مساوقه، در حالیکه خیر بودن وجود، به عنوان یک اصل تقریبا بـدیهی در فلسـفه پذیرفته شد.» (مبدأ و معاد: 233 - 234). (و)

3- مرحوم اسـتادمطهری می نویسد: «این تحلیل (عدمیت شـر) 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 شـرور 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)

مقبولیت عینیت شرور در معارف کتاب و سنت

در مقابـل، مـا معتقـدیم که شـرور در عالم هست، وجودی هم هست، واقعیت خارجی هم دارد و لزوم عـدمی نیست.(1) وجود شر در عالم، مشـکلی ایجاد نمی کنـد و به راحتی به خـدا قابل انتساب است. در این باب، مرحوم اسـتاد کشـتن سیدالشـهداء 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 شـنیع، شـر است و وجودی، ولی آن ها می گویند: عدمی است.

در آن واقعه ی شوم، تحلیل آنها چنین است: قـدرت دست شـمر خوب است،برنـدگی خنجر خوب است، بریـده 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)

1- در ادامه، خواهنـد گفت که از دیـدگاه ایشان، «شـر عدمی» به طور مطلق نفی نمی شود، بلکه تساوق شـریت و عدمیت است که محل اشکال است. (و)

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

3- به عنوان نمونه، مرحوم علامه طباطبایی می نویسـد: «فان الإمعان في أطرافها (= الحوادث) یهدی الی أن الشـر الواقع عدم ذات أو عدم کمال ذات، کما اذا قتل رجل رجلا بالسـیف صبرة، فالضـرب المؤثر الذي تصداه القاتل کمال له و لیس بشـر، و حدة السـیف و کونه قطاع کمال له و لیس بشـر، و انفعال عنق المقتول و لینته کمال لبدنه و لیس بشر، و هکذا؛ فلیس الشر الازهاق الروح و بطلان الحیاة و هو عدمی: بنابراین، بررسـی دقیق حوادث شـر (بلایا) ما را رهنمون می سازد که شر عبارت است از: «عدم ذات» یا «عدم کمال». همان طور که وقتی کسـی با شمشـیر و سـختی فراوان کشـته می شود، ضربه ی سختی که قاتل بر او می زند [و منجر به قتل او می شود،] کمال قاتل محسوب می شود و شـر نیست. برندگی شمشـیر نیز کمالی برای اوست و شـر نیست. نرمی و منفعل گشـتن گردن مقتول نیز کمالی برای بدن مقتول است و شـر نیست و... بنابراین، تنها شـی که وجود دارد، «از بین رفتن روح و نبودن حیات» است که اموری عـدمی انـد.» نهایـة الحکمة: 311. (و).

اما ما می گوییم: فعل شمر، منتسب به خود اوست و امری شر. به عبارت دقیق تر، 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 تشریع: تبیین منبع شرور

زمانی که ما وجودی بود شرور را پذیرفتیم، این سؤال پیش می آید که شرور، از کجا سرچشمه می گیرند 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 تشریع. نخستین مطلبی که در باب عالم تشریع 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 می کند و موجوداتی تحقق پیدا می کنند. 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. همگي مخلوقات، به زبان حال یا زبان قال می گویند: « أَتَيْنَا طَائِعِينَ » (1)و(2)

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

1- اشاره به آیهی 11 سوره فصلت که می فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَى 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!» آن ها در پاسخ گفتند: «با رغبت تمام آمدیم» .

2- ففي واد الوجود عالمان حقيقيان: أحدهما: «عالم التكوين» و فيه يظهر فعالية الحي القيوم المتعال ونفوذ أمره و سريان مشيته 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 حي قیوم متعال، آشکار می شود، 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 می گویند: «با نهایت رغبت می آییم»». المشهدين: 177. (و)

صورت عـالم تشـریع است. این مطلب در دروس فارسـی معارف، [به اقتضای جلسه و مخاطبان]، آن طور که بایـد و شایـد روشن نشـده است، اما در جزوات عربی با تفصـیل بیشتری مطرح شده است.(1) در جزواتی که ما از بیانات اسـتاد تنظیم کردیم، انتساب شـر به عالم تشـریع، خیلی روشن نشـد، چرا که مطـالب تلخیص شـده است. بـا این اوصاف، بجاست که در باب ماده و صورت عالم تشـریع، گفتگو گردد.

ماده و صورت عالم تشریع

عالم تشریع ماده ای دارد و صورتی :

مـاده ی آن عبـارت است از: فاعـل عاقـل مختـار و مولاـی حقیقی که حقیقتـا حق مولویت دارد؛ و می توان از آن ها با عناوین «عابـد» و «معبود» یاد کرد. ایشان در جزوات عربی این چنین تعبیر کرده اند: «صـنم انسانی» و «صمد ربانی». دقت داشته باشید که او این دو، روی هم رفته، ماده ی عالم تشریع هستند (نه جدا جدا). ثانیا ماده در این جا به معنای «زمینه» است.

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

در واقع، امر و نهی خـدا که صورت عـالم تشـریع است، اولاـ دارای مخـاطبی است که عبـارت باشـد از فاعـل عاقل مختار، ثانیا از طرف مولایی صادر می شود که حق مولویت دارد. اگر خداونـد به کسـی امر و نهی کنـد که یا عاقل نیست یا مختار، فعل او قبیـح است (چرا که تکلیف بما لا یطاق است.) اگر هم از جانب غیر خدا باشد، لازم الإجراء نیست.

فرض کنید شـما بر روی آن صـندلی 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

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

2- ففي مادة عالم التشريع اثنينية واضحة، اذ هناك صنم فعال انسانی فی مقابل الصمد الربانی (المشهدين: 178). (و)

نـدارد به شـما چیزی بگویـد. مگر هر کسـی هر امری کند، انسان بر خود لازم می بیند که آن را اطاعت کند؛ اما اگر صاحب خانه آمد و به شمـا گفت: «لطفـا روی صـندلی کناری بنشـینید! می خواهم این صـندلی را جا به جا کنم» شـما جای خود را عوض می کنیـد، چرا که او صاحب خانه است و حق گفتن چنین سـخنی را دارد. خلاصه آنکه: بایدیک عبد عاقل مختار و یک مولای صاحب حق وجود داشـته باشد تا زمینه برای امر و نهی حقیقی فراهم شود. تنها در این صورت است که امر و نهی تشریعی، معنا پیدا می کند.

بنابراین

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

مرحوم استاد در درس مطالبی گفته اند که آنها را عینا 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 مادهی حکم خـداست. حکم خدا آن فرمان فرمایی و آقایی است که خدا میکند. می گوید: «أقیموا الصـلاة»، 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 تشریع است.»(1)

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

1- نوار شماره ی 29 مورخ 22 /9/ 1353 . (گ)

منبع شرور

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

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

به یـک معنا می توان گفت این فعل در عالم تکوین واقع می شود. (5) اگر تعریف ما از فعل اختیاری، « تملیک وجود به ماهیت» باشـد، بایـد بپـذیریم که این فعل در عالم تشـریع 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)

1- اشـاره به روایاتی است که فعل اختیاری انسان را «خلق تقـدیری» خداونـد دانسـته انـد نه «خلق تکوینی». اکنون به چنـد نمونه از این روایات اشاره می شود: عَنِ الرِّضَا علیه السَّلَامَ فِي مَا كَتَبَ لِلْمَأْمُونِ مَنْ مَحْضُ الْإِسْـلَامِ : أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا وَ أَيْنَ أَفْعَـالِ الْعِبَـادِ مَخْلُوقَـةٌ لِلَّهِ ، خَلَقَ تَقْـدِيرٍ لَا تَخْلُقُ تکوین ، وَ اللَّهُ خَـالِقُ كُـلِّ شَـيْ ءٍ وَ لَا نَقُولُ بِالْجَبْرِ وَ التَّفْوِيضُ. بحارالأنوار 5 : 30؛ التوحید: باب 63: ح 5 (با کمی تغییر). امام رضا علیه السـلام در ضـمن مطالبی که برای مأمون تحت عنوان «محض الاسـلام» نوشتند، فرمودنـد: خداونـد تبارک و تعالی هیچ کسـی را جز به اندازهی توانایی اش، مکلف نمی سازد. افعال بندگان، مخلوق تقدیری خداوندند نه مخلوق تکوینی او. خداونـد خالق همه چیز است. ما نه به جبر قائل ایم و نه به تفویض معتقدیم.». امام صادق علیه السـلام فرمودند: «أنَّ أفعالَ العِبادِ مَخلوقَةٌ خَلقَ تَقـدیرٍ لا خَلقَ تکوینٍ: افعال بنـدگان مخلوق تقـدیری [خداوندنـد نه مخلوق تکوینی [وی] التوحید: 416 . عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُـلَيْمَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرِّضَا علیه السـلام أَسْأَلُهُ عَنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ أَ مَخْلُوقَةٌ أَمْ غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ فَكَتَبَ علیه السلام أَفْعَالُ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَبْلَ خَلْقِ الْعِبَادِ بِأَلْفَيْ عَامٍ.: حمدان بن سـلیمان می گوید: نامه ای به امام رضا علیه السلام نوشتم و از ایشان پرسیدم که آیا افعال اختیاری بندگان، مخلوق [خداوند] هسـتند یا خیر. حضـرت در پاسخ چنین مرقوم کردند: «افعال بندگان در علم خداوند - عز وجل- و دو هزار سال قبل از آفرینش بندگان، اندازه گیری شده بود»». التوحید: 416. (و)

افعال عبادی ما، پس از تحقق عالم تشریع رخ می دهد. یعنی زمانی که خداوند به عبد مختار امر یا نهی نمود [و عالم تشریع 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 تشریع باز میگردد»(1)، معنایش این نیست که به یکی از اجزای مادی یا صوری آن باز می گردد، چرا که عالم تشریع، 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 تشریع خیر و حسن است. پس از خلق عالم تشریع 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 تشریع 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

1- ر.ک: گفتار سوم از همین مجموعه. (و)

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

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 كلهم مواد عالم التشريع». (و)

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

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

1- ممکن است مرحوم استاد عصار به این بیان از رسالهی موسوم به في حجية فتوى الفقيه اشاره داشته باشند: «ان قلوب الشيعة كالمرآة و الخليفة القائم بامر الله تعالى كالشمس ... فعلى هذا اذا اتصل القلب بالولى عليه السلام متى راجع الروايات و الآيات و الكتاب و السنة يحصل له القطع و العلم الوجداني بالأحكام الفرعية الواقعية» (في حجية فتوى الفقيه: 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 في حجية فتوى الفقيه 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: «وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ وَ فِصَالُهُ 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)

شرور نفس الأمری دارد. عالم تشریع، اعتباری و قراردادی نیست. بلکه اطاعت و عصیان من باعث ترتب و تحقق آن خیرات و شرور نفس الأمری می شود. به عنوان مثال، اگر زنا زیاد شود، زلزله می آید یا اگر قاضیان فتوای ناحق بدهند، خشکسالی می شود و... . (1)و (2)

و در ادامه، به مبنای دیگری از مرحوم استاد در باب عالم تشریع خواهیم پرداخت که عبارت است از: «واقعی بودن» عالم تشریع.

ص: 43

1- برای ملاحظه ی روایات مربوط به این بحث، به عنوان نمونه، ر.ک: الكافي: 2: 373 به بعد؛ بحارالأنوار: 70: 366 به بعد. در این جا فقط به یک روایت اشاره می شود: «إذا فَشَت أربَعَةٌ ظَهَرَت أربَعَةٌ: إذا فَشَا الزِّنا ظَهَرَتِ الزَّلازِلُ، وإذا امسِكَتِ الزَّكاةُ هَلَكَتِ الماشِيَةُ، وإذا جارَ الحُكّامُ فِي القَضاءِ امسِكَ القَطرُ مِنَ السَّماءِ، وإذا حُقِرَتِ الذِّمَّةُ نُصِرَ المُشرِكونَ عَلَى المُسلِمينَ: 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. چنان چه زکات و خمس اموال پرداخت نشود حیوانات نابود شود. اگر حاکمان جامعه و قضات ستم و بی عدالتی نمایند باران رحمت خداوند نمی بارد. 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 کرده اند. به عنوان نمونه ر.ک: المشهدین: 185 - 184؛ درس هجدهم دروس معارف: 5 - 3. (و) 2

2- معنای روایاتی که گفته اند اگر زنا زیاد شود، زلزله زیاد می شود، آن است که آن زلزله، «صورت کونی» عصیان افراد است، کما اینکه صورت گونی برخی اذکار، یک درخت یا یک خشت در بهشت خواهد بود (به عنوان نمونه، در ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، باب ثواب من قال لا إله إلا الله، حدیث 5 می خوانیم: «قال النبي صلى الله عليه و آله: «مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، غُرِسَتْ لَهُ شَجَرَةٌ فِي الْجَنَّةِ مِنْ يَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ مَنْبِتُهَا فِي مِسْكٍ أَبْيَضَ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ وَ أَشَدَّ بَيَاضاً مِنَ الثَّلْجِ وَ أَطْيَبَ رِيحاً مِنَ الْمِسْكِ، فِيهَا أَمْثَالُ ثُدِيِّ الْأَبْكَارِ، تَعْلُو عَنْ سَبْعِينَ حُلَّةً»). مرحوم استاد رحمهم الله هم به نقل از صاحب علم جمعی رحمهم الله فرموده اند که عذاب های خداوند دو گونه است: یکی انتقام است و امثال آن، دیگری صورت گونی، برزخی یا اخروی فعل افراداست. مانند اینکه قرآن در آیه ی 10 سوره نساء می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً : در حقیقت، کسانی که اموال یتیمان را به ستم می خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می برند، و به زودی در آتشی فروزان در آیند.». (گ)

پی نوشت

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

«فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهى و مقتضى ظهور اسم ربانى، فيكون لها غايات حقيقية و منازل ذاتية و الأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء، إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيذة 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. أ لا 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

ص: 45

يعلم أن العالم بأسره عباد الله و ليس لهم وجود و صفة و فعل إلا بالله و حوله و قوته، و كلهم محتاجون إلى رحمته، و هو الرحمن الرحيم. و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحدا عذابا أبدا. و ليس ذلك المقدار أيضا إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم، كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره و ينقص 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. ولا 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 مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ » (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، و إنما 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

الراحمین».

« پس زمـانی که وجود هر گروهی بنـا بر قضـای الهی و به علت ظهور اسم ربـانی خداونـد، محقق شـد، برای هر کـدام از آن هـا اهـدافی حقیقی،قرارگاه هایی ذاتی خواهـد بود. هم چنین برای آن ها اموری ذاتی خواهد بود که اشـیا بر اساس آن ها سرشـته شده اند. زمانی که به آنها بازگشت کننـد، موافقتي لذیـذ پدیـد خواهـد آمد، حتی اگر فاصـله ی بسـیاری بین آن ها واقع شود و بر اثر وجود یک مانع، نتوانند در زمانی طولانی در آن ها مسـتقر شونـد، همان طور که خداونـد می فرمایـد: «و میان آن ها و آنچه می خواهند، مانعی قرار داده می شود. و شیخ اعرابی در کتاب فتوحات مکیة 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 واسـطه 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 شـرک ورزیده اند، درد می کشند که این درد، کیفر آنهاست. پس زمانی که این مـدت به پایان می رسـد، خداونـد آنجایی را که در آن جاودان انـد (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 لـذت می برنـد، چراکه اقتضای طبعشان این است. آیا نمی بینی که طبیعت یک فرد باعث می شود که از بوی گل رنـج بکشد و از بوی تعفن لذت ببرد؟ یا اینکه انسان خشـمگین 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 دانـد که تمامی ذرات عالم بندگان خدایند و هیچ وجود، صـفت 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 کسـی که دارای این صـفات 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 مـذاب می شونـد تا از ناخالصـی ها خلاص شوند و عیارشان کامل شود. بنابراین، این عذاب، شامل لطف الهی است، همان طور که گفته شده است: «عذاب کردن شـما 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 اسـتدلالات صاحب کتاب فتوحات مکیة 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 کسـی نمی ماند، مگر این که اهل آن باشـد» 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 جـدا شوند، به جهت دوری از چیزی که اهل آن هسـتند، رنج خواهند کشـید. خداوند آن ها را برای عالمی خلق کرده است که با آن محل (جهنم) همخوانی دارد.

می گویـم: 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 اسـتعمال نمود، ماننـد: قرین بودن، هم جواری، اسـتحقاق و... هم چنین نمی توانیم بپـذیریم که جـدایی 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، بنـا بر جعـل خداونـد و قضای پروردگار این است که در جهنم برود، ناگزیر بایـد ورود به جهنم با سرشـتش سازگار باشـد و کمال او محسوب شود، چرا که به همان طور که گذشت – اهداف، کمالاتی برای وجودهای مختلف هسـتند 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 غضـبش 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: 341:9 ؛ فصوص الحکم: 94؛ شرح الفصوص للقیصری: 661؛ الفتوحات المکیـة (عثمان یحیی): 290:1 ؛ رحمة منالرحمن (لابن العربی): 1: 153، 243، 536؛ 2: 144،300 ، 356 354؛ 106:3 ؛ 108:4 ؛ ایجاز البیان: 1: 124، 236، 243. همچنیـن ر.ک: ابراهیمی، حسن (1388). بررسـی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عـذاب در قرآن»، مطالعات عرفانی، شـماره ی 10 : صـص 26 – 5. برای مشاهده ی عبارات مرحوم حاج شـیخ در تقریر سـخن فلاسـفه، ر.ک: المشـهدین: 134 . همچنین ر.ک: درس یازدهم و چهاردهم دروس معارف.

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

الف) رساله ي في مادة عالم التشـریع که بخشـی از تقریرات دروس میرزای اصفهانی است. این رساله تماما به بحث پیرامون ماده ی عالم تشریع 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 في دار الکون و التحقیق عالمان و مرحلتان: أحـدهما عالم التکوین و مرحلـة الکون، وهي مرحلـة فعالیـة القیوم الحق المتعال و نفوذ أمره و

سریان مشیئته و ارادته؛ و هناك لا یقدر أحد من الموجودات علی تعصي أمره التکوینی. فکلهم قائلون حالا و مقالا ب-: «أنا طائعین» ... و ثانیهما عالم التشریع و الأحکام الالهیة و هو عالم الفرق و الاثنینیة و البینونة ... مادة هذا العالم عبارة عن العابد و المعبود، اذ لو لم یکن عابد یتحرك بارادة نفسه و یفعل بمشیئة شخصه لما تحققت معبودیة الله تعالی، و کذلك لو لم یکن معبود شارع آمرناه لما وجد عابد یعبده ..... و أما عالم التشریع فله أیضا مادة و صورة، فمادتها مؤلفة من أمرین أحدهما المعبود ... و ثانیهما العابد و هو الإنسان العاقل أي الذي... میز بین الجید و الردی ء و الحسن و القبیح و هذا هو المخاطب بالخطابات الالهیه و المکلف بالتکالیف النفسیة و البدنیة و هو المثاب و المعاقب و المأمور و المنهی». (في مادة عالم التشریع: 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 تشریع 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 شوندگی خداوند، محقق نمی گردد. از طرفی، اگر معبودی نباشد که احکامی را تشریع کند و دارای امر و نهی باشد، عابدی که او را عبادت کند، نخواهد بود [نخواهد یافت...] اما عالم تشریع 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 التشـريع که بخش ديگری از تقريرات دروس ميرزای اصـفهانی است. در ابتدای اين رساله، به رابطه ی احکام شرعی و اراده ی تشريعی حق متعال با مستقلات عقليه پرداخته اند.

ج) در المشهدين صفحات 177-179 می نويسند:

«ففي واد الوجود عالمان حقيقيان: أحـدهما: «عالم التكوين» ... و ثانيهما: «عالم التشـريع» ... و لكل واحـد من هـذين العالمين مادة و صورة ... و أما عالم التشـريع، فمادته مؤلفة من أمرين: أحدهما «المعبود» و ثانيهما «العابد» ... ففي مادة عالم التشـريع اثنينية واضحة، اذ هنـاك صـنم فعال انسانی فی مقابل الصـمد الربانی، فهو المأمور و ذلك الأمر. ... و أما صورة هـذا العالم فهي الأحكام الإلهيـة المسـتقلة [العقليـة] و غير المسـتقلة الشـرعية، سواء كانت أوليـة أو ثانويـة كما سـنبين. فهذه الصورة هي الإرادة التشـريعية الإلهية المتعلقة بالأفعال الاختياريـة ... فهـذه الإرادة التشـريعية هي أحكامه و تكاليفه و أوامره ونواهيه و تكون متعلقـة بالأفعال الختيازية فقط. ولا يخفى أن للإرادة التشـريعية ثلاـث شـعب؛ أي وجودهـا و تحققهـا يسـتلزم وجود ثلاـث أمور: «مريـد» 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 حقيقی هست: يکی از آنها عالم تکوين است ... و ديگری، عالم تشريع .. و برای هر يک از اين دو عالم، مـاده ای است و صورتی ... امـا در باره ی عالم تشـريع بايـد گفت: ماده اش از دو چيز تشـکيل شـده است: يکی معبود و ديگری عابـد . بنابراين، در ماده ی عالم تشـريع، دوگانگی واضـحی وجود دارد، چرا که در آن جا يک انسان (صنم فعال انسانی) وجود دارد که امر شونده است، در مقابـل خداونـد (صـمد ربـانی) که امرکننـده است ... صورت اين عـالم نيز عبارت است از احکام الهی که خود به دو دسـته ی مستقل عقلی و شرعی (غير مستقل عقلی)تقسيم می شود.، تفاوتی نمی کند به همان طور

که خواهـد آمـد . اولی باشـد یـا ثانوی. صورت این عالم، عبارت است از اراده ی تشـریعی خداونـد که به افعال اختیاری انسان تعلق می گیرد.... در نتیجه، این ارادهی تشـریع، عبارت است از احکام، تکالیف، اوامر و نواهی خـدا ونـد متعال، و تنها به افعال اختیاری تعلق می گیرد. ناگفته نمانـد که اراده ی تشـریعی سه شاخه دارد که موجب پدیـد آمدن سه چیز می شود: یکی «اراده کننده» که خداوند است، یکی «اراده شونده» که فعل است و یکی «کسـی که از او خواسـته می شود» که انسان مکلف است. خلاصه آنکه: صورت عالم تشـریع عبارت است از احکام الهی که از مولویت مطلق خداوند، صادر می گردد».

د) در ابتـدای درس هجدهم دروس معارف می فرمایند: «مادهی این عالم، مولای صاحب حق است و موجود قادر مختار ... و صورتش حکومت مولوی خداوند است. اگر بخواهیم بیشتر توضـیح بدهیم،می گوییم 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 تشریع احکام می باشند؛ امر و نهی، کراهت، استحباب و اباحه، احکام خمسه، این ها صورت اند.»

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

«فليس فعـل النفس بما هو نفس الا صـرف التوجه الى المهيات المعقولـة في أشـرف افعال النفس او المهيات الفانيـة في الخارج في اخت افعـاله ... و فعـل النفس بالحقيقـة كمـا عرفت ليس الاـ نفس توجهه ... الى مهيـة معقولاـته في أشـرف أفعال النفس، أو توجهه بالآلـة الى المهيات الفانية في الخارج في أخس افعاله و هي الأفعال الخارجية. و هذان التوجهان إلى المهيات هما اظهار القدرة» (هناک: 1- 2).

«در بـاب اشـرف افعـال نفس، فعـل نفس - از آن جهت که نفس است . چیزی جز توجه به ماهیات معقوله نیست. در اخست (پست تر) افعال نفس، توجه به

ماهیات معقوله به شکل «فانیا في الخارج» است. ... در حقیقت، فعل نفس در افعال اشرف نفس، چیزی جز خود توجه نیست و در افعال اخس نفس نیز چیزی جز توجه نفس به ماهیات «فانی در خارج» نیست. این دو توجه به ماهیات، عبارت است از: «آشکار کردن قدرت»»

در رساله ی المشهدین نیز چنین مرقوم کرده اند:

«و نقدمك 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» (مشهدین: 145).

«اینک کلامی عرضه می داریم که حتما از آن غفلت کرده اند. این مطلب، از نکات لطیف دین بزرگ اسلام است، با این حال، هیچ یک از آن ها در مکتوبات خود بدان اشاره نکرده اند. این نکته عبارت است از این که همیشه فعل، چیزی جز توجه نیست، تفاوتی نمی کند که در افعال اشرف نفس باشد یا اخس نفس ... بنابراین، فعل نفس، تنها توجه است و عضلات [بدن]، تسخیر شده ی به دست نفس اند و به خواست او حرکت می کنند.»

هم چنین در درس پانزدهم دروس معارف نیز می فرمایند: «مطلب دیگر که هیچ یک از فلاسفه به آن پی نبرده اند و از مختصات علوم اهل البیت می باشد، این است که تمام افعال شما فقط توجه است و غیر از تو به هیچ چیز دیگر نیست... این سخن را با کمال آگاهی و احاطه ای که بر متون فلسفی دارم و آشنایی که از آرای شخصیت های فلسفه دارم می گویم: در هیچ یک از کتب فلسفی، از نوشته های ابوعلی سینا گرفته تا صدرالمتألهین شیرازی، به چنین حقیقتی برنمی خورید. آنان از این سر، که روشنگر واقعیت افعال است، محروم مانده اند. در کتاب های کلامی هم این مطلب یافت نمی شود».

در مواضعی نیز فرموده اند که فعل اختیاری انسان عبارت است از «تملیک

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» (هناک: 4). در ادامه و در رد «ترجیح بلا مرجح» می نویسند: «فلا يلزم ذلك (= الترجيح بلا مرجح) ايضا 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 كونى - ليس حكما الله 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 الهى. فهذه الإطلاقات انما هي بلحاظ تعلق الأمر والنهي الوجوبي أو الاستحبابى بهان الا من حيث أنفسها، بل هي من هذا الحيث أمور تكوينية موجودة في عالم التكوين؛ لكن لما تعلقت بها الأحكام - أي الأمر و النهي - يقال لها أحكام

الهية؛ و تكون بما هي كذلك مواد عالم التشريع».

«و از همین جا، عاقل تـذکر پیـدا می کنـد 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. بنابریان، نمازی که عبارت است از یک سلسـله أفعال مخصوص، مانند قیام، قعود، رکوع و... از آن جهت که حکم وجوب یااستحباب بدان تعلق گرفته است، «حکم خدا» نامیده می شود، وگرنه خود اعمال عبادی، به خودي خود، از موجودات عالم تشـریع و حکم [الهي] نیسـتند. درباره ی زکات، حج و سایر کارهایی که از آنها با عنوان «احکام خـدا» یاد می شود نیز چنین چیزی باید گفت، مانند این که می گوییم: «زکات، حکمی از احکام خـداست» یا «جهادیکی از احکام الهی است». تمامی این تعابیر، به لحاظ آن است که امر و نهی وجوبی یا اسـتحبابی خداونـد بـدان ها تعلق گرفته است، وگرنه این ها به خودی خود، احکام الهی نیسـتند، بلکه به خودی خود، موجوداتی تکوینی انـد که در عالم تکوین تحقق دارنـد؛ 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 تشریع واقع می شوند.»

در درس هجـدهم معـارف نیز می فرماینـد: «مراکه جزئی از ماده ی عالم تشـریعم و فعلم را که جزئی از مادهی عالم تکوین است از بین نمی برد، بلکه مرا رها می کند و این رها کردن اذن خداست» (و)

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

نمونه ی یکم. در صفحه ی 2 می خوانیم:

«و يطلقان أيضا على معنى رابع و هو كون الشيء بعنوانه الأولى حسنا

ص: 55

بحیث لا ـ یکون له عنوان اولا ـ و بالـذات الا ـ الحسن او القبـح، ولا ـ یکون له تعریف أظهر منها، و ذلك کشـکر المنعم و کفره. فان العنوان الأولی لهما هو الحسن و القبح، ولا یتوسط بینهما و بین الحسن و القبح عنوان آخر یکون علة لطردهما، فهما یکونان ذاتیین للشکر و الکفر، أي لا یعتلان بأمر آخر سوی نفس الشکر و الکفر؛ و هذا بخلاف الحسن و القبح الطارئین، أي اللذین یکون عروضهما علی المعروض لعلة و واسـطة، بحیث لو لم یعنون المعروض بعنوان الواسطة لما طرأ علیه الحسن و القبح کالمصلحة الصلاتیة لأنه اذا عنونت الصلاة بها تکون حسنة مثلا، فهو حسن طار و لیس بذاتی لها لأن العنوان الاولی الذي یکون لها – أي عنوان الصلاتیة – لیس هو الحسن.»

«[واژگان «محسن» و «قبـح» بر معنای چهارمی نیز اطلاق می شونـد که عبارت است از: حسن بودن شـیء به عنوان اولی، یعنی برای او – أولا و بالذات – عنوانی جز حسن و قبح، موجود نباشد و هیچ تعریفی آشـکارتر از این دو کلمه برای آنها متصور نباشد، مانند شکر منعم و ناسپاسـی او. در این صورت، عنوان اولی برای آنها محسن و قبـح است و هیچ چیز دیگری میان آن ها و صـفات حسن و قبح، واسـطه قرار نمی گیرد تا علت حسن یا قبیح بودن آن ها واقع شود. بنابراین، این دو صـفت، برای شـکر و ناسپاسـی منعم، ذاتی خواهند بود، یعنی علت دیگری برای محسن یا قبیح بودن شـکر و ناسپاسـی، 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 واسـطه ای است، به طوری که اگر آن فعل، دارای آن عنوان واسـطه نباشد، حسن و قبح بر آن عارض نمی شوند، مانند مصـحلت 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 باطنیة و رسولا داخلا، و جعله مستقلا

في الأحكام العقلية، أي جعله بحيث يميز الجيد عن الرديء، و يستقل فى القبح و الحسن في صنف من الأفعال؛ و جعل مستقلاته أساسا للشرائع، كحسن شكر المنعم و قبح كفرانه ... فلو لم يكن العقل حجة على الإنسان و لم يكن مستقلا في هذه الامور لما وصلت النوبة الى التعبديات. فالشرائع مسبوقة بالمستقلات العقلية و عليها أساسها ... و أيضا أن الشرائع ملحوقة بالمستقلات؛ لأن التعبديات، و ان لم يكن عناوينها الاولية هي الحسن و القبح، الا أنها واقعة في سلسلة معدات امر يكون عنوانه الأولى الحسن، و هي المعرفة بالله تعالى و قربه؛ فان معرفته و القرب به تعالى حسن بالذات و عنوانه الاولى هو الحسن، و التعبديات 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.»

ص: 57

گفتار 2 : عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟

اشاره

*عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟

مقدمه

در گفتار پیش اشاره شـد که یکی از مباحثی که ذیل مسأله ی شـرور مطرح شـده، عالم تشـریع است. پیش از این، درباره ی حقیقت عالم تشـریع گفتگو شد. در این گفتار، قصد داریم به این بحث بپردازیم که عالم تشریع، «واقعی» است یا «انتزاعی». فیلسوفان معتقدند که عالم تشریع، «انتزاعی» و «قرار دادی» است، ولی ما این مدعا را

نمی پذیریم (1)

واقعی بودن عالم تشریع

اشاره

نخستین نکته که در این بـاب بایـد تبیین شود، این است که مراد مـا از «واقعی» چیست. در این عـالم، «نسـبت هـا» و «اضافه های زیادی وجود دارد، ماننـد «اُبوت و بنوت: پـدری و پسـری»، «مالکیت و مملوکیت»، «فوقیت و تحتیت» و.... زمانی که ما این نسب و اضافات را بررسی می کنیم، به این نتیجه می رسیم که این ها دوگونه اند:

اول. گاهی نسـبت ها «قابل برهم زدن» هسـتند. برای مثال، فرض کنیـد بنـده مالک این کتاب هسـتم. در این جا، رابطه ای میان من و این کتاب برقرار است. به یک معنا،

1- این گفتار مربوط است به جلسه ی 15 / 10 / 81. (و)

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، حقیقتا 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؟ مسلما 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 معنـای این که قابـل تغییر و ابطـال نیست. نمی توان آن را بر هم زد و از بین برد. چنین واقعیـتی تنهـا در برخی موارد جـاری است.

