

گفتار یابی در باب عدل الهی

عالم تشریع، شرور و بلا یا

بر اساس درس گفتارهای استاد فقیه

محمد حسین عصّار

با مقدمه‌ای از استاد حسن طارمی



انتشارات نبأ

سرشناسه: عصار، محمد حسین، ۱۳۱۹-۱۳۸۸
عنوان و پدیدآور: گفتارهایی در باب عدل الهی: عالم تشریع، شرور و
بلایا / بر اساس درس گفتارهای استاد فقیه: محمد حسین عصار /
با مقدمه‌ای از استاد حسن طارمی / تدوین، تنظیم و تحقیق: محمد
حسین کلاهی / ویرایش: عبدالحسین طالعی
مشخصات نشر: تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری: ۲۶۰ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۱۸-۲
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.
موضوع: عدل الهی، خیر و شر (اسلام).
رده‌بندی کنگره: ۲۱۹ BP ۳
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۲
شماره کتابخانه ملی: ۶۱۳۴۵۱۱



انتشارات نبأ

گفتارهایی در باب عدل الهی

بر اساس درس گفتارهای استاد فقیه محمد حسین عصار

با مقدمه‌ای از استاد حسن طارمی

تدوین، تنظیم و تحقیق: محمد حسین کلاهی

ویرایش: عبدالحسین طالعی

حروفچینی: انتشارات نبأ / صفحه‌آرایی: مشکاة / چاپ و صحافی: دالاهو، صالحانی

چاپ اول: ۱۳۹۹ / شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۲۵۰۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نبأ / تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان بهارشیراز،

کوچه مقدم، نبش خیابان ادیبی، شماره ۲۶

تلفن: ۷۷۵۰۶۶۰۲ فاکس: ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۱۸-۲ - 2 - 118 - 264 - 600 - ISBN 978

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

مقدمه	۹
شیوه تدوین	۲۵
گفتار اول: ماده، صورت و خیریت عالم تشریع	۳۳
اعتقاد فلاسفه‌ی مسلمان در باب عالم تشریع و شرور	۳۳
مقبولیت عینیت شرور در معارف کتاب و سنت	۳۶
علت بحث از عالم تشریع: تبیین منبع شرور	۳۷
ماده و صورت عالم تشریع	۳۸
منبع شرور	۴۰
بی‌نوشت	۴۵
گفتار دوم: عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟	۵۹
مقدمه	۵۹
واقعی بودن عالم تشریع	۵۹
واقعی بودن ماده‌ی عالم تشریع	۶۱
واقعی بودن صورت عالم تشریع	۶۱
آثار نفس‌الأمری احکام تشریعی	۶۲

۶ □ گفتارهایی در باب عدل الهی

گزیده‌ای از تقریرات اصولی میرزای اصفهانی	۶۵
ثمره‌ی بحث	۸۱
یکم. در بحث شرور	۸۱
دوم. آثار وضعی اعمال	۸۱
پی‌نوشت	۸۳
گفتار سوم: نخستین معنای اصطلاح «شَرّ بالعرض»	۸۹
مقدمه	۸۹
لزوم تفکیک میان «شَرّ» و «قبیح»	۹۷
معنای یکم «شَرّ بالعرض»	۱۰۱
نتیجه‌گیری	۱۰۳
لزوم تفکیک میان تقدیر الهی و فعل بندگان	۱۰۴
پی‌نوشت	۱۱۱
گفتار چهارم: معنای دوم اصطلاح «شَرّ بالعرض»	۱۲۷
مقدمه	۱۲۷
مروری بر برخی مبانی مکتب معارف	۱۳۱
مقدمه یکم: بدهت عقلی خیر و شر	۱۳۱
مقدمه دوم: خلق ماء بسیط و انقسام آن به دو بحر «عذب فرات» و «ملح اجاج»	۱۳۲
حقیقت خیر و شرّ	۱۳۳
معنای دوم «شَرّ بالعرض»	۱۳۵
تکمله	۱۳۶
پی‌نوشت	۱۳۹
گفتار پنجم: نسبی بودن شرّ در فلسفه‌ی اسلامی	۱۶۳
با محوریت کتاب «عدل الهی» استاد استاد مطهری رحمته‌الله	۱۶۳
مقدمه	۱۶۳

فهرست مطالب □ ۷

۱۶۳	 علت استناد به عبارات مرحوم استاد مطهری
۱۶۸	 درآمدی بر روش ثقلین و فیلسوفان مسلمان در خداشناسی
۱۷۳	 نقدی بر «نسبیت شرّ»
۱۸۴	 نقد «زشتی: نمایانگر زیبایی‌ها»
۱۸۷	 نقد «مصائب، مادر خوشبختی‌ها»
۱۹۳	 پی‌نوشت
۲۱۵	 گفتار ششم: موضع مکتب معارف در قبال «شرّ عدمی»
۲۱۵	 مقدمه
۲۱۶	 شرّ عدمی در فلسفه اسلامی
۲۲۱	 اشکالات این دیدگاه
۲۲۷	 موضع مکتب معارف در قبال «شرّ عدمی»
۲۳۳	 یکم. بررسی سندی
۲۳۳	 دوم. مرور محتوایی
۲۳۷	 سوم. معنای وجدان ترکیبی
۲۳۹	 چهارم. لذت نعمت وجود
۲۴۲	 پنجم. تفاوت عدم با مرگ
۲۴۳	 ششم. شرّ عدمی، علت نمی‌خواهد
۲۴۳	 هفتم. شرح عبارت «و الشرّ لیس الیک»
۲۴۵	 پی‌نوشت
۲۵۵	 کتابنامه
۲۵۸	 مقالات
۲۵۹	 نسخ خطی

مقدمه

مرور قریب به نیم قرن خاطرات و نظم بخشی به آن ها سهل و ساده نیست، اما شدنی است، به ویژه آن گاه که به انگیزه فرا نمودن خصال ستوده مردی از تبار مرزبانان حریم قدس مهدوی باشد. هنگامی که دوست گرامی، جناب آقای محمد حسین شهری، مدیر کوشا و صادق مؤسسه فرهنگی نبأ، از آماده سازی مجموعه ای از درس گفتارهای استاد فقید مرحوم مهندس محمد حسین عصّار - تَعَمَّده الله برحمته فی فسیح جنانه - برای نشر خبر داد، به غایت مسرور شدم و این همّت را ستودم، و چون اظهار کرد که مایل است این بنده مقدمه ای بر این اثر ارجمند قلمی کنم، بی درنگ پذیرفتم، چرا که هم ادای دین بود و هم افتخار.

