

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

نقدهای علامه طباطبائی
بر علامه مجلسی


بسم الله الرحمن الرحیم

نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی

نویسنده:

مرتضی رضوی

ناشر چاپي:

بینش نو

ناشر دیجیتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌اي قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی ----- ۱۰

مشخصات کتاب ----- ۱۰

اشاره ----- ۱۰

فهرست ----- ۱۴

مقدمه ----- ۲۳

۱- آیا فرد فاقد عقل مبغوض است؟ چرا؟ ----- ۲۷

۲- عقل مجرّد است؟ غیر از خداوند، مجرّدی وجود دارد؟ ----- ۳۵

اشاره ----- ۳۵

متن کلام علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) در پاورقی اول: ----- ۳۷

۳- باز بحث در مجردات ----- ۶۹

۴- بحث در تحریف کتاب و عدم تحریف ----- ۸۵

۵- ارتجاع به دین ها و آئین های منسوخ ----- ۸۹

۶- صوت و اسم صوت ----- ۹۷

۷- طلب علم نحو یا طلب راه؟؟ ----- ۱۰۳

۸- تنزیه و تشبیه ----- ۱۰۷

۹- بازهم بحث در مجردات ----- ۱۱۷

۱۰- چگونگی «زمان» در عالم برزخ ----- ۱۲۱

۱۱- درباره حدیث ثقلین ----- ۱۲۹

۱۲- مراء: معیار برای مناظرهٔ علمی مشروع و نا مشروع ----- ۱۳۳

۱۳- التکبّر، و التکبر علی الله. ----- ۱۳۷

۱۴- در معنی ﴿حَدِّثْ عَنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ وَ لَا حَرَجَ﴾ ----- ۱۴۳

۱۵- منشأ و ماهیت علم أئمّه علیهم السلام ----- ۱۴۷

۱۶- باز در ماهیت علم ائمّه علیهم السلام ----- ۱۵۷

۱۷- جای گاه قرعه در احکام ----- ۱۶۳

۱۸- درباره حدیث ﴿إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ﴾ ---- ۱۷۱
۱۹- دربارهٔ حدیث ﴿إِنّ حَدِیثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ﴾ که با حدیث پیش، فرق دارد. ---- ۱۷۷
۲۰- اصحاب الرأی و القیاس ---- ۱۸۳
۲۱- در معنی ﴿مَنْ مَاتَ لَا یُشْرک بالله عَزَّ وَ جَلَّ شَیْئاً دَخَلَ الْجَنَّةَ﴾ ---- ۱۹۹
۲۲- درباره صانع و مصنوع: منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) ---- ۲۰۳
۲۳- باز به محور منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام): منطق عین گرا نباید به محسوسات محدود گردد. ---- ۲۰۹
۲۴- قدرت خداوند در آفرینش جانداران ریز و درشت و آسمان و زمین ---- ۲۱۵
۲۵- دربارهٔ رسالهٔ توحید مفضّل و رساله اهلیلجه ---- ۲۲۱
۲۶- قوی ترین برهان بر توحید، کدام است؟ ---- ۲۲۷
۲۷- انسان و منشأ زبان ---- ۲۳۳
۲۸- اختلاف قیافهٔ انسان ها برای زندگی شان ضرورت دارد ---- ۲۴۱
۲۹- آیا حیوانات کلیات را درک می کنند؟ شرح علمی فرق ماهوی میان انسان و حیوان ---- ۲۴۳
۳۰- فرق میان کاربرد اسماء مخلوقات و کاربرد اسماء الله (جل و عزّ). ---- ۲۵۵
۳۱- باز هم بحثی در مجردات ---- ۲۶۱
۳۲- آیا اجرام آسمانی در سعادت و شقاوت انسان ها تاثیر دارند؟ ---- ۲۶۷
۳۳- در معنی «واحد» ---- ۲۷۳
۳۴- بحثی میان صدوق (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) در توحید ---- ۲۷۹
۳۵- درباره یک حدیث مجعول ---- ۲۸۵
۳۶- درباره عرب و قریش مستعرب. ---- ۲۸۷
۳۷- بحثی دربارهٔ ﴿الرَّاسِخُونَ فی العلم﴾ ---- ۲۹۳
۳۸- آیا قوّهٔ واهمه در مسائل توحیدی، جایگاهی دارد؟ و مفهوم نهایت و بی نهایت در مسائل توحیدی ---- ۲۹۹
اشاره ---- ۲۹۹
خطبه امام رضا (علیه السلام) در توحید ---- ۳۰۶
۳۹- بحثی میان صدوق (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) درباره «معرفهٔ الله بالله» ---- ۳۲۱
۴۰- بحثی میان صدوق (رحمت الله علیه) و علامه مجلسی (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی(رحمت الله علیه) درباره جملهٔ «و لیس غیره شییء» که در حدیث آمده است. ۳۳۱

۴۱- معنی «حجاب» در مباحث توحیدی ۳۴۱
۴۲- بحثی دیگر در رؤیت و باور اشعریان. ۳۴۹
۴۳- بحثی در حقیقت صفات خداوند متعال ۳۵۵
۴۴- علامه طباطبائی در مقام تکمیل سخن محقق دوانی (و بحثی در موجب) ۳۶۱
۴۵- دربارهٔ علم قدرت سمع و بصر خداوند متعال ۳۶۹
۴۶- باز بحثی در «صفات الله عین ذاته» ۳۷۷
۴۷- بحثی میان فخررازی و علامه طباطبائی دربارهٔ خدای ارسطوئیان ۳۸۱
۴۸- بحثی درباره «بداء»: اَمر و خلق/قضاء و قدر ۳۸۵
۴۹- لوح محفوظ و لوح محو و اثبات ۳۹۵
۵۰- بحثی در ارادهٔ الله تعالی ۳۹۹
۵۱- اراده تکوینیه و اراده تشریعیه/ نهی حضرت آدم از آن درخت ۴۰۵
۵۲- باز هم بحثی در اراده و پیگیری هر دو بزرگوار موضوع مبحث شماره ۵۰ را ۴۱۱
۵۳- ﴿لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ﴾ ۴۱۵
۵۴- حدیث دیگر دربارهٔ اسماء و صفات و «معرفة الله بالله» ۴۱۹
۵۵- باز بحثی در اسماء الله عزّ و جلّ ۴۳۱
۵۶- باز بحثی درباره «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيض بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن» ۴۳۹
۵۷- بحثی در آفریده اوّلیه، و صادر اول ۴۴۱
۵۸- جایگاه مجردات چیست و کجاست؟ ۴۴۹
۵۹- باز بحثی در «قدم مخلوق» ۴۵۷
۶۰- بحثی درباره آیه ۲۶ سوره بقره (امرّبین امرین) ۴۶۳
۶۱- بحثی دیگر دربارهٔ جبر تفویض و امرّبین امرین ۴۶۷
۶۲- در معنی «الْقُرْآنَ مُحْدَثٌ غَيْرُ مَخْلُوق» ۴۷۳
۶۳- استطاعت بندگان بر افعال خودشان ۴۸۱
۶۴- بازهم درباره جبر و اختیار و امر بین امرین ۴۸۵
۶۵- از نو بحثی در «أَمْرَ بَيْنَ أَمْرَيْن» ۴۹۱
۶۶- از نو بحثی در «مَشيئَةُ اللّه» ۴۹۷

۶۷- فرار از قدر، بتوان فرار از قضا نتوان. (علم غیب) ---- ۵۰۳
۶۸- اعمال انسان و مشیئهٔ الله ---- ۵۱۵
۶۹- اراده انسان و قضا و قدر الهی ---- ۵۲۵
۷۰- عطف به مبحث شماره ۶۸ باز بحثی در قضا و قدر ---- ۵۳۳
۷۱- آیا روزی حرام، رزق الله است ---- ۵۴۱
۷۲- خیر، مخلوق خدا .است آیا شرّ نیز مخلوق خدا است؟ ---- ۵۴۹
۷۳- دربارهٔ آیه ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِه﴾ ---- ۵۵۷
۷۴- بحثی در «استدراج» ---- ۵۶۱
۷۵- بحثی در «عالم ذرّ» و حجاب ---- ۵۶۵
۷۶- شناخت خدا، موهبتی است یا اکتسابی؟؟ ---- ۵۷۱
۷۷- ذره ها در عالم ذرّ چگونه توانستند طرف گفتمان باشند؟ ---- ۵۷۵
۷۸- سومین بحث درباره عالم ذرّ ---- ۵۷۹
۷۹- آنان که در سنّ کودکی از دنیا می روند./ معاد جسمانی و معاد مثالی ---- ۵۸۷
۸۰- خداوند خلف وعده نمی کند، اما خلف وعید می کند؟ بحثی میان ابوعمرو بن العلاء و علامه طباطبائی ---- ۵۹۳
۸۱- آفرینش روح، ماهیت روح: روح در نظر ارسطوئیان و در نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) ---- ۵۹۷
۸۲- بحثی در قالب مثالی روح در عالم برزخ ---- ۶۰۷
۸۳- بحثی در چگونگی «سؤال قبر» ---- ۶۱۵
۸۴- یک حدیث مخدوش درباره رود فرات ---- ۶۱۷
۸۵- یک حدیث مجعول ---- ۶۲۱
۸۶- بحثی میان شیخ مفید (رحمت الله علیه) علامه مجلسی (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی(رحمت الله علیه) دربارهٔ آیهٔ ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْم﴾ ---- ۶۲۵
۸۷- ارواح در فاصلهٔ میان دو نفخه/ اشاره ای نیز به «مجرّدات» (ماموریت هنری کربن) ---- ۶۳۳
۸۸- باز بحثی در «نفخه صور» و آثار آن ---- ۶۴۵
۸۹- درباره عزیر که گفت: ﴿أَنى يُحْيِي هذه اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ ---- ۶۴۹
۹۰- درباره «لیطمئن قلبی» ---- ۶۵۳
۹۱- دربارهٔ آیهٔ ﴿كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذاب﴾ ---- ۶۵۷
۹۲- درباره آیهٔ ﴿وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيد﴾ ---- ۶۶۵

نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی

مشخصات کتاب

نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی

مرتضی رضوی

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

http://www.binesheno.com/Files/books.php

ویراستار کتاب: شهناز محققیان

ص: 1

اشاره

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

http://www.binesheno.com/Files/books.php

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

فهرست

مقدمه...11

1- آیا فرد فاقد عقل مبغوض است؟ چرا؟...15

2- عقل مجرد است؟ غیر از خداوند، مجرّدی وجود دارد؟...23

3- باز بحث در مجردات...57

4- بحث در تحریف کتاب و عدم تحریف...73

5- ارتجاع به دین ها و آئین های منسوخ...77

6- صوت و اسم صوت...85

7- طلب علم نحو یا طلب راه؟؟...91

8- تنزیه و تشبیه...95

9- بازهم بحث در مجردات...105

10- چگونگی «زمان» در عالم برزخ...109

11- دربارهٔ حدیث ثقلین...117

12- مراء - معیار برای مناظره علمی مشروع و نا مشروع...121

13- التکبّر، و التکبر علی الله...125

14- در معنی (حَدِّثْ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ)...131

15- منشأ و ماهیت علم أئمه علیهم السلام...135

16- باز در ماهیت علم ائمه علیهم السلام...145

17- جای گاه قرعه در احکام...151

18- درباره حدیث (إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ)...159

19- دربارهٔ حدیث (إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ) که با حدیث پیش، فرق دارد...165

20- اصحاب الرأی و القیاس...171

21- در معنی (مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَيْئاً دَخَلَ الْجَنَّةَ)...187

22- درباره صانع و مصنوع- منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)...191

23- باز به محور منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) - منطق عین گرا نباید به محسوسات محدود گردد...197

24- قدرت خداوند در آفرینش جانداران ریز و درشت و آسمان و زمین...203

25- دربارهٔ رساله توحید مفضل و رسالهٔ اهلیلجه...209

26- قوی ترین برهان بر توحید کدام است؟...215

27- انسان و منشأ زبان...221

28- اختلاف قیافهٔ انسان ها برای زندگیشان ضرورت دارد...229

29- آیا حیوانات، کلیات را درک می کنند؟- شرح علمی فرق ماهوی میان انسان و حیوان...231

30- فرق میان کاربرد اسماء مخلوقات و کاربرد اسماء الله (جلّ و عزّ)...243

31- باز هم بحثی در مجردات...249

31- آیا اجرام آسمانی در سعادت و شقاوت انسان ها تاثیر دارند؟...255

33- در معنی «واحد»...261

34- بحثی میان صدوق (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) در توحید...267

35- درباره یک حدیث مجعول...273

36- دربارهٔ عرب و قریش مستعرب...275

37- بحثی دربارهٔ (الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْم)...281

38- آیا قوة واهمه در مسائل توحیدی، جایگاهی دارد؟- و مفهوم نهایت و بی نهایت، در مسائل توحیدی- خطبه امام رضا (علیه السلام)

در توحید...287

ص: 6

39- بحثی میان صدوق (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) دربارهٔ «معرفة الله بالله»...309

40- بحثی میان صدوق (رحمت الله علیه) و علامه مجلسی (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) - درباره جمله «و لیس غیره شیی» که در حدیث آمده است...319

41- معنی «حجاب» در مباحث توحیدی...329

42- بحثی دیگر در رؤیت و باور اشعریان...337

43- بحثی در حقیقت صفات خداوند متعال...343

44- علامه طباطبائی در مقام تکمیل سخن محقق دوانی (و بحثی در موجَب)...349

45- دربارهٔ علم، قدرت، سمع و بصر خداوند متعال...357

46- باز بحثی در «صفات الله عین ذاته»...365

47- بحثی میان فخررازی و علامه طباطبائی دربارهٔ خدای ارسطوئیان...369

48- بحثی دربارهٔ «بداء» - امر و خلق- قضاء و قدر...373

49- لوح محفوظ و لوح محو و اثبات...383

50- بحثی در ارادة الله تعالی...387

51- اراده تکوینیه و اراده تشریعیه نهی حضرت آدم از آن درخت...393

52- باز هم بحثی در اراده و پیگیری هر دو بزرگوار موضوع مبحث شماره 50 را...399

53- (لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن)...403

54- حدیث دیگر دربارهٔ اسماء و صفات و «معرفه الله بالله» طریق شناخت خدا، فقط تسبیح و تنزیه است...407

55- باز بحثی در اسماء الله عزّ و جلّ...419

56- باز بحثی درباره (لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ)...427

57- بحثی در آفریده اوّلیه و صادر اول...429

58- جایگاه مجردات چیست و کجاست؟...437

59- باز بحثی در «قدم مخلوق»...445

ص: 7

60- بحثی درباره آیه 26 سوره بقره (امرُ بین امرین)...451

61- بحثی دیگر، دربارهٔ جبر، تفویض و امرٌ بین امرین- بحثی میان شیخ مفید (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه)...455

62- در معنی (الْقُرآنَ مُحْدَثٌ غَیْرُ مَخْلُوق)...461

63- استطاعت بندگان بر افعال خودشان...469

64- بازهم درباره جبر و اختیار و امر بین آمرین...473

65- از نو بحثی در «أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن»...479

66- از نو بحثی در «مَشیئة الله»- آن چه خدا نخواهد واقع نمی شود. آیا اعمال منفی بندگان را خواسته است؟...485

67- فرار از قَدَر، بتوان فرار از قضا نتوان- (علم غیب)...491

68- اعمال انسان و مشیئة الله...503

69- اراده انسان و قضا و قدر الهی...513

70- عطف به مبحث شماره 68- باز بحثی در قضا و قدر...521

71- آیا روزی حرام، رزق الله است...529

72- خیر، مخلوق خدا است. آیا شر نیز مخلوق خدا است؟...537

73- در بارهٔ آیه (أَنَّ اللّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ) - بحثی میان سید مرتضی (رحمت الله علیه)، مجلسی (رحمت الله علیه) و طباطبائی (رحمت الله علیه)...545

74- بحثی در «استدراج»...549

75- بحثی در «عالم ذرّ» و حجاب...553

76- شناخت خدا موهبتی است یا اکتسابی؟-؟...559

77- ذره ها در عالم ذر چگونه توانستند طرف گفتمان باشند؟...563

78- سومین بحث درباره عالم ذرّ...567

79- آنان که در سنّ کودکی از دنیا می روند معاد جسمانی و معاد مثالی...575

ص: 8

80- خداوند خلف وعده نمی کند، اما خلف وعید، می کند؟ بحثی میان ابو عمرو بن العلاء و علامه طباطبائی...581

81- آفرینش روح، ماهیت روح روح در نظر ارسطوئیان و در نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)...585

82- بحثی در قالب مثالی روح در عالم برزخ...595

83- بحثی در چگونگی «سؤال قبر»...603

84- یک حدیث مخدوش دربارهٔ رود فرات...605

85- یک حدیث مجعول...609

86- بحثی میان شیخ مفید (رحمت الله علیه)، علامه مجلسی (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی(رحمت الله علیه) درباره آیه (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمِ)...613

87- ارواح در فاصلهٔ میان دو نفخه اشاره ای نیز به «مجرّدات» (ماموریت هنری کربن)...621

88- باز بحثی در «نفخه صور» و آثار آن...633

89- دربارهٔ عزیر که گفت: «أَنّى يُحْيِي هذه اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا»...637

90- دربارهٔ «لیطمئنّ قلبی»...641

91- دربارهٔ آیهٔ (كُلّما نَضجَتْ جُلُودُهُمْ بَدّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذاب) (صدرویان و معاد)...645

92- درباره آیه (وَ الْقُرْآنِ الْمَجيد) کوه قاف...653

مقدمه

دو انـدیشه بزرگ و دو اندیشـمند بزرگ در مسائلی با همدیگر تلاقی کرده اند، تلاقی گزینشـی که تنها ملاقات های متعارض و در مواردی متناقض، با هم داشته اند؛ همه چیز در میان شان به بحث نیامده تنها نکات مهم و دقیق و مسائل اساسی (که حتی می توان گفت سرنوشت علوم ما را تعیین می کنند) چالش میان این دو بزرگوار، بوده است.

دریغ اسف بار است اگر نکوشیم هر چه بیش تر از این برخورد دو اندیشه بزرگ بهره مند شویم.

نحن معاشـر الطّلبه، بخوبی می دانیم که بهره جوئی از این گونه مباحثـات طلبگی تکلیف مـا است و پیش از آن فطرت دانشـجوئی و دانش طلبی ایجاب می کند که در حضور دانشـمندان و اندیشمندان باشیم و گرنه با تکرار مکررات در سطوح پائین و راضی شدن به مطالب پیش پا افتاده، آن هم در جهان امروزی غیر از اتلاف عمر، چیزی نیست.

خواسـتم در این عرصه راهی برای طلاب جوان باز کرده باشم راهی که گوئی تا کنون با یک تابلوی عبور ممنوع به طور اعلام نشـده مسدود شده است و سال هاست از این گنجینه که به دست دو متفکر بزرگ فراهم شده چنان که باید استفاده نشده است.

این واقعیت را نمی توان انکار کرد که «شخصیت زدگی یکی از آسیب های فکری ما گاهی به حد هراس از شخصیت بزرگان نیز می رسد. در حالی که خود بزرگان است و آثارشان را برای همین هر اسمندان نوشته اند نه برای فرشتگان

می گویند: علامه طباطبائی سه مجلد (1) از بحار را تصحیح کرده است.

اما به خوبی روشن است که مرحوم طباطبائی هرگز در صدد تصحیح نسخه های خطی یا چاپ پیشین نبوده است. کاری که او انجام داده «نقد» است نه تصحیح. بدیهی است؛ همزمان به تدوین تفسیر وزین المیزان مشغول بود که اساساً وقتی برای تصحیح به معنی اصطلاحی نداشت و ثانیاً بهترین رویه را انتخاب کرده که آن چه می نگارد مطالب مهم و اساسی باشد. طباطبائی (رحمت الله علیه) از آغاز بحار تا آخر باب اثبات «الحشر و کیفیته» پیش رفته که در چاپ جدید تا صفحه 53 جلد هفتم می باشد.

بنابراین، تلاقی این دو اندیشه بزرگ در حساس ترین اصول، مبانی، و مسائل است از قبیل: علم و ماهیت علم، توحید، چگونگی آغاز آفرینش پدیدهٔ اولیه کائنات، قضا و قدر،

جبر و اختیار جبر و تفویض و امر بین امرین، عدل الهی و معاد، است؛ اصول و مسائلی که اولاً در تاریخ شیعه کمتر یعنی نه در حد چنان که باید به آن پرداخته شده است. اصول و مسائلی که همیشه ایجاب می کرده و می کند که بیش تر به آن ها پرداخته شود، به ویژه در عصر ما باید تا جائی به آن بپردازیم که مانند علم فقه پرورانیده شود. و از گذشتگان مان متشکر و ممنون باشیم که با همهٔ گرفتاری ها و تضییقات که در طول تاریخ سیاسی جامعه

مسلمانان با آن مواجه بودند این همه کار برای ما و مکتب ما کرده اند. عقل و نیز خود مکتب حکم می کند که این اصول و مسائل مربوطه شان واجب تر و ضروری تر از فقه هستند. و آن چه تا امروز کار شده اگر برای پیشینیان کافی بوده که) نبوده برای ما امروزیان

هرگز کافی نیست و هیچ علمی هرگز به خط «بس» نخواهد رسید.

علامه طباطبائی در 92 مورد پاورقی زده و حاشیه نوشته است؛ یکی دو مورد آن، توضیحی است که دربارهٔ حدیث داده است و در سه چهار مورد نیز مخاطبش بزرگانی مانند

1- مراد سه مجلد با تقطیع خود علامه مجلسی است نه تقطیع چاپ جدید

شیخ صدوق (رحمت الله علیه) و شیخ مفید (رحمت الله علیه) و سید مرتضی (رحمت الله علیه) است بقیه همگی نقد است بر نظریه های

علامه مجلسی. نقدهای جانانه و باصطلاح مرد ،افکن که نیازمند دقت و بررسی جانانه است بدون تعارف و بدون شخصیت زدگی همان طور که خواسته خود این بزرگان که نامشان را بردم، چنین است.

هر کدام از 92 مورد را یک مبحث قرار دادم که از شماره 1 شروع شده و در مبحث شماره 92 به پایان می رسد گاهی مطالب برخی از مبحث ها از ناحیه خود هر دو بزرگوار و گاهی از ناحیه یکی به مبحث دیگر حواله شده که آن را با شماره مبحث معین کرده ام. گاهی نیز خودم میان دو مبحث رابطه بر قرار کرده ام.

در آغاز این کار برای حفظ دامنهٔ مطلب با خودم تعهد کردم که دیگر آثار هر دو بزرگوار را به دایرهٔ بحث دخالت ندهم تا موجبات پراکندگی ذهن مخاطب، فراهم نشود و تمرکز فکری محققین جوان دچار تزلزل نگردد.

سعی کرده ام با خلاصه ترین بیان مطالب را به پایان ببرم جریان سخن در دو سه مبحث اندکی طولانی شده است. این به خاطر آن است که آن ها نسبت به مبحث های دیگر نقش مبنائی دارند و دیگر مباحث به آن ها عطف می شوند.

بدیهی است بنده حقیر که این مسؤلیت را به عهده گرفته ام اجازه دارم که از خواننده محترم توقع داشته باشم

1- با مطالعه چند سطر حتی با مطالعه چند مبحث به داوری ننشیند. زیرا هم مسائل مهم، بزرگ، اساسی و پیچیده مطرح است و هم اکثر مباحث بل همهٔ مبحث ها به همدیگر کاملاً مربوط هستند.

2- فراموش نشود که آن چه خدا رسول (صلی الله علیه و آله) و ائمه طاهرین (علیه السلام) و نیز خود همین بزرگان برای ما معیار قرار داده،اند، فقط «دلیل» است و بس و غیر از دلیل هیچ چیزی معیار نیست.

3- توقع دارم خواننـده توجه فرمایـد که بنـده هر بحثی که کرده ام، فلسـفی است نه کلامی، مگر در موارد اندکی که موضوع مبحث از دایره کلام خارج نمی شود. همان طور که خواننده محترم با مطالعه این کتاب خواهد دید: آن چه عده ای مرحوم مجلسی را متکلم محض» می داننـد سـخت در اشـتباه هسـتند. او اگر محدث یا متکلم است در شـناخت فلسـفه ارسـطوئی و نیز در بینش طبیعیون و دهریون نیز کاملاً متخصص است.

این واقعیت را در سـیر رفتاری علامه طباطبائی نسـبت به علامه مجلسی، مشاهده می کنیم؛ سبک و سیرش در آغاز تا حدودی با نوعی کم لطفی نسـبت به مجلسـی همراه است به طوری که در یکی از مبحث ها بی تعارف گفته ام علامه طباطبائی، علامه مجلسـی را دستکم می گیرد. به تدریج این سیر عوض می شود و در اواخر می بینیم که درباره او اصطلاح «قدس سره» را می آورد.

درست است علامه طباطبائی را در حد وظیفه مان می شناسیم اما علامه مجلسی را باید از نو شناخت.

مرتضی رضوی

1421/10/1 ه- .ق.

1388/10/26 ه- ش.

ص: 14

1- آیا فرد فاقد عقل مبغوض است؟ چرا؟

ج 1 ص 89- 90:

متن حدیث: 16- ع: (ابْنُ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدَآبَادِی عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (علیه السلام) قَالَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْمَقِ لِأَنَّهُ سَلَبَهُ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْهِ وَ هُوَ عَقْلُهُ)

متن سخن علّامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان بغضه تعالی عبارة عن علمه بدناءة رتبته و عدم قابلیته للکمال و ما یترتب علیه عن عدم توفیقه علی ما یقتضی رفعة شأنه لعدم قابلیته لذلك فلا ینافي عدم اختیاره في ذلك أو یکون بغضه تعالی لما یختاره بسوء اختیاره من قبائح أعماله مع کونه مختارا في ترکه و الله یعلم

متن سخن علّامه طباطبائی (رحمت الله علیه): مراده رحمه الله رفع المنافاة التي تترائی بین البغض و بین کون حماقة الاحمق غیر مستندة الی اختیاره ولا یخفی ان المنافاة لا ترتفع بما ذکره رحمه الله من الوجهین فان العلم بدنائة الرتبة لا تسمی بغضاً، وکذا عدم توفیقه لعدم قابلیته، ما یختاره من القبیح لحماقته ینتهیان بالاخرة الی مالا بالاختیار فالاشکال بحاله....و الحق ان بغضه کما یظهر من تعلیله (علیه السلام) بمعنی منعه مما من شان الانسان ان یتلبس

ص: 15

به وهو العقل الذی هو احب الاشیاء الی الله لنقص في خلقته فهو بغض تکوینی بمعنی التبعید من مزایا الخلقت لا بغض تشریعي بمعنی تبعیده من المغفرة و الجنة و الذی ینافي عدم الاختیار هو البغض بالمعنی الثانی لا الاول.

ترجمه حدیث: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند چیزی نیافریده است که برای او مبغوض تر از احمق باشد. زیرا خداوند چیزی را از او سلب کرده که محبوب ترین اشیاء است برایش.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان بغض خداوند تعبیری است از «علم خدا به پستی رتبه فرد احمق و عدم قابلیت او برای کمال که مترتب می شود بر آن عدم توفیق او بر آن چه که مقتضی رفعت شأن اوست به علت عدم قابلیت او برای رفعت شأن».

پس این «بغض» با عدم اختیار او در این موضوع منافات ندارد.

یا مراد حدیث این باشد که بغض خداوند متعال نسبت به او به جهت انتخاب اوست که اعمال قبیح را با سوء اختیار خود انتخاب کرده است با این که برای ترک آن، اختیار داشته است. والله اعلم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): مراد مجلسی (رحمه الله) رفع منافات است؛ منافاتی که در میان بغض، و میان این که حماقت احمق مستند به اختیارش نیست، مشاهده می شود.

و روشن است که این منافات با دو وجهی که او (مجلسی) بیان کرده، رفع نمی شود زیرا: علم خداوند به پستی رتبهٔ آن فرد بغض نامیده نمی شود و همچنین عدم توفیق او به سب قابلیتش، و آن چه او از اعمال قبیحه به دلیل حماقتش انتخاب می کند بالاخره بر می گردد به عدم اختیارش پس اشکال منافات همچنان باقی است.

و حق این است همان طور که از تعلیل خود امام علیه السلام ظاهر می شود): بغض خداوند یعنی چیزی را که از شأن انسان بود آن را داشته باشد به او نداده است. و آن عقل

است که محبوب ترین اشیاء است در نظر خدا و این ندادن عقل به او به دلیل نقص خلقت اوست.

پس این بغض «بغض تکوینی» است بدین معنی که او را از مزایای خلقت دور داشته است.

نه به معنی «بغض تشریعی» که به معنی دور داشتن از مغفرت و بهشت باشد.

بررسی:

منافـات: در ظـاهر متن حـدیث یـک منافات وجود دارد چگونه می شود که خداونـد نسـبت به فرد احمق بغض داشـته باشـد در حالی که خودش او را احمق آفریده است و آن فرد تقصیری در این باره ندارد ؟!

علامه مجلسی برای حل این ،منافات دو وجه آورده است، ابتدا وجه اول را بررسی می کنیم تا به وجه دوم برسیم:

وجه اول: مجلسی می گوید باید لفظ «بغض» را در این حدیث تاویل کنیم: «بغض در این حدیث یک تعبیری است از این که خداوند می داند که رتبه آن فرد از همه اشیاء پست تر است» چون او قابلیت نیل به کمال را ندارد.

و چنین معنی می کند فرد احمق در نظر خدا مبغوض ترین اشیاء است. یعنی فرد احمق در نظر خدا پست ترین اشیاء است.

علامه طباطبائی این سخن علامه مجلسی را رد می کند به شرح زیر:

1- علم به پستی رتبه، را بغض نمی گویند.

اما مجلسی هر گز نگفته است: علم به پستی رتبه را بغض می گویند. می گوید بغض را به این گونه تاویل کنیم.

طباطبـائی (رحمت الله علیه) به کلمـهٔ «عبـاره» در سـخن مجلسـی (رحمت الله علیه) توجه کافی نکرده است، این لفظ در زبان عرب دو کاربرد دارد حتی در زبان فارسی نیز دو کاربرد دارد از باب مثال «گلبسر عبارت است از خیار»:

الف: گلبسر همان خیار است.

ب: گلبسر تعبیری است از خیار یعنی چون گل خیار معمولاً در سرش می ماند به این جهت از آن با گلبسر تعبیر می کنند.

مجلسـی نمی گویـد «بغض همان علم خـدا به دنائت مرتبـهٔ آن فرد است». می گوید: «بغض تعبیری است از علم خدا به دنائت مرتبهٔ آن فرد».

مجلسی هرگز نگفته است علم به پستی رتبه را بغض می گویند، تا طباطبائی بفرماید: کسی چنین سخنی را نمی گوید.

قاعـده: علاوه بر این که معنای لفظ «عبارةٌ» در کلام مجلسـی «تعبیری» است و این نیازمنـد اسـتدلالی نمی باشـد برای بهتر روشن شدن مسئله باید گفت: مجلسی سخنش را به دو قاعده ادبی استوار کرده است تا مخاطب درباره کلام او دچار اشتباه نشود:

الف: به دنبال کلمه «عبارة»، لفظ «عن» را آورده است نه حرف «من» را. اگر حرف «من» را آورده بود جائی برای برداشت مرحوم طباطبائی بود. مانند آیه (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ الأوثان) از رجس دوری کنید که همان بت ها باشد.

اما حرف «عن» چنین کاربردی نـدارد اگر حرف «من» را از آیه بردارید و به جای آن حرف «عن» را بگذارید معنی درستی نمی شود همان طور در سخن مجلسی اگر گفت: «بغضه تعالی عبارة من علمه بدنائة رتبته» شاید برای برداشت طباطبائی (رحمت الله علیه) جائی بود.

قاعـدة دوم: تنوین(ٌ) در کلمـهٔ عبارةٌ، تنوین وحدت است و معنی آن «یک» است یعنی «یک عبارتی= یک تعبیری». که مرحوم طباطبائی به هر دو قاعدهٔ ادبی توجه نفرموده است.

2- علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) می فرماید این ،بغض بغض تکوینی است، نه بغض تشریعی، که (مثلاً) نیازمند تاویل باشد و او این لفظ را تاویل نمی کند و در همان کاربرد حقیقی لغوی، معنی می کند.

اولاً کاملاً روشن و بدیهی است که علامه مجلسی (رحمت الله علیه) نیز در تکوین بحث می کند، مگر عبارت «بدناءة رتبته و عدم قابلیته للکمال نص بر تکوین نیست و مرادش از «رفعت شأن»، رفعت ارزش در درجات تکوین است.

ثانیاً به نظر مرحوم طباطبائی وقتی نیاز به تاویل هست که مراد از بغض، مجازات فرد احمق در آخرت به جرم احمق بودن او باشد.

در حالی که کاملاً روشن است که مراد مجلسی نیز همان «بغض تکوینی» است، می گوید: چرا باید خداوند نسبت به فردی که خودش او را آفریده و او را احمق تکوینی کرده، بغض داشته باشد؟ این با عدل خداوند منافات دارد.

و بالاتر از آن این منافات در تکوین شدیدتر از تشریع است زیرا در این صورت (نعوذ بالله) خداوند کاری کرده و نسبت به همان کار خودش بغض دارد. اما اگر در تشریع باشد، کاری کرده که نسبت به نتیجه کارش بغض دارد.

پس چاره ای نیست غیر از تأویل لفظ بغض.

و شگفت این که مرحوم طباطبائی تصریح می کند که منافات فقط در بغض تشریعی است، می فرماید: «والذی ینافي عدم الاختیار هو البغض بالمعنی الثاني لا- الاول». و این سخنش را تعلیل می کند: «لنقص فی خلقته چون او ناقص آفریده شده و نقص در خلقت او هست.

آیا کسی که تکویناً و در خلقتش ناقص آفریده شده و خودش هیچ دخالتی در آن نداشته، مستحق بغض خداوند است؟ خواه بغض تکوینی باشد و خواه بغض تشریعی.

اما اگر کلمه «بغض» را تاویل کنیم و آن را در بستر «ارزش» و «مدرّج بودن ارزش موجودات در نظر خداوند» معنی کنیم، مشکل حل می گردد.

از بـاب مثال می گوئیم انسان اشـرف مخلوقات است و آهو در درجه پائین تر، و سوسک از آن نیز پائین تر و... و این حـدیث می گویـد در درجات ،ارزش انسان احمق از همه اشـیاء پست تر است. نه آهو در نظر خدا مبغوض است و نه سوسک و نه انسان احمق زیرا بغض را در این حدیث تاویل می کنیم.

بنابر این طباطبائی (رحمت الله علیه) پس از ردّ نظر مجلسـی (رحمت الله علیه) منافات را حل نکرده است و مشـکل سر جای خود مانده است و نتیجه فرمایش ایشان مصداق کر علی مافر و مصداق «مصادره به مطلوب» است.

اما وجه دوم مجلسی پس از بیان پیام حدیث به شرحی که گذشت، با آوردن لفظ «او» بستر دیگری برای معنی حدیث باز می کند تا مشکل منافات مذکور، حل شود.

این بستر عبارت است «از چگونگی رفتارهای موجودات فاقـد عقل در نظر خداونـد». آیا همه موجودات فاقد عقل با هر رفتاری که داشـته باشند در نظر خداوند از محبوبیت مساوی برخوردارند؟

البته چنین نیست زیرا حیوانات نیز از نوعی اختیار و انتخاب برخوردار هستند. و در رفتارهایشان حسن انتخاب و قبح انتخاب هست. گرچه به دلیل فقدان عقل نه محشری دارند و نه آخرتی و نه بازخواست خواهند شد زیرا این «تکلیف» فقط به موجود عاقل متوجه است.

عقل هم حکم می کنـد که دو آهو با دو رفتار و انتخاب حیوانی خود، هرگز در نظر خداونـد از محبوبیت مساوی برخوردار نیسـتند حدیث های متعددی نیز داریم که اگر حیوانی

بر حیوانی از نوع خود ستم کند از منظر عدالت خداوند پنهان نیست و در همین دنیا به مجازات تکوینی خواهد رسید. (1)

در نظر خداوند پست ترین موجود در نوع خودش آن است که بدترین رفتار را در نوع خود داشته باشد.

انسان فاقد عقل در میان همه موجودات فاقد عقل از همه پست تر است. زیرا او خطر ناک تر از حیوان است و بقول ،قرآن، اسفل سافلین است.

مجلسی می خواهد حدیث را در این بستر معنی کند و آن منافات را بدین گونه برطرف کند.

مشاهده می کنیم که مرحوم علامه مجلسی حتی در وجه دوم نیز کاری با مغفرت اخروی و بهشت ندارد تا مرحوم علامه طباطبائی بفرماید: «لا بغض تشریعی بمعنی تبعیده من المغفرة والجنّة».

1- ناصر خسرو، همین مجازات بی عقلان را برای عاقلان، حجت می آورد چو بد کردی مشو ایمن ز آفات *** که واجب شد طبیعت را مکافات به چشم خویش دیدم در گذرگاه *** هنوز از صید منقارش نپرداخت که زد بر جان مرغی مرغک راه *** که مرغ دیگر آمد کار وی ساخت

2- عقل مجرّد است؟ غیر از خداوند، مجرّدی وجود دارد؟

اشاره

ج 1 ص 99 و صفحات بعدی

مقدمه: مجلسی در صفحه 99 بخش ویژه ای و به اصطلاح باب مخصوصی باز کرده و در آن درباره شناخت عقل و معنای عقل بحث کرده است. نام این باب را (که از ابواب حدیث نیست و بحث تحقیقی خودش است این گونه انتخاب کرده است: «بسط کلام لتوضیح مرام».

مرحوم طباطبائی همه سخنان مرحوم مجلسی در این باب را (از آغاز تا پایان) نمی پذیرد و در دو پاورقی مجزا آن را رد می کند.

متن کلام علامه مجلسی (رحمت الله علیه):

بسط کلام لتوضیح مرام

اعلم أن فهم أخبار أبواب العقل يتوقف على بيان ماهية العقل و اختلاف الآراء و المصطلحات فيه فنقول إن العقل هو تعقل الأشياء و فهمها في أصل اللغة و اصطلح إطلاقه على أمور الأول هو قوة إدراك الخير والشر و التمييز بينهما و التمكن من معرفة أسباب الأمور و ذوات الأسباب و ما يؤدى إليها و ما يمنع منها و العقل بهذا المعنى مناط التكليف و الثواب والعقاب.

ص: 23

الثاني: ملكة و حالة في النفس تدعو إلى اختيار الخير والنفع و اجتناب الشرور و المضارّ و بها تقوى النفس على زجر الدواعى الشهوانية و الغضبية و الوساوس الشيطانية و هل هذا هو الكامل من الأوّل أم هو صفة أخرى و حالة مغايرة للأولى يحتملهما و ما يشاهد في أكثر الناس من حكمهم بخيرية بعض الأمور مع عدم إتيانهم بها و بشرية بعض الأمور مع كونهم مولعين بها يدلّ على أن هذه الحالة غير العلم بالخير و الشر.

والذي ظهر لنا من تتبع الأخبار المنتمية إلى الأئمة الأبرار سلام الله عليهم هو أن الله خلق في كل شخص من أشخاص المكلفين قوة و استعداد إدراك الأمور من المضارّ و المنافع و غيرها على اختلاف كثير بينهم فيها و أقل درجاتها مناط التكليف و بها يتميز عن المجانين و باختلاف درجاتها تتفاوت التكاليف فكلما كانت هذه القوة أكمل كانت التكاليف أشق و أكثر و تكمل هذه القوة في كلّ شخص بحسب استعداده بالعلم و العمل فكلّما سعى في تحصيل ما ينفعه من العلوم الحقة و عمل بها تقوى تلك القوة. ثم العلوم تتفاوت في مراتب النقص و الكمال و كلما ازدادت قوة تكثر آثارها و تحت صاحبها بحسب قوتها على العمل بها فأكثر الناس علمهم بالمبدأ والمعاد وسائر أركان الإيمان علم تصورى يسمونه تصديقا و في بعضهم تصديق ظنّي و في بعضهم تصديق اضطرارى فلذا لا يعملون بما يدعون فإذا كمل العلم وبلغ درجة اليقين يظهر آثاره على صاحبه كل حين و سيأتى تمام تحقيق ذلک فى كتاب الإيمان والكفر إن شاء الله تعالى.

الثالث: القوة التي يستعملها الناس فى نظام أمور معاشهم فإن وافقت قانون الشرع و استعملت فيما استحسنه الشارع تسمّى بعقل المعاش و هو ممدوح في الأخبار و مغايرته لما قد مر بنوع من الاعتبار، و إذا استعملت في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة تسمى بالنكراء و الشيطنة في لسان الشرع و منهم من أثبت لذلك قوة أُخرى و هو غير معلوم.

الرابع: مراتب استعداد النفس لتحصيل النظريات و قربها و بعدها عن ذلك و أثبتوا لها مراتب أربعة سموها بالعقل الهيولانى و العقل بالملكة و العقل بالفعل و العقل المستفاد و قد تطلق هذه الأسامى على النفس في تلك المراتب و تفصيلها مذكور في محالها و يرجع إلى ما ذكرنا أولاً فإن الظاهر أنها قوة واحدة تختلف أسماؤها بحسب متعلقاتها و ما تستعمل فيه.

الخامس: النفس الناطقة الإنسانية التى بها يتميز عن سائر البهائم.

السادس: ما ذهب إليه الفلاسفة و أثبتوه بزعمهم من جوهر مجرد قديم لا تعلق له بالمادة ذاتا و لا فعلا و القول به كما ذكروه مستلزم لإنكار كثير من ضروريات الدين من حدوث العالم و غيره مما لا يسع المقام ذكره و بعض المنتحلين منهم للإسلام أثبتوا عقولا

حادثة و هي أيضا على ما أثبتوها مستلزمة لإنكار كثير من الأصول المقررة الإسلامية مع أنه لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله تعالى. وقال بعض محققيهم إن نسبة العقل العاشر الذي يسمونه بالعقل الفعّال إلى النفس كنسبة النفس إلى البدن فكما أن النفس صورة للبدن و البدن مادتها فكذلك العقل صورة للنفس و النفس مادته و هو مشرق عليها و علومها مقتبسة منه و يكمل هذا الارتباط إلى حد تطالع العلوم فيه و تتصل به و ليس لهم على هذه الأمور

دليل إلا مموهات شبهات أو خيالات غريبة زيّنوها بلطائف عبارات. فإذا عرفت ما مهدنا فاعلم أن الأخبار الواردة في هذه الأبواب أكثرها ظاهرة في المعنيين الأولين الذين مآلهما إلى واحد و فى الثانى منهما أكثر وأظهر و بعض الأخبار يحتمل بعض المعاني الأخرى و في بعض الأخبار يطلق العقل على نفس العلم النافع المورث للنجاة المستلزم لحصول السعادات.

متن کلام علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) در پاورقی اول:

الذي يذكره رحمه الله من معانى العقل بدعوى كونها مصطلحات معانى العقل لا ينطبق لا على ما اصطلح عليه اهل ،البحث ولا ما يراه عامة الناس من غير هم على ما لا يخفى على

الخبير الوارد في هذه الابحاث، والذي اوقعه فيما وقع فيه امران: احدهما سوء الظن بالباحثين فى المعارف العقلية من طريق العقل والبرهان وثانيهما الطريق الذي سلكه في

فهم معانى الاخبار حيث اخذ الجميع في مرتبة واحدة من البيان وهي التي ينالها عامة الافهام وهى المنزلة التى نزل فيها معظم الاخبار المجيبة لأسؤلة اكثر السائلين عنهم عليهم السلام مع ان فى الاخبار غرراً تشير الى حقائق لا ينالها الا الا فهام العالية و العقول الخالصة، فاوجب ذلک اختلاط المعارف الفائضة عنهم عليهم السلام وفساد البيانات العالية بنزولها منزلة ليست هى ،منزلتها و فساد البيانات الساذجة ايضاً لفقدها تميزها و تعينها، فما كل سائل من الرواة في سطح واحد من الفهم، و ما كلّ حقيقة في سطح واحد من الدقة و اللطافة. والكتاب والسنة مشحونان بانّ معارف الدين ذوات مراتب مختلفة، وان لكلّ مرتبة اهلا، وان فى الغاء المراتب هلاك المعارف الحقيقية.

ترجمه كلام مجلسى (رحمت الله عليه): بدان فهم حديث هاى ابواب عقل، وقتى ميسر است كه ماهيت عقل و اختلاف آرا و نيز اصطلاحات دربارۀ عقل، بيان شود.

پس مى گوئيم: عقل در اصل لغت يعنى تعقل اشياء و فهم اشياء.

و عقل در اصطلاح به امورى گفته شده

اصطلاح اول: عقل يعنى قوه ادراک خير و شر و تميز ميان آن دو و توان شناخت اسباب امور و شناخت خود آن اسباب و نيز شناخت آن چه منجر مى شود به آن ها يا باز مى دارد از آن ها.

و عقل به اين معنى ملاک تكليف و ثواب و عقاب است.

اصطلاح دوم: عقل ملكه اى و حالتى است در نفس كه رهنمون مى شود انسان را بر اختيار خير و نفع و اجتناب از شرور و ضررها و نفس انسان به وسيله آن بر كنترل عوامل شهوات نفسانى و عوامل غضبيه و وسوسات شيطانى توانمند مى شود.

و آیا این اصطلاح دوم صورت کامل همان اصطلاح اول است یا صفت دیگر و حالت دیگری است که مغایر است با اصطلاح اول؟-؟ هر دو محتمل است.

و [بنابر این دو اصطلاح] آن چه در بیش تر مردم مشاهده می شود که به خیر بودن برخی امور حکم می کنند اما آن ها را به جا نمی آورند و یا به شر بودن اموری حکم می کنند لیکن با ولع تمام به آن ها می پردازند [این رفتارشان بر خلاف حکم عقل شان] دلالت می کند که این حالت (1) غیر از علم به خیر و شر است.

و آن چه از بررسی حدیث های منتسب به ائمه ابرار سلام الله علیهم، برای ما روشن شده، این است که خداوند در وجود هر شخصی از اشخاص مکلّف، یک قوه و یک استعداد شناخت امور از مضار و منافع و غیره، خلق کرده است.

قوّه ای که افراد در دریافت آن و داشتن آن تفاوت های فراوانی با هم دارند (2) که حداقل درجات آن مناط تکلیف است و هر کس با وجود همین حداقل از مجنون ها متمایز می شود. (3)

و مطابق اختلاف درجات قوهٔ عقل در افراد تکلیف آنان نیز متفاوت می شود به هر میزان که این قوه کاملتر باشد به همان مقدار تکلیف او بیشتر و سنگین تر می شود.

قوه عقل در هر کسی به حسب استعداد او به وسیله علم و عمل کامل می شود؛ به هر قدر که در تحصیل آن چه برایش از علوم حقه مفید است تلاش کند و به آن عمل کند، قوهٔ عقلش

1- یعنی عقل غیر از علم است این گونه افراد در این گونه موارد عقل به خیر و شر دارند اما علم به آن ها ندارند. تشخیص عقل ملاک تکلیف ثواب و عقاب است و اگر کسی به شر بودن چیزی هم شناخت عقلی داشته باشد و هم شناخت علمی، با این همه باز مرتکب آن شود بدتر می شود و مصداق «شقی».

2- عقل به طور یکسان به همگان داده نشده بل که با درجات مختلف داده شده.

3- جمله اخیر تعریف حداقل عقل است؛ یعنی فردی که به مقداری عقل دارد که مصداق مجنون نباشد او حداقل عقل را دارد و مکلف است.

کامـل می گردد. خود علوم نیز از نظر نقص و کمـال متفاوت هسـتند و به هر مقـدار که بر قوت عقل افزوده شود آثار آن بیشتر می شود و به حسب قوتش صاحبش را برای عمل به علوم بر می انگیزد.

علم اکثر مردم به مبـدأ و معاد و به دیگر ارکان ایمان، علم تصوری است که آن را تصـدیق می نامنـد. و برخی دیگر علم شان تصدیق ظنی است و علم برخی نیز تصدیق اضطراری است، و لذا به آن چه ادعا می کنند عمل نمی کنند.

و زمانی علم کامل شود و به درجه یقین برسـد آثار آن برای صاحبش در هر وقت می رسـد. و تحقیق کامل این بحث در کتاب «الایمان و الکفر» خواهد آمد انشاء الله تعالی.

اصـطلاح سوم: آن قوّه (عقـل) که مردم در نظام معاش شان به کار می گیرنـد اگر موافق شـرع باشـد و در آن چه که شارع آن را نیکو داشـته اسـتعمال شود اصطلاحاً «عقل معاش» نامیده می شود و آن (عقل با این اصطلاح) در بیان اخبار ستوده شده است. و مغایرت عقل با این اصـطلاح با برخی حدیث های پیشـین مبتنی بر نوعی از اعتبار است وقتی که در امور باطله و راهکارهای فاسده به کار گرفته شود نامش در زبان شرع «نکراء و شیطنت» (1) می شود.

و از اهل علم کسانی هسـتند که برای عقل قوه و توان دیگری ثابت می کنند [غیر از راهنمائی بر تشخیص خیر از شر] و چنین ادعائی ثابت نیست.

اصـطلاح چهارم: درباره مراتب نفس برای به دست آوردن نظریات، و نزدیکی نفس یا دوری آن نسـبت بر به دست آوردن نظریات است که برای آن چهار مرتبه شمرده اند: عقل هیولائی عقل بالملکه عقل بالفعل، عقل مستفاد.

1- اشاره به آن حـدیث است که از امام صادق (علیه السـلام) پرسـیدند: عقل چیست؟ فرمود: آن چه به وسـیله آن خداوند عبادت شود و بهشت به دست آید پرسش کننده گفت پس آن چه در معاویه بود چیست؟ فرمود آن نکراء و شیطنت است.

و

گاهی همین اسم ها بر خود نفس به کار می رود در مراتب چهار گانه مذکور. شرح بیش تر این بحث در متون مربوط به خود، آمده است.

برگشت این هـا به همـان اصـطلاح اول است که ما بیان کردیم زیرا ظاهر این است که قوه عقل تنها یک قوه است که به حسب متعلقاتش و مورد استعمالش اسامی مختلف پیدا می کند.

اصطلاح پنجم: در این اصطلاح عقل همان نفس ناطقه انسانی است که با آن از دیگر جانداران متمایز می شود.

اصـطلاح ششم: آن است که فلاسفه به آن باور دارند و به گمان خودشان آن را اثبات کرده اند که عبارت باشد از «جوهر مجرد قدیم که هم ذاتاً و هم بالفعل فارغ از ماده است».

چنین عقیـده ای- همـان طور که دیگران نیز گفته انـد ملازم است با انکار کثیری از ضـروریّات دین از قبیل حـدوث عالم و غیره که در این مقام گنجایش آن بحث ها نیست.

و برخی از این فلاسـفه که اسـلام گرا هسـتند به عقول حادثه [غیر قدیم] معتقد هستند، این نیز آن طور که آنان بیان می کنند انکار کثیری از اصول مسلّم اسلام را لازم گرفته است.

علاوه بر همه این ها این که غیر از خداوند متعال چیزی مجرد باشد، از احادیث به دست نمی آید.

و برخی از محققین فلاسـفه گفته اند عقل عاشـر - که آن را عقل فعال نامیده اند- نسبتش با نفس، مانند نسبت نفس است با بدن همان طور که نفس صورت بـدن است و بدن ماده نفس است، همین طور هم عقل صورت نفس است و نفس ماده آن است و عقل نور دهنده است بر نفس و علوم نفس از عقل اقتباس می شود و این ارتباط تا نهایت نور دهی عقل به کمال می رسد و نفس متصل به عقل می گردد.

آنان برای این گفته هایشان هیـچ دلیلی ندارنـد مگر شـبهاتی که با آب و تاب بیان می شود یا تخیلات غریبهای که با عبارات لطیف آراسـته می کنند.

آن گاه که زمینهٔ بحثی بالا را که ما تنظیم کردیم دریافتی پس بـدان: اکثر احادیث وارده در این ابواب در دو معنی اول ظهور دارند دو معنائی که برگشتشان به یک معنی واحد است، و ظهور آن ها در معنی دوم، اکثر و اظهر است.

و برخی حدیث ها در معانی دیگری محتمل هستند.

و در برخی نیز به خود علم عقل گفته شده علمی که مفید باشد و نتیجه اش نجات باشد که مستلزم حصول سعادات است.

(توجه: کلام مجلسـی ادامه دارد و مجموع آن شش صفحه است به همین مقدار بسنده شد، بخش دیگری نیز در مبحث پاورقی دوم خواهد آمد).

علامه طباطبائی: در پاورقی صفحه 100 می فرماید:

آن چه (مجلسـی) خـدایش رحمت کند می گوید از معانی عقل و ادعا می کند که آن ها اصـطلاحات معانی عقل هسـتند، نه با اصـطلاح اهل بحث مطابقت دارد و نه با اصطلاحی که عموم مردم دارند، همان طور که بر شخص خبیر و وارد در این مباحث، پوشیده نیست.

و آن چه او (مجلسی) را به اشتباه انداخته، دو چیز است:

1- سوء ظن نسبت به آنان که در معارف عقلیه از طریق عقل و برهان بحث می کنند.

2- راهی که او در فهم معانی اخبار برگزیده است. زیرا او همه حدیث ها را در یک رتبه واحد از بیان (1) گرفته است که فهم عامه آن را در می یابند. و معظم اخباری که در پاسخ اکثر پرسش کنندگان از ائمه (علیهم السلام) وارد شده [به نظر او] در همین رتبه عامه فهم است.

1- و به اصـطلاح امروزی همه حدیث ها را در یک سـطح می نگرد و توجه ندارد که حدیث ها در سـطح های مختلف سخن می گویند؛ برخی برای عوام و برخی برای علمای معمولی و برخی برای محققین ژرف اندیش.

در حالی که در میان حـدیث ها اخبار درخشانی هسـتند که بر حقایقی اشاره دارنـد که به آن ها نایل نمی شود مگر فهم های عالیه و عقول خالصه.

این [حضور اخبار عامه فهم و اخبار خواص فهم در کنار هم] موجب اختلاط معارفی که از ناحیه ائمه علیهم السـلام افاضه شده اند گشته است و موجب شده که بیانات عالیه به جایگاهی تنزل کنند که جایشان نیست.

و نیز: بیانات ساده لوحانه باطل پرداز (1) به دلیل فقدان تمیز آن ها و تعین آن ها است.

و چنین نیست که همهٔ پرسـش کنندگان از راویان در سطح واحد از فهم باشند. و همهٔ حقایق نیز در سطح واحد از دقت و لطافت نیستند و سنت و کتاب پر است از این که معارف دینی دارای مراتب مختلفه هستند و برای هر مرتبه ای اهلی است و با نادیده گرفتن مراتب، معارف نابود می شود.

بررسی:

1- علامه طباطبائی در این پی نویس همه محتوای شـش صفحه سخن علامه مجلسی را نقد و رد کرده است؛ رسم آئین و نیز حکم عقل و عقلا این است که ناقد در پایان سـخن مورد نقد نظرش را بنویسد و این که طباطبائی (رحمت الله علیه) در سطرهای ،اول، علامت پاورقی را گذاشته و به نقد پرداخته است جای تعجب است.

و به سـبب همین عجله ناچار شـده از واژه مضارع «یـذکر» اسـتفاده کند. و نیز صـیغه جمع «مصـطلحات» را به کار ببرد که هنوز سـخن مجلسی در اصطلاح دوم تمام نشده است.

خواننده باید ابتدا سـخن مورد انتقاد را بخواند و بفهمد، سپس نقد ناقد را مطالعه کند. در این صورت مظنه خراب شدن زمینه ذهن خواننده یا ایجاد زمینه برای ذهن خواننده، پیش نمی آید.

1- رجوع کنید به معنی «ساذجه» در منابع لغت که هم با «د» و هم با «ذ» به یک معنی است.

2- درست است نه توان فهم پرسش کنندگان در یک سطح است و نه پاسخ ائمه علیهم السلام؛ اعلامیه معروف و مشهور پیامبر و آل علیهم السلام است که: «نُکَلِّمَ النّاسَ عَلَی قَدْرِ عُقُولهم»، و مجلسی نیز همین اعلامیه را در آثارش از جمله بحار آورده است و از آن بی اطلاع نیست و به آن به عنوان یک «اصل» توجه کامل دارد. حتی عوام نیز با افراد مختلف، در سطح مختلف سخن می گویند.

3- همچنین درست است که باید هر حدیثی را در سطح و عمق پیام خودش، معنی کرد. اما این کار به حکم عقل و به حکم همه عاقلان یک شرط دارد که عبارت است از نتیجه این کار باید به «تناقض میان حدیث ها نیانجامد» و پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امام (علیه السلام) به تناقضگوئی و تکاذب در گفتار متهم نگردند.

یعنی «تفاوت سطح» غیر از «تضاد» و «تناقض میان دو حدیث» است.

و با بیان ساده تر اگر حدیثی که در پاسخ پرسش ژرف اندیشان گفته شده، طوری معنی شود که موجب تناقض با حدیثی باشد که در پاسخ پرسش سطحی اندیشان گفته شده، این کار صحیح نیست نه تنها درباره معصومین (علیه السلام) بل که درباره هر شخص و هر کس که باشد.

و یا حدیثی طوری معنی شود که موجب تکذیب حدیث دیگر شود و (نعوذ بالله) معصوم (علیه السلام) متهم به دروغگوئی شود.

متاسفانه فلاسفه (ارسطوئیان) به ویژه آن گروه از آنان که بقول مجلسی منتحلین به اسلام هستند (صدرویان) در همه جا شرط بالا را زیر پا می گذارند و مرتکب هر دو اشتباه می شوند.

و سنگین تر از آن دو: آنان روی حرف خودشان نیز نمی ایستند؛ حدیث های مستند با سند عالی و صحیح که در پاسخ قوی ترین اندیشمندان گفته شده‌اند را نیز زیر پا می گذارند. به مسئله زیر به عنوان تنها یک نمونه از صدها مورد توجه فرمائید

کلینی (رحمت الله علیه) در کافی جلد1، کتاب التوحید، یک باب مستقل تحت عنوان «باب الرّوح» باز کرده که همه حدیث های آن می گویند مراد از روح در آیه «وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحی» روحی است که مخلوق خدا است نه روح خود خدا و به اصطلاح ادبی: اضافه، اضافه ملکیه است. (1) این حدیث ها از امام باقر (علیه السلام) است و مخاطبان عبارتند از محمد بن مسلم، مومن الطاق الاحول)، حمران بن اعین و همگان می دانند که این افراد از ژرف اندیشان درجه اول اصحاب بودند اگر کسی اینان را افراد برتر و عمیق نگر و ژرف اندیش نداند باید معتقد باشد که در میان اصحاب ائمه هیچ کسی ژرف اندیش یا اهل معانی دقیق نبوده است و چنین سخنی با اساس سخن علامه طباطبائی تناقض دارد.

اکنون باید از همهٔ ارسطوئیان و صدرویان پرسید چرا این همه حدیث های مستند به عالی ترین سندها را که مخاطبانشان نیز از برجسته ترین شخصیت های علمی اصحاب هستند، تباه می کنند؟ علاوه بر خودشان و محافل مباحثاتی شان و نوشته های شان مسئله را به یک فرهنگ عمومی نیز تبدیل کرده اند؛ حتی آن خانم مجری تلوزیون نیز تکرار می کند: روح خود خدا در وجود ما هست ورد زبان عوام نیز شده است که روح ما انسان ها روح خدا است این فرهنگ نادرست که جامعه ایران را گرفته از ما به شیعیان بی چاره لبنان نیز سرایت کرده است؛ اخیراً آنان نیز همین سخن و ده ها مانند آن را ورد زبان کرده اند.

اینان که فیلسوف و دارای فکر فلسفی هستند توجه نمی کنند که اگر خداوند روح داشته باشد مرکب می شود از ذات و روح و خدای مرکب خدا نیست. اساساً وجود خداوند روح ندارد تا از آن به انسان بدمد روح مخلوق خدا است و خداوند منزه از آن است که روح داشته باشد. هیچ فرقی ندارد کسی که خدا را دارای روح بداند با کسی که خدا را دارای جسم بداند.

1- اضافه ملکیه و تشریفیه است همان طور که به کعبه می گوید: بیتی.

در همین بحار جلد4 صفحه 11، مجلسی باب مخصوصی باز کرده از طریق ها و منابع غیر از کافی 15 حدیث که به ضمیمه حدیث هائی که با عبارت «مثله» و بـدون شـماره آورده 21 حدیث می شود که در آن میان شخصـیت درخشان ابوبصـیر مخاطب امام (علیه السـلام) است.

اگر این گونه حـدیث ها که مخاطب شان شخصـیتهای نخبه اصـحاب بوده انـد و ارسـطوئیان و صـدرویان آن ها را تباه کرده و می کننـد را بشماریم بی تردید به 1000 حدیث می رسد. پس کو و کجاست آن تمیز و تعیّن حدیث که علامه مجلسـی از آن غافل است و ارسطوئیان و صدرویان به آن ها «خبیر» هستند!؟!

اینان به هیچ حدیثی ارزش قائل نیستند خواه مخاطبش شخصیت نخبه ای از اصحاب باشد

و خواه مخاطبش عوام باشـد بل بر عکس هر سـخن جعلی به نام حدیث را مسـتمسک قرار می دهند. در متون شان بگردید به کدام حدیث مستند و صحیح تمسک می کنند؟

هشـام بن حکم که مخـالف و موافق حتی اروپائیـان او را از نوابغ تاریـخ می داننـد با آموزه هائی که از امام صادق (علیه السـلام) گرفته بود اولین کسی است که بر فلسفه ارسطو ردیه نوشته است.

آیا هشام از عوام است؟ یا از سطوح پائین اصحاب است؟!

4- علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه) دربـاره علاـمه مجلسـی (رحمت الله علیه) شـش تعبیر به کار برده است که در نظر همه آنان که مجلسی را می شناسند اعم از مخالف و (موافق) تعبیراتی کاملاً غیر منصفانه هستند.

الف: الذي اوقعه في ما وقع.

ب: عمل بر اساس سوء ظنّ.

ج: مسلک مجلسی یک مسلک عوام است.- سلکه في فهم معانی الاخبار.... و هي التی ینالها عامة الافهام.

د: بیانات ساذجه- لطفاً به معنی لفظ «ساذجه» در لغت مراجعه کنید.

ه: لفقدها تمیزها و تعینها - بینش عامه (عوام) به فرق میان حدیث ها توان ندارد.

در مقابل از ارسطوئیان با عبارت الباحثین فی المعارف العقلیّة من طریق العقل و البرهان» تعبیر می کند.

کدام عقل و کدام برهان؟؟ مجلسی هنوز در آغاز بحث است و به همین پرسش پاسخ می دهد که کدام اصطلاح دربارهٔ عقل صحیح است و کدام چیز که برخی آن را عقل می نامند، عقل نیست.

کاملاً روشن است که علامه طباطبائی «مصادره به مطلوب» فرموده است و همان عقل را که مجلسی به زیر سؤال برده و آن را نمی پذیرد مسلّم گرفته است، به جای آن که بر صحت آن استدلال کند.

در برخی از نوشته هایم شرح داده ام که آن چه در ارسطوئیات به کار نرفته عقل است.

در این جا نیز اشاره می کنم:

اول: آیا عقل چیزی بنام «صادر اول» را می پذیرد؟ صدور به هر معنی و با هر تأویل، تجزیه وجود خدا را لازم گرفته است. (نعوذ بالله).

در سخن خودشان که می گویند: «صَدَر من الله»، به حرف «مِن» توجه نمی کنند که به معنی و با هر تأویل «تبعیض» را دربر دارد که عین تجزیه است.

دوم: به مفهوم «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» که شعار خودشان است توجه نمی کنند تا بدانند که این سخن منطوقاً و مفهوماً نادرست است و هیچ چیزی از خدا صادر نمی شود نه واحد و نه غیر واحد زیرا به همان دلیل که غیر واحد نمی تواند از واحد صادر شود، واحد نیز به همان دلیل صادر نمی شود بدون کوچک ترین فرقی.

صدور فقط یک فرضیه خیالی است، چون ارسطو گمان می کرده که مسئله فقط دو صورت دارد و می گفت: آن شیئ اولیه کائنات باید یا از عدم آفریده شود و یا از چیزی که

قبلاً وجود داشته. عدم، عدم است و نمی شود چیزی از آن به وجود آید. و چون چیزی از قبل وجود نداشته پس حتماً از وجود خدا آمده است.

او توجه نداشت که صورت سوم هم هست خداوند آن شیئ اولیه کائنات را «ایجاد کرده است».

خداوند دو نوع کار :دارد خلق پدید آوردن چیزی از چیزی.

و امر= ایجاد چیزی نه از چیز موجود و نه از عدم.

و در «ایجاد جائی برای «از» نیست.

(إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ) (آیه 82 سوره یسین) و هر جا که در قرآن کن فیکون آمده دربارهٔ کار امری خداوند است نه درباره کار خلقی. (1)

خدای ارسطو، از ایجاد کردن عاجز است و لذا به فرضیه ضد عقل پناه برده و به خیالات و اوهام متوسل شده است.

سوم: تفکیک میان وجود و ماهیت کار عقل است یا یک انتزاع صرفاً ذهنی بوده و کار ذهن است نه عقل، ؟؟ در حالی که در حقیقت و واقعیت جهان کائنات، هیچ وجودی بدون ماهیت و هیچ ماهیتی بدون وجود نیست.

و به عبارت دیگر در این کائنات ماهیت بدون وجود عدم است. و همچنین وجود بدون ماهیت، عدم است.

و کاملاً واضح است که بنای فلسفی ارسطوئیان به دو «عدم» مبتنی است.

فلسفه یعنی «واقعیت گرائی» در مقابل سفسطه که به معنی «خیال گرائی» است: فلسفه ارسطوئی سفسطه است همراه با ادعای واقعیت گرائی.

1- شرح بیش تر در کتاب دو دست خدا در سایت بینش نو WWW.binesheno.com

مجلسی و هر فرد عقل گرای دیگر به فرق میان ذهن و ذهنیات با عقل و عقلیات، توجه دارد و نمی پذیرد که ارسطوئیان ذهن را عقل و ذهنیات (آن هم ذهنیات فرضی و وهمی) را عقلیات بنامند.

ذهن به هر تصوری قادر است حتی می تواند شریک باری و خدای دوم را نیز فرض و تصور کند و ارسطوئیان نام همین ذهن را عقل گذاشته اند و آن را به انحصار خود در آورده اند. درست است ذهن را عقل نامیدن منحصر به آنان است.

چهارم: دقیقاً همین طور است تفکیک جوهر از عرض. که پایه دیگر ارسطوئیات است.

پنجم و.... که از مسائل زیاد در می آورد و مبرهن می شود که سرتاسر ارسطوئیات همگی ذهنیات است نه عقلیات آنان همیشه و در همه جا جهان حقیقی و واقعی را محکوم می کنند که از ذهنیات شان تبعیت کند. و حتی خدای واقعی را (نعوذ بالله) محکوم می کنند که خدای صرفا ذهنی شود.

آن چه این فلسفه پیش از هر چیز به طور مستبدانه از مخاطبش می خواهد این است که:

چشمتان را به حقایق و واقعیات عینی ببندید و به مفاهیم انتزاعی ذهنی بپردازید، آن هم مفاهیم فرضی و فرضیه (فرضیه ذهنی، حتی نه فرضیه علمی) را فلسفه نامیده اند. سفسطه دو نوع است: اول این که کسی واقعیت جهان و اشیاء جهان را انکار کند و همه چیز را خیال بداند. دوم این که کسی بگوید جهان و اشیاء جهان واقعیت دارند اما باید از واقعیت ها صرف نظر شود و به انتزاعیات ذهنی پرداخته شود.

اگر ارسطوئیات در قالب فلسفه نباشد و مسئولیت مسائل فلسفی را نداشته باشد و به قلمرو فلسفه وارد نشود، می شود یک علم «مفاهیم شناسی و ذهن شناسی» کاملاً صحیح و درست.

بنابر این، مجلسی بر اساس «سوء ظنّ» نیز سخن نمی گوید او (و هر کس دیگر که به فرق میان ذهن و عقل توجه دارد) بر اساس حکم قطعی عقل، سخن می گوید.

برهان: این لفظ توسط اولین ترجمه کنندگان ،ارسطوئیات از قرآن برداشته شده و کاملاً غیر منصفانه بر استدلال های ارسطوئی به کار رفته است در حالی که قرآن هرگز و به هیچ وجه استدلال بر اساس انتزاعات ذهنی ندارد این لفظ در قرآن در هشت مورد به کار رفته است:

1- سوره نساء آیه 174: (یا أَیُّهَا النّاسُ قَدْ جَاءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُم) در این آیه خود قرآن برهان نامیده شده.

2- سوره یوسف آیه 24 (وَ لَقَدْ هَمّت به و هم بها لَوْلا أَنْ رَأی بُرْهَانَ رَبِّه).

3- سوره مومنون آیه 117 (وَ مَنْ یَدْعُ مَعَ اللّه إِلهاً آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنّمَا حِسَابُهُ عنْدَ رَبِّه).

اتفاقاً منشاء برهان های مبتنی بر انتزاعات از همان یونان برخاسته که همگی حتی افلاطون شان و ارسطوشان بت پرست بوده اند. تعجب نکنید در کتاب کوچک «جامعه شناسی کاربرد تک واژه الرحمن در انهدام توتمیسم عرب» این موضوع را به طور مشروح شرح داده ام.

4- سوره بقره آیه 111 (تِلْکَ أمانتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صَادِقِینَ).

مگر مردم بت پرست که مخاطب این آیه بودند با انتزاعات ذهنیه ارسطوئیان آشنا بودند که قرآن از آنان برهان می طلبد؟ آیا قرآن آنان را به سالبه» بانتفاء موضوع» دعوت می کند؟!

و همین طور در سه آیه بعدی

5- سوره انبیاء آیه 24: (أمِ اتّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةٌ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَکُمْ).

6- سوره نمل آیه 64 : (إِلهُ مَعَ الله قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ).

7- سوره قصص آیه 75: (وَ نَزَعْنا مِنْ کُلِّ أُمّةٍ شَهِیداً فَقُلْنا هَاتُوا بُرْهَانَکُم).

8- سوره قصص آیه 32: (فَذانک بُرهانانِ مِنْ رَبّکَ إِلَی فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِه).

و جالب این که قرآن عصای موسی (علیه السلام) و ید بیضای او را دو برهان می نامد. اما در بینش ارسطوئیان جائی برای معجزه نیست هر پدیـده و حادثه باید علت همسـنخ خود را داشـته باشد و هر حادثه و پدیده ای را که بدون «ایجاد علی که علتش با خودش همسـنخ باشد» محال و «ممتنع» می دانند.

گفته شـد که خـدای شان عاجز از ایجاد کردن است لـذا به «صـدور» معتقـد شـده انـد و خـدا را علت زاینـدهٔ «جهان» می دانند و اصول عقایـدشان بر این اسـتوار است که آن پدیـده اولیه کائنـات از وجود خود خـدا صـادر شـده است و در همین خشت ،اول مخلوق با خالق همسنخ می شود و تکلیف همهٔ مباحث و مسائل دیگر روشن می شود.

خدای شان «یلد» است نه «لم یلد».

اینان آن همه آیات قرآن را که به صـراحت و نصّ می گوینـد: فعل خداونـد (علاوه بر کار خلقی که پدید آوردن چیزی از چیزی است) نوع دیگر هم دارد و آن «احداث، ایجاد، انشاء، ابداء، و ابداع» است، و این فعل و کار «امری» خدا است. که باز تکرار کنیم:

سوره یس آیه 82 (إِنّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئًا أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ)

سوره آل عمران آیه 47 (إذا قضی أَمْراً فَإِنّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ).

و آیه های متعدد دیگر.

همه معجزه های پیامبران نیز با امر محقق شدهاند نه به وسـیله قانون علت و معلول. و خود همین قانون علت و معلول نیز با امر ایجاد شده است قانونی که خود خدا آن را به وجود آورده است چگونه شامل خود خدا می شود!؟! (کَیْفَ یَجْری عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه). (1)

طلبه جوانی که تحت تربیت ارسـطوئیات مشـعوف انتزاع پردازی شده بود، می گفت: افسوس که قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) سخنان شان را در قالب برهان های ارسطوئی نگفته اند(!!!).

1- حدیث فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السـلام) و امام رضا (علیه السلام) است، بحار ج 4، ص 229 و 254 - ج 54 ص 30، 31، 43، 285

گفتم: بر خلاف نظر دکارت منطق ارسطوئی یک منطق درست و صحیح است اما فقط منطق علم مفاهیم شناسی و ذهن شناسی است نه منطق فلسفه و هستی شناسی. قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) با انتزاعات ذهنیه که در عالم ،واقع مصداق ندارند و خیالی بیش نیستند، کاری ندارند.

5- اما موضوع «اصطلاحات» که مجلسی آن را توضیح داده و علامه طباطبائی از اصل و اساس منکر شده که این اصطلاحات نه با اصطلاحات اهل بحث منطبق است و نه با اصطلاحات عامه مردم و به جای استدلال بر سخنش ادعا فرموده است که سخنش برای افراد خبیر و وارد روشن است.

اولاً: نقد و ردّ نظر علمی دانشمندی مانند مجلسی با توسل به چنین ادعائی، غیر منصفانه است.

ثانیاً: علامه طباطبائی به حدی شتاب و عجله داشته (همان طور که در آغاز این مبحث گذشت) گوئی قبل از آن که سخنان علامه مجلسی را مطالعه کند اقدام به انتقاد کرده است. باید نقد را در پایان اصطلاح ششم می آورد که مجلسی به نقد نظریه فلاسفه (یعنی همان اهل بحث مورد نظر مرحوم طباطبائی) می پردازد و یا باید این نقد را به دو بخش تقسیم می کرد: بخش اول را در ذیل اصطلاح دوم و دربارهٔ اصطلاحات عمومی می آورد. و بخش دوم را در ذیل اصطلاح فلاسفه.

اکنون هر کدام از شش اصطلاح را یک به یک بررسی کنیم تا روشن شود که چنین اصطلاحاتی وجود دارند یا نه: اصطلاح اول: عقل عبارت است از قوه ای که انسان بتواند با آن به موارد زیر نایل شود:

یک: ادراک خیر از شر و تمییز میان آن دو.

دو: تمکّن بر شناخت اسباب امور

سه: تمکّن بر شناخت خود امور

چهار: تمکّن بر شناخت عواملی که منجر به آن امور می شوند.

پنج: تمکّن بر عواملی که از تحقق آن امور مانع می شوند.

و در پایان می گوید: عقل به این معنی مناط تکلیف و ملاک ثواب و عقاب است.

آیا در عرصه علم فقه، عقل غیر از این معنائی دارد و فقها غیر از این اصطلاحی دارند؟؟

اصطلاح دوم: عقل ملکه و حالتی است در نفس که:

یک: به وسیله آن انسان خیر و نفع را بر می گزیند و از شر و ضررها دوری می جوید.

دو: به وسیله آن ملکه، نفس انسان بر کنترل انگیزه های شهوانی و غضبی و وسوسه های شیطانی، توانمند می شود.

همه عارفانی که صوفی ضد عقل نیستند عقل را چنین معنی می کنند.

مجلسی چون معتقد است (و مکتب اهل بیت-علیهم السلام- چنین است) که عقل صرفاً یک ملکه و حالت نیست بل یک مخلوق خدا است می گوید اگر مرادشان از این اصطلاح تکمیل اصطلاح اول است پس درست است و اگر مرادشان این است که عقل فقط یک حالت است درست نیست.

و در پایان می گوید: «یتحملهما». او به مخاطبش می گوید اگر این اصطلاح را در جائی دیدی و یا شنیدی توجه داشته باش که مراد گوینده کدامیک از دو معنی است تا دچار غفلت نشوی.

اصطلاح سوم: عقل قوه ای است که انسان ها آن را در نظام معاش شان به کار می گیرند.

آیا این اصطلاح عموم مردم از عقل نیست؟ که مرحوم علامه طباطبائی می فرماید «و لا ما یراه عامة الناس».

آن گاه مجلسی توضیح می دهد این همان اصطلاح «عقل معاش» است و احادیث نیز آن را ستوده است. و فرقش با دو اصطلاح پیشین بسته به چگونگی و چگونه به کار گرفتن آن است اگر در امور باطله و رهکارهای فاسده به کار گرفته شود نکرا و شیطنت نامیده می شود.

و همین جمله اخیر نکراء و شیطنت عین اصطلاح امام صادق (علیه السلام) است. (1)

سپس می گوید: «و منهم من أثبت لذلك قوة أخرى»: برخی از علما معتقدند که اساساً نکراء و شیطنت عقل نیست چیز دیگر است. می گوید: «و هو غیر معلوم»: و صحت این نظریه روشن نیست.

بهتر است فرمایش امام صادق (علیه السلام) را مشاهده کنیم: (قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ به الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ قَالَ قُلْتُ فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَنَةُ وَهِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَلَيْسَتْ بالعَقْل). (2)

ظاهر این حدیث می گوید عقل یک چیز است و نکراء یک چیز دیگر. اما چون در آیات قرآن و احادیث معصومین (علیه السلام) مخلوقی و موجودی بنام «نکراء شیطنت» نیامده لذا نظر قطعی نمی توان داد و می توان ظاهر این حدیث را تاویل کرد.

اما بنده عرض می کنم عقل و نکراء در اصل یک چیز واحد هستند: اگر عقل در خدمت فطرت باشد، عقل است و اگر در خدمت غریزه باشد، نکراء می شود.

اصطلاح چهارم: دربارهٔ کارکرد و کاربرد عقل است در تحصیل معلومات، و این به مراتب استعداد نفس بستگی دارد که چه قدر بتواند به آن معلومات نزدیک بوده و دست یابی داشته باشد و یا چه قدر از آن ها دور باشد گروهی در این باره چهار اصطلاح دارند: عقل هیولائی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

1- کافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث .

2- کافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث 3.

سپس می گوید: گاهی این اسامی را به خود نفس اطلاق می کنند. یعنی عقل را مساوی نفس ناطقه انسان می دانند که در زیر می آید.

اصطلاحات چهارگانه مذکور اساس شناخت شناسی فیلسوفان معروف است که حتی به متون کلامی متکلّمین نیز نفوذ کرده است و حتی گاهی از زبان افراد غیر متخصص نیز شنیده می شود. و حتی گاهی در محاورات اصول فقه و فقهی نیز می آید که امام خمینی قدس سره، به دست اندرکاران علم اصول فقه و فقه هشدار می دهد که مسائل فلسفی را در این علوم دخالت ندهند. (1)

اصطلاح پنجم: عقل همان نفس ناطقه انسان است که به وسیله آن از دیگر جانداران متمایز می شود.

صاحبان این اصطلاح همان ها هستند که در بالا گفت گاهی این اسامی چهارگانه را به خود نفس اطلاق می کنند یعنی عقل را عین نفس ناطقه می دانند.

اصطلاح ششم مختص فلاسفه ارسطوئی است که عقل را جوهر مجرد قدیم می دانند که نه ذاتاً تعلقی به ماده دارد و نه بالفعل.

دو اصطلاح بالا نیز مال ارسطوئیان است اما به دو دلیل می توان آن دو را مختص ارسطوئیان ندانست:

یک: افراد و علمائی هستند با این که ارسطوئی نیستند (حتی افرادی که مخالف ارسطوئیات هستند) گاهی آن دو اصطلاح را به کار می برند.

1- امام (رحمت الله علیه) در کتاب «رسائل» ش می گوید که علم اصول فقه را خیلی بزرگ نکنید زیرا آن ابزار است نه هدف. و در «کتاب البیع» می گوید مسائل فلسفی را در فقه دخالت ندهید.

دو: ممکن است کسی همان اصطلاحات چهارگانه را به کار ببرد و مقصودش در بستر معنی صحیح و یا قابل تاویل باشد همان طور که می گوید «و یرجع إلی ما ذکرنا أولا، فإن الظاهر أنها قوة واحدة تختلف أسماؤها بحسب متعلقاتها و ما تستعمل فیه».

مگر ارسطوئیان عقل را جوهر مجرد نمی دانند؟ آیا می توان این اصطلاح آنان را انکار کرد؟

و یا در اصطلاح دیگرشان عقل اول از عقول عشره را بر «صادر اول» تطبیق می کنند و با تکیه بر الواحد لایصدر منه الا الواحد آن را مجرد می دانند و این گونه باور های شان صدای طبل بزرگی است که بر بام جهان کوبیده شده و کسی نمی تواند آن را انکار کند.

و 9 عقل دیگرشان را به 9 فلک کیهان شناسی ویران شده ارسطوئی تطبیق می کردند و کیهان شناسی قرآن را نیز مجبور می کردند که با آن مطابقت کند و به زور و تحکم هفت آسمان قرآن را 9 تا می کردند.

سخنی از زبان طباطبائی (رحمت الله علیه) به طور مشهور نقل می شود علی ما نقل و شاید سخن ایشان نباشد که می گفت مردود و ویران شدن هیئت ارسطوئی خللی در فلسفه ایجاد نمی کند زیرا آن هیئت بخشی از فلسفه نبود.

از جهتی انتساب این سخن به آن مرحوم به نظر درست نمی آید زیرا او و هر فرد آشنا با فلسفه ارسطوئی می داند که پایه و اساس فلسفه ارسطوئی صادر اول و عقول عشره و 9 فلک

است. و با مردود شدن آن معلوم می شود که فلسفه ارسطو صرفاً یک فرضیه آن هم فرضیه ادعائی بوده که ابطال گشت. از جانب دیگر نظر به این که آن مرحوم تا آخر عمر فلسفه مذکور را کنار نگذاشت شاید چنین نظری داشته باشد.

اکنون با شگفتی تمام مشاهده می کنیم که مرحوم علامه طباطبائی همه این اصطلاحات را از بن و بیخ انکار می کند.

من نمی گویم سوء ظنّ، عرض می کنم در نظر علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) شخصیت عظیم علامه مجلسی به حدی دستکم تلقی می شده که ظاهراً سخنان او را قابل مطالعه ندانسته و با زمینهٔ ذهنی، بدون مطالعه به پیش داوری پرداخته است و گرنه از دانشمند بزرگی مانند او بعید است که چنین نقدی را بنگارد.

اما بحث مجرّد و مجرّدات:

همان طور که دیدیم؛ مجلسی در پایان پاراگراف اول از اصطلاح ششم، گفت: «مع أنه لا یظهر من الأخبار وجود مجرّد سوی الله تعالی».

و این درست است مگر کسی چنین معنائی را بر قرآن یا حدیث تحمیل کند.

اما بنده می خواهم این مسئله را نه از دیدگاه قرآن و احادیث بل که با منطق، سبک، شیوه و مبانی خود ارسطوئیان و نیز بر اساس اصول و مسلّمات اولیه امروزی بررسی کنم:

آنان روح فرشته، عقل و نفس ناطقه حتی نور و عکس انسان در آینه و امثالش را مجرد می دانند. و در اصطلاح شان مجرد یعنی چیزی که وجود دارد اما فاقد ماده است.

پیش از هر مطلب توجه به دو نکته ضرورت دارد:

نکته اول: درست است میان اصطلاح ماده در ادبیات ارسطوئیان با ماده در ادبیات علم فیزیک فرقی هست اما این فرق در بحث ما تاثیری ندارد زیرا در این بحث، بخش «ما به الاشتراک» هر دو اصطلاح مورد نظر است نه «ما به الافتراق» شان.

نکته دوم: ارسطوئیان دربارهٔ جسم به درجاتی از کثافت و بساطت معتقد هستند و می گویند: جسم کثیف و جسم لطیف. و مجردات را لطیف تر از آن می دانند که دارای ماده باشد.

دست اندرکاران فیزیک نیز درباره جسم از نظر بساطت و فشردگی به درجات معتقدند و می گویند: ماده فشرده و ماده بسیط اما اینان در طی این درجات می رسند به چیزی بنام

«انرژی» که بسیط ترین ماده است و می گویند در واقع ماده و انرژی یک حقیقت واحد دارند. زیرا:

ماده =انرژی فشرده

انرژی= ماده بسیط

ارسطوئیان حقیقت نور را نمی شناختند و نمی دانستند که نور نوعی از جسم و نوعی از ماده است. و نیز دربارهٔ «دید» و «مشاهده» گمان می کردند که نور از چشم انسان خارج شده و به سوی شیئ مورد مشاهده می رود و مشاهده حاصل می شود.

امروز روشن و مسلّم شده که در عمل مشاهده، نور از شیئ مشهود به سوی چشم می آید، نه برعکس و نیز از مسلّمات اولیه شده است که عکس انسان (یا هر چیز دیگر) در آینه غیر از انعکاس نور چیز دیگری نیست.

و همین طور در عکاسی و فیلمبرداری .

ارسطوئیان که بر اساس همین برداشت نادرست از نور و عکس در آینه، اصطلاح مجرد را ساخته و آن را به روح، ملک، عقل و نفس شمول داده بودند امروز به ناچار از چنین حکمی درباره نور و آینه صرف نظر کرده اند لیکن درباره موارد دیگر همچنان به ارسطوئیات وفادار مانده و بر نظر خودشان بشدت اصرار می ورزند.

روح لذت می برد دچار فشار و ناراحتی نیز می شود با طراوت می شود، بی طراوت هم می شود. راضی و خشنود می شود ناخشنود هم می شود روح در بدن جای می گیرد، بدن را رها هم می کند. می رود و می آید. ...

این ها همه یعنی «تغییر» و روح یک موجود متغیر است.

بهتر است خیلی بحث را طول ندهم کافی است تنها برخی از اصول مسلم اولیه را که امروز بدیهی تر از هر بدیهی است به صورت فرمول بیاورم

زمان تغییر.

ص: 46

زمان– تغییر= زمان– زمان

پس: چون روح یک موجود تغییر پذیر است پس یک موجود زمانمند است.

نتیجه: روح مجرد از زمان نیست.

روح متغیر است. و هر تغییر در جائی و مکانی رخ می دهد. زیرا:

تغییر – مکان= تغییر – تغییر.

روح موجود محدود است. زیرا هیچ چیزی غیر از خدا محدود نیست.

حد= بعد.

حد– بُعد= حدّ– حدّ.

و: حدّ= مکان.

زیرا: مکان – حدّ= مکان– مکان.

و همچنین: مکان– حدّ= حدّ– حدّ.

نتیجه: روح یک موجود مکانمند است و مجرد از مکان نیست.

و همین طور است فرشته عقل و نفس (که هنوز هم معلوم نیست ارسطوئیان به چه چیز، نفس می گویند).

کافی است در فرمولهای بالا کلمه روح را بردارید و به جایش فرشته یا ملک بگذارید.

و همچنین عقل و نفس

در جهان مخلوقات هیچ چیزی مجرّد از زمان و مکان نیست.

اکنون ببینیم مجردات ارسطوئیان از چه چیز دیگری مجرد هستند؟ از هیچ چیز. چون مکان و زمان یعنی عین ماده زیرا:

ماده– مکان= ماده– ماده.

و برعکس: مکان – ماده= مکان– مکان.

و: ماده– زمان= ماده– ماده.

و برعکس: زمان- ماده= زمان- زمان.

زمان و مکان عین ماده هستند. از بسیط ترین و لطیف ترین جسم مانند ملک و عقل، تا فشرده ترین جسم مانند سنگ.

نتیجه: غیر از خداوند متعال هیچ موجودی مجرد از ماده نیست خواه ماده در اصطلاح ارسطوئی باشد و خواه در اصطلاح دانش فیزیک. (1)

ملاصدرا می پذیرد که روح جسمانیة الحدوث است و شعار صدرویان معروف است که «روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. اما قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) روح را حدوثاً و بقاء روحانی می دانند و همان روح را حدوثاً و بقاء جسمانی اما جسمی لطیف و موجودی زمانمند و مکانمند که محسوس به حواس پنجگانه نیست، می دانند.

و همچنین روح را یک پدیده «اَمری» که با کن فیکون پدیده شده است می دانند: (یَسْئَلُونَکَ عَن الروح قل الروح من أمر ربّی).

صدرویان چون معنی امر را در نیافته اند گمان می کنند که خدا و پیامبر (صلی الله علیه و آله) از پاسخ این پرسش طفره رفته اند یا پاسخ دادن را مصلحت ندانسته اند اگر چنین است پس چرا کمر همت بسته و درباره روح به شرح و بسط می پردازند و از قرآن پیشی می گیرند که می

1- با بینش مارکسیست ها اشتباه نشود؛ آنان هر موجود غیر محسوس را انکار کنند و به نظرشان هر چه هست فقط «ماده محسوس» است و یا «مادی محسوس» است مانند غم و غصه، شادی، عشق و.... اما اسلام روح، فرشته و عقل را موجودات واقعی و اجسام لطیفه می داند اجسام لطیفی که هزاران سال پیش از خلقت بدن ها آفریده شده اند. رجوع کنید به احادیث فراوان، مستفیض و متواتر در «باب آخر فی خلق الارواح» در جلد 58 بحارالانوار، ص 131 تا 150، پس از آن روح وارد بدن می شود آثارش محسوس می گردد یک فیل وقتی روح دارد حرکت و فعالیت دارد وقتی که روح از پیکرش کنار می رود، یک جرثقیل بزرگ لازم است تا آن را حرکت دهد و همین طور عقل که آثارش محسوس است.

فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَی اللَّهِ وَ رَسُوله): (1) از خدا و پیامبر (صلی الله علیه و آله) جلو نیفتید.

ملاصدرا در این مسئله با مارکس به وحدت رسیده است هر دو می گویند: حیات و روح از ماده نشأت یافته است.

نفس چیست؟ در سخنان علامه مجلسی درباره فلاسفه سخن از نفس هم آمده که مشاهده کردیم ارسطوئیان همیشه سخن از نفس و نیز «نفس ناطقه» می گویند و با گذشت 2300 سال هنوز هم حتی برای خودشان روشن نکرده اند که نفس یعنی چه؟ نفس ناطقه یعنی چه؟ حرف هائی گفته و ابراز نظرهائی کرده اند اما هرگز مسئله را به طور مستدل روشن نکرده اند.

نفس در قرآن و حدیث آن است که از آن شخصیت «درونی» انسان تعبیر می کنیم و قرآن در آیه 84 سوره اسراء به آن «شاکله» هم می گوید. کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکلته: هر کس مطابق شاکله خود عمل می کند.

شرحی درباره شاکله: از نظر هستی شناسی اسلام، گیاه یک روح دارد که «روح نباتی» نامیده می شود حیوان دو روح دارد اول روح نباتی، دوم روح غریزی انسان سه روح دارد که علاوه بر آن دو، روح فطرت هم دارد.

این سه روح مؤلفه هائی هستند که نفس انسان را تشکیل می دهند (شاکله).

و با بیان دیگر: برآیند و فرایند و تعامل این سه روح با همدیگر و چگونگی این تعامل، نفس انسان را تشکیل می دهد (شاکله).

1- سوره حجرات، آیه اول.

امـا تعبیر دیگری از نفس در قرآن و حـدیث هست که انسان را دارای دو نفس می دانـد: نفس امارّه و نفس لوامه نفس اماره عبارت است از همان روح غریزی که در حیوان نیز هست که نه قانون شـناس است و نه جامعه ساز و نه تاریخ ساز و نه توان تشـخیص خوب و بد را دارد و نفس لوامه که تشخیص دهنده خوب و بد است همان روح فطرت است.

سخن در این مسـئله نیز گسترده تر است که در دیگر نوشـته ها شـرح داده ام و تکرار نمی کنم گرچه به دلیل ناچاری برخی از مطالب را در این دفتر تکرار کردم.

اصطلاح «قدیم» در کلام مجلسی (رحمت الله علیه) واژه قدیم نیز آمده که گفت فلاسفه [ارسطوئیان] عقل را جوهر مجرّد قدیم می دانند.

یکی از اصول ارسطوئی، قدیم بودن مخلوق است و معتقد هستند که خداوند هرگز بدون مخلوق نبوده است؛ خدا را قدیم ذائی و مخلوق را قدیم زمانی، می دانند. بهتر است کمی در این مسئله درنگ کنیم و آن را در دو عرصه بررسی کنیم:

1- عرصه قـدم ذاتی در کنار قـدم زمانی: خداونـد قـدیم ذاتی است یعنی خدای متعال ذاتاً ازلی است و مخلوق قدیم زمانی است یعنی تا زمان بوده مخلوق نیز بوده است.

این سخن از یک دیدگاه درست است زیرا خود «زمان» پدیده و مخلوق خدا است پس: تا زمان بوده مخلوق هم بوده است.

اما خود ارسطوئیان این دیدگاه را در این مسئله نمی پذیرند زیرا مطابق مبانی خودشان با اشکال های زیر مواجه می شود:

الف: آنان به «صدور» معتقد هسـتند و به نظرشان اولین شـیئی که از وجود خدا (نعوذ بالله) صادر شده زمان نیست عقل اول است و آن را واحد «بسیط می دانند و شعارشان معروف است: الواحد لا یصدر منه الا الواحد.

ب: چون خـدای شان «مُوجَب» است و خـدای موجب هرگز نمی توانـد بـدون مخلوق باشد تا خدا بوده مخلوق هم بوده؛ تنها فرق خدا با مخلوق در این مسئله، «رتبه» است: خداوند فقط تقدم رتبی دارد.

آنان خـدا را «علّت» و مخلوق را «معلول» می دانند و عنوان «علة العلل» را به خداوند داده اند و بدیهی است در این صورت خداوند علت تامه می شود زیرا معنی ندارد و محال است که خداوند ناقص و علت ناقصه باشد.

قاعـده و اصـل مسـلّم است: وقتی که علت تـامه شـد، معلول وجوبـاً محقق می شود و محـال است که محقق نشود پس محـال است که خداوند (که علت تامه است) وجود داشته باشد اما مخلوق وجود نداشته باشد.

بنابراین عقل اول که صادر اول است قدیم و ازلی است و فرق میان آن و خداوند فقط یک «فرق رتبی» است.

مُوجَب: آتش می سوزانـد و نمی توانـد که نسوزانـد. یعنی آتش در کار خودش موجب است و بدون اراده و اختیار کار می کند. خورشـید نور، انرژی و حرارت می دهد و نمی تواند که ندهد. یعنی خورشید بی اراده و بدون اختیار کار می کند.

همین طور خدای ارسـطوئیان و صدرویان نمی تواند اراده و اختیار داشـته باشد و موجب است به قول ارنست رنان و ویل دورانت بی چاره خدای ،ارسطو لمیده بر سریر خود و تنها به صدور مخلوق از وجود خودش، نظاره می کند.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام): این مکتب فقط خدا را ازلی و قدیم می داند. خدا را مرید با اراده و اختیار می داند رابطه خداوند با مخلوق رابطه علی و معلولی» نیست رابطه

«موجد و موجد مُحدث و مُحدَث، مُبدء و مُبدء، مُبدع و مُبدَع مُنشئ و مُنَشی» است. (1) اساساً خداوند «علّت» نیست او خالق و پدید آورندهٔ قانون علت و معلول است.

پدیده اولیه از وجود خدا صادر نشده بل که خداوند آن را با «اَمر» و فرمان «کن فیکون» ایجاد کرده احداث کرده ابداء کرده، ابداع کرده و انشاء کرده است و سپس قانون علت و معلول را در آن به جریان انداخته است. (2)

درباره مجلسی که پیرو و از بزرگان این مکتب است عبارت «بیانات ساذجه» که به معنی بیانات سادلوحانه بیانات باطل ،بافانه ،است منصفانه است؟ و تعلیل این عبارت با عبارت «لفقدها تمیزها و تعینها» به هر معنی ای که می خواهید این جمله را معنی کنید منصفانه است؟

کدام صحیح است: مکتب اهل بیت (علیهم السلام) یا مکتب ارسطو؟؟ کدام صحیح است مکتب اهل بیت (علیهم السلام) یا مکتب التقاطی صدروی که مخلوطی از ارسطوئیات محی الدینیات و بودائیات است؟؟

منظورم از آوردن عنوان اهل بیت (علیهم السلام) استفاده از احساسات و عواطف خواننده مسلمان شیعه، نیست. و از این قبیل رفتارها متنفر هستم مرادم دعوت به اندیشه، به تعقل و به فکر محققانه است. در دنیا چه کسی (اعم از مسلمان، مسیحی، هندوئی، بودائی و یهودی و هر کس) توانسته یا می تواند ایراد اساسی یا فرعی بر این مکتب بگیرد؟ هر ایرادی که به این مکتب گرفته شده یا مسائل نفوذی از زیدیه جارودیه علی اللهی، ناووسیه و... که در نظر جاهلان منتسب به شیعه هستند و یا مسائل نفوذی ،ارسطوئی بافته های محی الدین این

1- برای هر کدام از این پنج اصطلاح که همگی به یک معنی هستند آن همه آیات قرآن و حدیث داریم که ارسطوئیان ما و صدرویان ما، همه را با گستاخی تمام پای مال می کنند.

2- شرح بیش تر در کتاب دو دست خدا در سایت بینش نو www.binesheno.com

بزرگ شخصیت تاریخ جاسوسی (1) و یا القائات هنری کربن این موفق ترین جاسوس در تاریخ ایران (2)، بوده و هست.

مکتبی که نه خدایش موجب و بی اراده است و نه خدایش «مصدر» است- که هر مصدری مرکب است و نه خدایش عاجز از ایجاد است تـا مجبور شود که مخلوق را از وجود خودش صـادر کنـد و نه خـدایش محکوم است که مشـمول قـانون «علت و معلول» شود، قانونی که خودش آن را پدید کرده بر خودش حاکم باشد. و نه...

حتی یـک کودک هوشـمند دوازده ساله نیز اگر برایش توضـیح داده شود می فهمـد که همهٔ اصول بینش ارسـطوئیان و صـدرائیان به حـدی نـادرست است که حتی تحت عنوان «خیال» و خیال پردازی نیز قرار نمی گیرد آیا این است عقل؟ معقول؟ معقولات؟ مگر در تاریـخ فکر بشری غیر عقلانی تر و غیر معقول تر از این یافت می شود؟

اخباری گری: گاهی برخی ها به طور باصطلاح (عوام) بفهمی نفهمی می خواهند برچسب اخباری گری بر علامه مجلسی بچسبانند.

چه کسـی اخباری است؟ آیا مجلسی که پیرو و شارح این مکتب درخشان، روشن، مبین و صراط مستقیم عقلی، است یا آنان که فقط پیرو اخبار رسـیده از ارسـطو، محی الدین مرتاضان بودائی، هستند و بدون تعقل و اندیشه از آنان دنباله روی می کنند و متعبدانه به شرح و بسط غلط های صریح آنان می پردازند؟؟

چرا آنـان که خودشـان در مقابـل گفته های خلاف عقل متعبـد هسـتند به هر کسـی که به گفته های اهل بیت (علیهم السـلام) می پردازد اخباری می گوینـد؟ حتی اگر بنا باشـد اخباری باشـیم و همه چیز را متعبـدانه بپذیریم باز تعبّد در مقابل اخبار و گفته های مکتبی که هیچ غلطی و هیچ

1- شرح بیش تر در «محی الدین در آئینه فصوص» ج 2.

2- همان.

گزاره ضد عقلی ندارد بهتر از تعبّد در قبال بینش هائی است که اصول شان غلط است تا چه رسد به فروع شان.

مجلسی در مقام جمع ،حدیث یک محدث است و در مقام تحقیق و اندیشه از معدود افراد ژرف اندیش و عقلی اندیش تاریخ است و آن چه بر مجلسی نمی چسبد اخباری گری به معنی پذیرش متعبدانه در خدا شناسی و هستی شناسی و در اندیشه های فلسفی است.

درست است مجلسی این ویژگی را دارد که به هر سخن که منتسب به اهل بیت (علیهم السلام) است اهمیت می دهد و مانند ارسطوئیان و صدرویان آن ها را تباه نمی کند.

مجلسی سخنان فراوانی را که منتسب به اهل بیت (علیهم السلام) است با استدلال عقلانی توجیه، تاویل و یا رد می کند اما کدام ارسطوئی و صدروی است که حتی یک مورد از سخنان ارسطو یا ملاصدرا را رد کرده باشد؛ اکنون چه کسی اخباری است؟ اگر اینان اخباری به معنی تام و واقعی کلمه نبودند چرا در اصلی ترین اصول سخنان نادرست آنان را پذیرفته اند؟ به نظر صدرویان هر کس و از آن جمله مرحوم مجلسی وقتی اخباری نمی شود که اصول مسلّم قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را تباه کند و در مقابل ارسطو و ملاصدرا متعبد باشد. (1)

و اما مخالفت با اکثر اصول اسلام: همان طور که دیدیم مجلسی در بخش اصطلاح ششم که به نظر فلاسفه ارسطوئی پرداخته، می گوید: «و هي أيضا على ما أثبتوها مستلزمة لإنكار كثير من الأصول المقررة الإسلامية».

اینک برخی اصول مسلّم اسلامی که ارسطوئیان آن ها را انکار کرده اند:

1- آنان به صدور معتقد هستند و صدور چیزی از چیزی (به هر معنی و با هر تاویل) لازم گرفته که «مصدر» مرکّب باشد زیرا صدور (باز به هر معنی و با هر تاویل) غیر از تجزیه مصدر معنائی ندارد و تجزیه دلیل ترکیب ،است و شیئ غیر مرکب تجزیه نمی شود.

1- در آینده در این که اخباری یعنی چه کف و سقف این اصطلاح چیست، بحث مشروحی خواهد آمد.

اما خدای اسلام مرکب نیست.

2- خدای آنان یلد» است که صادر اول از او صادر شده و خدای اسلام لم یلد است.

3- آنان به قدم مخلوق معتقد هستند (به شرحی که گذشت) و اسلام می گوید: کان الله و لم یکن معه شيء.

4- خدای آنان موجب است؛ بی اراده و بی اختیار است. اما خدای اسلام با اراده و با اختیار است قرآن پر است با الفاظ آراد، یُرید مرید فعّال لما یرید، یفعل ما یشاء ...

5- خدای آنان «علة و علة «العلل است و خودشان به عنوان یک اصل اعلام کرده اند که علت و معلول باید با هم همسنخ باشند، خدایشان همسنخ مخلوقات است. و خدای اسلام با هیچ چیزی سنخیت ندارد.

6- و اگر بشماریم سر از ده ها اصل درجه اول و درجه دوم اسلام در می آورد که آنان آن ها را تباه کرده و می کنند. و چون این قبیل مسائل را در نوشته های دیگر شرح داده ام، بیش از این طول نمی دهم.

بنابراین در کلام مجلسی هیچ سخنی نادرست درباره فلاسفه نیست مجلسی غیر از باورها و اعتقادات و اصول ،آنان چیزی نگفته است تا مستحق آن تعبیرات مرحوم علامه طباطبائی باشد.

علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) در آخرین جمله فرموده: «ان فی الغاء المراتب هلاك المعارف الحقیقیه».

در مباحثی که گذشت دیدیم که ارسطوئیان براستی حقایق و اصول دینیه را هلاک کرده اند.

3- باز بحث در مجردات

ج 1 ص 103، 104:

متن کلام علامه مجلسی(رحمت الله علیه): و أما المعنی السادس فلو قال أحد بجوهر مجرد لا یقول بقدمه ولا یتوقف تأثیر الواجب فی الممکنات علیه ولا بتأثیره في خلق الأشیاء و یسمیه العقل و یجعل بعض تلك الأخبار منطبقا علی ما سمّاه عقلا فیمکنه أن یقول إن إقباله عبارة عن توجهه إلی المبدأ و إدباره عبارة عن توجهه إلی النفوس لإشراقه علیها و استکمالها به فإذا عرفت ذلك فاستمع لما یتلی علیك من الحق الحقیق بالبیان و بأن لا یبالي بما یشمئز عنه من نواقص الأذهان.

فاعلم أن أکثر ما أثبتوه لهذه العقول قد ثبت لأرواح النبي و الأئمة (علیه السلام) في أخبارنا المتواترة علی وجه آخر فإنهم أثبتوا القدم للعقل و قد ثبت التقدم في الخلق لأرواحهم إمّا علی جمیع المخلوقات أو علی سائر الروحانیین في أخبار متواترة و أیضا أثبتوا لها التوسط في الإیجاد أو الاشتراط في التأثیر و قد ثبت في الأخبار کونهم ع علة غائیة لجمیع المخلوقات و أنه لولاهم لما خلق الله الأفلاك و غیرها و أثبتوا لها کونها وسائط في إفاضة العلوم و المعارف علی النفوس و الأرواح و قد ثبت في الأخبار أن جمیع العلوم و الحقائق المعارف بتوسطهم تفیض علی سائر الخلق حتی الملائکة و الأنبیاء.

ص: 57

و الحاصل أنه قد ثبت بالأخبار المستفيضة أنهم ع الوسائل بين الخلق و بين الحق في إفاضة جميع الرحمات و العلوم و الكمالات على جميع الخلق فكلما يكون التوسل بهم و الإذعان بفضلهم أكثر كان فيضان الكمالات من الله أكثر و لما سلكوا سبيل الرياضات و التفكرات مستبدين بآراءهم على غير قانون الشريعة المقدسة ظهرت عليهم حقيقة هذا الأمر ملبّسا مشتبها فأخطئوا فى ذلك و أثبتوا عقولا و تكلّموا في ذلك فضولا.

متن كلام علامه طباطبائى(رحمت الله عليه): بل لانهم تحققوا أولا أن الظواهر الدينية تتوقف في حجيّتها على البرهان الذى يقيمه العقل و العقل فى ركونه و اطمينانه إلى المقدمات البرهانية لا يفرق بين مقدمة و مقدمة، فإذا قام برهان على شئ اضطر العقل إلى قبوله، و ثانيا أن الظواهر الدينية متوقفة على ظهور اللفظ، و هو دليل ظنّى و الظن لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شئ. و أما الاخذ بالبراهين في أصول الدين ثم عزل العقل في ما ورد فيه آحاد الاخبار من المعارف العقلية، فليس إلا من قبيل إبطال المقدمة بالنتيجة التي تستنتج منها، و هو صريح التناقض – و الله الهادى – فإن هذه الظواهر الدينية لو أبطلت حكم العقل لا بطلت أولا حكم نفسها المستند في حجيته إلى حكم العقل.

و طريق الاحتياط الديني لمن لم يتثبت فى الابحاث العميقة العقلية أن يتعلق بظاهر الكتاب و ظواهر الاخبار المستفيضة و يرجع علم حقائقها إلى الله عز اسمه، ويجتنب الورود في الابحاث العميقة العقلية إثباتا و نفيا. اما إثباتا فلكونه مظنة الضلال، و فيه تعرض للهلاك الدائم، و أما نفيا فلما فيه من وبال القول بغير علم و الانتصار للدين بما لا يرضى به الله سبحانه و الابتلاء بالمناقضة في النظر.

و اعتبر في ذلك بما ابتلى به المؤلف رحمه الله فإنه لم يطعن في آراء أهل النظر في مباحث المبدأ و المعاد بشئ إلا ابتلى بالقول به بعينه أو بأشد منه كما سنشير إليه في موارده، و أول ذلك ما في هذه المسألة فإنه طعن فيها على الحكماء في قولهم بالمجردات ثم أثبت

جمیع خواص التجرد علی أنوار النبی و الائمة علیهم السلام، ولم یتنبه أنه لو استحال وجود موجود مجرد غیر الله سبحانه لم یتغیر حکم استحالته بتغییر اسمه و تسمیة ما یسمونه عقلا بالنور والطینة و نحوهما.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و اما معنی ششم [که مورد نظر فلاسفه است]: پس اگر کسی به جوهر مجرد قائل باشد بدون آن که به قدیم بودن آن قائل باشد. و تاثیر خداوند در ممکنات را به آن جوهر مجرد متوقف نکند و نیز به تاثیر آن در خلق اشیاء معتقد نباشد، و نام آن را عقل بگذارد و برخی از حدیث ها را بر همین چیز که نامش را عقل گذاشته منطبق کند پس برای چنین شخصی ممکن است بگوید اقبال عقل عبارت است از توجه به مبدأ و ادبارش (1) عبارت است از توجهش به نفوس چون بر نفوس اشراق دارد و نفوس به وسیله آن کمال می یابند.

اکنون که این مطلب را دانستی پس بشنو مطلبی را که برایت تلاوت می شود؛ مطلب حقی که سزاوار بیان است و سزاوار است که بدون اعتنا به ناخوشایندی آن برای برخی از ذهن های ناقص، باید گفته شود:

بدان: اکثر ویژگی هایی که فلاسفه برای این عقول معتقد هستند در احادیث متواتر ما به صورت دیگر برای ارواح پیامبر و ائمه علیهم السلام ثابت شده است؛ آنان قدم را برای عقل ثابت می دانند. در حالی که در اخبار متواتر تقدم در آفرینش برای ارواح آن ها ثابت شده است. یا تقدم بر جمیع ،مخلوقات و یا تقدم بر موجودات روحانی.

و نیز فلاسفه عقول را «واسطه در وجود» می دانند یا آن ها را «شرط تأثیر» می دانند. در حالی که در حدیث ها ثابت شده که پیامبر و آل علیهم السّلام علت غائی جمیع مخلوقات هستند که اگر آنان نبودند خداوند افلاک و دیگر اشیاء را خلق نمی کرد.

1- مراد پیام حدیث (لَمّا خَلَقَ اللّهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمّ قَالَ لَهُ أَدْبِر فَأَدبر) است. کافی کتاب العقل والجهل، ح 1.

و [نیز] فلاسفه معتقدند که عقول «واسطه در افاضه علوم و معارف» هستند علوم و معارف بتوسط آن ها بر نفوس و ارواح می رسد. در حالی که در اخبار ثابت است که همهٔ علوم و حقائق و معارف بتوسط پیامبر و آل علیهم السلام به دیگر خلایق می رسد حتی ملائکه و انبیاء.

و حاصل سخن این است که در اخبار مستفیضه ثابت شده است پیامبر و ائمه علیهم السلام وسیلهٔ میان خلق و خدا هستند در افاضهٔ همهٔ رحمتها و علوم و کمالات بر جمیع خلق. پس به همان میزان که توسل به آنان بیشتر شود و به فضل شان بیش تر اذعان شود، به همان میزان فیض کمالات از جانب خدا نیز بیشتر خواهد بود.

و وقتی [گروهی] با آراء مستبدانه خودشان راه ریاضت ها و تفکرات را می پیمایند، در مسیری غیر از آن چه در دین مقدس مقرر شده قرار می گیرند و حقیقت این امر برای شان به صورت ملبّس و مشتبه ظاهر می.شود در نتیجه به خطا رفته و به عقل هائی [متعدد] معتقد می شوند و دربارهٔ آن ها به سخنان غیر لازم (1) می پردازند.

ترجمه کلام علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) بل آنان (فلاسفه) اولاً تحقیق کرده اند که حجیت ظواهر دینیه متوقف است بر برهانی که عقل آن را اقامه می کند. و عقل در پذیرش و اطمینانش به مقدمات میان مقدمه ای با مقدمه دیگر فرقی نمی گذارد. پس وقتی که برهانی بر چیزی اقامه شد عقل مجبور است آن را بپذیرد.

و ثانیاً: ظواهر دینیه متوقف است بر ظهور لفظ، و آن [ظهور لفظ در یک معنی] دلیل ظنّی است و ظن نمی تواند در مقابل علمی که به وسیله برهان حاصل می شود مقاومت کند.

1- لغت الفضول: الزائدة عن الحاجه با اصطلاح رایج امروزی در میان مردم، اشتباه نشود.

و اما پذیرش برهان ها در اصول دین و سپس کنار گذاشتن عقل درباره معارف دینیه ای که درباره شان اخبار احاد (1) آمده نیست مگر از قبیل «ابطال مقدمه به وسیله نتیجه ای که از همان مقدمه استنتاج شده است». و این تناقض صریح است. والله الهادی.

و اگر این ظواهر دینیه حکم عقل را ابطال کنند، پیشاپیش حکم خودشان را ابطال کرده اند. زیرا حجیّة خودشان مستند به حکم عقل است.

و طریق احتیاط برای کسی که در مباحثات عمیق عقلی به حد تثبت [و آشنائی لازم] نرسیده، این است که به ظاهر قرآن و احادیث مستفیضه بچسبد و فهم حقایق آن ها را به خداوند عزاسمه واگذارد و از ورود به بحث های عمیق عقلی اثباتاً و نفیاً پرهیز کند.

اما اثباتاً باید پرهیز کند، برای این که مظنه ضلالت است و در آن افتادن به هلاکت دائم است.

و اما نفیاً باید پرهیز کند، برای این که در آن و بال «قول بغیر علم» (2) هست و یاری کردن بر دین به وسیله چیزی که خود خداوند سبحان به آن رضایت ،ندارد است. و مبتلا شدن به تناقض در ابراز نظر هست.

و در این باره عبرت بگیر از آن چه مولف (مجلسی) رحمه الله گرفتار شده است. زیرا او در مباحث مبدأ و معاد به چیزی از آرای اهل نظر (فلاسفه حمله نکرده مگر این که خودش به عین همان باور و یا شدیدتر از آن مبتلا شده است همان طور که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

و اولین مورد از این مبتلا شدن آن است که در همین مسئله است؛ او (مجلسی) بر فلاسفه درباره اعتقادشان به مجردات حمله کرده است. سپس خودش همه ویژگی های تجرد را بر

1- خبر واحد حدیثی است که نه مستفیض است و نه متواتر.

2- و قول بغیر علم در قرآن نکوهش و ممنوع شده است.

انوار پیامبر و ائمه علیهم السلام اثبات کرده است و متوجه نشده که اگر وجود موجود مجرد غیر از خدا محال بود، حکم محال بودنش با تغییر اسم تغییر نمی کند که آن چه آنان (فلاسفه) عقل می نامند نور یا طینت نامیده شود.

توضیح: یعنی خود مجلسی پس از آن که وجود جوهر مجرد غیر از خدا را انکار کرده که از جمله آن ها عقل مجرد است، سپس برگشته همان عقل مجرد را تحت عنوان و اسم نور و طینت پذیرفته است.

البته اگر چنین باشد درست است اما ببینیم چنین است یا نه؟؟

بررسی: علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) در این فرمایشش اشکال های متعددی بر سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) وارد کرده است:

1- فلاسفه اثبات کرده اند که حجیت ظواهر دینیه، متوقف است بر برهانی که عقل آن را اقامه کند.

این فرمایش ایشان درست است. اما»

الف: کدام برهان؟ برهانی که مقدمات آن از انتزاعات ذهنی تشکیل شده است؟ انتزاعات ذهنی که در خارج از ذهن و در جهان حقیقی و واقعی وجود ندارند. مانند: وجود منهای ماهیت ماهیت منهای ،وجود جوهر بدون عرض، عرض بدون جوهر، (1) و...

ب: مراد از عقل در «برهان عقلی» که می فرماید چیست؟ در برگ های پیش گفته شد که آن چه در ارسطوئیات بکار نرفته عقل است؛ آنان «ذهن» را با عقل عوضی گرفته اند و همهٔ فلسفه ارسطوئی از اول تا آخر، ذهنیات است نه عقلیات با این همه صدای کوس عقل گرائی شان گوش جهان را کر کرده است. براستی کر کرده است و گرنه برای همگان روشن می شد که آنان غیر از پرداختن به ذهنیات کاری ندارند.

1- پیش تر در مبحث شماره 2 گذشت و به شرح رفت که غیر از خداوند، موجود مجردی وجود ندارد.

در میـان جهانیـان هوش و گوش غربیـان بـاز شـد و فهمیدنـد این فلسـفه که مـال خودشـان بود، غیر از ذهنیات چیزی نیست و آن را کنار گذاشتند.

ج: کدام عقل؟ عقول عشره ساخته خیال ارسطو که عقل اول به «صادر اول» و بقیه به 9 فلک تطبیق می شد و کیهان شناسی خیالی ارسطو را تشکیل می داد؟ یا عقل در اصطلاح مردم؟ یا عقل در اصطلاح اهل علم و دانش؟

د: آن کـدام عقل است که خـدا را مصـدر و محل صـدور صادر اول بدانـد؟ کدام عقل سـلیم می پذیرد که خداوند تجزیه شود و جزئی از وجودش از او صـادر شود؟ و پیش تر روشن شـد که صـدور به هر معنی و بـا هر تأویل تجزیه را لازم گرفته است و عین تجزیه است؛ آیا با کنار گذاشـتن لفظ تجزیه و آوردن لفظ صدور این بزرگ ترین غلط صـحیح می صحیح می شود؟! آیا حجیت ظواهر دینیه متوقف بر چنین عقل است یا بر عقل سلیم انسانی؟؟

ه: ارسـطوئیان ما، بر همین سخن خودشان که «حجیت ظواهر دینیّه به برهان عقلی متوقف است» عمل نمی کنند یعنی در محدودهٔ ظواهر محدود نمی شوند بل که «نصوص» را نیز تباه می کنند خواه نص های قرآن باشد و خواه نصّ های حدیثی نمونه ای از صدها:

قرآن با آیه های متعدد به طور نصّ تنصیص کرده است که آسمان ها هفت است، ارسطوئیان ما آن ها را به عدد 9 رسانیدند.

قرآن می گوید همه سـتاره ها و سـیاره ها و قمرها (نجوم و کواکب) در درون آسـمان اول اما آنان خورشـید را به آسـمان چهارم و ماه را به آسمان سوم میخکوب کردند.

قرآن به مـدار کرات «فلک» می گویـد و همـهٔ کرات را (و دسـتکم خورشـید و ماه را در بیان نصّ) شـناور در فضا می دانـد: «كُلّ في فَلَك يَسّ بَحُون». آنان سـخن از میخکوب شدن به میان می آورند و می گویند که آسـمان ها می چرخند و خورشـید و ماه و دیگر اجرام آسمانی میخکوب شده بر خودشان را با خود می چرخانند.

ارسطوی یونانی که لفظ فلک را به کار نبرده بود اینان فلک را از قرآن برداشتند و در ترجمه ها گذاشتند در حالی که اولاً: فلک در زبان عربی به معنی «دایره» است نه به معنی کره، و 9 فلک ارسطو همگی کروی هستند که همدیگر را خرق می کنند و دوباره به التیام می رسند. مگر ارسطوئیان بر این کیهان شناسی شان و 9 فلکشان به نظر خودشان برهان عقلی اقامه نکرده بودند؟ این است براهین عقلیه حضرات.

مگر با همان عقل شان 9 عقل را بر 9 فلک تطبیق نمی کردند؟

مگر آنان نبودند که فلک هایشان را عاقل زنده، با اراده واسطه در خلقت و مدبّر کائنات، می دانستند؟ در حالی که خدایشان موجب بی اراده است (!-!). مگر پایه و اساس اصلی فلسفه شان بر عقول عشره و افلاک 9 گانه ساخته نشده بود؟ چرا پس از داغان و ویران شدن این کاخ خیالی که گمان می کردند مبرهن به براهین عقلیه است هنوز هم دست از فلسفه ارسطوئی بر نمی دارند؟ آیا یک فلسفه پس از سقوط پایه هایش باز می تواند صحیح باشد!؟! آیا اصرار بر چنین نادرست ها را عقل و علم روا می داند؟

مگر ارسطوئیان بویژه صدرویان ما نمی گویند خداوند از روح خودش بر انسان دمیده است، آیا خداوند مرکب از ذات و روح است؛ یا روح محض است و بر فرض پذیرش این دو بهتان عظیم که به خدا می گویند آیا روح خدا تجزیه شده و جزئی از آن به انسان دمیده شده؟! که مانند اصل «صدور» شان با هر تاویل و به هر معنائی تجزیه را لازم گرفته است. آیا

عقل به مرکب بودن و تجزیه پذیری خداوند (نعوذبالله) حکم می کند؟!! حضرات عقل را نیز پایمال می کنند، و در مباحث پیشین علاوه بر حکم عقل با نص 21 حدیث روشن شد که اضافه در «من روحی» اضافه ملکیه و اضافه تشریفیه است.

و صدها مسئله اصولی درجه اول و درجه دوم و نیز مسائل فرعی درجه اول، باطل و تخیلی غیر علمی و غیر عقلی که متون ارسطوئیات را پر کرده است.

خیال پرداز ترین افراد، خود را مالک عقل و تعقل می دانند و این اعجوبه از عجیب ترین عجایب جهان عجیب تر است.

بی چاره عقل چگونه به وسیله ارسطوئیان مصادره شده و مورد تملک انحصاری قرار گرفته است.

2- علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) می فرماید: «عقل در رکون و اطمینان به مقدمات میان مقدمه ای با مقدمه دیگر فرقی نمی.گذارد یعنی مقدمه ای که خلاف عقل باشد عقل آن را رد می کند خواه یک مقدمه دینی باشد و خواه غیر دینی».

این فرمایش هم درست است. اما:

اولاً: همان طور که به شرح رفت این سخن در محدوده ظواهر است و بیان شد که ارسطوئیان نص های قرآن (علاوه بر صدها نص حدیثی) را نمی پذیرند.

ثانیاً: درباره نصوص اگر کسی اسلام را نپذیرفته باشد می تواند با عقل خودش آن ها را نپذیرد اما ارسطوئیان ما هم اسلام و قرآن را پذیرفته اند و هم نصوص مسلّم و روشن قرآن را نمی پذیرند و عقل خودشان عقلی (که به شرح رفت) را بر نصوص مقدم می دارند.

3- علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) می فرماید ظواهر دینیه متوقف است بر ظهور لفظ و این دلیل ظنّی است و ظن در مقابل علمی که با برهان حاصل شده مقاومت نمی کند.

این هم درست است. اما همان طور که گفته شد مشکل فقط به محدوده ظواهر (که مفید ظنّ هستند) محدود نمی شود. دربارهٔ نصوص پایمال شده چگونه سوگواری کنیم که پیکرهای شان با خنجرهای ارسطوئیان پاره پاره شده و سرشان بریده شده است، نصوصی که به خاطرشان از آغاز اسلام تا به امروز هزاران بل میلیون ها انسان شهید شده و جان داده اند. آیا برای نصوصی ذبح شده اند سوگمند باشیم یا برای جان دادگان. عقل سلیم می گوید: برای هر دو گروه.

یا مانند ارسطوئیان بر بام جهان نشسته و برای کشتار هر دو گروه صفیر قهقهه برافکنیم تا رفتار و اندیشه مان مطابق عقل ارسطوئی باشد؟

4- علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) می فرماید اخذ براهین در اصول دین، سپس عزل عقل در مسائلی که اخبار آحاد درباره شان آمده، از قبیل ابطال مقدمه به وسیله نتیجه است.

توضیح: اول خبر واحد (که جمع آن اخبار آحاد است) یعنی حدیث غیر مستفیض و متواتر و ممکن است نص باشد و یا ظاهر.

دوم: می فرماید: ما که اصول دین را بر اساس برهان پذیرفته ایم، اگر در معارف دینیه و مسائل مربوط به اصول دین به خبر واحدی که بر خلاف برهان باشد کاربرد دهیم، در این صورت به وسیله نتیجه برهان مقدمه برهان را ابطال کرده ایم.

یعنی آن چه در خود اصول دین به وسیله برهان به آن رسیده ایم، همان ها باید در برهانی که برای مسائل اصول دین (معارف) اقامه می کنیم مقدمه باشند.

مثال: در اصول دین مسلم شده که خدا تک و اَحد است اکنون خبر واحد آمده و می گوید (نعوذ بالله) خدا دو تاست باید برهان را به شرح زیر تنظیم کنیم:

این خبر واحد مخالف اصول مسلّم دین است.

و هر مخالف اصل مسلّم دین مردود است.

پس این خبر واحد مردود است (گرچه نص هم باشد).

اگر برهان را به صورت زیر تنظیم کنیم باطل است:

این خبر واحد می گوید که (نعوذ بالله) خدا دوتاست.

و هر خبر واحد حجت است.

پس این خبر و پیامش حجت است.

حجّیت خبر واحد (حتی هر خبر مستفیض و متواتر در معارف دین) برگرفته از اصول دین و مبتنی بر اصول مسلم دین است و نتیجه ای است که از اصول دین گرفته می شود، پس نباید تمسک به خبر واحد، خود آن اصول را ابطال کند.

سوم: علامه در این جای سخنش به ایرادی که در بالا دربارهٔ ارسطوئیان گفته شد (که آنان در محدوده ظواهر توقف نمی کنند نصوص را نیز تباه می کنند) پاسخ می دهد: که به وسیله برهان عقلی می توان و باید نصوصی را که به صورت خبر واحد آمده اند، رد کرد.

این فرمایش ایشان نیز درست است. اما:

الف: کدام خبر واحد است که مخالف اصول مسلم دین است و مجلسی آن را پذیرفته است؟ آیا کسی می تواند نمونه ای در این باره از آثار مجلسی (بحار و غیر بحار) بیاورد؟ اما همهٔ ارسطوئیات برخلاف اصول مسلّم دین است به شرحی که گذشت و اولین آن ها اصل «صدور» است که اولین اصل ارسطوئیات است.

ب: آیا همه نصوص که ارسطوئیان ذبح کرده اند خبر واحد هستند؟ آنان نه تنها مستفیضات و متواترات بسیاری را نیز ذبح کرده اند همان طور که گذشت نصوص قرآن را نیز کشته اند. حتی ثابت شد که مسلّمات عقلی را نیز پای مال می کنند.

5- علامه طباطبائی دربارهٔ ظواهر قرآن و حدیثهای مستفیض می فرماید: کسی که در مباحثات عمیقه عقلیه توان کافی (تثبّت) ندارد باید به ظواهر قرآن و ظواهر اخبار مستفیضه بچسبد و علم بر حقائق آن ها را به خداوند متعال واگذارد و این راه احتیاط است.

این فرمایش نیز درست است و عین فرمان آیه 83 سوره نساء و نیز فرمان حدیث ها است. اما:

الف: کسانی که در مباحثات عمیقهٔ عقلیه توان کافی و تثبت دارند و حق دارند ظواهر قرآن و اخبار مستفیضه را رد یا تاویل کنند چه کسانی هستند؟ بی تردید این کسان غیر از

ارسطوئیان هستند. زیرا دیدیم که مباحث عقلیه آن ها چیست و چه ماهیتی دارد؛ نه تنها مباحث درستی نیستند عقل و تعقل را نیز زیر پا می گذارند.

ب: اساساً ارسطوئیان با مبانی ارسطوئی شان (توجه: با مبانی ارسطوئی شان) حق دخالت و ابراز نظر در قرآن و حدیث .ندارند زیرا راه آنان از اصل و اساس تا دامنه های گسترده اش، با اصل و اساس تا دامنه گسترده اسلام تباین دارد؛ اسلام و ارسطوئیات دو آئین، دو هستی شناسی، دو خدا شناسی، دو انسان شناسی، ضد هم هستند.

6- مرحوم طباطبائی (قدس سره) می فرماید آنان که توان کافی و تثبت در مباحث عمیقه عقلیه ندارند باید از ورود در ابحاث عمیقهٔ علمیه اثباتاً و نفیاً پرهیز کنند تا کنند تا به ضلالت و تعرض به هلاکت دائم، سقوط نکنند.

این فرمایش نیز متین و کاملاً درست است اما گفته شد که مباحثات عمیقه عقلیه، ارسطوئیات هستند؟ و آن همه بحث که گذشت.

7- آن گاه علامه طباطبائی خواننده را به عبرت آموزی و عبرت گیری دعوت می کند که خواننده از سقوط علامه مجلسی به ضلالت و هلاکت عبرت بگیرد. (!!!)

می فرماید: ببینید که مجلسی هیچ کدام از آرای اهل نظر (فلاسفه) را رد نکرده مگر این که خودش به همان یا به شدید تر از آن مبتلا شده است و نمونه روشن آن در همین مسئله است که مجلسی قول فلاسفه را درباره مجردات رد کرده سپس خودش همه خواص تجرّد را بر انوار پیامبر و ائمه علیهم السلام ثابت کرده است و متنبه نشده که اگر موجود مجردی (غیر از خدا) محال باشد محال بودنش با تغییر اسم تغییر نمی کند

اولاً: در این جا که ما بحث می کنیم صفحه 104 جلد اول بحار است، در کجای این 104 صفحه مجلسی قول به موجود مجرد (غیر از خدا) را رد کرده است؟ تا خودش دوباره در آن سقوط کند؟

تنها جمله ای که او در این باره دارد در صفحه 101 است که می فرماید: «مع أنه لا یظهر من الأخبار وجود مجرّد سوی الله تعالی».

ثانیاً: می گوید: در ظاهر ،اخبار در ظواهر اخبار یعنی نصی در اخبار بر رد موجود مجرّد وجود ندارد، در ظاهر اخبار نیز دلالتی بر اثبات آن ها نیست.

ثالثاً: حتی نمی گوید: ظاهر اخبار وجود موجود مجرد (غیر از خدا) را نفی می کند.

نکته مهّم: مسئله برعکس است یعنی از آن طرف باید بر مرحوم مجلسی ایراد گرفت که چرا اصل و اساس وجود مجرد (غیر از خدا) را نفی و رد نکرده است. همان طور که شرحش با فرمول های مربوطه اش گذشت.

رابعاً: بر فرض که مجلسی (رحمت الله علیه) اصل و اساس قول به مجرد غیر از خدا را نفی و رد کرده است، آیا همان طور که علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) می فرماید همه ویژگی های تجرد را به انوار پیامبر و ائمه علیهم السلام نسبت داده است؟

علامه مجلسی در آغاز این سخنش می گوید: فاعلم أن أکثر ما أثبتوه لهذه العقول قد ثبت لأرواح النبی و الأئمة علیهم السلام».

می گوید: اکثر آن ویژگی ها، نه همهٔ شان نه جمیع خواص التجرّد.

در پایان جمله نیز می گوید: «وجه آخر» به وجه دیگر نه به وجهی که ارسطوئیان درباره مجردات می گویند.

سپس این وجه دیگر را شرح می دهد و می گوید:

ارسطوئیان برای عقل «قدم» را ثابت می کنند اما حدیث ها «تقدم» را بر ارواح مذکور ثابت می کنند. فرق میان «قدم» با «تقدم» از زمین تا آسمان است و اساساً این دو دارای دو معنی کاملاً متضاد هستند و برای خود ارسطوئیان و دیگران کاملاً روشن است.

آن گاه شرح می دهد مراد از تقدم تقدم بر آفرینش همه مخلوقات باشد، یا تقدم بر آفرینش مخلوقات روحانی باشد، دو احتمال هست.

اکنون فرض کنیم معنی اول درست و نور پیامبر (صلی الله علیه و آله) اولین مخلوق باشد این چه ربطی دارد که نور آن حضرت «قدیم» (1) باشد؟.

البته اگر مجلسی به صدور معتقد بود و نورپیامبر (صلی الله علیه و آله) را صادر اول می دانست ناچار می شد که به قاعدة الواحد لا یصدر منه الا الواحد و قاعدة «البسیط لا یصدر منه الا البسیط و قاعدة «المجرد لا یصدر منه الا المجرد»، معتقد باشد. در این صورت ناچار بود که نور آن حضرت را مجرد بداند اما مجلسی در همان صفحه 101 این قبیل سخنان را که به صورت قاعده در آورده اند «مموّهات شبهات و خیالات غریبه که با سخنان لطیف آرایش داده شده اند» نامید او اساساً به صدور معتقد نیست و همهٔ این قاعده ها را «سالبه بانتفاء موضوع» می داند؛ اساساً صدور، یک تخیل و توهمی بیش نیست و این قاعده ها موضوعاً منتفی هستند.

مجلسی نور پیامبر (صلی الله علیه و آله) را مخلوق و پدیده می داند او به «کان الله و لم یکن معه شیئ« حتی پیامبر (صلی الله علیه و آله)، معتقد است.

و در صفحه 103 کاملاً بزرگوارانه و با سماحت می خواهد برای برخی از کسانی که گاهی لفظ مجرد به کار می برند و ارسطوئی نیستند، راه توجیهی باز کند. می گوید:

اگر کسی به جوهر مجرد معتقد باشد و آن را قدیم نداند و مانند ارسطوئیان خداوند متعال را مجبور نکند که مخلوقات را از آن جوهر مجرد به وجود آورد، و اگر آن مجرد را در خلق اشیاء دارای تأثیر نداند، نام عقل بر آن بگذارد، می تواند...

1- قدیم به معنی فلسفی که شرحش گذشت.

توجه فرمائید: چندین «اگر» آورده است: اگر آن را قدیم نداند، اگر ممکنات و مخلوقات را ناشی شده از آن نداند، اگر آن را در خلق اشیاء دخیل نداند.

این اگر ها همگی سلب ویژگیهای مجرّد است. و برای آن کس که در نظر مجلسی است تنها دو لفظ می ماند که آن شیئ را «مجرد» بنامد و «عقل» بنامد.

مرادش این است که دعوائی بر سر لفظ نداریم.

مجلسی با این اگرها، اصول فلسفه ارسطوئی را نفی کرده است:

چیزی از وجود خداوند صادر نشده زیرا هیچ چیزی قدیم نیست.

پس: همه چیز پدیده است و آن پدیدهٔ اولیّه کائنات، با امر کن فیکون ایجاد شده نه صادر.

حتی اگر فرض کنیم که نور پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر همه مخلوقات تقدم دارد باز پدیده است نه صادر «ایجاد شده» است نه صادر.

این که ارسطوئیان میگویند صادر اول از خدا صادر شده و همهٔ کائنات نیز از صادر اول صادر شده است، مموهات است.

و این که می گویند عقول 9 گانه افلاک 9 گانه هستند دارای حیات، عقل و اراده و آن ها جهان کائنات را اداره می کنند، خیالاتی است که در بیانات شیرین و شیوا می سرایند.

و....

باز هم باید عرض کنم ظاهراً علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) به حدی علامه مجلسی را دست کم گرفته که با همین پیش زمینه ذهنی حتی زحمت بررسی سخنان او را به خود نداده است و یا توجه لازم را نکرده است و گرنه مرقوم نمی فرمود: «و الا بتلاء بالمناقضة في النظر و اعتبر في ذلك بما ابتلى المولّف».

مجلسی به کدام تناقض دچار شده است تا عبرت دیگران باشد؟

ص: 71

وسیله: ارسطوئیان عقل اول و حتی عقول عشره را موجودات با عقل و اراده در حالی که خدای شان فاقد اراده است دانسته و وسیلهٔ آفرینش وجود همه موجودات، می دانند.

اما مجلسی ارواح پیامبر (صلی الله علیه و آله) و آل (علیهم السلام) را وسیله نیل به توفیقات، می داند؛ موفقیت در علم، موفقیت در تقوی موفقیت در ایمان و کمالات انسانی یعنی همان که در دعای توسل می گوئیم «و توسلنا بک الی الله... این کجا و آن کجا؟؟ همان طور که در پاراگراف آخر صفحه 103 بیان کرده و ارسطوئیان را از بهرمندی از این فیض توسل، محروم دانسته است.

پرسش: خیلی از ارسطوئیان بل همهٔ صدرویان ما دعای توسل نیز می خوانند.

پاسخ: درست است آنان نیز اهل بیت (علیهم السلام) را وسیله قرار می دهند، می گویند: عقول عشره به جای خود، این یکی هم علاوه بر آن.

پرسش پس چرا مجلسی (رحمت الله علیه) می گوید: چون اینان اهل توسل نیستند امور برای شان ملبس و مشتبه می شود؟

پاسخ: هر توسل قبول نمی شود پیرو ارسطو باید به ارسطو متوسل شود نه به اهل بیت (علیهم السلام).

در مثل مناقشه نیست: گویند در آن زمان که اکثر مردم ایران سنی بودند، یک سنّی بنام جان علی می رود پیش استاد مهر ساز و می گوید مهری برای من بساز در قالب یک شعر.

استاد هم که سنّی بود می پرسد نامت چیست؟ می گوید جان علی. استاد می پرسد: سنّی هستی؟ می گوید بلی استاد می گوید خیلی خوب پس فردا بیا مهرت را بگیر

جان علی مهر را گرفت و با مرکبی که روی میز کار استاد بود رنگین کرد و روی کاغذ منعکس ساخت دید نوشته است:

آن کس که تو را جان علی نام نهاده *** خُل بوده، غلط کرده، تو جان عمری

4- بحث در تحریف کتاب و عدم تحریف

ج اول ص134 و 135.

متن حدیث: بخشی از وصیت امام کاظم (علیه السلام) بر هشام بن حکم: (يَا هِشَامُ ثُمّ ذَمّ الّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ فَقَالَ وَ إِذا قِيلَ لَهُمُ اتّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللّهُ قَالُوا بَلْ نَتّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَ وَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ وَقَالَ تَعَالَى إِنّ شَرّ الدّوَابّ عِنْدَ اللّهِ الصّمّ الْبُكْمُ الّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ وَ قَالَ وَ لَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السّمَاواتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنّ اللّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ ثُمّ ذَمّ الْكَثْرَةَ فَقَالَ وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ وَ قَالَ أَكْثَرَ النّاسِ لَا يَعْلَمُونَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ).

متن بیان علامه مجلسی (رحمت الله علیه) .... و قوله بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ، لیس فی قرآننا و هذه الآية في سورة (لقمان و فیها بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ) و لعله كان في قرآنهم كذلک. و كذا ليس فی هذا القرآن و أكثرهم لا يشعرون» فإما أن يكون هذا كلامه (علیه السلام) أو أنه أورد مضمون بعض الآيات

متن فرمایش علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): هذا الاحتمال منه رحمه الله مبنی على القول بوقوع التحريف في القرآن و قد بينا فساده في محله. بل الحق أن ذلك من خطأ النساخ أو

ص: 73

الراوی فی ضبطه، وکیف یمکن أن یستدل علیه السلام بآیة لا سبیل للمخاطب علی الحصول علیها ولو فرض و قوع التحریف.

ترجمه حدیث: ای هشام، سپس خداوند نکوهش کرده آنان را که تعقل نمی کنند: (وَ إِذا قیلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَیْنا عَلَیْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ کَانَ آبَاؤُهُمْ لا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لَا یَهْتَدُون). و خداوند فرموده است: (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذِینَ لَا یَعْقِلُونَ) و نیز فرموده است: (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَیَقُولُنَّ اللّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَکْثَرُهُمْ لا یعقلون). سپس کثرت را نکوهش کرده و فرموده: (وَ إِنْ تُطِعْ أَکْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ یُضِلُّوكَ عَنْ سَبِیلِ اللّه) و فرموده است: (أَکْثَرَ النّاسِ لَا یَعْقِلُونَ و أَکْثَرَ هُمْ لا یَشْعُرُون).

ترجمه بیان علامه مجلسی (رحمت الله علیه): ..... و این که گفته است: «بل اکثر هم لا یعقلون»، چنین آیه ای در قرآن ما (1) نیست و این آیه در سوره لقمان و بدین صورت است (بَلْ أَکْثَرُهُمْ لا یَعْلَمُونَ). و ممکن است در قرآن آنان بدان صورت بوده است. و همچنین در این قرآن (أَکْثَرُهُمْ لا یشعرون) نیز نیست. پس یا این سخن کلام خود امام (علیه السلام) است نه آیه، یا امام (علیه السلام) در مقام ذکر مضمون برخی آیه ها است.

ترجمه فرمایش علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این احتمال از او (مجلسی) رحمه الله، بر قول به تحریف قرآن مبتنی است و ما در جای خود فساد این قول را بیان کرده ایم. حق این است که این اشتباه از خطای نسخه برداران، یا خطای راوی در ضبط حدیث باشد.

و چگونه ممکن است امام (علیه السلام) سخنش را با آیه ای استدلال کند که مخاطب هیچ دسترسی به آن ندارد گرچه فرضاً تحریف هم پذیرفته شود.

1- یعنی قرآنی که در دست ما مسلمانان هست.

بررسی: با افتخار بایـد گفت که این کلام علامه طباطبائی کاملاً درست است بویژه بخش اخیرش که می فرماید: حتی اگر فرضاً کسـی به تحریف قرآن قائل باشد باز باید گفت این از آن قبیل نیست زیرا امام (علیه السـلام) به قرآنی که مخاطب به آن دسترسی ندارد استدلال نمی کند.

همان طور که خود مجلسـی (رحمت الله علیه) نیز برگشـته و می گوید: پس یا این سخن خود امام (علیه السلام) است نه آیه، یا امام (علیه السلام) در مقام ذکر مضمون برخی آیه ها است.

ص: 75

5- ارتجاع به دین ها و آئین های منسوخ

ج 1 ص 179.

متن حدیث: 61- ضه [روضة الواعظین] (قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) قِوَامُ الدِّينِ بِأَرْبَعَةِ بِعَالِمٍ نَاطِقٍ مُسْتَعْمِلٍ لَهُ وَ بِغَنِيٍّ لَا يَبْخَلُ بِفَضْلِهِ عَلَى أَهْلِ دِينِ اللَّهِ وَ بِفَقِيرٍ لَا يَبِيعُ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاهُ وَ بِجَاهِلٍ لَا يَتَكَبَّرُ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ. فَإِذَا اكْتَتَمَ الْعَالِمُ عِلْمَهُ وَبَخِلَ الْغَنِيُّ وَبَاعَ الْفَقِيرُ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاهُ وَ اسْتَكْبَرَ الْجَاهِلُ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ، رَجَعَتِ الدُّنْيَا عَلَى تُرَاثِهَا فَهْقَرَى وَلَا تَغُرَّنَّكُمْ كَثْرَةُ الْمَسَاجِدِ وَ أَجْسَادُ قَوْمٍ مُخْتَلِفَةٍ. قِيلَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ الْعَيْشُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ فَقَالَ خَالِطُوهُمْ بِالْبَرَانِيَّةِ يَعْنِي فِي الظَّاهِرِ وَ خَالِفُوهُمْ فِي الْبَاطِنِ، لِلْمَرْءِ مَا اكْتَسَبَ وَ هُوَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ وَ انْتَظِرُوا مَعَ ذَلِكَ الْفَرَجَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان رجعت الدنیا علی تراثها، کذا فیما عندنا من النسخ و لعل المراد رجعت مع ما أورثه الناس من الأموال و النعم أی یسلب عن الناس نعمهم عقوبة علی هذه الخصال و الأصوب علی ورائها کما سیأتی (1).

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الظاهر أن المراد من رجوع الدنیا إلی تراثها رجوعها إلی الجاهلیة الاولی التي ترکتها أهل الجاهلیة و قد نسخها الاسلام وبث العلم النافع

ص: 77

في الدنيا، ترك العلم و إفساد التربية الدينية يرجع الناس إلى تراثهم الاولى و هو الجهل و العمى و الفساد.

ترجمه حـديث: اميرالمومنين (عليه السـلام) فرمود: قوام دين بر چهـار عامـل [انسانى] اسـتوار است: عالـم بيانگر كه علمش را به كار گيرد ثروتمندى كه در خير رسانى به اهل دين خست نورزد. فقيرى كه آخرتش را به دنيايش نفروشد. و جاهلى كه از فراگيرى علم تكبّر نورزد.

پس زمانى كه عالم علمش را كتمان كنـد و ثروتمنـد خست بورزد، و فقير آخرتش را به دنيايش بفروشد و جاهل از آموختن تكبّر ورزد، دنيا (جامعه) با حركت قهقرائى به تراث خود برمى گردد.