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

واقعی بودن ماده ی عالم تشریع

اشاره کردیم که ماده ی عالم تشریع عبارت است از: «عابد و معبود»، «انسان و خدایش» یا «عبد فاعل مختار و مولای حقیقی». زمانی که ادعا می کنیم «ماده ی عالم تشـریع واقعی است»، مرادمان معنای دوم واقعیت است، بـدان معنا که عبودیت عبـد و مولویت مولا حقیقی است و قابـل ابطـال نیست. نمی توان کـاری کرد که مولویت خـدای متعـال یـا مملوکیت مخلوقـات از بین برود. مـا - چه بخواهیم و چه نخواهیم - عبد خدای متعال هستیم و او مولای ماست(1). بلاتشبیه، این رابطه، مانند پدر و پسری است که قابل تغییر و ابطال نیست.

واقعی بودن صورت عالم تشریع

صورت عالم تشریع نیز عبارت بود از «اوامر» و «نواهی» حق متعال که به ارادهی تشریعی وی تعلق دارد. احکام تشریعی که صورت عالم تشـریع انـد نیز اموری واقعی هسـتند، بـدان معنا که آثار و تبعات «نفس الأمري» دارنـد. آن چه بیشتر مورد تأییـد مرحوم اسـتاد بود و باید واکاوی شود، همین معنای دوم است.

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

آثار نفس الأمری احکام تشریعی

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)، دائما بر این مسأله تأکید می کردند که احکام الهی، آثار، مصالح و مفاسد «نفس الأمري» 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

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 قاعـده اسـتثنائاتی 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 – ابتلائیه است و مصلحتی جز ابتلا (آزمودن مردم) ندارد.

بنابراین، واقعی بودن احکام تشـریعی که صورت عالم تشریع هستند، بدان معناست که احکام، شامل مصالح و مفاسد هستند و صرف امر و نهی برای امتحان بنـدگی نیسـتند. البته این قاعـده اسـتثنائاتی دارد و خداونـد می توانست ست خود را طور دیگری بنا دهد؛ لکن در مقام واقع، خداونـد چنین اراده کرده است که احکـام خود را بر «جمع و کسـر جبری مصالـح و مفاسـد»، مبتنی سـازد. «جمع و کسـر جبری مصالح و مفاسد» بدان معناست که خداوند به تمام مصالح و مفاسد مترتب بر یک فعل، عالم است. برای مثال، می داند که «شرب خمر» چه مصالح و مفاسدی دارد. توجه داشـته باشـید که کسـی جز خدا چنین علمی را دارا نیست. خداوند به علم بلا معلوم خویش می بیند که مصالح

1- خداونـد در قرآن کریم می فرمایـد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ *أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا 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 ایـد! هنگامی که می خواهید با رسول خدا نجوا کنید (و سـخنان درگوشـی بگویید)، قبل از آن صدقه ای (در راه خدا) بدهید؛ این برای شـما بهتر و پاکیزه تر است. و اگر توانایی نداشـته باشید، خداونـد غفور و رحیم است! آیـا ترسـیدید فقیر شویـد که از دادن صـدقات قبل از نجوا خودداری کردیـد؟! اکنون که این کار را نکردیـد و خداوند توبه شـما 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 خصوصـی با ایشان، صدقه بدهند. پس از تشریع این حکم، تنها و تنها امیرالمؤمنین علیه السلام حاضر شدند که چنین کاری انجام دهند. ایشان یک دینار داشـتند که آن را به ده درهم تبدیل نمودند و هر روز به مقدار یک درهم صدقه می دادند و خدمت رسول خدا صـلی 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 خصوصـی با پیامبر صلی الله علیه و آله، نیازی به پرداخت صدقه نبود. ر.ک: البرهان في تفسير القرآن: 5: 320 – 326. (و)14 ق گفتارهایی در باب عدل الهی شرب خمر بیش

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

1. مفسـده ی آن بیشتر است و مقـدار آن نیز به حـد 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.

مجـددا تأکیـد می کنیم که این قاعده صد در صدی نیست و نیز دست خدا را در تشـریع نمی بندد. این که مرحوم اسـتاد در دروس عدل و سایر مکتوبات و درس هایشان تأکیـد می کننـد که عالم تشـریع واقعی است، عموما 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 حضـرات معصومین علیهم السلام دربارهی حکمت احکام مختلف پرسیده اند. اهل بیت علیهم السلام نیز نفرموده انـد که خداونـد هیچ مصـلحتی در ورای این اوامر و نواهی ندارد، یا این که از سؤال دربارهی حکمت احکام نهی نکرده اند، بلکه مصالح و مفاسد را برای آن ها شرح داده اند. هم چنین در کتاب بحارالأنوار می توان جستجو کرد. آنقدری که بنده در کتاب معجم بحار و نرم افزارهای موجود جستجو کردم، به همین نتیجه رسیدم.

گزیده ای از تقریرات اصولی میرزای اصفهانی

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

ولا ـ يخفى أيضا أن بحث تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد 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 مفاسد»، تنها در این مقام - یعنی مباحات، مستحبات و مکروهات عقلی - واقع می شود. به عبارت دیگر: این بحث در هر موردی واقع می شود که عقل به طور مستقل، به حسن یا قبح آن، حکم نمی کند. پیش از این مطلب، اثبات می کنند 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 می آیند 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 می توانند 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 می نویسند:

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

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

بـدان روی که افعـالی که از بشـر صادر می شود، هم در قیاس با فاعل شخصـی و فاعل نوعی آن فعل، و هم در مقایسه با سایر موجودات، مصالح و مفاسدی واقعی دارد.بنابراین، جمع و تفریق مصلحتها و مفسده های شخصی و نوعی، اموری واقعی اند.

در این عبارات، تصـریح می کنند که مصالح و مفاسد احکام شـرعی، واقعی است. برای مثال، اگر گفته اند که گناه، فرد گناهکار را «قسـي القلب» می کنـد، او حقیقت سـنگدل می شود. اگر گفته انـد قساوت قلب، اشک چشم را خشک می کند،(1) فرد گناهکـار حقیقت و در عالم خارج اشـکش 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 اشـکش 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 الكليـة النبوية صـلى الله عليه و آله، فضـلا عن الله تعالى محيطة بجميع الأشـياء و عالـم بها. فلا محالة يدرك الكسـر 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 مفاسد رخ می دهد، آگاه است و می بیند که کدام یک بر دیگری غلبه دارد.

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

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

فلا محالـة يجعل [الله] الحكم على طبق الملاك الغالب الأقوى. فان كان الأقوى هي المصـلحة، يأمر به و ان كان هي المفسدة، ينهى عنه الزاما أو رخصة. و ان كانتا متساويتين، يبيحه.

بنابراين، بـديهى است كه خداونـد، حكم خويش را طبق ملاكى (مصـلحت يا مفسـده اى) قرار مى دهـد كه بر ديگرى مى چربد. پس اگر مصـلحت چيره شود، بـدان امر مى كند و اگر مفسده غلبه كرد، از آن نهى مى كند. حال، اين امر يا نهى مى تواند الزام آور باشد (وجوب و حرمت) يا نباشد (استحباب و كراهت). اگر مساوى باشند نيز، آن را مباح مى كند.

در اين عبارات، تصـريح مى كننـد كه حرمت، وجوب، كراهت، اسـتحباب و اباحه ى شـرعى مبتنى بر كسـر وانكسار مصـلحت و مفسده است. در صفحه ى 64 و 65 به شكل واضح ترى اين مبنا را توضيح مى دهند و مى نويسند:

و لما كانت الأفعال الصادرة عن العباد بالاختيار ذات مصـلحة منكسـرة مع المفاسـد، بحسب متن الواقع و عين الخارج، فهي في الواقع اقا ذات مصـلحة غالبـة أو ذات مفسدة غالبة أو لا تاك و لا هذه. و على الأولين اما تكونان ملزمتين أم لا. و بحسب هذه الأقسام الخمسة يجب على المولى العـالم المحيـط بجميع الأشـخاص و الأفعال و عواقب الأمور، جعل الأحكام الخمسـة على طبقها من الوجوب و الحرمـة و الاسـتحباب و الكراهة و الإباحة، اذ هو حكيم؛ و الحكيم لا يأمر ولا ينهي تحريما أو تنزيها الا على طبق المصالح و المفاسد، الراجعة الى العباد. فالكسر و الانكسار بين المصالح و المفاسد، الامناص منه واقعا.

زمانى كه افعال اختيارى بنـدگان، مصـلحت و مفسده ى واقعى و عينى داشـته باشد، يا مصـلحت آن بيشتر است، يا مفسده ى آن و يا هيچ كدام (مساوى اند). بنابر دو حالت اول نيز با التزام آور هستند يا خير. براساس اين پنج حالت، بر

مولاـیی که به تمـامی اشـخاص، افعال و عاقبت کارها علم دارد، واجب است که احکام پنـج گانه ی خود – وجوب، حرمت، اسـتحباب، کراهت و اباحه – را بر طبق آنها قرار دهـد، چرا که او حکیم است. و حکیم هیـچ امری نمی کنـد و از هیـچ چیز باز نمیدارد . خواه نهی او برای تحریم یک مطلب باشـد یا برای پاکی بیشتر مؤمنان باشـد – مگر بر طبق مصالـح و مفاسـدی که به بنـدگان 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 داشـته باشـید تا به عنوان شـرح این مطلب اسـتفاده کنید. اگر روایات معارضـی نیز پیـدا کردید، پیگیری کنید تا مطلب به پختگی کافی برسد. در همین صـفحه، اسـتدلال دیگری را مطرح می کنند که مبتنی بر حکیم بود خدای متعال است:

و أیضـا لمـا کـان هو تعـالی حکیمـا، فلاـ محالـة لاـ یکون فعله أدون من فعـل الحکمـاء العقلاء. وهم أذا أرادوا جعل حکم من الأحکام العبیدهم، یجعلونه بنحو الکلیة و علی سبیل القضـیة الحقیقیة، لا علی نحو القضایا الشخصـیة بأن یواظبوا علی کل قضـیة قضـیة شخصیة، فیأمروهم بها شخص شخصا و یوما فیوما، بل یلاحظونهم بالمرائی الکلیة و یجعلون لهم الأحکام علی سبیل الکلیة و لا ینتظرون في جعل الحکم حضور الوقت، أي وقت العمل. و الله تعالی مولی الموالي و أحکم الحکماء و محیط بجمیع الأشـیاء، و یری المکلفین الموجودین من الأزل إلی الأبد برمتهم. و کذا یری الأفعال الصادرة عنهم بالاختیار و جمیع مصالحها أو مفاسدها الواقعیة.

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

فعل حکیمان، پست تر (بیهوده تر) نخواهـد بود. زمانی که آنها می خواهنـد حکمی را برای زیردسـتانشان قرار دهند، آن حکم را به شـکل کلی و در قالب «قضیه حقیقیه» قرار میدهند 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 کننـد، بلکه آن ها (حکیمان) مخاطبان خود را به شـکل کلی در نظر می گیرنـد و احکام خود را نیز به شکل کلی وضع می کننـد و برای تنظیم حکم، منتظر رسـیدن 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 نحوکلی 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 خداونـد، با افراد حکیم قابل قیاس نیست؛ زیرا آنها احاطه ی علمی به تمامي مصالـح و مفاسـد در تمام زمان ها و مکان ها ندارند، ولی خدای متعال به علم مکنون مخزون خود تمامی این علوم را داراست.

البته در احکام ابتلائیه، حکمت خداونـد 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 مفسده بیش از ابتلای صرف بود.

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

بر مصلحت و مفسده، کسر وانکسار هم واقعی است. می نویسند:

فالکسر و الانکسار واقعیان. و احاطة الجاعل أیضا واقعیة. و الجعل

انما هو على طبق المصالح و المفاسد. فلا يمكن الإهمال قطعا. ففي حاق الواقع اقا أن يكون مصـلحة الفعل غالبة على مفسدة الفعل حال الجهل أم لا. فان كانت هي غالبة، يكون الجعل لازمة. و الآ، فقبيحة. فعلى أي حال لا مناص من الكسر و الانكسار في مقام الجعل، و انما الإهمال غلط و ممتنع.

جمع و تفريق [مصالـح و مفاسـد] نيز واقعى است. احاطهى جاعل [بر افراد، افعال اختياريشان، و مصالح و مفاسد افعال اختياريشان] نيز واقعى است. جعل احكام نيز تنها و تنها بر طبق مصالح و مفاسد است. بنابراين، اهمال (1)در چنين چيزى نيز محال قطعى است. پس در واقع، در حالت جهل [نسـبت به حكم الهى] مصلحت، يا غالب است يا نيست. اگر غالب بود، جعل حكم لازم است، وگرنه قبيح است. پس در هر صورت، هيچ گريزى از جمع وتفريق [مصالح و مفاسد] در مقام جعل حكم نيست.

يكى از نكاتى كه مرحوم اسـتاد هميشه بدان اسـتدلال مى كنند، وجوب و فضـيلت تفقه است. اسـلام همواره بر وجوب و فضيلت تفقه در دين تأكيـد مى كند كه يكى از مصاديق آن، تلاش براى علم به احكام الهى است. اگر احكام واقعى نبودند و آثار و تبعات واقعى و عينى در زندگى ما نداشتند، نيازى به اين قدر تأكيد نبود.(2) ايشان در همين تقريرات اصولى (صفحه 86) مى نويسند:

و اجمـاعهم 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

1- از آن جايى كه مرحوم عصار، مراد مؤلف از «اهمال» را شرح نكرده اند، اين واژه عينا در ترجمه تغيير نكرده است.
2- ر.ك: عباراتى كه در پى نوشت شماره ى 1 نقل شده است.

لزوم التفحص عنه؟!

[دلیـل دیگر عبـارت است از:] اجماع آن ها (= فقیهان) بر واجب بودن تفقه [در دین] و جسـتجوی [حکم خـدا] و حفظ احکام. پس اگر برای جاهل [نسـبت 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 بـدین جهت واجب است که این علم، راهی برای رسـیدن به احکام است. اگر حکمی حقیقی در کار نباشـد، معنای واجب کردن فراگیری علم و لزوم جستجوی احکام چیست؟

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

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

1. فمنهـا: الروايات الواردة في حفظ الأحكام و أنها محفوظـة عنـد الأئمـة و هم الأمنـة. و هم عليهم السـلام يفتخرون بـذلك و يسـمونها بمواريث النبوة.(1) فيـدعون أن عنـدهم الجفر الأـحمر و الأبيض (2)و أنهـم مظهرى أمر اللـه و نهيـه، (3)اللـذين محفوظين في الكتاب المحفوظ.

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

1- به عنوان نمونه، به این روایت اشاره میکنیم: «عن ابی بصـیر عن خیثمه عن ابی جعفر علیه السـلام قال: سـمعته یقول: نحن جنب الله و نحن صـفوته و نحن خیرته و نحن مسـتودع مواریث الانبیاء و نحن أمناء الله». بصائر الدرجات: 1: 83. ر.ک: وسائل الشیعة (آل البیت): 27: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضي: باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام الى المعصومين عليهم السلام.

2- بصائر الدرجات: 1: 175.

3- در زیارت جامعه کبیره می خوانیم: «السَّلَامُ عَلَى الدُّعَاةِ إِلَى اللَّهِ وَ الْأَدِلَّاءِ عَلَى مَرْضَاةِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَقِرِّينَ 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 و رسوله (1)و الاحتجاج على الجاهل بها.(2)

3. و منها: الروايات الواردة في الحث على الورع و التقوى و الاجتناب 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 وما يترتب على أفعالهم و ما يبتلى به الناس في زمانهم و ما ينتج من ثمرات أفعالهم.(4)

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

1- به عنوان نمونه، ر.ک: روایاتی که ذیل آیات 122 سوره ی توبه (آیه ی نفر) 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 الشيعة (آل البيت): 27: كتاب القضاء: أبواب صفات القاضي: باب وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء والفتوى. 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 الشيعة (آل البيت): 27: كتاب القضاء: أبواب صفات القاضي: باب عدم جواز تقليد غير المعصوم

5- عن الصادق عليه السلام قال: «ان لعلى قم ملك رفرف عليها بجناحيه لايريدها جبار بسوء الا اذا به الله كذئب الملح في الماء» ثم أشار الى عيسى بن عبدالله فقال: «سلام الله على أهل قم يسقى الله بلادهم الغيث و ينزل الله عليهم البركات و يبدل الله سيئاتهم حسنات. هم أهل ركوع و سجود و قيام و قعود. هم الفقهاء العلماء الفهماء. هم أهل الدراية و الرواية و حسن العبادة». بحارالأنوار: باب الممدوح من البلدان والمذموم منها و غرائبها: ح 46. امام صادق علیه السلام فرمود: بر فراز قمفرشته 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 سجده 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.

الفقهاء الراشدين و مذقة الضالين و قضاة الجور.(1)

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)

فانها 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)...

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 الترافع الى قضاة الجور و حكامهم الا مع التقية و الخوف ولا يمضي حكمهم 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 كتاب ثواب الأعمال و عقاب الأعمال تأليف شيخ صدوق.

5- به طور كلى، مى توان «آماره» را نشانه يا دليل براى رسيدن به حكم خداوند دانست (البته اماره، مى تواند موضوعى باشد، اما در اينجا مراد نيست، چرا كه موضوع سخن بر سر احكام است نه موضوعات). اين نشانه براى كسى است كه نسبت به احكام، جاهل است و قطع ندارد (يا ظن دارد و يا شک». به طور بسيار ابتدايى، مى توان گفت كه قوام آماده بودن به دو چيز است: اول اينكه چيزى كاشفيت ناقصى داشته باشد (مثلا كاشفيت نوعى). به علاوه، شارع مقدس آن را معتبر دانسته باشد. از جمله اماراتى كه مورد بحث قرار مى گيرند، مى توان به «اخبار عادل»، «ظن انسدادى»، «اجماع منقول» و «شهرت فتوائية» اشاره كرد. همچنين امارات به دو دسته ى عقلى و شرعى تقسيم مى شوند. امارات شرعى نيز خود به دو نوع تأسيسى و امضائى قابل تقسيم هستند. ر.ک: اصطلاحات الأصول: 1: 69 به بعد. (و)

6- اخبار علاجيه، يكى از راه هاى رفع تعارض ميان دو خبرى است كه در بيان «حكم» با يكديگر متعارض باشند. بنابر ديدگاه بيشتر اصوليان، در جايى كه جمع عرفى ميان دو روايت ممكن است، روايات علاجيه كاربردى ندارند (ر.ک: فرائد الأصول: 4: 160؛ كفاية الأصول: 449». حال اگر جمع عرفى ممكن نبود، به عقيده ى بسيارى هر دو روايت از حجيت ساقط مى شوند و تحير پديد مى آيد. در چنين شرايطى، روايات علاجيه براى خارج ساختن انسان از تحير خويش به كار مى آيند. اين روايات، به چهار مطلب دلالت ميكنند: تخيير، ترجيح، احتياط و توقف. مرجحات مختلفى نيز در برخى از اين روايات ذكر شده است، از جمله: موافقت با كتاب خدا، مخالفت با عامه، راوى اعدل و اوثق. مرحوم شيخ انصارى در فرائد الأصول چهارده روايت را نقل كرده است. ن.ک: فرائد الأصول: 4: 57 - 67. (و)

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

10. و منها: الروايات الواردة في مدح العلم و العلماء و ارشادهم الجهال 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 جفر سفیدرنگ و قرمزرنگی نزد آن هاست.

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 عنون نمونه، نک: وسائل الشیعة (چاپ آل البیت»: 107:20

3- به عنوان نمونه، ر.ک: وسائل الشیعة (آل البیت): 27: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضي: باب عدم جواز القضاء والحکم، بالرأي و الاجتهاد و المقاییس 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 غصب 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 ایتام (شیعیان) حضرت حجت علیه السلام از علم اشاره دارد.

7. روایاتی که دربارهی علت های احکام (1)، آثار و نتائجش 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 .

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 راه ها و امارات (نشانه ها و ادله ی) احکام شرعی آمده است

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

9. روایاتی که در باب اصول عملیة، 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 آن ها مانند روایات علاجیه نیاز به توضیح دارد. تنها به تذکر این نکته اکتفا می کنم که این ها همه روایاتی است که برخی از آن ها حجم قابل توجهی را به خود اختصاص می دهد. به عنوان نمونه، در یک دسته از روایات (شماره ی 7)، تمام کتاب علل الشرائع را جای می دهند. البته این دسته از روایات، اعم از کتاب علل الشرائع است. بنابراین، واقعی بودن عالم تشریع که استاد فقید می گوید، تنها مبتنی بر فرمایشات استاد نیست، بلکه پشتوانه ی 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 می خواهند بفرمایند که روح حاکم بر روایات شیعه آن است که احکام، باید واقعی باشند و مصالح و مفاسد مترتب بر آن ها حقیقی و خارجی است.

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

یکی از شواهـدی که ایشـان نیز به آن اسـتناد کرده انـد، احتیاط در اعمال است. علمای اعلام، همیشه بیش از آنچه از آن ها انتظار می رفته است، احتیاط می کردنـد. مرحوم اسـتاد 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 یـک تکه گوشت یـا مرغ به آن چسبیـده است بردار! و.... سـپس مرحوم میرزا ایشان را برده بوده است به نهری که آن روزها در اطراف حرم جـاری بوده و از ایشـان خواسـته بود که این هـا را بشویـد و بخورد! مرحوم میرزا فرموده بود که این ها از هر مالی هم که کسب شـده 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 سـفری 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!». بعـدا متوجه شـدیم که خادم ایشان قبل از آنکه سـینی قهوه را بیاورد، مقـداری از آن فنجان چشـیده بوده است. ایشان احتیاط کرد و از آن قهوه نخورد.

حـال سؤال این جاست که این احتیاط ها از برای چیست؟ فرض بفرماییـد بنـده مالی دارم که مخلوط به حرام است (مقـدار 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؟ یـا عطـای این مـال را به لقـایش می بخشـید؟ این احتیـاط های حسن، می رسانـد 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 استدلالات 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 تشریع است. ایشان پیش از این استدلالات، از واقعی بودن عالم تشریع نتیجه می گیرند که احکام الهی آثاری دارند و این آثار، متوقف بر علم مکلف نیست. چه مکلف به حکم الهی عالم باشد چه نباشد، تفاوتی نمی کند. اوامر و نواهی خداوند، مصالح و مفاسد خویش را در پی دارند. شاید آن چه ایشان در پی اثبات آن است، دقیقا مراد ما نباشد، ولی در موضوع مورد بحث ما نیز کاربرد دارد.

در ادامه، چنین نتیجه می گیرند:

فلو كانت الأحكام مخصوصة بحال العلم و لم 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 يمتدح 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 الزحمات و مشقة التكاليف؛ ومع ذلك لم يفوتوا عنهم شيئا من المصالح! بل يكون الذم على هذا المشرب واردة على الأنبياء حيث اطلعوا الناس و أعلموهم على التكاليف الشاقة و أو قعوهم في الزحمات! و ان لم يخبروهم، لمافو توا عنهم مصلحة واقعية. بل و ما معنى الإمنان 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 دياد 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 نيله و وصوله القياس.

فلو تأملت في هـذه الطوائف من الروايات، أيقنت و أتقنت بأن الأحكام الفعليـة التامة الزاجرة الباعثة الحقيقية باقية ثابتة في حال الجهل، بل ضرورات المـذهب قائمة على هذا الأصل الأصـيل. فمنها ضـرورة المذهب على انهدام الدين بغصب الغاصبين. فلو لـم 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 لـم يكن حكم واقعي ذا مصلحة حال الجهل، فما معنى دركه و نيله؟؟

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

پس اگر چنين بود كه احكام، مخصوص زمانى است كه افراد به آنها علم دارنـد و هنگامى كه نسـبت به آن حكم جاهل انـد، حكمى واقعى در كار نيست، چه معنا داشت كه ائمه عليهم السـلام [به داشـتن ميراث نبوت در نزدشان] افتخار كنند و چرا بايد فراگيرى، جسـتجو و حتى هجرت براى علم فقه واجب مى گشت و به چه چيز بايـد بـا جاهـل احتجـاج شود؟ اگر در حال جهل، حكمى واقعى در كار نبود، معناى نيكويى احتياط چه بود؟ در اين صورت، راهنمايى فرد جاهل براى رسـيدن به كـدام مصـلحت، نيكو مى شـد؟ از چه رو غاصـبان خلافت نكوهش ميشدنـد و فقيهان و حافظان روايت را مى سـتودند؟ چرا علت هاى احكام بيان شـده است؟ ديگر معناى عاقبت نيك و بـد اعمال عبادى - يعنى

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.

بالاتر 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؟

ثمره ی بحث

اشاره

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

عبارت اند از:

یکم. در بحث شرور

اگر ما قائل شدیم که عالم تشـریع، واقعی است و آثار نفس الأمری دارد، می توانیم ادعا کنیم که این عالم، بر عالم تکوین تأثیر می گذارد. در گذشـته، این مطلب مطرح شد که در نفس عالم تشـریع، شـریتی نیست، بلکه از لحاظ مادی و صوری، خیر است. اگر انسان مختار که جزئی از ماده ی عالم تشریع 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 (عصـیان)، منشأ شـروری در عالم خواهد بود. این ها همه فرع بر «واقعی» بودن عالم تشـریع است. اگر عالم تشریع انتزاع صرف بود، معنـا نـداشت که منشأ خیریا سرچشـمه ی شـر شود. در درس هجـدهم معارف، این ارتباط کاملا روشن است و ایشان تأثیرگـذاری عالم تشریع بر تکوین را مبتنی بر واقعی بودن آن بیان کرده اند.

دوم. آثار وضعی اعمال

این بحث، علاوه بر ثمرهی علمی، نتیجه ی عملی نیز دارد. اگر ما قائل شـدیم که عالم تشـریع واقعی است، باید قبول کنیم که ترتب آثار بر افعال و اعمال ما، متوقف بر علم و جهلمان نیست. در گذشـته، مثالی را عرض کردیم. فرض کنیـد خداونـد به شـما امر می کند از سـمت چپ نرویـد. بنابر آن چه گذشت، سـنت الهی به این تعلق گرفته و اصل بر این است که اگر خدا می گوید: «از سـمت 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 نهیی نموده است، بر سر این دوراهی برسد و به سمت چپ برود، شاید گناهی مرتکب نشده باشد، اما حیوان درنده او را می کرد.

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

حال به مصادیق شرعی آن بپردازیم. 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 میته را حرام کرده، زیرا مفسده ی آن از مصلحتش بیشتر است، لذا به حد حرمت رسیده است. بنابراین، اکل میته مفاسدی دارد که با خوردن آن – حتی از روی اضطرار – بر خورنده ی آن مترتب خواهد شد. شاهد بر این مدعا، مراعات هایی است که علما می نموده اند. منزل هر کسی نمی رفتند، در هر جایی غذا نمی خوردند و.... آری، اگر شما منزل کسی بروید که حتی خمس نمی دهد، می توانید بر سر سفره ی 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 می توانید مثال های متعددی رامطرح کنید.

پی نوشت

(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 النهى 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 واقعى ليس علما، فكيف يكون التفقه و تعلم الأحكام كمالا 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 تشریع 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 بیـان کردیم، چرا که اگر احکـام شـرعی، اموری حقیقی، واقعی و خـارجی نباشـند، علم به آن هـا بـا 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 مولي و عبد یا میان بزرگ و کوچک محقق می شود. به عبارت دیگر: نسـبت متکررهای است که بین قاهر و مقهور رخ می دهـد، بعد از آنکه قاهر، قاهریت و سلطنت و مولویت خود را اعمال کرد. بنابراین، این نسـبت ها و رابطه ها که میان مولی و عبـد پدیـد می آیـد، احکامی هسـتند که در عالم خارج موجودند. مطلب آن چیزی نیست که برخی اصولیان گمان کرده اند. آنها می پندارند که وجوب، اسـتحباب 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 سـنخ اضافه ی غیر متکررهی فلسـفی است. اضافه ای از صورت مولویت مولی و مادهی تولی انسان است. این اضافه ی غیر متکرره میـان مولی و عبـد، معبود وعبـد، واقعیت و خـارجیت دارد. خداونـد حقیقتا فرمانروایی دارد و انسان نیز حقیقت بایستی به فرمـانبری او بپردازد. این عـالم واقعی است و اعتباری و انتزاعی نمی باشـد. ... به هرحال در این عالم، احکام الهیه از طریق خـدا و پیامبر صلی الله علیه و آله بیـان می گردد و صورت و ماده اش واقعیت دارد. مولویت مولا یک امر انتزاعی نیست؛ بلکه مولویت مولا از مقوله ی اضـافه ی غیر متکرره است و در خارج وجود دارد. اگر نمی داشت، ما را امر به تفقه نمی کردنـد. علم به اشـیایی که واقعیت نـدارد، کمال نیست. مولویت مولا از مولویت خدا تا به مولویت قیم صغار صورت عالم تشریع است و واقعیت

دارد.».

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. و ذلك لأن الحسن و القبح مما يشككان فشيء يراه العقل حسنا بحيث يرى قبح تركه كشكر المنعم، و شيء يراه حسنا و لايرى 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 موليها. 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 وجوب، 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 «عـدم حسن و قبح توسط عقل»، احکام عقلی چهارگونه خواهد بود، چراکه اباحه عبارت است از «عدم ادراک» و مسـتقل عقلی چیزی است که عقل، مستقلا آن را ادرا ک 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 امكان جعل الوجوب الشرعي للمستحب العقل و كذا الحرمة للمكروه العقلي. و هذا بخلاف الواجب و الحرام العقليان ... فظهر أن الرجوع الى الأحكام الشرعية انما 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 شـرعی می تواند برای مستحب عقلی وضع شود. هم چنین حرمت [شرعی می توانـد برای مکروه عقلی جعـل شود، برخلاـف واجب و حرام عقلی. ... بنـابراین، مشـخص می شود که مراجعه به احکام شـرعی، تنها در مباحات، مکروهات و مسـتحبات عقلی است. درباره ی واجبات و محرمات عقلی نیز بایـد گفت که پیرو وجوب و حرمت شـرعی است، بلکه عین آن هایند.»

هم چنین در صفحه ی 34 می نویسند:

«فظهر أن المولى يجعـل الأحكام الإمضائيـة في المسـتقلات. و اذ كانت امضائيـة، فهي عين هـذه الأحكام العقليـة. اذ الحكم الإمضائي وجوده التشـريعي هو بعينه وجوده التكويني، و ليس له وجود مسـتقل آخر كمـا يكون الحكـام الغير الإمضائيـة التأسيسـية. فتبين أن جعل الحكم المولوي الإمضائي في باب المسـتقلات من أوجب الواجبات. اذ هي ما بالـذات لسائر الواجبات، و هي تكون واجبات بالعرض.». (و)

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

«فظهر أن الأحكام الشرعية يتأتي في المباحات العقلية. و لكن ليست منحصرة بهذا المورد، بل يتأتى أيضا في المستحبات و المكروهات العقلية، لكن لا من الحيث الذي أدركه العقل و حكم بحسنه استحبابة أو قبحه كراهة، بل من سائر الحيثيات 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، دونالإباحة 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 استحبابی یا قبح کرامتی آن حکم می کند، بلکه به جهات دیگری که عقل آنها را ادرا ک 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)

ص: 87

گفتار 3 : نخستین معنای اصطلاح «شر بالعرض»

اشاره

*نخستین معنای اصطلاح «شر بالعرض» (1)

مقدمه

در گفتارهای پیش، مباحثی در باب «عالم تشریع» بیان شد. همان طور که پیشتر نیز ذکر شد، مرحوم استاد بحث عالم تشریع 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 اساسا « منبع شرور» چیست. به نظر می رسد مشکلاتی که در این بحث وجود دارد، برخاسته از این است که معمولاً ـ افراد، جملاتی کلی را به خاطر می سپارند، اما استثنائات آن ها را، گاه از خاطر می برند و گاه اساسا 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 تشریع 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 «هناك مطالب ثلاثة»(3)بخوانیم و

1- این گفتار نیز تلفیقی است از جلسات 8/26 / 81 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 و الاختيار وعدم الجبر و التفويض»، ولی از آن جایی که عبارت ابتدایی آن چنین است: «هناك مطالب ثلاثة ...»، به رساله ی هناک مشهور گشته است. (گ)

شرح دهیم.