اما نخستین آشنایی راقم این سطور با شادروان مهندس عصّار به آبان ۱۳۵۲ برمی گردد؛ آن آشنایی که در قالب درس آموزی در جلسه درس آن فقید صورت گرفت، بعدها به دستیاری در تدوین دروس معارف انجامید و شاید از آن پس صبغه دوستی و ارادت ایمانی یافت و در فترت هشت ساله تحصیلی اینجانب در حوزه علمیه قم، با دیدارهای هر از گاه و علی الاغلب همراه با مذاکرات علمی برقرار ماند، و بار دیگر در صورتی جدید از درس و مباحثه رخ نمود که تا واپسین روزهای حیات آن مرحوم ادامه داشت.

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

است، چنین است: انسانی باورمند به ارکان و اصول دین، با اخلاص، مصمم، دقیق‌النظر، سخت‌کوش، محتشم، تقلیدگریز، دانشمند، شائق به دانستن، فروتن، شهرت‌گریز، خدمت‌رسان، ضد تظاهر - نه برای نشان دادن و نه برای انکار - اهل عبادت، شدیداً ملتزم به احکام مالی دین و رعایت حق الناس، منصف، شاگردپرور، مبادی آداب و اهل رعایت ادب رفاقت، منضبط و با برنامه.

از همان اولین آشنایی بنویسم. جلسه‌ای بود متشکل از حدود بیست تن در سنین ۱۸ تا ۲۰ ساله و غالباً دانش آموز سال آخر دبیرستان و دانشجوی سال‌های اول و دوم در رشته‌های فنی و پزشکی و سایر علوم کاربردی. موضوع آن درس «نقد ایقان» بود، کتابی تفصیلی در سه مجلد رحلی و مجموعاً حدود ۷۵۰ صفحه که به خامه عالم محقق بسیار دان و دلسوخته قطب عالم امکان صاحب العصر و الزمان، خادم الحجة، مرحوم آیت الله آقای حاج شیخ محمود حلبی خراسانی - رضوان الله علیه و حشره مع موالیه الکرام - در بررسی همه جانبه کتاب ایقان میرزا حسینعلی نوری مشهور به بهاء الله. آن کتاب که رساله خالویه هم خوانده شده، در دو بخش تألیف شده است: بخش نخست در اثبات قائمیت سید علی محمد شیرازی معروف به باب و بخش دوم در اثبات مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ شَخْصِ میرزا حسینعلی که بهائیان او را مؤسس مسلک خود می‌دانند.

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

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

بود و با نشاطی دلنشین جای آماده می کرد و بی آن که سخنی بگوید، با چهره‌ای متبسم به تمشیت امور می پرداخت. این کاسب مؤمن در سال ۱۳۸۷ درگذشت. رحمة الله علیه.

نیاز به تأکید ندارد که اعضای جلسات درس، به انگیزه دینی و بی هیچ الزامی، در این برنامه‌ها شرکت می کردند، اما نیک می دانستند که انضباط و التزام به مقررات جلسه درس ضروری است، به ویژه آن که مدرس این جلسه آقای مهندس عصّار بود، با سیمایی جدی، پوششی به قاعده و سلوکی بدون تعارف. در معرفی اولیه به ما گفتند که ایشان فارغ التحصیل دانشکده پلی تکنیک (نام کنونی آن: دانشگاه امیرکبیر) در رشته برق و دارای مدرک فوق لیسانس (به اصطلاح امروز: کارشناسی ارشد) است و کارمند اداره برق و صاحب شرکتی بازرگانی. ضمن آن که در سال‌های دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ یعنی دوره کز و فر تبلیغاتی تشکیلات بهایی، پس از آشنایی و درس آموزی نزد مرحوم آقای حلبی، در مناظرات با مبلغان آن فرقه و آشکار کردن نادرستی‌های ادعاهایشان ید طولایی داشته و در برچیدن بساط تبلیغی آنان سخت کوشا بوده است. بعدها از دوستانی دیگر شنیدم که در این مواجهات، از نوازش‌های قهرآمیز آن حضرات نیز بی بهره نمانده بوده است و البته او و همه یاران همراهش، این همه را جز به شوق خدمتگزاری آستان امام حیّ غایب انجام نمی داده‌اند و باور داشتند که عنایات آن امام همام همواره راه گشا و پشتیبانشان است.

کتاب نقد ایقان، به اقتضای موضوعش، مشحون از اصطلاحات علمی در مقولات دینی، استدلال‌های فلسفی و کلامی، مباحث تفسیری، شرح و بررسی احادیث، مطالب تاریخی و لغوی و امثال آن بود و فراگیری آن‌ها برای شاگردانی در آن افق سنی و تحصیلی، آن هم در ساعات فراغت و بعد از گذراندن یک روز درسی در دانشگاه، چندان ساده نبود. باید استادی قوی که خود محتوا را به خوبی هضم کرده باشد درس می گفت. عصّار چنین بود. خلاصه و لبّ مطالب را به دقت بیان می کرد و متن را توضیح می داد. در آغاز هر جلسه از آن چه درس گفته بود می پرسید و علی القاعده توان علمی حاضران را محک می زد، اصرار او بر فهمیدن مطالب و نه فرا گرفتن صرف، از نحوه پرسش‌ها و کندوکاو پاسخ‌ها مشهود بود. نظم جلسه و حضور به موقع رانیز در نظر داشت.

این جلسه درسی قریب پنج سال، هفته‌ای یک روز استمرار داشت و فقط چند بار، به دلیل مسافرت استاد، یکی از دوستانشان، مرحوم محمدکاظم مرادخانی از ایشان نیابت می‌کرد؛ این مرد متعبد ساده‌زیست و بی‌ادعا به راستی در مطالعات قرآنی و حدیثی و مباحث مربوط به فرق و ادیان کم‌نظیر و حاضرالذهن بود و دریغ‌اکه گمنام زیست و بیماری صعب‌العلاج، خیلی زود او را از جمع دوستانش جدا کرد. او در سال ۱۳۶۳ درگذشت.^۱ یک بار هم، استاد ما به سبب عارضه سنگین درد ستون فقرات، در بیمارستان بستری شده بود و آن روز نیز درس تعطیل شد.