پس [اگر جامعه را چنين ديديد] كثرت مسجدها و نمود پيكرهاى مردمى كه رفت و آمد (1) زياد دارند شما را به اشتباه نيندازد.

گفته شـد: اى اميرالمومنين در چنان زمانى چگونه بايد زيست؟ فرمود: با آنان در ظاهر همزيست باشـيد و در باطن مخالفشان باشـيد براى انسان آن مى ماند كه (براى آخرتش) كسب كرده است، و انسان در كنار كسـى است كه دوستش دارد و در عين حال منتظر فرج از خداوند متعال باشيد.

ترجمه سـخن علامه مجلسى (رحمت الله عليه): جملهٔ «رجعت الدنيا على تراثها»، در نسخه هائى كه در دست ما است به همين صورت با لفظ «تراث» است.

و در اين صورت شايد معنايش چنين باشد: دنيا به همراه آن چه مردم از اموال و نعمت ها به ارث گذاشته اند بر مى گردد يعنى نعمت ها از مردم سلب مى شود تا عقوبتى باشد براى آن خصلت ها.

1- يكى از معانى اختلاف كثرت رفت و آمد است.

لیکن در ضبط دیگر حدیث «علی و رائها» آمده (1) که صحیح تر است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ظاهر این است که مراد از «رجوع دنیا به تراثش» رجوعش بر جاهلیت أولی (2) است که ما ترک مردم جاهلیت است و اسلام آن را نسخ کرده و علم نافع را در دنیا منتشر کرده است و با ترک علم و افساد تربیت دینی، مردم به ارثیه پیشین شان بر می گردند که جهل، کوری و فساد است.

ببررسی: بی تردید آن چه مرحوم طباطبائی فرموده درست است، حتی در متن حدیث نیز بر این معنی قراین و شواهدی هست

1- کثرت مساجد در جامعه فقیر و مسلوب از نعمت ها، مسجدها زیاد نمی شوند. نه فقط مسجدها بل همه مؤسسات اجتماعی و عمومی.

و این یک اصل مسلّم جامعه شناسی است.

2- همین طور است کثرت رفت و آمد مردم به مسجدها و یا هر موسسهٔ اجتماعی دیگر؛ مردم فقیر و مسلوب النّعمه، کمتر چنین رفت آمد دارند.

3- روشن است که مراد از جمله «و اجساد قوم مختلفه» به اصطلاح «پر رفت و آمد بودن» مساجد با هیکل های آراسته و مرتب است». (3) نه مردمان مسلوب از نعمت.

بنابر این مراد حدیث از ارتجاع مردم، ارتجاع علمی و فرهنگی است نه ارتجاع به فقر مالی.

اما در کلام هر دو علامه نکته ای هست که جای تأمل دارد: ظاهراً هر دو بزرگوار به جامعه جاهلی عرب، توجه دارند؛ مجلسی به فقر مالی .آن و طباطبائی به فقر علمی و

1- بحار، ج 2 ص 67- خصال، ج 1 ص197.
2- اشاره است به آیه (وَ قَرْنَ في بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولى).
3- همان طور که امروز به ویژه در مراسمی که در مساجد برگزار می کنند، چنین است.

فرهنگی آن. این توجه و عطف ذهن در بیان مرحوم طباطبائی، فراز تر است. در حالی که در متن حدیث سخن از «دنیا» هست نه از مردمی به نام عرب یا عرب جاهلی و اسلام همه آئین ها و فرهنگ های پیشین را نسخ کرده است.

و چون ممکن است این فرمایش مرحوم طباطبائی بهانه ای به دست ارسطوئیان و صدرویان بدهد، لازم است با آنان گفتمانی داشته باشیم:

آیا اسلام تنها تراث فرهنگی عرب جاهلی را نسخ کرده است؟ و فرهنگ یهودیت، مسیحیت هندوئی، و به ویژه بودائیت و به ویژه تر ارسطوئیات را نسخ نکرده است؟! ارسطوئیسم و بودیسم که امروز صدرویان ما از مخلوط آن ،دو طوفانی به راه انداخته اند، توسط اسلام نسخ نشده اند؟

فکر و فرهنگ و دین بودائی چه مزیتی بر فکر و فرهنگ امت موسی (علیه السلام) دارد که آن تایید شود و این منسوخ گردد؟!

و همچنین: فکر و فرهنگ ارسطوئی چه مزیتی بر فکر و فرهنگ موسی دارد که اسلام را محترم و این را منسوخ کرده است؟!

اگر تورات محرف، خدا را می آورد و در تنگاتنگ آغوش یعقوب به کشتی مشغول می کند (که تا حدودی امکان تاویل دارد) و امروز یهودیان و مسیحیان آن را تاویل می کنند آیا این بیش تر ضد توحید است یا پایه های رسمی و اصول اولیه ارسطوئیسم که رسماً خدا را موجب، بی اراده مصدر، خدائی که نمی توانست نیافریند عاجز از عدم آفرینش و... اعلام می کنند؟؟ توحید یهودیان در مقایسه با ارسطوئیان به حدی صحیح و سالم است که به هیچ وجه قابل قیاس نیست.

اگر ارسطوئیسم منسوخ نیست، اولاً می بایست آئین ،موسی عیسی و پیامبر اسلام علیهم السلام، نمی آمدند.

ثانیاً: حال که آمده اند می بایست مردم جهان را به ارسطوئیسم دعوت می کردند و در تکامل آن می کوشیدند.

مگر معنای نسخ و عدم نسخ، غیر از این است؟

قرآن، خودش را «تبیان کل شیء» می داند آیا فکر و فرهنگش ناقص است تا به وسیله ارسطوئیات و بودائیات، تکمیل و ترمیم شود؟

قرآن که پیامبرش محمد (صل الله علیه و آله) را تبیین کننده همان «تبیان» می داند، یعنی «تبیان اندر تبیان» آیا نیازمند شرح و بیان به وسیله ارسطوئیات و بودائیات است؟!!

اینک: یک نگاه به جامعه امروزی خودمان و مراسمی که در مساجد برگزار می کنیم و با پیکرهای آراسته و مرتب و کاملاً مؤدبانه در برابر صاحب مراسم قرار می گیریم و اگر او متوجه نباشد هیکل و جسم مان را به او نشان می دهیم داشته باشیم.

و یک نگاه به عرصه فکری و فرهنگی مان در آموزش ها در گفتمان ها، در محاورات علمی و معمولی بیندازیم که همه جا و در هر جریده و مطبوعهای رادیو و تلویزیون، اصول و فروع ارسطوئیات و بودائیات همه جا را گرفته.اند حتی در مطبوعات و رادیو و تلویزیون بارها به صراحت نوشتند و گفتند شیطان مظهر خدا است.

این گزافه به هر معنی و با هر تاویل آیا با توحید قرآن و اسلام سازگار است؟ امروز هیچ چیزی بی صاحب تر و بی دفاع تر از قرآن و اسلام نیست؛ این چه علمی است؟ علم بر علیه علم، هدایت بر علیه ،هدایت اسلام بر علیه اسلام حتی قرآن بر علیه قرآن، توحید بر علیه توحید (1) و...

1- وقتی افرادی که نه زحمتی در انقلاب متحمل شده اند و نه بازداشت و تبعید شدهاند و نه شهید داده اند، و نیز برخی افراد که زمانی با انقلاب و نظام مقدس جمهوری اسلامی همراه بوده اند اما اکنون به دلیل ثروت اندوخته شان، همه چیز را فدای خودشان می کنند، این انتقاد بنده را می بینند فوراً می خواهند به نا محرمی بنده و انقلاب و جمهوری اسلامی و ولایت فقیه، اشاره کنند. در حالی که علاوه بر همه مشقات که در راه انقلاب و نظام جمهوری اسلامی و ولایت فقیه متحمل شده ام، با کمال صراحت اعلام می کنم هیچ کسی از این اصول و نیز مرجعیت، آن طور که من در کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» دفاع علمی و مستدل کرده ام، نکرده است. علاوه بر دیگر نوشته هایم. اتفاقاً ارج نهادن و گرامی داشتن و دلسوز بودن به این اصول و حراست از این اصول، ایجاب می کند که انتقادات مذکور را داشته باشیم.

نگـاه سوم به حـدیث مورد بحث دوباره حـدیث را بخوانیـد و دقت کنیـد: آیا زمانی غیر از زمان ما را در نظر دارد؛ به ویژه به آن جمله توجه کنید از امیرالمومنین (علیه السلام) می پرسند: اگر در آن زمان باشیم چه کار کنیم.

مخصوصاً با عینک و بینش مرحوم علامه طباطبائی نگاه کنید که در معنای این حدیث، ارتجاع مردم مسـلمان را به ارتجاع فکری و فرهنگی تفسیر می کند، و تفسیر کاملاً درستی هم هست.

ارسـطوئیان فوراً پاسـخ می دهند: ما مطابق حدیث (خُذُوا الْحِکْمَةَ وَلَوْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ) عمل می کنیم در هر دین و در هر نحله منسوخ نیز مطالب و سخنان درست و صحیح هم هست که باید آن ها را گرفت.

توجه ندارنـد که مراد این حدیث از حکمت گزاره های گفتاری و رفتاری موردی» است نه نظام و سازمان اندیشه ای در هستی شناسـی خدا شناسی انسان شناسی، جامعه شناسی و...

هر مکتبی که پیروان خود را به مکتب دیگر ارجاع دهد در حقیقت خودش را نفی و ابطال کرده است.

ارسـطوئیان از اصـلی ترین اصول یعنی توحید تا فرعی ترین فروع شـناخت، پیرو ارسـطو هسـتند لطفاً دوباره به حدیث مورد بحث به ویژه آخرین جمله آن توجه کنیـد که (الْمَرْءِ مَا اکْتَسَبَ وَ هُوَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ). اکتساب و تحصـیل ارسـطوئیات و باور به آن ها لازم گرفته مودت و محبت سران آن نحله را آن گاه به حدیث های زیر توجه کنید:

قَالَ الصّادق (علیه السلام): (كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُنَا وَ هُوَ مُسْتَمْسِكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا): (1) کسی که گمان می کند ما را می شناسد در حالی که به ریسمان دیگران چسبیده است، دروغگو است. یعنی خودش خودش را فریب می دهد.

و در حدیث دیگر: قالَ الصّادق (علیه السلام): (كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مِنْ شِيعَتِنَا وَ هُوَ مُتَمَسِّكٌ بِعُرُوةِ غَيْرِنَا) (2) چنین شخصی که خود را شیعه می داند خود فریبی می کند. کافی است صدرویان ما کمی به اندرون و وجدان خود توجه کنند.

گاهی می گویند: ما اصول اندیشه مان را از قرآن می گیریم و در مسائل فرعی از ارسطوئیات استفاده می کنیم.

حدیث دیگر: (... فَكَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مَعَنَا وَ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِفُرُوعِ غَيْرِنَا): (3)

به ویژه وقتی که ارسطوئیات با بودائیات در هم آمیزد و نامش «عرفان» باشد که بی تردید عرفان سرخ پوستان بهتر از این است زیرا توحیدشان نسبت به این مخلوط، سالم تر است. اگر بناست عرفانی غیر از عرفان و معرفت اهل بیت (علیهم السلام) داشته باشیم چرا عرفان سرخ پوستان را بر نمی گزینیم؟

و در پایان: از نو به اولین عامل قوام دین در کلام علی (علیه السلام) توجه فرمائید: عالم ناطق مستعمل بعلمه: عالم بیانگر که علمش را به کار گیرد.

پس عالمی که انحرافات فکری و فرهنگی را می بیند و در مقابل آن ها علمش را به کار نمی گیرد، جایگاهش چیست؟

1- معانی الاخبار - بحار، ج 2 ص 83

2- بحار، ج 2 ص 98.

3- کافی ج 8 ص 203 (حدیث شماره 336) چاپ دارالاضواء.

و حدیث مي فرماید: (إِذَا ظَهَرَت الْبِدَعُ فَعَلَى الْعَالِم أَنْ يُظْهِرَ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سُلِبَ نُورَ الْإِيمَان): (1) وقتی که بدعت ها ظاهر شوند بر عالم واجب است که علمش را ظاهر کند. و اگر نکند ایمان از او سلب می شود.

از قدیم علمای ما (از شیخ صدوق و مفید تا به امروز) در قبال این بدعت ها مقاومت عالمانه کرده اند اخیراً برخی ها بقول خودشان- حال و حوصله دردسر ندارند، و در صدد رفاه دنیوی خود هستند به این وظیفه اساسی خود که عامل قوام دین است عمل نمی کنند. زیرا طوفان ارتجاع به حدی شدید شده حتی شیطان مظهر خدا شده، افراد بر جان خود نیز بیمناک اند. براستی عمل به این وظیفه بزرگ، بشدت خطرناک شده است و نیازمند از جان گذشتگی است.

اینان در ضمیرشان خودشان را با «تقیّه» دلخوش می کنند. در حالی که در مواقعی که خطر به اصل و اصول دین می رسد جائی برای تقیه وجود ندارد و حکمت آفرینش «حماسهٔ بزرگ کربلا» همین است وقتی که خطر اصل و اصول دین را هدف می گیرد باید از جان، مال، اولاد، خانواده، طفل صغیر شش ماهه نیز گذشت و از هیاهوی عوامانه برخی از اهل بحث و غوغای عوام نهراسید. اگر معنی تقیه آن طور که این برخی از علما معنی می کنند بود هیچ کدام از ائمه (علیهم السلام) شهید نمی شدند.

(لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ)

1- عیون الاخبار، ج 1 ص 112 - بحار، ج 48 ص 252

6- صوت و اسم صوت

ج 1 ص 187 و ص194.

(توضیح: متن حدیث در صفحه 187 و سخن هر دو بزرگوار در صفحه 194، است).

متن حدیث: (كُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ خَرَجَ إِلَى عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِب (علیه السلام) فَأَخَذَ بِيَدِى وَ أَخْرَجَنِي إِلَى الْجَبّانِ وَ جَلَسَ وَ جَلَسْتُ ثُمّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى فَقَالَ يَا كُمَيْلُ احْفَظْ عَنّى مَا أَقُولُ لَكَ النّاسُ ثَلَاثَةٌ عَالِمٌ رَبّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَ هَمَجٌ رَعَاعٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ

كُلِّ ريح لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْم وَ لَمْ يَلْجَئُوا إِلَى رُكْن وثيق يَا كُمَيْلُ الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ الْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وَ أَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ وَ الْمَالُ تَنْقُصُهُ النّفَقَةُ وَالْعِلْمُ يَزْكُو عَلَى الْإِنْفَاقِ يَا كُمَيْلُ مَحَبّةُ الْعَالِمِ دِينٌ يُدَانُ به يَكْسِبُهُ [يُكْسِبُهُ] الطّاعَةَ في حَيَاتِه وَ جَمِيلَ الْأَحْدُونَة بَعْدَ وَفَاته فَمَنْفَعَةُ الْمَالِ تَزُولُ بزَوَالِهِ يَا كُمَيْلُ مَاتَ خَزَانُ الْأَمْوَالِ وَ هُمْ أَحْيَاءٌ وَ الْعُلَمَاءُ يَاقُونَ مَا بَقِيَ الدّهْرُ أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَ أَمْثَالُهُمْ فِى الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ هَاهُ إِنّ هَاهُنَا وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ لَعِلْماً لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً بَلَى أَصَبْتُ لَهُ لَقِناً غَيْرَ مَأْمُون يَسْتَعْمِلُ آلَةَ الدّينِ في طَلَبِ الدّنْيَا وَ يَسْتَظْهِرُ بِحُجَجِ اللّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ بِنِعَمِهِ عَلَى عِبَادِهِ لِيَتّخِذَهُ الضّعَفَاءُ وَلِيجَةً مِنْ دُونِ وَلِيّ الْحَقّ أَوْ مُنْقاداً لحَمَلَة العلم لا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَحْنَائِه يَقْدَحُ الشّكُ فِي قَلْبِهِ بِأَوّلِ عَارِض مِنْ شُبهة الا لَا ذَا وَ لَا ذَاكَ فَمَنْهُومٌ بِاللّذّاتِ سَلِسَ الْقِيَادِ لِلشّهَوَاتِ أَوْ مُغْرَى بِالْجَمْعِ وَالادّخَارِ لَيْسَا مِنْ

ص: 85

رُعَاةِ الدِّينِ أَقْرَبُ شَبَهاً بِهِمَا الْأَنْعَامُ السَّائِمَةُ كَذَلِكَ يَمُوتُ الْعِلْمُ بِمَوْتِ حَامِلِيهِ اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ بِحُجَّةٍ ظَاهِرٍ أَوْ خَافِي [خَائِف] مَغْمُور لِئَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَ بَيِّنَاتُهُ وَ كَمْ ذَا وَ أَيْنَ أُولَئِكَ الْأَقَلُّونَ عَدَداً الْأَعْظَمُونَ خَطَراً بِهِمْ يَحْفَظُ اللَّهُ حُجَجَهُ حَتَّى يُودِعُوهَا نُظَرَاءَهُمْ وَ يَزْرَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقَائِقِ الْأُمُورِ فَبَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتْرَفُونَ وَأَنِسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ صَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى يَا كُمَيْلُ أُولَئِكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ وَ الدُّعَاةُ إِلَى دِينِهِ هَايْ هَای شوقاً إلى رؤيتهمْ وَ أَسْتَغْفِرُ الله لی وَلَكُمْ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و في نسخ نهج البلاغة آه آه و في سائرها في بعضها هايهای و فی بعضها هاه هاه و على التقادير الغرض إظهار الشوق إليهم و التوجع على مفارقتهم و إن لم يرد بعضها في اللغة ففي العرف شائع.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و هذا من عجيب قوله رحمه الله و كيف يتصور أن يكون هناك لفظ يفيد معنى بحسب العرف يستعمله مثله عليه السلام و هو أخطب العرب ثم لا تعرفه اللغة؟ و هل العرف الا المعروف من اللغة الذى يعرفه أهلها بحسب مرحلة الاستعمال؟.

ترجمه حدیث: کمیل بن زیاد می گوید: علی بن ابی طالب علیه السلام به سوی من بیرون آمد و دستم را گرفت و من را به سوی صحرا بیرون برد، نشست و نشستم. آن گاه سرش را به طرف من بلند کرد و فرمود: ای کمیل حفظ کن از من آن چه را که برایت می گویم: مردم سه گروه هستند: عالم ربّانی، و متعلّمی که در راه نجات است، و سفلگانی عوام که به دنبال هر ندائی می روند و با هر بادی از جای شان به در می روند از نور علم روشنائی نمی گیرند، و در پناه پایه ای استوار قرار نمی گیرند.

ای کمیل! علم بهتر از مال است؛ علم از تو حراست می کند در حالی که تو از مال حراست کنی مال با مصرف کردن کاهش می یابد در حالی که علم به وسیله مصرف کردن شکوفا می شود.

ای کمیل! محبّت عالم دینی است که انسان به آن متدین می شود، و در زندگانیش اطاعت خدا را کسب می کند و بعد از مرگش با پیشامد زیبا روبه رو می شود، پس علم منفعت است (1) [لیکن] مال با زوالش زایل می شود.

ای کمیل! مال اندوزان در حال حیاتشان مرده اند در حالی که دانشمندان تا روزگار هست باقی هستند پیکرهایشان از میان رفته اما شخصیتشان در دل ها حضور دارد. هاه...- در این حال با دستش به سینه اش اشاره کرد ای کاش برای این علم حاملانی پیدا می کردم، بلی برایش هوشمند فراگیرنده یافتم اما غیر مأمون است که دین را به عنوان وسیله در طلب دنیا به کار می گیرد و در صدد بهره جوئی از حجت های خدا (علوم الهی) بر علیه خلق خدا است و در صدد بهره جوئی از نعمت های خدا بر علیه بندگانش است تا ضعفای مردم او را به جای ولی حق ولیجه (2) قرار دهند.

یا (برای این علم یاد گیرنده یافتم اما به دلیل ضعف شخصیتش) او را مطیع (کور کورانه) در برابر اهل علم یافتم که بصیرتی در جوانب علم ندارد با اولین شبهه ای که رو به رو می شود شک در قلبش جای می گیرد. (3)

1- اگر لفظ «فمنفعة» به جمله پیش لاحق شود و اگر به جمله بعدی واصل شود «فمنفعة المال یزول...» پس منفعت مال زایل می شود.

2- ولیجه: باصطلاح فارسی تو دل برو» کسی که در قلب کسی جای بگیرد. در قرآن آیه 16 سوره توبه، نیز به همین معنی به کار رفته است.

3- یعنی برای این علم یادگیرندگانی یافتم اما آنان دو گروه هستند: گروه هوشمند که متاسفانه علم را برای اهداف منفی به کار می گیرند و گروه دوم کسانی هستند که فقط می شنوند و فرا می گیرند اهل استنباط نیستند و نسبت به اهل علم شخصیت زده هستند. نسبت به علمی که از من می گیرند توان دفاع ندارند؛ با هر سخنی که می شنوند در علمی که از من آموخته اند شک می کنند.

آگاه باش! نه این و نه آن. (1)

پس کسی که بر لـذّات حرص و ولع دارد و به آسانی از شـهوات پی روی می کند، یا کسـی که برای جمع مال مجذوب شده، هیچ کدام از رعایت کنندگان دین نیستند (یا: از پاس داران دین نیستند)، دام های سائمه بیش از هر چیز به این دو کس شباهت دارند.

این چنین می میرد علم با مرگ حاملانش.

خـدایا؛ بلی درست است که زمین خالی نمی شود از قائمی که حجت را اقامه کند قائم آنان ظاهر باشد و یا قائم مخفی غایب تا دلالت ها و بینات الهی باطل نماند. چه قدر هسـتند و کجا هسـتند که از نظر عدد اندک و از نظر شأن و نقش عظیم هسـتند. به وسـیله آنان حفظ می کنـد خداوند دلالت هایش (دین را) حتی (یک به یک) به همتای خودشان به ودیعه دهند، و بکارند آن را در قلب های افراد مانند خودشان علم آنان را به حقایق امور وارد کرده است که با روح یقین هم آغوش شـده اند و سـهل گرفتند آن چه را که مال داران رفاه گرا سـخت گرفتند آن چه برای مترفین مهم است در نظر اینان بی اهمیت است. و انس گرفتنـد با آن چه که نادانان از آن وحشت می کنند. با بدن هائی در دنیا می باشند که روح های شان به محل اعلی وابسته است.

ای کمیل! آنان انـد خلفای خداونـد و دعوت کننـدگان به دین خـدا، های، های چه شوقی به دیدارشان دارم و از خداوند برای خودم و شـما آمرزش می طلبم.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): در صفحه 194-: در نسـخه های نهج البلاغه (به جای های، های) آه، آه، آمده است. و در دیگر منابع در برخی «های، های» و در برخی «هاه،

1- هیچ کدام از این دو گروه سزاوار این علم نیستند.

هاه» آمده است و به هر تقدیر مقصود (علی – علیه السلام –) ابراز شوق نسبت به آنان و اظهار درد از دوری ،آنان است. گرچه بعضی از این ها : هاه هاه های های در متون لغت نیامده است اما در عرف شایع هستند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و این از عجایب سخن (مجلسی) رحمه الله است و چگونه ممکن است در این میان لفظی باشد و به حسب عرف معنائی داشته باشد، و شخصی مثل علی علیه السلام که سخنورترین عرب است آن را به کار ببرد در عین حال [اهل] لغت با آن آشنا نباشد؟! مگر «عرف» غیر از آن است که در نظر اهل لغت به حسب جایگاه استعمال شناخته شده باشد؟

بررسی: مقدمه: هر صوتی که از دهان انسان صادر شود یا موضوع است یا غیر موضوع:

موضوع: لفظی است که برای یک معنی وضع شده است. این نیز به سه نوع نوع است: اسم، فعل و حرف.

اسم بر چند قسم است: اسم عین اسم فعل، مصدر، اسم صوت.

لغت و اهل لغت، فقط برای «کلمات موضوعه» مسؤلیت دارند که معانی آن ها را بیان کنند، نه برای اصوات غیر موضوعه.

اصوات گوناگون و فراوان از دهان انسان می آید که با وضع رابطه ای ندارند اما دلالت دارند دلالت طبیعی: مانند دلالت سرفه بر مشکلی که در سینه یا گلو هست.

اینک شرحی در این باره: وقتی که یک ضربه ای به پهلوی کسی بزنید ممکن است صوت «هع» از دهان او بیاید و ممکن است «اه–» و ممکن است «اهه» و ممکن است «آه» و ممکن است «هوو» و امثال این ها.

زیدی به زیدی نقل می:کند پرویز با مشت به پهلوی کامبیز زد و او گفت: «اِه– ه–».

حال بیا معنای این اِه– ه–» را در متون لغت پیدا کن همچنین است اصوات غیر موضوع دیگر.

در موارد درد جسـمی و درد روحی نیز چنین است. اصوات مختلف و متفـاوت از درون می آیـد که حاکی از درد درونی روحی هسـتند و هیچ کدام در لغت یافت نمی شوند. زیرا آن ها نه اسم هستند و نه فعل و نه حرف صوت محض هستند که تحت هیچ وضع لغوی قرار نمی گیرند.

واضع لغت و عرف و اهل لغت همهٔ این اصوات گوناگون را «آه» نامیـده انـد خواه به صورت آه باشد و خواه به صورت هاهه- ، هاه هاه آخ ه- هی آی، هی، ای، وش ش، و... یعنی همه گونه صوتی که با نفس عمیق «تنفّس صـعدا!» بیایـد، آه است، این آه صوت نیست اسم صوت است و لذا در لغت معنی آن آمده است.

کمیل مجبور نیست هاه هاه علی (علیه السلام) را با اسم آن، که آه است بیاورد او می تواند همان صوت «هاه هاه» یا «های های» را بیاورد که در لغت یافت نمی شود و در عرف چنین تعبیری (یعنی آوردن خود صوت به جای اسم صوت) رایـج و شایع است و نیز کمیل می تواند اسم صوت یعنی آه را بیاورد همان طور که در برخی متون آن ظبط شده و در برخی دیگر این.

بنـابر این، علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه) کم توجهی فرموده است زیرا علاـمه مجلسـی (رحمت الله علیه) در الفاظ موضوعه از آن جمله اسم صوت بحث نمی کند، در خود صوت بحث می کند.

ص: 90

7- طلب علم نحو یا طلب راه؟؟

ج 1 ص 218.

متن حدیث: (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) مَنِ انْهَمَكَ فِي طَلَبِ النَّحْوِ سُلِبَ الْخُشُوعَ)

متن کلام علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان الظاهر أن المراد علم النحو و لا ينافي تجدد هذا العلم و الاسم لعلمه ع بما سيتجدد و يحتمل أن يكون المراد التوجه إلى القواعد النحوية حال الدعاء. و النحو في اللغة الطريق و الجهة و القصد و شيء منها لا يناسب المقام إلا بتكلف تام.

متن کلام علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الظاهر أن المراد بالنحو هو الطريق لوصح الخبر و المراد به الاشتغال بالعلم عن العمل.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): در این جا پیش از ترجمه حدیث لازم است ترجمه کلام هر دو بزرگوار را ببینیم به دلیلی که خواهیم دید مجلسی می گوید: بیان: ظاهر این است مراد از «نحو» در این حدیث علم نحو است و این احتمال منافاتی با جدید بودن علم نحو و نام آن ندارد چون آن حضرت می دانست که در زمان های بعد علمی بنام نحو پدیدار خواهد شد.

ص: 91

و احتمال دارد مراد این باشد که مراد «توجه به قواعد نحوی در حال دعاء» باشد.

و نحو در لغت به معنی ،طریق جهت و قصد است

و هیچ کدام از این (سه) مناسبتی با مقام ندارد مگر با تکلّف.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) اگر این حدیث پذیرفته شود، ظاهر این است که مراد از نحو همان «طریق» باشد و مراد «اشتغال به علم بدون عمل» باشد.

ترجمه حدیث مطابق سه احتمال که علامه مجلسی (رحمت الله علیه) داده است:

احتمال اول: هر کس در طلب «علم نحو» جدیت سختگیرانه داشته باشد، فروتنی را از دست می دهد.

توضیح: در میان اهل علم معروف است اشخاصی که بیش تر به علم نحو (و ادبیات به طور کلی) می پردازند گاهی به نوعی خود بینی و تکبّر نفسانی دچار می شوند. این نکته شوخی آمیز، شاید قرینه ای برای تأیید این ترجمه باشد.

احتمال دوم: هر کس (در حال دعا) توجه جدی و سختگیرانه به قواعد نحو داشته باشد، خشوع را از دست می دهد.

توضیح: همان طور که گفته اند کسی که در مجلس عزا نشسته است، اگر به چگونگی و صحت و سقم گفته های مداح یا روضه خوان، توجه کند، از گریستن می ماند.

احتمال سوم: هر کس در راه رفتن جدیت دقیق داشته باشد فروتنی را از دست می دهد.

خود مجلسی (رحمت الله علیه) فرموده همهٔ این احتمالات خالی از تکلّف نیستند. به ویژه در معنی اخیر، اولاً خشوع معمولاً در عبادات به کار می رود. ثانیاً اگر نحو را به معنی طریق و راه بگیریم اساساً جائی برای «رفتن» نمی ماند زیرا طلب النحو می شود «در صدد پیدا کردن راه» نه راه رفتن و این تکلّف بزرگی است.

ترجمه حـدیث مطـابق نظر علاـمه طباطبائی (رحمت الله علیه) هر کس در راه طلب علم، بـدون عمل جـدیت به خرج دهـد خشوع را از دست می دهد.

هر دو بزرگوار در مقام «اسـتظهار» هسـتند و هر دو سخنشان را با «الظّاهر» آغاز کرده اند، نه در مقام ابراز نظر قطعی. زیرا معنی مورد نظر طباطبائی (رحمت الله علیه) نیز با یک تکلّف رایج و دو تکلّف مطلق، همراه است اولاً: نیازمند تقدیر است که باید لفظ «علم» در حدیث مقدر شود. و باصطلاح «عدم التقدیر اولی».

ثانیاً: در متن حدیث کلمه طلب مقدم بر کلمه نحو است و تقدیر چنین می شود «در طلب طریق علم» نه «در طریق طلب علم»، در حالی که مطلوب طلب، علم است نه طریق علم. این معنی لاـزم گرفته که یک تقـدیر و تاخیر و جا به جائی درباره دو لفظ مـذکور، اعمال شود. اگر متن حدیث بدین صورت بود: «من انهمك في نحو الطلب...»، با تقدیر لفظ علم چنین می شد «من انهمك في نحو طلب العلم...» و معنی مورد نظر مرحوم طباطبائی به دست می آمد. لیکن متن حدیث چنین نیست.

ثالثاً: در این تقـدیر، وجود الف و لام «ال» در «النّحو»، مانع از این معنی است. زیرا الف و لام مانع از «اضافه» است و نمی توان گفت من انهمک فی النحو طلب العلم. و نیز نمی توان گفت: في الطريق طلب العلم.

و نتیجه سخن هر دو این است که حدیث خالی از اشکال و ،ضعف نیست. و البته سندش به شدت ضعیف است.

8- تنزیه و تشبیه

ج 2 ص 25.

متن حدیث: (وَ قَالَ مُقَاتِلُ بْنُ سٌ لَيْمَانَ وَجَدْتُ فِي الْإِنْجِيلِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لَعِيسَى (عليه السلام) عَظِّمِ الْعُلَمَاءَ وَ اعْرِفْ فَضْلَهُمْ فَإِنِّي فَضَّلْتُهُمْ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي إِلَّا النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ كَفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَى الْكَوَاكِبِ وَكَفَضْلِ الآخِرَةِ عَلَى الدُّنْيَا وَكَفَضْلِي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ)

علامه مجلسی (رحمت الله علیه) در این جا سخن ندارد و نقد علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) بر پیام حدیث است. و باید گفت اساساً سخن کسی بنام مقاتل بن سلیمان، حدیث نیست و نباید در ردیف حدیث ها شماره گذاری می شد ظاهراً یک اشتباه چاپی رخ داده است.

مجلسی (رحمت الله علیه) سخنان و باورهای شخصیت ها و نحله های زیادی را در بحار آورده، لیکن آن ها را حدیث ندانسته است.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الجملة و إن أمكن توجيه ها بتكلف لكنها مماتوهن الرواية اشد الوهن فان ظاهر معنى التشبيه لا يرجع إلى محصل.

ترجمه حدیث (سخن شخصی مقاتل) مقاتل بن سلیمان می گوید: در انجیل یافتم که خداوند به عیسی علیه السلام می گوید: علما را بزرگ دار و برتری آنان را بشناس زیرا من

آنـان را به جمیع آفریـده هایم برتری داده ام مگر انبیاء و مرسـلین، ماننـد برتری خورشـید بر کوکب ها و ماننـد برتری آخرت بر دنیا و مانند برتری خودم به هر چیز.

ترجمه فرمایش علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این جمله اخیر مانند برتری خودم بر هر چیز گرچه می توان آن را با تکلّف توجیه کرد، لیکن از چیزهـائی است که خود روایت را شدیـداً سـست می کنـد. زیرا ظاهرش معنی تشبیه را در بر دارد که با تکلف و توجیه نیز به جائی نمی رسد.

شرح: (حیف است اگر از این سـخن کوتاه علامه بهره کافی نبریم) در این روایت، برتری علما بر اشـخاص دیگر به برتری خداوند بر اشـیاء دیگر تشبیه شده است.

علامه این تشبیه را دلیل وهن روایت می دانـد زیرا خداوند (وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَد) و «لیس کمثله شـیئ» است و هر کس خدا را به چیزی تشبیه کند- تشبیه بوجه من الوجوه- او موحد نیست و توحیدش نادرست و او خدا را نشناخته است.

و مهم تر این که در این روایت فقـط برتری خداونـد، مورد تشبیه قرار گرفته نه خود خـدا. بـا این همه علامه (رحمت الله علیه) نه تنها آن را نمی پـذیرد بل که این جمله واحد را دلیل وهن حدیث می داند. تنزیه خداوند از هر موجود هم در ذات و هم در صـفات ضـرورت دارد و تشبیه نقیض تنزیه است.

علامه در این جمله کوچک به دو «تشبیه» توجه دارد (لذا می فرماید: تکلف و توجیه به جائی نمی رسد)

1- «الله افضل من کلّ شیئ»: خدا بر هر چیز برتری دارد.

در این سـخن خداوند با اشیاء دیگر در مقام مقایسه قرار گرفته و به برتری خداوند اذعان شده است. در حالی که مقایسه بدون ،تشبیه امکان ندارد.

همـان طور که مردی در حضور امـام صادق (علیه السـلام) گفت: الله اکبر. امام فرمود: خـدا بزرگ تر است از چه چیزی؟ گفت: از همه چیز امام فرمود در این صورت خدا را محدود می کنی.

بگو: «الله اکبر من ان یوصف»: خداوند بزرگ تر است از این که قابل وصف باشد.

زیرا اولاً: وقتی پای مقایسه به میان می آید بزرگی باری تعالی در خط «نسبیت» قرار می گیرد. در حالی که خداوند مطلق است.

ثانیاً: بزرگی و کوچکی مخلوقات «کم» است، کم و کمیت بر خالق جهان راه ندارد، مقایسه میان خالق و مخلوق هر دو را مشمول کم می کند و هر چیزی که مشمول کم شود، محدود است.

ثالثاً: در مقام مقایسه، صفتی که مورد مقایسه قرار می گیرد (مانند بزرگی و افضلیت) در هر دو طرف مقایسه یک سنخ واحد تلقی می شود. در حـالی که صـفات بـاری تعـالی عین ذاتش است و صـفات مخلوقات غیر از ذاتشان است پس در این جمله مـذکور، تشبیه صـفات هم هست.

به بیان دیگر هر موصوف غیر از صـفت است و بالعکس. پس هر موصوف، مرکب از خودش و صفتش می شود و هر مرکبی محدود است. (1)

همین طـور است «مقـایسه»؛ مقـایسه دو چیز برای این است که صـفات یـک چیز از چیز دیگر مشـخص شود. الفـاظی از قبیـل «اکـبر»، «افضل» وصف و صـفت هستند، و هر صفتی دلیل ترکیب موصوف خود است و هر مرکب از اجزاء تشکیل می یابد. و هر جزء، جزء نمی شود مگر محدود باشد پس هر موصوفی محدود است.

در خطبه اول نهج البلاغه می می فرماید خداوند به هیچ وصفی موصوف نیست. همان طور که در این حدیث نیز آمده است. همه اوصافی که برای خدا اثبات می کنیم در واقع «سلب»

1- این موضوع در مباحث آینده بیش تر روشن خواهد شد.

است خداونـد عـالم است یعنی به ساحت متعال او جهل راه نـدارد. (1) خداونـد قادر است، یعنی به ساحت مقـدس او عجز راه نـدارد و همچنین...

2- مقایسه «برتری علما بر دیگران» با «برتری خداوند نسبت به دیگر اشیاء».

مراد علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه) این است اگر مقـایسه را در این مـورد دوم بـا تکلـف و مسـامحه تـوجیه کنیم در مورد اول هیچ توجیهی به جائی نمی رسد.

و لذا در قرآن تعبیراتی از قبیل: الله اکبر من کل شيء، الله افضل من کل شيء، أقدر من کلّ شیئ و... نیامده است.

و نیز خداوند متعال با هیچ چیز دیگر مقایسه نشده است.

تبصره: در آیه 59 سوره نمل، می فرماید: (اللّهُ خَيْرٌ أَمّا يُشْرِكُونَ): خداوند سزاوار است یا آن چه شریک قرار می دهند؟؟

در چند آیه بعدی باز لفظ «اَمّن» تکرار شده.

نه ذات خداوند متعال با بت ها مقایسه شده و نه مقایسه صفاتی در میان است. بل می فرماید: برای عبادت و بندگی خداوند سزاوار است یا بت ها؟؟ پرسـتش خداونـد بهتر است یا پرسـتش بت ها؟؟ پرسـتش خداونـد، حق است یا پرسـتش بت ها؟؟ دو نوع پرسـتش با همدیگر مقایسه می شوند که هر دو فعل انسان هستند.

و آن روی سـکّه سـخن: آیا مقام الوهیت و معبودیت سزاوار خداوند است یا سزاوار بت ها؟؟ که سلب مقام الوهیت و معبودیت از بت ها است نه مقایسه دو مقام یا دو صفت.

علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) از محی الدین متنفّر است: حساسـیتی که علامه در این کلامش نسبت به تشبیه نشان می دهد نظر او را دربارهٔ افرادی مانند محی الدین که نه تنها به تشبیه

1- کافی، ج1 ص 114 تا 118، باب حدوث الاسماء» و باب «معانی الاسماء و اشتقاقها» به ویژه حدیث شماره 7 همین باب اخیر

معتقد هستند بل باور به تشبیه را واجب و ضروری می دانند، روشن می کند. علامه با همین بیانش، هم خدا شناسی محی الدین را رد می کند و هم خدائی که در نظر اوست را نمی پذیرد و در نتیجه دین محی الدین را مردود می داند تا چه رسد به فروعات باورهای او.

محی الـدین در «فصّ نوحی» از کتاب فصوص با تاکید و اصـرار می گوید اگر خدا را تنزیه کنید و تشبیه نکنید خدا را نشـناخته اید، تنزیه و تشبیه باید همیشه با هم باشند. می گوید «والمنزه جاهل». مشروح این موضوع را در جلد دوم محی الدین در آئینه فصوص» آورده ام.

طلبه جوانی با عنوان رئیس دفتر آثار علامه طباطبائی، در تلویزیون، می گفت: علامه بشـدت محی الـدین را رد می کرد هیچ خوشـش از او نمی آمد روزی در حضورش گفته شد که آن چه محی الدین درباره شـیعه گفته (مثلاً) گفته است شـیعیان را در شـکل خوک و خرس دیده است از باب تقیه است. علامه در جواب فرمود: محی الدین و تقیّه!؟!

در همان جلـد دوم «محی الدین در آئینه فصوص» با 21 دلیل توضـیح داده ام که محی الدین مسـیحی اسپانیائی و جاسوس جاده صافکن جنـگ های انـدلس، جنگ های صـلیبی و حملهٔ مغول (هر سه) بوده است و با بافته هائی بنام عرفان اساس و ریشه اسـلام را تحریف کرده است.

اما شاگرد علامه که امروز خود را در حوزه جانشین او می داند، هنوز هم در درس تفسیرش مبانی محی الدین را ترویج می دهد.

محی الـدین در مقام اسـتدلال بر این که بایـد خـدا را تشبیه کرد می گوید: اگر دو چیز را از همدیگر تفکیک کنید هر دو محدود می شوند مثلاً اگر بگوئیـد «سـنگ درخت نیست» سـنگ را به درخت نبودن و درخت را به سـنگ «نبودن محـدود کرده ایـد. همین طور است اگر بگوئیـد: «خدا سـنگ نیست» یا «خدا درخت نیست» خدا را محدود کرده اید و این درست نیست پس باید بگوئید همه چیز خدا است در حالی که این قاعده درباره مخلوقات که موجودات زمانمند و مکانمند هستند درست است اما درباره خداوند متعال، قضیه

برعکس است اگر این قاعده درباره خدا جاری شود خدا مکانمند و زمانمند می شود. و تعالی الله عن ذلك.

سخن محی الـدین مصداق مغالطه است؛ برای فرار از حد و محدودیت، باید همه حدّها و محدودها را خدا بدانیم!!! شـرح بیشتر در همان کتاب زمانی برخی ها به محض شنیدن نام محی الدین می گفتند: امام خمینی(قدس سره) محی الدین را تأیید کرده و نباید سخنی دربارهٔ او گفته شود. در آن وقت در مقـدمه کتاب «نقـد مبانی حکمت متعالیه» و مقـدمه «محی الدین در آئینه فصوص»، توضـیح دادم که اینان مراد امام را به خوبی دریافت نکرده اند.

و در مقاله «پاسخ به پنج پرسـش ایمیلی- بخش توحید و خدا شناسـی»، عین کلام امام را آورده ام که با بیان محکم و شدید محی الدین را رد کرده است (1) بیان کاملاً نصّ و روشن که به هیچ وجه قابل تأویل نیست.

شاگرد علامه طباطبائی شاگرد علامه به جای این که راه علامه را برود، همین راه محی الـدین را می رود؛ در یکی از آثار چاپ شده اش می گوید خداوند در همه جا هست، هیچ جائی نیست مگر خداوند در آن جا هست پس مجالی برای غیر خدا نیست.

این حضرت توجه ندارد که ابتدا خدا را مکانمند کند سپس نتیجه می گیرد که خداوند همه جا و حتی درون هر ذرّه و خود هر ذره را اشغال کرده و جائی برای دیگر اشیاء نیست، پس هر چه هست همه خدا هستند.

و توجه ندارد که خداوند مکانمند نیست او خالق مکان است در همه جا هست و هیچ جائی را نیز اشغال نمی کند تا جائی برای اشیاء دیگر نماند.

همین آقا (در رادیو معارف، 1388/9/4 ساعت 22/5) حدیث زیر را چنین معنی کردک

1- سایت بینش نو - بخش مقالات- پاسخ به پنج پرسش ایمیلی- توحید و خدا شناسی.

متن حدیث: (عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّد عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادِ عَن ابْن مَحْبُوبِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (علیه السلام) قَالَ قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ اللَّهُ أَكْبَرُ فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ فَقَالَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) حَدَّدْتَهُ فَقَالَ الرَّجُلُ كَيْفَ أَقُولُ قَالَ قُلْ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصف) (1)
مردی در حضور امام صادق (علیه السلام) گفت: الله اکبر. امام فرمود: خداوند از چه چیزی بزرگ تر است؟ گفت از هر چیز امام فرمود با این سخن خدا را محدود کردی. مرد گفت: پس چه بگویم؟ فرمود بگو: خدا بزرگ تر است از این که قابل توصیف باشد.

حضرت استاد می فرمود وقتی که شما خدا را در یک طرف و اشیاء را در یک طرف دیگر قرار می دهید و می گوئید این از آن بزرگ تر است خدا را محدود می کنید.

دقیقاً همان سخن محی الدین.

استاد توجه ندارد که مراد از «تحدید» در این حدیث تحدیدی است که از «تشبیه» ناشی می شود. همان تشبیه که علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) در جمله اخیر روایت پیشین آن را رد کرد.

آن مرد برای خداوند صفتی را اثبات کرد: «اکبر من کل شيء». هر موصوف، مرکب است و هر مرکب مخلوق اجزاء خود است و هر جزء محدود است (وگرنه جزء نمی شد) پس می شود هم مخلوق و هم محدود.

اما جناب استاد توجه نفرموده و حکم می کند که مراد امام (علیه السلام) این است که: خدا را در یک طرف و مخلوقات را در طرف دیگر نگذارید چون در این صورت خدا محدود می شود به همان طرفی که در نظر دارید.

نمی دانم چرا ایشان همیشه مسائل را با «مکان» و «مکانمندی» تصور می کنند؟!

1- کافی، ج 1 ص117، کتاب التوحید، باب «معانی الاسماء»ح8.

آن گاه ادامه می دهد: ما این قبیل مسائل (یعنی صدرویات) را از همین حدیث ها، استنباط می کنیم، همان طور که (در علم اصول فقه) از یک جمله «لَا تَنْقُضِ الْیَقِینَ بِالشَّک» پنجاه شصت کتاب در «استصحاب» تدوین شده است.

استاد محترم با این بیان به نظر خودش به چند پرسش اساسی، جواب می دهد:

1- چرا قرآن و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) را وانهاده و به ارسطوئیات و بودائیات می پردازید؟ می گوید ما آئینمان را از این گونه حدیث ها به دست می آوریم.

اولاً: حضرات هیچ حدیث صحیحی برای آن همه باورهای اصولی و فرعی شان ندارند، هر چه به عنوان حدیث می آورند همگی یا جعل محض است و یا با تکلّف شدید (بل تحریف معنی) حدیث را معنی میکنند بهترین و قوی ترین حدیث که حضرت استاد یافته (و همگی محتوا و پیام آن را می پذیریم) همین حدیث در کافی، است که در سندش «ارسال» هست: «عمّن ذکره».

ثانیاً: معنی همین حدیث را نیز دریافت نفرموده است.

2- چرا شما با یکی دو حدیث این همه اصول دین و مسائل مربوط به آن را بر طبق ارسطوئیات و یونانیات، وارونه تنظیم می کنید؟

می گوید: وقتی که بتوانیم از یک حدیث «لَا تَنقُضِ الْیَقِینَ بالشَّک» محتوای پنجاه- شصت جلد مطلب درباره استصحاب در بیاوریم پس می توانیم از یکی دو حدیث این همه اصول عقاید و مسائل مربوطه را در بیاوریم و بگوئیم همه چیز خداست.

اولاً: گفته شد که حضرات حتی یک حدیث نصّ و سالم برای این همه مسائل اصولی و دامنه گسترده آن ها ندارند در سرتاسر اسفار بگردید چند حدیث به کار رفته؟ و در آن میان چه تعداد از آن ها صحیح است یا سالم و بی عیب است؟ یا نیازمند هزار تکلّف در تاویل نیست؟

ثانیاً: اصل و اساس قوت و صحت و کاربرد حدیث «لَا تَنْقُضِ الْیَقِینَ بِالشَّک» به حدی است که اگر بر فرض حدیث هم نبود، باز پایه و اساس زندگی هر انسان است حتی پایه و اساس کلاغ ها هم هست تا چه رسد به انسان عاقل اگر کلاغ از لانه خودش برای طعمه به جای دور رود هنگام برگشت اگر در بقاء و عدم بقای لانه اش شک کند، استصحاب می کند که لانه سرجای خود هست و به طرف آن می رود.

یعنی استصحاب در امور زندگی بشر یک امر مسلّم و مورد عمل همه عقلای جهان در طول تاریخ جهان بوده است. حدیث آمده این اصل مسلّم را در تشریعیات نیز حاکم کرده است و سزاوار است به وسعت زندگی عینی عقلا در شریعت نیز گسترش یابد.

ثالثاً: چه کسی از ما خواسته است که این همه به علم اصول فقه، گسترش بدهیم؟ امام خمینی قدس سره که خود یک فقیه فحل اصولی است در کتاب رسائل خودش، می فرماید علم اصول به عنوان یک علم هدف نیست ابزار است و نباید بیش از حد گسترش یابد.

رابعاً: اگر درباره استصحاب هزاران جلد کتاب هم نوشته باشیم باز فقط درباره یک قاعده واحد است در کنار آن همه قواعد اصول فقه و قواعد فقهیه.

اما آن چه حضرات آورده اند یک دین گسترده است با همهٔ اصول دینش و مسائل مربوطه به آن حتی جزئیات زندگی در منزل که «تدبیر امور منزل» نامیده اند.

رابعاً: حدیث استصحاب با هیچ آیه ای از قرآن و با هزاران حدیث دیگر، هیچ تناقض و تضادی ندارد. اما حضرات با سرتاسر قرآن و همهٔ احادیث در تضاد هستند بل در تناقض.

خامساً: و بالاخره چه کسی در این جهان یافت می شود که نداند همه چیز حضرات، ارسطوئیات و بودائیات است؟ مگر این واقعیت بزرگ قابل انکار است؟

9- بازهم بحث در مجردات

ج 2 ص 33.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و قیل إن النفس لمّا کان مجرّدا یعرف بالتفکر في أمر نفسه ربه تعالی و تجرده و قد عرفت ما فیه.

ترجمه: و برخی ها گفته اند: چون نفس مجرد است شخص با تفکر در نفس خودش، خدایش و نیز مجرد بودن خدایش را می شناسد و پیش تر اشکال این سخن را شناختی.

توضیح: در وسط صفحه 101 جلد اول فرمود از اخبار برنمی آید که (غیر از خدا) وجودی مجرد باشد.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): اشارة الی ما تقدّم منه ان ظاهر الاخبار عدم کون النفس مجردة والحق ان الکتاب و السنة یدلان علی التجرد من غیر شبهة. و اما اصطلاح التجرد و المادیة ونحو ذلك فمن الامور المحدثه.

ترجمه: (این سخن مجلسی) اشاره است بر آن چه پیش تر گذشت که «ظاهر اخبار، عدم مجرد بودن نفس است». و حق این است که کتاب و سنت بر تجرد دلالت دارند، بدون شبهه ای و اما اصطلاح تجرد و مادیت و امثال شان از امور مستحدثه (بعداً پیدا شده) هستند.

ص: 105

بررسی: هر دو بزرگوار مخاطب را به آن چه پیش تر گفته اند (مجلسی در صفحه 101 و طباطبائی در صفحه 104 جلد اول) ارجاع داده اند بنده نیز به شرحی که در همان جا آورده ام، ارجاع می دهم.

اما مرحوم طباطبائی در این سخنش مطلبی را افزوده است و می فرماید: اصطلاح تجرد و مادیت بعداً پیدایش یافته اند.

این جمله پاسخی است به مجلسی که می گوید از ظاهر اخبار چیزی به دست نمی آید که دلالت کند بر وجود مجردی (غیر از خدا)

و طباطبائی (رحمت الله علیه): می گوید چون اصطلاح تجرد بعدها پیدا شده، بنابراین در این باره از ائمه طاهرین (علیهم السلام) پرسش نشده تا در ظاهر حدیث ها بیاید.

و اگر کسی به آن مرحوم اشکال کند که چرا اصطلاحی که در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) نبوده، ایجاد کرده اند؟ پاسخ می شنود که اصطلاحات فراوانی حتی در فقه نیز داریم که در زمان معصومین (علیهم السلام) نبودند و علما آن ها را از قرآن و احادیث استنباط و استخراج کرده اند.

و این پاسخ کاملاً حق و درست است. اما:

اولاً: بحث از ماده هیولا صورت و این که «مصدر» – خدا– و نیز «صادر اول» نه ماده دارد و نه هیولا و نه صورت و مجرد از اینها است از همان 2300 سال پیش که ارسطو در حال مشی و مشایانه بحث می کرد بودند و اگر این مباحثات از مبانی اندیشه ارسطو، حذف شود مکتب او هیچ و صفر می شود. پس باید گفت وجود ارسطو و مباحثاتش همگی افسانه ای است که بعداً ساخته شده اما کسی چنین سخنی را نمی پذیرد.

ثانیاً: علت این که لفظ تجرد (یا هر لفظی که به آن دلالت کند) در تخاطبات و محاورات ائمه (علیهم السلام) با اصحاب شان نیامده، این است آنان همگی به حدی ارسطوئیات را باطل می

دانستند، چنین اصطلاحات را مسلّم البطلان و مفروغ عنه، می دانستند و آن را قابل بحث نمی دانستند. تنها هشام بن حکم برای روشن شدن دیگران کتابی در رد ارسطوئیات نوشته است.

ثالثاً: این که می فرماید «کتاب و سنت بر تجرد دلالت دارند بدون شبهه ای» دربارهٔ خداوند متعال، کاملاً صحیح است. اما سخن دربارهٔ موجودات غیر از خدا است. حتی یک

آیه یا یک حدیث (اعم از نصّ و ظاهر) نداریم که به موجود مجرد غیر از خدا، دلالت کند، اعم از دلالت ظاهری و دلالت باطنی و اعم از دلالت مطابقی و تضمنی و التزامی. مگر برداشت هائی که دقیقاً مصداق تحریف قرآن و حدیث است.

رابعاً: در مباحث پیشین روشن شد که ارسطوئیان پیشین، واقعیت نور، عکس در آینه، زمان، مکان را نمی دانستند و لذا سخن از مجردات گفته اند. اما امروز ببرکت علم فیزیک واقعیت همه این ها روشن شده و از مسلّمات اولیه گشته است که غیر از خدا همه چیز زمانمند و مکانمند است و زمان و مکان عین ماده هستند و محال است که چیزی مجرد از ماده باشد غیر از خداوند متعال و این ارسطوئیان و صدرویان امروزی ما هستند که همچنان به این باورهای باطل اصرار می ورزند.

10- چگونگی «زمان» در عالم برزخ

ج 2 ص 51 و 52.

متن حدیث: (سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (علیه السلام) یَقُولُ کَانَ فِی خُطْبَةِ أَبِي ذَرٍّ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَیْهِ یَا مُبْتَغِی العلم لَا یَسْعَلكَ أَهْل وَ مَالَ عَنْ نَفْسِكَ أَنتَ یَوْمَ تُفَارِقُهُمْ کَضَیْفَ بثّ فِیهِمْ ثُمّ غَدَوْتَ الْعِلْمِ عَنْهُمْ إِلَی غَیْرِهِمْ الدُّنْیَا وَ الآخِرَةُ کَمَنْزِلِ تَحَوّلْتَ مِنْهُ إِلَی غَیْرِهِ وَ مَا بَیْنَ الْمَوْتِ وَ الْبَعْثِ إِنّا کَنَوْمَةٍ نِمْتَهَا ثُمّ اسْتَیْقَظْتَ مِنْهَا. یَا مُبْتَغِیَ الْعِلْمِ إِنّ قَلْباً لَیْسَ فِیهِ شَیْءٌ مِنَ الْعِلْمِ کَالْبَیْتِ الْخَرِبِ لَا عَامِرَ لَهُ)

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: لعل المراد بقوله ما بین الموت و البعث أنه مع قطع النظر عن نعیم القبر و عذابه فهو سریع الانقضاء و ینتهی الأمر إلی العذاب أو النعیم بغیر حساب و إلا فعذاب القبر و نعیمه متصلان بالدنیا فهذا کلام علی التنزل أو یکون هذا بالنظر لا إلی الملهو عنهم جمیع الخلق.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): هذامنه رحمه الله عجیب فان کون الموت نوماً والبعث کالانتباه عن النوم، لیس مقصورا بکلام أبي ذر رحمه الله، والاخبار مستفیضة بذلک علی ماسیأتي في ابواب البرزخ و سؤال القبر و غیر ذلک، بل المراد ان نسبة الموت و البرزخ

ص: 109

إلی البعث کنسبة النوم إلی الانتباه بعده. و أعجب منه قوله ثانیا أو یکون هذا بالنظر إلی الملهو عنهم لا- جمیع الخلق، فان ترك بعض الاموات ملهواً عنه مما یستحیل عقلا و نقلا، و ما یشعر به من الروایات مؤوّل او مطروح البتة.

ترجمه حدیث: شنیدم از امام باقر (علیه السلام) که فرمود: در خطبه ابوذر (رحمة الله علیه) چنین بود: ای کسی که در صدد علم اندوزی و دانشجو هستی اهل و عیال و مال، تو را از نفس خودت باز ندارد تو روزی که از آن ها جدا می شوی مانند مهمانی هستی که با آنان شب را به سربردی سپس صبحگاهان از میانشان خارج شده و به سوی دیگران رفته ای دنیا و آخرت مانند منزلی است که از یکی به دیگری جا به جا شده ای.

و فاصله ای میان مرگ و رستاخیز (حضور در محشر) نیست مگر مانند خوابکی که خوابیدی سپس بیدار شدی.

ای طالب دانش! قلبی که در آن چیزی از علم نباشد مانند خانه ویران است که تعمیر کننده ای ندارد.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: شاید مراد از «ما بین مرگ و محشر...» این باشد که با صرف نظر از نعیم قبر (بر خورداری فرد نیکوکار در برزخ) و با صرف نظر از عذاب قبر (معذب شدن فرد بدکار در برزخ)، آن مدت برزخ سریع الانقضاء است و ماجرا منتهی می شود به عذاب دربارهٔ بدکاران و به نعیم بدون حساب درباره نیکوکاران).

این سخن و برداشت از حدیث: بنابر تنزل است.

(یعنی از پیام آن همه حدیث که کم و کیف عذاب در برزخ یا بر خورداری در آن، با آن گستردگی هستند، تنزل شده است).

یا بگوئیم که این (گستردگی عذاب و ثواب در برزخ دربارهٔ افرادی است که متروک می شوند نه همه مردم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این سخن از آن مرحوم (مجلسی) عجیب است. زیرا این که «مرگ خواب است و بر خاستن به محشر مانند بیدار شدن است»، تنها به سخن ابوذر (رحمه الله) منحصر نیست و حدیث ها در این باره مستفیض هستند همان طور که در ابواب برزخ و سؤال قبر و غیره خواهد آمد.

بل مراد این است که نسبت موت و برزخ، با بعث به محشر نسبت خواب است با بیدار شدن از خواب.

و عجیب تر از این گفتار دوم او (مجلسی) است که می گوید: «یا بگوئیم که این دربارهٔ افرادی است که متروک می شوند نه همه مردم زیرا ترک بعضی اموات به صورت «ملهواً عنه» از محالات عقلی و نقلی است و آن چه برخی روایات به این معنی اشعار دارند، یا باید تأویل شوند و یا مردود شوند.

بررسی: مقدمه ارواح کسانی که از صدها هزار سال پیش تا به امروز مرده اند در عالم برزخ به سر می برند و صدها هزار بل میلیون ها سال مانده است که محشر و قیامت بر پا شود. (1)

اما آیه های متعدد و حدیث هائی داریم که می فرمایند: فاصله میان مرگ هر آدمی با روز محشر و قیامت خیلی اندک خواهد بود از آن جمله:

1- آیه 112 و 113 سوره مومنون: (قالَ کَمْ لَبِثْتُمْ فِی الْأَرْضِ عَدَدَ سنینَ - قَالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْم): خداوند می گوید: چه قدر در زمین (پس از مرگ) درنگ کردید؟ می گویند: یک روز یا بخشی از یک روز.

2- آیه 52 سوره اسراء: (یَوْمَ یَدْعُوکُمْ فَتَسْتَجِیبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلّا قَلِیلاً

1- این موضوع به طور مشروح و مستدل در «تبیین جهان و انسان» بخش معاد شناسی آمده است- سایت بینش نو.

و حدیث معروف که می فرماید (إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَم فقامت قیامته)، و حدیث های دیگر.

در کتاب «تبیین جهان و انسان» شرح داده ام که چرا گذشت زمان در برزخ برای ارواح، خیلی سریع است که بستگی به چیستی روح و چیستی زمان دارد.

و از جانب دیگر حدیث های فراوان داریم که افراد در عالم برزخ به حسب اعمال شان در دنیا ثواب و عذاب گسترده دارند که در یک روز یا بخشی از روز دنیوی ما نمی گنجند.

پس باید گفت: همان طور که زمان در برزخ برای ارواح سریع الانقضاء است ثواب و عذاب نیز به همان سرعت است.

مجلسی (رحمت الله علیه) می گوید تشبیه مرگ و بعث به خوابیدن و بیدار شدن، تنها سریع الانقضاء بودن زمان برزخ است و گستردگی ثواب و عذاب را نفی نمی کند. زیرا عذاب قبر و نعیم قبر به دنیا متصل هستند نه به آخرت. (عالم برزخ بخشی از دنیا محسوب می شود نه آخرت). یعنی: ثواب و عذاب گسترده که درباره عالم برزخ است بر اساس زمان دنیوی است که سریع الانقضاء نیست.

آن گاه می گوید: پس باید گفت: این حدیث بر اساس «تنزل» یعنی به فرض صرف نظر از ثواب و عذاب سخن می گوید.

نتیجه سخن مجلسی (رحمت الله علیه) چنین می شود:

1- زمان در عالم برزخ (با صرف نظر از ثواب و عذاب عالم برزخ) سریع الانقضاء است.

2- زمان در عالم برزخ با توجه به گستردگی ثواب و عذاب در برزخ، خیلی طولانی و از سنخ زمان دنیوی است و اساساً هر چه در پیش از بعث و محشر، است به عالم دنیا مربوط است پس زمانش نیز باید دنیوی باشد.

3- بنابر این حدیث در مقام فرض، صرف نظر، و تنزل است.

علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) می گوید چون اخبار در تشبیه عالم برزخ (از مرگ تا بعث) به خوابیدن و بیدار شدن مستفیض و متعدد هستند، نمی توان همه آن ها را به تنزل و صرف

نظر، حمل کرد. و این سـخن مجلسی عجیب است. پس باید گفت: زمان در عالم برزخ از هر جهت سریع است و همه آن ثواب و عذاب های گسترده نیز در همان زمان بس سریع، خواهد بود.

حق با علامه طباطبائی است شـرح علمی این مسـئله را به آن چه در «تبیین جهان و انسان» در بخش معاد شناسـی عرضه داشته ام، ارجاع می دهم در این جـا فقط یک «مثال» البته فقط مثال می آورم شخصـی یک ساعت خوابیـده بود در آن یک ساعت رؤیائی دیـده بود و آن را نوشته بود که تعبیر عینی آن به درازای هشت سال طول کشید.

این فقط یک مثال است تا امکان ثواب و عـذاب گسترده را در زمانی انـدک نسـبت زمان دنیوی ما را نشان دهد والا ثواب و عذاب ،برزخی واقعیت است نه رؤیا.

و این موضوع یعنی «نسبیت» به ویژه دربارهٔ زمان در عرصه دانش فیزیک بحث اصیل و شیرینی دارد که از بحث ما خارج است.

اما بخش دوم سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) می گوید: یا (حدیث را به تنزل حمل نکنیم) بگوئیم: آن همه ثواب و عذاب گسترده درباره افرادی است که متروک می مانند، نه همهٔ مردم.

یعنی آن که مورد نظر حدیث است اکثریت یا بخشـی از مردم است که از نظر ثواب و عذاب نیز زمان برای شان سریع است و آن اخبار که خبر از ثواب و عـذاب گسترده می دهنـد دربارهٔ بخشـی از مردم سـخن می گوینـد بخشـی که متروک می مانند و زمان طولانی بر آنان می گذرد.

علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه) این سـخن را نیز رد می کنـد و حق با اوست. زیرا همه آیات و احادیث باب به طور «عام» و «مطلق» آمـده انـد و همـان طور که نمونه اش را مشاهـده کردیم زمان عالم برزخ را (در مقایسه با زمان دنیوی) برای همگان خیلی کوتاه معرفی می کنند.

اما استدلال مرحوم طباطبائی که می گوید «متروک گذاشتن بعضی اموات عقلاً و نقلاً محال است»، جای تامل دارد.

امـا عقلاـ: اگر در مطلب اول می فرمود که سـخن مجلسـی محـال است عقلاً کاملاً به جا بود. زیرا امکان نـدارد زمان یک عالم سـریع الانقضاء باشد اما ثواب و عذاب در آن بسـی طولانی باشد. و لذا مجلسـی فرمود: این سخن در مقام تنزل است تا این اشکال عقلی متوجه سخنش نباشد.

لیکن در این مطلب دوم هیـچ وجهی برای محـال عقلی نیست؛ اگر فرض شـود که بعث بـا نـوعی تدریـج خواهـد بـود و عـده ای به دلیل چگونگی عمل شان زودتر به محشـر می روند و عده ای دیگر به دلیل چگونگی عملشان خیلی دیرتر به محشر خواهند رفت. آیا این فرض، فرض محال است یا فرض ممکن؟؟

نقل: و همچنین اگر حـدیث هائی که به این «تدریج» اشـعار دارند، را تأویل نکنیم، با کدام دلیل نقلی یا اصـلی از اصول به اصـطلاح نقلی دین، سازگار نمی شود؟

خواهیم دیـد (و همان طور که از بیانش روشن است) مراد مرحوم طباطبائی از نقل، آیه یا فلان حـدیث معین نیست، مرادش اصول مسـلّم دینی است.

چرائی اسـتدلال این چنینی در این نکته است که او به مراد مجلسی از کلمه «ملهو»، توجه نکرده است؛ این کلمه کاربرد متعدد دارد که در برخی از آن ها عنصر منفی هست که با علم و عدل خدا سازگار نیست و محال است مانند:

1- ملهّوعنه: چیزی یا امری از امور که کسی به دلیل اشتغال به لهو و لعب، آن را فراموش کند.

2- ملهّوعنه: چیز یا امری که کسی به دلیل اشتغال به کار عاقلانه دیگر، آن را فراموش کند، یا از آن غافل باشد.

3- ملهّوعنه: چیز یا امری که کسی به دلیل اهمیت یک چیز دیگر یا امر دیگر، به طور دانسته آن را متروک گذارد زیرا نمی تواند هر دو را همزمان انجام دهد.

بدیهی است که علامه مجلسی (رحمت الله علیه) و حتی هر فرد عاقل دیگر، چنین تعبیری را درباره کار خداوند، نکرده و نمی کند و درست است هر کس چنین تعبیری را بکند سخنش هم محال عقلی است و هم محال (باصطلاح) نقلی.

اما کلمه مذکور معنی و کاربرد چهارم هم دارد که مورد نظر مجلسی (رحمت الله علیه) است و او اساساً گمان هم نمی کرده که کسی سخنش را به معانی مذکور معنی کند.

کاربرد چهارم: ملهوعنه چیز یا امری که متروک گذاشته شده (متروک گذاشته شده تا زمان معین یا الی الأبد).

لغت: لها لهياً و لهباناً عن الشّيي: ترك ذكره. (1)

در این کاربرد «ترک عمدی» است نه فراموشی.

همان طور که در صیغه آمر، می گویند:

الهَ لَهُ كما يلهي لك: اصنع به كما يصنع بک: با او همان رفتار کن که با تو می کند: او را ترک کن همان طور که او تو را ترک کرده است.

ممکن است برخی از افراد دقیق نگر با توجه به «یلهی» گمان کنند که این صیغه امر از باب «لهو» واوی- نیست از باب لهی و یائی است برای روشن شدن مطلب باید گفت: اساساً در زبان عرب «لهی یلهی»-یائی- نیامده و به همین خاطر اقرب الموارد در ابتدای بحث

1- توجه: المنجد چنین آورده است لها لهياً و لَهياناً عن الشيئ سلاعنه و غفل 11 ترک ذکره. به علامت «11» توجه کنید که نشان می دهد در معنای اول غفلت است اما در معنای دوم غفلت نیست. اما اقرب الموارد این نکته را مراعات نکرده است همان طور که درباره هر واژهای سبکش همین است.

از این واژه می گوید (واوی) تا اشتباهی رخ ندهد. یلهی همان یلهو است که با (ی) نیز تلفّظ می شود.

بنابراین، با صیغه امر در عبارت فوق از شخصی خواسته می شود که عمداً شخص دیگر را ترک کند.

اکنون: آیا دربارهٔ بعث و حضور مردم در محشر بر «تدریج» معتقد باشیم یا نه؟؟ بسته به این است که مراد از تدریج چیست؟

1- مراد از تدریج این است که همگان در یک آن و لحظه در محضر حاضر نشوند و با نوعی تدریج زنده شده و به محشر بروند.

نظر به این که ما (پیروان ائمه- علیهم السلام-) به معاد جسمانی معتقد هستیم، نه به معاد مثالی و خیالی. و عالم جسمانی عالم زمانمند است و زمان عین «تدریج» است باید گفته شود که عالم محشر (و عالم بهشت و دوزخ) زمانمند و با تدریج است.

2- مراد از تدریج این باشد که گروهی یا بخشی از مردم به دلیل چگونگی اعمال شان زمان مدیدی در برزخ متروک خواهند ماند. دلیل محکمی از قرآن و حدیث برای این گونه تدریج نداریم مگر اشعارهائی که مرحوم طباطبائی به آن ها اشاره کرد و فرمود: باید این گونه اخبار، تأویل یا مردود شوند.

بنابراین هر دو نظر علامه طباطبائی درباره اصل هر دو مطلب درست است. اما نه بر اساس استدلالی که فرموده اند.

تأویل و یا مردود دانستن اخبار مشعر مذکور، به دلیل «اعمال تعادل و تراجیح» است نه به دلیلی که ایشان فرموده اند زیرا وقتی که ملهو» را درست معنی کنیم، نه محال عقلی است و نه محال از نظر کتاب و سنت.

11- درباره حدیث ثقلین

ج 2 ص 104.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و إنّهما لن یفترقا یدلّ علی أن لفظ القرآن و معناه عندهم (علیه السلام) (1)

ترجمه: و این که فرموده «لن یفترقا» قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) از هم جدا نمی شوند-، دلالت دارد که هم لفظ قرآن و هم معنای ،قرآن در نزد آنان علیهم السلام است.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الظاهر أن هذه الاستفاده منه رحمه الله انتصار للاخبار الدالة علی تحریف الکتاب أن قوله: لن یفترقا، إنما یدل علی أن المعارف القرآنیة مع بحقائقها عند أهل البیت علیهم السلام و لا نظرفیه إلی التفرقة بین لفظ القرآن و معناه و عدمها کما هو ظاهر.

ترجمه: ظاهر این است که این بهره برداری او (مجلسی) رحمه الله، از حدیث ثقلین، برای تقویت آن اخبار است که دلالت دارند بر تحریف قرآن در حالی که «لن یفترقا» فقط بر این که «معارف قرآنی با حقایقشان در نزد اهل بیت علیهم السلام هستند» دلالت دارد. و به هیچوجه بر تفرقه میان لفظ قرآن و معنایش و عدم تفرقه» ناظر نیست. چنان که این مطلب روشن است.

ص: 117

توضـیح: یعنی جمله «لن یفترقا» هیـچ ارتباطی با این که آیا تحریفی در قرآن رخ داده یا نـداده، ندارد. تنها در مقام بیان این است که حقایق معارف قرآن در نزد اهل بیت (علیهم السلام) است.

بررسی:

1 - (با صـطلاح) لقائل أن یقول: این سـخن علامه مجلسـی (رحمت الله علیه) هیـچ ارتباطی با تحریف و عدم تحریف قرآن ندارد بل که توجهش به عرصه گسترده اختلاف قرائات است که افراد غیر مسـئول تحت عنوان قراء سـبعه یا قُراء عشـره برای امّت «حجّت» شـده انـد در حدی که گاهی برخی از پیروان اهل بیت (علیهم السلام) نیز با قرائت آنان به عنوان حجت، رفتار می کنند.

2- درست است در آن وقت که پیـامبر (صل الله علیه وآله) حـدیث ثقلین را فرمود و مکرر فرموده است، نه سـخن از اختلافات قرائتی در میان بود و نه چیزی به نام تحریف یا عدم تحریف قرآن و فرمایش آن حضرت تنها به حقایق معارف قرآن معطوف بود، و فرمایش

علاـمه طباطبـائی در این موضوع کاملاً درست است زیرا حـدیث با دلالت مطابقی و دلالت تضـمنی بر غیر از حقایق ،معارف نـدارد. اما دلالت التزامی چه طور؟

بی تردید حدیث، دلالت التزامی دارد بر این که الفاظ قرآن نیز در نزد آن ها است»، بل دلالت تضمنی دارد و بل دلالت کاملاً مطابقی هم دارد می فرماید آنان با قرآن هستند و قرآن با آنان است لفظاً و معناً.

فرمـایش علاـمه طباطبـائی دربـارۀ تحریف و عـدم تحریف درست است و نمی توان از حـدیث ثقلین برای تقویت اخبـار دال بر ،تحریف استفاده کرد. اما اگر مراد علامه مجلسی (رحمت الله علیه) اختلاف قرائات ،باشد حق با مجلسی است.

و دست بالاـ می توان گفت مراد مجلسـی هر دو است. در این صورت در یکی از دو موضوع حق بـا مرحوم طباطبـائی است و در موضوع دیگر حق با مرحوم مجلسی است. و این مطلب کاملاً روشن است.

وانگهی: درست است در زمان حضـرت رسول (صل الله علیه و آله) اختلاف قرائات وجود نداشت، اما به شـهادت احادیث سنی و شیعه مردم هم برای معانی برخی از آیات و معانی الفاظ آن ها به رسول اکرم (صـلی الله علیه و آله) رجوع می کردند و می پرسیدند و هم دربارهٔ خود الفاظ، و آن حضرت در هر دو مورد مرجع مردم بود و به همین دلیل اختلاف در قرائت و در معنی به وجود نمی آمد آن حضرت برای این که همین روال پس از او نیز ادامه یابـد نه در اصـل معانی اختلاف حاصل شود و نه در الفاظ، به وسـیله حـدیث ثقلین همان مرجعیت خود را به اهـل بیتش می دهـد تا مردم در هر دو مورد به آنان مراجعه کننـد تا نه اختلاف در اصول معانی و معارف پیش آیـد و نه در قرائت الفاظ. که متاسفانه به منشور حدیث ثقلین عمل نشد و در هر دو عرصه، اختلاف پیش آمد.

اساسـاً لفظ و معنی همیشه ملازم همـدیگر هسـتند گرچه در موارد زیادی بـدون اختلاف در قرائت در برداشت معانی و معارف، اختلاف پیش می آمد.

بنابراین، کنار گذاشتن الفاظ از پیام حدیث ثقلین، درست نیست.

ص: 119

12- مراء: معیار برای مناظرهٔ علمی مشروع و نا مشروع

ج 2 ص 135.

متن حدیث: (رُوِيَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (علیه السلام) اجْلِسْ حَتّى نَتَنَاظَرَ فِي الدِّينِ فَقَالَ يَا هَذَا أَنَا بَصِيرٌ بِدِينِي مَكْشُوفٌ عَلَى هُدَايَ فَإِنْ كُنْتَ جَاهِلًا بِدِينِكَ فَاذْهَبْ وَاطْلُبْهُ مَا لِي وَالْمُمَارَاةَ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيُوَسْوِسُ لِلرَّجُلِ وَ يُنَاجِيهِ وَيَقُولُ نَاظِرِ النَّاسَ فِي الدِّينِ كَيْلَا يَظُنُّوا بِكَ الْعَجْزَ وَ الْجَهْلَ ثُمَّ الْمِرَاءُ لَا يَخْلُو مِنْ أربعة أوْجُهٍ إِمّا أَنْ تَتَمَارَى أَنْتَ وَ صَاحِبُكَ فِيمَا تَعْلَمَانِ فَقَدْ تَرَكْتُمَا بِذَلِكَ النَّصِيحَةَ وَ طَلَبْتُمَا الْفَضِيحَةَ وَ أَضَعْتُمَا ذَلِكَ الْعِلْمَ أَوْ تَجْهَدَانِهِ فَأَظْهَرْتُمَا جَهْلًا وَخَاصَمْتُمَا جَهْلًا أَوْ تَعْلَمُهُ أَنْتَ فَظَلَمْتَ صَاحِبَكَ بِطَلَبِكَ عَثْرَتَهُ أَوْ يَعْلَمُهُ صَاحِبُكَ فَتَرَكْتَ حُرْمَتَهُ وَلَمْ تُنْزِلْهُ مَنْزِلَتَهُ وَ هَذَا كُلُّهُ مُحَالٌ فَمَنْ أَنْصَفَ وَ قَبْلَ الْحَقَّ وَ تَرَكَ الْمُمَارَاةَ فَقَدْ أَوْثَقَ إِيمَانَهُ وَ أَحْسَنَ صُحْبَةَ دِينِهِ وَ صَانَ عَقْلَهُ) (1)

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): من قوله: ثم المراء الی آخر ما نقل لیس من الروایة کما هو ظاهر.

ص: 121

ترجمه حدیث: روایت شده مردی به امام حسین علیه السلام، گفت: بنشین تا درباره دین مناظره کنیم فرمود: ای این ای جناب من به دین خودم بصیر هستم، راه هدایتم برایم روشن است. اگر تو بر دینت جاهل هستی، برو یاد بگیر من را با مراء (مناظره برتری جویانه) چه کار شیطان برای شخص وسوسه کرده و نجوی می کند و می گوید: با مردم مناظره کن تا گمان نکنند تو عاجز و نادانی.

وانگهی مناظره برتری جویانه از یکی از چهار صورت خالی نیست:

1- یا تو و طرف مقابل تو در موضوعی مراء می کنید که هر دو آن را می دانید. در این صورت در صدد خیر خواهی نیستید. و در صدد فضاحت همدیگر هستید و علم را نابود می کنید.

2- یا هر دو به آن موضوع نادان هستید در این صورت آن چه ابراز می دارید جهل است و مخاصمه جاهلانه کرده اید.

3- یا تو آن را می دانی در این صورت بر طرف مقابل ستم می کنی که در صدد لغزش او هستی

4- یا طرف مقابل آن را می داند (و تو آن را نمی دانی). در این صورت، احترام او را حفظ نکرده و منزلت او را نگه نداشته ای.

و همه این ها محال است. پس هر کس منصف باشد حق را بپذیرد، ممارات را ترک کند، ایمانش را مستحکم کرده و دین داری خودش را زیبا کرده و عقلش را حفظ کرده است.

(توضیح: علامه مجلسی (رحمت الله علیه) در این جا سخنی ندارد و علامه طباطبائی درباره خود حدیث نظر می دهد)

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): از آغاز «ثم المراء... تا آخر آن چه (مجلسی) نقل کرده، از روایت نیست، چنان که روشن است.

بررسی: 1- در ترجمه حدیث بخش مورد نظر مرحوم طباطبائی را با کلمه «وانگهی» به صورت یک پاراگراف مشخص آوردم تا منظور آن مرحوم مشخص باشد.

2- این برداشت به عنوان یک «برداشت ایشان کاملاً محترم. لیکن در جمله اخیر که می فرماید: «کما هو ظاهر همان طور که روشن است». جای درنگ دارد. زیرا دلیلی بر این تفکیک وجود ندارد گویا ایشان با توجه به کلمه «محال»، این سخن را فرموده است چون هیچکدام از صورتهای چهارگانه محال نیستند.

ایشان لفظ محال را به معنی «عدم امکان» فلسفی معنی کرده اند که از ریشهٔ «حَوَل» و با ضمة میم، است. و توجه نفرموده اند که این لفظ با کسره میم و از ریشهٔ «مَحَل» و به معنی «کید و مکر» است.

یعنی: همه صورت های چهارگانه مذکور، همراه با مکر و کید است.

با توجه به معنی درست کلمه، پیام حکیمانه سخن روشن می شود و نشان می دهد که سخن امام (علیه السلام) است. و مهم تر این که در همین بخش از حدیث است که معیار مناظره مشروع و مناظره نا مشروع، تعیین شده است و چه زیبا فرموده است:

معیار: مناظره ای که در آن کید و مکر باشد، نا مشروع و سزاوار دانش و اهل دانش، نیست.

و نام چنین مناظره ای «مِراء» است و شرع نیز آن را بشدت نکوهش و تحریم کرده است.

اما مناظره ای که در آن کید و مکر نباشد مناظره مشروع است و اسلام نیز بر آن تشویق کرده، بل در مواردی آن را واجب دانسته است.

13- التكبّر، و التكبر على الله.

ج 2 ص 141.

متن حـديث: (ابْنُ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ ابْنِ هَاشِمٍ عَنِ ابْنِ مَرَارٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا يَعْنِي أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السـلام) قَالَ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ قَلْبِه مثقَالُ حَبَّة من خردل من كبر قَالَ قُلْتُ إِنَّا نَلْبَسُ الثَّوْبَ الْحَسَنَ فَيَدْخُلُنَا الْعُجْبُ كَانَ فِي فَقَالَ إِنَّمَا ذَاكَ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ)

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان أی التکبر علی الله بعدم قبول الحق و الإعجاب فیما بینه و بین الله بأن یعظم عنده عمله و یمن علی الله به.

متن سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الظاهر أنّ المراد به أن ذلك سـيئة بينه و بين ربّه إن شاء اخـذه به وإن شاء غفر له، و هو غير الكبر الـذي ذكره و هو اسـتكبار على الله و لا ـ يغفر له، على ما يفسـره الخبر السابق واللاحق و أما ماذكره ه رحمه الله فظاهر أنه غير منطبق على الخبر ان كان أراد بذلک تفسير تمام الخبر.

ترجمه حدیث: از یکی از امامان امام باقر و امام صادق علیهما السلام: فرمود: داخل بهشت نمی شود کسی که در قلبش به وزن حبّهای از خردل، کبر باشد.

ص: 125

گفتم: ما ها گاهی که لباس زیبائی می پوشیم در درون مان عُجب (خود بینی) وارد می شود.

فرمود: آن چیزی است بین آن فرد و خدای عزّوجلّ.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان مراد از این کبر تکبر بر خدا است: یا با عدم قبول حق و یا با خود بین بودن میان خود و خدا که شخص دچار عجب باشد و عملش را بزرگ پندارد و بر خدا منت بگذارد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ظاهر این است که مراد این است- احساس خود بینی در درون خود هنگام پوشیدن لباس زیبا یک سیئه ای است بین او و خدایش، که اگر خدا بخواهد آن را می بخشد و اگر نخواهد نمی بخشد و این غیر از آن کبر است که امام فرموده و آن عبارت است از استکبار بر ،خدا که بخشوده نمی شود. همان طور که این حدیث را حدیث ما قبل و حدیث ما بعدش تفسیر می کنند.

و اما آن (مجلسی) خدایش رحمت کند گفته روشن است که با حدیث منطبق نمی شود. اگر تفسیر همهٔ حدیث را اراده کرده باشد.

بررسی: مرحوم طباطبائی می فرماید: این حدیث کبر را بر دو نوع تقسیم می کند:

1 - کبر بر خدا. که بخشوده نمی شود و شخص وارد بهشت نمی شود.

2- کبری که بر خدا نیست این کبر ممکن است بخشوده شود و ممکن است بخشوده نشود.

سپس می گوید: اگر مجلسی (رحمت الله علیه): در مقام تفسیر کل حدیث باشد، سخنش منطبق با حدیث نیست. و اگر تنها دربارهٔ بخش اول حدیث، بحث می کند حرفش درست است.

اینک بخش اول: داخل بهشت نمی شود کسی که در قلبش به وزن حبّه ای از خردل کبر باشد.

بخش دوم: احساس خود بینی در اثر پوشیدن لباس زیبا، چیزی است بینه و بین الله بدیهی است که مرحوم مجلسی هر دو بخش را تفسیر می کند. زیرا با کلمهٔ «ای» که همیشه برای توضیح مراد به کار می رود و همیشه به آخر سخن مورد تفسیر، بیش از بخش اول، متعلق می شود شروع کرده است. او در صدد بیان یک نکته مهمی است به شرح زیر:

در ظاهر عبارت حدیث، کبر به دو نوع تقسیم شده:

1- کبری که مانع از ورود به بهشت است.

2- کبری که بینه و بین الله است و مانع از ورود به بهشت نمی شود. زیرا ممکن است بخشوده شود.

و چون از جانب دیگر، ادله و احادیث داریم که مسلّم می کنند عجب مانع از ورود به بهشت است در حالی که از مصادیق بینه و بین الله است.

مجلسی به مخاطبش می گوید: اشتباه نکن مراد امام (علیه السلام) همه مصادیق «بینه و بین الله» نیست. می گوید: مراد (امام (علیه السلام) در بخش اول، کبر علی الله است که دو نوع است:

1- انکار حق این از مصادیق بینه و بین الله نیست زیرا کسی که خدا را انکار می کند، «بینه و بین الله» برای او معنائی ندارد.

2- عجب. این از مصادیق بینه و بین الله است.

این هر دو بخشوده نمی شوند.

یعنی مجلسی کبر بینه و بین الله را نیز به دو بخش تقسیم می کند: الف: عجب که مانند انکار خدا، مانع از ورود به بهشت است.

ب: نوع دوم مانند احساس خودبینی از پوشیدن لباس زیبا.

این بخش دوم نیز سه گونه است که پس از چند سطر تحت عنوان «تفنّن» خواهد آمد.

امـا در بیـان علاـمه طباطبـائی کبر فقط به دو نوع تقسـیم می شود: کبری که بخشوده نمی شود و کبری که ممکن است بخشوده شود. و آن نکته مهم (و باید گفت: اصل مهم) همچنان مبهم، مجهول و بدون روشن شدن ذهن مخاطب، می ماند.

به گمانم علامه مجلسـی در آن یک سـطر و نیم مقصودش را خیلی خوب بیان کرده و اگر تردید علامه طباطبائی ،نبود نیازی به این شـرح و بسط که بنده دادم، نداشت.

به حضور خواننده محترم پیشنهاد می کنم از نو به متن عبارت هر دو بزرگوار توجه فرماید و نیز به متن هر سه حدیث در بحار.

تبصـره: مراد از بخشوده نشدن آن است که شـخص با همان حال و بدون توبه از دنیا برود. والا (قُلْ يَا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ) آیه 53 سوره زمر.

تفنّن: در حدیث مورد بحث، سخن از «احساس خود بینی در پوشیدن لباس زیبا» آمده. لیکن در حدیث ما قبل آن، اسب سواری نیز آمده است.

کسانی که با اسب سواری آشـنا هسـتند و رابطه طبیعی با سوارکاری دارند (نه رابطه حرفه ای و ورزشـی) بهتر می دانند: فرح، شعف و حتی خود بینی که از اسب سواری به انسان دست می دهد، با سوار شدن به بالاترین خودرو حاصل نمی شود (به شرط این که اسب باشد نه یابو سالم باشد نه رنجور، اسب اصیل شرقی باشد نه مجارستانی) و شاید هیچ چیزی در این موضوع، باصطلاح به گرد پای اسب نرسد.

و احساس مذکور از نظر شرعی مدرّج به درجات زیر است:

1 – احساس فرح و شعف بدون «به خود بالیدن»؛ هیچ اشکال شرعی ندارد، گاهی مستحب هم می شود. و اگر برای روح و روان به عنوان درمان لازم باشد گاهی واجب نیز می شود.

2- احساس فرح و شعف همراه با به خود بالیدن؛ حرام است (إِنَّ اللّهَ لا یُحِبُّ الْفَرِحین) آیه 76 سوره قصص. زیرا این نوع فرح نوعی از تکبّر است.

3- احساس فرح و شعف همراه خود برتر بینی نسبت به دیگران؛ شدیداً حرام است چون حالت استحقار دیگران را نیز دارد و مصداق کامل تکبر بر خلق الله است.

این نوع تکبرها ممکن است در شرایطی بخشوده شوند و در شرایطی بخشوده نشوند. و هیچ کدام از این ها تکبّر علی الله نیست که بخشوده نمی شود.

ص: 129

14- در معنی (حَدّثْ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَا حَرَجَ)

ج 2 ص 159 و 160.

متن حدیث: (قلت لأبي عبد الله (علیه السلام) جُعِلْتُ فِدَاكَ حَدِيث يَرويهِ النّاسُ أَنّ رَسُولَ اللّهِ صلی الله علیه و آله قَالَ حَدّثْ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَا حَرَجَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَنُحَدّثُ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا سَمِعْنَاهُ وَ لَا حَرَجَ عَلَيْنَا قَالَ أَ مَا سَمِعْتَ مَا قَالَ كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِباً أَنْ يُحَدّثَ بِكُلّ مَا سَمِعَ فَقُلْتُ وَكَيْفَ هَذَا قَالَ مَا كَانَ فِي الْكِتَابِ أَنّهُ كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَحَدّثْ أَنّهُ كَانَ فِي هَذِهِ الأمة ولا حرج)

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان لأنه أخبر النبي (صلی الله علیه و آله) أنه کل ما وقع في بني إسرائیل یقع في هذه الأمة و یدل علی أنه لا ینبغی نقل کلام لا یوثق به

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) هذا المعنی یدل علی انه رحمه الله حمل قوله: هذه الامة علی امة محمد صلی الله علیه وآله فارتکب هذا التکلف، مع أن الظاهر أن المراد بهذه الامة بنو اسرائیل والمعنی أن ما قصه الله عن بنی اسرائیل في کتابه یجوز نقله في صورة الخبر.

ص: 131

ترجمه حـدیث: به امام صادق (علیه السـلام) گفتم: فدایت شوم، حدیثی هست که مردم روایت می کنند: رسول خدا (صل الله علیه و آله) فرموده است: از بنی اسرائیل سخن بگو [آزاد و] بدون تنگنا.

فرمود: بلی درست است.

گفتم: پس می توانیم درباره بنی اسرائیل هر چه را که شنیدیم بگوئیم و هیچ تنگنا و حرجی بر ما نیست؟

فرمود: مگر سـخن دیگر پیامبر (صـلی الله علیه و آله) را نشنیده ای که فرموده است: برای شخص در دروغگو بودن، کافی است که هر آن چه شنیده بگوید.

گفتم: پس این چگونه است؟

فرمود: (مراد پیامبر-صـلی الله علیه و آله-) این است که آن چه در قرآن دربارهٔ بنی اسرائیل آمده بگو که آن در این امت رخ داده است (یا: در این امت رخ می دهد). و هیچ حرجی بر تو نیست.

ترجمه سـخن علامه مجلسـی (رحمت الله علیه): بیان برای این که پیامبر (صـلی الله علیه و آله) فرموده است: هر چه در بنی اسرائیل رخ داده در این امت نیز رخ خواهد داد و نیز این حدیث دلالت می کند که سخنی غیر موثق، سزاوار نقل نیست.

توضـیح: حدیث متعدد از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) داریم که فرموده است: آن چه در بنی اسرائیل رخ داده «طابق النعل بالنعل» و «حذواً بالحذو» در امت من نیز رخ خواهد داد. مرحوم مجلسی حدیث مورد بحث را نیز در همین بستر تفسیر می کند.

ترجمه سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این معنی دلالت دارد که او (مجلسـی) رحمت خـدا بر او باد، جملهٔ «هذه الأمّه» را بر امت محمـد (صـل الله علیه و آله) حمـل کرده است و مرتکب این تکلّف شـده است. در حـالی که ظاهر این است که مراد از امت، بنی اسرائیل

است. و معنی چنین می شود آن چه خداوند در قرآن از بنی اسرائیل حکایت کرده، جایز است به صورت خبر نقل شود.

بررسی: مطابق تفسیر علامه طباطبائی معنی فرمایش پیامبر (صلی الله علیه و آله) که فرموده: (حَدِّثْ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَا حَرَجَ) این است که آن چه خداوند در قرآن درباره بنی اسرائیل گفته، می توانید بدون حرج باز گوئی کنید.

اما در این صورت کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله) مصداق توضیح واضحات» می شود. زیرا بدیهی است هر چه را که خداوند در قرآن گفته است می توان (و بل که باید) بازگو کرد.

ظاهراً مراد مرحوم طباطبائی این است که: در موضوعات دیگر که در قرآن آمده دقت و احتیاط کنید لیکن آن چه درباره بنی اسرائیل ،آمده، بدون حرج نقل کنید.

اما تردید خود آن مرحوم چنین جوازی را به کسی نمی دهد و نداده است؛ در متن تفسیر المیزان دربارهٔ آیات مربوط به بنی اسرائیل هم اقوال مختلف شمرده و هم در میان شان گزینش کرده و گاهی هم نظر ویژه ای داده است هم دقت کرده و هم احتیاط.

اما در تفسیر علامه مجلسی، سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) مصداق توضیح واضحات و (نعوذ بالله) لغو نمی شود و حدیث در زمرهٔ احادیث طابق النعل بالنعل» و «حذواً بالحذو قرار می گیرد.

15- منشأ و ماهيت علم أئمّه عليهم السلام

ج 2 ص 174.

متن حديث: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَن ابْن بَشير عَن الْمُفَضَّلَ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ أَبِي اللّه (عليه السلام)، قَالَ قُلْتُ أَخْبِرْنِي عَنْ عِلْمٍ عَالِمِكُمْ. قَالَ وِرِاثَةٌ مِنْ رَسُولِ اللّهِ (صلى الله عليه و آله) وَ مِنْ عَلِيّ بْنِ أَبِي طالب (عليه السلام). فَقُلْتُ إِنّا تَتَحَدّثُ أَنَّهُ يُقْذَفُ في قلبه أوْ يُنكَت في أذنه، فَقَالَ أَوْ ذَاكَ).

متن سخن علامه مجلسى (رحمت الله عليه): بيان قوله (عليه السلام) أو ذاك أى قد يكون ذلك أيضا و سيأتى شرحه في كتاب الإمامة.

متن سخن علامه طباطبائى (رحمت الله عليه): ترديده عليه السلام إبهام منه لما سأله و ذلك أن السائل لمّا كان يزعم أن القذف فى القلب غير هذا الذي ذكره عليه السلام و أن هذه الوراثة إنما هي بالتحمل مثل رواية أحدنا عن مثله و لم يرق ذهنه إلى أزيد من ذلك صدق عليه السلام ما ذكره بطريق الابهام، وحقيقة الامر أن الطريقان فيهم واحد كما يدل عليه الروايات الاتية.

ص: 135

ترجمه حدیث به امام صادق (علیه السلام) گفتم به من خبرده از (چگونگی) علم عالم شما. فرمود: وراثتی است از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی ابن ابی طالب (علیه السلام) گفتم: در میان ما حدیث می شود که به قلب امام انداخته می شود و بر گوشش «نکت» می شود؟ فرمود: و یا آن.

توضیح: 1- عالمکم از میان شما اولاد پیامبر (صلی الله علیه و آله) - مراد ائمه طاهرین است.

2- نتحدّث: به همدیگر نقل می کنیم و در میان ما دست به دست می گردد.

3- یُقذف فی قلبه: به قلبش انداخته می شود.

4- یُنکت في اذنه: نکَت الارض باصبعه ضربها به حال التفکّر: در حال تفکر با نوک انگشت بر زمین زد.

نُکته، نیز از همین ماده .است در این حدیث به معنی «نکته های علمی از ناحیه خداوند به گوش امام القاء می شود» است.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان جمله «و یا آن» که در کلام امام (علیه السلام) هست، یعنی: گاهی هم آن (قذف و نکت) می شود.

ترجمه سخن علامه طباطبائی: تردید امام صادق (علیه السلام) برای مبهم کردن موضوعی است که راوی از او پرسیده زیرا راوی گمان می کرده که قذف به قلب غیر از آن وراثت است که امام فرموده او گمان می کرده که این وراثت فقط از طریق حمل علم - تعلیم و تعلم از همدیگر است همان طور یکی از ما ها علم را از فرد دیگری مثل خودمان، بر می گیریم. و توان ذهن راوی به بیش از این نمی رسید.

لذا امام علیه السلام گفتار راوی را به طریق ابهام تایید کرد. در حالی که در حقیقت، هر دو راه وراثت و قذف در قلب در ائمه (علیهم السلام) یک راه واحد .است همان طور که روایات بعدی به این دلالت دارند.

توضـیح: یعنی امام (علیه السـلام) عمداً مسئله را در هاله ابهام گذاشت. و این سخن مرحوم طباطبائی در موارد خودش درست است. زیرا مطابق «نُکَلِّمَ النّاسَ عَلَی قَدْرِ عُقُولِهِم»، گاهی ائمه طاهرین علیهم السـلام، با توجه به عدم توان و کشش ذهن مخاطب، موضوع را در هاله مبهم، وا می گذاشتند.

بررسی: 1- «در هـاله ابهـام واگذاشـتن»، غیر از «مبهم کردن مطلب» است. اهـل بیت (علیهم السـلام) هرگز برای اصـحاب ایجاد ابهام نکرده اند زیرا چنین رفتاری نقض غرض امامت است.

درست است: در موارد تقیه گاهی چنین رفتاری داشـته اند نه دربارهٔ مخاطبی که از توان ذهنی لازم برخودار نیست درباره چنین اشخاصـی مسئله را خیلی باز نمی کردند و آن را با هاله ای از ابهام رها می کردند نه این که ایجاد ابهام می کردند.

در ادبیات فارسـی «ابهام» یعنی مبهم بودن اما در عربی ابهام یعنی مبهم کردن و ایجاد ابهام در یک مسـئله و علامه طباطبائی سخنش را به عربی نوشته است.

2- راوی که در این حدیث مخاطب امام صادق (علیه السلام) است کیست؟ آیا از افراد هوشمند و دارای ذهن قوی است یا فاقد توان کافی ذهن است؟ این ها پرسش هائی هستند که ابتدا باید پاسخشان روشن شود سپس نوبت به داوری مرحوم علامه می رسد.

مخاطب یکی از اصـحاب امام صادق (علیه السـلام) است بنام «حارث»، این شخصیت را به وسیله حدیث دیگر خواهیم شناخت اما اگر ما باشـیم و فقط این حدیث، چون در میان اصـحاب آن حضرت افراد زیادی به این نام ،هستند تعیین دقیق این شخصیت دشوار است زیرا در این حدیث، بدون لقب کنیه نام خانوادگی و طایفه ای آمده است اما دو چیز ما را بر اهمیت شخصیت او رهنمون می شود:

1- همین که نام او مطلق و بدون قید و توضـیح آمده، حاکی از این است که او در میان افراد موسوم به حارث، شـناخته ترین فرد بوده است چون معمولاً شخصیت های برتر را به

طور مطلق و بدون توضیح می آورند و معمولاً شخصیت های ردهٔ پایین را با عناوین توضیحی می آورند.

2- شخصی که این حدیث را از او نقل می کند مفضل بن عمر است فرد هوشمندی که حتی به دلیل ذکاوت ذهنش مورد حسادت برخی از اشخاص بود تنها یک اثر او در میان آثارش که «توحید مفضل» است در نشان دادن مقام علمی و هوشمندی و توان استعدادی او و نبوغ او کافی است. منشور علمی ای که برخی از علمای ما هنوز هم در دریافت معانی برخی از ابعاد آن ناتوان هستند.

چگونه ممکن است کسی مانند مفضل، از یک آدم کم هوش و فاقد توان درک، سخن امام صادق (علیه السلام) را روایت کند؟ آن هم در دقیق ترین و حساس ترین مسائل از قبیل «منشأ و ماهیت علم ائمه-علیهم السلام-».

اتفاقاً همین روحیه استثنائی، و روحیه بی اعتنائی او نسبت به افراد کم استعداد باعث می شد که بر علیه او شایعه سازی کنند. هر کسی احوالات مفضل را در متون (علم رجال) - از آن جمله: معجم الرجال مرحوم خوئی (رحمت الله علیه) از صفحه 315 تا صفحه 330- با دقت مطالعه کند، این واقعیت را به خوبی مشاهده می کند. حتی مخالفانش نیز او را فردی هوشمند می دانند.

بنابراین، فرمایش مرحوم طباطبائی علاوه بر این که بدون دلیل است نوعی ارسال مسلّم، نیز می باشد.

و جالب این که مفضل که این حدیث را از حارث از بیان امام صادق (علیه السلام) نقل می کند، در زمان امام کاظم (علیه السلام) از نو آن را از آن حضرت می پرسد می گوید: به امام کاظم (علیه السلام) گفتم: برای ما از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: علم ما غابر مزبور، و نکت في القلوب، و نقر در اسماع است. امام کاظم فرمود: غابر علم سابق ما است، مزبور علمی است که به ما می

آیـد. و نکت فی القلوب، الهام است. و نقر در گوش ها، أمر فرشـته است. کافی، کتاب الحجة باب «جهات علوم ائمه (علیهم السـلام) ح 3».

در این حدیث خود مفضل مخاطب امام است.

و جالب تر این که در حدیث شماره 2 همان باب از کافی، مشـخص شده که در حدیث مورد بحث ما مخاطب امام صادق (علیه السلام) حارث بن المغیره شخصیت نامدار و صحابی مورد وثوق و مورد تایید دانشمندان، بوده است:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي زَاهِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَـى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عن الحارث بن الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي عَبْد الله (علیه السلام) قَالَ قُلْتُ أَخْبِرْنِي عَنْ علمٍ عَالمكُمْ قَالَ ورَاثَـةٌ مِنْ رَسُول اللّه (صـلی الله علیه و آله) وَ مِنْ عَلِيٍّ (علیه السـلام) قَالَ قُلْتُ إِنَّا نَتَحَـدَّثُ أَنَّهُ يُقْذَفَ فِي قُلُوبِكُمْ وَ يُنْكَتُ فِي آذَانِكُمْ قَالَ أَوْ ذَاكَ).

اگر افرادی مانند حارث بن المغیره را ضعیف الذهن بدانیم، آن وقت ما می مانیم و حوض مان.

در این موضوع حدیث های دیگری هست که به برخی از آن ها اشاره خواهد شد.

پرسـش: چرا علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) بـدین گونه بدون دلیل ارسال مسـلّم کرده و بدون توجه، راوی را ضـعیف الذهن ، دانسـته است؟

پاسـخ: برای این که مرحوم طباطبـائی دربـاره علم پیامبر (صـلی الله علیه و آله) یک مبنای شخصـی دارد. او همـهٔ علم و علوم رسول اکرم (صـلی الله علیه و آله) را منحصـر به وحی می داند. و این موضوع یک موضوع مبنائی است. وقتی که علم پیامبر (صـلی الله علیه و آله) را منحصـر به وحی دانست بـدیهی است علم ائمه را نیز وراثتی از همـان علم که به وحی منحصـر است، می دانـد چنـان که خودش فرمود: «وحقیقة الامر أن الطریقان فیهم واحد».

اما دیـدیم که مرحوم کلینی (رحمت الله علیه) عنوان باب را «جهات علم ائمه» گذاشـته است و علم آنان را از سرچشـمه های متعـدد می داند.

بنابراین گلوگاه همـهٔ این مباحث همان بحث مبنائی است که آیا علم رسول اکرم (صـلی الله علیه و آله) منحصـر به وحی بوده یا خداوند از طریقهـای دیگر نیز علـوم را بـه او اعطـا کرده است از جمله طریـق تکـوینی و آفرینشـی و اعطـای اسـتعداد علم برتر در خلقت وجـود آن حضـرت؟؟ به عبارت دیگر: با صـرف نظر از وحی، آیا علم آن حضـرت با علم دیگر افراد (یا با علم نوابغ) مساوی و یا همسنخ است؛ یا با صرف نظر از آن چه از وحی گرفته، خودش نیز دارای علوم وسیعی بوده است؟

درست است: قرآن (تبیاناً لِکُلِّ شَیْءٍ) (1) است و علوم همه چیز در قرآن هست. امـا رسول خـدا مبین همان تبیان است (لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَیْهِم). (2) آیـا پیـامبر (صـلی الله علیه و آله) که بیـان کننـده قرآن است اسـتعداد و توان همین بیانگری را نیز از قرآن آموخته است یا خداوند او را به حدی مستعد و توانمند و عالم آفریده بود که توان تبیان تبیان را داشت؟

روشن است مثلاً کسـی که می خواهد خانه ای را بسازد بنائی به کار نمی گیرد که علمی به بنائی ندارد هیچ کس کاری را به کسـی که دانش آن را نـدارد نمی سـپارد، اگر چنین کاری را بکند غیر عقلانی است. قرآن به همین مسـئله درباره خداوند تصـریح کرده لیکن چون خداوند خـالق عقـل است و کار او بالاتر از عقل است می فرمایـد (ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ للّه وقاراً): (3) چرا توقع وقار از خداونـد ندارید؟ و خداوند کاری را به کسی که دانش لازم برای آن کار را ندارد واگذار نمی کند وسعت علم و دانش پیامبر (صلی الله علیه و آله) به حدی بوده که قرآن

1- سوره نحل، آیه 89

2- سوره نحل، آیه 44.

3- سوره نوح، آیه13.

عظیم را به او واگذاشته است. پیش از دریافت وحی به حدی از علم و دانش بر خوردار بوده که توان دریافت وحی را داشته است.

قرآن درباره جهات متعـدد منشأ علم پیامبر (صـلی الله علیه و آله) می فرمایـد: (عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلَی غَیْبِهِ أَحَـداً إِلا مَنِ ارْتَضـی مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُكُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً - لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رسالات ربّهم): (1) خداوند عالم غیب است و ظاهر نمی کند غیبش را برای کسی مگر برای کسی که بپسندد که عبارت است از ،رسول پس می رود از روبه رو و از چپ و راست و از پشت سر او راهی به غیب برای رصد کردن (امور). [خداوند این راه ها را برای او قرار داده] تا مطمئن باشد که (رسولان) رسالت های او را ابلاغ کرده اند.

لیعلم: تا بدانـد مطمئن باشـد. خداوند هرگز نگران نمی شود تا در صدد اطمینان خود باشد. مراد این است که خداوند کار را به کاردان می سپارد نه به هر کس.

به نصّ این آیه، رسول (صلی الله علیه و آله) علاوه بر وحی و پیش از وحی، در جهات مختلف راه هائی به علم غیب دارد و به وسیلهٔ همین علوم است که برای دریافت وحی صلاحیت و لیاقت دارد.

متاسفانه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان این آیه ها را به طور خرافه آمیزی به معنی دیگر تعریف کرده و از نص آیات عدول کرده است؛ با زمینه ذهنی از آیات پیشین که درباره جن و شیاطین است آیه را به آن ها ربط داده و خلاصه بیانش چنین می شود:

وقتی که جبرئیـل وحی را می آورد گروهی از فرشـتگان در پیش روی جبرئیل و گروه های دیگر در چپ و راست او برای حفاظت از این که شیاطین به محموله وحی حمله نکنند و بر آن دست درازی نکنند، به همراه او می آمدند.

1- آیه های 26، 27، 28 سوره جنّ

گویا جبرئیل به تنهائی از عهده راهزنان برنمی آمده نیازمند لشکرکشی حفاظتی بوده است، و جن و شیطان که از بسم الله و هر آیه قرآن فرار می،کنند همیشه در صدد یورش به آیات قرآن بوده اند.

فرمایش علامه که می فرماید همه علوم ائمه وراثت از پیامبر–صلی الله علیه و آله–» است درست است. اما خود رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) از جهات مختلف از ویژگی آفرینش وجودش، استعداد خدا دادیش، از راه هائی که به غیب باز می شوند نیز علم داشت و ائمه (علیهم السلام) همهٔ این ها را دارند. لیکن دو چیز دیگر هم دارند: قذف در قلب، نکت در گوش.

پرسش: در این صورت باید علم ائمه (علیهم السلام) بیش از علم رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) باشد.؟

جواب: اتفاقاً همین سئوال و جواب میان امام (علیه السلام) و برخی از اصحاب، بوده است: كافي كتاب الحجة، باب (فی أَنَّ الْأَئِمَّةَ (علیه السلام) يَزْدَادُونَ فی لَيْلَة الْجُمُعَةِ) و باب (لَوْ لَا أَنَّ الْأَئِمَّةَ (علیهم السلام) يَزْدَادُونَ لَنَفِدَ مَا عِنْدَهُمْ) حدیث های متعدد در این باره آمده که در یکی از آن ها، زراره می پرسد: اگر شما (علاوه بر علم پیامبر– صلی الله علیه و آله– که به ارث برده اید) بر علمتان افزوده شود، پس شما علمی هم دارید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را نمی دانست؟ امام باقر (علیه السلام) می فرماید: پیش از ما بر علم پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز افزوده می شود.

این افزایش علم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حدیث دیگر از همان ،باب نیز آمده است. افزایش علم فقط به زندگی دنیوی محدود نیست جهان بهشت در تکامل است و انسان ها در آن به تکامل می روند. و این که در صلوات می گوئیم «صل» یعنی خدا یا پیامبر و آلش را به کمال بالاتر ببر و علم هسته اصلی کمال است.

حدیث مورد بحث که سخن علامه مجلسی و علامه طباطبائی به محور آن است، در جلد 1 صفحه 174 است که در صفحه روبه رو حدیث شماره 15، 16، 17، آمده اند و دو

منشأ دیگر نیز برای علم ائمّه (علیهم السلام) نام می برند: «یُسدّد یُوفّق» امام از طرف خداوند تقویت می شود و توفیق برایش می رسد.

بنابراین مبنای علامه مجلسی درست است که علم ائمّه (علیهم السلام) را منحصر به وراثت نمی داند. و نیز علم پیامبر (صلی الله علیه و آله) را منحصر به وحی نمی داند و به احادیث خلقت رسول خدا و ده ها حدیث دیگر توجه دارد، که شرح آن ها از موضوع بحث ما خارج است.

نتیجه: قرآن تبیان کل شیئ است و پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیانگر این تبیان است. و سرچشمه «توانمندی این بیانگری» متعدد است استعداد آفرینشی، راه های علم به غیب، وحی اعم از وحی خود قرآن و دیگر وحی ها که نتیجه همه این طریقهای علمی اولاً برای آماده بودن و داشتن شرایط دریافت و تحویل گرفتن قرآن است و ثانیاً برای رسیدن به اعماق پیام همان تبیان کل شیئ که قرآن حامل آن است، می باشند.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) تا پایان عمرش همهٔ این چشمه ها و طریق های علمی را داشت. و ائمه به جای وحی نبوتی، طریق های قذف در قلب نکت در گوش، تسدید و توفیق، را طاهرین (علیه السلام) داشتند و آخرین شان یعنی امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) آن ها را دارد.

همه علوم پیامبر (صلی الله علیه و آله) که از طریق های مذکور تا آخر عمر مبارکش جمع شده بود، به ائمه طاهرین (علیه السلام) به ارث رسیده است و چون علم پایان ندارد و همچنین «تبیان تبیان»، بنابراین باز بر علم ائمّه (علیهم السلام) افزوده می شود. همچنانکه پیش از آنان بر علم پیامبر (صلی الله علیه و آله) افزوده می شود. که باز می گوئیم و بگوئیم: (اللّهُمّ صَلِّ عَلَی مُحَمّد وَآلِ مُحَمّد).

توجه: موضوع مبحث شماره 16 که بلافاصله می آید، همین «یُسدّد و یُوفّق» است

16- باز در ماهیت علم ائمّه علیهم السلام

ج 2 ص 175 و 176.

لازم است در این مبحث سه حدیث و دو بیان از علامه مجلسی و سخن علامه طباطبائی را مشاهده کنیم:

متن حدیث ها و دو بیان علامه مجلسی (رحمت الله علیه): (یر: ابْنُ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ سَوْرَةَ بْنِ كُلَيْب قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللّهِ (علیه السلام) بِأَيِّ شَيْءٍ يُفْتِي الْإِمَامُ قَالَ بِالْكِتَابِ قُلْتُ فَمَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ قَالَ بِالسُّنّةِ قُلْتُ فَمَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنّةِ قَالَ لَيْسَ شَيْءٌ إِلّا فِي الْكِتَابِ وَ السُّنّةِ قَالَ فَكَرّرْتُ مَرّةً أو اثْنَتَيْنِ قَالَ يُسَدّدُ وَ يُوَفّقُ فَأَمّا مَا تَظُنُّ فَلَا)

16 - (یر: ابْنُ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ خَيْثَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللّهِ (علیه السلام) قَالَ قُلْتُ لَهُ يَكُونُ شَيْءٌ لَا يَكُونُ فِي الْكِتَابِ وَ السّنّةِ قَالَ لَا قَالَ قُلْتُ فَإِنْ جَاءَ شَيْءٌ قَالَ لَا حَتّى أَعْدِلْتُ عَلَيْهِ مِرَاراً فَقَالَ لَا يَجِيءُ ثُمّ قَالَ بِإِصْبَعِهِ بِتَوْفِيقٍ وَ تَسْدِيدٍ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ)

بیان: قوله (علیه السلام) بتوفیق و تسدید أی بإلهام من الله وإلقاء من روح القدس کما یأتي في کتاب الإمامة. و لیس حیث تذهب من الاجتهاد و القول بالرأی.

ص: 145

ير: أحمد بن الحسين بن سعيد عن الميثمي عن ربعي مثله

17 - (ير: مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَأَلَهُ سَوْرَةُ وَ أَنَا شَاهِدٌ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ بِمَا يُفْتِي الْإِمَامُ قَالَ بِالْكِتَابِ قَالَ فَمَا لَمْ يَكُنْ الكتاب قَالَ بالسُّنّة قَالَ فَمَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكتاب و السُّنّةِ؟ فَقَالَ لَيْسَ مِن شَيْءٍ إِلّا فِي الكتاب وَ السُّنّةِ قَالَ ثُمّ مَكَثَ سَاعَةً ثُمّ قَالَ يُوَفّقُ وَ يُسَدّدُ وَلَيْسَ كَمَا تَظُنُّ)

بيان: قوله (عليه السلام) يوفق و يسدّد أى لأن يعلم ذلك من الكتاب و السنة لئلا ينافي الأخبار السابقة و أول هذا الخبر أيضا (1)

متن كلام علامه طباطبائى (رحمت الله عليه): بل المراد أنّ له طريقا من العلم إليه، و ليس كما تظن أى بالطرق العاديـة، فهو القاء فى الفهم و قذف في القلب معا من غير طريق الفهم العادى، و لا ينافي ذلك لا صدر الخبر ولا غيره من الاخبار فافهم.

ترجمه سه حديث و دو بيان علامه مجلسـى (رحمت الله عليه): حديث 15: سوره بن كليب مى گويد: به امام صادق (عليه السـلام) گفتم امام بر اساس چه چيزى فتوى مى دهد؟ فرمود: بر اساس قرآن. گفتم: اگر چيزى در قرآن نباشد؟ فرمود: بر اساس سنت هست.

گفتم: اگر چيزى نه در كتاب باشد و نه در سنت؟ فرمود: هيچ چيزى نيست مگر كه در قرآن و سنت هست.

سوره مى گويد: يک بار يا دو بار سـئوالم را تكرار كردم فرمود: امام تقويت مى شود، توفيق به او داده مى شود و اما آن چه تو گمان مى كنى آن طور نيست.

حديث 16: خيثم مى گويـد به امام صادق (عليه السـلام) گفتم: آيا ممكن است چيزى باشد كه نه در قرآن باشد و نه در سـنت؟ فرمود: نه گفتم پس اگر چيزى پيش آيد؟ فرمود: نه. حتى چند بار پرسشم را تكرار كردم فرمود چنين چيزى پيش نمى آيد. آن گاه انگشت بالابرده و

فرمود: (امام آن را) با توفیق و تقویت (می داند). آن طور نیست که فکر می کنی، آن طور نیست که تو فکر می کنی.

مجلسی: بیان: «بتوفیق و تسدید» یعنی با الهام از ناحیه خداوند و القاء از از روح القدس. همان طور که در کتاب امامت (از بحار) خواهد آمد.

و جملهٔ «لیس حیث تذهب» یعنی آن چه در ذهن تو هست که امام (نیز مانند دیگران) اجتهاد کرده و به رأی شخصی خود عمل می کند، آن نیست.

حدیث 17: حمّاد می گوید: وقتی که سوره از امام صادق (علیه السلام) پرسید، من هم حضور داشتم، سوره گفت: فدایت شوم امام بر چه اساس فتوی می دهد؟ فرمود: بر اساس قرآن. سوره گفت: اگر چیزی در قرآن نباشد؟ فرمود بر اساس سنت سوره گفت: اگر چیزی نه در کتاب باشد و نه در سنت؟ فرمود: هیچ چیزی نیست مگر این که در قرآن و سنت هست.

امام لختی درنگ کرد و فرمود: امام توفیق داده می شود، تقویت می شود.

مجلسی: بیان یعنی موفق می شود و تقویت می شود تا آن مسئله را از قرآن و سنت به دست آورد. باید این گونه معنی کنیم تا با پیام حدیث های پیشین و نیز با صدر همین حدیث، منافات نداشته باشد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): بل مراد این است که برای امام (علیه السلام) بر آن مسئله، راه دیگری هست و این راه از راه های عادی و معمولی نیست، القاء بر فهم و قذف در قلب است با هم، نه از طریق فهم عادی و اگر چنین معنی کنیم نه با صدر این حدیث منافات دارد و نه با حدیث های دیگر. پس پس بفهم.

بررسی: در این بحث دو موضوع وجود دارد:

1- علمی که به دست می آید.

2- راهی که این علم از آن راه به دست می آید.

موضوع بحث مجلسی (رحمت الله علیه) آن علم است که به دست می آید. می گوید علمی که از راه

توفیق و تقویت به دست می آید باز خارج از کتاب و سنت نیست. زیرا همان طور که دیدیم امام (علیه السلام) در هر سه حدیث فرمود چیزی نیست که در قرآن و سنت نباشد.

و موضوع سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) راه رسیدن به آن علم است. می گوید: امام (علیه السلام) به علم آن مسئله از راه توفیق و تقویت که عبارت است از القاء به فهم و قذف در قلب، که غیر از طریق عادی و معمولی است. و اگر بدین گونه معنی کنیم هیچ منافاتی با پیام حدیث ها ندارد.

بنده هر چه فکر کردم و به طور مکرر هم متن حدیث ها و هم کلام هر دو بزرگوار را بررسی کردم چیزی از فرمایش علامه طباطبائی دستگیرم نشد. زیرا:

اولاً: مجلسی در موضوع اول بحث می کند.

ثانیاً: مجلسی هرگز نگفته است که «منافات» در موضوع دوم هست. او منافات را در موضوع اول می بیند و هر کس نیز این منافات را مشاهده می کند و روشن است که راه حل آن نیز همان تفسیر است که مجلسی بیان کرده است.

ثالثاً: با پذیرفتن فرمایش مرحوم طباطبائی، باز منافات در موضوع اول، سرجای خود هست، می فرماید: راه رسیدن به آن مسئله راه قذف و القاء به فهم، است. نه راه عادی و معمولی. این درست.

اما پرسش این است آن علمی که از همین راه غیر عادی به دست می آید، آیا خارج از کتاب و سنت است؟ یا همین راه غیر عادی نیز به چیزی می رسد که در قرآن و سنّت بوده

است؟ مگر قرآن تبیان کل شیئ نیست؟ و در هر سه حدیث تاکید شده که چیزی نیست مگر این که در قرآن و سنت هست.

و شگفت این است که مجلسی همین سخن طباطبائی (رحمت الله علیه) را در بیان اول آورده و می گوید: توفیق و تقویت راه اجتهاد نیست و القاء روح القدس است.

بنابراین در موضوع دوم (راه علم آن مسئله) هر دو بزرگوار یک نظر واحد دارند و باصطلاح هیچ «ثمره خلاف»ی در مخالفت مرحوم طباطبائی با نظر مرحوم مجلسی، حاصل نمی شود و این نقد ،ایشان سالبه بانتفاء موضوع است.

ممکن است برخی گمان کنند ثمره خلاف این است که: مجلسی راه توفیق و تقویت را در طول کتاب و سنت می داند. بدین شرح برای دانستن مسائل دو راه وجود دارد:

1- کتاب.

2- سنّت.

توفیق و تقویت، راهی است به همان دو راه.

اما مرحوم طباطبائی راه توفیق و تقویت را در عرض دو راه قرآن و سنت می داند راهی که باصطلاح) دست اندرکاران علم اصول فقه به «واقع» می رود واقع را کشف می کند، و راه سومی است غیر از قرآن و سنت.

پس در این مباحثه ثمرهٔ خلاف»ی هست و مباحثه بی ثمر نیست.

لیکن باید گفت: این سخن با اشکالات زیر مواجه است:

یک: محور بحث «منافات» است که در موضوع اول ملاحظه می شود نه در موضوع دوم که «راه» است، راه هر چه باشد خارج از دایره بحث «منافات» است.

دو: همان طور که گفته شد، اساساً در موضوع دوم منافاتی لحاظ نمی شود تا با بیان مرحوم طباطبائی حل شود که می فرماید «ولا ینافی ذلک صدر الخبر و لاغیره».

سه: بر فرض درباره موضوع اول (راه) اگر یکی به «عرض» معتقد باشد و دیگری به «طول». این مسئله ای است جدای از بحث منافات.

چهار: اتفاقاً در این بحث هر دو بزرگوار به «طول» معتقد هستند. به ویژه مرحوم طباطبائی که به طور مبنائی به انحصار علم پیامبر (صلی الله علیه و آله) در وحی معتقد است. زیرا مطابق مبنای ایشان باید راه توفیق و تقویت نیز به آن چه در وحی آمده، برسد.

ص: 150

17- جای گاه قرعه در احکام

ج 2 ص 177.

متن حدیث: 20 - (یر: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّد عَن الْأَهْوَارَی وَ الْبَرْقِيِّ عَنِ النَّضْرِ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (علیه السلام) يَقُولُ إِنَّ عَلِيّا (علیه السلام) إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ أَمْرٌ لَمْ يَجِئْ بِهِ كِتَابٌ وَ لَا سُنَّةٌ رَجَمَ بِهِ يَعْنِي سَاهَمَ فَأَصَابَ ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الرَّحِيمِ وَ تِلْكَ الْمُعْضَلَاتُ)

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) بیان قوله (علیه السلام) ساهم أی استعلم ذلك بالقرعة و هذا یحتمل وجهین الأول أن یکون المراد الأحکام الجزئیة المشتبهة التي قرر الشارع استعلامها بالقرعة فلا یکون هذا من الاشتباه في أصل الحکم بل في مورده و لا ینافي الأخبار السابقة لأن القرعة أیضا من أحکام القرآن و السنة و الثاني أن یکون المراد الأحکام الکلیة التي یشکل علیهم استنباطها من الکتاب و السنة فیستنبطون منهما بالقرعة و یکون هذا من خصائصهم (علیه السلام) لأن قرعة الإمام لا تخطئ أبدا و الأول أوفق بالأصول و سائر الأخبار و إن کان الأخیر أظهر (1).

ص: 151

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): لا یخفی أنه احتمال فاسد لا یمکن اقامة دلیل علیه قطعاً.

ترجمه حدیث: عبدالرحیم می گوید شنیدم از امام باقر (علیه السلام) که فرمود: اگر علی (علیه السلام) با مسئله ای مواجه می شد که قرآن و سنت دربارهٔ ،آن حکمی بیان نکرده اند، درباره آن قرعه می انداخت و به نتیجه می رسید (یا: قرعه اش به حقیقت اصابت می کرد). سپس فرمود: ای عبدالرحیم! و این است معضلات.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان عبارت «ساهم» در سخن امام (علیه السلام) یعنی به وسیله قرعه به علم آن مسئله دست می یافت و این را به دو وجه می توان تفسیر کرد:

اول: ممکن است مراد آن احکام جزئیه ای است که مشتبه می شوند و شارع قرعه را راه به دست آوردن علم آن ها قرار داده است.

با این توجیه، مسئله در مورد مشتبه می شود نه در اصل حکم و با حدیث های پیشین (که می گویند امام همه مسائل را می داند) منافات پیدا نمی کند. زیرا قرعه از احکام قرآن و سنت است.

دوم: ممکن است مراد آن احکام کلیه ای باشد که استنباط آن ها از کتاب و سنت، برای ائمّه (علیهم السلام) مشکل باشد که آن ها را به وسیله قرعه از قرآن و سنت استنباط می کنند. و این (به دست آوردن علم مسئله از کتاب و سنت مخصوص به خود ائمّه (علیهم السلام) می باشد. (یعنی دیگران نباید این کار را بکنند زیرا قرعه امام هرگز تخطی نمی کند.

احتمال اول با اصول و نیز با دیگر حدیث ها موافق تر است. گرچه احتمال دوم اظهر است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): مخفی نماند یا مخفی نیست که این احتمال دوم، فاسد است. و امکان ندارد دلیلی بر این احتمال اقامه کرد.

بررسی: کاملاً واضح است که حق با علامه طباطبائی است. هم خود احتمال درست نیست و هم هیچ دلیلی نمی توان بر آن اقامه کرد. زیرا:

1- چنین سخنی لازم گرفته که یکی از راههای علم به «واقع» (1) برای ائمّه (علیهم السلام) قرعه باشد.

2- خود قرعه دلیل فقدان علم است.

3- هیچ دلیلی (از قرآن، سنت و عقل) نداریم که محصول قرعه، علم باشد.

4- راه قرعه می تواند از خصوصیات فردی که مسئله را نمی داند باشد و به وسیله قرعه بن بست را باز کند، نه از خصوصیات ائمّه (علیهم السلام).

5- شگفت این که در بیان مرحوم مجلسی، ابتدا «عدم علم» بر ائمّه (علیهم السلام) اثبات می شود، سپس قرعه وسیله ای برای علم قلمداد می گردد.

6- می فرماید «قرعه آنان هرگز خطا نمی کند» اگر خداوند مقرر فرموده که قرعه آنان خطا نکند چرا مقرر نفرموده که بدون قرعه (که ابزار غیر دانایان است) علم آن مسئله را به آنان بدهد؟

علامه طباطبائی تنها به احتمال دوم علامه مجلسی ایراد گرفته و آن را رد کرده است. باید گفت احتمال اول نیز درست نیست و با اصول اعتقادی ما سازگار نیست. و این که مجلسی می فرماید «مراد مشتبه شدن مورد است نه مشتبه شدن اصل حکم»، چه فرق می کند امام نسبت به مورد حکم فاقد علم باشد یا به اصل حکم فقدان علم، فقدان علم است خواه در اصل حکم و خواه در مورد حکم.

1- واقع در اصطلاح علم اصول فقه.

آیا ائمّه طاهرین به موضوعات نیز علم دارند؟ این که مجلسی (رحمت الله علیه) عدم علم ائمّه (علیهم السلام) به مورد حکم را جایز می داند و عدم علم آنان را به اصل حکم جایز نمی داند، (1) بعدها و پس از زمان او به صورت فراز از ناحیه برخی از علمای ما (رضوان الله علیهم) عنوان شده است و به صورت یک مسئله بزرگ (نه به صورت احتمال) در آمده است:

به عنوان مثال یک فقیه در مسئلهٔ مقدار آب کُر وامانده شده و نتوانسته به حقیقت مسئله پی ببرد ناتوانی خود را به ائمّه (علیهم السلام) نسبت داده است.

برای تعیین مقدار آب کرّ، دو گروه حدیث داریم:

1- گروهی از احادیث، حجم آب را تعیین می کنند.

2- گروه دیگر وزن آب را تعیین می کنند.

فقیهی آمده آبی را وزن کرده و در ظرفی که حجم مذکور را دارد، ریخته و مشاهده کرده که با همدیگر سازگار نیستند. فوراً حکم کرده که علم امامت ائمه بر احکام است نه بر موضوعات(!!!)

پس از زمانی برایش روشن کرده اند که خودش دچار اشتباه است و در پیام گروه دوم فرق میان رطل عراقی و رطل حجازی را درک نکرده است.

از آن زمان (باصطلاح مردمی) به دست افرادی که خودشان را شیعه می دانند اما ریگی در کفش دارند بهانه افتاده که هر از گاهی این سخن را به زبان می آورند. به ویژه جریان شیعه وصایتی (2) که مورد حمایت همه جانبه غرب هستند.

1- البته مجلسی (رحمت الله علیه) این سخن را فقط به عنوان یک احتمال گفته تا منافاتی که میان پیام این حدیث با حدیث های دیگر ملاحظه می شود، حل گردد.

2- درباره شیعه ولایتی و شیعه وصایتی رجوع کنید: «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی»- سایت بینش نو. www.binesheno.com

بر فرض صرف نظر از امام معصوم، آیا یک فرد عاقل برای تعیین مقدار چیزی دو معیار می دهد که یکی با دیگری سازگار نباشد!؟! اگر کسی چنین کاری بکند بی تردید دچار مشکل عقلی است.

آیا چنین نسبتی را به افراد معمولی دیگر می توان داد؟ تا چه رسد به امام (علیه السلام). اساساً این مقال چه ربطی به علم امامت دارد؛ چیزی که درباره علم افراد معمولی نادرست است، می توان آن را به امام (علیه السلام) نسبت داد؟ آیا امام به اندازه افراد معمولی هم علم ندارد!؟!

اما پیام حدیث: حدیث مورد بحث، هیچ نیازی به توجیه و تأویل ندارد. و همان معنای ظاهری آن هیچ ابهامی یا منافاتی با دیگر حدیث ها ندارد شرح این بحث نیازمند دو مقدمه است:

مقدمه اول: مطابق عقیده شیعه (تشیع ولایتی نه تشیع وصایتی) انبیاء و ائمه (صلوات الله علیهم) یک روح بیش از دیگران دارند بنام «روح القدس» که با داشتن آن صلاحیت دریافت نبوت و امامت را دارند براساس انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) گیاه یک روح دارد روح نباتی حیوان دو روح دارد روح نباتی و روح غریزی انسان سه روح دارد: روح نباتی و روح غریزی و روح فطرت معصومین علاوه بر آن سه روح چهارم دارند بنام روح القدس. علم غیب آنان نیز به این روح مربوط است.

این روح چهارم برای علم و عصمت است و معصومین (علیهم السلام) موظف هستند مانند دیگر افراد با روح سوم زندگی کنند و علم غیب را در زندگی شان دخالت ندهند.

در راه تبوک شتر پیامبر (صلی الله علیه و آله) از اردو دور شده و گم شده بود، حضرت افرادی را برای پیدا کردن آن فرستاد آمدند گفتند: نیافتیم. یکی از منافقین گفت: این آقا برای ما از آسمان و زمین خبر می دهد در حالی که نمی داند شترش به کجا رفته است.

رسول خدا فرمود شتر من در فلان دره افسارش به یک درختچه ای گیر کرده، بروید بیاورید.

چون آن منافق، علم غیب پیامبر (صلی الله علیه و آله) را به سخره گرفت، لازم شد که از علم غیب استفاده کند.

علم غیب برای تشریع احکام و حفاظت از اشتباه و گناه (عصمت) و تامین شرایط نبوت و امامت است، نه برای زندگی روز مره اساساً با علم غیب نمی توان زندگی کرد. و حتی نمی توان با علم غیب از دنیا رفت.

این جاست که پاسخ پرسشهائی از قبیل: چرا علی (علیه السلام) که می دانست ابن ملجم او را خواهد کشت از اقدام او جلو گیری نکرد؟ چرا امام حسن (علیه السلام) از آن آب مسموم خورد؟

این مسائل را در دیگر نوشته ها آورده ام و در این جا تکرار نمی کنم. (1)

بعضی ها روحیه روشن فکری شان تهییج می شود و پذیرش علم غیب ائمّه (علیهم السلام) برای شان سخت مشکل می شود. در عین حال علم غیب کاهنانی مانند نوستر آداموس، کاهنان

رخپوست هندی و بودائی را به راحتی می پذیرند در چند سال اخیر بازار کاهن پرستی در خود شهر مقدس قم به حدی داغ شده بود که کاهنان را اولیاء الله می نامیدند، چه بت هائی که نساخته بودند؛ فلانی از غیب خبر می دهد آن یکی انسان ها را در شکل خوک و خرس می بیند و.... به کهانت، عنوان «عرفان» و به کاهن ها عنوان «عارف» داده بودند.

بحمدالله با کمک برخی از دوستان توانستیم از امواج شُوم و دین برانداز این کاهن پرستی بکاهیم کهانت در اسلام گناه کبیره و کاهن کافر است؛ اخبار از غیب کاهنانه با اخبار از غیب انبیاء الهی و ائمه طاهرین هم از نظر ماهیت و هم از نظر ابزار و طریق فرق دارد. که در مقاله «معجزه، کرامت، کهانت» شرح داده ام. (2)

1- درباره تعدد روح در انسان، رجوع کنید: کافی «کتاب الحجه» باب فیه ذکر ارواح التی فی الائمه علیهم السلام» و باب الروح التي یسدد الله بها الائمة علیهم السلام - بحار، ج 58 ص 43، ح 19.

2- سایت بینش نو، بخش مقالات

مقدمه دوم: قضاوت: پیامبر (صلی الله علیه و آله) و آل (علیهم السلام) مامور بودند در قضاوت میان مردم نیز از علم غیب استفاده نکنند. فرمود: (إِنَّمَا أَقْضِی بَیْنَکُمْ بِالْبَیِّنَاتِ وَ الْأَیْمَانِ): من در میان شما بر اساس شهادت شهود و سوگندها قضاوت می کنم نه بر اساس علم غیب.

و برای قضاوت، یک قانون نیز تشریع کرده است اگر در موردی نتوانستید بر اساس شهادت شهود و سو گند قضاوت کنید (یا شاهدی وجود نداشت و موضوع به وسیله سوگند نیز قابل حلّ نبود) قرعه بیندازید.

اکنون علی (علیه السلام) قضاوت می کند باید مانند رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) علم غیبش را به مسئله دخالت ندهد و در مورد قرعه، قرعه بیندازد تا علاوه بر عدم دخالت علم غیب، به امت نیز عملاً یاد بدهد که موارد قرعه در قضاوت کجاست و قرعه باید چگونه انجام یابد.

امام باقر (علیه السلام) نیز به عبدالرحیم یاد می دهد که در معضلات (موضوعاتی که هیچ راه حلی از شهادت شهود یا سوگند ندارد) از قرعه استفاده می شود تا بن بست شکسته شود. زیرا دادگاه و هر قاضی موظف است مشکل مردم را حل کند و دعواها را فیصله بدهد.

می گوید در هر امری که علی (علیه السلام) با آن مواجه می شد و درباره آن چیزی از قرآن و سنت نمی یافت، به قرعه عمل می کرد و قرعه اش هم به واقع اصابت می کرد.

نمی گوید علی (علیه السلام) به عنوان امام چیزی از قرآن و سنت برای آن مسئله نمی یافت، می گوید: علی (علیه السلام) به عنوان یک قاضی نمی یافت نیافتنی که دیگر قاضی های غیر معصوم، نمی یابند.

این در مقام تعلیم امّت و قاضی های امّت است او می توانست راه حل مسئله را از قرآن و سنت بیابد. اما همیشه علی (علیه السلام) در هر محکمه ای (حتی در زمان خودش) حاضر نخواهد بود که همهٔ مسائل را از قرآن و سنت حل کند. لازم بود در مواردی از قرعه استفاده کند تا امت

یـاد بگیرنـد. و کلمه «فاصـاب» می گویـد که چون او علی و امام بود قرعه اش صـحیح در می آمـد و این یک ویژگی ای است که خـدا بر معصومین عطا فرموده است.

بنابراین، در متن حـدیث هیـچ عـدم علمی به علی (علیه السـلام) نسـبت داده نشده تا نیازمند آن دو توجیه مرحوم مجلسـی باشد که «عدم علم» را با همان «عدم علم»، توجیه می فرماید.

کلمه «فاصـاب» نص است و یـک جملهٔ کامـل در قـالب یک کلمه و نیازی به تأویل و توجیه نـدارد. و جمله اخیر که می فرمایـد: «یَا عَبْدَ الرَّحِیمِ وَ تِلْكَ الْمُعْضَلَات» یعنی ای عبدالرحیم شـما ها باید معضـلات را با قرعه حل کنید گرچه ممکن است قرعه شـما به واقع اصابت نکند.

هر دو توجیه مرحوم مجلسـی «عـدم علم» را لازم گرفته است. و جای سوال است: چرا علامه طباطبائی به توجیه اول علامه مجلسـی ایراد نگرفته است تا سخنش بدون اشکال باشد.

ص: 158

18- درباره حديث (إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ).

ج 2 ص 185.

متن حديث: (عَنْ سَدِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) مِنْ قَوْلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُقِرُّ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ فَقَالَ إِنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُقَرَّبِينَ وَ غَيْرَ مُقَرَّبِينَ وَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مُرْسَلِينَ وَ غَيْرَ مُرْسَلِينَ وَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مُمْتَحَنِينَ وَ غَيْرَ مُمْتَحَنِينَ فَعَرَضَ أَمْرَكُمْ هَذَا عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَلَمْ يُقِرَّ بِهِ إِلَّا الْمُقَرَّبُونَ وَ عَرَضَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ فَلَمْ يُقِرَّ بِهِ إِلَّا الْمُرْسَلُونَ وَ عَرَضَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فَلَمْ يُقِرَّ بِهِ إِلَّا الْمُمْتَحَنُونَ قَالَ ثُمَّ قَالَ لِي مُرَّ فِي حَدِيثِكَ)

متن سخن علامه مجلسى (رحمت الله عليه): بيان لعل المراد الإقرار التام الذي يكون عن معرفة تامة بعلو قدرهم و غرائب شأنهم فلا ينافي عدم إقرار بعض الملائكة و الأنبياء هذا النوع من الإقرار عصمتهم و طهارتهم

متن سخن علامه طباطبائى (رحمت الله عليه): بل المراد بالاقرار نيل ما عندهم عليهم السلام من حقيقة الدين و هو كمال التوحيد الذى هو الولاية فانّه أمر ذو مراتب، و لا ينال المرتبة

ص: 159

الكاملة منها إلا من ذكروه بل يظهر من بعض الاخبار ما هو أعلى من ذلك و أغلى، و لشرح ذلک مقام آخر.

ترجمه حدیث: از امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ سخن علی (علیه السلام) پرسیدم که می فرماید: آمر (شأن و امامت ما) سخت دشوارتر است و کسی نمی تواند (چنان که باید) به آن اقرار کند مگر ملک مقرب یا نبی مرسل یا عبدی که خداوند قلب او را برای ایمان خالص کرده است.

امام صادق (علیه السلام) فرمود: از ملائکه برخی مقرب و برخی غیر مقرب هستند. و از انبیاء برخی مرسل و برخی دیگر غیر مرسل هستند و از ،مومنین برخی خالص شده و برخی خالص نشده هستند. این امر شما (تشیع) بر ملائکه عرضه شد اقرار نکرد به آن (چنان که باید) مگر مقربین و عرضه شد بر انبیاء اقرار نکرد به آن (چنان که باید) مگر مرسلین و عرضه شد بر مومنین و اقرار نکرد به آن مگر خالص شدگان آن گاه فرمود: برو به سخن خودت.

توضیح: 1- یعنی این موضوع خیلی سنگین است درگذر و به سخن قبلی ادامه بده. مراد امام این است که علاوه بر اصل موضوع، تحمل خود سخن علی (علیه السلام) نیز برای تو سنگین است.

2- سدیر از شاگردان مشهور امام صادق (علیه السلام) است و نقل همین جمله اخیر که بر علیه خودش است از کمال عقیدتی او است.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان شاید مراد اقرار تام باشد که از شناخت کامل علو قدر و شأن شگفت ائمه ع ناشی می شود. پس این گونه عدم اقرار با طهارت و عصمت ملائکه و انبیاء، منافات ندارد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): بل مراد از «اقرار»، نایل شدن به چیزی است که در نزد ائمّه (علیهم السلام) است که عبارت است از حقیقت دین و کمال توحید کمال توحید که عبارت است از «ولایت» که دارای مراتب است و نایل نمی شود به مرتبه کامله آن مگر نامبردگان. بل که از بعضی اخبار چیزی بالاتر و ارجمندتر از این، استفاده می شود.

بررسی مجلسی (رحمت الله علیه) می گوید: یعنی «شناخت شأن و مقام ائمه-ع-» سخت دشوار است.

و طباطبائی(رحمت الله علیه) می گوید شناخت شناخت آنان سخت دشوار است. یعنی در معرفت و شناخت رسیدن به حدّ آنان، سخت دشوار است. اما:

اولاً: سخن در «اقرار» است: اقرار کردن به مقام آنان.

ثانیاً: اگر امیرالمومنین و امام صادق (علیه السلام) و دیگر امامان (علیه السلام)، این سخن را نمی گفتند، برای سدیر و امثال او و برای همه شیعیان روشن بود که هیچ کس در شناخت و در معرفت توحید، به مقام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمّه (علیهم السلام) نمی تواند برسد و تفسیر حدیث بدین معنی، خالی از «توضیح واضحات» نیست. زیرا این موضوع حرف اول الفبای تشیع است و خشت اول نظام اعتقادی شیعه است.

ثالثاً: در متن حدیث می فرماید (فَعُرِضَ أَمْرَكُمْ هَذَا.....) این تشیع شما عرضه شد بر ملائکه و....

بنابراین موضوع سخن حدیث، تشیع و باور به امامت اهل بیت (علیهم السلام) و تحمل مقام آن ها از قبیل عصمت و علم غیب است که سدیر و شیعیان به آن معتقد هستند. همان عقاید و باورها که دیگران تاب تحمل آن ها را ندارند نه رسیدن به مقام علمی آنان.

رابعاً: مطابق تفسیر مرحوم طباطبائی، انبیاء مرسل و ملائکه مقرّب و حتی برخی از مومنین می توانند در توحید و ولایت به مرتبهٔ رسول اسلام (صلی الله علیه و آله) و ائمّه (علیهم السلام) برسند. در حالی که در تشیع چنین عقیده ای وجود ندارد و شیعه مقام پیامبر و آل را بالاتر از همه انبیاء و ملائکه می داند تا چه رسد به برخی از مومنین و به اجماع سنی و شیعه، جبرئیل در معراج از پیشروی به همراه پیامبر (صلی الله علیه و آله) باز ماند یعنی او در شناخت مراتب توحید و ولایت به مرتبه آن حضرت نرسیده بود.

خامساً: این حدیث و پیامش با الفاظ احیاناً متفاوت اما با معنی واحد از طرق مختلف و سندهای فراوان از امیرالمومنین امام سجاد امام باقر، امام صادق علیهم السلام، آمده است (1) و در اکثر آن ها به جای عبارت «لایقرّ به» عبارت «لایحتمله» آمده است که به معنی «تحمل نمی کند آن را» می باشد و حدیث ها همدیگر را تفسیر کنند.

اکنون به سه حدیث از همین باب از بحار با شمارههای شان، توجه فرمائید:

21 - (یر: ابْنُ أَبِي الْخَطّابِ عَنْ مُحَمّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَمّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنِ الْمُنَخَلِ عَنْ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَر (علیه السلام) قَالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله) إِنّ حَدِيثَ آلِ مُحَمّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلّا مَلَكٌ مُقَرّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَدِيثِ آلِ مُحَمّدٍ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ فَلَانَتْ لَهُ قُلُوبُكُمْ وَ عَرَفْتُمُوهُ فَاقْبَلُوهُ وَ مَا اسْمَازَتْ قُلُوبُكُمْ وَ أَنكَرْتُمُوهُ فَرُدّوهُ إِلَى اللّه وَ إِلَى الرّسُولِ وَ إِلَى الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمّد (علیه السلام) وَ إِنّمَا الْهَالِكُ أَنْ يُحَدّثَ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَقُولَ وَ اللّهِ مَا كَانَ هَذَا شَيْئاً وَ الْإِنْكَارُ هُوَ الْكُفْرُ).