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:

«و قولهم بأن أفعال البشر داخلة في النظام الكياني، و قولهم بكون هذا النظام أتم النظامات الممكنة، و قولهم 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 العلية و المعلولية و السب العلمية و حب الذات للذات، و ظهر لك فساد الجميع.

هذا مضافا إلى أن القول بكون أفعال البشر داخلة 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

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 القبايح 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 وجل- 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 دربارهی بقیهی افعال خدا باید گفت که به هیچ وجه شتر نیستند. تمامی امور شر و قبیحی که از بشر صادرمی شود، به خداوند ختم نمی شود.

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

به خداونـد انتساب دارد، اشـتباه است، چرا که خداونـد مبرا از شـرور است، مگر در تعـذیبات و عقوبات. بنـده 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 مـا ذكرتموه من قبيـل عتو الكفار، وقتلهم الأنبياء و الأولياء و الصـلحاء و أمثال ذلك من سـفك الـدماء و هتك الأعراض، فهي ليست بصـادرة عن الله، بـل هي صادرة عنهم و منتهيـة 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 أمثال ذلك من الأمور، نسلم أنها شرور حقيقة و ليست بأعدام، بل هي وجودات».

آری، برخی از آنچه شـما 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، حقیقتا شر هستند، نه عدمی، بلکه وجودی اند.

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

«خيرات بالذات لأت الوجود خير بذاته و شرور بالعرض، فهي صرف الشرور».(1)

ایشان می فرماینـد: شـروری که از خـدا صادر می شود، «خیر بالذات» و «شـر بالعرض» است. این نکته باید تبین شود. در آینده توضـیح خواهیم داد که مراد از «شر

1- ر.ک: ضمیمه ی 1 همین گفتار. (و)

بالعرض» چیست. در ادامه، چنین نوشته اند:

«[بل هي وجودات] و شـرور بالحقيقـة، و هي صادرة من الله تعالى حقيقـة، و ليست بصادرة عن غيره. فانه تعالى خالق الخير والشـر، و لا شريك له في الملك، و لكنها صادرة عنه تعالى، عقوبـة 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 شـر حقيقـة و عـذابه أليم واقعا، و ليس من العذب و العذوبة. فهذه الأمور الوجودية شـرور حقيقـة، و يصـدر منه تعالى حقيقـة اظهارة العـدله و جلاله و عظمته و كبريائيته، فيعاقبهم في الدنيا و يعذبهم في الآخرة عذابا شديدا أليما، عدلا منه تبارك و تعالى.

و كل هـذه العقوبات الدنيويـة و الأخرويـة شـرور بالحقيقة و أمور وجودية يصدر منه تبارك و تعالى الا في بعض العقوبات؛ فانها شـرور و لكن عدميـة. و حيث انها عدميـة لا تصـدر عن الله، لأنه لا معنى لصـدور العدم و العدمى. و لهذا ورد: «و الشـر ليس اليك»(1)، أن كان مرادهم بالشر هو الشر الذي من هذا القبيل. و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسر مد وجودهم و أبديته.» (2)و(3)

بلكه آن ها اموری وجودی و واقعا شـر هستند و حقیتا از خداوند متعال صادر شده اند، نه از هیچکس دیگر، او – تعالی – هم خالق خیر و هم خالق شتر است و او را شـریکی 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

1- الكافى: 3: 310؛ التهذيب: 2: 67. (و)

2- (بعد از آنکه ایشان تمامی شرور را وجودی دانستند،) تنها یک شتر 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 شـشم، معنای دیگری از «و الشـر ليس اليك» خواهد آمد که مبتنی بر عبارات مرحوم حاج شیخ در رساله ی المشهدین 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 حقیقتا شتر است و واقعا دردناک است، نه اینکه به معنای «عذب» و «عذوبت» [یعنی «شیرینی» و «گوارایی» باشد. تمام اینها، اموری وجودی اند، حقیقتا 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 حقیقتا 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 بالجملة، خلاصة الجواب أن بعض الشرور لیس بصادر عنه تعالی، بل یکون صادرة عن البشر مستند الیهم منتهیا الی ذاتهم، و سوف یعذبهم الله و یعاقبهم علیه، و بعضها شرور ...»

خلاصه ي 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 لیس فیه جهة خیریة أبدا، فضلا عن

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

برخی از آن ها حقیقتا شـرور هسـتند و هیچ جهت حیریتی در آن ها نیست - چه رسد به خیریتی که نسـبت به شـریت غالب باشد، همان طور که برخی [از

فلاسفه] گمان کرده اند . و اموری وجودی اند. سپس [در ادامه ی عبارات متن (نه هامش)] می نویسد:

«[و بعضها] صادرة عن الله تعالی عقوبة، اظهارة للعدل و الجلال و العظمة، و

لهذا یمکن أن یقال ب-: «شریته بالعرض»»

(و برخی از آن ها)به جهت عقوبت و آشکار ساختن عدل، بزرگی و عظمت خداوند، از او - تعالی - صادر می شود. به همین جهت، می توان گفت که شر

بودن آن ها بالعرض است. در این جا نیز خود مرحوم استاد مطلب دیگری را در حاشیه اضافه می کنند و هامش مرحوم میرزا در صفحه ی قبل (خیریت بالذات و شریت بالعرض) را با عبارات دیگر و تفصیل بیشتری می نویسند:

«و هـذه العقوبـات حیث انهـا وجودیـات، فمن حیث أصل وجودها خیر محض لا شـریة فیها من هـذا الحیث، کما أن وجود الشـیطان و الکفار من حیث أصل الجهة الوجودیة الفائضة من اعطاء الله، خیر. ولکن هذه الوجودیات بالنسبة إلی أهل العذاب شرور حقیقة و لیس لها خیرات بوجه من الوجوه أبدا.»(3)

و از آن جـا که این عقوبـات وجودی انـد، و از آن جهت که اصل وجود آنها خیر محض است، از این جهت، شـریتی در آن نیست، همان گونه که وجود شیطان

1- در این عبارت، می خواهنـد بفرمایند: در این عالـم، اموری هست که هیچ خیریتی در آن نیست. لذا این سـخن فلاسـفه غلط است که می گویند: خیریت و شریتی در چنین مواردی هست، ولی شریت غالب است. (گ)

2- ر.ک: ضمیمه ی 2 همین گفتار. (و)

3- ر.ک: ضمیمه ی 2. (و)

و کافران، از جهت اصل وجودشان که از جانب خداونـد افاضه شـده، خیر است. اما این امور وجودی، نسـبت به اهل عذاب، حقیقتاً شـر هستند و هیچ خیریتی

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

« و لهـذا یمکن أن یقال ب-: «شـریته بالعرض» و بعضـها شـرور و أمور عدمیة لیست بصادرة عنه تعالی، و بعضـها لیس بشـر أبدا، بل هو تطهیر و تکمیل و تهذیب و تعریف لغنی نفسه المقدسة بفقر عبده.»(1)

و به همین جهت، می توان گفت که شـر بودن آنها بالعرض است، برخی از آن ها شـر هستند و اموری عدمی اند که از خداوند صادر نشده اند و برخی از آن ها اصلا 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، مجددا عبارتی را در حاشیه اضافه کرده اند که احتمالا با توجه به

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

«فهو خیر محض لا شـریة فیه أبدا. فلیس لنا خیر متشابك بالشـر، فکل شـيء من أي جهة یفرض، اما خیر محض لا شریة فیه أبدا، و اما شر محض لا خیریة فیه 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

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 خودتکمله 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 «شربالعرض» 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 کردد و چنین پنداشت که این دو واژه به یک معنا هستند. علاوه بر محذوراتی که [در بخش قبل] ذکر شد، یکی ازمشکلاتی که فلاسفه را وادار کرده تا از انتساب شتر به خدا وند 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 مباین با خیرات و شرور می دانیم، به علاوه معتقدیم که «شر» غیر از «قبیح» است.(2) اگر ما خداوند را خالق شر بدانیم،

1- آن ها از طرفی به سنخیت معتقدند و از طرفی هم می گویند: «کل ما بالعرض لا بد من أن ینتهي إلی 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 و الحسن و القبيح ... يجد 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. الكلام في حجية القرآن: 3. (و)

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

«فَکُلُّ مَا فِی الْخَلْقِ لَا یُوجَدُ فِی خَالِقِهِ وَ کُلُّ مَا یُمْکِنُ فِیهِ یَمْتَنِعُ 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:]

«وَنَبْلُوکُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَیْرِ 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 أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ عَلَیْهِ السَّلَام فَعَادَهُ قَوْمٌ فَقَالُوا لَهُ: «کَیْفَ أَصْبَحْتَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ؟ »

1- توحید صدوق: 40. (و)

2- عَنْ دَاوُدَ بْنِ سُلَیْمَانَ الْجَمَّالِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام وَ ذُکِرَ عِنْدَهُ الْقَدَرُ وَ کَلَامُ الِاسْتِطَاعَهِ فَقَالَ هَذَا کَلَامٌ خَبِیثٌ أَنَا عَلَی دِینِ آبَائِی لَا أَرْجِعُ عَنْهُ الْقَدَرُ حُلْوُهُ وَ مُرُّهُ مِنَ اللَّهِ وَ الْخَیْرُ وَ الشَّرُّ کُلُّهُ مِنَ اللَّهِ». المحاسن: باب 44: ح 417. هم چنین ر.ک: ح 418 و 419. داوودبن 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- الأنبیاء: 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 بِشر.

فَقَالُوا: سُبْحَانَ اللَّهِ هَذَا كَلَامُ مِثْلِکَ؟!

فَقَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى «وَ نَبْلُوكُمْ بِالشر وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنا تُرْجَعُونَ» فَالْخَيْرُ الصِّحَّةُ وَ الْغِنَى، وَ الشر الْمَرَضُ وَ الْفَقْرُ ابْتِلَاءً وَ اخْتِبَاراً.(1)

یک بار امیرالمؤمنین علیه السلام بیمار شدند. گروهی به دیدارشان آمدند و گفتند: حال شما چگونه است ای امیرالمؤمنین؟» ایشان فرمود: «شر». آن ها 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: «خَلَقتُ الشَرّه». (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 (قبیح) 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).

1- بحارالأنوار: 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 بحارالانوار 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 بلایایی 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 شراست؛ 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 بینند غاصبان خلافت و غارتگران حریم عصمت، به سزای اعمال شوم شان رسیده اند. حتی در مواردی داریم که خداوند به ازای بلایا، 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.

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 أبی یعفور قال : شکوت إلی أبي عبد الله علیه السلام ما ألقی من الأوجاع و کان مسقاما. فقال: لی: یا عبدالله ! لو یعلم المؤمن ما له من الأـجر في المصائب، لتمني أنه قرض بالمقاریض. الکافی: 2: 255؛ عبدالله بن أبی یعفور 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 بلای بزرگ همراه است.». الکافي: 2: 252. (و)

معنای یکم «شر بالعرض»

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

«شـریة بـالعرض» بـدان معنـاست که آثـار و برکـات خیر آن فعل شـر، مطلوب بالـذات خـداست، نه خود آن فعل شـر. آن چه مورد نظر خـداست، تطهیر ذنوب مؤمن است. مقصود اصـلی خـدا، آن بلایی نیست که بر او نازل می کند. اگر خداوند شـمر 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 شـری پدید نمی آورد. در برخی روایات، این مطلب آمده است و مرحوم استاد می فرمودند که اگر کسی گنـاه نمی کرد، خداونـد هم جهنم را خلـق نمی کرد. چـون خداونـد به علم مکنـون مخزونش می دانست که در آینـده مردم عصـیان او را خواهند نمود، جهنم را آفرید:(2)

1- در مناصب، صـفحهی 142 می نویسـند: «لاـ بـد من أن یکون في اذنه تعـالی وجه حکمـة في النظام، کأن یکون صـدور هـذا الخلق الموذی موجبا التکمیل شخص آخر، کما أن لذع الحیة او لسع العقرباو غیر ذلك من المؤذیات، قد یکون ترفیعا الدرجة المؤمنین، أو یکون أدبـا و تأدیبـا لبعض آخر، أو یکون عقوبـة لبعض الفاسـقین، إلی غیر ذلـك من الحکم و المصالـح» «ناگزیر، بایـد در اذن خداونـد متعال حکمتی نهفته باشد. گویی صدور این مخلوق موذی، موجب تکمیل فرد دیگری باشد، همان طور که گزیدن مار یا نیش زدن عقرب یا آزار سایر موذیان، گاهی باعث بالا رفتن درجه ی مؤمن می شود، گاهی باعث تنبیه بعضـی دیگر می شود، گاهی کیفر برخی از گنهکاران است و حکمت ها و مصلحت های دیگری که میتوان برشمرد.». (و)

2- در کتاب بشارة المصـطفی الشیعة المرتضی، ج 1، ص 127 آمـده است: عن ابن عباس: ان رسول الله صـلی الله علیه و آله قال: «لو اجتمع الناس علی حب علي بن أبي طالب لما خلق الله النار: اگر مردم بر محبت علی بن أبي طالب متفق می شدنـد، خداوند آتش را نمی آفریـد». از این رو، در صـفحه ی 187 المشـهدین می نویسـند: «... بـل الشـرور الأخرویـة -أی العقوبات بأنواعها - انما نشأت من نظام التشـریع، حیث ان أنواع العذاب انما هي لأجل معصیة العصاة. فلولا عصیانهم 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 لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا »(1)

و اگر (مردم) در راه مستقیم، پایداری ورزند، قطعا 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 تشریع منبع کل شرور است» به چه معناست. آری، آن دسته از شروری را که خدا خلق می کند، ریشه در عالم تشریع دارد، اما نه بدان معنا که یکی از اجزای صوری یا مادی عالم تشریع شر باشد، بلکه بدان معنا که استفاده ی سوء بندگان از اختیار خویش، باعث می شود تا خداوند، فعل شر خلق کند، اگر چه شریت 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 اساسا 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،

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

2- ثم ان بعض الشرور کعقوبة الفجار و الکفار و قتلهم الأنبیاء و الصلحاء و هتکهم أعراض الناس لیس فعلا لله تعالی، بل یکون فعل العباد بسوء اختیارهم: 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 ـ حتی به خدا – منتسب نیست. ایشان می فرمود: «نترسید 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 بگیرید. 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. مثلا شب عاشورا عقربی او را نیش می زد و قبل از روز عاشورا به درک واصل می شد؛ یا این که از اول اصلا 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.

---

1 – در درس سیزدهم معارف می فرمایند: «ما وجدانا می یابیم که در موجود شدن واو به توجه ما، هیچکس دخالت ندارد. نه تنها سخنان و منبهات مدرس، بلکه بالاتر بگویم،حتی خدا هم در ایجاد این واو دخالت ندارد. یعنی من به شرکت خدا، دوتایی، واو را ایجاد نکرده ایم، بلکه مستقل بودم و می یابم که واو را خودم موجود کردم. شما نترسید 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 شمرند، 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، ثانیا 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

دشـمنان مبارزه می نماید. اگر من و شـما هم در آن صـحنه ی پیکار حاضـر باشـیم، بر ما لازم است که از آن حضرت دفاع کنیم. خود آن حضـرت هم باید از خودش دفاع کند. بابت این دفع شـر 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 کنیـد که آقای صاحب خانه بنده را به این جا دعوت کرده اند. از وقتی که بنده وارد خانه می شوم، یک نفر به طور مسـتمر بنـده را مسـخره می کند. بنده در چند دقیقه ی اول تحمل می کنم. اما پس از مدتی به صاحب خانه اعتراض می کنم که: «آیا شـما مرا دعوت کرده بودید تا من به سـخره گرفته شوم؟!». اما اگر من به صاحب خانه اعتماد کامل داشـته باشم که او هیچ کاری را بی حکمت انجام نمی دهد، سـکوت و تحمل می کنم. با خود می گویم: «قطعا دعوت من به این جاحکمتی داشته است، چراکه کار صاحب خانه هیـچ وقت بی حکمت نیست». اگر بـدانم او دلسوز و دوست من است، تحمل می کنم. اگر بدانم که او از اینکه بنده در خانه ی او در حال مسـخره شـدن هسـتم، 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)

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 شـده بود. ما به عیادت او رفتیم. او با طعنه میگفت: «امام زمان علیه السـلام به ما مدال دادند!». این رفتار، شایسـته ی یک مؤمن نیست. او بایـد بداند قطع و یقینا آن کمر درد برای او برکاتی داشـته است. به علاوه، کسـی 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 نصـیبش شده، بدهکار خداوند نیز هست. گاهی که خداونـد بر مـا سـخت می گیرد، به او اعتراض میکنیم که: «خـدایا! آیـا رسم رفـاقت 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 اعتقادي ماست. حال شما به حضرت سیدالشـهداء علیه السـلام نگاه کنید! ایشان با آن همه بلایایی که بر سرشان آمد، لـب به اعتراض نگشودند، بلکه سراسر تسلیم و صبر و رضا در برابر تقدیر و قضای الهی بودند. (گ)

2- امام صادق علیه السـلام می فرماینـد: «و لا خير في عبـد شک من محنة تقدمها آلاف نعمة، و أتبعها آلاف راحة. و من لا يقضـي حق الصبر على البلاء، حرم قضاء الشكر في النعماء.كذلك من لا يؤدى حق الشكر في النعماء، يحرم عن قضاء الصبر في البلاء. و من حرمهما فهو من المطرودين: هیـچ خیری نیست در بنـده ای که از غمی شـکایت می کند که قبل از آن هزار نعمت بوده و پس از آن نیز هزار راحتی خواهد بود. کسـی 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.».بحارالأنوار: 64: 231 - 232. (و)

در این جا دوباره تأکید می کنم که نباید شـر و قبیح با یکدیگر خلط شوند. آن چه از جانب خداوند به حضـرت سیدالشـهداء علیه السـلام رسـیده، شـتر است، امـا قبیـح نیست، بلکه حکیمـانه و حسن است. حکمت و محسـنش نیز در برکـات و خیر کثیری است که به خود آن حضرت و شیعیانشان رسیده است.

هم چنین بایـد توجه داشت که آنچه باعث خیر و برکت شده، صبر امام حسـین علیه السـلام است نه فعل شـمر. اگر فعل شـمر باعث خیر شده بود، ما باید ممنون شـمر می شدیم! در آن صورت، اگر ما روز عاشورا در عرصه ی کربلا بودیم، خوب بود که به کمک شـمر و لشکر عمر سعد می شتافتیم و به نوبه ی خود ضربه ی دیگری بر پیکر مطهر حضرت سیدالشهداء الا وارد می کردیم! حال آن که این طور نیست.

صـدمه رسانـدن به ولی خدا قبیح است و شـر. آن چه خبر است، صبر و رضایت او در برابر تقدیر و قضای الهی است (نه فعل شـمر). این قاعـده منحصـر به داسـتان امام حسـین علیه السـلام نیست، بلکه در همه جا جاری است. اگر ما هم در برابر مصائبی که به تقدیر و قضای الهی بر سـرمان می آیـد، صبر کنیم، ما جور خواهیم بود. اصل بلایایی که بر سـر انسان وارد می آیـد، خیر نیست، زیرا ممکن است همان مصـیبت بر سر فرد دیگری بیاید و او به خدا ناسزا بگوید و کیفر ببیند. بنابراین، آنچه باعث ثواب یا عقاب می شود، عکس العمل ما در برابر مصائب و بلایا است که شر هستند.

در این گفتار، به معنای اول اصـطلاح «شـر بالعرض» پرداختیم. در گفتار آینده معنای دومی از این اصطلاح را مطرح خواهیم ساخت. هم چنین می توان پرسـش هـای مبنـایی دیگری را نیز مطرح کرد، ماننـد این که: اساسا ملاک خیر و شـر چیست؟ چه چیزی خیر است و چه چیزی شر؟ از کجا می توانیم بفهمیم که یک چیز، خیر یا شر

است؟ در ادامه، به این پرسش ها پاسخ خواهیم داد.(1)

ص: 108

1- بـا توجه به مبـاحث آینـده ی ایشـان، به نظر می رسـد در این جا دو سؤال اساسـی مطرح است که یکی جنبه ی وجودشـناختی دارد و دیگری جنبه ی معرفت شـناختی. در بعد وجودشناسـی، این سؤال بررسـی می شود که آیا خیر و شر تفاوت وجودی با یکدیگر دارند یا نه. در جنبه ی معرفت شناختی نیز به این موضوع پرداخته می شود که چگونه می توانیم خیر و شر را ادراک کنیم. همان طور که در درس گفتار بعدی روشن خواهد شد، اسـتاد 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 معرفت شناختی نیز ادراک خیر و شر - مانند سن و قبح عقلی است و هر عاقلی می تواند خیر و شر را تشخیص دهد. (و)

ضمیمه ی 1 : صفحه ی 144 نسخه ی خطی رساله ی هناک110

ص: 109

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

ص: 110

پی نوشت

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

الف) در رسالهی في مادة عالم التشريع (ص 2) آمده است:

«اعلم أن في دار الكون و التحقيق عالمان و مرحلتان: أحدهما: عالم التكوين ... و هذا العالم هو عالم البهجة والسرور، ولا أثر فيه من الآلام و الشرور، بل هو عالم الخير المحض و مملو من المواهب و العطايا الربانية و الرحمات الرحمانية. و ثانيهما عالم التشريع ... و هذا العالم طبع الشرور و معدن الآلام و الاسقام و البلايا».

«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 تشریع است ... و این عالم سرچشمه ی شرور و معدن در دها، بیماری ها و بلایا است.»

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

«ففي واد الوجود عالمان حقيقيان: أحدهما: عالم التكوين ... وهذا العالم عالم الخير المحض و البهجة و السرور، و مملو من المواهب و العطايا الربانية و الرحمات الرحمانية، ولا أثر فيه من الشرور و الآلام و القبائح، بل

كل ما هو في هذا العالم بما هو - حسن و خير ... و ثانيهما: عالم التشريع والأحكام الإلهية، 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 تشریع 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 تشریع است. ... هرچه شر و زشتی واقعی به چشم می خورد، همه در این عالم می باشد و از این محدوده منبعث است».

(2) اصطلاح «شر بالعرض» در آثار صدرالمتألهین (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 شریت آنها بالذات؛ 2- موجودیت آن ها بالذات است و شریت آنها بالعرض. پیش از هر چیز، عباراتی از صدرالمتألهین را می آوریم و سپس مبتنی بر آن، این دیدگاه را تبیین می کنیم. وی می نویسد:

«و أما الوجودات فهي كلها خيرات؛ اما مطلقا أي بالذات و بالقياس جميعا أو بالذات. و لكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الأشياء أن يؤدي إلى عدمه أو عدم حال من أحواله. و يقال لها: «الشر بالعرض»، و هو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافي لكمال يقابله و خير

يضاده. و من هـذا القسم، الأخلاق المذمومـة، المانعـة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقليـة، كالبخل و الجبن و الإسـراف و الكبر و العجب؛ و كـذا الأفعال الذميمـة كالظلم و القتل عدوانا و كالزنا و السـرقة و الغيبة و النميمة و الفحش و ما أشـبهها، فان كل واحد من هذه الأشـياء 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 مذعنة اياها.

فـالحر و البرد المؤلمـان للحيوان المفسـدان للثمـار والأغذيـةالانسان و سـائر الأنعـام، كيفيتـان من الكيفيات الفعليـة؛ و هما من كمالات الأجسام الطبيعية العنصـرية. و انما الشر في فقد الصحة و السلامة و زوال الاعتدال من أمزجة النبات و الحيوان. و كذلك الأخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السـبعية و البهيمية و ليست بشرور للقوى الغضبية و الشهوية. و انما شرية هذه الأخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضـعيفة العاجزة عن ضـبط قواها عن الإفراط و التفريط و عن شوقها إلى مسـلك الطاعـة للتدبير الأتم الذي ينوط به السـعادة الباقية. و كذا شرية هذه الأفعال الذميمة كالزنا و الظلم، بالنسـبة الى السياسة البدنية أو المدنية و الظلم، انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته. و أما بالنسـبة الى الظالم من حيث هو ظالم، فليس بشر الا بكونه ذا قوة نطقية؛ فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم في أكثر الأمر. و كـذلك الآلام والأوجاع و الغموم و الهموم و غيرها، فهي من حيث كونها ادراكات لأمور و من حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعلة، لها خيرات كماليـة و انما هي شـرور بالقياس الى متعلقاتها من الأعـدام و الفقـدانات أو المفسدات و المؤلمات. فاذا تصـفحت عن جميع الأشـياء الموجودة في هذا العالم – المسـماة عند الجمهور شـرور – لم تجدها في أنفسـها 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 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 العدمى». (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 (المعليم المزيل). 2 - موجودی که مانع رسیدن یک کمال به موجود دیگری می شود که استحقاق آن کمال را دارد (الحابس 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 شرورى هستند که خیریتشان بالذات است (زیرا اموری وجودی اند و تمامی موجودات خیر بالذات اند) و شیریتشان بالعرض است (هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي). علامه طباطبایی نیز در عبارتی مشابه می نویسد:

«و أما ما نرى من المساءة و القبح في الأشياء فحد أمرين: لكون الشيء السيي ذا عنوان عدمى يعود اليه المساءة، لا لوجوده في نفسه كالظلم و الزناء فان الظلم ليس بسيى قبيح، بما أنه فعل من الأفعال، بل بما أنه مبطل لحق ثابت. و الزنا ليس بسيى قبيح من جهة نفس العمل الخارجي، الذي هومشترك 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 الإنسـان؛ فـان المسـاءة انما تطرأ هـذه الأشـياء من طريق القياس الى مقابلاتها، ثم قياسـها الى طبعنا، و يرجع هـذا الوجه من المسـاءة الى الوجه الأول بالحقيقـة. و كيف كان فالشـيء بما أنه موجود مخلوق لا يتصف بالمساءة. و يـدل عليه الآيـة: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ »، اذا انضم الى قوله: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ » (الزمر: 62)؛ فينتجـان أولا: أن الخلقـة تلازم الحسن، فكل مخلوق حسن من حيث هو مخلوق.» (الميزان: 249:16).

«و اما این که می بینیم موجودی زشت و ناپسـند است، تنها یکی از دو علت را دارد، یا برای این است که آن موجود عنوان عـدمی دارد، که بدی و نا پسـندی اش مستند به آن عدم است، مانند ظلم ظالم و زنای زناکار. ظلم، بدان جهت که فعلی از افعال است، زشت نیست، بلکه بـدان جهت که حقی را معدوم و باطل می کند زشت است. زنانیز بدان جهت که عمل خارجی است و هزاران شـرایط دست به دست هم داده تـا آن عمـل صورت خـارجی بگیرد زشت نیست، چون صورت خارجی آن با صورت خارجی عمل نکاح مشترک است، بلکه زشتی اش بدین جهت است که مخالف نهی شـرعی یا مخالف مصـلحت اجتماعی است. یا برای این است که با موجودی دیگر مقایسه اش می کنیم، و از راه مقایسه زشتی و بـدی عارضـش می شود، مثلا حنظل (هنـدوانه ابوجهل)خودش نه زشتی دارد و نه بدی، ولی وقتی با خربزه مقایسه اش می کنیم، می گوییم بـد است، و یا مثلا خار که در مقایسه با گل زشت و بـد می شود، و عقرب که در مقایسه با انسان زشت و بـد می گردد. بدی و زشتی ذاتي آن ها نیست، بلکه با مقایسه اش به چیز دیگر و سـپس قیاسـش با طبیعت خودمان می گوییم بد و ناگوار و زشت است. این زشتی و بـدی نیز در حقیقت به همـان زشتی به معنـای اول بر می گردد. پس به هر حال، هیـچ موجودی بـدان جهت که موجود و مخلوق است متصف به بـدینمی شود، به دلیل این که خـدای 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

كُلِّ شَيْءٍ » ضـمیمه کنیم، این نتیجه به دست می آیـد که خلقت، ملازم با محسن است، پس هر مخلوقی بـدان جهت که مخلوق است، حسن و نیکو است.» . ترجمه المیزان: 19:373 – 374.

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

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

یکم. عباراتی که در پی نوشت قبل، از صدرالمتالهین 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 گردنـد و خوشاینـد او نیسـتند. علامه طباطبایی هم ظلم و نیش عقرب را قبیح و سـیی نامیـده بودنـد. ایشان هم چنین تصـریح کردنـد که مخلوق، از حیث مخلوقیتش، حسن است و این بـدان معناست که ایشان علاوه بر امور اخلاقی، به امور وجودی هم ممن می گویند.

دوم. عبـارتی است از علاـمه طباطبـایی که در آن ایشان تصـریح می کننـد که اساسا اعتقادات اخلاقی انسان (ماننـد عـدل نیکو است) با باورهای زیبایی شناختی او (مانند گل زیباست) تفاوت ندارند

«فترانا نعتقـد أن العـدل حسن کما أن الورد حسن جمیل، و الظلم قبیـح ساءه کما أن المیتة المنتنة کذلك» (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 قبـح زیبایی شـناختی به خوشاینـد و بدآینـد انسان باز می گردنـد، می توان نتیجه گرفت که تفاوتی میان شـر و قبیح در دیدگاه ایشان وجود ندارد. ایشان می نویسند:

«یشـبه أن یکون الإنسان أول ما تنبه علی معنی الحسن، تنبه علیه من مشاهدة الجمال في أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلقة، و تناسب نسب الأعضاء و خاصـة في الوجه، ثم في سائر الأمور المحسوسـة من الطبیعیات. و یرجع بالآخرة إلی موافقـة الشـيء، لما یقصد من نوعه طبعا. فحسن وجه الإنسان کون کل من العین و الحاجب و الأذن و الأنف و الفم و غیرها علی حال أو صفة ینبغي أن یرکب في نفسه علیها، و کذا نسـبة بعضها إلی بعض، و حینئذ تنجذب النفس و یمیل الطبع الیه، و یسمی کون الشيء علی خلاف هذا الوصف بالسوء و المساءة و القبح علی اختلاف الاعتبارات الملحوظـة؛ فالمساءة معنی عدمي، کما أن الحسن معنی وجودی. ثم عقم ذلك الی الأفعال و المعاني الاعتباریة و العناوین المقصودة في ظرف الاجتماع، من حیث ملاءمتها لغرض الاجتماع، و هو سـعادة الحیاة الإنسانیـة أو التمتع من الحیاة، و عـدم ملاءمتهـا، فالعـدل حسن، و الإحسـان الی مسـتحقه حسن، و التعلیم و التربیـة و النصـح و ما أشـبه ذلك في مواردها حسـنات، و الظلم و العدوان وما أشـبه ذلك سـیئات قبیحة؛ لملاءمة القبیل الأول لسـعادة الإنسان أو لتمتعه التام في ظرف اجتماعه و عدم ملاءمة القبیل الثاني لـذلك. و هـذا القسم من الحسن و ما یقابله تابع للفعل الذي یتصف به من حیث ملاءمته الغرض الاجتماع. فمن الأفعال ما حسـنه دائمی ثابت، اذا کان ملاءمته لغایة الاجتماع و غرضه کذلك کالعدل، و منها ما قبحه کذلك کالظلم.» (المیزان: 5 : 10 -9 .)

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

دیـده که در مقایسه با افرادی دیگر، زیباتر است، اندامی معتدل و اعضایی متناسب دارد و مخصوصا 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 زیبایی هایی که در سایر موجودات طبیعی است، متوجه شـده است. و برگشت زیبایی بالاخره به این است که وضع موجود موافق باشد با آن مقصدی که طبعا در نوع آن هست. مثلا زیبـایی صورت یـک انسـان به این بر می گردد که هریـک 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 آن ها باید آن چنان باشد و هم هریک نسبت به دیگری باید آن گونه باشد.

در چنین وصـفی است که نفس و دل بیننـدهی چنین صورت مجـذوب آن می شود. و صورتی که چنین نباشـد، وصف جمال را ندارد و به جای کلمه «جمیل»، کلمه «قبیـح» (زشت، بـد ترکیب) بر آن صادق است؛ بسـته به این که کـدام یک از این چنـد کلمه با اعتبار مورد نظر سازگارتر است. بنابراین معنایی که بر جمیل و جمال کردیم، زشتی و قبـح و بـد ترکیبی و یا به طور کلی بـدی، معنایی عـدمی خواهد بود، هم چنان که حسن و جمال معنایی است وجودی.