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

۱. مرحوم استاد کاظم مرادخانی (۱۳۲۳ - ۱۳۶۳) دانشوری گمنام و بی‌ادعا بود که در طول عمر کوتاه خود ده‌ها تن را با معارف اهل بیت آشنا کرد و ده‌ها اثر نگاشت. انس زیادش با کتاب شریف بحارالانوار از ویژگی‌های او به شمار می‌رفت. وی به دلیل آشنایی طولانی خود با مرحوم عصار، ایشان را وصی خود در این آثار مکتوب قرار داد و مرحوم عصار برای حفظ این آثار، دستنویس آن‌ها را به کتابخانه حضرت ثامن‌الحجج (علیه السلام) هدیه کرد که اکنون در بخش خطی کتابخانه آستان قدس رضوی نگاه‌داری می‌شود. در میان این آثار، پس از فوت ایشان دو کتاب چاپ شده است: المعجم المفهرس لالفاظ ابواب البحار؛ بحارالانوار فی تفسیر المائور للقرآن در دو جلد. (ویراستار).

اعلام آمادگی کردند و ایشان در حضور سایرین، از آن سه تن به صورت شفاهی سؤال کرد. من برای همیشه آموختم که حرمت گذاری به آن کسی که قرارها را محترم می‌شمارد، یک اصل متعالی اخلاقی و تربیتی است.^۱

پایبندی عصار به هدف و موضوع جلسه درس نیز آموزنده بود. کسانی که در این درس حضور می‌یافتند، قرار بود کتاب نقد ایقان بخوانند و به اقتضای موضوع، با پاره‌ای مباحث مرتبط با درس، مثل تفسیر و حدیث‌شناسی و کلام آشنا شوند. اما گاهی برخی اعضا، از سرانگیزه دینی، مسائل دیگری پیش می‌کشیدند و عصار هوشمندانه، ضمن رعایت حرمت اشخاص، با ظرافت از آن مسئله عبور می‌کرد. برای نمونه همه می‌دانند عصار به خدمات اجتماعی و گره‌گشایی از مشکلات اشخاص اهتمام داشت و تا آن‌جا که برایش مقدور بود در رفع گرفتاری‌ها و نیازهای اشخاص دریغ نمی‌ورزید. این خصلت جوانمردانه او، به ویژه پس از درگذشتش بیشتر معلوم شد. بنابراین اگر گاهی یکی از اعضا در جلسه به مشکل مالی یک خانواده یا یک شخص اشاره می‌کرد و خواستار همیاری برای رفع نیاز آن‌ها می‌شد، پاسخ آمیخته به طنز استاد را در پی داشت، به این معنا که هر جمعی برای نیل به هدفی شکل می‌گیرد و قرار نیست همگان به همه کارها بپردازند. نمی‌دانم، شاید در خارج از جلسه برای همان مورد هم اقدام می‌کرد، اما جلسه درس را در همان چارچوب مقرر پیش می‌برد. از ویژگی‌های دیگر آن استاد فقید، تلاش برای شناخت علائق و استعدادهای شاگردان در مباحث مرتبط با درس و حتی راهنمایی آن‌ها بود. صاحب این قلم به مطالعه درباره قرآن شوقی وافر داشت و تا آن‌جا که به خاطر دارد، کتاب قرآن در اسلام مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی رضوان الله علیه را برای شروع انتخاب کرد و بر پایه آن، معمولاً پرسش‌های خود را بعد از جلسه با استاد در میان می‌گذاشت. این مذاکرات نتایج ارجمندی داشت؛ معلوم شد عصار یک دوره مباحث قرآن‌شناسی بر اساس روایات کتاب فضل القرآن جامع کافی کلینی، به درخواست

۱. رسم ما این است که در نشست‌های عمومی، به علت تأخیر حضور عده‌ای، به ویژه اگر اشخاص مهمی باشند، برنامه را دیرتر آغاز می‌کنیم، یعنی مراعات‌کنندگان وقت را تنبیه می‌کنیم.

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

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

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

پایهٔ تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام آموزش دهد. این سلسله دروس از آبان ۱۳۵۲ آغاز شده بود و عصّار از ارکان این جلسه درسی بود و مباحث را با جدّیت پی می‌گرفت. تجربهٔ تدوین چکیدهٔ موضوعی کتاب نقد ایقان سبب شد تا عصّار نظام تدوین دروس معارف را طراحی کند. در واقع، به برکت پیشنهاد چند تن از عزیزان خدمتگزار آستان مهدوی به مرحوم آقای حلبی جلسات تدریس معارف پایه گذاری شد و جمعی از علاقه‌مندان از آن جلسات بهره‌بردند؛ حال، این اقدام مبارک با پیشنهاد و پشتکار مثال‌زدنی عصّار صورت تمام یافت و مجموعه‌ای از دروس توحید و عدل تنظیم شد. نقش عصّار در بنیان‌گذاری انگارهٔ ارجمند و پویا و روی در فراز دروس معارف، به راستی نقشی بی‌بدیل بود. او فارغ از همهٔ عناوین و القاب، در مقام شکرگزاری از برخورداری از دریای معرفت دینی اهل بیت علیهم‌السلام، همهٔ توان خود را بیش از سه دهه مصروف نشر و تعلیم این دروس کرد. به این موضوع برمی‌گردم.