در این حدیث می فرماید «لایؤمن به الأملک..». محور سخن ایمان آوردن و عدم آن است. نه نایل شدن به مقام آنان.

عَمْرِو

33- (یر: عَبْدُ اللّهِ بْنُ مُحَمّدٍ عَنْ مُحَمّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ الرّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ بَكْرِ بْنِ شَرِيكٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) قَالَ إِنّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ أَجْرَدُ ذَكْوَانُ وَعْرٌ شَرِيفٌ كَرِيمٌ فَإِذَا سَمِعْتُمْ مِنْهُ شَيْئاً وَلَانَتْ لَهُ قُلُوبُكُمْ فَاحْتَمِلُوهُ وَ احْمَدُوا اللّهَ عَلَيْهِ وَ إِنْ لَمْ تَحْتَمِلُوهُ وَ لَمْ تُطِيقُوهُ فَرُدّوهُ إِلَى الْإِمَامِ الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمّد (علیه السلام) فَإِنّمَا الشّقِيّ الْهَالِكُ الّذِي يَقُولُ وَ الله مَا كَانَ هَذَا ثُمّ قَالَ يَا جَابِرُ إِنّ الْإِنْكَارَ هُوَ الْكُفْرُ بِالله العظيم).

1- از جمله: کافی، ج 1، ص 401- مستدرک، ج12 ص 296 - بحار، ج 2 ص 189 الی 197و 212 و نیز ج2 همین حدیث مورد بحث، و نیز ج 10 ص 102 و ج 22 ص 342 و متون متعدد دیگر.

در این حدیث نیز سخن از تحمل و عدم تحمل، انکار و کفر، است به ویژه عبارت «فَإِذَا سَمِعْتُمْ مِنْهُ شَيْئاً ... وَ إِنْ لَمْ تَحْتَمِلُوهُ وَ لَمْ تُطِيقُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى الْإِمَامِ الْعَالِمِ»: اگر چیزی از سخنان ما شنیدید و نتوانستید تحمل کنید آن را بر خود ما برگردانید تا برای تان روشن کنیم. یعنی تشیع، شیعه بودن و اعتقاد به مقام والای آنان و تحمل برخی از سخنان آنان، سخت دشوار است.

42- (ير: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ أَبُو طَالِبٍ جَمِيعاً عَنْ حَنَانٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ يَا أَبَا الْفَضْلِ لَقَدْ أَمْسَتْ شِيعَتَنَا وَأَصْبَحَتْ عَلَى أَمْرٍ مَا أَقَرَّ بِهِ إِنَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ).

در این حدیث نیز می فرماید (أَمْسَتْ شِيعَتُنَا وَ أَصَّبَحَتْ عَلَى أَمْرٍ مَا أَقَرَّ بِهِ إِلَّا مَلَک مُقَرَّب..) شیعه ما شام سحر می کنند با امری اعتقادی که بر آن چنان که باید اقرار نمی کند مگر ملک مقرب... بدیهی است که تشیع شیعیان را می گوید، نه مقام توحید شناسی شیعیان را.

بنابراین بحث مشروح تفسیر مرحوم مجلسی درست است و بنده بر همین اساس، در ترجمه حدیث عبارت (چنان که باید) را میان دو پرانتز آوردم.

اشکال: مطابق تفسیر مرحوم مجلسی مقام عبد مومن که خداوند به او توفیق داده و ایمانش خالص شده از انبیای غیر مرسل و ملائکه غیر مقرب بالاتر می شود؟

جواب: بلی مقام برخی مومنان (مانند سلمان) از مقام برخی انبیای غیر مرسل و نیز از مقام خیلی از فرشتگان، برتر است. و ملائکه ای در بهشت در خدمت این گونه مومنان خواهند بود. برای شرح کامل این مطلب (بقول علامه طباطبائی) مجال دیگر لازم است.

جمعبندی: در مسئله دو موضوع وجود دارد:

1- مقام والای ائمه طاهرین در شناخت مراتب توحید که همان مقام علمی آنان است.

2- اعتقاد دیگران به آن مقام والای ایشان و اقرار کردن و معتقد شدن بر این مقام شان.

علامه طباطبائی موضوع اول را محور سخن حدیث می داند و علامه مجلسی موضوع دوم را.

البته در میان این همه حدیث های فراوان که در آن ها جملهٔ «صعب مستصعب» در این بستر آمده، یکی دو حدیث هم هست که باید به محور موضوع اول و مطابق نظر علامه طباطبائی تفسیر شوند. لیکن به شرحی که رفت، حدیث مورد بحث ما از آن قبیل نیست و این مطلب در مبحث بعدی که بلافاصله می آید، بیش تر روشن خواهد شد.

ص: 164

19- دربارهٔ حدیث (إنّ حَدِیثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ) که با حدیث پیش، فرق دارد.

ج 2 ص 192.

متن حدیث: 34- (یر: أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي الصّامِتِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللّهِ (علیه السلام) إِنّ حَدِیثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ شَرِیفٌ کَرِیمٌ ذَکْوَانُ ذَکِيٌّ وَعْرٌ لَا یَحْتَمِلُهُ مَلَکٌ مُقَرّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا مُؤْمِنٌ مُمْتَحَنٌ قُلْتُ فَمَنْ یَحْتَمِلُهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ قَالَ مَنْ شَئْنَا یَا أَبَا الصّامت قَالَ أَبُو الصّامت فَظَنَنْتُ أَنّ لِلّهِ عِبَاداً هُمْ أَفْضَلُ من هؤلاالثلاثة)

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان لعل المراد الإمام الذي بعدهم فإنه أفضل من الثلاثة و استثناء نبینا (صلی الله علیه و آله) ظاهر والمراد بهذا الحدیث الأمور الغریبة التي لا یحتملها غیرهم (علیه السلام).

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): وهذا الخبر هو الذی أشرنا في الحاشیة المکتوبة علی الخبر المرقم 8 ان للامر الذی عندهم مرتبة علیا من فهم هولاء الفرق الثلاث، و هو حقیقة التوحید الخاصة بالنبي وآله لا ما ذکره من الامور الغریبة.

ص: 165

ترجمه حدیث: امام باقر (علیه السلام) فرمود: جایگاه (مقام و موقعیت ما) سخت و دشوار است، والاگهر و بزرگمنش نورانی و درخشان و بلند مقام است نه ملک مقرب آن را تحمل می کند و نه نبی مرسل و نه مؤمن خالص شده.

گفتم: پس چه کسی آن را تحمل می کند فدایت شوم؟

گفت: ای اباصامت هر کس که ما بخواهیم.

ابوصامت می گوید: فکر کردم که خداوند بندگانی دارد افضل از این سه (افضل از ملک مقرب، نبی مرسل و مومن ممتحن).

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان شاید مراد از «کسی که ما بخواهیم» امام بعدی باشد. زیرا امام از آن سه گروه افضل است (و بدیهی است که پیامبر -صلی الله علیه و آله- مستثنی است) و مراد از «حدیث» امور غریبه است که تحمل نم یکند آن را غیر از خودشان.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این حدیث همان حدیث شماره 7 است که ما بر آن حاشیه نوشتیم که امری که در نزد آنان است دارای مرتبه ای است بالاتر از فهم این سه گروه و آن حقیقت توحیدی است که به پیامبر (صلی الله علیه و آله) و آل او مخصوص است. نه امور غریبه که (مجلسی) می گوید.

بررسی:

توضیح: 1- می فرماید این همان حدیث شماره 8 است ظاهراً اشکال چاپی رخ داده است و شماره آن حدیث «7» است.

2- این حدیث با حدیث مذکور فرق اساسی دارد در این جا می گوید ملک مقرّب و پیامبر مرسل و مؤمن ممتحن نمی توانند آن را تحمل کنند اما در آن حدیث می فرماید: ملک مقرب نبی مرسل و مؤمن ممتحن آن را تحمل می کنند.

بنابراین، محور سخن این حدیث چیز دیگر است و محور حدیث شماره 7 که بحثش گذشت، چیز دیگر. دو محوری که نقیض همدیگر هستند.

نه تنها هیچ ارتباطی با هم ندارند متناقض هم هستند.

دو حدیث (شماره 36 و 39) نیز با این حدیث همگن .هستند. و بقیه حدیث های فراوان با حدیث شماره 7 همگون هستند.

4- مجلسی کاملاً توجه دارد که این حدیث در موضوعی بحث می کند که غیر از موضوع حدیث شماره 7 است. این دو حدیث را در یک بستر قرار نمی دهد. تنها به دو پرسش جواب می دهد:

یک: کسانی که افضل از ملک مقرب نبی مرسل و مومن ممتحن هستند، کیستند؟

می گوید: لعلّ آنان امامان بعدی هستند.

دو: مراد از «حدیث ما» که تحمل آن به این حد سخت و دشوار است، چیست؟

می گوید: امور غریبه است.

علامه طباطبائی به دوگانگی محور و موضوع دو حدیث توجه نمی کند و هر دو حدیث را به محور یک موضوع قرار می دهد و می گوید مراد از حدیث ما» که تحمل آن سخت و دشوار است، مرتبه عالیه توحید است که مختص به پیامبر (صلی الله علیه و آله) و آل (علیهم السلام) است.

و می فرماید: «مراد امور» غریبه که مجلسی گفته، نیست.

علامه مجلسی از «حدیث ما» با امور غریبه تعبیر می کند.

علامه طباطبائی آن را به «مرتبه عالیه توحید» تفسیر می کند.

بدیهی است همان مرتبه عالیه ،توحید برای امثال ما، امری است غریب، و مراتب آن چنانی برای ما اموری است غریبه زیرا چیزی که برای ملک مقرب و نبی مرسل، قابل تحمل نباشد برای ماها و بزرگان ماها (مانند مجلسی و طباطبائی) غریب است، بی تردید.

حتی این غرابت، در بیان خود علامه طباطبائی نیز هست که اشـعار دارد دست ما به آن مراتب نمی رسد و آن مختص به پیامبر (صـلی الله علیه و آله) و آل (علیهم السلام) است. پس چه اشکالی در سخن علامه مجلسی هست؟!

اما عـدم توجه به دوگانگی محور سـخن دو حدیث و ربط دادن آن ها به همدیگر و قرار دادن دو متناقض در یک بستر اشـکالی است که در سخن علامه طباطبائی هست.

حـلّ تنـاقض بـا حمـل بر مراتب: در فرمایش علامه طباطبائی به محور حـدیث شـماره 7، کلمـه «آغلی» بـود که بنـده آن را به «بالاـتر و ارجمندتر» ترجمه کردم. زیرا اغلی صیغه تفضیل غالی است و معنی اصلی غالی همان است که شاعر می گوید:

یقولون لیلی سودة حبشیه *** فلولا سواد المسك ما کان غالیا.

می گویند لیلی سیاه چرده است و حبشی *** اگر مشک سیاه نباشد قیمتش بالاتر نمی رود

و نباید آن را به «غلوّ آمیزتر» معنی کرد که یک معنی منفی است. زیرا خود آن مرحوم، حدیث مورد بحث را می پذیرد.

ممکن است گفته شود: مراد علامه طباطبائی، حمل پیام حدیث شـماره 7 به مرتبه ای است که نبی مرسـل و ملک مقرب می تواننـد به آن مرتبه نایل شوند و پیام این حدیث ناظر به مرتبه ای بالاتر است که نبی مرسل و ملک مقرب نیز نمی توانند آن را تحمل کنند.

و بدین نحو آن تناقض، حل می شود.

اولاً: خود آن مرحوم می فرماید که این همان حدیث شـماره 7 است و نمی گوید «این حدیث در جهت و سـیاق همان حدیث شماره 7 است با این فرق که به مرتبه بالاتر ناظر است».

ثانیـاً: باصـطلاح فلاسـفه و متکلمین: «ننقُل الکلام» مباحثه را به همان مرتبه بالاتر می بریم باز پرسـش این است که آیا نبی مرسل و ملک مقرب به آن مقام نایل نمی شوند؟ یا: نبی مرسل و ملک مقرب (چنان که باید) توان اعتقاد به آن مرتبه بالا، را ندارند؟ و به عبارت

دیگر: آیـا مراد نیـل نبی مرسـل به آن مرتبه است؟ یـا مراد معرفت نبی مرسـل و ملـک مقرب به آن رتبه پیامبر (صـلی الله علیه و آله) و آل (علیهم السلام) است؟

وقتی که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می گوید: (مَا عَرَفْنَاكَ حَقّ مَعْرفَتک): خدایا چنان که باید تو را نشناختیم مرادش (نعوذ بالله) نیل به مقام الوهیت نیست مرادش «شناخت خدا به طوری که سزاوار خداوندی او باشد» است.

مراد حدیث شماره 7 نسـبت به مرتبه ای نیز در راستای همین حدیث است و همین طور مراد حدیث مورد بحث نیز در همین راستا و ناظر به مرتبه بالاتر است. موضوع کلام شناخت آن مقام است. نه نایل شدن نبی مرسل یا ملک مقرب به آن مقام.

و نیز: وقتی که کلام را از حدیث شماره 7 به حدیث مورد بحث منتقل می کنیم، همه آن ادله که در آن جا بیان شد در این جا نیز می آیند.

20- اصحاب الرأی و القیاس

ج 2 ص 313 و 314.

متن حدیث: 76- سن: (أَبِي عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) فِي رِسَالَتِهِ إِلَى أَصْحَابِ الرَّأْيِ وَ الْقِيَاسِ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ مَنْ دَعَا غَيْرَهُ إِلَى دينه بالارْتِيَاءِ وَالْمَقَايِيسِ لَمْ يُنْصِفْ وَ لَمْ يُصِبْ حَظَّهُ لِأَنَّ الْمَدْعُوَّ إِلَى ذَلِكَ لَا يَخْلُو أَيْضاً مِنَ الارْتِيَاءِ وَ الْمَقَايِيسِ وَ مَتَى مَا لَمْ يَكُنْ بِالدَّاعِي قُوَّةٌ فِي دُعَائِهِ عَلَى الْمَدْعُوِّ لَمْ يُؤْمَنْ عَلَى الدَّاعِي أَنْ يَحْتَاجَ إِلَى الْمَدْعُوِّ بَعْدَ قَلِيلٍ لِأَنَّا قَدْ رَأَيْنَا الْمُتَعَلِّمَ الطَّالِبَ رُبَّمَا كَانَ فَائِقاً لِلْمُعَلِّمِ وَ لَوْ بَعْدَ حِينٍ وَ رَأَيْنَا الْمُعَلِّمَ الدَّاعِيَ رُبَّمَا احْتَاجَ فِي رَأْيِهِ إِلَى رَأْيِ مَنْ يَدْعُو وَ فِي ذَلِكَ تَحَيُّرُ الْجَاهِلُونَ وَ شَكَّ الْمُرْتَابُونَ وَ ظَنَّ الظَّانُّونَ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللهِ جَائِزاً لَمْ يَبْعَثِ اللهُ الرُّسُلَ بِمَا فِيهِ الْفَضْلُ وَ لَمْ يَنْهَ عَنِ الْهَزْلِ وَ لَمْ يَعِبِ الْجَهْلَ وَ لَكِنَّ النَّاسَ لَمَّا سَفِهُوا الْحَقَّ وَ عَمَطُوا النِّعْمَةَ وَ اسْتَغْنَوْا بِجَهْلِهِمْ وَ تَدَابِيرِهِمْ عَنْ عِلْمِ اللَّهِ وَ اكْتَفَوا بِذَلِكَ دُونَ رُسُلِهِ وَ الْقُوَّامِ بِأَمْرِهِ وَ قَالُوا لَا شَيْءَ إِلَّا مَا أَدْرَكَتْهُ عُقُولُنَا وَ عَرَفَتْهُ الْبَابَنَا فَوَكَّاهُمُ اللَّهُ مَا تَوَلَّوْا وَ أَهْمَلَهُمْ وَ خَذَلَهُمْ حَتَّى صَارُوا عَبَدَةَ أَنْفُسِهِمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَلَوْ كَانَ اللَّهُ رَضِيَ مِنْهُمُ اجْتِهَادَهُمْ وَ ارْتِيَاءَهُمْ فِيمَا ادَّعَوْا مِنْ ذَلِكَ لَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ إِلَيْهِمْ فَاصِلًا لِمَا بَيْنَهُمْ وَ لَا زَاجِراً عَنْ وَصْفِهِمْ وَ إِنَّمَا اسْتَدَلَلْنَا أَنَّ رِضَى اللَّهِ غَيْرُ ذَلِكَ بِنِعْتَةِ الرُّسُلِ بِالْأُمُورِ الْقَيِّمَةِ الصَّحِيحَةِ وَ التَّحْذِيرِ عَنِ الْأُمُورِ الْمُشْكِلَةِ الْمُفْسِدَةِ ثُمَّ جَعَلَهُمْ أَبْوَابَهُ وَ

ص: 171

صِرَاطَهُ وَ الْأَدِلَّاءَ عَلَيْهِ بأمور مَحْجُوبَة عَن الرّأى وَ الْقِيَاسِ فَمَنْ طَلَبَ مَا عِنْدَ الله بقياس وَ رَأي لَمْ يَزْدَدْ مِنَ اللّهِ إِلّا بُعْداً وَلَمْ يَبْعَثُ رَسُولًا قَطّ وَ إِنْ طَالَ عُمُرُهُ قَابِلاً مِنَ النّاسِ خِلَافَ مَا جَاءَ به حَتّى يَكُونَ مَتبوعاً مَرّةً وَ تابعاً أُخْرَى وَلَمْ يُرَ أيْضاً فيمَا جَاءَ بِهِ اسّ تَعْمَلَ رَأْياً وَ لَا مقياساً حَتّى يَكُونَ ذَلِكَ وَاضِحاً عِنْدَهُ كَالْوَحْيِ مِنَ اللّهِ وَ فِي ذَلِكَ دَلِيلٌ لِكُلّ ذِي لُبٍّ وَ حجي إِنّ أَصْحَابَ الرّأْيِ وَ الْقِيَاسِ مُخْطِئُونَ مُدْحِضُونَ وَ إِنّمَا الِاخْتِلَافُ فِيمَا دُونَ الرّسُلِ لَا فِي الرّسُلِ فَإِيّاكَ أَيُّهَا الْمُسْتَمِعُ أَنْ تَجْمَعَ عَلَيْكَ خَصْلَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا الْقَذْفُ بِمَا جَاسَ بِصَدْرِكَ وَ اتّبَاعُكَ لنَفْسِكَ إِلَى غَيْرِ قَصد وَ لَا مَعْرِفَة حَدٌ وَ الْأُخْرَى اسّ تَغْنَاؤُكَ عَمّا فِيهِ حَاجَتُكَ وَ تَكْذِيبُكَ لِمَنْ إِلَيْهِ مَرَدَى وَ إِيّاكَ وَ تَرَكَ الْحَقّ سَامَهُ وَمَلَالَةٌ وَ انْتَجاعَكَ الْبَاطِلَ جَهْلًا وَ ضَلَالَهُ لأَنّا لَمْ نَجِدْ تَابِعاً لِهَوَاهُ جَائزاً عَمّا ذَكَرْنَا قَطّ رَسيداً فَانظُرْ فِي ذَلكَ)

متن سخن علامه مجلسى (رحمت الله عليه): و لا يخفى عليک بعد التدبر في هذا الخبر و أضرابه أنهم سدوا باب العقل بعد معرفة الإمام و أمروا بأخذ جميع الأمور منهم و نهوا عن الاتكال على العقول الناقصة في كل باب.

متن سخن علامه طباطبائى (رحمت الله عليه): هذا ما يراه الاخباريون وكثير من غيرهم و هو من أعجب الخطاء، ولو ابطل حكم العقل بعد معرفة الامام كان فيه ابطال التوحيد و النبوة و الامامة وسائر المعارف الدينية، وكيف يمكن أن ينتج من العقل نتيجة ثم يبطل بها حكمه و تصدق النتيجة بعينها ولو اريد بذلك أن حكم العقل صادق حتى ينتج ذلك ثم يسدّ بابه كان معناه تبعية العقل في حكمه للنقل و هو أفحش فسادا. فالحق أن المراد من جميع هذه الاخبار النهى عن اتباع العقليات فيما لا يقدر الباحث على تميز المقدمات الحقة من المموهة الباطلة.

ترجمه حدیث: امام صادق (علیه السلام) در رساله (نامه) ای به اصحاب رأی و قیاس، نوشته است: اما بعد، کسی که دیگری را به وسیلهٔ عمل به رأی و قیاسات بر دین خود دعوت کند، کارش غیر منصفانه و خودش به نصیب دین خود نرسیده است.

زیرا همان شخص دعوت شده نیز خالی از رأی گرائی و قیاسات نیست. آن گاه که دعوت کننده قوی تر از دعوت شونده، نباشد و اطمینانی نیست که خود دعوت کننده (گرچه پس از مدتی) به فرد دعوت شونده محتاج نباشد.

دیده ایم که بسا وقت شاگرد کوشا پس از مدتی بر معلم خود فائق آمده است. و دیده ایم که بسا وقت، معلم دعوت کننده در رأی خود به رأی آن کس که دعوت کرده، نیازمند شده است.

و در همین نکته نادانان حیران شدند و اهل ریب دچار شک شدند و اهل ظن به ظن گرائیدند.

و اگر چنین چیزی در نظر خداوند جایز بود، پیامبران را با آن چه (از علوم) که فیصله دهنده (مسائل) هستند مبعوث نمی کرد و از هزل (بیهوده گوئی و سخن غیر جدی) نهی نمی کرد (1) و نادانی را نکوهش نمی کرد.

لیکن وقتی که مردم حق را سبک شمردند و نعمت (رسالت و امامت) را کوچک

شمردند، با پرداختن به جهل خود و تدبیرهای شان نسبت به علم الله احساس بی نیازی کردند، و با واگذاشتن پیامبران خدا و بر پادارندگان امر خدا (ائمه-علیهم السلام-)، به آن گرایش خود بسنده کردند. و گفتند هیچ چیزی نیست مگر آن چه عقل ها و قوه تشخیص ما آن را درک می کند.

1- اشاره به آیه 13 و 14 سوره طارق است (إِنَّهُ لَقَوْل فَصْلٌ وَ ما هُوَ بِالْهَزْلِ): قرآن قول فصل است و آن هزل نیست.

پس خداونـد مسـتولی کرد بر آنـان آن چه را که خودشـان بر خودشـان مسـتولی کرده بودنـد. و آنـان را مهمـل و خوار گـذاشت تـا به طور ناخودآگاه بندگان و پرستندگان نفس خود شدند.

اگر خداونـد به رأی گرائی و اجتهاد شخصـی آنان در این گونه ادعای شان راضـی بود برای شان قرآن را که برای فیصـله امورشان است نمی فرستاد و نیز کلام باز دارنده از خصلت شان، نمی فرستاد. (1)

و (بر این که خداوند) به این روش راضـی نیست اسـتدلال کردیم با بعثت پیامبران با امور قیمه صـحیحه، و با این که خداوند برحذر داشـته مردم را از امور مشکل ساز و فساد انگیز. (2)

آن گاه انبیاء و ائمه را راهنمائی کننـدگان به سوی خـدا و باب های خـدا و صـراط خـدا، قرار داد که آنان را به اموری رهنمائی کنند که رأی و قیاس راهی به آن امور ندارند.

پس هر کس در صـدد رسـیدن به حقیقت آن چه که در نزد خـداست به رأی و قیاس متوسل شود، نمی افزاید مگر دوری از خدا را و پیروی نمی کنـد از هیچ پیامبری. (3) و اگر عمرش طولانی باشـد خلاف قول خودش را از دیگران خواهـد پـذیرفت حتی گاهی متبوع می شود و گاهی تابع در حالی که (در دوره ای که متبوع بود) آن چه را که به وسیلهٔ رأی و قیاس به دست می آورد مانند وحی منزل از خدا می دانست.

و این برای هر عاقل صاحب خرد، دلیل است که اصحاب رأی و قیاس راه شان خطا و دلیل شان مردود است.

و اختلاف در (دورهٔ) پس از پیامبران است نه در پیامبران

1- اشاره به همان دو آیه است.

2- یعنی عمل به رأی و قیاس، خود منشأ مشکل و منشأ فساد است.

3- در متن «ولم یبعث» آمده، ظاهراً اشکال در نسخه برداری یا چاپی است و باید «لم یتبع» باشد.

پس بپرهیز ای شـنونده از فراهم آوردن دو خصـلت بر خودت یکی از آن ها این است بدون تدبر و بی تأمل هر آن چه را که را که در دلت به جوش ،آمد ابراز کنی بدون معیار و شناخت حد و حدود آن.

و دیگری احساس بی نیازی کنی از چیزی که به آن نیاز داری و (در نتیجه) تکذیب کنی کسی را که باید به او رجوع کنی.

و دور باش از این که حق را ترک کنی به خاطر سـستی و ملالت و در پی باطل باشی در اثر نادانی و گمراهی زیرا ما هرگز نیافتیم کسی را که تابع هوای نفسش باشد و از آن چه که گفتیم تجاوز کند، در راه مستقیم و هدایت باشد.

پس دقت کن در این باره.

ترجمه سـخن علامه مجلسـی (رحمت الله علیه): و بر تو مخفی نماند با تدبّر در این حدیث و امثالش معلوم می شود که آنان ائمّه (علیهم السلام) باب عقل را پس از شناختن امام، بسته اند.

و امر کرده اند که همهٔ امور از آنان (ائمّه-علیهم السلام-) گرفته شود و از بسنده کردن بر عقول ناقصه در هر باب نهی کرده اند.

توضیح: 1- می گوید: عقول ما در مقایسه با ائمه طاهرین، ناقص است.

2- به وسـیله عقل مان به اصل توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت، می رسـیم. پس از آن که به امامت معتقد شدیم، نباید به عقل خودمان اکتفاء و اتکال کنیم. در هر باب.

ترجمـه سـخن علاـمه طباطبـائی (رحمـت الله علیه): این سـخن نظریه اخبـاریون و افراد کـثیری از غیر اخبـاریین است و این از شـگفت انگیزترین خطاهـاست. و اگر حکم عقل بعـد از شـناختن امام ابطال شود همراه می شود با ابطال توحیـد و نبوت و امامت و دیگر معارف دینی.

و چگونه ممکن است که نتیجه گرفته شود از عقل نتیجه ای سپس به وسیله همان نتیجه حکم عقل ابطال شود در حالی که خود نتیجه سالم و صادق بماند.

و اگر مراد این باشد که حکم عقل تا رسیدن به آن (امامت) صحیح و سالم است، پس از بابش بسته می شود. در این صورت معنایش پیروی عقل از «نقل» می شود. و این از نظر فساد فاحش تر است.

و حق این است که: مراد از همهٔ این گونه حدیث ها، نهی از پیروی عقلیات در آن چه بحث کننده توان تشخیص مقدمات صحیح از مقدمات اشتباه و باطل را نداشته باشد، است.

توضیح: 1- مراد از و کثیر من غیر هم فرقه هائی از قبیل «اهل ظاهر» و فرقهٔ «معطله» است.

2- می گوید چگونه ممکن است همان عقلی که به وسیلهٔ آن به خود امامت رسیده ایم پس از رسیدن به امامت همان عقل را ابطال کنیم زیرا این کار مصداق «ابطال مقدمات به وسیله همان نتیجه ای که از همان مقدمات گرفته شده» می باشد.

3- اگر گفته شود: عقل تا رسیدن به امامت به درد می خورد و پس از آن باید کنار گذاشته شود. این سخن فاسد تر از سخن بالا است زیرا لازم گرفته عقل از نقل پیروی کند.

4- این حدیث ها که پیروی از عقلیات را محکوم می کنند، مقصودشان مواردی است که شخص باحث بر تشخیص مقدمات عقلیه درست از مقدمات عقلیه نادرست، قادر نباشد.

بررسی: اولاً باید عبارت مرحوم مجلسی معنی شود که آیا او عقل را در هر باب مسدود می کند یا نه؟؟ به جملة «نهوا عن الاتکال علی العقول الناقصة فی کل باب» توجه فرمائید، آیا باصطلاح ادبی «جار مجرور- في کل باب» متعلق به فعل «نهوا» است یا متعلق به «اتکال»؟-؟

در صورت اول چنین می شود در همه ابواب نباید به عقل بسنده کرد.

و در صورت دوم چنین می شود: نباید در همهٔ ابواب به عقل بسنده کرد- یعنی در برخی از ابواب می توان بسنده کرد.

و در این صورت سخن هر دو بزرگوار یک سخن واحد می شود.

و تکلیف مسئله در علم نحو روشن شده است که اصل این است جار و مجرور، به نزدیک ترین کلمهٔ ممکن متعلّق شود و اتکال نزدیک تر از «نهوا» است. پس مراد مجلسی صورت دوم است نه اول و بر اساس این قاعده ادبی حمل سخن او بر صورت اول، تکلّف است.

ثانیاً: بر فرض این که مراد مجلسی این است که در همهٔ ابواب نباید به عقل اتکال کرد.

او ابتدا می گوید ائمّه (علیهم السلام) راه عقل را بسته اند (سدوا) سپس حدود این سد کردن و چگونگی این بسته شدن را توضیح می دهد که مراد بسته شدن و سد شدن راه «اتکال بعقل» است نه هر گونه بهره مندی و پیروی از عقل.

اکنون اتکال یعنی چه؟

لغت: وَکَلَ (یَکل وکلاً و وکولاً) الیه الأمر: سلّمه و ترکه وفوّضه الیه و اکتفی به. تفویض کردن و اکتفا کردن، بسنده کردن.

اتکال مصدر باب افتعال به دلیل ویژگی این باب به حالت درونی انسان نیز دلالت دارد و اسم فاعل آن «متکل» می شود.

متکّل: کسی که بسنده کردن در شخصیت او رسوخ کرده باشد. بسنده کردن خصلت او باشد.

مجلسی می گوید: در هیچ بابی نباید به عقل بسنده شود.

و همگان پذیرفته اند که خداوند بر انسان ها دو رسول داده است: عقل و نبوت.

یا خداوند برای انسان ها دو عقل داده است نبوت و عقل.

و اندیشه فرد و جامعه باید با این دو و بر اساس این دو استوار باشد.

اینک پرسش این است کدام یک از دو صورت زیر درست است:

1- باید موضوعات و موارد اندیشه میان عقل و نبوت تقسیم شود به سه گروه:

الف: مواردی که می توان به عقل بسنده کرد.

ب: مواردی که باید از عقل و نبوت (هر دو به همراه همدیگر) استفاده کرد.

ج: مواردی که باید تنها از نبوت استفاده شود.

2- تقسیمات بالا نادرست است باید در همه چیز و در همه موضوعات و موارد اندیشه، از هر دو استفاده کرد.- عقل بدون نبوت کافی نیست و نبوت بدون عقل کافی نیست، در هر موضوع و در هر مورد.

بینش اول (تقسیم موارد) اعتقاد ارسطوئیان ما و صدرویان ما، است.

و بینش دوم، اعتقاد دانشمندانی است که اسلام را نیازمند ارسطوئیات نمی دانند.

اینک در همین مسئله اخیر به حکم عقل بسنده کنیم کسی که عقلش اسلام را به عنوان یک دین صحیح دانسته و آن را پذیرفته، آیا عقلش حکم می کند که این دین کامل است و نیازمند مکتب های دیگر نیست، یا عقلش حکم می کند که این دین ناقص بوده و نیازمند دیگران است؟؟ اگر عقلش به صورت دوم حکم کند، خودش خودش را نقض کرده است. زیرا عقل سلیم حکم می کند که خداوند کار ناقص، هدایت ناقص، نمی کند. و آن عقلی که به دین خدا معتقد باشد و سپس آن را ناقص بداند حکمش مصداق «ابطال مقدمات نتیجه، به وسیله خود نتیجه» می شود.

پس کسی که یک دین را پذیرفته و آن دین را کامل می داند باید در همه موضوعات و موارد اندیشه، از عقل و نبوت (به همراه همدیگر) استفاده کند. حتی در صنعت و امور صرفاً فني.

این همه آفات مدرنیته، از متلاشی شدن خانواده ها تا مشکلات عظیم محیط زیست، از تفویض امور به عقل تنها و اکتفاء کردن و بسنده کردن به عقل ناشی شده است که اگر نتایج فاسد و تباهگر این بسنده کردن شرح داده شود به ده ها کتاب ضخیم، می رسد و رسیده. زیرا اکثر کتاب های درمانی متون حفاظت محیط و کتاب هائی که در مقام تشریح راه های رهائی از این آفات را بررسی کرده و می کنند همگی در این زمینه هستند. که سر از صدها

بل هزاران کتاب در می آورد و متاسفانه هیچ کدام به جائی هم نرسیده است تا چه رسد به امور اعتقادی، اخلاقی ،حقوقی خانوادگی زیست فردی و اجتماعی و...

درست است: کسی که به مسیحیّت معتقد باشد او از ابتدا و آغاز، تعریف محدودی از دین دارد دین چیزی است که فقط به امور متافیزیکی می پردازد و واقعیت مسیحیت امروزی نیز همین است.

و همین نگاه به دین در جامعه مسیحی، مغز و اندیشه اشخاص کثیری از تحصیل کرده های ما را تخریب کرده است فلانی استاد دانشگاه است اما به حدی غرب زده است که حتی به خود اجازه نمی دهد که اندکی دربارهٔ فرق میان اسلام و مسیحیت بیندیشد. با این همه مدعی مقام دانشمندی است خود را محقق می داند بر دیگران نیز فخر می فروشد! آن محققی که این آقا را محقق بداند نادان است تا چه رسد به خود این آقا. مقصودم اهانت و سرکوب نیست، این حکم عقل هر عاقلی است که نباید همه ادیان را به یک چوب راند.

اسلام مدعی است همه چیز و همه زوایای ریز و درشت زیست فردی و اجتماعی را کاملاً تبیین کرده است حتی اصول کیهان شناسی و....

و اگر کسی به عنوان دانشمند و اهل تحقیق، اسلام را بررسی علمی کند (نه آن طور که از پدر یا مادر بی سواد خود دریافت کرده) و نتیجه بگیرد که این ،دین، قابل پذیرش نیست و مردود است، چنین شخصی دانشمند و محقق .است زیرا او با تفکر و اندیشه به چنین نتیجه ای می رسد. پیش داوری نمی کند، با زمینه ذهنی از پیش فراهم شده سخن نمی گوید، در برابر فرهنگ مسیحیت و غرب، خود را نباخته است، ارسال مسلم عوامانه نمی کند.

امان از دست حضرت استاد پوک که فاقد شخصیت علمی است گرچه دریائی از اطلاعات داشته باشد، که خطرش از هر میکروب واگیردار بیشتر است. بهتر است این موضوع را در همین جا به پایان ببرم که مصیبت، خیلی بزرگ تر است.

نتیجه: مرحوم مجلسی به «سدّ باب عقل» معتقد نیست. به «سدّ باب اتکال بعقل» معتقد است و این رکن رکین اعتقاد همه دانشمندان شیعه که ارسطوئی نیستند، می باشد. همان طور که به شرح رفت.

اخباریون: تکلیف اصطلاح و عنوان «اخباری» باید روشن شود. هر کسی در حوزه و دانشگاه و حتی در محافل سیاسی این اصطلاح را به کار می برد و بدون این که معنای آن را بداند، و باصطلاح سقف و کف آن را بشناسد طرف مقابل را به اخباری بودن متهم می کند.

برای پرهیز از اطاله کلام و به مصداق «تعرف الاشیاء باضدادها»، چند تعریف برای این اصطلاح در زیر می آورم بدون این که آن ها را به کسی نسبت دهم:

1- اخباری، یعنی کسی که معتقد است در همه ابواب دین، از اصلی ترین اصول، تا فرعی ترین فروع باید از عقل و نبوت در کنار هم، و به همراه همدیگر، استفاده کرد.

اگر مراد از اخباری، همین معنی باشد، در این صورت همهٔ علما و دانشمندان ما از اول تا آخر (غیر از تعدادی ارسطو گرا که در طول تاریخ شیعه اندک بوده اند) همگی اخباری هستند.

2- اخباری، یعنی کسی که عقل را تعطیل می کند و فقط به ظاهر آیه و حدیث عمل می کند.

در تاریخ شیعه چنین اخباری ای نداشته ایم، و اگر چنین کسی پیدا شود، اساساً عقل ندارد. زیرا همان آیه و حدیث در صورت تعطیل عقل با کدام وسیله ای فهمیده می شوند.

و جالب این که همه علمای شیعه بدون استثناء، چنین افرادی را تحت عنوان «فرقه معطّله» مردود دانسته اند و مردود بودن این بینش در حدیث ها و اخبار نیز آمده است.

3- اساساً اصطلاح «اخباری» و در مقابل آن اصطلاح «اصولی»، فقط به محدودهٔ احکام فقهی محدود است. آن هم فقط در یک مسئله که مخصوص عصر غیبت است.

مسئله: آیا در عصر غیبت اگر درباره موضوعی، نه از قرآن توانستیم حکم آن را تعیین کنیم و نه از حدیث (خواه حدیثی وجود داشته ما نتوانستیم آن را بشناسیم و خواه حدیثی به دست ما نرسیده) می توانیم به عقل خودمان عمل کنیم یا نه؟؟

اخباریون می گویند: نه نمی توان در این مورد به عقل عمل کرد باید آن طرف مسئله را بگیریم که با احتیاط سازگار است.

اصولیون می گویند: بلی در این مورد می توان به عقل تنها، عمل کرد. با تناسب مورد؛ گاهی به «برائت» گاهی به «استصحاب» گاهی به «تخییر» و گاهی نیز به «احتیاط» که به اصول چهارگانه معروف هستند.

دقت شود: خود اخباریان نیز به همین اصول عمل می کنند لیکن در جائی که مورد تأیید حدیث هم باشد و لذا برای این اصول، دو عنوان داریم: برائت شرعیه، برائت عقلیه.

استصحاب شرعیه، استصحاب عقلیه. تخییر شرعیه، تخییر عقلیه. احتیاط شرعیه، احتیاط عقلیه.

فرق نهائی چیست؟ در سبک و روش اخباریان عرصه کاری و سهم احتیاط از موارد، بیش تر می شود. و در سبک و روش اصولیان عرصه کاری و سهم سه اصل دیگر بیش تر می گردد.

برای نمونه: کتاب شرح لمعه مرحوم شهید ثانی اصولی را با کتاب حدائق الناظرة مرحوم بحرانی اخباری، صفحه به صفحه و مسئله به مسئله مقایسه کنید و تعداد اختلاف فتوای این دو شخصیت را بشمارید. آن گاه همان شرح لمعه اصولی را با جامع المقاصد مرحوم کرکی اصولی (هر دو اصولی) را با همدیگر مقایسه کنید؛ موارد اختلاف را بشمارید. ببینید اختلاف میان این دو با موارد اختلاف آن دو، چقدر فرق دارد.

مگر علمای اصولی و اخباری ما چه قدر با هم فاصله دارند تا به صورت دو آئین، یا دو فرقه، یا دو نوع دین شناسی قلمداد شوند؟! بنده به عنوان یک طلبه اصولی (که اصولی هستم)

می پرسم: آن کـدام عالـم اخباری است که باب عقل را مسدود کند؟ و آن کدام عالـم اخباری است که عقل را تعطیل کند؟ و یا گروه و فرقهٔ «معطله» را مردود نداند؟

علامه مجلسـی حتی در این مسئله استنباط احکام فقهی نیز اخباری نیست. می گویند: پس چرا در بخشهای فقهی بحار سبک اخباریان را در پیش گرفته است؟

اینان توجه ندارند که مجلسی در بحار در مقام جمع اخبار و فراهم کردن یک «منبع» حدیثی است و این کارش به محور اخبار است.

اصولیان یک فرق دیگر نیز با اخباریان دارند و آن جسارتی است که در رد برخی اخبار نشان می دهند که مجلسـی در بحار در این سبک با اصولیـان همراه نیست و این غیر از اخبـاری بودن است که در مسـئله بالاـ بیـان شـد زیرا فراوان هسـتند در میان اصولیان کسانی که مانند مجلسی در رد و قبول حدیث، آن جسارت را نشان نمی دهند و این تنها مجلسی نیست.

اما مجلسی در «مرآت العقول» کاملاً با اصولیان همراه است.

کف: کف اصطلاح اخباری، تنها آن یک مسئله در استنباط احکام فقه است.

سقف و سقف آن نیز به همان سقف یک مسئله در مبانی استدلالات فقهی محدود می شود. و به قلمرو خارج از فقه، نمی رسد.

ارسـطوئیان (همان طور که در بخش های پیشـین بیان شـد) علاوه بر ظواهر اخبار آحاد، که با اتکال به عقل ارسـطوئی (که گفته شد: عقل نیست، ذهن است) ردّ می کنند، نصوص اخبار آحاد، ظواهر اخبار مسـتفیض، ظواهر اخبار متواتر و نیز نصوص اخبار مستفیض و نصوص اخبار متواتر را نیز رد می کننـد و این یعنی پیروی و تبعیت قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) از عقل ما. که در این صورت بقول امام (علیه السلام) هیچ نیازی به ارسال رسل، نبود.

خلاصه فرمایش علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) این است سخن مجلسی خارج از دو صورت نیست:

1- یا مرادش بستن باب عقل است، در این صورت مصداق «ابطال مقدمات، به وسیله نتیجه ای که از خود همان مقدمات حاصل می شود»، می گردد.

به شرح رفت که مراد مجلسی «سدّ باب عقل» نیست مرادش «سدّ باب بسنده کردن به عقل» است.

2- یا مرادش پیرو کردن عقل بر نقل است. که فساد این فاحش تر از صورت اول، است.

در این مباحث روشن شد که مجلسی نه عقل را پیرو نبوت می کند و نه نبوت را پیرو عقل. او می گوید: باید از هر دو در کنار هم و به همراه همدیگر، استفاده کنیم. نه مانند «فرقه معطله» عقل را تعطیل کنیم و نه نبوت را و این ارسطوئیان هستند که نبوت را پیرو عقل شان کرده اند.

و در متن حدیث مورد بحث دیدیم که امام صادق (علیه السلام) فرمود: در این صورت نیازی به نبوت نبود و با صرف نظر از حدیث عقل همهٔ عقلا می گوید که در این صورت نیازی به نبوت نبود.

اما اصطلاح نقل: سخن علامه مجلسی به محور عقل و امامت» است. و مرحوم علامه طباطبائی نیز در این کلامش واژه های نبوت و امامت را آورده چرا در آخر سخنش به جای همین دو واژه واژه «نقل» را در کنار عقل آورده است؟ می فرماید «تبعية العقل في حكمه النقل» چرا نمی فرماید «تبعية العقل في حكمه للنبوت حكمه للنبوت و الامامة»؟

مگر ارسطوئیان بر اساس اصول منقوله از ارسطو و شاگردانش عمل نمی کنند؟ چرا عمل بر اساس اصول ،ارسطوئی عمل به عقل است و عمل بر اساس اصول نبوت و امامتی، عمل به نقل است؟؟!!

مگر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمّه (علیهم السلام) اصول شان عقلی نیست!؟! تنها بخشی از خطبه اول که عقلی ترین بحث را در خداشناسی می کند و تاریخ بشر تا آن روز نشنیده بود که خداوند صفت

ندارد (فَمَنْ وَصَفَ اللّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ...) (1) اصول عقلی نیست؟ فقط نقل است!؟! آن همه سخنان ائمّه (علیهم السلام) احتجاجات شان تبیینات شان و آن همه حدیث ها که در حساس ترین مسائل عقلی از آنان رسیده و در متون ثبت ،است عقلی نیستند؟! فقط نقل هستند؟!

چه کسی گفته در مسائل خارج از فقه به طور متعبدانه به اخبار و احادیث عمل کنید؟ بدیهی و مسلّم و سیره همه علمای ما است که اگر حدیثی با اصول مسلّم عقلی، سازگار نباشد، مردود است خود مجلسی به طور فراوان از حدیثها را در این باره توجیه یا تاویل و یا رد کرده است.

منصفانه است که گفته شود هر چه ارسطو و شاگردانش آورده اند، عقل است و هر چه قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) آورده اند نقل است؟! خداوند نبخشاید بر کسانی که قرن ها پیش این اصطلاح «عقل و نقل» را ایجاد کردند.

حتی در اصطلاحات فقهی نیز باید گفته شود عقلاً و شرعاً.

علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) می فرماید: «مایراه الاخباریون و کثیرٌ من غیر هم».

اولاً روشن گشت که اخباریون باب عقل را سد نمی کنند. تنها در فقه در مورد اصول چهار گانه به (احتیاط) میدان عملکرد و کارکرد بیش تر می دهند.

ثانیاً: اگر در میان اندیشه های مختلف در تاریخ مسلمانان بگردیم برای معنی «غیر هم» که ایشان فرموده اند غیر از اهل «ظاهر» و فرقه «معطله» کسی نمی ماند. و مسلم است که علمای ما اعم از اصولی و اخباری، هر دو گروه مذکور را از ریشه و اساس رد می کنند. اما ارسطوئیان به طور چشم بسته و کاملاً متعبدانه سخن ارسطو را و فرضیه های ضد عقلی او را پذیرفته اند و عقل را با ذهن عوضی گرفته و ذهنیات ارسطوئی را عقلیات نامیده اند، متعبد محض هستند الا می فهمیدند که آن چه در ارسطوئیات به کار رفته و می رود همگی

1- نهج البلاغه، خطبه اول.

ذهنیـات انتزاعی است و آن چه در ارسـطوئیات به کـار نرفته و نمی رود، عقـل است. که شـرح اسـتدلالی این سـخن در مباحث پیش تر، گذشت.

می فرماید: این حدیث و امثالش ناظر به افرادی هستند که بر تشخیص مقدمات از مقدمات نادرست، توان لازم را ندارند.

اما در متن حدیث مورد بحث سـخن از «قیاس» آمده که بیشتر کاربرد فقهی دارد. مطابق فرمایش علامه طباطبائی قیاس در فقه برای افرادی که توان تشخیص مقدمات درست از نادرست را دارند، جایز می شود.

در حالی که به اجماع همه علمای شیعه حتی آنان که شیعه و در عین حال ارسطوئی هستند، به کارگیری قیاس در فقه اکیداً ممنوع است.

ص: 185

21- در معنی (مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَيْئاً دَخَلَ الْجَنَّةَ)

ج 3 ص 8.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): أقول يظهر من الأخبار أن الإخلال بكل ما يجب الاعتقاد به و إنكاره يوجب الخروج عن الإسلام داخل في الشرك و التوحيد الموجب لدخول الجنة مشروط بعدمه (1)

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): سيأتی فی أخبار البرزخ ما يدل على دخول

المخالفين الجنة إذا لم يكونوا ناصبين كرواية زيد الكناسي عن الصادق عليه السلام و غيرها.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): از احادیث بر می آید که اخلال و انکار هر آن چه که اعتقاد بر آن ها واجب است از مصادیق شرک می شود و باعث خروج از اسلام می گردد. و توحیدی که موجب داخل شدن به بهشت است مشروط به عدم چنین اخلال و انکار است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): در حدیث هائی که درباره برزخ آمده اند، حدیث داریم دلالت می کند بر این که مخالفین اگر ناصبی نباشند وارد بهشت خواهند شد، مانند حدیث زید کناسی از امام صادق علیه السلام و غیر آن.

ص: 187

بررسی: شرح دربارهٔ سخن علامه مجلسی مطابق آیات قرآن و احادیث از آن جمله حدیث معروف و نامدار و مشهور موسوم به «حدیث رفع» قاعده کلی داریم بدین صورت: کسی که مقصر است مؤاخذه می شود و کسی که قاصر است هیچ مواخذه ای متوجه او نخواهد بود.

قاصر: یک فرد مسیحی که در یک محیط مسیحی متولد می شود با فرهنگ و تربیت همان محیط بزرگ شده و عمری به سر برده از دنیا رفته است. نه اسلام به او تبلیغ شده و نه به قدر کافی اطلاعاتی از اسلام به او رسیده است. اگر او مطابق دین منسوخ خودش، فرد صالحی باشد، به بهشت خواهد رفت. همین طور است هر شخصی که با همین شرایط پیرو آئینی بوده باشد تنها اعتقاد به توحید برای او کافی است.

اما توحید لازم است. زیرا توحید یک امر فطری است و نیازمند ابلاغ و تبلیغ نیست. اما نبوت و دیگر اصول، فطری محض، نیستند.

به چنین کسی اصطلاحاً «قاصر» گفته می شود.

مقصر: مقصر کسی است که در دین و امور دینی خود تقصیر کرده باشد، که بر دو نوع است:

1- مقصر در اصول: این نوع فقط به محور «نظری» و اعتقادات است.

2- مقصر در فروع که به محور «عملی» و انجام احکام شرع است.

موضوع بحث در این جا، نوع اول است.

یکی از اصول، امامت است مسلمانانی که به امامت اعتقاد ندارند، آیا به بهشت می روند یا نه؟؟ بدیهی است که اگر قاصر باشند به بهشت خواهند رفت و اگر مقصر باشند، نه.

و تقصیر درباره این اصل، یا با اخلال است و یا با انکار.

اخلال مراد مجلسی (رحمت الله علیه) از اخلال کنندگان شیعیان «وصایتی» است که از آغاز تا اواسط قرن سوم در کنار «شیعیان ولایتی» بودند. آنان معتقد بودند (و هنوز هم برخی هستند) که:

1- امام باید از آل محمد (صلی الله علیه و آله) باشد. زیرا پیامبر (صلی الله علیه و آله) چنین وصیت کرده است.

2- امام از جانب خداوند معیّن نمی شود و «حجة من عند الله» نیست.

و لازمه این، انکار عصمت و انکار ولایت و علم غیب امام است.

3- این بیعت است که «مُعطی سمت» است با بیعت خودمان سمت امامت را به هر کدام از آل پیامبر (صلی الله علیه و آله) بدهیم، او امام و واجب الطاعه، می شود.

شعار «الرضی من ال محمد»- امامت را به هر کس از آل محمد (صلی الله علیه و آله) که از او راضی باشیم می دهیم اولین بار در قیام زید، محور نهضت قرار گرفت و نهضت خراسان که یک نهضت شیعی بود بر اساس همین شعار، امامت را به آل عباس (که خود را آل محمد می دانستند) اعطاء کرد.

این جریان (جریان اخلال) در زمان خلافت مهدی عباسی به جریان انکار که در زیر می آید، ملحق شد و در زمان متوکل رسماً و عملاً با آن به وحدت رسید. (1)

انکار: بخش دیگر از مسلمانان که اساساً به اصلی به نام «امامت» معتقد نیستند.

دربارهٔ اخلال و انکار نیز بدیهی است که اکثریت قاصر هستند نه مقصر. و اساساً دو واژهٔ اخلال و انکار هر دو مصدر باب افعال هستند؛ یعنی آن افراد که به طور دانسته ایجاد خلل کنند و یا به طور دانسته زیر بار اصل امامت نروند.

شرحی دربارهٔ سخن علامه طباطبائی: 1- مراد از مخالفین، مسلمانان غیر شیعه است و مراد از ناصبی در زیر خواهد آمد.

1- شرح این موضوع مهم در «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» سایت بینش نو www.binesheno.com رعایت حق تقدم اصطلاح «سنی» یا «اهل سنت» تا زمان مهدی عباسی در میان مسلمانان ،نبود او این اصطلاح را به وجود آورد. گمان می کردم که من اولین کسی هستم که به این موضوع رسیده ام، عموی دانشمندم مرحوم آیة الله محمد امین رضوی گفت که مرحوم آیة الله سید مهدی روحانی قبلاً این مسئله را کشف کرده است.

2- پس از جستجوی بسیار در مجلدات بحار (علاوه بر احادیث مربوط به برزخ)، و نیز با استفاده از رایانه تنها یک حدیث از «زید» «کناسی یافتم که آن نیز به شرح سیمای حضرت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) مربوط است.- ج 51 ص41.

و به خاطر این که ممکن است مراد علامه طباطبائی «یزید کناسی» باشد که در چاپ «زید» آمده باشد، همه موارد یزید کناسی را نیز بررسی کردم چیزی در این باره نیافتم. ظاهراً مراد ایشان «ضریس الکناسی» است که در جلد 6 ص 286 می باشد.

در این حدیث که ضریس کناسی آن را از امام باقر (علیه السلام) نقل می کند، مردم ساده و مستضعفین فکری، و نیز عقلی کودکان و مخالفینی که ناصبی نیستند و اعمال صالحه دارند، از اهل بهشت شمرده شده اند.

ناصبی کیست؟ کسانی که می دانند ائمه طاهرین امام واجب الطاعه هستند در عین حال از روی عناد یا به خاطر منافع سیاسی و مادی از آنان پیروی نکنند، ناصبی هستند.

برخی ها می گویند: ناصبی آن است که نسبت به اهل بیت (علیهم السلام) یا یکی از آنان، دشمن باشد.

افرادی پیدا می شوند که می گویند: ناصبی فقط کسی است که اهل بیت (علیهم السلام) را سبّ کند.

مطابق منابع لغت هر سه مورد مصداق «نصب» است و همین طور است در حدیث هائی که نصب و ناصبی را معنی کرده اند.

به هر صورت آیا می توان گفت که این فرمایش علامه طباطبائی نقد بر نظر علامه مجلسی نیست؟ و می توان گفت شرح و اکمال آن است؛ زیرا قاعده «قاصر و مقصر» تکلیف مسئله را روشن کرده است و نمی توان گفت مرحوم طباطبائی از قاعدهٔ «قاصر و مقصر» غفلت کرده و یا به معنی مصدر از باب افعال (اخلال- انکار) که در عبارت مرحوم مجلسی است توجه نکرده است یا می توان گفت؟-؟

22- درباره صانع و مصنوع: منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)

ج 3 ص 31.

متن حدیث: 4- ج: (عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ دَخَلَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ عَلَى الصَّادِقِ (عليه السلام) فَقَالَ لَهُ الصَّادِقُ يَا ابْنَ أَبِي الْعَوْجَاءِ أَ مصنوع أَنتَ أَمْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ قَالَ لَسْتُ بِمَصْنُوعٍ فَقَالَ لَهُ الصَّادِقُ (عليه السلام) فَلَوْ كُنْتَ مَصْنُوعاً كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ فَلَمْ يُحرِ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ جَوَاباً وَ قَامَ وَ خَرَجَ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان لمّا کان التصدیق بوجود الصانع تعالی ضروریاً نبهه (علیه السلام) بأن العقل یحکم بدیهة بالفرق بین المصنوع و غیره و فیک جمیع صفات المصنوعین فکیف لم تکن مصنوعا.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): لا یخفی أن الروایة غیر مسوقة للتنبیه علی ما ذکره، بل إلزام له بالترجیح بلا مرجح فان اختیاره عدم المصنوعیة مع جواز مصنوعیته قول بلا دلیل.

ص: 191

ترجمه حـدیث: هشام ابن حکم می گوید: ابن ابی العوجاء (1) به مجلس امام صادق (علیه السـلام) وارد شد. امام به او گفت: ای ابن ابی العوجاء تو مصنوع هستی یا غیر مصنوع؟-؟ گفت: مصنوع نیستم امام (علیه السلام) گفت: اگر مصنوع بودی چگونه می بودی؟

ابن ابی العوجاء پاسخی نیافت و بر خاست و رفت.

ترجمه سـخن علامه مجلسـی (رحمت الله علیه): بیان چون تصدیق وجود صانع متعال ضروری (بدیهی غیر قابل انکار) است، امام (علیه السـلام) او را متنبّه کرد که عقل به طور بـدیهی حکم می کند که باید فرقی میان مصـنوع و غیر مصـنوع باشد و در وجود تو همهٔ ویژگیهای مصنوع ها هست. پس چگونه مصنوع نیستی؟

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این روایت در جهت تنبه که مجلسی گفته، نیست.

بل در جهت الزام ابن ابی العوجاء «با ترجیح بلامرجح» است زیرا گزینش او مبنی بر «عدم مصـنوعیت خویش» در حالی که مصـنوعیتش جایز است، سخن بی دلیل است.

بررسی: 1- مجلسی (رحمت الله علیه) با سه مقدمه به یک نتیجه می رسد:

یک: وجود خداوند متعال ضروری است یعنی برای همگان بدیهی و غیر قابل انکار است.

1- از زندیقان معروف آن زمان زندیق زندیک: سال ها پیش در برخی از نوشـته ها توضیح داده ام که زندیک یک کلمه فارسی است؛ زند از کتاب های اقماری اوستا است کسانی در ایران پیدا می شدند که با تمسک به زند خود اوستا را نقد می کردند. پسوند «یک» همان است که مثلاً در کلمه تاریک» نیز هست؛ تار یعنی بی نور و تاریک یعنی چیزی که بی نور است. زنـدیک یعنی کسـی که زند گرا است. همین طور است پسونـد «یز»- ایـک، ایز- که در همه زبـان های آریائی هسـتند. پاک یعنی تمیز و پاکیزه یعنی تمیز شـده دارای صـفت تمیز استرلیزه پاستوریزه و ... در جامعه اسلامی به کسانی که اسلام را با قیافه علمی رد می کردند زندیق، می گفتند

این یک اصل انسان شناسی قرآن است که هیچ انسانی نمی تواند وجود خدا را انکار کند. برای انسان «انکار خود» آسان تر از انکار خدا است. اگر کسی خدا را انکار کند یا خود فریبی می کند یا دگر فریبی. از آن جمله است ابن ابی العوجاء.

به همین دلیل، هرگز قرآن در مقام اثبات وجود خدا نیامده و هر چه بیان کرده دربارهٔ نفی شرک است. حتی آیه (فی الله شَكٌّ فاطر السّماواتِ وَالْأَرْضِ) (1) تنها آیه ای است که در نظر بدوی گمان می شود موضوعش شک در وجود خدا است اما با توجه به آیه های ما قبل و ما بعد آن، معلوم می شود که شک در توحید، مورد نظر است نه شکّ در وجود.

دو: از جانب دیگر خود ابن ابی العوجاء معنائی برای مصنوع، در ذهن دارد که می گوید من مصنوع نیستم.

سه: امام درون او را به روی او می کشد و می گوید: اگر مصنوع بودی چگونه باید می بودی؟

نتیجه: ابن ابی العوجاء همه ویژگی های مصنوع را در خود مشاهده می کند.

بدین سان برای خودش معلوم و ثابت می شود که در انکار صانع، خود فریبی می کند یا دگر فریبی.

لغت: تنبیه: آگاه کردن طرف را به آن چه که هست آگاه کردن. در این جا به معنی: آگاه کردن طرف به آن چه که در درون خودش هست، می باشد.

این است بیان علامه مجلسی از منطق و استدلال امام صادق (علیه السلام) در این حدیث، که تکمیل آن در در همین مبحث خواهد آمد.

علامه طباطبائی می فرماید: 1- مخفی نماند حدیث در جهت تنبیهی که مجلسی گفته، نیست.

1- آیه 10 سوره ابراهیم.

2- امام (علیه السلام) ابن ابی العوجاء را با قاعده «ترجیح بلامرجح» الزام کرده است.

درست است: برگشت پیام حدیث را می توان بالمثال به این قاعده تحلیل کرد و هیچ تردیدی در این نیست. لیکن نه در منطوق حدیث و نه در مفهوم آن، هیچ چیزی نیست که به قاعده مذکور اشاره ای داشته باشد و به آن دلالت کند؛ نه دلالت مطابقی و نه تضمنی و نه حتی دلالت التزامی

بی تردید کسانی که در مجلس امام (علیه السلام) حضور داشته اند و با حساسیت به مباحث امام با ابن ابی العوجاء گوش می کردند (زیرا او فردی هوشمند و استدلال گر و روشنفکر پر آوازه ای بود) هیچکدام با شنیدن سخن امام فکرشان به قاعده ترجیح بلامرجح» معطوف نشده است.

و همین طور است کسی که این حدیث را در کتابی می خواند هرگز به آن قاعده توجه نمی کند مگر این که در یک وقت فراغت در مقام تحلیل بیاید و رابطه ای میان پیام حدیث و این قاعده بیابد.

بی تردید خود ابن ابی العوجاء نیز توجهی به آن قاعده نکرده است. تنها به دلیل این که امام (علیه السلام) درون خود او را بیرون کشیده و به خود او نشان داده، محکوم شده است.

بنده کاری با مکتب ها و بینش های دیگر ندارم اما برای روشن شدن بحث بالا، مبحث زیر را باز می کنم:

منطق سقراطی و منطق ارسطوئی: منطق اهل بیت (علیهم السلام) «منطق تبیین» است شبیه منطق دانش فیزیولوژی و علمای تشریح که بدن انسان را روی میز گذاشته و آن را می شکافند و تشریح می کنند؛ دست شاگرد را می گیرند و به او نشان می دهند این نای و ریه است که می بینی مجرای هوا است این مری و معده است که مجرای غذا است تک تک اعضای بدن و موقعیتشان و کارشان را نشان می دهند.

این منطق تشریحی با نوعی «ابطال خواهی» همراه است که شاگرد یا باید آن را بپذیرد و یا باید دلیل آورد و آن را ابطال کند. منطق اهل بیت (علیهم السلام) در همهٔ مسائل اصولی و فروعی نیز یک منطق تبیینی است همراه با نوعی ابطال خواهی. قرآن را کمی با دقت مطالعه کنید، سرتاسرش بر پایه این منطق استوار است و همین طور احادیث.

این منطق وقتی که در بستر استاد و شاگرد نیست و در مقام مناظره طرفینی است ویژگی دیگر نیز می یابد و آن: کشیدن درون خود مخاطب به رخ خود او است.

به عنوان نمونه به آیه های 62 63 64 سوره انبیاء توجه کنید: (قالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذا بالهَتِنا یا إبراهیمُ – قَالَ بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُهُمْ هذا فَسْتَلُوهُمْ إِنْ کَانُوا یَنْطِقُونَ – فَرَجَعُوا إلی أَنْفُسهِمْ فَقَالُوا إِنَّکُمْ أَنْتُمُ الظّالِمُونَ – ثُمّ نُکِسُوا عَلی رؤسهِم): گفتند ای ابراهیم تو این کار را با خدایان ما کردی؟ ابراهیم گفت بل این که بزرگشان (بت بزرگ) است این کار را کرده است از خودشان بپرسید اگر بتوانند سخن بگویند. پس (در اثر این سخن ابراهیم) به درون خودشان برگشتند و آن گاه به همدیگر گفتند براستی شما ستمکارید و سرافکنده شدند.

ابراهیم (علیه السلام) حقیقت را از درون خود آنان به بیرون کشید بدون این که او بگوید «چرا این جمادات را می پرستید که حتی توان سخن گفتن ندارند» این حقیقت را خودشان به خودشان گفتند و در مقابل قضاوت درونی خودشان سرافکنده شدند.

این است سبک، شیوه و منطق انبیا، قرآن و اهل بیت (علیهم السلام).

در میان منطق های مختلف مکتب های مختلف و بینش های مختلف که در تاریخ بشر آمده، نزدیک ترین منطق به منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) منطق سقراط است که معروف به «دیالوگ» است. سقراط در مناظره، با مخاطب به گفتگو می پرداخت و حقیقت مورد نظر خود را از درون خود مخاطب در می آورد. او می گفت سبک و شیوه من همان است که

پـدر و مادرم به آن می پرداختنـد پدرم تندیس ساز بود او چیزی از خودش به سـنگ نمی داد، مجسـمه را که در درون سـنگ بود بیرون می آورد مـادرم نیز ماما بود او چیزی از خودش به مادر کودک نمی داد؛ بچه را که در درون خود مادر بود در می آورد و به او نشان می داد. من نیز هیچ چیزی به مخاطب نمی دهم آن چه را که در درون خود اوست به خود او نشان می دهم او را به آن چه دارد متنبه می کنم.

مجلسی (رحمت الله علیه) می گوید: امام (علیه السلام) او را به آن چه در درون داشت متنبه کرد.

پیش تر به شـرح رفت که قرآن و اهل بیت (علیه السـلام) هرگز به سـبک منطق ارسـطوئی به اسـتدلال نپرداخته اند زیرا آنان با واقعیت ها و حقیقت ها کار دارند نه با انتزاعات ذهنیه. منطق ارسـطوئی منطق ذهن است نه عین. منطق مفاهیم شناسـی و ذهن شناسـی است نه منطق فلسفه، زیرا فلسفه یعنی واقعیت و حقیقت شناسی به شرحی که پیش تر گذشت.

اکنون که برخی ها عادت دارند همه چیز را در آئینه غربی ببینند، منطق امام (علیه السلام) را با عینک سقراط غربی مشاهده کنند نه با عینک ارسطوی غربی.

در حوزه استادی داریم که بشدت می کوشد همهٔ آیات قرآن و احادیث را بر منطق انتزاعی ارسطو، سوار کند اما پس از چهل سال کوشش، به هیچ جائی نرسـیده است. و اسـتاد ما بیهوده زحمت می کشد زیرا اگر با عینک ارسـطوئی نگریسـته شود اساساً قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هیچ استدلالی ندارند.

اینک ما هم برای چند لحظه عینک یونانی غربی به چشم بگذاریم: تفسـیر مرحوم مجلسـی، بر اساس منطق سقراطی است و تفسیر مرحوم طباطبائی بر اساس منطق ارسطوئی است.

در مبحث بعدی چگونگی منطق اهل بیت (علیهم السلام) از بیان خود امام صادق (علیه السلام) بیش تر شناسائی خواهد شد.

23- باز به محور منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام): منطق عین گرا نباید به محسوسات محدود گردد.

ج 3 ص 39 و 40.

متن حدیث: (دَخَلَ أَبُو شَاكِرِ الدَّيصَانِيُّ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ (علیه السلام) فَقَالَ لَهُ إِنَّكَ أَحَدُ النُّجُومِ الزَّوَاهِرِ وَ كَانَ آبَاؤُكَ بُدُوراً بوَاهِرَ وَ أُمَّهَاتُكَ عَقيلات عَبَاهِرَ وَ عُنْصُرُكَ مِنْ أَكْرَمِ العناصر و إذا ذكرَ الْعُلَمَاءُ فَيكَ تنى الْخَنَاصِرُ فَخَبِّرني أَيُّهَا الْبَحْرُ الْحَضَمُ الزَّاخِرُ مَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ فَقَالَ الصَّادِقُ (علیه السلام) يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِأَقْرَبِ الْأَشْيَاءِ قَالَ وَ مَا هُوَ قَالَ فَدَعَا الصَّادِقُ (علیه السلام) بِبَيْضَةٍ فَوَضَعَهَا عَلَى رَاحَتِهِ ثُمَّ قَالَ هَذَا حِصْنٌ مَلْمُومٌ دَاخِلُهُ عَرْقِيٌّ رَقِيق تُطيفُ . فِضَةٌ سَائِلَةٌ وَ ذَهَبَةٌ مَائِعَةٌ ثُمَّ تَنْفَلِقُ عَنْ مِثْلِ الطَّاوُسِ أَ دَخَلَهَا شَيْءٌ قَالَ لَا قَالَ فَهَذَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ قَالَ أَخْبَرْتَ فَأَوْجَزْتَ وَ قُلْتَ فَأَحْسَنْتَ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّا لَا نَقْبَلُ إِلَّا مَا أَدْرَكْنَاهُ بِأَبْصَارِنَا أَوْ سَمِعْنَاهُ بِآذاننا أَوْ لَمَسْنَاهُ بِأَكُفِّنَا أَوْ شَمَمْنَاهُ بِمَنَاخِرِنَا أَوْ ذُقْنَاهُ بِأَفْوَاهِنَا أَوْ تُصُوِّرَ فِي الْقُلُوبِ بِيَانَا وَ اسْتَنْبَطَتْهُ الرِّوَايَاتُ إِيقاناً فَقَالَ الصَّادِقُ (علیه السلام) ذَكَرْتَ الْحَوَاسَّ الْخَمْسَ وَ هِيَ لَا تَنْفَعُ شَيْئاً بِغَيْرِ دَلِيلٍ كَمَا لَا تُقْطَعُ الظُّلْمَةُ بِغَيْرِ مِصْبَاحٍ).

ص: 197

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): ... قوله (علیه السلام) و هي لا تنفع شیئا بغیر دلیل أی هی عاجزة تتوقف إدراکها علی شرائط فکیف تنفی ما لم تدرکه بحسّك کما أن البصر لا یبصر الأشیاء بغیر مصباح.

و یحتمل أن یکون المراد بالدلیل العقل أی لا تنفع الحواس بدون دلالة العقل فهو کالسراج لإحساس الحواس و أنت قد عزلت العقل و حکمه و اقتصرت علی حکم الحواس.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): بل المراد أنّ الحواس إنما لها الادراك التصوري وأما التصدیق والحکم فللعقل.

ترجمه حدیث: ابوشاکر دیصانی (از اندیشمندان معروف آن زمان او ابتدا زندیق بود) (1) به حضور امام صادق (علیه السلام) وارد شد و گفت: تو یکی از ستارگان درخشان هستی، و پدرانت بدرهای نورانی بودند، و مادرانت عقیله های برجسته بودند عنصر (اصل و ژن) تو از بزرگمنش ترین عناصر است، وقتی که از دانشمندان نام برده می شود، انگشت شمارش بر تو جفت می شود (یعنی: اول نام تو می آید سپس سپس نام فرد دوم).

پس به من بگو ای دریای انباشته پر نعمت: بر «حدوث عالم» چه دلیلی وجود دارد؟

امام فرمود: با دم دست ترین اشیاء (نیز) به حدوث عالم استدلال می شود. آن گاه تخم مرغی را خواست و آن را روی کف دستش گذاشت سپس گفت: این یک حصار (قلعه) است سربسته، در زیر حصارش پرده ای هست ،رقیق و در درون آن پرده، نقره ای سایل و طلائی مایع هست. سپس این حصار شکسته می شود و موجودی مانند طاووس از آن در می آید. آیا چیزی داخل آن شده بود؟

ابوشاکر گفت: نه.

1- رجوع کنید معجم رجال خوئی، عنوان «عبدالاعلی بن زید».

فرمود: پس این دلیل است که عالم حادث است.

ابوشاکر گفت: با کلامی کوتاه حقیقت را بیان کردی زیبا هم گفتی. و من فهمیدم که ما نمی پذیریم مگر آن چه را که با چشمان مان مشاهده کنیم یا با گوش های مان بشنویم، یا با دستمان لمس کنیم یا با بینیمان ببوئیم، یا با ذائقه مان ،بچشیم یا به طور روشن در قلب ها تصور شود و گفتارها آن را استنباط کند (در میان اهل نظر مورد استنباط قرار گیرد و به همدیگر منتقل شود).

امام فرمود: حواس پنجگانه را شمردی (حواس پنجگانه را پایه قرار دادی و استنباط را به محسوسات محدود کردی)، و حواس بدون دلیل هیچ فایده ای نمی دهد. همان طور که تاریکی بدون چراغ شکافته نمی شود.

توضیح: چون امام (علیه السلام) بحث را از تخم مرغ محسوس، شروع کرد، ابوشاکر با زیرکی می خواهد از بیان خود امام بر انکار خداوند که غیر محسوس است، انکار خدا را نتیجه بگیرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): سخن امام (علیه السلام) «حواس پنجگانه بدون دلیل فایده ای نمی دهد»، یعنی حواس عاجز است و ادراکشان به شرط هائی وابسته است، پس چگونه می توانی آن چه را که حس نمی کنی انکار کنی؟ همان طور که حس بینائی نمی تواند بدون چراغ ببیند.

و احتمال دارد که مراد از «دلیل» عقل باشد. یعنی حواس پنجگانه بدون دلالت عقل فایده ای نمی دهد، پس عقل مانند چراغ است برای کار حسی حواس و تو (ابوشاکر) عقل و حکم عقل را معزول کردی و به حواس اکتفا کردی.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(رحمت الله علیه): بل مراد این است که حواس درک نمی کند مگر «ادراک تصوری» را. اما «تصدیق» و «حکم»، کار عقل است.

بررسی نتیجه سخن هر دو بزرگوار، یک چیز است اما از جانبی به دلیل های زیر، فرمایش علامه طباطبائی کامل تر و فنی است:

1- پیش تر گفته شد که بر خلاف نظر دکارت، منطق ارسطوئی یک منطق کاملاً صحیح و درست است اگر در موضوع خودش به کار گرفته شود. یعنی منطق علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی است؛ منطق یک علم است نه منطق فلسفه و اشتباه ارسطوئیان این است که آن را به عنوان منطق فلسفه به کار می گیرند.

2- چون موضوع بخش آخر حدیث «درک- ادراک» است و «ادراک شناسی» از موضوعات دانش ذهن شناسی است بنابراین باید مسئله را با منطق علم ذهن شناسی بررسی کرد همان طور که علامه طباطبائی این کار را کرده است.

اما از جانب دیگر: موضوع مورد بحث امام (علیه السلام) و ابوشاکر، چگونگی کار حواسّ نیست، موضوع این است آیا حقایق و واقعیات و موجود فقط به محسوسات، محدود است؟ یا موجود غیر محسوس هم وجود دارد؟

خود ابوشاکر «تصور» را به زبان آورده و چون در آن زمان، بیش تر از کلمه «قلب» استفاده می کردند ابو شاکر، به جای عبارت «تصور ذهنی» عبارت «تصور قلبی» را آورده است. و «تصدیق» را نیز با عبارت «استنباط» آورده است. پس او دقیقاً به تصور و تصدیق، توجه دارد. اما باز امام (علیه السلام) سخن او را رد می کند. زیرا ابو شاکر هم موجود را و هم تصور و تصدیق را به محسوسات، محدود می کند و امام (علیه السلام) در مقام اثبات وجود موجود غیر محسوس است.

باز مسئله همان «تنبّه دادن به درون» است که در همین مبحث پیش، به شرح رفت؛ امام (علیه السلام) ابو شاکر را به درون خودش تنبه می دهد که توجه کند: خود حواس همراه با تصورشان، و نیز همراه با تصدیق و استنباطی که بر روی تصورات حسی می شود، جملگی نیازمند دلیل است. یعنی نیازمند خداوند است که غیر محسوس است.

معنی اصـلی دلیل یعنی «راهنما». امام می فرمایـد: آن تصور و آن تصدیق و اسـتنباط و عقل که تو می گوئی همگی بدون راهنما بی فایده می شوند. خداوند است که همین کارها و نقش ها را به حواس پنجگانه و به قوهٔ استنباط (عقل) داده است. خدا همگی آن ها را آفریده و آن اسـتعداد را به آن ها داده است عقل و کارش که استنباط است همگی مخلوق خدا هستند و در جهتی کار کار می کنند که خداوند برایشان تعیین کرده است دلالت کرده است.

لطفاً از نو نگاهی به متن حدیث داشته باشید.

و نیز توجه فرمائیـد که چرا امـام (علیه السـلام) لفـظ دلیل» را آورده نه لفظ «عقل» را برای این که ابوشاکر منکر عقل نیست و او سـخنی از اسـتنباط می گوید که کار عقل است. بنابراین دو احتمال که مجلسی (رحمت الله علیه) در تفسیر حدیث داده تفسیر اول او درست است. و تفسیر دوم او و نیز فرمایش علامه طباطبائی هر دو مصادره به مطلوب هستند و همان هستند که خود ابوشاکر آن را به زبان آورده و نیز این دو تفسـیر، هر دو از موضوع مناظره امام و ابوشاکر، خارج هستند و بحث را به دایره محسوسات محدود می کنند که همان خواسته ابوشاکر خارج است.

منطق قرآن و اهـل بیت (علیهم السـلام) بر اساس عینیات و واقعیات است نه بر اساس انتزاعیات ذهنی. اما این منطق عینگرا، موجود عینی را بـه محسوسـات محـدود نمی دانـد. و بـه اصـطلاح امروزی هـا؛ نـه ماننـد منطـق ارسـطوئی ذهن گرای ایـدئالیسم است و نه عین گرای ماتریالیسم.

ص: 201

24- قدرت خداوند در آفرینش جانداران ریز و درشت و آسمان و زمین

ج 3 ص 44 و 45.

متن حدیث: (عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقاً أَصْغَرَ مِنَ الْبَعُوضِ وَ الجرجس أَصْغَرُ مِنَ الْبَعوض وَ الَّذِی یُسَمُّونَهُ الْوَلَعَ [الْوَلَعَ] أَصْغَرَ مِنَ الْجَرْجِس وَ مَا فِي الْقِیل شَیْءٌ إِلَّا وَ فِیهِ مِثْلُهُ وَ فُضِّلَ عَلَی الْفِیلِ بِالْجَنَاحَیْنِ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و الغرض بیان کمال قدرته تعالی فإن القدرة في خلق الأشیاء الصغار أکثر و أظهر منها في الکبار کما هو المعروف بین الصناع من المخلوقین فتبارك الله أحسن الخالقین.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): هذا بحسب الدقة و اللطف و کانه علیه السلام في هذا المقام، وأما بحسب القدرة فالامر بالعکس من جهة توفیق الذرات و تودیع القوی العظیمة الهائلة، قال تعالی: لخلق السموات والارض أکبر من خلق الناس ولکن أکثر الناس لا یعلمون المؤمن: 57

ترجمه حدیث: پیش از ترجمه، لازم است به معنی سه واژه توجه شود:

1 - بعوض: اسم جنس است بر «پشه» که بر سه نوع است.

ص: 203

2- بَعوض: چون به اولین نوع از جنس پشه، باز بعوض می گویند. در این استعمال، اسم نوع، می شود.

مانند واژه اسب که اسم جنس است اما در تقسیم اسب به دو نوع می گویند: اسب، یابو.

3- جِرجِس: نوع دوم پشه که از بعوض کوچک تر است.

4- ولغ: نوع سوم از پشه که ریزتر است. لیکن چنین واژه ای در لغت نیامده، ظاهراً چنان که علامه مجلسی نیز در ذیل حدیث گفته «ولع» باشد که در کافی نیز به همین صورت و بدون نقطه آمده است. (1)

المنجد: ولع و لوعاً: احبّه و علق به: آن را دوست داشت و به آن چسبید.

الولع: الشدید الولوع والتعلّق: موجودی که بشدت چسبیده باشد.

در این صورت نیز به عنوان صفة مشبهه به کار می رود نه نام و اسم یک جاندار خاص و با چنین عنوان در منابع لغت حتی در کاربرد عوامانه نیز نیامده است.

ظاهراً، امام یک جاندار ریز چسبنده را در نظر دارد که مردم آن زمان با آن آشنا نبوده اند و هرگز آن را ندیده بوده اند (اگر آن را مشاهده کرده بودند بی تردید نامی برای آن برمی گزیدند و در منابع لغت می آمد) و آن را وَلِع می نامد.

و جالب این که: در ظبط کافی به صورت «الذي نسميه نحن الولع» آمده است. یعنی ما ائمّه آن را ولع می نامیم این جمله نشان می دهد که مردم از وجود آن موجود ریز بی خبر بوده اند.

1- کافی، ج8 ص248.

همان طور که امیرالمومنین (علیه السلام) از باکتری سخن گفته و توضیح می دهد که تولید نسل آن ها از طریق مذکر و مؤنث نیست کمرشان باریک می شود و به دو یا چند جاندار دیگر، تبدیل شده و تکثیر می یابند و آن ها را سومین جانداران کره زمین می داند. (1)

ترجمه: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند جانداری کوچک تر از بعوض (اسم جنس) نیافریده است؛ و جرجس ریز تر از بعوض (اسم نوع) است و آن چه آن را ولع خواهند نامید (یا: ما ائمه آن را ولع می نامیم) ریز تر از جرجس است.

و چیزی در فیل نیست مگر این که مثلش در بعوض هم هست، و با دو بال که دارد بر فیل برتری یافته است.

توضیح: در این ترجمه واژه «یسمون» را که صیغه مضارع است هم در حال کاربرد دارد و هم برای آینده به آینده معنی کردم، و نیز ضمیر «فیه» را به بعوض ارجاع دادم. نه به «ولع». این هر دو، نوعی تکلف است. لیکن چنین تکلّفی در جائی که منابع لغت یاری مان نمی کند، ره چاره دیگری نیز وجود ندارد راه منحصر به فرد است.

امروز همه می دانیم که ویروس و میکروب وقتی که به بدن حیوان یا انسان می رسد طوری می چسبد که زدودن آن نیازمند مواد ضد عفونی است در فراز و نشیب پوست بدن انسان گودال های ریزی وجود دارد که گاهی به آن ها «غار» نیز اطلاق می شود، در درون این غارها موجوداتی شبیه به حشرات مختلف، جای مختلف، جای می گیرند و در آن ها زندگی می کنند. به هر صورت الله اعلم.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): .... مقصود امام بیان کمال قدرت خداوند متعال است. زیرا قدرت در آفریدن اشیاء ریز، بیشتر و ظاهر تر از آفریدن اشیاء بزرگ تر، است همان طور که دربارهٔ مخلوقات صنعتگر، معروف است.

1- بحار، ج 54 ص 322 و 325

توضیح: همان طور که دربارهٔ تار بافی عنکبوت و جزئیات شکارش، و دربارهٔ بلبل کیسه ای که لانه اش را با هندسه دقیق و ریزه کاری شگفت می بافد و....

یا همان طور که در میان انسان های هنرمند دربارهٔ ،حیوانات، معروف است. فَتَبارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ الخالقین.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این به حسب دقت و لطافت، است. گویا امام (علیه السلام) در این مقام است. (نه در مقام بیان قدرت خدا که مجلسی گفته است). و اما به حسب قدرت، امر برعکس است از جهت سازگار کردن ذره ها (برای ساختمان و سازمان آسمان ها و زمین) و به ودیعه گذاشتن قوای عظیم هول انگیز خداوند فرموده است: (لَخَلْقُ السّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النّاسِ وَ لَكِنّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُون): آفرینش آسمان ها و زمین، بزرگ تر است از آفرینش مردم و لکن اکثر مردم نمی دانند. سوره مؤمن آیه 57.

بررسی: مگر «الدقة و اللطف» بدون قدرت امکان دارد؟ هم حدیث و هم آیه هر دو درباره قدرت خداوند سخن می گویند یکی در قدرت بر کیفیت و دیگری در «قدرت بر کمیت» همان طور که کلمه «اکبر» ناظر بر کمیت است.

نمونه ای از آیات که در آن ها، کارهائی از ظرایف و لطایف خداوند به «قدرت» نسبت داده شده اند:

1- درباره آفرینش و تنظیم مجدد بند انگشتان (أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ- بلی قادرینَ عَلی أَنْ تُسَوِّیَ بَنانَهُ) (1)

1- سوره قیامت، آیه های 3و4.

2- دربـاره جنين و مراحـل ظريف آفرينش و تسويه انـدام آن به ويژه آفرينش مـذكر و مؤنث: (أَلَمْ يَـك نُطْفَـةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنى - ثُمّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزّوْجَيْنِ الذّكَرَ وَالْأُنثى - أَلَيْسَ ذلك بقادر عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتى) (1)

3- بـاز دربـاره ظريف كـارى هـا در آفرينش جنين: (أَ لَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاء مَهين - فَجَعَلْناهُ في قَرارٍ مَكين - إِلى قَـدَرٍ مَعْلُومٍ - فَقَـدَرْنا فَنِعْمَ الْقادِرُونَ) (2)

4- در منساق همين حـديث مورد بحث: (وَ اللّهُ خَلَقَ كُلّ دَابّةٍ مِنْ مَاء فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشـى عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشـى عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشَى عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللهُ ما يَشاءُ إِنّ اللّهَ عَلى كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (3)

1- همان آيه هاى 37، 38، 39 و 40.

2- سوره مرسلات آيه هاى 20، 21، 22و 23.

3- سوره نور، آيه 45.

25- دربارۀ رسالۀ توحید مفضّل و رساله اهلیلجه

ج 3 ص 55 و 56

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و لنذکر بعد ذلك توحید المفضّل بن عمر و رسالة الإهلیلجة المرویّتین عن الصادق (علیه السلام) لاشتمالهما علی دلائل و براهین علی إثبات الصانع تعالی و لا یضر إرسالهما لاشتهار انتسابهما إلی المفضل و قد شهد بذلک السید بن طاوس و غیره و لا ضعف محمد بن سنان و المفضل لأنه في محل المنع بل یظهر من الأخبار الکثیرة علو قدرهما و جلالتهما مع أن متن الخبرین شاهدا صدق علی صحتهما (1) و أیضا هما یشتملان علی براهین لا تتوقف إفادتها العلم علی صحة الخبر.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): أما متن الخبر الاول المشتهر بتوحید المفضل فهو مطابق لجلّ الاخبار المرویّة عن أئمة أهل البیت علیهم السلام المطابقة لمعارف الکتاب العزیز و ما یشتمل علیه من الادلة براهین تامة لا غبار علیها و أما خبر الاهلیلجة فمحصل ما فیه إثبات جحیة حکم العقل و عدم کفایة الحواس في الاحکام، و اثبات وجود الصانع من طریق السببیة و اثبات وحدته من طریق اتصال التدبیر و هذا لا شك فیه من جهة العقل لا من جهة مطابقته لسائر النقل، غیر أنه مشتمل علی تفاصیل لا شاهد علیها من النقل و العقل بل الامر بالعکس کاشتماله علی کون علوم الهیئة و أحکام النجوم مستندا إلی الوحی،

ص: 209

و كذا كون علم الطب و القرابادين مستندين إلى الوحى مستدلا بأن إنسانا واحدا لا يقدر على هذا التتبع العظيم و التجارب الوسيع. مع أن ذلك مستند إلى أرصاد كثيرة و محاسبات علمية و تجاربات ممتدة من امم مختلفة في أعصار و قرون طويلة تراكمت حتى تكونت في صورة فن أنتجه مجموع تلك المجاهدات العظيمة و الدليل عليه أن النهضة الاخيرة سبكت على الهيئة و الطب في قالب جديد أوسع من قالبهما القديم بما لا يقدر من الوسعة، و لا مستند له الا الارصاد و التجارب و المحاسبات ،العليمة و كذا ما هو مثلهما في الوسعة كالكيميا و الطبيعيات و علم النبات و الحيوان و غير ذلک، نعم من الممكن استناد أصلهما إلى الوحى و بيان النبي.

و مما يشتمل عليه الخبر كون البحار باقية على حال واحدة دائما من غير زيادة و نقيصة مع أن التغيرات الكلية فيها مما هو اليوم من الواضحات على أن الكتاب و السنة يساعدانه أيضا.

و الذى أظنه والله أعلم أن أصل الخبر مما صدر عنه عليه السلام لكنه لم يخل عن تصرف المتصرفين فزادوا و نقصوا بما أخرجه عن استقامته الاصلية، و يشهد على ذلك النسخ المختلفة العجيبة التي سينقلها المصنف رحمه الله فان النسخ يمكن أن تختلف بالكلمة و الكلمتين و الجلمة و الجملتين لسهو من الراوى فى ضبطه أو من الكاتب في استنساخه، و أما بنحو الورقة و الورقتين و خمسين سطرا و مائة سطر فمن المستبعد جدا، الا أن يستند إلى تصرف عمدى، و مما يشهد على ذلك أيضا الاندماج و عسر البيان الذي يشاهد في أوائل الخبر و أواسطه. و الله أعلم.

ترجمه سخن علامه مجلسى (رحمت الله عليه): پس از اين به «توحيد مفضل بن عمر» و «رسالۀ اهليلجه» بپردازيم كه از امام صادق (عليه السلام) روايت شده است زيرا كه درباره اثبات صانع متعال، شامل دليل ها و برهان ها هستند.

و مرسل بودن سند این دو رساله، ضرری ندارد زیرا در انتساب به مفضّل، اشتهار دارند، و گواهی داده است بر این سید بن طاووس و غیر او و نیز ضعف محمد بن سنان و خود مفضل، ضرری ندارد، چون ضعف آن ها پذیرفته نیست بل از حدیث های زیاد، جلالت و علو مقام آن دو، معلوم می شود. (1) با این که متن رساله ها خود دو شاهد صدق بر صحت شان است. و نیز این دو رساله به برهان هائی شامل هستند که نیازی به صحت سند ندارند. (سخن درست و صحیح علمی نیازی به سند ندارد)

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): اما متن حدیث اول که به «توحید مفضل» مشهور است، با عمده حدیث هائی که از ائمه اهل بیت علیهم السلام روایت شده اند، مطابقت دارد روایاتی که با معارف کتاب عزیز (قرآن) مطابقت دارند و ادله ای که این رساله بر آن شامل است برهان های تام هستند و غباری بر آن ها نیست.

و اما حدیث اهلیلجه، خلاصه آن چه در آن هست سه مطلب است:) اثبات حجیة عقل و عدم کفایه حواس در احکام اثبات وجود صانع متعال از طریق سببیّت. اثبات یکی بودن (توحید) خدا از طریق نظام واحد تدبیر (ی که در نظام کائنات به کار رفته است).

و در صحت این ها نه از جهت عقل شکّی هست و نه از جهت مطابقت با دیگر نقل ها (از آیات و احادیث).

لیکن برخی توضیحات در آن هست که نه شاهدی از عقل بر آن ها هست و نه از نقل. بل واقعیت امر بالعکس است (یعنی از عقل و نقل بر علیه آن ،توضیحات، شاهد هست). مانند آن چه در آن رساله آمده که «منشأ علوم هیئت و احکام نجوم، وحی است». و همچنین

1- مفضل بن عمر، رجوع کنید: معجم الرجال خوئی(رحمت الله علیه) ج 19 ص 315 تا 330 - محمد بن سنان؛ همان ج 17 ص 160 تا 172.

«منشأ علم طب و قرابادین، (1) وحی است»، با این استدلال که یک انسان واحد بر این همه تتبعات عظیم و تجارب وسیع توان ندارد.

در حالی که منشأ آن ها، رصدهای زیاد و محاسبات علمی و تجارب دراز مدت در میان جامعه های مختلف در اعصار و قرون طولانی است که متراکم شده اند تا این که به صورت یک فن در آمده اند که نتیجه مجموع آن همه مجاهدات عظمیه است.

و دلیل بر این سخن آن است که می بینیم نهضت اخیر علمی که علم هیئت و طب را در قالب جدید وسیع تر از قالب قدیم شان ریخته است در حدی که وسعت آن قابل محاسبه نیست منشأی ندارد مگر رصدها و تجارب و محاسبات علمی.

و همین طور است آن علومی که مانند این هاست در وسعت، از قبیل: شیمی طبیعیات و دانش گیاه شناسی و حیوان شناسی و غیر این ها.

بلی: ممکن است اصل این ها ناشی از وحی و بیان پیامبر باشد.

و از چیزهائی که در این حدیث (رسالهٔ اهلیلجه) هست این است که دریاها همیشه در یک حال هستند بدون افزایش و کاهش در حالی که امروز از واضحات است که آن ها تغییرهای کلی می یابند. علاوه بر این قرآن و سنت نیز این (تغییر دریاها) را تأیید می کنند.

و آن چه من گمان می کنم- و خداوند بهتر می داند- که اصل این حدیث (اهلیلجه) از آن امام (علیه السلام) صادر شده است. لیکن خالی از تصرف تصرف کنندگان، نیست، چیزهائی بر آن افزوده اند و چیزهائی را از آن کاسته اند تصرفی که آن را از استواری اصلی خودش خارج کرده است.

و شاهد این سخن وجود نسخه های مختلف عجیب، از این حدیث است، که مرحوم مصنف (مجلسی) نقل خواهد کرد عجیب است از این جهت که در اختلاف نسخه ها،

1- فرهنگ معین قرابادین مجموعه دستورهای تهیه داروها.

ممکن است یک کلمه یا دو کلمه یا یک جمله و دو جمله مختلف شود، که یا راوی در ظبط آن سهو کرده و یا نسخه بردار در نسخه برداری سهو کرده باشد. اما به صورت یک ورقه، دو ورقه، پنجاه سطر و یکصد سطر جداً بعید است مگر این که ناشی از تصرف عمدی باشد.

و یکی دیگر از شواهد این سخن، پیچیدگی و ناتوانی در بیان است که در اوایل این حدیث و در اواسطش هست (و چنین بیانی از امام- علیه السلام- که بیانش فصیح و بلیغ است صادر نمی شود). والله اعلم.

بررسی: درباره رساله دوم (اهلیلجه) نیز مجلسی (رحمت الله علیه) همه محتوای آن را تضمین نمی کند همان طور که نسخه های مختلف را آورده است و توضیحات علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) تحقیق بس مفید درباره این حدیث است.

توضیح: 1 و همان طور که مرحوم طباطبائی نیز اشاره کرد، این حدیث، اصل علوم کیهان شناسی و طب و... را ناشی از وحی می داند نه نظام همه جانبه و گسترده آن را. مثلاً مخترع خط و خیاطی مطابق احادیث (اسلامی) حضرت ادریس است که غربیان او را هرمس نامند. که بعدها به صورت خط های مختلف تکامل یافته و گسترده شده است.

2- نهضت جدید علمی علم شیمی طب و دارو و امثالشان را در قالب وسیع و گسترده ریخت. اما کیهان شناسی ارسطو را از بن و بیخبر کند، زیرا بینش او از اصل و اساس هیچ ارتباطی با راه و روش هیچ پیامبری نداشت و ندارد.

3- مرحوم طباطبائی دربارهٔ علوم کیهان شناسی طب و ،داروسازی، می فرماید «ممکن است اصل این ها از طریق وحی و انبیاء آمده باشد» اما دربارهٔ آب دریاها که در حدیث اهلیلجه آمده که نه کم می شوند و نه زیاد، اصل موضوع را رد کرده است در حالی که کلام امام (علیه السلام) به روشنی نشان می دهد که مراد این است آب دریاها که تبخیر شده و به صورت

باران، برف و تگرگ به خشکی ها می بارد سپس از طریق چشمه ها و رودخانه ها به دریاها می ریزد. در این تحولات افزایش و کاهش در آب دریاها رخ نمی دهد.

و این سخن به اتفاقاتی که در ادوار عمر کره زمین رخ داده یا می دهد، ناظر نیست، مثلاً در دوره یخبندان بخشی از آب دریاها به صورت یخ در خشکی ها جای گرفته بود و از آب دریاها کاسته شده بود و یا در دورهٔ امروزی که در اثر گازهای گلخانه ای یخ های قطبی ذوب شده و بر آب دریاها می افزایند که خارج از موضوع سخن امام (علیه السلام) است. همان طور که زمانی اصلاً آبی به معنی «H2O» در کره زمین وجود نداشت.

و باصطلاح، این گونه امور «تخصّصاً» از موضوع سخن امام (علیه السلام) خارج هستند.

ص: 214

26- قوی ترین برهان بر توحید، کدام است؟

ج 3 ص 61 62.

متن حدیث: (يَا مُفَضَّلُ أَوَّلُ الْعِبَرِ وَ الْأَدِلَّةِ عَلَى الْبَارِئِ جَلَّ قُدْسُهُ تَهْتَهُ هَذَا الْعَالَمِ وَ تَأْلِيفُ أَجْزَائِهِ وَ نَظْمُهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكْرِكَ وَ مَيَّزْتَهُ بِعَقْلِكَ وَجَدْتَهُ كَالْبَيْتِ الْمَبْنِي الْمُعَدِّ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ فَالسَّمَاءُ مَرْفُوعَةٌ كَالسَّقْفِ وَ الْأَرْضُ مَمْدُودَةٌ كَالْبِسَاطِ وَ النُّجُومُ مَنْضُودَةٌ كَالْمَصَابِيحِ وَ الْجَوَاهِرُ مَحْرُونَةٌ كَالذَّخَائِرِ وَ كُلُّ شَيْءٍ فِيهَا لِشَأْنِهِ مُعَدٌّ وَ الْإِنْسَانُ كَالْمُمَلَّكِ ذَلِكَ الْبَيْتَ وَ الْمُخَوَّلِ جَمِيعَ مَا فِيهِ وَ ضُرُوبُ النَّبَاتِ مُهَيَّأَةٌ لِمَآرِبِهِ وَ صُنُوفُ الْحَيَوَانِ مَصْرُوفَةٌ فِي مَصَالِحِهِ وَ مَنَافِعِهِ فَفِي هَذَا دَلَالَةٌ وَاضِحَةٌ عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ مَخْلُوقٌ بِتَقْدِيرٍ وَ حِكْمَةٍ وَ نِظَامٍ وَ مُلَائِمَةٍ وَ أَنَّ الْخَالِقَ لَهُ وَاحِدٌ وَ هُوَ الَّذِي الَّفَهُ وَ نَظَمَهُ بَعْضاً إِلَى بَعْضٍ جَلَّ قُدْسُهُ وَتَعَالَى جَدُّهُ وَ كَرُمَ وَجْهُهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْجَاحِدُونَ وَجَلَّ وَ عَظُمَ عَمَّا يَنْتَحِلُهُ الْمُلْحِدُونَ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): قوله (علیه السلام) و أن الخالق له واحد أقول أشار (علیه السلام) بذلك إلى أقوى براهين التوحيد (1) و هو أن ائتلاف أجزاء العالم و احتياج بعضها إلى بعض و انتظام بعضها ببعض يدل على وحدة مدبرها.

ص: 215

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الذي وصف علیه السلام به هذا الدلیل هو أنه أول الادلة أی أقرب الادلة منا إذا أردنا التفهم بالاستدلال و أما کونه أقواها کما ذکره رحمه الله فلعل هناك ما هو أقوی منه و إن کان أبعد من أفهامنا کما بیّن في محله.

ترجمه حدیث (بخشی از توحید مفضّل): ای مفضّل اولین پند و نتیجه گیری و اولین دلیل بر باری تعالی (جلّ قدسه) فراهم آوردن این عالم و الفت دادن میان اجزاء آن، و نظامی که عالم بر آن استوار است می باشد. وقتی با اندیشه ات در عالم تأمل کنی و آن را به وسیله عقلت تشخیص دهی آن را مانند خانه ای بناشده که در آن همه مایحتاج بندگان خدا آماده است، می یابی.

آسمان مانند سقفی برافراشته و زمین مانند فرش گسترده، و نجوم جمع آراسته، مانند چراغ ها و گوهرهای گنجینه ذخیره شده و هر کدام در آن میان برای نقش خود (در هستی)، آماده و انسان موجودی است که گوئی این خانه به ملک او در آمده است و همه آن چه در آن است به او واگذار شده و انواع گیاه برای نیازهای او فراهم آمده، و گونه های حیوان در مصالح و منافع او به کار گرفته شده.

در همه این ها دلالت روشن است که عالم بر اساس تقدیر (اندازه ها و حساب ها= فرمول ها)، حکمت، نظام و همسازی، استوار شده است.

و همگی دلیل هستند بر این که آفریننده آن واحد است و اوست که آن را تالیف کرده و اجزایش را با همدیگر تنظیم کرده است. با جلالت است او و برتر است جلال او، و بزرگوار است جانب او و نیست خدائی غیر از او برتر است از آن چه انکار کنندگان می گویند، و با جلالت و عظیم تر است از آن چه ملحدان گرایش دارند.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) فرمایش امام (علیه السلام): «ان الخالق له واحد» با این سخن اشاره فرموده است به قوی ترین برهان های توحید یعنی الفت دادن و همساز کردن اجزای

عـالم، و نیـاز برخی از اجزاء به برخی دیگر، و سازمـان نظاممنـد برخی بـا برخی دیگر، همگی دلاـلت دارنـد بر واحـد بودن تـدبیر کننـده شان.....

ترجمه سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): آن چه خود امام (علیه السلام) در وصف این دلیل، فرموده این است که «این دلیل اول ادله است» یعنی نزدیک ترین دلیل است بر ما وقتی که می خواهیم با اسـتدلال بفهمیم. اما قوی ترین دلیل، بودنش، که (مجلسـی) رحمه الله گفته است، (معلوم نیست. شاید در این زمینه دلیل قوی تری باشد گرچه به فهم ما دورتر باشد. چنان که در جای خود بیان شده است.

بررسی: 1- قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) در تعریف خداونـد همیشه تعریف «سـلبی» آورده اند: لم یلد لم یولد لم یکن له کفواً احد لَیْسَ کَمِثْله شَیْءٌ شـیئ لا کالاشیاء، تعالی عن.... سبحان عن... اکرم من أن... اکبر من أن یوصف و... و هرگز تعریف ایجابی نیاورده اند مگر در موارد نادر که امام (علیه السلام) خواسته است طرف را بر اساس سبک خودش ملزم کند.

زیرا خداوند هیچ صـفتی ندارد که بر او بار شود هر ایجاب، حمل (1) و بار کردن یک صـفت است بر شیئ مورد تعریف و هیچ چیزی بر خداوند متعال، حمل و بار نمی شود. زیرا هر حملی و هر باری با «ترکیب» ملازم است و خداوند مرکب نیست. (2)

ارسـطوئیان، اساسـاً تعریف سـلبی ندارنـد نه دربـاره خـدا و نه دربـاره هر چیز دیگر. و لـذا خـدای شـان در همان گام اول بحث می تواند «مصدر» یعنی قابل تجزیه و مرکب باشد (به شرحی که در این دفتر، و نیز در نوشته های دیگر توضیح داده ام).

2- قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) دربارهٔ خداوند متعال تنها یک قضیه و گذارهٔ ایجابی دارد: خداوند هست.

1- همان طور که همگان از آن جمله ارسطوئیان به هر قضیه ایجابی «قضیهٔ حملیه» می گویند.

2- پیشتر گذشت که خداوند وصف و صفت ندارد.

و برای رسیدن به این «هست» و نیز بر این که او واحد ،است تنها یک راه را تعیین کرده اند: اندیشه در جهان هستی از اتم تا کهکشانه ا از خاک تا ابر و باد و مه، از گیاه تا حیوان و انسان و اندام ذراتی که اندام جهان تا اندام انسان و یک برگ را تشکیل داده اند.

یعنی منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) – همان طور که پیش تر اشاره رفت به محور واقعیات و حقایق است. نه به محور انتزاعات ذهنی.

و باصطلاح: غیر از «راه از خلق به خالق» راه دیگری را صحیح نمی دانند. سرتاسر قرآن و احادیث همین راه است و بس.

اما راه های دیگر که دیگران می پیمایند:

یک: راه از نفس به خدا» گروهی حدیث (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبّه) را به صورت های متعدد معنی کرده اند که آبرومندترین آن این است که خدا در وجود هر کس هست کس خودش را بشناسد خدایش را شناخته است.

در حالی که بدیهی است این حدیث در جهت همان راه عام از خلق به خالق» است و موردی از موارد اندیشه در مخلوقات وجود خود انسان است اعم از روح، جسم، اندام و اعضا و جزئیات باصطلاح فیزیولوژیک، عقل، اندیشه و عواطفی که دارد.

دو: راه «از خدا به خدا» که مصداق اتم مصادره بمطلوب است. آنان چیزهائی را به عنوان دلیل بر این ادعای شان می آورند که مهم ترین آن ها ذیل دعای شریف عرفه است که می گوید: «الغَیْرکَ منَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لک» که خود خدا از همه چیز ظاهر تر است. در حالی که مسلّم شده که این ذیل از بیان امام حسین علیه السلام نیست. حتی فصلنامه «میقات» که متولیان دعای عرفه در عرفات، آن را نشر می کنند، در شماره 51 خود، این موضوع را به طور مشروح و مستدل آورده است که آن ذیل از جعلیات یک صوفی مصری است.

همه این قبیل راه ها به «مرکّب» می رسند یا در قالب «مصدر» و یا در قالب «کثرت پرستی» و یا در قالب سرود ضد عقلی و متناقض محی الدین که به وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت معتقد است و این نغمهٔ شیطانی را به زبان ها انداخته است.

در کتاب «محی الـدین در آئینه فصوص» جلد اول که محی الدین به صـراحت شـیطان را مظهر خدا می داند و در جلد دوم تصـریح محی الدین و شاگردش قیصری را، آورده ام که معتقد هستند پذیرفتن تناقض هیچ ایرادی ندارد.

و کمتر دیوانه ای تناقض را می پذیرد.

سه: چون در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) هیـچ راهی برای خدا شناسـی و توحید نیست مگر اندیشه در مخلوقات پس حدیث مورد بحث در مقام بیان هم اولین و هم قوی ترین دلیل است. و دلیل های دیگر که در بخش های دیگر رساله توحیـد مفضل آمده همگی فرع بر این اصل اولی هستند و این دلیل را شرح و توضیح بیش تر می دهند.

27- انسان و منشأ زبان

ج 3 ص 82.

متن حدیث: (تَأَمَّلْ يَا مُفَضَّلُ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ بِهِ عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ هَذَا النُّطْقِ الَّذِي يُعَبِّرُ بِهِ عَمَّا فِي ضَمِيرِهِ وَ مَا يَخْطُرُ بِقَلْبِهِ وَنَتِيجَةِ فِكْرِهِ وَ بِهِ يَفْهَمُ عَنْ غَيْرِهِ مَا فِي نَفْسِهِ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ كَانَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهَائِمِ الْمُهْمَلَةِ الَّتِي لَا تُخْبِرُ عَنْ نَفْسِهَا بِشَيْءٍ وَ لَا تَفْهَمُ عَنْ مُخْبِرٍ شَيْئاً وَكَذَلِكَ الْكِتَابَةُ الَّتِي بِهَا تُقَيَّدُ أَخْبَارُ الْمَاضِينَ لِلْبَاقِينَ وَ أَخْبَارُ الْبَاقِينَ لِلآتِينَ وَ بِهَا تُخَلَّدُ الْكُتُبُ فِي الْعُلُومِ وَ الآدَابِ وَ غَيْرِهَا وَ بِهَا يَحْفَظُ الْإِنْسَانُ ذِكْرَ مَا يَجْرِي بَيْنَهُ وَ بَيْنَ غَيْرِهِ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ وَ الْحِسَابِ وَ لَوْلَاهُ لَانْقَطَعَ أَخْبَارُ بَعْضِ الْأَزْمِنَةِ عَنْ بَعْضٍ وَ أَخْبَارُ الْغَائِبِينَ عَنْ أَوْطَانِهِمْ وَ دَرَسَتِ الْعُلُومُ وَ ضَاعَتِ الآدَابُ وَ عَظُمَ مَا يَدْخُلُ عَلَى النَّاسِ مِنَ الْخَلَلِ فِي أُمُورِهِمْ وَ مُعَامَلَاتِهِمْ وَ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَى النَّظَرِ فِيهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ وَ مَا رُوِيَ لَهُمْ مِمَّا لَا يَسَعُهُمْ جَهْلُهُ وَلَعَلَّكَ تَظُنُّ أَنَّهَا مِمَّا يُخْلَصُ إِلَيْهِ بِالْحِيلَةِ وَ الْفِطْنَةِ وَ لَيْسَتْ مِمَّا أَعْطِيَهُ الْإِنْسَانُ مِنْ خَلْقِهِ وَ طَبَاعِهِ وَ كَذَلِكَ الْكَلَامُ إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ يَصْطَلِحُ عَلَيْهِ النَّاسُ فَيَجْرِي بَيْنَهُمْ وَ لِهَذَا صَارَ

يَخْتَلِفُ فِي الْأُمَمِ الْمُخْتَلِفَةِ بِالْسُن مُخْتَلِفَةٍ وَكَذَلِكَ الْكِتَابَةُ كَكِتَابَةِ الْعَرَبِيِّ وَ السُّرْيَانِيِّ الْعِبْرَانِي وَ الرُّومِي وَ غَيْرِهَا مِنْ سَائِرِ الْكِتَابَةِ الَّتِي هِيَ مُتَفَرِّقَةٌ فِي الْأُمَمِ إِنَّمَا اصْطَلَحُوا عَلَيْهَا كَمَا اصْطَلَحُوا عَلَى الْكَلَامِ فَيُقَالُ لِمَنْ ادَّعَى ذَلِكَ إِنَّ الْإِنْسَانَ وَ إِنْ كَانَ لَهُ فِي الْأَمْرَيْنِ جَمِيعاً

ص: 221

فعل أَوْ حِيلَةٌ فَإِنّ الشَّيْءُ الَّذی يَبْلُغُ به ذَلَكَ الْفَعْلَ وَالْحِيلَةَ عَطِيّةٌ وَ هَبَةٌ مِنَ اللّهِ عَزّ وَ جَلّ فِي خَلْقِهِ فَإِنّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِسَانٌ مُهَيّا لِلْكَلَامِ وَ ذِهْنٌ يَهْتَدِی بِهِ لِلْأُمُورِ لَمْ يَكُنْ لِيَتَكَلّمَ أَبَداً وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ كَفٌ مُهَيّأَةٌ وَ أَصَابِعُ لِلْكِتَابَةِ لَمْ يَكُنْ لِيَكْتُبَ أَبَداً وَ اعْتَبِرْ ذَلِكَ مِنَ الْبَهَائِمِ الّتِي لَا كَلَامَ لَهَا وَلَا كِتَابَةَ فَأَصْلُ ذَلكَ فَطْرَةُ الْبَارِئ جَلّ وَ عَزّ وَ مَا تَفَضّلَ بِهِ عَلَى خَلْقِهِ فَمَنْ شَكَرَ أُثِيبَ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان کلامه هاهنا مشعر بأن واضع اللغات البشر فتدبّر.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و أهمّ منه دلالته علی کون الاوضاع تعینیة لا تعیینیة، و کذا إشعاره بأن هذه و أمثالها اصطلاحات و اعتبارات تضطر إلیها البشر.

ترجمه حدیث: (بخش دیگر از توحید مفضل): ای مفصل در این نطق و زبان که خداوند (تقدست اسمائه) آن را به انسان انعام کرده است تأمل کن؛ انسان به وسیله آن از آن چه در ضمیرش هست تعبیر می کند و به وسیله آن، آن چه را که به قلبش خطور می کند، و نتیجه فکرش هست ابراز می کند و به وسیله آن آن چه را که در نظر دیگران هست، می فهمد.

و اگر این نعمت نبود انسان بمنزله حیوانات گنگ که نمی توانند هیچ خبری از درون خود بدهند می شد و نمی توانست چیزی از هیچ خبر دهنده ای، بفهمد.

و همین طور است کتابت که به وسیله آن اخبار گذشتگان برای امروزیان و اخبار امروزیان برای آیندگان ظبط می شود. و به وسیله آن کتاب ها در علوم و آداب و غیره، جاودان می شوند و انسان به وسیله آن نگاه می دارد آن چه را که در میان خود و دیگران از معاملات و حساب ها جاری می شود.

و اگر کتاب نبود، اخبار بخشی از زمان ها از بخش های دیگر منقطع می گشت. و همچنین اخبار کسانی که از وطن شان دور هستند و آثار علوم از بین رفته و آداب ضایع می

گشت. و خللی عظیم در امور و معاملات مردم رخ می داد. و همین طور داد و همین طور آن چه نیازمند هستند که در امور دینی شان به آن مراجعه کنند و آن چه برایشان روایت شده از اموری که نباید در آن ها نادان باشند.

و شاید تو گمان گمان می کنی که کتابت از چیزهائی است که انسان با هوشمندی و چاره سازی به آن رسیده نه از طریق آفرینش و طبعش.

و همین طور است کلام (زبان؛) زبان چیزی است که مردم بر آن موافقت می کنند و در میان شان جاری می شود و لذا در میان جامعه های مختلف، گونه های مختلف می یابد. و خط و کتابت نیز به گونه های مختلف است مانند عربی، سریانی، عبرانی، رومی و دیگر گونه های کتابت که در میان جامعه ها پخش است؛ مردم به آن ها توافق کرده اند همان طور که در زبان توافق کرده اند.

کسی که چنان ادعائی بکند (بگوید: انسان با رهجوئی و هوشمندی خود به آن رسیده است) به او گفته می شود درست است گرچه انسان در هر دو امر (زبان و کتابت) نقش کار و رهجوئی دارد. لیکن چیزی که انسان به وسیله آن این کار و رهجوئی را می کند، عطیه ای و هبه ای است که خدای عزوجل در آفرینش انسان قرار داده است.

اگر او زبانی آماده برای سخن نداشت و ذهنی که به وسیله آن به امور راه می یابد نداشت، نمی توانست سخن بگوید ابداً. و اگر او دست و انگشتان سازگار با کتابت نداشت، نمی توانست بنویسد ابداً. و عبرت بگیر برای این موضوع حیوانات را که نه زبان دارند و نه کتابت.

پس اصل و منشأ این توانمندی فطرت الهی (جل و عز) است و چیزی است که خداوند بر خلقش تفضّل کرده است. پس هر کس شکر گزار باشد به ثواب خواهد رسید. و هر کس کفر بورزد خداوند از همه عالمیان بی نیاز است.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) بیان سخن امام (علیه السلام) در این جا، اشعار دارد که «وضع کننده لغات» انسان است. پس بیندیش.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و از آن مهمتر سخن امام دلالت دارد بر این که وضع های لغت «تعیّنی» هستند نه تعیینی و نیز سخن امام (علیه السلام) اشعار دارد بر این که وضع لغات و امثالش اصطلاحات (توافقات) و اعتباراتی هستند که انسان چاره ای از آن ها ندارد (از آن ها بی نیاز نیست).

بررسی: یک مسئله را مرحوم مجلسی مطرح کرده است آیا واژه های لغوی را خداوند بر معانی شان تعیین کرده است؟ یا خود انسان ها این کار را کرده اند؟

این مسئله مهم و بزرگ در علم «اصول فقه» بخش اصول الفاظ، عنوان و بحث شده و می شود، اکثریت معتقد هستند که واضع لغت بر معانی، انسان ها هستند. مجلسی می گوید: این حدیث همین صورت دوم را تأیید می کند. (1)

مرحوم طباطبائی نیز دو مسئله دیگر مطرح کرده است: - آیا کسی یا کسانی نشسته اند و تک تک لغت ها را برای معانی شان، تعیین کردهاند یا در جریان طبیعی میان مردم، هر لغتی به یک معنی ای تعیّن یافته است؟ می گوید این حدیث صورت دوم و «تعین» را تایید می کند نه «تعیین» را.

2- آیا زبان با واژه های فراوانش یک پدیده طبیعی و تکوینی و آفرینشی است؟ یا یک پدیده اجتماعی می فرماید حدیث صورت دوم را تایید می کند.

1- قابل توجه کسانی که گاهی تمایل پیدا می کنند مجلسی را از «علمای اصولی» ندانند مجلسی (رحمت الله علیه) در این مسئله اصولی ترین نظر را برگزیده است.

باید افزود تنها این حدیث نیست حدیث های دیگر نیز دربارهٔ هر سه مسئله، هست. و بالاتر از آن خود قرآن به این واقعیت توجه می دهد. به این واقعیت توجه می دهد. آن جا که سخن از خلقت آدم می گوید.

می فرماید: فرشتگان با تعجب پرسیدند آیا موجودی را در زمین می گذاری که در زمین فساد خواهد کرد و خون ها خواهد ریخت؟ خداوند در پاسخشان فرمود: من می دانم چیزی را که شما نمی دانید.

آن گاه که خلقت آدم کامل شد و اسم ها را به آدم یاد داد، فرمود: ای آدم اسم های این اشیاء را بگو. وقتی که آدم به شمردن اسم ها پرداخت و آن ها را به زبان آورد، فرشتگان گفتند: خدایا تو سبحانی؛ پاک و منزه هستی و ما نمی دانیم مگر آن چه که خودت به ما یاد داده ای.

در کتاب «تبیین جهان و انسان» (1) بر اساس حدیث ها، شرح داده ام که خداوند استعداد و توان نامگذاری را به آدم داده بود و این بود فرق آدم با موجودات دو پای ما قبل خودش.

انواع و گونه های مختلف «بشر» در روی زمین به وجود آمده و منقرض شده بودند، اما ذهن شان (مغزشان) استعداد نامگذاری را نداشت و اساساً فاقد روح فطرت بودند تنها دو روح نباتی و غریزی داشتند، خداوند بر آدم که سر سلسله نوع اخیر و نوع حاضر بشر است روح سوم بنام روح فطرت دمید (وَ نَفَخْتُ فیه من روحي) که منشأ زبان، منشأ جامعه، منشأ تاریخ، منشأ اخلاق، منشأ حقوق، منشأ خط، منشأ خانواده و منشأ گریه و خنده، همین روح سوم است.

و در بیان و ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به بشرهای پیش از آدم، «انسان» گفته نشده، این اسم و عنوان تنها به آدم و نسل او اطلاق شده است. شرح کافی این مباحث در همان کتاب.

1- سایت بینش نو www.binesheno.com

حدیث مورد بحث نیز در مقام بیان همین امتیاز انسان بر دیگر جانداران از جمله بشرهای پیش از آدم، است.

خداوند تنها توان و استعداد نامگذاری را به آدم داده است نه تک تک واژه ها را، می فرماید: (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ) (1) به آدم اسم ها را یاد داد نه همه واژه ها را.

و مراد از یاد دادن اسماء این نیست که تک تک اسم ها را به دهان آدم گذاشت. زیرا یاد دادن خدا، همان توان دادن و استعداد دادن است همان طور که درباره «قلم» می فرماید: (عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) (2) به قلم یاد داد یعنی امکان و استعداد نوشتن را در برخی از آشیاء قرار داد تا بتوانند ابزار کتابت باشند.

در تاریخ حیات کره زمین در میان انواع موجودات تنها انسان است که استعداد نامگذاری را دارد و نامگذاری منشأ زبان است و اصل و اساس زبان، اسم ها هستند. مثلاً اگر به کسی که زبان فلان مردم را نمی داند تنها همه اسامی آن زبان را به او یاد دهند (اسامی عین و اسامی مصدرها) او می تواند با آن زبان حرف بزند گرچه با تفاوت بسیار در لهجه.

پس: خداوند واژهه ا را به معانی شان، وضع نکرده و انسان واضع لغات بر معانی شان است.

اما بدیهی است که اصول زبان یعنی اسماء را آدم نامگذاری کرده، به اشیاء محیط خودش و به رفتارهای خودش نام نهاده، سپس واژه ها در اثر کارکرد، اشتقاق و تکثر یافته اند. و به

1- سوره بقره، آیه 31.

2- سوره علق، آیه 4.

همین دلیل مطابق نظر اکثریت قریب به اتفاق زبان شناسان، همه زبان ها ریشه واحد دارند و از یک خانواده واحد هستند. (1)

توجه در مبحث شماره 29 باز دربارهٔ «منشأ زبان» و روح فطرت بحث خواهد شد.

1- شرح این موضوع در «تبیین جهان و انسان».

28- اختلاف قیافهٔ انسان ها برای زندگی شان ضرورت دارد

ج 3 ص 87

متن حدیث: بخشی از توحید مفضل: (اعْتَبِرْ لِمَ لَا يَتَشَابَهُ النَّاسُ وَاحِدٌ بِآخَرَ كَمَا يَتَشَابَهُ الْوُحُوسَ وَالطَّيْرُ وَ غَيْرُ ذَلك).(1)

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): المراد بالتشابه العرفی کما یدل علیه بیانه الاتي، و أما التشابه الحقیقی فلیس منه أثر لا في الانسان ولا في غیره و قد قام علیه البرهان و ساعده التجارب العلمي.

ترجمه حدیث: مقایسه کن و نتیجه بگیر؛ چرا قیافه های مردم یکی به دیگری شبیه نیست (عین همدیگر نیستند) آن طور که وحوش و پرندگان شبیه هم هستند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): مراد از تشابه، تشابه عرفی است همان طور که جمله های بعدی امام (علیه السلام) به آن دلالت دارد. اما تشابه حقیقی نه در میان افراد انسان هست و نه در غیر انسان و برهان بر این اقامه شده و تجارب علمی نیز این را تأیید می کند.

بررسی: مرحوم طباطبائی، متن حدیث را تفسیر می کند و به ما یاد می دهد که در جهان هستی هرگز دو چیز یافت نمی شوند که دقیقاً و از هر جهت شبیه همدیگر باشند. و

ص: 229

دلیـل آن روشن است: هر دو چیز، دو چیز هسـتند، برای این که هم «مابه الاشتراک» دارنـد و هم مابه الافتراق دارنـد. اگر «ما به الافتراق» نداشتند، دوتا نمی شدند.

و تجارب علوم (همه علوم که با واژه «لوژی» و «شناسـی» همراه هسـتند) از ذره شناسـی تا کیهان شناسی، همگی نشان می دهند که هیچ دو چیزی یافت نمی شود که دقیقاً عین همدیگر باشند.

این که فرمود: «بیـان بعـدی –امـام– علیه السـلام– نیز بر این موضوع دلالت دارد». بهتر است یک نمونه از آن را مشاهـده کنیم امام (علیه السـلام) می فرمایـد: (أَ لَا تَرَى أَنَّ التَّشَابَهَ فِي الطَّيْرِ وَ الْوَحْشِ لَا يَضُرُّهُمَا شَيْئاً وَ لَيْسَ كَذَلِكَ الْإِنْسَانُ فَإِنَّهُ رُبَّمَا تَشَابَهَ التَّوْأَمَانِ تَشَابُهاً شَدِيداً فَتَعْظُمُ الْمَئُونَةُ عَلَى النَّاسِ فِي مُعَامَلَتِهِمَا حَتَّى يُعْطَى أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَ يُؤْخَذُ أَحَدُهُمَا بِذَنْبِ الْآخَرِ...). نمی بینی که تشابه در میان پرندگان و وحوش ضـرری به آن ها ندارد و انسان چنین نیست؛ زیرا انسان گاهی که دو قلوها شدیداً با هم شبیه می شوند مردم در رفتارشان با آن ها دچار مشـکل بزرگ می شوند حتی به یکی داده می شود به جای دیگری (یا: حتی به پیش یکی رفته می شود به جای دیگری) و یکی گرفتار می شود به گناه دیگری.

امام (علیه السـلام) در این ،بیان تشابه میان انسان ها را شدیدتر از تشابه میان حیوانات دانسـته است، اگر سخن اول امام (علیه السلام) را بر تشابه حقیقی حمل کنیم با این بخش از سخنش متناقض می شود. پس معلوم می شود که مراد از تشابه، تشابه حقیقی نیست.

29- آیا حیوانات کلیات را درک می کنند؟ شرح علمی فرق ماهوی میان انسان و حیوان

ج 3 ص 108 و 110.

متن حدیث: باز بخشی از توحید مفضل: (انظُرْ إِلَى النَّحْلِ وَ احْتِشَادِهِ فِي صَنْعَةِ الْعَسَلِ وَ تَهْيِئَةِ الْبُيُوتِ الْمُسَدَّسَةِ وَ مَا تَرَى فِي ذَلِكَ اجْتِمَاعَهُ مِنْ دَقَائِقِ الْفِطْنَةِ فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَمَلَ رَأَيْتَهُ عَجِيباً لطيفاً وَ إِذَا رَأَيْتَ الْمَعْمُولَ وَجَدْتَهُ عَظِيماً شَرِيفاً مَوْقِعُهُ مِنَ النَّاسِ وَ إِذَا رَجَعْتَ إِلَى الْفَاعِلِ الْفَيْتَهُ غَبِيّاً جَاهِلا بِنَفْسِهِ فَضْلًا عَمّا سِوَى ذَلِكَ فَفِي هَذَا أَوْضَحُ الدَّالَةِ عَلَى أَنَّ الصَّوَابَ وَالْحِكْمَةَ فِي هَذه الصَّنْعَةِ لَيْسَ لِلنَّحْلِ بَلْ هِيَ لِلَّذِي طَبَعَهُ عَلَيْهَا وَ سَخَّرَهُ فِيهَا لَمَصْلَحَةِ النَّاسِ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): قوله (علیه السلام) غبیاً جاهلا أي ليس له عقل يتصرف في سائر الأشياء على نحو تصرفه في ذلك الأمر المخصوص فظهر أن خصوص ص هـذا الأمر إلهام من مـدبر حكيم أو خلقة وطبيعة جبله عليها ليصدر عنه خصوص هذا الأمر لما فيه من المصلحة مع كونه غافلا عن المصلحة أيضا و لعل هذا يؤيد ما يقال إن الحيوانات العجم غير مدركة للكليات.

ص: 231

متـن سـخن علاـمه طباطبـائی (رحمـت الله علیه): فیه مالاـ یخفی فـان إدراك الکلیـات غیر الفکر الـذي بمعنی الانتقـال من النتیجـة إلی المقدمات و منها إلی النتیجة و کذا هو غیر قوة الفکر و الذي یلوح منه نفی قوة الفکر کالانسان و أما أصل الفکر و ادراك الکلیات فلا.

ترجمه حـدیث: بنگر به زنبور عسـل و همکـاری دسـته جمعی شـان برای ساختن عسل و تهیه خانه های شـش ضـلعی و بنگر در این کار ظرایف هوشـمندی آن هـا را. اگر این عمـل زنبور را به دقت بنگری آن را شـگفت ظریف و لطیف می یـابی از طرفی می بینی این کار برای انسان ها سـخت و دور از دسترس است. و از طرف دیگر می بینی که انجام دهنـده آن (زنبور) در دیگر کارها از همین قبیل ناتوان و جاهل است تا چه رسد به کارهای دیگر.

پس در این نگریسـتن واضح ترین دلیل هست که آن اسـتوار کاری و حکمت که در این عسل سازی زنبور هست از خود او نیست بل از آن خدا است که زنبور را بر این طبع آفریده است و او را بر این کار مسخّر وادار (غریزی کرده است به خاطر مصلحتی که برای مردم هست.

ترجمه سـخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): فرمایش امام (علیه السلام): (غَبِیّاً جاهلا)، یعنی چون زنبور عقل ندارد تا این استعداد را که در خصوص عسل سازی به کار می گیرد در کارهای دیگر نیز به کار گیرد، معلوم می شود که این توان یک الهامی است از خداوند مدبّر حکیم.

یـا (الهـام نیست و) خلقت و طبیعتی است که خداونـد زنبور را بر اسـاس آن طبیعت آفریـده است تـا تنهـا این کـار از او صادر شود چون مصلحتی در آن هست با این که خودش از آن مصلحت نیز غافل است.

و شاید این بخش از کلام امام (علیه السلام) آن نظریه را تأیید می کند که گفته اند حیوانات بی زبان، کلیات را درک نمی کنند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): در این سخن (مجلسی) اشکالی هست غیر خفی. زیرا ادراک کلیات غیر از فکر است فکر یعنی انتقال از یک نتیجه معلوم به مقدمات و از مقدمات به نتیجه.

و فکر نیز غیر از «قوّه فکر» است.

و آن چه از حدیث بر می آید، نفی «قوه فکر در حد «انسان» است. و اما اصل فکر و نیز ادراک کلیات را نفی نمی کند.

بررسی: در این که حیوانات جزئیات را درک می کنند کسی شبهه ای ندارد اما دربارهٔ کلیات اختلاف نظر هست؛ برخی معتقدند که حیوانات کلیات را درک کنند و برخی دیگر آن را نفی می کنند.

جزئیات: به هر شیئ یا رخدادی که در خارج از ذهن تحقق عینی دارد، «جزئی» می گویند. مانند زید یا فلان درخت معین در خارج و یا راه رفتن یک شخص در خارج از ذهن و....

کلیات: کلّی یک برداشت ذهنی است از افراد یک جنس و یا نوع، و مصادیق یک جنس از رفتارها و یا نوعی از آن ها.

و به عبارت دیگر: کلی یک تجربهٔ ذهنی است که ذهن آن را از موارد متعدد در خارج، برداشت می کند.

حیوان و مفهوم آن، یک برداشت ذهنی است که ذهن انسان با توجه به «مابه الاشتراک» همه حیوانات برداشت کرده و در خود جای می دهد همین طور انسان، درخت، آب، کوه و.....

کلی فقط در ذهن وجود دارد و در خارج از ذهن وجود ندارد. آن چه در خارج هست افراد و مصادیق آن کلی، است.

اکنون سؤال این است آیـا حیوان نیز ماننـد انسان دارای توان «کلی سازی ذهنی» هست یا نه؟-؟ هر کـدام از دو طرف مسـئله، طرفـدارانی دارد.

بالاخره بی تردید در این میان فرقی بین حیوان و انسان هست ارسطوئیان از قدیم، این فرق را با «فصل» تعیین کرده اند و فصل انسان را نطق دانسـته انـد؛ یعنی فرق انسـان بـا حیوان این است که نفس انسان ناطق است و نفس حیوانات دیگر ناطق نیست. و بـدین سان فرق انسان و حیوان در چگونگی نفس می باشد هر دو دارای نفس هستند اما این نفس در انسان و در حیوان متفاوت است.

غربیان پس از رنسانس و فرانسـس بیکن که در علوم طرحی نو افکنده اند، در این مسـئله همچنان در بینش کهن ارسـطوئی باقی مانده اند. و صـد البته هنوز هم که هنوز است مسـئله فرق میـان ادراک انسـان و حیوان همچنان به طور لا ینحل مانـده است زیرا آن چه درک و ادراک نامیده می شود در میان حیوانات مدرج نیست تا آن ها در سلسله معین درک، چیده شوند و گفته شود که فلان حیوان ضعیف ترین درک را دارد و فلان حیوان دیگر قوی ترین درک را دارد.

از باب مثال: الاغ در میان ایرانیان امروزی (بخلاف ایرانیان قدیم) به عنوان نادان ترین و بی درک ترین حیوان شناخته می شود در حالی که آن حیوان زلزله را پیش از وقوع می فهمد، درکی که اکثریت قریب به اتفاق حیوانات و نیز انسان از آن عاجز است.

هر حیوانی در یک چیزی قوی ترین درک را دارد و نسـبت به چیزهای دیگر ضعیف ترین درک را زنبور در عسل سازی و ساختن خانه های شش ضـلعی قوی ترین توان را دارد توانی که انسان فاقـد آن است که نمی توانـد بدون کلک های صـنعتی آن را بسازد. اما در مواردی نادان ترین موجود است. در یک جهت داناتر از انسان و در جهات دیگر نادان تر از انواع زیاد حیوان.

این عدم امکان درجه بندی در میان حیوانات مسئله را بشدت پیچیده کرده است به حدی که دانشمندان ژرف اندیش به جائی نمی رسند و دانشمندان مسامحه گر تنها به این بسنده کرده اند که مغز انسان تکامل یافته تر است و الا هیچ فرقی میان انسان و حیوان وجود ندارد. و اگر پرسیده شود پس چرا مغز عنکبوت و یا زنبور در اموری، توان بیش از مغز تکامل یافته انسان دارند؟ در پاسخ می گویند مغز هر جاندار در یک جهتی تکامل یافته تر است.

به نظر اینان فرق همه انواع جانداران از آن جمله انسان در این مسئله، دو چیز است:

1- قوّه فکر.

2- جهت فکر.

اما این نظریه تنها می تواند یک فیزیولوژیست یا اندام شناس را قانع کند و شاید یک زیست شناس یا بیولوژیست را نیز قانع کند. لیکن برای دانشمندانی که در علوم انسانی و پدیده های اجتماعی از قبیل خانواده، تاریخ، جامعه، حقوق، اخلاق و.... کار می کنند به هیچ وجه راضی کننده نیست.

زنبور عسل یک زندگی اجتماعی منظم دارد (و همین طور موریانه و مورچه) لیکن میلیون ها سال است که در همان شرایط واحد، در جا میزند و تغییری در آن پدید نمی آید و به هیچ کدام از موهبات مذکور که در زندگی انسان است نرسیده است.

در دورهٔ «توصیفگری» که توصیفگری جای اندیشه علمی را گرفته بود، بینش مسامحه گر، می رفت که همه گیر شود. و تاریخ تمدن ویل دورانت بر اساس توصیفگری (نه علمی) تدوین شد که قرار بود جایگزین کتاب های عهد قدیم و عهد عتیق (تورات و انجیل) شود همان طور که قرار بود ژنو جایگزین واتیکان گردد. با فروکش کردن امواج توصیفگری، اندیشه علمی از نو جان گرفت و به مسامحه راضی نگشت. لذا امروز مسئله باز به طور حل نشده باقی است.

اما آن چه بنده از قرآن و احادیث فهمیده ام و در نوشته های دیگر از جمله «تبیین جهان و انسان» توضیح داده ام اصل مشکل در این است که انسان نوعی از انواع حیوان، شمرده می شود.

قاعـده «هر جانـدار در جهتی تکامل درکی، یافته است» دربارۀ انواع مختلف حیوان، درست است اما به دلیل همان پدیـده های اجتماعی که منحصـراً در زیست انسانی هست، باید این قاعده را به انسان شـمول نداد. این شـمول دادن شبیه این است که گفته شود: گیاه به تغذیه و اکسـیژن نیازمنـد است حیوان نیز به آن دو نیازمند است و برخی گیاهان حس و احساس هم دارند، پس حیوان نوعی از گیاه است و فرقشان فقط در چگونگی تکامل است. حتی این سـخن برای کسـی که در پیـدایش موجود «ذی حیات» کار می ،کند در اصل یک سـخن درستی هم هست. اما بحث در این نقطه مشترک نیست بحث در فرق اساسی میان گیاه و حیوان است.

درباره انسان نیز موضوع بحث مشترکات انسان و حیوان نیست، بل اساسی ترین فرق میان انسان و حیوان است.

اصل چیزی بنام حیات و روح را نمی توان انکار کرد گرچه علم به شناخت آن دسترسی ندارد و نخواهد داشت زیرا کار علم شناسائی علت هـا و معلول هـا است. در حـالی که (همـان طور که پیش تر اشـاره شـد) اساسـاً روح بر اساس قانون علت و معلول به وجود نیامـده و از کارهای «اَمری» خدا است. روح از موضوع علم خارج است و علم هر چه پیشرفت کند به شناخت روح نایل نخواهد شد.

گیاه یک روح دارد بنام روح نباتی حیوان دو روح دارد بنام روح نباتی و روح غریزی. انسان سه روح دارد: روح نباتی، غریزی و فطرت.

گیـاه حیـات دارد و در مواردی از نوعی حس و احسـاس نیز بر خوردار است. حیوان علاـوه بر آن، روح غریزه را نیز دارد که عامل انتقال در مکان شهوت، غضب و... است. انسان همان

ها را دارد به علاوه انگیزش های روح فطرت از قبیل خانواده تاریخ، جامعه، حقوق، اخلاق. و در این جا بیفزائیم گریه و خنده را دارد و مهم تر از همه منشأ زبان، روح فطرت است.

بـا این بینش جـان مسـئله در فرق میـان ادراک حیوانی با ادراک انسانی، چنین می شود: حیوان هم فکر دارد و هم توان درک ،کلیات اما در حد توان روح غریزه.

همان طور که گیاه تغذیه می کند، اکسـیژن مصـرف می کند، در مواردی حس دارد و همچنین مذکر و مؤنث دارد (ببخشید: مؤنث و مذکر دارد) اما در محدوده توان روح نباتی.

انسـان هم فکر دارد و هم توان درک کلیات در حـد توان روح غریزه و علاوه بر آن از درک و فکری که از منشأ دیگر بنام روح فطرت اسـت نیز در حد وسیعی بر خوردار است.

ملائکه: فرشتگان روح فطرت دارند اما فاقد روح غریزه هستند. و این انسان است که هم نفس اماره (غریزه) و هم نفس لوامه (فطرت) دارد.

عقل: فطرت آشـیانه عقل است؛ هر موجودی که به او فطرت داده اند، اسـتحقاق می یابد که چیز دیگری بنام عقل به او داده شود. اما انسان می تواند همان عقل را که به خاطر مجهز بودن به فطرت دریافت کرده است در خدمت غریزه به کار گیرد و آن را به نکراء تبدیل کند. همان طور که در مبحث شماره 2 گذشت.

اگر شـعار «عقل سالم در بدن سالم» از جهتی درست باشد از جهت دیگر نادرست است بل «عقل سالم در فطرت سالم» کاملاً درسـت است.

و این است ستون فقرات انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) که آیات و احادیث، آن را تشریح می کنند از آن جمله:

1- آیه 42 سوره زمر. (اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِها فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)

2- آیه 30 سوره روم. (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذلك الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنّ أَكْثَرَ النّاسِ لَا يَعْلَمُونَ).

3- آیه 51 سوره اسراء (أَوْ خَلْقاً ممّا يَكْبُرُ في صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنا قُلْ الّذِي فَطَرَكُمْ أَوّلَ مَرّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيباً).

4- آیه 72 سوره طه. (قالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلى ما جاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ ما أَنْتَ قاض إنّما تقضى هذه الْحَياةَ الدُّنْيا).

5- آیه 53 سوره یوسف (نفس اماره) (وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسى إِنّ النَّفْسَ لَأَمّارَةٌ بالسُّوء إلا ما رَحِمَ رَبِّي إِنّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ)

6- آیه 2 سوره قیامت (نفس لوامه). (وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ التَّوّامَة).

حدیث درباره تعدد روح ها در انسان رجوع کنید ،کافی کتاب الحجة باب «فيه ذكرُ الْأَرْوَاحِ الّتِي فِي الْأَئِمّة عَلَيْهِمُ السّلَام» و باب «الرُّوحِ الّتِي يُسَدِّدُ اللّهُ بِهَا الْأَئِمّةِ عَلَيْهِمُ السّلَامِ». حتی در برخی از احادیث این دو باب برای انسان چهار روح شمرده شده، و معصومین (علیه السلام) یک روح بنام روح القدس بیش از انسان های دیگر دارند.

و نیز رجوع کنید: به حدیث هائی که در متون تفسیری در تفسیر همان آیه 42 سوره زمر، آمده اند. بویژه حدیث از امام کاظم (علیه السلام) بحار، ج 58 ص 43 ح 19.

و درباره تعریف مشخص غریزه و فطرت رجوع کنید «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی دوم.

برگردیم به کلام دو علامه بزرگوار: مجلسی فرمود: شاید این حدیث تأییدی باشد بر آن نظریه که معتقد است حیوانات کلیات را درک نمی کنند.

این سخن (با صرف نظر از تایید و عدم تایید از جانب این حدیث)، في الجمله درست است زیرا حیوانات برخی از کلیات را درک نمی کنند والا مانند انسان، تاریخ ساز، جامعه ساز و... می شدند.

علامه طباطبائی موضوع را به سه مطلب تقسیم می کند:

1- درک کلیات.

2- قوه فکر.

3- خود فکر= فکر کردن.

و می گوید: از این حدیث بر می آید که فرق میان انسان و حیوان تنها در «قوه فکر» است نه در اصل فکر و درک کلیات.

این نیز فی الجمله درست است زیرا ما هم فکر را در حیوان مشاهده می کنیم و هم درک کلیات را حیوان هم درک می کند که هر آتش سوزاننده است، هر آب تشنگی را رفع می کند و..... «هر» یعنی کلّی.

اما این فرق انسان و حیوان در قوّه فکر، بر اساس انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) که در بالا به شرح رفت، برعکس می شود. یعنی اگر از قوه فکر فطرتی انسان صرف نظر شود و تنها قوه فکر غریزی او در نظر گرفته شود، قوه فکر حیوان قوی تر از انسان است. و حیوان به وسیله فکر غریزی اموری را درک می کند که انسان از آن عاجز است. که مثال هایش بیان شد.

و دلیل این گونه برتری حیوان بر انسان روشن است. زیرا حیوان میلیون ها سال پیش از انسان پیدایش یافته و غریزهاش میلیون ها سال بیش از انسان به تکامل رفته است. و انسان (نه بشرهای قبل از انسان) در دورهٔ اخیر پیدایش یافته است. (1)

1- رجوع کنید «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی اول، سایت بینش نو.

برتری انسان به وسیله دریافت روح فطرت است که حیوان فاقد آن است و به دلیل همین فقدان نتوانسته عقل را نیز دریافت کند.

و به همین دلیل، اگر حیوان میلیاردها سال دیگر نیز به تکامل خود ادامه دهـد، دارای عقل، زبان، تاریخ، جامعه، اخلاق و.... نخواهد بود. زیرا فاقد روح فطرت است. همان طور که درخت اگر میلیاردها سال دیگر نیز تکامل یابد دارای ادراکات غریزی نخواهد بود. زیرا فاقد روح غریزه است.

این است علم؛ علم قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)؛ که بر اساس «تبیان» و «تبیین» است نه بر اساس فرضیه و احتمالات که توصیفگران زیست شناسی با مسامحه ستمگرانه (ستم بر علم) بیان می کنند و نه بر اساس انتزاعات ذهنی که ارسطوئیان عرضه می دارند.

امام باقر (علیه السـلام) به حکم بن عتیبه و سـلمه بن کهیل (دو دانشمند آن زمان) فرمود (شرقا غَرّبَا فَلَا تَجدَان علماً صحیحاً إِلّا شَیْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدنَا أَهْلَ الْبَیْت) (1) به شرق بروید، به غرب بروید، علم صحیح نمی یابید مگر آن چه از پیش ما اهل بیت صادر شده باشد.

نتیجه: فرق انسان و حیوان در «ادراک» به شرح زیر می شود:

1- ادراک غریزی حیوان قوی تر از ادراک غریزی انسان است.

2- انسان دارای ادراک فطری است که حیوان فاقد آن است.

3- انسان درک و ادراک عقلی نیز دارد به وسیله عقل ادراکات غریزی و فطری را تحلیل می کند.

4- حیوان چون فاقد روح فطرت است فاقد عقل هم هست زیرا آشیانه عقل، فطرت است.

1- کافی ج1 ص399، کتاب الحجه «بَابُ أَنَّهُ لَیْسَ شَیْءٌ مِنَ الْحَقِّ فِي یَدِ النّاسِ إِنّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ الْأَئِمّةِ عَلَیْهِمُ السّلام».

5- انسـان دارای دو نفس است نفس امّاره (غریزه) و نفس لوامه (فطرت). و به همین خاطر انسان گاهی خودش خودش را ملامت می کند خودش با خودش دعوا می کند، دو نفس او با هم منازعه می کنند و حیوان از این گونه درگیری ها، آسوده است.

در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام)، مسـئلهٔ پیچیده و لاینحل 2300 ساله «آیا حیوانات کلیات را درک می کننـد یا نه؟-؟» بدین صورت و با این شیوائی علمی، حل شده است.

آنانی که مطابق انسان شناسـی ارسـطوئی، انسان را حیوان می دانند هرگز به انسان شناسـی قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) نایل نخواهند شد. و هر چه دربارهٔ علوم انسانی بگویند دچار اشکالات اساسی و غیر اسلامی خواهد بود.

و همین طور است انسان شناسی مدرن غربی که در اصل هیچ فرقی با بینش ارسطوئی ندارد.

ص: 241

30- فرق میان کاربرد اسماء مخلوقات و کاربرد اسماء الله (جل و عزّ).

ج 3 ص 137 و 143.

متن حدیث (ص137): (فَقَالَ (علیه السلام) مِنّا التَّحْمِیدُ وَ التَّسْبِیحُ وَ التَّعْظِیمُ وَ التَّقْدِیسُ لِلاسْمِ الأقدم والنور الأعظم العلی الْعَلّام ذَی الْجَلَالِ وَالْإِکْرَامِ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان قوله (علیه السلام) للاسم الأقدم لعل المراد بالاسم المسمّی أو المراد الاسم الذی أظهره و أثبته في اللوح قبل سائر الأسماء أو المراد الاسم الذي یخص الذات فهو أسبق الأسماء في الاعتبار و أشرفها کما یظهر من الآثار.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): المراد بالاسم هو المسمی لکن لا کما ذکره رحمه الله و أراد بالمسمی الذات بل کما تدل علیه الاخبار الاتیة فی أبواب الاسماء الحسنی تحکی عن المصداق المناسب لها و نفس المصداق اسم للذات عزّت أسماؤه و أن الاسماء الملفوظة فی الحقیقة أسماء الاسماء لکنه رحمه الله عد هذه الاخبار من المتشابهات و لذلك تکلّف في أمثال هذه الموارد بما تکلف و أما المعنیان الاخران فواضح الفساد کیف و الامام علیه السلام یوصف هذا الاسم بقوله : ذی الجلال و الاکرام .... بعد عطف قوله: و النور الاعظم علیه فتأمل فیه.