به بیان ساده تر، زیبا به چیزی می گوینـد که آنچه را بایـد داشـته باشـد، واجـد باشـد. اما زشت آن چیزی است که آن چه را که بایست دارا باشد، ندارد. بشـر بعد از این مرحله از تشخیص، مسأله زشتی و زیبایی را گسترش داده، از چهار چوبه ی محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی سـرایت داد که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می گیرد. آن چه از این امور را که با هدف اجتماع یعنی سعادت زندگی بشـر با بهره مندی انسان ها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده خواند و آن چه با این هدف سازگار نباشد، زشت، بد و نا پسـند نامید. عدل و احسان را به کسـی که مسـتحق 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

دشـمنی 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 مقـدار با هدف اجتماع سازگار و یا چه مقدار ناسازگار است؛ بعضـی 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 تفسـیر المیزان: 5: 10(4) به همین جهت است که هم «حسن و قبـح» به معنـای «ملاـئم و منـافر بـا طبع»اسـتعمال می گردد و هم «خیر و شـر» به معنـای «زشت و زیبای اخلاقی» به کار می رود. فخرالدین رازی در چند اثر کلامی خود به اسـتعمالات مختلف دو واژه ی «حسن» و «قبح» اشاره کرده است. به عنوان نمونه وی در کتاب الأربعين في أصول الدين می نویسد:

«المسألة الخامسة و العشـرون في أن الحسن و القبح يثبتان بالشـرع أهم المهمات في هذه المسألة تعيين محل النزاع، فنقول: لا نزاع في أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائمة لطباعنا، و بعضها منافرا لطباعنا. فان اللذة و ما يؤدي اليها ملائم، و الألم و ما يؤدي اليه منافر ... و أيض: تعلم بعقولنا أن العلم صـفة كمال، و الجهل صـفة نقص؛ و انما النزاع في أن كون بعض الأفعال متعلق الـذم في الـدنيا و العقاب في الآخرة، و كون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا و الثواب في الآخرة.» (الأربعين : 1 : 346؛ هم چنین ر.ک: المحصل: 387 -386)

«مسأله بیست و پنجم: حسن و قبـح به وسـیله ی شـرع، اثبات می شوند. مهم ترین نکته در این مسأله، تعیین محل نزاع است. در این باره می گوییم: در این که ما به

وسـیله ی 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 سـر صـفتی در برخی افعال است که در دنیا نکوهش شده اند و در آخرت عذاب به آن ها تعلق می گیرد؛ با دسته ی 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 اسـتعمال می گردند: 1 ملائم و منافر (موافق و مخالف) با طبع و سـرشت انسانی؛ 2- کمال ونقص؛ 3 زشت و زیبای اخلاقی که مدح و ذم (سـتایش و نکوهش) عاقلان را به ارمغان می آورد. در تقریرات میرزای اصـفهانی در باب اصول فقه آمده است:

«الأمر الثاني: أن الحسن و القبـح يطلقان على معاني: منها: الملائم و المنافر الوجوب العقل ... أي كلما كان أكثر تفرقـة و أوفر تباعـد عن العقل، يكون متنافرا له؛ و كلما كان بالعكس كان ملائمة له. و منها الكمال و النقص الناشی عن سعة الوجود و ضيقه ... و منها: المصالح و المفاسـد الناشـئة عن الاـغراض. فكـل ما كان محض لغرض مطلوب، فهو ذو مصـلحة و حسن؛ و كلما كان محض لامر مبغوض، فهو ذو مفسدة و قبيح ... و يطلقان أيضا على معنى رابع، و هو كون الشيء بعنوانه الأولى حسنا، بحيث لا يكون له عنوان او و بالذات الا الحسن او القبـح ... و ذلـك كشـكر المنعم و كفره. فان العنوان الاولى لهما هو الحسن و القبـح، و لا يتوسط بينهما و بين الحسن و القبـح عنوان آخر يكون علـة لطردهما، فهما يكونان ذاتيين للشـكر و الكفرهای لا يعللان بأمر آخر سوى نفس الشـكر و الكفر، و هذا بخلاف الحسن و القبح الطارئين، أي اللذين يكون عروضـهما على المعروض لعلة و واسـطة، بحيث لو لـم يعنون المعروض بعنوان الواسطة لما طرأ عليه الحسن و القبح

كالمصلحة الصلاتية؛ لانه اذا عنونت الصلاة بها تكون حسنة مثلا، فهو حسن طار و ليس بذاتي لها» (في صورة عالم التشريع: 2).

«امر دوم: دو واژه ی «حسن» و «قبح» 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 ناساگارتر است و بالعکس. یکی دیگر از معانی حسن و قبح، 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 «قبح» بر معنای چهارمی نیز اطلاق می شوند که عبارت است از: حسن بودن شی ء به عنوان اولی، یعنی برای او – أولا وبالذات – عنوانی جز حسن و قبح، 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 قبح است و هیچ چیز دیگری میان آن ها وصفات حسن و قبح، 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 قبح 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 قبح بر آن عارض نمی شوند، مانند مصحلت 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 قبح»، 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 اطلاقات 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 وَهْبٍ قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ : «انَّ فیما أَوْحَی اللّهُ الی مُوسی وَ أَنْزَلَ عَلَيهِ فِی التَّوراةِ : انّی أَنَا اللّهُ لا اله الاّ أَنَا، خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الْخَيْرَ وَ أَجْرَيْتُهُ عَلی يَدَیْ مَنْ احِبُّ ، فَطُوبی لِمَنْ أَجْرَيْتُهُ عَلی يَدَيْهِ ، وَ أَنَا اللّهُ لا اله الاّ أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَّ وَ أَجْرَيْتُهُ عَلی يَدَیْ مَنْ اريدُهُ ، فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرَيْتُهُ عَلی 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 علیه السلام يَقُولُ: «إِنَّ فِی بَعْضِ

مّـا أَنْزَلَ اللّهُ مِنْ كُتُبِهِ: أَنِّی أَنَا اللّهُ لاَ إِلهَ إِلاّ أَنَا، خَلَقْتُ الْخَیْرَ، وَخَلَقْتُ الشّرَّ، فَطُوبی لِمَنْ أَجْرَیْتُ عَلی یَـدَیْهِ الْخَیْرَ، وَوَیْلٌ لِمَنْ أَجْرَیْتُ عَلی یَدَیْهِ الشَّرَّ.

«محمـد بن مسـلم می گوید: شـنیدم که امام باقر علیه السـلام 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 شـر را بر او جاری سازم». حدیث سوم. عَنْ أَبِی عُبَیْدَهَ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ یَقُولُ أَنَا إِلَهٌ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَیْرِ وَ الشَّرِّ وَ هُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِی فَطُوبَی لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الْخَیْرَ وَ وَیْلٌ 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 شـر هسـتم و آن ها دو مخلوق از مخلوقات من هسـتند. پس خوشا بر احوال کسـی که من برای او خیر مقـدر کنم و بدا بر احوال کسی که من برای او شر، مقدر سازم.»

(6) در آیـات و روایـات متعـددی بر این مطلب دلاـلت شـده است که یکی از حکمت های شـرور و بلایا، پاک ساختن مؤمن از گناهان است. اکنون به چند روایت اشاره می کنیم:

یکم. إِنَّ اللهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْـدٍ خَیْراً فَأَذْنَبَ ذَنْباً أَتْبَعَهُ بِنَقِمَـةٍ وَ یُـذَکِّرُهُ الاسْـتِغْفَارَ، وَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ شَـرّاً فَأَذْنَبَ ذَنْباً أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ لِیُنْسِـیَهُ الاسْـتِغْفَارَ وَ یَتَمَادَی بِهَا، وَ هُوَ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ : «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ»بِالنِّعَمِ عِنْدَ الْمَعَاصِی» (الکافی: 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 کسـی شـر 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. أَمّا إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِرْقٍ يَضْرِبُ ، وَلا نَكْبَةٍ ، وَلا صُدَاعٍ ، وَلا مَرَضٍ إِلاَّ بِذَنْبٍ ، وَذلِكَ قَوْلُ اللّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ : « وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ». قَالَ : ثُمَّ قَالَ : «وَ مَا يَعْفُو اللّهُ أَكْثَرُ مِمَّا يُوءَاخِذُ بِهِ». (الکافی: 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 اللّهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْراً فَأَذْنَبَ ذَنْباً، أَتْبَعَهُ بِنَقِمَةٍ وَ يُذَكِّرُهُ الِاسْتِغْفَارَ، وَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ شَرّاً فَأَذْنَبَ ذَنْباً، أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ لِيُنْسِيَهُ الِاسْتِغْفَارَ وَ يَتَمَادى بِهَا ، وَ هُوَ قَوْلُ اللّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ» بِالنِّعَمِ عِنْدَ الْمَعَاصِي» الکافی: 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 خداونـد – عز وجل – است که می فرمایـد: «آن ها را از جایی که نمی داننـد، دچار اسـتدراج می کنیم» یعنی در زمان انجام گناه با نعمت ها دچار استدراج می کنیم.»

دوم.أما إِنَّهُ لَيسَ مِن عِرقٍ يَضـرِبُ ولا نكبَةٍ ولا صُداعٍ ولا مَرَضٍ إلّا بذَنبٍ ، وذلكَ قولُ اللَّهِ عزّوجلّ فی كتابِهِ : (وما أصابَكُمْ مِنْ مُصِـيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ويَعْفُو عن كثيرٍ) (شوری: 30).قَالَ:ثُمَّ قَالَ:وما يَعفُو اللَّهُ أكثَرُ مِمّا يُؤاخِذُ بِهِ . (الكافی: 2: 269).

«آگاه باشـید! هیچ رگی زده نمی شود و هیچ بدبختی، گرفتاری و بیماری پدید نمی آید، مگر بر اثر گناهی و این است معنای سـخن 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 أبی يعفور قال: سـمعت أبا عبـدالله التي يقول: قال الله عز وجل: «ان العبـد من عبيـدی المؤمنين ليـذنب الـذنب العظيم مما يسـتوجب به عقوبتي في الدنيا والآخرة، فأنظر له في ما فيه صلاحه في آخرته، فأعجل له العقوبة عليه في الدنيا لأجازيه بذلك الذنب؛ و أقدر عقوبة ذلك الذنب و أقضيه و أتركه عليه موقوفا غير ممضی. ولی في امضائه المشيئة و ما يعلم عبدی به فأتردد في ذلك مرارا علی امضائه، ثم أمسك عنه؛ فلا أمضـيه كراهـة لمسائته و حيدا عن ادخال المكروه عليه، فأتطول عليه بالعفو عنه و الصـفح، محبة المكافاته لكثير نوافلة التي يتقرب بها الي في ليله و نهاره؛ فأصـرف ذلك البلاء عنه، و قد قدرته و قضيته و تركته موقوفا؛ ولی في امضائه المشيئة، ثم أكتب له عظيم أجر نزول ذلك البلاء و أدخره و أوفر له أجره و لم يشعر به و لم يصل اليه أذاه. و أنا الله الكريم الرؤوف الرحيم». (الكافی : 2: 449.)

«ابن ابی یعفور می گویـد: شـنیدم که امام صادق علیه السـلام فرمود: خداونـد – 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 صـلاحش در روز آخرت می نگرم و عقوبت اخروی او را مقدم می دارم و در دنیا او را به خاطر آن گنـاه کیفر می دهم، عقوبت دنیوی آن گناه را تقـدیر و قضا می کنم، ولی آن راامضا نمی کنم و موقوف می گردانم، چرا که دست من در امضا کردن یانکردن، گشوده است. بنـده 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 آزردگی بنده ام آرزده می شوم. سپس به او لطف می کنم و از او در میگذرم، چرا که زحماتی را که برای انجام مسـتحبات 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 گـذارده بودم. سـپس برای او، به ازای نازل شدن بلایی که نازل نشد، پاداش فراوانی قرار می دهم، در حالی که او اصـلا از چنین بلایی آگاه نبود و آزاری به او نرسید. و منم خدای کریم، رئوف و مهربان». (و)

گفتار 4 : معنای دوم اصطلاح «شر بالعرض»

اشاره

*معنای دوم اصطلاح «شر بالعرض»(1)

مقدمه

در این گفتار می خواهیم درباره ی معنای دوم «شـر بالعرض» و ملاک تشـخیص خیر از شرگفتگو نماییم. پیش از هر چیز، بیان مقدمه ای ضرورت دارد. تشـخیص خیر از شـر خیلی کار آسانی نیست و در این جا اشـتباهاتی 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 شـکم او را بشـکافد. این شـکافتن شکم، شر است، اما مقصود پزشک، شکافتن شـکم 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 طرفي، فعل او شر بالعرض است، زیرا شکافتن شکم، برای مریض امر شری محسوب می شود. خیریت این فعل، بـدان معنا نیست که شـکافتن شـکم بیمار خیر است. اگر این چنین بود، او را بیهوش نمی کردنـد. آن قـدر درد این عمل برای او زیاد است و آن قدر دیدن چنین صحنه ای برای وی ملال آور است که او را بی هوش

1- این گفتار نیز تلفیقی است از جلسات8/26 / 81 و 81/9/17 . (و)

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.

همـان طور که پیشتر بیـان شـد، برخی از شـرور، منتسب به خداونـد متعال انـد که همگی آنها شـر بالعرض هسـتند. برخی نیز منتسب به خداونـد نیست، بلکه فعـل مخلوق مختـار است. هم چنین اشاره کردیم که عـذاب 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 تفصـیل به آن بپردازیم، که یک «وجود مسـتقل» یا خیر است یا شر. بلایا و مصائب، شر هسـتند، 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 هسـتند، زیرا برکاتی مانند تطهیر ذنوب یا ترفیع درجات را در پی دارند(2)،
(1) حال آن که باید میان یک پدیده و آثار آن

1- سؤال دانشـجو: آیا این سـخن، با مـدعای فلاسـفه یکی است؟ زیرا آنان نیز ادعای مشابهی را مطرح می کنند. پاسخ اسـتاد: 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 نیایـد. اما ما معتقـدیم که تحقق صورت برزخی و اخروی فعل ما به تقـدیر و اذن الهی است. مرحوم آقای مطهری رحمة الله علیه نقل می کنند که اسـتادشان مرحوم میرزا علی آقای شـیرازی ، در خواب دیدند که از دنیا رفته اند و ایشانرا به همراه سـگی در داخل قبر گذاشـتند که ظاهرا برخی 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 حکـایت، از لحـاظ فلسـفی غیر قابـل تحلیـل 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 شـر چیست؟ ملاک آن چیست؟ چگونه بایـد به خیریت یا شـریت یک مطلب پی برد؟ در راسـتای پاسـخ به این پرسـش ها، معنای دوم «شربالعرض» نیز مشخص خواهد شد.

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

«و هـذه العقوبـات حیث انهـا وجودیـات، فمن حیث أصل وجودها خیر محض لا شـریة فیها من هـذا الحیث، کما أن وجود الشـیطان و الکفار من حیث أصل الجهـة الوجودیة الفائضة من اعطاء الله، خیر. و لکن هذه الوجودیات بالنسـبة الی أهل العذاب شـرور حقیقة و لیس لها خیرات بوجه من الوجوه أبدا. و لهذا یمکن أن یقال ب-: «شـریته بالعرض»، و بعضـها شـرور و أمور عدمیة لیست بصادرة عنه تعالی، و بعضـها لیس بشر أبدا، بل هو تطهیر و تکمیل و تهذیب و تعریف الغني نفسه المقدسة بفقر عبده؛ فهو خیر محض لا شریة فیه أبدا. فلیس لنا خیر متشابك بالشر، فکل شيء من أي جهة یفرض، اما خیر محض لا شریة فیه أبدا، و اما شر محض لا خیریة فیه أبدا.»

و از آن جـا که این کیفرها وجودی انـد و از آن جهت که اصل وجود آن ها خیر محض است و از این جهت، شـریتی در آن نیست، همان طور که وجود شـیطان 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:

«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».

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 فرمایند 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 بگیرید. سلامت خیر است. البته ممکن است کسی از سلامت استفاده ی شکند و معصیت خدا را مرتکب شود، لکن این شریت، 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، پیشتر 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)

1- مثلا «شیرینی و تلخی» یا «سیاهی و سفیدی» را با یکدیگر مخلوط کنند. این محض مثال است، نه اینکه چنین خلطي حتما محقق خواهد شد. البته ما خلط، مزج و لطخ 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 بارانند که خیر است. گاهی آن را به نیت عذاب نازل میکنند 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.

مروری بر برخی مبانی مکتب معارف

اشاره

این مثال ها پیشتر گفتگو شد. در این جا می خواهیم معنای دومی را از «شـر 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 آن ها اشاره می شود.)

مقدمه یکم: بداهت عقلی خیر و شر

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

راحتی می تواند خیر و شر را تشخیص دهد.(1)

مثلا حسن و قبـح افعال، اموری عقلی انـد و انسان آن ها را مسـتقل از انبیاء علیهم السـلام می تواند دریابد. (2) این بزرگواران، زمانی که خواسـته اند عقل راتعریف کنند، گفته اند: عقل آن چیزی است که حسن و قبح و خیر و شر را تشخیص می دهد. مجددا مثال سلامتی» و «بیمـاری» را در نظر بگیریـد. بنـابر چنین تبیینی، هر عـاقلی می یابـد سـلامتی، خیر و بیمـاری، شتر است. نیازی نیست تا حتما خـداوند پیامبری بفرسـتد و آن پیامبر به انسان یاد دهد که «سـلامتی خیر است» یا «بیماری شر است». فهم خیر و شر، موکول به تعلیم انبیاء علیهم السلام نیست. حال سؤال این جاست که خیر و شر چیست؟ و چه تفاوتی با حسن و قبیح دارد؟ (2)

1- در رساله ی الكلام في حجيـة القرآن (ص 2) آمده است: «فقد ظهر للمتفكر البصـير و العاقل الذي يرجع الى نفسه» می نویسـند: «و هو المائز بين الخير و الشر».

2- سؤال دانشـجو: تـا این جـا، به نظر می رسـید که ملاک خیریت یا شـریت یک چیز، «ملائمت» یا «منافرت» با طبع باشـد. برای مثال، شیرینی خیر است و تلخی شـر است؛ یا این که دارایی، خیر است و فقر، شـر است، چون هیـچ انسانی دلش نمی خواهد فقیر باشد و همه می خواهند دارا باشـند. اما اکنون شـما می فرمایید 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 شـریت، ملائمت و منافرت با طبع است یا تشخیص عقل. همان طور که در روایات نیز تذکر داده اند، عقل قدرت تشـخیص خیر و شر را دارد. تشخیص خیر و شر را نمی توان به طبع واگذار کرد. در انتهای بحث حاضر - ان شاء الله - روشن خواهد شد که چرا طبع انسانی نمی تواند ملاک خیر و شر باشد.

مقدمه دوم: خلق ماء بسیط وانقسام 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 اجاج» تقسیم کرد.(1) به بحر عذب فرات فرمود که اولیایم، فرستادگانم و بهشت را از تو می آفرینم و به بحر ملح اجاج 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 اجاج 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 فقید آمده، این است که جز وجود معصومین عالی، ما خیر مطلق نداریم. همه ی موجودات [مادی] مخلوط و ممزوج هستند.

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 بپردازیم،) 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 «علیینی» 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 علیینی یا سجینی کند،

1- عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ شُرَيْحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ كُنْ عَذْباً أَخْلُقْ مِنْكَ جَنَّتِي وَ أَهْلَ طَاعَتِي وَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ كُنْ بَحْراً مَالِحاً أَخْلُقْ مِنْكَ نَارِي وَ أَهْلَ مَعْصِيَتِي ثُمَّ خَلَطَهُمَا جَمِيعاً فَمِنْ ثَمَّ يُخْرِجُ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْكَافِرِ وَ يُخْرِجُ الْكَافِرَ مِنَ الْمُؤْمِنِ وَ لَوْ لَمْ يَخْلِطْهُمَا 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 طاعتم 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 دو را 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 سرافراز بیرون آمده است، خداوند او را به یک بدن علیینی متعلق می کند. همین طور اگر روحش در امتحان عالم در سرافکنده 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 نفي اختیار نیست. آری، آنکه طینت علیینی دارد، گناه را آسان تر ترک می کند و آنکه طینت سجینی دارد، سخت تر به طاعت خدا وند 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)

1- به عنوان نمونه، ر.ک: الکافی: 2: 2 به بعد: کتاب الإیمان و الکفر: طینةالمؤمن و الکافر؛ بصائر الدرجات: 1: 14 به بعد، باب فیه خلق أبدان الأئمة و قلوبهم و أبدان الشیعة؛ 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 الدنیا و الآخرة واحدا و الفرق بینهما بالترکیب و عدمه، أن الأرواح مخلوقة من الجواهر الأخرویة، و الأبدان مخلوقة من الدنیا المتقومة بالخلط و المزج، الا أن الله تعالی فرق بین العلیین و السجین المخلوطة في الدنیا، فقدر أبدان المؤمنین و السعداء من أجزاء العلیین و أبدان الکفار من أجزاء السجین، و بعد التقدیر خلط بینهما» «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 هرحال، اگر ما بخواهیم مباحث عدل را عمیق تر از پیش مورد مداقه 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).

معنای دوم «شربالعرض»

آن چه در این جـا بیش از هر چیز اهمیت دارد، این است که «ماء بسـیط» در ابتـدا معروض به هیـچ عرضـی نیست، مگر عرض «تقـدیر»، «اندازه داشـتن»، «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 بخشـی از ماء بسـیط را معروض عرض شیرینی و گوارایی می کند، و بخشی را معروض به عرض تلخی و شوری قرار می دهـد. حال این تعابیر شـیرینی 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 بخشـی از ماء بسـیط زد و آن بخش، به بحرعذب 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 پیشتر 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.

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

بـا این اوصاف، تمام آن چیزهایی که شتر هسـتند. یعنی تمام چیزهایی که از بحر ملـح اجاج خلق شـده انـد - شـر بالعرض هسـتند، زیرا معروض به «عرض» شریت هستند، چرا که خاستگاه آن ها (بحر ملح أجاج) معروض به عرض شریت 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 أجاج) را معروض به

عرض شریت قرار داد.

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

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

تکمله

حال، به بحثی بر می گردیم که پیشتر نیمه تمام مانـد. یکی از عزیزان پرسـیدند که ملاک تشـخیص خیر و شـر، 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 بسـیط خلق گشته است. ذره ی اولیه ی آن (پیش از خلط و مزج) ممکن است مخلوق از ماء عـذب فرات و علیینی باشـد، یا از بحر ملـح اجاج گرفته شـده و سـجینی باشد. (دقت بفرمایید که همه ی این کلمات، مربوط به قبل از خلط و مزج است! صـحبت بر سـر «ذره ی اولیه» است). سـپس این ذره را با طرف مقابلش لطخ و مزج کرده اند. حال، با توجه به این که طبع و طینت بنده،

1- دانشـجو: با این اوصاف، آیا می توانیم بگوییم که خیر بالعرض نیز خواهیم داشت؟ استاد: بله، بدان معنا که خداوند عرض خیریت را به مـاء بسـیط وارد کرده و بحر عـذب فرات را خلق نموده است. لـذا هر چیز خیری که از بحر عـذب 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 لـذت می برد و بـالعکس. انسـانی که مـا در عـالم دنیـا می بینیم، دارای طینت و طبع ممزوج است، اعم از این که مؤمنی باشـد که طینت علیینی اش با طینت سجینی ممزوج شده، یاکافری 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 شـر لذت ببرند، مانند برخی افراد که از نیش مار و عقرب لذت می برند، خاک می خورند و ... در مقـام تمثیل هم می توان به داسـتان مولوی اشاره کرد که آن مغنی با بوی نجاسات مأنوس بود؛ لـذا 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 السـلام قابل اسـتناد است، زیرا طینت آنان علیینی محض است. لذا یکی از ملاک های خیر و شر، دعاهای 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 نسـبت به خیر و شـر (و همچنین حسن و قبـح) قضاوت هایی دارد. در پاسخ باید گفت: انسان به وسـیله 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. مثلا می یابیم که خربزه، خوردنی خوب و شـیرینی است و می دانیم که اگر زیاد بخوریم، دل درد میگیریم. پس هیـچ وقت نمی گوییم خربزه همیشه و در هر شرایطی خوب است. می دانیم که باید به اندازه

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 گوییم – 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 وشر 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.

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

پی نوشت

(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 بلایا هم موهبت است، زیرا از هریک 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 یاکفور؛ و هم چنین نقمت بود نقمت، 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، نقمت. این است که می گوییم: «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

بیـدارگر و هشـدار دهنده که انسان را از خواب غفلت بیدار ساخته و متوجه خدا می کند. این ها مسـلما شـر نیست». (تفسـیر 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 سـلام و نماز زیارت، دعای علقمه قرائت شد، در پایان دعا که یکی از حضار پرسید که این لعنت های شدیده و نفرین های أکیده با این مضـامین مختلفه، چگونه بـا روح امام جعفر صادق علیه السـلام که کانون رحمت و محبت است، سازش دارد؟ (در آن دعا حضـرت علیه السـلام برای دشـمنان اهل بیت علیهم السلام بیماری، فقر و بلایای شدید و متعدد از خدا طلب می کنند)... جوابی که ایشان دادند، این بود که: این دعـا، همه اش طلب خیر است و رحمت اگر چه به صورت عبـارت و کلاـم، نفرین و لعنت می نمایـد، به طور کلی تمـام لعنت هـایی که خداونـد می کنـد یـا در لسان پیامبر و ائمه طاهرین علیهم السـلام وارد است، همگی خیر است، خیر محض و از خـدا 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 سلاـمتی و قـدرت و حیـات او، دفع ضـرر است و دفع ضـرر در حقیقت نفع است. ما با این دیـدگاه طبیعی و حتی خود می پنـداریم خیر همیشه در سـلامتی و قـدرت و حیـات است، بـدون ملاحظه ی واقعیت حیات، از نیت خوب یا بـد، و از اراده ی خوب یا بـد، 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 شـر شد و زیادی عمر و زیادی سـلامتی 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 یعقل می فرمایند: «... فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِکَ السِّتْرُ، فَيَقَعُ فِی قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَ السُّنَّةَ، وَ الْجَيِّدَ وَ الرَّدِی ءَ، أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِی الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِی وَسَطِ 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 فرمایند: « إِنَّ أَوَّلَ الأُمُورِ وَ مَبدَأَهَا وَقُوَّتَهَا وَ عِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنتَفَعُ بِشَيءٍ اِلَّا بِهِ، العَقلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللّهُ زِينَةً لِخَلقِهِ وَ نُوراً لَهُم... وَ عَرَفُوا بِهِ الحَسَنَ مِنَ القَبِيحِ: 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 حلبیآمده 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 مضی زمان من حال الطفولية التي لا يجد في تلك الحال حسن أفعاله و قبحها، يصل الی رتبة من السن، فيجد ما كان فاقدا له في

الزمن السابق، و هو التميز بين الحسن و القبيـح في أفعاله أو أفعال غيره ... فهـذا النور الكاشف ما كان ظاهرة للطفل حال طفوليته، و بعدها يظهر له حين توجهه الى الفعل الحسن و القبيح، فيعرف بذلك النور حسن الإحسان و قبح الظلم»

«هر عـاقلی پس از گـذشت زمـانی از دوران کودکی اش – یعنی دورانی خوبی و بـدي کارهایش را نمی فهمیـد – به ستی می رسـد 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 آشـکار 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 بدي ظلم را می فهمد.»

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

«اعلم أن بعـد وجدان النفس يجب عليك شـهود عقلك؛ فانه ميزان التكليف و به الثواب و العقاب و البعد و القرب عن الله رب الأرباب؛ و طريق وجـدانه هو بعينه ما ذكرنا من التجريـد و التفريغ عن كل ما يرد عليك من خارج النفس و داخلها. فاذا خليتها و اياها، تشاهد عقلك و معقولاتك، و تجد كنه المدرك و المدرك بحقيقة الشهود و العيان، و تشاهدهما بمعاينة الوجدان.

فمتى اسـتقررت على اللافكريـة، تشاهد و تجد الحقيقة النورية الذات التي لم تكن فكانت. و بكينونيتها فيك، تم عندك الجيد عن الرديء و الحسن من القبيـح. فكل أحـد 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 هـذا الحادث الموجود بعـد 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

الکشف و الشهود، و شهوده بنفسه، و شهود غیره به.».

«بـدان که پس از یـافتن نفس، بر تو واجب است که عقلت را شـهود کنی، چیزی که میزان تکلیف است. پاداش، کیفر، نزدیکی و دوری از خداونـد، همگی به اوست. راه یـافتنش نیز همـان چیزی است که قبلاـ بـدان اشاره کردیم، یعنی خالی کردن نفس از تمام زوائـد داخلی و خـارجی. زمانی که خودت را با خودت تنها گـذاشتی، عقل و معقولاتت را مشاهـده می کنی. حقیقت ادراک کننـده و ادراک شونـده را به خوبی خواهی دید. پس زمانی که در حالت لا فکری استقرار یافتی، حقیقتی نورانی را خواهی یافت که قبلا در تو نبوده و پس از مدتی پدید آمـده است و به دلیل وجود او در تو، خوب و بـد نزد تو با یکـدیگر متفاوت انـد. هریک 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. سـپس به گونه ای شده است که آن ها را زشت و ناپسـند می دیده است. وقتی از او سـر می زده، منفعل می شده و عذرخواهی می کرده است.... .

این موجودی که در مـا نبوده و پس از مـدتی پدیـد آمـده، همـان چیزی است که «عقـل» نام دارد. به وسـیله ی آن است که خوب و بـد از یکدیگر تشـخیص 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 بـدان ها اسـتدلال شده است، اشاره می کنیم : حدیث یکم. عن أبي جعفر علیه السـلام: «..وخَلَقَ الشَّـیءَ الَّذی جَمیعُ الأَشـیاءِ مِنهُ وهُوَ المـاءُ الَّذی خَلَقَ الأَشـیاءَ مِنهُ،فَجَعَـلَ نَسَبَ کُلِّ شَـیءٍ إلَی الماءِ،ولَم یَجعَل لِلماءِ نَسَـباً یُضافُ إلَیهِ: و چیزی را آفرید که همه چیز از اوست و آن «ماء»

است که همه چیز را از او خلـق کرده است. بنـابراین، هر چیزی به مـاء منسوب است، ولی خود مـاء به چیزی منسوب نیست». (الکـافی: 94:8 .)

حدیث دوم. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِ نَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَوَّلِ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَا خَلَقَ مِنْهُ كُلَّ شَیْ ءٍ» قُلْتُ :«جُعِلْتُ فِدَاکَ 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 خداونـد – عز وجـل خلـق کرده است، آن چیزی است که همه چیز را از او آفریـد.». عرض کردم: «فـدایتان شـوم! آن چیز چیست؟». فرمود: «ماء».