عصّار به برکت تربیت یافتن در محضر مرحوم آقای حلبی، مانند بسیاری دیگر از تربیت‌یافتگان مکتب این عالم خداپاور و فداکار، غیرت دینی داشت، و همین امر او و چند تن دیگر را در سال‌های آغازین دههٔ ۱۳۵۰، که جریانی از شیعه‌ستیزی سلفی‌گرا در فضای فرهنگی و دانشگاهی جامعهٔ آن روز فعال شده بود، به تأمل واداشت. آن جریان یکی دو مرکز فرهنگی، از جمله مسجدی در حوالی میدان شاهپور، گذر وزیر دفتر (نام کنونی آن: خیابان وحدت اسلامی، کوچه شهید مقدّس خیابانی)، به نام مسجد الزّهر علیه‌السلام، را در اختیار گرفته بودند و به بهانهٔ خلوص‌گرایی دینی، که به ویژه برای نسل جوان جاذبه دارد، دربارهٔ پاره‌ای رفتارهای عمومی جامعهٔ شیعه مناقشات می‌کردند و به تدریج آموزه‌هایی چون شفاعت و توسّل و زیارت مشاهد مشرّفه را از اساس منکر می‌شدند و در مرحلهٔ بعد، در منابع معرفت دینی و اعتبار مجامیع حدیثی تشکیک می‌کردند و پس از آن عقیدهٔ بنیادین امامت شیعه را نفی می‌کردند و مآلاً جوانان کم‌اطلاعی را که بعضاً پرسش‌ها و اعتقاداتی دربارهٔ باورها و رفتارهای جامعهٔ شیعه داشتند، از این بدنهٔ عظیم جدا می‌کردند و به جای تحکیم دین‌ورزی مبتنی بر تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام، آنان را به دامان «مُرَجَّه» می‌افکندند، همان نگرشی که از زمان رحلت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در جامعهٔ بزرگ مسلمانان برآمد و سائد شد و امام

صادق علیه السلام در روزگار خودنگران جذب نوجوانان و جوانان به این مسلک بود. البته امام، راه زدودن نگرانی را نیز باز شناسانده بود: «بَادِرُوا أَخْدَاثَكُمْ بِالْحَدِيثِ قَبْلَ أَنْ تَسْبِقَكُمْ إِلَيْهِمُ الْمُرْجَةُ»^۱

چرایی بروز و ظهور جریان مذکور از نخستین دهه های ۱۳۰۰ هجری شمسی به این سو و تکاپو و تأثیراتشان را باید در فرصتی دیگر تحلیل کرد. در این نوشتار، سخن از غیرت دینی عصا است. او و چند تن از دوستانش در مواجهه با این موج سهمگین بر آن شدند تجربه مقابله با شبهه افکنی های فرقه ضاله را که به عنایت حضرت بقیة الله عجل الله فرجه الشریف تجربه ای موفق و ثمربخش بود، برای دفاع از حریم آموزه های بنیادی شیعه به خدمت گیرند و نادرستی مدعیات مبلغان جریان مذکور را فرمایند. نخستین لازمه این اقدام، البته مطالعه عالمانه و استدلالی در مقولات مورد مناقشه بود. از چگونگی شکل گیری و پیگیری اولیه این دغدغه ها چندان مطلع نیستم، اما در اوائل پاییز ۱۳۵۵، شاهد برگزاری جلساتی بودم که با حضور چند تن از دوستان پیشکسوت (بیشترشان، اینک چهره در نقاب خاک کشیده اند؛ علاوه بر مرحوم عصا، مرحومان اصغر صادقی، محمد سلیمی، رضا فریدونی، ناصر فانی، کاظم مرادخانی، علی اخباری، فضل الله جابلقی، محمود هنجی) در کتابخانه ای که مسئولیت اداره آن به اینجانب سپرده شده بود، برگزار می شد و استاد والامقام حوزه علمیه قم، حضرت آیت الله آقای جعفر سبحانی، ادام الله ایام افادته، به دعوت آیت الله حلبی مباحثی را تدریس می کردند. بر آگاهان از تاریخ دینی و فرهنگی چندین دهه اخیر پوشیده نیست که آیت الله سبحانی، در کنار تدریس علوم رسمی دینی - فقه و اصول و کلام - در حوزه علمیه قم، به سائقه دفاع علمی از حریم تشیع، از همان آغاز پیدایی گرایش های سلفی اهتمامی خستگی ناپذیر برای شبهه زدایی از تبلیغات آنان داشتند که نخستین بروز آن کتاب «تفسیر صحیح آیات مشکله» در پاسخ به کتاب تفسیر آیات مشکله قرآن نوشته یوسف شعار بود. پس از آن نیز کتاب «رهبری امت» را در دفاع از عقیده بنیادی امامت منصوص تألیف کرده بودند.

۱. الکافی، طبع اسلامی، ج ۶، ص ۴۷، باب تأدیب الولد، حدیث ۵.

باری، آن جلسات که راقم سطور عهده‌دار تنظیم برنامه‌ها و مسئول آماده‌سازی جزوات مکتوب استاد بود و از این رو حضوری نسبتاً فعال داشت و از مباحثات جمع بهره می‌برد، دستاوردهای ارجمندی داشت؛ هم فرصتی بود برای ارتقای علمی و نقد و ارزیابی دلایل موافق و مخالف - که معمولاً در قالب گفتگو بین استاد و اعضای جلسه صورت می‌گرفت و آزاداندیشی و دقت نظر حاضران با برخورد همراهانه و احترام‌آمیز همراه با تقدیر استاد فقیه و متکلم ما همراه بود، و به ویژه ایشان از نکته‌سنجی و رأی صائب دو تن از حاضران اعجاب می‌کرد و بعدها نیز به مناسبت‌های مختلف، این قوت و فطانت علمی را یادآور می‌شد (یکی مرحوم آقای مهندس عصّار، دیگری برادر بسیار دانشمند و بزرگوار آقای دکتر علیرضا رحیمیان که خدا بر توفیقاتشان بیفزاید و او را سلامت دارد) و هم برکات مکتوب داشت. کتاب‌های توسل، علم غیب، شفاعت از دیدگاه قرآن و حدیث و عقل، پیشوایی از نظر اسلام و یکی دو اثر کلامی دیگر آیت الله سبحانی، صورت‌بندی شده جزوات ایشان برای همان جلسات است. گفتنی است آن تدریس و درس‌ها نتایج بیرونی هم داشت و عزیزان نام‌برده با برخورداری از دانش و تجربه علمی که به غیرت دینی ممزوج شده بود، در عقیم کردن تکاپوهای یاد شده نقشی به سزا داشتند.