ص: 243

ترجمه حدیث: (سطری از توحید مفضل) امام (علیه السلام) گفت حمد، تسبیح، تعظیم و تقدیس ما بر اسم اقدم که نور اعظم و والا و دانندهٔ همه چیز و دارای جلال و اکرام است....

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: گویا مراد از اسم در «اسم اقدم»، مسمّی باشد.

یا مراد از اسم اقدم آن اسم است که خداوند پیش از اسماء دیگر، آن را ظاهر کرده و در لوح محفوظ ثبت کرده است.

یا مراد آن اسم است که مخصوص ذات خداوند است نه اسم صفات او و این اسم از نظر اهمیت سابق ترین و شریف ترین اسم خداوند است چنان که از آثار ظاهر می شود.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): مراد از اسم مسمّی است لیکن نه آن طور که (مجلسی) رحمه الله گفته و منظورش از مسمّی ذات خداوند است. بل همان طور که حدیث های آینده در باب «اسماء الحسنی» دلالت دارند؛ اسماء حاکی از مصداق مناسب خود، هستند. و خود مصداق اسم است بر ذات عزّت اسمائه و اسم ها که با لفظ تلفظ می شوند، در حقیقت اسم های اسم ها هستند.

لیکن آن مرحوم (مجلسی) حدیث های مذکور (در باب اسماء الحسنی) را از متشابهات دانسته، لذا در این جا و امثالش ناچار شده این گونه به تکلّف بپردازد.

اما دو معنای دیگر (دو احتمال دوم و سوم که مجلسی داده) واضح الفساد هستند. چگونه ممکن است صحیح باشند در حالی که امام (علیه السلام) آن اسم اقدم را با «ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَام» توصیف کرده، پس از آن که «والنور الاعظم» را بر آن اسم اقدم عطف کرده است. پس تأمل کن در این مطلب.

بررسی: برای روشن شدن کلام هر دو بزرگوار لازم است به یک مقدمه، توجه شود:

مقدمه: آن چه باید پرستیده شود و آن که باید عبادت شود، کیست؟

1- خود اسم؟ مثلاً اسم و لفظ «الله» را می پرستیم؟ هم اخبار و هم عقل این صورت را نفی می کنند.

2- خود اسم بعلاوه ذات، را می پرستیم؟ این نیز دوگانه پرستی و شرک است. که باز به نص حدیث نیز مردود شده است.

3- خود خدا که مسمی به این اسامی است را می پرستیم. و این درست است. (1)

و چون در ظاهر سخن امام (علیه السلام) آمده «حمد، تسبیح و تقدیس می کنیم اسم اقدم را»، مجلسی (رحمت الله علیه) در مقام توضیح آمده و سه احتمال مذکور را داده است.

اکنون ابتدا به احتمال اول مجلسی، بپردازیم می گوید مراد امام (علیه السلام) از اسم، مستی است و مراد از «اقدم» این است که چون آن اسم اسم ذات است پس بر دیگر اسم ها که حاکی از صفات هستند، مقدم و اقدم است.

در این کلام مجلسی (رحمت الله علیه) محور سخن فقط دو چیز است: اسم و مسمی. و مسمّی یعنی ذات خداوند (عزّ وجل).

علامه طباطبائی می فرماید: در این جا محور سخن سه چیز است: اسم، مصداق مناسب آن اسم ذات خداوند (عز وجل).

و می گوید: هر اسم مصداقی دارد مناسب خودش، مثلاً مصداق «عالم» عبارت است از آن علمی که به خداوند نسبت می دهیم.

عالم، اسم است و آن مصداق، مسمّی است. و این مصداق اسم است بر ذات خداوند. در واقع اسم های ملفوظ اسم های مصداق ها هستند و مصداق ها اسم های خدا هستند.

با بیان دیگر: در این موضوع سه چیز هست:

1- اسم لفظی که با حروف (ع، ا، ل، م) به وسیله لب های انسان، تلفظ می می شوند (اسم).

1- برای هر سه مورد رجوع کنید کافی، ج 1 ص 114 حدیث 2 و دیگر حدیث های آن باب و باب بعدش

2- معنی و مصداق این لفظ عالم که با لبهای انسان تلفظ می شود (مسمّی).

3- ذات خداوند متعال.

می فرماید: مجلسی مورد دوم را نادیده گرفته است.

اما بدیهی است که مجلسی در این کلام کاری با لفظ ندارد و محور سخنش همین دو محور دوم و سوم است و شاید هیچ اهل اندیشه ای یافت نشود که در این مسئله، مرادش لفظ باشد و بنده نمی دانم چرا علامه طباطبائی این قدر مجلسی را دستکم می گیرد.

مجلسی می گوید: پرستش همان مصداق و معنای مناسب لفظ نیز درست نیست. زیرا این «پرستش صفت» است نه ذات زیرا هر اسم خداوند در عین حال صفت هم هست.

و پیش تر به شرح رفت که اساساً خداوند صفت ندارد. (1) زیرا هر موصوف مرکب است از ذات و صفت. و این که می گوئیم خداوند عالم است بدین معنی نیست که مانند انسان ها یک ذات دارد و یک علم بل معنی «خداوند عالم است» یعنی جهل به ساحت او راه ندارد و همین طور اسم و صفت قادر یعنی که عجز به ساحت او راه ندارد و همچنین همهٔ اسماء. (2) و لذا گفته اند صفات خدا عین ذاتش است».

بنابراین پیام سخن هر دو بزرگوار دربارهٔ اسم یک پیام و معنی واحد، است. اما مرحوم طباطبائی هیچ توجهی به معنی کلمهٔ «اقدم»، نکرده است. اگر به این نکته توجه می کرد و آن را نیز تفسیر می کرد روشن می شد که مجلسی کاری با اسم ملفوظ و لفظ ندارد.

احتمال دوم مجلسی: مرحوم مجلسی در احتمال دوم نیز کاری با اسم ملفوظ و همچنین کاری با مصداق و ذات ندارد. و فقط کلمهٔ «اقدم» را معنی می کند که چگونه می شود یک

1- به ویژه این موضوع در خطبه امام رضا (علیه السلام) که در ادامه مبحث شماره 38 همین دفتر، خواهد آمد.
2- هر صفتی که به خداوند نسبت می دهیم در واقع سلب است نه اثبات یعنی به وسیله هر اسم و هر صفت، یک امر «منفی» را از خداوند سلب می کنیم.

اسم مقدم بر اسماء دیگر باشد؟ می دیگر باشد؟ می گوید: احتمال دارد به خاطر تقدم ثبت در لوح محفوظ باشد.

احتمال سوم مجلسی: در این احتمال نیز فقط در معنی «اقدم» بحث می کند. می گوید: ممکن است مراد از آن، اسم ویژه ذات باشد نه اسم صفت، و لذا اقدم بر دیگر اسماء باشد.

طباطبائی می فرماید: این دو احتمال چگونه صحیح می شوند در حالی که امام (علیه السلام) همان اسم را وصف «ذِی الْجَلَالِ وَ الْإِکْرَامِ» توصیف کرده و نیز «نور اعظم» را به آن اسم عطف کرده است.

اتفاقاً سخن مجلسی نیز همین است که: چگونه امام نور اعظم را به آن اسم عطف کرده و آن اسم را ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِکْرَامِ نامیده؟ در حالی که خود همان امام صادق (علیه السلام) و امیرالمومنین (علیه السلام) فرموده اند که نه اسم ملفوظ قابل پرستش است (1) و نه مصداق مناسب آن اسم که صفت می شود. (2) و لذا مجلسی در مقام توضیح و لذا مجلسی در مقام توضیح آمده است و فرمایش علامه طباطبائی دقیقاً مصادره به مطلوب است.

می فرماید: چون مجلسی حدیث های باب «اسماء الحسنی» را از متشابهات دانسته، لذا در این جا و موارد همگونش دچار تکلف شده است.

اما این تکلّف نیست هم حکم عقل است و هم حکم خود ائمه طاهرین؛ که خداوند در واقع نه اسم دارد (3) و نه صفت.

اسماء الله، اسماء الله هستند و بس مقدس، اما با لحاظ و در نظر گرفتن کاربرد سلبی آن ها نه کاربرد اثباتی که نتیجه اش اثبات صفت و صفات بر خدا باشد.

1- افی؛ همان.

2- نهج البلاغه، خطبه اول.

3- کافی همان.

طباطبائی می فرماید اسماء خدا در واقع اسم اسم خدا هستند.

اشکال: باصطلاح «ننقل الکلام» به همین اسم دوم مگر امکان دارد بر خداوند صفتی را اثباتاً اطلاق کرد که نتیجه اش ترکیب خداوند (نعوذ بالله) است؛ حمل مصداق های اسم ها بر خداوند، صحیح است؟ در این صورت مرکب از هزار صفت و مصداق، می شود.

در بینش مسموم و زهر آگین محی الدین، هر اسم خدا، یک خدا است دارای شخصیت ویژه و با اراده، و هر کدام کار ویژه خود را دارند که با کارکنان زیر دست شان کار می کنند همه این خدایان زیر نظر «الله» کار می کنند. (1)

اما هرگز امکان ندارد که علامه بزرگوار طباطبائی به آن نظر محی الدین توجه داشته باشد، همان طور که پیش تر عرض کردم، او از محی الدین متنفّر بود. شاید توجهش به همان اثبات گرائی ارسطوئیان بوده که همیشه برای هر چیز تعریف اثباتی می آورند، نه تعریف سلبی به شرحی که پیش تر گذشت.

1- رجوع کنید «محی الدین در آئینه فصوص» جلد اول ص 657 تا 660. و نیز ص663 تا 667.

31- باز هم بحثی در مجردات

ج 3 ص 151.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): ثم اعلم أن بعض تلك الفقرات تومئ إلى تجرد النفس و الله يعلم و حججه صلوات الله عليهم أجمعين.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): بل إلى وجود امور اخرى غير النفس مجردة كما يشعر به قوله و كذلک الامور الروحانية اللطيفة و منه يظهر أن وصف شئ بأنه روحاني أو لطيف في الاخبار يشعر بتجرده.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): سپس بدان برخی از این فقرات اشاره دارد بر «تجرد نفس». و خداوند می داند و حجت هایش که صلوات خداوند بر آنان باد.

توضیح: 1- این آخرین ابراز نظر مرحوم مجلسی است در تفسیر رساله توحید مفضل.

2- می گوید: برخی از عبارات که در این بخش آخر رساله آمده ایمائی دارند بر این که نفس مجرد است. اینک فقرات مورد نظر:

الف: در صفحه 147، امام (علیه السلام) در مقام این که «نمی شود هر غیر محسوس را انکار کرد»، می فرماید: (وَ لَكِنْ يَعْقِلُهُ بِعَقْلِ أَقَرّ أَنّ فِيهِ نَفْساً وَلَمْ يُعَايِنْهَا وَلَمْ يُدْرِكْهَا بِحَاسَةِ مِنَ الْحَوَاسِ): لیکن انسان به وسیله عقل به وجود خداوند پی می برد همان عقلی که اقرار دارد که در

وجود انسان، نفس هست، در حالی که نه نفس را مشاهده کرده و نه آن را با یکی از حواس، حس کرده است.

مراد مجلسی (رحمت الله علیه): این است چون نفس غیر محسوس را به عنوان مثال درباره خداوند آورده ایمائی دارد بر این که نفس نیز مانند خداوند مجرّد باشد.

ب: در صفحه 148، امام (علیه السلام) درباره خداوند چنین تعبیر کرده است: (قَوْلُنَا اسْتَتَرَ لَطُفَ عَنْ مَدَى مَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ كَمَا لَطُفَت النَّفْس): این که می گوئیم خداوند از نظرها پنهان است، مراد این است که لطیف تر از آن است که اوهام به او برسند. همچنان که نفس، لطیف است.

در این تعبیر نیز لطافت نفس برای لطافت خداوند، مثال آورده شده، پس ایمائی دارد بر این که نفس نیز مجرد است.

ج: باز در همان صفحه امام می فرماید: (لَيْسَ عِلْمُ الْإِنْسَانِ بِأَنَّهُ مَوْجُودٌ يُوجِبُ لَهُ أَنْ يَعْلَمَ مَا هُوَ كَمَا أَنَّ عِلْمَهُ بِوُجُودِ النَّفْسِ لَا يُوجِبُ أَنْ يَعْلَمَ مَا هِيَ وَكَيْفَ هِيَ وَ كَذَلِكَ الْأُمُورُ الرُّوحَانِيَّةُ اللَّطيفة): علم انسان بر این که خداوند موجود است لازم نگرفته که انسان بفهمد خداوند چیست همان طور که علم انسان بر این که نفس موجود است، لازم نگرفته که بداند نفس چیست و چگونه است و همین طور امور روحانی لطیفه.

در این جا نیز نفس به عنوان مثال بر وجود خداوند آمده، ایمائی دارد که نفس نیز مجرّد است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): بل فقراتی از این بخش (حدیث) ایماء دارد که امور دیگری غیر از نفس، نیز مجرد هستند. چنان که سخن امام (علیه السلام) که می فرماید:(وَ كَذَلِكَ الْأُمُورُ الرُّوحَانِيَّةُ اللَّطيفة).

و از این سـخن امام (علیه السلام) روشن می شود که هر شیئ که در احادیث با صفت روحانی یا لطیف توصیف شده اشعار به مجرد بودن آن شیئ است.

بررسی: 1- در مبحث شماره 3، علامه طباطبائی بر علامه مجلسی، برآشفت که چرا وجود مجرد غیر از خدا را انکار می کند، عرض کردم که مجلسی وجود مجرد غیر از خدا را انکار نکرده و این فرمایش علامه طباطبائی غیر منصفانه است. اینک این هم شاهد آن عرض بنده.

2- اگر در متن حـدیث فقره ای و جمله ای باشـد که اشـعار به مجرد بودن نفس داشـته باشد، حق با علامه طباطبائی .است زیرا عبارت (وَ كَذَلِكَ الْأُمُورُ الرُّوحَانِيَّةُ اللطيفة)، با صیغه جمع «امور»، اشیاء دیگر را نیز مانند نفس در سیاق واحد سوق می دهد.

3- اما ببینیم که برداشت علامه مجلسی از فقرات مذکور، صحیح است و به راستی در آن ها به مجرد بودن ،نفس اشعار هست؟ تا فرمایش و برداشت علامه طباطبائی نیز صحیح باشد؟

مرحوم مجلسـی توجه نکرده که «مثـال آوردن» غیر از مصـداق آوردن» است؛ امـام (علیه السـلام) در مقـام مثـال آوردن است نه در مقام مصداق آوردن مثال همیشه آزاد است؛ در همین بخش از توحید مفضل (صـفحه 146) امام (علیه السـلام) مثال می آورد و می گوید اگر کسی سنگی را مشاهده کند که در هوا می رود، می داند که کسی آن را پرتاب کرده است و چشم در همین قدر توقف می کند و بیش از این تشخیص نمی دهد که آن پرتاب کننده کیست و چگونه است همین طور عقل به جهان می نگرد و حکم می کند که جهان آفریننده ای دارد و بیش از این، نمی تواند جلو رفته و دربارۀ چیستی خدا، حکمی بکند.

آیا در این عبارت که حس بینائی برای عقل مثال آورده شده اشعاری هست بر این که ادراک عقلی مانند ادراک حسی است؟! خود عقل هم مانند محسوسات محسوس است؟! و نیز در صفحه 147 می فرماید فلاسفه دربارۀ خورشید، باورهای مختلف دارند برخی می

گویند: آن فلک اجوف و پر از آتش است که دهانی دارد که حرارت و شعاع می دهد. و برخی دیگر می گویند آن یک سحاب است و دیگران می:گویند: آن یک جسم زجاجی است و .... وقتی که دربارهٔ این خورشید محسوس، عقل ها عاجزند پس چگونه عقل می تواند آن (خدا) را که لطیف تر از آن است که محسوس شود و پنهان از اوهام است، درک کند.

امام (علیه السلام) در این بیان تصریح می کند که برای خدای غیر محسوس از محسوس مثال می آورد.

و مثال آوردن از نفس غیر مجرد بر خدای مجرد، نیز چنین است.

همان طور گفته شد؛ مثال زدن و مثال آوردن آزاد است وقتی که شاعر قد زیبای درخت سرو را برای قد و قامت معشوقه خود مثال می آورد و می گوید «سرو چمان من». مرادش این است که ماهیت گیاهی سرو و ماهیت بشری معشوقه اش هر دو دارای یک حقیقت واحد هستند؟

در کجای سخن امام (علیه السلام) اشاره،ای ایمائی و اشعاری هست که نفس از مصادیق «موجود مجرد» است؟ اساساً مثال هیچ کاربرد ایمائی و اشاره ای نمی تواند داشته باشد. مثال یک چیز است و مصداق یک چیز دیگر و اساساً انسان مثال زدن و مثال آوردن را اختراع کرده است تا دو شیئ را که هر کدام مصداق معین دارند و هیچ اشتراکی در مصداق ندارند، در کنار هم ذکر کند تا به معرفی یکی از آن ها کمک کند. حتی اگر زید را برای معرفی عمرو یا ویژگی های عمرو، مثال آورد.

البته برای این بحث هیچ نیازی به این توضیح نبود زیرا در مبحث شماره 2 برهان های عقلی و ریاضی و فیزیکی را به صورت فرمول های متعدد آوردم تا هیچ جای شبهه ای نماند که غیر از خداوند متعال هیچ موجودی مجرد از زمان و مکان نیست و این یعنی هیچ چیزی مجرد از ماده نیست خواه ماده باصطلاح ارسطوئی و خواه باصطلاح فیزیک باشد.

و در مبحث شماره 38 در خطبه امام رضا (علیه السلام) خواهیم دید که حضرتش همه هستی را به دو قسم تقسیم می کند: خدا و مادّین.

البته مخلوقات، در بساطت و فشردگی در لطافت و (باصطلاح فلسفی) کثافت، متفاوت هستند؛ عقل، روح و فرشته بسیط ترین و لطیف ترین و سنگ و آهن و الماس، فشرده ترین و کثیف ترین هستند و حتی ،انرژی همان ماده بسیط است.

ص: 253

32- آیا اجرام آسمانی در سعادت و شقاوت انسان ها تاثیر دارند؟

ج 3 ص 176 و 180.

متن حدیث: (قُلْتُ: فَافْهَمْ وَ أدِقَ النّظَرَ وَ نَاصِحْ نَفْسَكَ أَ لَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ حَيْثُ كَانَ جَمِيعُ أَهْلِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يُولَدُونَ بِهَذِهِ النُّجُومِ عَلَى مَا وَصَفْتَ فِي النُّحُوسِ وَ السُّعُودِ أَنَّهُنَّ كُنَّ قَبْلَ النّاسِ قَالَ مَا أَمْتَنِعُ أَنْ أَقُولَ هَذَا قُلْتُ أَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ قَوْلَكَ إِنَّ النّاسَ لَمْ يَزَالُوا وَ لَا يَزَالُونَ قَدِ انْكَسَرَ عَلَيْكَ حَيْثُ كَانَتِ النُّجُومُ قَبْلَ النّاسِ فَالنّاسُ حَدَثَتْ بَعْدَهَا وَلَئِنْ كَانَتِ النُّجُومُ خُلِقَتْ قَبْلَ النّاسِ مَا تَجِدُ بُدّاً مِنْ أَنْ تَزْعُمَ أَنَّ الْأَرْضَ خُلِقَتْ قَبْلَهُمْ قَالَ وَ لِمَ أنّ الْأَرْضِ خُلِقَتْ قَبْلَهُمْ قُلْتُ أَ لَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنِ الْأَرْضُ جَعَلَ اللّهُ لِخَلْقِه فراشاً ومهَاداً مَا اسْتَقَامَ النّاسُ وَلَا غَيْرُهُمْ مِنَ الْأَنَامِ وَلَا قَدَرُوا أَنْ يَكُونُوا فِي الْهَوَاءِ إِلّا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ أَجْنِحَةٌ قَالَ وَ مَا ذَا يُغْنِي عَنْهُمُ الْأَجْنِحَةُ إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُمْ مَعِيشَةٌ قُلْتُ فَفِي شَكٍّ أَنْتَ مِنْ أَنَّ النّاسَ حَدَثَتْ بَعْدَ الْأَرْضِ وَ الْبُرُوجِ قَالَ لَا وَلَكِنِ عَلَى الْيَقِينِ مِنْ ذَلِكَ قُلْتَ آتِيكَ أَيْضاً بِمَا تُبْصِرُهُ قَالَ ذَلِكَ أَنْفَى لِلشَّكِّ عَنِّي قُلْتُ أَلَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الَّذِي تَدُورُ عَلَيْهِ هَذِهِ النُّجُومُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ هَذَا الْفَلَكُ قَالَ بَلَى قُلْتُ أَ فَلَيْسَ قَدْ كَانَ أَسَاساً لِهَذِهِ النُّجُومِ قَالَ بَلَى قُلْتُ فَمَا أرَى هَذه النُّجُومَ الّتِي زَعَمْتَ أَنَّهَا مَوَالِيدُ النّاسِ إِلّا وَ قَدْ وُضِعَتْ بَعْدَ هَذَا الْفَلَكِ لِأَنَّهُ بِهِ تَدُورُ الْبُرُوجُ وَ تَسْفُلُ مَرَّةً وَتَصْعَدُ أُخْرَى قَالَ قَدْ جِئْتَ بِأَمْرٍ وَاضِحٍ لَا يُشْكِلُ عَلَى ذِي عَقْلٍ

ص: 255

أنّ الْفَلَكَ الّذِی تَدُورُ بِهِ النُّجُومُ هُوَ أَسَاسٌ لِهَا الّذِي وُضِعَ لَهَا لِأَنّهَا إِنّمَا جَرَتْ به قُلْتُ أَقْرَرْتَ أَنّ خَالِقَ النُّجُومِ الّتِی يُولَدُ بِهَا النّاسُ سٌ عُودُهُمْ وَ نُحُوسٌ هُمْ هُوَ خَالِقُ الْأَرْضِ لِأَنّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ خَلَقَهَا لَمْ يَكُنْ ذَرْءٌ قَالَ مَا أَجِدُ بُداً مِنْ إِجَابَتِكَ إِلَى ذَلِكَ قُلْتُ أَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ يَدُلّكَ عَقْلُكَ عَلَى أَنّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ السّمَاءِ إِلّا الّذی خَلَقَ الْأَرْضِ وَ الذّرْءَ وَ الشّمْسَ الْقَمَرَ وَالنّجُومَ وَ أَنّهُ لَوْلَا السّمَاءُ وَ مَا فِيهَا لَهَلَكَ ذَرْهُ الْأَرْضِ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): .... ثم لا یتوهم متوهم من کلامه (علیه السلام) أن للنجوم تأثیرا فإنه ظاهر أنه (علیه السلام) إنما ذکرها إلزاما علیه و مماشاة معه لإتمام الحجة علیه

متن سخن علامه طباطبائی(رحمت الله علیه): ما ذکره رحمه الله بمعنی التأثیر بنحو الاستقلال حق، و أما أصل التأثیر بمعنی وجود رابطة السببیة و المسببیة بین هذه الاشیاء فهو مما بنی علیه کلامه علیه السلام من أوله إلی آخره کما هو ظاهر.

ترجمه حدیث: توضیح قبل از ترجمه توضیح چند نکته لازم است:

1- حدیث موضوع بحث رساله اهلیلجه است که جریان مناظره امام صادق (علیه السلام) با یک شخص اندیشمند و ملحد هندی است.

2- امام (علیه السلام) در این مناظره با آن هندی با شیوه ای بحث می کند که از سخنان خود او برایش دلیل بیاورد و او را با سخن خود او ملزم .کند در مبحث شماره 22 و شماره 23 به شرح رفت که منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در مقام بیان دانش ها و علوم، «منطق تبیین» است و ویژگی های این منطق توضیح داده شد و با آوردن آیات و احادیث گفته شد که قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در مقام مناظره منطق گفتگو و پرسش و پاسخ است تا بدین شیوه حقیقت را از درون خود مخاطب بیرون بکشند و نیز در آن جا اشاره شد که نزدیک ترین منطق به منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در مناظره منطق دیالوگ سقراط است. در این حدیث مورد بحث نیز امام (علیه السلام) بر اساس باورهای آن اندیشمند هندی بحث می کند گام به گام با او پیش می رود،

در نتیجه مقصود خود را از زبان خود او بیرون می کشد به عنوان نمونه متن بخشی از مناظره را آوردم و اینک ترجمه آن:

امام (علیه السلام): پس بفهم و نظرت را دقیق کن و برای خودت دلسوز باش. مگر باور نداری که نجوم پیش از پیدایش مردم، بوده اند زیرا معتقد هستی که مردم بر اساس نحوست و سعادت نجوم، متولد می شوند؟

هندی: هیچ منعی نمی بینیم چنین قائل باشم (یعنی نجوم قبل از پیدایش انسان ها بوده اند).

امام (علیه السلام): اکنون سزاوار نیست که سخن قبلی خودت که گفتی «مردم همیشه بوده اند و خواهند بود» را پس بگیری؟ زیرا اینک می پذیری که نجوم پیش از پیدایش مردم بوده اند، پس مردم پس از وجود نجوم پیدایش یافته اند اکنون که پذیرفتی نجوم پیش از مردم به وجود آمده اند چاره ای نداری مگر این که بپذیری زمین نیز پیش از مردم وجود داشته است.

هندی: چرا گمان می کنی که زمین پیش از مردم آفریده شده؟

امام (علیه السلام) مگر نمی دانی اگر زمین نبود (که خداوند آن را برای خلقش فراش و مهاد قرار داده)، نه مردم می توانستند قوام داشته باشند و نه دیگر موجودات، و نه می توانستند که در هوا باشند مگر این که بال هائی می داشتند.

هندی: در آن صورت که زندگی برایشان امکان نداشت بال ها به چه درد شان می خورد.

امام (علیه السلام): پس (باز هم) در شک هستی که مردم پس از پیدایش زمین و نجوم، پیدایش یافته اند؟

هندی: نه بر این موضوع یقین دارم.

امام (علیه السلام): مطلب دیگری برایت می آورم از آن چه خودت باور داری.

هندی: این بهتر است برای شک زدائی از من. (یعنی اگر از باورهای خودم مطلب آوری برایم بهتر است).

امام (علیه السلام): مگر تو معتقد نیستی آن چه که این نجوم و خورشید و ماه بر روی آن در دوران هستند، فلک است.

توضیح: در آن زمان، همگان به کیهان شناسی ارسطوئی معتقد بودند که ستارگان و سیارگان و قمرها بر فلک ها میخکوب شده اند و فلک با چرخش خود آن ها را می چرخاند. از آن جمله خورشید بر فلک چهارم میخکوب شده و ماه بر فلک سوم.

هندی: بلی (همین گونه معتقد هستم).

امام (علیه السلام): آیا فلک اساس و پایگاه نجوم نیست؟ (البته به نظر هندی).

هندی: بلی.

امام (علیه السلام): بنابراین نجوم که گمان می کنی میلاد مردم و نحوست و سعادت شان از آن هاست مگر پس از آن که این فلک مورد نظر تو به وجود آمده وضع نشده اند؟ چون به وسیله فلک بروج (نجوم) پائین می آیند و بالا می روند.

هندی: یک امر روشنی را آوردی؛ برای هیچ صاحب عقلی، اشکالی نمی ماند که فلکی که این نجوم به وسیله آن می چرخند اساس این نجوم هستند که برای شان وضع شده چون نجوم به وسیله آن می چرخند.

توضیح: تا این جا امام (علیه السلام) سه اعتراف از شخص هندی گرفته است که انسان ها و جریان حضور مردم، ازلی نیست خود زمین مقدم بر وجود انسان است نجوم که به نظر او نحوست و سعادت و ولادت مردم را تعیین کنند می مقدم بر مردم هستند و فلک که مقدم بر خود نجوم است.

امام (علیه السلام): اقرار کردی که به وجود آورنده نجوم که موالید و نحوست و سعادت مردم به وسیله آن هاست همان به وجود آورنده زمین است. زیرا اگر آفریننده نجوم زمین را نمی آفرید، اشیاء روی زمین از آن جمله مردم، نیز نبودند.

توضیح: یعنی تا این جا اقرار کردی که نجوم نیز ازلی نیستند و پدیده اند، و چون معتقد هستی که موالید و نحوست و سعادت مردم بر اساس نجوم است پس به رابطه میان نجوم و مردم اعتراف کردی. بنابراین اقرار کردی که به وجود آورنده هر دو یک آفریننده است، نجوم یک آفریننده و مردم یک آفریننده دیگر ندارند.

هندی: از پذیرش این سخن تو، گزیر و گریزی ندارم.

امام (علیه السلام): آیا پس برایت سزاوار نیست که عقلت تو را دلالت کند بر این که بر آفریدن آسمان قادر نیست مگر آن که زمین و موجودات زمین و خورشید و ماه و نجوم را آفریده است؟ و بر این که اگر آسمان و آن چه در آن هست نبود، موجودات زمین هلاک می شدند؟... حدیث ادامه دارد.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): .... سپس کسی از سخن امام (علیه السلام) توهم نکند که نجوم (در نحوست و سعادت افراد) تاثیر دارند زیرا روشن است که امام (علیه السلام) این گونه بیان می کند تا او را (با باورهای خودش) ملزم کند و با او مماشات می کند تا حجت را بر او تمام کند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): آن چه (مجلسی) رحمه الله ذکر کرده، دربارهٔ «تاثیر بنحو استقلال» صحیح است. اما اصل تأثیر به معنی وجود رابطه سببیّت و مسببیّت در میان این اشیاء چیزی است که امام (علیه السلام) کلامش را بر آن بنا نهاده است از اول سخنش تا آخر.

بررسی: 1- بدیهی است که مراد علامه مجلسی ابتدا نفی تأثیر مستقل نجوم است. سپس به طور ویژه تأثیر نجوم را در سرنوشت انسان ها (موالید و نحوست سعادت مردم) نفی می کند هم تاثیر مستقل شان و هم تاثیر غیر مستقل شان را.

این که در برخی از روایات می بینیم که مثلاً می گوید در فلان شرایط ماه (قمر در عقرب) فلان کارها را نکنید فقط دربارهٔ ماه است نه دربارهٔ اجرام دیگر. و این نیز به خاطر

این است که اوضاع ماه در کره زمین تاثیر دارد که مشخص ترین آن جذر و مد است و همین طور رشته کوه های مهم جهان در محاذات مدار کره ماه است چشمه ها در محاذات ماه تغییر موقت می یابند، حتی در مغز و اعصاب روح و جسم انسان تاثیر دارد. و لذا روزه اول ماه وسط ماه و آخر آن مستحب است و....

مراد مجلسی (رحمت الله علیه) نفی آن تاثیراتی است که در فن و باصطلاح علم نجوم قدیم بوده و نفی خرافات آن است.

2- اگر مراد مرحوم طباطبائی (رحمت الله علیه) از رابطه «سببیت و مسببیت» آن است که در فلسفه ارسطوئی آمده و ابن سینا در شفاء می گوید هر چه در زمین رخ دهد، باید ابتدا در فلان فلک سپس در فلک پائین تر از آن تا برسد به فلک اول یک به یک رخ دهد و حادث شود، سپس در زمین رخ دهد چنین رابطهٔ سببیت و مسببیت افسانه و خرافه ای بیش نیست و شاید علامه بزرگوار طباطبائی این نوع سببیت را در نظر ندارد.

اما اگر مراد از سببیت این باشد که هر چیز در این جهان از آن جمله نجوم و کرات، بی نقش نیستند و هر کدام در نظام این جهان دارای نقشی هستند، کاملاً فرمایش صحیحی است، لیکن توضیح واضحات است.

کرات نیز مانند هر چیز دیگر عمری ،دارند به وجود می آیند، متلاشی می شوند و....

33- در معنی «واحد»

ج 3 ص 208 و 209.

متن حـدیث: (ابْنُ عِصَامٍ وَالدّقّاقُ عَنِ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمّدِ بْنِ الْحَسَنِ جَمِيعاً عَنْ سَهْلٍ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثّانِي (علیه السـلام) مَا مَعْنَى الْوَاحِدِ قَالَ الّذِي اجتمَاعُ الْأَلْسُنِ عَلَيْهِ بِالتّوْحِيدِ كَمَا قَالَ عَزّ وَ جَلّ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنّ اللّهُ)

متن سـخن علامه مجلسـی (رحمت الله علیه): بیان یحتمل تلك الأخبار وجوها الأول أن یکون (علیه السلام) أحال معنی الواحد علی ما هو المعروف بین النـاس و أعرض عنه و اسـتدل علیه بمـا جبـل علیه جمیع العقول من الإذعـان بتوحیـده الثانی أن یکون المراد به أن معنی الواحـد هو الـذي أقر به کل ذي عقل إذا صـرف عنه الأغراض النفسانیـة. الثالث أن یکون هـذا اللفظ بحسب الشـرع موضوعا لهـذا المعنی مأخوذا فیه إجماع الألسن.

متن سـخن علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه): امـا المعنیان الاولان فهما بحسب الدقـة واحـد و هو الـذي جبل علیه العقول و لا تأثیر للشهرة العرفیة في هذه المعانی و اما الثالث فاحتمال فاسد

ص: 261

من اصله لا یحمل علیه الاخبار اذ لا معنی لدعوة القرآن إلی الحقیقة الشرعیة من غیر بیان و لا إشارة إلغازا و تعمیة.

ترجمه حدیث: (یک حدیث با سه طریق در سه قالب آمده پرسیدم از امام جواد (علیه السلام): معنی «واحد» چیست؟ فرمود آن که همهٔ زبان ها به یکی بودنش اجماع دارند. همان طور که خداوند عزّ و جلّ در قرآن فرموده: «اگر از آنان (مشرکین) بپرسی چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده، خواهند گفت: خدا.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان در این حدیث،ها سه وجه محتمل است:

1- امام (علیه السلام) معنی «واحد» را به همان معنی که در میان مردم معروف است وا گذاشته و از آن عبور کرده و استدلال کرده بر آن با آن چه که همهٔ عقول بر آن جمع شده اند که عبارت باشد از اذعان به توحید خدا.

توضیح: واگذاشته و عبور کرده، یعنی امام (علیه السلام) واقعیتی را که در میان همه مردمان جهان است محور قرار داده و به شرح جزئیات عقلی در معنی واحد نپرداخته است. همان طور که در حدیث شماره 1 همین باب امیرالمومنین (علیه السلام) واحد را چهار قسم معنی کرده سه قسم را درباره خدا، صحیح ندانسته است.

واقعیت: پیش تر گذشت که هیچ انسانی وجود خدا را انکار نکرده و نمی تواند بکند زیرا «خدا درکی» مانند «خود درکی» است؛ کسی نمی تواند وجود خودش را انکار کند همین طور نمی تواند خدا را انکار کند افرادی که مدعی انکار می شوند یا خود فریبی می کنند و یا دگر فریبی.

همه اقوام، قبایل، مردمان و جامعه ها در طول تاریخ همیشه به خداوند معتقد بوده اند. فرق شان با همدیگر در «شرک» بوده آنان فلان بت را شریک قرار می دادند و اینان فلان بت دیگر را. مردمی فلان توتم را شریک قرار می دادند مردم دیگر توتم دیگر را. امام می

فرماید: واحد آن خدائی است که همهٔ انسان ها دربارهٔ آن نظر واحد دارند و نقطه اشتراک شان است.

اما درباره بت ها و توتم ها، این مردم بت و توتم آن مردم را باطل می دانـد. و آن دیگری بت های مردم دیگر را و... در این موضوع نیز همه انسان های تاریخ، اجماع دارند، اجماع است. کرده اند که همه بت ها باطل است و اجماع شان در هر دو مورد، درست و صحیح

2- ممکن است مراد امام (علیه السـلام) این باشد که واحد آن است که همه عقلای جهان و تاریخ به آن اقرار دارند اگر غرض های نفسانی از روی عقل، کنار روند.

3- و ممکن است لفظ «واحد» در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیه السلام) بر این معنای مورد اجماع همه زبان ها مختص باشد.

توضیح: یعنی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) واحد را در معنائی به کار می برند که مورد اجماع همه مردمان جهان و تاریخ است.

ترجمه سـخن علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه) امـا دو معنی اول (دو وجه اول که مجلسـی گفته) به حسب دقت هر دو به یـک معنی هستند که عبارت است از «آن که همه عقول بر آن اجماع دارند».

و شهرت عرفی در این گونه معانی، تاثیر ندارد.

و اما معنی سوم، از اساس فاسـد است؛ حـدیث بر آن حمل نمی شود. زیرا اگر قرآن مردم را به «حقیقـة شـرعیّه» دعوت کنـد بـدون بیان و اشاره مصداق پوشیده گوئی و کور کردن مردم می شود.

بررسی: 1- ابتـدا لازم است به لفظ «جبل» (1) که در کلاـم مجلسـی آمـده توجه شود؛ این لفظ که «جبل» به معنی کوه هم از آن آمـده کاربرد های متعددی دارد از قبیل (با صیغه معلوم): ساخت، به بار آورد، انباشت، قالب ریزی کرد، جمع کرد.

بـدیهی است نظر به این که لفـظ «اجتماع» در متن حـدیث آمـده، مراد مجلسـی (رحمت الله علیه) همین معنی اخیر است که در صـیغه مجهول، به معنی «آن چه عقول مردم به آن جمع شده است» می باشد که بنده به «مورد اجماع همه عقول» ترجمه کردم.

2- درنظر مجلسی، می توان محور سخن را یکی از دو موضوع دانست:

الف: آن چه در واقعیت زیست تاریخی بشر رخ داده و هست و امام (علیه السلام) به محور همین واقعیت تاریخی، سخن می گوید.

این وجه اول است. و مجلسی در این وجه جبل را به معنی جمع شده، آورده است.

ب: فطرت و چگونگی دورنی انسـان در آفرینش انسان ها فطرتاً موحـد آفریـده شـده انـد. در این صورت محور سـخن امام (علیه السـلام) فطرت می شود.

این، وجه دوم است و مجلسی در وجه دوم لفظ جبل را نیاورده است.

به عبارت دیگر: مجلسـی در وجه اول پیام حـدیث را در بستر جامعه شناسـی و تاریخ می بیند و در وجه دوم، پیام حدیث را در بستر انسان شناسی می بیند و این دو، دو علم جدا هستند. گرچه هر دو از علوم انسانی هستند.

بنابراین، این دو وجه نه تنها در مقام دقت، به یک معنی نیستند بل که به حسب دقّت

بیش از پیش از همدیگر فاصـله می گیرند. ظاهراً مرحوم گیرند. ظاهراً مرحوم طباطبائی، جبل را که در وجه اول آمده به معنی آفرید و قالب ریزی کرد، گرفته که خداونـد فطرت انسان ها را موحد آفریده است. درست است در این صورت هر دو وجه، نه تنها به حسب دقت بل در ظاهر عبارت نیز

1- جبل - اگر آن را با صیغه مجهول بخوانیم. و می توان آن را «جبل» با صیغه معلوم خواند بتقدیر فاعل، خدا.

یکی می شوند لیکن هیچ اهل علمی بدین گونه سخن نمی گوید تا چه رسد به مرحوم مجلسی.

و این که می فرماید: وجه سوم از اصلش فاسد است، باید گفت: از اصلش فاسد است، باید گفت: هیچ فسادی در آن نیست.

به چه دلیل شرح یک «حقیقة شرعیه» الغاز و تعمیه است؟

پیش از اسلام لفظ «صلوة» برای خودش یک معنی لغوی و عرفی داشت- حقیقة لغویه، و حقیقة عرفیه - اسلام آمد آن را به یک عمل مخصوص که نماز می نامیم به کاربرد (حقیقة شرعیه). اکنون اگر کسی به حضور پیامبر (صلی الله علیه و آله) یا امام (علیه السلام) برود و بگوید: صلوة یعنی چه؟ و پیامبر (صلی الله علیه و آله) نماز را به او شرح دهد چه اشکالی دارد به طوری که بارها و بارها چنین نیز شده است.

خود علامه طباطبائی در مبحث شماره 2 فرمود: راوی ها و مخاطبان ائمّه (علیهم السلام) از نظر و استعداد مختلف بودند و ائمّه (علیهم السلام) نیز مطابق فهم آنان سخن گفته اند. در حدیث مورد بحث، مخاطب امام (علیه السلام) داود بن قاسم ابو هاشم جعفری از شخصیت های برجسته و دارای منزلت در پیش ائمّه (علیهم السلام)، شریف القدر» و «ثقه» است. (1)

مجلسی (رحمت الله علیه) می گوید: ممکن است در آن تخاطب و جلسه قراین حالیه ای وجود داشته و نشان می داده که پرسش ابو هاشم دربارهٔ ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) بوده، لذا امام (علیه السلام) نیز همان معنی را بیان کرده و آیه را نیز بر آن شاهد آورده است

این که مرحوم طباطبائی می فرماید چنین «حقیقة شرعیه ای بدون بیان است»، با توجه به شخصیت ویژه ابو هاشم و قراین ،محتمل نیازی به بیان نبوده است. یعنی یک معنای خاص را برای فردی خاص، معنی کرده است و حضرات صدرویان ده ها حدیث را این گونه معنی می کنند.

1- رجوع کنید: «جامع الروات» و نیز معجم رجال خوئی (رحمت الله علیه) ذیل همین عنوان.

وانگهی: این جا جای حقیقة شرعیه نیست پرسش از ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است. این همه اصطلاح فی لسان «الشرع که در محاورات شفاهی و کتبی علمای ما هست، همگی به معنی «حقیقة الشرعیه» هستند؟ اتفاقاً این اصطلاح را بیشتر در مواردی به کار می برند که حقیقت شرعیه وجود ندارد و مرادشان ادبیات شرع است.

البته کلمهٔ «موضوعاً» که در بیان مجلسی هست به نفع نظر مرحوم طباطبائی است. اما بعید است که مراد مرحوم مجلسی از این تعبیر حقیقت شرعیه باشد که نیازمند اعلام عمومی است تا عموم مردم بدانند که این لفظ شرعاً به این معنی وضع شده است.

ص: 266

34- بحثی میان صدوق (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) در توحید

ج 3 ص 229.

متن سـخن صـدوق (رحمت الله علیه): قال الصـدوق رحمه الله: الدلیل علی أن الصانع واحد لا أکثر من ذلك أنهما لو کانا اثنین لم یخل الأمر فیهما من أن یکون کل واحـد منهما قادرا علی منع احبه مما یریـد أو غیر قادر فإن کانا کـذلك فقـد جاز علیهما المنع و من جاز علیه ذلک فمحدَث کما أن المصنوع مُحدَث و إن لم یکونا قادرین لزمهما العجز و النقص و هما من دلالات الحدث فصح أن القدیم واحد.

و دلیل آخر: و هو أن کل واحد منهما لا یخلو من أن یکون قادرا علی أن یکتم الآخر شیئا فإن کان کذلك فالذی جاز الکتمان علیه حادث و إن لم یکن قادرا فهو عاجز و العاجز حادث بما بیناه.

متن سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الحجتان مدخولتان لان عموم القدرة في الواجب لا یستلزم تعلقها بکل امر فمن الجائز أن یکون المنع المفروض و الکتمان المفروض محالین لا تتعلّق بهما القدرة، فلا یلزمه نقص الواجب و حدوثه.

ص: 267

ترجمه سخن صدوق (رحمت الله علیه): صدوق (رحمت الله علیه) می گوید: دلیل بر این که صانع متعال، واحد است و بیش از واحد نیست، این است: اگر دو خدا وجود داشته باشد خالی از این نیست که هر کدام از آن ها قادر است از اراده دیگری، ممانعت کند، یا قادر نیست.

اگر هر دو این قدرت را دارند پس برای هر کدام ممکن است دیگری را منع کند. و هر کس که چنین منعی درباره او ممکن باشد او حادث (و پدیده است نه خدا پس هر دو حادث هستند) همان طور که هر مصنوع حادث است.

و اگر هر دو به «ممانعت از ارادهٔ دیگری» قادر نیستند پس هر دو عاجز و ناقص هستند و عجز و نقصان، از دلایل حدوث هستند پس روشن شد که آن چه ازلی است واحد است.

و دلیل دیگر: هر کدام از آن دو یا قادر است چیزی را از دیگری کتمان کند. در این صورت آن که بر علیه او کتمان امکان دارد، حادث است (یعنی هر دو حادث هستند).

و اگر هر کدام از آن ها به این کتمان قدرت ندارد، پس عاجز است و عاجز حادث است (یعنی هر دو حادث هستند).

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): هر دو دلیل اشکال دارند. زیرا عموم قدرت در واجب، لازم نگرفته که قدرتش بر هر امری تعلق داشته باشد. و ممکن است آن منع مفروض و کتمان مفروض (که صدوق فرض کرده) هر دو محال باشند و قدرت به آن ها تعلق نداشته باشد. پس، نقص واجب و حدوث او لازم نمی آید.

بررسی: مقدمه یکی از اصول شناخته شده در ارسطوئیات اصل «قدرت خدا بر محال تعلق نمی گیرد» است. با این که این سخن صحیح است اما در هیچ آیه و حدیثی این سخن را بدین صورت و با این بافت نمی یابیم. قرآن که تبیان کل شیئ است (1) و اهل بیت (علیهم السلام) نیز

1- آیه 89، سوره نحل.

مامور به تبیین همان تبیان هستند (1) (یعنی تبیان انـدر تبیان) چرا چنین اصل را بدین صورت، معرفی نکرده اند؟ برای این که این اصل در عین صـحیح بودنش، بشدت مبتنی بر ذهنیات مصداق اتم ذهن گرائی است. و در مباحث پیش گفته شد که منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) مبتنی

بر عینیـات و حقـایق و واقعیـات موجود در خـارج از ذهن است و به شـرح رفت که منطق ارسـطوئی بر خلاـف ادعـای دکارت یک منطق صحیح است لیکن منطق علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی است نه منطق فلسفه و هستی شناسی و عین شناسی.

یک متفکر ارسـطوئی ابتـدا یک امر محال را در ذهن خود تصور کرده و به آن وجود ذهنی می دهـد، سـپس می گویـد قـدرت خـدا بر این موجود متعلق نمی شود.

قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) دوست ندارند این گونه وجودهای مفروض ذهن را مبنای بحث قرار دهند مگر در مقام مناظره با شخصی که سروکارش با ذهنیات است. همان طور که صدوق (رحمت الله علیه) چنین کرده است.

مثال: ابن الکواء از زندیق (زندیک) های زمان امیرالمومنین (علیه السـلام) بود، از آن حضـرت پرسید: آیا خداوند می تواند دنیا را در درون یک تخم مرغ قرار دهد که نه دنیا کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ شود-؟

امام (علیه السلام) فرمود: «ذاک لایکون»: این ناشدنی است.

یعنی سـخن تو مصـداق تنـاقض است اساس سؤالت غلط است؛ تو می گوئی هم دنیا کوچک شود و در عین حال کوچک نشود. هم تخم مرغ بزرگ شود هم در عین حال بزرگ نشود. سخنت بر دو تناقض مبتنی است.

و نفرمود: چون سخن تو مبتنی بر تناقض است و تناقض محال است و قدرت خدا بر محال تعلق نمی گیرد.

1- آیه 44 سوره نحل.

ارسطوئیان ما جان کلام علی (علیه السلام) را در نمی یابند، می گویند این پاسخ امام یک جواب اقناعی است نه عقلی والا باید می فرمود: این محال است و قدرت خدا بر محال تعلق نمی گیرد.

از جانب دیگر: این اصل ارسطوئی تنها در مقام تحلیل متخصصانه برای متخصصین، درست است. وقتی که گوش مردمی آن را می شنود، گمان می کنـد که محال شـیئی است لیکن از قـدرت خـدا خارج است و قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) خودشان را در برابر همهٔ مردم مسئول می دانند و لذا همیشه در منطق شان جانب عموم را نیز لحاظ می کنند.

امـا فرمایش علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): 1- می فرمایـد: این که قـدرت خداونـد عموم دارد و بر همه چیز شامل است، (1) لازم نگرفته که بر هر امری تعلق داشته باشد.

توضـیح: مرحوم طباطبائی لفظ «امر» را آورده نه لفظ «شیی» به این نکته ظریف توجه دارد و توجه می دهد که «محال» شیئ نیست باید نام آن را امر و امری از امور، گذاشت.

سپس می فرماید: ممکن است آن ممانعت مفروض، و کتمان مفروض، محال باشند و قدرت خداوند به محال تعلق نمی گیرد.

اولاً: فرض این است که طرف مقابل در این مناظره خدای دوم را موجود می داند. پس موضوع بحث موجود است نه محال.

ثانیاً: باصطلاح، هنوز اول دعوا است تا بحث برود و ثابت شود که آن خدای دوم و یا اساساً دو گانگی خدا، محال است.

ثالثاً: وقتی که بنای بحث به محور نعوذ بالله دو خدا است باید به هر شـیئ قدرت داشـته باشـند. و ممانعت و کتمان «شیی» هستند نه «لا شیئ» و نه محال، و عدم قدرت بر ممانعت و بر کتمان، عدم قدرت بر شیئ است نه بر محال.

1- (إِنّ اللّهَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیر)، آیه20 سوره بقره و آیات دیگر.

و این که می فرمایـد: جائز و ممکن است که ممانعت و کتمان محال باشـند، این جواز و امکان خود از مصادیق محال است نه ممانعت و کتمان.

محال است خدائی وجود داشته باشد اما بر ممانعت و کتمان قادر نباشد و مراد صدوق (رحمت الله علیه) همین است که وجود خدائی که قادر بر ممانعت و کتمان نباشد، محال است.

می فرماید: جایز است این ممانعت که صدوق فرض کرده، محال باشد.

اساس بحث مبتنی بر «فرض» است؛ ابتـدا وجود نعوذ بالله دو خـدا فرض می شود که هر دو خدا هسـتند یعنی قادر مطلق هسـتند و بر هر شیئ قادر هستند در این صورت ممانعت و کتمان «فرض ممکن» است نه فرض ممتنع» و نه «فرض محال».

شاید گفته شود: چون فرض بر این است که هر دو خدا هستند و حکیم مطلق، پس محال است در مقام ممانعت از همدیگر بیایند.

جواب: هنوز اول دعواست ابتدا ثابت کنید که قدرت مطلق دارند، تا ثابت شود که حکیم مطلق هسـتند زیرا آن که قدرت مطلق ندارد نمی توانـد حکیم مطلق باشـد. و این دو لازم و ملزوم همدیگرنـد؛ حکمت مطلق بـدون قـدرت مطلق محال است و در حقیقت یک امر واحد هستند.

و اگر گفته شود: هر دو غیر مطلق هستند.

جـواب: مقصـود صـدوق (رحمت الله علیه) نیز همین است که ثـابت کنـد هر دو غیر مطلق هسـتند، زیرا هر چیزی که غیر مطلق ،باشـد عاجز، ناقص، حادث و پدیده است.

بنـابراین، بیـان و کلاـم صـدوق (رحمت الله علیه) هیـچ اشـکالی نـدارد بل محکمترین بیان است و فرمایش طباطبائی (رحمت الله علیه) درست نیست.

35- درباره یک حدیث مجعول

ج 3 ص 249.

متن حدیث: 3- ب: (هَارُونُ عَنِ ابْنِ صَدَقَةٌ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيّاً صَ لَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ سُئِلَ عَنْ أَسَافِ وَ نَائِلَةَ وَ عِبَادَةِ قُرَيْشٍ لَهُمَا فَقَالَ نَعَمْ كَانَا شَابَّيْنِ صَبِيحَيْنِ وَ كَانَ بِأَحَ دِهِمَا تَأْنِيثٌ وَكَانَا يَطُوفَانِ بِالْبَيْتِ فَصَادَفَا مِنَ الْبَيْتِ خَلْوَةً فَأَرَادَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَفَعَلَ فَمَسَ خَهُمَا اللَّهُ حَجَرَيْنِ فَقَالَتْ قُرَيْسَ لَوْ لَا أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى رَضِيَ أَنْ يُعْبَدَا مَعَهُ مَا حَوَّلَهُمَا عَنْ حَالِهِمَا).

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الحدیث موضوع و هو قصة تاریخیة خرافیة.

ترجمه حدیث: از علی (علیه السلام) دربارهٔ دو بت که مردم قریش آن ها را عبادت می کردند، بنام «اساف» و «نائله»، و علت پرستش آن دو، پرسیدند.

فرمود: بلی آن دو دو جوان خوشرو بودند، یکیشان بیماری روانی «تأنیث» داشت، بر کعبه طواف می کردند در کنار بیت خلوتی پیدا کردند یکی نسبت به آن دیگری اراده بد کرد، و کرد خداوند آن دو را به صورت دو سنگ مسخ کرد. قریش گفتند: اگر خداوند راضی نبود به همراه آن دو پرستش شود آن ها را به این صورت در نمی آورد.

ص: 273

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این حدیث جعلی است و یک داستان تاریخی خرافی است.

ص: 274

36- درباره عرب و قریش مستعرب.

به نص قرآن پدر و اجداد پیامبر (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام)، بت پرست نبوده اند

ج 3 ص 252.

متن حدیث: (عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ فَلَمْ يُجِبْهُ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ فَإِنْ كُنْتَ ابْنَ أَبِيكَ فَإِنَّكَ مِنْ أَبْنَاءِ عَبَدَةِ الْأَصْنَامِ فَقَالَ لَهُ كَذَبْتَ إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يُنْزِلَ إِسْمَاعِيلَ بِمَكَّةَ فَفَعَلَ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ فَلَمْ يَعْبُدْ أَحَدٌ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ صَنَماً قَطُّ وَ لَكِنَّ الْعَرَبَ عَبَدَةُ الْأَصْنَامِ وَ قَالَتْ بَنُو إِسْمَاعِيلَ هؤلاء شُفَعاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ فَكَفَرَتْ وَلَمْ تَعْبُدِ الْأَصْنَامَ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان لعل المراد أنهم أقروا بوحدانية الصانع و إن أشركوا من جهة العبادة و السجود لها فنفى (علیه السلام) عنهم أعظم أنواع الشرك و هو الشرك في الربوبية و قد مرت الإشارة إلى الفرق بينهما في الباب السابق.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و الرواية مع ذلك لا تخلو عن شئ، فان توحيد الصانع بهذا المعنى أساس الثنوية و اتخاذ الاصنام آلهة و عبادتها ليس الا القول بكونهم شفعاء.

ص: 275

ترجمه حدیث زهری می گوید: مردی به حضور امام صادق (علیه السلام) آمد و چیزی پرسید.

امام (علیه السلام) پاسخی نداد.

مرد گفت: اگر پسر پدرت باشی پس تو از فرزندان کسانی هستی که بت ها را می پرستیدند.

امام (علیه السلام) به او گفت دروغ گفتی خداوند به ابراهیم امر کرد که پسرش اسماعیل را در مکه ساکن کند آن گاه ابراهیم گفت: خدایا این شهر را آمن قرارده و من و اولادم را از بت پرستی، دور بدار. پس هرگز کسی از اولاد اسماعیل بتی را عبادت نکرد. ولیکن عرب ها بت را می پرستیدند و اولاد اسماعیل (قریش) می گفتند این بت ها شفیعان ما در نزد خدا هستند و بت ها را پرستش نمی کردند.

توضیح: در متن این ،حدیث اولاد اسماعیل قریش) عرب نامیده نشده اند و در تقابل با آن، قرار گرفته اند زیرا قریشیان، عرب نبودند مستعرب شدند زیرا آنان نسل اسماعیل (علیه السلام) هستند او نیز فرزند ابراهیم (علیه السلام) است که در شهر «اور» بین النهرین و در میان قوم سومر ثمود اصلی متولد شد و در بابل پایتخت آکد «عاد» به آتش انداخته شد، سپس از سرزمین بین النهرین تبعید شده و ساکن فلسطین بود که مامور شد پسرش را به مکه برده و در در آن جا ساکن کند.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان شاید مراد این باشد که قریش به وحدانیّت آفریننده معتقد بوده اند گرچه از جهت پرستش و سجده کردن بر بت ها مشرک بودند. امام (علیه السلام) بزرگ ترین نوع شرک را از آنان نفی کرده که عبارت است از «شرک در ربوبیت». و در باب سابق به فرق میان این دو (شرک در عبادت و شرک در ربوبیّت) اشاره شد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و با این ،همه روایت خالی از اشکال نیست. زیرا توحید به این معنی (توحید در ربوبیت به همراه شرک در عبادت) اساس ثنویت (دوگانه پرستی) است.

و بت ها را به عنوان خدایان قرار دادن نیست مگر با اعتقاد به شفیع بودن شان.

توضیح: در سخن مرحوم طباطبائی دو نکته قابل دقت هست:

1- اساساً در تاریخ بشر، شرکی وجود ندارد مگر به همان معنی توحید در ربوبیت و شرک در عبادت.

2- بت پرستی در همه جا و در میان هر مردمی (قریش عرب غیر عرب) به عنوان شفیع، بوده است.

توجه علامه طباطبائی در هر دو مورد، به واقعیت عینی تاریخی است و موضوع بس مهم را مطرح کرده است. بنابراین توجیه علامه مجلسی در عینیت تاریخ، جائی ندارد. و حدیث، مجعول است. همان طور که در سندش نیز اشکال هست.

اما با مردود دانستن حدیث، اصل مسئله حل نمی شود که به محور آیه است نه به محور حدیث به آیه های زیر توجه کنید:

1- آیه 126 سوره بقره: (وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هذا بَلَداً آمناً وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَراتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذاب النار وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ). در این آیه حضرت ابراهیم از خدا نخواسته که ساکنان مکّه را مومن قرار دهد در آن میان تنها در حق افراد مومن دعا کرده است.

2- و به دنبال همان آیه در دو آیه می فرماید: (وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْماعِيلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ - ربّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْن لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَ أَرِنا مَناسِكَنا وَ تُبْ عَلَيْنا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوّابُ الرَّحِيمُ). در این

دو آیه، ابراهیم (علیه السلام) و اسماعیل (علیه السلام) دعا می کنند که خداوند خودشان را دو مسلمان قرار دهد.

و گروهی از اولادشان را نیز نه همهٔ اولادشان را.

و به دلیل همین آیه ها و دیگر دلیل ها ما معتقد هستیم که همیشه در میان قریش و اولاد اسماعیل، سلسله ای موحد بودند و هرگز به هیچ وجه بت را پرستش نکرده اند که پدر و اجداد رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) هستند تا برسد به حضرت اسماعیل.

3- آیه 40 سوره ابراهیم: (رَبِّ اجْعَلْنی مُقِیمَ الصَّلاةَ وَ منْ ذُرِّیَّتِي رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعاء). در این آیه نیز برای گروهی از اولادش دعا می کند.

4- آیه 35 سوره ابراهیم: (وَ إِذْ قالَ إِبْراهِیمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصنام). ظاهر این آیه دلالت دارد که حضرت ابراهیم برای همهٔ اولادش دعا کرده است.

اما قاعده این است که همیشه عام به وسیله «خاص» تخصیص می خورد و «مطلق» به وسیله «مقید»، تقیید می شود. یعنی همین آیه نیز همان یک گروه و آن سلسله را در نظر دارد.

بنابراین، آیه ها نص هستند که حضرت ابراهیم در دعایش از خداوند خواسته است که بخشی و سلسله ای از اولادش مومن و موحد باشند و مسلّم است که دعای او مستجاب است. پس پدر و اجداد رسول اکرم و علی (علیه السلام) مومن و موحد بوده اند. و شگفت از برخی کج اندیشان است که در اثر قدرت اموی این موضوع مسلّم را به زیر سؤال می برند.

اشکال: آیه 86 سوره شعرا می گوید که حضرت ابراهیم درباره عمویش که پدر خوانده اش بود، نیز دعا کرده است (وَ اغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ کَانَ مِنَ الضَّالین) و این دعایش مستجاب نشد. این واقعیت دلالت دارد که ممکن است دعایش دربارهٔ آن سلسله از اولادش نیز مستجاب نشده باشد.

پاسخ: اولاً اصل این است که دعای انبیاء مستجاب است.

ثانیاً: وقتی که آیه های مورد بحث، نازل شد کفار قریش ایراد نگرفتند که چرا دعای ابراهیم مستجاب نشده زیرا مصداق آن را به عینه در میان خودشان می دیدند.

ثالثاً: دعای او درباره عمویش دعا دربارهٔ یک مشرک موجود بود. اما دعایش دربارهٔ ذریه اش درباره آیندگان بود که هنوز به دنیا نیامده بودند و این دو با هم فرق دارد.

رابعاً: دعای او دربارهٔ عمویش «استغفار» بود که اگر او ایمان می آورد گناهان پیشین او بخشوده می شد. یعنی دعایش مشروط بود نه مطلق مشروط بود که اگر ایمان آورد گناهانش بخشوده شود و چون شرط محقق نگشت مشروط نیز محقق نگشت. معنی ندارد که گناهان یک مشرک لجوج بخشوده شود.

خامساً: آیه 114 سوره توبه می فرماید: (وَما کانَ اسْتِغْفارُ إِبْرَاهِیمَ لِأَبِیهِ إِلّا عَنْ مَوْعِدَة). یعنی به او وعده داده بود که برایش دعا کند و به وعده اش عمل کرد. و معلوم است که هم خود دعا مشروط به پذیرش توحید بود و هم استجابت آن دعا.

سادساً اگر برای هدایت او دعا می کرد (نه استغفار) بی تردید دعایش مستجاب می گشت لیکن چون او را می شناخت بر هدایتش دعا نکرد اما در آیه های مورد بحث بر هدایت و موحد بودن سلسله ای از اولادش از نسل اسماعیل دعا کرده است.

سابعاً: قرآن دعای او را که از پیامبران اولی العزم بود و نیز دعای حضرت اسماعیل با لحن و سیاق تایید و به عنوان دعای مستجاب بیان و تقریر می کند. و اگر غیر از این بود مانند دعا بر عمویش توضیح می داد که مستجاب نشده است.

37- بحثی دربارة (الرّاسِخُونَ فی العلم)

ج 3 ص 257 و 258

متن دو آیه:

1- آیه 7 سوره آل عمران: (هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الکتاب و أخَرُ مُتَشابهات فَأَمَّا الَّذِینَ فِي قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلا اللّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنّا بِهِ کُلّ من عند ربّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إِلا أُولُوا الْأَلْبَابِ).

2- آیه 126 سوره نساء (لکن الرّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ یُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَ الْمُقیمینَ الصّلاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّکَاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بالله وَالْیَوْمِ الآخر أولئک سَنُؤْتِیهِمْ أَجْراً عظیماً).

متن حدیث: (عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمّدٍ عَنْ أَبِیهِ أَنّ رَجُلًا قَالَ لِأَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ (علیه السلام) هَلْ تَصفُ رَبّنَا نَزْدَادُ لَهُ حُبّاً وَ بِهِ مَعْرِفَةً فَغَضِبَ وَ خَطَبَ النّاسَ فَقَالَ فِیمَا قَالَ عَلَیْکَ یَا عَبْدَ اللّهِ بِمَا دَلّکَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ مِنْ صفته وَ تَقَدّسَکَ فِیهِ الرّسُولُ مِنْ مَعْرِفَتِهِ فَائْتَمّ بِهِ وَ اسْتَضِي بِنُورِ هَدَایَتِهِ فَإِنّمَا هِيَ نِعْمَةٌ وَ حِکْمَةٌ أُوتِیتَهَا فَخُذْ مَا أُوتِیتَ وَکُنْ مِنَ الشّاکِرِینَ وَ

ص: 281

مَا كَلَّفَ الشَّيْطَانُ عَلْمَهُ ممّا لَيْسَ عَلَيْكَ فی الكتاب فَرْضُهُ وَ لَا فِی سُنَّةَ الرّسُول وَ أَئمّة الْهُدَاةِ أَثَرُهُ فَكِلْ عِلْمَهُ إِلَی اللّهِ وَلَا تُقَدِّرْ عَلَيْهِ عَظَمَةَ اللّهِ وَاعْلَمْ يَا عَبْدَ اللّهِ أَنّ الرّاسِخِينَ الْعِلْمِ هُمُ الّذِينَ أَغْنَاهُمُ اللّهُ عَنِ الِاقْتِحَامِ عَلَی السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ إِقْرَاراً بِجَهْلِ مَا جَهَلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَقَالُوا آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِندِ رَبّنَا وَ قَدْ مَدَحَ اللّهُ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْماً وَ سَمّی تَرْكَهُمُ التّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفُهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رسُوخاً).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و فیه إشکال لدلالته علی أن الراسخین في العلم في الآیة غیر معطوف علی المستثنی کما دلّت علیه الأخبار الکثیرة و سیأتي القول فیه في کتاب الإمامة إلا أن یقال إن هذا إلزام علی من یفسّر الآیة کذلك أو یقال بالجمع بین التفسیرین علی وجهین مختلفین و سیأتي تمام القول في ذلك في محله إن شاء الله تعالی.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): قدبینا في تفسیر المیزان» انه هو المتیقن في الایة، وتکلّمنا فی الاخبار الکثیرة التي یشیر إلیها.

ترجمه حدیث: مردی به امیرالمومنین (علیه السلام) گفت: آیا خدای ما را برای ما توصیف می کنی تا محبت و شناختمان نسبت به او افزوده شود؟ امام (علیه السلام) بر آشفت و برای مردم سخنرانی کرد و در ضمن آن گفت ای بنده خدا بر تو باد که تمسک کنی و چنگ بزنی بر آن چه که خداوند تو را بر آن دلالت کرده دربارهٔ صفاتش و بر آن چه که پاکیزه کرده تو را رسول خدا- تو را هدایت کرده و برایت بیان کرده در شناخت خدا.

(توضیح: یعنی بر آن چه خدا و پیامبر دربارهٔ صفات گفته اند بسنده کن و فراتر نرو).

و پیروی کن از آن و از هدایت او روشنائی بگیر زیرا آن نعمت و حکمتی است که برایت داده شده پس بگیر آن چه را بر تو داده شده و از شکر گزاران باش.

و آن چه را که ،شیطان تو را به آن وا می دارد از چیزهائی است که نه قرآن آن را بر تو واجب کرده و نه سنت رسول و نه ائمه هدایت کننده پس علم این گونه چیزها را به خداوند واگذار و عظمت خدا را بر اساس آن القائات شیطانی اندازه گیری نکن.

و بدان ای بنده خدا که راسخین در علم کسانی هستند که خداوند آنان را از «هجوم به پرده هائی که در پیش غیب قرار دارند» بی نیاز کرده است که اقرار کنند به جهل شان درباره چیزی از غیب پنهان که تفسیرش را نمی دانند. پس راسخون در علم در این گونه موارد می گویند ایمان آوردیم که همه از جانب خدا است.

و خداوند، این اعتراف آنان بر جهل شان دربارهٔ آن چه علم شان به آن احاطه ندارد، را ستوده است.

و «خودداری آنان از تعمق در آن چه جستجوی آن را برای شان تکلیف نکرده» را، رسوخ نامیده است.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): در پیام این حدیث اشکال هست؛ زیرا دلالت می کند که «راسخون فی العلم» در آیه بر «مستثنی» عطف نمی شود. همان طور که احادیث کثیر دلالت بر آن عطف دارند و بزودی در «کتاب الامامه» خواهند آمد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): در تفسیر المیزان بیان کرده ایم که همان (عدم عطف به مستثنی) در آیه، متیقّن است. و در حدیث های زیادی بحث کرده ایم که به آن اشاره می کنند.

بررسی: مقدمه: این حدیث می گوید راسخون در علم کسانی هستند که درباره آن چه نمی دانند به جهل شان اقرار کرده و آن را به طور تعبدی می پذیرند. این پیام حدیث لازم گرفته که حرف «و» در آیه حرف «استیناف» باشد نه حرف عطف.

اکنون ترجمه آیه مطابق پیام این حـدیث: اوست آن خدائی که نازل کرده بر تو کتاب را، برخی از آن آیات محکمات است که اصل و عمده قرآن هستند، برخی دیگر آیات متشابهات هستند اما آنان که در قلب های شان انگیزه گرایش به باطل هست پیروی می کنند از آیات متشابه برای فتنه جوئی و برای تاویـل (آن آیـات مطـابق میـل خودشان). در حالی که تاویل آن را نمی دانـد مگر خداونـد. و راسـخون در علم می گویند: به آن ایمان آوردیم همگی محکمات و متشابهات از جانب پروردگار مان است و آگاهی نمی پذیرد مگر خردمندان.

اما اگر حرف «و» عاطفه باشد و راسـخون را به «الله» عطف کند، معنی چنین می شود: تاویل آیات را نمی داند مگر خدا و آنان که در علم راسخ (ثابت قدم و ژرف اندیش) هستند. که می گویند بر همه آیات ایمان آورده ایم و همگی از جانب خدا هستند.

فرق میان دو تفسیر در تفسیر اول که حرف و کاربرد استیناف داشته باشد، آیه دلالت می کند بر:

1- تاویل آیات متشابهات را نمی داند مگر خداوند.

در این صورت پرسـش می شود وقتی که کسـی (حتی پیامبر (صـلی الله علیه و آله) و امام-علیه السلام-) از معنی آیات متشابهات چیزی نخواهد دانست پس چرا و برای چه نازل شده اند؟

2- راسخون در علم، آیات متشابه را به طور تعبّدی می پذیرند.

سؤال: قرآن همیشه بر عقل و تعقل دعوت کرده چرا در این آیه به تعبد محض دعوت می کند؟

و در تفسـیر دوم حرف «و» عاطفه می شود و «راسـخون» را به «الله» عطف می کند و معنی چنین می شود: تاویل آیات متشابه را نمی داند مگر خداوند و راسخون در علم. و مراد از راسخون در علم پیامبر و آل (صلوت الله علیهم) می باشند.

در این تفسیر جائی برای پرسش های مذکور نمی ماند و علامه مجلسی این تفسیر را برگزیده است.

اما نظر علامه طباطبائی، معنای دیگر است و در واقع یک قول سوم است که با هر دو تفسیر بالا فرق دارد و خلاصه آن چه در ذیل همین آیه در تفسیر المیزان با بررسی آیه 162 سوره نساء (که کلمه راسخون در آن نیز آمده) و همچنین با بررسی احادیث سنی و شیعه، بر نظر خودش استدلال کرده است- به شرح زیر است:

1- رسول خدا و آلش (صلی الله علیه و آله) راسخ در علم هستند و تاویل آیات متشابه را می دانند. و ادّله کافی بر این موضوع از قرآن و حدیث داریم اما این آیه از جمله آن ادلّه نیست.

2- این آیه ناظر به علم مخصوص خداوند است که کسی به آن دسترسی ندارد؛ قرآن ظاهر دارد و باطن باطنش نیز باطن دارد و همچنین.... آن باطن اصلی قرآن، در انحصار خداوند است.

3- رسوخ در علم مدرّج است؛ حتی در آیه سوره نساء یهودیانی که مسلمان شده بودند و نیز مومنین از مردم راسخ در علم شمرده شده اند بنابراین علم مطلق منحصر به خداوند است و درجات رسوخ در علم به شرح زیر است:

به نص آیه (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم) (1) و آیات و احادیث دیگر، اهل بیت (علیهم السلام) راسخ در علم هستند و به تاویل آیات متشابه عالم هستند.

4- اشخاصی که توان ارجاع برخی از متشابهات به محکمات را دارند؛ اینان در محدودهٔ همان موارد می توانند به تاویل برخی آیات متشابه، دست یابند.

5- افرادی که در شناخت پایه و اساس دین شان، به حدی به یقین رسیده اند، که وقتی معنی متشابهات را نمی دانند می گویند: ما نمی دانیم و جهل از ماست.

1- آیه 44 سوره نحل.

بـا این بیان، مطابق نظر علامه طباطبائی، حـدیث مورد بحث ما (بر خلاف فرمایش علامه مجلسـی) هیـچ اشـکالی نـدارد زیرا علی (علیه السـلام) در این گفتار ردیف دوم (در مواردی که توان ارجاع متشابه به محکم را ندارند) و ردیف سوم را در نظر دارد و از آنان می خواهد بر جهل شان اقرار کنند و بر اساس پایه ها و اصول دینشان که برایشان محکم و استوار است بگویند: جهل از ماست که نمی توانیم تاویل این آیه ها را بفهمیم.

و این «پذیرش متعبدانه» نیست کاملاً عقلانی و مستدلاًنه است.

گرچه برخی از متفکرین و علمای بزرگ ما دربارهٔ ارجاع متشابهات به محکمات و تفسیر قرآن بالقرآن توسط غیر معصوم از نظر محدودیت و گستردگی ارجاع، بر مرحوم طباطبائی خرده می گیرند اما اگر از دیدگاه آنان نیز نگریسته شود، یعنی برای ارجاع، محدود ترین حیطه را نیز قائل شویم باز این تفسـیر علامه طباطبائی، ابتکار بزرگ و کلیـد بزرگی است برای گشودن این قفل که همچنان مقفول مانـده بود. با این که لازم گرفته است یکی دو حدیث را تاویل کنیم.

ص: 286

38- آیا قوّهٔ واهمه در مسائل توحیدی، جایگاهی دارد؟ و مفهوم نهایت و بی نهایت در مسائل توحیدی

اشاره

ج 3 ص 266 و 267.

متن حدیث: (ابْنُ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْيَقْطِينِي عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي (علیه السلام) عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ أَتَوَهَّمُ شَيْئاً فَقَالَ نَعَمْ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَ لَا مَحْدُودٍ فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ وَ خِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) بیان اعلم أن من المفهومات مفهومات عامة شاملة لا يخرج منها شيء من الأشياء لا ذهنا و لا عينا كمفهوم الشيء و الموجود و المخبر عنه و هذه معان اعتبارية يعتبرها العقل لكل شيء إذا تقرر هذا فاعلم أن جماعة من المتكلمين ذهبوا إلى مجرد التعطيل ومنعوا من إطلاق الشيء و الموجود و أشباههما عليه محتجين بأنه لو كان شيئا شارك الأشياء في مفهوم الشيئية و كذا الموجود و غيره و ذهب إلى مثل هذا بعض معاصرينا فحكم بعدم اشتراك مفهوم من المفهومات بين الواجب و الممكن و بأنه لا يمكن تعقل ذاته و صفاته تعالى بوجه من الوجوه و بكذب جميع الأحكام الإيجابية عليه تعالى و يردّ قولهم الأخبار السالفة و بناء غلطهم على عدم الفرق بين مفهوم الأمر و ما صدق

ص: 287

عليه و بين الحمل الذاتي و الحمل العرضي و بين المفهومات الاعتبارية و الحقائق الموجودة. فأجاب ع بأن ذاته تعالى و إن لم يكن معقولا لغيره و لا محدودا بحد إلا أنه مما يصدق عليه مفهوم شيء لكن كل ما يتصور من الأشياء فهو بخلافه لأن كل ما يقع في الأوهام و العقول فصورها الإدراكية كيفيات نفسانية و أعراض قائمة بالذهن و معانيها مهيات كلية قابلة للاشتراك و الانقسام فهو بخلاف الأشياء.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله عليه): اعلم أن هذا الخبر و ما يساوقه في البيان من اخبار التوحيد من غرر الاخبار الواردة عن معادن العلم والحكمة- عليهم السلام- و ما ذكره المصنف في هذا البيان و ما يشابهه من البيانات متألفة من مقدمات كلامية أو فلسفية عامية غير و افية لايضاح تمام المراد منها و إن لم تكن أجنبية عنها بالكلية، و لبيان لب المراد منها مقام آخر.

ترجمه حديث: از امام محمد تقی (عليه السلام) دربارۀ توحيد پرسيدم و گفتم: درباره خدا چيزی را به وهمم بياورم؟ فرمود: بلی ليكن غير معقول و غير محدود؛ پس هر آن چه چه كه به وهمت آمد هر شيئ باشد، خداوند غير از آن است. هيچ شيئ شبيه او نمی شود. و اوهام او را درک نمی كند؛ چگونه وهم ها می توانند او را درک كنند در حالی كه او خلاف آن است كه عقل ها تعقل می كنند و خلاف آن است كه در وهم ها تصور می شوند. خداوند فقط به عنوان شيئ كه غير معقول و غير محدود است قابل توهّم است.

توضيح راه های ادراک انسان، عبارت است از حس عقل وهم. برای خدا يابی استفاده از حس، هم جاهلانه است و هم ممنوع است و همچنين برای خدا يابی و (نعوذ بالله) درک ذات خداوند، استفاده از عقل نيز هم جاهلانه است و هم ممنوع زيرا حس و عقل هر دو مخلوق خدا هستند و بقول حضرت علی (عليه السلام) و امام رضا (عليه السلام): (كَيْفَ يَجْرِی عَلَيْهِ مَا هُوَ

اجراه): (1) چگونه برخود او جاری می شود چیزی که خود او آن را جاری کرده است!؟! چگونه خـدا مشـمول چیزی می شود که خودش آن را به وجود آورده است!؟!

وَهم نیز اسـتعداد و نیروئی است که خداونـد در وجود انسان آفریده است، اما نمی توان گفت که کار و هم دربارهٔ خداوند ممنوع است زیرا وهم، وهم است؛ یعنی چیزی است که «منع پذیر» نیست و لذا امام می فرماید: بلی بگذار و همت در این باره نیز کار کند، با نیروی وهم خودت درگیر نشو، اما بدان، آن چه درباره خدا بر وهم تو بیاید، خدا نیست زیرا خداوند نه معقول است و نه محدود.

این جمله باید توضیح داده شود هر چه که بر وهم آید دو نوع است:

1- مطابق با معقولات وهم صحیح همان طور که می توانید قلمی را که در دستانتان است به وهم بیاورید.

2- غیر مطابق با معقولات که مساوی می شود با تخیّل محض.

می فرمایـد: بـدان که اگر آن چه به وهمت آمـد، مطابق معقولات باشـد، آن خدا نیست. زیرا چیستی خداوند از حیطهٔ درک عقلی، خارج است.

و می فرمایـد: بدان که اگر آن چه به و همت آمد، غیر مطابق با معقولات باشد، آن نیز خدا نیست زیرا علاوه بر این که تخیل محض اسـت محدود به ذهن توهمگر تو است. و خداوند محدود نیست.

به نظر بنده مهم ترین نکته در این حدیث، لفظ «نعم=بلی» است؛ و امام (علیه السـلام) می گوید: با خودت جنگ نکن بگذار نیروی و هم تو در این باره هم کار کند و در عین حال بدان که خداوند قابل وهم نیست.

1- سـندهای متعدد و فراوان این حدیث در مبحث شماره 2، گذشت و نیز در ضـمن خطبه امام رضا (علیه السـلام) در ادامه همین بحث خواهد آمد.

زیرا درگیری بـا خود و جلوگیری از تحرکـات نیروی وهم، خطرنـاک است و شـخص را دچار وسوسه شدیـد می کنـد و در مواردی سـر از بیمارستان روانی در می آورد به حدیث زیر توجه فرمائید:

(عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السـلام) قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّهُ يَقَعُ فِي قَلْبِي أَمْرٌ عَظِيمٌ فَقَالَ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ قَالَ جَمِيلٌ فَكُلَّمَا وَقَعَ فِي قَلْبِي شَيْءٌ قُلْتُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَيُذْهَبُ عَنِّي). (1)

ترجمه: جمیل بن دراج از مشاهیر اصـحاب امام صادق (علیه السـلام) می گوید: به آن حضرت گفتم: گاهی امر عظیمی در قلبم واقع می شود فرمود: (در آن وقت) بگو لَا إِلَهَ إِلَّا الله.

جمیل می گوید: هر وقت چیزی به قلبم واقع می شود، می گویم: لَا إِلَهَ إِلَّا اللّه، آن حالت از من دور می شود.

امر عظیم در این حدیث؛ یعنی و هم های ضد دینی بزرگ به حیطه قوه واهمه من وارد می شود.

در این باره حدیث های متعدد وجود دارد.

ترجمه سـخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) بیان مفهومات بر دو نوع هستند یک نوع از آن ها، مفهومات عامه و شامله هستند که هیچ شیئ از اشـیاء از آن ها خارج نیست هم در ذهن و هم در عین و خارج از ذهن مانند مفهوم «شیئ»، مفهوم «موجود» و هر چیزی که بتوان از آن خبر داد (یعنی هر چیزی که می توان دربارهٔ آن سخن گفت این ها معنی های اعتباری هستند که عقل آن ها را اعتبار می کند.

وقتی که این موضوع (این نوع از مفهومات) مشـخص شـد پس بـدان گروهی از متکلّمین، به «تعطیل عقل» معتقـد شـده و بکارگیری لفظ شیئ لفظ موجود، و مانند شان را دربارهٔ

1- کافی، ج 2 ص 424 کتاب الایمان و الکفر، باب «الوسوسه و حدیث النفس».

خداونـد، ممنوع کرده انـد و این طور اسـتدلال کرده انـد که اگر خداونـد شـیئ باشد، در مفهوم شـیئیت با دیگر اشـیاء شـریک می شود و همچنین موجود و غیره.

و برخی از معاصـرین ما به مثل همین باور معتقـد شـده و حکم کرده اند که هیچ اشتراکی میان واجب و ممکن در مفهومات نیست. و نیز حکم کرده انـد که تعقل ذات خـدای متعال و صـفاتش، به هیـچ وجه ممکن نیست و نیز حکم کرده انـد که هر حکم «ایجابی»- هر گزاره ایجابی- دربارۀ خداوند صدق ندارد و کاذب است.

اخباری که پیش تر گـذشت، قول اینان را رد می قول اینان را رد می.کننـد و منشأ این انـدیشه غلط آنان این است که میان مفهوم یک چیز با مصـداق آن فرق نمی گذارنـد. و نیز نتوانسـته انـد فرق میـان «حمـل ذاتی» و «حمل عرضـی» را بفهمنـد و همچنین فرق میان «مفهومات اعتباریه» و «حقایق موجوده» را.

امام جواد (علیه السلام) در این حدیث در جواب پرسش فرموده: گرچه ذات خداوند متعال نه برای مخلوق ها قابل تعقل است و نه باحدی محدود است اما مفهوم «شـیئ» بر او صدق می کند. لیکن هر آن چه از اشیاء تصور شود، او بر خلاف آن است. زیرا هر آن چه در اوهام و عقول واقع شود، صورت های ادراکی شان، همگی کیفیات نفسانی هسـتند، و اعراضـی هسـتند که به وسـیله ذهن، قائم می شوند و معانی شان ماهیت های کلی قابل اشتراک و انقسام هستند. پس خدای متعال، خلاف همه آن ها است.

ترجمه سـخن علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه): بـدان این حـدیث و آن چه از اخبـار توحیـد بـا این حـدیث بیـان همجهت دارنـد از ارجمندترین حدیث ها هستند که از معادن علم و حکمت (علیهم السلام) وارد شده اند.

و آن چه مصنف (مجلسی) در این بیانش و امثال ،آن گفته از مقدمات کلامی یا از مقدمات فلسفی عامیه تالیف شده که برای توضیح کامل مراد حدیث، کافی نیست. گرچه به

طور کلی از مراد حدیث، اجنبی نیست و برای بیان لب مراد از این حدیث، مقام دیگری لازم است.

بررسی: مرحوم طباطبائی مسئله را به مقام دیگر احاله کرده. البته مقصودش معلوم است و می توان درباره آن به شرح پرداخت. لیکن نظر به این که هیچ اشاره ای در کلامش نیست پرداختن به آن ها جائی .ندارد ای کاش اشاره ای می کرد که عامیانگی و نقص سخن مرحوم مجلسی چه بوده است. در حالی که هیچ نقصی در سخن او مشاهده نمی شود.

محدود و غیر محدود: در این حدیث که به قول علامه طباطبائی از غرر اخبار است عبارت «غیر محدود» درباره خداوند آمده است. محدود ،یعنی متناهی، و غیر محدود یعنی غیر متناهی.

در برخی از نوشته هایم و نیز در یک مقالهٔ ویژه تحت عنوان «بحثی در توحید» در بخش مقالات سایت بینش نو، به طور مستدل بحث کرده ام که خداوند متعال بی نهایت است. برخی از حضرات به طور حضوری و برخی به وسیله نامه و ایمیل، در این باره پرسش کرده و می کنند. مثلاً می گویند خواجه نصیر (رحمت الله علیه) فرموده است نهایت و لانهایت از مقولات کم است و کم از اعراض است که خداوند منزه از آن است یعنی نه نهایت و نه لانهایت هیچ کدام درباره خدا، صدق ندارند.

پاسخ: کسان دیگری نیز همین سخن را در قالب های متفاوت، گفته اند. و مقام خواجه رضوان الله تعالی علیه، بس محفوظ و بس محترم، مطابق سنت مباحثات طلبگی، عرض می کنم:

چه چیزی می تواند فارغ از کم باشد یک شیئ وقتی فارغ از کم می باشد که بی نهایت باشد. و لذا هر شیئ غیر از خداوند متعال محکوم به کم است و آن چه برخی از متکلمین به پیروی از ارسطوئیان چیزی به عنوان مجرد» و «مجردات» را پذیرفته اند، درست نیست؛

در مباحث متعدد از همین دفتر (1) به شرح رفت که هیچ چیز غیر از خداوند متعال، فارغ از زمان و مکان نیست. یعنی فارغ از کم نیست. گرچه در شمارش اعراض، کم به عنوان قسیم شمرده می شود اما در واقع کم همان مکان و زمان و عین بین آن دو، است:

مکان- کم= مکان مکان.

زمان- کم= زمان- زمان.

پس: چیزی فارغ از کم غیر از خدا وجود ندارد و هر چیزی که محکوم به کم باشد، محدود است. زیرا:

محدود کم= محدود محدود. و این نیز مساوی است با غیر محدود.

غیر محدود= فارغ از کمّ.

پس: کم= حدّ.

خواه حدّ مکانی و باصطلاح متراژی باشد و خواه حد در اصطلاح منطق ارسطوئی در تعاریف باشد.

نهایت= حد= کم.

اما سخن در «لانهایت» و بی نهایت است که آیا این نیز از مقوله کم است؟

همان طور که: ماده مساوی است با جسم و بی مادّه مساوی است با بی جسم.

نهایت نیز مساوی است با کم و بی نهایت مساوی است با بی کم.

محدود مساوی است با کممند غیر محدود مساوی است با غیر کممند.

شیئ متناهی مساوی است با محدود و شیئ غیر متناهی مساوی است با غیر محدود.

همان طور که در حدیث مورد بحث از امام جواد (علیه السلام) مشاهده کردیم و بر این مطلب احادیث زیاد داریم از آن جمله در خطبه معروف امام رضا (علیه السلام) آمده است «ولا صدق به من

1- مبحث شماره 2 و 3 و 9 که شماره مشروح تر است.

نهاه»: هر کس خدا را متناهی بداند او را تصدیق نکرده است و پس از فقرات دیگر باز می فرماید: (وَ مَنْ قَالَ إِلَامَ فَقَدْ نَهاه) و هر کس بگوید خدا تا کی خواهد بود، او را متناهی کرده است. که هم تناهی مکانی را نفی می کند و هم تناهی زمانی را.

خطبه امام رضا (علیه السلام) در توحید

چون این خطبه بس عظیم عمیق دقیق همه جانبه و نیز با روشن ترین بیان است و جائی برای تاویلات باقی نگذاشته لازم دانستم آن را به عنوان «فصل الخطاب» برای همه مباحث این کتاب بیاورم تا معیاری باشد برای همه مسائلی که در این کتاب، مورد بحث قرار گرفته اند و نیز برای مباحثی که در برگ های بعدی تا آخر این دفتر خواهند آمد

متن خطبه: (بحار، ج4، از صفحه 227 شروع می شود): (حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو الْكَاتِبُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْفُلْرُمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْجُدِّي صَاحِبِ الصَّلَاةِ بِجُدَّةَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِب قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (علیه السلام) يَتَكَلَّمُ بِهَذَا الْكَلَامِ عِنْدَ الْمَأْمُونِ فِي التَّوْحِيدِ قَالَ ابْنُ أَبِي زِيَادٍ وَ رَوَاهُ لِي أَيْضاً أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيُّ مَوَلًى لَهُمْ وَ خَالًا لِبَعْضِهِمْ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ أَيُّوبَ الْعَلَوِيِّ أَنَّ الْمَأْمُونَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَسْتَعْمِلَ الرِّضَا (علیه السلام) جَمَعَ بَنِي هَاشِمٍ فَقَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْتَعْمِلَ الرِّضَا عَلَى هَذَا الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِي فَحَسَدَهُ بَنُو هَاشِمٍ وَ قَالُوا تُوَلِّي رَجُلًا جَاهِلًا لَيْسَ لَهُ بَصَرٌ بِتَدْبِيرِ الْخِلَافَةِ فَابْعَثْ إِلَيْهِ يَأْتِنَا فَتَرَى مِنْ جَهْلِهِ مَا تَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَيْهِ فَبَعَثَ إِلَيْهِ فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ بَنُو هَاشِمٍ يَا أَبَا الْحَسَنِ اصْعَدِ الْمِنْبَرَ وَ انْصِبْ لَنَا عَلَماً نَعْبُدُ اللَّهَ عَلَيْهِ فَصَعِدَ (علیه السلام) الْمِنْبَرَ فَقَعَدَ مَلِيّاً لَا يَتَكَلَّمُ مُطْرِقاً ثُمَّ انْتَفَضَ انْتِفَاضَةً وَاسْتَوَى قَائِماً وَ حَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَصَلَّى عَلَى نَبِيِّهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ ثُمَّ قَالَ أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفَ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفَ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفَ بِالاقْتِرَانِ وَ شَهَادَةِ الْأَقْتِرَانِ

بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدَثِ بِالامْتِنَاعِ مِنَ الْأَزَلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ فَلَيْسَ اللَّهُ [اللَّهَ] مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ وَلَا إِيَّاهُ وَحَدَ مَنِ اكْتَنَهَهُ وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ وَ لَا بِهِ صَدَّقَ مَنْ نَهَاهُ وَلَا صَمَدَ صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَلَا إِيَّاهُ عَلَى مَنْ شَبَّهَهُ وَ لَا لَهُ تَذَلَّلَ مَنْ بَعْضَهُ وَلَا إِيَّاهُ أَرَادَ مَنْ تَوَهَّمَهُ كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ بِصُنْعِ اللَّهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَ بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ خِلْقَةُ اللَّهِ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ وَ مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ أَيْنِيَّتَهُمْ [إِنِّيَّتَهُمْ وَ ابْتِدَاؤُهُ إِيَّاهُمْ دَلِيلُهُمْ عَلَى أَنْ لَا ابْتِدَاءَ لَهُ لِعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدَةٍ عَنِ ابْتِدَاءِ وَ أَدْوُهُ إِيَّاهُمْ دَلِيلٌ عَلَى أَنْ لَا أَدَاةَ فِيهِ لشَهَادَة الْأَدَوَات بفَاقَة المادين [الْمُؤَدِّينَ] فَأَسْمَاؤُهُ

تَعْبِيرٌ وَ أَفْعَالُهُ تَفْهِيمٌ وَ أَفْعَالُهُ تَفْهِيمٌ وَ ذَاتُهُ حَقِيقَةٌ وَ ذَاتُهُ حَقِيقَةٌ وَكُنْهُهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ وَ غَيُورُهُ [غُيُورُهُ] تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ فَقَدْ جَهِلَ اللَّهَ مَنِ اسْتَوْصَفَهُ وَ قَدْ تَعَدَّاهُ مَنِ اسْتَمَلَهُ وَ قَدْ أَخْطَأَهُ مَنِ اكْتَنَهَهُ وَ مَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ شَبَّهَهُ وَ مَنْ قَالَ لِمَ فَقَدْ عَلَّهُ [عَلَّلَهُ] وَ مَنْ قَالَ مَتَى فَقَدْ وَقَتَهُ وَ مَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ

ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ إِلَامَ فَقَدْ نَهَاهُ وَ مَنْ قَالَ حَتَّامَ فَقَدْ غَيَّاهُ وَ مَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ غَايَاهُ وَ مَنْ غَايَاهُ فَقَدْ جَزَاهُ وَ مَنْ جَزَاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ الْحَدَ فيه لَا يَتَغَيَّرُ اللَّهُ بِالْغِيَارِ الْمَخْلُوقِ كَمَا لَا

يَنْحَدُّ بِتَحْدِيدِ الْمَحْدُودِ أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلِ عَدَدَ ظَاهِرُ لَا بِتَأْوِيلِ الْمُبَاشَرَة مُتَجَلِّ لَا بِاسْتِهْلَال رُؤْيَة بَاطِنٌ لَا بِمُزَايَلَةِ مُبَايِنٌ لَا بِمَسَافَةِ قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَاةِ لَطِيفٌ لَا بِتَجَسُّمٍ مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ مُقَدِّرٌ لَا بِجَوْلِ فِكْرَةٍ مُدَبِّرٌ لَا بِحَرَكَةٍ مُرِيدٌ لَا بِهَمَامَةِ شَاءٍ لَا بِهِمَّةٍ مُدْرِكٌ لَا بِمَجَسَّةٍ سَمِيعٌ لَا بِآلَةٍ بَصِيرٌ لا بأداة لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَ لَا تَضَمَّنُهُ الْأَمَاكِنُ وَ لَا تَأْخُذُهُ السِّنَاتُ وَلَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ وَلَا تُفِيدُهُ الْأَدَوَاتُ سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ وَالْعَدَمَ وُجُودُهُ وَالابْتِدَاءَ أَزَلُهُ بِتَسْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَ بِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِف أن لا ضِدَّ لَهُ وَبِمُقارنته بَيْنَ الْأُمُور عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ ضَادَّ النور بالظُّلْمَة وَ الْجَلَايَةَ بِالْبُهَم وَ الجُسُوءَ بِالْبَلَلِ وَ الصَّرْدَ بِالْحَرُورِ مُؤَلِّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا مُفَرِّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا دَالَّةً بِتَفْرِيقِهَا عَلَى مُفَرِّقِهَا وَ بِتَأْلِيفِهَا عَلَى مُؤَلِّفِهَا ذَلِكَ قَوْلُهُ جَلَّ وَ عَزَّ وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَفَرَّقَ بِهَا بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدِ لِيُعْلَمَ إِلَّا قَبْلَ لَهُ وَ لَا بَعْدَ شَاهِدَةٌ بِغَرَائِزِهَا أَلَا غَرِيزَةً لِمُغَرِّزِهَا [لِمُغْرِزِهَا دَالَّةً بِتَفَاوُتِهَا إِلَّا تَفَاوُتِهَا لِمُفَاوِتِهَا مُخْبِرَةً بِتَوْقِيتِهَا إِلَّا وَقْتَ لِمُوَقِّتِهَا حَجَبَ بَعْضَهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ إِلَّا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا مِنْ غَيْرِهَا لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ وَ حَقِيقَةُ الْإِلَهِيَّةِ إِذْ لَا مَالُوهُ وَ مَعْنَى الْعَالِمِ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ مَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقٌ وَ تَأْوِيلُ السَّمْعِ وَ لَا مَسْمُوعٌ لَيْسَ مُذْ خَلَقَ اسْتَحَقَّ مَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا بِإِحْدَانِهِ الْبَرَايَا اسْتَفَادَ مَعْنَى الْبَارِيَّةِ كَيْفَ وَلَا تُغَيِّبُهُ [تَغِيبُهُ] مُذْ وَ لَا تُدْنِيهِ قَدْ وَ لَا يَحْجُبُهُ لَعَلَّ وَ لَا يُوَقِّتُهُ مَتَى وَ لَا يَشْتَمِلُهُ حِينٌ وَ لَا تُقَارِنُهُ مَعَ إِنَّمَا تَحُدُّ الْأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا وَ تُشِيرُ الْآلَةُ إِلَى نَظَائِرِهَا وَ فِي الْأَشْيَاءِ يُوجَدُ أَفْعَالُهَا مَنَعَتْهَا مُذُ الْقِدْمَةَ وَ حَمَتْهَا قَدُ الْأَزَلِيَّةَ وَ جَنَّبَتْهَا لَوْلَا التَّكْمِلَةَ افْتَرَقَتْ فَدَلَّتْ عَلَى مُفَرِّقِهَا وَ تَبَايَنَتْ فَأَعْرَبَتْ عَنْ مُبَاينِهَا بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ وَ بِهَا احْتَجَبَ عَنِ الرُّؤْيَةِ وَإِلَيْهَا تَحَاكَمَ الْأَوْهَامُ وَفِيهَا أَنْبَتَ غَيْرُهُ وَ مِنْهَا أَنْبَطَ الدَّلِيلُ وَبِهَا عَرَفَهَا الْإِقْرَارَ بِالْعُقُولُ يُعْتَقَدُ التَّصْدِيقَ بِالله وَ بِالْإِقْرَارِ يَكْمُلُ الْإِيمَانُ بِهِ لَا دِيَانَةَ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةٍ وَ لَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِإِخْلَاصٍ وَ لَا إِخْلَاصِ مَعَ التَّشْبِيهِ وَلَا نَفْيَ مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَكَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ ابْتَدَأَهُ إِذا لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَا كُنْهُهُ وَلَامْتَنَعَ مِنَ الْأَزَلِ مَعْنَاهُ وَلَمَّا كَانَ لِلْبَارِئِ مَعْنًى غَيْرُ الْمَبْرُوءِ وَ لَوْ حُدَّ لَهُ وَرَاءٌ إِذا حُدَّ لَهُ أَمَامٌ وَ لَوِ الْتُمِسَ لَهُ التَّمَامُ إِذا لَزِمَهُ النُّقْصَانُ كَيْفَ يَسْتَحِقُّ الْأَزَلَ مَنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْحَدَثِ وَكَيْفَ يُنْشِئُ الْأَشْيَاءَ مَنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الإِنْشَاء إِذا لَقَامَتْ فِيهِ آيَةُ الْمَصُوعِ وَلَتَحَوَّلَ دَلِيلًا بَعْدَ مَا كَانَ مَدلُولًا عَلَيْهِ لَيْسَ فِي مُحَالِ الْقَوْلِ حُجَّةٌ وَلَا فِي الْمَسْأَلَةِ عَنْهُ جَوَابٌ وَلَا فِى مَعْنَاهُ لَهُ تَعْظِيمٌ وَلَا فِي إِبَانَتِهِ عَنِ الْخَلْقِ ضَيْمٌ إِلَّا بِامْتِنَاعِ الْأَزَلِى أَنْ يُثَنى وَ مَا لَا بَدَاً لَهُ أَنْ يُبْدَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِالله وَ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيداً وَخَسِرُوا خُسْرَاناً مُبيناً وَصَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّد و آله الطاهرين).

ترجمه خطبه: وقتی که مامون خواست امام رضا (علیه السلام) را در کار خلافت داخل کند، بنی هاشم را جمع کرد و گفت: می خواهم رضا را در این امر (خلافت) وارد کنم که پس از من او باشد. بنی هاشم (بنی عباس و دیگران از بنی هاشم نسبت به امام (علیه السلام) حسادت کردند و

گفتند: مردی را ولای- مردی را ولایت می دهی که دانا نیست و بصیرتی در تدبیر امور خلافت ندارد، کس بفرست پیش ما بیاید تا از عدم دانائی او مشاهده کنی آن چه را که به عنوان دلیل بر علیه او کافی است.

مامون کس فرستاد و امام (علیه السلام) آمد بنی هاشم گفتند: ای اباالحسن بر منبر برو و با سخنانت برای ما پرچم هدایت بر افراز تا خدا را مطابق آن، عبادت کنیم.

امام به منبر رفت و دمی متفکرانه نشست ساکت بدون این که سخن بگوید. سپس حرکت کرد و بر پا ایستاد خدا را حمد و ثنا گفت و بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و آلش صلوات فرستاد، آن گاه گفت:

اول عبادت خدا شناختن اوست و اصل شناختن او توحید اوست. و نظام توحید خدا، نفی صفات از اوست زیرا عقل ها گواهی می دهند که هر صفت و هر موصوف مخلوق هستند. و هر موصوف گواهی می دهد که او را خالقی هست و آن خالق، نه صفت است و نه موصوف. و هر صفت و موصوف با هم گواهی می دهند به همراهی به با هم بودن. زیرا صفت و موصوف دو چیز با هم هستند و با هم بودن گواه است بر حدوث و پدیده بودن. و پدیده بودن گواه است که نمی تواند ازلی باشد (اَزلی بودن پدیده، ممتنع است)، ازلی نیز ممتنع است که پدیده باشد.

پس خداوند کسی نیست که ذاتش به وسیلهٔ تشبیه شناخته شود و کسی که در صدد شناختن کنه او باشد، نمی تواند به توحید او نایل شود و کسی که او را با شیئ دیگر مماثل کند به حقیقت او نرسیده است و کسی که او را متناهی بداند، او را تصدیق نکرده است. و

کسی که به او اشاره ،کند صمدانیت او را درک نکرده است. (1) و هر کس او را به چیزی تشبیه کند، او را قصد نکرده است (یعنی آن چه از تشبیه قصد کرده آن خدا نیست). و کسی که او را مبعض و تجزیه کند او را بندگی نکرده است. (2) و هر کس او را در توهم خودش بیاورد، او را اراده نکرده است (یعنی آن چه در قوه واهمه آورده، آن خدا نیست).

هر چیز که به وسیله خودش شناخته شود مخلوق است. (3) و هر چیز که در غیر خودش باشد، معلول است یعنی) هر چیز که وجودش مستند به غیر باشد، مخلوق و معلول است از خلق خدا به سوی خدا رهجوئی می شود (4) خدا رهجوئی می شود و با عقل ها شناخت او منعقد می شود و به وسیله فطرت، حجتش جای گیر می شود (یعنی جای گیر شدن و تثبت یافتن حجّت توحید، به وسیله فطرت است).

آفریدن خدا خلق را، حجاب میان او و خلق است و جدائی او از خلقش، جدائی اوست از مکانمندی مخلوقات (خداوند مکانمند نیست و مخلوقات مکانمند هستند؛ خداوند محدود نیست و مخلوقات محدود هستند و هیچ چیزی غیر از خدا مجرد از مکان نیست). (5) و این که خدا مخلوقات را پدید آورده دلیل شان است که برای خدا آغازی نیست. زیرا هر شیئ آغازمند، عاجز است از پدید آوردن چیز دیگر و ابزار کردن مخلوقات، دلیلی است که برای وجود او ابزاری نبوده است یعنی این که مخلوقات را وسیله و علت همدیگر قرار داده، دلیل است که او نه علت است و نه معلول زیرا وجود خداوند ابزار وجود چیز دیگر نیست (6). او

1- دربارۀ «صمد» در کتاب «قرآن و نظام رشته ای جهان» و کتاب تبیین جهان و انسان به طور مشروح بحث کرده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

2- قابل توجه ارسطوئیان خودمان که خدا را مصدر می دانند.

3- قابل توجه صدرویان محترم که یکی از سیر و سفرشان «من الحق الی الحق» است.

4- نه از خدا به سوی خدا معنی اصلی لغوی «استدلال»، دلالت جوئی، راه جوئی، است.

5- دقیقاً و به طور نص می فرماید هیچ چیز (غیر از خدا) مجرد نیست.

6- قابل توجه آنان که خدا را علت یا علّة العلل می نامند.

به وجود آورنـده قانون علت و معلول است). زیرا که خود ابزار دلیل است بر نیازمند بودن مادی ها. (1) (خداوند نه ذات مقدسش نیازمند است و نه در کارش نیازمند ابزار است).

پس اسـماء او تعبیر هسـتند (و گرنه همان طور که فرمود خـدا صـفت ندارد، اسم هم ندارد) و افعالی که به او نسـبت می دهیم برای تفهیم است (و الاّ ـ افعـال او از سـنخ افعـال مخلوقات نیست) و ذات او حقیقت است (منفی ای در او راه نـدارد). و کنه او فرق میان او و خلقش است و غیریت او، محدود کننده مخلوقات است. (2)

پس بتحقیق کسـی که در صدد توصـیف خدا برآید او را نشـناخته است. و بتحقیق تجاوز کرده به (ساحت مقدس) او کسـی که او را شامل مخلوقات بداند. (3) و او را گم کرده است کسی که در صدد شناخت کنه او باشد و هر کس بگوید او چگونه است»، او را به مخلوق تشبیه کرده است و آن کس که بگوید: «او به وسیله چه چیز وجود دارد»، او را معلول انگاشته است. و آن که بگوید «کی به وجود آمده» پس او را موقت (زمانمند) انگاشـته است. و هر کس بگوید او در چه چیز است او را متناهی در مکان، انگاشـته است. و اگر کسی بگوید «همچنان هست تا چه شود» او را پایانمند دانسته است و آن که او را پایانمند انگارد، او را مرکب پنداشته است (4) و هر کس او را مرکب انگارد، او را دارای جزء

1- بدیهی است که مراد از «مادّین» در متن حدیث همه مخلوقات است بدون استثناء زیرا در غیر این صورت برخی از آن ها «بی نیاز» می شونـد و مخلوق بـدون نیاز امکان نـدارد. این فقره نیز می گویـد که غیر از خـدا هیچ چیز مجرد از ماده نیست. فرقی که هست در لطافت و کثافت است. که البته فرق زیادی هم هست.

2- یعنی مخلوقات به طور روی هم رفته و مجموعاً، نیز محـدود هسـتند و خداونـد غیر از آن است زیرا معنی غیریت همین است. بنابراین سرود متناقض «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» علاوه بر این که یک تناقض عقلی است، با این استدلال امام (علیه السلام) نیز موهوم بودن آن بیش تر روشن می شود.

3- خداوند نه شامل است و نه مشمول نه ظرف است و نه مظروف بنابراین اعتقاد به «وحدت وجود» نادرست است.

4- مرکب از ذات و پایانمندی- مرکب از مغیا و غایت.

دانسته است. و هر کس او را دارای جزء بداند، او را وصف کرده است. و کسی که او را وصف کند دربارهٔ او ملحد شده است.

خداوند با تغییر پذیری مخلوق، تغییر نمی پذیرد. (1) همان طور که محدودات او را محدود نمی کنند. (2)

تک است نه تک بودن عددی ظاهر است نه به طور مباشر خود نمائی می کند نه با جستجوی دیدگان ناپیدا است نه با دور شدن با همه چیز فاصله وجودی دارد نه فاصله مسافتی نزدیک است نه با بی مسافتی. لطیف است نه با تجسم. (3) موجود است نه بعد از عدم. فاعل است نه با اضطرار. (4) اندازه دهنده است (همه چیز را با حساب و محاسبه مهندسی می کند) اما نه با جولان فکر (5) مدبّر و پیگیر و مدیر است اما نه با حرکت. اراده کننده است نه با انگیزش درونی خواهنده است (آن چه را که بخواهد می کند) اما نه با همت درک کننده است نه با تجسّس شنوا است نه با ابزار (مانند گوش). بینا است نه با وسیله ای (مانند چشم).

وقت ها با او قرین نمی شوند. مکان ها او را در بر نمی گیرند. چرت ها او را نمی گیرد. و صفات، او را محدود نمی کند. ابزارها به کار او نمی آیند بودن و هستی او، بر زمان ها سبقت دارد و وجودش بر عدم پیشی دارد و ازلیتش بر «آغاز» سبقت دارد. از این که او

1- «وحدت وجود» لازم گرفته که تغییرات مخلوق، تغییرات خداوند، باشد پس چنین باوری نادرست است.

2- در میان مخلوقات تزاحم مکانی هست؛ دو شیئ نمی توانند در یک حیز مکانی باشند؛ هر کدام مکانی را اشغال می کنند و دیگری نمی تواند در همان حیز مکانی باشد. یعنی مخلوقات همدیگر را محدود می کنند اما خداوند متعال با تحدید محدودات، محدود نمی شود. او در همه جا هست و هیچ جائی را اشغال نمی کند.

3- بنابراین هر لطیف غیر از خدا جسم است و مجردات مورد ادعای ارسطوئیان، خیالی بیش نیست.

4- مانند خدای ارسطوئیان، موجب نیست که بی اراده و بی اختیار کار کند- شرح این موضوع پیش تر گذشت.

5- هندسه همان اندازه فارسی است، مهندس یعنی کسی که اندازه ها را محاسبه می کند. مقدر یعنی کسی که به هر چیز اندازه لازم را می دهد - جولة فکرة: حرف «ة» حرف تصغیر است مانند حرف «ک» در فارسی؛ حرکت فکرکی.

شعورها را شعور کرده، معلوم می شود که (شعور، مخلوق اوست) و او برتر از آن است که دارای شعور باشد (1) و از این که جوهرها را او مجهز کرده معلوم می شود که او جوهر ندارد (2) و از این که او اشیاء را متضاد آفریده معلوم می شود که خودش ضد ندارد. (3) و از این که میان اشیاء مقارنت قرار داده معلوم می شود که او قرین ندارد.

اوست ضد کننده نور با تاریکی و شفافی با کدری و خشکی با رطوبت و سرما با گرما. او میان ناسازگارها سازگاری داده است (از ترکیب اجزاء اتم و مولکول تا گیاه و انسان). او دور کننده است میان همگرایان (باز: از ذرات درون اتم تا اعضای انسان و همه چیز و الا همه چیز به هم می پیوست و کل کائنات فقط یک شیئ کوچک می گشت). اشیاء با جدائی شان از همدیگر دلالت می کنند که یک جدا نگه دارنده ای هست. و اشیاء با ترکیب و همگرائی شان، نشان می دهند که یک ترکیب دهنده ای هست. و این است معنای سخن خدای عزّ وجلّ که می فرماید: (وَ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَیْنِ لَعَلَّکُمْ تذکرون) (4)

1- خداوند عاقل نیست، خالق عقل است، مشعر نیست خالق شعور است.

2- در منطق و فلسفه ارسطوئی، «جوهر» جنس عالی است که شامل همه چیز از آن جمله (نعوذ بالله) خدا. یعنی در جوهریت، همه چیز و خدا همجنس هستند. اما در فلسفهٔ قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) خداوند با هیچ چیزی همجنس نیست، او جوهر نیست خالق جوهرها است. - اما گاهی در مباحث فلسفی به «ضیق و خناق» دچار شویم ناچار لفظ جوهر را درباره خداوند متعال به کار می بریم، اما باید دانست که او جوهری است خالق جوهرها نه همجنس آن ها. و شاید اساساً چنین تعبیری درست نباشد.

3- چیزی به نام «ضدّیت» امری است که خدا آن را پدید آورده پس شامل خود او نمی شود.

4- آیه 49 سوره ذاریات: از هر چیز، جفت آفریدیم؛ همه چیز را مثبت و منفی آفریدیم از اتم تا کره، کهکشان، گیاه تا انسان، همگی جفت هستند حتی باکتری که تکثیرش از طریق مذکر و مونث نیست با تکه شدن وجودشان است، زیرا تکه شدنش در اثر مثبت و منفی بودنش است. علی (علیه السلام) در کلامی می فرماید: اولین جاندار در روی زمین جن ها بودند. و «نسناس» دومین بود. و سومین موجود جاندار جنبندگانی بودند که تکثیر نسل شان از طریق مذکر و مونث، نبود. این ها بر خلاف جن و نسناس جانداران ریز مجسم، بوده اند. رجوع کنید بحار، ج 54 ص 322 و 325

پس به وسیله همان زوجیت = مثبت (منفی) میان «قبل» و «بعد»، فرق ایجاد کرد (1) تا معلوم شود که برای خودش نه قبل هست و نه بعد (2) اشیاء به دلیل غرائزشان، گواه هستند که غریزه دهنده شان (خدا) غریزه ندارد. و داشته هایشان گواه است که خداوند داشته و نداشته ندارد. (3) اشیاء با زمانمند بودنشان نشان می دهند که زمانمند کننده ای میان آن ها و خدا وجود ندارد مگر خود اشیاء. (4)

معنای ربوبیت (پروردگاری) برای او بود آن گاه که مربوبی (پرورده ای) وجود نداشت. و حقیقت الهیت برای او بود، آن گاه که مألوهی نبود. و معنای عالم برای او بود، در حالی که معلومی وجود نداشت و معنای خالق برای او بود، در حالی که مخلوقی وجود نداشت و با نوعی تأویل می توان گفت: (5) او شنوا بود در حالی که مسموعی وجود نداشت. چنین

1- یعنی اگر جهان از ذرات تا همه چیز مثبت و منفی نبودند، اساساً چیزی به نام «زمان» وجود نمی داشت.

2- یعنی خود زمان، پدیده و مخلوق خدا است و نمی تواند شامل خدا باشد.

3- تفاوت، از «فوت» است؛ دو شیئ با هم تفاوت دارند یعنی برخی ویژگی ها در این هست اما در آن دیگری نیست فایت است و ویژگی هائی در آن دیگری هست که در این یکی فایت است ذات مقدس خداوند داشته ای ندارد. زیرا در آن صورت مرکب می شود و نداشته ای نیز ندارد زیرا در آن صورت تجزیه می شود و تجزیه دلیل مرکب بودن است.

4- پیدائی و پنهانی نیز دو پدیده، دو قانون هستند که خدا پدیدشان آورده است پس شامل خود خدا نمی شوند. پنهانی یک واقعیتی است که خود اشیاء با آن عجین هستند والا خداوند حجاب ندارد خود مخلوقات حجابمند آفریده شده اند. صوفیان می گویند به وسیله سیر و سلوک حجاب ها را پاره کرده و به خدا می رسیم. حتی گمان می کنند که روزی (نعوذ بالله) به ذات مقدس خدا خواهند پیوست و آیه انا الیه راجعون را بر این گزافه تفسیر می کنند. اساساً این خطبه با همهٔ فقراتش در مقام ردّ عقیدهٔ صوفیان و ارسطوئیان است که در آن زمان در خراسان بشدت رواج یافته بود به ویژه نیشابور که کندوی دهها هزار زنبور زرد بود که حتی از گفتن لا اله الا الله» خود داری می کردند زیرا همه چیز را خدا می دانستند. که امام رضا (علیه السلام) هنگام عزیمت به مرو، حدیث سلسلة الذهب را به آنان حدیث کرد. برای شرح این موضوع، رجوع کنید «محی الدین در آئینه فصوص» جلد دوم، بخش مقدمات.

5- در فقرات پیش لفظ «تاویل» را نیاورد زیرا مطابق آن چه میان انسان ها معمول است فقرات قبلی مصداق «دادن» هستند. اما شنیدن و استماع کردن مصداق «گرفتن» است. پس نوعی تاویل لازم است.

نیست که در زمان خلق کردن، مستحق معنی خالق شد و چنین نیست که با پدید آوردن پدیده ها، معنی پدید آورنده (باری) را به دست آورد.

چگونه چنان چیزی امکان دارد در حالی که «گاه» او را فرا نمی گیرد. و «گاهی» به او نزدیک نمی شود و «شاید»- احتمال و تردید- او را پوشش نمی دهد. و «کی» او را موقّت، نمی کند. و «بُرهه»- برهه زمانی- بر او شامل نمی شود و «با»- معنی همراهی با او همراه نمی نمی شود.

این گونه واژه های ابزاری فقط خودشان را محدود می کنند. و هر ابزاری، اشاره به امثال خودش است (1) و کاربرد این واژه ها در امثال خودشان است. واژه «مذ= آن گاه»، قِدم را از آن ها منع کرده است. (2) و واژه «قد=گاه» آن ها را از ازلیّت باز داشته است. و واژه «لولا= باصطلاح فارسی: اگر و مگر»، کمال مطلق را برای مخلوقات، غیر ممکن کرده است. (3)

اشیاء پدیده، از همدیگر جدا هستند و دلالت می کنند بر جدا کننده شان و مباین همدیگر هستند دلالت می کنند بر مباین کننده شان خداوند به توسط همین مخلوقات، بر عقل ها متجلی می شود (4) و با همین ها پنهان از رؤیت است و بر آن ها (مخلوقات) می

1- واژه هائی که برای تکه های زمان هستند، فقط اشیاء زمانمند را محدود می.کنند و نیز واژه هائی که برای تکه های مکان هستند، تنها اشیاء، مکانمند را اندازه گیری و محدود می کنند. نه خدا را که خالق زمان و مکان است.

2- قدم، با معنی فلسفی؛ یعنی چون «مذ = آن گاه» دربارهٔ مخلوقات به کار میرود و همین دلیل است که هیچ چیزی غیر از خدا قدیم نیست.

3- قابل توجه آنان که می خواهند (نعوذ بالله) به خدا برسند مخلوق همیشه در سیر تکامل است و خواهد بود، اما هرگز به کمال مطلق نخواهد رسید زیرا مطلق فقط خداست.

4- پیش تر نیز بیان شد که راه خدا شناسی و توحید، فقط اندیشیدن در مخلوقات است و باصطلاح این راه، «من الخلق الی الحق» است نه «من الحق الی الحق». و البته در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) این گونه اصطلاحات وجود ندارد.

رسد داوری های اوهام. (1) قوّةً وَهُم هر چه را تصور کند آن را در مخلوقات اثبات کرده است. (2)

و از مخلوقات به دست می اید دلیل. (3) و خداوند به وسیلهٔ مخلوقات راه اقرار به توحید را به مخلوقات نشان داده است به وسیله عقل ها تصدیق به خدا حاصل می شود. و با اقرار ایمان به خدا، تکمیل می شود.

دیانتی نیست مگر پس از شناخت. و شناختی نیست مگر با اخلاص. اخلاصی نیست که همراه تشبیه باشد. (4) و «نفی»ی نیست با اثبات صفات بر خداوند برای تشبیه. (5) پس هر آن چه که در خلق باشد در خالقش یافت نمی شود و هر آن چه که در مخلوقات، ممکن است درباره خداوند غیر ممکن است.

حرکت و سکون دربارهٔ او نیست و چگونه جاری می شود بر او چیزی که خود او آن را اجرا کرده است. یا چگونه ممکن است بر گردد بر او چیزی که خود او آن را ابداء کرده است در آن صورت ذاتش متغیّر می شود. و کنهش متجزی می شود و معنایش از ازلی بودن، ممتنع می گردد. و نمی ماند برای پدید آورنده غیر از پدیده بودن.

1- حکم و قضیّه وهمی، گزاره و داوری وهمی و مدرکات اوهام درباره خداوند همگی به مخلوقات بر می گردد. زیرا خداوند متعال قابل وهم نیست.

2- و اگر انسان دربارهٔ خدا چیزی را در واهمه خود تصور کند که در میان مخلوقات هم نباشد، آن موهوم، مخلوق ذهن او است؛ پدیده ای است که ذهن او آن را بر پدیده ها افزوده است.

3- باز با تقدم «جار و مجرور = منها» راه به دست آوردن دلیل برای خدا شناسی و توحید را به اندیشه در مخلوقات، منحصر می کند. یعنی راه فقط و فقط عبارت است از «من الخلق الی الحق».

4- اعتقادی که با تشبیه آمیزه داشته باشد، اخلاص نیست.

5- پیش تر بیان شد که مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) دربارهٔ خداوند، تعریف ایجابی نگفته اند و تعریف سلبی آورده اند از قبیل: لم یلد، لم یولد لم یکن له کفواً احد لیس کمثله شیئ، شیئ لا کالاشیاء، و... می فرماید: اثبات صفت بر خداوند نوعی از تشبیه را لازم گرفته پس باید با نفی و سلب، خدا را شناخت.

اگر برای او آن «سوئی تعیین شود «این سو» نیز تعیین می شود (پس هر دو دربارهٔ او باطل است). اگر در صدد شناختن یک «تمام» برای او باشید، لازمه اش اثبات نقصان بر اوست. (1) چگونه کسی که از حدوث مصون نیست (چیزی که حدوث بر او ممتنع نیست) مستحق ازلی بودن، می باشد. و چگونه کسی که خودش انشاء شده است (انشاء شدنش ممتنع نیست) می تواند اشیاء را انشاء کند زیرا در آن صورت نشانه مصنوع بودن در آن برپا می شود. و در آن صورت، پس از مدلول علیه بودن به دلیل تبدیل می شود. (2)

در سخن محال، حجتی نیست. و بر پرسش از محال جوابی نیست. و در معنای محال تعظیمی نیست (با توصیفاتی که دربارهٔ خدا محال هستند نمی توان بر خدا تعظیم کرد). و در دوری محال، از آفرینش، ستم و زور کاری نیست الا (3) این که (خود محال، ممتنع است) ممتنع است موجود ازلی دو تا باشد. (4) و آن چه آغازی ندارد، آغاز داشته باشد.

(لَا إِلَهَ إِلّا اللّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيم). دروغ گفتند آنان که بنام خدا از خدا و توحید منحرف شدند، و گمراه شدند گمراهی بس با مسافت و زیان کاری کردند زیان کاری آشکار. وَ صَلّی اللّهُ عَلَی مُحَمّد و آله الطّاهرین. پایان خطبه.

1- مفهوم «تمام» در چیزی صدق دارد که نقص داشته باشد. چیزی که نقص ندارد و کامل مطلق است، تمام نیز دربارهٔ او، صدق ندارد.

2- گفته شد راه برای خدا شناسی و توحید، فقط اندیشه در مخلوق است پس مخلوقات دلیل هستند و خدا شناسی مدلول می فرماید: در آن صورت مدلول علیه به دلیل تبدیل می شود.

3- استثناء (الا) باصطلاح ،ادبی استثناء منقطع است.- اتفاقاً این جمله امام (علیه السلام) بهترین مثال است برای این قاعده ادبی.

4- خداوند که محال را به وجود نمی آورد به دلیل محروم کردن آن از وجود نیست و این خود محال است که خودش تکذیب خودش است؛ محال کذب است هیچ صدقی ندارد؛ تناقض است خودش نفی خودش است. مثال: آیا خدا می تواند جهان را در پوست یک تخم مرغ قرار دهد که نه تخم مرغ بزرگ شود و نه جهان کوچک گردد؟ این پرسش، دوبار خودش خودش را تکذیب کرده است تخم مرغ هم بزرگ شود و هم بزرگ نشود. جهان هم کوچک گردد و هم کوچک نگردد. مصداق اتم این تکاذب و تناقض در دو تا بودن موجود ازلی است.

ممکن است کسی با مشاهده این خطبه از آن سران بنی هاشم که اعم از عباسیان و غیر عباسی، پای منبر امام رضا (علیه السلام) بودند تعجب کند که چرا این همه فضیلت و دانش عمیق و مواج امام را می دیدند نه تنها قدرش را نمی شناختند بل آتش حسادت و کینه در دل هایشان می جوشید.

اما شگفت عمیق و تاسف و دردناک این است کسی خود را اندیشمند بداند و این خطبه را (آری تنها همین خطبه از میان همه آثار گرانمایه اهل بیت- علیهم السلام- را) مطالعه کند آن گاه دنباله رو شرق و غرب کانت و دکارت بودائی هند و ،چین تخیلات یونانی و.... باشد.

و شگفت تر از آن آن شیعه وصایتی (1) اندیشمند است که ائمه طاهرین را دارای علم غیب نمی داند آیا از خود نمی پرسد: این همه علم از کجا آمده؟ منشأ این ژرف شکافی و سرچشمهٔ این متهٔ علمی که ریز تر از خشخاش را تک به تک جدا و سفته می کند، چیست و کجاست؟؟

و شگفت تر از همه این ها، آن رفتار ستم ورزانهٔ لجوجانه است که برخی ها این گوهرهای علمی را به بستر تفکرات بل تخیلات شرقی و غربی می خوابانند که فرمود: (خَسِرُوا خُسْرَاناً مُبینا).

روزی بیل را به دست علی (علیه السلام) دادند که برو دنبال کشاورزی، ما این جا خلیفه سازی می کنیم

زمانی به حدی ستمش کردند گفت «الدهر انزلني، انزلني، حتی قالوا علی و معاویه»: روزگار به قدری من را پائین کشید، پائین کشید، حتی گفتند: علی و معاویه من را در کنار معاویه گذاشته و با او مقایسه کردند.

1- درباره شیعه وصایتی رجوع کنید «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» در سایت بینش نو.

روزی دیگر، سر این علم را در کربلا بریدند و...

و امروز ما شیعیان و اندیشمندان مان و....

ص: 307

39- بحثی میان صدوق (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) درباره «معرفة الله بالله»

ج 3 ص 270 تا 273.

مقدمه: علامه مجلسی (رحمت الله علیه) یک باب به شماره 10 باز کرده که از صفحه 267 شروع می شود، بدین عنوان: «أدنى ما يُجزى من المعرفة في التوحيد و أنه لا يُعرف الله إلا به». و 9 حدیث در این باب آورده است که 5 حدیث به محور بخش اول عنوان، است و 4 حدیث به بخش دوم یعنی «لا یعرف الله إلا به»، مربوط است که عبارتند از حدیث 6، 7، 8، 9، به شرح زیر:

متن حدیث ها: 6- ید: (الدَّقَاقُ عَنِ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورٍ بن حازم قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ الله (علیه السلام) إِنِّي نَاظَرْتُ قَوْماً فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ وَ أَجَلُّ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرَفُونَ بِاللَّهِ فَقَالَ رَحِمَكَ الله).

7- ید: (أبي عَنْ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنِ الْفَضْلِ السَّكَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ و أولى الأمر بالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ).

ص: 309

8- يد: (ابْنُ الوليد عَنِ الصَّفَّار عَنِ الْبَرْقِي عَنْ بَعْض أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِي بْنِ عُقْبَةَ رَفَعَهُ قَالَ سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ فَقَالَ بِمَا عَرَّفَنِي نَفْسَهُ قِيلَ وَ كَيْفَ عَرَّفَكَ نَفْسَهُ فَقَالَ لَا سِبِهُهُ صُورَةٌ وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِ وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِل فِي الْأَشْيَاء لَا كَشَيْء فِي شَيْءٍ دَاخِل. وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِج. سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ وَلِكُلِّ شَيْءٍ مَبْدَأ).

9 - يد: (مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْفَارِسِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ النَّسَوِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الصُّغْدِي بِمَرْوَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْحَكَمِ الْعَسْكَرِيَ وَ أَخِيهِ مُعَاذِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ الْحَنْظَلِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قَيْسٍ عَنِ ابْنِ هَاشِمٍ الرُّمَّانِيِّ عَنْ زَاذَانَ عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ يُذكر فيه قُدومَ الْجَاثَلِيقِ الْمَدِينَةَ مَعَ مِائَةٍ مِنَ النَّصَارَى وَ مَا سَأَلَ عَنْهُ أَبَا بَكْرٍ فَلَمْ يُحِبْهُ ثُمَّ أَرْشِدَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِب (عليه السلام) فَسَأَلَهُ عَنْ مَسَائِلَ فَأَجَابَهُ عَنْهَا وَ كَانَ فِيمَا سَأَلَهُ أَنْ قَالَ لَهُ أَخْبِرْنِي عَرَفْتَ اللَّهَ بِمُحَمَّدٍ أَمْ عَرَفْتَ مُحَمَّداً بِاللَّهِ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِب (عليه السلام) مَا عَرَفْتُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِمُحَمَّد (صلى الله عليه و آله) وَلَكِنْ عَرَفْتُ مُحَمَّداً اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حِينَ خَلَقَهُ وَ أَحْدَثَ فِيهِ الْحُدُودَ مِنْ طُولٍ وَ عَرْض فَعَرَفْتُ أَنَّهُ مُدبَّرٌ مَصوع باستدلال و الهام مِنْهُ وَ إِرَادَة كَمَا أَلْهَمَ الْمَلَائِكَةَ طَاعَتَهُ وَ عَرَّفَهُمْ نَفْسَهُ بِلَا شَبْهٍ وَلَا كَيْفَ).

متن سخن صدوق (رحمت الله عليه): قال الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد: القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال عرفنا الله بالله لأنا إن عرفناه بعقولنا فهو عز و جل واهبها و إن عرفناه عز و جل بأنبيائه ورسله و حججه (عليه السلام) فهو عز و جل باعثهم و مرسلهم و متخذهم حججا و إن عرفناه بأنفسنا فهو عز و جل محدثنا فيه عرفناه (وَ قَدْ قَالَ الصَّادق (عليه السلام) لَوْلَا اللَّهُ مَا عَرَفْنَاهُ

وَ لَوْلَا نَحْنُ مَا عُرِفَ اللَّهُ) و معناه لو لا الحجج ما عرف الله حق معرفته و لو لا الله ما عرف الحجج.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): سیجیئ حق معنی معرفة الله بالله في روایة عبدالاعلی علی نحو الاشارة، و أما ماذکره رحمه الله زعما منه أن المعرفة مستندة إلی الله ولیست بمکتسبة فبمعزل عن مراد الروایة.

ترجمه حدیث ها: حدیث شماره 6: منصور بن حازم می گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: من با افرادی مناظره کردم و به آنان گفتم خداوند والاتر و جلالمند تر از آن است که به وسیله خلقش شناخته شود بلکه بندگان به وسیله خداوند شناخته می شوند.

امام (علیه السلام) فرمود: خدا رحمتت کند.

توضیح: 1- در گزاره اول می گوید شناختن ذات مقدس خداوند برای بندگان، غیر ممکن است.

و در گزاره دوم می گوید: حتی این که بندگان همدیگر را می شناسند این نیز به وسیله خداوند است که هوش و عقل و توان این شناخت را به آنان داده است.

2- این ترجمه و سخن وقتی صحیح می شود که «یعرفون» را در گزاره دوم به صورت صیغة مجهول بخوانیم و اگر آن را با صیغهٔ معلوم بخوانیم ترجمه هر دو گزاره، عوض می شود به شرح زیر:

خداوند والاتر و جلالمندتر از آن است که به وسیله خلقش شناخته شود. بلکه بندگان، خدا را به وسیله خود خدا می شناسند.

ترجمه حدیث شماره 7: امام صادق (علیه السلام) می فرماید: امیرالمومنین (علیه السلام) فرموده است: خدا را به وسیله خدا بشناسید و رسول (صلی الله علیه و آله) را به وسیله رسالت، و اولی الامر را به وسیله نیکوئی عدل و احسان، بشناسید.

ترجمه حدیث شماره 8: از امیرالمومنین (علیه السلام) پرسیده شد به وسیله چه چیز خدایت را شناختی فرمود به وسیله آن چه خودش، خودش را چه خودش خودش را به من شناسانید.

پرسیدند: چگونه شناسانید خودش را؟

فرمود: هیچ شکل و صورتی شبیه او نمی شود و با حواس حس نمی شود. و به مردم قیاس نمی شود نزدیک است در عین دور بودنش دور است در عین نزدیک بودنش. فوق همه چیز است و گفته نمی شود چیزی مافوق اوست پیش روی همه چیز است در عین این که نباید دربارهٔ او «پیش رو» گفت. در همه چیز است نه مانند چیزی در چیز دیگر باشد. و خارج از هر چیز است نه آن طور که چیزی از چیز دیگر خارج باشد پاک و منزه است او که چنین است و غیر از او هیچ چیزی چنین نیست.

ترجمه حدیث شماره 9: سر اسقف مسیحی به همراه یکصد نفر از مسیحیان به مدینه آمد چیزهائی از ابوبکر پرسید، نتوانست جوابی بدهد او را به حضور امیرالمومنین (علیه السلام) راهنمائی کردند مسائلی را از آن حضرت پرسید و پاسخشان را شنید، از آن جمله گفت: به من خبر بده آیا خدا را به وسیله محمد شناختی، یا محمد را به وسیله خدا؟-؟

علی (علیه السلام) فرمود: خدا را به وسیله محمد (صلی الله علیه و آله) نشناختم لیکن محمد (صلی الله علیه و آله) را به وسیله خداوند عزّ و جل، شناختم. وقتی که دیدم خدا او را خلق کرده و در او حدودی از قبیل طول و عرض، قرار داده پس با راهنمائی و الهام از جانب خداوند و اراده ام شناختم که او (صلی الله علیه و آله) مُدَبّر و مصنوع است. همان طور که خداوند طاعت خود را بر ملائک الهام کرده و خودش را به آنان شناسانیده که بدون شبه و بدون کیف (بدون چگونگی) است.

ترجمه سخن صدوق (رحمت الله علیه): مجلسی کلام صدوق (رحمت الله علیه) را از کتاب توحید نقل می کند: قول صحیح در این باب این است که گفته شود خدا را به وسیله خدا شناختیم زیرا اگر او را به وسیله عقل مان شناخته باشیم این خداوند است که عقل را به ما داده است.

و اگر او را به وسیله انبیائش و رسولانش و حجت هایش علیهم السلام اجمعین، شناخته باشیم، مبعوث کننده و فرستنده آنان که آنان را حجت قرار داده، خداوند است.

و اگر خدا را به وسیله نفس خودمان شناخته باشیم نفس ما را نیز خداوند به وجود آورده است.

پس در هر صورت، خدا را به وسیله خدا شناخته ایم.

امام صادق (علیه السلام) فرموده است (اگر خدا نبود اگر خدا ما را به شناخت متمکّن نمی کرد) نمی توانستیم او را بشناسیم و اگر ما «ائمّه» نبودیم خداوند شناخته نمی شد.

معنی این سخن این است: اگر ائمّه (علیهم السلام) نبودند خداوند آن طور که باید، شناخته نمی شد و اگر خداوند (متمکّن نمی کرد) ائمه شناخته نمی شدند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) معنای حقیقی معرفة الله «بالله» در روایت عبدالاعلی به طور اشاره خواهد آمد. و اما آن چه صدوق رحمه الله گفته و گمان کرده که «شناخت» از ناحیه خداوند است و اکتسابی نیست خارج از مراد این حدیث است.

بررسی: مرحوم طباطبائی دو موضوع را آورده است:

1- معنای صحیح «معرفة الله بالله» در حدیث عبدالاعلی خواهد آمد.

2- می گوید: صدوق معتقد است که «شناخت» مستند به خداوند است و اکتسابی نیست.

3- در حالی که این حدیث کاری با «استنادی یا اکتسابی بودن شناخت» ندارد و این موضوع از مراد حدیث خارج است.

اما به خوبی روشن است اولاً باز علامه طباطبائی، توجه لازم را به سخن صدوق (رحمت الله علیه) نکرده است؛ او نمی گوید شناخت مستند به خداوند است و مکتسب نیست. بل می گوید: «شناخت هم مستند است و هم مکتسب» زیرا امکانات اکتساب را خداوند به بندگانش داده

است. در واقع او عوامل اکتساب را به خداوند مستند می کند، که انسان می تواند از آن عوامل استفاده کرده و خدا را بشناسد.

به نظر صدوق، عوامل شناخت عبارتند از:

1- عقل.

2- نبوت و امامت.

3- فطرت- که از آن با «انفسنا» تعبیر کرده است.

ثانیاً: سخن صدوق (رحمت الله علیه) تنها به محور این حدیث نیست تا مسئله از مراد آن، خارج باشد. او با توجه به رویهم رفته احادیث این موضوع سخن می گوید که مجلسی (رحمت الله علیه)سخن او را از کتاب ،توحید در آخر این باب از بحار، آورده است.

ثالثاً: در خود همین حدیث نیز امیرالمومنین تصریح می کند که «باسْتِدلَالِ وَ إِلْهَامٍ مِنْهُ وَ إرادة»: به وسیله راهنمائی و الهام از خداوند و اراده خودم و لفظ اراده را پس از «منه» آورده است. یعنی هم مستند است و هم مکتسب و این موضوع از مراد حدیث خارج نیست.

بدیهی است هم مطابق نظر صدوق و هم مطابق نظر طباطبائی و نیز مطابق نظر هر شیعه دوازده امامی باید به سه عامل که صدوق شمرده یک عامل دیگر نیز افزوده شود و گفته شود:

4- برای بهرمندی از عوامل سه گانه مذکور به توفیق خداوند نیز نیاز هست.

مراد از «استدلال راهنمائی» و «الهام» در متن حدیث، همین توفیق است.

معرفة الله بالله: پیشتر به ویژه در خطبه امام رضا (علیه السلام) به شرح رفت که قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) برای خدا شناسی و توحید تنها یک راه را معرفی می کنند و آن راه عبارت از اندیشه در مخلوقات است که اندیشمند را به کمال توحید می رساند.

در این جا 3 موضوع مطرح است:

1- ابزار شناخت: که همان موارد چهار گانه مذکور در بالا، می باشد.

2- راه یعنی چیزی که باید آن ابزار روی آن کار کند که عبارت است از مخلوقات خدا.

3- نتیجه رسیدن به توحید.

اما هستند کسانی که: 1- عقل را در خدا شناسی و توحید به پشیزی نمی خرند و آن را «حجاب اکبر» می نامند و به جای آن عشق را می گذارند.

2- در نبوت و امامت نیز به ظاهر و باطن معتقد هستند بدین معنی که ظاهر و پوسته آن برای عوام است و باطن و مغز آن برای خواص و خودشان را خواص می نامند (خواصی که دشمن عقل است!).

همگان معتقد هستند که قرآن ظاهر دارد و باطن دارد. اما باطنی که اینان مدعی آن هستند ضد ظاهر، بل متناقض با آن است. باطنی که ظاهر را کاملاً و از اساس ابطال می کند، باطنی که ظاهر را تکذیب کند.

3- با نفس که به معنی فطرت باشد، (1) کاری ندارند آنان وجود خودشان را بخشی از وجود خدا می دانند.

4- توفیق را نیز لطفی از جانب خدا نمی دانند به جای آن به «جذبه»: جذبه خدا معتقد هستند که این جذبه، عشق شان را می جنباند.

راه: اینان راه تفکر در مخلوقات و جهان و اشیاء جهان برای رسیدن به توحید را به عوام وامی گذارند و آن را لایق عشاق نمی دانند و راه نیل به معشوق به وسیله عشق را تنها راه می دانند.

1- در مباحث پیشین به شرح رفت.

در حالی که سرتاسر قرآن (ظاهر قرآن و باطن قرآن. البته باطنی که نقیض ظاهر نیست و ظاهر را تکذیب نمی کند)، و سرتاسر سنّت و احادیث فقط به راه عقل و تفکر در مخلوقات (بر اساس فطرت و به راهنمائی نبوت و امامت و به شرط توفیق از ناحیه خدا) دعوت می کنند.

به قول سعید نفیسی برخی از ایرانیان که اسلام را نپذیرفته و با آن دشمنی داشتند و نمی توانستند مخالفت شان را در قالب مبارزه علنی اعمال کنند به جنگ نرم با اسلام پرداختند، قیافه مسلمان بر خود گرفته و باورهای بودائی را که مرکز فعال آن در آن زمان نه هند بود و نه چین، بل معبد بهارستان، که در شمال خراسان و کنار ،سیحون قرار داشت بود به درون اسلام نفوذ دادند.

ابتدا برخی از سنیان که با افکار رهبانی حسن بصری و شاگردانش آشنا بودند، به آن گرائیدند و به سرعت بودائیات را رواج دادند در میان شیعیان تا قرن هشتم، برای نفوذ بودائیات، راهی نبود. گاهی کسی با عنوان شیعه به آن می گرائید اما فوراً از دایره تشیع رانده می شد. در قرن ،هشتم توسط سید حیدر آملی که هوس کرده بود اسماعیلیان پراکنده و بی سروسامان مناطق البرز مرکزی را زیر مدیریت خود در آورد به میان شیعیان نیز نفوذ کرد. تشیع نتوانست سید حیدر را نیز از دایره خود طرد کند. به تدریج بودائیت به درون شیعه نیز نفوذ کرد و راه «معرفة الله بالله» به معنی بودائی آن، جای راه قرآن و سنت را گرفت و عرفان نامیده شد.

ص: 316

صوفیان کوشیدند که دست آویزهائی از قر آویزهائی از قرآن و حدیث برای راه بودائی خود، فراهم کنند. و پیش تر به شرح رفت که بزرگ ترین مستمسک شان ذیل دعای عرفه بود که یک صوفی مصری آن را بر دعای امام حسین (علیه السلام) افزوده است. (1)

محی الدین (مسیحی جاسوس و جاده صافکن جنگ های اندلس، جنگ های صلیبی، حمله مغول) (2) آموزه های بودائی را از صوفیان سنی گرفت و در قالب خشنتر و نسبت به اسلام بر اندازتر در آورد ملاصدرا آموزه های ضد دینی محی الدین را با ارسطوئیات درهم آمیخت و به اصطلاح حکمت متعالیه را درست کرد که عقل (3) را نیز به خدمت بودائیات گرفت و التقاطی ترین بینش در تاریخ بشر را ایجاد کرد و بر معرفة الله بالله» با معنی «من الحق الی الحق» اصرار ورزید و راه قرآن و سنت را تحت عنوان «من الخلق الی الحق» باصطلاح برای خالی نبودن عریضه با تصوف درهم آمیخت.

و اما حدیث عبد الاعلی در صفحه 332 به شرح زیر است:

36- ید: (أَبِي عَنْ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ عِيسَى وَ ابْنِ هَاشِمٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ الْيَعْقُوبِي عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ أَتَى رَسُولَ اللَّه (صلی الله علیه و آله) يَهُودِي يُقَالُ لَهُ سبحت [سُبُخْت] فَقَالَ لَهُ يَا مُحَمَّدُ جِئْتُ أَسْأَلُكَ عَنْ رَبِّكَ فَإِنْ أَجَبْتَنِي عَمَّا أَسْأَلُكَ عَنْهُ وَ إِلَّا رَجَعْتُ فَقَالَ لَهُ سَلْ عَمَّا شِئْت فَقَالَ أَيْنَ رَبُّكَ فَقَالَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَ لَيْسَ هُوَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَكَانِ بِمَحْدُودٍ قَالَ فَكَيْفَ هُوَ فَقَالَ وَ كَيْفَ أَصِفُ رَبِّي بِالْكَيْفِ وَالْكَيْفَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ لَا يُوصَفُ بِخَلْقِهِ قَالَ فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّكَ نَبِيٌّ قَالَ فَمَا بَقِيَ حَوْلَهُ

1- نشریه «میقات» که از طرف متولیان دعای عرفه در عرفات، منتشر می شود در شماره 51 مجعول بودن آن ذیل را با شرح تحقیقاتی کامل آورده است.

2- رجوع کنید: «محی الدین در آئینه فصوص»، ج دوم.

3- پیش تر به شرح رفت که آن چه در ارسطوئیات به کار نرفته، عقل است.

حَجَرٌ وَلَا مَدَرٌ وَ لَا غَيْرُ ذَلِكَ إِلّا تَكَلَّمَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ يَا شَيْخُ إِنَّهُ رَسُولُ اللّهِ فَقَالَ سبحت [سبخْتُ] بِاللّهِ مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ أَبْيَنَ ثُمّ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلّا اللّهُ وَ أَنَّكَ رَسُولُ الله (صلی الله علیه و آله)).

بنده هر چقدر دقت کردم در این حدیث هیچ اشاره ای برای این که بندگان راه «معرفة الله بالله» به معنی «من الحق الی الحق» را برای خدا شناسی دارند، نیافتم. و معجزه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) راهی برای دیگر بندگان نیست و حتی در این معجزه نیز مخلوقات به نبوت آن حضرت شهادت می دهند.