حـدیث سوم. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْ لِمٍ، قَالَ:قَالَ لِی أَبُو جَعْفَرٍ علیه السـلام : «کَانَ کُلُّ شَیْ ءٍ مَاءً: هر چیزی، در ابتدا ماء بوده است». 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 شـيء خلق عن مشـيته و ارادته و تقـديره و قضائه تعالی شأنه بنور رسوله الأکرم جوهر بسـیط، یعرضه الأعراض المکشوفـة بالعلم من الحد و المقدار و المدة، فهو جوهر یعنی لیس بعرض، بسیط یعنی لیس بمرکب من الجوهرین»

«نخستین چیزی که از روی مشیت، اراده، تقدیر و قضای خدا وند 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:

(... أن الماء الذي هو المخلوق الأول جوهر بسيط غير مركب من الهيولى و الصورة و هو الجوهر الحقيقي و أصل كل جوهر من الجواهر. لهـذا يعبر عنه في جملة من الروايات 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 الروايات أن كل شيء كان شيئا واحدا 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 أصلا اصيلا لكلها، بل و مبدء و مادة لجميع ما في الجنة و النار من الأنهار والأشجار و الطعوم و الحور و

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

فهـذا هو مبـدء الأجسام و أصـلها، وله مهية ملكت نور الولاية، فصارت حقيقة موجودة مسـماة ب: «الماء البسـيط» ... 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 اين نكته تصريح دارند كه «ماء» نخستين مخلوق خداوند در عالم اجسام است و ساير اشيا از آن خلق شده اند. اين ماء بسـيط، آن آب رقيقى نيست كه در كره ى زمين وجود دارد، بلكه آن مائى است كه مبدء نور ونار يا روشنايى و تاريكى است. هرچه جوهر مادى و عرض اصطلاحى در اين عالم هست، از ماء بسيط خلق شده است و او ماده و ريشه ى اصلى همه ى آن هاست، بلكه مبدء و ماده براى تمامى آن چيزى است كه در آخرت بهشت و جهنم است، مانند رودها، درخت ها، طعم ها، حوريان، قصرها، آتش ها، غل و زنجيرها و..، بلكه ماده ى اصـلى است براى جن، فرشته و موجودات عالم بالا. در نتيجه، اين ماده، مبدء و ريشه ى تمامى اجسام است. او ماهيتى دارد كه نور ولايت را مالک مى شود و يک حقيقت موجودى مى شود كه «ماء بسـيط» نام بگيرد.... و اين ماهيت، ماهيت بسـيطى است كه نه جنس دارد و نه فصل، مانند اجناس عاليه كه اصـطلاحى در فلسفه ى اسلامى است ... آرى، اين ماهيت بسيطه، نسبت به ساير تعيناتى كه بدان عارض مى شود، لابشرط است.»

هم چنين در صفحه ى 115 نوشته اند:

«.. فهكـذا الأمر في مهيـة الماء البسـيط الـذي يكون مبدء جميع العوالم المادية عندنا، و مادة مواد الجسـمانيات، و أصل جميعها .. فهذه المهية الاتصالية التي تعبر عنها ب-: «الجسم»، تكون في مرتبة ذاتها مبهمة بالنسبة الى جميع الحدود و التعينات».

«... هم چنين است سخن درباره ى ماهيت ماء بسيط كه به عقيده ى ما، مبدء

تمام عوالم مادی، مادة المواد 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 کلشيء». 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 شی ء 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 علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ :«كُنْ عَذْباً أَخْلُقْ مِنْکَ جَنَّتِي وَ أَهْلَ طَاعَتِي وَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ كُنْ بَحْراً مَالِحاً أَخْلُقْ مِنْکَ نَارِي وَ أَهْلَ مَعْصِيَتِي؛» ثُمَّ خَلَطَهُمَا جَمِيعاً ». (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: «دریایی شیرین باش تا بهشت اهل طاعتم را از تو خلق کنم». 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 مخلوط کرد.

حدیث دوم.عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ کَیْفَ کَانَ ابْتِدَاءُ الْخَلْقِ لَمَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی قَبْلَ أَنْ یَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ کُنْ مَاءً عَذْباً أَخْلُقْ مِنْکَ جَنَّتِی وَ أَهْلَ طَاعَتِی وَ قَالَ «کُنْ مَاءً مِلْحاً أُجَاجاً أَخْلُقْ مِنْکَ نَارِی وَ أَهْلَ مَعْصِیَتِی ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَامْتَزَجَا». (الکافی: 2: 6.)ا

خداوند - عز وجل - قبل از این که مخلوقی را خلق کند، گفت: «آبی شیرین باش تا بهشت اهل طاعتم را از تو خلق کنم. و آبی شور باش تا آتشم و اهل عصیانم را از تو حلق 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 علیه السلام ... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَاءَ بَحْرَيْنِ أَحَدُهُمَا عَذْبٌ وَ الْآخَرُ مِلْحٌ فَلَمَّا خَلَقَهُمَا نَظَرَ إِلَى الْعَذْبِ فَقَالَ:« يَا بَحْرُ» فَقَالَ :«لَبَّيْكَ وَ سَعْدَيْكَ» قَالَ:« فِيكَ بَرَكَتِي وَ رَحْمَتِي وَ مِنْكَ أَخْلُقُ أَهْلَ طَاعَتِي وَ جَنَّتِي» ثُمَّ نَظَرَ إِلَى الْآخَرِ فَقَالَ «يَا بَحْرُ» فَلَمْ يُجِبْ فَأَعَادَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ يَا بَحْرُ فَلَمْ يُجِبْ فَقَالَ :«عَلَيْكَ لَعْنَتِي وَ مِنْكَ أَخْلُقُ أَهْلَ مَعْصِيَتِي وَ مَنْ أَسْكَنْتُهُ نَارِي» ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَامْتَزَجَا. (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: «لبیك وسعدیك». خداوند فرمود: برکت و رحمتم را در تو قرار دادم و اهل طاعت و اهل بهشتم 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

بایکدیگر مخلوط شدند.

حدیث چهارم. «إِنَّ اَللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ مَاءً فَجَعَلَهُ عَذْباً فَجَعَلَ مِنْهُ أَهْلَ طَاعَتِهِ وَ خَلَقَ مَاءً مُرّاً 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 در رسالهی خلقة العوالم می نویسند:

«و بعد کون الجوهر البسیط المائي سنخ ماهویته القابل لبعاد الثلاثة، فهو قابل اجسام و الانفصال الحقیقی، فیمکن 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 في 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 ایاست 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.»

در مناصب النبي، صفحه ی 136 می خوانیم:

«فهذا الماء البسیط ... منه خلق الله تعالی و یخلق کل الموجودات الجسمیة،فحیث انه مهیة قابلة لجمیع التشکلات و الهیات و التعینات الغیر المعدودة لنا ... فاذن یصیر بعضه ماء عذبا فراتا، و بعضه ملحا أجاجا، و بعضه طینا علیینا، و بعضه طینا سجیینا، و بعضه خبیثة و بعضه نارا، و بعضه حورا و قصورا، و بعضه سلاسل و اغلالا، و بعضه بخارا، و بعضه بحارا، و بعضه سحابا، و بعضه حمیما، الی أن یصل الی عالمنا، فیصیر بعضه شمسا، و بعضه قمرة، و بعضه هواء، و بعضه ترابا، و بعضه ماء أی مائنا المحسوس، و بعضه ترابا، و بعضه معدنة، و بعضه نباتا و حیوانا و انسانا و سحابا و بخارا، و کائنا في الجو من الثلج و الأمطار و الریاح و الرعد و البرق، و غیر ذلك مما لا یحصي عدده الا الله تعالی».

«بنابراین، از ماء بسیط ..... 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 دربیاورد».

(6) میرزای اصفهانی می نویسند:

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

و التركيب الصناعى 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 واعراض این دو عالم رخ داد. و به وسیله ی ترکیب صناعي، 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 مكانی ..... فيكون رجوعه أيضا رجوعا واقعيا بابطال عرض الامتزاج». (معارف القرآن: 3: 135.)

«و از همین جـا... هم چنین روشن می شود بـازگشت مخلوقات مرکب و بسـیط شـدن آنها و ایجاد شـدن 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 الدنیا مخلوقة من ترکیب هذا الجوهر (= الماء البسـیط) بعد الاختلاف الحاصل فیه بالاختلاط و الامتزاج بین الصافي و الکدر ... و أنه لا بـد من فناء الـدنیا و بطلان الامتزاج و عود صـفائها الی العلیین و عود کـدورتها الی السـجین، فیعود کلي الی سـنخه البسـیط». (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 خلقة العوالم صفحه ی 76 می نویسند:

«کما أنه یظهر من هاتین الروایتین أن البحرین مخلوقان من الجوهرة التي هي الماء البسـیط و جوهر الجواهر، لأنهما أصـلان للجنة والنار، فهما مخلوقتان عن الماء البسیط الأولی، کما لا یخفی، لا نفس الماء البسیط الأولی، بل انقلب الیهما».

«همان طور که از این دو روایت آشـکار می شود که این دو دریا از جوهری که ماء بسـیط نام دارد و جوهر الجواهر است، خلق شـده 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.»

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

یکم. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمَّا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ خَلَقَ بَحْرَیْنِ بَحْراً عَذْباً وَ بَحْراً أُجَاجاً فَخَلَقَ تُرْبَهَ آدَمَ مِنَ الْبَحْرِ الْعَذْبِ وَ شَنَّ عَلَیْهَا 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 مشتی از دریای تلخ روی آن ریخت».

(علل الشرائع: 2: 425.)

دوم. عن أبي عبدالله علیه 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 علی البحر الملح 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 العیاشي: 1: 182.)

سوم. عن جابر بن یزید الجعفي علیه السلام عن أبي جعفر علن عن آبائه علیه السلام عن أمیرالمؤمنین علیه السلام

«... فَاغْتَرَفَ رَبُّنَا تَبَارَکَ وَ عَزَّوَجَلَّ غُرْفَهً بِیَمِینِهِ مِنَ الْمَاءِ الْعَذْبِ الْفُرَاتِ وَ کِلْتَا یَدَیْهِ یَمِینٌ فَصَلْصَلَهَا فِی کَفِّهِ فَجَمَدَتْ فَقَالَ لَهَا :«مِنْكِ أَخْلُقُ النَّبِیِّینَ وَ الْمُرْسَلِینَ وَ عِبَادِیَ الصَّالِحِینَ وَ الْأَئِمَّهَ الْمُهْتَدِینَ وَ الدُّعَاهَ إِلَی الْجَنَّهِ وَ أَتْبَاعَهُمْ إِلَی یَوْمِ القِیَامة»... ثُمَّ اغْتَرَفَ غُرْفَهً أُخْرَی مِنَ الْمَاءِ الْمَالِحِ الْأُجَاجِ فَصَلْصَلَهَا فِی کَفِّهِ فَجَمَدَتْ ثُمَّ قَالَ لَهَا :«مِنْكِ أَخْلُقُ الْجَبَّارِینَ وَ الْفَرَاعِنَهَ وَ الْعُتَاهَ وَ إِخْوَانَ الشَّیَاطِینِ وَ الدُّعَاهَ إِلَی النَّارِ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ وَ أَشْیَاعَهُمْ»... ثُمَّ خَلَطَ الْمَاءَیْنِ جَمِیعاً فِی کَفِّهِ فَصَلْصَلَهُمَا». (تفسیر القمي: 1 : 38ـ 39.)

« ... سپس پروردگار ما مشتی 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»

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

(9) در مناصب النبي (ص 138) می خوانیم:

«و بالجملة: لما خلق الملح الأجاج، يكون هذه المهية الكذائية محبة و مايلة الى مشاكلها و مشابهها، 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 الفطرى و الميل الطبيعي الى مناسباته و مشاكلاته».

«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، محبتي 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 انعزال الله عن سلطانه، و عدم الجبر في أفعال المختارين و جبر كسرهم الفطري الطبيعي.

غاية الأمر: أن سـنة الله جرت على تحقق هذه الآثار المتناسـبة عند تحقق المؤثرات ... و قد يغير سنته ولا يأذن في تحقق الآثار لكي يعلم أن التناسب ليس عله و لا شـرطاً ولا مقتضـياً لتحققها، بل العلة و المقتضـى و الشـرط انما هو رضائه و أذنه فقط، فيجعل النار برداً و سلاماً على ابراهيم.

فاحفظ هـذا البيان في جميع ما نكتبه. و حاشاك أن تجعل التناسب و التشاكل دخيلاً بمقدار خردلة. نعم، أن التناسب و التشابه و المسانخة ثابتة بين الأشياء، و انكاره انكار البديهيات، ولكن بلا دخل لها في تحقق شيء أبداً، ففي كل شيء حت و ميل فطرى طبيعى الى ما يناسبه و يسانخه و يشاكله، و هـذا الحب و الميل هو الذي نعبر عنه ب-«الاقتضاء الفطرى الطبيعى»، و لكن لا دخل لهذا الحب و الميل في تحقق المحبوب أبـدا، بل تحققه موقوف (في الأصل: موقوفـة) في رضاء الله و أذنه، و السـنة قـد جرت على تحققه عنـد تحقق الحبيب، و قـد يغير السنة. ...

كـل ذلك لمناسـبة بين الأثر و المؤثر، الا أن المؤثر أما أن يكون قادراً مختاراً أم لا. فان لم يكن قادراً مختارة كالجمادات و النباتات و بعض الحيوانات، فلا محالة تقع الآثار و تتحقق عن تلك المؤثرات باذن الله تعالى و رضائه و قدرته و اختياره ... فان أذن و رضـي بوقوع هذا الأثر يقع عن موثره لأجل المناسـبة بينه و بين المؤثر، و ان لم يأذن لا يقع ... هـذه المناسـبة و المسانخـة لا يكون علـة فاعليـة للمبـدء المتعال. فالفيلسوف ان أراد من القول بلزوم المسانخـة بين الأثر و المؤثر، المسانخـة بنحو العلية التامة، بحيث لا يمكن تخلف الأثر عن المؤثر، فهو غلـط و باطل، اذ لله أن يمنع المقتضـى و المحب عن حبه، ولا يأذن في تأثيره أي تحقق الأثر به؛ لأنه مختار قادر مسـتوعب القـدرة، غالب قاهر على أمره؛ فله أن يمنع عن تحقق الحرارة بالنار ...

و ان أراد [الفيلسوف] من المسانخـة كون السـنة الآلهيـة جاريـة في المناسـبات و المتشاكلات المحبات المحبوبات، كى 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 و على 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 كالانسان 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 ياخذ ما أعطاه من الاختيار فليس تفويض.

فالفعل يقع باذن الفاعل و قدرته و اختياره و حريته، بلا دخل شيء 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 حريته 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 حريته و اختياره. ... و الغرض أن بهذه القدرة يجبر الكسر و يتمكن الشقى من منع مقتضيات طينتة. و كذلك ان فعل الشقى فعل الطاعات لكان أيضا

عن حريته ...

و بالجملة؛ فالمناسبات الطبيعية بين الاشياء ثابتة قطعاً و يقيناً، و الاقتضاءات الفطرية بين الطينة و الاعمال محققة بالبداهة، الا أنها لايوجب 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 .

فـان أذن في أن تتحقق مهيات الاثار ... تتحقق و الا فلا. فقـد يمنع الله سـبحانه عن تحقق الآثار؛ اما برفع التناسب و تبـديل بعض أعراض المؤثر أو مع بقاء التناسب و المنع عن تحقق ما يقتضـيه طبعه. وفي الفواعل المختارين بالنسـبة الى أفعالهم الغير الاختياريـة، فكـذلك بلا فرق أبـداً ..... و أما بالنسـبة الى أفعالهم الاختياريـة فطبع الاختيار يناقض لزوم الصدور. ومع ذلك لا يلزم التفويض، فللعبد أن لا يفعل ما تقتضيه فطرته و يميله طينته.»

بنابر توضـيحات فوق بايـد گفت كه برخى رواياتى كه بر مناسـبت ميان طينت افراد و افعالشان تأكيـد مى كننـد، به قرينه ى وجـدان و ساير روايات، منافى اختيار نيسـتند و نبايـد آن ها را حمل به جبر كرد. به عبارت ديگر، اين روايات را مى توان با اصل دينى و وجدانى «اختيار»، جمع عرفى نمود. از جمله ى آن روايات اين كلام امام باقر عليه السلام است:

«يَا إِسْـحَاقُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمَّا كَانَ مُتَفَرِّداً بِالْوَحْدَانِيَّهِ ابْتَدَأَ الْأَشْـيَاءَ لَا مِنْ شَـيْ ءٍ فَأَجْرَى الْمَاءَ الْعَذْبَ عَلَى أَرْضٍ طَيِّبَهٍ طَاهِرَهٍ سَبْعَهَ أَيَّامٍ مَعَ لَيَالِيهَا ثُمَّ نَضَبَ الْمَاءُ عَنْهَا فَقَبَضَ قَبْضَهً مِنْ صَفْوَهِ ذَلِکَ الطِّينِ وَ ه هِيَ طِينَهُ شِيعَتِنَا ثُمَّ اصْطَفَانَا لِنَفْسِهِ .

فَلَوْ أَنَّ طِينَهَ شِـيعَتِنَا تُرِکَتْ کَمَا تُرِکَتْ طِينَتُنَا لَمَا زَنَى أَحَدٌ مِنْهُمْ وَ لَا سَـرَقَ وَ لَا لَاطَ وَ لَا شَـرِبَ الْمُسْكِرَ وَ لَا اكْتَسَبَ شَيْئاً مِمَّا ذَكَرْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجْرَى الْمَاءَ الْمَالِحَ عَلَى أَرْضٍ مَلْعُونَهٍ سَبْعَهَ أَيَّامٍ وَ لَيَالِيَهَا ثُمَّ نَضَبَ الْمَاءُ عَنْهَا ثُمَّ

قَبَضَ قَبْضَةً وَ هِیَ طِینَهٌ مَلْعُونَهٌ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ وَ هِیَ طِینَهُ خَبَالٍ وَ هِیَ طِینَهُ أَعْدَائِنَا .

فَلَوْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ تَرَکَ طِینَتَهُمْ کَمَا أَخَذَهَا لَمْ تَرَوْهُمْ فِی خَلْقِ الآدَمِیِّینَ وَ لَمْ یُقِرُّوا بِالشَّهَادَتَیْنِ وَ لَمْ یَصُومُوا وَ لَمْ یُصَلُّوا وَ لَمْ یُزَکُّوا وَ لَمْ یَحُجُّوا الْبَیْتَ وَ لَمْ تَرَوْا أَحَداً مِنْهُمْ بِحُسْنِ خُلُقٍ وَ لَکِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی جَمَعَ الطِّینَتَیْنِ طِینَتَکُمْ وَ طِینَتَهُمْ 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 فرو رفت (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 رهاشد، 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 فرو رفت (و خاک آن زمین گل شد). سپس یک مشت از آن برداشت که طینت نفرین شده ای از «حَمَأ مَسنون:گل بدبو» و طینت «خَبال: شر» (کلمه ی «خَبال» 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 افرینش، آدمیان مشاهده نمی کردید وهیچ 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 دوطینت

- 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 الْأَشْقِيَاءِ فَامْحُنِي مِنَ الْأَشْقِيَاءِ وَ اكْتُبْنِي مِنَ السُّعَدَاءِ فَإِنَّكَ قُلْتَ يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ» (اقبال الأعمال: 1: 101)

در عبارت مشابه دیگری می خوانیم:

« اللَّهُمَّ امْدُدْ لِي فِي عُمُرِي وَ أَوْسِعْ لِي فِي رِزْقِي وَ أَصِحَّ جِسْمِي وَ بَلِّغْنِي أَمَلِي وَ إِنْ كُنْتُ مِنَ الْأَشْقِيَاءِ فَامْحُنِي مِنَ الْأَشْقِيَاءِ وَ اكْتُبْنِي مِنَ السُّعَدَاءِ فَإِنَّكَ قُلْتَ فِي كِتَابِكَ الْمُنْزَلِ عَلَى نَبِيِّكَ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ- يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ. ». (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 (وَ لِلَّهِ الْمَشِيئَةُ فِيهِمْ) که شاید چنین مفهومی مراد باشد. (ن. ک: الكافي: 2: 3.)

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

«اعْلَمْ أَنَّ الْوَاحِدَ الَّذِي هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِ تَقْدِيرٍ وَ لَا تَحْدِيدٍ خَلَقَ خَلْقاً مُقَدَّراً بِتَحْدِيدٍ وَ تَقْدِيرٍ وَ كَانَ الَّذِي خَلَقَ خَلْقَيْنِ اثْنَيْنِ التَّقْدِيرَ وَ الْمُقَدَّرَ». (عيون أخبار الرضا عليه السلام: 2: 152 ، التوحيد: 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

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

در مناصب النبي ، صفحه ی 188 می خوانیم:

«ولا يبعد أن يكون الماء البسيط في بدو الخلقة معروضاً لعرض و مكمماً بكم خاص .. كما أشار اليه ثامن الائمة عليه السلام في جواب العمران الصابى، حيث قال صلوات الله عليه: «و اعلم أن الواحد الذي هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خلق خلقا مقدرا بتحديد و تقدير و كان الذي خلق خلقين اثنين: التقدير و المقدر».

«و بعید 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 مکررا 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 المائئ 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 زعطاران 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 *** وزگلاب آن دیگری بروی فشاند

او نمی دانست کاندر 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 دگربوی از دهانش می ستد

تا که می خوردست و یا بنگ و حشیش *** خلق درماندند اندر بیهشیش

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

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 دواکردن جلیست

چون سبب معلوم نبود مشکلست *** 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 آنش ده

کز خلاف عادتست آن رنج او *** پس دوای 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

ناصحان او را به عنبر یاگلاب *** می دوا سازند بهر فتح باب

مرخبیثان را نسازد طیبات *** درخور و لایق نباشد ای ثقات

چون ز عطر وحی کرگشتند و گم *** بد فغانشان که: تطیرنا بکم

ص: 161

گفتار 5 : نسبی بودن شر در فلسفه ی اسلامی با محوریت کتاب «عدل الهی» استاد استاد مطهری رحمة الله

اشاره

*نسبی بودن شر در فلسفه ی اسلامی با محوریت کتاب «عدل الهی» استاد استاد مطهری رحمة الله(1)

مقدمه

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.

1- این گفتار تلفیقی است از جلسه ی 8/ 10 / 81 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 فلسفه ی اسلامی نیز جزئی از آن هاست، در میان بشر تکون یافته اند و ریشه ی الهی ندارند. به همین جهت، باید حساب آموزه های آن ها را از تعلیمات انبیاء علیهم السلام جدا کرد. البته آنها به آیات و روایات استناد می کنند، استناد آنها به گونه ای است که مبانی رایج در سنت حِکمی نیز محفوظ بماند. در واقع، نزد آقایان فلاسفه، اصل، تعالیم حکمای بزرگی چون ارسطو، ابن سینا و به ویژه ملاصدراست و آیات و روایات جنبه ی تأییدی و استشهادی دارند. هر آیه یا روایتی که با اصول موضوعه ی آنان منطبق بود، می پذیرند و هر کدام مخالف بود، کنار می گذارند.

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

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 می شناسیم، به علاوه این مبنا با «سخن گفتن درباره ی خدا» نیز در تضاد است. مگر می شود 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 می گفت: ما خدا را نمی شناسیم و معرفت ما به خداوند، بالوجه است. دوست ما به وی گفت: من به تو مژده می دهم که همین الآن خدا را به تو خواهیم شناسانید! خدا این سنگ است! او پاسخ داد که: نمی شود! خدا که سنگ نیست ! دوست ما نیز پاسخ داد که تو اگر خدا را نمی شناسی، از کجا می دانی که او سنگ نیست؟! (گ)

2- آری، بحثی که مرحوم مطهری در این کتاب تحت عنوان «استعداد ذاتی اشیا» مطرح می کند (ص 102 به بعد)، به هیچ وجه قابل دفاع به نظر نمی رسد. نتیجه ی 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 می تواند جایگزین آن شود و نه آن می تواند 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 برمی گردد 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 ظرفیت ها 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 این ها همه به تقدیر الهی است، مشکلی با سعه و ضیق این ظرفیت ندارد. خود این بزرگواران هم طبق دیدگاه ضروری فلسفی عمل نمی کنند. مرحوم مطهری کتاب می نویسد، نماز شب می خواند، بر امام حسین علیه السلام اشک می ریزد 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 نمی دهد. از طرفی می یابیم که تفاوت هایی در عالم هست. در این صورت این سؤال پیش می آید که حکمت این تفاوت ها چیست؟ این را باید قرآن و روایات به ما بگویند. آنها نیز حکمت هایی را نظیر «امتحان الهی» بیان کرده اند: «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. » (الملک: 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 می آزماید، و عزیزش میدارد و نعمت فراوان به او می دهد، می گوید: «پروردگارم مرا گرامی داشته است و اما چون وی را می آزماید و روزی اش را بر او تنگ می گرداند، 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 گویید: شر کجاست؟!». اگر شما فیلسوف باشید، در پاسخ او می گویید: «حرکات دست او شر است؟ این که تو درد را احساس میکنی شر است؟! خیلی هم خوب است! آنچه شر است، نبود راحتي 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 وگفتگوی 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...؛ آیاکار 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 بلابیان» 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، فورا به مااعتراض 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

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 فلسفي، ثمرهای در بندگی ندارد. آن فلاسفه ای هم که اهل عبادت بودند، خضوعشان در برابر حق متعال به جهت عدم التزامشان به معتقدات فلسفی بوده است. (4)

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، زایندگی و نمایانندگی 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 دائما 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 امتثال 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 الأنس: 306 - 307». (گ)

درآمدی بر روش ثقلین و فیلسوفان مسلمان در خداشناسی

در این جا قصد نداریم به شکل مبسوط، روش شناسی فلسفه را بررسی کنیم، بلکه بیان ساده ای از آن را ارائه خواهم 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 ـ معلولی – جمع کنند. این کار – به گفته ی برخی از خود فیسلوفان (5) – شدنی نیست. در همین کتاب هم می بینیم که نویسنده

1– البته در برخی موارد راه آنها به راه کتاب و سنت نزدیک می شود، ولی آن موارد استثنا است نه قاعده. (گ)

می کوشـد صورتی از شـفاعت را به دست دهد که با مبانی فلسـفه سازگار است؛ اما عملا معنای حاصل، شـفاعت نیست و ارتباط خیلی زیادی با شفاعت ندارد.(1)

هم چنین ایشان در این کتاب ادعا می کند که تمام نعمت های خداوند، از سـر فضل اوست؛ ولی در انتها وقتی ایشان نظام جهان را مبتنی بر قاعده ی علیت توضیح می دهد، دیگر جایی برای فضل و لطف نمی گذارد.

مـا در این کتاب و سایر آثاری که فیلسوفان مسـلمان به قلم درآورده انـد، دوگانگی می بینیم. از طرفی مطالبی را بیان می کننـد که ریشه در تعلیمات انبیاء علیهم السـلام دارد؛ و از طرفی مطالب ناسازگاری را می گویند که مبانی فلسـفی حفظ شود. همان طور که گذشت، این ها صفات خداوند را مبتنی بر قیاس، تولید می کنند، حال آنکه امام رضا علیه السلام می فرمایند:

«إِنَّهُ مَن یَصِفُ رَبَّهُ بِالقِیاسِ لا یَزالُ الدَّهرُ فِی الِالتباسِ،مائِلاً مِنَ المِنهاجِ،ظاعِناً فِی الاِعوِجاجِ،ضالاً عَنِ السَّبیلِ،قائِلاً غَیرَ الجَمیلِ».(2)

«به راستی کسـی که پروردگارش را با قیاس (یعنی مقایسه ی با خلق) وصف نشان دار) کند، پیوسـته گرفتار شـبهات است. چنین کسـی از طریق حق، منحرف گشته، از مسیر صحیح کوچ کرده، به کزی گرویده، گمراه شده و به امری نادرست اعتقاد پیدا کرده است.»

این ها قابل جمع شدن نیست. دو را از هم جداست که به دو نتیجه ی متفاوت می رسد.

[یکی از مصادیق این دوگانگی مسألهی شـرور است.] از طرفی ما در روایات داریم که خداوند می فرماید: «من خالق شر هستم»،(3) اما فلاسفه ادعا می کنند که شر عدمی

1- ایشـان اشـکالات خود را به بخش «شـفاعت» کتـاب عـدل الهی مطرح کرده انـد، ولی از آن جهت که ارتبـاط کمی میان این بحث و موضوع جاری، برقرار است، از ذکر آنها در اینجا چشم می پوشیم و آن را به مجال دیگری موکول می کنیم.

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 هي 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: « هکذا خرج الینا: این گونه به ما رسیده است».(4)

1- ر.ک: گفتار یکم از همین مجموعه. (و)

2- همان طور که پیشتر اشاره شد، حاجی سبزواری در منظومه چنین می نویسد: «لکن کما الوجود منسوب لنا *** فالفعل فعل الله و هو فعلنا» (و)

3- الأسفار: 1: 248: پاورقی 3.

4- عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِاللهِ عَلَیْهِ السَّلامُ: شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَی؟ قَالَ:«نَعَمْ». قُلْتُ: وَ أَحَبَّ؟ قَالَ:«لَا». قُلْتُ: وَ کَیْفَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَی وَ لَمْ یُحِبَّ؟ قَالَ:«هَکَذَا خَرَجَ إِلَیْنَا».. (الکافی: 1: 150.» ابوبصیر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «آیاخداوند مشیت، اراده، تقدیر و قضا میکند؟». حضرت در پاسخ فرمودند: «آری». گفتم: «آیا آن چه را مشیت، اراده، قدیر وقضا میکند، دوست دارد؟». ایشان پاسخ دادند: «خیر». سؤال کردم: «چگونه آن چه را مشیت، اراده، قدیر 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.

1- عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَیْ ءٍ مِنَ الِاسْتِطَاعَهِ فَقَالَ لَیْسَتِ الِاسْتِطَاعَهُ مِنْ کَلَامِی وَ لَا مِنْ کَلَامِ آبَائِی». (التوحید: 344.). ابوبصیر می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ی استطاعت (تفویض) 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 «تفویض» باشد، چرا که در برخی روایات نیز استطاعت به معنای «تفویض» آمده است. به عنوان نمونه، می توان به این روایت اشاره کرد: عَمَّنْ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فَقَالَ لَهُ :«إِنَّ لِی أَهْلَ بَیْتٍ قَدَرِیَّهً یَقُولُونَ نَسْتَطِیعُ أَنْ نَعْمَلَ کَذَا وَ کَذَا وَ نَسْتَطِیعُ أَنْ لَا نَعْمَلَ» قَالَ :فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قُلْ لَهُ هَلْ تَسْتَطِیعُ أَنْ لَا تَذْکُرَ مَا تَکْرَهُ وَ أَنْ لَا تَنْسَی مَا تُحِبُّ؟ فَإِنْ قَالَ لَا فَقَدْ تَرَکَ قَوْلَهُ وَ إِنْ قَالَ نَعَمْ فَلَا تُکَلِّمْهُ أَبَداً فَقَدِ ادَّعَی الرُّبُوبِیَّهَ. (التوحید: 352.) فردی از امام صادق علیه السلام پرسید: من خانواده ای دارم که از قدریه (اهل تفویض) 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 بعـدی فلاسـفه آن است که می خواهنـد همه چیز را در قالب «لفظ» در بیاورنـد 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 کسـی 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 بیاوریـد. ما درباره ی ذات و فعل خـدا به شـکل «خروج عن الحدین» می توانیم سـخن بگوییم. در روایات فرموده اند: «اسکتوا لما سکت الله».(1) نیز فرموده انـد: «حق خـدا بر مردم این است که هر چه می داننـد بگویند و هرچه نمی دانند نگویند».(2) به هر حال، ما و فلاسفه در شیوه ی بیان حقائق تفاوت داریم.

اشـتباه دیگر فلاسـفه آن است که عبارات و اصـطلاحات کتاب و سـنت را بااصطلاحات مشابه ارسطو و ابن سینا تفسیر می کنند. به عنوان مثال، ملاصدرا روایات کتاب العقل کتاب شـریف کافی را با عبارات ابن سینا و دیگران در باب عقل شرح داده است. (9) بنده بارها تأکید کرده ام و باز هم تأکیـد می کنم که شـما هر سـخنی را از هر کسـی می شـنوید، از خود او بخواهیـد که سـخنش را تفسـیر کنـد. نظریه ی «نسبیت انیشتین یا نظریه ی «کوانتوم» پلانک را باید خود آنها تفسـیر کنند. اگر شما از یک عالم دینی درباره ی نسبیت یا از یک اقتصاددان درباره ی کوانتوم پرسیدید، قطعا به خطا خواهید افتاد. اگر قرآن می فرماید: «لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»(3) و روایات می گویند که مثل اعلای حق

1- عوالی اللئالی، ج 3، ص 166.