آن جلسات تا پایان سال ۱۳۵۶ استمرار یافت که به دلیل مسافرت چند ماهه آقای سبحانی متوقف شد، اما ارتباط این دوستان، به ویژه مرحومان صادقی و عصّار، با آقای سبحانی بر جای ماند. ایشان در جریان تعطیل جلسات درس و فعالیت‌های دینی این عزیزان پس از سال ۱۳۶۲ نیز بود و با شناختی که از غیرت دینی این جماعت داشت، گاهی از اشتغالاتشان سراغ می‌گرفت و توصیه‌هایی می‌فرمود. از جمله یک بار در دیدار با آقای عصّار، نگرانی خود را از جریان ضدّ دینی که برخی وابستگان رژیم سلطنتی پیشین در آمریکا صحنه گردان آن بودند و با قلم شجاع الدّین شفا کتاب‌هایی را در تخریب فقهات دیرپای هزار ساله شیعه به چاپ می‌رساندند، بازگفته بود و از وی خواسته بود گروهی را برای پاسخگویی به شبهات این جریان فرا خواند. آقای عصّار هم به احترام استاد، از چند تن از شاگردان و دوستان خود دعوت کرد و بر لزوم مقابله با شبهه‌افکنی‌های رهنان عقیده و ایمان تأکید ورزید. اما اشتغال تمام وقت وی به

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

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

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

حوادث سال ۱۳۵۷ به پیروزی انقلاب اسلامی در بیست و دوم بهمن آن سال انجامید. حکومت پیشین را کنار زد و پیشگامان انقلاب سکانداران مدیریت کشور شدند. به تبع این رویداد بزرگ، البتّه نهادهای رسمی مدیریتی کشور دچار نابسامانی و پریشانی شده بود و شیرازه امور در معرض از هم گسیختگی قرار داشت. به همین دلیل، بسیاری از کسانی که دغدغه مند استقرار نهادهای رسمی و فعال شدن ادارات و سازمان های دولتی بودند، با تمام توش و توان به مدد دولت برآمده از انقلاب رفتند. عصّار یکی از این اشخاص بود. باید پیشتر اشاره می کردم که عصّار در استخدام اداره برق بودن را خیلی زود رها کرده و ظاهراً در همان سال های ۱۳۵۴ شرکت مستقل مهندسی و بازرگانی بین المللی تأسیس کرده بود. حال، او بر خود فرض می دید که به یاری نهاد مدیریت انقلابی کشور بشتابد و تجربه اش را سخاوتمندانه برای پیشبرد

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

بلندهمتی و به‌افق‌های دور دست‌نگریستن در غالب تصمیم‌گیری‌های عصار دخیل بود، چه در امور شخصی و چه در اقدامات جمعی، از همین خاستگاه بود که تصمیم گرفت برای گذراندن دوره دکتری مدیریت در یکی از دانشگاه‌های امریکا راهی آن دیار شود و در تابستان سال ۱۳۵۸ از ایران رفت. این سفر چندان به درازانکشید و عصار بازگشت. از چند و چون اقدام وی و علل و عوامل بازگشت بی‌اطلاعم و فقط انگیزه اصلی او را از این سفر، آن‌گونه که از ایشان شنیدم، باز گفتم. از آن زمان، عصار قریب سه دهه تمام توان خود را در خدمت تعلّم و تعلیم و نشر معارف دینی به کار بست و هر چه پیشتر رفت به صرف وقت بیشتر همراه با تأمین هزینه‌های جاری در حدّ مقدور اهتمام ورزید.

پیشتر اشاره کردم که از او آخر سال ۱۳۵۷، با اجازه مرحوم آقای حلبی، دروس معارف ایشان تحت اشراف آقای عصار از نوار صوتی استخراج و صورت مکتوب یافته بود. عصار آن مکتوبات را با دستیاری سه تن از شاگردانش پیرایش و در موارد ضروری بازنگاری می‌کرد، تا هم سبک گفتاری دروس حفظ شود و هم پاره‌ای تغییرات که به اقتضای جلسه حضوری و در فضای خطاب بر زبان جاری شده بود اصلاح گردد، سپس همه آن‌ها را از نظر مرحوم استاد می‌گذراند و جزوات درسی را تدوین می‌کرد. حال، پس از تعطیل جلسات و فعالیت‌های رسمی در سال ۱۳۶۲، عصار همراه با چند تن از

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

باری، پس از چند سال تدرّس منضبط نزد مرحوم آقای حلبی، به توصیه و با اجازه آن عالم فداکار و جوانمرد، اصحاب درس به تعلیم آموخته های معارفی پرداختند و هریک به فراخور توان و فرصت، بهری از وقت خود را مصروف نشر معرفت دینی می کردند. در این جا نیز عصّار بار دیگر شمع انجمن شد. او به راستی می دانست که به عنایت خدا و برکت خدمتگزاری در آستان قدس مهدوی گوهری گران بها فراچنگ آورده و بنابراین برای باز نمایاندن آن به همه مشتاقان، سر از پانمی شناخت؛ گویی که باور داشت که خیلی زود دیر می شود. او با برگزاری جلسات متعدّد درسی در تهران و شهرهای دیگر، همه فرصت را در اختیار گذاشت و حتی سلامت خویش را نادیده گرفت.^۱ او بر آن بود که همه علایق و قابلیت های دوستان را در راه نشر معارف دینی

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

همگرا کند و با هم‌افزایی فعلیت‌ها و ظرفیت‌های علمی و اقدامات عملی همگان در ساماندهی منظومه معرفت دینی مبتنی بر قرآن و عترت پیش‌قدم شود. شاگردان را به برگزاری جلسات درس تشویق می‌کرد و برای رفع مشکلات و پرسش‌های علمی آنان در مقام مدرس، همواره آماده بود. اگر می‌دید که شخصی می‌تواند مقالاتی در یک مبحث معرفتی بنویسد و در جریده‌ای منتشر کند یا کتابی در این مباحث بنگارد و طبع کند، او را ترغیب می‌کرد. از این‌که نامش در محفلی یا در نوشته‌ای مطرح شود ابا داشت، ولی هیچ‌گاه این وابستگی را بروز نمی‌داد؛ حتی از نامور شدن دوستانش از آن‌رو که توان نشر بهتر معارف را خواهند یافت، شادمان می‌شد. در حدود سال‌های ۱۳۶۵ که به تازگی رایانه‌های شخصی در ایران رواج یافته بود و به تدریج کارکرد داده‌پردازی آن محل توجه قرار می‌گرفت، او به سائقه شخصی بر آن شد تا با تهیه یک دستگاه رایانه، برخی از دوستان را به طراحی درختواره موضوعی مباحث معارفی و مستندسازی آموزه‌های اعتقادی و نیز مطالعات تطبیقی معارف و کلام و فلسفه و عرفان فرا خواند. شاید در آن زمان فقط در برخی از دانشگاه‌ها و غالباً در رشته‌های فنی و مهندسی، کارکرد رایانه‌های شخصی مورد توجه قرار گرفته بود.