و شاید مراد حدیث دیگر عبدالاعلی باشد که موضوع مبحث شماره 54 است و آن شاء الله خواهد آمد.

ص: 318

40- بحثی میان صدوق (رحمت الله علیه) و علامه مجلسی (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی(رحمت الله علیه) درباره جملهٔ «و لیس غیره شیء» که در حدیث آمده است.

ج 3 ص 306 و 307.

متن حدیث: 44- ید: (مَاجِيلَوَيْهِ عَنْ عَمِّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الصَّيْرِفِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَمَّادٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (علیه السلام) قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُقَدَّرُ قُدْرَتُهُ وَ لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صفته وَلَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عِلْمِهِ وَ لَا مَبْلَغَ عَظَمَتِهِ وَلَيْسَ شَيْءٌ غَيْرَهُ وَ هُوَ نُورٌ لَيْسَ فيه ظُلْمَةٌ وَصَدْقٌ لَيْسَ فِيهِ كَذَبٌ وَ عَدْلٌ لَيْسَ فِيهِ جَوْرٌ وَ حَقٌّ لَيْسَ فِيهِ بَاطِلٌ كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ لَا يَزَالُ أَبَدَ الآبِدِينَ وَ كَذَلِكَ كَانَ إِذْ لَمْ تَكُنْ أَرْضٌ وَ لَا سَمَاءٌ وَلَا لَيْلٌ وَلَا نَهَارٌ وَ لَا شَمْس وَلَا قَمَرٌ وَلَا نُجُومٌ وَلَا سَحَابٌ وَلَا مَطَرٌ وَلَا رِيَاحٌ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقاً يُعَظِّمُونَ عَظَمَتَهُ وَ يُكَبِّرُونَ كِبْرِيَاءَهُ وَ يُحِلُّونَ جَلَالَهُ فَقَالَ كُونَا ظِلَّيْنِ فَكَانَا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى).

متن سخن صدوق (رحمت الله علیه): قال الصدوق رحمه الله: معنى قوله: هو نور أي هو منير و هاد و معنى قوله كونا ظلين الروح المقدس و الملک المقرب و المراد به أن الله كان و لا شيء معه فأراد أن يخلق أنبياءه و حججه و شهداءه فخلق قبلهم الروح المقدس و هو الذي يؤيد

ص: 319

الله عز و جل به أنبياءه و شهداءه و حججه صلوات الله عليهم و هو الذي يحرسهم به من كيد الشيطان و وسواسه و يسددهم و يوفقهم و يمدهم بالخواطر الصادقة ثم خلق الروح الأمين الذي نزل على أنبيائه بالوحى منه عز و جل و قال لهما كونا ظلين ظليلين لأنبيائى و رسلى و حججى و شهدائى فكانا كما قال الله عز و جل ظلين ظليلين لأنبيائه ورسله و حججه و شهدائه يعينهم بهما و ينصرهم على أيديهما و يحرسهم بهما و على هذا المعنى قيل للسلطان العادل إنه ظل الله في أرضه لعباده يأوى إليه المظلوم و يأمن به الخائف الوجل و يأمن به السبل و ينتصر به الضعيف من القوى و هذا هو سلطان الله و حجته التي لا تخلو الأرض منه إلى أن تقوم الساعة.

متن سخن علامه مجلسى (رحمت الله عليه): بيان قوله (عليه السلام) و ليس شيء غيره أى كذلك أو كان كذلك حين لا شيء غيره و يحتمل اتصاله بما بعده أى هو متصف بتلك الأوصاف المذكورة بعد ذلك لا شيء غيره و قوله (عليه السلام) كونا ظلين يحتمل أن يكون إشارة إلى خلق أرواح الثقلين فإن الظلال تطلق على عالم الأرواح في الأخبار كما سيأتي أو إلى الملائكة و أرواح البشر أو إلى نور محمد و على صلوات الله عليهما أو نور محمد و نور أهل بيته (عليه السلام) (وَ يُؤَيِّدُهُ مَا سَيَأْتِي فِي بَابِ بَدْءِ خَلْقِ أَرْوَاحِ الْأَئِمَّةِ (عليه السلام) عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءٌ غَيْرُهُ فَأَوَّلُ مَا ابْتَدَأَ مِنْ خَلْقٍ خَلَقَهُ أَنْ خَلَقَ مُحَمَّداً وَ خَلَقَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَعَهُ مِنْ نُورٍ عَظَمَتِهِ فَأَوْقَفَنَا أَظِلَّةً خَضْرَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ حَيْثُ لَا سَمَاءَ وَلَا أَرْضَ وَلَا مَكَانَ وَلَا لَيْلَ وَ لَا نَهَارَ وَ لَا شَمْسَ وَلَا قَمَرَ الْخَبَرَ وَ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الصَّادِقِ (عليه السلام) قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرَضِينَ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ فَأَمَرَ نُورَيْنِ مِنْ نُورِه فَطَافَا حَوْلَ الْعَرْشِ سَبْعِينَ مَرَّةً فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ هَذَانِ نُورَانِ لِي مُطِيعَانِ فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ مُحَمَّداً وَ عَلِيّاً وَ الْأَصْفِيَاءَ مِنْ وَلْدِهِ (عليه السلام) وَ عَنِ الثِّمَالِيِّ قَالَ دَخَلَتْ حَبَابَةُ الْوَالِبِيَّةُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فَقَالَتْ أَخْبِرْنِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَيَّ شَيْءٍ كُنتُمْ فِي الْأَظِلَّةِ فَقَالَ (عليه السلام) كُنَّا نُوراً بَيْنَ يَدَى اللَّهِ قَبْلَ خَلْقٍ خَلْقَهِ الْخَبَرِ).

و يحتمل أن يكون المراد بهما مادتى السماء و الأرض.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ما ذكره الصدوق رحمه الله و ما أورده المصنف في البيان لا ينطبق شئ منهما على فقرات الرواية، و الذى يظهر من الروايات الواردة في هذا اللسان أن المراد بقوله: ليس شئ غيره: انه الشئ بحقيقة الشيئية والوجود كما يؤيده الفقرات التاليات و المراد بالظلين العالمين العلوى و السفلى و هو المعنى المناسب لقوله: ليس شئ غيره.

ترجمه حدیث: امام صادق (علیه السلام) فرمود: قدرت خداوند (غیر محدود است) و قابل محاسبه و اندازه گیری نیست. و بندگان بر توصیف او توان ندارند و به کنه علم او نمی رسند، و نه به فرامرز عظمت او و نبود چیزی غیر از او. (1) او نوری است که ظلمت در او نیست و راستی ای که دروغ در او نیست. او داد است و بیدادی در او نیست. و حق است باطلی در او نیست.

این چنین است که بی زوال بود و بی زوال خواهد بود ابدالابدین. و این چنین بود آن گاه که نه زمین بود و نه آسمان، نه شب بود و نه ،روز نه خورشید بود و نه ماه، نه نجوم بود و نه ابر نه باران بود و نه بادها.

سپس خداوند تبارک و تعالی اراده کرد خلق را بیافریند که در برابر عظمت او تعظیم کنند و کبریای او را تکبیر کنند و جلال او را تجلیل کنند. پس فرمود: باشید (به وجود آئید) با حالت دو تا سایه پس شدند همان طور که خداوند تبارک و تعالی فرمان داد.

1- در معنی این جمله میان سه بزرگوار اختلاف هست که شرحش خواهد آمد.

توضـیح: پیش از ادامه این مبحث، از فرصت اسـتفاده کرده و می گویـم: لطفاً به کلمه «ثم= سپس» و حرف «ف= پس» در این حدیث و نیز به اصل پیام ،حدیث، توجه کنید که می فرماید:

1- خدا بود و هیچ چیزی نبود یعنی هیچ مخلوقی قدیم نیست

2- سپس مخلوقات را آفرید.

3- پدیده اولیه مخلوقات را با «کونا»، ایجاد کرد.

4- گفت: «کونا»، «فکانا». همان امر کن فیکون.

5- پدیده اولیه از وجود خدا صادر نشده خدا «مصدر» نیست.

6- خداونـد علت آن پدیدهٔ اولیه نیست. آن را با فرمان «کن» ایجاد کرده است. خداوند علة العلل نیست. بل به وجود آورندهٔ قانون علت و معلول است اگر خداوند علت باشد، همسنخ معلول می شود زیرا سنخیت میان علت و ،معلول از ضروریات است و اساس ارسطوئیات بر علیت خداوند مبتنی است.

این مطالب در مبحث های پیشـین بحث شده است، خواستم بگویم که این حدیث نیز، موارد مذکور را به صراحت و با بیان نص تایید می کند.

ترجمه سـخن صـدوق (رحمت الله علیه): صـدوق گفته است این که فرموده خدا نور است یعنی منیر و هادی است و مراد از باشـید دو تا سایه روح القدس و فرشـته است و مراد از این جمله این است که: خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود پس اراده کرد و حجج و گواهان خود (1) را بیافرید، پس قبل از آن ها روح مقدس را آفرید و همین روح است که خداوند عزّ و جلّ به وسـیله آن انبیاء و گواهان و حجج خود را، یاری و کمک می کند. و همین روح است که به

1- اشاره است به آیه هائی که می گویند انبیاء گواهان خدا هستند.

وسـیله آن حراست می کند خدا آنان را از کید شـیطان و و سواسش، و تقویت و موفق می کند و آنان را مدد می کند بر انگیزه های راستین. (1)

سپس (پس از آفریدن روح القدس)، روح الامین را که آورندهٔ وحی بر انبیاء است، آفرید گفت به آن دو، دو تا سایه باشید و بر پیامبران من و حجـج و گواهان من سایه بگسترید. پس شدند دوتا سایه سایه دار همان طور که خدا فرمان داده بود، خداوند یاری می کند به وسـیله آن دو روح آنان را و به دست آن دو روح آنان را نصرت می دهد و حراست می کند.

و بر این اساس گفته اند که سـلطان عادل، سایه خدا است در زمینش برای بندگانش که مظلوم به او پناه می برد و خائف مضـطرب در پناه او امنیت می یابد و راه ها به وسیله او اَمن می شوند، و به وسیلهٔ او ضعیف حقش را از قوی می گیرد و چنین کسی سلطان خدا و جت او است که زمین از وجود حجت خالی نخواهد بود تا قیام قیامت.

ترجمه سـخن علامه مجلسـی (رحمت الله علیه): فرمایش امام (علیه السـلام) «لیس شـیئ غیره» یعنی هیـچ چیزی غیر از خدا این چنین نیست.

یا بگوئیم که: یعنی خداوند این چنین بود در آن حین که چیزی غیر از او وجود نداشت.

و محتمل است جمله را به ما بعـدش وصل کرده و چنین معنی کنیم: غیر از خداوند هیچ چیزی چنین نیست که نور باشد بدون ظلمت، و صدق باشد بدون کذب و...

سخن امام (علیه السلام) که فرمود: «کُونَا ظَلّیْن»، احتمال دارد اشاره باشد به آفرینش ارواح انس و جن.

و احتمال دارد اشاره باشد به آفرینش ارواح فرشتگان و انسان ها.

1- همه این فقرات از سـخن صدوق، پیام حدیث ها هسـتند که در مباحث پیشـین به آن ها اشاره شد. درباره روح القدس، کافی ج 1 ص 271 بـاب فیه ذکر الارواح التي في الائمـة -ع - و دربارهٔ تسدیـد کافی همان، ص 274 باب «الروح التي یسـدد الله بها الائمـة -علیهم السلام -».

و احتمال دارد اشاره باشد به آفرینش نور محمد (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) یا نور محمد (صلی الله علیه و آله) و نور اهل بیت (علیهم السلام) و این را تأیید می کند حدیثی که در باب «بدء خلق ارواح ائمه-علیهم السلام-» از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خداوند بود و چیزی غیر از او نبود، پس اولین آفریده ای که خداوند آفرینش را با آن شروع کرد، این بود که محمد (صلی الله علیه و آله) را آفرید و ما اهل بیت را همراه او آفرید از نور عظمت خودش. پس ما قرار گرفتیم بشکل سایه های سبز در اختیار خدا آن گاه که نه آسمان بود و نه زمین و نه مکان و نه شب و نه روز و نه خورشید و نه ماه.

و نیز صفوان از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود وقتی که خدا خواست آسمان ها و زمین را بیافریند بر مقام عرش بر آمده امر کرد به دو نور از نور خودش که هفتاد بار به دور عرش طواف کردند خداوند گفت: این دو، نورهای من و مطیع من هستند. پس خداوند از آن نور محمد (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) و برگزیدگان از آل او را آفرید.

و از ثمالی روایت شده که می گوید حبابه والبته به حضور امام باقر (علیه السلام) رسید و گفت: ای فرزند رسول خدا به من بگو شما در آن دورهٔ سایه ها چه بودید؟ فرمود: ما نور بودیم در اختیار خدا پیش از آفرینش مخلوقات.

و نیز محتمل است مراد از دو سایه ماده آسمان و زمین باشد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) آن چه صدوق رحمه الله گفته و آن چه مصنف (مجلسی) در بیان گفته، هیچ کدام از آن ها بر فقرات این حدیث، منطبق نیست. و آن چه ظاهر می شود از روایاتی که در این گویش آمده اند این است که مراد از «لیس شیئ غیره»، شیئ با حقیقت «شیئیت» و «وجود» است. همان طور که فقرات بعدی حدیث این را تأیید می کند.

و مراد از دو سایه دو عالم علوی سفلی است و این معنی با سخن امام (علیه السلام) «لیس شیئ غیره» مناسب است.

بررسی: اختلاف نظر در دو موضوع است:

موضوع اول: مراد از جملهٔ «و لیس شیئ غیره» چیست؟

مرحوم صدوق هیچ بحثی دربارهٔ این جمله نکرده زیرا مسئله خیلی روشن است و هیچ نیازی به هیچ گونه بحثی ندارد؛ کافی است دو علامت پرانتز در حدیث بگذارید تا معنی کاملاً روشن شود: (لَیْسَ شَیْءٌ غَیْرَهُ (.....) ثُمّ إِنّ اللّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَی أَحَبّ أَنْ یَخْلُقَ خَلْقاً....) هیچ چیزی وجود نداشت (.....) خداوند اراده کرد خلقی را بیافریند.

حتی مطلب بدون پرانتز هم کاملاً روشن است.

و این علامه مجلسی است که ایجاد مسئله کرده و سپس همان مسئله ایجاد شده را بغرنج کرده است. گویا دو نکته موجب شده که ذهن آن مرحوم این همه از معنی حدیث، فاصله بگیرد:

1- به حرف و که در اول جمله هست، توجه نکرده.

2- به دلیل همان عدم توجه به حرف «و» کلمهٔ «لیس» را به معنی «استمرار» گرفته است؛ یعنی همین حالا هم چیزی غیر از خدا نیست اگر «و» را بردارید معنای سخن همان می شود. اما این حرف مانع از چنین تصوری است. حتی در صورت عدم آن حرف نیز، پیام حدیث با توجه به «ثُمّ إِنّ الله...» روشن است. و به همین دلیل مرحوم صدوق بحثی دربارهٔ این جمله نکرده است.

ایجاد پیچیدگی توسط مجلسی (رحمت الله علیه) موجب شده که خودش در مقام تأویل این جمله برآید. زیرا در این معنی پیچیده بوئی بر تأیید ،صوفیان، می آید که می گویند:

کلّما في الکون وهم او خیال *** او عکوس في المرایا او ظلال:

هر چه در کائنات هست وهم و خیال است یا عکس هائی مانند عکس در آیینه است یا سایه ها و آن چه حقیقتاً هست خدا است و بس.

و می گویند: یاهو یاهو یا من هو *** یا من لیس الا هو.

و شگفت این است صدرویان ما با این باورشان باز خودشان را عقل گرا و واقعیت گرا رئالیست می دانند برای کائنات و جهان چیزی از حقیقت شیئیت نمی دهند همه چیز را خیال و سایه ها، می دانند که مصداق کامل سفسطه و خیال گرائی است باز خودشان را فیلسوف و راهشان را فلسفه می نامند.

و این پیچیدگی که علامه مجلسی ایجاد کرده زمینه را فراهم کرده که علامه طباطبائی در این جا با آوردن انتزاعیاتی صرفاً ذهنی ارسطوئی از قبیل شیئیت» و «وجود»، نظر ارسطوئیان را تایید کند و حدیث را نیز دلیل آن، بداند.

پیش تر بیان شد که «وجود» یک مفهوم صرفاً ذهنی است و آن چه در جهان واقعی خارج از ذهن وجود ندارد پیش از هر چیز همین «وجود» است و این مفهوم ذهنی در خارج از ذهن، عدم است. و دقیقاً همین طور است شیئیت.

و اما فقرات بعدی که علامه طباطبائی آن ها را مؤید فرمایش انتزاعی خود می داند:

فقره اول: «و هو نور، لیس فیه ظلمة»: در مباحث گذشته به شرح رفت که دو پایه اصلی ارسطوئیان و صدرویان نور و عکس در آئینه بود و هست که باور به موجودات مجرد (مجردات) را نیز بر این دو پایه استوار کرده بودند و می کنند. می گفتند نور مجرد از ماده است و نیز عکس که در آیینه مشاهده می شود مجرد از ماده است.

امروز برای کودکان نیز مسلّم شده است که نور عین ماده است و عکس در آیینه نیز انعکاس همان نور است هر دو ماده و مادی هستند نه مجرد آنان خدا را نیز نور می دانستند و آیه (اللّهُ نُورُ السّماوات و الْأَرْض) را نیز به همان معنی ظاهری تفسیر می کردند. اما علمای شیعه از آغاز تا کنون نور را پدیده و مخلوق خدا می دانستند و می دانند. و چون قرآن با منطق امی یعنی مادری مردمی آمده نور را در آیه و در حدیث به معنی هدایت و رحمت تفسیر کرده اند.

بنـابراین، امروز از بـدیهیات است که در این حـدیث نیز مراد از نور همـان است که صـدوق در هزار سـال پیش گفته است نور یعنی منیر و هادی و علوم روز به ویژه فیزیک روز به این سخن صدوق افتخار می کند.

لَیْسَ فیه ظُلْمَة»: یعنی خداوند به گمراهی دعوت نمی کند.

فقره دوم: «صدقٌ لَیْسَ فِیهِ کَذب» یعنی خداوند صادق است و (نعوذ بالله) کاذب نیست، کذب در برنامه خداوند راه ندارد.

و همچنین است دو فقره بعدی.

موضوع دوم مورد اختلاف، جملهٔ «کُونَا ظَلّیْن» است که مرحوم صدوق مطابق احادیث، (1) مراد از دو سایه را روح القدس و روح الامین می داند که پیش از همه مخلوقات آفریده شده اند.

و مرحوم مجلسی سه احتمال داده:

یک: مراد ارواح ثقلین باشد گروهی از حدیث ها را نیز مویّد این احتمال دانسته است.

دو: ملائکه و ارواح انسان ها

سه: نور محمد (صـلی الله علیه و آله) و ائمّه (علیهم السـلام) گروهی از حدیث ها را نیز مؤید این احتمال دانسته است. و شگفت این که در ادامه، حدیثی از امام باقر (علیه السلام) آورده که «کَانَ اللّهُ وَ لَا شَیْءٌ غَیْرُهُ فَأَوّلُ مَا ابْتَدَأَ مِنْ خَلْق.... باز توجه نفرموده است که جملهٔ «وَ لَیْسَ شَیْءٌ غَیْرَه» نیز همین معنی را دارد.

و علامه طباطبائی دربارهٔ «ظلین» می فرماید: مراد دو عالم است: عالم بالا و عالم پائین. یعنی همه کائنات سایه هستند که پیام همان شعر صوفیان می شود و می افزاید: این معنی با جمله «لَیْسَ شَیْءٌ غَیْرَه» مناسب است.

1- همان.

توجه کنید: علامه طباطبائی نیز به دلیل پیش زمینه ذهنی، به حرف «و» توجه ندارد و آن را از قلم انداخته است.

و مهم تر این که مراد علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) از عالم علوی و عالم سفلی» چیست حتی برای خود آن بزرگوار نیز معلوم نیست زیرا کیهان شناسی و جهان شناسی و کائنات شناسی ارسطوئی کاملاً ابطال شده است و کیهان شناسی غربی نیز بیش از دو سه قدم در کیهان پیش تر نرفته است. کیهان شناسی و جهان شناسی و کائنات شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نیز برای آن مرحوم معلوم نبوده و سرتاسر تفسیر المیزان گواه این است. پس مراد شان از عالم علوی و عالم سفلی، صرفاً یک ذهنیت باقی مانده از کائنات شناسی ارسطوئی است. (1)

وانگهی: فرمایش علامه طباطبائی با هر صورت و با هر تصویر از کائنات، قابل تصحیح و تطبیق نیست. درست است هر چیز از آن جمله مجموع کائنات دارای بخش علوی و بخش سفلی است، اما سخن او در تفسیر این حدیث لازم گرفته که کائنات از آغاز به طور دوگانه آفریده شوند (دو سایه هر کدام یک عالم) نه دو بخش از یک عالم واحد.

1- درباره کیهان شناسی و کائنات شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) رجوع کنید «تبیین جهان و انسان» و نیز «قرآن و نظام رشته ای جهان» در سایت بینش نو www.binesheno.com

41- معنی «حجاب» در مباحث توحیدی

ج 3 ص 327 و 328.

متن حدیث: (الدَّقَّاقُ عَنِ الْأَسَدِی عَنِ الْبَرْمَكِي عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبَّاسٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيَّ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (علیه السلام) أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ وَ هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَ لَا يَشْتَغِلُ بِهِ مَكَانٌ وَلَا يَحِلُّ فِي مَكَانٍ ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لا أَدْنى مِنْ ذلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ).

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): من غرر الاحادیث و کون الخلق حجابا بأنفسهم نظیر قول الرضا علیه السلام فی خطبته الاتیة تحت رقم 3 من باب جوامع التوحید: «حجب بعضا عن بعض لیعلم أن لا- حجاب بینه و بینها غیرها» الخطبة. معناه استحالة المعاینة بالاحاطة اذ لا یمکن ذلك إلا بارتفاع الحجاب و مع ارتفاع الحجاب الذي هو نفس الخلق لا یبقی موضوع الخلق هذا. و هذا الکلام إذا انضم إلی قول أمیر المؤمنین علیه السلام في خطبته الاتیة تحت رقم 34 من باب جوامع التوحید: «حجب بعضها عن بعض لیعلم أن لا حجاب بینه و بین خلقه غیر خلقه» الخطبة أفاد أن العباد لو انصرفوا عن الاشتغال بأنفسهم و

ص: 329

اتباع هواهم و توجهوا إلى ربهم لاشرقت أنوار العظمة الالهيته، و هذا هو الذي يعبر عنه برؤية القلب كما مر فى عدة من الاخبار في باب نفى الرؤية.

ترجمه حديث: امام كاظم (عليه السلام) فرمود: خداوند (تبارک و تعالى) خداوند بى زوال، بود بدون زمان و مكان او اكنون نيز همان طور است كه بود (بى زمان و بى مكان). هيچ مكانى خالى از او نيست در حالى كه هيچ مكانى را اشغال نمى كند و او در هيچ مكانى حلول نمى كند. هيچ نجوائى سه جانبه، نمى شود مگر اين كه او چهارمى شان است. و نه نجواى پنج جانبه اى مگر اين كه او ششم شان است و نه كمتر و نه بيش تر مگر اين كه او با آن هاست هر كجا باشند.

نيست ميان او و خلقش حجابى غير از خلق غير مشهود است بدون حجابى كه حجاب شده باشد. و مستور است بدون سترى كه ستر شده باشد نيست خدائى مگر او كه كبير و متعال است.

توضيح: يعنى سه چيز نيست كه خدا حجاب خلق، باشد. تنها دو چيز هست: خدا و خلق. خود «وجود خلق» حجاب است.

ترجمه سخن علامه طباطبائى (رحمت الله عليه):- طباطبائى خود حديث را تفسير مى كند و سخن مجلسى را نقد نمى كند مى گويد اين حديث از برجسته ترين حديث ها است. و اين كه «خود خلق حجاب خود است»، نظير قول امام رضا (عليه السلام) در خطبه اى كه در باب جوامع التوحيد با شماره 3 خواهد آمد (1) كه مى فرمايد «خداوند برخى از اشياء را از برخى ديگر پنهان داشت تا دانسته شود كه بين او و خلقش حجابى نيست مگر خود خلق». معنايش اين است كه «معاينه بالاحاطه» محال است. زيرا آن ممكن نيست مگر با از بين رفتن حجابى كه

1- بحار، ج 4 ص 227 تا 230 اين همان خطبه امام رضا (عليه السلام) است كه در ادامه مبحث شماره 38 همين دفتر، با ترجمه اش آمد.

خود خلق است، و در این صورت موضوعی بنام خلق باقی نمی ماند. و این کلام وقتی که بر سخن امیرالمومنین (علیه السلام) منضم شود که در خطبه ای تحت شماره 34، از همان باب می آید)

که می فرماید: «پنهان داشت برخی از خلق را از برخ دیگر تا دانسته شود که میان او و خلقش حجابی نیست مگر خلقش»، فایده می دهد که اگر بندگان از اشتغال به نفس خود و اتباع هوای نفس شان منصرف شوند و به طرف پروردگارشان توجه کنند انوار الهیه بر آنان تابش می کند. و این همان است که از آن با «رؤیت «قلب» تعبیر می شود. همان طور که در تعدادی از احادیث در باب «نفی الرؤیه» گذشت

بررسی: علامه طباطبائی می فرماید: اگر این سخن امام کاظم (علیه السلام) با آن سخن امیرالمومنین (علیه السلام) و سخن امام رضا (علیه السلام) منضمّ شوند دو مطلب را فایده می دهند:

1 – معاینه خدا به طور «بالاحاطه» محال است.

مفهوم این سخن این است که به طور «بدون الاحاطه»، محال نیست. و این فرمایش است.

2– اگر بندگان از اشتغال به نفس و هوای نفس منصرف شده و به پروردگار متوجه شوند، انوار الهیه بر آنان تابش می کند که از آن با «رؤیت قلب» تعبیر می شود.

این فرمایش کاملاً درست است. اما هر خواننده ای باید توجه کند که مراد علامه از انوار، همین نور مشهود نیست.

بر خلاف آن چه ارسطوئیان معتقد بودند و هستند که همین نورهای مشهود، مجرد هستند و نور خدا نیز از همین سنخ است و بر انسانهای متقی یا بر قلب آن ها می تابد. زیرا نور، مجرّد نیست که در سه شماره از این مباحث، بحث شد.

مراد از نور هدایت فهم و درک است که خدا به فرد مؤمن می دهد، به این، نور هدایت نیز گفته می شود. در واقع نور نیست یک تعبیری از آن درک و فهم و هدایت، است.

و اما رؤية القلب خود اميرالمومنين (عليه السلام) رؤيت قلب را در حديث زير شرح داده است:

(الْقَطّانُ وَ الـدّقّاقُ وَالسّـنَانِيُّ عَنِ ابْنِ زَكَرِيّا الْقَطّانِ عَنْ مُحَمّـدِ بْنِ الْعَبّاسِ عَنْ مُحَمّـدِ بْنِ أَبِي السّـرِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللّهِ بْنِ يُونُسَ عَنِ ابْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْـبَغِ فِي حَـدِيثٍ قَـالَ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ ذِعْلِبٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ فَقَالَ وَيْلَكَ يَا دَعْلِبُ لَمْ أَكُنْ بِالّـذِي أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَهُ قَالَ فَكَيْفَ رَأَيْتَهُ صِفْهُ لَنَا قَالَ وَيْلَكَ لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِن رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقائِقِ الْإِيمَانِ وَيْلَكَ يَا دَعْلَبُ إِنّ رَبّي لَا يُوصَفُ بِالْبُعْدِ وَ لَا بِالْحَرَكَةِ وَلَا بِالسّكُونِ وَ لَا بِالْقِيَامِ قِيَامَ انْتِصَابٍ وَلَا بِجِيئَةٍ وَلَا بِذَهَابٍ لَطِيفُ اللّطَافَةِ لَا يُوصَفُ بِاللّطْفِ عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ كَبِيرُ الْكِبْرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكِبَرِ جَلِيلُ الْجَلَالَـةِ لَا يُوصَفُ بِالْغِلَظِ رَسُوفُ الرّحْمَـةِ لَا يُوصَفُ بِالرّقّـةِ مُؤْمِنٌ لَا بِعِبَادَةٍ مُـدْرِكٌ لَا بِمَجَسّةٍ قَائِلٌ لَا بِلَفْظٍ هُوَ فِي الْأَشْـيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ فَخَرّ ذِعْلِبٌ مَغْشَيّاً عَلَيْهِ). (1)

ترجمه: مردى بنام ذعلب به اميرالمومنين (عليه السـلام) گفت: آيا خدايت را ديده اى؟ فرمود: واى بر تو اى ذعلب من كسـى نيستم خدائى را كه نديده ام عبادت كنم.

گفت: براى ما توصيف كن او را چگونه ديده اى؟

فرمود: واى بر تو چشم ها او را با مشاهده ديدگان، نمى بينند. و لكن قلب ها او را به وسيله حقايق ايمان، مى بينند.

اى ذعلب، خداى من با دورى و حركت، توصيف نمى شود، و نه با سكون، و نه با قيام- قيام به معنى ايستادن-، و نه با آمدن و رفتن.

1- بحار، ج 4 ص 27

لطـافتش لطیف است امـا با لطف توصـیف نمی شود عظمتش عظیم است اما با عظمت توصـیف نمی شود کبریائش کبیر است اما با کبر توصـیف نمی شود جلالتش جلیل است اما با غلظت توصیف نمی شود رحمتش رئوف است لیکن با رقّت توصیف نمی شود. مومن است اما عبادت نمی کند. گیرنده است اما نه با تجسّس گوینده است نه به وسیله لفظ.

او در همه اشـیاء هست اما نه با آمیختن، خارج از همه اشـیاء است نه با جدائی. فوق همهٔ اشیاء است و گفته نمی شود چیزی فوق اوست. پیش روی همه چیز است اما گفته نمی شود او پیش رو دارد داخل در اشیاء است اما نه مانند شیئی که در شیئی دیگر داخل باشد. خارج از هر شیئ است نه مانند شیئی که خارج از شیئ دیگر باشد.

ذعلب بی هوش شد و افتاد.

توضیح: رؤیة القلب را چنین معنی می کند: «قلب انسان، به وسیله حقایق ایمان ببیند».

ایمان یعنی اعتقاد درست و سالم. بدیهی است که:

1- رؤیت در این تعبیر نه به معنای مشاهـده است و نه بقول صوفیان، شـهود است. بل تعبیری است از اعتقاد و ایمان کاملی که منشـرح با علم و شناخت درست علمی باشد. همان طور که فقرات بعدی حدیث با معانی علمی دقیق و با بینش علمی باصطلاح موشکافانه، توضیح می دهد. عقلی ترین دقایق را توضیح می دهد نه عشقی و نه کشفی و نه شهودی.

عقل است نه عشق، علم است نه شهود، تحقیق عقلی و علمی است نه کشف.

پیش تر در پایان مبحث شماره 38، خطبه امام رضا (علیه السـلام) را مشاهده کردیم و آن توحید و خدا شناسی شگفت عقلی و علمی که تاریخ بشـر پیش از ائمّه (علیهم السـلام) چنین توضـیحات عقلی و علمی به خود ندیده بود و همین طور دیگر سـخنان امیرالمومنین و ائمه اطهار علیهم السلام. همه عقل است و علم و بس.

2- اساسـاً اصـطلاحی بنام کشف و شـهود نه در قرآن هست و نه در سـنت پیامبر (صـلی الله علیه و آله) و نه در ادبیات اهل بیت (علیهم السلام) بل دو اصطلاح مخرب اسلام و تشیع برانداز است. ابزاری برای

گوشت قربانی کردن ولایت و تقسیم کردن آن میان سران صوفیه و قربانی کردن «علم غیب» و تقسیم کردن آن میان صوفیان که آری اینان نیز از غیب خبر می دهند، ولی الله هستند که کشف می کنند، شهود می کنند خدا را با رؤیة قلب مشاهده می کنند.

در حالی که مطابق اسلام و تشیع، اگر کسی (غیر از معصومین) از غیب خبر دهد، غیب را کشف یا شهود کند، او کاهن است و کشف و شهودش کهانت است و کاهن کافر است. (1)

رؤیت القلب، خدا شناسی عقلی و علمی است، شناخت عقلی و علمی مدرج است، از دوک نخریسی آن پیرزن که پرسیدند چه دلیلی بر وجود خداوند داری؟ دستش را از دوک چرخان کشید، دوک از چرخش ایستاد گفت این دوک بدون چرخاننده نمی چرخد، این جهان بزرگ با این همه فعل ها و فعالیتش هرگز امکان ندارد بدون خدا اداره شود.

تا استدلال علمی فلان دانشمند و تا همین حدیث علی (علیه السلام) و خطبه امام رضا (علیه السلام). آن پیرزن در درجه فهم علمی خودش و آن دانشمند در درجه دانش خودش و علی (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام) با علم لدنی خودشان.

در مباحث گذشته مکرر بحث شد که هیچ انسانی نمی تواند خدا را انکار کند و همگان به خداوند ایمان دارند حتی فاجر ترین فاجرها و هر کدام از انسان ها بر اساس دلیل یا دلایلی به خداوند معتقد است، دلیل او رؤیت قلب است؛ لیکن با درجاتی، فرد فاجر در پائین ترین درجه رؤیت قلب دارد و آن پیرزن در درجه بالاتر و... همچنین تا برسد به امام معصوم علیه السلام.

درست است: هر چه تعقل قوی تر و علم عمیق تر باشد به همان میزان کار قلب نیز کامل تر خواهد بود.

1- رجوع کنید، سایت بینش نو، بخش مقالات مقاله «معجزه، کرامت، کهانت».

صوفیان از حضور عبارت «رؤیة القلب» در احادیث ما یا «عین الیقین» در آیه، سوء استفاده کرده و کهانت افرادی را با نام کشف و شهود و عنوان منحوس و مردود کهـانت را به عنوان مقـدس رؤیـة القلب به حسـاب مسـلمانان گذاشـتند و دین عقلی و علمی را با کهانت جاهلان آلوده کردنـد اگر کهانت ارزش باشد، کاهنان، هندوئی، بودائی، سـیاه پوسـتان آمریکائی مانند جان خووان یهودی و مسـیحی (مانند نوستر آداموس) از همهٔ این کاهنان ما که عارف نیز نامیده می شوند در کهانت قوی تر و باصطلاح خودشان در کشف و شهود، سر آمد ترند.

این کهـانت بازی تحت عنوان ،عرفان همـهٔ مردم به ویژه طلبه های جوان را خرافی، با روحیه غیر عقلی غیر علمی و بی چاره کرده بود که با لطف خدا و با یاری تعداد اندکی از دوستان دانشمند، توانستیم تا حدود زیادی جلو امواج دین برانداز آن را بگیریم.

طوفان مواج خرافه گرائی که دشـمنان دین و مذهب دشـمنان کشور و انقلاب از داخل و خارج در ترویج آن می کوشیدند و اینک برای این که تا حدودی این طوفان میکروب آگین فروکش کرده، سخت خشمگین هستند.

دشـمن می کوشـید توسط ایادی خودش حتی دست آویزی از زبان امام خمینی قدس سـره، به دست آورد، در یکی از نوشـته هایم سـخن حجـة الاسـلام و المسـلمین امام جمارانی را نقل کرده ام که می آمدند و از امام (رحمت الله علیه) اخبار از غیب می خواسـتند و امام در جواب شان می فرمود: من برای این گونه موضوعات «کور باطن» هستم. (1)

درباره خودش عبارت کور باطن را به کار می برد تا همگان را از این طمع درباره خود، مأیوس کند.

و در همین محور بود آن چه مرحوم حجة الاسـلام والمسـلمین توسـلی در روز وفاتش در مجمع تشخیص از امام (رحمت الله علیه) نقل کرد.

1- رجوع کنید سایت بینش نو، بخش مقالات مقالهٔ «بحثی در توحید».

عوام که توان تشـخیص میان ولایت و کهانت را نمی دانـد، مجذوب کهانت می گردد و آن را تقدیس می کند. اما یک اهل دانش و علم اگر در این باور باشد یا بدتر از عوام است و یا عوام فریب.

ص: 336

42- بحثی دیگر در رؤیت و باور اشعریان.

ج4 ص 36 و 38.

متن حدیث: یـد: (الـدّقّاقُ عَنِ الْكُلَيْنِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ سَأَلَنِي أبو قُرَّةَ الْمُحَدِّثُ أَنْ أُدْخِلَهُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (علیه السلام) فَاسْتَأْذَنْتُهُ فِي ذَلِكَ فَأَذِنَ لِي فَدَخَلَ عَلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْأَحْكَامِ حَتَّى سُؤَالُهُ التَّوْحِيدَ فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ إِنَّا رُوِّينَا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَسَمَ الرُّؤْيَةَ وَالْكَلَامَ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَقَسَمَ لِمُوسَى (علیه السلام) الْكَلَامَ وَلِمُحَمَّد (صلی الله علیه و آله) الرُّؤْيَةَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (علیه السلام) فَمَنِ الْمُبَلِّغُ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى الثَّقَلَيْنِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أَلَيْسَ مُحَمَّدٌ (صلی الله علیه و آله) قَالَ بَلَى قَالَ فَكَيْفَ يَجِيءُ رَجُلٌ إِلَى الْخَلْقِ جَمِيعاً فَيُخْبِرُهُمْ أَنَّهُ جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ أَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ وَيَقُولُ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي وَأَحَطْتُ بِهِ علماً هُوَ عَلَى صُورَةِ الْبَشَرِ أَ مَا يَسْتَحْيُونَ مَا قَدَرَتِ الزَّنَادِقَةُ أَنْ تَرْمِيَهُ بِهَذَا أَنْ يَكُونَ يَأْتِي عَنِ اللَّهِ بِشَيْءٍ ثُمَّ يَأْتِي بِخِلَافِهِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ قَالَ أَبُو قُرَّةَ فَإِنَّهُ يَقُولُ وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (علیه السلام) إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى حَيْثُ قَالَ مَا كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأَى يَقُولُ مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّد (صلی الله علیه و آله) مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى فَقَالَ لَقَدْ رَأى من آيات ربه مِنْ رَبِّهِ

ص: 337

الْكُبْرى فَآيَاتُ اللّه غَيْرُ الله وَ قَدْ قَالَ وَ لا يُحيطُونَ به علْماً فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمُ وَ وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ فَتُكَذِّبُ الرِّوَايَاتِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (عليه السلام) إِذَا كَانَتِ الرِّوَايَاتُ مُخَالِفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَّبْتُ بِهَا وَ مَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُحِيطُ بِهِ عِلْمٌ وَلا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): ثم اعلم أنه (علیه السلام) أشار في هذا الخبر إلى دقيقة غفل عنها الأكثر و هی أن الأشاعرة وافقونا فی أن كنهه تعالى يستحيل أن يتمثل في قوة عقلية حتى أن المحقق الدواني نسبه إلى الأشاعرة موهما اتفاقهم عليه و جوزوا ارتسامه و تمثله في قوة جسمانية و تجويز إدراك القوة الجسمانية لها دون العقلية بعيد عن العقل مستغرب فأشار (علیه السلام) إلى أن كل ما ينفی العلم بكنهه تعالى من السمع ينفی الرؤية أيضا فإن الكلام ليس في رؤية عرض من أعراضه تعالى بل في رؤية ذاته و هو نوع من العلم بكنهه تعالى.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) لا ملازمة بين الامرين فان حس البصر لاينال إلا الاضواء و الالوان و أما جوهر الاجسام أعنی موضوع هذه الاعراض فلايناله شئ من الحواس لا البصر ولاغيره، و إنما طريق نيله الفكر و القياس و الرواية غير متعرضة لشئ من ذلك.

ترجمه حدیث: صفوان بن یحیی می گوید: ابو قره از محدثین مشهور) از من خواست او را به حضور امام رضا (علیه السلام) ببرم از امام اذن گرفتم و ابو قره به حضور امام (علیه السلام) رسید؛ مسائلی از حلال حرام و احکام پرسید تا رسید به پرسش از توحید:

ابو قرّه: بر ما روایت شده که خداوند رؤیت و کلام را میان دو کس تقسیم کرده؛ کلام را به موسی (علیه السلام) و رؤیت را به محمد (صلی الله علیه و آله).

امـام رضـا (علیه السـلام): پس آن کیست که از جانب خـدا به انس و جن ابلاغ کرده: (لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصار) (1) و (لا یُحیطُونَ به علماً) (2) و (لَیْسَ کَمِثْله شَیْء). (3) مگر محمد (صلی الله علیه و آله) نبود؟

ابو قره: بلی.

امام (علیه السـلام): چگونه مردی می آید به همهٔ مردم خبر می دهد که از جانب خدا آمده و آنان را به آمر خدا دعوت می کند و می گوید: (لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارِ، ولا یُحیطُونَ بِهِ عِلْماً، و لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَی)، سپس می گوید من او را دیده ام، و علمم به او احاطه کرد، و او به صورت بشـر است؟! آیا حیاء نمی کنیـد؟ زنـدیق ها نتوانسـتند چنین بهتانی را (به آن حضـرت بزننـد) که چیزی از طرف خدا بیاورد سپس خلاف آن را به وجه دیگر، بیاورد.

ابو قرّه: خدا می فرماید: (وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخری) (4) فرماید: (وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةٌ أخری): (5) و بار دیگر نیز او را دید.

امام (علیه السـلام) به دنبال این آیه، آیه ای دلالت می کند که چه چیز را دیده است. آن جا که قبلاً چنین می گوید: (ما کَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأی) (6) می گوید قلب محمد (صـلی الله علیه و آله) آن چه را که چشم هایش دیده، تکذیب نکرد (با چشم هایش دیده و قلبش نیز آن دیدن را تاییـد کرده است)، سـپس خداوند خبر می دهد که آن چه دیده چه بوده که آن چه دیده چه بوده است می فرماید: (لَقَدْ رَأَی مِنْ آیَاتِ رَبِّه الْکُبْرِی) (7) 156 برخی از آیات بزرگ خدا را دید آیات خدا غیر از خدا است.

1- سوره انعام، آیه 103.

2- سوره طه، آیه 110.

3- سوره شوری، آیه 11.

4- سوره نجم، آیه 13.

5- سوره نجم، آیه 11.

6- سوره نجم، آیه 18.

7-

و فرموده است: نمی توانند بر او احاطه علمی داشته باشند اگر دیدگان او را مشاهده کنند احاطه علمی بر او پیدا می کنند و (بر ذات او معرفة) حاصل می شود.

ابو قرّه: پس شما این روایت ها را تکذیب می کنید؟

امام (علیه السلام): وقتی که روایت ها مخالف قرآن باشند آن ها را تکذیب می کنم. و مسلمانان اجماع دارند که علم بر او احاطه نمی کند و چشم ها او را درک نمی کند و نیست هممثل او چیزی.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) ... سپس بدان که امام (علیه السلام) در این حدیث به نکته دقیقی اشاره کرده که اکثر اهل علم از آن غافل مانده اند و آن نکته این است: اشعریان با ما شیعیان، در این که «محال است کنه خداوند متعال در قوه عقلیه متمثل شود» موافق هستند، حتی محقق دوانی این عقیده را به آنان طوری نسبت داده که اشاره می کند بر اجماع شان در این باور.

و از جانب دیگر آنان (اشاعره) جایز دانسته اند که خداوند متعال متمثل شود و در قوه جسمیه دارای شکل باشد.

و تجویز ادراک قوه جسمانیت و عدم تجویز ادراک قوه عقلیه آن جسمانیه، دور از عقل است و نسبت به عقل یک غریبه است.

امام (علیه السلام) اشاره کرده است که هر چه از سمع (قرآن و حدیث) امکان علم به کنه خدا را نفی می کند، رؤیت را نیز نفی می کند. زیرا سخن در مشاهده یک عرض از اعراض خداوند متعال نیست. بل سخن در رؤیت ذات اوست و این نوعی از علم به کنه او است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): هیچ ملازم های میان این دو امر، نیست. زیرا حس بینائی نایل نمی شود مگر نورها و رنگ ها را و اما جوهر اجسام که موضوع این اعراض

است، هیچ کدام از حواس به آن نایل نمی شوند نه چشم و نه حس دیگر. و طریق نیل به جوهر فقط فکر و قیاس است و حدیث با چیزی از این موضوع، کاری ندارد.

بررسی: امام (علیه السلام) در آخرین جملاتش فرمود: هیچ علمی به او احاطه ندارد و چشم ها او را درک نمی کند.

علامه مجلسی می گوید: موضوع بحث هم در علم و هم در رؤیت ذات خداوند است نه اَعراض. زیرا همگان معتقد هستند که خداوند عَرَض ندارد. پس:

1- علم بر خدا، یعنی علم بر یعنی علم بر ذات خدا.

2- رؤیت خدا، یعنی رؤیت ذات خدا.

اَشعریان معتقد هستند که خداوند در قوة عقلی بشر قابل تمثل نیست. و از جانب دیگر (بویژه در تفسیر آیه علی العرش استوی) معتقد هستند که بشر می تواند در قوه مجسم کننده

ذهنی خود، جسمانیتی برای خداوند تجسم کند. این دو باور با همدیگر سازگار نیست که قوه عقل نتواند شکل و مثالی برای خدا تصور کند، اما قوه مجسم کننده ذهن بتواند تصوری از جسمانیت خدا داشته باشد.

ملازمه: برداشت علامه طباطبائی از سخن مجلسی این است که او ملازمه ای میان امکان شکل وصورت عقلی و شکل و صورت ذهنی برقرار کرده است. و می گوید: چنین ملازمه ای وجود ندارد.

در حالی که مجلسی کاری با ملازمه ندارد بل نظرش به قاعده «سالبه بانتفاء موضوع» است می گوید وقتی که عقل اجازه نمی دهد که صورت و شکل درباره خداوند متعال، تصور شود پس هیچ زمین های و جوازی برای صورت و شکل ذهنی نمی ماند و جواز صورت و شکل ذهنی سالبه بانتفاء موضوع می گردد. در حالی که اشعریان معتقد هستند که خداوند به صورت جسموارهای بر سریر عرش نشسته است.

و این عدم توجه علامه طباطبائی، بسی شگفت است و شگفت تر از آن ادامه کلامش است که می فرماید حس بصر نایل نمی شود مگر به اضواء و الوان اما به جوهر، باید با فکر و قیاس نایل شد.

این فرمـایش کاملاً مصـداق «مصادره» بمطلوب است زیرا مجلسـی اعراض را از آن جمله اضواء و الوان را- از موضوع بحث خارج کرد و گفت «موضوع بحث رؤیت ذات است».

اگر طباطبائی (رحمت الله علیه) ایرادی داشت باید به این سـخن مجلسـی وارد می،کرد، نه این که سـخنش را بر جوهر و عرض مبتنی می کرد یعنی اول باید ثابت می کرد که موضوع سخن «رؤیت ذات» نیست سپس این سخن را می گفت.

ص: 342

43- بحثی در حقیقت صفات خداوند متعال

ج 4 ص 62.

متن حدیث: (الْحُسَیْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَا عَلِيِّ بْنَ مُوسَى (علیه السلام) یَقُولُ لَمْ یَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَالِماً قادراً حَیّاً قدیماً سَمیعاً بصیراً فَقُلْتُ لَهُ یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْماً یَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ یَزَلْ عَالِماً بِعِلْمٍ وَ قَادِراً بِقُدْرَةٍ وَ حَیَا بِحَیَاةٍ وَ قَدِیماً بِقَدَمٍ وَسَمِیعاً بِسَمْعٍ وَ بَصِیراً بِبَصَرٍ فَقَالَ (علیه السلام) مَنْ قَالَ بِذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدِ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى وَ لَیْسَ مِنْ وَلَایَتِنَا عَلَى شَیْءٍ ثُمَّ قَالَ (علیه السلام) لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَالِماً قادراً حَیّاً قَدِیماً سَمِیعاً بصیراً لذاته تَعَالَى عَمَّا یَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُسَبِّهُونَ عُلُوا كَبِیراً).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان اعلم أن أكثر أخبار هذا الباب تدل على نفی زیادة الصفات أی على نفی صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى و أما كونها عین ذاته تعالى بمعنى أنها تصدق علیها أو أنها قائمة مقام الصفات الحاصلة في غیره تعالى أو أنها أمور اعتباریة غیر موجودة في الخارج واجبة الثبوت لذاته تعالى فلا نص فیها على شيء منها و إن كان الظاهر من بعضها أحد المعنیین الأولین و لتحقیق الكلام فی ذلک مقام آخر.

ص: 343

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و هذا من عجیب الکلام و دلالة الروایات علی عینیة الصفات للذات مما لا غبار علیها بمعنی أن الله سبحانه مثلا علما حقیقة بالاشیاء لا مجازا و لا أثر العلم و نتیجته و هذا العلم بذاته لا بصفة غیر ذاته.

ترجمه حدیث: حسین بن خالد می گوید: شنیدم از رضا علی بن موسی (علیه السلام) فرمود: خداوند تبارک و تعالی از آزل عالم، قادر، حیّ، قدیم، سمیع و بصیر بود و هست.

گفتم: ای فرزند رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، گروهی می گویند: خداوند عز و جل، از ازل عالم بود به همراه علم، قادر بود به همراه قدرت حی بود به همراه حیات قدیم بود به همراه قدم، سمیع بود به همراه سمع و بصیر بود به همراه بصر.

فرمود: هر کس به آن معتقد باشد و آن را دین خود قرار دهد پس به همراه خدا خدایان دیگر برگزیده است. و چنین شخصی بر چیزی از ولایت ما نیست.

سپس فرمود: خداوند عزّ و جلّ از اَزل، عالم، قادر، حیّ، قدیم، سمیع و بصیر بود باذاتش. (نه با صفات). منزه و برتر است از آن چه مشرکان و فرقهٔ «مشبّهه» می گویند، برتری کبیر و کبریائی.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان بدان که اکثر حدیث های این باب دلالت می کنند بر نفی افزودگی صفات یعنی دلالت می کند بر نفی «صفاتی که وجود داشته باشند و بر ذات متعال خدا افزوده شده باشند». اما اگر گفته شود صفات خداوند متعال عین ذاتش است [به یکی از معانی زیر]:

1- عنی صفات صدق می کنند بر ذات خداوند.

2- صفات خداوند قائم مقام صفاتی است که در غیر خدا هستند.

3- صفات خداوند امور اعتباریه هستند که وجود خارجی ندارند اما واجب الثبوت هستند بر ذات خداوند متعال.

برای هیـچ کـدام از این معـانی [سه گـانه] نصّـی (در قرآن و حـدیث) وجود نـدارد. گرچه دو معنی اول و دوم، از ظـاهر برخی (از آیات و احادیث) بر می آید و برای تحقیق این بحث مقام دیگری باید.

ترجمه سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این سـخن (مجلسی) از عجایب گفتار است؛ و دلالت روایات بر این که «صفات عین ذات هسـتند»، چیزی است که هیچ غباری بر آن نیست بدین معنی که خداوند سـبحان (مثلاً) حقیقتاً بر اشیاء علم دارد نه مجازاً و اثر علم او و نیز نتیجه علمش مجازی نیست و این علم با ذات او است نه با صفتی غیر از ذاتش.

بررسـی: اولاً: بدیهی است که موضوع بحث علم حقیقی است و هیچ کسـی اعم از عالـم و عوام، علم خدا را مجازی نمی داند و بنا نیست طرفین بحث که هر دو بزرگوار و هر دو علامه هستند، در واضحات بحث کنند.

ثانیاً: علامه مجلسی نمی گوید که دلالتی وجود ندارد می گوید دلالت نصی وجود ندارد.

درست است: او دلالت را به دلالت «ظاهری منحصـر می کنـد. و این انحصار، دلالت را غبار آلود می کنـد. اینک حل این مسـئله که آیا چنین غباری هست یا نیست، با چه طریق ممکن است؟ راه حل این مسـئله این است که علامه طباطبائی برای نظریه خودش، نصـی بیاورد تا این غبار از بین برود اما چنین نصی وجود ندارد.

موضوع اصلی بحث این است: بر اصطلاح صفات خدا عین ذاتش است که اصطلاح رایج در میان ما است دلیل نصی داریم یا نه؟؟ در آیه ای یا حدیثی آمده است که «صفات الله عین ذاته»؟

حتی در همین حدیث مورد بحث ما امام رضا (علیه السـلام) با «لذاته» تعبیر کرده است که ظاهرترین ظهور را همین حدیث دارد وقتی که این حدیث نصّ در موضوع ما نیست، تکلیف دیگر ظواهر، روشن است.

اتفاقاً: کسی می تواند بگوید چون قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) از تعبیر با «صفات الله عین ذاته»، خودداری کرده اند، نشان می دهد که چنین تعبیری را نمی پسندند و گرنه برای شان خیلی را آسان بود آن تعبیر را به کار ببرند و مسئله برای همگان تمام شود.

از قضا: اصطلاح «صفات خدا عین ذاتش است» خالی از اشکال اساسی نیست. زیرا در عین حال که همه صفات زاید بر ذات را نفی می کند یک صفت بزرگ بر خدا اثبات می کند و آن همین اصطلاح است که دقیقاً صفت خدا می شود که صفت خداوند این است که همه صفاتش عین ذاتش است در نتیجه خداوند نعوذ بالله مرکب می شود از ذات و از همین صفت بزرگ.

و این است حکمت پرهیز آنان از چنین اصطلاحی.

باید طوری تعبیر شود که نتیجه اش اثبات این صفت هم نباشد.

بهتر است بل وظیفه واجب و مسلّم است که در این باره از خود اهل بیت (علیهم السلام) پیروی کنیم که با جدّی ترین و نص ترین بیان فرموده اند:

1- در خطبه امام رضا (علیه السلام) که در مبحث شماره 38 به شرح رفت، امام فرمود: «فاسمائه تعبیرٌ». و صفات همان اسماء هستند. مثلاً قادر هم اسم است و هم صفت، همچنین همهٔ اسماء و صفات.

2- احادیث باب حدوث اسماء و احادیث باب «معانی الاسماء و اشتقاقها» در کافی به ویژه حدیث شماره 7 همین باب دوم که در ذیل آن امام جواد (علیه السلام) می فرماید: (فقولك إِنّ اللّهَ قَدِيرٌ خَبّرْتَ أَنّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَنَفَيْتَ بِالْكَلِمَة الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَولُكَ عَالِمٌ إِنّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَة الْجَهْلَ وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سواه..). (1)

یعنی: خدا قادر است عجز به ساحت مقدس او راه ندارد.

1- کافی، ج 1 ص 117 چاپ دار الاضواء- از ابواب کتاب التوحید

خدا عالم است= جهل بر ساحت مقدس او راه ندارد.

و همچنین دیگر اسماء و صفات.

3- سنت و سبک و ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) این است که همیشه درباره خداوند متعال، تعاریف و تعبیرهای سلبی را به کار می گرفتند، و گزاره های «ایجابی» را نیز به معنی سلبی تفسیر می کنند (همان طور که در حدیث بالا دیدیم). زیرا قضیه ها، گزاره ها و احکام ایجابی، صفت یا صفاتی را بر خدا اثبات می کنند.

4- و مهم تر این که در مبحث شماره 54 خواهیم دید که امام صادق (علیه السلام) می فرماید: (يُسَمّى بِأَسْمَائِهِ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ) که اسماء همان صفات هستند غیر او هستند. بنابراین؛ اصطلاح «صفات خدا عین ذاتش هستند» با اشکال اساسی مواجه است.

تذکر: در این باره حدیثی هست که ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، در نگاه اول گمان می شود که نص است بر این که صفات خداوند عین ذاتش است. این حدیث موضوع مبحث شماره 45 ما است که خواهد آمد.

44- علامه طباطبائی در مقام تکمیل سخن محقق دوانی (و بحثی در موجب)

ج4 ص63.

متن سخن محقق دوانی بنقل علامه مجلسی (رحمت الله علیه): قال المحقق الدواني لا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما قديرا مريدا متكلما و هكذا في سائر الصفات و لكنهم يخالفوا في أن الصفات عين ذاته أو غير ذاته أو لا هو و لا غيره.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): من أهل السنة.

ترجمه نقل علامه مجلسی (رحمت الله علیه): محقق دوانی (1) گوید در میان متکلمین همگی و حکما (فلاسفه) در این که خداوند عالم قدیر، مرید، متکلم است، اختلافی نیست. و همچنین در دیگر صفات. لیکن اختلاف کرده اند در این که آیا صفات عین ذات هستند، یا غیر از ذات یا نه عین ذات هستند و نه غیر از ذات.

معتزله و فلاسفه به نظر اول معتقد هستند.

جمهور متکلّمین به قول دوم (صفات غیر ذات هستند) قائل هستند.

1- جلال الدین محمد بن سعد کازرونی.

و اشعری به عقیده سوم (صفات نه عین ذات هستند و نه غیر ذات) معتقد است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): از اهل سنّت.

بررسی: مرحوم طباطبائی این تک جمله را برای توضیح مقصود دوانی از جمله «جمهور المتکلمین» نوشته است.

دوانی دو نحله بزرگ از متکلّمین معتزله و اشـعری را به طور جـدا آورده و نظرشـان را مشـخص کرده است. سـپس با لفظ «جمهور» دیگر متکلمین در جامعه اسلامی که پیرو آن دو نحله نبوده اند، را آورده است و می گوید اینان معتقد هستند که صفات خدا غیر از ذاتش است.

علامه طباطبائی تذکر می دهد که متکلّمین شیعه با این جمهور، همراه نیستند و صفات خدا را غیر ذات خدا نمی دانند اما بیان نکرده است که نظر متکلّمین شـیعه چیست. لیکن از محتوای نقدی که بر سـخن علامه مجلسی در شماره پیش (شماره 43) مرقوم فرموده، و مشاهده کردیم که با تعجب بر مجلسـی خرده گرفته است معلوم می شود که به نظر ایشان متکلمین شـیعه به «صفات خدا عین ذاتش است» معتقد هستند.

و این از جهتی درست است زیرا در قلم و بیان علمای ما این اصـطلاح جاری هست. اما نظر به این که چنین اصطلاحی نه در قرآن آمده و نه در حـدیث، بل در حدیث- همان طور که در مبحث 43 دیـدیم- خلاف آن آمده است، بنابراین بی تردید آنان که به دقت نگریسـته اند، اصـطلاح مذکور را از باب «ضـیق و خناق» به کار برده اند و این اصطلاح به شرط ضیق و خناق، صحیح است وگرنه نادرست است به ویژه از دیدگاه کلام و روش متکلمین شیعه که مواظب هستند از دایره قرآن و حدیث خارج نشوند.

اما سـخن محقق دوانی دربارهٔ ،فلاسـفه همراه با کلّی گوئی است. زیرا ارسطوئیان اصیل، خدا را «مرید» دارای اراده نمی دانند و نمی توانند بدانند چون خدای آنان «علت» و «علة

العلل» است. و چون خـدا مطلق است و نقصـی در او نیست پس او «علت تامه» است، و علت تامه هرگز نمی تواند جدای از معلول خود باشـد. وقتی که علت تامه شـد، وجود معلول واجب می شود. یعنی واجب الوجود واجب المعلول هم هست و چنین خدائی «موجب» و بی اراده است نمی تواند که خلق نکند و به هیچ وجه نمی تواند دارای اراده باشد.

این ویژگی خدای ارسـطو و ارسـطوئیان در نظر همه اندیشـمندان دنیا یک اصل شـناخته شده، مسـلّم و بدیهی است از آن جمله به سـخن ارنست رنان و ویل دورانت، (1) پیش تر اشاره شد که می گویند بی چاره خدای ارسـطو لمیده بر سـریر خود فقط به صدور خلق از وجود خود، نظاره می کند.

این تنها ارسـطوئیان ما هستند که نظر اسلام را بر بینش ارسطوئی تحمیل کرده اند و شعار می دهند که خدا مرید و با اراده است شعاری که هرگز و به هیـچ وجه با اصول ارسـطوئی سازگاری نـدارد و مهمتر این که حضـرات هرگز در مقام بیان و پاسـخ این پرسـش ها نیامده اند که چگونه ممکن است «مصدر» اراده هم داشته باشد؟ علت تامه چگونه می تواند از تحقق معلول خود جلوگیری کند؟ مگر تخلّف معلول از علت تامه محال نیست؟ آیا خداوند علت ناقصه است؟ و... و....

بحثی در موجب:

آقائی در حوزه علمیه شرحی بر فصوص محی الدین تحت عنوان «ممدّ الهمم» نوشته و زیر بار سنگینی رفته و خواسته است خدای ارسطو، خدای محی الدینیان و خدای صدرویان را یکجا، از موجب و بی اراده بودن نجات دهد. موضوع سـخنش «قدم زمانی مخلوق» است و در مقام رد قول متکلمین که مخلوق را قدیم نمی دانند، می می گوید: (2)

1- لذات فلسفه، بخش ارسطو.

2- ممد الهمم ص 28.

دیگر آن که حق (خـدا) را علت ناقصه پنداشـتند نه تامه زیرا بین او و فیض او مقـدار امتـدادی آورده اند می پرسـیم این انتظار و امتداد برای چیست؟ یا علت تامه است یا ناقصه، در صورت اولی، معلول از او منفک نمی شود در صورت ثانیه خدا نیست.

پاسـخ: اولاً مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) اساساً خـدا را «علت» نمی داننـد. او را «موجد» و «پدیده اولیه جهان» را موجد می داننـد که خـدا آن را با «اَمر کن فیکون» ایجاد کرده است. و نیز خدا را مشـمول قانون علت و معلول نمی دانند اوست که این قانون را ایجاد کرده است و بقول امام رضا (علیه السلام) و امیرالمومنین (علیه السلام): (کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ؟) (1)

ثانیاً: این مکتب مخلوقات را و حتی آن پدیـدهٔ اولیه را «فیض وجود خـدا» نمی دانـد، آن ها را موجد و مخلوق خدا می داند هیچ چیزی از ذات مقدس خدا فیضان نمی،کند فیضان و صدور هر دو تجزیه و ترکیب ذات را لازم گرفته اند با هر تاویل و با هر توجیه.

ثالثاً: سـخن از «انتظار» نیست انتظار از خواص مخلوقات است بل «اراده» است و معنی اراده این است چون موجب نیست و اراده نکرده بود نیافریده بود.

ادامه می دهد: وانگهی می پرسـیم تخصـیص خلقت عالم در آن وقت چه بود. چرا پیشتر یا پس تر واقع نشد. بالجمله متکلمین راه صواب نپیمودند و به خیال و پندار عامیانه سخن گفتند.

پاسخ: آنان که مدعی کشف و شـهود هسـتند چرائی این تخصیص را از خود خدا بپرسند و بگویند: چرا مرید هستی و اراده داری اراده ات را مختص کردی؟ جوابی که ما می دهیم علمی و فلسفی است نه کلامی می گوئیم اگر مخلوق قدیم باشد به هر معنی و با هر تاویل و با هر توجیه خداوند موجب و بی اراده می شود و خدای بی اراده خدا نیست.

1- در خطبه امام رضا (علیه السلام) گذشت. مبحث 38

ادامه می دهـد: متکلم در این مقام بر حکیم اعتراض دارد که آیا مبـدأ عالم را فاعل مختار می دانید یا موجب و اگر انفکاک معلول از علت قدیماً یعنی ازلاً جایز نباشد یعنی نتوان عالم را که فعل اوست از او جدا دانست و تا او بود فعلش هم بالضروره با او باشد، این معنی عبارت اخرای اضطرار است که موجب گویند چنان که نار در احراقش مضطر و موجب است، جز این نتواند کند و کسی که از پشت بامی افتاد در افتادنش موجب و مضـطر است که نمی تواند برگردد و اگر فعل حق [خدا] چنین است پس خدای متعال فاعل موجب است نه مختار، زیرا فاعل مختار آن کسی است که إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و این جا إن لم یشأ لم یفعل صادق نیست. پس فاعل مختار نیست.

پاسـخ: بنـده بحث فلسـفی می کنم نه بعنوان متکلّم. و عرض می کنم ایشـان نظر متکلمین را به طور نـادرست مطرح کرده انـد حـتی نظر خودشان را. زیرا: اولاً معلوم نکردند که آفرینش، فیض خدا است یا فعل خدا؟-؟ میان این دو باصـطلاح از زمین تا آسـمان فرق هست. ما آفرینش را فعل خدا می دانیم و حضـرات آفرینش را فیضان ذات مقدس خدا می دانند، این کجا و آن کجا با گذاشتن نام فعل بر فیضان، و با تغییر لفظ، چیزی عوض نمی شود.

ثانیاً: به کدام دلیل، ارسطوئیان، محی الدینیان و صدرویان، حکیم هستند؟ کجای بینش شان حکمت است.

امـا از نظر عقـل: کـدام عقل می پـذیرد که انتزاعات ذهنی و فرض های ذهنی (ذهن که می توانـد شـریک باری را نیز فرض کنـد) حکمت است؟ همـان طور که در مبـاحث پیش به شـرح رفت که آن چه در ارسـطوئیات به کار نرفته عقل است. آنان ذهن را با عقل و مـذهون را با معقول، عوضی گرفته اند.

و اما از نظر قرآن در آیه دوم سوره جمعه می فرمایـد: (هُوَ الَّـذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياته و يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ

مُبین)، یاد دادن حکمت بر امت رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) است؛ اگر ارسطوئیات، محی الدینیات و صدرویات، حکمت باشند بی تردید (نعوذ بالله) پیامبر به رسالت خود عمل نکرده است. زیرا چیزی از آن ها را به امتش یاد نداده است.

مصادره کردن عنوان حکیم و تملک آن برای نشان دادن خود خواهی های حضرات و روحیه غیر صادق شان، کافی است.

ثالثاً: هنوز اول بحث است که آیا خداوند «مبدأ عالم» است؟ همه پیروان مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) و اصحاب ائمّه (علیهم السلام) چنین اصطلاحی را مصداق «قول زور» می دانند. خدا مبدأ عالم نیست بل مُبدء عالم است. ایشان ابتدا اصل مورد باور خودشان را به دیگران نسبت می دهند، آن گاه محاکمه می کنند. اگر مبدأ بودن خدا پذیرفته شود، دیگر چه جای بحث می ماند، خدا می شود «مصدر»، «مفاض» و موجب و مخلوق نیز قدیم می گردد و دیگر همه چیز تمام.

چه کسی گفته است خداوند مبدأ است؟ کدام دلیل بر این سخن هست؟ مگر به صرف ادعا همه چیز درست می شود؟ مبدأ بودن خدا با هر تاویل و (با هر توجیه و با هر برداشت ذهنی) تجزیه او را لازم گرفته و تجزیه نیز ترکیب را. خدای شان مرکب است.

رابعاً: می گوید «اگر انفکاک معلول از علت، قدیماً...».

گفته شد که پیروان مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) اساساً خدا را علت نمی دانند. و اگر یک متکلمی دربارهٔ خدا سخن از علت گفته باشد باور نادرست خودش را گفته است.

خامساً: از زبان متکلم می گوید: «... پس خدا فاعل موجب است نه فاعل مختار». باز هم باید گفت که اگر یک متکلم چنین سخن گفته باشد نظر ناقص خود را گفته است، بل ما می گوئیم اساساً اگر خدا موجب باشد «فاعل» نیست تا فاعل موجب باشد یا نه.

سادساً: در پایان نظر پیروان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را به خوبی آورده است که: فاعل مختار کسی است که إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل این جا إن لم یشأ لم یفعل صادق نیست. پس فاعل مختار نیست.

آن گاه ادامه می دهد: حکیم در جواب گوید: شاءَ و فَعَلَ ازلاً، و آن شق دوم را لَم یشأ ازلاً و فاعل مختار بودن با اختیار کردن یک جانب منافات ندارد.

پاسخ: سخن در این طرف قضیه نیست که «شاءَ و فَعَل»، سخن در آن طرف قضیه است که آیا می توانست نیافریند؟ آیا می توانست آن جانب دیگر را اختیار کند؟ مگر معنی اراده این نیست که به هر دو طرف و به هر دو جانب قادر باشد؟

همین چند سطر که نقل کردیم کافی است که حضرات خدا را به آن طرف و نسبت به آن جانب قادر نمی دانند و جانب دیگر را محال می دانند. آیا معنی مضطر و موجب غیر از این است؟

عرض کردم: حضرت ایشان زیر بار سنگین رفته است و خواسته است آن مسئله بزرگ را که سران هر سه نحله باصطلاح با ماست مالی از آن عبور کرده اند، حل کند؛ کمر همت بر بسته لیکن این چنین.

45- دربارۀ علم قدرت سمع و بصر خداوند متعال

ج4ص 71 و 72.

متن حديث: (مَاجِيلُويه عَنْ عَلَى بْن إِبْرَاهِيمَ عَن الطَّيَالسى عَنْ صَفْوَانَ عَن ابْنِ مُسْكَانَ عَن أبي بصير قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ الله (عليه السلام) يَقُولُ لَمْ يَزَل الله جل وعزّ ربنا والعلم ذاته ولا مَعْلُومَ وَ السّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعَ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرَ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورَ فَلَمّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَالْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللّهُ مُتَكَلِّما قَالَ إِنّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ لَيْسَتْ بأَزَلِيّة كَانَ اللّهُ عَزّ وَ جَلّ وَلَا مُتَكَلِّمَ).

متن سخن علامه مجلسى (رحمت الله عليه): بيان: قوله (عليه السلام) وقع العلم منه على المعلوم أى وقع على ما كان معلوما فى الأزل و انطبق عليه وتحقق مصداقه و ليس المقصود تعلقه به تعلقا لم يكن قبل الإيجاد أو المراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنه حاضر موجود و كان قد تعلق العلم به قبل ذلك على وجه الغيبة و أنه سيوجد و التغير يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم و تحقيق المقام أن علمه تعالى بأن شيئا وجد هو عين العلم الذي كان له تعالى بأنه سيوجد فإن العلم بالقضية إنما يتغير بتغيّرها و هو إما بتغيّر موضوعها أو محمولها و المعلوم هاهنا هى القضية القائلة بأن زيدا موجود في الوقت الفلاني و لا يخفى أن زيدا لا

ص: 357

يتغيّر معناه بحضوره و غيبته نعم يمكن أن يشار إليه إشارة خاصة بالموجود حين وجوده و لا يمكن في غيره و تفاوت الإشارة إلى الموضوع لا يؤثر فی تفاوت العلم بالقضية و نفس تفاوت الإشارة راجع إلى تغير المعلوم لا العلم.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): العلم الذي لا يتغير حاله مع وجود المعلوم الخارجی و عدمه و قبله و بعده كما هو لازم هذا البيان علم كلی و سيأتي طعن المؤلف على من يقول به، و الحق أن علمه تعالى حضوری لاحصولی و تفصيل بيانه في محله و عليه ينبغی أن يوجه الخبر لا على العلم الحصولی.

ترجمه حدیث: ابو بصیر می گوید: شنیدم از امام صادق (علیه السلام) که می فرمود: خداوند (جل و عز) پروردگار ما از آزل ،بود علم ذاتش بود در حالی که معلومی وجود نداشت، سمع ذاتش بود در حالی که مسموعی وجود نداشت بصر ذاتش بود در حالی که چیز قابل مشاهده ای وجود نداشت، قدرت ذاتش بود در حالی که مقدوری وجود نداشت آن گاه که اشیاء را احداث کرد و «معلوم» به وجود آمد علم او بر معلوم واقع شد و سمع بر مسموع، و بصر بر مَبصَر، و قدرت بر مقدور.

ابو بصیر می گوید: گفتم: پس همچنان از ازل متکلّم بود؟ فرمود: کلام صفت حادث شده است ازلی نیست، خداوند بود و متکلم (سخن) وجود نداشت.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان سخن امام (علیه السلام) که می فرماید «وقع العلم منه على المعلوم» یعنی واقع شد بر آن چه از آزل معلوم بود که مصداقش محقق گشت و با آن منطبق شد. و مقصود این نیست که علم بر معلوم تعلّق یافت تعلّقی که قبل از ایجاد معلوم، نبود.

یا مراد از «وقوع علم بر معلوم» علم بر حضور معلوم است که موجود شده (و قبلاً موجود نبود) پیش از آن علم به وجود آن بر وجه غیبت بود که به وجود خواهد آمد. (علم

خدا بر معلوم غایب، بود و اینک بر معلوم حاضـر .است و گمان نکنید که تغییری در علم خدا حاصل شده زیرا:) تغیر در معلوم رخ داده نه در علم خدا.

و تحقیـق این مطلب این است که علم خـدای متعـال بر این که «چیزی به وجود آمـد» عین همـان علم است که بود بر این که «آن چیز به وجود خواهد آمد»، (و هیچ تغییری در علم حاصل نشده). زیرا علم به یک قضیه و گزاره فقط با تغییر آن قضیه، تغییر می یابد. و تغییر قضیه یا با تغییر موضوع آن است و یا با تغییر محمول آن.

و معلوم، در این جا عبارت است از قضـیه ای که می گویـد: «زید موجود است در فلان وقت». آن گاه که زید به وجود می آید موضوع این قضـیه که «زیـد» است تغییر نمی یابـد. زیرا بـدیهی است که معنای زیـد با حضور و غیبتش تغییر نمی یابد بلی درست است: وقتی که او وجود دارد اشاره به او ممکن است اشاره ای که در حین عدم وجودش، ممکن نبود. و تفاوت اشاره بر موضوع در علم به آن موضوع تفاوتی را در علم به قضیه، ایجاد نمی کند و خود تفاوت اشاره، بر می گردد به تغیّر معلوم، نه به تغیّر علم.

ترجمه سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): علمی که با وجود خارجی معلوم و عدم آن، یا پیش از وجودش و بعد از وجودش تغییر نمی یابد، «علم» کلّی» است. همان طور که لازمه این بیان مجلسی نیز همین است و در مباحث بعدی خواهد آمد که مؤلف (مجلسی) به کسی که چنین نظری دارد، ایراد خواهد گرفت.

و حق این است که علم خداوند متعال حضوری است نه حصولی. و سـزاوار است که این حدیث بر اساس آن علم (حضوری) توجیه شود نه بر اساس علم حصولی. تفصیل این مطلب در محل خود.

بررسی می فرماید: 1- آن علم خدا که تغییر نمی یابد، علم کلی است. و لازمه سخن مجلسی نیز همین .است

امـا مراد مجلسـی این نیست که خداونـد دو نوع علم دارد یک علم کلی دارد که تغییر نمی یابـد و بر هر چیزی که در خارج وجود دارد نیز علم دارد و این علم دوم با تغییر موجود خارجی، تغییر می یابد.

مثال: درختی که قرار است به وجود بیایـد و هنوز نیامـده، علم خـدا بر آن درخت، علم کلی است و این علم کلی هرگز تغییر نمی کند اما وقتی که درخت به وجود می آیـد، خداونـد به آن درخت جزئی خـارجی علم جزئی دارد. وقتی که آن درخت خشک شـده و پوسـیده می شود، علم خدا نیز به درخت پوسیده هست که باز جزئی است و دیگر علم جزئی به آن درخت سبز وجود ندارد.

و به عبارت خلاصه تر: مجلسی نمی گوید علم خدا بر مراحل وجودی آن درخت، متغیر است به حسب تغییرات درخت.

بل می گوید: چون علم خدا پیشاپیش بر همه مراحل وجودی درخت در خارج، بود این علم تغییر نمی کند.

2- می فرماید مجلسی (رحمت الله علیه) این نظر را در مباحث آینده، رد کرده است در حالی که همین سخنش آن را لازم گرفته است.

درست است و حق با علامه طباطبائی است اگر بخواهیم مسئله را با عینک منطق ارسطوئی بررسی کنیم.

اما موضوع این بحث یک موضوع فلسفی است نه موضوعی از موضوعات علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی.

پیش تر بیان شد که منطق ارسـطوئی (بر خلاف نظر مخالفینش از جمله دکارت) یک منطق صـحیح است لیکن منطق علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسـی است، نه منطق فلسـفه. و به کارگیری آن در فلسفه که کارش شناخت جهان واقعی است که در خارج از ذهن وجود عینی دارد، یک کار نادرست است ارسطوئیان باید از عرصه ذهن خارج نشوند و درباره

موجودات واقعی (از خدا تا همه چیز) نظر ندهند زیرا ناچار می شوند که جهان واقعی را وارونه کنند که کرده اند.

کلی یک برداشت ذهنی از موجودات خارجی است کلّی وجود خارجی یعنی وجود واقعی ندارد ذهن آن را می سازد کلّی فقط یک اعتبار و «فرض است گرچه اعتبار و فرض درست است و کاملاً مورد نیاز اندیشه بشری است.

علم کلّی: کسی که کشور چین را ندیده است، او علم کلی دارد که کشوری به نام چین وجود داد، دارای سرزمین، شهرها، روستاها و... این علم او نسبت به آن کشور، کلی است که به جزئیات موجود که واقعاً در آن جا وجود دارند علم ندارد. وقتی که به آن کشور می رود بر جزئیاتی که در آن جا می بیند علم پیدا می کند.

بدیهی است با پیدایش علم جزئی تغییراتی نیز در آن علم کلی پیش خواهد آمد. زیرا بخش هائی از آن علم کلی مطابق واقعیت خارجی خواهد بود و بخش هائی نیز غیر مطابق. و آن شخص به اشتباهات خود در علم کلی کلی که داشت پی خواهد برد.

اما علم خدا، علم خدا است و (نعوذ بالله) هیچ خللی در آن نیست. پس با پدید شدن اشیاء هیچ تغییری در علم خدا حاصل نخواهد شد. حتی با تغییرات بعدی آن اشیاء باز تغییری در علم او رخ نخواهد داد. زیرا همه آن تغییرات نیز پیشاپیش در آن علم خدا معلوم بود.

اما مجلسی (رحمت الله علیه) نام این علم را «علم کلّی» نمی گذارد. زیرا:

1- کلی همان طور که بیان شد یک برداشت ذهنی است و ،ذهن مخلوق خداست و خداوند از داشتن ذهن منزه است. و سخن امام رضا (علیه السلام) را در مبحث 38 دیدیم که فرمود: کیف یجری علیه ما هو اجراه؟

2- موضوع بحث حدیث که فرمایش امام صادق (علیه السلام) است علم خدا است. علم خدا که واقعیت خارجی دارد، نه صرفاً یک مفهوم ذهنی باشد.

خود ارسطوئیان معتقد هستند که علم خدا عین ذاتش است. اگر علمش یک مفهوم صرف باشد ذاتش (نعوذ بالله) نیز یک مفهوم صرف ذهنی می شود. همان طور که ملاصدرا دچار این بینش نادرست شده و در اسفار دو باب و بخشی از باب دیگر بدین عنوان تخصیص داده: «اعلم ان واجب الوجود کل الاشیاء». و استدلال کرده است: اگر چیزی را از خدا سلب کنید خداوند مرکب می شود زیرا از یک طرف می گوئید خدا هست. و از طرف دیگر می گوئید خدا درخت نیست. در این صورت خدا را از دو جنبه «هست» و «نیست» مرکب کرده اید. یعنی خداوند از دو مفهوم مرکب می شود.

در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» عرض کرده ام در عالم وجود یا چیزی بنام «ترکیب و مرکّب» هست یا نیست اگر نیست پس جائی برای بحث نمی ماند. و اگر هست پس چگونه همه ترکیبات مرکبات را و «کل الاشیاء» را عین خدا می داند؟!

او مفهوم خدا را از «ترکیب مفهومی» بریء می کند اما خدای واقعی را عین مرکّبات واقعی می کند!!!

مجلسی (رحمت الله علیه) برای این که به این دره عمیق جهل سقوط نکند و مخاطبش را نیز به آن وادی هلاکت نکشاند، از آوردن عنوان «علم کلّی» خودداری کرده است. گرچه همین عنوان را با تاویلاتی و توجیهاتی می توان درباره خدا نیز آورد.

علم حضوری و علم حصولی: مراد مرحوم طباطبائی این نیست که خداوند یک علم حضوری دارد و یک علم حصولی زیرا علم خدا را عین ذاتش می داند و «حصولی» یعنی پدیده، و هیچ چیزی در ذات خدا پدید نمی شود. مقصودش این است که علم خدا را علم حضوری بدانید و حدیث را بر اساس آن تفسیر کنید.

مرحوم مجلسی نیز در صدد بیان این است که با پدید شدن اشیاء هیچ تغییری در علم خدا حاصل (حصول) نمی شود. لیکن از به کار گیری اصطلاح «حضوری و حصولی» خود داری می کند تا اولاً حتی الامکان از اصطلاحی که در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) وجود ندارد،

استفاده نکند و با ادبیات خود آنان سخنشان را تفسیر کند و ثانیاً ذهن مخاطب دچار اشتباه نشود که تصور کند خدا نیز هم علم حضوری دارد و هم علم حصولی.

وعده: در مبحث شماره 43 که سخن از «صفات الله عین ذاته» بود وعده شد که دربارهٔ این حدیث ابو بصیر که موضوع این مبحث است به محور آن موضوع، بحث شود:

در این حدیث عبارت «العلم ذاته.. والسمع ذاته.. والقدرة ذاته.» آمده. آیا این جملات نصّ است بر این که «صفات الله عین ذاته»؟ در نگاه اول چنین است اما در نگاه دوم و دقیق، روشن می شود که اساساً موضوع این حدیث صفات نیست موضوعش حقیقت علم الله» است. هیچ لفظی از صفت و صفات و نیز هیچ مفهومی از آن و نیز هیچ اشاره ای بر آن در این حدیث نیست و لذا مرحوم طباطبائی نیز در ذیل این حدیث چیزی در این باره مرقوم نفرموده در حالی که در همین مبحث شماره 46 که بلافاصله آغاز می شود بی درنگ حاشیه زده و حدیث آن مبحث را از دلایل «صفات الله عین ذاته» دانسته است.

یک اصل مهم: امام صادق (علیه السلام) در این حدیث می فرماید: (فَلَمّا أَحْدَثَ الْأَشْیَاء): آن گاه که اشیاء را احداث کرد.

خداوند اصل و اساس کائنات را احداث کرده است ایجاد کرده است، ابداء و ابداع کرده است، انشاء کرده است.

و صدها آیه و حدیث بر این گزاره ها داریم.

کائنات نه از چیز دیگر خلق شده اند و نه از وجود مقدس خدا «صادر» شده اند. خدا «مصدر» نیست مبدأ نیست؛ هیچ چیزی نه از وجود خدا صادر شده و نه چیزی از وجود مقدس او شروع شده خدای ارسطوئیان متجزی است و لذا مرکب هم هست که شرحش گذشت.

46- باز بحثی در «صفات الله عین ذاته»

ج 4 ص 86.

متن حدیث: یـد: (بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ مُوسَى بْنِ جَعْفَر (علیه السلام) قَالَ عِلْمُ اللَّهِ لَا يُوصَفُ اللَّهُ مِنْهُ بِأَيْن وَلَا يُوصَفُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ بِكَيْفٍ وَ لَا يُفْرَدُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ وَ لَا يُبَانُ اللَّهُ مِنْهُ وَ لَيْسَ بَيْنَ الله وَبَيْنَ عَلْمه حَدٌ).

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): من الروایات الدالة علی عینیة العلم للذات صراحة.

ترجمه حدیث: عبدالاعلی از امام کاظم (علیه السلام) نقل می کند که (دربارهٔ) علم خدا فرمود:

خداوند از علمش صفت مکانی نمی پذیرد. علم نیز از خدا صفت چگونگی نمی پذیرد. و علم از خدا، جدا، تلقی نمی شود. و خدا نیز از علم جدا تلقی نمی گردد. و نیست بین خدا و علمش، حدّی.

توضیح: جملات و گزاره های فوق در بیان مشروح چنین می شود: جمله اول: علم انسان (مثلاً) در سینه اش است اما علم خدا در جائی از وجود او نیست. زیرا خداوند منزه از جسمیّت و مکان و مکانمندی است.

ص: 365

جملـة دوم: در مقـایسه فرد عـالـم از انسـان هـا علم عـالـم یک چگونگی است برای او. اما علم خـدا یک چگونگی ای برای او نیست. زیرا چگونگی، یک صفت است و خداوند منزّه از هر صفت است.

جمله سوم: علم انسان عالم، چیزی است غیر از خودش چنان که اگر آلزایمر بگیرد، خودش می ماند و علمش از بین می رود اما علم خدا چیزی غیر از خودش نیست.

جملهٔ چهارم: خدا هم از علمش جدا نیست.

جملـة پنجم: میان خدا و علمش هیچ مرزی و حدی نیست خواه حد مکانی باشد، خواه حدّ تصوری ذهن، خواه حدّ با ملاحظات عقلی و خواه حد در اصطلاح تعریف و در یک کلام: هیچ دوگانگی ای میان خدا و علمش نیست.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این از جمله روایت هائی است که صریحاً دلالت می کند علم خدا عین ذاتش است.

توضـیح: این فرمایش مرحوم طباطبائی اشاره است به مبحث شماره 43 که در آن جا فرموده: در دلالت روایات بر عینیت صـفات با ذات غباری نیست.

در آن جا مطابق نظر علامه مجلسـی بحث شد که قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) از تعبیر با «صـفات الله عین ذاته» خودداری کرده.اند زیرا خود همین تعبیر اثبات یک صـفت بزرگ است بر خـدا در همین حـدیث هم مشاهده می کنیم که جمله به جمله، تعبیراتی غیر از آن تعبیر آمده است و این سبک و روش برای خود داری از آن تعبیر است و گرنه، سخن را با یک جمله تمام می کرد که صفات خدا عین ذاتش است.

به عبارت دیگر: چرا امام (علیه السـلام) به جای این که در یک جمله بگوید «علم الله عین ذاته»، مسـئله را با جمله ها و گزاره های متعدد بیان می کند؟

پاسخ: برای این که از همان جمله پرهیز کند زیرا خود همین جمله اثبات یک صفت بزرگ است بر خداوند.

ص: 366

پس روشن می شود که این حدیث نه تنها دلالتی بر منظور طباطبائی (رحمت الله علیه) ندارد بل کاملاً بر علیه آن است.

و در مبحث 54 خواهیم دید که امام صادق (علیه السلام) می فرماید (یُسَمّی بِأَسْمَائِهِ فَهُوَ غَیْرُ أسمائه) و می دانیم که اسماء همان صفات هستند.

البته در همان جا هم گفته شد که به عنوان اصطلاح و از باب «ضیق و خناق»، این تعبیر در میان ما رایج است.

ص: 367

47- بحثی میان فخررازی و علامه طباطبائی دربارهٔ خدای ارسطوئیان

ج 4 ص98.

آیه مورد بحث: آیه 64 سوره مائده: (وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللّه مَغْلُولَةٌ) یهودان گفتند: دست خدا بسته است.

متن سخن فخررازی: رازی در تفسیر این آیه پنج وجه آورده است و در وجه چهارم می گوید: الرابع لعله کان فیهم من کان علی مذهب الفلسفة و هو أن الله تعالی موجب لذاته و أن حدوث الحوادث عنه لا یمکن إلا علی نهج واحد و سنن واحد و أنه تعالی غیر قادر علی إحداث الحوادث غیر الوجوه التي علیها یقع فعبّروا عن عدم الاقتدار علی التغییر و التبدیل بغل الید.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): هذا من النسب التي یتبرء منها أهل الفلسفة و انما هی ناشئة من سوء الفهم في المقاصد البرهانیة.

ترجمه سخن فخررازی: چهارم: ممکن است در میان یهودان کسانی در مذهب فلسفه (مراد فلسفه ارسطوئی است) بوده اند و در نتیجه معتقد بودند که:

1- خداوند ذاتاً موجب است.

2- حدوث حوادث از خدا، امکان ندارد مگر بر نهج واحد و سنّت های واحد.

ص: 369

3- خداوند قادر نیست حوادث را در وجهی غیر از وجوهی که بر آن ها واقع می شوند، احداث کند.

یهودان مورد نظر از این عدم قدرت خدا بر تغییر و تبدیل با «بسته بودن دست» تعبیر کرده اند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این (سخنان رازی) از نسبت هائی است که اهل فلسفه از آن برائت می جویند و این نسبت ناشی از بدفهمی مقاصد برهانی است.

بررسی: 1- در مباحث گذشته (1) به طور مستدل گذشت که خدای ارسطوئیان، موجب است یعنی بی اراده بدون قدرت انتخاب و بی اختیار است.

2- برائت جوئی محض، بدون استدلال کافی نیست و این اصل اساسی ارسطوئیان است که از زمان ارسطو تا به امروز کوس آن بر بام علم و دانش و اندیشه جهان، کوبیده شده و می شود. و اولین نوازنده این کوس خود ارسطو است که نو افلاطونیون وارث آن شده و اعلام کرده اند. فخررازی و امثالش از نوازندگان بعدی این طبل ،هستند و ارنست رنان و نیز ویل دورانت در قرن بیست بر آن کوبیدهاند که: بی چاره خدای ارسطو لمیده بر سریر خود و تنها به صدور اشیاء از وجود خود نظاره می کند.

3- مقاصد برهانیه یعنی چه؟ هر برهان مقدمات دارد و یک نتیجه بدیهی است مراد از مقاصد، یا نحوه و جهت تنظیم و جریان برهان است و یا خود نتیجه. و آن کدام برهان است که ویل دورانت لائیک ارنست رنان مسیحی، فخررازی سنّی و هشام بن حکم و این همه دانشمندان شیعی پیرو اهل بیت (علیهم السلام) و همهٔ دانشمندان و اندیشمندان دنیا در طول 2300 سال را ندیده اند؟ نه تنها مقاصد بل مبانی برهانهای ارسطوئیان بر اصل علیّت خدا مبتنی

1- از جمله؛ مبحث شماره 44.

است و هیچ علت تامه ای نمی تواند از پدید آوردن معلول معین، خود داری کند. یا راه دیگری را اختیار کند هم خود خدای ارسطوئیان و هم کار او دقیقاً و کاملاً لوله کشی شده است و نمی تواند از آن خارج شود مگر این بدیهی، قابل انکار است؟

اما فخررازی: رازی در این سخنش اصل و اصول ارسطوئیان را رد می کند و از جانب دیگر اصل «بداء» را که از اصول تشیع است رد می کند. اما معلوم نیست با این وضع چه اراده و چه اختیاری برای خدایش می ماند.

مطابق بینش اشعری او، کارهای خدا نه قانون دارد و نه قاعده حتی (نعوذ بالله) به اندازه یک انسان نیز وقار کاری و نظام فعلی، و اصول رفتاری ندارد.

ارسطوئیان، قانون علت و معلول (که خدا آن را پدید آورده است) را بر خود خدا حاکم می کنند و باصطلاح به حدی قانونمند می اندیشند که خدا را مشمول قوانین و محکوم به قواعدی می کنند که خود خدا آن ها را به وجود آورده است.

رازی و هممسلک هایش، به حدی به بی قانونی و بی برنامگی و بی وقاری معتقدند که حتی سزاوار یک انسان عاقل نیست تا چه رسد به خداوند متعال.

(ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لله وقاراً). (1) و خدائی که آن همه در قرآن مردم را به عقل و تعقل، به نظم و نظام به وقار و متانت، دعوت می کند، خودش (نعوذ بالله) هیچ کاری با برنامه و قانون، ندارد.

آنان از آن طرف دیوار و اینان از این طرف، سقوط می کنند.

در مبحث بعدی که با شماره 48 بلافاصله می آید، این مسائل بیش تر شکافته می شود.

1- آیه 13 سوره نوح.

48- بحثی درباره «بداء»: اَمر و خلق/قضاء و قدر

ج4ص 122 تا 129.

متن حدیث: (كِتَابُ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَلَيْمَانَ الطَّلْحِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) أَخْبِرْنِي عَمَّا أَخْبَرَت به الرُّسُلُ عَنْ رَبِّهَا وَ أَنْهَتْ ذَلِكَ إِلَى قَوْمِهَا أَ يَكُونُ لِلهِ الْبَدَاء فِيهِ قَالَ أَمَا إِنِّي لَا أَقُولُ لَكَ إِنَّهُ يَفْعَلُ وَلَكِنْ إِنْ شَاءَ فَعَلَ).

ترجمه حدیث: سلیمان طلحی می گوید به امام باقر (علیه السلام) گفتم: خبر ده به من از آن چه انبیاء از جانب خدایشان گرفته و به مردم شان رسانیده و خبر داده اند، آیا در این ها نیز برای خداوند بداء هست؟

فرمود: من به تو نمی گویم: خداوند به آن ها عمل می کند. می گویم: اگر بخواهد عمل می کند.

توضیح: یعنی آن اموری که پیشاپیش خداوند توسط انبیاء به مردم خبر داده است که انجام خواهد داد، آیا ممکن است خداوند دربارۀ آن ها تجدید نظر کند و انجام ندهد؟

ص: 373

که امام (علیه السلام) فرموده باشد من نمی گویم حتماً انجام خواهد داد، می گویم: اگر بخواهد انجام می دهد.

بداء (که فعلاً و موقتاً آن را تجدید نظر بنامیم) یکی از باورهای مسلّم شیعه در خدا شناسی و توحید است و هیچ شیعه ای نمی تواند آن را انکار کند. اما تفسیر این حدیث نیازمند توضیح است:

خبرهائی که انبیاء از آینده داده اند یا «وعده» هستند یا «وعید». هر وعده ای که خداوند داده، واقع خواهد شد و با بداء مواجه نمی شود. (إِنّ اللّهَ لا يُخْلف الميعاد) (1)

وعید ممکن است با بداء مواجه شود خواه درباره فرد باشد و خواه درباره جامعه مانند خبری که یک پیامبر درباره کسی داده و گفته بود این جوان امشب خواهد مرد. اتفاقاً جوان در همان شب کار نیکی انجام داد و در نتیجه بر عمرش افزوده شد.

و مانند ماجرای حضرت یونس که به قومش خبر از عذاب داده بود که در اثر دعا و استغاثه آن مردم عذاب برگشت.

در این میان وعیدهائی هستند که یک پیامبر یا پیامبرانی به حتمی بودن آن از جانب خدا خبر داده باشند که محتوم می شوند آیا با بداء مواجه نمی شوند؟ مثلاًوعید خروج سفیانی که در احادیث آخرالزمان از آن خبر داده شده و از حتمیات است، آیا همین محتوم ها نیز ممکن است با بداء مواجه شوند؟ حدیث زیر گویای پاسخ این پرسش است:

ني: (مُحَمّدُ بْنُ هَمّامٍ عَنْ مُحَمّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللّهِ الْخَالَنْجِيّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ قَالَ كُنّا عِنْدَ أبي جَعْفَر مُحَمّد بن عَلى الرّضَا (عليه السلام) فَجَرَى ذكرُ السُّفْيَانِي وَ مَا جَاءَ فِي الرّوَايَة من

1- آیه 9 سوره آل عمران و آیه 31 سوره رعد.

أنّ أَمْرَهُ مِنَ الْمَحْتُومِ فَقُلْتُ لِأَبِي جَعْفَر (علیه السلام) هَلْ يَبْدُو لِلّهِ فِي الْمَحْتُومِ قَالَ نَعَمْ قُلْنَا لَهُ فَنَخَافُ أَنْ يَبْدُوَ لِلّهِ فِي الْقَائِمِ قَالَ الْقَائِمُ مِنَ الْمِيعَادِ). (1)

ترجمه: داود بن ابی القاسم می گوید: در حضور امام جواد (علیه السلام) بودیم، سخن از سفیانی و این که خروج او از محتومات است، به میان آمد.

به امام (علیه السلام) گفتم: آیا در محتوم ها نیز برای خدا بداء هست؟ فرمود: بلی. گفتیم: می ترسیم که دربارهٔ قائم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز بداء رخ دهد.

فرمود: قائم از میعاد است.

یعنی از وعده های خدا است و خداوند خلف وعده نمی کند.

بنابراین، باید موضوع حدیث مورد بحث «وعیدها» باشد نه وعده ها. و شاید شامل خبرهائی نیز باشد که نه وعده هستند و نه وعید یعنی در تفسیر حدیث به نوعی تأویل نیاز هست. (در مبحث شماره 80 درباره خلف وعده و وعید بحث مشروح خواهد آمد).

هر کس و هر مذهبی و هر فکر و بینشی که به بداء معتقد نباشد، خدایش موجب، بی اراده، بدون اختیار است. این بحث را در کتاب «دو دست خدا» شرح داده ام و در این جا تکرار نمی کنم. تنها دو جمله می گویم اگر بداء نباشد، جائی برای دعا که «مُخُ الْعِبَادَة» است و بستر رابطه انسان با خدا است، نمی ماند مگر دعا غیر از «تجدید نظر خواهی» معنائی دارد؟

سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) مرحوم مجلسی در ذیل این حدیث یک فصل ویژه ای تحت عنوان «بسط کلام لرفع شکوک و أوهام» باز کرده که تنها بخشی از آن را می آورم و علاقمندان به متن بحار مراجعه کنند که بحث بس ریشه دار، مهم و مفید است:

1- بحار، ج 52 ص 250 ح 138.

می فرماید: بدان که بداء از باورهائی است که گمان کرده اند تنها شیعه امامیه به آن معتقد است و افراد کثیری از مخالفین اعتقاد به بداء را بر شیعیان، ایراد گرفته اند. در حالی که حدیث ها هم از جانب سنیان و هم از جانب شیعیان، دربارهٔ بداء فراوان و مستفیض است.

بـداء در لغت به معنی «ظهور یـک رأی و نظر که قبلاً نبوده» است. بـداء با این معنی لغوی درباره خداونـد متعال کاربرد نـدارد زیرا چنین معنـائی لازم گرفته که علم خداونـد متعال بر چیزی حادث شود که پیش از آن آن را نمی دانسـته و این محال است. و به همین جهت افراد کثیری از مخالفان در این باره بر شیعه امامیّه، (1) حمله کرده اند. بدون تحقیق مراد اصطلاحی از این کلمه.

حتی نـاصبی متعصب فخررازی در خـاتمه کتاب «المحصل» خود، از سـلیمان بن جریر نقل می کنـد که: ائمه رافضه قول به بـداء را برای شیعیانشان اختراع کرده انـد، زیرا به شـیعیان شان می گویند به زودی به حکومت و شوکت خواهند رسـید و چون آن چه می گویند محقق نمی شود، می گویند «بدا الله تعالی».

بنگر به این معاند، چگونه تعصب کورش چشـمانش را کور کرده نسـبت کذب و خدیعه به ائمّه دین می دهد در حالی که مخالف و مؤالف در فضل، علم، ورع، و در این که متقی ترین مردم و اعلاترین شان از نظر رفعت و شأن .هستند

مجلسـی (رحمت الله علیه) سـپس در یک کلام مشـروح به ادله بداء از قرآن و احادیث اهل سـنت و شـیعه می پردازد، از آن جمله به آیه (یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثبتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکتاب) نیز اشاره

1- علمـای مـا وقتی که اصـطلاح «امامیّه» را در این قبیل موارد حساس می آورنـد مرادشان تفکیک میان شـیعه ولایتی، و شـیعه وصایتی است. وصایتیان در بیشتر اصول با سـنیّان همعقیـده هسـتند ماننـد زیـدیه و.... درباره ولایتیان و وصایتیان رجوع کنیـد: «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» سایت بینش نو.

می کند. و با یک بحث کافی و وافی ارائه می دهد که بداء مورد نظر شیعه از مسلّمات اسلام است.

متن سخن علامه طباطبائی(رحمت الله علیه): ما عده رحمه الله من الوجوه العدیدة لیس الا وجها و احداو هو الذي ذکر فی الروایة و محصله کون البداء نسبة حاصلة للشئ إلی علله الناقصة و القضاء نسبة إلی علّته التامة و بیانه التفصیلی یحتاج إلی محل آخر و لیته- رحمه الله - اقتصر علی ایراد نفس الروایات فان بیانها شاف کاف.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): آن چه مجلسی رحمه الله شمرده از وجوه متعدد، همگی تنها یک وجه واحد هستند که عبارت است از همان چیزی که خود حدیث (مورد بحث) آن را می گوید و محصل آن این است:

بداء نسبت شیئ است بر علل ناقصه و قضاء نسبت شیئ است بر علت تامّه.

و بیان تفصیلی این مطلب نیازمند محلّ دیگر است.

و ای کاش مرحوم مجلسی به آوردن خود احادیث اکتفاء می کرد: زیرا بیان روایات، شافی و کافی است.

بررسی: 1- درست است بیان روایات شافی و کافی است اما سخن مجلسی (رحمت الله علیه) برای کسانی مانند فخررازی و سلیمان بن جریر و بقول خودش برای افراد کثیر از مخالفان است که با وجود روایات شافی بیماری فکری شان شفا نیافته است و قرن ها است که این بیماری در میان شان هست.

و نیز مجلسی (رحمت الله علیه) می خواهد افکار برخی از خودی ها که (باز به قول خودش به دلیل آشنائی ناکافی شان به اخبار و احادیث) مطلب را ناقص فهمیده و در ذهن شان سیمای مسئله به طور نادرست تصویر شده است و حتی بهانه به دست مخالفان داده اند، را بررسی و اصلاح کند.

و حتی دیگر تصحیح کنندگان بحار، بحث مشروح مجلسی را کافی ندانسته چند صفحه دیگر بر آن افزوده اند.

2- علامه طباطبائی بداء را در تقابل با قضا گذاشته است و برای هر کدام یک تعریف مشخص آورده است به شرح زیر:

یک بداء نسبت شیئ است با علت ناقصه آن شیئ.

یعنی بـداء وقتی می شود که هنوز علت آن شـیئ تامه نشده تا معلول محقق گردد، پس خداوند می تواند در اتمام آن علت ناقصه به هر نحو که خواست، اتمام کند و آن را تامّه کند.

دو: قضاء نسبت شیئ است با علت تامه آن شیئ.

یعنی وقتی که علت یک شیئ تامه شد، دیگر جائی برای بداء نیست.

بر این اساس بایـد فرمایش امام باقر (علیه السـلام) در حـدیث مورد بحث را چنین معنی کنیم: آن چه خداونـد توسط انبیاء به امت ها خبر داده هر کدام که علتش به وسیله قضاء (= خواست خدا) تامّه شود، واقع خواهد شد.

این فرمایش ایشان از نظر نتیجه کاملاً درست است زیرا هر چیزی که به مرحلهٔ قضاء رسید، وقوع آن حتمی است.

اما اولاً: پرسـش راوی از همین «قضاء» است می پرسد آیا خداوند آن چه را که توسط انبیاء به امت ها خبر داده، به مرحلهٔ قضاء نیز خواهد رسانید، یا ممکن است به مرحله قضاء نرساند؟-؟

و فرمایش مرحوم طباطبائی دقیقاً مصـداق «مصادره» بمطلوب» است راوی می پرسد: خبرهائی که انبیاء داده اند حتماً قضاها نیز مطابق آن ها خواهند شد یا ممکن است قضاها به صورت دیگر و غیر مطابق با خبرها باشند؟-؟

ثانیاً: بـداء به هیچ وجه با قضاء تقابل ندارد. اتفاقاً بداء عین قضا است. قضا آخرین مرحله اتمام علت تامه است و واقعه ای که بر اساس بداء واقع می شود آخرین مرحله اتمام علتش همان بداء است.

و به عبارت دیگر هر پدیده هر حادثه و واقعه تا زمان وقوعش ممکن است با بداء مواجه شود، وقتی واقع شد یا بدون بداء واقع شده یا با بداء واقع شـده، اگر بـدون بـداء واقع شـده، از بحث ما خارج است و اگر با بـداء واقع شده، یعنی قضاء بر بداء شده است. و قضاء در این واقعه همان بداء بوده است.

ثالثاً: بداء می تواند علت تامه را نیز از کار باز دارد؛ باصـطلاح دست اندرکاران علم اصول فقه که موضوع بحث شان عرصه تشریع است در این عرصه تکوین نیز باید گفت: بداء بر علت تامه نیز «حکومت» دارد بل «ورود» دارد.

در ماجرای آتش نمرود که ابراهیم (علیه السـلام) را نسوزانیـد آیا علت تامه سوختن وجود نداشت؟ آیا آن آتش آتش نبود؟! وقتی که «اَمر»؛ امر کونی برداً و سلاماً آمد، علت تامه (باصطلاح) به ترمز کشیده شد.

رابعاً: علامه طباطبائی بداء را نیز در سیستم لوله کشی قانون علت و معلول جای می دهد به حدی که قدرت خدا بر قانون علت و معلول که خودش آن را به وجود آورده است، نمی رسد.

شاگرد آن مرحوم در حوزه می کوشـد ماجرای ابراهیم (علیه السـلام) را بر سیسـتم قانون علت و معلول، توجیه کنـد می گویـد: وید در آن لحظه که امر «کونی» آمـد جریـانی از علت و معلول بـا سـرعت سـریع، پشت سـر هم تحقق یافتنـد و علت تـامه سوزانیـدن به علت تامه نسوزانیدن، تبدیل شد.

این آقا توجه نـدارد که تبدیل علت تامه بر علت تامه ضد خودش به هر صورت و با هر تأویل و با هر تصوری، محال است و نیز توجه ندارد که در آن صورت باید آتش از آتش

بودن خارج شود. در حالی جان این معجزه همین است که در حالی که آتش، آتش بود ابراهیم (علیه السلام) را نسوزانید.

درست است در بینش ارسطوئی محال است که آتش، آتش باشد و در عین حال نسوزاند. و اساساً در بینش ارسطوئی جائی برای معجزه نیست زیرا معجزه واقعه ای است بر علیه قوانین طبیعت و خلقت و بر علیه قانون علت و معلول.

خامساً: همیشه کار و بینش ارسطوئیان ما (بحثی دربارهٔ ارسطوئیان غیر مسلمان نداریم) (1) درباره «کار خدا، فعل خدا» می لنگد و این بزرگ ترین نقص بینش آنان در خدا شناسی است که:

کار خدا را فقط به «خلق» منحصر می دانند.

یعنی خدا فقط یک نوع کار و یک نوع فعل دارد و آن «خلق» است. در حالی که قرآن در آیه های متعدد فریاد می کشد که خداوند دو نوع کار دارد امر و خلق.- کار امری و کار خلقي.

می فرماید: (لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْر). (2) و همچنین همهٔ آیاتی که در آن ها سخن از امرِ «کن»، کن فیکون» (3) آمده. اولین پدیدهٔ کائنات نیز نه از عدم خلق شده- زیرا خلق از عدم محال است- و نه از وجود خدا صادر شده بل با امر کن فیکون پدید آمده است، همان طور پیدایش روح (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) (4) و حتی خود قانون علّت و معلول که برنامه خلق است با امر به وجود آمده است.

1- البته در این زمان در کل جهان غیر از ارسطوئیان ، ما کسی پیرو ارسطو و ارسطوئیات نیست، همگان آن را دور انداخته اند.

2- 168 آیه 54 سوره اعراف

3- آیات متعدد از قرآن

4- 170 آیه 85 سوره اسراء

تا کنون ارسطوئیان به این پرسش جواب داده اند که خود قانون علت و معلول چگونه

و از کجا آمده است؟ چرا نه این مسئله را عنوان می کنند و نه به آن پاسخ می دهند؟ آیا این قانون چیز ازلی در کنار خدای ازلی، بوده است؛ این جاست که تا پاسخ سؤال مذکور را حل نکنند، ارسطوئیات عین ثنویت است و اگر بخواهند پاسخی برای آن بدهند غیر از «اَمر» چه بگویند به محال تمسک کرده اند یا از ثنویت به سه گانه پرستی سقوط خواهند کرد و از آن به چهار گانه پرستی و از آن پرستی و از آن به..... به طور متسلسل در این سقوط خواهند رفت.

سادساً: آن چه با بداء در تقابل است «قَدَر» است نه «قضاء»، قَدَرها یعنی مقدارها و اندازه ها که خداوند در جریان خلق و خلقت گذاشته است. قدر یعنی همان قانون و قوانین علت و معلول.

قَدَر یعنی روند و برنامه کار خلقی خدا. اما قضاء یعنی کار امری خدا.

خداوند دو نوع کار دارد گاهی از آن دو با «دو دست» تعبیر می کند؛ درباره آفرینش آدم (علیه السلام) می گوید: (خَلَقْتُ بِیَدَی) (1) او را با هر دو دستم آفریدم، یعنی در آفرینش آدم هم کار امری به کار رفته و هم کار خلقی هم علت و معلول طبیعی به کار رفته و هم امر «کن» که در آیه دیگر آفرینش عیسی (علیه السلام) را که بدون پدر آفریده شده به آفرینش آدم تشبیه کرده و می گوید درباره او نیز هر دو فعل به کار گرفته شده: (إِنَّ مَثَلَ عیسی عندَ الله کَمَثَل آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُراب ثُمّ قَالَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ). (2) یعنی آفرینش آدم و عیسی، صرفاً یک آفرینش طبیعي علی و معلولی نیست امر نیز در آن نقش دارد.

1- آیه 75 سوره ص.

2- آیه 59 سوره آل عمران.

برای شرح قضاء، قدر امر و خلق کتاب «دو دست خدا» (1) را تقدیم کرده ام، و نباید همهٔ آن کتاب را در این جا بیاورم و توضیح داده ام که قضاء بر چند نوع است یکی از آن ها بداء است.

سابعـاً: این که علامه طباطبائی می فرمایـد همه وجوهی که علامه مجلسـی بیان کرده است به یک وجه بر می گردد، چنین نیست بل به دو اصل (امر و خلق) بر می گردد. و آن تک وجهی رفتن و فقط «تک ساحته رفتن» درست نیست.

1- سایت بینش نو.

49- لوح محفوظ و لوح محو و اثبات

ج 4 ص 130 و 131.

مقدمه: در ادامه بحث بداء که مجلسی (رحمت الله علیه) به طور مشروح به آن پرداخته و بحثی از آن در مبحث پیش موضوع بحث ما بود، در این جا نیز، سخن از دو «لوح» آورده که یکی «محفوظ» است و دیگری قابل محو و اثبات است همان طور که آیه (يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثبتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكتاب). (1) در این مقام است. سپس می گوید:

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و أی استبعاد في تحقق هذين اللوحين و أية استحالة في هذا المحو و الإثبات حتى يحتاج إلى التأويل و التكلف و إن لم تظهر الحكمة فيه لنا لعجز عقولنا عن الإحاطة بها مع أن الحكم فيه ظاهرة.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ان كنا بحثنا عن اللوح من جهة العقل فالبرهان يثبت في الوجود أمرا نسبته إلى الحوادث الكونية نسبة الكتاب إلى ما فيه من المكتوب، و من البديهي أن لوحا جسمانيا لايسع كتابة ما يستقبل نفسه و أجزاؤه من الحالات و القصص في أزمنة غير متناهية و ان كبر ما كبر فضلا عن شرح حال كل شئ في الابد الغير المتناهي،

1- آیه 39 سوره رعد.

و ان كنا بحثنا من جهـة النقل فالاخبار نفسـها تؤوّل اللوح و القلم إلى ملكين من ملائكة الله كما سـيجيئ في المجلد الرابع عشـر من هذا الكتاب، و على أي حال فلاوجه لما ذكره رحمه الله.

ترجمهٔ سـخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و در تحقق این دو لوح چه استبعادی هست؟ و کدام محال بودن در این «محو و اثبات» هست تا نیازمنـد تأویل و تکلّف باشد. گرچه حکمت آن برای ما به دلیل عجز عقل مان از احاطه بر آن ظاهر نباشد با این که حکمت هائی از این محو و اثبات برای ما روشن است. (1)

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): اگر از جهت عقل درباره لوح بحث می کنیم در این صورت برهان اثبات می کند که در عالم وجود چیزی هست که نسبت آن بر حوادث کونیه نسبت کتاب است بر مکتوبی که در آن هست.

و از بدیهیات است که یک لوح جسمانی، گنجایش ندارد بر کتابت آن چه خواهد آمد خودش و اجزائش از حالات و قصص در زمان های غیر متناهیه گرچه آن لوح به هر قدری بزرگ باشد. تا چه رسد به شرح حال همه اشیاء در ابدیت غیر متناهی.

و اگر از جهت نقل (یعنی قرآن و حـدیث) بحث می کنیم پس خود احادیث، لوح و قلم را به دو ملک از ملائکه خدا تأویل می کنند همان طور که در مجلد چهاردهم بحار الانوار، خواهد آمد.

به هر صورت، آن چه (مجلسی) رحمه الله گفته است وجهی ندارد.

بررسی: 1- طباطبائی (رحمت الله علیه) در بخش اول سخنش یک اصل بس مهم و بزرگ را به ما یاد می دهد که عبارت است از:

خداوند اَزلی و ابدی است. اما جهان کائنات اَزلی نیست لیکن ابدی هست.

1- یکی از حکمت های آن، عبادت، و دیگری دعا است و اگر محو و اثبات نبود جائی برای عبادت و دعا نبود.

جهان و کائنات همیشه و به طور ابدی خواهند بود و همیشه رو به تکامل می روند و خواهند رفت؛ می روند که به کمال مطلق برسند لیکن چون کمـال مطلق، مطلق است هرگز قابـل رسـیدن نیست. مطلق فقـط خداونـد متعال است و محال است که مخلوق به اطلاق برسـد. نه جهان و کائنات به مطلق خواهند رسید و نه انسان نه جسم انسان و نه روح انسان.

صدرویان ما و صوفیان، به زور می خواهند این محال را ممکن کنند و بر آیه (إِنّا إِلَیْهِ راجِعون) تحمیل کنند. که خدایشان هدایت کند.

2- می فرماید وقتی که جهان و کائنات و آن همه اشیاء ریز و درشت و موجوداتی که دارد، و همه این اشیاء و موجودات لحظه به لحظه در تغییر و در حرکت هسـتند و تا ابـد نیز چنین خواهنـد بود پس هیچ لوحی و کتابی، نمی تواند این حوادث جاری بی نهایت را در خود جای بدهد. زیرا بی نهایت، بی نهایت است.

اما بایـد توجه داشـته باشـیم که مراد علامه طباطبائی این نیست که این بی نهایت همین حالا به طور بی نهایت وجود دارد می گوید جریان یک جریان بی نهایت است و به طور ابدی خواهد بود. پس هیچ لوحی، کتابی گنجایش آن چه به طور ابدی رخ خواهد داد، را ندارد.

پس باید «لوح» را تاویل کنیم همان طور که حدیث ها لوح و قلم را تأویل به فرشته کرده اند.

اما باید به مجلسـی (رحمت الله علیه) نیز حق داد زیرا سـخن او در اصل تحقق و وجود لوح است که می گوید: هیچ اسـتبعادی در اصـل وجود و تحقق این لوح نیست.

بنابراین، سخن مجلسی (رحمت الله علیه) کاملاً صحیح است و اشکال مرحوم طباطبائي کاملاً بی مورد است.

و به عبارت دیگر سخن مجلسی در «هستی لوح» است نه در «چیستی آن». و سخن علامه طباطبائی در چیستی آن است که درست است باید این چنین تاویل شود همان طور که حدیث ها تأویل کرده اند.

استدراک: در مباحث گذشته به طور مستدل روشن شد که همه چیز غیر از خدا، جسم است یا جسم کثیف یا جسم لطیف و حضور روح در بدن نیز حضور یک جسم است در جسم دیگر مانند حضور انرژی برق در سیم برق و یا در فلان صفحه آهنی. که هر دو ماده و مادی هستند لیکن یکی فشرده تر و کثیف تر و دیگری بسیط و لطیف. و همین طور است حضور عقل در انسان

بنابراین ملک و فرشته نیز جسم است و محدود است پس گنجایش ثبت یا حفظ وقایع بی نهایت کائنات را ندارد بنابراین خود همین تأویل نیز نیازمند تاویل است به یکی از دو صورت:

1- دو فرشته لوح و قلم وقایعی را که واقع خواهند شد پیشاپیش مرحله به مرحله، ثبت می کنند نه همه آن چه که تا به ابد رخ خواهد داد.

2- اساساً مسئله به ابدیت و ابدی بودن جریان مخلوقات، ناظر نیست تا اشکال حضور بی نهایت در با نهایت پیش بیاید بل مسئله به تا قیام قیامت مربوط است. یعنی آن چه در لوح ثبت شده واقعه هائی است که تا روز قیامت رخ خواهند داد همان طور که حدیث هائی همین قید قیامت را آورده اند در این صورت موضوع محدود می شود و ثبت آن در یک لوح، محال نمی شود و نیست.

و صد البته این صورت دوم، اساساً تأویل نیست، عین پیام حدیث ها است.

در نتیجه روشن می شود که سخن علامه مجلسی هم در هستی لوح و هم در چیستی لوح، هیچ ایرادی ندارد و علامه طباطبائی توجه لازم را نکرده است.

ص: 386

50- بحثی در ارادة الله تعالی

ج4ص 137.

متن حدیث: يد، ن: (ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنَ الْخَلْقِ فَقَالَ الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوِّي وَ لَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَّةٌ عَنْهُ وَ هِيَ مِنْ صفات الْخَلْق فَإِرَادَةُ الله هى الْفعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَان وَ لَا هِمَّة وَلَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفَ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: اعلم أن إرادة الله تعالی كما ذهب إليه أكثر متكلمی الإمامية هی العلم بالخير والنفع و ما هو الأصلح و لا يثبتون فيه تعالی وراء العلم شيئا، و لعل المراد بهذا الخبر و أمثاله من الأخبار الدالة على حدوث الإرادة هو أنه يكون في الإنسان قبل حدوث الفعل اعتقاد النفع فيه ثم الرويّة ثم الهمة ثم انبعاث الشوق منه ثم تأكده إلى أن يصير إجماعا باعثا على الفعل و ذلك كله إرادة فينا متوسطة بين ذاتنا و بين الفعل و ليس فيه تعالی بعد العلم القديم بالمصلحة من الأمور المقارنة للفعل سوى الإحداث و الإيجاد فالإحداث في الوقت الذي تقتضی المصلحة صدور الفعل فيه قائم مقام ما يحدث

ص: 387

من الأمور فی غیره تعالی فالمعنی أنه ذاته تعالی بصفاته الذاتیة الکمالیة کافیة في حدوث الحادث من غیر حاجة إلی حدوث أمر في ذاته عند حدوث الفعل.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): هذا الذي ذکروه تصویر للارادة الذاتیة التي هي عین الذات – ان صح تصویرهم – و أما الارادة التي في الاخبار فهي الارادة التي هي من الصفات الفعلیة کالرزق و الخلق و هی نفس الموجود الخارجي من زید و عمرو و الارض و السماء کما ذکره شیخنا المفید رحمه الله.

ترجمه حدیث: صفوان بن یحیی می گوید به امام کاظم (علیه السلام) گفتم: به من خبرده از ارادهٔ خدا و اراده مخلوق.

فرمود: ارادهٔ مخلوق ضمیر اوست و آن چه به نظرش می رسد از فعل [که آن را انجام دهد].

و اما اراده خدا عزّ و جلّ، پس ارادهٔ او احداث او است نه چیز دیگر. زیرا او دربارهٔ فعلش نه بررسی می کند و نه به آن اهتمام درونی صرف می کند و نه تفکر می کند و این صفت ها از خداوند نفی می شوند. و این ها از صفات مخلوق هستند.

پس اراده خداوند نفس فعل است نه چیز دیگر می گوید به آن فعل «باش پس می شود» بدون لفظ و بدون نطق با زبان بدون صرف اهتمام و بدون تفکر. و بر آن فعل او کیفیتی نیست همان طور که خودش بدون کیف است.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان بدان که: نظر اکثر متکلمین امامیه این است که اراده خداوند متعال همان علم به خیر و نفع و علم به آن چه اصلح است، می باشد. آنان غیر از علم چیزی دربارهٔ خدای متعال اثبات نمی کنند.

و شاید مراد این حدیث (و امثالش که دلالت می کنند بر حدوث اراده) که در انسان، پیش از حدوث فعل اعتقادی بر نافع بودن آن ،فعل، حاصل می شود. سپس بررسی می شود،

سپس اهتمام (انگیزش)، سپس انگیزش شوق بر آن کار سپس موکد شدن آن انگیزه، حاصل می شود که همه این ها جمع شده و باعث بر فعل می شوند و همه این ها در ما انسان ها، اراده است که میان ذات ما و فعل ما، واسطه می شود.

اما درباره خداوند متعال غیر از «علم قدیم به بودن فعل»، چیزی از این قبیل امور مقارن به فعل نیست مگر «احداث» و «ایجاد» در وقتی که مصلحت، صدور فعل را اقتضا می کند. این «ایجاد» به جای آن امور بررسی اهتمام تفکر است که در فعل غیر خدا حادث می شوند.

پس معنی حدیث چنین می شود ذات مقدس خداوند متعال با صفات کما لیه اش، کافی است در حدوث هر حادث بدون نیاز به حدوث امری از آن امور در ذات مقدسش در وقت حدوث فعل.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این که [اکثر متکلمین] گفته اند تصویری است از ارادهٔ ذاتیه که عین ذات است البته اگر تصویرشان صحیح باشد.

و اما اراده ای که در حدیث ها آمده، آن اراده است که از صفات فعل خدا است؛ مانند رزق و خلق و این اراده، همان نفس موجود خارجی است مانند زید عمرو زمین و و آسمان. همان طور که شیخ مفید رحمه الله، گفته است.

بررسی: هم اصل و هم نتیجه کلام هر دو بزرگوار یکی است. لیکن مرحوم طباطبائی، کاملاً مشخص کرده است و می گوید: درباره اراده دو مبحث داریم:

1- مبحث صفات خداوند متعال: در این مبحث می گوئیم اراده او (مرید بودنش) عین ذاتش است، همان طور که علمش عین ذاتش است پس علمش، قدرتش، اراده اش و همهٔ صفاتش در واقع یک چیز هستند همان طور که علامه مجلسی همین نظر را به اکثر متکلّمین امامیه نسبت داد.

2- مبحث فعل و افعال خـدا: در این مبحث، اراده خـدا، خود همان اشـیاء هسـتند که به وجود می آینـد. و می و می فرمایـد شـیخ مفید (رحمت الله علیه) نیز همین نظر را داده است.

اما در همین جمله اخیر یعنی «اراده خدا خود اشیاء است» نظر دو بزرگوار از هم جدا می شود:

مجلسی (رحمت الله علیه) می کوشد که توضیح دهد: اراده خدا نفس «فعل» است.

طباطبائی (رحمت الله علیه) می گوید: اراده خدا نفس «مفعول» است.

و آن چه در این حدیث و امثالش آمده «فَإِرَادَةُ اللّه هی الفعل» است نه مفعول. و در هیچ حدیثی - تا آن جا که بنده بررسـی کرده ام در این باره لفظ «مفعول» یا لفظی که معنی آن را داشته باشد، نیامده است.

درست است همه اشیاء کائنات «فعل الله» هستند و مراد مرحوم مفید نیز همین است اما با هر تاویل و با هر توجیه و با هر تصویر ذهنی و عقلی بالاخره فعل و مفعول دو مفهوم و دو معنی متفاوت دارند.

توضـیح این که: خداوند متعال دو اراده ندارد که یکی صـفت ذات باشد و دیگری صـفت فعل. و همچنین دو تا علم ندارد که یکی صـفت ذات باشـد و دیگری صـفت فعل. و همین طور قـدرت. تنها یک اراده است که ما در مبحث اول، از یک جهت از آن بحث می کنیم و در مبحث دوم از یک جهت دیگر جهت ها را ما در نظر می گیریم زیرا بدون آن از بحث عاجز هستیم.

همچنان که علوم مختلف در واقع یک علم هسـتند، ما بشرها آن را جراحی کرده، موضوع بندی کرده و از همدیگر جدا نموده ایم زیرا بدون تفکیک علوم، از کار علمی عاجز هستیم. (1)

1- برای شرح این موضوع رجوع کنید: «نقد مبانی حکمت متعالیه» بخش اول - سایت بینش نو.

اگر اراده خدا همان نفس وجود خارجی زید، عمرو زمین و آسـمان باشد، همه این اشیاء عین وجود خدا می شوند، که متأسفانه صدرویان ما به این تخیل خلاف عقل و دین، معتقـد هسـتند؛ همـهٔ مرکبات، ترکیب ها، اجزاء و تجزیه،ها محدودها و مجموعه محدودها، و حدها، کم ها و کیف ها را عین وجود خود خـدا می داننـد که نه تنها همان باور «وحـدت وجود» صوفیان است، بل باور محی الـدین عربی- این مسـیحی اسـپانیائی و موفق ترین جاسوس تاریخ و بلدزر جاده صافکن جنگ های اندلس جنگ های صلیبی و حمله مغول است (1) - که به «وحدت موجود معتقد است و بنیانگذار قول به وحدت موجود» در تاریخ بشـر است که ملاصدرا نیز «وحدت موجود» را از او یاد گرفته است.

و امـا فرمـایش علامه طباطبائی که فرمود: «اگر تصویرشان صـحیح باشـد» بنـده هر چه فکر کردم هیـچ جائی برای این تردیـد نیافتم شاید دیگران توان درک وجه این تردید را داشته باشند.

توجه: هر دو بزرگوار همین موضوع را در آینده نیز پیگیری خواهند کرد که در مبحث شماره 52 خواهد آمد.

1- رجوع کنید: «محی الدین در آئینه فصوص» جلد دوم. سایت بینش نو.

51- اراده تکوینیه و اراده تشریعیه/ نهی حضرت آدم از آن درخت

ج4ص 139 و 140.

متن حدیث: يد: (فی خَبَر الفتح بن يَزِيدَ عَنْ أبی الْحَسَن (عليه السلام) قَالَ إِنّ لِلّهِ إِرَادَتَيْن و أَبِي وَ مشيئتين إرادة حتم و إِرَادَةُ عَزم يَنْهَى وَهُوَ يَشَاءُ وَيَأْمُرُ وَهُوَ لَا يَشَاءُ أ وَ مَا رَأَيْتَ اللهَ نَهَى آدَمَ وَ زَوْجَتَهُ أَنْ يَأْكُلا من الشَجَرَة وَ هُوَ شَاءَ ذَلكَ إِذْ لَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُنَا وَ لَوْ أَكَنَا لَغَلَبَتْ مشيئتُهُما مَشيئَةَ الله وأمَرَ إِبْرَاهِيمَ بذبح ابنه و شَاءَ أَنْ لَا يَذْبَحَهُ وَلَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ لَا يَذْبَحَهُ لَغَلَبَتْ مَشِيئَةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيئَةَ اللّهِ عَزّ وَ جَل).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان قوله (عليه السلام) و هو شاء ذلك قيل أی علم ذلك و الأظهر أن يقال إنه لما لم يصرفهما عن إرادتهما وكلهما إلى اختيارهما للمصالح العظيمة فكأنه شاء ذلک و سيأتی القول فی ذلک في كتاب العدل إن شاء الله.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الذی فی الخبر هو تقسيم الارادة إلى تشريعية و تكوينية و سيجيئ إن شاء الله، و أما ما استظهره المصنف فهو انما يفيد التشبيه دون الحقيقة.

ص: 393

ترجمه حدیث: امام کاظم (علیه السلام) فرمود: خداوند دو اراده و دو مشیئت دارد: اراده حتمی. و اراده عزمی.

گاهی نهی می کند در حالی که انجام آن فعل مشیئت (خواسته) اوست. و گاهی امر می کند، در حالی که انجام آن فعل را مشیئت نکرده است.

مگر نمی بینی که خداوند آدم و همسرش را نهی کرد که از آن درخت نخورند، در حالی که آن (خوردن) را خواسته و مشیئت کرده بود چون اگر نخواسته بود، نمی خوردند و اگر می خوردند مشیئت آنان بر مشیئت خدا غلبه می کرد (و این محال است).

و امر کرد ابراهیم (علیه السلام) را به ذبح پسرش، در حالی که عدم ذبح را مشیئت کرده بود. و اگر عدم ذبح را نخواسته بود مشیئت ابراهیم بر مشیئت خداوند عز و جل، غلبه می کرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان در تفسیر سخن امام (علیه السلام) «در حالی که آن را مشیئت کرده بود برخی گفته اند معنای این جمله یعنی «خدا می دانست». اما اظهر این است که گفته شود: وقتی که آن دو را از خوردن از آن درخت منصرف نکرد، آنان را به اختیار خودشان واگذاشت برای مصلحت های عظیم پس گویا خوردن شان را خواسته بود.

و بحث در این باره در کتاب عدل خواهد آمد (1) ان شاء الله.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): آن چه در این حدیث هست؛ تقسیم اراده به ارادهٔ تکوینیه و اراده تشریعیه است و این بحث خواهد آمد ان شاء الله. (2)

و اما آن مصنف (مجلسی) استظهار کرده فقط تشبیه را فایده می دهد نه حقیقت را.

بررسی: 1- درست است مرحوم مجلسی با کلمه «کأنّه» که کلمه تشبیه است سخن گفته است.

1- در مبحث شماره 66، از همین مباحث.

2- همان.

2- اما این حدیث به هیچوجه نه در مقام منظور مرحوم مجلسی است و نه در مقام بیان و تقسیم اراده به اراده تکوینیه و تشریعیه که نظر مرحوم طباطبائی است. و هر دو بزرگوار کم توجهی فرموده اند. این حدیث یک ویژگی دارد که با اندکی دقت مشخص می شود:

امام (علیه السلام) ماجرای حضرت ابراهیم را مثال آورده است. ماجرائی که خدا امر کرده سپس از چیزی که امر کرده، خودش مانع شده است.

یعنی «ماموربه» را نه تکویناً خواسته بود و نه تشریعاً پس مسئله ربطی به فرمایش مرحوم طباطبائی ندارد.

و نظر مرحوم مجلسی اگر بر فرض درباره ماجرای آدم و حوا، صحیح باشد، درباره ماجرای ابراهیم (علیه السلام) مصداق ندارد زیرا ابراهیم را به اختیار خودش وا نگذاشت و او را از اختیارش منع کرد.

این حدیث به افق دیگر و پیام مهم دیگر توجه دارد و بقول علامه طباطبائی که گاهی می گوید «این حدیث از غرر اخبار است» از برجسته ترین غررها است که یک مسئله بل یک اصل اساسی را دربارهٔ خلقت شخص آدم و حوا به ما اعلام می کند.

از قدیم همیشه پرسیده اند: مگر انبیاء معصوم نیستند پس چرا حضرت آدم از آن درخت ممنوعه، خورد و جواب های عجیب و غریب گفته شده که هیچ کدام به جائی نرسیده، مثلاً گفته اند آن کار آدم گناه نبود، ترک اولی بود. در حالی که قرآن می گوید (عَصی آدَمُ رَبّهُ فَغَوی). (1) و دیگر توجیهات بی نتیجه.

اما خود قرآن پاسخ این پرسش را داده است لیکن کسی به آن توجه نکرده است. به روشنی از خود قرآن معلوم می شود که اساساً آدم و حوا در آن وقت، در مراحل خلقت بوده

1- آیه 121 سوره طه.

انـد یعنی هنوز خلقت شان کامل نشده بود و به عنوان یک انسان مکلف، نبوده اند. پس از خوردن از آن درخت خلقتشان کامل می شود و پس از آن برای شان تکلیف می آید.

می فرمایـد: (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمِیعاً فَإِمّا یَأْتِیَنّکُمْ مِنِّي هُـدی فَمَنْ تَبِعَ هُدَایَ فَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُونَ لا هُمْ یَحْزنون) (1) و نیز می فرماید: (قال اهبطا منْها جَمِیعاً بَعْضٌ کُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمّا یَأْتِیَنّکُمْ مِنِّی هُدی فَمَنِ اتّبَعَ هُدَایَ فَلا یَضِلُّ وَ لا یَشْقی) (2) هر دو آیه می گویند که تکلیف بعد از خروج از آن جنگل (جنت)، خواهد آمد. یعنی قبلاً تکلیفي در کار نبوده است.

آدم و حوّا بر خلاـف امر خـدا عمـل کردنـد، اما آنان در اواخر مراحل خلقت بودنـد، تکلیف برای انسان کامل است نه آن که هنوز مراحل خلقت را طی می کنـد. این کـار آن دو را می توان به رفتـار یـک کودک صـغیر تشبیه کرد همـان طور که کودک نیز عصـیان می کنـد. و از عصیانش توبه هم می کند.

پرسش: اگر به حد تکلیف نرسیده بودند پس چرا خداوند، آنان را نهی کرده بود؟

پاسخ: اولاً: شما هم کودکان را امر و نهی می کنید و باید بکنید و گاهی بنابر مصلحتی، امر معکوس، و نهی معکوس هم می کنید.

ثانیـاً: مطابق پیام چنـد حـدیث، وقتی که از آن درخت خوردنـد لباس شان که یک پوشـش طبیعی بود از پیکرشان ریخت. پیش از آن کل پیکرشان پوششی از «لاک» داشت که حدیث می فرماید: از جنس همین لاک که در سر انگشتان مانده است.

1- آیه 38 سوره بقره.

2- آیه 123 سوره طه.

و بایـد از آن درخت می خوردنـد اما نه خوردن معمولی، خوردن با احساس ترس، احساس قانون شـکنی. تا آن خوراک آن تأثیر را داشـته باشد. می دانیم که وضعیت روحی و روانی در تأثیر غذا نقش مسلّم دارد.

این مسئله را در کتاب «تبیین جهان و انسان» (1) شرح داده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

حـدیث مورد بحث فقط در مقام بیان آن موارد نادر است که خداوند امر می کند، اما خودش مانع از عمل به «ماموربه» می شود. نهی می کند اما خودش با مشیئت خودش می خواهد که به «منهی عنه» عمل شود.

والاـ چرا از میـان این همه امرهـا و نهی های خـدا که هر روز بر خلاف شان عمل می شود، این همه ترک اوامر و ارتکاب نواهی می شود امام (علیه السلام) تنها به سراغ دو پیامبر می رود و از ماجرای آن دو مثال می آورد-؟

حدیث به دو پرسش باصطلاح «مقدّر» - پرسش مقدر جواب می دهد:

پرسش اول: آیا امکان دارد که خداوند به یک چیزی امر کند در حالی که مشیئت کرده آن کار حتماً انجام نیابد-؟

می فرماید: بلی؛ مانند ماجرای ابراهیم.

پرسش دوم: آیا ممکن است که خداوند از یک چیزی نهی کرده باشد در حالی که مشیئت کرده آن کار حتماً انجام یابد-؟

امام (علیه السلام) می فرماید: بلی؛ مانند ماجرای آدم.

و این است که فرمود «اراده حتم».

امـا اراده عزم: در امور تکلیفیه، خداونـد به بنـدهاش اختیـار و توان عمل به اوامر و توان خود داری از ارتکاب نواهی را داده و عزم کرده که آنان مطابق آن ها با اختیار خودشان

1- تبیین جهان و انسان بخش انسان شناسی اول- سایت بینش نو www.binesheno.com

عمل کنند.

و در این عرصه هیچ کدام از طرفین قضیه را «اراده حتم» نکرده است و حتمیت آن را در اختیار بندگان گذاشته است.

موضوع بحث حدیث، به مبحث «جبر و اختیار» مربوط است نه به تشبیهی که مرحوم مجلسی کرده مربوط است و نه به تقسیم اراده تکوینیه و تشریعیه که مرحوم طباطبائی، گفته است.

در مثال آدم و ابراهیم، امر و نهی کرده در حالی که خودش عدم ماموربه، و ارتکاب منهی عنه را مشیئت حتمی کرده و آن دو را مختار نگذاشته است اما در عرصه گسترده تکلیف اوامر و نواهی را در اختیار مکلّف قرار داده است.

ص: 398

52- باز هم بحثی در اراده و پیگیری هر دو بزرگوار موضوع مبحث شماره 50 را

ج 4 ص 144.

متن حدیث: يد: (الدَّقَّاقُ عَنِ الْأَسَدِي عَنِ الْبَرْمَكِي عَنِ ابْنِ أَبَانٍ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ أسباط عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهمِ عَنْ بَكْرِ بْنِ أَعْيُنَ قَالَ قُلْتُ لأبي عبد الله (عليه السلام) علم الله و عِلْمُ مَشِيئَتُهُ هُمَا مُخْتَلَفَان أَمْ مُتَفَقَان فَقَالَ الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةَ أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللهُ وَلَا تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِن عَلِمَ اللَّهُ فَقَولُكَ إِن شَاءَ اللَّهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ وَعِلْمُ اللَّه سَابِقٌ لِلْمَشِيئَةِ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان لعل المراد المشیئة المتأخرة عن العلم الحادثة عند حدوث المعلوم و قد عرفت أنه فی الله تعالی لیس سوی الإیجاد و مغایرته للعلم ظاهر و یحتمل أن یکون المقصود بیان عدم اتحاد مفهومیهما إذ لیست الإرادة مطلق العلم إذ العلم یتعلق بکل شیء بل هی العلم بکونه خیرا و صلاحا و نافعا و لا تتعلق إلا بما هو کذلک و فرق آخر بینهما و هو أن علمه تعالی بشیء لا یستدعی حصوله بخلاف علمه به علی النحو

ص: 399

الخاص فالسبق على هذا يكون محمولا على السبق الذاتي الذي يكون للعام على الخاص و الأول أظهر كما عرفت.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): قد عرفت دلالة الاخبار على أن المشيئة و الارادة نفس المعلوم الخارجي و اصراره مع ذلك على كونها العلم بالصلاح و الخير عجيب.

ترجمه حدیث: به امام صادق (علیه السلام) گفتم آیا مشیئت خدا و علمش، یک حقیقت واحد هستند یا دو چیز هستند؟؟

فرمود: علم غیر از مشیئت است؛ نمی بینی که خودت می گوئی: فلان کار را خواهم کرد اگر خدا مشیئت کند (اگر خدا بخواهد)، و نمی گوئی فلان کار را خواهم کرد اگر خدا بداند.

پس این که می گوئی اگر خدا بخواهد دلیل است که (تا آن لحظه) نخواسته است و اگر خواسته بود، محقق می شد آن طور که خواسته بود و علم خدا سابق بر خواستن اوست. ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) شاید مراد امام (علیه السلام) آن مشیئت باشد که متأخر از علم است مشیئتی که حادث می شود به هنگام حدوث معلوم.

و دانستی (1) که این مشیئت خداوند متعال، نیست مگر «ایجاد» و مغایرت این مشیئت خدا با علم خدا روشن است.

و احتمال دارد که مقصود بیان عدم اتحاد مفهوم علم و مفهوم مشیئت باشد. زیرا اراده، مطلق علم نیست چون علم به هر شیئ متعلّق می شود.

بل اراده عبارت است از علم به خیر بودن و صلاح بودن و نافع بودن شیئ. و اراده متعلق نمی شود مگر به شیئی که چنین باشد.

1- اشاره به بیانی است که در مبحث شماره 50 گذشت.

و فرق دیگر میـان اراده و علم؛ این است که علم خـدا به چیزی لاـزم نگرفته که آن چیز حاصـل شـود. به خلاـف علم به نحـو خـاص (که خصوصیت خیر صلاح و نافع بودن شیئ را دارد)

بنابراین، سبق (سبقت علم بر مشیئت که در حدیث آمده) حمل می شود بر سبق ذاتی که سبقت علم عام بر علم خاص می شود.

واظهر، همان احتمال اول است چنان که دانستی. (1)

ترجمه سـخن علاـمه طباطبـائی(رحمت الله علیه): بتحقیق، دانستی (2) که اخبـار دلاـلت دارنـد بر این که «مشـیئت و اراده نفس معلوم خارجی هستند». و با این وجود اصرار مجلسی بر این که «اراده یعنی علم به صلاح و خیر»، عجیب است.

بررسی: شرح و تمام سخن همان است که در مبحث شماره 50 گذشت.

1- اشاره به بیانی است که در مبحث شماره 50 گذشت.

2- نقدی که در مبحث شماره 50 گذشت.

53- (لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ)

ج 4 ص 147 و 148.

متن حديث: (فِي خَبَرِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) هَلْ غَيْرُ الْخَالِقِ الْجَلِيلِ خَالِقٌ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ فَقَدْ أَخْبَرَ أَنَّ فِي عِبَادِهِ خَالِقِينَ وَ غَيْرَ خَالِقِينَ مِنْهُمْ عِيسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ خَلَقَ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِ اللَّهِ فَنَفَخَ فِيهِ فَصَارَ طَائِراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَ السَّامِرِيُّ خَلَقَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَداً لَهُ خُوَارٌ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان لا ریب في أن خالق الأجسام لیس إلا الله تعالی و أما الأعراض فذهبت الأشاعرة إلی أنها جمیعا مخلوقة لله تعالی و ذهبت الإمامیة المعتزلة إلی أن أفعال العباد و حرکاتهم واقعة بقدرتهم و اختیارهم فهم خالقون لها.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): أما المعتزلة فهم لا یبالون بامثال هذا الشرك الظاهر و أما الامامیة فهم تبعة أئمة أهل البیت علیهم السلام و حاشاهم عن القول بذلك و انک لاتجد حتی في خبر واحد خبر واحد صحیح منهم القول بان مع الله الخالق لکل شئ خالقا آخر لالذات و لالفعل بالمعنی المتنازع فیه و هو الایجاد، بل الاخبار المتکاثرة یصرح بخلافه.

ترجمه حدیث: گفتم به امام کاظم (علیه السلام) آیا غیر از خالق جلیل، خالق دیگری هست؟

فرمود: خداونـد متعال می فرمایـد: (فَتَبارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ الخالقين). (1) پس خبر داده که در میـان بنـدگانش نیز خـالق و غیر خالق هست؛ عیسی (صلی الله علیه) خلق کرد از گل به هیئت مرغ باذن خدا و بر آن دمید پرنده شد باذن خدا و سامری خلق کرد برای بنی اسرائیل پیکر گاو نر جوان که صدای گاو گونه، داشت.

ترجمه سـخن علامه مجلسـی (رحمت الله علیه): بیان شکی نیست که خالق اجسام نیست مگر خدای متعال و اما أعراض مذهب اشاعره این است که اعراض نیز همگی مخلوق خـدای متعال هسـتند و امامیه و معتزله معتقـد هسـتند که افعال بنـدگان و حرکات شان با قدرت و اختیار خودشان واقع می شود. پس بندگان خالق اعمال شان هستند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): اما معتزله آنان هیچ ابائی از این «شرک آشکار» ندارند. و امامیه پیروان اهل بیت (علیهم السـلام) هسـتند و حاشا که آنان چنین قولی داشته باشند. و شما حتی یک «خبر واحد صحیح» نیز نمی یابید از اهل بیت (علیهم السلام) که بگوید که به همراه خدا (در کنار خدائی) که همه چیز را خلق کرده است خالق دیگری می باشد. نه خالق یک ذات و نه خالق یک فعل، به معنای مورد بحث که عبارت باشد از ایجاد بل اخبار فراوان بر خلاف آن دلالت دارد.

بررسی: موضوع بحث میان دو بزرگوار «افعال العباد» فعل های بندگان- است: آیا کسی که دو رکعت نماز خواند یا یک لیوان شراب خورد این فعل مخلوق خود اوست یا مخلوق خدا.