2- خداوند متعال در آیه ی 169 سوره ی اعراف میفرمایـد: «أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ : 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 فرمایـد: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ : بلکه چیزی را دروغ شـمردند که به علم آن احاطه نداشـتند و هنوز تأویل آن برایشان نیامده است که . در روایتی امام صادق علیه السلام می فرمایند: «إِنَّ اللّهَ خَصَّ عِبادَهُ بِآيَتَينِ مِن كِتابِهِ : أن لا يَقولوا حَتّى يَعلَموا، ولا يَرُدّوا ما لَم يَعلَموا، وقالَ عز و جل: «أَ لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثاقُ اَلْكِتابِ أَنْ لا يَقُولُوا عَلَى اَللّهِ إِلاَّ اَلْحَقَّ) (3). وقالَ : (بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ».». (الكافي: 1: 43.) (و)

3- الروم: 27.

متعال، حضرات معصومین اند،(1) باید از خود خدا و حضرات معصومین علیهم السلام پرسید که مرادشان از «مَثَل اعلی» 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 بپردازیم: نسبیت شر و عدمیت شر. در این گفتار مبنای اول را بررسی می کنیم و مبنای دوم را به گفتار بعد موکول می کنیم.]

نقدی بر «نسبیت شر»

ایشان حداقل در دو موضع این بحث را به شکل صریح مطرح می کنند. در صفحه ی

1- عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثِّمَالُ ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ علیه السلام، قَالَ : « قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: (أَنَا (إِنَّا) أَسْمَاءُ اللَّهُ الْحُسْنى وَ أَمْثَالُهُ الْعُلْيَا وَ آياته الْكُبْرى». (همان، ج 4، 95.) عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا علیه السلام عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ علیه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله لِعَلِيٍّ علیه السلام:(يَا عَلِيُّ أَنْتَ حُجَّةُ اللَّهِ وَ أَنْتَ بَابُ اللَّهِ وَ أَنْتَ الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ وَ أَنْتَ النَّبَأُ 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 گوییم. 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 بگوییم 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 بالله و الرسول بالرسالة» (التوحید، 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.

129 می نویسند:

«شـر نسبی است. صـفاتی که اشـیا 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، ثـابت شـد، آن را «صـفت حقیقی» می نـامیم. صـفت حقیقی آن است که برای امکـان اتصـاف یک ذات به آن صفت، فرض خود آن ذات و آن صـفت، کافی است. اما یک صـفت نسبی آن است که فرض موصوف و فرض صـفت، بدون فرض یک امر سوم که طرف نسـبت 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 ثـالث و مقایسه ی این با آن باشـد، در این صورت، صـفت را «نسبی» می گوییم. مثلا «حیات» یک امر حقیقی است. یک موجود، خودش قطع نظر از اینکه با شـیء دیگر مقایسه و سنجیده شود، یا زنده و جاندار است و یا بی جان و مرده. و هم چنین سفیدی و سـیاهی (به فرض اینکه رنگ ها اموری واقعی باشـند) صـفتهای حقیقی هستند. یک چیز که سفید است، با قطع نظر از مقایسه با چیز دیگر، سـفید است، و یک چیز که سـیاه است، لازم نیست که با چیز دیگر مقایسه شود تا سیاه بودن آن صحیح باشد، و همچنین بسیار صفت هـای دیگر، و از آن جمله است «کمیت» و «مقـدار». ولی کوچکی یـا بزرگی، صـفتی نسـبی است. وقتی یـک جسم را می گوییم کوچک است بایـد ببینیم با مقایسه با چه چیز و یا نسـبت به چه چیز آن را کوچک می خوانیم. هر چیزی ممکن است هم کوچک باشـد و هم بزرگ، بسـتگی دارد به این که چه چیز را معیـار و مقیـاس قرار داده باشـیم. مثلا یک سـیب یا گلابی را می گوییم کوچک است، و یک سیب یـا گلابی دیگر را می گوییم بزرگ است. در این جا مقیاس و معیار، حجم سـیب ها و گلابی های دیگر است، یعنی سـیب یا گلابی مورد نظر، نسـبت به سایر سیب ها یا گلابی ها که می شناسیم دارای حجمی کمتر و یا بیشتر است. یک هندوانه ی خاص را نیز می گوییم کوچک است. این نیز به مقیاس سایر هندوانه ها است. همین هندوانه ای که ما آن را خیلی کوچک می بینیم و

ص: 174

می خوانیم، از آن سیب بزرگ بزرگتر است، اما چون آن را با مقایسه با هندوانه ها می سنجیم نه با سیبها، می گوییم 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، وآن 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 میگوییم: «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 في 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 نسبیت شریت وجوداتی است که شرور 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 بدي بدها 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. شروری 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 بدي 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:

«زهرمار، آن مار را باشد حیات *** لیک آن، مرآدمی را شد ممات

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 في 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 لتفیه. 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

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 نقمات 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 بلاـ 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 بالنتیجة 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 بلایا، 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.

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 نقمت بودن نقمت، بستگی دارد به نوع عکس العمل انسان در برابر آنکه صابر و خویشتن 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 نقمت 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 رابینید. 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:

1- همان: 159 - 160.

«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 شـریت شـر یا خیریت خیر، فرض آن چیز کافی است. اگر شـما سلامتی را به خودی خود در نظر بگیرید، می توانید حکم کنید که سـلامتی خیر است. بنابراین، اگر بخواهیم با زبان نویسـنده 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 جملهی صفات «حقیقی» است.

[در ادامه، بایـد اشاره کنیم که] این مبنایی که مرحوم اسـتاد مطهری در این کتاب آورده انـد، مأخوذ از دیـدگاه صدرالمتألهین است. او در اسـفار تصـریح می کنـد که هر شـری، خیر بالـذات است، چرا که موجود است و وجود، خیر محض است. برای مثـال، «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 محضـة». دردها از حیث وجودشان خیرند. رذایل اخلاقی مانند بخل و حسد، یا کارهای زشت مانند زنا و لواط هم همین طورنـد. زنـا یـک نوع فعـل است و «فعـل» نیزیـک حقیقت وجودی است. بنابراین، زنا از آن حیث که موجود است، خیر است.

حـال این سؤال پیش می آیـد که چه تفاوتی میان خیر و شـر هست؟ به عنوان مثال، تلخی و شـیرینی هر دو اموری وجودی انـد و هر دو از حیث موجودیتشـان خیرنـد. حـال سؤال این جـاست که چرا یکی را خیر و یکی را شـر می نـامیم. 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 خيرات، اما مطلقا أي بالـذات و بالقياس جميعا، أو بالـذات و لكن قـد يعرضـها بالقياس الى بعض الأشـياء أن يؤدى الى عدمه أو عدم حال من أحواله، و يقال لها «الشر بالعرض» و هو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد

المنافي لكمال يقابله و خير يضاده.

و من هـذا القسم، الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية، كالبخل و الجبن و الإسـراف و الكبر و العجب، و كـذا الأفعال الذميمة كالظلم و القتل عدوانا و كالزنا و السـرقة و الغيبة و النميمة و الفحش و ما أشـبهها، فان كل واحد من هذه الأشـياء في ذاته ليس بشـر و انمـا هي من الخيرات الوجوديـة، و هي كمالات لأشـياء طبيعيـة، بل لقوى حيوانيـة أو طبيعيـة 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 مذعنة اياها.

فـالحر و البرد، المؤلمـان للحيوان، المفسـدان للثمـار والأغذيـة الإنسـان و سائر الأنعام، كيفيتان من الكيفيات الفعليـة، 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 السـبعية 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 شـرية 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 لأمور و من حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كماليـة، و انما هي شـرور بالقياس الى متعلقاتها من الأعـدام و الفقدانات أو المفسدات و المؤلمات. فاذا تصـقحت 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 الاسـتدلال 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 العدمى.»(1)

وقتی خوانندگان گرامی این عبارات را در کنار توضـیحات 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 قصـد نـدارم تا دیگران را مجبور کنم که سـخنان مرا بپذیرند؛ بلکه خودشان به وجدانشان و مسـتندات قرآنی و روایی مراجعه کنند و ببینند کدام مبنا را صحیح می یابند.

بار دیگر مرور می کنیم که اصـلی 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 شـرور و بلایا می توانند به تقدیر الهی، منشأ خیر شوند؛ اما این امر نباید سـبب شود تا ما شریت شر را منکر شویم.

1- الأسفار: 7: 62 63.

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 دردنکشید؟ 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 جـا نیز آن بیمـاری، منشأ آمرزش گناهان او شـده است، اما آیا این بـدان معناست که آن مؤمن در هنگام بیماری درد نمی کشـید؟ این خیلی خوب است که ما متذکر این باشـیم که «شـرور و بلایا می توانند منشأ خیر باشند». زیرا باعث می شود که ما به راحتی در مشکلات صبر کنیم، نسـبت به تقدیر و قضای الهی راضـی باشـیم، تسـلیم خداوند باشـیم و ...هیچ گاه نمی توان نتیجه گرفت که چون شـرور، منشأ برخی خیرات هسـتند، پس اصـلا شـر نیسـتند! یا شریت آن ها توهم است! هرگز، توهم نیست. بیمار، واقعا درد می کشد! فقیر واقعا از فقر خود رنج می برد و ..

در بـاب مثـال «مـار» و «زهر» نیز مطلب بسـیار روشن است. پر واضـح است که در این مثـال و نمونه های نظیر آن، خلطی صورت گرفته است. آیـا می توان گفت: این که «زهر مـار» برای او فوایـدی 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. قطعا و یقینا 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 هیـچ کس نمی رسد؟ این جاست که «وجدان» به کمک ما می آید. اگر شـما این سـخنان را به یک فرد «مارگزیده » بگویید،به شما خواهد گفت که شریت 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 اولا معلول اراده و اختیار خود انسان هستند، و ثانیا مقدمه ی هیچ خیر و هیچ کمالی نیستند. مثلا قساوت قلب و سنگدلی برای انسان بلا است، چنان که در روایت آمده است: «ما ضرب الله عبدا بعقوبة أشد من قسوة القلب». «خدا هیچ بنده ای را به هیچ عقوبتی معاقب نکرده است که بالاتر از سنگدلی باشد».(1)

این کلمات نیز از دیدگاه ما خالی از اشکال نیست. ایشان می فرمایند: «شروری در عالم هست که فعل خداست و منبع هیچ خبری نیست». به عنوان نمونه، فردی گناهان زیادی را مرتکب می شود و خداوند قلب او را قسی می نماید. این قساوت قلب - که شر است و فعل خداست - منبع هیچ خبری نیست. این ادعای ایشان در باب فعل الهی را نمی توانیم بپذیریم.ممکن نیست خداوند فعل شری انجام دهد که زمینه ی خیر نباشد، ولی حتما 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 می دارد. بنده گناه می کند و خداوند نیز او را کیفر می دهد. 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 می کردند.

ایشان پس از آنکه «نسبیت شرور و بلایا» را مطرح می کند، در نتیجه از آن ها می گیرد:

شرور، مادر خوشبختی ها هستند.

شرور، نمایانگر زیبایی ها هستند.

در ادامه، به نقد و بررسی این دو گزاره می پردازیم.

1- عدل الهی: 160.

نقد «زشتی: نمایانگر زیبایی ها»

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 هم 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 رو گردان 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.

ص: 184

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 السویة 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 سومی اشاره می کنند که عبارت است از «ضرورت علی – معلولی»:

قبلاـ 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،

پیدایش جذبه و تحرک و غیره.»(1)

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 استعدادهای ذاتی متفاوت ممکنات است؟

آیا ضرورت علی - معلولی قابل قبول است یا خیر؟

از دیدگاه بنده، نه تنها نکته ی اول درست نیست، بلکه دقیقا 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 گناهانی 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 خدا وند 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 نمازخوان است، معتاد و اهل فسادهای اخلاقی نیست. از طرفی معایبی نیز دارد. برای مثال : پرخوری 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 پرخوری می کند؟ این ها ناشی از چیست؟ چرا اولیای خدا همیشه در برابر نعمات الهی خاضع هستند و از

1- همان: 143 - 144.

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 شریت 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

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)

مجموعه ی عالی، رُل (1)مهمی دارند، مطلب اساسی دیگری در رابطه ی بدی و خوبی نیز وجود دارد. بین آن چه ما به عنوان مصیبت و بدی می خوانیم و آن چه به نام کمال و سعادت میشناسیم، رابطه ی علی و معلولی وجود دارد. بدیها مادر خوبی ها و زاینده ی آن ها هستند. این سومین اثر مفید بدی ها است. نخستین اثر، این بود که وجود بدی ها و زشتی ها در پدید آوردن مجموعه ی زیبای جهان، ضروری است. اثر دوم این بود که حتی زیبایی ها، جلوه ی خود را از زشتی ها دریافت می کنند و اگر زشتی و بدی وجود نمی داشت زیبایی و خوبی نیز مفهوم نداشت، به این معنی که زیبایی زیبا در احساس،رهین وجود زشتی زشت ها و پدید آمدن مقایسه ی بین آن ها است. اکنون سومین اثر بدی ها و بدبختی ها را تحت این عنوان شرح می دهیم که زشتی ها، مقدمه ی وجود زیباییها و آفریننده و پدید آورنده ی آن ها می باشند. در شکم گرفتاری ها و مصیبت ها، نیک بختی ها و سعادت ها نهفته است، همچنان که گاهی هم در درون سعادت ها، بدبختی ها تکوین می یابند و این فرمول این جهان است. ... قرآن کریم برای بیان تلازم سختیها و آسایش ها می فرماید: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا *إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا : پس حتما با سختی، آسانیی است، حتما با سختی آسانیی است.(2)

قرآن نمی فرماید که بعد از سختی، آسانیی است، تعبیر قرآن این است که با سختی، آسانیی 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 مشقت ها 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 می پیمایند. این قانون، در جهان نباتات، حیوانات و بالاخص انسان صادق است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در یکی از نامه های خود که به

1- نقش. (و)

2- الانشراح: 5 - 6.

عثمان بن حنیف، فرمانـدار خویش در بصـره نوشـته اند، این قانون بیولوژیک را گوشـزد می کنند که در ناز و نعمت زیسـتن و از سـختی ها دوری گزیدن، موجب ضـعف 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 آبدیـده و توانا می گردانـد. این پیشوای بزرگ در این نامه، فرمانـدار خود را نکوهش می کنـد که چرا در مجالس شـب نشـینی اشـراف شـرکت کرده و در محفلی که بینوایان را در خود نپـذیرفته و تنها ثروتمندان را در خود جای داده است، گام نهاده است، و به همین مناسـبت زنـدگی ساده خویش را شـرح می دهـد و از پیروان خود و مخصوصا اعضای دولت خود می خواهد که به شـیوه او تأسـی جوینـد. آنگاه برای اینکه راه بهانه جویی را ببندد، توضـیح می دهد که شـرایط ناهموار و تغذیه ساده، از نیروی انسان نمی کاهد و قدرت را تضـعیف نمی کنـد. درختـان بیابـانی که از مراقبت و رسـیدگی مرتب باغبان محروم می باشـند، چوب محکم تر و دوام بیشتری دارنـد. بر عکس، درختـان باغسـتان هـا که دائما مراقبت شـده انـد و باغبان به آن ها رسـیدگی کرده است، نازک پوست تر و بی دوام ترنـد: «أَلَا وَإِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَصْلَبُ عُوداً، وَالرَّوَاتِعَ الْخَضِرَةَ أَرَقُّ جُلُوداً،وَالنَّابِتَاتِ الْعِذْيَةَ أَقْوَى وَقُوداً وَأَبْطَأُ خُمُوداً.».(1) خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ » ها می آزماییم، و مردان صـبور و با استقامت را مژده بده».(2) یعنی بلاها و گرفتاری ها برای کسانی که مقاومت می کننـد و ایسـتادگی نشان می دهنـد، سودمند است و اثرات نیکی در آنان به وجود می آورد، لذا در چنین وضـعی باید به آنان مژده داد. خدا برای تربیت و پرورش جان انسان ها در برنامه ی تشـریعی و تکوینی دارد و در هر برنامه، شدائد و سختی ها را گنجانیده است. در برنامه ی تشریعی، عبادات را فرض کرده و در برنامهی تکوینی، مصائب را در سر راه بشر قرار داده است. روزه،

1- نهج البلاغه: نامه 45.

2- البقرة: 155.

حـج، جهـاد، انفـاق، نماز، شدائـدی است که با تکلیف ایجاد گردیـده و صبر و اسـتقامت در انجام آن ها موجب تکمیل نفوس و پرورش اسـتعدادهای 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 کسـی این دیدگاه را نسـبت 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)

اصـلی ترین اشـکال به این بحث آن است که: «اگر شـرور، حقایقی عـدمی هسـتند، چگونه می توانند زایندگی داشـته باشـند؟». بر مبنای معارف بیان شده است که این گزاره ی فلاسـفه، که شـرور را عدمی می دانند، خطا است. این مبنا، اصـلی ترین راه حل فلاسـفه برای برون رفت از مشکل «انتساب شر به خداوند» است. ان شاء الله در آینده عبارات ایشان را در این باب خواهیم خواند.

مشـکل دوم آن است که این دیدگاه، مبتنی بر «نسبی بودن» شـرور است. اسـتاد مطهری طوری وانمود می کنند که گویی «شرور، همگی خیر هسـتند». برای چندمین بار تأکید می کنیم: این که شـرور، می توانند منشأ خیر باشـند، به معنای نفی شـریت آن ها نیست. شما هیچ وقت نمی گویید: «حالا که ممکن است فقر، برکاتی نیز داشته باشد (مثلا انسان را خودساخته می کند)، پس خدایا مرا فقیر کن!». آیا پیامبر خدا صـلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السـلام از خدا چنین چیزی خواسته اند؟ امام سجاد علیه السلام در دعای ابوحمزه می گوید: «خـدایا به من رزق واسع حلال عنایت فرما!». البته اگر خداوند روزی ایشان را تنگ کند،راضـی 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؟

1- همان: 149 - 154.

مشکل سوم این دیدگاه، تفکر لی ـ معلولی حاکم بر این دیدگاه است. آری، امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند که گیاهان صحرایی 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 مکنتشان، 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 بلایا 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 بلایا و سختی کشیدن نیست. چنین نیست! اگر خدا بخواهد روزي 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 کاملا 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 «عد میت شر» خواهیم پرداخت. ان شاء الله.

1- این لطف خداست و به هر کس که بخواهد، آن را عطا میکند. الجمعة: 4.

پی نوشت

(1) به عنوان نمونه، ایشان در صفحه ی 102 می نویسد: «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 بنشیند و ناقص در جای کامل، از آن جا پیدا شده است که افراد، قطعیت و ضرورت و روابط ذاتی

موجودات را درک نمی کننـد و مراتب موجودات را در جهـان هستی، از قبیل مراتب قرار دادی و اعتباری افراد در محیط اجتماع فرض می کنند. همه ی اشـتباهات، 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 کننـد همان طور که هیـچ مانعی نیست که فلان رئیس، مرؤوس باشـد و مرؤوس، رئیس؛ چرا نباید گوسـفند به جای انسان، و انسان به جای گوسـفند باشد؟ چرا آن راگوسـفند 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 «الـف» علت است از برای «ب»، به خـاطر خصوصـیتی است که در ذات «الـف» وجـود دارد و آن را علت «ب» سـاخته است، و نیز «ب» که معلول «الف» است، خصوصـیتی 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 خصوصـیت، امری واقعی است نه اعتباری و عارضـی و قابل انتقال. علی هذا، ارتباط هر علت با معلول خـودش و ارتبـاط هر معلول بـا علت خودش، از ذات علت و ذات معلول بر می خیزد. معلول به تمـام ذات خود، مرتبـط بـا علت است و علت نیز به تمـام ذات خود منشـأ صـدور معلول است. از این جـا به همـان طوری که قبلاـ 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 اعـداد را نمی توان عقب و جلو کرد. عـدد پنج که رتبه اش بعد از عدد چهار قرار دارد، ممکن نیست قبل از آن قرار بگیرد. قبل از عـدد چهار، جز عـدد سه چیزی نمی توانـد باشد، حتی اگر آن را پنج هم بنامیم، فقـط نـام را عوض کرده ایم و محـال 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

مـا منّا الا له مقام معلومه »: نیست از ماکسـی مگر آن که مقام معلومی دارد» (الصافات: 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) اسـتاد مطهری می نویسـند: «از آن جهت که فرضا قبـح ظلم، ذاتی ظلم باشـد و حسن و قبـح های ذاتی، هم چنان که بر اعمال بشـر حاکم است، بر فعل خداونـد هم حاکم باشـد، عملا در مورد خداونـد مصـداق پیدا نمی کند، زیرا هیچ کس نسـبت به هیچ چیز خود، در مقابل خدا وند مالکیتی ندارد تا عملا ظلم محقق شود.» (ص 47).

در جای دیگر نیز می نویسـند: «معمولا اهل ایمان که در پرتو دین و مـذهب به خداونـد ایمان دارنـد، با یک پاسخ اجمالی وجدان خود را قانع می سازنـد. با خود چنین می اندیشـند 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 کسـی دشـمنی دارد که به انگیزه ی دشـمنی، حق او را از بین ببرد؟ و یا نیازمند است که حق کسی را برایـد و به خوداختصاص دهد؟! انگیزه ی ظلم یا عقده های روحی است و یا نیازها و احتیاج ها. و چون انگیزه ی ظلم در خداوند وجود نـدارد، پس ظلم درباره ی خداوند معنی ندارد. او قادر مطلق و علیم مطلق و حکیم مطلق است. هم عالم به نظام احسن و اصـلح 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. مسلما آنچه به نام «شـرور» نامیـده می شود، اگر بر ضـد نظام احسن و اصـلح بود، آفریـده نمی شد. این گروه، احیانا اگر جریاناتی را مشاهده کنند که از نظر خودشان قابل توجیه نباشد، آن را به نوعی حکمت و مصـلحت که بر ما مجهول است و فقط خداوند از راز آن آگاه است، توجیه می کنند؛ و به عبارت دیگر، آن را به «سـر قـدر» تعبیر می کنند. شک نیست که این طرز تفکر و نتیجه گیری، خود، نوعی اسـتدلال است و اسـتدلال صحیحی هم

هست». (صص 88-89)

(3) استاد مطهری می نویسند: «در مقام تمثیل و تفهیم، مالکیت خداوند ومالکیت 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 ومالکیتی و اولویتی ندارد، پس ظلم دربارهی 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 فرضا 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، عملا در مورد خداوند مصداق پیدا نمی کند؛ زیرا هیچ کس نسبت به هیچ چیز خود، در مقابل خداوند مالکیتی ندارد تا عملا ظلم محقق شود.»

(4) استاد مطهری می نویسند: «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 احیانا 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، بابی 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 مستقیما مسأله «عدل الهی» را طرح کرده باشند و به سبک حکیمانه 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 حکیمانه نوشته است یا به شیوه متکلمانه. 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، اقدم 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. اخیرا از یکی از فضلای 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 عـدل الهی را سـرلوحه ی مباحث خود قرار داده انـد. بحث عدل در کلام آن چنان اصالت یافته که گروه ها با این اصل مشـخص 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 بالجملـة فهـذه طرق ثلاثـة في البحث عن الحقائق و الكشف عنها: الظواهر الدينية و طريق البحث العقلى و طريق تصـفية النفس، أخذ بكل منها طائفـة من المسـلمين على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع و التدافع، و جمعهم في ذلك كزوايا المثلث؛ كلما زدت فى مقدار واحدة منها نقصت من الأخريين و بالعكس.

و كـان الكلام في التفسـير يختلف اختلافا فاحشا بحسب اختلاف مشـرب المفسـرين، بمعنى أن النظر العلمي في غالب الأمر كان يحمل على القرآن من غير عكس، الا ما شـد. و قـد عرفت أن الكتاب يصدق من كل من الطرق ما هو حق، و حاشا أن يكون هناك باطن حق و لا يوافقه ظاهره، و حاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن، و البرهان الحق يدفعه و يناقضه.

و لـذلك رام جمع من العلماء - بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم - أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و العرفان، كابن العربى و عبدالرزاق الكاشانى و ابن فهد و الشـهيد الثاني و الفيض الكاشانى، و آخرون أن يوفقوا بين الفلسـفة و العرفان كأبي نصر الفارابي و الشيخ السـهروردى صاحب الإشـراق و الشيخ صائن الدين محمد تركه. و آخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و الفلسفة كالقاضى سعيد و غيره. و آخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سـينا في تفاسـيره و كتبه، وصـدر المتألهين الشـيرازي في كتبه و رسائله، وعدة ممن تأخر عنه. و مع ذلك كله، فالاختلاف العريق على حاله لا تزيـد كثرة المساعي في قطع أصـله الا شـدة في التعرق، ولا في اخماد ناره الا اشـتعالاً». (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 ی 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 وتدافع هست، و در مثل مانند سه زاویه یک مثلث اند، که هر قدر یک زاویه از آن سه راگشادتر 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 قران می کند، با تفسیری که یک فیلسوف و یک صوفی می نویسد، اختلاف فاحش دارد؛ هم چنان که این اختلاف را به عیان در تفاسیر 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 هستندکه 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،

عبدالرزاق کاشانی، ابن فهد، شهید ثانی و فیض کاشانی.

بعضـی دیگر در صدد بر آمده اند بین فلسـفه و عرفان صـلح و آشتی بر قرار 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.

بعضـی دیگر خواسـته اند بین هر سه مشـرب و مرام توافق دهند، چون ابن سـینا که در تفسیرها و سایر کتاب هایش دارد، و صدر المتالهین شیرازی در کتـاب ها و رساله هایش، و جمعی دیگر که بعـد از وی بودنـد. ولی با همه این احوال، اختلاف این سه مشـرب آنقـدر عمیق و ریشه دار است که این بزرگـان نیز نتوانسـتند کـاری در رفع آن صورت دهنـد؛ بلکه هر چه در قطع ریشه اختلاف بیشتر کوشـیدند، ریشه را محکم تر کردنـد، و هر چه در صدد خاموش کردن اختلاف بر آمده اند دامنه این آتش را شـعله ورتر ساختند». (ترجمه تفسـیر المیزان: 5: 459 - 460 .)

(6) برای اثبات بینونیت میان خالق و مخلوق، می توان به روایاتی از این قبیل استناد کردن

حدیث یکم.ولا تُدرَکُ مَعرِفَهُ اللّهِ إلّا بِاللّهِ،وَاللّهُ خِلوٌ مِن خَلقِهِ،وخَلقُهُ خِلوٌ مِنهُ: معرفت خداوند جز به خداوند به دست نمی آید، و خداوند خالی از مخلوقاتش و مخلوقاتش خالی از اویند. (التوحید: 142.)حدیث دوم. عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ وَ کُلُّ مَا وَقَعَ عَلَیْهِ اسْمُ شَیْ ءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اَللَّهُ تَعَالَی خٰالِقُ کُلِّ شَیْءٍ : به راستی خداوند خالی از خلقش و خلق خالی از اوست. و هر چیزی که به آن شـیء گفته شود، مخلوق است غیر از خدا؛ وخداوند آفریننده ی هر شیء است. (التوحید: 105.)

حـدیث سوم. تَعـالی عَن الصِّفـاتِ المَخلوقـةِ عُلُوّاً کَبیراً: خداونـد بالاـتر از آن است که با نشانه های آفریـدگان، نشان دار و شـناخته شود. (التوحید: 76- 77.)

حدیث چهارم. فمعاني الخلق عنه مَنْفِيَّةٌ ... وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ وَ كَيْفَ يُوصَفُ بِالْأَشْبَاحِ وَ يُنْعَتُ بِالْأَلْسُنِ الْفِصَاحِ مَنْ لَمْ يَحْلُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيُقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ وَ لَمْ يَنْأَ عَنْهَا فَيُقَالَ هُوَ عَنْهَا بَائِنٌ؟. (التوحید: 78- 79.)

حدیث پنجم. «هُوَ واحِدٌ، واحِدِيُّ الذّاتِ، بائِنٌ مِن خَلقِهِ». (التوحید: 131).

حدیث ششم. خِلْقُ اللَّهِ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ وَ مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ أَيْنِيَّتَهُمْ وَ ابْتِدَاؤُهُ إِيَّاهُمْ دَلِيلُهُمْ عَلَى أَنْ لَا ابْتِدَاءَ لَهُ لِعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدَإٍ عَنِ ابْتِدَاءِ غَيْرِهِ: همین که خـدا مخلوقات را آفریـده است، حجابی میان او و آن هاست. و مباینت میان خدا و خلق عبارت است از تفاوت ذاتی آن ها با یکـدیگر به این که خداونـد آن ها را بـدء (خلق) کرده است، راهنمای آن هاست برای این که خداونـد ابتـدا ندارد، چرا که هر چیزی که ابتدا داشته باشد، نمی تواند دیگری را بدء کند. (التوحید: 35- 36.)

حـدیث هفتم. وَ لاـ يَحجُبُه الحِجابُ ، فَالحِجابُ بَينَهُ وَ بَينَ خَلقِهِ ، لامتِناعِهِ مِمَّا يُمكِنُ فی ذَواتِهِم ، وَ لإِمكانَ ذَواتِهِم مِمَّا يَمتَنِعُ مِنهُ ذاتُهُ ، وَ لافتِراقِ الصَّانِعِ و المَصنوعِ ، وَ الرَّبِّ و المَربوبِ ، وَ الحادِّ و المَحدودِ: و حجابی او را پنهان نمی سازد. این که میان او و خلق حجابی برقرار است، بـدان جهت است که آنچه دربـاره ی آن هـا رو است، بر او نـارواست و بـدان جهت است که صانع و مصـنوع، مالک و مملوک، و محدود کننده و محدود شونده غیریکدیگرند. (التوحید: 56 .)

حدیث هشـتم. عن الرضا علیه السـلام: فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ 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 علیه السلام «الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟» قَالَ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ.». (الکافی : 163:1.)

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 عَبْدِاللهِ عَلَيْهِ السَّلامُ: «أَصْلَحَكَ اللهُ؛ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟« قَالَ: فَقَالَ:«لَا». قُلْتُ: «فَهَلْ كُلِّفُوا الْمَعْرِفَةَ؟» قَالَ:«لَا؛ عَلَى اللهِ الْبَيَانُ ، «لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها (البقرة: 286) وَ لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ ما آتاها (الطلاق: 7). (الکافی: 1: 163.)

عبدالأعلی 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. گفتم: 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 عطاکرده است، تکلیف می کند.

حدیث سوم. عَنْ صَفْوَانَ قَالَ: قُلْتُ لِعَبْدٍ صَالِحٍ «هَلْ فِي النَّاسِ اسْتِطَاعَةٌ يَتَعَاطَوْنَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا إِنَّمَا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنَ». (المحاسن: 281:1 .)

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. عن أبي عبد الله علیه السلام قَالَ: «لَم يُكَلِّفِ اللَّهُ العِبَادَ المَعرِفَةَ ولَم يَجعَل لَهُم إلَيهَا سَبِيلاً». (المحاسن: 198:1)

حدیث پنجم. عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: «لَيْسَ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَعْلَمُوا حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ هُوَ الْمُعَلِّمَ لَهُمْ فَإِذَا أَعْلَمَهُمْ (4)فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَعْلَمُوا»..

(المحاسن: 1:200.)

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 زُرارَة عَنْ أَبِی عَبْدِ اَللَّهِ عَلَیْهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ: «لَیْسَ لِلَّهِ عَلَی خَلْقِهِ أَنْ یَعْرِفُوا وَ لِلْخَلْقِ عَلَی اَللَّهِ أَنْ یُعَرِّفَهُمْ وَ لِلَّهِ عَلَی اَلْخَلْقِ إِذَا عَرَّفَهُمْ أَنْ یَقْبَلُوا .» الکافي: 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. عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّهِ علیه السلام ، قَالَ: «سِتَّةٌ أَشْیَاءَ لَیْسَ لِلْعِبَادِ فِیهَا صُنْعٌ: اَلْمَعْرِفَةُ، وَالْجَهْلُ، وَالرِّضَا، وَالْغَضَبُ، وَالنَّوْمُ، وَالْیَقَظَةُ». (الکافي: 1: 164؛ التوحید: 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. عَنْ أَبِی عَبْدِ اَللَّهِ عَلَیْهِ السَّلاَمُ : أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ اَلْمَعْرِفَهِ أَ هِیَ مُکْتَسَبَهٌ؟ فَقَالَ «لاَ» فَقِیلَ لَهُ :«فَمِنْ صُنْعِ اَللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ عَطَائِهِ هِیَ قَالَ نَعَمْ وَ لَیْسَ لِلْعِبَادِ فِیهَا صُنْعٌ وَ لَهُمْ اِکْتِسَابُ اَلْأَعْمَالِ». (التوحید: 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 وصف ناپذیر است؛ و تنها خود اوست که باید ذات مقدس خویش را معرفی و وصف نماید. برخی از این روایات عبارت اند از:

حـديث يكم. عن أبي عبـدالله عـال: «اَلْحَمْـدُ لِلّهِ الّذي ... لا تَصِـفُهُ الأَلْسُنُ: حمـد خـدايى را كه زبان ها نمى تواننـد او را وصف كننـد». (التوحيد: 75.)