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

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

شامگاه سه‌شنبه روزی در نیمه اول اسفند ماه ۱۳۸۸ بعد از اتمام جلسه مباحثه، هنگام خدا حافظی با ایشان، به مناسبت از زیارت عتبات و عالیات سخن به میان آمد و عصار که شیفته این زیارت‌ها بود، گفت: «من تا آن‌جا که مقدور بوده است، برنامه

سفرهای زیارتی را به مواقع تعطیل کلاس‌های درس موکول کرده‌ام». این در حالی بود که او همه روز هفته، از بامداد تا پایان شب، یکسر به تمیشت امور اشتغال داشت و در خدمت مولا بود.^۱

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

بشکست اگر دل ما، به فدای چشم مست

سر خُم می سلامت، شکند اگر سبویی

راستش این بیت را هم زبان حال خود یافته‌م و هم زبان حال داغ‌دیدگان فراوانی که سوت‌ه دلانه گرد هم نشسته بودند. عصار عاشق شیدایی بود که جز رضای مولا نمی‌اندیشید.

حسن طارمی

۱۵ محرم ۱۴۴۲

۱۴ / ۶ / ۱۳۹۹

۱. مرحوم عصار در وصیت‌نامه خود می‌نویسد: «از این نعمت و توفیق رفیق شده (امر به معروف و نهی از منکر) که به تعبیر امیرالمؤمنین (علیه السلام) افضل اعمال می‌باشد... استفاده کرده، در مورد اعلی‌المعارف که توحید و ولایت است، از هرگونه کوششی کوتاهی نکرده، با معرفی ولی خداوند و الطاف و آثار وجودی و توجهات مخصوصش به شیعیان و حتی تمام اهل عالم، عشق و علاقه فطری موجود در نهاد شیعیان و ایتم آل محمد را شعله‌ورتر کرده، سبب هدایت افراد بی‌اطلاع و رساندن دست آن‌ها به دامن پدر واقعی و مولایشان بگردید؛ که این عمل، به تعبیر استاد حلبی (رحمه الله)، مایه خوشنودی کامل حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا فداه از شما خواهد شد. و چه چیز بالاتر از این که کسی بتواند برای یک لحظه دل آن حضرت را شاد کند و لحظه‌ای تبسم را بر لبان ثناخوان آن حضرت بنشاند».

بسم الله الرحمن الرحيم

اَنَا اللهُ وَاَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

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

من این مصیبت را به کلیه دوستان و علاقمندان آن مرحوم بالخصوص بازماندگان تسلیت می گویم. رحمة الله عليه رحمة واسعة.

با تقدیم احترام

جعفر سبحانی

۱۳۸۸ / ۱۲ / ۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

اَنَا اللهُ وَاَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

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

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

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

سید جعفر سیدان

۸۸ / ۱۲ / ۲۷

شیوه تدوین

خدا را شاکریم که ما را موفق ساخت و الطاف ولی خود، امام مهدی ارواحنا فداء را شامل حالمان نمود تا قدمی کوچک در راه ترویج معارف دین برداریم.

اثری که پیش رو دارید، حاصل درس‌گفتارهای محقق ژرف‌اندیش و ناشناخته‌ی فقید، مرحوم استاد محمد حسین عصّار در بحث «عدل الهی» و به طور خاص در باب «شرور، بلایا و عالم تشریع» است. آن‌چه مبنای نوشتار پیش رو قرار گرفته، مباحثی است که ایشان طی هشت جلسه در شهر تهران بیان کرده است. منابع دیگری که برای تکمیل و تقویت مباحث پیش رو انتخاب شده، درس‌گفتارهای ایشان در همان موضوع در شهرهای شیراز و اصفهان است. برای آن‌که نحوه‌ی تدوین مباحث ایشان بهتر روشن شود، ابتدا خوب است تا «فضای مخاطب» برای مخاطبان ترسیم گردد.

مخاطبان مرحوم عصّار، افرادی بودند که با مبانی مکتب معارفی خراسان آشنایی قبلی داشته‌اند. آن‌ها در گفتگوهای خود با مرحوم عصّار، به دنبال تعمیق دانسته‌های خود بوده‌اند. بدین روی، کوشیده‌اند برخی از عبارات دو استاد بزرگ و پیشکسوت این مکتب، مرحومین آیه الله میرزا مهدی اصفهانی و آیه الله حاج شیخ محمود حلبی را بهتر بفهمند و از مرحوم عصّار می‌خواستند تا آن‌ها را برایشان تبیین کنند. مرحوم عصّار نیز - که خود ده‌ها سال این مباحث را نزد استادش مرحوم آقای حلبی فرا گرفته بود - با صبر و حوصله و دقت و به زیبایی تمام، به تبیین این مبانی پرداخته است.

از این رو، مباحثاتی که محور این نوشتار قرار گرفته، «دانشجو محور» بوده است نه «استاد محور». در این جلسات، موضوع گفتگو را شاگردان تعیین می‌کردند، هرچند خط مشی کلی توسط استاد مشخص می‌گردید. در چنین شرایطی، مرحوم عصّار ابتدا پرسش‌های حاضران را می‌شنید، آن‌ها را دسته‌بندی می‌کرد و در چند مرحله پاسخ می‌داد. در مرحله‌ی اول، نکات اصلی و مبنایی را به طور اجمالی مرور می‌کرد. سپس کمی آن نکات را می‌کاوید و با طرح نکات جنبی و تکمیلی، می‌کوشید تا جوانب بحث را برای افراد روشن سازد.