معتزله می گوید: مخلوق خود اوست و او خالق آن فعل است.= تفویض.

اشاعره می گویند: مخلوق خدا است و انسان خالق هیچ چیز نیست. = جبر.

مکتب اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: (لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن).

1- آیه 14 سوره مومنون.

شرح این اصل اصیل مکتب و نیز توضیح ابعاد و جزئیات آن را در کتاب «دو دست خدا» (1) آورده ام.

بـدیهی و کاملاًـ روشن است و هر طلبه ای می دانـد که در این مسـئله باور امامیه با باور ،معتزله یکی نیست تا چه رسـد به شخصـی مانند مجلسـی منظور مجلسـی آن نکته مشترک امـامیه و معتزله است که هر دو انسان را قادر به فعل و مختار می.داننـد. همان طور که می گوید «بقدرتهم و اختیارهم». نه قول به تفویض.

علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه) می فرمایـد معنـای متنازع فیه در میان سه مـذهب، «ایجاد» است و این درست است که معتزله می گوینـد بنـدگان، فعل را به وجود می گان فعل را به وجود می آورند. و اشاعره می گویند: خدا فعل های بندگان را به وجود می آورد و شـیعه می گوید: نه آن و نه این بل امر بین امرین.

و در این جا میان معتزله و شیعه یک نقطه و نکته مشترک هست.

شاید گفته شود میان شیعه و اشعریه نیز نقطه و نکته مشترک، از آن طرف هست.

پاسخ: موضوع بحث این طرف مسئله است که آیا انسان نقشی در به وجود آمدن فعل خود دارد یا نه؟-؟ نه آن طرف.

واقعیت این است که هر مسـئله ای از مسائل توحیـد و خـدا شناسـی بس سـنگین است بویژه موضوع «امر بین امرین» که هیچ مسـئله ای سنگین تر از این نیست و لذا ائمه طاهرین (علیه السلام) تنها به افراد متخصص از اصحاب اجازه ورود به این مباحث را می دادند.

برخی از علمای ما گمان کرده انـد که امربین «امرین مرکب» از جبر و تفویض است. در حالی که حرف «لا» نافیـة للجنس است و اساس جبر و اساس تفویض را در این مسئله، از ریشه نفی می کند. و یک چیز سوم را در نظر دارد.

1- سایت بینش نو، «دو دست خدا».

علاقمندان به این مسئله به کتاب مذکور کتاب دو دست خدا»- مراجعه فرمایند.

علامه طباطبائی که می فرماید خدا خالق کل شیئ است و هیچ خالقی در کنار او نیست. درستی این سخن کاملاً بدیهی است اما ایشان با نفی نظر مجلسی و با تکیه بر «الله خالق کل شیئ»، نظر اشعریه را تأیید کرده اند. گرچه می دانیم نظر ایشان هرگز چنین نیست. اما اگر ما باشیم و همین سخن که مرقوم فرموده اند جای این اشکال هست. پس باید دستکم اشاره ای به نظر خودشان می کردند.

و نیز: نظر علامه مجلسی در جهت نص آیه است و دستکم با آن تضاد ندارد. لیکن علامه طباطبائی آیه را نادیده گرفته که موضوع بحث حدیث است و در نتیجه، سخنش دستکم با ظاهر آیه متضاد است.

نکته: هنرمندان دوست دارند که واژه های خلق و خلاقیت را به کار ببرند. این حدیث چنین اجازه ای به آنان می دهد زیرا سامری یک زرگر با تجربه و ماهر بود که تندیس گاو نر جوان اخته نشده که در طبیعت زیباتر و با ابهت تر از آن حیوانی نیست اگر رنجور و لاغر نباشد را ساخت به طوری که هوا از یک طرفش وارد شده و از طرف دیگر خارج می شد و صدایی شبیه صدای گاو از حلقومش می آمد.

بلی: هنرمندان (همهٔ هنرمندان) دو گروه اند عیسویان و سامریان

ص: 406

54- حدیث دیگر دربارۀ اسماء و صفات و «معرفة الله بالله»

طریق شناخت خدا، فقط تسبیح و تنزیه، است

ج 4 ص 160 و 161 و ص164.

متن حدیث: (ابْنُ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ مُحَمَّد الْعَطَّار عَن ابْن أَبَان عَن ابْنِ أُورَمَةَ عَنْ عَلى الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ اسْمُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ وَ كُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللَّهَ فَأَمَّا مَا عَبَّرَتِ الْأَلْسُنُ عَنْهُ أَوْ عَملَت الأيـدى فيه فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ غَايَةُ مَنْ غَايَاهُ [غَايَةٌ مِنْ غَايَاتِهِ وَ الْمُغَيَّا غَيْرُ الْغَايَةِ وَ الْغَايَةُ مَوْصُوفَةٌ وَكُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدٍّ مُسَمًّى لَمْ يَتَكَوَّنْ فَتُعْرَفَ كَيْنُونَتُهُ بِصُنْعِ غَيْرِهِ وَلَمْ يَتَنَاهَ إِلَى غَايَةٍ إِلَّا كَانَتْ غَيْرَهُ لَا يَزِلُّ مَنْ فَهِمَ هَذَا الْحُكْمَ أَبَداً وَ هُوَ التَّوْحِيدُ الْخَالِصُ فَاعْتَقِدُوهُ وَ صَدِّقُوهُ وَ تَفَهَّمُوهُ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ الْحِجَابَ وَالْمِثَالَ وَ الصُّورَةَ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحِّدٌ فَكَيْفَ يُوَحِّدُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَ الْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ وَ الْمَوْصُوفُ غَيْرُ الْوَاصِفِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يَعْرِفُ فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ لَا يُدْرِكُ مَخْلُوفٌ شَيْئاً إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تُدْرَى مَعْرِفَةُ اللَّهِ

ص: 407

إِلّا بِاللّهِ وَ اللّهُ خِلْفٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ وَ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً كَانَ كَمَا أَرَادَ بِأَمْرِهِ مِنْ غَيْرِ نُطْقٍ لَا مَلْجَأَ لِعِبَادِهِ مِمّا قَضى وَلَا حُجَّةَ لَهُمْ فِيمَا ارْتَضى لَمْ يَقْدِرُوا عَلَى عَمَلٍ وَلَا مُعَالَجَةٍ مِمّا أحدث في أَبْدَائِهِمُ الْمَخْلُوقَةِ إِلّا بِرَبِّهِمْ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْوَى عَلَى عَمَل لَمْ يُرِدْهُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَدْ زَعَمَ أَنَّ إِرَادَتَهُ تَغْلَبُ إِرَادَةَ اللّه تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ). (1)

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): أقول لا یخفی أن هذا الوجه و ما أوردته سابقا من الاحتمالات التي سمحت بها قریحتی القاصرة لا یخلو کل منها من تکلّف(1) و قد قیل فیه وجوه أخر أعرضت عنها صفحاً لعدم موافقتها لأصولنا.

و الأظهر عندی أن هذا الخبر موافق لما مر و سیأتی فی کتاب العدل أیضا من أن المعرفة من صنعه تعالی و لیس للعباد فیها صنع و أنه تعالی یهبها لمن طلبها و لم یقصر فیما یوجب استحقاق إفاضتها و القول بأن غیره تعالی یقدر علی ذلک نوع من الشرك في ربوبیته و إلهیته فإن التوحید الخالص هو أن یعلم أنه تعالی مفیض جمیع العلوم و الخیرات و المعارف و السعادات کما قال تعالی (ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَ ما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ) فالمراد بالحجاب إمّا أئمة الضلال و علماء السوء الذین یدعون أنهم یعرفونه تعالی بعقولهم و لا یرجعون في ذلک إلی حجج الله تعالی فإنّهم حجب یحجبون الخلق عن معرفته و عبادته تعالی فالمعنی أنه تعالی إنما یعرف بما عرف به نفسه للناس لا بأفکارهم و عقولهم أو أئمة الحق ایضاً فأنه لیس شأنهم الا بیان الحق للناس فأما إفاضة المعرفة و الإیصال إلی البغیة فلیس إلا من الحق تعالی کما قال سبحانه إِنَّكَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ و یجری في الصورة و المثال ما مر من الاحتمالات.

1- ظاهراً این همان حدیث است که علامه طباطبائی در مبحث شماره 39 به آن تکیه کرده بود.

متن سخن علامه طباطبائی(رحمت الله علیه) و لقد أنصف رحمه الله في الاعتراف بأن الروایة لا تتضح بما أورده من الوجوه، و أما ما استظهره من أن المراد بها ما ورد في الاخبار من أنه لا صنع لغیره تعالی في المعرفة فهو أهون من الوجوه السابقة فان مدلول تلك الاخبار بیان أن الفاعل للمعرفة هو الله سبحانه و أما نفی الواسطة و الوسیلة من البین فلا، کیف والقرآن صریح في أن التقوی و الانابة و التدبر والتفکر والتعقل و کذا الانبیاء و الملائکة و الائمة وسائل لمعرفة الله في آیات کثیرة وقد قال في خصوص القرآن یهدی به الله من اتبع رضوانه» الایة، فالروایات المذکورة لا تنفی الواسطة بهذا المعنی. و أما هذه الروایة فهی صریحة في نفی الواسطة، و في أنه تعالی معروف بذاته و کل شئ سواه معروف معلوم به علی خلاف ما اشتهر أن الاشیاء تعرف بذاتها أو صفاتها أو آثارها و أن الله یعرف بالاشیاء فالروایة تحتاج في بیانها إلی اصول علمیة عالیة غیر الاصول الساذجة المعمولة المذکورة في الکتاب، و لایضاحها محل آخر.

ترجمه حدیث: عبدالاعلی می گوید امام صادق (علیه السلام) فرمود: اسم خدا، غیر از خدا است. و هر شیئ که بتوان به آن شیئ گفت، مخلوق است مگر خدا هر چیزی که زبان ها از آن تعبیر کنند (یعنی هر چیزی که زبان ها آن را بسازند= الفاظ و کلمات)، یا هر چیزی که دست ها در آن ها عمل کند پس آن مخلوق است و «اللّهُ غَایَةُ مَنْ غَایَاه» این جمله را فعلاً ترجمه نمی کنم زیرا عمده بحث بر سر همین جمله است در حالی که شیئ غایتمند غیر از غایت است. و غایت موصوف است و هر موصوف مصنوع است. و آفریننده اشیاء با هیچ حدی موصوف نمی شود حد با هر نام و عنوان او به وجود نیامده (ازلی است) تا به وجود آمدنش کار شیئ دیگر باشد و دربارهٔ خدا به هیچ نتیجه شناختی، رسیده نمی شود، مگر این که او غیر از آن نتیجه است (یعنی در چیستی خداوند به هر نتیجه ای برسید، خدا آن نیست، آن مخلوق ذهن شماست).

[توضیح: 1- لفظ «یُتناه» با صیغه مجهول است 2- لفظ غایة در این جمله با غایت در جمله پیشین فرق دارد؛ در آن جا به معنی «پایان امتداد است و در این جمله به معنی نتیجه است].

هرگز نمی لغزد کسی که این حکم را بفهمد. این است توحید خالص پس به آن معتقد باشید، آن را تصدیق کنید و بفهمید باذن الله عزّ و جلّ.

و هر کس گمان کند که خدا را با حجاب یا با صورت و یا با مثال، می شناسد، او مشرک است. زیرا حجاب مثال و صورت، غیر از او هستند.

او واحد و موحّد است. پس چگونه او را توحید می کند کسی که گمان می کند او را به وسیله غیر او شناخته است.

جز این نیست کسی خدا را شناخته است که او را با خود او بشناسد. پس هر کس او را با خودش نشناسد، او را نشناخته است غیر او را شناخته است.

بین خالق و مخلوق، شیئ دیگری نیست (شیئ سومی نیست تا مخلوقات را از آن شیئ سوم آفریده باشد) و خدا اشیاء را آفریده نه از چیزی.

خداوند با اسمائش موسوم می شود او غیر از اسمائش است و اسماء نیز غیر از او هستند. و واصف (یعنی اسم و صفت که هر کدام صفتی را بر خداوند نسبت می دهند) غیر از موصوف (خدا)، است.

پس هر کس گمان کند که به آن چه نمی شناسد ایمان دارد او از شناخت خدا گمراه است.

[توضیح: در فقرات بالاتر فرمود در شناخت چیستی خدا به هر نتیجه ای برسید، آن خدا نیست. یعنی ذات خدا به هیچ وجه قابل شناخت نیست و این که در این جا می فرماید: اگر کسی بدون شناخت به خدا ایمان داشته باشد گمراه است. یعنی شناخت ذات محال است اما شناخت او با همین طریق که هر صفت از او سلب شود، او پایانمند و غایتمند تلقی نگردد، و

از هر آن چه درباره ذاتش به ذهن برسد منزه دانسته شود و همچنین سلب های دیگر. این شناخت سلبی باید باشد و بدون آن گمراهی است.]

و هیچ مخلوقی چیزی را (درباره خدا) درک نمی کند مگر با خود خدا (نه با حجاب، صورت و مثال) و شناخت خدا حاصل نمی شود مگر با خود خدا.

و خداوند خالی از مخلوق ها است و مخلوق ها نیز خالی از او هستند (خدا در همه جا هست اما جائی را اشغال نمی کند با همه چیز هست نه به معنی ظرف و مظروف زیرا میان ظرف و مظروف سنخیت لازم است و خداوند متعال با هیچ چیزی همسنخ نیست).

و وقتی که اراده کند چیزی را آن چیز به وجود می آید همان طور که اراده کرده، با اَمر او بدون نطق.

از آن چه قضا کرده، برای بندگانش پناهگاهی نیست. و در آن چه به آن راضی شده، جای اعتراضی برای بندگان نیست در بدن های مخلوقه شان نه قدرت عمل دارند و نه قدرت معالجه مگر با خواست پروردگارشان پس هر کس گمان کند که بر عملی که خدای عزّ و جل اراده نکرده توانمند است پس گمان کرده که اراده اش بر اراده خدا غلبه می کند.

تبارک الله رب العالمین.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): مقدمه مرحوم مجلسی چهار و نیم صفحه در تفسیر این حدیث به ویژه درباره جملهٔ «اللّهُ غَایَةُ مَنْ غَایَاه» توضیح داده است در آخر صفحه سوم می گوید:

اقول: مخفی نماند این وجه اخیر و نیز آن چه پیش از آن به عنوان احتمالات بیان کردم، مطالبی هستند که بر قریحه قاصر من رسیده اند که هیچ کدام از آن ها خالی از تکلف نیستند. در این باره وجوه دیگری نیز گفته اند چون با اصول ما (شیعه) موافقت نداشتند از آوردن آن ها خود داری کردم.

و آن چه به نظر من اظهر است این است که این حدیث موافق است با آن چه گذشت (یعنی موافق است با خطبه امام رضا-علیه السلام- که در مبحث شماره 38 به شرح رفت و حدیث های مبحث شماره 39 و امثال شان) و در کتاب عدل خواهد آمد که «شناخت» از صنع خداوند متعال است و بندگان را در آن صنعی نیست و خداوند شناخت را به هر کس که بخواهد هبه می کند. و در آن چه که موجب استحقاق اعطای شناخت می شود، کوتاهی نکرده است.

و باور به این که غیر از خداوند کسی قادر به این است نوعی از شرک است در ربوبیّت خدا و در الهیّة او زیرا توحید خالص آن است شخص بداند که خداوند افاضه کنندهٔ همه علوم و خیرات و معارف و سعادات است همان طور که خودش فرموده است: (ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَة فَمَنَ الله وَ ما أَصابَكَ منْ سَيِّئَة فَمَنْ نَفسک). (1) پس مراد از حجاب، ائمه ضلال و علماء سوء هستند؛ آنان که ادعا دارند خدا را به وسیله عقل هایشان می شناسند. و در این راه خدا شناسی به حجج خداوند متعال مراجعه نمی کنند. پس آنان حجاب هائی هستند که مردم را از شناخت خدا و عبادت او باز می دارند.

پس معنی حدیث چنین می شود خدای متعال فقط به آن وسیله ای شناخته می شود که خودش از آن طریق خودش را برای مردم معرفی کرده است نه با افکارشان و عقول شان. و حتی نه از طریق ائمه حق، زیرا شأن ائمّه (علیهم السلام) فقط بیان حق است بر مردم. و اما افاضه شناخت و رسانیدن به هدف نیست مگر از ناحیه خدای متعال همان طور که فرموده است: (إِنَّكَ لَا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْت). (2) و دربارهٔ صورت و مثال، آن احتمالات می آید که قبلاً بیان شد.

1- آیه 79 سوره نساء.

2- آیه 56 سوره قصص.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) مقدمه: مرحوم طباطبائی، آن جا که مرحوم مجلسی می گوید «این احتمالات که من دادم همگی خالی از تکلف نیستند» شماره پاورقی را گذاشته و به شرح زیر مرقوم فرموده است:

بتحقیق مجلسی رحمه الله انصاف نموده اعتراف کرده است که حدیث مورد بحث، با آن وجوهي که او آورده، واضح نمی شود. و اما آن استظهار که بعد از این اعتراف) کرده و می گوید: «مراد حدیث این است که غیر از خداوند هیچ کسی در شناخت، صنع ندارد»، سست تر از وجوه قبلی است زیرا آن حدیث ها بیان می کنند که فاعل شناخت، خداوند سبحان است. اما واسطه و وسیله را در آن میان، نفی نمی کنند.

چگونه چنین چیزی ممکن است؟ در حالی که در آیه های فراوان، تصریح دارد که تقوی و انابه و تدبّر و تفکر و تعقل و نیز انبیاء و ملائکه و ائمه وسیله هائی هستند بر شناخت خدا.

و در خصوص قرآن فرموده است: (یَهْدِی بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضوانَهُ). (1) پس روایات مذکور واسطه به این معنی را نفی نمی کنند.

اما این حدیث (مورد بحث) صریح است در نفی واسطه و صریح است که خداوند متعال شناخته می شود به وسیله ذات خودش، و هر چیز دیگر غیر از او شناخته و معلوم می شود به وسیله او بر خلاف آن چه مشهور شده است که «اشیاء به وسیله خودشان و صفات شان و آثارشان شناخته می شوند و خداوند به وسیله اشیاء شناخته می شود».

پس این حدیث در تفسیرش، نیازمند اصول علمیّه عالیه ،است غیر از اصول ساذجه (بی ارزش و پیش پا افتاده) که در این کتاب (بحار) بطور معمول ذکر می شوند. و برای ایضاح آن اصول علمیه عالیه محل دیگر لازم است.

1- آیه 16 سوره مائده.

بررسی: در متن حدیث چند اصل وجود دارد:

1- ذات خداوند متعال و چیستی ذاتش، قابل شناخت نیست عقل و فکر به هر نتیجه ای در این مسیر برسد، آن خدا نیست بل مخلوق ذهن شخص متفکر و تعقل کننده است. زیرا خداوند خالق فکر، عقل، تفکر و تعقل است. و در خطبهٔ امام رضا (علیه السلام) دیدیم که (كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه).

2- خدا شناسی به وسیله صفت و ،صفات یا به وسیله صورت و یا مثال، گمراهی است.

زیرا صفت و صورت و مثال، هیچ کدام خدا نیستند.

3- ایمان به خدا بدون شناخت نیز ایمان نیست گمراهی است.

4- پس خدا شناسی ایجابی و اثباتی نادرست است بلکه باید خدا را با تسبیح و تنزیه و از طریق سلبی، شناخت همه چیز را باید از او سلب کرد زیرا او خالق همه چیز است و «كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه» و با اثبات صفات بر او نیز نمی توان او را شناخت چون اساساً خدا نه اسم دارد و نه صفت در مباحث گذشته این موضوع بر اساس حدیث های فراوان از جمله همان خطبه امام رضا (علیه السلام) به شرح رفت

و اما جمله «إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّه» پیش از این جمله، عبارت «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَاب أَوْ بِصُورَة أَوْ بِمَثَالٍ فَهُوَ مُشْرِك» آمده است و پیش از آن نیز آمده است «و کل موصوف مصنوع».

اینک حجاب در این حدیث یعنی چه؟ و همین طور صورت و مثال.

حدیث در مقام نفی شناخت خدا از طریق صفت و صفات است. و همین صفت ها را «حجاب» می نامد و همین طور صورت و مثال می نامد.

در مباحث گذشته بیان شد که مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)، همیشه درباره خداوند تعریف سلبی آورده است: (لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٍ. لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٍ، شَیْء لا کالاشیاء). و حتی ائمه طاهرین «الله الصمد» را نیز به لاجوف له» تفسیر کرده اند.

در مباحث گذشته دیدیم که فرمود «اسمائه تعبیر» و حدیث های مرحوم کلینی در کافی را نیز دیدیم که در واقع خداوند نه اسم دارد و نه صفت همهٔ این ها به خاطر انسان هاست که بتوانند با خدا رابطه برقرار کنند و لذا می گوئیم «صفات خدا عین ذاتش است». و آن همه بحث که گذشت.

و خلاصه این که: شناخت خدا با تعاریف اثباتی با اثبات صفت ها بر خداوند، امکان .ندارد زیرا صفات به جای این که او را معرفی کنند حجاب معرفت هستند، و (نعوذ بالله) هر صفتی یک صورتی به خدا می دهد و هر صفتی یک تمثالی برای او ترسیم می کند.

اما فرمایش دو بزرگوار: علامه مجلسی در تفسیر این حدیث، متأسفانه از مسیر حدیث خارج شده است. و عین عبارت خود حدیث را رها کرده و به دنبال مسائل دیگر رفته است.

و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) تحت تأثیر شهرت کلمه «حجاب» در اصطلاحات صوفیان و صدرویان قرار گرفته و حجاب را به معنائی که مورد نظر آن ها است معنی کرده است، بدون این که توجه لازم را به متن حدیث داشته باشد.

حدیث فقط دو راه را در خدا شناسی مطرح می کند:

1- طی طریق تعقل و تفکر در بستر صفات با تعاریف اثباتی- این طریق را باطل و پرستش حجاب و صورت و مثال دانسته است.

2- طی طریق تعقل و تفکر در شناخت خدا با صرف نظر از صفات و اثبات صفات و با سلب همه چیز از ذات مقدس او-، این راه را تأیید کرده است.

و این راه را راه «معرفة الله بالله» نامیده است. یعنی معرفت خدا بدون صفات و بدون اثبات صفات.

و این که علامه طباطبائی می فرماید: «انّه تعالی معروف بذاته... علی خلاف ما اشتهر ان الاشیاء تعرف بذاتها او صفاتها او آثارها، و ان الله یعرف بالاشیاء».

این که مشهور شده است که «خداوند به وسیله اشیاء شناخته می شود»، منشأ این شهرت چیست؟ مگر غیر از این است که سرتاسر قرآن انسان ها را به مطالعه و تفکر و تعقل در مخلوقات دعوت می کند تا از آن طریق به خدا شناسی برسند؟ مگر قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) غیر از راه اندیشه در مخلوقات راهی را معرفی کرده اند؟ مگر اسلام راه رهبانیت و مرتاضی را تحریم نکرده است؟

آن اصول علمیه عالیه که ایشان می فرمایند در کجای قرآن و حدیث آمده است؟ غیر از آن حدیث حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی که «واقف بن الواقف» (1) و دشمن امام رضا (علیه السلام) است و مرحوم ملکی(رحمت الله علیه) آن را پایه خدا شناسی قرار داده است.

و حتی اگر همین حدیث را نیز فرضاً به معنای مورد نظر ایشان تفسیر کنیم (که هرگز چنین نیست و خواننده می تواند دوباره به متن حدیث توجه کند) و این حدیث را دارای سند صحیح بدانیم، بقول خود طباطبائی (رحمت الله علیه) می شود یک خبر واحد صحیح السند، که هرگز نمی توان سرتاسر قرآن و احادیث را فدای این یک خبر واحد کرد.

چرا در هیچ آیه و حدیثی حجاب به معنی مورد نظر صوفیان نیامده است؟

پیش تر بیان شد که تنها دلیل صدرویان بر خدا شناسی «من الحق الی الحق» که اصطلاح کرده اند، ذیل دعای عرفه بود که با تحقیقات مستدل و مبرهن ثابت شده که آن ذیل، از جعلیات صوفیان است که یک صوفی مصری آن را جعل کرده است و نشریه «میقات» که متولیان دعای عرفه در مراسم حج آن را منتشر می کنند در شماره 51 به تفصیل جزئیات این جعل را شرح داده است.

1- این حدیث موضوع مبحث شماره 55 است که به دنبال همین مبحث می آید ان شاء الله.

می فرمایـد: این حدیث صـریح است در نفی واسـطه به خلاف آن چه مشـهور شده است که باید در مخلوقات اندیشه شود برای شـناخت خدا.

هیچ صـراحتی در حدیث به این معنی نیست بل سـیاق و روند صـریح و جریان عمومی آن در نفی اثباتی که لازمه اش حجاب شدن اثبات ها و تصویر صورت های ذهنی برای خدا و شکل دادن مثال برای خداوند است می باشد که سبحان الله و خدا منزه است از هر صفتی.

واسـطه: خود علامه طباطبائی در همین عبارت می فرماید قرآن در آیات فراوان صـراحت دارد که تدبّر، تفکر و تعقل وسـیله های شـناخت خدا هستند.

اکنون قرآن را بررسی کنید آیا آیه ای یافت می شود که تدبّر در آن آمده باشد و موضوع آن تدبّر، اشیاء و مخلوقات نباشد؟ و همچنین بنگرید آیه هـائی را که تفکر و تعقل در آن ها آمـده است می بینیـد موضوع همگی شان اشـیاء و مخلوقات هسـتند. این راه مشـهور است اما بحق مشهور است و عین مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است. حتی در آیه ای که می فرماید (أفَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرآن) (1) به تدبّر در قرآن دعوت می کند که بقول خود قرآن قرآن محدث (2) و مخلوق است.

راه خدا شناسـی فقط «من الخلق الی الحق» است و راه «من الحق الی الحق» راه رهبانیت و مرتاضـی بودائی و عرفان سرخ پوستان آمریکا است.

من الخلق الی الحق یعنی تـدبّر و تعقل در مخلوقات که صانعی دارند و سـپس سـلب همهٔ مخلوقات با همه صـفات و خصایلشان از ذات مقدس خداوند که این راه همان تسبیح و تنزیه است و این همه در قرآن و حدیث بر آن تاکید شده است و اتفاقاً حدیث مورد بحث

1- سوره محمد. و آیه 82 سوره نساء.

2- آیه 2 سوره انبیاء و 5 سوره شعراء.

ما عمیق ترین معنی از معانی تسبیح و تنزیه و تقدیس را بیان می کند. و به صراحت :گوید: هر کس مستقیماً در ذات خدا بیندیشد به هر نتیجه ای ،برسد آن نتیجه خدا نیست.

اینک معلوم می شود کدام اصول ساذجه (ساده لوحانه و پیش پا افتاده) است و کدام اصول علمیه و عالیه است.

اما جمله «اللّهُ غَایَةُ مَنْ غَایَاه» این جمله در بیان خطبه امام رضا (علیه السلام) به صورت «وَ مَنْ غَیّاهُ فَقَدْ غَایَاه» آمده که شرحش در ادامه مبحث 38 گذشت.

اگر با تکیه بر خطبه امام رضا (علیه السلام) نگوئیم که این جمله دچار تصحیف شده، باید گفت یعنی «خداوند است که غایت معتقدین به غایت او است» یعنی آنان که برای خدا غایتی قائل شده و او را پایانمند بدانند، در پایانمندی خود بیندیشند تا بدانند یک صفت مخلوق را به او نسبت می دهند زیرا که خدا پس از پایان آنان و پس از هر چیز دیگر بازهم هست و هست و خواهد بود.

(سُبْحانَهُ وَتَعَالَی عَمّا یَصفُون) (1)

1- آیه 100 سوره انعام.

55- باز بحثی در اسماء الله عزّ و جلّ

ج4 ص166 و 167.

متن حدیث: (الدّقّاقُ عَنِ الْكُلَيْنِي عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمّادٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ الْبَطَائِنِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللّهِ (عليه السلام) قَالَ إِنّ اللّهَ تبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْماً بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مَنْعُوت و باللّفْظ غَيْرَ مُنْطَقَ وَ بِالشّخْصِ غَيْرَ مُجَسّد وَ بِالتّشْبِيهِ غَيْرَ مَوْصُوفِ وَ بِاللّوْنِ غَيْرَ مَصّبُوعَ مَنْفِيٌّ عَنْهُ الْأَقْطَارُ مُبَعّدٌ عَنْهُ الْحُدُودُ مَحْجُوبٌ عَنْهُ حس كُلِّ مُتَوَهّم مُسّتَتِرٌ غَيْرُ مَسّتُورٍ فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاء مَعّا لَيْسَ مِنْهّا وَاحِدٌ قَبّلَ الآخَرِ فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسّمَاء لَفَاقَة الْخَلْقِ إِلَيْهَا وَ حَجَبَ وَاحِداً مِنْهَا وَ هُوَ الاسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَحْرُونُ بِهَذِهِ الْأَسّمَاءِ الثّلَاثَةِ الّتِي أَظْهِرَت فَالظّاهِرُ هُوَ اللّهُ وَ تَبَارَكَ وَ سّبْحَانَ لِكُلِّ اسْمِ مِنْ هَذِهِ أَرْبَعَةُ أَرْكَانِ فَذَلِكَ اثْنَا عَشّرَ رَكْناً ثُمّ خَلَقَ لِكُلِّ رَكْنِ مِنْهّا ثَلَا ثِينَ اسّماً فِعْلًا مَنْسُوباً إِلَيْهَا فَهُوَ الرّحْمَنُ الرّحِيمُ الْمَلَكُ الْقّدُّوسُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوّرُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخّذُهُ لا نَوْمٌ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ السّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكِيمُ الْعَزِيزُ الْجَبّارُ الْمُتَكَبّرُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ الْمُقْتَدِرُ الْقَادِرُ السّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْبارِئُ الْمُنْشِئُ الْبَدِيعُ الرّفِيعُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ الرّازِقُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْبَاعِثُ الْوَارِثُ فَهَذِهِ الْأَسّمَاءُ وَ مَا كَانَ مِنَ الْأَسّمَاءِ الْحُسْنَى حَتّى تَتِمّ ثَلَاثَمِائَةِ وَسِتّينَ اسْماً فَهِيَ نِسْبَةٌ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثّلَاثَةِ وَ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ الثّلَاثَةُ أَرْكَانٌ وَ حُجُبٌ لِلاسْمِ الْوَاحِدِ

ص: 419

الْمَكْنُونِ الْمَحْرُونِ بهذه الأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنى).

متن سخن علامه مجلسى (رحمت الله عليه): بيان اعلم أن هذا الخبر من متشابهات الأخبار و غوامض الأسرار التي لا يعلم تأويلها إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْم و السكوت عن تفسيره و الإقرار بالعجز عن فهمه أصوب و أولى و أحوط و أحرى و لنذكر وجها تبعا لمن تكلم فيه على سبيل الاحتمال (3) فنقول أسماء في بعض النسخ بصيغة الجمع و في بعضها بصورة المفرد و الأخير أظهر و الأول لعله مبنى على أنه مجزى بأربعة أجزاء كل منها اسم، فلذا أطلق عليه صيغة الجمع. و قوله بالحروف غير منعوت- و في بعض النسخ كما في الكافي «غير متصوت»- و كذا ما بعده من الفقرات تحتمل كونها حالا عن فاعل «خلق» و عن قوله: اسماً. و يؤيّد الأول ما في أكثر نسخ التوحيد: خلق اسماً بالحروف و هو عزّ و جلّ بالحروف غير منعوت... (4)

متن سخن علامه طباطبائى (رحمت الله عليه): المراد بالرواية أن ذاته تعالى أجل من أن يحيط به مفاهيم الاسماء، يسقط عنده كل اسم و رسم و أن لمعانى الاسماء نحو تأخر عنه عبر عنه بالخلق، و لها مراتب و درجات فيما بينها انفسها و قد شرحنا الرواية في رسالة الصفات من الرسائل السبع بعض الشرح.

هذا من قبيل النقل بالمعنى ارتكبه بعض الرواة إصلاحا للمعنى على زعمه مع منافاته البينة لسائر فقرات الرواية.

ترجمه حديث: امام صادق (عليه السلام) فرمود خداوند تبارک و تعالى، يک اسم خلق کرد که با حروف قابل نعت نيست (از حروف تشکيل نشده) و با لفظ تلفظ نمى شود. و تشخيص آن مجسد نيست و با تشبيه موصوف نمى شود و با رنگ رنگين نمى شود. بعد ها از آن نفى

شده است (بُعد ندارد) حدها از آن دور شده است. حس واهمهٔ هر وهم کننده از آن محجوب است. پنهان است غیر پنهان پس قرار داد آن را کلمه ای واحد که دارای چهار جزء با هم، است هیچ کدام از آن جزء ها قبل از دیگری نیست. سپس ظاهر کرد از آن چهار اسم سه اسم را چـون مردم به آن هـا نیـاز داشـتند و یکی را محجوب داشت که اسم مکنون و مخزون است به وسـیله همین سه اسم که ظـاهر شـده اند (یعنی آن سه اسم آن یک اسم را پوشانیده اند).

سه اسم ظاهر عبارتند از: الله و تبارک و سبحان هر کدام از این سه، چهار رکن دارند که می شود دوازده رکن سپس خلق کرد برای هر رکن از آن ها، سـی اسم که فعل های منسوب به آن ها هسـتند که عبارتنـد از رحمان، رحیم، ملک، قـدوس، خالق، باری، مصوّر، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، رازق، محیی، ممیت، باعث وارث.

این اسم ها و آن چه از اسـماء حسنی (1) است تا برسد به سـیصد و شـصت اسم، همگی نسـبت های آن سه اسم هستند و این سه اسم ارکان و حجاب های آن اسم واحـد هسـتند که به وسـیله این سه اسم مکنون و مخزون شده است. و این است سـخن خدا که می فرماید: (قُل ادْعُوا اللهَ أو ادْعُوا الرّحْمَنَ أيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنى) (2) 198

ترجمه سـخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان بدان که این روایت از متشابهات اخبار و غوامض اسراری است که تأویل آن را نمی داند مگر خداوند و راسخون در علم. و سکوت از تفسیر آن، و اقرار به عجز از فهم آن اصوب، اولی، احوط و سزاوارتر است.

با پیروی از کسانی که در این حدیث بحث کرده اند ما نیز به عنوان احتمال یک وجه را ذکر می کنیم:

1- 197 آیه 110 سوره اسراء.

2-

پس می گوئیم: در برخی نسخه ها «أنّ اللّهَ خَلَق اسماء بالحروف...» آمده و در برخ دیگر با صیغه مفرد «اسماً» آمده است و این دو می اظهر است. گویا اولی مبتنی بر این می شود که چون آن اسم چهار جزء دارد و هر جزء یک اسم است و لذا صیغه جمع بر آن اطلاق شده است.

و عبارت «بالحروف غیر منعوت»، در برخی نسخه ها از آن جمله نسخه کافی، «غیر متصوت» آمده است.

و فقرات بعد از آن (از نظر ادبی) دو احتمال دارد احتمال دارد حال باشد از فاعل «خلق». و احتمال دارد حال باشد از «اسماً».

و آن چه در اکثر نسخه های توحید (صدوق) آمده «خلق اسماً بالحروف و هو عزّ و جلّ بالحروف غیر منعوت» و این احتمال اول را تایید می کند.....

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): توضیح ایشان در این مبحث در دو جای سخن مجلسی (رحمت الله علیه) علامت گذاشته که در چاپ بحار، اولی شماره 3 و دومی به شماره 4، چاپ شده است. شماره 3 در آخر جمله «علی سبیل الاحتمال» قرار دارد و شماره 4 در پایان سخن مجلسی که نقل کردیم. می فرماید:

3- مراد از روایت این است که ذات متعال خداوند اجل از آن است که مفاهیم اسم ها بتواند بر آن احاطه کند در پیشگاه او هر اسم و هر رسم ساقط می شود. و نیز مراد این است که برای معانی اسم ها نوعی تاخر از خدا هست که از این «تأخر» با کلمهٔ «خلق» تعبیر کرده است و نیز مراد این است که در میان اسمها مراتب و درجات هست.

و ما این روایت را در رساله «الصفات» از رساله های هفتگانه تا حدودی شرح کرده ایم.

4- این (یعنی آن چه در نسخه توحید صدوق آمده) از قبیل نقل به معنی است که یکی از راویان مطابق گمان خود برای اصلاح معنی، مرتکب شده است با این که آشکارا با دیگر فقرات حدیث، منافات دارد.

بررسی: علامه طباطبائی یکی از نسخه های این حدیث را دستکاری شده، می داند. اما باید گفت سرتاسر این حدیث جعل محض است که خلاصه این مطلب به شرح زیر است:

1- پیام این حدیث با هیچ حدیث دیگری تایید نشده است.

2- موضوع به این بزرگی که یک اصل بزرگ و اساسی را در دین تاسیس می کند، تنها با یک حدیث (خبر) واحد)، کاملاً نامشروع و ممنوع است برای تاسیس چنین اصلی باید دستکم تکیه گاهی از اخبار «متواتر وجود داشته باشد و اگر تأمل شود، این یک نظر و رأی اجماعی است.

3- تعبیرات و ادبیات عجیب و غریب دارد که هیچ تناسبی با ادبیات اهل بیت (علیهم السلام) ندارند.

4- زایشگاهی برای زایش اسماء از همدیگر باز کرده، که باز با هیچ حدیث دیگری تأیید نشده است. و این نیز یک اصل بزرگ دیگر است که نیازمند نص قرآن یا دستکم اخبار متواتر است.

5- تناقضات:

الف: اسم است اما قابل تلفظ به حروف نیست. پس چیست؟ آیا یک مخلوقی است که در کنار دیگر مخلوقات و از قبیل اشیاء، انسان، ملک، جن، روح و....؟!

ب: اقطار و ابعاد ندارد اما جزء و اجزاء دارد؟! تناقضی صریح تر از این در عالم امکان، وجود ندارد.

ج: اجزاء دارد، اما حد و حدود ندارد!؟! که باز تناقضی صریح تر از این در عالم امکان، وجود ندارد.

4- تعبیرات عوامانه دارد:

الف: «تبارک» که یک صیغه فعل است، اسم نامیده شده.

ب: «لا تأخذه سنةٌ» یک جمله است، یک اسم، نامیده شده.

ج: «لا تأخذه.. ولا نوم» باز یک جمله است یک اسم نامیده شده.

5- در شمارش اسماء، کلمه «باری» دو بار آمده و تکرار شده.

6- در پایان می گوید و همین است سخن خدا که می فرماید: (قُل ادْعُوا اللّهَ أَو ادْعُوا الرّحْمنَ أَيّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسنى) آیا در این آیه تأسیس اصل های مذکور و دایر کردن زایشگاه برای اسماء و.... مشاهده می شود؟ اشاره ای یا ایمائی بر آن ها در آن هست؟ هیچ رابطه ای میان آیه و محتوای این حدیث هست؟ مگر درست است هر کس سخن مشروح با ابعاد اصلی و فرعی مختلف بگوید آن گاه برای تأیید حرف هایش یک آیه را نیز بخواند-؟

و اما جاعل این حدیث و انگیزه جعلش: سند حدیث چنین است: دقّاق از کلینی، از علی بن محمد، از صالح بن ابی حماد، از حسین بن یزید از ابن بطائنی، از ابراهیم بن عمر، از امام صادق (علیه السلام).

صالح بن ابی حمّاد: در منابع رجال تضعیف شده و در روایت های او توقف می کنند.

حسین بن یزید: شخص شاعر بوده و متهم به غلوّ .است و نقل همین حدیث نیز به افکار غالیانه او دلالت دارد.

ابن البطائنی: این عنوان که به معنی «فرزند بطائنی» است هم به علی بن ابوحمزه بطائنی اطلاق می شود و هم به پسرش حسن و خود کلینی(رحمت الله علیه) در کافی باب «حدوث الاسماء» ج 1 ص 112- سند را چنین آورده است.... حسین بن یزید از حسن بن علی بن ابی حمزه، از ابراهیم بن عمر. بنابراین مراد از «ابن البطائنی»، حسن است.

پدرش از سران بزرگ واقفیه و از موسسین اصلی مذهب وقف، است و خودش نیز واقف بن الواقف است و هر دو دشمن سرسخت امام رضا (علیه السلام) که اکثریت شیعه را نگذاشتند به آن امام معتقد شوند و امام (علیه السلام) را خانه نشین کردند، اگر سفر خراسان که امام سیلی عظیم در بستر امامت از مدینه تا مرو به راه انداخت نبود امامت در مدینه کاملاً منزوی شده بود.

علمای ما آن بخش از حـدیث های علی بن ابی حمزه که به پیش از یاغی شـدنش، مربوط است را گاهی می پذیرند. اما این حسن که پسـر اوست علمای رجال به او لقب «رجل سوء»، «کذّاب»، «ملعون»، «واقف بن واقف» داده اند.

آیا با حدیث چنین کذّاب، ملعون، رجل سوء، می توان اصل های بدان بزرگی و اساسی را در دین تاسیس کرد؟!

برخی از علما که به محور دعای کبیر و به محور همین آیه که عنوان اسـماء حسـنی آن آمده کتاب هائی نوشـته اند، در ضـمن سـری هم به همین حدیث زده اند. زیرا در آخر آن، آیه و عنوان اسماء حسنی آمده است.

مرحوم مجلسـی نیز که همیشه می کوشـد هیچ حدیثی را رد نکند، علم آن را به خدا واگذار کرده و توجه نکرده محتوای حدیث، اصل هائی را تاسیس می کند که از بدعت ترین بدعت ها است.

اما برخی از صدرویان ما به این حدیث شـرح مسـتقل نوشـته اند و آن را مائده آسـمانی برای تخیلات ارسـطوئی و محی الدینی و صدروی خود می دانند.

و شگفت این که مرحوم حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (قدس سره) این حدیث را پایه اساسی خدا شناسی قرار داده است.

علامه طباطبائی می گوید: «و انّ لمعاني الاسماء نحو تأخّر عنه» برای معانی اسماء نوعی تأخر از خدا، است.

این سخن یعنی چه؟

آیا معانی اسماء موجوداتی هستند که وجودشان از وجود خداوند متأخر است؟! آن هم «نوعی تأخر»؟! آیا اول وجود خداوند به وجود آمده و به دنبال آن وجود معانی به وجود آمده اند؟! این لفظ «تأخر» یعنی چه؟!

پیش تر بـا ادلّه واضـح و مبین در شـماره های مختلف از این مباحث روشن شـد که اساساً خداونـد نه اسم دارد و نه صـفت و از بیان امام معصوم دیدیم که «اسمائه تعبیر»: اسم ها اعتباری هستند تا بندگان بتوانند با خداوند رابطه برقرار ،کنند و به دلیل عجز بشر اعتبار شده اند.

و همـهٔ آن بحث هـا بر سـر الفـاظ اسـماء نیست بر سـر معـانی الفاظ است. طباطبائی (رحمت الله علیه) در این سـخنش معانی الفاظ را موجودات و اشیائی می داند که به دنبال وجود خدا موجود شده اند.

و این بینش محی الـدین را تـداعی می کنـد که برای خداونـد چارت اداری درست می کنـد و هر اسم را یک خـدا می دانـد که هر کدام با همکاران و کارمنـدان شان بخشـی از جهان را اداره می کننـد. و همه خـدایان این وزارت خانه ها و معاونت ها با کارمنـدان شان زیر نظر «الله» کار می کنند و و به نظر او فرق میان این صدها خدا با «الله» فقط در تأخر است. (1)

و این حدیث جعلی ملعون بن ملعون واقف بن واقف، رجل سوء و کذاب نیز بهانه برخی ها شده است.

1- رجوع کنید محی الدین در آئینه فصوص ج 1 ص 663 تا 667. و نیز ج دوم ص 367.

56- باز بحثی درباره «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيض بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن»

ج 4 ص 197.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): (وَ قَالَ الصَّادِقُ (علیه السلام) لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ عَنَى بِذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْبُرْ عِبَادَهُ عَلَى الْمَعَاصِي وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِمْ أَمْرَ الدِّينِ حَتَّى يَقُولُوا بِآرَائِهِمْ وَ مَقَايِيسِهِمْ فَإِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ حَدَّ وَ وَظَفَ وَ شَرَعَ وَ فَرَضَ وَ سَنَّ وَ أَكْمَلَ لَهُمُ الدِّينَ فَلَا تَفْوِيضَ مَعَ التَّحْدِيدِ وَ التَّوْظِيفِ وَ الشَّرْعِ وَ الْفَرْضِ وَ السُّنَّةِ وَ إِكْمَالِ الدين).

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): سيجيئ في باب الجبر و التفويض من المجلد الثالث أن معنى الرواية نفى الجبر والتفويض في الافعال و إثبات الواسطة لانفى الجبر في الافعال و التفويض في الاحكام.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و امام صادق (علیه السلام) فرموده است: (لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَين) و مراد آن حضرت این است که خداوند متعال بندگان را بر گناهان مجبور نکرده است و امور دین را به بندگان وانگذاشته است تا به ره آورد رأی های شان و قیاس های شان، قائل باشند. زیرا خداوند عزّ و جلّ حدود دین را تعیین کرده وظایف را

ص: 427

مشـخص کرده، تشـریع کرده، واجب کرده و مستحب کرده و دین را برای بندگان تکمیل کرده است. پس با وجود تحدید، توصیف، تشریع واجب و مستحب، و تکمیل دین، جائی برای تفویض (واگذاشتن احکام به مردم) نیست.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): در باب جبر و تفویض» از مجلد سوم، (1) خواهد آمد که معنی این حدیث، نفی جبر و تفویض در افعال و اثبات امر واسط است، نه نفی جبر در افعال، و نفی تفویض در احکام.

بررسـی: آیا مرحوم مجلسی با این مسئله که برای هر علم آموز مبتدی نیز روشن است، آشنا نیست که بحث جبر و تفویض را به عرصه علم فقه کشیده است؟ پاسخ این پرسش در مبحث شماره 61، به خوبی روشن خواهد شد و معلوم خواهد شد که حق با علامه مجلسی است.

1- با تقطیع خود مجلسی نه با چاپ جدید.

57- بحثی در آفریده اوّلیه، و صادر اول

ج4 ص 294 و 296.

متن حدیث: (مُسْلِمِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ حَضَرْتُ مَجْلِسَ عَلِيٍّ (علیه السلام) فِي جَامِعِ الْكُوفَةِ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مُصْفَرُّ اللَّوْنِ كَأَنَّهُ مِنْ مُتَهَوِّدَةِ الْيَمَنِ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صِفْ لَنَا خَالِقَكَ وَ انْعَتْهُ لَنَا كَأَنَّا نَرَاهُ وَ نَنْظُرُ إِلَيْهِ فَسَبَّحَ عَلَى (ع) رَبِّهِ وَ عَظَّمَهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ أَوَّلٌ لَا بَدِيءٌ مِمَّا وَلَا بَاطِنٌ فِيمَا وَلَا يَزَالُ مَهْمَا وَلَا مُمَازِجٌ مَعَ مَا وَلَا خَيَالٌ وَهُمَا لَيْسَ بِشَبَحٍ فَيُرَى وَ لَا بِجِسْمٍ فَيَتَجَزَّأَ وَ لَا بِذِي غَايَةٍ فَيَتَنَاهَى وَلَا بِمُحَدَثٍ فَيُبْصَرَ وَ لَا بِمُسْتَتِرٍ فَيُكْشَفَ وَ لَا بِذِي فَيُحْوَى كَانَ وَ لَا أَمَاكِنَ تَحْمِلُهُ أَكْنَافُهَا وَلَا حَمَلَةٌ تَرْفَعُهُ بِقُوَّتِهَا وَلَا كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ بَلْ حَارَتِ الْأَوْهَامُ أَنْ يُكَيِّفَ الْمُكَيْفَ لِلْأَشْيَاءِ وَ مَنْ لَمْ يَزَلْ بِلَا مَكَانٍ وَ لَا يَزُولُ بِاخْتِلَافِ الْأَزْمَانِ وَ لَا يَنْقَلِبُ شَأْناً بَعْدَ شَأْنٍ الْبَعِيدُ مِنْ حَدْسِ الْقُلُوبِ الْمُتَعَالِي عَنِ الْأَشْبَاهِ وَ الضُّرُوبِ الْوَتْرُ عَلَّامُ الْغُيُوبِ فَمَعَانِي الْخَلْقِ عَنْهُ مَنْفِيَّةٌ وَ سَرَائِرُهُمْ عَلَيْهِ غَيْرُ خَفِيَّةٍ الْمَعْرُوفُ بِغَيْرِ كَيْفِيَّةٍ لَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ وَلا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا تُحِيطُهُ الْأَفْكَارُ وَلَا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ وَ لَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَكُلُّ مَا قَدَّرَهُ عَقْلٌ أَوْ عُرِفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مَحْدُودٌ وَ كَيْفَ يُوصَفُ بالأشباح وَيُنْعَتُ بالألسُنِ الْفَصاح مَنْ لَمْ يَحْلُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيُقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ وَلَمْ يَنَا عَنْهَا فَيُقَالَ هُوَ عَنْهَا بَائِنٌ وَ لَمْ يَخْلُ مِنْهَا فَيُقَالَ أَيْنَ وَ لَمْ يَقْرُبْ مِنْهَا بِالالْتِزَاقِ وَ لَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا

ص: 429

بِالافْتِرَاقِ بَلْ هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ بِلَا كَيْفِيّةٍ وَ هُوَ أَقْرَبُ إِلَيْنَا مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَ أَبْعَدُ مِنَ الشُّبْهَةِ مِنْ كُلِّ بَعِيد لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أُصُولٍ أَزَلِيّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلَ كَانَتْ قَبْلَهُ بَدِيّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ وَ أَتْقَنَ خَلْقَهُ وَ صَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ فَسُبْحَانَ مَنْ تَوَحَّدَ فِي عُلُوِّهِ فَلَيْسَ لِشَيْءٍ مِنْهُ امْتِنَاعٌ وَلَا لَهُ بِطَاعَةِ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ انْتِقَام إِجَابَتُهُ لِلدَّاعِينَ سَرِيعَةٌ وَالْمَلَائِكَةُ لَهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مُطِيعَةٌ كَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيماً بِلَا جَوَارِحَ وَأَدَوَات وَلَا شَفَةٍ وَ لَا لَهَوَاتٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَنِ الصِّفَاتِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ إِلَهَ الْخَلْقِ مَحْدُودٌ فَقَدْ جَهِلَ الْخَالِقَ الْمَعْبُودَ وَ الْخُطْبَةُ طويلة أَخَذْنَا منْهَا موضعَ الْحَاجَة).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): قوله (علیه السلام) من أصول أزليّة، رد على الفلاسفة القائلين بالعقول و الهيولى القديمة.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الكلام يصلح ردّاً على المادة الثابتة القديمة و على القائلين بتركب الخلقة من النور والظلمة و أمثال ذلك و أما العقول المجردة التي قيل بها فلا يشملها لان كلمة «من» نشوئية تدلّ على المادية، ولا يقال: إن الاشياء خلقت من العقول. و اما التوسط فی السببية فالكلام لا يشمل نفی الاسباب من الوجود بلا شبهة.

ترجمه حدیث: مسلم بن اوس می گوید: در مجلس علی (علیه السلام) در مسجد کوفه حاضر بودم؛ مردی زرد رنگ که گویا از یهودی شدگان یمن بود برخاست و گفت: ای امیرالمومنین خدایت را برای ما توصیف کن و نعت هایش را بگو به طوری که گویا ما او را مشاهده کرده و به او نگاه می کنیم.

علی (علیه السلام) خدا را تسبیح گفت و تعظیم کرد و گفت حمد خدای را که او اول است و پدید آورنده از چه چیز نیست کائنات را از یک چیزی که قبلاً بوده باشد نیافریده بل آن را ایجاد کرده است و نه باطن است در «چه چیز»- نه باطن است در چه چیز خداوند ناپیدا است اما نه پنهان شدن در چیزی- و با «کی» پایان نمی یابد. و نه با «چیز» ممزوج است و نه با وهم قابل تخیّل است.

شبـح نیست تا دیده شود و نه جسم است که دارای جزء باشد و غایت ندارد تا متناهی شود و نه پدیده است تا مشاهده شود و نه در پوشـش است تـا مکشوف شود و نه دارای حجـاب است که مظروف باشـد. او بود در حـالی که مکان ها نبودنـد تا دامنهٔ شان او را حمل کنـد. و نه حمل کنندگانی بودند که با نیروی شان او را بالا برده باشـند. و نه به وجود نیرویشان آمده پس از آن که وجود نداشـته باشد. بل حیران است وهم ها که بر کیفیت دهنده اشیاء، کیفیت دهد.

و او بی زوال بود و هست بدون مکان و همچنان زایل نمی شود با رفت و آمد زمان ها و منقلب نمی شود به شأنی بعد از شأنی او از حدس قلب ها دور است. منزه است از شبیه ها و گونه ها. تک است دانای غیب ها.

پس معانی خلق از او منفیه است و باطن هایشان بر او مخفی نیست. معروف و شناخته شده است بدون کیفیت به وسیله حواس درک نمی شود و به مردم قیاس نمی شود. و چشم ها او را درک نمی کند و افکار به او احاطه نمی یابد و عقل ها او را اندازه گیری نمی کند. و اوهام بر او واقع نمی شود.

پس هر آن چه عقل آن را تعیین کند یا هر آن چه که برایش مثل شناخته شود پس او محدود است. و چگونه با شبح ها توصیف می شود و با زبان های فصیح نعت می شود کسی که در اشیاء حلول نکرده است تا گفته شود او در اشیاء است و دوری نکرده است از اشیاء تا گفته شود او از آن ها فاصـله دارد و از اشـیاء بر کنار نیست تا گفته شود کجاست. و نزدیکی او با اشـیاء نزدیکی چسبیدن نیست و دور نیست از اشیاء دوری فاصله ای بلی او در اشیاء در همه چیز و در همه جا هست بدون کیفیت (بدون معنای ظرف و مظروف). او بر ما از رگ گردن نزدیک تر است و از شبه در نسخه دیگر از شبه و شباهت، دور تر از هر دور است.

اشـیاء را از اصول ازلی نیافریده. و نه از «پیش بودگانی» که قبلاً وجود داشـته باشند. بلی آفرید آن چه را که آفرید، و صورت آفریدگان را زیبا کرد.

پس منزّه است او که در والائی شأنش تک است. پس هیـچ شـیئ از قدرت او ممتنع نیست. و نه او در انتقام گیری به اطاعت کسـی محتاج است در نسـخهٔ دیگر: و نه برای او در اطاعت کسـی انتفاعی است اجابتش برای دعا کنندگان سـریع است. و و فرشتگان در آسمان و زمین مطیع او هستند. با موسی سخن گفت بدون جوارح و ادوات و بدون لب و حنجره. پاک و منزه است او از صفات.

پس هر کس گمان کند که خدای مخلوقات محدود است او خالق معبود را نشناخته است. خطبه طولانی است به قدر نیاز آوردیم.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه)» این سخن علی (علیه السلام) که می فرماید: (لَمْ یَخْلُقِ الْأَشْیَاءَ أصول أزلیّة)، ردّ است بر فلاسفه که به عقول (عقول عشره) و نیز به «هیولای قدیم» معتقد هستند

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این سخن علی (علیه السلام) صلاحیت دارد برای ردّ «ماده ثابته قدیمه» و نیز ردّ است بر آنان که معتقد هستند: «خلقت از ترکیب نور و ظلمت به وجود آمده». و امثال این گونه عقاید.

و اما عقول مجرّده که معتقـدینی دارد این حـدیث شامل آن ها نمی شود. زیرا کلمه «من» من نشویه است که دلالت دارد بر مادیت و گفته نمی شود که اشیاء از عقول خلق شده اند. و اما توسط در سببیت پس این کلام، اسباب در وجود را نفی نمی کند، بدون شبهه ای.

بررسی: 1- ارسـطوئیان خـدا را «مصـدر» می داننـد که عقل اول از او «صادر» شده است. می گویند «العقل الاول هو الصادر الاول من المصـدر». یعنی همان «من نشویه» و پیش تر بیان شـد و نیز همین سـخن مرحوم طباطبائی از من نشویه دلالت دارد که اگر خـدا مصـدر باشد مرکب می شود.

2- ارسطوئیان و خود ارسطو عقول عشره را به عنوان صرفاً «فرض»، ادعا کرده اند و هیچ دلیلی بر چنین ادعائی نیاورده اند. و چیزی بنام عقول عشره، خیالی بیش نیست که اُسَ اساس بینش ارسطوئیان است.

3- 9 عقل از 10 عقل را بر 9 فلک با اراده و با شعور تطبیق می کردندکه با آوار شدن کیهان شناسی ارسطو، بطلان همگی روشن و هویدا گشت.

4- در چند مبحث از مباحث گذشته به شرح رفت که غیر از خدا هیچ چیزی مجرد نیست. منشأ قول به شیئ مجرد غیر از خدا جهل ارسطوئیان بود به ماهیت «نور» و ماهیت «عکس در آیینه با پیش رفت دانش فیزیک مسلم و ملموس شد که نور ماده است نه مجرد و عکس در آیینه نیز انعکاس نور است.

5- و نیز به شرح رفت که چون خدای ارسطوئیان «موجب» و بی اراده و بی اختیار است، لذا به صراحت معتقد هستند که هرگز خداوند بدون مخلوق نبوده است (1) و به مخلوق ازلی (اصل ازلی) معتقد هستند. در حالی که اسلام می گوید: کان الله و لم یکن معه شیء.

6- هیچ فرقی میان مادیین که به «ماده ثابته قدیمه» معتقد هستند، با ارسطوئیان نیست. زیرا در مباحث گذشته ثابت شد که هیچ چیزی (غیر از خدا) نمی تواند مجرد از ماده باشد، تنها چیزی که هست فشردگی و کثافت و لطافت و بساطت است. پس اگر بر فرض چیزی بنام عقول پذیرفته شود باز مادی یعنی غیر مجرد خواهد بود. حتی عقل که خدا به انسان داده و نیز روح مجرد نیستند. در آن مثال گفته شد: حضور روح در بدن، حضور جسم لطیف است در جسم کثیف مانند حضور انرژی برق در سیم برق یا در یک صفحه بزرگ آهنی.

1- 200 رجوع کنید به مبحث شماره 44.

7- می فرماید من نشویه دلالت دارد بر مادیت پس نه تنها صادر اول، بل خود مصدر نیز مادی می شود زیرا هرگز نمی توانند صدور صادر اول از خدا را بدون حرف من نشویه که در عین حال تبعیضیه و تجزیزیه ،است به زبان بیاورند یا در ذهن تصور کنند.

8- همه این مسائل در مباحث گذشته به شرح رفته است و بیش از این به این مطلب نمی پردازم.

9- یک عبارت مبارک و نوید بخش در کلام علامه طباطبائی، هست که در این جا راهش را از ارسطوئیان جدا می کند و می فرماید «قیلَ بها» یعنی کسانی به آن معتقد شده اند نه خودش گرچه از آن دفاع می کند؛ دفاعی نادرست.

اولین لغزشگاه: وقتی که وارد عرصه هر کدام از مکتب ها و هستی شناسی ها می شوید، فرق میان آن ها و تفاوت هایشان را در مسائل اصولی و فروعی بسی گسترده می یابید؛ به طوری که کمتر مسئله ای می یابید که مورد توافق دو مکتب باشد.

اما سر منشأ این همه اختلافات گسترده، تنها یک «نکته» است و بس. فقط یک مسئله است و یک پرسش است که چگونگی پاسخ به آن اندیشه ها را این همه از همدیگر جدا می کند.

پاسخی که خشت اول نظام مکتب های مختلف است.

پرسش: آن پدیدهٔ اولیه کائنات، از چه چیز خلق شده است؟

1- از عدم خلق شده- این پاسخ را هیچ کسی نمی پذیرد. زیرا عدم عدم است است و نمی شود چیزی از آن خلق شود.

2- از چیزی که قبلاً بوده خلق شده است- این پاسخ اولاً منجر به تسلسل می شود و ثانیاً مصادره به مطلوب است.

- آن پدیدهٔ اولیه از وجود خدا صادر شده است- این بینش ارسطوئیان است.

4- اساساً هیچ چیزی خلق نشده؛ همه اشیاء تعیناتی هستند در وجود خود خدا؛ هر بخشی از وجود خدا به شکلی و به رنگی درآمده و این رنگین ها و شکلمندها را مخلوق می نامیم.- این اساس بینش بودائیت، تصوف است.

5- ترکیب و تخلیطی از ردیف سوم و چهارم این نیز بینش ملاصدرا است.

6- خداوند دو نوع کار دارد کار امری و کار خلقی:

آن پدیده اولیه کائنات کار آمری خداوند است نه کار خلقی او که با آمر «کن فیکون»، ایجاد شده، ابداع و احداث شده است سپس «جریان خلق» یعنی به وجود آمدن اشیاء از همدیگر به راه افتاده است. (1) و این پاسخ مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است.

اگر همین «تک مسئله» حل شود و پاسخ آن به صورت صحیح روشن شود آن همه اختلافات تفاوت ها و فرق های گسترده مکتب ها و بینش ها، از بین می رود و جهان واحد دارای مکتب واحد و جامعه واحد می گردد.

هر اندیشمند ژرف نگر در می یابد که منشاء تعدد مکتب ها و بینش ها همین تک مسئله است. جالب تر و شیرین تر این است که امام صادق (علیه السلام) انگشت روی این نکته اساسی گذاشته و به ژرف اندیشان معرفی کرده است:

بحار، ج2 ص132 ذیل حدیث 23 (أَمّا وَ اللّه لَوْ عَلَمُوا کَیْفَ کَانَ أَصْلُ الْخَلْقِ مَا اخْتَلَفَ اثْنَان): سوگند به خدا اگر می دانستند اصل خلقت چگونه بوده، هیچ دو کسی با هم اختلاف نمی کردند.

خلقت، خلقت است اما اصل و ریشهٔ خلقت «ایجاد» است؛ یک حادثه امری است با امر کن فیکون.

1- برای شرح بیش تر این مسئله بس مهم رجوع کنید دو دست خدا در سایت بینش نو www.binesheno.com

متاسـفانه برخی از نامـداران ما کار آمری خدا را در نیافته اند و امر را به یک عالم خیالی و خرافی معنی کرده و آن را «عالم امر» نامیده اند و در همین «تک مسـئله» اساسی، از مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جدا شده اند در نتیجه هر چه بیشتر پیش رفته اند بیش تر فاصله گرفته اند.

در کار امری، جائی برای از وجود نـدارد کار خلقی نیازمند «از» است. کار خلقی بر اساس قانون علت و معلول است که خود همین قانون به وسیله «امر» به وجود آمده است.

امروز بطلان و غلط بودن ارسـطوئیسم و بودیسم بر همه اندیشمندان جهان، روشن شده است تنها برخی از متحجرین ما دو دستی به آن ها چسبیـده انـد و آن چه امروز به عنوان «عرفان» رایـج شده- و از نظر اسـلام کهانت است- بازیچه ای در دست «دون خووان» های سـرخ پوست شده است و از قدیم نیز شغل افرادی از قبیل کاهنان معروف مانند: سطیح، زرقاء و... در میان عرب و نوستر آداموسها در اروپا بوده است.

58- جایگاه مجردات چیست و کجاست؟

ج 4 ص 301 و 302.

متن حدیث: (عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا هَؤُلاء الْمَارِقَةَ الَّذينَ يُسَبِّهُونَ الله بأنفُسهمْ يُضاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ بَلْ هُوَ اللَّهُ لَيْسَ كَمِثْله وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ اسْتَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ وَ الْجَبَرُوتَ وَ أَمْضَى الْمَشِيَّةَ وَالْإِرَادَةَ وَ الْقُدْرَةَ وَ الْعِلْمَ بِمَا هُوَ كَائِنٌ لَا مُنَازِعَ لَهُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ وَ لَا كُفْوَ لَهُ يُعَادِلُهُ وَلَا ضِدَّ لَهُ يُنَازِعُهُ وَلَا سَمِيَّ لَهُ يُشَابِهُهُ وَ لَا مِثْلَ لَهُ يُشَاكِلُهُ لَا تَتَدَاوَلُهُ الْأُمُورُ وَ لَا تَجْرى عَلَيْهِ الْأَحْوَالُ وَلَا تَنْزِلُ عَلَيْهِ الْأَحْدَاثُ وَلَا يَقْدِرُ الْوَاصِفُونَ كُنْهَ عَظَمَته وَلَا يَخْطُرُ عَلَى الْقُلُوبِ مَبْلَغُ جَبَرُوته لأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ عَدِيلٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِالْبَابِهَا وَ لَا أَهْلُ التَّفكير بتفكيرهم إلا بالتحقيق إيقاناً بِالْغَيْبِ لأَنَّهُ لَا لَا إِلَّا يُوصَفُ بشَيْء من صفات الْمَخْلُوقينَ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ مَا تُصُوِّر فى الْأَوْهَامِ فَهُوَ خَلَافُهُ لَيْسَ بِرَبِّ مَنْ طُرِحَ تَحْتَ الْبَلَاغِ وَ مَعْبُودِ مَنْ وُجِدَ فِي هَوَاءِ أَوْ غَيْرِ هَوَاءِ هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كَائِنٌ لَا كَيْنُونَةَ مَحْظُور بهَا عَلَيْهِ وَ مِنَ الْأَشْيَاء بَائِن لَا بَيْنُونَةَ غَائب عَنْهَا لَيْسَ بقَادِر مَنْ قَارَنَهُ ضِدٌّ أَوْ سَاوَاهُ ندٌّ لَيْسَ عَنِ الدَّهْرِ قَدَمُهُ وَ لَا بِالنَّاحِيَة أَمَمُهُ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُول كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ وَ عَمَّنْ فِي السَّمَاءِ احْتِجَابَهُ عَمَّنْ فِي الْأَرْضِ قُرْبُهُ كَرَامَتُهُ وَ بُعْدُهُ إِهَانَتُهُ لَا يُحِلُّهُ فِي وَلَا تُوَقِّتُهُ إِذْ وَلَا

ص: 437

تُوَامِرُهُ إِنْ عُلُوهُ مِنْ غَيْرِ نَوْقَلِ [تَوَقُّل وَ مَجِيؤُهُ مِنْ غَيْرِ تَنَقُّلِ يُوجِدُ الْمَفْقُودَ وَ يُفْقِدُ الْمَوْجُودَ وَ لَا تَجْتَمِعُ لِغَيْرِهِ الصِّفَتَانِ فِي وَقْتٍ يُصِيبُ الْفِكْرُ مِنْهُ الْإِيمَانَ بِهِ مَوْجُوداً وَ وُجُودَ الْإِيمَانِ لَا وُجُودَ صِفَةٍ بِهِ تُوصَفُ الصِّفَاتُ لَا بِهَا يُوصَفُ وَ بِهِ تُعْرَفُ الْمَعَارِفُ لَا بِهَا يُعْرَفُ فَذَلِكَ اللَّهُ لَا سَمِيَّ لَهُ سُبْحَانَهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): قوله (علیه السلام) لیس عن الدهر قدمه، أي لیس قدمه قدما زمانیا یقارنه الزمان دائما.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الجملة من جوامع الکلم بها یفسر موارد کثیرة من الخطب و الروایات الدالة علی تقدمه تعالی علی الکل و تأخره عن الکل و احاطته بالکل و ان لیس معه في أزلیة ذاته قدیم أزلیة ذاته قدیم آخر و الأکان الهامثله - تعالی عن ذلك و انه أزلي أبدی کل ذلك من غیر تطبیق علی امتداد غیر متناه زمانی و الا لکان زمانیا. فهو محیط بالجمیع بعین احاطته بکل جزء منه فلو فرض قدیم زمانی کنفس الزمان کان تعالی قبله و متقدما علیه بعین تقدمه علی أجزائه فتأمل و تبصر في موارد کثیرة تکر علیك.

ترجمه حدیث: امام حسین بن علی (صلوات الله علیهما) فرمود: ای مردم؛ از اینان که از دین خارج شده اند بپرهیزید که خدا را به نفس خودشان تشبیه می کنند. همنوا می شوند با کافران اهل کتاب. اوست خدائی که هیچ چیزی مثلش نیست. و او سمیع و بصیر است. دیده ها او را درک نمی کند و او دیده ها را درک می کند و اوست لطیف و خبیر.

وحدانیت و جبروت را در انحصار خود دارد مشیئت، اراده، قدرت و علم را به آن چه «باشنده» است تنفیذ کرده است. در هیچ چیزی از امرش برای او منازعی نیست. و نه همتائی برایش هست که با او برابری کند و نه ضدی که با او منازعه کند و نه همتائی دارد که شبیهش باشد و نه مثل دارد که همشکل او باشد امور در او جریان ندارد و حالات بر او جاری نمی شود حوادث بر او نازل نمی شود.

وصف کنندگان به کنه عظمت او توان ندارند رسائی جبروتش میزان جبروتش به قلب ها خطور نمی کند، زیرا در اشیاء برایش عدیل نیست و دانشمندان با توان لب شان او را درک نمی کنند و نه اهل اندیشه با اندیشه شان.

مگر با به دست آوردن یقین به غیب زیرا او به چیزی از صفات مخلوق ها، توصیف نمی شود و اوست واحد و صمد.

آن چه در اوهام تصور شود، او غیر از آن است. کسی که تحت «رسیدن»- عقل، وهم، ذهن قرار گیرد او خدا نیست.

و نه معبود است کسی که در هوا باشد یا غیر هوا او در اشیاء هست نه بودن محاط شده بر او و از اشیاء جدا است نه جدائی غایب از اشیاء.

قادر نیست کسی که در کنار او، ضدّی باشد. یا انبازی با او مساوی باشد.

قدم او از دهر نیست (قدمش بر اساس مقادیر زمانی نیست) و نه قصد و توجهش تنها به یک جانب است. از عقل ها پنهان است همان طور که از چشم ها پنهان است. پنهانیش در آسمان (برای اهل آسمان) به همان پنهانی است که از اهل زمین است. قرب او بزرگواری او است و دوریش اهانت بنده است.

مفهوم «در» او را فرا نمی گیرد و مفهوم «گاه» او را زمانمند نمی کند و «اگر» بر او اَمر نمی کند (همان طور که انسان ها مامور و محکوم اگرها هستند). علو او بدون انتقال است اشیاء دیگر باید از جایگاه پائین به جایگاه بالا بروند تا علوّ یابند. و در نسخه دیگر: علوّ او با توقل و بالا رفتن نیست). و آمدنش بدون نقل مکان است. مفقود را به وجود می آورد و موجود را مفقود می کند. و این دو صفت در یک آن در غیر او جمع نمی شوند.

اندیشه دربارهٔ او به ایمان می رسد که او وجود دارد و اندیشه به وجود ایمان می تواند برسد نه به وجود صفت صفات با او توصیف می شوند او با صفات توصیف نمی شود. شناخت ها با او شناخت می شوند او با شناخت ها شناخته نمی شود.

شرح: در پایان این حدیث شرح یک مطلب ضرورت دارد زیرا از آغاز این دفتر حدیث ها پیاپی می آیند که خدا را به وسیله توصیفات نشناسید و نیز فکر، علم، حتی وهم و ذهن نیز نمی تواند ذات مقدس خدا را شناخت کند در نتیجه یک پرسش با مشاهده روایت ها، در ذهن به طور مرتب بزرگ و متورم می شود که چرا فکر علم، عقل و... نمی توانند خدا را شناخت کنند؟ گرچه اصل مسئله، مبهم نیست.

پاسخ: برای توضیح این مسئله باید موضوعی که عقل، فکر و علم، روی آن کار می کنند، شناخته شود:

به گمانم اگر تنها دربارهٔ موضوع علم بحث کنیم. بقیه نیز روشن می شود. موضوع علم عبارت است از «شناسائی علّت ها و معلول ها= وصف ها و چگونگی ها= چگونه بودن ها و چگونه شدن ها».

و پیش تر به طور مستدل بحث شد که خداوند نه علّت است و نه معلول بل به وجود آورنده قانون علت و معلول است. و در این همه حدیث ها دیدیم که خداوند نه صفت است و نه موصوف. بل خالق هر صفت و هر موصوف است و همچنین خداوند متعال نه چگونگی دارد و نه چگونه شدن.

بنابراین، ذات مقدس خداوند اساساً از موضوع علم خارج است. و همین طور است عقل و اندیشه.

پرسش: پس خداوند را با چه وسیله ای بشناسیم و به او ایمان داشته باشیم؟

جواب: با همان عقل فکر و علم اما نه تعقل، تفکر و تحقیق علمی در ذات مقدس او. بل در موضوع خودشان یعنی جهان هستی وقتی که جهان هستی و اشیاء آن را به قدر لازم شناخت کردیم به سه نتیجه می رسیم:

1- این جهان و اشیائش و قوانین دقیقش، یک به وجود آورنده و نظام دهنده و اداره کننده دارد.

2- همه اشیاء جهان قوانین جهان صفات اشیاء جهان و چگونگی های شان، همگی پدیده هستند.

3- پس باید آن خدا غیر از اشیاء جهان و قوانین جهان و صفت ها و چگونگی چگونه شدن اشیاء باشد. و همهٔ این ها باید از او سلب شود و این است معنای تعریف سلبی و شناخت سلبی درباره خدا.

و اگر کسی بخواهد عقل، فکر و علم را مستقیماً و به طور ایجابی و اثباتی، در شناخت خدا به کار گیرد، چیزی را از عقل، فکر و علم خواسته که از موضوع کار آن ها خارج است. و این اولین گام نادرست ارسطوئیان است که با نهادن این خشت اول، دیوارشان تا ثریا

کج می رود و دیواری است صرفاً خیالی زیرا این گام نادرست نخستین، آنان را وادار می کندکه «عقل» را با «ذهن» عوضی بگیرند و به فرض های ذهنی (که ذهن می تواند محال را نیز فرض کند) عنوان «معقولات» بدهند.

و همین سبک و رویه نادرست است که صدرویان ما نام آن را راه «من الحق الی الحق» گذاشته اند. و گاهی ادعا می کنند که راه عشق را می پیمایند نه راه عقل، فکر و علم را که: چو عشق آمد، عقل دود می شود.

اما علاوه بر این که مسلم است عشق ابزار شناخت نیست (و صرفاً نوعی هیجانات است، چیزی که ضد عقل باشد چگونه ممکن است ابزار شناخت باشد) خود عشق نیز مانند عقل، فکر و علم است، مخلوق است و شناخت خدا از موضوع آن نیز خارج است.

و در یک بیان خلاصه تر: فکر عقل و علم هستی خدا را اثبات می کنند، اما راهی به «چیستی خدا» ندارند.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): فرمایش امام (علیه السلام): (لَيْسَ عَنِ الدَّهْرِ قَدَمُه) يعني قديم بودن او قدم زمانی نیست که مثلاً زمانمند همیشگی باشد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این جمله از سخن امام (علیه السلام) از «جوامع الکلم» است و موارد فراوان از خطبه ها و حدیث ها که دلالت می کنند که خداوند متعال بر همه چیز تقدم دارد و بر همه چیز تأخر دارد به وسیله همین تک جمله تفسیر می شوند.

و نیز دلالت می کنند بر این که خداوند به همه چیز احاطه دارد و همچنین دلالت می کنند که در ازلیت ذات او، هیچ قدیم دیگر به همراه او نیست. و الا آن همراه، خدائی می شود مثل او. و خداوند متعالی تر از آن است که مثلی داشته باشد و او ازلی و ابدی است و همه این ها بدون آن که بر زمانی غیر متناهی تطبیق شود. و الاً زمانمند می شود. پس او بر جمیع (کل کائنات یکجا) احاطه دارد همان طور که بر هر جزء آن، احاطه دارد.

و اگر فرض شود یک چیزی «قدیم زمانی» باشد مانند خود زمان، خداوند قبل از آن (خود زمان) بوده و مقدم بر آن بوده است همان طور که به اجزاء زمان، مقدم است.

پس تأمل کن، و بینا باش در موارد زیادی که این مسئله (بر ذهن) تو حمله می کند. با در ذهنت تکرار می شود.

بررسی: 1- فرمایش علامه طباطبائی، سخنی است بس ارجمند که محتوای یک رساله را در چند سطر جای داده است. کلام هر دو بزرگوار در یک جهت است اما آن چه علامه طباطبائی آورده یک مطلب مهم را به ما یاد می دهد به شرح زیر:

اصطلاح «قدم زمانی» را که برخی ها به کار می برند، به خوبی توضیح داده است. می گوید این که گفته می شود مخلوق قدیم زمانی است یعنی تا زمان بوده مخلوق هم بوده.

مسئله را منتقل می کنیم به خود زمان، هیچ قدیم ،زمانی قدیم تر از خود زمان نبوده. همین زمان نیز پدیده است نه اَزلی.

ای کاش مطلب را بیشتر توضیح می داد. زیرا تا این جای سخنش یاد گرفتیم که خداوند متعال قدیم ذاتی و ازلی است و خود زمان قدیم زمانی است.

پس جایگاه مجردات در این بین چیست و کجاست؟ صادر اول و عقول عشره و عقل اول، روح، فرشته و... که به نظر ارسطوئیان مجرد از زمان هستند آیا قدیم ازلی هستند یا یک «قدم» دارند که نه قدم ازلی است و نه قدم زمانی؟؟

آیا ایشان آن چه را که ارسطوئیان، مجردات می نامند، زمانمند می داند؟ در این صورت او به موجود مجرد غیر از خدا قائل نیست زیرا پیش تر به طور مشروح و مستدل بیان شده که زمان عین ماده است خواه ماده در اصطلاح دانش فیزیک و خواه ماده در اصطلاح ارسطوئی. و هر زمانمند، مکانمند هم هست و بالعکس.

بنابراین، آن چه مجردات نامیده می شوند مجرد نیستند، جسم لطیف هستند.

پس اولین پدیده که پدید شده، زمانمند بوده.

و مطابق روند کلی این سخن علامه طباطبائی باید بگوئیم صادر اول، عقل اول، روح و فرشته و هر آن چه در اصطلاح ارسطوئیان مجرد نامیده می شود، خارج از سه صورت نیست: یک مجردات قدیم ازلی هستند و از ازل در کنار خدای ازلی بوده اند. خود آن مرحوم این صورت را به صراحت رد کرده است.

دو: مجرّدات قدیم زمانی هستند. در این صورت مجرد نیستند و مادی هستند گرچه مادی بس بسیط و لطیف؛ همان طور که در مثال انرژی برق در سیم برق یا در صفحه بزرگ آهنی، گذشت که سیم و آهن جسم کثیف و فشرده است و انرژی برق، جسم و ماده بسیط است. و فرمول مسلم فیزیکی را دیدیم:

ماده= انرژی فشرده.

انرژی= ماده بسیط.

سه= مجردات مصطلح، نه قدیم ازلی هستند و نه قدیم زمانی، نوع سوم از قدیم هستند. چنین سخنی به طور بدیهی نادرست است زیرا آن ها یا زمانمند هستند، و یا زمانمند نیستند. در صورت اول، مجرد نیستند و در صورت دوم قدیم ازلی می شوند (نعوذ بالله) در کنار خدای ازلی.

اگر ما باشیم و همین کلام علامه طباطبائی، باید گفت او به موجود مجرد (غیر از خدا) معتقد نیست. لیکن در مباحث پیش دیدیم که از مجردات دفاع جدی و شدید، کرد. به ویژه نظر صریح ایشان که موضوع مبحث بعدی (شماره 59) است و بلافاصله می آید.

ص: 444

59- باز بحثی در «قدم مخلوق»

ج 4 ص 305.

متن حدیث: مرحوم مجلسی در این جا از نو حدیث «ذعلب» را که موضوع مبحث شماره 41 بود و شرحش ،گذشت آورده است با این فرق که در این جا در پایان حدیث آمده است. ثُمّ أَنشَأَ يَقُولُ:

وَ لَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْحَمْدِ مَعْرُوفاً *** وَ لَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْجُودِ مَوْصُوفاً

وَ كَانَ إِذْ لَيْسَ نُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ *** وَ لَا ظَلَامٌ عَلَى الآفَاقِ مَعْكُوفاً

فَرَبَّنَا بخلاف الْخَلْقِ كُلِّهِمْ *** وَكُلِّ مَا كَانَ فِي الْأَوْهَامِ مَوْصُوفاً

وَ مَنْ يُرِدْهُ عَلَى التَّشْبِيهِ مُمْتَثَلا *** يَرْجِعْ أَخَا حَصْرٍ بِالْعَجْزِ مَكْتُوفاً

وَ فِي الْمَعَارِجِ يَلْقَى مَوْجُ قُدْرَته *** مَوْجاً يُعَارِضُ طَرْفَ الرُّوحِ مَكْفُوفاً

فَاتْرُكْ أَخَا جَدَل في الدِّينِ مُنْعَمقاً *** قَدْ بَاشَرَ الشَّكُ فيه الرَّأْيَ مَأْوُوفاً

وَ اصْحَب أخا ثقة حُبّاً لسيده *** و بِالْكَرَامَاتِ مِنْ مَوْلَاهُ مَحْفُوفاً

أَمْسَى دَلِيلُ الْهُدَى فِي الْأَرْضِ مُبْتَسِماً *** وَ فِي السَّمَاء جَمِيلَ الْحَالَ مَعْرُوفا

متن سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الاشـعار من أحسن الدلیل علی ان الخلقة غیر منقطعة من حیث أولها کما أنها کذلك من حیث حیث آخرها.

ترجمه اشعار:

همیشه سیّد من (خدا) به ستایش معروف است *** و همیشه سید من (خدا) با جود و سخاوت موصوف است.

و او بود آن گاه که نوری وجود نداشت تا از آن روشنائی گرفته شود *** و نه تاریکی ای بود که آفاق را بگیرد.

پس پروردگار ما غیر از همه مخلوقات است *** و غیر از هر چیزی است که در اوهام موصوف شود.

و هر کس او را بر اساس تشبیه متمثّل بداند *** او اهل حصر می شود که عاجز و در تنگنای فکری است.

وجه قدرتش در لنگی (گرفتاری) ها، بر می اندازد *** موجی را که به نشاط روح عارض شده و شخص را «گرفته حال» کرده است.

پس ترک کن اهل جدل را که می خواهد در دین عمیق گرائی کند *** در وجود او رأی با شک مباشر شده و دچار آفت است.

و همراه باش با اهل اعتماد که اعتمادش بر محبت سـیّدش (خـدا) است، *** و (دلیل هدایت) در آسـمان نیز بهتر از زمین، شـناخته شده است.

توضیح: 1- اهل حصر یعنی او خدا را در ذهن خود محصور و محدود، کرده است.

2- لغت: معـارج جمع «مَعْرج» به معنی گرفتـاری می فرمایـد: موج قـدرت او موج گرفتـاری روح را از بین می برد مراد ارائه نمونه ای از ظریف ترین و لطیف ترین نقش قدرت خداوند است.

یُلقی: فعل مضارع از باب افعال

3- اهـل جـدل عمیق گرا را رهـا کن مراد نکوهش عمیق گرائی نیست. بـل نکوهش عمیق گرائی در شـناخت ذات خداونـد است که هرگز چیستی خدا قابل شـناخت نیست. و دربارهٔ چیستی او تنها با تعبیرات سلبی باید سخن گفت، نه اثباتی به شرحی که در موارد متعدد پیشین گذشت.

ترجمه سـخن علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه): این اشـعار بهترین دلیل است بر این که «خلقت از حیث اولش» منقطع نیست همان طور که از حیث آخرش نیز چنین است.

بررسی: همگان معتقدند که:

1- خداوند هم ازلی است و هم ابدی.

2- مخلوق نیز ابدی است.

سخن در این است که آیا مخلوق هم ازلی است یا پدیده است؟؟ همگان است؟؟ همگان می گویند: مخلوق پدیده است. تنها ارسطوئیان می گویند هرگز خداوند بدون مخلوق نبوده است.

و در همین مبحث پیش (شـماره 58) دیـدیم که علامه طباطبائی فرمود: آن چه «قـدیم زمانی» نامیده می شود پدیده است زیرا خود زمان پدیده است و ازلی نیست.

و بنده این پرسـش را مطرح کردم: اکنون که خدا ازلی است و زمان و اشیاء زمانمند، و پدیده هستند جایگاه مجردات که در نظر ارسطوئیان هست، چیست و کجاست؟ آیا آن ها از آن جمله صادر اول، ازلی هستند یا پدیده؟؟ و گفتم ای کاش این مسئله را نیز توضیح می داد.

اینک در این جا می فرماید: مخلوق از حیث اولش نیز منقطع نیست همان طور که از حیث آخرش منقطع نیست و ابدی است.

ص: 447

و نتیجه این می شود که: هم خـدا ازلی است و هم مخلوق و فرق شان فقط یک «فرق رُتبی» است؛ خداونـد در ازلی بودن رتبه اول را دارد همان طور که سران ارسطوئیان این تقدم رتبی را همیشه گفته اند و به آن معتقد هستند.

و در اثبات این ادعای ،شان برای خودشان استدلال هم کرده اند، می گویند: خدا علّت است و آن پدیده، معلول خداوند است.

و چون خداونـد کامل و تام است و محال است که ناقص باشـد پس او «علت تامه» است، و وقتی که علت تامه شد، وجود معلول، واجب می شود و محال است که به وجود نیاید.

این استدلال برای خودشان کاملاً درست است زیرا آنان خدا را نیز مشمول قانون علت و معلول می دانند و در نتیجه خدایشان موجب و بی اراده و بدون اختیار، می شود.

این مسـئله را در مبحث شماره 44 تحت عنوان «بحثی در موجب» به طور نسـبتاً مشـروح آوردم. درست است کسـی که خدا را مشـمول قوانین خلقت و فرمول هـای طبیعت کنـد ناچـار است بر اسـاس آن نیز پیش برود. اما در خطبه امام رضا (علیه السـلام) دیـدیم که فرمود: (کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه) چگونه چیزی که خود خـدا آن را به وجود آورده، بر خود خدا جاری می شود!؟ قوانین طبیعت قوانینی که بر کائنات حاکم است از آن جمله قانون علت و معلول، نمی تواند شامل خدا شود.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام) خدا را نه علّت می داند و نه «علة العلل» که در مباحث پیش گذشت. و استدلال ارسطوئیان فقط برای خودشان است که خدا را علت می دانند. و برای این مکتب و نیز برای همه عقلای بشـر، مصداق «سالبه بانتفاء موضوع» است؛ اساساً خداوند متعال علت نیست تا چنین استدلالی درست باشد.

اما دلالت اشـعار: ظاهراً مرحوم علامه طباطبائی به متن این اشعار توجه لازم را نکرده و گمان کرده است که «لم یزل» یعنی خداوند از ازل مورد حمد بوده و جود و سخاوت می کرده. پس همیشه مخلوقی وجود داشته که خداوند بر او جود و سخاء کند.

لیکن عرب ها، این تعبیر را دربارهٔ موجودات غیر ازلی به کار می برند؛ مثلاً می گویند: «لم یزل زید سخیّا»: زید همیشه سخی بوده است.

و این تعبیر هیچ ارتباطی با ازلی و ازلیت خداوند ندارد تا مخلوق که مورد جود و سخای او است نیز ازلی باشد.

و شایـد در بیت پنجم «معـارج» را به معنی دیگرش، یعنی نردبـان ها، ابزارهای بالابر، گرفته که در این شـعر جائی نـدارد. و یا آن را با پیش زمینه ذهنی به معنی «آن بالا بالاها» گرفته که از زبان عوام گاهی شـنیده می شود اما در لغت چنین معنائی برای این لفظ وجود نـدارد. و به فرض قبول این معنی، چه رابطه ای میان آن با ازلی بودن رتبی مخلوق، هست؟

به هر صورت، هر چه در متن اشعار، دقت شود به همان مقدار عدم ارتباط فرمایش ایشان با اشعار، بیش تر روشن می شود.

یـک احتمـال دیگر هست که گمان نمی کنم منظور مرحوم طباطبائی، باشـد و آن عبارت است از بینش و اعتقاد صوفیان که خـدا را به دریا تشبیه می کنند و مخلوقات را به امواج آن. و چون در این اشعار «موج قدرته» آمده و قدرت خدا عین ذاتش است پس چنین نتیجه گرفته می شود که: خدای ازلی از ازل (نعوذ بالله) مواج بوده و همیشه مخلوق داشته و هرگز بدون مخلوق نبوده است.

لیکن بدیهی است که جمله مذکور یک بیان اسـتعاری است و از این گونه اسـتعاره ها در قرآن و حدیث زیاد داریم که اول آن ها «اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ» و دوم شان «بَیْنَ یَدَی الله» است و...

60- بحثی درباره آیه 26 سوره بقره (امرُبین امرین)

ج 5 ص 7.

متن آیه: (إِنَّ اللهَ لا يَسْتَحْيِ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَها فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ ما ذا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ)

متن حدیث: (قوله يُضل به كثيراً و يَهْدِي به كَثيراً قَالَ الصّادق (عليه السلام) إِنَّ هَذَا الْقَوْلَ مِنَ الله رَدٌّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُضِلُّ الْعِبَادَ ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ عَلَى ضَلَالَتهم).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: الظاهر أنه (علیه السلام) جعل قوله تعالی (يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِي به كَثيراً) من جملة قول الذین کفروا علی خلاف ما ذهب إلیه المفسرون من أنه من کلامه تعالی جوابا لقولهم.

متن سخن علامه طباطبائی(رحمت الله علیه): و لعل الحدیث مربوط بآخر الایة، و هو قوله: و ما یضل به إلا الفاسقین، الایة.

ص: 451

ترجمه آیه: خداوند از این که به (موجودات ظاهراً حقیر مانند) پشه و بالاتر از آن مثال بزند، شـرم نمی کند آنان که ایمان آورده اند می دانند که آن حقیقتی است از جانب پروردگارشان. و اما آنان که کفر ورزیدنـد می گویند خدا از این مثل چه اراده کرده است؟ خدا به وسـیله آن مثل عده زیادی را گمراه و عده زیادی را نیز هدایت می کند. و گمراه نمی کند مگر فاسقان را.

ترجمة حدیث: امام صادق (علیه السـلام) دربارهٔ سـخن خداوند متعال: (یُضِلُّ بِهِ کَثِیراً وَ یَهْدِی بِهِ کثیراً) فرمود: این سخن خدا ردّ است بر کسی که گمان می کند خداوند تبارک و تعالی بندگان را گمراه می کند سپس آنان را برای ضلالت شان عذاب می کند.

ترجمه سـخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان ظاهر این است که امام علیه السلام (یُضِلُّ به کَثیراً وَ یَهْدِی بِهِ کَثِیراً) را بخشی از قول ،کافران قرار داده است. بر خلاف نظر مفسران که آن سخن را سخن خود خدا دانسته اند که در جواب کافران آمده است.

توضـیح: در این صورت ترجمه این بخش از آیه چنین می شود و اما آنان که کفر ورزیدنـد می گوینـد خـدا از این مثل چه اراده کرده که به وسیله آن عده زیادی را گمراه و عده زیادی را هدایت می کند.

ترجمه سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و ممکن است این حدیث به آخر آیه که می فرماید: (وَ ما یُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِینَ) مربوط باشد.

بررسـی: اگر اصل حدیث پذیرفته شود، باید گفت نه فقط ممکن است بل قطعی است که آن چه سـخن آن زاعم و گمان کننده مذکور را رد می کنـد همین بخش آخر آیه است. یعنی برخی ها با دیـدن «یُضِلُّ بِهِ کَثِیراً وَ یَهْدي بِهِ کَثیراً»، گمان می کنند که خداوند خودش گمراه می کند و خودش بر آن گمراهی عذاب می کند و جمله اخیر آیه می گوید: خداوند گمراه نمی کند مگر فاسقان را.

اما چرا طباطبائی (رحمت الله علیه) کلامش را با «لعلّ» آورده نه با بیان قاطع، به دو دلیل:

1- آن چه نظر اوست ربطی به متن حدیث ندارد. یعنی با صرف نظر از حدیث، این سخن را می گوید.

2- مطابق نظر و تفسیر او نیز اصل مشکل باقی است و مسئله حل نمی شود. زیرا فرد کافر می تواند بگوید فاسقان که گمراه هستند چرا خداوند از نو آنان را گمراه تر می کند و برای همین گمراه تر شدن عذاب شان می کند؟

اصل این مسئله به جبر، تفویض و امر بین امرین بر می گردد که هم موضوع بس سنگین و پیچیده است و هم پر دامنه. علاقمندان به حل این معمای علمی بس بزرگ به کتاب «دو دست خدا» (1) مراجعه کنند که به نظرم به حد کافی حل شده است.

واقعیت این است که این حدیث از جعلیات ابوالجارود نبیانگذار فرقه جارودیه است، مجلسی (رحمت الله علیه) آن را از تفسیر معروف به تفسیر علی بن ابراهیم قمی نقل کرده است. متاسفانه تفسیر مذکور به خاطر نام علی بن ابراهیم از قدیم یکی از منابع معتبر شناخته شده در حالی که مطابق تحقیقات اخیر روشن شده که از آن علی بن ابراهیم نیست و اکثر محتوای آن، تفسیر ابوالجارود است و محتوای عجیب و غریب آن نیز به روشنی گویای این حقیقت است. منابع رجالی می گویند: ابوالجارود بر سرتاسر قرآن تفسیر نوشته و آن را به ائمّه (علیهم السلام) نسبت داده است.

و از نقص بیان و عبارت غیر فصیح حدیث نیز بر می آید که سخن امام صادق (علیه السلام) نیست.

1- دو دست خدا، سایت بینش نو www.binesheno.com

61- بحثی دیگر دربارهٔ جبر تفویض و امرٌبین امرین

بحثی میان شیخ مفید (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی (رحمت الله علیه)

ج 5 ص 17 و 18.

متن حدیث: (الدَّقّاقُ عَنِ الْأَسَدِی عَنْ خُنَیْسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی الْخَزَازِ عَنِ الْمُفَضَّل عَن أبي عَبْدِ الله (علیه السلام) قَالَ لَا جَبْرَ وَلَا تفویض وَلَکن أمر بین أمرین قال قُلْتُ ما أمر بَیْنَ أَمْرَیْنِ قَالَ مَثَلُ ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَیْتَهُ عَلَی مَعْصِیَتِهِ فَنَهَیْتَهُ فَلَمْ یَنْتَهِ فَتَرَکْتَهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِیَةَ فَلَیْسَ حَیْثُ لَمْ یَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَکْتُهُ کُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِیَةِ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): عد: اعْتِقَادُنَا فِي الْجَبْرِ وَ التَّفْوِیضِ قَوْلُ الصَّادِقِ (علیه السلام) لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیض. أقول و ساق الخبر إلی آخر ما رواه المفضل و قال الشیخ المفید قدس الله روحه في شرحه الجبر هو الحمل علی الفعل و الاضطرار إلیه بالقسر و الغلبة و حقیقة ذلك إیجاد الفعل فی الخلق من غیر أن یکون له قدرة علی دفعه و الامتناع من وجوده فیه. و قد یعبّر عما یفعله الإنسان بالقدرة التي معه علی وجه الإکراه له علی التخویف و الإلجاء أنه جبر و و الأصل فیه ما فعل من غیر قدرة علی امتناعه منه حسب ما قدمناه. و إذا تحقق القول في الجبر علی ما وصفناه کان مذهب الجبر هو قول من یزعم أن الله تعالی خلق في

ص: 455

العبد الطاعة من غير أن يكون للعبد قدرة على ضدها و الامتناع منها و خلق فيهم المعصية كذلک فهم المجبرة حقا و الجبر مذهبهم على التحقيق و التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق فى الأفعال والإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال. و هذا قول الزنادقة و أصحاب الإباحات. و الواسطة بين هذين القولين أن الله أقدر الخلق على أفعالهم و مكنهم من أعمالهم حد لهم الحدود في ذلک و رسم لهم الرسوم و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد والوعيد. فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبرا لهم عليها، و لم يفوّض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض على ما بيناه.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الحظر: المنع، و ظاهره انه رحمه الله يفسّر التفويض بالالحاد مع أن الظاهر ان المراد بالتفويض في الاخبار هو ما قالت به المعتزلة في مقابل الاشاعرة و هو أن الافعال مخلوقة للانسان، و إن كانت القوى و الادوات مخلوقة الله خلافا لما ينسب إلى الاشاعرة أن الجميع مخلوقة الله.

ترجمه حدیث: مفصل می گوید امام صادق (علیه السلام) فرمود نه جبری هست و نه تفویضی. بل آن چه که هست امربین امرین است. گفتم امربین امرین چیست؟ فرمود: مثل این، مَثل شخصی است که او را در گناهی می بینی و او را نهی می کنی اما او از کارش بر نمی گردد. او را به خودش وا می گذاری آن گناه را انجام می دهد. این که او نهی تو را نپذیرفت و تو ترکش کردی دلیل نمی شود که تو او را به گناه امر کردی.

ترجمه سخن: علامه مجلسی (رحمت الله علیه): مجلسی در این جا هیچ سخنی از خود نگفته، ابتدا سخن صدوق (رحمت الله علیه) و به دنبال آن سخن شیخ مفید (رحمت الله علیه) را آورده است، می گوید: صدوق در «عقائد» گفته است: اعتقاد ما در جبر و تفویض همان است که امام صادق (علیه السلام) فرموده است: لا جبر و لا تفویض. (مجلسی) سپس با کلمه اقول یک نکته را فراز می کند و می گوید:

اقول: می گویم: صدوق (رحمت الله علیه) به دنبال این ،سخنش همین حدیث مفصل را تا آخر آورده است. و شیخ مفید (قدس الله روحه) در شرح سخن صدوق (رحمت الله علیه) گفته است: جبر یعنی «وادار کردن به فعل» و ناچار شدن فاعل بر فعل به طور مغلوب و مقهور بودن و حقیقت این عبارت است از ایجاد فعل در خلق، بدون این که فاعل بر دفع و ممانعت از وجود آن فعل، قدرت داشته باشد.

(توضیح: «ایجاد فعل در خلق» یعنی: فاعل فعل را در واقعیت خارجی و عینی به وجود آورد).

و گاهی از آن چه که انسان با قدرت خودش که دارد، انجام می دهد اما با اکراه و ناچاری که تهدیدش کرده و ناچارش می کنند جبر تعبیر می شود و اصل در این جبر این است که «آن چه انجام داده بر جلوگیری از کارش قدرت نداشته است». آن طور که در بالا گفتیم.

وقتی که سخن در جبر با وصفی که گفتیم روشن شد، عقیده کسانی که گمان می کنند خداوند در بنده اش طاعت را آفریده بدون این که بنده قدرتی بر ضد آن و خود داری از آن داشته باشد، و نیز در بندگان معصیت را آفریده بدون این که بنده قدرتی بر ضد آن و امتناع از آن داشته باشد. این کسان حقیقتاً «مجبّره» هستند و جبر مذهب شان است واقعاً.

و تفویض؛ عبارت است از قول به «برداشته شدن منع از مردم در افعال شان» و مباح بودن همه چیز برای مردم تا هر کاری را که بخواهند، بکنند.

و این قول زندیق ها و اِباحه گرایان، است.

و قول وسط در میان این دو قول این است که خداوند مردم را بر افعال شان قادر کرده، و آنان را متمکن بر عمل کرده است و در این بستر برایشان حدودی را قرار داده و رسومی را برای شان ترسیم کرده و آنان را از قبایح بازجر و ترسانیدن و وعده و وعید، نهی کرده است.

پس خداونـد با قدرت و تمکن دادن به آنان، آنان را مجبور نکرده بر افعال و نیز آنان را در اعمال شان به سـر خود رها (تفویض) نکرده بل از کثیری از کارها منع شان کرده و حدودی را برای شان قرار داده است. آنان را به نیکی ها امر کرده و از اعمال قبیح نهی کرده است.

پس این است فصل میان جبر و تفویض، آن طور که بیان کردیم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): حظر - که در سخن مفید (رحمت الله علیه) آمده- یعنی: منع.

و ظـاهر سـخن مفیـد رحمه الله این است که تفـویض را به «الحـاد» تفسـیر کرده است. در حـالی که ظـاهر این است مراد از تفویض در احادیث آن است که معتزله به آن معتقـد هسـتند در مقابل اشاعره که معتزله می گویند افعال انسان مخلوق خود انسان است، گرچه نیروی انجـام فعـل و ابزارهـا مخلوق خـدا هسـتند. بر خلاف آن چه به اشاعره نسـبت داده شـده که می گوینـد: همگی (نیروی فعل و امکانات و ابزارهای فعل و خود فعل) مخلوق خدا هستند.

بررسـی: مقـدمه بنـده کاری با دیگر نوشـته ها، کتاب ها و سـخن های این چهار بزرگوار (مجلسـی، صدوق، مفید طباطبائی) ندارم دربارهٔ همین سخنانشان که به محور همین حدیث مفضل آورده اند، بحث می کنم:

1- این که مرحوم طباطبائی می فرمایـد: «مراد از تفویض آن است که معتزله به آن معتقـد باشـند» یک کم لطفی و کم توجهی است. زیرا همیشه و در همهٔ احادیث چنین نیست که عبارت «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» به محور موضوع «خلق افعال» باشد که موضوع بحث تاریخی میان معتزله اشـعریه و شـیعه است. درست است اکثر حدیث هائی که این عبارت در آن ها آمده به محور آن موضوع است، اما نه همگی.

اگر خواننـده محترم دوباره به متن حـدیث مفضّل توجه کنـد، خواهـد دیـد که این حدیث به محور «رابطه تکوینی میان خدا و انسان» ناظر نیست بل به محور رابطه تشریعی خدا با

انسان، ناظر است اما مسئله جبر و اختیار به ژرفای عمیق تکوین، مربوط است که میان معتزله و اشعریه و شیعه مورد منازعهٔ بحث علمی است.

و به همین دلیل مفید (رحمت الله علیه) نه در طرف جبر نامی از اشعریه می برد بل می گوید: «مجبره» که یک عنوان عام، است. و نه در طرف تفویض نامی از معتزله می برد بل با عنوان زنادقه و اباحه گران، تعبیر می کند. زیرا موضوع بحث حدیث، همین است.

و دو واژهٔ «نهیته» و «امرته»، صریح و نصّ هستند که محور بحث، تشریع است نه تکوین.

به چه دلیل هر جا که «لا- جبر و لا تفویض بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن» آمد حتماً باید به محور «خلق افعال» مربوط شود؟ دلیلی بر این انحصار نداریم چنان که وجود همین حدیث، دلیل عدم انحصار است. و در عرصه وسیع و گسترده اجتماعیات و علوم انسانی اگر گفته شود از نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) پاسخ پرسش های زیر چیست؟ هم پرسش ها و هم پاسخ شان چنین می شود:

1- اصالت با جامعه است یا با فرد؟-؟ نه آن، نه این امر بین امرین.

2- جامعه قهرمان ها را می سازد یا قهرمان ها جامعه را؟؟ نه آن، نه این امر بین امرین.

3- در باب «شناخت شناسی» آیا اصالت با ذهن است یا با عین؟؟ نه آن، نه این، بل امر بین امرین.

4- اندر منازعه «مکتب» و لیبرالیسم: آیا حقوق بر تکلیف مقدم است، یا تکلیف بر حقوق؟-؟ نه آن، نه این بل امر بین امرین.

5- اقتصاد زیربنا است، یا اخلاق؟-؟ نه آن، نه این، امر بین امرین.

و موارد و موضوعات مهم و اساسی دیگر از این قبیل.

حتی اگر از حدیث های «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرين» صرف نظر شود، برآیند آیات فراوان و احادیث متواتر در ابواب مختلف اصول مذکور را اثبات می کند.

و مجلسی به همین دلیل سخن صدوق (رحمت الله علیه) و مفید (رحمت الله علیه) را آورده که این حدیث مفصل را به محوری غیر از محور تکوین، بل به محور تشریع معنی کرده اند. و الا محور تکوینی و اختلاف میان معتزله و اشعریان و شیعه در موضوع تکوینی «خلق افعال»، برای هر مبتدی علم آموز روشن است تا چه رسد به این سه بزرگوار.

در این جا می رسیم به چرائی گفتار مرحوم مجلسی در مبحث شماره 56 که تفویض را در آن مورد به معنی «سرخود واگذاشته شدن علما در احکام فقه که آزاد باشند به رأی شخصی و قیاس ها، عمل کنند» معنی کرد. بدیهی است که در این موضوع نیز اهل رأی و قیاس مصداق مفوّضه و کارشان مبتنی بر تفویض است.

ص: 460

62- در معنی «الْقُرْآنَ مُحْدَثُ غَيْرُ مَخْلُوق»

ج 5 ص 31 و 33.

مقدمه: حدیث مورد بحث این مبحث فرمایش امام صادق (علیه السلام) است که از صفحه 30 شروع شده و دو صفحه کامل می باشد که هر جمله آن روح دانش و جان انـدیشه است. و به همین دلیل شـرح همهٔ آن نیازمند یک رساله ویژه است. لذا تنها بخش کوچکی از آن که موضوع مباحثه سه بزر بزرگوار صدوق-رحمت الله علیه- علامه مجلسی و علامه طباطبائی است را می آورم:

متن بخشی از حدیث: (وَ سَأَلْتَ رَحِمَكَ اللهُ عَنِ الْقُرْآنِ وَاخْتِلَافِ النّاسِ قَبْلَكُمْ فَإِنّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللّهِ مُحْدَثٌ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَ غَيْرُ أَزَلِيٍّ مَعَ اللّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً كَانَ اللّهُ عَزّ وَ جَلّ وَلَا شَيْءٌ غَيْرُ الله مَعْرُوفٌ وَلَا مَجْهول).

متن سـخن صدوق (رحمت الله علیه): قال الصدوق رحمه الله کأن المراد من هذا الحدیث ما کان فیه من ذکر القرآن و معنی ما فیه أنه غیر مخلوق أی غیر مکذوب و لا یعنی به أنه غیر مُحدَث لأنه قد قال مُحدَث غیر مخلوق و غیر أزلی مع الله تعالی ذکره.

ص: 461

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و لعل المنع من إطلاق الخلق علی القرآن إما للتقیة مماشاة مع العامة أو لکونه موهما لمعنی آخر أطلق الکفار علیه بهذا المعنی فقالوا إن هذا إلّا اختلاق. کما أشار إلیه الصدوق رحمه الله.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): بل الحق أن الکلام هو اللفظ لا- بما أنه صوت بل بما أنه دال علی المعنی أی المعنی المدلول علیه بما أنه مرتبط بالصوت الذي هو کیف مسموع، و هذا معنی اعتباری لا یتعلق به الجعل و هذا بخلاف الحدوث؛ و لتفصیل الکلام محل آخر.

ترجمه بخشی از حدیث امام صادق (علیه السلام) نوشت و خدای رحمتت کند، که دربارۀ قرآن، و اختلاف مردم شهرتان دربارۀ آن پرسیدی قرآن کلام خدا، محدث و غیر مخلوق است. ازلی نیست که در کنار خداوند ازلی متعال باشد و خداوند برتر است از این برتری کبریائی خداوند بود و هیچ چیزی وجود نداشت غیر از او نه چیز شناخته شده ای وجود داشت و نه چیز مجهولی.

ترجمه سخن صدوق (رحمت الله علیه): صدوق (رحمه الله) گفته است مراد از آن بخش این حدیث که درباره قرآن است این است که قرآن غیر مخلوق است یعنی مکذوب نیست. مراد امام این نیست که قرآن غیر مُحدَث و غیر مخلوق است قرآن مُحدَث است، مخلوق نیست و اَزلی نیست که در کنار خداوند ازلی متعال باشد.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): این که امام (علیه السلام) کلمۀ «مخلوق» را به قرآن اطلاق نکرده، شاید برای یکی از دو وجه باشد:

1- برای تقیّه بوده و خواسته است با عامه مماشات کند.

2- اگر می گفت قرآن مخلوق است معنی دیگری به ذهن ها می آمد که عبارت است از سخن کفار: «ان هذا الاّ اختلاق» (1) نیست این قرآن مگر یک چیز ساختگی چنان که صدوق (رحمه الله) نیز به آن اشاره کرده است.

توضیح: هر دو بزرگوار کلمه «مخلوق» را در این حدیث به معنی «ساختگی» گرفته اند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(رحمت الله علیه): بل حق این است که گفته شود: کلام همان لفظ است اما نه با ماهیت صوت بودنش بل با ماهیتی که بر معنی دلالت می کند. یعنی کلام عبارت است از معنائی که به آن دلالت می شود به وسیله چیزی که مرتبط با صوت است، صوت که کیف مسموع است.

و این معنی اعتباری است که «جعل» بر آن متعلّق نمی شود و این غیر از حدوث است. و برای شرح تفصیلی این بحث محل دیگری لازم اس است.

توضیح: می فرماید: 1- شیئ دو نوع است شیئی که وجود حقیقی دارد. و شیئی که وجود حقیقی ندارد و اعتباری است.

2- هر دو نوع (غیر از خدا) مُحدَث و پدیده هستند. اما:

3- شیئ حقیقی با «جعل» پدید شده و به وجود می آید.

4- شیئ اعتباری با اعتبار و قرار داد مردمی و اجتماعی، به وجود می آید.

5- نباید گمان کنیم: الفاظ که صوت های طبیعی هستند و چون وجود طبیعی حقیقی دارند خود به خود بر معانی دلالت می کنند. درست است صوت یک کیف» طبیعی است اما اصوات بر اساس قراردادها به معانی دلالت می کنند نه با وجود طبیعی و حقیقی شان پس کلام یک شیئ طبیعی نیست که خلق شده باشد. محدث و پدیده است زیرا پیش از قرارداد، وجود نداشت. اما غیر مخلوق است.

1- سوره نحل، آیه 7.

بررسی: این بنده حقیر و شاگرد کوچک علماء عرض می کنم: هر سه بزرگوار به یک نکته بل به یک اصل بزرگ در هستی شناسی توجه نکرده اند در مباحث پیش، به این اصل اشاره شده اینک اشاره ای دیگر:

خلق و اَمر:

خداوند متعال دو نوع کار دارد: (1) خلق و امر کار خلقی و کار امری: (لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُه) (2)

1- خلق خلق یعنی آفریدن و پدید آوردن چیزی از چیز دیگر.

2- امر: امر یعنی آفریدن چیزی نه از چیز دیگر بل ایجاد، ابداء، ابداع، انشاء و احداث آن چیز است بدواً و ابداعاً بدون این که از چیزی خلق شده باشد.

کار خلقی «از» را لازم دارد اما کار امری «از» ندارد.

خداوند آن پدیده اولیه کائنات را نه از چیزی که قبلاً وجود داشته باشد، آفریده و نه آن را از وجود مقدس خودش صادر کرده، بل آن را ایجاد کرده و با آمر «کن فیکون» احداث کرده است. و «صادر اول» که اصطلاح و اعتقاد ارسطوئیان است یک خیال نادرست محض، است که مرکب بودن و متجزی شدن ذات مقدس خدا را لازم گرفته است. و همین عقیدهٔ ارسطوئیان که خشت اول بینششان است ضد عقل بل ناقض عقل و تعقل است گرچه مدعی عقل گرائی هستند.

امام (علیه السلام) می فرماید: قرآن مُحدَث است اما مخلوق نیست؛ یعنی قرآن یک پدیده امری است نه خلقی خداوند قرآن را از چیز دیگر خلق نکرده بل آن را ایجاد و احداث کرده است.

1- برای شرح بیش تر این موضوع رجوع کنید: کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو.
2- آیه 54 سوره اعراف و خیلی از آیه هائی که در آن ها کلمهٔ امر و عبارت «کن فیکون» آمده است.

همان طور که عقل و روح نیز محدث هستند نه مخلوق: (وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی) (1) و همه آیاتی که عبارت «کن فیکون» در آن ها آمده مانند: (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون) (2) و آیات دیگر.

باید اعتراف کرد: با وجود این همه آیات و احادیث، بحثی کافی و کار علمی لازم، دربارهٔ «کار امری» خدا در تاریخ علم ما انجام نیافته است و این خلاء به دو دلیل است:

1- شیعه در طول تاریخ یک حزب قاچاق و همیشه مورد تهاجمات، قتل عام ها، تحریم های اقتصادی و تضییقات جانکاه بوده است با این وضعیت اهتمام بیش تر را بر پرورش و سازمانمند کردن فقه به کار برده و کار جانانه ای در این باره انجام داده است که در جهان نظیری ندارد. لیکن در تدوین تاریخ تدوین متون تفسیری و کار گسترده در علوم خارج از فقه، آن چنان توفیق را نداشته است.

دانشمندان بزرگ ما در عرصه فقه باصطلاح بی شمار هستند اما دانشمندان بزرگ در عرصه خارج از فقه به تعداد انگشتان نیز نمی رسند که عبارتند از: صدوق، مفید، شیخ طوسی، خواجه نصیر، علامه حلی و مجلسی (رضوان الله علیهم) (3) و بقیه اگر کاری کرده اند یا به محور همان گفته های اینان به شرح و توضیح پرداخته اند و یا دربستر تفسیر سنیان تفسیر نوشته اند و یا در بستر تاریخ سنیان تاریخ نگاری کرده اند.

2- ارسطوئیان مسلمان، کائنات و جهان خلقت را جغرافی بندی کردند؛ بخشی از آن را «عالم امر و در بالا قرار دادند و بخش دیگر را «عالم خلق» نامیده و در پائین قرار دادند. و

1- آیه 85 سوره اسراء.

2- آیه 82 سوره یس.

3- و شاید چند نفری نیز باشند که به ذهن من نرسیده اند.

روی این جغرافی بندی خیالی مانورها دادند، به حدی که اصل سرچشمهٔ «اَمر» به معنی قرآنی و اهل بیتی، در عرصه اندیشه و علم، مدفون گشت.

علامه طباطبائی می فرماید: معانی الفاظ، اعتباری هستند، و اعتباریات وجود حقیقی ندارند تا کلمه مخلوق بر آن ها صدق کند. اما:

1- در مسئله بزرگ آیا قرآن ازلی است یا مخلوق که به یک جنجال بزرگ تبدیل شده بود، هیچ کسی با لفظ و الفاظ کاری نداشت همه می دانستند که الفاظ ابزاری برای ارائه معنی هستند. تورات اصلی (نه تحریفی) با الفاظ زبان عبری آمده بود و قرآن با الفاظ و زبان عربی، و هر دو یعنی هم تورات و هم قرآن، موضوع آن مباحثات جنجالی بودند. عدّه ای می گفتند: خدا ازلی است پس کلامش نیز ازلی است.

2- و همچنین است صوت؛ کسی که کر و لال است نه صوتی را می شنود و نه لفظی را. معانی ای را که در ذهن دارد با اشارات ابراز می کند. بنابراین، آنان که در این مباحثات می گفتند «قرآن» مرادشان قرآن ،لفظی قرآن صوتی و شفاهی نبود و اساساً آنان این قبیل قرآن ها را عکس و تصویر قرآن می دانستند نه خود قرآن.

خود قرآن که معانی نظاممند و سازمانمند است موضوع بحث شان بود که آیا آن مخلوق است یا نه.

3- علامه طباطبائی باید به این پرسش جواب می داد که این «خود قرآن» وجود واقعی دارد یا وجودش اعتباری است؟؟ اگر اعتباری باشد، فرمایش ایشان درست است. اما بدیهی است که معانی نظاممند حتی در ذهن انسانها نیز یک وجود واقعی و حقیقی دارد. معانی همین چند سطر که ایشان در این پاورقی آورده اند آیا در ذهنشان واقعاً و حقیقتاً وجود نداشته اند؟ که با این الفاظ و اصوات که هر لفظ بر یک معنائی به طور قرار دادی دلالت می کند، معنی نظاممند موجود در ذهن شان را ابراز کرده اند.

ارسطو: پیشتر هم اشاره شد که اولا خدای ارسطو اساساً «کار» ندارد، فاعل نیست، موجب و بدون اراده و بدون اختیار است به خلاف فرمایش امام خمینی(قدس سره) که خطاب به کارگران گفت: خدا خود کارگر است.

ثانیاً: ارسطو همین کار بی اراده و بی اختیار خدا را نیز به سیستم لوله کشی شده علت و معلول، محدود کرده است که جریان «خلق» است. خدای ارسطو از کار امری و ایجاد و احداث، عاجز است. و خدای عاجز خدا نیست.

ارسطوئیان مسلمان پیش از آن که درباره «آیا قرآن مخلوق است یا نه» بحث کنند، باید درباره «آیا قانون علّت معلول مخلوق است یا نه» بحث کنند تا برای شان روشن شود؛ این قانون که خود مُحدَث و پدیده است نمی تواند شامل به وجود آورنده خود شود و او را و قدرت او را به نظام لوله کشی شده علت و معلول محدود و منحصر کند. آفریننده این قانون می تواند بدون آن نیز کار کند که کار آمری است نه خلقی علی معلولی.

آن کدام دلیل عقلی است که از قانون علت و معلول طنابی درست کرده و دست قدرت خدا را با آن محکم بسته است!؟!

آیا خداوند قانون علت و معلول را آفریده و مانند دستبند کلانتری ها بر دستان قدرت خود بسته است!؟!.

برگردیم به بحث درباره قرآن: خود قرآن، خودش را مُحدَث می داند؛ (ما یَأْتِیهِمْ مِنْ ذکر مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ یَلْعَبُونَ) (1) و (وَ ما یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا کَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِینَ) (2)

1- آیه 2 سوره انبیاء

2- آیه 5 سوره شعراء.

آنان که به ازلی بودن قرآن معتقـد بودند کلمه مُحدَث را در این دو آیه به «جدید= تازه» معنی می کردند؛ یعنی هر وقت سوره جدیدی نازل می شود این گونه برخورد می کننـد. و توجه نداشـتند به هر صورت و با هر تاویل و با هر تصور چیزی که نزول پـذیر و تجـدد پـذیر باشد، پدیده است و نمی تواند ازلی باشد. لیکن پدیده ایجادی و احداثی، پدیده آمری نه خلقی.

توجه: لفظ «خلق» و «مخلوق» دو کاربرد دارند:

1- مخلوق در مقابل خالق در این اصطلاح، مخلوق یعنی هر آن چه پدیده است خواه پدیده اَمری باشد و خواه پدیده خلقی.

2- مخلوق در مقابل مُحـدَث در این اصـطلاح مخلوق یعنی پدیده خلقی که بر اساس قانون علت و معلول به وجود آمده باشد و مقابل آن پدیده امری است.

قرآن محـدث است و پدیـده خلقی نیست. زیرا اگر گفته شود قرآن پدیـده خلقی است، پرسـیده می شود: خداوند قرآن را از چه چیز خلق کرد؟ و چنین پرسشی معنائی ندارد.

و این است معنای «الْقُرْآن مُحْدَثٌ غَیْرُ مَخْلُوق».

ص: 468

63- استطاعت بندگان بر افعال خودشان

ج 5 ص 33.

متن حدیث: يد: (أبي عَنْ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ الْمَحَامِلِي عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ الْجَمَالِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الاسْتِطَاعَةِ فَقَالَ لَيْسَتِ الاسْتِطَاعَةُ مِنْ كَلَامِي وَ لَا مِنْ كَلَامِ آبَائِي).

متن سخن صدوق (رحمت الله علیه): قال الصدوق رحمه الله یعنی بذلک أنه لیس من کلامي و لا من کلام آبائی أن یقول الله عز و جل إنه مستطیع کما قال الذین کانوا علی عهد عیسی (علیه السلام) هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان لعل منعه عن إطلاق الاستطاعة فیه تعالی لکونه استفعالا من الطاعة فلا یلیق إطلاقه بجنابه تعالی أو لأن الاستطاعة إنما تطلق علی القدرة المتفرعة علی حصول الآلات والأدوات و الله تعالی منزه عن ذلک و سیاتی تحقیق معنی الخبر.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): هذا و ما ذکره الصدوق رحمه الله من عجیب التأویل. و ظاهر الروایة أن المراد بالاستطاعة قول دائر بین الناس و لیس إلا ما کان دائرا

بين المعتزلة يومئذ من القول بالاستطاعة و هو استناد الفعل إلى قدرة العبد و استطاعته من غير ان يكون الله سبحانه فيه صنع و يمكن ان يكون اشارة إلى مسألة تحقق الاستطاعة قبل الفعل الذي نفتها الاشاعرة و يكون الخبر وارداً على التقية.

ترجمه حديث: ابو بصير می گويد از امام صادق (عليه السلام) چيزی درباره «استطاعت» پرسيدم. فرمود: استطاعت نه از كلام من است و نه از كلام پدرانم.

ترجمه سخن صدوق (رحمت الله عليه): مراد امام (عليه السلام) اين است كه از كلام من و از كلام پدرانم نيست كه درباره خدا گفته شود او مستطيع است همان طور كه كسانی در زمان عيسی (عليه السلام) گفتند: (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا مائدَةً مِنَ السَّماء) (1) 211

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله عليه): بيان شايد امام (عليه السلام) كه در اين حديث از به كارگيری لفظ «استطاعت» درباره خدا منع می كند مرادش اين باشد كه چون اين لفظ از باب استفعال است و معنی آن «طلب توان» است پس سزاوار نيست دربارۀ خداوند متعال، به كار رود.

و شايد بدين جهت باشد كه استطاعت به آن قدرت گفته می شود كه فرع بر حصول آلات و ادوات است. (2)

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله عليه): اين سخن مجلسی و آن چه از صدوق (رحمه الله) آورده، از عجايب تأويل است و ظاهر حديث اين است كه مراد از استطاعت، آن عقيده بود كه در ميان مردم می چرخيد و نبود غير از آن چه معتزله به آن معتقد بودند در آن زمان. كه استطاعت به معنی «استناد فعل بر قدرت بنده، بدون اين كه خدا را در فعل بنده، نقشی باشد».

1-

2- آيه 112 سوره مائده.- حواريون به عيسی گفتند آيا خدايت می تواند سفرهای «با غذاها» از آسمان بر ما نازل كند؟ مانند استطاعت بر حج، يا استطاعت بر هر كار ديگر.

و ممکن است مراد امام (علیه السلام) اشاره باشد به مسئلهٔ «تحقق استطاعت قبل از فعل» که اشعریان آن را نفی می کنند. در این صورت حدیث در مقام تقیّه وارد شده است.

بررسی: فرمایش علامه طباطبائی دو بخش است؛ در بخش اول کاملاً حق با اوست و آن دو بزرگوار توجه لازم را نکرده اند؛ در زمان امام صادق (علیه السلام) که اوج اقتدار مباحثاتی معتزله و رواج عقایدشان بود، یکی از اصطلاحات رایج شان «استطاعت» بود. می گفتند: خداوند به بندگان توان عمل و فعل را کاملاً داده است و انسان خالق افعال خودش است و خداوند در افعال انسان ها هیچ نقشی ندارد که همان «تفویض» می شود و در مباحث پیش، به اشاره رفت.

و به عبارت مختصر قول به استطاعت یعنی قول به تفویض.

امام صادق (علیه السلام) در این حدیث می فرماید: تفویض نه از کلام من است و نه از کلام پدرانم زیرا لا خَيْرَ وَلَا تَفويض بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ.

و موضوع بحث در مبحث شماره 64 که بلافاصله خواهد آمد حدیثی است که همین نظر مرحوم طباطبائی را تأیید می کند.

اما بخش دوم فرمایش مرحوم طباطبائی این سخن علامه طباطبائی عجیب است. زیرا در زمان امام صادق (علیه السلام) فرقه ای بنام اشعریه وجود نداشت تا امام (علیه السلام) به خاطر تقیّه از آنان، سخن گفته باشد. امام صادق (علیه السلام) در سال 148 رحلت کرده است و ابوالحسن اشعری نبیانگذار اشعریه در سال 260 متولد شده است. این بزرگوار نیز در این بخش، توجه لازم را نکرده است.

64- بازهم درباره جبر و اختیار و امر بین امرین

ج 5 ص 39 و 40.

متن حدیث: يد: (أبي عَنْ سَعْدِ عَنْ صَالح بن أبي حَمّادِ عَنْ أَبِي خَالِدِ السِّجِستانِي عَنْ عَلِيّ بْنِ يَقْطِينِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) قَالَ مَرّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) بِجَمَاعَةِ بِالْكُوفَةِ وَ هُمْ يَخْتَصِمُونَ بالْقَدَر فَقَالَ لِمُتَكَلّمهم أ باللّهِ تَسْتَطِيعُ أَمْ مَعَ اللهِ أَمْ مِنْ دُونِ اللّهِ تَسْتَطِيعُ فَلَمْ يَدْرِ مَا يَرُدُّ عَلَيْهِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) إِنْ زَعَمْتَ أَنّكَ بِاللّهِ تَسْتَطِيعُ فَلَيْسَ إِلَيْكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ وَ إِنْ زَعَمْتَ أَنّكَ مَعَ اللّهِ تَسْتَطِيعُ فَقَدْ زَعَمْتَ أَنّكَ شَرِيكَ مَعَهُ فِي مِلْكِهِ وَ إِنْ زَعَمْتَ أَنّكَ مِنْ دُونِ اللّهِ تَسْتَطِيعُ فَقَدِ ادّعَيْتَ الرّبُوبِيّةَ مِنْ دُونِ اللّهِ تَعَالَى فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا بَلْ بِاللّهِ أَسْتَطِيعُ فَقَالَ أَمَا إِنّكَ لَوْ قُلْتَ غَيْرَ هَذَا لَضَرَبْتُ عُنُقَكَ).

متن سخن علامه طباطبائی(رحمت الله علیه): لا ریب ان اسباب الفعل و الالات و القوی کلها من الله و لا خلاف فیه من معتزلی و لا أشعری و لا إمامی و انما الکلام في أن استطاعة الفعل هل هي قبل الفعل أو معه ؟ الثاني للاشعری و غیره لغیرهم ثم اختلف في الاستطاعة قبل الفعل هل العبد مستقل بها بحیث یتصرف فی الاسباب و آلات الفعل من غیر ان یرتبط شئ من تصرفه بالله أم الله فیه صنع بحیث ان القدرة الله مضافة إلی سائر الاسباب و إنما یقدر العبد بتملیک الله إیاه شیئا منها ؟ المعتزلة علی الاول و المتحصل من أخبار أهل البیت علیهم

ص: 473

السلام هو الثاني، إذا عرفت ذلك ظهر لك ما فی تفسير المصنف رحمه الله لمعنی الحديث فقد أوّله تاويلا عجيبا مع أن الروايات صريحة في خلافه.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله عليه): بيان لعله أراد (عليه السلام) بقوله بالله تستطيع، أن الله يجبره على الفعل فلذا قال فليس إليك من الأمر شيء. و لما نفی المتكلّم الثلاثة و قال بالله أستطيع علم أن مراده أنی مستطيع قادر بما ملكنی الله من الأسباب و الآلات فلذا لم يرد (عليه السلام) كلامه و قبل منه. و يحتمل على بعد أن يكون اختار الشق الأول فقوله (عليه السلام) ليس إليك من الأمر شيء أی لا تستقل في الفعل بأن تقدر على تحصيل جميع ما يتوقف عليه الفعل. و الحاصل أنه لما كان قدريا تفويضيا قال (عليه السلام) إن اخترت هذا فقد أقررت ببطلان ما تعتقده من استقلال العبد و لا بد لك من اختياره.

ترجمه حديث: امام كاظم (عليه السلام) می فرمايد اميرالمومنين (عليه السلام) بر جمعی از مردم كوفه عبور می كرد كه دربارۀ «قدر» به مباحثه داغ مشغول بودند به گوينده شان گفت: آيا با خدا بر افعالت استطاعت می يابی؟ يا به همراه خدا يا بدون خدا توان و استطاعت بر فعل را داری؟

آن شخص نتوانست جوابی بدهد.

اميرالمومنين (عليه السلام) فرمود: اگر گمان كنی با خدا توان و استطاعت داری، پس نيست بر تو از كار چيزی. و اگر گمان كنی به همراه خدا توان داری پس گمان كرده ای كه شريک خدا هستی در ملكش و اگر گمان كنی بدون خدا توان داری پس ادعای ربوبيت كرده ای ربوبيتی غير از خدا.

آن شخص گفت: ای اميرالمومنين نه بل معتقد هستم كه با خدا توان دارم» [يعنی به وسيله خدا توان عمل دارم خواه عمل نيک و خواه عمل بد]. اميرالمومنين فرمود: اگر غير از اين گفته بودی گردنت را می زدم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): (توضیح مرحوم طباطبائی دربارهٔ خود حدیث، سخنش را آورده پیش از بیان مجلسی و در آخر به بیان او نیز متعرض شده است، می فرماید:) شکی نیست که اسباب فعل و آلات و قوا همگی از خدا هستند، نه معتزلی در این خلاف دارد و نه اشعری و نه امامی سخن در «استطاعت فعل» است که آیا استطاعت قبل از فعل است یا همراه فعل.

بینش دوم قول اشعری است و بینش اول قول دیگران (معتزله و شیعه) است.

سپس (میان شیعه و معتزله در «استطاعت قبل از فعل» اختلاف است که آیا بنده وقتی که در اسباب و آلات فعل، تصرف می کند مستقل است بدون این که چیزی از تصرفش به خدا مرتبط باشد-؟ یا خدا را نیز در آن تصرف نقشی (صنعی) هست با این حیث که قدرت خدا بر اسباب اضافه باشد و بنده فقط با تملیک خدا به آن فعل از آن اسباب، قادر می شود-؟

معتزله صورت اول را معتقد هستند و آن چه از احادیث اهل بیت (علیهم السلام) حاصل می شود، صورت دوم است.

وقتی که این را دانستی بر تو روشن می شود اشکالی که در تفسیر مصنف (مجلسی) رحمه الله برای معنای حدیث ،آورده که تأویل کرده حدیث را یک تأویل عجیب در حالی که حدیث بر خلاف آن صراحت دارد.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان مراد از سخن امام (علیه السلام): «بالله تستطیع» را به [دو احتمال می توان تفسیر کرد]

1- که خداوند او را بر فعل مجبور کند فلذا امام (علیه السلام) فرمود: پس چیزی از کار به تو نمی رسد. اما وقتی که آن شخص متکلم سه صورت دیگر را نفی کرد سپس گفت: «بالله أستطیع»، امام (علیه السلام) دانست که مراد آن شخص این است که مستطیع و قادر هستم به وسیله آن که خداوند من را بر اسباب و آلات مالک کرده است.

و لذا امام (علیه السلام) سخن او را رد نکرد و پذیرفت.

2- و احتمال بعید هست که آن شخص همان شق اول را اختیار کرده است. در این صورت سخن امام (علیه السلام) که فرمود در این صورت چیزی از کار به تو نمی رسد. یعنی تو در انجام فعل استقلال نداری که بتوانی همه چیزها را که فعل به آن ها متوقف است، در اختیار داشته باشی و نتیجه این می شود چون آن شخص قدری و تفویضی بوده، امام به او فرمود: اگر این شق را اختیار کنی در واقع به بطلان آن چه که معتقد بودی که عبارت باشد از استقلال بنده (تفویض) معتقد شده ای و لابد است که چنین کنی یعنی اعتقاد به تفویض را رها کنی و «استطاعة بالله» را بپذیر)

بررسی: 1- برای شناسائی جایگاه زمانی حدیث که برای شناخت پیامش ضرورت دارد، باید توجه کرد که این حدیث سخن امیرالمومنین (علیه السلام) است. و در آن تاریخ نه خبری از معتزله بود و نه از اشعری معتزله در اواخر عصر بنی امیه و اشعریه در زمان بنی عباس به وجود آمده اند و هنوز عنوان هائی از قبیل «استطاعت قبل الفعل» و «استطاعت حین الفعل»، به وجود نیامده بود. پس باید این حدیث را در فضائی آزاد از آن اصطلاحات، تفسیر کرد. نه آن طور که مرحوم طباطبائی تفسیر کرده است.

2- مرحوم مجلسی (رحمت الله علیه) در مقام تفسیر همهٔ فقرات حدیث ،نیست او می کوشد تنها یک جمله از این حدیث را معنی ،کند جمله ای که برای هر کس سوال انگیز است که عبارت است از «فَلَيْسَ إِلَيْكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٍ» که به دنبال «إِنْ زَعَمْتَ أَنَّكَ بِاللَّهِ تَسْتَطِيعُ» آمده است.

پرسش این است: امام (علیه السلام) در پایان همین «استطیع بالله» را پذیرفته و آن را صحیح دانسته است، پس مرادش از «فَلَيْسَ إِلَيْكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٍ» چیست؟ اگر مرادش این است که بندگان

در کارشان هیچ کاره اند مساوی می شود با جبر مجلسی با دو وجه محتمل، به این پرسش جواب می دهد:

1- چون آن شخص سه شق دیگر را رد کرد سپس گفت «بالله استطیع» پس مرادش نوع جبری این سخن نیست و امام (علیه السلام) نیز همین «استطیع «الله» بدون جبر، را از او پذیرفت.

2- و ممکن است آن شخص همان شق اول را با همان معنی دو جمله ای، «فَلَيْسَ إِلَيْكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» را پذیرفته و باید آن را تأویل کنیم و بگوئیم مراد از این جمله این است که فاعل در این صورت استقلال تفویضی ندارد.

و الحاصل: در توجیه اول امام (علیه السلام) جبر را رد می کند و در توجیه دوم تفویض را.

اینک کجای سخن مجلسی عجیب است؟

بقول عرب ها: لَيْتَ شعری: که علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) این جمله را چگونه معنی کرده است؟

ص: 477

65- از نو بحثی در «أَمْرَ بَيْنَ أَمْرَيْن»

ج 5 ص 82 و 83.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و أما معنی الجبر فهو ما ذهبت إليه الأشاعرة من أن الله تعالى أجرى الأعمال على أيدى العباد من غير قدرة مؤثرة لهم فيها و عذبهم عليها.

و أما التفويض فهو ما ذهب إليه المعتزلة من تعالى أوجد العباد و أقدرهم على تلك الأفعال و فوّض إليهم الاختيار فهم مستقلون بإيجادها على وفق مشيتهم و قدرتهم و ليس الله في أفعالهم صنع.

و أما الأمر بين الأمرين: فالذي ظهر مما سبق من الأخبار هو أن لهداياته و توفيقاته تعالى مدخلا في أفعال العباد بحيث لا يصل إلى حد الإلجاء و الاضطرار كما أن سيدا أمر عبده بشيء يقدر على فعله و فهمه ذلک و وعده على فعله شيئا من الثواب و على تركه شيئا من العقاب، فلو اكتفى من تكليف عبده بذلک و لم يزد د عليه مع علمه بأنه لا يفعل الفعل بمحض ذلك لم يكن ملوما عند العقلاء لو عاقبه على تركه و لا يقول عاقل بأنه أجبره على ترک الفعل و لو لم يكتف السيد بذلك و زاد في ألطافه و الوعد بإكرامه و الوعيد على تركه و أكد ذلك ببعث من يحبّه على الفعل و يرغبه فيه ثم فعل بقدرته و اختياره ذلک الفعل فلا يقول عاقل بأنه اجبره على ذلك الفعل و أما فعل ذلك بالنسبة إلى جماعة و تركه بالنسبة

ص: 479

إلى آخرين فيرجع إلى حسن اختيارهم وصفاء طويتهم أو سوء اختيارهم و قبح سريرتهم فالقول بهذا لا يوجب نسبة الظلم إليه تعالى بأن يجبرهم على المعاصى ثم يعذبهم عليها كما يلزم الأولين و لا عزله تعالى عن ملكه و استقلال العباد بحيث لا مدخل الله في أفعالهم فيكونون شركاء الله في تدبير عالم الوجود كما يلزم الآخرين. و قد مرت شواهد هذا المعنى في الأخبار الأخبار و يُؤَيِّدُهُ مَا رَوَاهُ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ أَجْبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي قَالَ لَا فَقَالَ فَفَوَّضَ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ قَالَ لَا قَالَ فَمَا ذَا قَالَ لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذلك.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و مرجع الخبرین فی مؤداهما واحد، و هو الذي يشاهده كل إنسان من نفسه عيانا و هو أنه مع قطع النظر عن سائر الاسباب من الموجبات والموانع يملك اختيار الفعل أو الترك فله أن يفعل و له أن يترك.

و أما كونه مالكا للاختيار فانما ملكه إياه ربّه سبحانه كما في الاخبار؛ و من أحسن الامثلة لذلك مثال المولى اذا ملک عبده ما يحتاج إليه في حياته من مال يتصرف فيه و زوجة يأنس اليها و دار يسكنها و أثاث و متاع فان قلنا أن هذا التمليک يبطل ملک المولى كان قولا بالتفويض، و إن قلنا أن ذلك لا يوجب للعبد ملكا و المولى باق على مالكيته كما كان، كان قولا بالجبر ، و ان قلنا ان العبد يملک بذلک والمولى مالک لجميع ما يملكه في عين ملكه و أنه من كمال ملک المولى، كان قولا بالامر بين الامرين.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) اما معنی جبر آن است که مذهب اشاعره است که معتقد هستند: خداوند متعال اعمال را بر دستان بندگان جاری می کند بدون این که بندگان در ایجاد آن اعمال قدرت موثر داشته باشد و بر اساس همین اعمال بندگان را عذاب می کند.

و اما تفویض، مذهب معتزله است که معتقد هستند خداوند بندگان را به وجود آورده و آنان را بر اعمال شان قادر کرده است و اختیار را به آنان واگذار (تفویض) کرده است. پس

بندگان در ایجاد اعمالشان مطابق خواست خودشان و توانمندی (قدرت) شان، مستقل هستند، و خداوند را در افعال آنان نقشی (صنعی) نیست.

و اما الامر بین الامرین آن چه از احادیث پیش روشن می شود این است که: هدایت ها و توفیق های خداوند متعال، در افعال بندگان دخالت دارد به طوری که به حد «الجاء»: ناچار کردن، و «اضطرار» در مانده کردن، نرسد.

همان طور که اربابی برده اش را به چیزی که به آن قدرت دارد امر کند، و آن را به او بفهماند، و بر انجام آن کار چیزی از ثواب وعده دهد، و به ترک آن چیزی از عقاب وعده دهد.

اگر این ارباب به همین مکلّف کردن او اکتفاء کند با این که می داند او به محض این، آن کار را انجام نخواهد داد اگر او را به خاطر ترک ،عمل مجازات کند، در نظر عقلاء قابل ملامت نیست. و هیچ عاقلی نمی گوید که ارباب او را به ترک فعل، مجبور کرده است.

و اگر ارباب به همین مکلف کردن بسنده نکند و بر الطاف و وعده و اکرام آن برده بیفزاید و نیز بر وعید ترک آن بیفزاید، و این افزایش وعده و وعید با مبعوث کردن کسانی که او را به آن فعل بر انگیزانند و ترغیبش کنند آن گاه برده با قدرت و اختیار خود آن فعل را انجام دهد. هیچ عاقلی نمی گوید که ارباب برده را بر انجام آن کار مجبور کرده است.

و اما این که خداوند این لطف و توفیقات را به افرادی می دهد و به افراد دیگر نمی دهد، برگشتش به حسن اختیار و صفای درونی آنان یا به سوء اختیار شان و قبح باطن شان، است.

اعتقاد به این، موجب انتساب ظلم به خداوند متعال نمی شود که بندگانش را بر گناهان مجبور کند آن گاه برای همان گناهان مجازات شان کند همان طور که لازمه عقیده اشعریه است.

و این اعتقاد،- یعنی امر بین امرین، «عزل خداوند از ملکش» را لازم نگرفته، و نیز «استقلال بندگان را به طوری که خداوند هیچ نقشی در افعال بندگان نداشته باشد» که در نتیجه بندگان شرکای خدا باشند در تدبیر عالم وجود لازم نگرفته است. همان طور که این (شرک) لازمه سخن معتزله است.

و پیش تر شواهد این معنی (امر بین اَمرین) در حدیث ها گذشت.

و تأیید می کند آن را آن حدیث که کلینی (رحمت الله علیه) (1) از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که مردی از او پرسید خداوند بندگان را بر معاصی مجبور کرده است؟ فرمود: نه گفت: پس کار را به بندگان واگذاشته تفویض کرده آنان را در اعمالشان به سر خود رها کرده)؟ فرمود: نه. گفت: پس واقعیت این چیست؟ فرمود لطفی است از پروردگارت بین آن دو (بین جبر و تفویض).

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): برگشت پیام هر دو حدیث، (2) به یک پیام واحد است؛ و همان است که هر انسان در نفس خودش آن را آشکارا مشاهده می کند. می بیند که (با صرف نظر از اسباب اسباب باعث شونده و اسباب مانع شونده)، مالک اختیار فعل و ترک است؛ می تواند آن را انجام دهد و می تواند آن را ترک کند.

اما مالک بودنش اختیار را غیر از این نیست که خدایش او را مالک اختیار کرده است، همان طور که در حدیث ها آمده است.

و بهترین مثال برای این مثال ارباب است وقتی که ارباب برده اش را مالک می کند بر مایحتاج زندگی اش مالی که در آن تصرف کند همسری که با آن انس گیرد، خانه ای که در آن ساکن شود اثاث و کالا (در اختیار او بگذارد).

1- کافی، «باب الجبر و القدر». - ج 1 ص 155 چاپ دار الاضواء.
2- همین حدیث از کافی و حدیث لا جبر و لا تفویض بل امر بین آمرین.

پس اگر بگوئیم: این تملیک مالکیت ارباب را (در آن اشیاء) ابطال می کند، این می شود «قول به تفویض».

و اگر بگوئیم: این تملیک موجب مالکیت برده نیست و ارباب در مالکیت خودش باقی است این نیز «قول به جبر» است.

و اگر بگوئیم: برده به آن اشیاء مالک می شود و ارباب مالک همهٔ آن اشیاء است که برده مالک آن ها است در عین مالکیت برده و این کمال مالکیت ارباب است. این قول می شود «امر بین آمرین».

بررسی: چه عرض کنم؟ این بنده حقیر و ناچیز عرض می کنم: متاسفانه نتیجه سخن هر دو بزرگوار، عین همان اعتقاد معتزله است؛ فقط در بیان لفظی با آن متفاوت هستند.

مگر معتزله خداوندی خدا را مالکیت و سلطه خدا را بر جسم، جان، مال، اولاد، و همه چیز بندگان، انکار می کنند؟

یکی از اساتید محترم و نامدار حوزه مقدسه نیز در نشریه اش و در جلسات درسی و علمی اش، سال هاست که می کوشد امر بین امرین را توضیح دهد متاسفانه هر دوری که طی می کند، نتیجه سعی و کوشش همان عقیده معتزله می گردد.

این استاد می گوید: اراده خدا و اراده بنده، در به وجود آمدن فعل بنده، در طول هم هستند نه در عرض هم. یعنی خداوند این توان و امکان را به بنده اش داده است که بنده بتواند با اراده خودش فعل را به وجود آورد.

و جالب این است که شاگردانش این گفتار او را یک «ابتکار» نامیده اند. در حالی که عین اعتقاد معتزله است بدون ذره ای تفاوت و به نوعی تحکیم عقیده معتزله است.