حـديث دوم. قال وهب بن وهب القرشـي: سـمعت الصادق عليه السـلام يقول: «قَـدِمَ وَفْدٌ مِنْ فِلَسْـطِينَ عَلَى اَلْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ فَسَأَلُوهُ عَنْ مَسَائِـلَ فَأَجَـابَهُمْ ثُمَّ سَـأَلُوهُ عَنِ اَلصَّمَـدِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ تَفْسِـيرُهُ فِيهِ . اَلصَّمَـدُ خَمْسَهُ أَحْرُفٍ ... وَ اَلْأَلِفُ وَ اَللاَّمُ مُـدْغَمَانِ لاَ يَظْهَرَانِ عَلَى اَللِّسَـانِ وَ لاَ يَقَعَانِ فِي اَلسَّمْعِ وَ يَظْهَرَانِ فِي اَلْكِتَابَهِ دَلِيلاَنِ عَلَى أَنَّ إِلَهِيَّتَهُ بِلُطْفِهِ خَافِيَهٌ لاَ تُـدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ وَ لاَ تَقَعُ فِي لِسَانِ وَاصِفٍ وَ لاَ أُذُنِ سَامِعٍ لِأَنَّ تَفْسِيرَ اَلْإِلَهِ هُوَ اَلَّذِي أَلِهَ اَلْخَلْقُ عَنْ دَرْكِ مَاهِيَّتِهِ وَ كَيْفِيَّتِهِ بِحِسٍّ أَوْ بِوَهْمٍ – لاَ بَلْ هُوَ مُبْدِعُ اَلْأَوْهَامِ وَ خَالِقُ اَلْحَوَاسِّ»

وهب بن وهب قرشـى می گويد: از امام صادق عليه السـلام شنيدم كه فرمود: گروهى از فلسطين نزد پدرم امام باقر عليه السلام آمدند و از ايشان دربارهى موضوعاتى پرسـيدند و ايشان به آن ها پاسخ داد. سـپس آن ها از معناى «صـمد» پرسـيدند. حضرت فرمودند: «تفسير اين عبارت در آن است. لفظ «الصـمد» پنج حرف دارد ... اين كه الف و لام ادغام مى شوند، [يعنى نوشته مى شوند، ولى خوانده نمى شوند،] به زبان نمى آيند و شـنيده نمى شوند، بدان جهت است كه تفسير «اله» كسى است كه خلق از درک چيستى و كيفيت آن،به وسيله ى حس يا وهم عاجزند، چراكه او خالق اوهام و حواست است». (التوحيد: 92.)

حديث سوم. «فَلَيْسَتْ لَهُ صِـفَهٌ تُنَالُ وَ لاَ حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ اَلْأَمْثَالُ كَلَّ دُونَ صِفَاتِهِ [تَعبِيرُ] اَللُّغَاتِ: او وصفي (علامتى) ندارد كه بتوان بدان دست يـافت. محـدود به حـدى نيست تـا بتوان براى او در اين بـاره، نمونه هـايى آورد. علم آورى [عبور دادن] هر واژهاى غير از آن چه او علامت خودش قرار داده است، از شناساندن او ناتوان است». (الكافي: 1: 134 ، التوحيد: 41 – 42.)

حـديث چهـارم. عَنْ أَبِي عَبْـدِ اللّهِ عليه السـلام ، قَالَ: قَالَ : «إِنَّ اللّه ـعَظِيمٌ رَفِيعٌ، لاَ يَقْـدِرُ الْعِبَادُ عَلى صِـفَتِهِ،... لاَ يُوصَفُ بِكَيْفٍ، وَلاَ أَيْنٍ وَحَيْثٍ، وَكَيْفَ أَصِفُهُ بِالْكَيْفِ وَهُوَ الَّذِي كَيَّفَ الْكَيْفَ حَتّى صَارَ كَيْفاً؟ ... أَمْ كَيْفَ أَصِفُهُ بِأَيْنٍ وَهُوَ الَّذِي أَيَّنَ

الْأَيْنَ حَتّى صَارَ أَيْناً؟... أَمْ كَيْفَ أَصِفُهُ بِحَيْثٍ وَهُوَ الَّذِی حَيَّثَ الْحَيْثَ حَتّى صَارَ حَيْثاً: 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 امکنه 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 الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ ، قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللّه ِعليه السلام يَقُولُ :«إِنَّ اللّه َعَزَوَجَلَ لَا يُوصَفُ ، وَكَيْفَ يُوصَفُ وَقَدْ قَالَ فِی كِتَابِهِ : «وَما قَدَرُوا اللّه َحَقَّ قَدْرِهِ» (الأنعام: 91 ، الحج: 74 و الزمر: 67) فَلَا يُوصَفُ بِقَدَرٍ إِلَا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذلِکَ»: 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 راستي خدا وند - 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 التوحید عبارت «بقرة» به شکل «بدر» اعراب زده شده است، حال آن که به نظر می رسد «بقدرة» صحیح باشد، زیرا اولا با مضمون آیه ای که حضرت تلاوت فرموده اند، تناسب بیشتری دارد؛ ثانیا در کتاب کافی به جای «بقدرة» عبارت «بقدر» آمده است (الكافي : 2:183).

حدیث ششم. عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّه ِعليه السلام ، قَالَ:«... وَ لاَ يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلى صِفَتِهِ: و بندگان را توان آن نیست که او را وصف کنند». (التوحيد: 128)

حدیث هفتم. عن موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمدبن على عن أبيه على بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي بن أبي طالب:: «اللهُ

أجَلَّ مِن أن يُدرِکَ الواصِفونَ قَدرَ صِفَتِهِ الّذی هُوَ مَوصوفٌ بِهِ، و إنَّما يَصِفُهُ الواصِفونَ عَلی قَدرِهِم لا عَلی قَدرِ عَظَمَتِهِ و جَلالِهِ، تَعالَی اللّهُ عَن أن يُدرِکَ الواصِفونَ صِفَتَهُ عُلُوّاً کَبيراً: 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 العلامة 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 الرِّضَا علیه السلام إِنَّهُ مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ فَإِنَّهُ لَا يَزَالُ الدَّهْرَ فِي الِالْتِبَاسِ مَائِلًا عَنِ الْمِنْهَاجِ طَاعِناً فِي الِاعْوِجَاجِ ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ قَائِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ ثُمَّ قَالَ أُعَرِّفُهُ بِمَا عَرَّفَ بِهِ نَفْسَهُ أُعَرِّفُهُ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ وَ أَصِفُهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ أَصِفُهُ مِنْ غَيْرِ صُورَةٍ لَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ مَعْرُوفٌ بِالآيَاتِ بَعِيدٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهٍ: به راستی هر کس پروردگارش را با مقایسه ی با خلق وصف کند، در طول روزگاران در اشتباه است، از راه منحرف است، در کژی 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 الحسین الشهید علیه السلام: «يَا ابْنَ الْأَزْرَقِ أَصِفُ 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، وَ أَنَّى يُوصَفُ الَّذِي تَعْجِزُ الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ وَ الْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ، وَ الْخَطَرَاتُ أَنْ تَحُدَّهُ، وَ الْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ؟ جَلَّ عَمَّا وَصَفَهُ الْوَاصِفُونَ، وَ تَعَالَى 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 اوهام از رسیدن به او ناتوان اند و ذهن ها را قدرت آن نیست که او را محدودکنند و چشم ها را توان آن نیست که بر او احاطه پیدا کنند. خداوند بزرگ تر از

آن است که وصف کنندگان می گویند». (الكافي: 138:1 ، التوحيد: 61.)

هم چنین ر. ک: کتاب التوحید شیخ صدوق، باب «النهي عن الكلام و الجدال 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 فرمایند: «فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ ... فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ ... وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفٍ.» (التوحيد: 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 لیعلم أولا أنا لا نرید من العقل، ذلك العقل النظری الفلسفي المحض، بل نرید العقل العام البشری بما له من أصول فطریة ضروریة و قواعد عملیة اخلاقیة غیر الکتسابیة: باید دانسته شود که اولا 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 الکافي: 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 یَدَهُ عَلَی رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ کَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ: هرگاه قائم ما به پا خیزد، دستش را بر سر مردمان می گذارد تا عقل آن ها را جمع و کامل گرداند» (الکافی : 1: 25)، با تکیه بر مراتب عقل نظری تبیین کرده است. (شرح أصول الکافی: 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 في نفسه دارد و یک وجود لغیره، و به عبارت صحیح تر: وجود هر چیزی دو اعتبار دارد: اعتبار في 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 آن ها خوب است، آنها از برای خودهمان طور هستند که ما برای خود هستیم. پس بد بودن یک شیء در هستي في نفسه آن نیست، در وجود بالاضافه ی آن است.

از طرف دیگر شکی نیست که آن چه حقیقی و واقعی است وجود في نفسه هر چیز است، وجودات بالإضافة، 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 آن ها داده شده است. به عبارت دیگر هر چیز دو بار موجود نشده و دو وجود به او داده نشده است، یکی وجود في نفسه، و یکی وجود بالاضافه. فرض کنید شما مطلبی را برای شاگردان بیان می کنید، بار دیگر آن را تکرار می کنید، برای نوبت سوم و چهارم همان مطلب را بازگو می کنید. 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 می باشند که از عمل مکرر شما که هر چهار نوبت به یک شکل صورت گرفته با مقایسه با یکدیگر

پیدا می شود؟ بدیهی است که شق دوم صحیح است.

این گونه صفات که صفاتی اعتباری و انتزاعی اند، در عین حال از لوازم قهری و لا ینفک ملزومات خود هستند که اموری حقیقی و واقعی اند. علی هذا درباره این امور به عنوان اشیایی مستقل نمی توان بحث کرد، نمی توان این پرسش را به این صورتمطرح 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

آیـد، و ثانیـا این وجودهـای اعتباری و انتزاعی، از لوازم وجودهای واقعی انـد و به صورت مسـتقل قابل طرح نیسـتند. و اگر به صورت غیر مسـتقل طرح شونـد به این صورت خواهـد بود که چرا وجودات واقعی که این هـا از لوازم اعتباری و انتزاعی لاینفک آن ها هسـتند آفریـده شدند؟ و این مطلبی است که در بخش بعد طرح می شود و پاسخ آن داده می شود.

ضمنـا به این نکته نیز اشـاره کنیم که این که گفتیم اول بودن و دوم بودن و غیره، امور اعتباری و انتزاعی می باشـند و وجود واقعی ندارنـد 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 اشـتباه نشود؛ و آن، مسأله «تقـدیم و تأخیر» است، یعنی این که انسان یا فاعل مختار و ذی شـعور دیگر، از میان دو کار یا دو چیز، یکی را بر دیگری مقدم بـدارد و آن را اول قرار دهـد. 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 حکما گفته اند شرور، بالذات مورد تعلق آفرینش قرار نمی گیرند، بالـذات معلول و مجعول نیسـتند. مخلوق بودن و معلول بودن آنهـا بـالعرض است، هم چنان که قبلا گفتیم، درست مثل این است که می گوییم: خورشـید، سـبب 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. خورشـید نور را واقعا و حقیقتا افاضه می کنـد، ولی سایه را حقیقتا ایجاد نمی کند. سایه چیزی نیست که ایجاد شود. سایه از محـدودیت نور پیـدا شده است، بلکه عین محدودیت نور است. در مورد شـرور، اعم از شـرور نوع اول و شـرور نوع دوم نیز مطلب از همین قرار است.

شرور، اموری اعتباری و عدمی هسـتند. 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، مبدأي و

آفریننده ای ندارد.». (عدل الهی: 132 – 134.)

(11) استاد مطهری می نویسند: «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 کما یتعاهد الرجل اهله بالهدیة من الغیبة: خدا از بنده ی مؤمنش تفقد 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 اللّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْداً غَتَّهُ بِالْبَلاَءِ غَتّاً: تا خدا زمانی که بنده ای را دوست بدارد او را در دریایی شدائد غوطه ور می سازد» (الکافی: 253:2). 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 عملا در آب قرار گیرد و مبارزه با غرق شدن را تمرین کند و احیانا 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 خودنگه212

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 الأنبیاء، ثم الذین یلونهم، 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، بابیاختصاص یافته است به شدت ابتلاء امیرالمؤمنین علیه السلام و امامان از فرزندان او . بلااز 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 هرچه 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

گفتار 6 : موضع مکتب معارف در قبال «شر عدمی»

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 وگوی 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؟

1- این گفتار تلفیقی است از جلسه ی 81/9/17 و درس گفتارهای ایشان در شهر اصفهان. (و)

شر عدمی در فلسفه اسلامی

اشاره

[همان طور که بارها و بارها تـذکر داده ایم،] فلاسـفه به دلیل محـذورات متعـدد، ناچار شده اند که شـرور را اموری عدمی بدانند. اساسـا 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 فلاسـفه در باب خالق شـر، 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 سـنخیت علت و معلول، باید میان خداوند ومخلوقاتش سـنخیت برقرار باشد. چگونه می توان پذیرفت که خداوند به عنوان خالق شـرور، با آن ها سـنخیت داشـته 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، کسـی غیر از خدا (مثلا اهرمن) است. راه حلی که آقایان در این باب پیش گرفته اند، آن است که بگویند: «شـرور، 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 نویسند:

«مسأله دوگانگی هستی. اساس شـبهه ی «ثنویه» و طرفـداران آن ها، چنانکه قبلا هم بدان اشاره شد، این است که چون هستی ها در ذات خود دو گونه انـد: هستی های خوب و هستی های بـد، ناچار بایـد از دو گونه مبـدأ صـدور یافته باشـند تا هر یک از بـدی ها و خوبی ها به آفریننده ای جداگانه تعلق داشـته باشد. در واقع، ثنویه خواسـته اند خدا را از بدی تبرئه کنند، او را به شـریک داشـتن متهم کرده اند. در نظر ثنویه – که جهان را به دو قسمت نیک و بد تقسیم

کرده انـد 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 شـریر و بدخواهی قرار دارد که بر خلاف میل او فسادها و تباهی ها ایجاد می کند.

«ثنویه» نتواسـته انـد اعتقاد به قدرت نامتناهی و ارادهی مسـلط 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 اراده ی 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، مسأله ی شرور به شکل دیگری حل می گردد و آن این است که می گوید: با اینکه در یک حساب، امور جهان به دو دسته ی نیکیها و بدی ها تقسیم می گردد، ولی در یک حساب دیگر، هیچ گونه بدی در نظام آفرینش وجود ندارد؛ آنچه هست خیر است و نظام موجود، نظام احسن است، و زیباتر از آنچه هست امکان ندارد.

این گونه پاسخگوئی به مسأله ی شرور، از لحاظ عقلی، متکی به فلسفه ی خاصی است که در آن، مسائل وجود و عدم به طور عمیقی مورد دقت قرار می گیرد. پاسـخی که این فلسـفه به «ثنویه» می دهد، این است که «شـرور» موجودهای واقعی و اصـیلی نیسـتند تا به آفریننده و مبـدأی نیازمنـد باشـند. این مطلب را به دو بیان می توان تقریر کرد: عدمی بودن شتر، نسبی بودن شـر. با توضـیح این دو مطلب، شـبهه ی دوگانگی هستی به کلی رفع می شود.» (1)

ایشان در این عبارات تصریح می کنند که اولا مسأله ی اصلی ما شبهه ی شنویه است، ثانیا راه حل ما مبتنی بر دو رکن است: عدمیت شر و نسبیت شر. در ادامه، دربارهی عدمی بودن شر چنین می نویسند:

1- عدل الهی: 124 - 125.

«شـر، عدمی است. یک تحلیل ساده نشان میدهد که ماهیت «شرور»، عدم است، یعنی بدی ها همه از نوع نیستی و عدم اند. این مطلب، سـابقه ی زیـادی دارد. ریشه ی این فکر، از یونان قـدیم است. در کتب فلسـفه، این فکر را به یونانیان قـدیم و خصوصا افلاطون نسـبت می دهند، ولی متأخران آن را بیشتر و بهتر تجزیه و تحلیل کرده اند.» (1)

در این جا نیز تصـریح می کنند که این جواب، برخواسته 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 خاسـتگاه این سـخن، کتاب و سـنت نیست؛ پس باید آن را به کتاب و سنت عرضه کرد. در ادامه، تبیینی از عدمی بود شرور 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 وناتوانی و مرگ و زلزله و غیره وجود دارد، نه می توان منکر وجود این ها شد و نه منکر شـر بودنشان؛ و هم این نیست که چون شـر، عدمی است پس شـر 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 نکنیـد! نه می خواهیم منکر وجود کوری و کری و سـتم و فقر و بیماری و غیره بشویم و نه می خواهیم منکر شـریت 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 «عـدمیات» و «فقـدانات» می باشـند و وجود اینها از نوع وجود «کمبودها» و «خلأها» است. و از این جهت شر

1- همان: 125.

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 عد ماتو فقدانات هستند. اگر این اشکال را به سخن فلاسفه وارد کنید، احتمالا 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 نویسند:

وقتی از «نابینایی سخن می گوییم، 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 دو ریشه ای است، از میان می برد.»(3)

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 هستیی 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 تزاحم دارند (مانند شریت ظلم برای ظالم). این همان تقسیم بندی ای است که ملاصدرا در اسفار داشت و در گفتار گذشته عباراتش نقل شد.

1- همان: 127 - 128.

اشکالات این دیدگاه

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 عد میت شتر 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 میدهد 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 بپرسید، 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، تزاحم دارند. سپس نتیجه گرفته اند که در هر شری، پای یک امر عد می در میان است. بنابراین، خلاصه ی اشکال چنین می شود:

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 گزارهی «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 طرفي، 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

1- «و للشر معنى آخر هو المصطلح عليه، و هو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه»: و برای شر، معنای دیگری است که اصطلاح شده است. و آن عبارت است از نبود ذات یک چیز یا نبود کمالی از کمالات که مخصوص آن چیز است. (الأسفار: 7: 58 »

2- «و الشر على كلا المعنيين أمر عدمي، و ان كان له حصول في بعض كحصول الأعدام و الإمكانات الشياء ضربا من الحصول في طرف الاتصاف. و لأجل ذلك قالت الحكماء: ان الشر لا ذات له بل هو أمر عدمي؛ اما عدم ذات أو عدم كمال 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.)

شرور، محل نزاع است و ما در پی تبیین آن هستیم. اگر بنا بود که شرور، 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. اولا 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. ثانیا، اگر از آن ها بپرسند چرا شما ادعا می کنید «خیریت و وجود، مساوق یکدیگرند»؟ دلیلی برای آن ندارند. لااقل 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 گزارهای موجود در این استدلال محل اشکال است. در گزاردی (1) ادعا1.

1- «ان الوجود في کل شيء عين العلم و القدرة و سایر الصفات الکمالية»: 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، مباین 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 «معطی 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 خالقی، نامحدود است.

از همین جا جواب سؤال دوم روشن می شود. اگر از فیلسوف بپرسید: «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 گویید 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 یاعین او؟ اگر بگویند، غیر خداست، سنخیت علی - معلولي خود را نقض کرده اند. اگر بر سنخیت یا عینیت میان «ظل» و «ذي ظل» اصرار ورزند، اشکال فوق بر سخنان آنان وارد خواهد بود.

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 باز گردانند؟ 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 قائل، 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

1- «اذا قتل رجل رجلا بالسیف صبرة، فالضرب المؤثر الذي تصداه القاتل کمال له و لیس بشر؛ و حدة السیف و کونه قطاعا کمال له و لیس بشر؛ و انفعال عنق المقتول و لینته کمال لبدنه و لیس بشر؛ و هکذا. فلیس الشر الا زهاق الروح و بطلان الحیاة و هو عدمی». (نهایة الحکمة: 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 هاکه 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 کیفری 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، عد می 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 درتضاد است که برخی از آن ها پیشتر بیان شد.(2)

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).

موضع مکتب معارف در قبال «شر عدمی»

اشاره

تا این جا بحث بر سر این بود که فلاسفه، یا دلیلی برای عدمی بودن شر ندارند، یا دلایلشان 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:

«و قولهم بان افعال البشر داخلة في النظام الكياني، و قولهم بكون هذا النظام أتم النظامات الممكنة، و قولهم 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 داخلة في النظام الأتم الكيان الصادر من الله مخالف صريح للكتاب و السنة، حيث انهما يناديان بأعلى صوتهما بأن الشرور و القبايح الصادرة عن البشر ليست بمستندة إلى الله تعالى، خلافا للفلاسفة حيث يسندون جميع القبايح 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 عزوجل قوم لوط و عاد و ثمود، و ارساله الطوفان على قوم نوح شر حقيقة، كما أن عقوباته الأخروية 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

ص: 227

العقوبات و التعذیبات. و أما ما سواها من أفعال الله تعالی فلیس بشـر أبدا. و کل الشـرور و القبایح صادرة عن البشر من دون انتهاء الی الله تعالی أبدا» (1)

آن ها (فلاسـفه) عقیـده دارند که افعال بشـر بخشـی 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 و است و تمامی ادیان است. [نه تنها دین]، بلکه عقل صریح این اعتقادات را تکذیب می کند، چرا که همان طور که پیشتر بیان شد، اساس این سخنان، مبتنی بر نظام علی - معلولی، نسـبت هـای علمی و محبت خـدا به خودش است که بـاعث خلقت مخلوقات می شود. پیش از این، بطلان همگی این اعتقادات روشـن شد.

به علاوه، این که افعال اختیاری بشـر که جزئی از نظام اتم وجودی است، از خداونـد صادر شده است، با تعالیم کتاب و سـنت، مخالفت صریـح دارد؛ چرا که آن ها با صـدایی بلند فریاد می زنند که امور شـر و قبیحی که از بشـر صادر می شوند، قابل اسـتناد به خداوند نیسـتند؛ برخلاف فلاسـفه که تمام شـرور و قبائـح را به خداونـد منتسب می دانند، اما ندانسـته اند که فعل خداوند شتر نیست، مگر در عقوبت ها و کیفرهـا. اینکه خداونـد - عز وجل- اقوام لوط علیه السـلام، عاد و ثمود را هلاک می سازد و قوم نوح علیه السـلام را گرفتار طوفان میکنـد، حقیقتا مرتکب شر می شود؛ همان طور که عذاب های اخروی نیز حقیقتا شر هستند و منتسب به خداوند متعال اند.

او این امور شـر را انجام می دهد تا عدل و خشم و انتقام خود را آشـکار سازد. بنابراین، منظور از آن چه در روایات درباره ی اسـتناد شر به خداوند آمده، عقوبت ها و عذاب ها است. درباره ی بقیه ی افعال خدا باید گفت که به هیچ وجه شتر نیسـتند. تمامی امور شر و قبیحی که از بشر صادر می شود، به خداوند منتهی نمی شود.

1- هناک: 119.

در صفحه ی 144 نوشته اند:

«نعم، بعض مـا ذكرتموه من قبيـل عتو الكفار، وقتلهم الانبياء و الاولياء و الصـلحاء و امثال ذلك من سـفك الـدماء و هتك الأعراض، فهي ليست بصادرة عن الله، بل هي صادرة عنهم و منتهية الى ذواتهم بسوء اختيارهم، و عليها يعاقَبونَ.

و بعض مـا ذكرتموه من قبيـل الحرق و الغرق، كاحراق قوم عاد و ثمود، و غرق قوم نوح و أمثال ذلك من الأمور نسـلم أنها شـرور حقيقـة و ليست بأعدام، بل هي وجوديات خيرات بالذات، لأن الوجود خير بذاته و شرور بالعرض،

فهي صـرف الشـرور و شـرور بالحقيقـة، و هي صادرة من الله تعالى حقيقـة، و ليست بصادرة عن غيره. فانه تعالى خالق الخير و الشـر، ولا شريك له في الملك، و لكنها صادرة عنه تعالى، عقوبـة على العصاة الطغاة. فانه تعالى «اشـد المعاقبين في موضع النكال و النقمـة 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 شـر حقيقة و عذابه أليم واقعا، و ليس من العذب و العذوبة. فهذه الأمور الوجودية شـرور حقيقـة، و يصـدر منه تعالى حقيقـة، اظهارا لعـدله و جلاله و عظمته و كبريائيته. 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 وجوديه يصدر منه تبارك و تعالى، الا في بعض العقوبات؛ فانها

شرور و لكن عدمية. و حيث انها عدمية لا تصدر عن الله، لانه لا معنى لصدور العدم و العدمى. و لهذا ورد: «و الشر ليس اليك». آن كان مرادهم بالشر، هو الشر الذي من هذا القبيل، و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم وبتسر مد وجودهم و أبديته». (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 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 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 حقیتا 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 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 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

1- همان: 144 - 145.

عظمت و کبریائیت خداوند بر همگان آشکار شود. بنابراین، آن ها را در دنیا کیفر می دهد 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 حقیقتا شر هستند، اموری وجودی اند و از از او - تبارک و تعالی - صادر شده اند، مگر در برخی عذاب ها که شر هستند، ولی عدمی اند. و از آنجا که عدمی اند، از خداوند صادر نشده اند، چرا که

«صدور عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین رو 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 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، چندنکته 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 نسبت های علمیه.

شرور و قبائحی که از بشر صادر می شود، ربطی به خدا ندارد. مستند به خدا نیست. فاعل آن ها خود انسان است نه حق متعال. می نویسد:

«بعض ما ذكرتموه من قبيل عتو الكفار، و قتلهم الأنبياء والأولياء و الصلحاء و أمثال ذلك من سفك الدماء و هتك الأعراض، فهي ليست بصادرةعن الله، بل هي صادرة عنهم و منتهية الى ذواتهم بسوء اختيارهم، و عليها يُعاقَبونَ.»

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 می کند و عده ای را عذاب می کند. استاد فقید ما می خواهد بگوید: اگر شما - مانند فلاسفه -

قائل شوید که اساسا شر وجودی در عالم معنا ندارد، این ها را نمی توانید توجیه کنید.

در واقع، ایشـان می خواهنـد «عمومیت» و «اطلاق» اعتقاد فلاسـفه را نفی کننـد، نه اینکه بگوینـد ما شـر عـدمی در این دنیا نـداریم. این برداشت از فرمـایش ایشان اشـتباه است. ایشان می نویسـد: «و بعض ما ذكرتموه من قبيل الحرق و الغرق،كاحراق قوم عاد و ثمود، و غرق قوم نوح و أمثال ذلك من الأمور، نسلم أنها شرورٌ حقيقة و ليست بأعدام، بل هي وجوديات».

همان طور که گذشت، در نظر ایشان، ما شرور عدمی را در برخی موارد قبول داریم

«كل هذه العقوبات الدنيوية و الأخروية شرور بالحقيقة، و أمور وجوديه يصدر منه تبارك و تعالى الا في بعض العقوبات؛ فانها شرور ولكن عدميـة. و حيث انها عدميـة لا تصـدر عن الله، لأنه لا معنى لصـدور العـدم والعـدمى. و لهذا ورد: «و الشـر ليس اليك». آن كان مرادهم بالشر، هو الشر الذي من هذا القبيل، و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرمد وجودهم و ابديته». (1)

تمامی این عقوبت های دنیوی و اخروی حقیقتاً شر هستند، اموری وجودی اند و از از او – تبارک و تعالی – صادر شده اند، مگر در برخی عـذاب ها که شـر هسـتند، ولی عـدمی اند و از آنجایی که عدمی اند، از خداوند صادر نشده اند، چرا «صدور عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین روست که در روایت آمـده است: «[خـدایا!] شـر به تو باز نمی گردد». اگر مراد آن ها از شـر چنین شـروری باشـد. از جمله شـرور عدمی، می توان به جهل جهنمیان به وجودشان و ابدی بودن وجودشان اشاره کرد.

1- همان: 145.

به عنوان نمونه، به جهـل دوزخیـان نسـبت به وجودشـان و ابـدیتشان اشاره می کننـد. «جهل » اهل جهنم نسـبت به وجود و سـرمدیتشان مصداق یکی از شرور عدمی است. در این جا نفرموده اند که «تنها» شر عدمی، همین است. به طور کلی، فرموده اند که می توان شروری عدمی را فرض گرفت که یکی از مصادیق آن، همین جهلی است که اهل نار را فرا می گیرد: «و هذا کجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسـر مد وجودهم و أبدیته». اما در دروس معارف فارسی، (درس 19) بیان می دارند که این عقاب، تنها مصداق شر عدمی است.

«دانستیـد که این شـرور همه وجودی انـد و از حیث صدورشان از خداوند، حکیمانه و حسن می باشـند، زیرا که ظهور عدل الهی اند. اما برای معاقبین آن ها، حقیقتاً شـرند و لـذا شـر بالعرض به شـمار می آیند. 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 چندنکته خواهیم پرداخت:

یکم. بررسی سندی

اسـتاد فقید ادعا نمی کردند که این سـخن، سـند روایی دارند. ایشان می فرمودند که میرزای اصـفهانی چنین گفته است. البته همیشه تذکر می دادنـد که مرحوم میرزا براساس روایات سـخن می گفت، ولی چون روایتش را ندیده بودند، به ائمه علیهم السـلام نسـبت نمی دادند. (البته این سخن ریشه های وجدانی دارد و با وجدان ناسازگار نیست، لذا ما آن را رد نمی کنیم. [در باب وجدانی بودن آن، إن شاء الله سخن خواهم گفت].

دوم. مرور محتوایی

فرض می کنیم چنین روایتی از حضرات معصومین علیهم السلام صادر شده باشد. اساسا این سخن به چه معناست؟ در تبیین این کیفر که آن را مصداق شرعد می دانسته اند، مینویسند:

«بیان ذلك: أن الوجود من أعظم النعماء الالهية، ولا ألذ ولا أبهج

منه أبدا، فلة الوجود فوق جميع اللذائذ.»(1)

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 ولذت بخش ترین نعمت است. [سپس تذکری وجدانی به این مطلب می دهند]:

«و ان اشتهيت ادراك ذلك، فارجع الى نفسك، و تبصر أنه لو أخذ منك وجودك كى تصير معدوماً بحتة لا شيئاً صرفاً، كيف حالك. 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.

كيف و الناس يتوحشون من الموت، توحشاً عجيباً، توهماً منهم بأن الموت زوال للوجود؟ و لم يعرفوا انه كمال للوجود لا زواله. فلمكان هذا التوهم الفاسد متى تخيلوا الموت يتوحشون. و ما ذلك الا لحب الوجود و التذاذهم الفطرى الذاتي منه، التذاذاً ليس من سنخ اللذايذ المادية. فاذن ظهر لك أن الوجود أعظم النعماء و ال اللذايذ، 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 فراخواهد گرفت و اضطراب پیدا خواهی کرد، چرا که به وجدان عینی خواهی یافت که سخت ترین کیفر برای تو، گرفتن وجودت از توست،

1- همان.

2- همان.

طوری که باطل محض گردی .

چگونه چنین نخواهـد بود، در حالی که مردم از مرگ، وحشت زیادی دارنـد، 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 فاسـد، وقتی مرگ را تخیل می کنند، به وحشت می افتند. این نیسـت 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».