گاهی این گفت و شنودها چنان طولانی می‌گشت که استاد، کفایت مذاکرات اعلام می‌کرد و جمع‌بندی مطلب را به جلسه‌ی بعد موکول می‌نمود. او از افراد می‌خواست تا سخنان و ادله‌ی خود را برای جلسه‌ی آینده منقّح سازند و در جمع خود ارائه دهند. خود او نیز ادله‌ی جدیدی را آماده می‌کرد و مطرح می‌ساخت. هم‌چنین، دیدگاه‌های دو عالم فقید یادشده، به طور پایه‌ای و ابتدایی مطرح نمی‌شد، چرا که فراگیران، یک دوره مبنایی آنان را فرا گرفته بودند.

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

به عنوان نمونه، در دروس سال ۱۳۷۶ شیراز، تصریح می‌کند که مرحوم میرزا رساله‌ای با عنوان أبواب الهدی نوشته‌اند و در آن جا بیت حاج ملا هادی سبزواری را که گفته بود:

و كنهه فی غایة الخفاء	مفهومه من أعرّف الأشياء
	اصلاح کرده و فرموده‌اند:
و كنهه فی غایة الجلاء	مفهومه من أغلظ الأشياء

این در حالی بود که در آن سال‌ها رساله‌ی أبواب الهدی تنها به صورت چاپ محدود از یک نسخه‌ی خطی نه چندان معتبر در دسترس بوده است.

به طور کلی، ایشان به مکتوبات مرحوم میرزای اصفهانی توجهی ویژه داشته و این امر در دروس ایشان کاملاً مشهود است. اکنون که چاپ معتبری از آثار آیه الله اصفهانی توسط مؤسسه‌ی معارف اهل بیت علیهم‌السلام ارائه شده، می‌توان فهمید که تسلط بر آن کتاب‌ها براساس نسخه‌های خطی اصل موجود در کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی چه کار دشواری بوده و استاد عصّار چگونه از عهده‌ی این مهم برآمده است.

به هر حال، با توجه به فضای جلساتی که مبنای این درس‌گفتارها بوده، نکات زیر در تدوین آن‌ها در نظر گرفته شده است تا مخاطبان ارجمند بتوانند بیشترین بهره‌مندی را از این کتاب داشته باشند:

۱. همان‌طور که ذکر شد، استاد عصّار در ابتدای هر بحث، تنها اجمالی از تعالیم و حیانی و مقایسه‌ی آن با آموزه‌های فلسفی و عرفانی بیان می‌کرد. از این رو، سعی شده است تا مطالب مختصر ایشان در پاورقی‌ها و پی‌نوشت‌ها مستندسازی گردد. به تناسب مطلب، به آیات، روایات، مکتوبات و تقریرات دروس میرزای اصفهانی، مکتوبات مرحوم حلبی، آثار فلسفی، کتب عرفانی و... ارجاع داده شده است.

۲. در برخی موارد، مرحوم عصّار نقل قول‌های طولانی را در جلسه‌ی درس قرائت کرده است.^۱ نقل قول‌های طولانی در نگارش مقالات و کتاب‌های تألیفی عمومی، نکته‌ای منفی به حساب می‌آید، ولی در سطح مباحث تخصصی نه تنها اشکال ندارد، بلکه برای تبیین زمینه‌ی مطلب و رفع سوء تفاهم و ایجاد زمینه‌ی مناسب برای نقد و بررسی خوانندگان، گاهی نهایت ضرورت را پیدا می‌کند.

۱. در سه موضع، ایشان چند صفحه‌ای را در کلاس قرائت کرده‌اند:

در انتهای بحث «واقعی بودن عالم تشریع»، عبارات متعددی را از تقریرات اصولی دروس میرزای اصفهانی قرائت کرده‌اند.

در ابتدای بحث «شَرّ بالعرض»، چند صفحه‌ای را از رساله‌ی «هناک» خوانده و طی دو جلسه آن را توضیح داده‌اند.

در نقد کتاب عدل الهی مرحوم استاد مطهری، چند صفحه‌ای را از فصول مختلف کتاب خوانده‌اند.

روشن است که هیچ‌یک از گویندگان و تبیین‌کنندگان و کوشندگان این‌گونه مباحث ادّعی عصمت ندارند؛ لذا تبیین دقیق و مستند، ضرورت جدّی دارد تا از سویی زمینه‌ی تفهیم درست و از سوی دیگر، زمینه‌ی نقّادی برای تمام اهل نظر فراهم آید. اینک، به جهت حفظ امانت‌داری درباره‌ی مطالب مطرح شده، آن نقل قول‌ها عیناً در متن آورده شده است. نباید فراموش کرد که اثر حاضر در قالب «درس‌گفتار» تنظیم گشته است نه نگارش؛ و چنین قالبی اقتضائات ویژه‌ی خود را دارد.

آری، مانیز مانند بسیاری دیگر از کسانی که استاد عصّار را از نزدیک درک کرده و دقت نظرهایش را دیده بودند، افسوس می‌خوریم که چرا استاد عصّار این فرصت را نیافت که آثاری را به قلم خویش به رشته‌ی تحریر درآورد. اگر چنین می‌شد، قطعاً نتیجه‌ی کار متفاوت بود. ولی وقتی به این واقعیت بنگریم که ایشان سراسر عمر پربرکت خود را به رفع نیازهای نیازمندان، به ویژه نیازهای فکری و عقیدتی علاقمندان و تشنگان معرفت می‌گذراند، پاسخ خود را می‌یابیم. به هر حال، در چنین مواردی باید به خاطر داشت که:

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

اکنون، این دروس به جامانده از وی را باید غنیمت شمرد و به صورت منقّح و مستند در اختیار همگان قرار داد. امیدواریم که اثر حاضر - که نخستین گام در این راه به شمار می‌آید - قدمی کوچک در راستای احیای این سلسله دروس باشد و به توفیق الهی بتوانیم سایر دروس ایشان را در قالب‌های مناسب منتشر سازیم. فرصت را برای این درخواست مناسب می‌بینیم که از اهل نظر بخواهیم ما را از دیدگاه‌های علمی خود در زمینه‌ی این نوشتار بی‌بهره‌نگذارند، تا این مسیر به طور هموارتر طی شود.