سخن در این مقوله ها نیست سخن در این است که آیا خداوند از ذره ای از ذرات جهان از آن جمله فعل انسان، صنع و خالقیت خود را کنار کشیده یا نه؟؟.

این موضوع: همان طور که پیش تر نیز عرض کردم، موضوعی بس سـنگین و پیچیده ترین مسئله در عرصهٔ خدا شناسی است. برای حل این معمای بزرگ و سنگین علمی، کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام. علاقمندان به آن کتاب مراجعه کنند. (1)

1- کتاب «دو دست خدا» سایت بینش نو www.binesheno.com

66- از نو بحثی در «مَشیئَة اللّه»

آن چه خدا نخواهد واقع نمی شود. آیا اعمال منفی بندگان را خواسته است؟

ج 5 ص 101 و 102.

متن حدیث: يد: (فی خَبَرِ الْفَتح بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) إِنّ لِلّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَسيّتَيْنِ إِرَادَةَ حَتْمٍ وَ إِرَادَةَ عَزْمٍ يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَيَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ أَ وَ مَا رَأَيْتَ أَنّ اللّهَ نَهَى آدَمَ وَ زَوْجَتَهُ أَنْ يَأْكُلا من الشّجَرَة وَهُوَ شَاءَ ذَلكَ وَلَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُنَا وَ لَوْ أَكَنَا لَغَلَبَتْ مَسيّتُهُمَا مَنيّةَ الله وأمَرَ إِبْرَاهِيمَ بِذَبْحِ ابْنِهِ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَذْبَحَهُ وَلَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ لَا يَذْبُحَهُ لَغَلَبَتْ مَسيّةُ إِبْرَاهِيمَ مَشيّةَ الله عَزّ وَ جَلّ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بيان قيل المراد بالمشية في تلك الأخبار هو العلم و قيل هی تهيئة أسباب الفعل بعد إرادة العبد ذلك الفعل و قيل إرادة بالعرض يتعلق بفعل العبد. و الأصوب أنها عبارة عن منع الألطاف و الهدايات الصارفة عن الفعل و الداعية إليه لضرب من المصلحة أو عقوبة لما صنع العبد بسوء اختياره كما مر بيانه.

ص: 485

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ما تضمنه الخبر هی الارادة التشریعیة، و الارادة التکوینیة المتعلقة بأفعال العباد من طریق اختیارهم و إرادتهم. و الذي ذکره المصنف الله بقوله: و الاصوب الخ من لوازم تعلق الارادة من طریق الاختیار.

ترجمه حدیث امام کاظم (علیه السلام): فرمود: خداوند دو نوع مشیئت دارد: اراده حتمی و اراده عزمی.

گاهی نهی می کند در حالی که انجام آن ،فعل مشیئت خواسته) اوست. و گاهی امر می کند، در حالی که انجام آن فعل را مشیئت نکرده است.

مگر نمی بینی که خداوند آدم و همسرش را نهی کرد که از آن درخت نخورند، در حالی که آن (خوردن) را خواسته و مشیئت کرده بود چون اگر نخواسته بود، نمی خوردند و اگر می خوردند مشیئت آنان بر مشیئت خدا غلبه می کرد (و این محال است).

و امر کرد ابراهیم (علیه السلام) را به ذبح پسرش در حالی که عدم ذبح را مشیئت کرده بود. و اگر عدم ذبح را نخواسته بود مشیئت ابراهیم بر مشیئت خداوند عز و جل، غلبه می کرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان گفته شده مراد از مشیئت در این گونه حدیث ها، علم (علم خدا) است.

و گفته شده مراد از آن فراهم کردن اسباب فعل بنده است پس از آن که بنده فعل را اراده می کند.

و گفته شده مراد از مشیئت خدا ارادهٔ بالعرض خداوند است که به فعل بنده متعلّق می شود.

و صحیح تر این است مراد از مشیئت، این است که خداوند الطاف و هدایت های خود را که بنده را از آن عمل منصرف می کنند و انگیزه او را بر آن کار از بین می برند از او دریغ

بدارد. برای مصلحتی یا برای عقوبت بنده به خاطر سوء اختیارش. همان طور که شرحش گذشت.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): آن چه در این حدیث هست، اراده تشریعیه و اراده تکوینیه است؛ ارادهٔ تکوینیه خدا که به افعال بندگان از طریق اختیار و اراده خودشان، متعلق می شود.

و آن چه مصنّف (مجلسی) رحمه الله می گوید: «والاصوب الخ» از لوازم تعلق اراده است از طریق اختیار (نه خود اراده و مشیئت)

بررسی: محور بحث عبارت است از یک پرسش «هیچ چیزی در کائنات واقع نمی شود مگر این که خدا آن را خواسته باشد، آیا خداوند افعال بد و گناهان بندگان را خواسته است؟»

علامه مجلسی می گوید: بلی خواسته است اما مراد از خواستن این است که: الطاف و توفیقاتی را که می توانست به او بدهد و او از انگیزه و عمل به آن فعل منصرف شود، آن الطاف و توفیقات را نمی دهد و بنده مرتکب کار بد می شود و این دریغ داشتن الطاف و توفیقات، به دلیل سوء اختیار خود بندگان است.

علامه طباطبائی می گوید: بلی خواسته است؛ خواستن و اراده تکوینی و دریغ داشتن الطاف و توفیقات از لوازم آن اراده تکوینیه است.

یعنی چون خداوند تکویناً مشیئت و اراده کرده که آن بنده آن کار را بکند (گرچه تشریعاً او را نهی کرده است)، لذا الطاف و توفیقات را از او سلب کرده است.

در این نکته دقیق، حق با علامه طباطبائی است اما پاسخ پرسش هنوز سرجای خود می ماند و مرحوم طباطبائی جوابی به آن نمی دهد. اگر خداوند شراب خوردن شرابخوار را تکویناً مشیئت و اراده کرده است پس قهراً و جبراً فعل شرابخواری محقق خواهد شد.

پس فرد شراب خوار چه جرمی دارد که مجازات می شود؟

و همین طور، اگر خداوند نماز خواندن کسی را تکویناً مشیئت و اراده کرده است، پس قهراً و جبراً فعل نماز خوانی محقق خواهد شد. پس شخص نماز خوان چه نیکوئی را انجام داده تا مستحق ثواب شود؟

در این صورت عدل خداوند چه می شود که خودش کسی را نیکوکار کرده و کس دیگر را بدکار-؟

و عبارت «من طریق اختیارهم» یعنی اراده تکوینیه خداونـد از طریق اختیار بندگان به آن فعل متعلق می شود این درست است اما سـخن در همین نکته است که چون و چرائی این «من طریق اختیـارهم» چیست؟ اگر این مشـکل نبود اسـاس این بحث مطرح نمی گشت و این همه مباحثـات و مجادلات در طول قرن ها رخ نمی داد. مسـئله و مشـکلی که موجب شـده مسـلمانان به مـذهب ها و فرقه های مختلف تقسیم شوند.

فرمایش مرحوم طباطبائی یکی از مصادیق آشکار «مصادره بمطلوب» است.

سخن مرحوم مجلسـی دسـتکم به گوشه ای از این مسـئله بزرگ، مربوط می شود گرچه پاسـخ کامل پرسـش مـذکور نیست و بقول مرحوم طباطبائی از لوازم آن است نه اصل آن.

بـاز هم بنـده حقیر که دانشم در برابر جهلم ذره ای از یـک قطره در برابر اقیـانوس هـاست، عرض می کنم بلطف خداونـد متعال کتاب دو دست خدا را برای شرح و حل این پرسش تقدیم کرده ام علاقمندان به آن کتاب مراجعه کنند. (1)

یاد آوری: 1- البته سـخن علاـمه طباطبائی با نوعی «اغلاق» همراه است که می توان آن را به دو نوع ترجمه کرد اما در هر دو صورت فرقی در مطلب نمی کند.

1- «دو دست خدا» سایت بینش نو

2- حدیث موضوع بحث این مبحث همان حدیث موضوع مبحث شماره 51 است هر دو بزرگوار در آن جا اشاره کرده بودند که باز دربارهٔ آن سخن خواهند گفت. همان طور که مرحوم مجلسی در این جا نیز می گوید: «کما مرّ بیانه».

در آن جا به شرح رفت که اساساً این حدیث از حدیث های این باب و به محور این پرسش نیست. گرچه مباحثه هر دو بزرگوار به محور این پرسش و این مسئله بزرگ، است.

لطفاً دوباره مبحث شماره 51 را مرور فرمائید.

ص: 489

67- فرار از قدر، بتوان فرار از قضا نتوان. (علم غیب)

ج 5 ص 105.

متن حدیث: كا: (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ سَعِيد بْن قَيْس الْهَمْدَانِي قَالَ نَظَرْتُ يَوْماً فِي الْحَرْبِ إِلَى رَجُل عَلَيْهِ تَوَبَانِ فَحَرَّكْتُ فَرَسِي فَإِذَا هُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَالَ نَعَمْ يَا سَعِيدَ بْنَ قَيْسٍ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَ لَهُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حَافِظٌ وَ وَاقِيَةٌ مَعَهُ مَلَكَانِ يَحْفَظَانِهِ مِنْ أَنْ يَسْقُطَ مِنْ رَأْسِ جَبَل أَوْ يَقَعَ فِي بئرٍ فَإِذَا نَزَلَ الْقَضَاءُ خَلَّيَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ كُلِّ شَيْءٍ)

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: یمکن أن یکون هذه الأمور من خصائصهم (علیه السلام) لعلمهم بعدم تضررهم بهذه الأمور و بوقت موتهم و سببه و لذا فر (علیه السلام) من حائط کما سیأتی و لم یفرّ من حائط کما مر لعلمه بسقوط الأول و عدم سقوط الثاني و یحتمل أن یکون المقصود من تلك الأخبار عدم المبالغة فی الفرار عن البلایا و المصائب و عدم ترک الواجبات للتوهمات البعیدة.

ص: 491

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): قوله علیه السلام في آخر الروایة الاولی: «و هذا الیقین» الظاهر فی المدح والتعظیم ینفی الاحتمال الاول إذ لا فضل لمن لا یتقی مکروها لعلمه بعدم وجوده أو عدم تأثیره عدم تأثیره، و کذا قوله علیه السلام حرس امرء أجله، یدفع الاحتمال الثاني إذ لا یعتد بالتوهمات البعیدة عند العقلاء فلا حاجة إلی دفعه بأن الاجل حارس. و الذي ینبغی أن یقال: أن الیقین بأن الامر بید الله لا یدع احتمالا لتأثیر مؤثر غیره حتی یتقی آثار المکاره و مع ذلك فالعادة الجاریة بین العقلاء الانسان أن یتقی ما یعدّ عادة اثرا مکروها، و لمن فاز بدرجة الیقین من أولیاء الله أن یعمل علی طبق یقینه، و أن یجری علی ما یجری علیه العقلاء فکان علیه السلام یتفنّن فی سیرته فتارة هکذا و تارة کذلك.

ترجمه حدیث: سعید بن قیس می گوید: در روز نبرد، مردی را دیدم که تنها دو لباس (پیراهن عربی و شلوار) پوشیده بدون زره و لباس رزم اسبم را حرکت دادم دیدم امیرالمومنین (علیه السلام) است گفتم ای امیرالمومنین در مثل این موضع (با این لباس)؟!

فرمود: بلی ای سعید بن قیس هیچ بنده ای نیست مگر از طرف خداوند برای او حافظ و نگهدارنده ای همراه است؛ دو فرشته او را از این که از سر کوهی سقوط کند یا در چاهی بیفتد، حفظ می کنند. وقتی که قضاء نازل شود او را با هر چیزی تنها می گذارند.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان (در تفسیر حدیث دو احتمال هست) 1- ممکن است این امور از ویژگی های ائمّه (علیهم السلام) باشد. زیرا آنان می دانستند که از این قبیل امور ضرری بر آنان نخواهد رسید تا زمانی که سبب وفات شان فرا رسد.

و لذا در حدیثی که خواهد آمد، می بینیم که آن حضرت از دیواری دوری کرد (تا بر او سقوط نکند) و در حدیثی که گذشت دیدیم از دیواری که (کج بود) دوری نکرد. زیرا می دانست که آن دیوار سقوط می کند و این یکی سقوط نمی کند.

2- و احتمال دارد که مقصود از این حدیث ها، عدم مبالغه در فرار از بلایا و مصایب، باشد. و عدم ترک و اجبات به خاطر هر توهّم بعیده.

توضیح: نظر به این که هر دو بزرگوار سخنشان را با دو حدیث دیگر ارتباط داده اند، بهتر است در همین جا ترجمه آن دو حدیث بیاید:

حدیث شماره 30 که از پایان صفحه 104 شروع می شود: امام صادق (علیه السلام) فرمود: امیرالمومنین (علیه السلام) در کنار دیواری نشسته بود و در میان مردم قضاوت می کرد. یکی از آنان گفت: زیر این دیوار ننشین زیرا کج شده است.

امیرالمومنین (علیه السلام) فرمود حافظ انسان اجل اوست.

وقتی که (کارش تمام شد و) برخاست، دیوار فرو ریخت.

امام صادق (علیه السلام) فرمود: امیرالمومنین این قبیل کارها را می،کرد و «هذا الیقین» این است یقین.

حدیث شماره 41 در صفحه 114: اصبغ بن نباته می گوید: امیرالمومنین (علیه السلام) از کنار دیواری که کج شده بود، مسیرش را به طرف دیوار سالم (آن طرف کوچه) قرار داد. کسی گفت: ای امیرالمومنین، از قضای الهی فرار می کنی؟

فرمود: از قضای الهی به قَدَر الهی فرار می کنم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(رحمت الله علیه): در آخر حدیث اول، امام (علیه السلام) می فرماید: «و هذا الیقین» که ظاهر است در مدح و تعظیم و این جمله آن احتمال اول را (که مجلسی گفته است)، نفی می کند. زیرا برای کسی که از یک خطر پرهیز نمی کند به دلیل علمش به عدم آن خطر، یا به عدم تاثیر آن خطر، فضیلتی نیست.

و جمله «حافظ انسان اجل اوست» احتمال دوم که مجلسی بیان کرد) را رد می کند. زیرا توهمات بعیده در نظر عقلاء ارزشی ندارد تا نیاز باشد که با «اجل حافظ انسان است» مردود اعلام شود.

و آن چه سزاوار است دربارهٔ این حدیث ها گفته شود این است: یقین بر این که «هر چیز در دست خدا است» جائی برای احتمال تأثیر یک موثر غیر از خدا» باقی نمی گذارد، تا انسان از ناخوش آیندها پرهیز کند.

با این همه، عادت جاری در میان عقلای انسان این است که از آن چه عادتاً ناخوش آیند است، پرهیز کنند.

کسی از اولیاء خدا که به درجه ای از یقین رسیده است می تواند مطابق یقین خود عمل کند و می تواند مطابق جریان عقلاء جاری شود.

امیرالمومنین (علیه السلام) تفنّن می کرد گاهی به آن عمل می کرده و گاهی به این.

بررسی: در احتمال اول، مجلسی (رحمت الله علیه) مسئله را به علم غیب ارتباط می دهد و می گوید: چون امام با علم غیب می دانست که آن دیوار سقوط نمی کند از آن فرار نکرد و طباطبائی می گوید: جمله «و هذا الیقین» دلالت دارد که عدم فرار امام (علیه السلام) از دیوار، یا عدم استفاده اش از لباس رزم یک فضیلت است در حالی که در موارد علم به عدم خطر، هیچ فضیلتی وجود ندارد. مثلاً همه انسان ها زیر درختی زیر سقفی می نشینند زیرا که می دانند خطری وجود ندارد. و این فضیلت نیست.

این سخن مرحوم طباطبائی دربارهٔ همه انسان ها، درست است لیکن در این جا یک مورد و موضوع ویژه ای وجود دارد که اگر حل شود، مسئله ما نیز حل خواهد شد و اگر نه، مسئله ما نیز حل نخواهد شد:

قرآن، خوابیدن امیرالمومنین (علیه السلام) را در بستر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در شب هجرت، فضیلت دانسته و آن را تمجید می کند: (وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْری نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللّه وَ اللّهُ روفٌ بالعباد). (1) اما در مقام بحث از این که علی (علیه السلام) افضل است یا ابوبکر، فلان متعصب می

1- 217 آیه 207 سوره بقره.

گوید و گفته اند: این کار علی (علیه السلام) فضیلت نیست چون پیامبر (صلی الله علیه و آله) به او گفته بود که خطری متوجه او نخواهد شد.

و همچنین شجاعت های امیرالمومنین (علیه السلام) در میدان های جهاد را نیز بدین گونه از ارزش می اندازند.

اینک پاسخ ما به این استدلال متعصبانه، چیست؟ و فرق نمی کند خواه این موضوع با تکیه بر علم غیب پیامبر (صلی الله علیه و آله) باشد و خواه بر علم غیب خود علی (علیه السلام).

یا باید (نعوذ بالله) علم غیب پیامبر (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) را انکار کنیم و یا باید بر اساس یک اصل مستدل، پاسخ بگوئیم که تا کنون پاسخ مستدل کامل نگفته ایم، یا بنده آن را ندیده ام.

پاسخ اجمالی و کلّی این است در آن صورت ابوبکر یا دیگر صحابیان، از خود پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز (نعوذ بالله) افضل می شوند زیرا پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر حقایق، بر بهشت و دوزخ و... علم غیب داشت و باید عبادات زیادی می کرد و....

اما پاسخ مشروح و مبین این مسئله بر می گردد به «انسان شناسی» مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)؛ گیاه یک روح دارد بنام روح نباتی حیوان دو روح دارد بنام روح نباتی و روح غریزه. انسان سه روح دارد و روح سومش روح فطرت است. انبیاء و معصومین یک روح چهارم نیز دارند بنام «روح القدس» (1) که علم غیبشان به این روح چهارم مربوط است. آنان موظف هستند مانند دیگر انسان ها با همان روح سوم زندگی کنند و روح چهارم را به زندگی شان دخالت ندهند مگر در موارد لازم:

شتر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در راه تبوک، از اردو خارج شد و گم گشت. کسانی را به دنبالش فرستاد، برگشتند و گفتند: نیافتیم.

1- رجوع کنید کافی ج 1 کتاب الحجة باب «ذکر الارواح التی فی الائمة-علیهم السلام-». و بحار، ج 17 ص 106 ح 16- ج 18 ص 264 ح 21، 24، 25، 24

یکی از منافقین گفت: این مرد از زمین و آسمان از بهشت و دوزخ به ما خبر می دهد اما نمی داند شترش در کجاست؟!

این وقت، زمان استفاده از روح چهارم بود که فرمود: شتر من در فلان دره افسارش به درختچه ای پیچیده است بروید بیاورید. رفتند و آوردند.

دیگرانی هم هستند که می گویند: اگر امتیاز انبیاء و ائمه در آفرینش شان است که خدا آنان را از دیگران متفاوت آفریده پس مقام شان اکتسابی نیست تا فضیلت باشد. اگر خداوند ما را نیز آن چنان می آفرید ما نیز همان طور می شدیم.

در پاسخ شان باید گفت پس چرا خودتان را نسبت به کبوتران و آهوان، برتر و ممتاز تر و با فضیلت می دانید؟ اگر خداوند کبوتران را نیز با روح سوم شما، می آفرید آنان نیز مثل شما می شدند انسان بودنتان که اکتسابی نیست چرا باید فضیلتی برای تان باشد؟ فضیلت شما بر کبوتران هر چه هست فضیلت انبیاء و معصومین نیز بر شما همان است.

برخی نیز می گویند در این صورت آنان برای ما الگو و اسوه نمی شوند.

پاسخ: در قرآن و سیره عقلا فرشتگان نیز الگو و اسوه هستند تا چه رسد به انبیاء که در سه روح با انسان معمولی شریک هستند. حتی در حدیث خود خدا نیز اسوه معرفی شده است: تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاق الله. (1)

فرمایش علامه طباطبائی متین است، پیامبر (صلی الله علیه و آله) گاهی از علم غیب استفاده می کرد که نمونه اش در ماجرای شتر گفته شد و همین طور علی (علیه السلام) گاهی از دیوار کج فرار می کند، زیرا موظف است که مانند انسان های دیگر با روح سوم زندگی کند. و گاهی هم مانند آن ماجرای پیامبر (صلی الله علیه و آله) از علم غیب و روح چهارم استفاده می کرد. اما:

1- بحار، ج 58 ص 129

1- این رفتـار بر اسـاس «تفنّن» نیست بل هر کـدام زمینه و محور ویژه خود را دارد؛ همان طور که در ماجرای شتر هر کـدام از دو رفتار در «چهار چوبهٔ زمینهٔ معین خود» عملی شدند. تعبیر مرحوم طباطبائی با «تفنّن» مسئله را از قاعده و قانونمندی خارج می کند.

2- تعبیر مرحوم طباطبائی با «اولیاء الله» به دست صوفیان و صـدرویان بهانه می دهـد که پیشـگوئی ها و اخبار از غیب افرادی مثل نوستر آداموس و مرتاضان هندی و باصـطلاح عارفان سـرخپوست بومیان آمریکا را و نیز کاهنان خودمان را مشـمول عبارت «اولیاء الله» بدانند و علم غیب انبیـاء و معصومین را بـا این گونه کهـانت هـا همسـنخ .بداننـد. در حـالی که اخبار از غیب فقط در انحصار انبیا انحصار انبیاء و معصومین است و اگر فرد دیگری از غیب خبر دهـد (و زیاد است کسانی که خبر می دهنـد) کاهن است و الکاهن کالکافر. (1) ای کاش علامه طباطبائی به جای این تعبیر، عبارت «انبیاء و معصومین» را می آورد.

3- نتیجه فرمایش طباطبائی با نتیجه فرمایش مجلسی چه فرقی دارد؟ نتیجه هر دو کاملاً یکی است.

اگر جمله «و هذا الیقین نظر مجلسـی (رحمت الله علیه) را رد کرده باشد، دقیقاً همان طور نتیجه سـخن طباطبائی(رحمت الله علیه) را نیز رد می کند.

پس مراد از مدح و تعظیم «یقین»، همان فضـیلت است فضـیلتی که مرحوم طباطبائی پس از مردود دانسـتن آن از نو آن را در آخر سخنش تایید می کند.

امام (علیه السـلام) می گوید: «و هذا الیقین» اشاره را بر مشار الیه محلی به «ال» مقدم می دارد تا معنی انحصاری بدهد، یعنی یقین های دیگر هر چه محکم تر باشـند در برابر این یقین که از روح چهارم ناشـی می شود قابل مقایسه نیسـتند همین طور است عبادت، شـجاعت، علم، توحید و خداشناسی که از روح چهارم ناشی شده باشد.

1- برای شرح بیشتر و مستدل این موضوع رجوع کنید سایت بینش نو، بخش مقالات مقالهٔ «معجزه، کرامت، کهانت».

4- و جمله «حافظ انسان اجل اوست» نیز احتمال دوم مجلسی (رحمت الله علیه) را رد نمی کند. زیرا همان عقلاء که مرحوم طباطبائی بر سیرهٔ آنان تکیه می کند اکثر اوقات که در مقام پند و اندرز دیگران می آیند، می گویند: عزیزم این قدر از بلایا و مصائب نترس، هر چه خدا خواهد، پیش می آید این قدر نگران نباش و به خدا توکل کن.

و نیز: عقلاء مردم، کسانی را که در اثر توهمات بعیده واجبات را ترک می کنند، پند و اندرز می دهند که بر اساس توهمات بعیده واجبات را ترک نکن.

امام (علیه السلام) که عاقل ترین عقلاء است، چه اشکالی دارد از این پند و اندرزها به دیگران داشته باشد؟

نگاهی به ادیان دیگر: مبحث فضیلت به شرحی که گذشت و نیز روح چهارم از مسلّمات هر دین است.

گفته شد انبیاء موظف بودند که بر اساس روح سوم و مانند دیگر انسان ها زندگی کنند، پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) وقتی که می خواست کفشش را بپوشد آن را بر می داشت و تکان می داد که اگر عقربی یا چیزی در آن باشد بیفتد و در امور زندگی از علم غیب استفاده نمی کرد. گاهی مردم توقع داشتند او خیلی از مشکلات را با استفاده از علم غیب حل کند. یا مشرکین می گفتند: (أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ من زُخْرُف): (1) یا خانه ای پرنقش و نگار از جواهرات، داشته باشی. در پاسخ شان خدا می فرماید: (قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلا بَشَراً رَسُولا) (2) بگو منزه است پروردگارم، مگر من جز انسان و رسول، هستم یعنی من در بشر بودن مانند دیگر بشرها هستم و تنها فرق من با شما این است که رسول خدا هستم و قرار نیست کسی

1- آیه 93 سوره اسراء.

2- آیه 93 سوره اسراء.

که رسول است هر مشکل زیستی (اقتصادی، نظامی و...) را با نبوت و قدرت غیبی حل کند. و قرار است مانند دیگر بشرها زندگی کند.

در آیه دیگر می فرماید: (قُلْ إِنّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی إلی): (1) این است و غیر از این نیست که من بشری هستم مانند شما، که وحی می شود بر من.

اساساً با روح القدس که نام دیگرش «روح النبوة و روح الامامة» است نمی شود زندگی کرد.

و نیز: اگر انبیاء همه مشکلات جامعه بشری را با توان روح چهارم شان، محاسبه و چاره شناسی می کردند حکمت آفرینش بشر به عنوان یک موجود طبیعی که با اراده و اختیار خود جامعه و تاریخ را بسازد، از بین می رفت.

می گوید: «انا بشر مثلکم» اما بلافاصله می گوید «یُوحی إِلَی» یا «من رسول هستم». یعنی این فرق عظیم را با شما بشرها دارم. چرا دیگران نه رسول هستند و نه دریافت کننده وحی؟ برای این که باصطلاح امروزی دستگاه گیرندهٔ وحی را ندارند. و این دستگاه عبارت است از روح چهارم، روح القدس که حدیث ها آن را به ما معرفی می کنند.

در زندگی و برنامه زیستی، انبیاء این است و جز این نیست که بشری هستند مانند دیگر بشرها و نیستند مگر بشر. فرمود: «أنا بشر مثلکم» اما نفرمود «و انتم بشرٌ مثلی»، بل فرمود: گیرندهٔ وحی و رسول هستم که شما نیستید.

این جاست که پاسخ آن پرسش ها روشن می شود: می گویند: اگر امام حسن (علیه السلام) می دانست که آن آب مسموم است چرا از آن آب نوشید؟ مگر این قتل نفس نیست؟

1- آیه 110 سوره کهف.

درست است اگر بر اساس روح سوم می دانست که آن آب مسموم است، نباید می نوشید و نمی نوشید. اما او بر اساس روح چهارم می دانست که آن آب مسموم است، و نباید به این دانستن عمل می کرد این است که «انّ امر ناصعب مستصعب».

برخی سطحی نگرها، همین پرسش را درباره امام حسین (علیه السلام) هم می کنند. در حالی که در جهاد حتی اگر بر اساس روح سوم و از طریق معمولی هم بداند که کشته خواهد شد، مصداق خودکشی نیست بل اشرف ترین شرف انسانی است تا چه رسد به علم بر اساس روح چهارم.

امیرالمومنین که این مبحث ما به محور کلام او و زندگی او است، خود می گوید: (یَهْلِكُ فِی اثْنَانِ مُحِبٌّ غَالٍ وَ مُبْغِضٌ) قَال: دو کس دربارهٔ من گمراه است؛ دوستداری که غلوّ کند و من را به مقام الوهیت ببرد و کینه داری که من را پائین آورده با دیگران همسان کند.

مسیحیان عیسی (علیه السلام) را در مقام الوهیت قرار دادند پس از رنسانس جو غالب در میان شان تنزل دادن عیسی (علیه السلام) به پائین ترین حد بود که حتی نبوتش را نیز انکار کردند؛ یعنی (نعوذ بالله) او را یک دروغگوئی که بر خدا افترا بسته، دانستند.

چرائی آن افراط و این تفریط، چیست؟ منشأ این افراطها و تفریط ها در عدم تبیین روح چهارم (روح القدس) است. آن معدود افراد مثلاً اندیشمند که نبوت ها را نمی پذیرند، یا نبوت ها را از سنخ کهانت می دانند (مانند پطر شفسکی در کتاب اسلام در ایران)، اگر این موضوع برای شان تشریح شود، مسئله برای شان حل می گردد.

هر دین و پیروان هر دین، در مقام اندیشه، راهی ندارند مگر پذیرش این اصل؛ اصل روح القدس که در احادیث ما آمده است و الا یا دچار افراط می شوند و یا دچار تفریط.

اگر بر فرض آهوئی از یک انسان بپرسد: تو که انسانی چرا مثل ما آهوان غذا می خوری، شهوت جنسی داری، اکسیژن مصرف می کنی؟ او در جوابش بگوید: من در روح غریزه، همسان شما آهوان هستم. آیا مقصودش این است که هیچ امتیازی و هیچ تفاوت خلقتی با

آهوان ندارد؛ او می گوید من مثل شما هستم اما نمی گوید شما هم از هر جهت مثل من هستید.

چون این مسئله در اکثر ذهن ها هست حتی رسوب هم کرده است، حتی برخی از مومنین بدون حل آن برای خودشان با صرف تعبّد، به نبوت ها و امامت معتقد هستند، و برخی دیگر اصل پرسش را بدون حل در ذهن شان دفن می کنند، در حالی که قرآن تبیان کل شیئ است و اهل بیت (علیهم السلام) بیانگر همان تبیان هستند؛ لذا از این گونه مثال ها استفاده کردم.

ص: 501

68- اعمال انسان و مشیئة الله

ج 5 ص 110 و 111.

مقدمه میان «مشیئت» و «مشیّت» فرق هست اولی به معنی «خواست و خواستن» است، دومی به معنی «روند عملی آن خواسته» است.

و به عبارت دیگر: مشـیّت به تحقق پیوسـتن مشـیئت است هر مشـیئتی که به جریان تحقق و شدن برسد و در عینیت جاری گردد می شود مشیّت.

مشیئت، از «شاء یشاءُ» است و مشیّت از «مشی یمشی». گرچه دومی نیز به همان معنی «خواستن» به کار رفته است.

به دلیل حضور لفظ «شاء» و «شاؤا » باید الفاظ «مشـیّة» نیز به صورت «مشـیئة» می آمد. گویا در نسـخه برداریها یا در ،چاپ اشتباه شده است. البته در زبان و محاورات عامّه معمولاً از لفظ مشیت استفاده می شود.

متن حـدیث: (أبي عَنْ سَـعْدِ عَنِ ابْنِ عِيسَـى عَنْ مُحَمَّـدِ الْبَرْقِيِّ عَنْ عَبْـدِ الْمَلِكِ بْنِ عَنْتَرَةَ الشَّيْبَانِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدهُ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أمير الْمُؤْمِنِينَ (علیه السـلام) فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أخبرني عَنِ الْقَدَرِ فَقَالَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلِجْهُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنِ الْقَدَرِ قَالَ طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكْهُ قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنِ الْقَدَرِ قَالَ اللّه فَلَا تَتَكَلَّفْهُ قَالَ يَا

ص: 503

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنِ الْقَدَرِ قَالَ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) أَمَّا إِذَا أَبَيْتَ فَإِنِّي سَائِلُكَ أخبرني أ كَانَتْ رَحْمَةُ الله لِلْعِبَادِ قَبْلَ أَعْمَالِ الْعِبَادِ أَمْ كَانَتْ أَعْمَالُ الْعِبَادِ قَبْلَ رَحْمَةِ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ بَلْ كَانَتْ رَحْمَةُ الله لِلْعِبَادِ قَبْلَ أَعْمَال الْعِبَادِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) قُومُوا فَسَلِّمُوا عَلَى أَخِيكُمْ فَقَدْ أَسْلَمَ وَ قَدْ كَانَ كَافِراً قَالَ وَ انْطَلَقَ الرَّجُلُ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَ بِالْمَشِيَّةِ الْأُولَى تَقُومُ وَ تَقْعُدُ وَ تَقْبِضُ وَ تَبْسُطُ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) وَ إِنَّكَ لَبَعِيدٌ فِي الْمَشِيَّةِ أَمَا إِنِّي سَائِلُكَ عَنْ ثَلَاثَ لَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَكَ فِي شَيْءٍ مِنْهَا مَخْرَجاً أخبرني أ خَلَقَ اللَّهُ الْعِبَادَ كَمَا شَاءَ أَوْ كَمَا شَاءُوا فَقَالَ كَمَا شَاءَ قَالَ فَخَلَقَ اللَّهُ الْعِبَادَ لِمَا شَاءَ أَوْ لِمَا شَاءُوا فَقَالَ لِمَا شَاءَ قَالَ يَأْتُونَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا شَاءَ أَوْ كَمَا شَاءُوا قَالَ يَأْتُونَهُ كَمَا شَاءَ قَالَ قُمْ فَلَيْسَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَشِيَّةِ شَيْءٌ).

متن سخن علامه مجلسى (رحمت الله عليه): بيان لعل المراد المشية المستقلة التي لا يحتاج معها إلى عون الله و توفيقه.

متن سخن علامه طباطبائى (رحمت الله عليه): كل واحد من احاد الخلق محدود بحدود يتعيّن بها في وجوده كالطول والعرض و اللون و سائر الاوصاف و الروابط التي يرتبط بغيره بواسطتها ككون الانسان ابن فلان و أخا فلان و أبا فلان و فى زمان كذا و مكان كذا و هكذا. إذا أمعنت النظر في ذلك و جدت أن جميع أسباب وجود الشئ ذوات دخل في حدود وجوده سائر ما يتعلق بوجوده و أنها هي التي يتقدر بها الشئ غير أن كلا الاسباب أيضا يتقدر بما يتقدمه من المقدرات، و لا محالة تنتهى إليه سبحانه فعنده تعالى حقيقة ما يتقدّر به كل شئ و يتحدد به كل أمر.

و الاشياء إنما ترتبط به تعالى من جهة صفاته الفعلية التي بها ينعم عليها و يقيم صلبها و يدبر أمرها كالرحمة و الرزق والهداية والاحياء و الحفظ و الخلق و غيرها و ما يقابلها فلله

سبحانه من جهة صفات فعله دخل في كل شئ مخلوق و ما يتعلق به من أثر و فعل أذ لا معنى لاثبات صفة فيه تعالى متعلقة بالاشياء و هي لا تتعلق بها.

و لـذلك فانه عليه السـلام سأل الرجل عن تقدم صـفة الرحمة على الاعمال، و لا معنى لتقدمها مع عدم ارتباطها بها و تأثيرها فيها فقد نظم الله الوجود بحيث تجرى فيه الرحمـة و الهدايـة و المثوبة و المغفرة و كذا ما يقابلها و لا يوجب ذلك بطلان الاختيار في الافعال فان تحقق الاختيار نفسه مقدمـة من مقدمات تحقق الامر المقدر إذ لولا الاختيار لم يتحقق طاعة و لا معصـية فلم يتحقق ثواب و لا عقاب و لا امر و لا نهى و لا بعث و لا تبليغ. و من هنا يظهر وجه تمسک الامام عليه السـلام بسـبق صـفة الرحمـة على العمل ثم بيانه عليه السـلام أن الله مشـية في كل شـئ و أنها لا تلغو و لا تغلبه مشـية العبد فالفعل لا يخطئ مشـيته تعالى و لا يوجب ذلك بطلان تأثير مشـية العبد فان مشية العبد إحدى مقدمات تحقق ما تعلقت به مشـيته تعالى فان شاء الفعل الذى يوجد بمشية العبد فلابد لمشية العبد من التحقق و التأثير فافهم ذلک، و ذلک، و هـذه الرواية الشـريفة على ارتفاع مكانتها و لطف مضـمونها يتضح به جميع ما ورد فى الباب من مختلف الروايات و كذا الايات المختلفة من غير حاجة إلى أخذ بعض و تأويل بعض آخر.

ترجمه حديث: مردى به حضور اميرالمومنين (عليه السلام) آمد و گفت: اى اميرالمومنين به من خبرده از قَدَر.

فرمود: دريای عميق است در آن فرو نرو

گفت: اى اميرالمومنين به من خبرده از قدر.

فرمود: راهى تاريک است آن را نپيما

گفت: اى اميرالمومنين خبرده به من از قدر.

فرمود سر خدا است، خودت را به تكلّف نينداز.

گفت: ای امیرالمومنین خبرده به من از قدر.

فرمود: اکنون که تو دست بردار نیستی پس من از تو می پرسم: تو بگو آیا رحمت خدا قبل از اعمال بندگان بود یا اعمال بندگان قبل از رحمت خدا؟-؟

گفت: رحمت خدا قبل از اعمال بندگان بوده است.

فرمود: بر خیزید به این برادرتان سلام کنید که مسلمان شد (پیش از آن مسلمان نبود).

آن مرد مسافت اندکی رفت سپس بر گشت به حضور امام (علیه السلام) و:

گفت: ای امیرالمومنین با مشیئت نخستین خدا بر می خیزیم و می نشینیم و قبض می کنیم و بسط می کنیم-؟

فرمود: تو در فاصله دور از مشیئت، هستی (چیزی از مشیئت به تو نمی رسد). اینک من سه چیز از تو می پرسم که خداوند راه گریزی در آن ها برای تو نگذاشته است:

فرمود: خبرده به من آیا خداوند بندگان را آن طور آفریده که خودش خواسته است یا آن طور که بندگان خواسته اند.؟-؟

گفت: آن طور که خودش خواسته است.

فرمود: خداوند بندگان را برای آن چه خودش خواسته آفریده است یا برای آن چه بندگان خواسته اند؟-؟

گفت: برای آن چه خودش خواسته است.

فرمود: بندگان در روز قیامت آن طور که خدا خواسته، حاضر می شوند یا آن طور که خودشان بخواهند؟-؟

گفت: آن طور که خدا خواسته، خواهند آمد.

فرمود: برخیز، پس چیزی از مشیئت به تو نمی رسد.

توضیح: مشیئة اولی: مشیئت اول مفهوم این عبارت این است که در نظر امام (علیه السلام) و آن مرد اندیشمند، دو مشیئت هست یکی اول و دیگری دوم و موضوع بحث شان مشیئت اول،

است که تکلیف مشیئت دوم در نتیجهٔ بحث شان روشن خواهد شد. یعنی اگر قیام و قعود، قبض و بسط و دیگر افعال بشر بر اساس مشیئت اول باشد پس اساساً مشیئت دومی وجود ندارد و اگر افعال بشر بر اساس مشیئت اول نباشد پس مشیئت دوم وجود دارد که چیستی آن از نو باید بحث شود.

علی (علیه السلام) فرمود «چیزی از مشیئت اول به تو نمی رسد»- «المشیئة» حرف «ال» باصطلاح ادبی عهد «ذکر» است یعنی ان مشیئت اول که گفتی، چیزی از آن به انسان نمی رسد، انسان هیچ نقشی در آن ندارد.

نتیجه این می شود که مشیئت دوم نیز هست، به شرح زیر:

1- مشیئت اول: خداوند در آغاز آفرینش انسان خواسته و مشیئت کرده که انسان دارای اراده و مشیئت باشد خود اراده و مشیئت انسان ها از خواسته و مشیئت خداوند است؛ اراده و اختیار را خدا به انسان داده است؛ خدا انسان را مختار با اراده و با مشیئت آفریده است.

و نتیجه این می شود که قیام و قعود و هر فعل بشر بر اساس آن مشیئت اول نیست. در مشیئت اول فقط اصل اختیار و اراده را به انسان داده اند نه چگونگی افعال را لطفاً دوباره به متن حدیث توجه کنید.

چگونگی افعال، صحیح و ناصحیح بودن افعال، صواب و ناصواب بودن افعال بشر، بر اساس مشیئت دوم است که بر اساس «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» است.

اگر کسی دو رکعت نماز بخواند یا شراب بخورد، با اختیار خود انجام داده است اما فارغ از مشیئت خدا و «مفوض و به سر خود رها شده نیست و این است «امر بین آمرین» که پیش تر عرض کردم سنگین ترین مسئله و پیچیده ترین موضوع است و برای حل آن کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) بیان شاید مراد از مشیئت (ی که چیزی از آن در دست نیست) مشیئت مستقله باشد که این مشیئت نیازی به یاری و توفیق خداوند، ندارد.

توضیح: علامه مجلسی به کلمه «اولی» توجه نمی کند. و در این صورت ظاهر حدیث دلالت می کند که انسان هیچ اراده و اختیار و مشیئتی ندارد.

لذا در مقام تأویل آمده و می فرماید: شاید مراد این است که انسان مشیئت و اراده مستقل ندارد، انسان در اراده و اختیار و مشیئتش محتاج یاری و توفیق خداوند است.

اما این فرمایش او فقط یک بخش از مشکل را حل می کند و بخش دوم همچنان می ماند.

افعال انسان دو بخش است: افعال نیک و افعال بد.

مجلسی می گوید: انسان در انجام افعال نیک مشیئت مستقل ندارد بل نیازمند یاری و توفیق الهی است. و توضیح نمی دهد که در انجام افعال بد و گناهان، آیا مشیئت مستقل دارد؟ در این صورت می شود همان عقیده تفویض معتزله.

آیا اساساً انسان اراده و مشیئت ندارد؟ در این صورت بالمئال می شود همان عقیده اشعریه.

آیا انسان و خدا در آن افعال مشترکاً اراده دارند؟ در این صورت می شود شرک.

آیا خدا بنده اش را در افعال گناه، یاری کرده و توفیق می دهد؟ این نیز شرک بدتر می شود.

پس چیست؟ مرحوم مجلسی این بخش را مسکوت گذاشته و چون این بخش از مسئله با توضیح او در بخش اول قابل حل نیست پس توضیحش در آن بخش نیز صحیح نیست که البته با «لعل» فرموده است، نه نظر قطعی.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): مقدمه: نظر به این که هم مسئله خیلی دقیق است و هم سخن علامه بر مقدماتی استوار است و نیز مشروح ترین و مفصل ترین کلامی است که تا این جا از او دیده ایم. اجازه می خواهم سخنش را در ردیف هائی تنظیم کنم، می فرماید:

1- هر واحد از آحاد خلق به حدودی محدود است که وجودش به وسیله آن حدود، متعین می شود از قبیل: طول، عرض، رنگ، و دیگر اوصاف و رابطه هائی که به وسیله آن ها با دیگر اشیاء رابطه دارد.

2- وقتی که در این ها دقیق بنگری، می بینی که همهٔ اسباب وجود شیئ، هم در حدود وجود او دخالت دارند و هم در دیگر چیزها که به وجود او متعلق هستند. و می بینی که شیئ به وسیله آن اسباب متقدر می شود.

3- لیکن خود آن اسباب نیز متقدر می شوند به وسیله آن چه بر آن ها تقدم دارد (خود اسباب نیز اسباب دارند).

4- و بالاخره (این سیر قهقرائی) می رسد به خداوند سبحان و حقیقت آن چه هر شیئ با آن متقدر و محدود می شود، در نزد اوست.

5- این ارتباط اشیاء با خداوند متعال فقط در جهت «صفات فعلیه» خدا، هست (نه صفات ذاتیّه) صفات فعلیه که با آن به اشیاء نعمت می دهد و به آن ها ساختار می دهد، و امورشان را تدبیر می کند مانند رحمت، رزق، هدایت، احیاء، حفظ آفریدن و غیر این ها. و آن چه مقابل این امور است.

6- پس خداوند از جهت صفات فعل، در هر چیز مخلوق دخالت دارد و همچنین در هر آن چه به آن شیئ تعلق دارد مانند اثرش و فعلش، (یعنی خداوند هم در وجود هر شیئ دخالت دارد و هم در آثار و افعال هر شیئ) زیرا معنائی ندارد که خداوند صفتی داشته باشد و آن صفت به اشیاء متعلق باشد، اما اشیاء به آن صفت متعلق نباشند.

7- و به همین خاطر علی (علیه السلام) از آن مرد دربارهٔ «تقدم صفت رحمت خدا بر اعمال انسان» پرسید. و معنی ندارد که صفت رحمت بدون ارتباط با اشیاء بر آن ها مقدم باشد و تاثیری در اشیاء نداشته باشد در حالی که خداوند وجود را طوری نظام داده که رحمت و هدایت و مثوبت و مغفرت (و همچنین آن چه مقابل این ها است) در آن جاری شود.

8- و این موجب نمی شود که انسان در افعالش اختیار نداشته باشد. زیرا خود تحقق اختیار، مقدمه ای از مقدمات تحقق امر مقدر است چون اگر اختیار نبود نه طاعت محقق می شد و نه معصیت، در نتیجه نه ثوابی محقق می شد و نه عقابی و نه امری و نه نهی ای. و نه بعث و نه تبلیغ

9- و از این جا روشن می شود که چرا امام (علیه السلام) به «سبقت رحمت بر عمل» متمسک می شود، سپس بیان می کند که خداوند در هر چیز مشیئت دارد مشیئتی که لغو نمی شود، و مشیئت بندگان بر مشیئت او غالب نمی گردد.

10- پس فعل (بندگان) فارغ از مشیئت خداوند متعال نیست.

11- و این موجب بطلان مشیئت بنده نمی شود زیرا مشیئت بنده، یکی از مقدمات چیزی است که مشیئت خدا به آن تعلق گرفته است (مشیئت خدا این است که بنده آن فعل را با مشیئت خودش انجام دهد).

12- پس اگر خداوند فعلی را که با مشیئت بنده به وجود می آید، بخواهد، لابد است که مشیئت بنده محقق شود و تأثیرش را نیز داشته باشد.

13- پس بفهم این مطلب را.

14- این حدیث شریف که مکانت بالا دارد و مضمونش لطیف است، به وسیله این حدیث واضح می شود همه آن چه در این باب وارد شده از قبیل روایت های مختلف و نیز آیات مختلفه، بدون نیاز به این که برخی از آن ها را (با همان ظاهر شان) بپذیریم و برخی دیگر را تأویل کنیم.

بررسی: به گمانم کسی در کلیات این بیان مشروح علامه طباطبائی، نمی تواند ایرادی داشته باشد، و نتیجه آن به شرح زیر می شود:

1- خداوند در وجود هر شیئ و نیز در متعلقات هر شیئ دخالت دارد، از آن جمله افعال انسان ها.

2- انسان افعال خودش را با اختیار خودش انجام می دهد زیرا خدا خواسته است که انسان با اختیار خودش انجام دهد.

3- پس هر فعل که انسان انجام می دهد هم مشیئت خدا در آن دخالت دارد و هم مشیئت انسان.

اما پرسش این است مگر معتزله غیر از این می گویند؟ مگر معتزله اسباب و سلسله اسباب تا برسد به خدا را انکار می کنند؟ معتزله نیز معتقدند و اتفاقاً عقیده اصلی شان همین است که همه اسباب و سلسله اسباب از آن خداوند است و یکی از همین اسباب و مقدمات این است که خداوند مقدر کرده انسان با اختیار خودش و به طور مفوض افعالش را انجام دهد. و این مقدر کردن و مشیئت خدا، موجب بطلان اختیار انسان نمی شود.

آن چه مشکل ما است این است که فرق میان عقیدهٔ معتزله و مکتب اهل بیت (علیهم السلام) را روشن کنیم، نه توضیح سلسله اسباب یا صفت فعل و صفت ذات خدا و همگان می دانند که اساساً در این جا جائی برای مطرح کردن صفت ذات، نیست.

فرق میان عقیده شیعه و معتزله با اشعریه روشن است که این دو بینش، انسان را در افعال شان مجبور نمی دانند و هر دو معتقد هستند که انسان در افعالش اختیار دارد.

مهم این است که فرق میان شیعه با معتزله را در همین نکته که «انسان اختیار دارد»، توضیح دهیم. که علامه طباطبائی هرگز به این موضوع نپرداخته است. و آن چه در این سخن مشروح بیان فرموده همگی باور مشترک شیعه و معتزله است.

باز عرض می کنم برای شرح و بیان این موضوع کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام.

ص: 511

و اما این حدیث مورد بحث تفسیر این حدیث را در توضیحی که در ذیل ترجمه حدیث آوردم، بیان کردم که موضوع حدیث «مشیئت اول» است و مشیئت دوم عبارت است از «امر بین امرین» که امام (علیه السلام) و آن مرد اندیشمند دربارهٔ آن بحثی نداشتند، و آن مشیئت که امام (علیه السلام) می گوید «چیزی از مشیئت به انسان نمی رسد» عبارت است از مشیئت اول.

و شگفت این که علامه طباطبائی دربارهٔ جمله «چیزی از مشیئت به تو نمی رسد» که دو بار در این حدیث تکرار شده هیچ توضیحی نداده است در حالی که اگر به کلمه «اولی= اول» توجه نشود، ظاهر این جمله دلالت دارد که چیزی از اختیار به انسان نمی رسد و انسان در افعالش مجبور است و مساوی می شود با بینش اشعریّه.

ص: 512

69- اراده انسان و قضا و قدر الهی

ج 5 ص 112.

متن حدیث: یـد: (ابْنُ الْوَلِیدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ ابْنِ هَاشِمٍ عَنِ ابْنِ مَعْبَدٍ عَنْ دُرُسْتَ عَنِ ابْنِ أذَیْنَةَ عَن أبي عَبْد الله (علیه السلام) قَالَ قُلْتُ لَهُ جَعَلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي الْقَضَاءِ وَالْقَدَر قَالَ أَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا جَمَعَ الْعِبَادَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ سَأَلَهُمْ عَمَّا عَهِدَ إِلَیْهِمْ وَلَمْ یَسْأَلْهُمْ عَمَّا قَضَى عَلَیْهِمْ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان هذا الخبر یدل علی أن القضاء و القدر إنما یکون في غیر الأمور التکلیفیة کالمصائب و الأمراض و أمثالها فلعل المراد بهما القضاء القدر الحتمیان.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الروایة تدل علی أن التکالیف و الاحکام امور اعتباریة غیر تکوینیة، و مورد القضاء والقدر بالمعنی الدائر هو التکوینیات فأعمال العباد من

حیث و جودها الخارجی کسائر الموجودات متعلقات القضاء والقدر و من حیث تعلق الامر و النهی و الاشتمال علی الطاعة و المعصیة امور اعتباریة وضعیة خارجة عن دائرة القضاء و القدر إلا بالمعنی الاخر الذی بینه أمیر المؤمنین علیه السلام للرجل الشامي عند منصرفه من صفین کما في الروایات و محصله التکلیف للمصالح تستدعی ذلك فالقدر في الاعمال ینشأ

ص: 513

من المصالح التي تستدعی التکلیف الکذائی و القضاء هو الحکم بالوجوب و الحرمة مثلا بامر أو نهی.

ترجمه حدیث: ابن اذینه می گوید به امام صادق (علیه السلام) گفتم: فدایت شوم، چه می گوئی در قضا و قدر؟

فرمود: می گویم خداوند متعال وقتی که در روز قیامت بندگان را جمع می کند، از آن چه به آنان مقرر کرده بازخواست خواهد کرد و از آن چه خودش قضاء کرده باز خواست نخواهد کرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان این حدیث دلالت دارد که قضا و قدر تنها در غیر امور تکلیفیه مانند مصائب و بیماریها و امثال شان، هست (یعنی در امور تکلیفیه قضا و قدر نیست) پس در این صورت مراد قضا و قدر حتمی است.

توضیح: نتیجه سخن مرحوم مجلسی چنین می شود قضا و قدر دو نوع است حتمی و غیر حتمی امور تکلیفیه مشمول نوع دوم است نه نوع اول.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) این حدیث دلالت دارد که تکالیف و احکام، امور اعتباری هستند، نه تکوینی و مورد قضا و قدر به معنائی که (در احادیث و محاورات می چرخد)، تکوینیات است.

پس اعمال بندگان از حیث وجود خارجی مانند دیگر موجودات، متعلق قضا و قدر، هستند. و اما از حیث تعلّق امر و نهی و نیز از حیث اشتمالشان بر طاعت و معصیت، امور اعتباری قراردادی هستند که از دایره قضا و قدر خارج هستند مگر به یک معنی دیگر که امیرالمومنین (علیه السلام) هنگام برگشت از صفین به آن مرد شامی بیان کرد، چنان که در روایات هست.

و ماحصل آن سخن علی-علیه السلام- این است تکلیف به خاطر مصالحی است که آن را اقتضا می کنند. پس قدر در اعمال از مصالحی که چنین تکلیف را اقتضا می کنند، ناشی می شود. و قضاء عبارت است از حکم به وجوب و حرمة (مثلاً) با امر یا با نهی.

بررسی: علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) اعمال انسان را از حیث وجود تحقق یافته خارجی، مشمول قضا و قدر می داند اما تکلیف و امر و نهی نسبت به اعمال را امور اعتباری می داند.

و این فرمایش متین و کاملاً درست است. لیکن سخن در همان «وجود تحقق یافته خارجی عمل» است. از باب مثال آیا دو رکعت نماز که زید به جا آورد و این عمل محقق شد و تحقق خارجی یافت بر اساس قضا و قدر خدا بود یا نه؟؟ و همچنین اگر او یک لیوان شراب خورد و این عمل خوردن تحقق خارجی یافت قضا و قدر خدا بود یا نه؟؟

اگر این عمل، بر اساس قضا و قدر خدا بوده پس ثواب و عقاب چه معنائی دارد؟ و اگر با قضا و قدر خدا نبوده، پس خداوند از این بخش از ملک خودش، خودش را خلع کرده و امور را به انسان تفویض کرده است. هر دو صورت محال است.

در این بحث، کسی با اعتباری بودن احکام، کاری ندارد و همگان می دانند که هر قانون اجتماعی خواه در اسلام و خواه در هر جامعه ای، امور اعتباری است نه تکوینی. و معلوم نیست مرحوم طباطبائی چرا به این توضیح واضحات می پردازد.

سخن این است: اگر اعمال انسان، همان باشد که خداوند قضا و قدر کرده، پس چه جائی برای آن «مصالح» که خود علامه فرموده، می ماند؟ وقتی که همهٔ افعال و کردارهای بندگان از پیش تعیین شده و مقدر شده پس چه مصلحتی برای امر و نهی و اعتبار این اعتباریات می ماند؟ و چه دلیلی بر ثواب و عقاب هست؟ نماز خوان باید آن نماز را می خواند قهراً و جبراً، و شراب خوار باید آن شراب را می خورد قهراً و جبراً پس چرا باید یکی به ثواب و دیگری به عذاب برسد؟

مرحوم طباطبائی در آخر کلامش می فرمایـد: پس قدر در اعمال ناشـی از مصالح تکلیف است. و قضا در اعمال یعنی واجب کردن حرام کردن و امثالشان: مکروه کردن، مستحب کردن و مباح کردن.

نتیجه سخن ایشان این است که دو اصطلاح با عنوان «قضا و قدر» داریم:

1- قضا و قدر در تکوینیات

2- قضا و قدر در تکالیف که اعتباری هستند در این ،اصطلاح قدر یعنی مصالح قوانین و قضا یعنی تصویب قوانین.

امـا بـا پـذیرش این اصـطلاح دوم، اساساً آن چه موضوع بحث است، این اصـطلاح نیست. اصـطلاح اول است که خود ایشان عمل های تحقق یافته را از تکوینیات می داند.

و در حدیث مورد بحث امام (علیه السلام) می فرماید خداوند از آن چه بر بندگان قضا کرده پرسش نخواهد کرد. پس بنا به فرمایش علامه، خداوند درباره اعمال تحقق یافته خارجی باز خواست نخواهد کرد زیرا همگی قضای خود اوست. بدیهی است که این درست نیست.

اما علامه مجلسی همان اراده تکوینیهٔ خدا را به دو نوع تقسیم می کند:

1- اراده حتمی که شامل به وجود آمدن اشیاء و از آن جمله وجود خود انسان هاست.

2- اراده غیر حتمی این اراده متعلق به افعال اختیاری انسان ها است.

این در جای خود درست است همان طور که در حدیث های پیشـین دیدیم که فرمود: ارادة حتم، و ارادة عزم. (1) اما مسئله ما در این جا چیز دیگر است.

بدیهی است که هر دو بزرگوار بر این که «انسان در اعمال خودش اراده و اختیار دارد» اعتقاد کامل دارند. اما سخن در «نسبت میان قضا و قدر الهی با اراده و اختیار انسان» است؛ این دو چه نسبتی با هم دارند؟

1- مبحث شماره 66

اگر بگوئیم هر دو در کنار هم و به کمک هم عمل محقق شده را به وجود آورده اند. این شرک است.

هر دو بزرگوار به این اصل مطلب نپرداخته اند در حالی که موضوع و محور بحث غیر از این نیست.

معتزله می گویند: فقط و تنها اراده انسان است که عمل را به وجود می آورد. و اشعریه معتقدند که فقط خداوند است که اعمال را به وجود می آورد.

و مکتب اهل بیت (علیهم السلام) می گوید امر بین آمرین و بحث در این است که این امر بین امرین، چیست؟ متاسفانه هر دو بزرگوار به پاسخ این پرسش نپرداخته اند به ناچار باز نامی از کتاب «دو دست خدا» می برم.

اما حدیث پس از برگشت از صفین: که مرحوم طباطبائی از آن نام برد، در کافی ج1 ص 155، بحار، ج 5 ص 13 و ص 75، 76 و نیز ص 95 و 96 آمده است. که ترجمه متن کافی را می آورم:

امیرالمومنین پس از برگشت از صفین در کوفه بود که مرد سالمندی آمد در روبه روی آن حضرت نشست، سپس گفت: ای امیرالمومنین به ما خبرده از رفتن ما به جنگ اهل شام؛ آیا با قضا و قدر خداوند بود؟

فرمود: بلی ای شیخ بر هیچ تپه ای فراز نیامدید و به هیچ درهای فرو نیامدید مگر با قضا و قدر خداوند.

گفت: در پیش خدا حساب کنم زحماتم را ای امیرالمومنین؟

فرمود: این طور نگو ای شیخ؛ به خدا سوگند که خدا اجر شما را عظیم کرده در مسیرتان به صفین حال حرکت تان در ایستادن تان آن گاه که ایستادید و در برگشت تان وقتی که گشتید. و در هیچ کدام از این حالات تان مجبور نبودید و نه بر این کارهای تان وادار شدهٔ قهری بودید.

گفت: چگونه در هیـچ کـدام از حالاـت مـان مجبور نبودیم و به آن ها وادار شـدهٔ قهری نبودیم، در حالی که رفتن ما انتقالات احوالی ما و برگشتن ،ما همگی بر اساس قضا و قدر بوده؟

فرمود: تو گمـان می کنی که این هـا قضـای حتمی و قـدر لازم بود؟ اگر چنین باشـد، ثواب، عقاب، امر، نهی و منع خـدا باطل می شود و همچنین معنای وعـده و وعید. و هیچ گناهکاری قابل سـرزنش و هیچ نیکوکاری قابل تحسـین نمی شود و فرد گناهکار بیش از فرد نیکوکار مسـتحق تحسین می شود (زیرا قضا و قدر خدا را انجام داده است) و فرد نیکوکار بر مجازات عقوبتی، سزاوارتر می گشت. این گفتار و باور بت پرستان و دشمنان رحمان و حزب شیطان و «قدر گرایان» این امّت است که مجوس این امت هستند.

خداونـد متعـال انسـان هـا را مکلف کرده در حالی که آنان را مخیر کرده است. و انسان ها را نهی کرده در حالی که توان اجتناب را به آنان داده است و در برابر عمل، ثواب بسـیار می دهـد. او مغلوبانه گناه کرده نمی شود و مجبورانه اطاعت کرده نمی شود. بندگان را بر چیزی به طور مفوّض (سرخود رها شده) مالک نکرده است و آسمان ها و زمین را باطل (و بی هدف) نیافریده است و انبیاء را به طور عبث با بشارت ها و انذارها مبعوث نکرده است. آن گمان کسانی است که کافر هستند وای از دوزخ بر آنان که کفر ورزیدند.

توضیح: 1- در بحـار، ج 5 ص 13 و 14 در نقـل ابن عبـاس عبـارت زیر نیز افزوده است: امیرالمومنین فرمود: امر و حکم از طرف خـدا است. و این آیه را خواند: (وَ قَضی رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِیّاهُ وبِالوالِدینِ إحساناً). (1)

2- همین بخش است که مورد نظر علامه طباطبائی است درباره تقنین قانون ها و احکام، که قضاء در این آیه به معنی تصویب الهی است. لیکن همان طور که گفته شد، این مسئله هم

1- آیه 23 سوره اسراء.

از موضوع بحث امـام (علیه السـلام) با آن شـیخ، خارج است و هم از موضوع بحث ما. اگر این بخش افزوده، به عنوان بخشـی از حـدیث پذیرفته شود یک مطلب مستقل دیگر است. و موضوع سخن، بخش اصلی حدیث می باشد نه این بخش.

علامه طباطبائی می فرماید این روایت دلالت دارد که وجود تحقق یافته خارجی اعمال، متعلّق قضا و قدر است زیرا از تکوینیات هسـتند. اما از این جهت که متعلق امر و نهی هستند امور اعتباریه قراردادی هستند و از دایره قضا و قدر، خارج می باشند.

این سـخن عین عقیده اشـعریه است و در این عرصه موضوع بحث میان شـیعه، معتزله و اشعریه همیشه بدین صورت عنوان می شود خالق فعل انسان، انسان است یا خدا؟؟». که معتزله می گوید: انسان است و اشعریه می گوید خدا است و شیعه می گوید: امر بین آمرین.

سخن مرحوم طباطبائی در مباحث پیش، مطابق نظریه معتزله می گشت و در این مبحث، مطابق نظریه اشعریه می شود.

شاید گفته شود علامه می گوید: «دلالت این روایت این است» نمی گوید که حقیقت این است و یا نمی گوید اصل اعتقادی شـیعه چنین است. زیرا ممکن است کسـی این روایت را از اصل و اساس نپـذیرد سـخن علامه «اگری» و مشـروط است؛ یعنی اگر این روایت پذیرفته شود معنایش چنین می شود.

پاسخ: اولاً این «اگر» در کلام ایشان وجود ندارد.

ثانیاً: اگر دلالت روایت چنین است چرا خود روایت را مردود ندانسـته؛ چنان که در مباحث پیش دیـدیم که دربارهٔ یک حـدیث گفت: این حدیث مجعول است.

ثالثـاً: کاملاًـ روشن است که می خواهـد بـا جمع کردن قضای تکوینی و قضای تشـریعی (که در ذیل حـدیث به نقل ابن عباس هست) و ایجاد پیوندی میان دو قضا امر بین آمرین را معنی کند. متاسفانه نتیجه این کار، نظریه اشعریه می شود.

رابعاً: اساساً حـدیث مورد بحث ما که فرمایش امام صادق (علیه السـلام) است در پاسخ پرسـش ابن اذنیه است که فقط از قضای تکوینی خدا درباره اعمال انسان می پرسد. امام می فرماید: حوادث زندگی انسان دو نوع است:

1- حوادثی که بر اساس قضای خداوند حادث می شوند.

2- حوادثی که بر اساس ارادهٔ امر بین امرین انسان حادث می شوند.

مثال: تضـییع مال و خود را دچار فقر کردن حرام است و مواخـذه دارد. اما اگر خود خـدا بنـده ای را فقیر کنـد، مواخـذهای متوجه او نمی شود.

مراد از عبارت «عَمّا عَهدَ إِلَیْهم»، فقر به صورت اول است و مراد از «قضا علیهم» صورت دوم است.

و سخن در چیستی این امر بین امرین، است. اگر هر دو بزرگوار می گفتند: این حدیث در این باره ساکت است، کاملاً صحیح بود.

برای شرح «چیستی امر بین امرین» کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام.

ص: 520

70- عطف به مبحث شماره 68 باز بحثی در قضا و قدر

ج 5 ص 123.

مقدمه: حدیثی که موضوع بحث مبحث شماره 68 بود در این جا نیز با برخی تفاوت در الفاظ آمده است. و نیز در این نقل امیرالمومنین (علیه السلام) آیه ای را در ضمن کلامش تلاوت کرده است که علامه طباطبائی دربارهٔ آیه، توضیحی را می دهد:

متن آیه: (ما یَفْتَحِ اللهُ لِلنّاسِ مِنْ رَحْمَة فَلا مُمْسِكَ لَهَا وَ مَا یُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ له): (1) آن چه خداوند از رحمت برای بندگانش باز می کند کسی نیست که آن را ببندد. و آن چه خداوند ببندد کسی نیست که آن را باز و رها کند.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الایة تدل علی سبق وجود الرحمة علی إیتائها و افاضتها فان الفتح نوع کشف و اظهار یحتاج إلی وجود المکشوف عنه و سبقه علی الکشف فتدل علی تقدم الرحمة الالهیة علی أعمال العباد التي تفتح لهم الرحمة فیها و بها، و حینئذ

1- آیه 2 سوره فاطر.

يعود مضمون الكلام إلى ما تقدم في الخبر الذي تحت رقم 35 عن أمير المؤمنين عليه السلام فراجع.

ترجمه: آیه دلالت می کند بر این که رحمت پیش از آن که به انسان افاضه شود و به او برسد وجود دارد (وجود) رحمت بر افاضه رحمت سبقت دارد زیرا که «باز کردن» نوعی کشف و نشان دادن است که نیازمند است قبلاً آن شیئ موجود باشد و بر نشان دادن، سبقت داشته باشد. پس آیه دلالت دارد بر تقدم رحمت الهی بر اعمال بندگان، اعمالی که باز می شود رحمت برایشان در آن اعمال و به وسیله آن اعمال.

و در این بیان مضمون کلام بر می گردد به آن چه در بحث از حدیث شماره 35 از امیرالمومنین (علیه السلام) گذشت به آن جا رجوع کن. (1)

بررسی: نتیجه فرمایش مرحوم طباطبائی دو چیز است:

1- این آیه دلالت دارد که رحمت قبلاً موجود است سپس به بندگان ایتاء و افاضه می شود.

2- در نتیجه آیه دلالت می کند رحمت خدا بر اعمال انسان نیز مقدم است؛ اعمالی که هم رحمت خدا در آن ها است و هم رحمت خدا به وسیله آن اعمال، می رسد. بنابراین مضمون سخن بر می گردد به حدیث شماره 35

اینک ابتدا رابطه این حدیث با حدیث شماره 35 را بررسی کنیم سپس به ردیف اول (سبقت رحمت) بپردازیم.

بدیهی است نه تنها دو حدیث به همدیگر مربوط هستند در واقع یک حدیث واحد هستند که در دو نقل و با دو ظبط آمده اند. فرقی که میان آن دو هست و مورد توجه طباطبائی (رحمت الله علیه) قرار گرفته، حضور آیه در این نقل دوم است.

1- مبحث شماره 68 این دفتر

علامه طباطبائی در آن جا فرمود: «تقدم صفة الرحمة علی الاعمال». و در این جا آیه را نیز بر آن سخنش دلیل می آورد. با این فرق که در آن جا «صفت رحمت» را مقدم بر اعمال بندگان، دانست و در این جا «وجود رحمت» را. این دو با همدیگر تفاوت زیادی دارند:

آن جا گوید صفت رحمت و رحیم بودن خدا که یک صفت فعل، است بر اعمال ندگان سبقت .دارد باید :گفت حتی بر وجود خود بندگان نیز مقدم است. زیرا خداوند رحیم بود پیش از آن که انسان به وجود می آید.

در این جا سخنش عوض می شود و می گوید: رحمت خدا نه به عنوان صفت موجود، بل به عنوان شیئ موجود پیش از اعمال بندگان حاضر و باصطلاح به طور آماده موجود است پیش از آن که اعمال بندگان به وجود آیند. تنها می ماند این که درب آن مخزن آماده به سوی چه کسی باز شود و به سوی چه کسی بسته باشد.

و بر این کلام ایشان می توان ظاهر آیة (وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إلا بقَدَر مَعْلُوم) (1) را نیز دلیل آورد.

اما فرمایش ایشان در آن جا نظر اجماعی همهٔ علمای شیعه است، لیکن سخن شان در این جا مورد قبول علما نیست (گرچه با بینش صدرویان مطابق باشد). زیرا آیه دیگر معنای «خزائن» را تفسیر می کند و بر اساس مبنای خود مرحوم طباطبائی در مقام تفسیر قرآن بالقرآن ظاهر این آیه با آیه دیگر تفسیر می گردد

می فرماید: (وَ للّه خَزَائِنُ السّماواتِ وَالْأَرْضِ وَ لَکنّ الْمُنافِقِینَ لَا یَفْقَهُونَ) (2). این آیه می گوید همین آسمان ها و همین زمین، خزائن رحمت خدا هستند. مراد یک مخزن

1- آیه 21 سوره حجر.

2- آیه 7 سوره منافقین.

های آماده نیست که رحمت به عنوان موجود آماده و تحقق یافته در آن ها باشد. مراد این است که اسباب و وسایل رحمت خدا در آسمان ها و زمین، هست.

در آیه مورد بحث نیز که در ضمن حدیث امیرالمومنین (علیه السلام) آمده، مراد تقدم اسباب و وسایل رحمت، بر اعمال بندگان است نه وجود تحقق یافته رحمت و باز شدن درب رحمت یا بسته شدن آن، بل که یعنی به کار افتادن آن اسباب برای به وجود آوردن آن رحمت و یا به کار نیفتادن آن اسباب برای به وجود آوردن رحمت.

و ارتباط این بحث با «اراده انسان و قضا و قدر الهی» به شرحی است که در مبحث شماره 68 گذشت. و مرحوم طباطبائی در این جا چیز جدیدی دربارهٔ «امر بین امرین» نیاورده است.

و اما ردیف اول می فرماید: رحمت قبلاً موجود است سپس به بندگان ایتاء می شود.

در این جا پرسش هائی هست:

1- آیا نقمت نیز موجود است؟ رحمت پیش از اعمال نیک بندگان موجود است، آیا نقمت نیز پیش از اعمال بد بندگان، موجود است؟ آیا می شود یک طرف موضوع موجود باشد و طرف دیگرش غیر موجود؟

2- بحث در اعمال انسان است و اعمال انسان شامل نیک و بد است که عمل نیک موجب رحمت می شود همان طور که گفت: «الرحمة فیها و بها». و عمل بد موجب نقمت می شود که در این طرف نیز باید می گفت: «النقمة فیها و بها» چرا علامه طباطبائی در این طرف موضوع، سکوت کرده است؟

3- به فرض پذیرش این که «رحمت خدا پیش از اعمال انسان، موجود است» و در نتیجه خداوند در اعمال بشر دخالت دارد سخن در همین دخالت است که چگونه است؟ چیستی این دخالت، موضوع بحث است که آیا همین دخالت آن طور است که اشعریه می گویند؟ یا به طور «امر بین امرین» است و این امر بین آمرین چیست؟

4- چرا در این همه مباحث که به محور جبر و اختیار قضا و قدر، اراده خدا و اراده انسان، است، علامه طباطبائی مستقیماً هیچ بحثی از امر بین آمرین، نمی کند؟

آیا نظر به این که رحمت خدا بر اعمال نیک مقدم است در اعمال نیک اشعری باشیم؟

و درباره اعمال بد خدا را دخیل ندانیم و معتزلی باشیم؟

معنای امر بین امرین این است؟

حقیقت این امر بین امرین چیست؟ باز پاسخ این مسئله را به کتاب «دو دست خدا» (1) ارجاع می دهم.

این فرمایش علامه طباطبائی به ویژه واژهٔ «افاضه» که آورده بهانه به دست صدرویان ما می دهد که افاضه را به همان معنی اصطلاحی خودشان بگیرند زیرا مرشد شان ملاصدرا، از محی الدین بن عربی یاد گرفته که وجود خداوند در همه اشیاء در سریان است و رساله سریان «الوجود» را در ارتباط با این موضوع نوشته است. به نظرش رحمت خدا عین وجود خدا است و چون خداوند از وجود خودش به مخلوقات فیضان و سریان می کند، پس رحمت خدا همان وجود خداست که مقدم بر اعمال انسان ها است.

علامه در این سخنش برای پیشگیری از این بهانه، در متن سخنش یک نکته گذاشته است:

نکته: او در ذیل حدیث شماره 35 فرموده رحمت صفت فعل است، یعنی نه صفت ذات است و نه عین ذات. پس ربطی به فیضان اصطلاحی صدرویان ندارد.

سریان الوجود و فیضان الوجود، با هر توجیه و با هر تأویل و با هر تصور ذهنی، گرفته است که ذات خدا (نعوذ بالله) متغیر و متحرک باشد. و در مباحث گذشته به شرح رفت که هر شیئ متغیر و متحرک زمانمند است زیرا:

1- سایت بینش نو www.binesheno.com

سریان= حرکت= تغییر.

فیضان= حرکت= تغییر.

زمان= تغییر = حرکت

زمان- تغییر=زمان- زمان

زمان- حرکت= زمان- زمان.

و هر زمانمند= مکانمند

و هر مکانمند= محدود = پدیده = غیر ازلی

به گمانم نیازی نیست که همهٔ آن فرمولها را تکرار کنم و تکرار این چند فرمول نیز از روی ضرورت بود. اما لازم است این عبارت را تکرار کنم: «وجود» یک مفهوم صرفاً ذهنی است و در عینیت و واقعیت و حقیقت کائنات آن چه وجود ندارد، خود «وجود» است. وجود در خارج از ذهن، «عدم» است. و عدم نه سریان دارد و نه فیضان، و نه هیچ چیز دیگر.

و آن چه در خارج از ذهن واقعاً هست، «موجود» است نه وجود.

متاسفانه، ارسطوئیات و صدرویات، همگی غیر از بازی کودکانه با این «عدم» چیزی نیست و این عزیزان ما، کی از این بازی کودکانه و تخیلات بچگانه دست بر خواهند داشت، معلوم نیست.

موضوع فلسفه شان و عرفان شان، همین «وجود= عدم» است.

بهانه دیگر: اگر از صدرویان بپرسید چرا علامه طباطبائی در این مباحث، طرف مثبت و نیک را عنوان می کند و می گوید رحمت خدا قبل از اعمال انسان موجود است. اما سخن از نقمت خدا، نمی آورد؟

ص: 526

می گوینـد: اساساً هیـچ چیز بـد و نقمت در عالم هستی وجود ندارد. زیرا همه چیز از وجود خداوند نشـئت می یابد و همه چیز سـریان و فیضان وجود خداوند است و ذات مقدس خداوند «خیر محض» است و در عالم کائنات، «شرّ» وجود ندارد. (1)

منشاء این انکار واقعیات همان خشت اول غلط ارسـطو است که آن را «صادر اول» نامیده اند، و شرح آن در مباحث پیشین گذشت. با این همه خودشان را عاقل و تخیلات شان را معقولات می نامند.

1- در مبحث شماره 72 نظر علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) درباره «شر» خواهد آمد.

71- آیا روزی حرام، رزق الله است

ج 5 ص 148 و 149.

متن حدیث: کا: (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثِّمَالِي عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) قَالَ رَسُولُ الله (صلی الله علیه و آله) فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ ألا- إِنَّ الرُّوحَ الأمين نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّهُ لَا تَمُوتُ نَفْسٌ حَتَّى تَستكمل رِزْقَهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ وَ لَا يَحْمِلَنَّكُمُ اسْتِبْطَاءُ شَيْءٍ مِنَ الرِّزْقِ أَنْ تَطْلُبُوهُ بِشَيْءٍ مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَسَّمَ الْأَرْزَاقَ بَيْنَ خَلْقِهِ حَلَالًا وَ لَمْ يُقَسِّمْهَا حَرَاماً فَمَنِ اتَّقَى اللَّهَ وَ صَبَرَ أَتَاهُ رِزْقُهُ مِنْ حِلِّهِ وَ مَنْ هَتَكَ حِجَابَ سِتْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَخَذَهُ مِنْ غَيْرِ حِلِّهِ قُصَّ بِهِ مِنْ رِزْقِهِ الْحَلَالِ وَ حُوسِبَ عَلَيْهِ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): ثم الظاهر من هذا الخبر و غیره من الأخبار أن الله تعالی قدر في الصحف السماوية لكل بشر رزقا حلالا بقدر ما يكفيه بحيث إذا لم يرتكب الحرام و طلب الحلال سبّب له ذلك و يسره له و إذا ارتكب الحرام فبقدر ذلك يمنع مما قدر له.

ص: 529

متن سـخن علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه): لاـ شـك أن ما نشاهـده من الموجودات أعم من الجماد و النبات والحیوان و الانسان لا یکفیهـا أصـل الوجود للبقاء بل تسـتمد في بقائها بامور أخر خارجـة من وجودها اما بضـمها إلی أنفسـها بالاقتیات والاغتـذاء أو بوجه آخر بالاـیواء و اللبس و التناسـل و نحوهـا. و هـذا المعنی في الانسـان و سـائر أقسام الحیوان أوضـح، و هو الرزق الـذي علیه یتوقف بقاء أقسام الحیوان من غیر فرق في ذلك بینها أصلا، و قد قال تعالی: «و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها الایة فالرزق مما لا یستغنی عنه

موجود في بقائه و اذ خلق الله هذه الاشـیاء لبقاء ما فقد خلق لها ،رزقا، فاسـتناد البقاء الیه تعالی یوجب اسـتناد الرزق الیه من غیر شك قال تعـالی: «فورب السـماء والاـرض أنّه لحق مثـل مـا أنکم تنطقون الایـة، وکون الرزق بهـذا المعنی أمرا تکوینیـا غیر مربوط بعـالم التکلیف کالشمس في رابعة النهار فان الحدوث و البقاء و لوازم کل منهما امور تکوینیة بلا ریب.

ثم ان الانسـان لمّـا تعلّق التکلیف ببعض أفعـاله المتعلقـة بالارزاق کالاکل و الشـرب و النکاح و اللباس و نحوها و الرزق مما یضـطر الیه تکوینا کان لازم ذلك أن لا یتعلق الحرمـة و المنع الا بما له مندوحـة والا کان تکلیفا بما لا یطاق قال تعالی: «و ما جعل علیکم في الـدین من حرج الایـة و قال ان الله لا یأمر بالفحشاء» الایـة، و کان لازم ذلك أن في موارد المحرمات أرزاقا الهیة محللة هی المندوحة للعبد وهی الارزاق المنسوبـة الیه تعالی بحسب النظر التشـریعی دون المحرمات فتحصل أن الرزق رزقان رزق تکوینی و هو کل ما یسـتمدّ به موجود في بقائه کیف ،کان و رزق تشـریعي، و هو الحلال الـذي یسـتمد به الانسان في الحیاة دون الحرام فانه لیس برزق منه تعالی؛ هـذا هو الذي یتحصل من الکتاب و السنة بعد التدبر فیهما.

ترجمه حـدیث: امـام باقر (علیه السـلام) می گویـد: رسول خـدا (صـلی الله علیه و آله) در حجـة الوداع فرمود: آگاه باشـید؛ روح الامین (جبرئیل) بر قلب من دمید که: هیچ جانداری نمی میرد حتی روزی خود (از

این جهان را به طور کامل استیناف کرده باشد پس تاخیر چیزی از روزی، شما را وادار نکند که آن را از راه معصیت خدا بجوئید.

زیرا خداوند روزی را میان خلق خود به صورت حلال، تقسیم کرده است و آن را به صورت حرام تقسیم نکرده است.

پس هر کس از خدا بترسد و صبر کند روزی او از راه خواهد رسید. و هر کس حجاب ستر خدای عزّ و جلّ را پاره کند و روزی را از راه غیر حلال به دست آورد، خداوند همان را از روزی حلال او کم کرده و بر آن مؤاخذه خواهد کرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): توضیح مرحوم مجلسی پس از توضیح یک نکته لغوی می گوید:

سپس: آن چه از این حدیث و حدیث های دیگر ظاهر می شود این است که خداوند متعال در صحف آسمانی، برای هر بشر روزی حلالی به قدری که برای او کافی باشد، مقدر کرده است، به طوری که اگر مرتکب حرام نشود و آن را از راه حلال بجوید، خداوند آن را برای او سبب سازی کرده و میسر می کند.

و اگر مرتکب حرام شود، پس به قدر همان حرام، از آن چه برای او مقدر کرده، کسر می کند.

توضیح: نتیجه فرمایش مجلسی (رحمت الله علیه) این است آن چه حلال است، رزق الله است. و آن چه حرام باشد رزق الله نیست.

سپس با نقل کلام شیخ بهائی و شیخ طوسی بحث مشروحی باز می کند که اشعریه معتقد هستند: روزی خواه حلال باشد و خواه حرام رازق آن خدا است. و معتزله روزی حرام را رزق الله نمی دانند.

آن گاه می گوید: اگر مراد این باشد که خداوند بندگان را به آن معنی که در باب قضا و قدر گذشت، بر معاصی قادر کرده است، اشکال ندارد که روزی حرام را نیز رزق الله بنامیم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): شکی نیست هر آن چه که ما مشاهده می کنیم از موجودات اعم از جماد نبات، حیوان و انسان برای بقایش اصل وجود و اصل بودنش کافی نیست. بل که برای بقای خودش از امور خارج از خودش استمداد می گیرد. یا با ضمیمه کردن به خودش به صورت خوردن و تغذیه یا به صورت دیگر مانند: در خود جای دادن، بر خود پوشانیدن و تناسل و امثال شان (1)

نیاز به غذا در انسان و دیگر اقسام جانداران، واضح تر است، و آن رزقی است که بقای اقسام جانداران به آن بستگی دارد. بدون فرقی در میان شان اصلاً.

و خداوند فرموده است: (وَ ما مِن دَابّة في الْأَرْضِ إلا عَلَى اللّه رِزْقُها) (2)

پس رزق چیزی است که هیچ چیزی در بقای خود از آن بی نیاز نیست. وقتی که خداوند این اشیاء را آفرید برای بقائی، برای آن ها رزقی هم آفرید.

پس چون بقای (هر شیئ) به خداوند مستند است این موجب می شود که رزق نیز به خداوند مستند باشد بدون شک. خدای متعال فرمود: (فَوَ رَبِّ السّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنّهُ لَحَقٌّ مثل ما أَنّكُمْ تَنْطقُونَ). (3)

و چون رزق به این معنی یک امر تکوینی است، ارتباطی با عالم تکلیف ندارد، و این مانند خورشید در وسط روز روشن است. زیرا حدوث و بقاء و لوازم هر کدام از آن ها، امور تکوینیه هستند بدون ریب.

1- تغذیه در جمادات، مانند تغذیه هسته اتم و الکترون ها، تغذیه سیاره ها از انرژی خورشیدها و نیز مثلاً تغذیه سنگ از انرژی خورشید رد و بدل مغناطیسی و آن همه تبادل میان جمادات که دست اندرکاران فیزیک و شیمی شرح می دهند. بالاخره (غیر از خداوند) هر چیزی غذائی دارد.

2- آیه 6 سوره هود.

3- آیه 23 سوره ذاریات.

سپس: وقتی که تکلیف به برخی از افعـال انسـان متعلق می شود افعـالی که متعلق به رزق است ماننـد خوردن، آشامیـدن، نکاح، لباس و امثال شان و رزق از چیزهائی است که تکویناً به آن نیاز هست پس باید تکلیف به چیزی متعلق نشود مگر آن چه دارای گستره ای باشد (1) والا تکلیف به «ما لا یطاق» می شود، که خداوند فرموده: (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ خرج). (2)

و فرموده است: (إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاء) و لازمه این، آن است که در موارد محرّمات (به جای حرام ها) رزق های الهی حلال هسـتند که آن هـا برای بنـده اش قابل گزینش انـد و این رزق ها منتسب به خداونـد متعال هسـتند به حسب نظر تشـریعی و محرمات منتسب به خـدا نیستند.

پس حاصل شـد که رزق دو نوع است: 1- رزق تکوینی و این عبـارت است از هر آن چه یـک موجود برای بقای خود از آن اسـتمداد می جوید، به هر نحو و با هر کیفیتی که باشد (یعنی با صرف نظر از کیفیت شرعی آن)

2- رزق تشـریعی و این یعنی آن رزق حلالی که انسان از آن برای بقای خودش در زندگی استمداد می جوید و غیر از حرام است زیرا حرام رزق از جانب خدا، نیست. این است آن چه از کتاب و سنت پس از تدبّر به دست می آید.

بررسی: خلاصه کلام طباطبائی (رحمت الله علیه) این است کلمه رزق دو کاربرد دارد:

1- رزق به معنی تکوینی غذائی که هر چیز نیازمند آن است با صرف نظر از حلال و حرام. این مصداق «رزق «الله» می شود.

1- مندوحه: گستره- و به قول امروزی ها، چیزی که دربارهٔ آن امکان مانور باشد؛ اگر راهی بسـته شد راه دیگری باشد؛ وقتی می گوید: این را نخور چیز دیگری باشد که بخورد و به عبارت ساده تر مندوحه یعنی امکان گزینش.
2- آیه 78 سوره حج.

رزق به معنی تشریعی این نیز بر دو نوع است:

الف: رزق به معنی چیزی که انسان به آن نیازمند است و آن را از طریق حلال به دست آورد به این نیز «رزق الله» گفته می شود.

ب: رزق به معنی چیزی که انسان به آن نیازمند است و آن را از طریق حرام به دست آورد: این «رزق الله» نامیده نمی شود.

اما باز معلوم نیست که مرحوم طباطبائی چرا بحث را به تکوین و تشریع کشانیده زیرا در این جا نیز هیچ بحثی به محور تشریع، نیست و پرسش این نیست که آیا رزق حرام در ادبیات قرآن و سنت رزق الله نامیده می شود یا نه.

مرحوم مجلسی، باب قضا و قدر را به پایان برده و در این جا در باب عدل و معاد، تحت عنوان کتاب العدل و المعاد بحث می کند و پرسش این است اولاً آیا تحصیل رزق که فعلی از افعال است کار خدا است یا کار بنده؟؟ و در ثانی اگر تحصیل رزق کار خدا باشد، تحصیل رزق حرام نیز کار خدا است؟

مطابق مبنای اشعری هر دو رزق کار خدا است و مطابق مبنای معتزله هر دو، کار و فعل خود انسان است. و مطابق مبنای شیعه هر دو کار امر بین آمرینی است. و لذا مجلسی (در صفحه 151) می گوید «مضت في القضاء و القدر».

و چون بینش معتزلی و شیعه با این که فرق اساسی دارند، هر دو در این نکته به نتیجه واحد می رسند به هر دو «عدلیّه» می گویند.

و چون ابوالحسن اشعری نبیانگذار اشعریّه، با این هر دو مخالف است و در آغاز باصطلاح نهضت خود، در مسجد جامع بصره به بالای کرسی رفت و با صدای بلند به مردم اعلام کرد که از اعتقاد به «عدل خدا» توبه می کند. (1)

1- دائرة المعارف، فرید وجدی، ج 5 ذیل عنوان اشعری.

بحث در وادی کاربرد الفاظ، اصطلاحات و ادبیات قرآن و سنّت، نیست. بحث در عرصهٔ همان تکوین و فعل خدا بودن یا فعل انسان بودن است.

در این جا باید روشن شود که امر بین امرین، دربارهٔ رزق حرام چیست؟ تا روشن شود که مؤاخذه درباره تحصیل رزق حرام چگونه خواهد بود؟ و عدالت خداوند در روز قیامت در این باره چگونه خواهد بود؟

پاسخ: کسی که رزق حرام را به دست آورده آن را بر اساس امر بین امرین به دست آورده است و بر اساس امر بین امرین نیز مؤاخذه خواهد شد.

همچنان که: کسی که یک عمل نیک انجام داده آن را بر اساس امر بین آمرین انجام داده است و بر اساس امر بین امرین ثواب آن را دریافت خواهد کرد.

مشکل بزرگ این است که هر دو بزرگوار پیش از آن که چیزی را که امر بین آمرین، نامیده می شود، توضیح دهند دربارهٔ رزق حرام بحث می کنند که باز باید کتاب «دو دست خدا» را برای چندمین بار معرفی کنم.

علامه مجلسی به همان مقدار که در باب قضا و قدر بحث کرده در این جا نیز بحث کرده است. اما علامه طباطبائی اساساً از دایره بحث خارج می شود.

و آن چه در این جا مرقوم فرموده مقدماتی است که شیعه و معتزله در آن، نظر مشترک دارند و اختلافی در میانشان نیست یعنی هر دو مذهب آن را می پذیرند، فرق میان شان در «ذی المقدّمه» است که علامه هرگز وارد آن نشده است.

شیعه از این مقدمات به امر بین آمرین می رسد و معتزله با همین مقدمات به تفویض و خودسر بودن انسان می رسد و نتیجه بینش معتزلیان این می شود که خداوند از بخشی از ملک خود، کنار کشیده است.

مشروح این بحث سنگین و پیچیده و حل آن، در کتاب مذکور.

72- خير، مخلوق خدا .است آيا شرّ نيز مخلوق خدا است؟

ج 5 ص 161 و 162.

متن حديث: 23- سن: (الْبَزَنْطِيِّ عَنْ حَمّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللّهِ (عليه السلام) قَالَ مَنْ زَعَمَ أَنّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللّهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنّ الْخَيْرَ وَ الشّرّ إِلَيْهِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللّه)

متن كلام علامه طباطبائى (رحمت الله عليه): الخير موجود مخلوق من غير شك و أما الشر فليس بموجود ولا مخلوق بالاصالة و إنما يتحقق بالعرض و بمقايسة شئ إلى شئ نحوا من المقايسة، و الدليل على ذلك قوله تعالى: (و الله خالق كل شئ) الاية و قوله: (اَلَّذى اَحسَنَ كُلَّ شَ ئٍ خَلقَهُ) الاية حيث عد كل شئ خلقا لنفسه ثم عده حسنا غير سى، و قال تعالى: ما أصابک من سيئة فمن نفسك الاية فعدّ بعض الاشياء كالبلايا و الامراض سيئات و ذكرها بالمساءة، مع أنها من حيث وجودها و خلقها حسنة فليست مساءتها إلا من جملة العرض و المقايسة.

فالاشياء أعم من الخيرات و الشرور من حيث وجودها و خلقها مستندة اليه تعالى كما ذكر في خبر المحاسن رقم 21 وكذلك مع المقايسة إذا كان الاستناد أعم مما بالذات و بالعرض و الشرور من حيث هى شرور لا تستند إليه تعالى بالاصالة كما ذكر في هذا الخبر.

ص: 537

ترجمه حدیث: امام صادق (علیه السلام) فرمود: کسی که گمان کند خداوند به ناهنجاری ها (گناهان) امر کرده است، پس بتحقیق بر خداوند دروغ بسته است. و هر کس که گمان کند خیر و شرّ در دست خود اوست، پس بتحقیق بر خداوند دروغ بسته است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): خیر موجود است و مخلوق است بدون شک. و اما شر، به طور بالاصاله نه موجود است و نه مخلوق و غیر از این نیست که شر محقق می شود بالعرض و با مقایسهٔ چیزی بر چیز دیگر که نحوی از مقایسه است.

و دلیل بر این که شر بالاصاله موجود و مخلوق (نیست گفته خداوند متعال است که می فرماید: (اللّهُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ) (1) و نیز می فرماید: (الّذی أَحْسَنَ کُلّ شَیْءٍ خَلَقَه) (2). که (در آیه اول) همه مخلوقات را مخلوق خودش شمرده است. سپس (در آیه دوم) همهٔ مخلوقاتش را حَسَن (زیبا و نیکو) شمرده که نکوهیده نیستند.

و نیز فرموده است: (وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَة فَمَنْ نَفْسِک) (3) پس برخی از اشیاء مانند بلاها و بیماری ها را سیئات شمرده و آن ها را نکوهیده ها نامیده است. در حالی که آن ها از حیث وجودشان و خلقت شان حسنه هستند.

پس بدی و نکوهیدگی شان نیست مگر از جمله عَرَض و مقایسه.

بنابراین، اشیاء اعم از خیرها و شرها از حیث وجودشان و خلق شان به خداوند متعال مستند هستند. همان طور که در حدیث محاسن شماره 21 ذکر شده است، و چنین است اگر استناد به خدا اعم از بالذات و بالعرض باشد.

1- آیه 16 سوره رعد- و آیه 62، سوره زمر.

2- آیه 7، سوره سجده.

3- 240 آیه 79، سوره نساء.

و شرّها از حیث این که شر هستند به طور بالاصاله به خداوند متعال مستند نمی شوند. همان طور که در این حدیث آمده.

بررسی: 1- درباره «حسن» و «سیّی»: اگر (مثلاً) علی (علیه السلام) به اعدام کسی حکم کرده، کار علی (علیه السلام) حسن است. و اگر هر قاضی عادل این کار را بکند کارش حَسَن است، در عین حال موضوع حکم او «سیئه» است؛ خداوند می فرماید: (جَزاءُ سَیِّئَة سَیِّئَةٌ مثلُها) (1) یعني شخص خوب و عادل کار خوبی را انجام داده که سیئه را با سیئه مکافات کرده است.

حاکم عادلی که شمشیر را برداشته و گردن یک قاتل را زده، کارش سیئه است نه حسنه، سیئه ای است که در مقابل سیئه به عنوان مکافات محقق شده است. کدام عاقل می تواند اعدام و قتل را حسنه بنامد.

باصطلاح، اتفاقاً قضیه بر عکس است اعدام آن شخص سیئه ای است که حسن بودن آن

بالعرض است. و آیه به طور نص آن را سیئه شمرده است و همچنین آیه (وَ مَنْ جاءَ بالسَّیِّئَة فَلا یُجْزی إلا مِثْلَها) (2) و آیه (وَ الَّذِینَ کَسَبُوا السَّیِّئاتِ جَزاءُ سَیِّئَة بِمِثْلها) (3) و آیه (مَنْ عَمِلَ سَیِّئَةً فَلا یُجْزِی إلا مِثْلَها) (4)

2- هیچ کدام از این دو سیئه نسبی نیستند هر دو واقعاً سیئه هستند به طور مساوی.

3- اما آیه (الَّذی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ) نمی گوید که خداوند چیز سیئی نیافریده، بل می فرماید: سیّئ ها را نیز در سیئ بودن شان، خوب، احسن و بر اساس حکمت آفریده است؛

1- آیه 40 سوره شوری.

2- آیه 160 سوره انعام.

3- آیه 27 سوره یونس.

4- آیه 40 سوره غافر

در آفریـدن سـیئ ها کار بد یا کار ناقص یا به اصـطلاح مردم کوچه و بازار به طور «گُتره» نیافریده بل با حساب و کتاب و بر اساس حکمت آفریده است.

4- امـا آیه (ما أصابَكَ منْ سَـيِّئَة فَمن نفسك) اتفاقاً بر علیه سـخن مرحوم طباطبائی است. همان طور که خود آن مرحوم در مبحث شـماره 70 گفت رحمت مقـدم بر اعطای آن به بنـده است و رحمت قبلاً وجود دارد سـپس به بنـده می رسـد ما نیز در این جا همان سـخن را می گوئیم آیه دلالت دارد که سیئه قبلاً هست سپس به بنده می رسد. پس سیئه هم موجود است و هم مخلوق.

و اما عبارت «فمن نفسک» و این از شخصـیتی ماننـد مرحوم طباطبائی شـگفت است که توجه نکرده «جارو مجرور = من نفسک» به فعل «اصابک» متعلق است و هیچ ادیبی غیر از این را صحیح نمی داند.

یعنی علت «اصابت» در نفس خود بنده است. نه سیئ بودن سیئه.

5- همین طور نیز علامه در حدیث مورد بحث در ارجاع ضمیر» در عبارت «وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَ الشَّرَّ إِلَيْهِ»، دچار عدم توجه شده است. ضمیر «الیه» به «من» بر می گردد. نه به «الله» که در عبارت پیشین است می :گوید خیر و شر در دست خدا است نه در اختیار بنده که اگر در اختیار بنده باشد همان باور معتزله می شود که انسان را در خیر و شرّ زندگیش کاملاً مفوّض و به سرخود رها شده می دانند.

بـدین سان مرحوم طباطبائی از توجه به دو قاعدهٔ روشن و مسـلم ادبی، باز مانده است. ارجاع ضـمیر به مرجع دور از فصاحت و بلاغت به کنار است مگر در موردی که دلیل آن را اقتضاء کنـد. و در حـدیث مورد بحث هیچ دلیلی وجود ندارد و امام (علیه السـلام) به راحتی می توانست بگوید: «وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالسّر إلى الله فَقَدْ كَذَبَ على الله».

6- توجه نـدارد که اگر ضـمیر «الیه» به «الله» برگردد، در این صورت نه خیر موجود و مخلوق می شود نه شـد زیرا در این صورت هر دو از خداوند سلب می شوند.

7- طباطبائی (رحمت الله علیه) میان دو حدیث فرق می گذارد و می فرماید: حدیث محاسن که به شـماره 21 آمده یک معنی دارد و این حدیث یک معنی دیگر.

اینک متن حدیث شماره 21: سن: (الْحَسَنُ بْنُ عَلَی عَنْ دَاوُدَ بْن سُلَیْمَانَ الْجَمّالَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللّهِ (علیه السلام) وَ ذُکِرَ عِنْدَهُ الْقَدَرُ وَ کَلَامُ الاسْتِطَاعَةِ فَقَالَ هَذَا کَلَامٌ خَبِیثٌ أَنَا عَلَی دِینِ آبَائِي لَا أَرْجِعُ عَنْهُ الْقَدَرُ حُلْوُهُ وَ مُرُّهُ مِنَ اللّهِ وَالْخَیْرُ وَالشَّرُّکُلُّهُ مِنَ اللّه).

ترجمه: شـنیدم از امام صادق (علیه السلام)- در آن حال که در حضورش سخن از قدر و کلام استطاعته (1)، آمد فرمود: این کلام خبیث است. و من در دین پدران خود هستم و از آن نمی گردم؛ قدر: شیرینش و تلخش از خدا است. خیر و شر همگی از خدا است.

این حـدیث که به طور نص می گوید خیر و شـر از خدا است، با نص ترین نص می گوید: شـیرینی و تلخی قدر نیز از خدا است. یعنی آن چه که علامه آن را محصول مقایسه می داند، امام صادق (علیه السلام) آن را نیز بالاصاله مخلوق خدا می داند.

علامه می فرماید: در حدیث محاسن، با صـرف نظر از این که خیر وجود واقعی دارد و شـر وجود بالعرض دارد، هر دو را به خدا مستند می کند اما معلوم نیست دلیل ایشان بر این «صرف نظر» چیست؟

تنها دلیلی که به نظر ایشان رسـیده ارجاع ضـمیر در «الیه» به «الله» است. که گفته شـد اولاً خلاف قواعـد ادبی است و ثانیاً در آن صورت هم خیر و هم شـر هر دو به خداوند مسـتند نمی شوند، نه فقط شـر و چرا ایشان به این بدیهی توجه نکرده واقعاً جای شـگفتی شـگفت تر، است.

1- درباره استطاعت، در مباحث پیشین، بحث شده است.

در این جا لازم است حدیث های شماره 18 ، 19 و 20 نیز مورد توجه قرار گیرند:

18 - سن: ابْنُ مَحْبُوبٍ وَ عَلِيٌّ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) يَقُولُ إِنَّ مِمَّا أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى وَ أَنْزَلَ فِي التَّوْرَاةِ أَنِّي أنا الله لا إله إلا أنا خَلَقْتُ الْخَلْقَ و خَلَقْتُ الْخَيْرَ وَ أَجْرَيْتُهُ عَلَى يَدَيْ مَنْ أَحِبُّ فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرَيْتُهُ عَلَى يَدَيْهِ وَأَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ السَّرَ وَ أَجْرَيْتُهُ عَلَى يَدَيْ مَنْ أُرِيدُ فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرَيْتُهُ عَلَى يَدَيْهِ).

19- سن: (أبي عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (علیه السلام) يَقُولُ إِنَّ فِي بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي كُتُبِهِ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَيْرَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَ فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الْخَيْرَ وَ وَيْلٌ لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الشَّرَّ وَ وَيْلٌ لِمَنْ قَالَ كَيْفَ ذَا وَكَيْفَ ذَا).

20- سن: (مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ وَ عَمْرٍو الْأَفْرَقِ الْخَيَّاطِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ كُلُّهُمْ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَنَا إِلَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ وَ هُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِي فَطُوبَى لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الْخَيْرَ وَ وَيْلٌ لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الشَّرَّ وَ وَيْلٌ لِمَنْ قَالَ كَيْفَ ذَا).

شاید در تاریخ بشر سخنی نص تر از این حدیث ها، نباشد و اگر این ها قابل تاویل باشند در آن صورت هیچ سخنی در جهان نبوده و نیست که نص باشد.

لطف علامه در این جا برای ارسطوئیان و صدرویان گل کرده و می خواهد با صرف نظر از آیات و احادیث به وسیله این تک حدیث آن هم با تاویل عجیب و غریب، و نیز با عدم توجه به قواعد ادبی اعتقاد آنان را مثلاً مستدل کند که می گویند: مخلوق از وجود خود خداوند صادر شده، و چون در ذات خداوند شری نیست پس شر موجود و مخلوق نیست در حالی که اساس این اعتقادشان که بنای اصلی همه بینششان است، نادرست است. هیچ چیزی

از وجود خدا صادر نشده نه خیر و نه شر بل همه چیز و هر خیر و هر شر را خداوند آفریده است و آن پدیدهٔ اولیهٔ کائنات را نیز ایجاد کرده و آن را از چیزی خلق نکرده است. به شرحی که در مباحث پیشین گذشت.

ص: 543

73- دربارۀ آیه (أنّ اللّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبه)

73- دربارۀ آیه (أَنَّ اللَّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبه) (1)

بحثی میان سید مرتضی (رحمت الله علیه) مجلسی (رحمت الله علیه) و طباطبائی(رحمت الله علیه)

ج 5 ص 205 تا 207.

متن حدیث: سن: (عَلِيٌّ بْنُ الْحَكَم عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (علیه السلام) في قول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ فَقَالَ یَحُولُ بَیْنَهُ وَبَیْنَ أَنْ یَعْلَمَ أَنَّ الباطل حقٌ)

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: أي یهدیه إلی الحق.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): لا یخفی أن جمیع ما ذکر من هذه الوجوه إنما هو للفرار من نسبة فعل القبیح إلیه تعالی فان الحیلولة والمکر والامر بالمعصیة و بالجملة کل ما هو إضلال بوجه قبیح من الحکیم فلا ینسب إلیه تعالی؛ إلا أن ظاهر الکتاب أن جمیع ذلك منه تعالی فیما نسب إلیه من قبیل المجازاة علی المعاصی قال تعالی: «و ما یضل به إلا الفاسقین» و قال: «فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم و لا یقبح الاضلال و کل ما یرجع إلیه إذا کان بعنوان المجازاة کما لا یخفی.

1- آیه 24 سوره انفال.

ترجمه حدیث: امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه (وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قلبه) (1)

فرمود: خداوند حائل می شود میان انسان و میان این که باطل را حق بداند.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): یعنی او را به سوی حق هدایت می کند.

سپس مجلسی (رحمت الله علیه): کلام مرحوم سید مرتضی را نقل می کند که خلاصه آن چنین است: می گوید سید مرتضی در کتاب غرر» و «درر گفته است در تفسیر این آیه چند وجه است:

1- مراد از «حائل شدن خدا» این است که خداوند به وسیله مرگ میان شخص و قلب او حائل می شود. در این صورت، آیه در مقام تشویق مردم به طاعات است پیش از آن که مرگ به سراغ شان بیاید.

2- ممکن است مراد این باشد که خداوند با زایل کردن عقل کسی میان او و قلبش حائل می شود.

3- شاید مراد مبالغه ای است از این که خداوند به بندگانش خیلی نزدیک است.

4- گفته شده: مومنین از کثرت دشمنان و قلت خودشان می اندیشیدند، در قلب شان ترس حاصل می شد. خداوند با این آیه می فرماید: خدا میان شخص و قلب او حائل می شود و ترسش را به احساس امنیت مبدل می کند. و در دل دشمنان ایجاد ترس و خواری می کند.

5- و ممکن است در آیه وجه پنجمی نیز باشد خداوند با تشریع شریعت؛ امر و نهی، وعده و وعید، میان انسان و قلب او حائل می شود تا قبایح را انجام ندهند.

آن گاه مجلسی (رحمت الله علیه) می گوید: ممکن است حائل شدن خدا به صورت هدایت ها و الطاف خاصّه باشد علاوه بر امر و نهی یعنی ممکن است مراد الطاف خفیه باشد که بنده اش را از درون قلب هدایت کند توفیق احتمال دارد که این توفیق، مخصوص بندگان مقرّب باشد

1- همان.

که خداوند قلب آنان را در اختیار گرفته و با الطافش بر آن مسلّط است و در آن ها تصرف می کند به طوری که نمی خواهند مگر آن چه را که خدا بخواهد...

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): روشن است که همهٔ این وجوه که مجلسی از خود و از سید مرتضی آورده تنها به خاطر فرار از «نسبت دادن فعل قبیح به خداوند» است. زیرا که حائل شدن مکر امر به معصیت و بالجمله هر آن چه به نوعی گمراه کردن است، از شخص حکیم، قبیح است پس نباید به خداوند متعال نسبت داده شود.

لیکن ظاهر قرآن این است که همهٔ این گونه نسبت ها که به خداوند داده شده، از قبیل «مجازات بر گناهان» است. همان طور که می فرماید: (وَ ما یُضل به إِلا الْفاسقین) (1) و فرموده است: (فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُم) (2)

بنابراین، گمراه کردن، و هر آن چه به گمراه کردن بر می گردد، اگر به عنوان مجازات باشد، قبیح نیست چنان که این مطلب روشن است.

بررسی: روشن است که مرحوم طباطبائی نه به بیان مجلسی (رحمت الله علیه) توجه کرده و نه به سخن سید مرتضی (رحمت الله علیه) آن دو به هیچ وجه در این جا در مقام توجیه و توضیح انتساب مکر، اضلال و... به خداوند نیستند و هر کس می داند که این انتساب ها همگی روی خط مجازات است. حتی گاهی افراد عوام نیز مثلاً می گویند فلانی به قدری مردم آزاری کرد تا خداوند به حدی گمراهش کرد که خودش به دست ،خودش، خودش را تباه کرد.

وقتی که عوام معنی انتساب اضلال به خدا را می داند چگونه ممکن است دو دانشمند بزرگ آن را نفهمند و به دنبال این همه توجیهات بروند؟ موضوع بحث این دو بزرگوار چیز دیگر است: آیه می گوید خداوند میان انسان و قلبش حائل می شود.

1- آیه 26 سوره بقره.

2- آیه 5 سوره صف.

پرسش این است: آیا خداوند با ذات مقدس خود حائل می شود، یا با فعلش؟؟ بدیهی است که صیغه فعل مضارع «یحول » دلالت ظاهری دارد که با ذات مقدسش حائل می شود. و این با اصول اعتقادی و با توحید سازگار نیست بنابراین باید آیه تأویل شود و گفته شود که: با فعلش حائل می شود.

اکنون نوبت می رسد بر این که: این فعل چیست. مرحوم سید مرتضی و مرحوم مجلسی روی هم رفته پنج نوع فعل را شمرده:اند میراندن، ازاله عقل، تبدیل خوف به امن و بالعکس، هدایت های تشریعی با امر و نهی و الطاف ویژه که موفق کردن باشد.

و یک وجه دیگر نیز گفته اند که فعل نیست، بیان واقعیت است که مراد از حائل شدن، مبالغه در نزدیک بودن خدا به بندگان باشد.

که مجموعاً شش وجه می شود.

مرحوم طباطبائی می بایست در این موضوع بحث می کرد بر وجوه ششگانه می افزود، یا برخی از آن ها را رد می کرد. یا اساساً یک نظر دیگری می داد و در موضوعی که برای هر اهل علم واضح است به توضیح واضحات نمی پرداخت. متاسفانه توجه لازم را نکرده است.

74- بحثی در «استدراج»

ج 5 ص 215.

متن و ترجمه آیه ها: 1- (وَ الَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیاتنا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حیْثُ لا یَعْلَمُونَ): (1) آنان که آیه های ما را تکذیب می کنند با استدراج گرفتار و مجازات شان خواهیم کرد.

2- (فَذَرْنِي وَ مَنْ یُکَذِّبُ بهذا الْحَدِیثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ): (2) من را با آنان که این سخن را تکذیب می کنند، واگذار؛ آنان را با استدراج از جائی که نمی دانند، گرفتار و مجازات خواهیم کرد.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و قیل معناه کلّما جدّدوا خطیئة جدّدنا لهم نعمة.

(وَ رُوِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَحْدَثَ الْعَبْدُ ذَنْباً جُدِّدَ لَهُ نِعْمَةٌ فَیَدَعُ الاسْتِغْفَارَ فهُوَ الاسْتدْرَاج). ولا یصح قول من قال إن معناه یستدرجهم إلی الکفر و الضلال لأن الآیة

1- آیه 182 سوره اعراف

2- آیه 44 سوره قلم.

وردت في الكفار و تضـمنت تضـمنت أنه يستدرجهم في المستقبل فإن السين يختص المستقبل لأنه جعل الاستدراج جزاء على كفرهم و عقوبة فلا بد أن يريد معنى آخر غير الكفر.

متن سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): فيه ان الكفر كالايمان ذو مراتب قال تعالى: «ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا» الايـة فالمعنى: ان الله يخرجهم من كفر إلى كفر هو أشد منه، و ما ذكره في الرواية لا ينافيه.

ترجمه سـخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): (توضیح: پس از شمردن چند معنی برای استدراج می گوید:) گفته شده «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» یعنی هر بار که گناه جدیدی را مرتکب شوند، نعمت جدیدی به آنان خواهیم داد.

و از امام صادق (علیه السـلام) روایت شـده که فرمود: وقتی که بنـده گناه جدیـدی را مرتکب شود، نعمت جدیدی به او داده می شود و او توبه و استغفار را فراموش می کند. و این است استدراج.

کسـی که می گوید: «اسـتدراج یعنی خداوند کافران را درجه، درجه به سوی کفر و گمراهی می برد» سخنش صحیح نیست زیرا آیه دربارهٔ کفار آمـده و می گوید آنان را در آینده اسـتدراج خواهد کرد. چون حرف «س» مخصوص مسـتقبل و آینده است. و آیه اسـتدراج را جزای کفرشان و عقوبتی برای شان قرار داده است. پس لابد معنائی غیر از خود کفر دارد. توضـیح می فرماید: در این جا دو چیز هست یکی کفر و دیگری استدراج که مجازات همان کفر است. بنابراین استدراج غیر از کفر است.

ترجمه سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): در این اسـتدلال (مرحوم مجلسـی) اشکال هست: کفر مانند ایمان دارای مراتب است (یعنی کفر دارای درجات است و می تواند درجه پسین

آن جزای درجه پیشین باشد و دلیل مدرّج بودن کفر) سخن خدا است که می فرماید: (ثُمّ کَفَرُوا ثُمّ ازْدادُوا کُفْراً ...) (1)

بنابراین، استدراج یعنی خداوند آنان را از درجه ای از کفر به درجه اشد تر از آن، می رساند.

و آن چه در روایت از امام صادق (علیه السلام) آمده با این معنی منافات ندارد.

توضیح: یعنی سخن امام صادق (علیه السلام) که می فرماید «خدا نعمتش می دهد و او استغفار را فراموش می کند» منافاتی با این معنی ندارد و هر دو در یک بستر هستند.

بررسی: روشن است که حق با علامه طباطبائی است. و علامه مجلسی توجه لازم را نکرده است.

1- آیه 137 سوره نساء.

75- بحثی در «عالم ذرّ» و حجاب

ج 5 ص 223.

متن حدیث: سن: (أبي عَنْ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَاجٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (علیه السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ قَالَ كَانَ ذَلِكَ مُعَايَنَةَ اللَّهِ فَأَنْسَاهُمُ الْمُعَايَنَةَ وَ أَثْبَتَ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ مَا عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَلَا رَازِقَهُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: المعاینة مجاز عن المواجهة بالخطاب أی خلق الکلام قبالة وجههم فنسوا تلك الحالة و ثبتت المعرفة في قلوبهم.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): قد تقدم في أخبار الرؤیة و جوامع التوحید من کتاب التوحید ما یظهر به معنی هذه المعاینة و هو العلم الیقینی بالله سبحانه من غیر وساطة تفکر عقلی و تصور خیالی أو وهمی أو اتصال حسی و من غیر لزوم تجسیم أو تحدید فارجع و تأمل. و لا یخلو موجود ذو شعور بل موجود مخلوق عن هذا العلم فلا حجاب بینه و بین خلقه کما في الروایات.

ص: 553

ترجمه حـدیث امـام صادق (علیه السـلام): در تفسـیر آیه (وَ إِذْ أَخَـذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْـهَدَهُمْ) (1) عَلى أَنْفُسهم فرمود: این با «دیدار خداوند» بود. سـپس خداوند دیدار را از یادشان برد و اقرار (بر وجود خدا) را در سینه های آنان ثابت نگه داشت، و اگر این نبود هیـچ کس خدایش را و رازقش را نمی شـناخت. و همین است سـخن خدا که می فرماید: (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّه): (2) اگر از آنان بپرسی چه کسی خلق شان کرده خواهند گفت: خدا.

ترجمه سـخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان مراد از معاینه (دیدار)، معنی مجازی است؛ یعنی خداوند در پیش روی آنان کلام را آفرید و آنان با کلام مواجه شدند. سپس مواجهه با کلام را فراموش کردند و تنها شناخت خدا در قلب شان ماند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): در حدیث های «رؤیت» و باب «جوامع توحید» از کتاب توحید، مطلبی که به وسیله آن معنای این «معاینه» روشن می شود گذشت (3). و آن عبارت است از علم یقینی به خداوند سـبحان بدون واسـطه تفکر و تصور خیالی یا وهمی، یا اتصال حسّی و بدون این که تجسیم یا تحدید خدا را لازم گرفته باشد. پس به آن جا مراجعه کن و تأمل کن.

و هیـچ موجودی دارای شـعور بـل هیـچ موجود مخلوق (اعم از بـا شـعور و بی شـعور) از این علم خالی نیست. پس میان خـدا و خلقش حجابی نیست همان طور که در روایت نیز آمده است.

بررسی: در مبحث شماره 41 و نیز 42، حدیث ها و کلام هر دو بزرگوار، بررسی شد.

1- آیه 172 سوره اعراف.

2- آیه 87 سوره زخرف.

3- بحار، ج 3 ص 327 و 328- و: ج 4 ص 36 و 37 و در همین دفتر، مبحث شماره 41 و 42.

امـا در این جـا: علاـمه مجلسـی عهـدی را که در «عالم ذر» گرفته شـده، یک ماجرائی می دانـد که فقط مخصوص بنی آدم است و حق با اوست. زیرا آدم و بنی آدم از پدیـده های اخیر جهان هسـتند و این بـدیهی است. و آن علمی که علامه طباطبائی می گویـد یک گوید یک علم عام است که بقول خودش هیچ «موجود مخلوق» فاقد آن نیست همه اشـیاء و ذرات کائنات از آغاز خلقت آن علم را داشـته اند؛ یعنی پیش از آن که آدم به وجود بیایـد، ذرات خـاکی که او را از آن آفریدنـد و عصـاره آن خاک و همچنین روح آدم و هر چیزی که آدم از آن ها آفریده شده قبلاً آن علم را داشـته اند و تعلیم یا ایجاد آن علم در عالم ذر، تحصیل حاصل می شود. و حتی اگر به صورت تحصیل حاصل یا به هر معنی دیگر باشد، باز یک ماجرای ویژه است نه تکرار آن چه قبلا بوده است. بل ماجرائی بوده مخصوص انسان.

این مسـئله وقتی بهتر شـناخته می شود که چگونگی و چیستی عـالم ذر و معنای آیه، به طور کامل روشن شود. به ویژه معنی کلمه «ظهور هم» که به معنی «ظاهر شدن شان است» نه به معنی «پشت و ستون فقراتشان». که در کتاب «تبیین جهان و انسان» (1) شرح داده ام و در این جا نیز اشارهای خیلی مختصر می شود:

انسان ها دوبار خلق شده اند یعنی دو مرحله از خلقت را دارند:

1- بـار اول باصـطلاح بـذرشان به صورت ذراتی خیلی ریز که درخـاک، دریاهـا و هوا پخش بودنـد ذراتی که دسـتکم دارای حیات نباتی بودنـد؛ ماننـد دانه هـای حبوبات و یا ماننـد چیزی ریزتر (خیلی ریزتر) از دانه های کنجـد که روح نباتی از قبیل روح نباتی یک دانه گنـدم داشـتند اما هنوز فاقد روح غریزه و روح فطرت، بودند. خداوند در آن مراسم روح فطرت را نیز به طور موقت به آنان داده و عهد گرفته است. پس از آن، ذره های مذکور

1- تبیین جهان و انسان، بخش انسان شناسی اول، سایت بینش نو www.binesheno.com

همچنان در خاک، دریا، هوا و همهٔ محیط این کره زمین هستند که به تدریج از طریق تغذیه به بدن افراد وارد شده و در رحم قرار می گیرند و پس از مدتی روح و حیات غریزی (حیوانی) را دریافت می کنند، و در چهار ماهگی روح فطرت (روح انسانی) را دریافت می نمایند.

در یک قطره از نطفه هزاران ذرّه از آن ذرات موجود است که گاهی تنها یکی و گاهی دو تا و برای برخی خوشبخت ها (!) هفت عدد از آن ذرات به جنین تبدیل می شوند. بقیه باز بر محیط کره زمین بر می گردند.

هر کدام از این گزاره ها دلیل حدیثی و مدرکی از مکتب اهل بیت (علیهم السلام) دارند که در این جا از شرح آن ها خودداری می شود. یکی از این حدیث ها عنوان مبحث شماره 76 است.

و علامه طباطبائی در تفسیر المیزان نیز دربارهٔ عالم ذر مشکل دارد. زیرا توجه نفرموده است که اساساً عالم ذر یک بحث مادی است که باید بحث به محور آن نیز یک بحث «حیات و حیاتمند شناسی» و «زیست شناسی» باشد.

علامه مجلسی این ماجرا را یک ماجرای ویژه می داند و می خواهد گفتمان میان خدا و آن ذرات را- که چگونه خدائی که نه دیده می شود و نه صوت دارد، با آن ذرات گفتگو کرد؟- بیان کند.

آن علمی که علامه طباطبائی می گوید بقول خودش نه از طریق حس است و نه از طریق تفکر و... اما آیه صریح است که یک گفتمانی در آن میان بوده، علامه مجلسی آن را بر «خلق صوت» و «مواجهه آن صوت با ذرات» تاویل می کند. اما علامه طباطبائی اصل و اساس آن مراسم ویژه را واصل و اساس گفتمان را به وسیله تاویل، کنار می گذارد.

علمی که در نظر مرحوم طباطبائی است پیام آیه های (يُسَبِّحُ لِلّهِ مَا فِي السّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ) (1) و (سَبّحَ لِلّهِ ما فِی السّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ) (2) و امثال شان، است. و عهد عالم ذرّ غیر از آن و علاوه بر آن است امتیازی است که انسان دارد.

موضوع «عالم ذرّ» در مبحث شماره 77 و 78 نیز پیگیری خواهد شد.

1- آیه 1 سوره جمعه.

2- آیه 1 سوره حشر.

76- شناخت خدا، موهبتی است یا اکتسابی؟؟

ج 5 ص 224.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): ثم اعلم أن أخبار هذا الباب و کثیرا من أخبار الأبواب السابقة تدل علی أن معرفة الله تعالی بل معرفة الرسول و الأئمة صلوات الله علیهم و سائر العقائد الدینیة موهبیّة و لیست بکسبیّة و یمکن حملها علی کمال معرفته أو المراد أنه تعالی احتج علیهم بما أعطاهم من العقول و لا یقدر أحد من الخلق حتی الرسل علی هدایة أحد و تعریفه أو المراد أن المفیض للمعارف هو الرب تعالی و إنما أمر العباد بالسعي في أن یستعدوا لذلك بالفکر و النظر کما یشیر إلیه خبر عبد الرحیم أو یقال هي مختصة بمعرفة غیر ما یتوقف علیه العلم بصدق الرسل فإن ما سوی ذلك إنما نعرفه بما عرفنا الله علی لسان أنبیائه و حججه صلوات الله علیهم أو یقال المراد بها معرفة الأحکام الفرعیة لعدم استقلال العقل فیها أو المعنی أنها إنما تحصل بتوفیقه تعالی للاکتساب. هذا ما یمکن أن یقال في تأویلها مع بعد أکثرها.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): لا یخفی أن الارادة التي هي مناط الاختیار لا تتعلق بشئ الا عن تصور و تصدیق سابق اجمالا أو تفصیلا فمن المحال أن یتعلق الارادة باصل المعرفة و العلم فیکون اختیاریا من صنع العبد کافعال الجوارح و هذا هو الذي تذکره

ص: 559

الروايات. و اما تفاصيل العلم و المعرفة فهی کسبية اختيارية بالواسطة بمعنی أن الفكر في المقدمات يجعل الانسان مستعداً لافاضة النتيجة منه تعالی، و العلم مع ذلك ليس فعلا من افعال الانسان، و لتفصيل الكلام محل آخر يرجع إليه.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): سپس بدان حدیث های این باب و حدیث های زیادی از ابواب پیشین دلالت دارند که معرفت خدا بل «معرفت رسول و ائمّه- صلوات الله علیهم- و دیگر عقاید دینی» موهبتی هستند نه اکتسابی.

و می توان پیام این حدیث ها را بر یکی از وجوه زیر تفسیر کرد:

1- یعنی کمال معرفت اکتسابی نیست.

2- خداوند با عقل هائی که به بندگان داده حجت را بر آنان تمام کرده است. و هیچ کسی توان هدایت فرد دیگر را ندارد حتی پیامبران.

3- آن که معرفت ها را افاضه می کند خداوند است و این که بندگان بر کوشش در به دست آوردن معرفت مامور شده اند. برای این است که به وسیله تفکر و اندیشه، برای آن معرفت موهبتی آماده شوند همان طور که حدیث عبدالرحیم، (1) به آن اشاره دارد.

4- یا گفته شود موضوع این حدیث ها فقط آن معرفت است که به دست آوردن آن متوقف به تصدیق انبیاء نیست. [مثلاً بت پرستان نیز می دانستند که خداوند هست]. زیرا معرفت بیش از آن را به وسیله آن چه انبیاء به ما یاد داده اند، به دست می آوریم که خداوند با زبان پیامبران و حجج خود (صلوات الله علیهم) به ما یاد ما یاد می دهد.

5- گفته شود مراد از این حدیث ها شناختن احکام فرعی فقهی است. زیرا که عقل درباره آن ها نمی تواند به طور مستقل کار کند.

1- حدیث شماره 3 از همین باب- بحار، ج 5 ص 221.

6- معنی این حدیث ها این است که معرفت تنها با توفیق خداوند متعال با اکتساب حاصل می شود.

این وجوهی است که می توان در تأویل این حدیث ها گفت. با این که اکثرشان، بعید به نظر می رسند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): مخفی نماند اراده ای که مناط اختیار است به چیزی متعلق نمی شود مگر بر اساس تصور و تصدیقی که پیش از اراده باشد، خواه اجمالاً و خواه تفصیلاً. بنابراین تعلق اراده به اصل معرفت و علم محال است. پس اصل معرفت و علم، اختیاری نیست تا فعل بندگان باشد و مانند دیگر افعال جوارحی شان، باشد.

و این است آن چه حدیث ها می گویند.

و اما تفاصیل علم و معرفت (نه اصل شان) اکتسابی و اختیاری و با واسطه هستند. بدین معنی که اندیشیدن در مقدمات انسان را مستعد می کند که نتیجه از جانب خداوند متعال، افاضه شود و با این همه، علم فعلی از افعال انسان نیست.

و برای شرح این مطلب محل دیگر هست که به آن ها باید رجوع شود.

عبارت اخرای فرمایش طباطبائی (رحمت الله علیه) چنین می شود:

1- اراده وقتی به چیزی تعلق می گیرد که پیش از آن دربارۀ آن چیز تصور و تصدیق در ذهن انسان باشد.

2- این تصور و تصدیق ممکن است در مواردی به طور مجمل باشد و در مواردی به طور مفصل به هر صورت اصل آن باید باشد.

3- بنابراین همیشه علم (تصدیق) مقدم بر اراده است. پس محال است که اراده به اصل علم متعلق باشد.

4- مراد حدیث های مورد بحث همین است که این اصل علم (تصدیق مقدم بر اراده) را باید خداوند بدهد.

5- اما تفاصیل و شاخ و برگ و گسترهٔ ابعاد علم و معرفت اکتسابی و اختیاری است که به توسط واسطه حاصل می شود.

(توضیح: می توانید کلمه «واسطه» را به معنی کبری در برهان بگیرید).

6- بدین معنی که مقدمه ها انسان را مستعد می کنند که خداوند، نتیجه را به انسان افاضه کند.

7- این مطلب در جای خود (متون شناخت شناسی) آمده است به آن ها رجوع شود.

بررسی: درباره شناخت شناسی مکتب ها و بینش های مختلف نظریه های مختلف داده اند؛ از ارسطو تا ابن سینا و خواجه نصیر بیکن دکارت به ویژه کانت با مقولات «معلومات پیش از تجربه» اش، مارکس و... مخصوصاً دربارهٔ اصالت عین یا اصالت ذهن؟؟» متن های زیادی نوشته شده است. بنده نیز در مسئلهٔ «عین و ذهن» کتاب کوچک «جامعه شناسی شناخت» (1) را تقدیم کرده ام.

نتیجه فرمایش علامه طباطبائی به مباحث علم حضوری و «علم حصولی» بر می گردد. و بررسی این بینش ها نیازمند تدوین شرح گسترده ای است تا روشن شود کدامیک با مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) سازگار است و کدام یک سازگار نیست.

در کتاب مذکور اصل مسئله را از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) توضیح داده ام.

1- سایت بینش نو. www.binesheno.com

77- ذره ها در عالم ذرّ چگونه توانستند طرف گفتمان باشند؟

ج 5 ص 257.

متن حدیث: (عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) كَيْفَ أَجَابُوا وَ هُمْ ذَرٌّ قَالَ جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ يَعْنِي فِي الْمِيثَاقِ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بيان أي تعلّقت الأرواح بتلك الذرّ و جعل فيهم العقل و آلة السمع و آلة النطق حتى فهموا الخطاب و أجابوا و هم ذر.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ظاهر الرواية لسان الحال، أو أنهم كانوا على خلقة لو نزلوا منزل الدنيا ظهر ذلك منهم في صورة السؤال و الجواب و أما ما ذكره رحمه الله فبعيد عن سياق الخبر ولو صح لكان هو الخلق الدنيوي بعينه.

ترجمه حدیث: ابوبصیر می گوید به امام صادق (علیه السلام) گفتم چگونه جواب دادند در حالی که آن ها ذره ها بودند؟

فرمود: خداوند در وجود آن ها چیزی قرار داد که توانستند وقتی که از آن ها پرسید جواب بدهند.- یعنی در میثاق عالم ذرّ

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: یعنی روح ها به آن ذره ها تعلق گرفتند و خدا عقل را و ابزار شنیدن و ابزار نطق در آن ها قرار داد تا این که خطاب را فهمیدند و جواب دادند در حالی که ذرّه بودند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ظاهر این حدیث زبان «حال» است. و یا آنان (ذره ها) خلقتی داشته اند که اگر بر زمین نازل می شدند آن خلقت شان به صورت سؤال و جواب ظاهر می شد.

و اما آن چه (مجلسی) رحمه الله گفته است از سیاق حدیث به دور است. و اگر گفته او صحیح باشد، عین خلقت دنیوی می شود.

بررسی: 1- علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) به کدام دلیل فرموده است حدیث در مقام «زبان حال» است؟ اگر این گونه رفتار کنیم هر جا که معلومات مان به معنای یک حدیث نرسید، فوراً می گوئیم که زبان حال است. و گمان نمی کنم علامه طباطبائی چنین بدعتی را جایز بداند، هرگز.

2- سپس با حرف «او» معنی دیگری برای حدیث می دهد که نه می توان نام آن را تفسیر گذاشت و نه تأویل زیرا عدول از ظاهر هر سخن سخن خدا، سخن امام یا سخن هر کس دیگر) نیازمند دلیلی است که از معنای ظاهری رادع و مانع باشد و قطعاً نتوان معنی ظاهری را برگزید. ای کاش مرحوم طباطبائی در این جا توضیح می داد که چرا معنی ظاهری را نمی پذیرد. آیا مانند «علی العرش استوی» است که با توحید سازگار نباشد؟ یا با کدام اصل از اصول اعتقادات ناسازگار است؟

می فرماید: «لو نزلوا منزل الدنیا...». در مبحث شماره 75 بیان شد که مراسم عالم ذرّ در روی همین کره زمین رخ داده و همین الآن هم ذرات فراوان بل بی شماری هستند که هنوز به دستگاه تناسلی پدر و یا در رحم مادر وارد نشده اند که به تدریج این مسیر را پیموده و به صورت انسان در می آیند.

کدام دلیل و ادله می گوید که ذرات عالم ذر در آسمان ها بوده اند، تا سخن از نزول شان به میان آید؟

4- ایشان به لفظ «ذر» در آیه و حدیث ها توجه نمی کنند و این شگفت است؛ ذره یعنی ماده ریز و این به حدی بدیهی است که سخن من مصداق توضیح واضحات می گردد. مگر ماده و ذرات مال این دنیا نیستند؟

5- می فرماید: سخن مجلسی (رحمت الله علیه) از سیاق حدیث به دور است. بدیهی است سیاق از ویژگی هائی است که به ظاهر هر سخن مربوط است کجای سخن مجلسی با ظاهر حدیث ناسازگار است؟

6- می فرماید: «اگر سخن مجلسی صحیح باشد، عین خلقت دنیوی می شود». در مبحث شماره 75 به شرح رفت که انسان ها دوبار خلق شده اند یعنی دو مرحله از خلقت را طی می کنند. و هر دو مرحله در همین دنیا است.

معلوم نیست این زمینه ذهنی از کجا در ذهن طباطبائی (رحمت الله علیه) به وجود آمده که عالم ذرّ یک ماجرای خارج از این دنیا است (!؟!) متاسفانه این زمینه ذهنی موجب شده که در تفسیر المیزان نیز با عالم ذرّ مشکل داشته باشد.

ص: 565

78- سومین بحث درباره عالم ذرّ

ج 5 ص 276

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و لنکتف بنقل ما نقلناه من غیر تعرض لجرح تعدیل فإن من له بصیرة نافذة إذا أحاط بما نقلنا من الأخبار و کلام من تکلّم في ذلك یتضح له طریق الوصول إلی ما هو الحق في ذلك بفضله تعالی.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ما یشتمل علیه أخبار الباب لیس مسألة واحدة بل کل من مسألة نقل الاعمال و مسألة الطینة و مسألة أخذ المیثاق و منه میثاق الذرّ و مسألة بدء الخلقة، مسائل مختلفة مرتبطة بالقضاء الکلی و قد خلطها الباحثون من المتکلمین و المفسرین؛ وبحثنا عنها في رسالة الافعال و رسالة الانسان قبل الدنیا و نرجو أن یوفقنا الله سبحانه لاستیفاء هذه الابحاث في مواضع تناسبها من تفسیر المیزان انشاء الله.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): (توضیح: پس از نقل اقوال علمای مختلف از سنی و شیعه، در شانزده صفحه می گوید:) بهتر است به آن چه بدون جرح و تعدیل نقل کردیم اکتفا کنیم. زیرا کسی که بصیرت نافذ دارد اگر به حدیث هائی که نقل کردیم و نیز به کلام آنان که در این باره سخن گفته اند احاطه داشته باشد برایش راهی که او را به حقیقت می رساند روشن می شود، به فضل خداوند متعال.

ص: 567

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): آن چه حدیث های این باب شامل می شوند، تنها یک مسئله نیست بل هر کدام از مسئلهٔ «نقل اعمال» و مسئلهٔ «طینت» و مسئله «اخذ میثاق» و از مسئله میثاق است مسئله ذرّ و مسئله «آغاز خلقت»، مسائل مختلفی هستند و به «قضاء کلی» مربوط هستند.

بحث کنندگان از متکلّمین و ،مفسرین این مسائل را به همدیگر مخلوط کرده اند. و ما در رساله «افعال» و رساله «انسان قبل الدنیا» درباره اش بحث کرده ایم.

و امیدواریم که خداوند سبحان ما را موفق کند این بحث ها را به طور مستوفی در موارد مناسب از تفسیر المیزان، انجام دهیم، ان شاء الله.

بررسی: هر دو بزرگوار مسئله را به جائی حواله کرده اند یکی به گذشته و دیگری به آینده و نظر مشخصی در این جا نداده اند. بنده به خود خواننده واگذار می کنم.

اما درباره «انسان قبل الدنیا» که مرحوم علامه طباطبائی دربارهٔ آن، رساله ای نوشته است، توضیحی می دهم گرچه قرار بر این بود که محتوای دیگر آثار هر دو بزرگوار را در این مباحث دخالت ندهم

«دنیا» یعنی چه؟: دنیا در لغت یعنی پست و پائین و این معنی لغوی در اصطلاح قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در دو بستر و در دو کاربرد به کار رفته است:

1- بستر و کاربرد ارزشی در این کاربرد در مقایسه با بهشت دنیا «پست» و بی ارزش نامیده شده است. آیه ها و حدیث های فراوان در این معنی هست به حدی که بیان و ذکر آن ها مصداق توضیح واضحات می شود.

2- بستر و کاربرد :مکانی این کاربرد بر می گردد بر این که دنیا در کجای کائنات قرار دارد تا معلوم شود که دنیا در جایگاه پائین است. بدیهی است این موضوع وقتی فهمیده می شود که کائنات شناسی و کیهان شناسی درست از جهان مخلوقات (شامل همه کائنات)

داشته باشیم. و الا آیه ها و حدیث ها را که به طور مستقیم و یا به نوعی با این مسئله مربوط هستند به صورت غلط تفسیر خواهیم کرد و کرده ایم.

این موضوع به حدی بزرگ، مهم و تعیین کننده است که چگونگی «دین» از اصلی ترین اصول تا فرعی ترین فروع- به ویژه معاد، بهشت- همه و همه به این موضوع بستگی دارد. وقتی که ملاصدرا چیزی از کائنات شناسی و در آن میان چیزی از کیهان شناسی قرآن و اهل بیت (علیه السلام) نمی داند چاره ای ندارد غیر از باور به معاد مثالی و خیالی. متأسفانه هنوز هم که هنوز است مراکز علمی ما که عهده دار تبیین علوم قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هستند، کاری در این باره نکرده اند و نمی کنند، حتی می توان گفت احساس نیازهم نمی کنند. زمانی به کائنات شناسی و کیهان شناسی ارسطو معتقد شدیم چه خدماتی به آن فرضیه افسانه ای که نکردیم، نبوغ ها و استعدادهای عظیم را در راه آن تخیّلات مصرف کردیم، و شرم آورتر این که آن خزعبلات را «عقلیات» و «خیال» را «معقول» نامیدیم و قرآن و حدیث را «منقول» نامیدیم. که امروز باید در برابر جهانیان و در برابر قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نقاب شرمساری به رخ بکشیم، اگر به خود آئیم و رسوبات عادت ها را کنار بگذاریم.

امروز نیز که کائنات شناسی و نیز کیهان شناسی ارسطوئی باطل شده و به زباله دان تاریخ پیوسته است باز برخی از ماها در اطراف آن سینه می زنیم و این دیگر افتضاح است. و برخی دیگر کائنات شناسی را کنار گذاشته و به کیهان شناسی بسنده می کنیم و فقط به دنبال غربیان می رویم آن هم در همان دو سه قدمی که غربیان در شناخت کیهان پیش رفته اند. و هیچ کاری با قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نداریم.

در حالی که حدود یک چهارم قرآن و آن همه احادیث فراوان، یا مستقیماً در کیهان شناسی بحث می کنند و یا به نوعی با آن ارتباط محکم و تعیین کننده دارند. به نظر فلان عالم ما این همه آیه و حدیث، چندان اهمیتی ندارند (!!!). بگذریم؛ این سرطان فکری ابعاد درازی دارد.

دنیا در کائنات شناسی ارسطوئیسم ارسطوئیان «که به صدور معتقد هستند»، پدیده اولیه کائنات را صادر «اول می نامند که نعوذ بالله از وجود خود خدا صادر شده است. و آن را «عقل اول» نیز می نامند. سپس عقل دوم از آن، و عقل سوم تا برسد به «عقل عاشر» که از همدیگر صادر شده و جهان کائنات را تشکیل داده اند.

9- عقل از این عقول دهگانه را به 9 فلک (فلک هائی که با عقل و شعور هستند و کائنات را اداره می کنند) تطبیق کردند و کرات را اجرام میخکوب شده بر آن فلک ها، تصور کردند.

آن چه برای بحث ما مهم است جریان پیدایش کائنات در این تصور خیالی است؛ به نظر آنان جریان آفرینش یک «جریان نزولی» و «جریان تنازلی» است نه جریان تکاملی بدیهی است صادر اول عقل اول که از (مثلاً) وجود خداوند صادر شده در مقایسه با خداوند، ناقص و پست است و همچنین عقل دوم از عقل اول ناقصتر است و بالاخره عقل دهم از عقل نهم ناقصتر است و به اصطلاح خودشان جریان پیدایش کائنات از «لاهوت» به «ناسوت» در یک سیر سقوط بوده است.

ارسطوئیان مسلمان این سیر سقوط و ضد تکامل را «قوس نزول» نامیدند و واژه «دنیا» را که آن همه در قرآن و حدیث آمده به همین معنی ناسوت و آخرین مرحله سقوط، معنی کردند هم در معنی ارزشی و هم در معنی مکانی و جایگاهی.

قاعده اخسّ: ارسطوئیان و صدرویان بر اساس همین کائنات شناسی به قاعده ای عام شمول، معتقد شدند و باید می شدند و نام آن را قاعدهٔ آخس گذاشتند یعنی هر «علت» از «معلول» خود کامل تر است و هر معلول از علت خود ناقص تر و پست تر است.

نمی دانم خواننده محترم تا چه حد به هنگفتی این بینش غلط ارسطوئیان توجه دارد؟: جهان و کائنات روبه تکامل را به جهان و کائنات روبه تساقط بدل کردند یک بینش

صددرصد معکوس و بر خلاف حقیقت و واقعیت و سرتاسر قرآن و احادیث را بر اساس این غلط خیالی تفسیر کردند.

عالَم هائی ساختند عالَم لاهوت عالم ، عقول، عالم مجردات عالم ملکوت، عالم ناسوت، و همگی مطابق همین کائنات شناسی خیالی و شرم آور این که نام این تخیلات را «فلسفه» گذاشتند.

انصافاً ارسطوئیان مسلمان کار بزرگی کردند اسلام را از اول تا آخر به یک دین دیگر تبدیل کردند و امروز همهٔ اندیشمندان دنیا کار بزرگ آنان را مشاهده و لمس می کنند و دشمنان اسلام به این کار بزرگ آنان بشدت ارج گذارند و از هنری کربن مسیحی کاتولیک فرانسوی بزرگ جاسوس موفق در ایران که از نو در ایران به این بینش جان تازه دمید، متشکر و ممنون هستند متاسفانه تلویزیون ایران نیز به طور ندانسته در مدح این جاسوس بزرگ سریال «زائر شرق» را تنظیم کرد البته خدمات گسترده صدا و سیما به جای خود ارجمند است.

دنیا در کائنات شناسی قرآن و اهل بیت-علیهم السلام-: در این جا لازم نیست که موضوع از دیدگاه یک مسلمان یا مسلمان شیعه بررسی شود تا چیزی از «پذیرش تعبّدی» به ذهن ما بیاید، تعبد فقط در فقه و احکام است، گستره وسیع دیگر علوم که بی تردید صدها برابر فقه است، ربطی به پذیرش تعبدی ندارد بل که پذیرش تعبدی در آن ها ممنوع است همان طور که تقلید در آن ها ممنوع است.

در این مکتب، آن پدیده اولیه کائنات نه از وجود مقدس خداوند صادر شده و نه از چیز دیگر خلق شده و نه از عدم خلق شده است بل «ایجاد» شده است خداوند آن را با «امر»- کن فیکون - ایجاد کرده است و این خدای ارسطوئیان است که از ایجاد کردن عاجز است.

در آغـاز یـک چیز کوچـک و ریز ایجاد شـده که زمانی به بزرگی یک نخود بوده است سـپس تکامل کمّی و کیفی را طی کرده و به عظمت امروزی رسیده است؛ به تکامل رفته و می رود، نه به تساقط و تنازل

و قاعده اخسّ، اخس ترین چیز است که به ذهن بشـر رسیده است. در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هر معلول کامل تر از علت خود است مگر در مواردی که حادثه ای رخ دهد- و هر علت ناقص تر از معلول خود است.

در این جا ارسطوئیان می گویند معلول هر چه دارد از علت گرفته است پس چگونه می تواند کامل تر از علت باشد.

پاسخ: عرض کردم که خدای ارسطوئیان و صدرویان عاجز از «ایجاد» است. اما خدای قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هم بر ایجاد قادر است و هم بر این که جریـان علت و معلول را در جهت تکامل قرار دهـد، قـدرت دارد. مشـروح این مطلب را در کتاب «دو دست خـدا» آورده ام.

کائنات از مرکز خود تغذیه می شود و گسترده می شود «إِنَّا لَمُوسِعُون»، آن پوسـته ای که آن پدیده اولیه داشت امروز آسـمان هفتم ،است سطح کروی عظیم آسـمان شـشم، پنجم، چهارم سوم، دوم و اول جایگاه بهشت هاست و همهٔ کهکشان ها و کرات در درون آسـمان اول هسـتند. آسـمان هفتم در همان مرحله ایجاد به وجود آمده و دیگر آسمان ها هر کدام به فاصله 18/250/000/000 سال به حساب سال زمینی ما در شش مرحله (ستّة ایام) به وجود آمده اند و اینک می رود که آسمان دیگر در زیر آسمان اول کنونی به وجود آید.

شرح این موضوع را نیز در کتاب «تبیین جهان و انسان» آورده ام.

دنیا در کائنات شناسـی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) یعنی محتوای درون آسمان اول اعم از کره زمین و دیگر کرات؛ یعنی اگر در دیگر کرات نیز موجود عاقلی وجود داشته باشد او هم در دنیا زندگی می کند.

دنیا یعنی پائین و پست به هر دو معنی مکانی و ارزشی:

1- ارزش: روشن است که: چون کائنات از مرکز خود تغذیه کرده گسترش می یابد، قشرهای بیرونی آن مانند قشرهای هویج قشرهای یک درخت تکامل یافته تر از مغز مرکزی آن است.

2- مکانی: بدیهی است محتوای آسمان اول که کره زمین ذره ای ریز در درون آن است پائین تر از آسمان ها است.

اکنون علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) که به بطلان و ویران شدن کائنات شناسی و کیهان شناسی ارسطوئی اذعان دارد، چگونه بر اساس عوالم ارسطوئی از «عالم دنیا» و عالم «قبل الدنیا» سخن می گوید؟!

ص: 573

79- آنان که در سنّ کودکی از دنیا می روند. / معاد جسمانی و معاد مثالی

ج 5 ص 293 و 294.