بنـابراین، آنچه بـاعث وحشت در ما می شود، «توهم» زوال وجود از ماست. ما هیـچ وقت نمی توانیم و جـدانی از «بی و جودی» داشـته باشـیم؛ 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 ذلـك، نقول: ان الله تعـالی یعطی الوجود علی أهل العـذاب، و یسـر مـد وجودهم لکي یعـذبهم. فهم ان التفتوا إلی وجودهم یلتـون، و خصوصـا اذا التفتوا أنهم دائمون لاـ یفنون. فـان أدرکوا وجودهم و دوامه یلتـدون بأشدالالتـذاذات. ولکن الله تعـالی حیث یرید تعذیبهم و عدم التذاذهم أبداً، عدة منه تعالی و قسطا و جلالا» (1)

حال که این مطلب روشن شـد، می گوییم: به راستی خداوند متعال، وجود را به اهل عذاب عطا می کند و وجودشان را ابدی میدارد تا آنها را عـذاب کنـد. اگر آن ها به وجودشان توجه کننـد، لـذت خواهند برد؛ مخصوصا اگر توجه داشـته باشـند که موجوداتی دائمی اند و فنایی ندارند. پس اگر وجودشان و دوام وجودشان را ادراک کنند، به بیشترین حالت ممکن

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، امالتفات 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 یعلمهم بذلك ولا یوجههم نحو ذلك الشعور التركیبی كی یلتذون. و هم لاشتغالهم بأنواع العذاب و العقوبات من سدنة جهنم و خزنة النیران لا یلتفتون الی هذه النعمة كی یلتون، بل یبقون علی جهلهم. و هذا الجهل من أشد العقوبات و الشرور، اذ بارتفاعه یحصل الالتذاذ التام، و لكنه لا یرتفع، لتشاغلهم بالعذاب و غفلتهم عن أنفسهم و عدم توجیه الله تعالی ایاهم نحو ذلك الشعور و الالتفات، تعذیباً منه تعالی لهم. فهذا الشر عدمی»(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.

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 معرفتمان 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، اماکنه 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 ترکیبي 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 گویید: «اللهم اني اسألك برحمتك التي وسعت كلی شیء و بقوتك التي قهرت بها كل شی ء». شما از رحمت و قدرت و عظمت

خداونـد سـخن می گوییـد. 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 گویید خدا عظیم است و عظمت دارد، یعنی من می دانم که خداکوچک نیست، اما هر عظمتی را که شـما تعقل کنید و تصور کنیـد و بیان کنیـد و ضـرب در بی نهایت و فوق بی نهایت کنید، قیودی مانند شدت و مدتا و عدتا به آن بیفزایید، باز هم نتوانسـته اید عظمت خـدا را بیان کنیـد. همه ی این ها تصورات خودمان است و ربطی به عظمت خـدا ندارد. اما اگر به تعبیر مرحوم اسـتاد، سـی ثانیه عظمت خدا برای شـما وجدان ترکیبی بشود، ممکن است اصـلا 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 شـما نسـبت به عظمت خدا ترکیبی می شود؟ زمانی که خدا عظمتش را به شـما نشان بدهد. فرض کنید شـما به مجلس دعای کمیل مشـرف می شوید، ناگهان کلمه ی «یا سـریع الرضا» را می گویند و واقعا اسم «یا سریع الرضا» را می یابید و یقین می کنید که خدا از شـما 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 سـریع الرضا» ! هیچ وجدانی برای شما حاصل نمی شود. آن اتفاق و معرفت، چیز دیگری است. آن را می گوییم: «وجدان ترکیبی نسبت به این اسم خدا». .

پس آن جایی که خداوند به لطف خودش، خود حقیقت را به شـما معرفی کرد، شما معرفتتان ترکیبی می شود. آن جا که از طریق وسایط و وسایل به حقیقتی پی بردیـد که نمی توانید منکرش بشوید و نمی توانید توضـیحش بدهید، من آن را «وجدان بسـیط یا معرفت بسـیط» 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.

رهرو 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. صدهزار 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 بگیرد؟! بلافاصله شما می گویید: «خیر! خواهش می کنم!». اگر آن فرد تذکر دیگری بدهد و بگوید: «آیا موافقی خداوند انگشتت را از توبگیرد؟». 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 چهارانگشتی نشوم!».

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 نکند، او خواهد مرد، ولی در عین حال، نمی پذیرد.(1)

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 گوییم: «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 منابر 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 مادرتان به شماست، هرجور 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)

مـا اگر خودمان و دیگران را به نعمت های موجود متـذکر کنیم، کار، بسـیار ساده می شود. معمولا ما هیـچ کـدام از این نعمت ها را نمی بینیم. بنـده هیـچ وقت حواسم نیست که من هسـتم (= خداوند نعمت وجود به من داده است)، خدا به بنده کمالات متعدد مانند: قدرت، علم، فهم واموال مختلف نظیر ماشـین، بچه، همسـر و... داده است. در این صورت، وقتی یک اتفاق کوچکی برای من بیفتد و مثلا نمره ی املاـی بچه ام شـانزده بشود. زمین و زمـان برایم تنگ می شود. در این جاست که شـیطان بر من غلبه می کنـد و نعمات خداونـد را از یاد انسـان می برد. وقتی او بر مـا غلبه کرد، مـا دیگر آن نعمت ها را نمی بینیم. فقط در ذهنمان این می گـذرد که نمره ی املای بچه ام شانزده شده است.

اما اگر کسـی مرا متـذکر کنـد که فلانی! اگر بچه نـداشتی خوب بود؟ اگر بچه ات عقب افتاده به دنیا می آمـد، راضـی 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 آن ها معرفت پیدا نکرده ایم و تنها از طریق آثار آن ها به آن ها معرفت داریم. توجه داشته باشید که همه ی این ها در حالی است که معرفت های ما به کمالاتمان، بسیط است. اگر معرفت ترکیبی نسبت به آن ها پیدابشود، اوضاع خیلی متفاوت می شود. دیگر نمی گویید که ای کاش نبودم، یعنی ای کاش این سرمایه را نداشتم. البته بنده وجدانی از آن حالت ندارم، می خواهم بگویم که بعید نیست چنین بشود. ولی معمولا معرفت های ما بسیط است، یعنی از آثار خبر دارد. وقتی از شما می پرسند که وجود چیست؟ حداکثرش این است که می گویید «من هستم». این جمله جواب به پرسش «وجود چیست؟» نیست!

من نمی توانم 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، بهره مندی از وجود است. ماهیات از وجود بهره مند می شوند و موجود می شوند. اما خود وجود چیست؟ نمی توانم بگویم!

تنها چیزی که می توانم بگویم، این است که: «من هستم». من از آثار موجودیتم متوجه می شوم 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 می دهد و خودش چشم من نشود، نمی توانم بفهمم: «لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل حتی کنت سمعه الذي به یسمع و بصره الذي به یبصر». تا به آن حالت نشود، آن وجدان ترکیبی اتفاق نمی افتد.

لذت وجود، برای ما قابل وجدان است. ما حاضر نیستیم سرمایه های خود را از دست بدهیم، حتی سرمایه هایی که سبب آزار و اذیت ما می گردند، چه برسد به بالاترین سرمایه ی ما که اصل هستی ماست

اگر خداونـد، نعمت هـایش را از خاطر ما ببرد، بلایای بسـیار کوچک در نزد ما بزرگ جلوه می کنـد و این همان، ریشه ی وجـدانی عقابی است که مرحوم اسـتاد از آن سـخن گفته انـد. قبلا گفته شد که ایشان سـند روایی برای این عقاب بیان نمی کردند، ولی از آن جایی که این مطلب، خلاـف وجـدانیات مـا نیست، بلکه موافق بـا برخی امور وجـدانی است، ما آن را کنار نمی گـذاریم. البته آن را به اهل بیت علیهم السلام نسبت نمی دهیم.

مشابه این عقابی 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 دنیـا، غافـل بشویم، کـار بر ما سـخت تر می شود. البته یک مسأله ی دیگر هم در این جا مطرح است. اگر ما روی یک مشـکل 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 شـما 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 نمودیـد، دیگر چکه کردن شـیر آب شـما را نخواهـد آزرد. اگر اهل جهنم، به نعمت وجود توجه کننـد، از شدت و اَلَم 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 اسـتاد همیشه تأکیـد می کردنـد که مرگ و عـدم تفاوت دارنـد. وقتی افراد می گویند که «کاشـکی نبودم»، منظورشان این است که «کاشـکی در عالمی بودم که این گرفتاری نبود». وگرنه واقعیت «نبود» را کسـی وجدان نکرده است و نمی تواند وجدان کند، زیرا به محض این که «نیست» بشود، چیزی نیست که بخواهـد آن را وجـدان کنـد. «نیستی» را تقاضـا هم نمی توان کرد. مـا منظورمان از «نبود»، به طور معمول این است که جایی باشم که این مشکل نباشد؛ یعنی مقصودمان این نیست که «من نباشم». (7)

ششم. شر عدمی، علت نمی خواهد

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 لیس الیك»

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 عد می است و علت نمی خواهد؛ بنابراین، به خدا باز نمی گردد و از جانب حق متعال صادر نشده است.(2)

1- الکافی: 3: 310. عن الحلبي، عن أبي عبدالله علیه السلام قال: «اذا افتتحت الصلاة فارفع کفیك، ثم أبسطهما بسطا، ثم کبر ثلاث تکبیرات، ثم قل: «أللهم أنت الملك الحق، لا اله الا أنت سبحانك اني ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي، انه لا یغفر الذنوب إلا أنت». ثم تکبر تکبیرتین، ثم قل: «لبیك و سعدیك و الخیر في یدیك و الشر لیس الیك: زمانی که خواستی نمازت را آغاز کنی، دو دستت 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: «لبیك و سعدیك! و تمام امور خیر به دست تو نیست و هیچ شتری به تو باز نمی گردد.»»

2- «و کل هذه العقوبات الدنیویة و الأخرویة شرور بالحقیقة، و أمور وجودیه یصدر منه تبارك و تعالی الا في بعض العقوبات؛ فانها شرور و لکن عدمیة. و حیث انها عدمیة لا تصدر عن الله، لانه لا معنی لصدور العدم والعدمی. و لهذا ورد: «و الشر لیس الیك». ان کان مرادهم بالشر، هو الشر الذي من هذا القبیل، و هذا کجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرمد وجودهم و أبدیته». (هناک: 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 شترهستند، 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 شتر، 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 شـد که دو منبع برای شـرور وجودی باید قائل شد: خدا و عبد مختار. گاهی خالق شـرور خود خداست، مانند عذاب های دنیوی، برزخی و اخروی که بر کافران نازل کرده، می کند و خواهد کرد. گاهی نیز، شـروری 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 لیس الیك» 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)

1- در مشهدین (ص 188) مینویسـند: «ثم إن بعض الشـرور کعقوبة الفجار و الکفار و قتلهم الأنبیاء و الصلحاء و هتکهم أعراض الناس لیس فعلاـ لله تعالی، بل یکون فعل العباد بسوء اختیارهم، و إلیه یشـیر ما ورد في بعض الأدعیـة: «و الشـر لیس إلیك». . «به علاوه برخی شرور مانند کیفر گناهکاران و کافران، و مجازات کشـتن پیامبران و صالحان، و آبرو بردن از مردمان که به دست آنان انجام شده است، فعل خـدا نیست، بلکه اعمال بد آن هاست که حاصل اسـتفاده 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».»

پی نوشت

(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 گوییم: «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 میگوییم: «وجود الإنسان»، عدم را هم مضاف به چیزی اعتبار می کنیم و می گوییم: «عدم الانسان». این می شود «عدم مضاف». پس عدم مطلق یعنی عدم بدون این که اضافه به چیزی شده باشد و عدم مضاف یعني عدم، در حالی که اضافه به شیئی شده است.». (مجموعه آثار: 11: 357).

(2) صدر المتألهین شیرازی می نویسد: «و الدليل عليه أنه لو كان أمراً وجودياً لكان اما شرا لنفسه أو شر لغيره، لا جائز أن يكون شرا لنفسه و الا لم يوجد؛ الأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته. و لو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات، لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه.

ثم كيف يتصور أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته، مع كون جميع الأشياء

طالبة لكمالاتها اللائقة بها. و العناية الإلهية، كما أشير اليها، لا تقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال 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 الوجودى المعدم. و ان لم يكن معدما لشيء أصلا فليس بشر، لما فرض أنه شر له. فان العلم الضرورى 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 عدمى لا ذات له، اما عدم ذات أو عدم كمال ذات». (الأسفار: 7: 58-59.)

«و دلیل بر آن (عدمی 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

اهمـال بـاقی نمی گـذارد، بلکه اقتضـای آن، رسـیدن هر چیز به کمالاـت است. بنابراین، هر چیزی به دلیل سـرشت وغریزه اش، خواهان کمالات و هدف بلند مرتبه ای است که به یک امر عدمی و کاستی آن شـیء نمی انجامد. هم چنین صـحیح 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 اساسا 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 بـدیهی، هر چیزی که عـدم چیزی یا عـدم کمال چیزی را پدید نیاورد،برای آن چیز، شـر نخواهد بود، چرا که به آن ضـرر نخواهد رساند. و زمانی که شـر 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.

پیوسـتگی 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 شـیرازی می نویسد: «ان الخير ما يتشوقه كل شـيء و يتوخاه و يتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه، و يكون كل ذات مولية وجد القصد الى شـطره في ضـروريات وجودها و أوائل فطرتها و في مكملات حقيقتها و متممات صفاتها و أفعالها و ثواني 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 فوقه غاية». (الأسفار: 7: 58.)

(4) در پاورقی های درسگفتار یکم گذشت که آیة 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 راحکما 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 منحصـرا چیزی به دست می آورنـد. اگر نـادانی، یک واقعیت حقیقی بود، تحصـیل علم – چون همراه با از دست دادن نادانی است – صرفا تبدیل یک صـفت به صـفت دیگر می بود، درست مانند آنکه جسـمی، شکل و کیفیتی را از دست می دهد و شکل و کیفیت دیگری پیـدا 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 ماننـد 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 جسـمی که صفت حیات را از دست می دهد و به جمادی تبدیل می شود، تنزل یافته است نه ترقي اما گزنـدگان، درنـدگان، میکروب ها، سـیل ها، زلزله ها و آفت ها از آن جهت بـد هسـتند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می شوند یا مانع و سد رسـیدن استعدادها 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 سـیل ها و زلزله ها تلفات جانی و مالی ببار نمی آوردند بـد نبودنـد. بـدی در همان تلفات و از دست رفتن ها است. اگر درنـده را بد می نامیم، نه به آن جهت است که ماهیت خاص آن، ماهیت بـدی است؛ بلکه از آن جهت است که موجب مرگ و سـلب حیات از دیگری است در حقیقت، آن چه ذاتا بـد است، همان فقدان حیات است. اگر درنـده وجود داشـته باشـد و درندگی نکند، یعنی موجب فقدان حیات کسـی نشود، بد نیست، و اگر وجود داشـته باشد و فقدان حیات تحقق یابد بد است. از نظر رابطه علت و معلولی، غالبا همان فقدانات واقعی، یعنی فقر و جهل، سبب اموری مانند میکروب و سیل و زلزله و جنگ و غیره می شونـد که از نوع بدی های قسم دوم می باشـند، یعنی موجوداتی هسـتند که از آن جهت بدند که منشأ فقدانات و نیستی ها می شوند». (عدل الهی: 127–128)

ص: 249

(6) مرحوم حاج شیخ در درس معارف به تاریخ 1353/11/11 بیان می دارد: «وجود، اعظم نعمت های الهی است. وجود، الذ لذات است. یکی از کارهایی که خدای متعال با اهل عذاب می کند، این است که نمی گذارد آنان متوجه «لذت وجود» بشوند که اگر متوجه «لذت وجود» بشوند، قدری اَلَمشان کم می شود، ولی برای اینکه تألم آنان شدید باشد، خداوند نمی گذارد متوجه «اهمیت وجودشان» گردند – ولو به مقداری که من تذکر دادم – زیرا که اگر به همین مقدار متوجه بشوند، لذت می برند و نباید آن جا لذت برند. 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» می چربد و اگر تمام لذائذ عالم وجود را در یک کفه بگذارند و «عدم وجود» را در کفه ی دیگر، این الذایذ هیچ ارزشی ندارند. روزی آیة الله میرزا مهدی اصفهانی می فرمودند: «.. وقتی که داد و فریاد بعضی از مخلدین در دوزخ به اعتراض بلند می شود که آخر چرا؟!، در پاسخ به آنان گفته می شود: آیا می خواهید شما را «نیست» کنم؛ چون آنان در آن مقام، «نیستی» را در می یابند، از این رو بلافاصله می گویند: «خیر؟ خیر! حاضریم تمام عذاب های دردناک دوزخ را متحمل شویم، ولی حاضر نیستیم و نمی خواهیم «نیست» شویم». سپس در باب سند روایی آن می فرمایند: نشد مأخذش را بپرسم. فرمایش ایشان مسلما مستند به روایت بوده است، روایتش کجاست؟ نمی دانم ! باید تمام روایات عالم آخرت، مخصوصا 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 می دارد: «برای تذکّر شما، نکاتی را متعرض می شوم: انسان در بسیاری از بلایا و مصیبت های سخت می گوید: ای کاش نبودم و این دشواری ها را نمی دیدم. هنگامی که به بیماری، قرض، گرسنگی خانواده و ... مبتلا می شود، زبان به گلایه می گشاید و می گوید: کاش نیست بودم. اگر به واقعیت خواسته ی او توجه

کنیم، می بینیم که او نبودن را عبارت از حقیقتی و عالمی می دانـد که دشواری های کنونی در آنجا نباشد. اگر او وجدان ترکیبی به وجودش پیـدا می کرد، محال بود که این سـخن را بر زبان آورد. شایـد با کسانی که دین و ایمانی ندارند و به خدا و جهان آخرت باورمند نیسـتند، به هنگـام مرگشـان برخورد کرده باشـید. پزشک ها که از درمانش مأیوس می شونـد و او می فهمـد که بایستی بمیرد، وحشت و ترس عجیبی سراسـر وجودش را فرا می گیرد، شدیدا 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 تصورناپـذیر 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، لرزه بر اندام انسان می اندازد. اکنون مشخص می شود کسی که به هنگام بلایا می گویـد: کاشـکی «نیست» بودم و این مصـیبت ها را نمی دیدم، مفهوم نیستی را نفهمیده است. او یک عالم بی غوغای صرفی را تصور کرده و اسـمش را گذاشـته: «عدم» و آرزوی رفتن به آن جا را می کند. در حالی که عدم، عالم نیست، تصورش وحشـتناک 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 دنیـایی می دانـد که این رنـج هـا در آنجـا مشاهـده نمی گردد و بـدیهی است که این آرزوی نیستی نیست. او در این حالت خودش را «بی هسـتی» می خواهـد، در حـالی که «اویي» او، به وجود نمایـان شـده است. مطلق نیستی یعنی: من، نه من؛ مـا، نه مـا و ... که نمی توانیم کنهش را وجـدان کنیم، زیرا بطلان صـرف است و واقعیت ندارد. «نیستی»، تبدل نشـئه و تحول در اطوار وجود نمی باشد. خلاصه نیستی، مهیت لا مهیت است.». (و)

ص: 251

(8) حاج شیخ در رساله ی هناک می نویسند:

«فلا محالـة لا یعلمهم بـذلك و لا یوجههم نحو ذلك الشـعور الترکیبی کی یلتون. و هم لاشـتغالهم بأنواع العـذاب و العقوبات من سدنة جهنم و خزنة النیران لا یلتفتون الی هذه النعمة کی یلتذون، بل یبقون علی جهلهم. و هذا الجهل من أشد العقوبات و الشـرور، اذ بارتفاعه یحصـل الالتـذاذ التـام، و لکنه لاـ یرتفع لتشـاغلهم بالعـذاب و غفلتهم عن أنفسـهم و عـدم توجیه الله تعـالی ایاهم نحو ذلك الشـعور و الالتفـات، تعـذیبا منه تعالی لهم. فهـذا الشـر عـدم.» « پس ناگزیر، آنها را از این امر، آگاه نمی سازد و ایشان را به طور ترکیبی، متوجه این نعمت نمی کنـد تا لـذت ببرنـد. و آن ها به جهت مشـغول شـدن به عـذاب ها و عقوبت های گوناگون، از جانب خـدمتکاران و نگهبانان جهنم، متوجه این نعمت نمی شونـد تا لذت ببرند؛ بلکه جاهل باقی می مانند و این جهل، از شدید ترین عقوبتها و شـرور است، چرا که با کنار رفتن آن، لذتی تمام برای فرد پدید می آید. اما کنار نمی رود، زیرا آن ها مشـغول عذاب های مختلف هسـتند، 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 الشـرور عدمیـة لا یحتاج [تحتاج] الی مبدع فاعلی: به علاوه برخی شـرور،عدمی اند و نیازی به فاعلی که آن را ابداع (خلق) کند، ندارند». در مشهدین (ص 188) نیز می نویسند:

«نعم، بعض العقوبات شـر و لیس بوجودی، بل هو عـدمي لا یحتاج الی فاعل و مصـدر: آری، برخی عقوبت ها شـر و غیر وجودی انـد، یعنی دعمي اند و نیازی به فاعل (خالق) و مبدع ندارند».

در درس نوزدهم معـارف می خوانیم: «این شـر، جهل معاقبین به وجودشان است که چون جهل، امری عـدمی است، از این جهت، این شر، عدمی به حساب می آید، پس علتی نمی خواهد. واقعیت های وجودی نیاز به علت دارند، معلول

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 لیس بوجودی، بل هو عدمي لا یحتاج الی فاعل و مصدر. و ذلك كجهل أهل العذاب بأصل وجودهم و بدوام أبديته.

بیان ذلك: أن الوجود من أعظم النعماء الإلهية ولا ألذ ولا أبهج منه. و آن اشتهیت ادراکذلك، فارجع الی نفسك و تأمل أنه لو أخذ وجودك منك، فتصیر معدوما بحتاً ولاشیئا صرفاً، کیف یکون حالك حینئذ؟ فمن البدیهی أن توهم هذا المعنی توحشك و ترعدك و تضطرب شدة الاضطراب، اذ تجد بالوجدان الحضوري أنها أشد جمیع الشدائد و أوحشها علیك، سلب وجودك منك و صیرورتك باطلا محضا و عدم لاشیئا صرف کیف و أنت تتوحش من الموت لتوهمك بأنه زوال وجودك، مع أنه کماله.

فالناس لمکان هذا التوهم الکاذب یتوحشون من الموت، و ما ذلك الا لحب الوجود و التذاذهم الذاتي الفطري به، التذاذاً فوق جمیع اللذات. فهو أشد اللذائذ اذا کان أبدیاً. فعدم التذاذك من وجودك انما هو لعدم توجهك الوجداني الیه، فانك ما أدرکت منه الا المفهوم. فلو تخلت عن الشواغل و توجهت بوجدانك الی وجودك، لأدرکت لذته الشدیدة، سیما اذا أدرکت أنك أبدی لا تفنی ولا تزول. فعند ذلك تلتذّ بما لا ألذ منه.

اذا علمت ذلك، فاعلم أن الله تعالی یسر مد وجود المخلدین من أهل العذاب کی یعذبهم. و مع ذلك یغفلهم عن أصل وجودهم، کي لا یلتذوا به، عقوبة منه تعالی و عدلاً. اذ لو توجهوا إلی کونهم موجودین ذوی وجود، لالتوا به، سیما إذا التفتوا إلی کونهم دائمین غیر فانین. لکنهم لشدة اشتغالهم بأنواع العذاب من سدنة جهنم و خزنة النیران، لا یلتفتون إلی هذه النعمة العظمی و الموهبة الکبری و لا یشعرون بها شعوراً ترکیبیاً. و الله تعالی لا یعلمهم ولا

ينبهم بل يبقيهم على جهلهم التركيبى.

و هذا الجهل من أشد العقوبات و الشـرور؛ اذ بارتفاعه يحصل الالتذاذ التام. و من الواضح أن الجهل عدم. فهذا هو الشـر العدمي الذي لا يحتاج الى مصدر و مبدأ حتى يستند الى الله تعالى أو إلى غيره. فاذن أصل وجودهم كد وامه نعمة عظيمة و رحمة واسعة لهم، أعطاهم الله برحمته الواسـعة؛ فانه تعالى سـبقت رحمته غضـبه. لكن جهلهم بهذه النعمة نقمة عظيمة و شـر شديد و ليس صادرا منه تعالى لمكان كونه عدميا».

ص: 254

کتابنامه

اشاره

1. قرآن کریم

2. أبواب الهدی. غروی اصفهانی، محمد مهدی. تحقیق: مؤسسة معارف أهل البیت علیهم السلام. قم: مؤسسة معارف أهل البیت علیهم السلام، 1438 ق.

3. الاحتجاج علی أهل اللجاج. طبرسی، احمد بن علی تعلیقات و ملاحظات: سید محمد باقر موسوی خرسان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، 1421 ق.

4. الأربعین في أصول الدین رازی، محمد بن عمر. قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة، 1968 م.

5. الأسفار الأربعة. شیرازی، محمد بن ابراهیم. تعلیق: هادی سبزواری و سید محمد حسین طباطبایی. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، 1981 م.

6. الإشارات و التنبیهات. ابن سینا، حسین بن علی. قم: نشر البلاغة، 1375 ش.

7. اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. مشکینی، علی، قم: نشر الهادی، 1371 ش.

8. إقبال الأعمال. ابن طاووس، سید علی بن موسی. تهران: دار الکتب الإسلامیة، 1409 ق.

9. امام رضا علیه السلام و فلسفه ی الهی. جوادی آملی، عبدالله. مترجم: زینب کربلایی. قم: مرکز نشر اسراء، 1388 ش.

10. ایجاز البیان في الترجمة عن القرآن. ابن عربی، محمد بن علی. تصحیح: محمود محمود

الغراب. دمشق: مطبعة نضر، 1410 ق (مطبوعة علی هامش رحمة من الرحمن في تفسیر و

اشارات القرآن)

11. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام. مجلسی، محمد باقر. بیروت: دار إحیاء التراث العربی: 1403 ق.

12. البرهان في تفسير القرآن. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. بیروت: مؤسسة البعثة،

1374 ش.

13. بشارة المصطفی لشیعة المرتضی، طبری، محمد بن ابوالقاسم، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه ی نشر اسلامی: 1420 ق.

14. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد:. صفار، محمد بن حسن، تصحیح: محسن کوچه باغی. قم: کتابخانه ی آیت الله مرعشی، 1404 ق.

15. ترجمه المیزان. طباطبایی، سید محمد حسین، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، قم: مؤسسه ی نشر اسلامی، 1374 ش.

16. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس. خمینی، سید روح الله؛ جامی،

عبدالرحمن. قم: پاسدار اسلام. 1434 ق.

17. تفسیر العیاشی. عیاشی، محمد بن مسعود. تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: المطبعة العلمیة الإسلامیة، 1380 ق.

18. تفسیر القمی. قمی، علی بن ابراهیم. تصحیح: طیب موسوی جزائري. قم: دار الکتاب،

1404 ق.

19، تفسیر نمونه، جمعی از نویسندگان، زیر نظر: ناصر مکارم شیرازی. تهران: دار الکتب

الإسلامیة، 1353 ش.

20. التوحید. ابن بابویه، محمد بن علی. تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسه ی نشر اسلامی، 1404 ق.

21. تهذیب الأحکام. طوسی، محمد بن حسن. تحقیق: سید حسن موسوی خرسان. تهران: دار الکتب الإسلامیة، 1407 ق.

22. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. ابن بابویه، محمد بن علی. قم: دار الشریف، 1406 ق.

23. حکمت الهی عام وخاص. الهی قمشه ای، مهدی. تصحیح: هرمز بوشهری پور. تهران: روزنه، 1379 ش.

24. الخصال. ابن بابویه، محمد بن علی. تصحیح: علی اکبر غفاری. بیروت: مؤسسة الأعلمی

للمطبوعات، 1410 ق.

25. خلقة العوالم. غروی اصفهانی، محمد مهدی. تحقیق: مؤسسة معارف اهل البیت علیهم السلام. قم: مؤسسة معارف أهل البیت علیهم 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 و إشارات القرآن. ابن عربی محمد بن علی، جمع و تالیف:

محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة نضر، 1410 ق.

28. روح مجرد (یادنامه ی سید هاشم موسوی حداد). حسینی طهرانی، سید محمد حسین. مشهد: علامه طباطبایی، 1427 ق.

29. شرح الأسماء الحسنی. سبزواری، هادی. تحقیق: نجفقلی حبیبی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.

30. شرح الإشارات و التنبیهات مع المحاکمات. طوسی، محمدبن محمد. قم: نشر البلاغة، 1375 ش.

31. شرح أصول الکافی، شیرازی، محمد بن ابراهیم، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1383 ش.

32. شرح الفصوص. قیصری، داوود بن محمود. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، 1375 ش.

33. شرح منظومه، سبزواری، هادی، تصحیح: حسن حسن زاده ی آملی. تحقیق: مسعود طالبی نشر ناب: 1379 ش.

34. الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة. شیرازی، محمد بن ابراهیم. تصحیح و تقدیم: سید جلال الدین آشتیانی، تعلیق: ملا هادی سبزواری . قم: بوستان کتاب، 1382 ش.

35. عدل الهی. مطهری، مرتضی. تهران: صدرا، 1395 ش.

36. علل الشرائع. ابن بابویه، محمد بن علی. تصحیح: سید محمد صادق بحرالعلوم.نجف:

منشورات المکتبة الحیدریة، 1435 ق.

37. عوالی اللئالی العزیزیة في الأحادیث الدینیة. احسائی، ابن ابی جمهور. تصحیح: مجتبی

عراقی. قم: دار سید الشهداء، 1405 ق.

38. العین. فراهیدی، خلیل بن احمد، قم: هجرت، 1409 ق.

39. عیون أخبار الرضا علیه السلام. ابن بابویه، محمد بن علی. تصحیح: سید مهدی حسینی

لاجوردی. تهران: نشر جهان، 1378 ق.

40. الفتوحات المکیة. ابن عربی، محمد بن علی، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، تصدیر و

مراجعه: ابراهیم مدکور. قاهرة: المجلس الأعلی لرعایة الفنون والآداب و العلوم الاجتماعیة

بالتعاون مع معهد الدراسات العليا في السوربون، 1397 ق.

41. فرائد الأصول (الرسائل). انصارى، مرتضى، قم: مجمع الفكر الإسلامى، 1419 ق.

42. فصوص الحكم. ابن عربى، محمد بن على، منشورات الزهراء خلع ، 1370 ش.

ص: 257

43. فقیه من لا یحضره الفقیه. ابن بابویه، 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. الکافي. کلینی، محمد بن یعقوب. تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیة، 1407 ق.

48. کفایة الأصول، خراسانی، محمد کاظم، قم: مؤسسه آل البیت لإحیاء 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 الإسلامیة، 1371 ق.

52. المحصل. رازی، محمد بن عمر. عمان: دار الرازی، 1411 ق.

53. معارف القرآن. غروی اصفهانی، محمد مهدی. تحقیق: مؤسسة معارف أهل البیت علیهم السلام. قم: مؤسسة معارف أهل البیت علیهم السلام، 1438 ق.

54. المیزان. 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. نهایة الحکمة. 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 إلی تحصیل مسائل الشریعة). حر عاملی، محمد بن حسن. قم: مؤسسه ی آل البیت علیهم السلام، 1409 ق.

مقالات

59. ابراهیمی، حسن. «بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در

قرآن»، مطالعات عرفانی، 1388، شمارهی 10: صص 26 - 5.

ص: 258

نسخ خطی

60. في صورة عالم التشريع و أصول 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 التشریع. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد 3، صفحات 482 - 402، آستان قدس رضوی، شماره ی 12456.

63. في النبی و مناصبه (مناصب النبی). تولایی خراسانی، محمود. کتابخانه ی آستان قدس رضوی، شماره ی 12480.

64. الکلام في حقیقة القدرة والاختیار وعدم الجبر و التفویض (مشهور به هناک مطالب

ثلاثة). تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد 3، صفحات 401 -

186، کتابخانه ی آستان قدس رضوی، شماره ی 12456.

65. الکلام في حجیة القرآن. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی،

جلد 3، صفحات 184 - 1، کتابخانه ی آستان قدس رضوی، شماره ی 12456.

66. المشهدین في التوحید و العدل. تولایی خراسانی، محمود. کتابخانه ی آستان قدس

رضوی، شماره ی 24349.

درباره مرکز

بسمه تعالی

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ 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 رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملا مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیباني مي‌شود.

براي خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوییم.

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 آباده 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: 88318722 ـ 021

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
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