متن دو حدیث: یه: (فِی الصَّحِیحِ رَوَی أَبُو زَکَرِیَّا عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) إِذَا مَاتَ طِفْلٌ مِنْ أَطْفَالِ الْمُؤْمِنِینَ نَادَی مُنَادٍ فِی مَلَکُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَا إِنَّ فُلَانَ بْنَ فُلَانٍ قَدْ مَاتَ فَإِنْ کَانَ مَاتَ وَالِدَاهُ أَوْ أَحَدُهُمَا أَوْ بَعْضُ أَهْلِ بَیْتِهِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ دُفِعَ إِلَیْهِ یَغْذُوهُ وَ إِلَّا دُفِعَ إِلَی فَاطِمَةَ (علیه السلام) تَغْذُوهُ حَتَّی یَقْدَمَ أَبَوَاهُ أَوْ أَحَدُهُمَا أَوْ بَعْضُ أَهْلِ بَیْتِهِ فَتَدْفَعُهُ إِلَیْهِ).

یه: (فِی الصَّحِیحِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَتَعَالَی یَدْفَعُ إِلَی إِبْرَاهِیمَ وَ سَارَةَ أَطْفَالَ الْمُؤْمِنِینَ یَعْدُوَانِهِمْ بِشَجَرَةٍ فِی الْجَنَّةِ لَهَا أَخْلَافٌ کَأَخْلَافِ الْبَقَرِ فِی قَصْرٍ مِنَ الدُّرِّ فَإِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَةِ الْبِسُوا وَ أَطْعِمُوا وَ أَهْدُوا إِلَی آبَائِهِمْ فَهُمْ مُلُوکٌ فِی الْجَنَّةِ مَعَ آبَائِهِمْ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَی وَ الَّذِینَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِإِیمانٍ الحَقْنا بِهِمْ ذُرِّیَّتهم).

ص: 575

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان یمکن الجمع بین الخبرین بأن بعضهم تربیه فاطمة (علیه السلام) و بعضهم إبراهیم وسارة (علیه السلام) علی اختلاف مراتب آبائهم أو تدفعه فاطمة (علیه السلام) إلیهما.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): لیس فی نظام الجنة تزاحم کما هو في هو في الدنیا، و الکتاب و السنة ناطقان بذلك فلا منافاة بین تربیة فاطمة علیها السلام لاطفال المؤمنین في الجنة و تربیة إبراهیم وسارة علیهما السلام لهم حتی یحتاج إلی الجمع بین الروایات.

ترجمه دو حدیث: حدیث شماره 17 امام صادق (علیه السلام) فرمود: وقتی که کودکی از کودکان مؤمنین می میرد منادی در ملکوت آسمان و زمین ندا می کند که فلانی فرزند فلان وفات کرد.

اگر پدر و مادر آن کودک یا یکی از آن دو و یا کسی از بستگان مومنش مرده باشد، کودک را به او می سپارند که او را تغذیه کند والا او را به فاطمه (علیها السلام) می سپارند تا تغذیه اش کند تا وقتی که پدر و مادرش یا یکی از آن دو و یا یکی از بستگانش بیاید و به او بسپارند.

حدیث شماره 18 امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند کودکان مومنین را به ابراهیم (علیه السلام) و سارا می سپارد تا تغذیهشان کنند در داخل قصری در بهشت از درختی که پستان هائی مانند پستان های گاو دارد

وقتی که روز قیامت شود آنان را لباس پوشانیده و معطر کرده و به پدران شان تحویل می دهند. پس آنان پادشاهانی هستند در بهشت با پدران شان و این است سخن خداوند متعال: (وَ اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِإِیمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ) (1)

1- آیه 21 سوره طور.

توضیح: مرحوم مجلسی هر دو حدیث را با عنوان «صحیح»، از «مَنْ لَا یَحْضُرُهُ الْفَقیه» مرحوم صدوق، نقل کرده است. اگر از نظر سند جای سوالی ،نباشد از نظر محتوی جای چند پرسش هست که اولین آن ها این است این دو حدیث سرنوشت اطفال مومنین را تعیین می کنند، پس سرنوشت اطفالی که والدینشان مومن نیستند چه می شود؟ و شگفت این که در حدیث شماره 9 آمده است که اطفال مومنین به والدینشان و اطفال مشرکین نیز به والدین مشرک شان، لاحق می شوند و این با عدل خداوند سازگار نیست.

اگر حدیثی دارای بهترین سند باشد لیکن پیام آن با اصول اعتقادی سازگار نباشد، اگر مردود هم نباشد دستکم مشمول «الله یعلم» می شود. در میان حدیث های این باب، آن چه باید معیار قرار گیرد و حدیث های دیگر با آن سنجیده شوند حدیث شماره 5 است که می گوید: مراد از آیه (یَطُوفُ عَلَیْهِمْ ولدانٌ مُخَلَّدُونَ) (1) اولاد اهل دنیا هستند که نه اعمال حسنه انجام داده اند که ثواب کسب کرده باشند و نه مرتکب سئیات شده اند که مستحق عقاب باشند جایگاه شان در بهشت این است.

و همین طور است حدیث شماره 6 دیگر حدیث ها باید به محور این دو حدیث، تفسیر شوند.

اما نظر به این که هر دو بزرگوار محتوای هر دو حدیث را پذیرفته اند، ما نیز سخن شان را مشاهده می کنیم:

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان ممکن است میان این دو حدیث، بدین صورت جمع شود: برخی از کودکان را فاطمه (سلام الله علیها) تربیت می دهد. و برخی دیگر را ابراهیم (علیه السلام) و سارا تربیت می کنند، بر اساس تفاوت مراتب پدرانشان و یا: ابتدا حضرت فاطمه (علیه السلام) تربیت می کند سپس به آن دو تحویل می دهد.

1- آیه 17 سوره واقعه.

توضیح: بهتر بود مرحوم مجلسی دو حدیث مورد بحث را به وسیله حدیث شماره 1 مع می کرد که می گوید کودکان شیعیان به حضرت فاطمه (علیه السلام) سپرده می شوند. یعنی بقیه به ابراهیم و سارا (علیه السلام) داده می شوند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): در نظام بهشت، تزاحمی وجود ندارد، همان طور که در دنیا تزاحم هست قرآن و سنت به این موضوع ناطق هستند. پس منافاتی میان تربیت اطفال مومنین توسط حضرت فاطمه (علیها السلام) و تربیت آن ها توسط ابراهیم و سارا (علیه السلام)، نیست تا نیازی به جمع میان روایات باشد.

بررسی: اولاً: مسئله به عالم برزخ مربوط است نه به عالم بهشت. همان طور که در حدیث شماره 18 می گوید این تربیت تا فرا رسیدن روز قیامت است نه پس از آن.

و اگر لفظ «جنّت» در این حدیث آمده، باید تأویل شود، و یا (از آن پرسش هائی است که در بالا اشاره شد و) اصل حدیث مردود گردد. اینک که علامه طباطبائی مانند علامه مجلسی اصل حدیث را پذیرفته است این سخنش از کم توجهی است.

ثانیاً: چرا در بهشت تزاحم نیست؟ تزاحم به سه صورت قابل تصور است:

1- تزاحم مکانی غیر از خدا همه موجودات با همدیگر تزاحم مکانی دارند. حتی روح ها.

و در مباحث پیش روشن شد که آن اصطلاح «مجردات» که ارسطوئیان رایج کرده اند، نه پایه عقلی دارد و نه پایگاه قرآنی و حدیثی همه چیز غیر از خداوند، مکانمند هستند. که به طور کاملاً مستدل بیان شد.

2- تزاحم زمانی: غیر از خداوند همه چیز متغیر و متحرک،اند، تغییر و حرکت، عین زمان هستند. التذاذ و لذت بردن در بهشت یک حرکت و تغییر است و همین طور همین «تربیت» که در این دو حدیث آمده، پس هم خود بهشت و هم بهشتیان، زمانمند هستند، و همه زمانمندها تزاحم زمانی دارند.

تزاحم فعلی: تزاحم در فعـل و کـار نیز از مسـلّمات است یک سـیب بهشتی را که آقای زیـد می خورد، دیگری نمی توانـد همان سـیب را بخورد همین طور است پرورش و تربیت یک چیز.

با بیان ارسطوئیان: یک معلول نمی تواند معلول دو علّت .باشد زیرا وقتی که یک علت تامه شد، معلول وجوباً به وجود می آید و تداخل دو علت تامه در یک معلول، محال است. یعنی علت ها با همدیگر در تزاحم بل در تضاد، بل در تناقض هستند.

آیـا بهشت از شـمول قـانون علت و معلول خارج است؛ آنان که خـدا را نیز مشـمول قانون علت و معلول می داننـد و خـدا را علت و «علة العلل» می نامند، نمی توانند عالم بهشت را از آن خارج بدانند.

معروف است که علامه طباطبائی هرگز بخش معاد اسفار ملاصدرا را تدریس نکرد، زیرا با «معاد مثالی» او مخالف بوده است. اما فرمایش ایشان در این جا هیـچ توجیهی ندارد مگر با معاد مثالی ملاصدرا حتی در معاد مثالی نیز جائی ندارد. زیرا هر جا که «عدد» هست، تزاحم هم هست و این از بدیهیات است و در معاد مثالی اگر همه چیز حذف شود، عدد و تعدد افراد و تعدد اشیاء مثالی، حذف نمی شوند و این نظام جنّت که ایشان می فرمایند، نه در معاد مثالی امکان دارد و نه در معاد جسمانی.

و شگفت این که می فرماید: قرآن و سنت به این موضوع ناطق هستند (!!!).

جهـان بهشت کاملاً مادی و جسـمانی است فرقی که با این دنیا دارد در کمال و درجات بالاتر از تکامل است و این اصل روشن و اصـل مسلّم مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است. و معاد مثالی یعنی معاد خیالی و غیر از این معنائی ندارد.

برای شرح معاد جسمانی بر اساس علوم قدیم و جدید رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان» در سایت بینش نو.

80- خداوند خلف وعده نمی کند، اما خلف وعید می کند؟ بحثی میان ابوعمرو بن العلاء و علامه طباطبائی

ج6 ص 8.

متن داستان ابو عمرو بن العلاء: و أخبرنا أبو بكر حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا أحمد بن الخليل الأصمعي قال جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو بن العلاء و قال يا أبا عمرو يخلف الله ما وعده؟ قال لا قال أفرأيت من أوعده الله على عمل عقابا أيخلف الله وعيده فيه؟ فقال أبو عمرو من العجمة أتيت يا أبا عثمان إن الوعد غير الوعيد إن العرب لا يعد عيبا و لا خلفا أن يعد شراً ثم لم يفعله بل يرى ذلک کرما و فضلا و إنما الخلف أن يعد خيرا ثم لم يفعله. قال فأوجدنی هذا العرب قال نعم أ ما سمعت قول الشاعر:

و إنی إذا أوعدته أو وعدته *** لمخلف إيعادي و منجز موعدی

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): و هذا مما اشتبه فيه الامر على أبي عمرو فعدّ حكم المعنى حكما للّفظ حتى أنشد فيه الشعر مع أن البحث عقلی لا لفظی و ای ربط لمسألة خلف الوعيد باللغة حتى يختلف الحكم بالعربية و العجمية؟

و لهذا الاشتباه نظائر كثيرة في الابحاث الكلامية يعثر عليه المتتبع، و حقيقة الامر أن الوفاء بالوعد واجب بحسب قضاء الفطرة غير أن كرامة النفس و نشر الرحمة ربما يحكمان

ص: 581

على هذا الحكم بحسب المصلحة فيقدمان عليه أثرا و هو العفو عند المجازاة من غير أن يبطلا أصل الامر و النهى حتى يعود إلى التناقض أو ما يشبهه فافهم ذلك.

ترجمه داستان ابو عمروبن العلاء: اصمعی می گوید عمرو بن عبید (یکی از دو نبیانگذار مذهب معتزله) به پیش ابو عمروبن علاء آمد و گفت ای ابو عمرو خداوند خلاف وعده می کند؟

گفت: نه.

پرسید: به نظر تو کسی که خداوند به او وعید عقاب داده، خلاف آن وعید، می کند؟

ابو عمرو گفت: ای ابوعثمان از طریق عجمی وارد شدی (مانند مردم عجم فکر می کنی)، وعده غیر از وعید است، مردم عرب عیبی نمی بینند که کسی وعده شر دهد سپس به آن عمل نکند. بل این را کرم و فضل می دانند خلف فقط در جائی است که وعده خیر بدهد سپس به آن عمل نکند.

عمرو بن عبید گفت: این عرب (که چنین بینش داشته باشد) را به من نشان بده.

ابو عمرو گفت: بلی: مگر سخن شاعر را نشنیده ای که می گوید:

من اگر وعده دهم و یا وعید *** به وعده ها عمل کنم نه بر وعید

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این یکی از آن چیزهائی است که بر ابوعمر و بن علاء، مشتبه شده است او حکم معنوی را یک حکم لفظی حساب کرده که برای آن شعر آورده است. در حالی که این بحث عقلی است و خلف وعید چه ربطی به لغت دارد تا زبان عربی و عجمی در آن متفاوت باشند. و این اشتباه (میان حکم معنوی و حکم لفظی) نظائر فراوانی دارد در مباحث کلامی که شخص پژوهشگر می تواند آن ها را بیابد.

و حقیقت امر این است که «وفا» به «وعده واجب است- خواه وعده باشد و یا وعید- به حسب داوری فطرت. الا این که کرامت نفس و نشر رحمت بسا وقت به حسب مصلحت، بر

علیه این حکم می کنند و اثری را بر آن حکم فطرت، مقدم می دارند که عبارت است از عفو در مجازات.

بدون این که آن دو (کرامت و رحمت) اصل امرونهی را ابطال کنند. تا نتیجه اش تناقض باشد یا شبیه تناقض بفهم این را.

بررسی: اتفاقاً ابن علاء دقیقاً در معنویت بحث می کند نه در الفاظ او به ابن عبید می گوید: ای ابوعثمان مانند نژاد عجم می اندیشی نژاد عرب خلف وعید را عیب نمی داند. یعنی عرب کرامت دارد و عجم کرامت ندارد.

این دو شخص که در مقابل اهل بیت (علیهم السلام) دکان باز کرده بودند و دکان داران امثال شان، حدیث ها ساختند که عرب افضل مردم جهان است همان عرب که در حمایت از بت های شان آن همه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جنگیدند و سپس بر سر اهل بیت او آن همه بلا و مصیبت آوردند، هر جاهل بی سواد را خلیفه کرده و امام خود کردند، مردمی که تحت امامت یزید عبدالملک، قُرْبَةٌ إِلَی الله عمل کردند و...

او شعر شاعر را بر این معنویت و کرامت عرب شاهد می آورد. در حالی که موضوع مسئله، خدا شناسی است نه نژاد شناسی، و همان طور که علامه فرمود سخن در «حقیقت امر» است نه در ویژگی یک نژاد اگر ویژگی نژاد ملاک باشد باید گفت کشتن اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله)- نعوذ بالله- واجب است زیرا عرب این کار را به طور مکرر کرده است؛ در کربلا، فخ، مدینه، بصره و....

انبیاء معمولاً از میان بدترین مردم، برخاسته اند زیرا آنان آب هستند برای زدودن کثافت ها، هر جا کثافت بیشتر است نیاز به آب نیز بیش تر است.

مگر خداوند تابع بینش عرب است که اگر عرب خلف وعید را خوب دانست خدا هم خلف وعید کند و گرنه، نه.؟

کـدام جامعه بایـد نسـبت به نژادش احساس شـرمندگی کند آن که قرن ها سابقه بت پرستی دارد یا آن که چنین سابقه ای ندارد؟؟ این دکان داران این گونه با اسلام بازی کردند.

علامه می گویـد: معیار در این مسـئله فطرت انسانی است خواه عرب باشد و خواه غیر عرب و فطرت انسانی در جائی که مصـلحتی باشد، خلف وعید را جایز می داند و حتی آن را می ستاید.

ص: 584

81- آفرینش روح، ماهیت روح: روح در نظر ارسطوئیان و در نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)

ج6 ص 158.

متن حدیث: ع: (عَلِيٌّ بْنُ حَاتِمٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ قُلْتُ لِأَيِّ عِلَّةٍ إِذَا خَرَجَ الرُّوحُ مِنَ الْجَسَدِ وَجَدَ لَهُ مَسّاً وَ حَيْثُ رَكَبَتْ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لِأَنَّهُ نَمَا عَلَيْهَا الْبَدَنَ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان قوله (علیه السلام) لأنه نما علیها البدن، أی إن الألم إنما هو لألفة الروح بالبدن لنموه علیها لا لمحض الإخراج حتی یکون لإدخال الروح أیضا ألم. أو أنه لما نما علیها البدن و بلغ حدا یعرف الآلام و الأوجاع فلذا یتألم بإخراج الروح بخلاف حالة الإدخال فإنه قبل دخول الروح ما کان یجد شیئا لعدم الحیاة و بعده لا ألم یحس به و یحتمل وجها ثالثا و هو أن السائل لما توهم أن الروح یدخل حقیقة في البدن سأل عن الحکمة في عدم تأثر البدن بدخول الروح و تأثره بالخروج مع أن العکس أنسب فأجاب (علیه السلام) بأن الروح الحیواني لا یدخل من خارج في البدن بل إنما تتولد فیه و ینمو البدن علیها و المس أول ما یحس به من التعب و الألم منه.

ص: 585

متن سـخن علاـمه طباطبائی (رحمت الله علیه): لو بـدل رحمه الله الروح الحیواني بالروح الانساني انطبق علی الحرکـة الجوهریـة القائلة بکون الروح الانساني إحـدی مراتب البـدن الاسـتکمالیة کما یـدل علیه قوله تعالی: «ثم انشأناه خلقا آخر الایـة و المدرك للذة و الالم هو النفس فیتم البیان، فالروح حدوثه کمال للبدن و هو نفسه فلا یشعر به و مفارقته مفارقة ما أنس به بالتعلق و التصرف فیوجب التألم.

ترجمه حـدیث: عبـدالرحمن می گوید: به امام صادق (علیه السـلام) گفتم: به چه علت وقتی که روح از بدن خارج می شود بدن احساس درد می کند اما وقتی با بدن ترکیب می یابد، بدن احساس درد نمی کند؟؟

فرمود: چون بدن بر آن روح، نموّ کرده است.

توضیح: یعنی بدن به طور سوار بر روح نمو کرده است.

ترجمه سـخن علامه مجلسـی (رحمت الله علیه): بیان سـخن امام (علیه السلام) که می فرماید «چون بدن بر آن نموّ کرده» یعنی احساس درد به جهت الفت روح با بـدن است که بـدن بر آن نمو یافته است، نه به جهت محض خروج روح از بدن تا ادخال روح بر بدن نیز دردی داشته باشد.

(توضیح: احساس درد به خاطر خروج نیست تا به خاطر ورود هم دردی باشد).

یا: مراد امام (علیه السـلام) این است که چون بـدن بر روح نمو کرده به حدّی رسـیده که دردها را احساس کند لذا با خروج روح احساس درد می کند. به خلاف زمان ورودش زیرا بدن در پیش از ورود روح، نمی توانست چیزی را درک کند چون فاقد حیات بود، و پس از ورود روح نیز دردی نبود تا حس کند.

و وجه سوم نیز محتمـل است چون عبـدالرحمن گمـان می کرد که روح حقیقتـاً به بـدن داخل می شود و لـذا از حکمت احساس درد در خروج آن از بدن، و عدم احساس درد از ورود آن، پرسش کرد. زیرا در این صورت عکس آن مناسب تر است.

(توضیح: یعنی احساس درد در ورود باید بیش از احساس درد در خروج باشد).

امام (علیه السلام) جواب داد که روح حیوانی از خارج بدن به بدن داخل نمی شود، بل در خود بدن به وجود می آید و بدن بر آن نمو می کند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): اگر (مجلسی) رحمه الله، به جای روح حیوانی، روح انسانی می گفت، مطابق «حرکت جوهری» می شد. حرکت جوهری که می گوید: روح انسانی یکی از مراتب تکامل بدن است. چنان که دلالت می کند بر آن، سخن خداوند متعال که می فرماید: (ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَر) (1)

و آن چه لذت و درد را احساس می کند، نفس است. (اگر مجلسی چنین می گفت) بیانِ تامّ می شد.

پس حدوث روح، کمال بدن است و این خود بدن است پس بدن در حدوث نفس چیزی احساس نمی کند. لیکن مفارقت نفس مفارقت چیزی است که به بدن متعلّق بوده و در ر آن تصرف می کرده با آن انس داشته پس موجب تألّم می شود.

بررسی: 1- در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» توضیح داده ام که: آن چه ملاصدرا با عنوان حرکت جوهری آورده اگر برای ارسطوئیان ارزشی داشته باشد، برای دیگران (یعنی برای همه اندیشمندان امروز جهان- غیر از تعدادی از ماها که صدرویان هستند) هیچ ارزشی ندارد زیرا برای همگان روشن و بدیهی است که هر شی غیر از خدا، متحرک و متغیر است خواه جوهر باشد و خواه عرض.

و چیزی به نام حرکت جوهری و پرسش با عنوان «آیا جوهر نیز متغیر است؟»، مشکلی بود که خود ارسطوئیان برای خودشان درست کردند و سپس به عقیده عقلای جهان، برگشتند و به حرکت جوهری معتقد شدند.

1- آیه 14 سوره مومنون.

مسئله ای که برای همه اندیشمندان جهان از اول روشن و بدیهی بود.

ظاهراً منشأ این ماجرا، مذاکره ابن سینا و بهمنیار است (نقل آزاد):

بهمنیار: مشاهده می کنیم که اشیاء در تغییر هستند، آیا این تغییر در جوهر آن ها است یا در عرض شان؟؟

ابن سینا: اگر جوهر اشیاء تغییر یابد، اینک نه من آن ابن سینا بودم که در آغاز با تو همسخن شدم، و نه تو آن بهمنیار بودی که با من سخن آغاز کردی. هر دو عوض می شدیم.

این گفتمان بعدها به یک اصل در میان ارسطوئیان تبدیل شد که جوهر حرکت ندارد. چیزی که نادرست بودن آن بدیهی است. سپس ملاصدرا آمد و گفت جوهر نیز متغیر و متحرک است.

شعار دیگر صدرویان این است که «روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است»، یعنی همان طور که علامه طباطبائی فرمود، روح از تغییری که در بدن حاصل می شود، پدید می آید، موادی از جسم در اثر تغییر به روح تبدیل می شود که گفت: روح مرحله ای از تکامل بدن است.

در این که بدن با دریافت روح انسانی به مرحله ای نوین از تکامل می رسد، تردیدی نیست. سخن در این است که آیا روح در بدن و از خود بدن پدید می آید، یا از خارج به بدن می رسد؟ مرحوم طباطبائی مطابق نظر ملاصدرا، صورت اول را می پذیرد. اما:

1 – آیه «نَفَخْتُ فیه من روحی» که صدرویان آن را دستاویز کرده و بر اساس آن انسان را با روح خدا شریک می دانند و آن همه به محور آن داد عرفان می دهند، چه می شود؟

2– مرحوم شده اند طباطبائی با آن همه حدیث ها که می گویند «ارواح قبل از ابدان آفریده شده اند» (1) چه می کند؟ موضوعی که به عنوان یکی از اصول اسلام شناخته می شود.

1– بحار، ج 58 ص 131 و دربارهٔ نظریه مشترک مارکس و ملاصدرا رجوع کنید «انسان و چیستی زیبائی» سایت بینش نو.

3- مـارکس نیز در این موضوع بـا ملاصـدرا همعقیـده است می گویـد: حیـات (روح) از جسم مـادی پدیـد آمـده است. بـا این فرق که مارکسـیست ها به همین تک جمله بسـنده می کنند و اعتراف دارند که علم و اندیشه از شـناخت این موضوع عاجز است. اما صدرویان به تخیلات خودشان ادامه می دهند.

منشأ این تخیلات، عدم آگاهی صدرویان از «فعل خدا» است؛ آنان فقط«کار خلقی» خدا را می بینند و از «کار اَمری» خدا غافل هستند و نمی دانند که خداوند دو نوع کار دارد که قرآن از آن با «دو دست خدا» یاد می کند.

در مباحث گذشـته به شرح رفت که اساسا روح از موضوع علم خارج است؛ کار اَمری خدا بر اساس کن فیکون و ایجاد، است نه بر اساس قـانون علت و معلول که جریان خلق است نه امر. چیزی که پیـدایش آن بر اساس علت و معلول نیست از عرصه کار علمی خارج است. و انسان اگر میلیون ها سال در علم پیشرفت کند، چیستی و چگونگی پیدایش روح را نخواهد شناخت. همان طور که پیدایش آن اولین پدیدهٔ کائنات نیز با امر «کن فیکون» است و انسان هرگز چگونگی پیـدایش آن را نخواهـد شـناخت و همچنین پیـدایش چیزی که «قانون علت و معلول» نامیده می شود، یک پیدایش امری است و برای انسان، عقل انسان، علم انسان، قابل شناخت نیست. فرق خدا و انسان همین است اگر انسان کارهای امری خدا را نیز بتواند شناخت کند، به مقام خدائی می رسد و این محال است.

و قرآن درباره روح می گوید: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی) یعنی روح یک پدیده اَمری است نه خلقی که از چیز دیگری آفریده شود.

برای ما هیچ فرقی نمی کند روح از بدن خلق شده باشد، یا با امر کن فیکون ایجاد شده باشد. هدف این است که اصول «هستی شناسی» و «انسان شناسی» و «حیات شناسی» اسلام چیست و چه می گوید.

تنها همین نکته که می گوئیم پدیده های آمری قابل شـناخت علمی نیسـتند، خود یک علم بزرگ است در هستی شناسـی. و همین که می گوئیم در میان اشـیاء هستی، پدیده ها و اشـیائی هسـتند که با امر ایجاد شده اند یک کشف بزرگ علمی است گرچه علم نتواند در پیدایش پدیـده های امری کار کند همین قدر که این مطلب علم را عرصه کار علم را، و محدودهٔ قلمرو علم و اندیشه را بیان می کند و اهل اندیشه و دانش را از سرگردانی رها کرده و تکلیف را روشن می کند بزرگ ترین علم و مهم ترین دانش است.

و در این مسـئله، عقل نیز مانند علم است؛ عقل می تواند در عرصه کارهای خلقی خدا فعال باشد نه در کارهای امری زیرا خود عقل نیز از پدیـده های امری است. عقل همه چیز را می توانـد تحلیل کند (علّت یابی کند) اما نمی تواند چگونگی پدید آمدن خودش را تحلیل کند. همان طور که نمی تواند چیستی خدا را تحلیل کند.

در مباحث گذشته به این مسائل اشاره شد و اصل مطلب را به کتاب «دو دست خدا» حواله می دهم.

امـا چرا مرحوم مجلسـی عنوان «روح حیوانی» را آورده و از عنوان «روح انسـانی» پرهیز کرده است؟ به نظر او روح انسـانی قبل از آفرینش انسانها و حتی پیش از آفرینش کره زمین آفریـده شده است و در بحار، یک باب تحت عنوان «باب حقیقة النفس و الروح و أحوالهماه» (1) و یک باب مستقل دیگر تحت عنوان «باب فی خلق الأرواح قبل الأجساد و... » (2) به این موضوع اختصاص داده و حدیث های فراوان را ردیف کرده است، علاوه بر آن در جلـد 24 ص 127 و 129 و نیز جلد 26 ص 119 و 120 ، و همچنین جلد 41 ص 290 و جلد 65 ص 205 و 206 در این باره حدیث آورده و سخن گفته است. او چگونه می تواند این

1- بحار، ج 58 ص 1.

2- همان، ص 131.

همه حدیث ها را نادیده بگیرد یا فدای صادر اول خیالی ارسطوئیان، و عقول عشره بی دلیل آنان و هستی شناسی و کیهان شناسی رسوای ارسطوئیان کند.

مجلسی و هر کسی که قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را صاحب یک مکتب کامل بداند، نمی تواند مرید بینش های خیالی ارسطوئیان باشد.

اما منظورش از روح حیوانی: در مباحث گذشته اشاره شد و شرح مسئله به کتاب «دو دست خدا: حواله شد که مطابق هستی شناسی و گیاه شناسی و حیوان شناسی و انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) گیاه یک روح دارد بنام روح نباتی حیوان دو روح دارد بنام روح نباتی و روح غریزه (حیوانی) و انسان سه روح دارد روح نباتی، روح حیوانی (غریزه) و روح فطرت (روح) انسانی قرآن از روح غریزی نفس اماره نیز تعبیر کرده، همان طور که از روح فطرت با «نفس لوامه» تعبیر کرده است.

مجلسی در این سخنش با عنوان «یحتمل وجهاً ثالثاً» به صورت یک احتمال می گوید ممکن است روح حیوانی از خارج به بدن داخل نمی شود و در این صورت نیز همان روح حیوانی با امر کن فیکون ایجاد شده است نه با روند خلقی علی معلولی. تا دانشمندان بکوشند چگونگی پیدایش روح حیوانی یا روح نباتی را کشف کنند.

عرصة خلقت و گستره وسیع کارهای خلقی خدا، میدان فعالیت عقل و علم است و خداوند نه تنها به انسان اجازه داده در این عرصه کار کند و هیچ کار علمی را و دست درازی به اعماق جهان خلقت را بر خلاف نظر مسیحیان قرون وسطی فضولی ندانسته، بل بشر را بر این فعالیت به شدت تشویق کرده است. اما چگونگی پیدایش پدیده های امری از حیطه کار عقلی و علمی، خارج است.

چگونگی کار و نیز آثار پدیده های امری باز موضوع عقل و علم است. آن چه از دسترس عقل خارج است اصل چگونگی پیدایش پدیده های امری است.

خود عقـل و تعقـل، فکر و تفکر، علم و تحقیق علمی بـا هزار زبـان می گویـد: چگونگی پیـدایش پدیـده های امری خارج از موضوع علم است.

اگر علامه مجلسـی به جای «روح حیوانی» عبارت «روح انسانی» می آورد، سخنش به طور تامّ یک باور ارسطوئی می گشت. اما باوری که بر اصول باطل زیر مبتنی است:

1- خداوند مصدر است. در مباحث پیش به شرح رفت که هر مصدری به هر تاویل و با هر توجیه و با هر تصور، مرکب است.

2- آن پدیدهٔ اولیه کائنات از وجود خود خدا صادر شده است و بیان شد هر «صدور» لازم گرفته که مصدر آن تجزیه شود.

3- فرضیه خیالی و بی دلیل سومشان که عبارت است از عقول عشرهٔ تخیلی.

4- منحصر کردن کار خدا فقط به جریان خلق و نظام لوله کشی شده علت و معلول، و غفلت از کار امری خدا.

5- همان انحصار لازم گرفته که خدای شان علت شود و لازمه آن نیز موجب بودن خدایشان است که در مباحث پیش به شرح رفت.

6 -7 -8 و ده ها اصل باطل و ضد عقل دیگر.

در مبحث بعدی که بلافاصله می آید باز دربارهٔ روح حیوانی انسان، و روح انسانی، بحث خواهد شد.

اسـتدراک: آنان که معتقد هسـتند روح در اثر حرکت جوهری در بدن و از بدن پیدایش می یابد و شـعارشان «الروح جسـمانیة الحدوث و روحانیـة البقا» است از آن جمله مرحوم علامه طباطبائی، به «تعـدد روح ها در وجود انسان» قائل نیسـتند پس مراد طباطبائی(رحمت الله علیه) از روح حیوانی و روح انسانی در این سخنش چیست؟

به عبارت دیگر: آنان در وجود انسان فقط به یک روح معتقد هستند و تعبیرهائی از قبیل نفس اماره، نفس لوامه که در قرآن آمده را به مراتب کمال و عدم کمال آن روح واحد،

تأویل کننـد. می و به حـدیث هائی که اعلام می کننـد در وجود انسان روح های متعدد هست، (1) اعتنا نمی کننـد. و نیز آن همه حدیث های بس فراوان را که می گویند «ارواح قبل از ابدان آفریده شده اند» نادیده می گیرند.

با این وصف، مراد از روح حیوانی و روح انسانی، در بیان مرحوم علامه طباطبائی چیست؟

پاسـخ: علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه) گمـان کرده است که مراد مجلسـی (رحمت الله علیه) از روح حیـوانی، آن روح است که در حیوان است یعنی مجلسـی (رحمت الله علیه) موضوع بحث حدیث را در احتمال سوم، از انسان تنزل داده و انسان را از بحث خارج کرده و به حیوان اختصاص داده است. در حالی که مراد مجلسی همان روح حیوانی است که در انسان نیز وجود دارد.

طباطبـائی (رحمت الله علیه) می گویـد: بهتر بود مجلسـی این کـار را نمی کرد و می گفت که روح انسـانی نیز در بـدن انسـان و از بـدن، پیدایش می یابد.

اما اگر (مجلسـی (رحمت الله علیه) این کار را می کرد، پیرو «انسان شناسـی» ارسـطو می گشت نه پیرو انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام).

اگر آیه ها و حدیث های فراوان نیز وجود نداشـتند باز با تجربه درونی و بیرونی خود انسان روشن و مسـلّم است که انسان روح های متعدد دارد.

زیرا انسـان تنهـا موجودی است که خودش بـا خودش درگیر می شود، همیشه در درونش خودش با خودش در چالش است، همواره روح اماره با روح ،لوامه، در رقابت و تزاحم است.

و چون حیوان، فاقد روح سوم (روح فطرت) است لذا فاقد ،جامعه، تاریخ، اخلاق، هنجار و ناهنجار، تمدن، و نیز فاقد خنده و گریه اسـت و... «مشروح این بحث در «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی دوم».

1- کافی، ج 1، کتاب الحجة باب «ذکر الارواح التي في الائمة - علیهم السلام -». و: بحار، ج58 ص 43 ح 19.

تعدد روح ها در انسان موضوع بس مهمی است که انسان شناسی غربی نیز از آن غافل مانده و در نتیجه علوم انسانی غربی (روان شناسی، جامعه شناسی، فلسفه، تاریخ، تاریخ تحلیلی، منشأ جامعه، منشأ اخلاق، منشأ خانواده و...) همگی لنگ مانده اند و امروز مسلّم شده است که این علوم انسانی از ادارهٔ جهان بشری عاجز و ناتوان است با آن همه کار گسترده علمی که درباره شان شده است.

فوکویاما با عنوان کردن «پایان تاریخ» می خواهد بگوید: علوم انسانی بیش از این که هست قابل کمال و تکامل نیست و لیاقت انسان تا همین جا است و باید به همین ها بسنده کند.

اما حقیقت این است که: مدرنیته که شاکله این علوم انسانی است به پایان رسیده و ازاداره جهان بشریت عاجز مانده است. زیرا فقط به یک «غفلت» در اصل و اساس انسان شناسی دچار است که غفلت از تعدد ارواح در وجود انسان است.

غربیان در علوم انسانی، کاری بس وسیع، عمیق و مهم، انجام داده اند؛ این علوم تنها به یک چیز نیاز دارد: باید از نو به محور و بر نخ «تعدد ارواح» چیده شود. که در «جامعهٔ موعود» چنین خواهد شد.

82- بحثی در قالب مثالی روح در عالم برزخ

ج 6 ص 271.

متن سـخن علاـمه مجلسـی (رحمت الله علیه): فالمراد بالقبر في أكثر الأخبار ما يكون الروح فيه في عالم البرزخ و هـذا يتم على تجسـم الروح و تجرده و إن كان يمكن تصحيح بعض الأخبار بالقول بتجسم الروح أيضا بدون الأجساد المثالية لكن مع ورود الأجساد المثالية في الأخبار المعتبرة المؤيـدة بالأخبار المسـتفيضة لا محيص عن القول بها و ليس هـذا من التناسـخ الباطل في شـيء إذ التناسخ لم يتم دليل عقلی على امتناعه إذ أكثرها عليلة مدخولة و لو تمت لا تجرى أكثرها فيما نحن فيه كما لا يخفى على من تدبّر فيها و العمدة في نفيه ضرورة الدين و إجماع المسلمين....

متن سـخن علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه): العمـدة فی نفی التناسـخ لزوم رجوع الشـئ بعـد الفعليـة إلى القوة و هو من الممتنعات بالضرورة لكنها لا تجرى الا في البدن العنصري دون المثالي الذي هو من شؤون النفس ومراتبها و لوازم وجودها.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): (توضیح: پس از آن که 128 حدیث دربارۀ «أحوال البرزخ و القبر و عذابه و سؤاله» آورده در ضمن یک سخن مشروح می گوید:) پس مراد از

ص: 595

قبر در اکثر حدیث ها آن است که روح در عالم برزخ در آن خواهد بود. و این به هر دو صورت ممکن است خواه با تجسم خود روح باشد و خواه مجرّد باشد.

توضیح: دو صورت به شرح زیر می شود:

1- خود روح مجسم شود یعنی خود روح تجسم پیدا کند و به شکل آن انسان بیاید.

2- روح مجرد و بدون جسم باشد، اما به یک قالب مثالی وارد شود.

سپس ادامه می دهـد: گرچه ممکن است آن تعـداد از حدیث ها (که صورت دوم در آن ها آمده) را نیز به تجسم خود روح بدون پیکرهای مثالی، معنی کنیم. لیکن عنوان «پیکرهای مثالی» در حدیث های معتبر که با حدیث های مستفیض تایید می شوند، گریز ناپذیر است.

و این از مصادیق «تناسـخ «باطل» نیست به هیـچ وجه. زیرا برای امتناع تناسـخ، دلیل تامّ عقلی، وجود نـدارد. چون اکثر دلیل ها که آورده اند، دچار اشکال هستند.

و اگر بر فرض دلیل های عقلی تام نیز وجود داشته باشد، اکثر شان در موضوع بحث ما جاری نمی شوند. چنان که این مطلب روشن است بر کسی که در آن دلیل ها تدبّر کند.

و دلیل عمده بر ردّ این (نوع از تناسخ)، ادعای ضرورت و ادعای اجماع مسلمین است.....

نقـد فرمـایش علامه مجلسـی (رحمت الله علیه): اولاً: از نو نظر خواننـده را به سـخنان علامه طباطبائی که در مبحث شـماره 3 گذشت- مجلسی را به باد انتقاد گرفته بود که چرا وجود «مجردات» را انکار می کند- جلب می کنم. در آن جا عرض کردم مجلسی وجود مجردات را انکار نکرده تنها گفته است که از اخبار و احادیث بر نمی آید که شیئی مجرد باشد (غیر از خداوند).

در این جا باز مشاهـده می کنیم که مرحوم مجلسـی به تجرّد روح معتقد است (گرچه در قالب احتمال) و آن عصـبانیت مرحوم طباطبائی موردی نداشته است.

ثانیاً: این فرمایش علامه مجلسی با اشکالات زیر مواجه است:

1- در مبحث شماره 2 و شماره 3 به طور مستدل و با فرمول های متعدد، روشن و واضح شد که همه اشیاء و همه چیز غیر از (خداوند) زمانمند و مکانمند هستند. و هیچ چیزی فارغ از زمان و مکان نیست و زمانمندی و مکانمندی یعنی یا ماده بودن و یا مادی بودن و هر چه در کائنات هست یا جسم کثیف است و یا جسم لطیف.

گفته شد مثلاً: انرژی= ماده بسیط.

ماده= انرژی فشرده.

انرژی برق در سیم آهنی یا در یک صفحه بزرگ آهنی حضور جسم لطیف است در جسم کثیف. حضور ماده بسیط است در ماده فشرده. روح و بدن نیز دقیقاً چنین هستند. علاقمندان به مشروح این بحث به دو مبحث مذکور مراجعه کنند.

این عبارت «تجرّد» که مرحوم مجلسی آورده، جائی در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) ندارد و مخالف مسلّمات عقلی و علمی امروز نیز، است. چیزی بنام مجرد از تخیلات ارسطوئیان است.

2- می فرماید: گرچه می توانیم برخی اخبار (که دلالت می کنند بر ورود روح به پیکر جدید در عالم برزخ) را در راستای دیگر حدیث ها که دلالت دارند بر تجسم خود روح نه خلقت پیکر جدید معنی کنیم.

باید گفت: هیچ حدیثی نداریم که درباره پیکر جدید، نص باشد. و همه حدیث ها با مختصر تفاوتی در لفظ در جهت یک معنی واحد هستند. آن مو شده که مرحوم مجلسی معنی حدیث ها را دو نوع ببیند، لفظ «جسم» و امثال آن است. و در سخنش دیدیم

که او متاسفانه تحت تاثیر ارسطوئیان روح را مجرد می داند (1) و در مباحث گذشته بیان شد که هیچ چیز (غیر از خدا) مجرد نیست و در این مبحث نیز اشاراتی خواهد شد.

3- به نظر مرحوم مجلسی تناسخ دو نوع است:

یک: مانند آن که برخی هندی ها معتقدند که هنگام مرگ انسان، روح او در بدن یک انسان دیگر یا مرغ و حیوان دیگر از نو به دنیا می آید و زندگی می کند و از این قبیل باورها. به نظر مجلسی (رحمت الله علیه) این نوع تناسخ مردود است.

دو: داخل شدن روح در یک قالب مثالی در عالم برزخ چون به معنی برگشت به زندگی دنیوی نیست و سرانجامش به محشر و قیامت می رسد چنین تناسخی ممکن است مردود نباشد.

اولاً: باید روشن شود آیا آن جسم مثالی یک خلقت و یک پدیده است یا نیست؟؟ اگر نیست، پس بحثی نداریم و اگر هست پس یک خلقت جدید است و دقیقاً عین تناسخ است که مکتب اهل بیت (علیهم السلام) شدیداً تناسخ را رد کرده است.

ثانیاً: روح چه نیازی به جسم مثالی دارد که از نو به آن داخل شود؟

ثالثاً: اگر به یک جسم مثالی دیگر داخل شود، باید برای حضور در محشر (که باید به بدن خودش وارد شود) از نو باید آن جسم مثالی بمیرد و روح از آن خارج شود تا به بدن خود داخل شود. کدام آیه یا حدیث بر این مرگ مجدد دلالت دارد؟ و کدام دلیل عقلی بر تاسیس چنین اصل و اضافه کردن آن به اصول اعتقادی ما وجود دارد؟

اما جسم مثالی یا قالب مثالی مگر روح پیش از ورود به بدن، و نیز در طول زندگی انسان، جسم نبود که در برزخ از نو مجسم شود؟ به شرح رفت که خود روح از آغاز

1- با این که خودش در مبحث شماره 3، اعتراف کرد که دلیلی بر وجود شیئ مجرد غیر از خدا وجود ندارد. البته در این جا نیز به صورت احتمال گفته است.

پیدایشش تا ابد حتی در بهشت نیز که در داخل بدن خواهد بود، جسم است لیکن جسم لطیف خیلی لطیف مثال انرژی برق در سیم یا در یک چیز آهنی بزرگ را از نو یاد آوری می کنم.

در مباحث گذشته به طور مستدل و مشروح روشن شد که هر چیز و هر شیئ و هر موجود (غیر از خدا) زمانمند و مکانمند است. حتی آن صادر» اول به فرض پـذیرش نظر ارسـطوئیان نیز زمانمنـد و مکانمنـد است و محال است که چنین نباشـد. زیرا صدور و صادر شدن با هر معنائی با هر تأویلی با هر توجیهی و با هر تصوری، یک حرکت است و:

حرکت= تغییر= زمان.

زمان– تغییر= زمان –زمان

تغییر – حرکت= تغییر – تغییر.

و هر زمانمند قهراً مکانمند هم هست. زیرا تغییر باید در چیزی باشد. بدون جا و محل برای تغییر، تغییر امکان ندارد:

تغییر – مکان =تغییر – تغییر.

پس: هر زمانمند= مکانمند

و: مکان= حد و حدود.

شیئ مکانمند= شیئ محدود.

زیرا: مکان– حد و حدود= مکان– مکان.

همه چیز (غیر از خداوند متعال) محدود است همه چیز باید یک قالبی داشته باشد؛ قالب کثیف و فشرده یا قالب بسیط و لطیف روح پیش از آفرینش این بدن دنیوی نیز قالبی داشـته و دارد. پس از خروج از بدن نیز قالبی دارد و باید داشـته باشد زیرا در غیر این صورت نامحدود و بی نهایت می شود و هیچ چیز (غیر از خدا) نامحدود و بی نهایت نیست.

قالب مثالی: روح پیش از ورود به ،بدن هر قالبی داشته به این بحث ما مربوط نیست، اما پس از خروج از بدن و در عالم برزخ قالبی خواهد داشت شبیه قیافه دنیوی بـدن، که روح ها کاملاً همـدیگر را خواهند شـناخت همان طور که در دنیا بدن ها از همدیگر شـناخته می شوند. قالب مثالی یعنی همین مثالی یعنی شبیه و مثل قیافه دنیوی.

و حتی می توان به آن «جسم مثالی» هم گفت. زیرا گفته شد که روح جسم است لیکن جسم لطیف و بس لطیف تر.

اینک اگر با این بیان برویم به حضور آیات و احادیث کـدام اشـکال یا کدام تردید در معنی آیات و احادیث می ماند؛ و نیز کدام دلیل عقلی امکان چنین نظریه ای را، محال می دانـد. و نیز کـدام دلیل این نظر را مسـتبعد می داند اما خلقت جدید یک جسم جدید را مسـتبعد نمی دانـد؟؟؟؟؟ کـدام دلیل هست بر آفرینش جسم جدیـد؟ و کدام دلیل بر مرگ آن جسم و یا خروج روح از آن جسم جدید برای ورود به بدن اصلی جهت حضور در محشر، داریم؟

مجلسـی (رحمت الله علیه) در ادامه سـخنش برای این نظریه احتمالی خود از برخی بزرگان ما (قـدس الله ارواحهم) تاییـد آورده است با همهٔ احترام به علمای مـذهب مان به ویژه برخی از آنان که امید بر شـفاعت شان نیز بسـته ،ایم ما طلبه هستیم و بحث می کنیم، بنده دلیل هستیم، نه منفعل در برابر شخصیت ها و شخصیت زده ما ریزه خوار سفره آنان هستیم اما بنابه فرمایش خود آنان، باید پیرو دلیل باشیم.

و نیز در ادامه کلاـمش می فرمایـد: بعیـد نیست که بگوئیم رو فرمایـد: بعیـد نیست که بگوئیم روح در وقت خواب (روزانه انسان ها) نیز به پیکرهای مثالی متعلّق می شود. همان طور که آن چه در خواب می بیند گواه این است.

نقد: 1- در این صورت برای هر انسان یک پیکر هست مشـهود که با آن زنـدگی می کند یک پیکر هست برای خواب و خواب دیدن و یک پیکر سوم برای عالم برزخ این بعید تر از هر بعید نیست؟

خود مرحوم مجلسی از امام کاظم (علیه السلام) حدیث آورده است که هنگام خواب، روح انسانی از بدن خارج می شود اما روح حیوانی همچنان در بدن می ماند، (1) پیکر کت و شـلوار نیست که روح آن را در بیاورد و دیگری را بپوشد و امام کاظم (علیه السـلام) می فرماید روح انسـان در خواب خـارج می شود و نمی گویـد وارد پیکر مثـالی می شود. زیرا خودش قـالب مثـالی دارد و هرگز بـدون قالب نبوده به شرحی که گذشت.

و بر این ادعای مرحوم مجلسـی نیز هیـچ دلیلی وجود نـدارد و محض ادعا است لیکن ادعای احتمالی که می گویـد بعید نیست یعنی نظر قطعی او نمی باشد.

ترجمه سـخن علاـمه طباطبـائی (رحمت الله علیه): دلیـل عمـده در نفی تناسـخ لزوم رجوع الشـیئ بعـد الفعلیـة الی القوه است و این از ممتنعات است به طور بـدیهی. لیکن این «ممتنع بودن رجوع شـیئ از فعلیت به قوه» دربارۀ بـدن عنصـری، جاری است نه بدن مثالی بدن مثالی که از شون نفس و از مراتب نفس و از لوازم نفس است.

بررسی: علامه طباطبائی در این جا نظر احتمالی علامه مجلسی را تأیید می کند و آن را با دلیل عقلی نیز مجهز می کند. اما:

1- اشکال مبنائی این فرمایش علامه طباطبائی در مبحث پیش (شماره 81) بیان شد.

2- برای روح بیش از چهار شأن شأن دیگری وجود ندارد

یک: شأن پیش از آفرینش ابدان.

دو: شأن حضور در ابدان تا زمان مرگ

1- بحار، ج 58 ص 43 ح 19.

سه: شأن در عالم برزخ.

چهار: شأن حضور در محشر با ابدان.

اینک کدام دلیل وجود دارد که شأن برزخی باید در پیکر جدید باشد؟ بحث در شأن نیست، بحث در چگونگی آن شأن است و این چگونگی و خلقت یک پیکر جدید، بدون دلیل و ادعای محض و باصطلاح تحکّم است نه یک سخن علمی.

حتی بحث در صدق تناسخ و عدم صدق آن، نیست. و نیز بحث در قوه و فعل هم نیست، اصل ادعا نیازمند دلیل است چگونه ممکن است یک اصل را تاسیس کنیم و در ردیف اصول اعتقادی و هستی شناسی و روح شناسی، قرار دهیم در حالی که هیچ دلیلی بر این تاسیس نداریم.

درست است: مطابق تخیلات ملاصدرا همه چیز برزخ، محشر، معاد، بهشت و دوزخ، مثالی و خیالی هستند. اما مرحوم اما مرحوم طباطبائی که بخش معاد اسفار او را هرگز تدریس نکرد،...

83- بحثی در چگونگی «سؤال قبر»

ج 6 ص 280.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): فصل: ولیس ینزل الملکان إلا علی حیّ و لا یسألان إلا من یفهم المسألة . و یعرف معناها و هذا یدل علی أن الله تعالی یحیی العبد بعد موته للمساءلة و یدیم حیاته بنعیم إن کان یستحقه. او بعذاب ان کان یستحقه.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): لعل المراد أن الانسان لا یبطل بعد الموت و لا ینعدم بالکلیة بل له نوع من الحیاة غیر الحیاة الحسیة التي یفقدها بالموت، قال صلی الله علیه و آله و إنما تنتقلون من دار إلی دار الحدیث و أما الروایات الدالة علی إدخال الروح فیه إلی حقویه في القبر فهی تمثیل للمسألة کما أن الروایات الدالة علی قولهما له: نم نومة العروس و إنامتهما له و غیر ذلك تمثیل لمکثه في القبر في انتظار البعث.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) فصل: آن دو ملک منکر و نکیر نازل نمی شوند مگر بر انسان زنده و سؤال نمی کنند مگر از کسی که پرسش را بفهمد و معنای آن را بداند. و این دلیل است بر این که خداوند متعال بنده را بعد از مرگش زنده می کند برای پرسش. و ادامه می دهد به حیات او با نعمت اگر استحقاق نعمت داشته باشد و با عذاب اگر مستحق عذاب باشد.....

ص: 603

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) گویا مراد از سؤال قبر این است که انسان پس از مرگ باطل نشده و بالکلیه معدوم نمی شود. بل برایش نوعی از حیات هست، غیر از حیات حسی که با مرگ از دست می دهد همان طور که رسول خدا صل الله علیه و آله فرمود: از عالمی به عالم دیگری منتقل می شوید.

و اما حدیث هائی که دلالت دارند بر «ادخال روح به بدن تا پائین کمرش در قبر»، تمثیل است برای پرسش چنان که حدیث هائی که دلالت دارند بر سخن آن دو ملک: «بخواب مانند خواب عروسان» و او را می خوابانند و از این قبیل تمثیل است بر درنگ او در قبر در انتظار فرا رسیدن محشر.

بررسی: در همین سخن مختصر و چند سطری هر دو بزرگوار، جای سؤال های متعدد هست. و همین طور در کلام هر کسی که درباره سؤال قبر اظهار نظر کرده است.

و آن چه بنده حقیر پس از سال ها تحقیق و فکر درباره سؤال قبر، به دست آورده ام، این است که اصل این موضوع از اصول عقاید اسلامی به ویژه شیعی است و انکار آن به منزله انکار یک اصل است البته از اصول درجه دوم و غیر از این هیچ چیزی به طور قاطع نمی توان دربارهٔ کیفیت و چگونگی و ابعاد و جزئیات آن، گفت.

و دقیقاً همین طور است «رجعت».

فقط دو جمله اصل سؤال قبر از مسلّمات است. اصل رجعت (فی الجمله) از مسلّمات است.

84- یک حدیث مخدوش درباره رود فرات

ج6 ص 289 و 290.

متن حدیث: کا: (الْعِدَّةُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ ضُرَيْسٍ الْكُنَاسِيِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) أَنَّ النَّاسَ يَذْكُرُونَ أَنَّ فُرَاتَنَا يَخْرُجُ مِنَ الْجَنَّةِ فَكَيْفَ هُوَ وَ هُوَ يُقْبِلُ مِنَ الْمَغْرِبِ وَ تُصَبُّ فِيهِ الْعُيُونُ وَ الْأَوْدِيَةُ قَالَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام) وَ أَنَا أَسْمَعُ أَنَّ لِلَّهِ جَنَّةٌ خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَغْرِبِ وَ مَاءُ فُرَاتِكُمْ هَذِهِ يَخْرُجُ مِنْهَا وَ إِلَيْهَا تَخْرُجُ أَرْوَاحُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ حُفَرِهِمْ عِنْدَ كُلِّ مَسَاءٍ فَتَسْقُطُ عَلَى ثِمَارِهَا تَأْكُلُ مِنْهَا وَ تَتَنَعَّمُ فِيهَا وَ تَتَلَاقَى وَ تَتَعَارَفُ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ هَاجَتْ مِنَ الْجَنَّةِ فَكَانَتْ فِي الْهَوَاءِ فِيمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ تَطِيرُ ذَاهِبَةً وَ جَائِيَةً وَ تَعْهَدُ حُفَرَهَا إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَ تَتَلَاقَى فِي الْهَوَاءِ وَ تَتَعَارَفُ قَالَ وَ إِنَّ لِلَّهِ نَاراً فِي الْمَشْرِقِ خَلَقَهَا لِيُسْكِنَهَا أَرْوَاحَ الْكُفَّارِ وَ يَأْكُلُونَ مِنْ رَقُومِهَا وَ يَشْرَبُونَ مِنْ حَمِيمِهَا لَيْلَهُمْ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ هَاجَتْ إِلَى وَادٍ بِالْيَمَنِ يُقَالُ لَهُ بَرَهُوتُ أَشَدُّ حَراً مِنْ نِيرَانِ الدُّنْيَا كَانُوا فِيهِ يَتَلَاقَوْنَ وَيَتَعَارَفُونَ فَإِذَا كَانَ الْمَسَاءُ عَادُوا إِلَى النَّارِ فَهُمْ كَذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ).

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الفرات نهر عظيم مبدء نبعه في أرمينية إحدى الممالک الجمهورية في روسيا، ثم يجرى في جبال طوروس من تركيا، ثم يجتاز السورية و

العراق، ثم يتحد بدجلة فيكون منهما شط العرب فينصب في بحر العمان، و للتوراة الموجودة عناية فی شأن هذا النهر و تبریکه و تقدیسه و آن ها من انهار الجنة، و هذا مما یؤکد احتمال الدس في هذه الروایة و ما یقرب منها مضمونا ولو کان صحیحة مقبولة کان المراد بکون جنة الدنیا في ارمینیة مثال کون نار الدنیا في برهوت و الجنة و النار في حفرة القبر کنایة عن نحو من التعلق بها.

ترجمه حدیث: ضریس کناسی می گوید: پرسیدم از امام باقر (علیه السلام): مردم می گویند فرات ما از بهشت خارج می شود این چگونه است در حالی که آن از سمت مغرب می آید و آب چشمه ها و دره ها در آن می ریزد؟

فرمود- و من می شنیدم-: خداوند جنّتی در مغرب آفریده و آب این فرات شما از آن خارج می شود. و هر شامگاه روح های مومنین از گورهای شان خارج شده و به طرف آن جنّت می روند بر میوه های آن می نشینند و می خورند برخوردار می شوند و در آن جا با همدیگر ملاقات کرده و انس می گیرند. وقتی که فجر طلوع کرد، به طور دسته جمعی از آن جا رفته و در هوا میان آسمان و زمین قرار می گیرند، پرواز می کنند می روند و می آیند. و هنگام طلوع خورشید به حفره های خود بر می گردند.

و خداوند آتشی دارد در مشرق، آن را آفریده برای سکونت کفار که شب ها از زقوم آن می خورند و از حمیم آن می آشامند، وقتی که فجر طلوع که فجر طلوع کند، به طور دسته جمعی به صحرائی در یمن می روند که به آن برهوت گفته می شود صحرائی که از همه آتش های دنیا داغ تر است ارواح کفار در آن جا با همدیگر ملاقات کرده و مؤانست می کنند. وقتی که شامگاه شد بر می گردند بر آتش و همچنین هستند تا روز قیامت... ادامه دارد).

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): فرات رود عظیمی است که سرچشمه آن در ارمنستان که یکی از جمهوری های روسیه است می باشد سپس جاری می شود بر کوه های

طوروس در ترکیه آن گـاه بر سوریه و عراق می گـذرد. سـپس با دجله یکی شـده از مجموع آن دو، شط العرب به وجود می آیـد و به دریای عمان می ریزد.

در توراتی که امروز ،هست توجه ویژه ای به این رود و مبارکی آن و قداستش، شده است و آن را از رودهای بهشت می داند.

و این چیزی است که احتمال دسـیسه در این حـدیث را موکّـد می کند. و همچنین احتمال دسـیسه را در حدیث هائی که به مضـمون این حدیث نزدیک هستند، موکد می کند.

و اگر این حدیث صحیح و مورد قبول (مقبوله) باشد، مراد این است که بودن بهشت دنیا در ارمنستان شبیه آتش است در برهوت.

و مراد از بهشت و آتش در قبرها، کنایه است از نوعی تعلّق آتش به قبرها.

بررسی: سند حدیث یک سند قوی است. اما پیام آن همان طور که مرحوم طباطبائی فرموده، گویا بر گرفته از تورات امروزی تحریفی است و کاملاً به آن افسانه ها شـباهت دارد. و یک تعبیری نیز در آن هست که با ادبیات اصحاب ائمه طاهرین (علیهم السلام) تناسب ندارد: می گوید: پرسیدم از امام..... سپس می گوید: امام فرمود و من می شنیدم...

بدیهی است کسـی که سؤالی را می پرسد جواب آن را می شـنود. این «و من می شنیدم» یعنی چه؟ این تعبیر در ادبیات اصحاب در جائی می آید که راوی بگوید: فلانی از امام پرسید، امام شروع به پاسخ کرد و من می شنیدم.

یعنی پرسش کننده، کسی غیر از خود راوی باشد.

اشـکال دیگر در متن حـدیث این است که از زبان امام (علیه السـلام) آمـده که فرات از مغرب می آید. در حالی که مسـیر فرات در فلات آناتولی (ترکیه) از شـرق به غرب است، سـپس به جنوب برگشـته به سوریه می رود آن گاه از سوریه به طرف جنوب شـرق می رود. این فقط مردم عراق هستند که جریان آن را از جانب مغرب مشاهده می کنند.

همان طور که یهودیان در دوران اسارت در بین النهرین (عراق) جریان آن را از جانب مغرب، مشاهده می کردند.

از متن حـدیث بر می آید که امام (علیه السـلام) نیز سـر چشـمه فرات را در مغرب می داند، که ائمه طاهرین، از این گونه نسـبت ها و عدم اطلاـع از موقعیت یک رودخانه معروف، و شـناخته شـده، منزه هسـتند ائمه ای که در دقیق ترین مسائل علمی حتی در مسائل مثلاً کیهان شناسی، ذره شناسی، میکروب شناسی و... و... و حتی نطفه شناسی، حقایق دقیقی که از دیدگاه علمی حقایق عظیمی هستند را بیان کرده اند، چگونه انتساب چنین سخنی به آنان روا باشد؟

و همچنین ماهیت افسانه ای این حدیث

امـا نکته ای نیز در فرمـایش مرحوم طباطبـائی دربـارهٔ سرچشـمه فرات، هست؛ جمهوری ارمنسـتان در ممالک روسـیه تزاری و در عصـر شوروی و نیز امروز در شرق کوه های آرارات واقع است و جزئی از فلات ایران است. (1) در حالی که اولین سرچشمهٔ فرات و شرقی ترین سرشاخه آن از جانب غربی کوه آرارات شروع می شود و در فلات آناتولی قرار دارد.

درست است همین بخش از فلاـت آنـاتولی در زمـان قـدیم به مرکزیت «وان» بخشـی از ارمنسـتان بـوده لیکن هرگز بخشـی از جمهوری ارمنستان که علامه ذکر کرده، نبوده است.

1- فلات ایران از شـرق رودخانه سند تا کوه های هندوکش از شمال کوه های هندوکش رودخانه جیحون، دریای خزر، کوه قفقاز تا دریای سیاه از جانب غرب کوه آرارات رودخانه دجله از جنوب خلیج فارس دریای عمان. که امروز چندین کشور در فلات ایران قرار دارند.

85- یک حدیث مجعول

ج6 ص 291.

متن حدیث: فس: (أبي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَر (علیه السلام) قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ (صلی الله علیه و آله) فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَأَيْتُ أَمْراً عَظِيماً فَقَالَ وَ مَا رَأَيْت قَالَ كَانَ لی مَرِيضٌ وَ نَعَتْ لَهُ مِنْ مَاء بئر الْأَحْقَاف يُسْتَشْفَى به فِي بَرَهُوتَ قَالَ فَتَهَيَّأْتُ وَ مَعِي قِرْبَةٌ وَ قَدَحٌ لآخُذَ مِنْ مَائِهَا وَ أَصُبّ فِي الْقِرْبَةِ إِذَا شَيْءٌ قَدْ هَبَطَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ كَهَيْئَةِ السلسلة و هُوَ يَقُولُ يَا هَذَا اسْقِنِي السَّاعَةَ أَمُوتُ فَرَفَعْتُ رَأْسِي وَ رَفَعْتُ إِلَيْهِ الْقَدَحَ لِأَسْقِيَهُ فَإِذَا رَجُلٌ فِي عُنُقِهِ سِلْسِلَةٌ فَلَمَّا ذَهَبْتُ أُنَاوِلُهُ الْقَدَحَ اجْتُذِبَ حَتَّى عُلِّقَ بِالشَّمْسِ ثُمَّ أَقْبَلْتُ عَلَى الْمَاءِ أَغْتَرِفُ إِذْ أَقْبَلَ الثَّانِيَةَ وَ هُوَ يَقُولُ الْعَطَسَ الْعَطَسَ يَا هَذَا اسْقِنِي السَّاعَةَ أَمُوتُ فَرَفَعْتُ الْقَدَحَ لِأَسْقِيَهُ فَاجْتُذِبَ حَتَّى عُلِّقَ بِعَيْنِ الشَّمْسِ حَتَّى فُعِلَ ذَلِكَ الثَّالِثَةَ وَ شَدَدْتُ قِرْبَتِي وَ لَمْ أَسْقِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) ذَاكَ قَابِيلُ بْنُ آدَمَ قَتَلَ أَخَاهُ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ ببالغه و ما دُعاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلالٍ).

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): یشکل الخبر بأن ما ذکر فیه من القصة اولاً لا ینطبق علی ما ذکر من الایة أخیرا، علی أن أخبار تعذیب قابیل في عین الشمس و منها هذا

ص: 609

الخبر موضوعة و سنبيّن ذلك إن شاء الله فيما سيجئ من قصة هابيل و قابيل من كتاب قصص الانبياء.

ترجمه حديث: امام باقر فرمود: مردی به حضور پيامبر (صلی الله عليه و آله) آمد و گفت: ای رسول خدا چيز عظيمی را ديدم.

فرمود: چه چيزی را ديده ای؟

گفت: مريضی داشتم، گفتند برايش از آب چاه احقاف (منطقه ای در شمال يمن) كه مردم از آن شفا می جويند، در صحرای برهوت بياور. پس آماده شده و رفتم، مشک و كاسه ای به همراه داشتم تا خواستم از آب آن بردارم و مشک را پر كنم ناگهان چيزی از آسمان با صدای شبيه (صدای) زنجير افتاد و می گفت: ای تو سيرابم كن آلان می ميرم. سرم را بلند كردم كاسه را به طرفش بردم تا سيرابش كنم ديدم مردی است زنجيری در گردنش. رفتم كاسه را به او بدهم، كشيده شد تا به چشمه خورشيد آويخته گشت. برگشتم از آب (برای مشكم) بردارم، ناگهان بار دوم آمد و می گفت: تشنگی، تشنگی، ای تو، سيرابم رابم كن الساعه می ميرم كاسه را برداشتم تا سيرابش كنم باز برداشته شد و به سوی بالا كشيده شد حتی به چشمه خورشيد رسيد. سه بار اين ماجرا تكرار شد.

من دهانه مشكم را بستم و سيرابش نكردم.

رسول خدا (صلی الله عليه و آله) فرمود: آن قابيل پسر آدم است كه برادرش را كشت. و اين است سخن خداوند كه می فرمايد: «مانند كسی هستند كه دستان خود را باز كرده تا آب به دهانش برسد و هرگز نخواهد رسيد. و دعای كافران جز در گمراهی نيست».

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله عليه): اين حديث اشكال دارد: اولاً با آيه كه در آخر حديث آمده، مطابقت ندارد.

ثانیاً: اخباری که می گویند «قابیل در چشمه خورشید عذاب می شود» از آن جمله همین حدیث، مجعول و ساختگی هستند. این موضوع را در آینده که در «کتاب قصص الانبیاء» از بحار دربارهٔ قصه هابیل و قابیل خواهد آمد، بیان خواهیم کرد.

بررسی: منبع حدیث که تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم است، یک منبع پر از جعلیات است که متاسفانه زمانی از اعتبار زیادی برخوردار بود اکنون ثابت شده که از آن علی بن ابراهیم (که شیخ و استاد کلینی است) نیست و اکثر حدیث های آن روایات ابوالجارود بنیانگذار فرقه جارودیه است که بر سرتاسر قرآن از زبان امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) تفسیر نوشته بود که همگی ساختگی بوده است.

علاوه بر منبع در سندش نیز عمرو بن شمّر است که در حدیث های جابر جعفی دستکاری می کرده دانشمندان علم رجال او را شخصی مردود و جاعل می دانند. (1) و حدیث مورد بحث ما نیز از جمله حدیث هائی است که او از جابر نقل می کند.

آیه نیز دربارهٔ بت پرستان است بدبخت قابیل هر چه بود بت پرست نبود. و پیام آیه نیز هیچ مناسبتی با پیام این حدیث جعلی ندارد، می فرماید: (لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَ مَا دُعاءُ الْكَافِرِينَ إِلا فِي ضَلَالٍ) (2)

1- رجوع کنید «جامع الروات اردبیلی» ذیل همین عنوان.

2- آیه 14 سوره رعد.

86- بحثی میان شیخ مفید (رحمت الله علیه) علامه مجلسی (رحمت الله علیه) و علامه طباطبائی(رحمت الله علیه) دربارهٔ آیة (لمَن الْمُلْكُ الْيَوْم)

ج6 ص 325 و 326.

متن آیه: (يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا يَخْفى عَلَى اللّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّهِ الواحد الْقَهّار)

متن سخن شیخ مفید (رحمت الله علیه): سئل عن المفید رحمه الله فی المسائل السرویة عن قوله تعالی لمَن الْمُلْكُ الْيَوْمَ ، إن هذا خطاب منه لمعدوم لأنه یقوله عند فناء الخلق ثم یجیب نفسه فیقول لله الواحد الْقَهّار وکلام المعدوم سفه لا یقع من حکیم و جوابه عن سؤاله لمعدوم أو تقریره إیاه خلاف الحکمة في المعقول. فأجاب المفید رحمه الله بأن الآیة غیر متضمنة للخبر عن خطاب معدوم و هو قوله عز و جل (لِيُنْذِرَ يَوْمَ التّلاقِ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللّهِ منْهُمْ شَيْءٌ) التلاق هو یوم المحشر عند التقاء الأرواح و الأجساد و تلاقی الخلق و یوم بالاجتماع في صعید واحد و قوله «يَوْمَ هُمْ بارزُونَ» تأکید لذلك إذ کان البروز لا یکون إلا لموجود. ثم لیس فی الآیة أن الله هو القائل لذلك فیحتمل أن یکون القائل ملکا أمر بالنداء فأجابه أهل الموقف. و یحتمل أن یکون الله تعالی هو القائل مقررا غیر مستخبر و المجیبون

هم البشر المبعوثون أو الملائكة الحاضرون و وجه آخر و هو أن قوله لمَنِ الْمُلْكُ يفيد وقوعه في حال إنزال الآية دون المستقبل، ألا ترى إلى قوله (لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ) الآية فكان قوله لمن الْمُلْكُ الْيَوْمَ تنبيها على أن الملك لله تعالى وحده يومئذ و لم يقصد به إلى تقرير و لا استخبار. و قوله تعالى (لله الواحد الْقَهّار) تأكيد للتنبيه و الدلالة على تفرده تعالى بالملک دون من سواه انتهى.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): أقول هذه الأخبار دافعة لتلك الاحتمالات، و الشبهة مندفعة بأن الخطاب قد يصدر من الحكيم من غير أن يكون الغرض إفهام المخاطب أو استعلام شيء بل لحكمة أخرى كما هو الشائع بين العرب من خطاب التلال و الأماكن و المواضع لإظهار الشوق أو الحزن أو غير ذلك فلعل الحكمة هاهنا اللطف للمتكلفين من حيث الإخبار به قبل وقوعه ليكون أدعى لهم إلى ترك الدنيا و عدم الاغترار بملكها و دولاتها و إلى العلم بتفرد الصانع بالتدبير و غير ذلک من المصالح للمكلفين.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الاخبار إنما تدل على إفناء الاشياء و إماتتها بمعنى نزع الروح من كل بدن ذى روح و قطع العلقة بين كل نفس و متعلقها، و أما إبطال الارواح و إعدام النفوس من أصلها فلا دليل عليه من جهة الروايات فمن الممكن أن يكون المجيب و المسؤول بعض هذه الارواح كما في بعض الروايات أنه يجيبه أرواح الانبياء و غيرهم، أما ما في بعض الروايات من التعبير بفناء الاشياء فيفسره ما سيأتي في رواية 12 أن المراد بالاهلاك و الافناء الاماتة و القتل و نحوهما.

ترجمه سخن شیخ مفید (رحمت الله علیه): مرحوم مجلسی نقل می کند: از مفید رحمه الله، در رساله «المسائل السرویه» دربارۀ سخن خداوند متعال که می فرماید (لمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْم)، پرسیده اند: مخاطب خداوند در این آیه معدوم است. زیرا پس از آن که همه چیز فانی می شود (و تنها

خـدا می مانـد این خطاب را می کند). سـپس خود خدا جواب می دهد «لله الواحد الْقَهّار». و سـخن گفتن با معدوم سـفاهت است و از شخص حکیم واقع نمی شود.

خودش پرسش کند، خودش نیز جواب دهد یا جواب را تقریر ،کند، این از نظر عقل، خلاف حکمت است.

شیخ مفید (رحمت الله علیه) [به صورت وجوه زیر] جواب داده است:

1- در محتوای آیه خبر از خطاب معدوم نیست و (اگر جمله آخر آیه ما قبل را با این آیه بخوانیم) چنین می فرماید: (لِيُنْذِرَ يَوْمَ التّلاق - يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللّه منْهُمْ شَيْءٌ لمَن الْمُلْكُ الْيَوْمَ لله الواحد الْقَهّار). یوم التلاق (روز ملاقات) عبارت از روز محشـر است وقتی که روح ها با بـدن ها ملاقات کرده و به هم می پیوندند، و همگان در محشـر با همدیگر ملاقات می کنند در عرصه واحد و جمله «یوم هم بارزون» تاکید است بر این حضور در محشر و بارز شدن نمی شود مگر موجودی باشد.

2- وانگهی در متن آیه چیزی نیست که گویای این باشد که گوینده این خطاب، خداوند است. احتمال دارد گوینده آن یک فرشـته باشد که مأمور به آن ندا باشد. و اهل محشر نیز جواب را بدهند.

3- احتمال دارد گوینده خود خداوند باشد از باب تقریر نه از باب استخبار.

(توضـیح: تقریر یعنی کسی که خودش پاسخ سوالش را می داند می پرسد تا آن را تقریر کند- استخبار یعنی جواب را نمی داند می خواهد از مخاطب یاد بگیرد).

و جواب دهندگان انسان های حاضر شده در محشر باشند یا جواب دهندگان فرشتگان حاضر، باشند.

4- وجه دیگر این است که از خطاب (لمن الملک) بر می آید که این خطاب در حال نزول آیه (و پرسـش از مردم عصـر نزول آیه) است نه خطابی که در آینده واقع خواهد شد.

نمی بینی که می گویـد «لِيُنْذِرَ يَوْمَ التلاـق» یعنی در زمان نزول آیه، خطاب می کنـد که انـذاری برای روز محشـر باشـد پس جمله «لمن الملک» تنبه می دهد که در همان روز نزول نیز مُلک، ملک خدای واحد قهّار .است در این صورت نه قصد تقریر شده و نه قصد اسـتخبار و جمله «لله الواحد الْقَهّارُ» برای دلالت و تنبیه است بر این که خداوند تنها مالک ملک است فقط.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) اقول: این حدیث ها، احتمالاتی را که مرحوم مفید گفته، دفع می کنند.

و پاسخ شـبهه ای که در متن پرسـش هست، این است که گاهی خطابی از شخصـی حکیم صادر می شود بدون این که غرضـش یاد دادن چیزی به مخـاطب باشـد، یا مقصودش یاد گرفتن باشـد بل برای حکمت دیگران آن خطاب را صادر می کنـد. همان طور که در میان مردم عرب شایع است که ویرانه ها و اماکن و جاها را مورد خطاب قرار می دهند، برای اظهار شوق یا غم، یا غیر این ها.

شایـد حکمت این آیه، لطفی باشـد از جانب خدا به مکلّفین از حیث خبر دادن آن پیش از وقوعش، تا بیش تر وادار کننده باشد آنان را برای ترک دنیا و عدم مغرور شدن به مالکیت اشیاء دنیوی و دولان چرخش های مال و قدرت دنیوی در دست شان و نیز آنان را توجه دهد بر این که خداوند تنها صانع و مدبّر جهان است و برای مصالح دیگر برای مکلّفین.

توضـیح: نتیجه سـخن مرحوم مجلسـی چنین می شود خداوند در روزی که همه چیز فانی می شوند، این خطاب و جواب را خواهد کرد و این گونه خطاب و جواب، غیر حکیمانه نیست.

و در وقت نزول آیه، خبر از آن چه خطاب و جواب خواهد کرد، می دهد تا عامل هدایت و تقویت ایمان مکلّفین باشد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): حدیث ها تنها بر «فنا کردن اشیاء و می رانیدن شان» دلالت دارند؛ یعنی از بدن هر ذی روح نزع روح خواهد شد و علقه میان هر نفس با متعلقاتش، قطع خواهد شد.

اما ابطال روح ها و معدوم کردن نفس ها از اصل شان، چیزی است که هیچ دلیلی از حدیث ها برای آن نیست.

پس ممکن است که هم جواب دهنده و هم پرسش شونده برخی از این ارواح باشند. همان طور که در برخی از روایات هست که ارواح انبیاء و غیرشان، پاسخ خواهند داد.

و اما آن چه در برخی روایات آمده و از فنای اشیاء، تعبیر می کنند، آن ها را حدیث شماره 12 تفسیر می کند که مراد از اهلاک و افناء می راندن و کشتن و امثال شان است.

بررسی: 1- حدیث شماره 12 همین باب که مورد نظر مرحوم طباطبائی است، ترجمه آن به شرح زیر است:

امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ آیة (وَ إِنْ مِنْ قَرْیَةٍ إِلا نَحْنُ مُهْلِکُوها قَبْلَ یَوْمِ الْقِیامَة) (1) فرمود: مراد فنا با مرگ و غیر آن است.

و در روایت دیگر از امام صادق (علیه السلام): فرمود: با کشتن و مرگ و غیره، آمده است (بحار، ج 6 ص 329).

2- فرق میان نظر علامه طباطبائی با شیخ مفید (رحمت الله علیه) این است که مرحوم مفید در سه احتمال اول، ماجرای خطاب و جواب را از ماجراهای روز محشر می شمارد. و مرحوم طباطبائی از ماجراهای پیش از روز محشر می داند.

1- آیه 58 سوره اسراء.

و به اصـطلاح به نظر طباطبـائی (رحمت الله علیه) مسـئله به دنبال نفخه اول مربوط است. و به نظر شـیخ به دنبال «نفخـهٔ دوم» مربوط می باشد و سیاق آیه و نیز حدیث های متعدد، نظر مرحوم طباطبائی را تایید می کنند.

چرا شـیخ مفیـد (رحمت الله علیه) بر این که در نفخه اول ارواح و حتی روح فرشـتگان از بین نخواهنـد رفت، تکیه نکرده است و همچنین مرحوم مجلسی؟ پاسخ این سؤال در پایان سطرهای زیر خواهد آمد.

3- اما حدیث شـماره 12 هیـچ ربطی به موضـوع این بحث نـدارد زیرا موضـوع بحث به پس از نفخه اول و متلاشـی شـدن همـهٔ کرات و کهکشان ها مربوط است. و موضوع حدیث شـماره 12 تنهـا به کره زمین و تنها به سـرنوشت نهائی مردمانی که در روی زمین زنـدگی می کنند، مربوط است و آن حدیث ها می گویند خداوند بعد از فنای هر شـیئ و همه اشـیاء، آن خطاب و جواب را صادر خواهد کرد. نه فقط پس از فنای مردم کره زمین و یا خود کرهٔ زمین.

و چون طباطبائی (رحمت الله علیه) احتمال چهارم شیخ مفید (رحمت الله علیه) را نمی پذیرد، پس این حدیث نمی تواند آن حدیث ها را تفسیر کند.

این نکته را فراموش نکنیم که کره زمین پیش از (و خیلی پیش تر از) نفخه اول، از بین خواهد رفت. بنابراین نه تنها مردمان روی کره زمین بل پایان عمر خود کره زمین، یک حادثه موردی و موضـعی است و فنای همه اشیاء در نفخه اول یک حادثه باصطلاح جهانی است که میلیون ها سال پس از پایان عمر زمین و متلاشی شدن آن، رخ خواهد داد.

برای شـرح بیش تر این مسـئله و ادله قرآنی و حـدیثی و ادلّه کیهـان شناسـی آن، رجوع کنیـد: «تـبیین جهـان و انسـان» (1) بخش «معاد شناسی».

1- سایت بینش نو.

و مسـلّم است روح ها پس از مرگ بدن، باقی هستند (حتی مدیوم های تسخیر کننده ارواح به طور تجربی این واقعیت را نشان می دهند) و مطابق آیات و احادیث، تا نفخه اول نیز خواهنـد بود. سـخن در فاصـله دو نفخه است که: آیا پس از نفخه اول، باز روح ها همچنان زنـده و درّاک خواهند ماند تا فرا رسیدن نفخه دوم و محشر،؟

حدیث های چند داریمکه می گویند: در فاصله دو نفخه هیچ وجودی زنده و یا دراک درک کننده باقی نخواهد ماند از آن جمله حدیثی که موضوع بحث مبحث بعدی (شماره 87) است. و چون این حدیث ها به وسـیله حدیث شماره 12 قابل تأویل نیستند؛ لذا شیخ بزرگوار و علامه مجلسـی نظر علامه طباطبائی را نیاورده اند و گرنه؛ با آن نظریه، آشـنائی داشته اند پس تکلیف مسئله در مبحث بعدی روشن خواهد شد.

ص: 619

87- ارواح در فاصلهٔ میان دو نفخه/ اشاره ای نیز به «مجرّدات» (ماموریت هنری کربن)

ج 6 ص 330.

متن حدیث: ج: (عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِی خَبَرِ الزِّنْدِيقِ الَّذِي سَأَلَ الصَّادِقَ (علیه السلام) عَنْ مَسَائِلَ إِلَى أَنْ قَالَ أَيْتَلاشَى الرُّوحُ بَعْدَ خَروجه عَنْ قَالَبه أَمْ هُوَ بَانٍ؟ قَالَ بَلْ هُوَ بَاقٍ إِلَى وَقْتِ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَبْطُلُ الْأَشْيَاءُ وَ تَفْنَى فَلَا حِسَ وَ لَا مَحْسُوسَ ثُمَّ أُعِيدَتِ الْأَشْيَاءُ كَمَا بَدَأَهَا مُدبِّرُهَا وَ ذَلكَ أَرْبَعُمائَة سَنَة تَسْبتُ فِيهَا الْخَلْقُ وَ ذَلكَ بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان هذا الخبر یدل علی فناء الأشیاء و انعدامها بعد نفخ الصور و علی أن الزمان أمر موهوم وإلا فلا یمکن تقدیره بأربعمائة سنة بعد فناء الأفلاك. و یمکن أن یکون المراد ما سوی الأفلاك أو ما سوی فلک واحد یتقدر به الأزمان.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ظاهر الخبر بطلان الاشیاء و فناؤها بذواتها و آثارها فیشکل حینئذ أولاً بأن بطلان الاشیاء وحرکاتها یوجب بطلان الزمان فما معنی

ص: 621

التقـدير بأربعمائة سـنة؟ ثانيا أن فرض بطلان الاشـياء مع بطلان الزمان لا يبقى معنى للاعادة إذ مع بطلان الزمان و انقطاع اتصال ما فرض أصـلا و ما فرض معادا يبطل نسـبة السابقية و اللاحقية بينهما و لا معنى للاعادة حينئذ. و اما ما ذكره المؤلف قدس سـره الشـريف اولا من احتمال كون الزمان أمرا موهوما فلا يـدفع الاشـكال لاسـتلزامه بطلان كل تقـدم و تأخر زماني في العالم حتى قبل نفـخ الصور و لا يمكن الالتزام به، و ما ذكره ثانيا: أن المراد بطلان ما سوى الافلاك فهو مما يأبى مما يأبى عنه لسان الخبر و الخبر الاتى، على أن ما اعتمـد عليه في ثبوت وجود الافلاك لو تم لدلّ على وجوب اشـتمال الفلك على عالم العناصـر في جوفه. و ما ذكره من كون المراد بطلان الاشـياء ما سوى فلک و احد يتقدر بها الزمان يشـكل عليه ما يشكل على سابقه و يزيد أن هذه الفلك على فرض وجودها تقدر الزمان بحركتها الوضعية و لا معنى للحركة الوضـعية مع انعدام الاشـياء الخارجة من الفلك و هو ظاهر. على أن فرضيّة وجود الافلاك البطلميوسية مما اتضح فسادها في هذا العصر، و الرواية مع ذلک كله غير مطروحة ولبيان معناها الدقيق محل آخر ذو مجال وسعة.

ترجمه حديث زنديق از امام صادق (عليه السـلام) مسائلى را پرسـيد از آن جمله گفت: آيا روح پس از خروج از قالبش (بدن) متلاشى مى شود، يا باقى است؟؟

فرمود: بل روح باقى است تا وقت نفخ صور در آن وقت (كه صور دميده شود) همه چيز باطل شده و فانى مى شوند نه حسّ ى خواهد بود و نه محسوسـى سـپس از نو اعاده مى شوند اشياء، آن طور كه مدبّرشان (خدا) قبلاً آن ها را ابداء كرده بود بدين حال چهارصد سال، خلق در حالت «راحت باش» خواهند بود و اين در فاصله دو نفخه است.

تـذكر: پيش از آن كه به فرمايش دو بزرگوار بپردازيم اشاره به يک نكته در اين حديث، براى مبحث هائى كه در آن ها سـخن از «مجردات» رفت، اشاره اى هست: موضوع حديث، روح است و مى فرمايد در آن وقت روح ها نيز متلاشى مى شوند نه حس مى ماند و نه

محسوس مفهوم این سخن این است که هم روح حس دارد و هم روح ها برای همدیگر محسوس هستند.

حس و محسوس بودن بـا هر معنی، بـا هر تأویل با هر تصوری، دلیل محـدود بودن آن شـیئ است که هم مکانمنـد است و هم زمانمنـد. بنابراین روح نه از زمان فارغ است و نه از مکان.

و همچنین است همه آن موجودات که ارسطوئیان آن ها را مجرد می نامند، که مشروح این موضوع گذشت.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان این حدیث دلالت دارد بر فناء اشیاء و منعدم شدن شان پس از نفخه صور.

و نیز دلالت دارد بر این که «زمان» یک امر موهوم است، والّا امکان نداشت که بعد از فناء افلاک قابل اندازه گیری به چهار صد سال باشد.

و ممکن است مراد این باشد که (همه چیز فانی می شوند) غیر از افلاک.

و ممکن است (افلاک نیز فانی شوند) غیر از یک فلک که زمان به وسیله آن اندازه گیری شود.

نقد فرمایش علامه مجلسـی: 1- ظـاهراً مرادش از افلاک افلاک ارسـطوئی است. نه فلک به معنی «مـدار کرات» که در قرآن آمـده است. علامه مجلسی در جاهای دیگر از بحار نیز به کیهان شناسی ارسطو که نظام هستی شناسی ارسطو نیز هست- تمایل نشان داده است.

2- همیشه و در همه جـا لازم نیست که چرخش وضـعی و انتقالی کره زمین وجود داشـته باشـد و زمان با وجود آن محاسـبه شود؛ همین امروز در کیهان شناسی، مسافت ها را با حرکت و سرعت نور محاسبه می کنیم و عمر کهکشان ها را با سال های کره زمین محاسبه

می کنیم. در حالی که کره زمین فقط در منظومه ما قرار دارد و حرکت وضعی و انتقالی آن، تنها به خودش منحصر است و هیچ کرهٔ دیگر در حرکتش مطابقت دقیق با کره زمین، ندارد.

خود قرآن نیز پیدایش کهکشان ها و عمر پیرترین کهکشان ها و نیز آغاز و انجام یک امر ویژه از امرها را با همین محاسبات کرهٔ زمینی ما محاسبه کرده است و فرموده: (مِمّا تَعُدُّونَ) (1) با سال هائی که شما شمارش و محاسبه می کنید. (2)

بنابراین انتخاب یک مقیاس زمانی خاص برای محاسبه موارد دیگر، هیچ اشکالی ندارد حتی اگر موضوع و مورد خود آن مقیاس، از بین رفته باشد.

اساساً در هنگام پیدایش پیرترین کهکشان ها نه منظومه ما وجود داشت و نه کره زمین. پس محاسبه زمان میان دو نفخه، با مقیاس کرهٔ زمین که پیش از آن از بین خواهد رفت، هیچ اشکالی ندارد و هیچ دلالتی بر موهوم بودن زمان ندارد. پیش تر به طور مکرر و مستدل بیان شد که زمان یعنی تغییر اشیاء جهان از این نظر چون تغییر در همه اشیاء جهان یک واقعیت است و هیچ مخلوقی بدون تغییر و حرکت نیست نام دیگر این واقعیت، زمان است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): ظاهر این حدیث دلالت دارد که همه اشیاء هم ذات شان و هم آثارشان باطل و فانی خواهند شد. در این صورت اشکال هائی پیش می آید:

اولاً: بطلان اشیاء و حرکات شان موجب بطلان زمان می شود، پس معنی اندازه گیری زمان چهار صد سال چیست؟

ثانیاً: اگر فرض شود هم اشیاء باطل می شوند و هم زمان معنائی برای اعاده (مجدد اشیاء) نمی ماند زیرا با بطلان زمان و انقطاع آن چه «اصل» فرض می شود با آن چه که از نو اعاده

1- آیه 47 سوره حج. و آیه 5 سوره سجده.

2- مشروح این مسائل، در کتاب «تبیین جهان و انسان»- سایت بینش نو.

شده فرض می شود، نسبت سابقیت ولا حقیقت بین آن دو باطل می شود. و برای اعاده معنائی نمی ماند.

(توضیح: در حالی که زمان معدوم شده معنائی برای سابق ولاحق نمی ماند).

و آن چه مولف (مجلسی) قدس سره الشریف به عنوان احتمال اول، گفته که زمان امر موهوم باشد اشکال را دفع نمی کند. چون موهوم بودن زمان لازم گرفته هر تقدم و تاخر زمانی در جهان، باطل باشد حتی پیش از نفخ صور [حتی همین حالا]. و پذیرش چنین سخنی امکان ندارد.

و آن چه در احتمال دوم گفته که مراد بطلان همه اشیاء غیر از افلاک باشد، گفتاری است که بیان و لسان این حدیث و حدیث بعدی، مانع از آن است.

علاوه بر این آن چه مجلسی بر آن اعتماد کرده دربارهٔ وجود افلاک، اگر صحیح باشد دلالت می کند که حتماً باید فلک ها در درونشان به عالمی از عناصر شامل شوند [زیرا فلک تو خالی نمی شود].

و آن چه (در احتمال سوم) گفته که مراد حدیث بطلان همه اشیاء است غیر از یک فلک واحد، که بر اساس آن محاسبه زمان انجام یابد به این احتمال همان اشکال وارد است که به احتمال دوم وارد شد و یک اشکال دیگر نیز وارد می شود: بر فرض وجود این فلک واحد، زمان با حرکت وضعی آن محاسبه می شود و با انعدام اشیاء خارج از فلک، معنائی برای حرکت وضعیه نمی ماند و این یک مطلب روشن است.

علاوه بر این ها، فرضیه وجود افلاک بطلمیوسی از چیزهائی است که در این زمان فسادش واضح شده است.

با این همه، کل و همهٔ این حدیث مردود نیست و برای بیان معنای دقیق آن محل دیگر لازم است که با مجال و وسعت باشد.

بررسی: 1- اشکال اول مرحوم طباطبائی عبارت اخرای همان اشکال مرحوم مجلسی است که بحثش گذشت با این فرق که مرحوم طباطبائی بطلان را به معنی «عدم» می گیرد. در حالی که در متن حدیث چنین چیزی نیست و باصطلاح هیچ وجودی عدم نمی شود. و بدیهی است که امام (علیه السلام) نیز معدوم شدن همهٔ اشیاء که فقط خداوند بماند، را اراده نکرده است. مراد بطلان تشخص و تعیّن هر چیز است که به قول قرآن درون آسمان اول «کالمهل= گاز و مذاب» می شود نه کره ای می ماند و نه منظومه ای و نه کهکشانی، همگی با نفخه اول (انفجار اول) به گاز و مذاب تبدیل می شوند. نه این که نه این که معدوم می شوند. (1)

زمان نیز معدوم نمی شود. زیرا آن گاز و مذاب که از انفجار عظیم میلیاردها کهکشان به وجود آمده در خروش عظیم و تحرکات شدید که تصورش برای ما سنگین است، در تغییر، در حرکت و متحرک است و زمان یعنی تغییر و تحرک.

2- ایرادی که علامه طباطبائی بر موهوم بودن زمان، گرفته، کاملاً صحیح و یک فرمایش عمیق علمی است زیرا اگر زمان موهوم باشد همهٔ تقدم ها و تأخر ها که مشاهده می کنیم و با آن زندگی می کنیم نیز موهوم می شود. در نتیجه همهٔ کائنات خیالی می شوند که عین سفسطه است.

و نیز مخلوق - زمان مخلوق- مخلوق.

کائنات- زمان= کائنات کائنات.

که بحث مشروحش در مباحث پیش گذشت.

3- بی چاره بطلمیوس چرا علامه طباطبائی فرضیّه 9 فلک و کیهان شناسی مبتنی بر بر آن را به حساب بطلمیوس می گذارد؟ مگر نبیانگذار این کیهان شناسی، ارسطو نیست؟ کیهان شناسی ای که در واقع بنای هستی شناسی ارسطو و پایهٔ نظام باصطلاح فلسفه اوست. بی چاره

1- شرح این موضوع در کتاب «تبیین جهان و انسان» سایت بینش نو.

بطلمیوس فقـط آمـده روی آن کـار کرده و آن را رواج داده است. این تاریـخ و این هم شـما؛ یک واقعیت مسـلّم که هیـچ موضوع تاریخی مسـلّمتر از آن یافت نمی شود. حتی پطرشفسکی در کتاب «ایران و اسلام» وجود حضرت عیسی را افسانه دانسته و انکار می کند. اما هیچ کسـی نمی تواند پایگاه و مبنای اندیشه ارسطو را که عقول عشره و 9 فلک است انکار نماید. مبنای اصلی و پایگاهی که به آوار تبدیل شد و آن کـدام انـدیشه و بینش است که بنـای اصـلی آن آوار شود و خودش همچنان باقی بمانـد که این آوار انـدر آوار در امروز حوزه ما توسـط صدرویان ما هنوز هم ترویج می شود.

یک جمله در فرمایش علامه طباطبائی است که بس ارزشـمند است می فرمایـد: «فرضـیه وجود افلاک». درست است عقول عشـره که 9 عقل از آن ها بر 9 فلک با اراده و دارای حیات، تطبیق شده و مبنای اصلی اندیشه ارسطو و ارسطوئیان بود در واقع یک فرضیه بود که با هیچ دلیلی مستدل .نبود آیا فلسفه ای که بر «فرضیه» مبتنی باشد، فلسفه است!؟! پس چرا صدرویان ما دم از عقل و تعقل می زنند و فرضیه شان را (آن هم پس از داغان شدنش) به خورد مغز طلاب جوان می دهند این فلسفه که از اصل و اساس فرضیه بوده نه فلسفه. اگر حتی پایه اش ابطال نمی شد باز یک فلسفه نبود و فقط یک فرضیه بود. آن هم فرضیّة خیالی.

و شگفت تر این که ملاصدرا نام آن را «حکمت» گذاشت. آن هم «حکمت متعالیه». واه واه چه حکمتی و چه تعالی ای؟!؟!

دادگاه انگیزاسیون گالیه را به اتهام مخالفت با ارسطو محاکمه می کرد، نه به اتهام مخالفت با بطلمیوس.

4- بر فرض، همه چیز معـدوم شود حتی زمان (که البته درست نیست)، و همه چیز از نو اعاده شود، در این فرض چه ممیزه ای برای زمان هست که انقطاع و عدم اتصال فقط به

«زمـان» وابسـته می شود؟ گویـا مرحوم طباطبـائی زمان را یک چیز مسـتقل و غیر از تغییر، می دانـد بینشـی که امروز بطلان آن برای همه دانشمندان مسلّم است.

5- می فرماید: «فساد» این فرضیه در این عصر روشن شده است باید گفت: فساد دو فرضیه دیگرشان نیز روشن شده است:

یک: آنان نور را یک شیئ مجرد می دانستند. در این عصر اثبات و واضح شده است که نور ماده و مادی است.

و بـا بطلان این نظریه شان آن عالم بزرگ که به عنوان «عالم مجردات» ساخته بودنـد همگی داغان و متلاشـی گشـته است. زیرا بهانه شان یک تمثیل بود از نور.

دو: پایه سوم شان، عکس در آئینه» بود. می گفتنـد: عکس که در آئینه می افتـد، عـدم نیست یک شـیئ است. و چون ماده ندارد پس مجرد است. اما در این عصر واضح شده که عکس در آئینه مانند عکس در فیلم و کاغذ چیزی نیست غیر از انعکاس نور که آن هم مادی است.

این درخت خیالی مجرّدات، سه ریشه خیالی داشت که هر سه موهوم در آمـده، اما چرا صـدرویان ما از آن دست بر نمی دارنـد؟ برای این که دشمن در این عصر، زمانی با هنری کربن ها و اینک با تشکیل کنگره ارسطو در یونان و دعوت از صدرویان ما به آن، ما را به این جهات، تشویق می کنـد تـا همچنان از هستی شناسـی و جهان بینی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السـلام)، غافل بمانیم. در حالی که خودشان ارسطو و بینش ارسطو را به آرشیو تاریخ سپرده اند.

6- آخرین فرمـایش علاـمه طباطبـائی که می فرمایـد «با این همه کل این حـدیث، مردود نیست»، یک سـخن صـحیح و زیبا است یعنی بالاخره یک اشـکال و نقصـی توسط یکی از راویان یا یکی از نسخه برداران در آن ایجاد شده است. زیرا وجود عدم نمی شود. و نیز جریان عمومی آیات و احادیث و مکتب، مسلّم می کنند که روح ها تا روز محشر و پس از آن نیز زنده هستند.

و در عبارت مختصـر روح هرگز از بین نخواهـد رفت الی الابد. همان طور که اصل جهان و کائنات، ازلی نیست اما ابدی هست ارواح نیز ازلی نیستند اما ابدی هستند.

ماموریت هانری کربن و تعویض یک پروژه با یک پروسه: درباره کربن در کتاب «محی الدین در آئینه فصوص» جلد دوم مقاله اول شرحی را نوشته ام اکنون که نام هنری کربن (این موفق ترین جاسوس غرب در ایران) در این مبحث به میان آمد، موضوع زیر را نیز بیاورم:

برنامه استراتژیک غرب پس از جنگ جهانی دوم، برای براندازی اسلام در ممالک اسلامی، پروژه «تجربه دینی» بود که توسط افرادی مانند: ویتگنشتاین، برگسون، هایدگر، و چند شخص دیگر، تبیین می شد. تجربه دینی یعنی تجربه درونی هر فرد انسان: هر کس در درون خودش کاملاً حس می کند که خدائی هست و این یک واقعیت است که نمی توان آن را نادیده گرفت.

این تجربه دینی- که متاسفانه خیلی ها معنی آن را نمی دانند- با خصیصه های زیر می باشد:

1- یک امر کاملاً «فردی و غیر اجتماعی است.

2- ضـد نبوّت هـا (هر نبوت)، به ویژه ضـد نبوت اسـلام است؛ زیرا اسـلام دین کاملاً اجتماعی است و برای هر رفتار ریز و درشت انسان قانون آورده است.

3- این پدیـده به ظـاهر علمی در غرب، در حقیقت یـک «انفعال» بود که از شـکست جریان دین ستیزی غربیان، ناشـی شـده بود قرار بود رنسـانس به بی دینی محض حتی انکـار وجود خـدا، منجر شود؛ ژنو جایگزین واتیکان و «توصـیفگری در قالب علم گرائی» جایگزین دین گردد که مثلاً «تاریخ تمدن» ویل دورانت- که انبان «توصـیفگری ضد علمی است- درجای کتاب عهد عتیق و عهد جدید قرار گیرد اما در واقعیت عینی، رنسانس در برابر دین شکست

خورد و تنها ره آوردش پروتستانت گشت که باز به هر معنی یک دین بود که خدا و نبوت را می پذیرفت.

جریـان شـکست خوردهٔ دین ستیزی نسـخهٔ دیگر در پیش گرفت با عنوان «تجربه دینی» و به حـذف نبوت ها قانع گشت. این نسـخه نیز در عرصه مردمی غرب به جائی نرسید. اما ترجمه کتاب هایشان مانند سیل به ممالک اسلامی سرازیر گشت.

این دین «خـدا آری، نبوت نه» به عنوان یک پروژه برای بی دین کردن جامعه اسـلامی، روی میز محافل جاسوسـی قرار گرفت تا با حمایت های مالی و رسانه ای در قالب تبیین های به ظاهر علمی به خورد مغزهای مسلمان داده شود.

کاتولیک ها و پرتسـتانت ها که خودشان این نسخه را نیز در جامعه خودشان باشکست مواجه کرده بودند، کوشیدند با حمایت قدرت های مالی و سیاسی، آن را میان مسلمانان رواج دهند.

هـانری کربن کاتولیـک فرانسوی مامور عملیاتی کردن این پروژه در ایران شـد و کارش را به عنوان مشاور فرهنگی فرح پهلوی، شـروع کرد. کربن بـا هوشـمندی کامـل، در ایران چیز دیگری یـافت که فراتر از یـک پروژه بود که می توانست به عنوان یک «پروسه» در جای آن پروژه تحمیلی قرار گیرد و موفق شود.

در همیشه تاریـخ پروژه هـای اجتماعی و فرهنگی توفیق نیافته انـد که دو نمونه اش «دین پیشـنهادی» اگوست کنت و دین سـندیکائی امیل دورکیم است. امـا پروسه ها توفیقاتی داشـته انـد. زیرا به هر صورت با نسـبتی با فرهنگ و آئین مردم رابطه داشـته انـد. این یافته کربن همان «آمیزه ارسطوئیات و بودائیات» بود که تخم آن از زمان ملاصدرا در ایران کاشته شده بود.

به گفتگوی کربن با دکتر حسـین نصـر که روزنامه شرق 1382/10/16 سال اول، شماره 99 از زبان دکتر سـید جواد طباطبائی که با کربن رفت و آمد خانوادگی داشته، آورده است، توجه کنید:

ص: 630

روزنـامه شـرق: دکـتر طباطبـائی... توضـیح داد که از دکتر سـید حسـین نصـر شـنیده بود که در سـال 46 روزی بـا کربـن روی تپه هـای استراسبورک در مرز فرانسه و آلمان بوده اند، جائی که کمی آن سوتر جنگل سیاه و اقامتگاه هایدگر قرار داشت.

نصـر از کربن نقـل می کنـد که از تپه مشـرف به آلمـان گفته بود «از زمانی که فلسـفه ایرانی را شـناختم دیگر نیازی نداشـتم که از این مرز بگذرم».

نه دکتر نصـر، نه دیگر شاگردان کربن در ایران و حتی نه دکتر سـید جواد طباطبائی، با این که همگی معتقـد هسـتند که کربن یک کاتولیک فرانسوی بود و کاتولیک هم از دنیا رفت (رجوع کنید همان روزنامه همان شـماره) معنی سخن کربن را ندانسته اند. و هرگز از خود نپرسیده اند که کربن با این همه عشق و علاقه به فلسفه ایرانی چرا آن را آئین خود قرار نداد و در همان دین کاتولیک خود باقی ماند؟

کربن سـخن راست گفته اما دکتر نصـر و امثالش معنی آن را (صـریحاً می گویم:) ندانسـته انـد؛ او می گوید آمدم در ایران برای برنامه دین براندازی خود یک پروسه پیدا کردم که من را از پروژهٔ «تجربه دینی» هادیگر و امثالش بی نیاز کرد.

هنری کربن سالوسانه در جلسات هفتگی مرحوم علامه طباطبائی در تهران حاضر شد، برخی گمان می کردند که او مرید سینه چاک فلسفهٔ طباطبائی شـده است. در حالی که این جاسوس ریاکار و هوشـمند همزمان با آن ،جلسات هر ساله نسـخهٔ «جشن و هنر شـیراز« را به فرح پهلوی می داد و به دست او آن هرزگی ها را که تاریخ در هیچ جای دنیا ندیده بود، به اجرا می گذاشت:

در خیابان داریوش شیراز سکوئی از کفی تریلر درست کرده بودند؛ یک مرد و یک زن در حال کاملاً لخت هر کدام شاخهٔ گل به عضو تناسلی خود آویخته، روی سکو پیش چشم صدها تماشاگر ایرانی به عمل جفتگیری جنسی پرداختند.

وقتی که سید محمد خاتمی تز «گفتگوی تمدن ها» را مطرح کرد، فرح پهلوی اعلام کرد که این تز من است و بنیانگذار «گفتگوی فرهنگ ها» من هستم که خاتمی تنها لفظ «فرهنگ ها» را برداشته و به جای آن لفظ «تمدن ها» را گذاشته است.

اما غربی ها فوراً به او تذکر دادند که اصل مسئله مال هنری کربن است نه مال تو، و ما آن را به خاتمی می بخشیم و برای ما فرق نمی کند فرح یا هر کس دیگر.

بقیه مسائل درباره کربن در «محی الدین در آئینه فصوص» جلد دوم، مقاله اول.

88- باز بحثی در «نفخه صور» و آثار آن

ج 6 ص 336.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه) و الحق أنه لا یمکن الجزم في تلك المسألة بأحد الجانبین لتعارض الظواهر فیها و علی تقدیر ثبوته لا یتوقف انعـدامها علی شـيء سوی تعلق إرادة الرب تعالی بإعـدامها و أکثر متکلمی الإمامیة علی عدم الانعدام بالکلیة لا سـیما في الأجساد.

متن سـخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): لما کان انعدام کل شئ الا الله سبحانه یبطل التقدم والتأخر و کل معنی حقیقی و یبطل به النسـبة بین الدنیا والاخرة و المبتدء و المعاد و جمیع المعارف الالهیة المبیّنة تلو ذلك في الکتاب و السنة القطعیة لم یکن مجال لاحتماله، و ما ظاهره ذلك من النصوص مبین بما یعارضه، و أما أحادیث الصور فهي آحاد لا تبلغ حـد التواتر و لا یؤیـد الکتاب تفاصـیل ما فیها من صفـة الصور و الامور المـذکورة مع نفخه و لا دلیل علی حجیـة الاحاد في غیر الاحکام الفرعیـة من المعارف الاصـلیة لا من طریق سـیرة العقلاء ولا- طریق الشـرع علی مـا بین فی الاـصول، فـالواجب هو الایمـان باجمال ما اریـد من الصور لوروده في کتاب الله و أما الاخبار فالواجب تسلیمها و عدم طرحها لعدم

ص: 633

مخالفتها الکتاب و الضرورة و ارجاع علمها إلی الله و رسوله و الائمة من أهل بیته صلوات الله علیهم اجمعین.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): توضیح: موضوع بحث عبارت است از: «آیا با دمیدن صور همه چیز معدوم می شود؟»، مرحوم مجلسی بینش های مختلف و نظریه های مذاهب و اشخاص معروف از شیعه معتزله، اشعریه و برخی فرقه های دیگر، را آورده آن گاه می گوید:)

حق این است که نمی توان به یکی از دو طرف مسئله به طور جزم قائل شد. به دلیل تعارض ظواهر (آیات و احادیث) و بر فرض اگر بپذیریم که همهٔ اشیاء معدوم خواهند شد، انعدام شان به هیچ چیزی غیر از ارادهٔ پروردگار متعال متوقف نیست. و اکثر متکلمین امامیه (شیعه دوازده امامی) معتقد هستند که «اشیاء به طور کلی معدوم نخواهند شد، به ویژه بدن های انسان ها». (1)

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): وقتی که انعدام هر شیئ (غیر از خداوند سبحان) لازم گرفته بطلان تقدم و تاخر را، (2) و نیز لازم گرفته هر معنای حقیقی باطل شود، و همچنین به وسیله بطلان هر شیئ باطل می شود نسبت بین دنیا و آخرت و مبدأ و معاد و جمیع معارف الهیه که گزارش آن ها در قرآن و سنّت قطعیه هست. پس هیچ مجالی برای احتمال آن- معدوم شدن اشیاء- نمی ماند.

(توضیح: آنان که به «معدوم شدن همه اشیاء» معتقد هستند هیچ فرقی میان اشیاء قائل نیستند، می گویند: گویند همه چیز غیر از خدا خواه محسوس باشد و خواه غیر محسوس، ماده

1- در این موضوع، مسائل متعدد مهمی مطرح است که در متون کلامی آمده است و اگر بخواهید آن ها را با زبان علوم امروزی مشاهده کنید رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش «معاد شناسی».
2- اشاره است به آن چه که در مبحث پیش بیان فرمود.

باشـد و یا مادی باشد، معنی و معانی مانند معارف همه چیز معدوم می شود مانند آن چه که در آغاز خدا بود و غیر از خدا چیزی نبود زیرا ادله شان چنین ایجاب می کند).

و آن نصوص که ظاهرشـان بر این (انعـدام همه چیز) دلاـلت دارد به وسـیله نصوص دیگر که با آن ها معارض ،هسـتند تفسـیر و تبیین می شوند.

و اما احادیث صور این حدیث ها خبرهای واحد هسـتند که به حد تواتر نمی رسند. و قرآن نیز جزئیاتی را که در آن ها درباره اوصاف صور آمده، تأیید نمی کند. و همچنین قرآن آن اموری را که مطابق این حدیث ها در اثر نفخه صور واقع خواهند شد، تأیید نمی کند.

و بر حجیت اخبار آحاد، در غیر از احکام فقهی که معارف اصولی هسـتند، دلیلی وجود نـدارد، نه از طریق سـیره عقلاء و نه از طریق شـرع همان طور که در علم اصول فقه بیان شده است.

پس واجب این است که ایمان داشته باشیم به اجمال آن چه اراده شده از صور. زیرا در کتاب خدا آمده است.

امـا حـدیث هـا (ی صور): پس واجب این است که در برابرشـان تسـلیم شویم (آن هـا را سالم دانسـته و بپـذیریم) و مردود نـدانیم زیرا نه مخالفتی با قرآن دارند و نه مخالفتی با ضرورت عقلی و علم آن ها را به خدا و رسول و ائمه اهل بیت (صلوات ه علیهم) واگذار کنیم

بررسـی: حق با علامه طباطبائی است و جائی برای تردید و احتمال که مرحوم مجلسـی می گوید، وجود ندارد گرچه نظر او مبتنی بر اقوال مختلف علمای مختلف است. یعنی این استدلال علامه طباطبائی پاسخ کامل است بر همه آنان که به انعدام قائل هستند، یا آن را محتمل می دانند.

در پیرو سـخن مرحوم طباطبائی باید نکته ای یاد آوری شود: علوم روز به ویژه دانش کیهان شناسی در اصول مسلّمش (نه فرضیه ها) برخی از حدیث های صور را به خوبی معنی

کرده است از قبیل «بیگ بنگ= انفجار عظیم جهانی» و بقول قرآن «نبأ عظیم» یا «نفخه ای که جهان را متلاشی می کند».

به عبـارت دیگر: انفجار جهانی که رخ داده است از مسـلمات کیهان شناسـی روز است، قرآن یک انفجار جهانی دیگر را نیز پیش بینی می کند.

مشروح این بحث در «تبیین جهان و انسان» بخش هستی شناسی و معاد شناسی.

ص: 636

89- درباره عزیر که گفت: (آنی یُحْیِي هذه اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا)

ج 7 ص 35.

متن آیه و ترجمهٔ آن: (أَوْ كَالَّذِی مَرَّ عَلی قَرْیَةٍ وَ هِیَ خَاوِیَةٌ عَلَی عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّی یُحْیِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عام ثُمَّ بَعَثَهُ قالَ کَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عامٍ فَانْظُرْ إِلَی طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ یَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلی حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آیَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَی الْعِظَامِ کَیْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَکْسُوها لَحْماً فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهُ قالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ): یا مانند آن کسی که بر شهری عبور کرد در حالی که دیوارهای آن بر روی سقف ها ریخته بود و ساکنان آن مرده و اجسادشان فرسوده شده بود گفت چگونه خداوند این ها را پس از مرگ شان زنده خواهد کرد؟ خداوند او را بمیرانید به مدت یکصد سال سپس زنده کرد و به او گفت: چه قدر درنگ کردی؟ گفت یک روز یا بخشی از یک روز خداوند گفت: بل یکصد سال درنگ کرده ای؛ نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود که هیچ گونه تغییر نیافته است. و نگاه کن به الاغت (که پوسیده است) این برای این است که تو را نشانه ای از قدرت خدا برای مردم قرار دهیم و بنگر استخوان ها را چگونه آن ها را حرکت داده و گوشت بر آن ها می

ص: 637

پوشانیم وقتی که این کار و قدرت خدا برای او روشن شد گفت: می دانم که خداوند برهمه چیز قادر است.

لغت: انی- استفهامیه است به معنی «کیف»: چگونه.

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): و لم یقل ذلك إنكارا و لا تعجبا و لا ارتیابا و لكنه أحب أن یریه الله إحیاءها مشاهدة.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الایة إنما تدل على استبطاء هذا النبي إحیاء عظام الموتى و استعظامه المدة و استطالته ذلك كما یشهد به ما في جوابه تعالى حیث یقول له بعد إحیائه: «كم لبثت قال لبثت یوماً أو بعض یوم قال بل لبثت مائة عام» و قد بیناه تفصیلا في تفسیر المیزان فراجع.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): (توضیح: ابتدا اقوال مختلف را آورده که آیا آن شخص، عزیر بوده یا اَرمیا یا خضر، به هر صورت او یک پیامبر بوده است. آن گاه می گوید:) آن پیامبر این سخن را به عنوان انکار یا تعجب و یا شک و تردید، نگفت. لیکن دوست داشت که خداوند زنده کردن مردگان را به طور مشهود به او نشان دهد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این آیه دلالت بدون چون و چرا دارد بر این که زنده کردن استخوان های مردگان به نظرش به نوعی سنگین می آمد، آن مدت که بر آن مردگان گذشته بود در نظرش عظیم و طولانی می آمد. همان طور که جواب خداوند به او در آن گفتمان گواه این است؛ می فرماید چه قدر درنگ کردی؟ گفت یک روز یا بخشی از یک روز گفت بل یکصد سال درنگ کرده ای و این موضوع را در تفسیر المیزان بیان کرده ایم به آن مراجعه کن.

بررسی: 1- در مقـدمه این کتاب تعهد کرده ام که چیزی از محتوای دیگر آثار هر دو بزرگوار، در این مباحث دخالت ندهم بنابراین آن چه در تفسیر المیزان فرموده مقامش محترم.

2- مرحوم مجلسـی بر اساس «عصـمت انبیاء» ماجرای این پیامبر را به ماجرای ابراهیم (علیه السـلام) تشبیه می کند که مصداق «لیطمئن قلبی» باشد.

و مرحوم طباطبائی در این سـخنش «استبطاء» را برای معصوم، جایز می داند. استبطاء، یعنی: کُند دانستن یک چیز، کُند تلقی کردن. که از خانواده واژۀ «بطیء» است در مقابل سریع. و در مواردی شبیه موضوع بحث ما، یعنی: به نظر سنگین آمدن.

با یک توجه می توان گفت در آن ماجرا درجه ای بر اطمینان حضـرت ابراهیم (علیه السـلام) افزوده شـد همان طور که خودش می گوید و درجه پیشین نسبت به درجۀ بعدی، با نوعی استبطاء، همراه است. این توجیه منافاتی با عصمت ندارد.

اما در این صورت میان سـخن دو بزرگوار چه فرقی هست؟ مجلسـی می فرمایـد: دوست داشت که موضوع را بعینه مشاهـده کنـد بـدیهی است این دوست داشتن، بیهوده نبوده و برای اطمینان بالاتر بوده است.

90- درباره «لیطمئن قلبی»

ج 7 ص 36 و 37.

متن آیه: (وَ إِذْ قَالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ أرنی كَيْفَ تُحْی الْمَوْلی قَالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَی وَ لكن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَی كُلِّ جَبَل مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ). (1)

متن حدیث: (حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (علیه السلام) أَنَّ إِبْرَاهِيمَ (علیه السلام) نظر إلی جيفة عَلَی سَاحل الْبَحْرِ تَأْكُلُهَا سِبَاعُ الْبَرِّ وَ سِبَاعُ الْبَحْرِ ثُمَّ يَتِبُ السِّبَاعُ بَعْضُهَا عَلَی بَعْضٍ فَيَأْكُلُ بَعْضُهَا بَعْضاً فَتَعَجَّبَ إِبْرَاهِيمُ فَقَالَ رَبِّ أَرِني كَيْفَ تُحْی الْمَوْتَی فَقَالَ اللَّهُ لَهُ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلَی وَ لكنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً الطَّيْرِ من فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَی كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سِعْياً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فَأَخَذَ إِبْرَاهِيمُ صِلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ الطَّاوُسَ وَ الدِّيكَ وَ الْحَمَامَ وَ الْغُرَابَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ أَی قَطِّعْهُنَّ ثُمَّ اخْلِطْ لَحْمَانِهِنَّ وَفَرِّقْهَا عَلَی كُلِّ عَشَرَةِ جِبَالٍ ثُمَّ خُذْ مناقيرهُنَّ وَادْعُهُنَّ يَأْتِينك سعياً فَفَعَلَ إِبْرَاهِيمُ ذَلِكَ وَ فَرَّقَهُنَّ عَلَی عَشَرَةَ جِبَالٍ ثُمَّ دَعَا هُنَّ

ص: 641

1- آیه 260 سوره بقره.

فَقَالَ أجيبيني بإذن الله تَعَالَى فَكَانَتْ يَجْتَمِعُ وَيَتَأَلَّفَ لَحْمُ كُلِّ وَاحِدٍ وَ عَظْمُهُ إِلَى رَأْسِهِ وَ طَارَتْ إِلَى إِبْرَاهِيمَ فَعِنْدَ ذَلِكَ قَالَ إِبْرَاهِيمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

متن سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: یظهر من هذا الخبر و غیره من الأخبار أن إبراهیم (علیه السلام) أراد بهذا السؤال أن یظهر للناس جواب شبهة تمسك بها الملاحدة المنکرون للمعاد حیث قالوا لو أکل إنسان إنسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالأجزاء المأکولة إمّا أن تعاد فی بدن الأکل أو فی بدن المأکول و أیّاً ما کان لا یکون أحدهما بعینه معادا بتمامه.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الذي یظهر من سیاق الایة أن ابراهیم علیه السلام إنما سأله تعالی أن یریه کیفیة إحیاء الموتی لا أصل الاحیاء کما یدل علیه قوله: «رب أرنی کیف تحیی الموتی» و بین الأمرین فرق و الذي ذکره المؤلف قدس سره و فاقا لکثیر من المفسرین إنما یتم علی التقدیر الثانی و لیس بمراد في الایة، و قد بینا ذلك بما لا مزید علیه في تفسیر المیزان فراجع.

ترجمه حدیث: امام صادق (علیه السلام) فرمود: ابراهیم (علیه السلام) در ساحل دریا، لاشه ای را دید که درندگان خشکی و درندگان دریائی از آن می خورند سپس برخی از همان درندگان حمله کرده و برخی دیگر را می خورند تعجب کرد و گفت خدایا به من نشان بده چگونه مرده را زنده می کنی؟ خداوند فرمود: مگر ایمان نیاورده ای؟ گفت: بلی ایمان دارم لیکن می خواهم قلبم مطمئن باشد فرمود چهار تا از مرغان را بگیر و آن ها را خودت پاره پاره کن، سپس از مجموع در هم آمیخته آن ها بر سر هر کوهی قسمتی را بگذار آن گاه آن ها را فراخوان، به سرعت به سوی تو خواهند آمد و بدان که خداوند غالب و حکیم است. ابراهیم (علیه السلام) یک ،طاووس، یک خروس و یک کبوتر و یک کلاغ، برگزید، خداوند فرمود ها را قطعه قطعه کن سپس گوشت خرده و ریز شده آن ها را با هم در آمیز، و هر بخشی

از آن را به یکی از ده کوه بگذار سپس منقار هر کدام از آن ها را در دست بگیر و فراخوان، با سرعت به طرف تو می آیند.

ابراهیم چنین کرد آن ها را به ده کوه قسمت کرد، آن گاه فراخواند و گفت: اجابت کنید من را باذن الله تعالی، آن اجزاء جمع شده و اجزاء گوشت و استخوان هر کدام با همدیگر تالیف یافته تا سرش، و به سوی ابراهیم پرواز کردند. در این وقت ابراهیم گفت: ان الله عزیز حکیم.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): بیان: از این حدیث و حدیث های دیگر، ظاهر می شود که ابراهیم (علیه السلام) با این خواسته اش می خواست پاسخی برای شبهه ای که ملحدان و منکران معاد، ایجاد می کردند پدید آید آنان می گویند اگر انسانی، انسان دیگر را بخورد، و آن غذا جزئی از بدن او شود. اجزاء خورده شده یا باید با بدن آکل به معاد بیاید یا در بدن مأکول. با هر کدام بیاید، دیگری عین خود نخواهد بود.

سپس مرحوم مجلسی وارد بحث «آکل و مأکول» می شود.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): آن چه از سیاق آیه ظاهر می شود، این است که

ابراهیم (علیه السلام) فقط کیفیت و چگونگی زنده کردن را می خواست که خداوند متعال برایش نشان دهد، نه اصل زنده کردن را. همان طور که گفتارش «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى» دلالت می کند.

و میان این دو امر (کیفیت زنده کردن و اصل زنده کردن) فرق هست.

و آن چه مولف (مجلسی) قدس سره گفته (همان طور که کثیری از مفسرین نیز چنین گفته اند) در فرض دوم، صحیح می شود. در حالی که مراد آیه (فرض دوم) نیست.

و ما این مطلب را در تفسیر المیزان بیان کردیم به طوری که بیش از آن، نیاز نیست. پس مراجعه کن.

بررسی: 1- باز هم عرض می کنم برابر تعهـدی که در مقدمه این کتاب عرض کرده ام، بنده با دیگر آثار هر دو بزرگوار کاری ندارم و علت این تعهد را نیز در آن جا بیان کرده ام. تنها فرمایشاتشان در این جا موضوع بحث ما است.

2- هم در ماجرای عزیر که موضوع مبحث پیش بود و هم در این جا، نص خود قرآن است که خواسـته هر دو پیامبر مشاهده کیفیت احیاء است، نه اصل احیاء در آن جا با لفظ «انی» ی استفهامیه و در این جا با لفظ «کیف» که هر دو به یک معنی واحد هستند.

ملحـدین و منکرین معـاد، اصـل احیـاء را انکـار می کننـد و و در این نیز شـکی نیست. اما آنان گاهی از کیفیت احیاء بر علیه اصل احیاء، اسـتدلال می کنند مانند شـبهه «آکل و مأکول»، که موضوعش غیر از کیفیت احیاء چیزی نیست لیکن نتیجه ای که می گیرند، انکار اصل احیاء است.

بنابراین سخن علامه مجلسی هیچ نقص و ایرادی ندارد.

اما سـخن علامه طباطبائی دچار اشکال بزرگ است می فرماید «در حالی که مراد آیه فرض دوم نیست». در حالی که شأن صدور حدیث، همین فرض دوم است؛ خود حدیث مسئله «آکل و ماکول را علت خواسته ابراهیم (علیه السلام)، دانسته است.

و نیز مرحوم طباطبائی توجه نکرده که موضوع اصـلی ،بحث حدیث است نه آیه و حدیث به محور شـبهه آکل و ماکول است به طور کاملاً نص و این حدیث است که آیه را هم به «اصل زنده کردن» و هم به کیفیت زنده کردن» معنی می کند، نه مجلسی.

91- دربارهٔ آیهٔ (كَلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذاب)

91- دربارهٔ آیهٔ (كَلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذاب) (1)

(صدرویان و معاد)

ج 7 ص 38 و 39.

متن حدیث: ج: (عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاتَ قَالَ شَ هِدْتُ الْمَسْ جِدَ الْحَرَامَ وَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى كُلَّما نَضِ جَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ»، مَا ذَنْبُ الْغَيْرِ؟ قَالَ وَيْحَكَ هِيَ هِيَ وَهِيَ غَيْرُهَا. فَقَالَ فَمَثِّلْ لِي ذَلِكَ شَ يْئاً مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا. قَالَ نَعَمْ أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَذَ لَبِنَةً فَكَسَرَهَا ثُمَّ رَدَّهَا فِي مَلْبَنِهَا فَهِيَ هِيَ وَ هِيَ غيرها).

متن سخن علامه مجلسی(رحمت الله علیه): إیضاح یحتمل أن یکون المراد أنه یعود شخصه بعینه و إنما الاختلاف في الصفات و العوارض غیر المشخصات أو أن المادة متحدة و إن اختلفت التشخصات و العوارض و سیاتی تحقیقه.

1- آیه 56 سوره نساء.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): الطبیعیون لا یرون وراء الجسم في الانسان و لا غیره شیئا موجودا و لذا کان الانسان عندهم مجموع الاجزاء و الاعضاء فقط لهذا أشکل أمر العینیة علیهم مع تبدل بعض الاعضاء و الاجزاء وهو السبب في نسبة ابن أبي العوجاء المعصیة إلی الجلود ثم الاعتراض بالعذاب مع التبدیل بأنه عذاب لغیر العاصي. و محصل ما اجاب به علیه السلام أن المعصیة للانسان لا لاجزاء بدنه بالضرورة فالعاصی هو الانسان لا جلده فالمعذب هو الانسان (و) هو الروح لکن بواسطة الجلد و الجلد الثاني و ان کان غیر الجلد الاول إذا اخذا و حدهما لکنهما من جهة أنهما جلدا الانسان و احدیعذب به الانسان فهو هو و لیس هو، ثم مثل علیه السلام باللبنة فاعقله أن الموضوع الجوهری فیها هو المقدار المأخوذ من الطین الکذائی المتشخص بنفسه و شکل اللبنة عارض علیه و من توابع وجوده و إذا قیس الشکل إلی الشکل کان غیره و اذا اخذا من حیث انهما للبنة کانا واحدا فالانسان (و هو الروح المعبر عنه بأنا) هو الاصل المتشخص بنفسه بمنزلة جوهر اللبنة، والاعضاء والاجزاء من جلد و لحم و دم و غیرها بمنزلة الاشکال الطارئة علی اللبنة و هي تتشخص بالاصل لا بالعکس.

ترجمه حدیث: حفص بن غیاث می گوید: در مسجدالحرام بودم که ابن ابی العوجاء (زندیق نامدار) از امام صادق (علیه السلام) از آیه «هر گاه که پوست شان بسوزد، پوست دیگری برای شان جایگزین می کنیم تا عذاب را بچشند» پرسید و گفت گناه این «پوست دیگر» چیست؟

فرمود: وای بر تو، آن پوست همان پوست اول است در عین حال همان هم نیست.

ابن ابی العوجاء گفت: پس یک چیزی را از این دنیا برای من مثال بیاور.

فرمود: بلی آیا توجه داری که اگر کسی خشتی را بردارد و آن را بشکند سپس آن را (گل کرده و) به قالبش در بیاورد آن خشت دوم هم عین همان خشت اول است و هم عین آن نیست.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمت الله علیه): ایضاح [در تفسیر این حدیث دو احتمال هست]:

1- احتمال دارد مراد این باشد که آن پوست اول بعینه اعاده می شود و فرقش فقط در صفات و عوارض و دیگر مشخصات است.

یا بگوئیم مادهٔ هر دو یک و واحد است، گرچه در تشخصات و عوارض فرق داشته باشند.

و تحقیق این مسئله، خواهد آمد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): طبیعیّون طبیعت پرستان در انسان و غیره غیر از جسم به چیز دیگر (روح) باور ندارند. و لذا انسان در نظر آنان عبارت است از «مجموع اجزاء و اعضاء» فقط. و از این جهت با وجود تبدل اعضا و اجزاء عین هم بودن آن ها، برای شان مورد اشکال است.

به همین سبب ابن ابی العوجاء معصیت را به پوست نسبت می دهد، سپس اعتراض می کند که عذاب پوست دوم عذاب است بر چیزی که گناه نکرده است.

و حاصل جواب امام (علیه السلام) این است معصیت کار انسان است نه اجزاء بدنش، و این بدیهی است. پس گناهکار انسان است نه پوست او. و آن که معذب می شود نیز انسان (روح) است لیکن به واسطه پوستش عذاب می شود.

و پوست دوم گرچه (اگر هر دو به تنهائی در نظر گرفته شوند) غیر از پوست اول است. لیکن آن دو از این جهت که دو پوست یک انسان هستند، یک و واحد، هستند که انسان به واسطه آن ها معذب می شود پس آن همان است و در عین حال همان هم نیست.

سپس امام (علیه السلام) خشت را مثال آورد و به او فهمانید که موضوع جوهری در آن خشت، آن مقدار مأخوذ از آن گل است که مشخص است و شکل خشت بر آن گل، عارض است و از توابع وجود خشت است. وقتی که شکل با شکل مقایسه شود خشت دوم غیر از خشت اول، می شود. و اگر در نظر گرفته شود که هر دو مال خشت هستند می شوند یک و واحد.

پس انسان- که روح است و از آن با «مَن» تعبیر می شود- که اصل است و بنفسه متشـخص است، به منزله جوهر خشت است و اعضاء و اجزاء (پوست، گوشت، خون و غیره) به منزلهٔ شـکل هائی هستند که بر خشت می نشینند (عارض می شوند) و شکل ها به وسیله آن اصل، تشخص پیدا می کنند. نه بر عکس (یعنی: نه این که اصل- مَن- به وسیله شکل ها تشخص پیدا کند).

بررسی: 1- فرق میان سـخن علامه مجلسـی در احتمال ،دوم با سـخن علامه طباطبائی این است که مرحوم مجلسـی نکتهٔ وحدت آن دو پوست را در مواد آن می داند. اما مرحوم طباطبائی نکته وحدت آن دو را در موادشان نمی بیند بل می گوید از این جهت که هر دو مال یک روح هستند، واحد هستند.

به عبارت دیگر: به نظر «مجلسـی، «مشبّه» عبارت است از مواد پوست و شکل آن. و مشبه به عبارت است از مواد خشت و شکل آن اما به نظر طباطبائی، «مشبّه» عبارت است از روح و مواد بدن به همراه شکل و «مشبّه» به عبارت است از مواد خشت و شکل آن.

یعنی در مشبّه به، اختلافی ندارند اختلاف شان در مشبّه است.

و بدیهی است که در تشبیه لازم نیست که دو طرف قضـیه کاملاً با همدیگر مساوی باشـند، می تواند مشبّه با مشبه به فرق و تفاوت زیاد هم داشـته باشـد و سـخن علاـمه طباطبـائی از این حیث کاملاًـ متین است و اگر کسـی در مقابـل طبیعیون این گونه اسـتدلال کنـد کـارش و استدلالش کاملاً درست است اما چنین شخصی باید اول وجود روح را به آقای طبیعت پرست اثبات کند، سپس به این استدلال بپردازد.

و چون امـام (علیه السـلام) در این حـدیث هرگز در مقـام اثبات روح نیامـده، روشن می شود که مطابق نظر مجلسـی تشبیه و تمثیل کرده است.

ص: 648

از قضا، سخن مرحوم طباطبائی در این حدیث بر علیه برداشت خودش است؛ می فرماید طبیعیون به غیر از جسم و اعضا و اجزاء بدن به چیزی معتقد نیستند.

باصطلاح: اتفاقاً امام (علیه السلام) هم می خواهد ابن ابی العوجاء را با مبانی اعتقادی خود او، ملزم کند و با صرف نظر از روح بحث می کند می فرماید: مواد پوست دوم همان مواد پوست اول است که از نو درست می شود مانند آن دو خشت که از نظر مواد، عین هم هستند و از نظر «ترکیب اجزاء» غیر هم هستند زیرا جایگاه هر جزء در خشت دوم، همان نیست که در خشت اول بوده است.

در واقع مرحوم مجلسی حدیث را تاویل نمی کند و به همان ظاهر آن معنی می کند. اما مرحوم طباطبائی حدیث را تأویل می کند والا در متن حدیث هیچ دلالتی بر سخن او وجود ندارد. انگیزه این تاویل، فرار از مسئله «اعادهٔ معدوم» است:

ارسطوئیان و معاد: ابن سینا بر اساس ارسطوئیات معاد را مردود می داند زیرا معاد «اعاده معدوم» را لازم گرفته است و می گوید من معاد را تنها به این دلیل که صادق مصدق، یعنی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) آن را از جانب خدا آورده است، می پذیرم. یعنی اعتقاد او بر معاد یک اعتقاد تعبّدی محض است و گرنه هستی شناسی او و فلسفهٔ او با معاد سازگار نیست.

در جوانمردی ابن سینا همین بس که معاد را به طور تعبدی پذیرفته و مانند ملاصدرا معاد را تحریف نکرده است و آن را به معاد مثالی خیالی در نیاورده است. اما ملاصدرا آستین بالازده و به نظر خودش به کمک خدا رفته و نعوذ بالله نواقص قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله) را ترمیم کرده است. گوئی خدا و رسولش نمی توانستند معاد را مثالی و خیالی اعلام کنند.

چرا آن چه فلسفه ارسطوئی نامیده می شود، با معاد سازگار نیست بل با آن تناقض دارد؟

پاسخ: معاد یک پدیده ای است ،طبیعی کاملاً طبیعی یک حادثه ای است که در کل کهکشان ها رخ خواهد داد یک انفجار جهانی است مانند انفجار پیشین (بیگ بنگ) که قبلاً رخ داده است.

و همهٔ آیات قرآن که دربارهٔ معاد هستند و دستکم حدود نصف قرآن را تشکیل می دهند، به محور یک موضوع طبیعی کاملاً مادی، سخن می گویند.

بنابراین، کسی که دربارهٔ معاد بحث می کند، ابتدا باید «کیهان شناسی» و «کائنات شناسی» مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را بفهمد و کاملاًـ اصول اولیه و فروع نبیادی آن (یعنی اصول درجه دوم آن) را نیز بشناسد سپس وارد بحث معاد شود. حتی اشخاصی که ارسطوئی نیستند نباید به این عرصه وارد شوند مگر پس از شناخت کیهان شناسی قرآن.

اولاً: آن چه در ارسطوئیات یافت نمی شود اندیشه در واقعیات است. حتی بخش طبیعیات آن مفاهیم ذهنیه است که پیش تر بیان شد که آن چه فلسفه ارسطوئی نامیده می شود، بر مفاهیم صدور و صادر اول عقل (اول) و عقول عشره مبتنی بود که غلط و خیالی بودنش، طوری ثابت شد که معلوم گشت در تاریخ بشر هیچ افسانه ای به این حد خیال پردازانه و سفسطه آمیز نبوده و نیست و هرگز هم نخواهد بود حتی سفسطه سوفسطائیان هنوز هم می تواند تعدادی طرفدار داشته باشد اما کیهان شناسی ارسطو را حتی کودکان ده ساله امروزی نیز نمی پذیرند

بینشی که پایه اصلی همه چیزش چنین هستی شناسی باشد بدیهی است معادی که به عنوان یک حادثه عظیم طبیعی و مادی ترسیم و پیش بینی می شود، جایگاهی در چنین بینشی که نامش را فلسفه گذاشته اند، نخواهد داشت.

یکی از شاگردان هانری کربن که در شبکه 4 تلویزیون، برای ما دین را تبیین می کند، می گوید: محشر کجاست، کره زمین که از بین خواهد رفت، پس محشر در درون خود انسان است.

درست است: ملاصدرا بلائی بر سـر معاد آورده است که پیروانش نه می خواهند و نه می توانند مانند ابن سینا جوانمردانه سخن بگویند به ندانسـتن خودشان اعتراف کنند. لذا اصل و اساس محشـر و معاد را انکار می کنند و هیچ اعتنائی به صادق مصدق (صـلی الله علیه و آله) هم مصدق (صلی الله علیه و آله) ندارند. قرآن

را تاویل نمی کنند، به طور واضح تحریف می کنند. اگر کسی یکی از کتاب های این آقا را همان طور تفسیر کند که او آیات معادی قرآن را تفسـیر می کند، بی تردید این آقا از آن تبرّی خواهد جست و طوری عصـبانی و برآشـفته می شود که حتماً شکایت هم می کند، تا طرف را محاکمه کند و خواهد گفت این آقا کتاب من را طوری معنی کرده است که کتاب هیچ دیوانه ای را این گونه معنی نمی کنند.

این صدا و سـیما (با اذعان و تشـکر از فعالیت های گسترده مفیدش) چه کار می کند؟! به کجا می می رود؟ به صـراحت باید گفت به طور ندانسـته معاد اسـلام را تحریف می کند. کسـی که حتی گوشه ای از کیهان شناسـی و هستی شناسی اسلام را نمی داند، چگونه و چرا وارد بحث معاد می شود؟!

باید گفت نه تنها کره زمین از بین خواهد رفت بل همهٔ میلیاردها کهکشان با همهٔ منظومه هایش از بین خواهند رفت، همه محتوای آسـمان اول به «مهل»: گاز و مذاب تبدیل خواهند شد.

حتی اگر (بر فرض) کره زمین باقی هم بماند، سـطح آن گنجایش آن همه مردم محشر را ندارد. بحث معاد هم دانش گسترده می خواهد (نه تخیلات ارسطوئی)، و هم عقل بزرگ (نه ذهنی که ارسطوئیان آن را عقل می نامند).

کسانی که یک گام در فهم کیهان شناسـی و هستی شناسـی قرآن، پیش نرفته اند، خواه ارسـطوئی باشـند و خواه غیر ارسـطوئی چرا به خود اجازه می دهند که در مهم ترین و اساسـی ترین و دقیق ترین و در عین حال بزرگ ترین مسـئله هستی شناسی و کیهان شناسی قرآن بحث کنند؟!

کسی که در آیات معاد قرآن دقت کند، می بیند با صرف نظر از سعادت و شقاوت اخروی آنان که هستی شناسی و کیهان شناسی قرآن را نفهمیده اند از یک دانش بزرگ، یک دانشی که پایهٔ همهٔ دانش ها است، محروم مانده اند.

یکی از مواردی که غربیان به شدت می کوشند ما از علوم اهل بیت (علیهم السلام) غافل بمانیم، همین کیهان شناسی مکتب اهل بیت (علیهم السلام) است اما خودشان یک ساعت هم بی کار ننشسته اند و دائماً رصد می کنند تا اگر کسی از علوم اهل بیت (علیهم السلام) چیزی را توضیح دهد فوراً آن را سرقت کرده و به نام خودشان ثبت کنند کاری که دربارهٔ کتاب تبیین جهان و انسان» من کردند، که در برخی از کتاب ها و مقالات محتوای سایت بینش نو، شرح ماجرا را آورده ام.

متاسفانه امروز دست اندرکاران بحث معاد، چیزی از کیهان شناسی قرآن نمی دانند و اگر ارسطوئی باشند خیره سرانه هنوز هم به دامن ارسطو چسبیده اند.

چگونه بدن ها از نو خلق می شوند؟ محشر کجاست؟ بهشت کجاست؟ و برای هر مسئلهٔ اساسی از این قبیل رجوع کنید کتاب تبیین جهان و انسان سایت بینش نو، خواهید دید که معاد در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هیچ ارتباطی با اعاده معدوم ندارد.

92- درباره آیة (وَ الْقُرْآنِ الْمَجید)

کوه قاف

ج 7 ص 45.

متن سخن نویسنده تفسیر منتسب به علی بن ابراهیم: فس: ق (جَبَلٌ مُحِیطٌ بِالدُّنْیَا وَرَاءَ یَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجٍ).

متن سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): خبر ربما وجد في کتب العامة و الخاصة و في بعض الالفاظ جبل من زبرجد محیط بالدنیا منه خضرة السماء و الحس القطعی یکذبه، و لذا حاول بعضهم تأویله و الاشبه أن یکون من الموضوعات.

ترجمه سخن: نویسنده تفسیر منتسب به علی بن ابراهیم: «ق» کوهی است که به دور دنیا کشیده شده پشت سر قوم یأجوج و مأجوج.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمت الله علیه): این حدیثی است که بسا در کتاب های عامه و خاصه، یافت می شود. و در برخی الفاظ به صورت کوهی است از زبرجد و به دور دنیا کشیده شده، و رنگ سبز (آبی) آسمان از آن است» آمده است.

این موضوع را حس قطعی بشر، تکذیب می کند. و لذا برخی اشخاص به تأویل آن پرداخته اند. در حالی که به جعلیات، بیشتر شبیه است.

ص: 653

بررسی: با صرف نظر از لفظ و ضبط دوم این حدیث اجازه دهید بنده نیز به شرح یا تأویل آن چه از تفسیر منسوب به علی ابن ابراهیم ،آمده بپردازم. زیرا در متون مهم حدیثي نیز آمده است. و فعلاً دربارۀ کوه «قاف» بحث می کنیم نه درباره آیه:

در سال های دهه چهل هجری شمسی (1) خبری به عنوان کشف فسیل های کشتی نوح، در برخی جراید آن زمان منتشر شد از جمله نشریه ماهنامه «مکتب اسلام» آن را نقل کرده بود. و نام کوهی که در شرق دریای سیاه قرار دارد را «قاف» ذکر کرده بودند.

و دلایل و قراین زیادی را در میان حدیث ها می توان یافت که مراد از کوه قاف همان کوه قفقاز است. اما نه فقط آن تکه بزرگ که مانند دیوار عظیم از دریای خزر تا دریای سیاه کشیده شده، بل کوهی که به دور دنیا کشیده شده و کوه قفقاز بخش کوتاهی از آن است که در بیان حدیث ها به عنوان سمبل کوه محیط بر دنیا عنوان شده است.

به موازات مدار کره ماه، یک سلسله کوه که مرتفع ترین کوهه ای دنیا هستند، کشیده شده و شبیه کمربند کره زمین است که ارتفاعات فلات آناتولی (ترکیه) فلات ایران و البرز فلات تبت، هیمالیا، اورست، سلسله کوه های آند در قاره آمریکا، کوه های پیرنه و کانتابریان در اسپانیا و سلسله کوه های آلپ در فرانسه سوئیس و اتریش، وسلسله کوه های آلپ دیناری در بوسنی هرزگوین تا برسد به فلات آناتولی را شامل می شود.

حدیث های معتبر ما این کمربندی را در نظر دارند اما باید به سه نکته توجه کرد:

1- مطابق یکی از نظریه ها سد ذوالقرنین همان است که در قفقاز است، برخی معتقد که آن را کورش ایرانی ساخته است و مراد از یأجوج و مأجوج، اقوام ترک آن سوی کوه قفقاز است.

1- و شاید در سال های اول دهه پنجاه بود به هر صورت در فاصله میان سال 46 و 54 بود.

امـا آقـای کـاظم یزدانی که افغانی الاصل است یک جزوه تحقیقی مفیـد (1) نوشـته و در آن، نـتیجه گرفتـه کـه مراد از ذی القرنین یکی از پادشاهان آشور است که سد مذکور را برای جلوگیری از حملات آریائیان وحشـی (که باید شاخهٔ «ساکاها» باشند) ساخته است. می توان گفت این بهترین نظریه درباره ذی القرنین و سدش می باشد.

به هر صورت جمله «وراء یـأجوج و مـأجوج» که در حـدیث هـا آمـده، به معنـای «آن سوی یـأجوج و مأجوج» نیست زیرا در آن صورت معنائی برای سد نمی ماند. این عبارت از جانب خود یأجوج و مأجوج فرض شده و از نگرش آن ها «وراء» آمده است.

2- در میان ملل مختلف قدیم، کوه قفقاز معروف ترین کوه شناخته شده برای ملت ها بود. لذا در حدیث ها، بخش معروف بین المللی آن کمربندی، به عنوان سمبل آن آمده است.

3- در یـک بحث تفسـیری رابطه کوه قـاف و یـا آن کمربنـدی، بـا آیه اول سوره «ق»، قابل اثبات نیست. ظاهراً برخی از مفسـرین و به ویژه اشخاصـی مانند عکرمه، قتاده، سدی، و نیز یهودیانی مانند وهب بن منبه و کعب الاحبار که زیر سایه خلفا برای مسـلمانان قرآن تفسیر می کردند به دلخواه خودشان میان آیه و کوه قاف رابطه بر قرار کرده اند.

در حالی که مطابق نظر علمی دانشمندان نه فقط کلمهٔ «ق» که در اول سوره ق هست، بل دیگر حروف مقطعه که در آغاز برخی سوره های دیگر آمده اند از اسرار قرآن هستند و در موارد قریب به اتفاق معنی و مراد از آن ها را نمی دانیم.

بنابراین اصل یک کوه که به دور دنیا کشیده شده نه تنها یک موضوع صحیح است بل از اعجازهای احادیث ما است.

والحمد لله رب العالمین

پایان

1- پژوهشی درباره یأجوج و مأجوج، نوشته کاظم یزدانی (حسینعلی)، چاپ کویته، پاکستان.

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 های‌تخصصی
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