۳. مستندسازی بیانات استاد عصّار در دو قالب «پانویس» و «پی‌نوشت» صورت گرفته است. در ادامه، به برخی نکات درباره‌ی نحوه‌ی تنظیم پانویس‌ها و پی‌نوشت‌ها می‌پردازیم:

□ یکی از تفاوت‌های پانویس‌ها و پی‌نوشت‌ها، اجمال و تفصیل موجود در آن‌ها است. اگر مستندات یکی از مطالب متن، کم‌حجم بوده، در پانویس، و در غیر

این صورت، در پی نوشت آورده شده است.^۱

□ برخی مطالب مفید که ارتباط کمتری با اصل موضوع دارند، به پانویس منتقل شده‌اند. به عنوان نمونه، گاهی ایشان مطالبی را در سایر زمینه‌های معارفی - مانند توحید - تذکر داده‌اند یا به خاطراتی اشاره می‌کنند که برای تفهیم و تعمیق مطلب، مفید است.

□ بدیهی است، از آنجایی که تمام مطالب حاشیه‌ای استاد عصّار در پانویس آورده شده، تمام پی‌نوشت‌ها مربوط به ویراستاران خواهد بود.

□ از آنجایی که برخی پانویس‌ها مربوط به استاد عصّار و برخی متعلق به ویراستاران است، این دو دسته با علامت‌های (گ) و (و) مشخص شده‌اند. (گ) نشانه‌ی «گوینده» یعنی استاد عصّار و (و) علامت «ویراستاران» است.

اگر مرحومین میرزا و حاج شیخ مطلبی را در چند موضع متفاوت مطرح کرده‌اند، تلاش شده است تا حدّ ممکن، تمامی عبارات در پی‌نوشت‌ها آورده شود. گاهی عبارات بسیار شبیه یکدیگر است (مانند عبارات رساله‌ی المشهدین با تقریرات و مجموعه دروس فارسی معارف). با این حال، تمامی عبارات نقل شده‌اند، زیرا:

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

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

۱. البته این قاعده، استثنائات اندکی نیز دارد، چرا که گاهی یک مطلب باید در پانویس ذکر می‌شده است.

می‌توان فهمید که اصالت وجود، از مسلمات نظام فکری صدرایی است. در آثار این دو عالم برجسته نیز همین قاعده جاری است. این جاست که «تعدّد» و «کمیت» موضوعیت پیدا می‌کند. در اثر حاضر و در درس‌گفتار دوم نیز استاد عصّار عبارات متعددی را از تقریرات دروس اصول فقه میرزای اصفهانی که به قلم مرحوم حلبی به رشته‌ی تحریر درآمده است، قرائت می‌کنند. همان‌طور که خود ایشان نیز تصریح کرده‌اند، استناد به عبارات متعدد بدان جهت است که مخاطبان بدانند که «پیروی بیشتر احکام الهی از مصالح و مفاسد» مبنایی است که نمی‌توان از آن چشم پوشید و ادعایی است که نمی‌توان را به مدعیانش نسبت نداد. بنابراین، نقل عبارات مشابه در پی‌نوشت‌ها بی‌سبب نبوده است و امیدواریم موجب آزرده‌خاطر گشتن خوانندگان پژوهنده نشود.

۴. در نحوه‌ی ارجاع‌دهی به آثار مرحومین میرزا و حاج شیخ نیز به نکاتی باید اشاره نمود:

□ مبنای ارجاع‌دهی در مکتوبات میرزای اصفهانی، نسخه‌ی «چاپی» آن است که توسط مؤسسه‌ی معارف اهل‌البیت علیه‌السلام در ده جلد منتشر گشته است. بنابراین، مخاطبان محترم نباید شماره‌ی صفحات را با نسخه‌ی خطی تطبیق دهند. در برخی مجلدات، چند اثر به شکل یکجا چاپ شده است. به عنوان مثال، دو اثر میرزای اصفهانی در اصول فقه که الأصول الوسیط و مصباح الهدی نام دارد، در یک جلد و به شکل توأمان نشر یافته است. در این اثر، متن کتاب مصباح الهدی، از صفحه‌ی ۴۶۷ آغاز می‌گردد. به همین جهت، اگر در ارجاعات آمده باشد: «مصباح الهدی: ۵۰۵»، بدان معنا نیست که خواننده‌ی کتاب باید به صفحه‌ی ۵۰۵ نسخه‌ی خطی کتاب مصباح الهدی رجوع کند، چرا که اساساً حجم آن به ۵۰۰ صفحه نمی‌رسد، بلکه مراد این است که باید به صفحه‌ی ۵۰۵ در مجلدی از آثار میرزای اصفهانی مراجعه کند که کتاب مصباح الهدی جزئی از آن است. بدیهی است اگر اثری از میرزای اصفهانی - مانند ابواب الهدی و مصباح الهدی - توسط ناشر محترم دیگری به چاپ رسیده

باشد، دارای صفحه‌بندی متفاوتی خواهد بود. بنابراین، ارجاعات اثر حاضر، آن‌ها را در بر نخواهد گرفت.

□ مبنای ارجاع در تقریرات میرزای اصفهانی که به قلم مرحوم حلبی نوشته شده، شماره‌ی صفحات موجود در نسخه‌ی خطی است. ناگفته نماند، در نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، رساله‌های مختلفی در یک مجلد قرار دارد. به عنوان مثال، در جلد سوم نسخه‌ی خطی تقریرات به شماره‌ی ۱۲۴۵۶، سه رساله‌ی الکلام فی حجة القرآن، الکلام فی حقيقة القدرة و الاختیار و عدم الجبر و التفویض (مشهور به هناک مطالب ثلاثة) و فی مادة التشريع موجود است. نکته‌ی حائز اهمیت آن است که مرحوم حاج شیخ در ابتدای هر رساله، شماره‌ی صفحه‌ی جدیدی در بالای صفحه مرقوم کرده است. بنابراین، برای برخی رساله‌های موجود، می‌توان دو شماره در نظر گرفت، یکی ناظر به تمام مجموعه و دیگری مربوط به خود رساله. به عنوان مثال، صفحه‌ی ۱ رساله‌ی فی مادة التشريع معادل صفحه‌ی ۴۰۶ آن مجموعه است. اگر تقریرات مختلف موجود در یک مجلد، دارای شماره‌ی صفحه‌ی مجزا نبود، می‌بایستی به شماره‌ی صفحه‌ی نسخه‌ی خطی ارجاع می‌شد، ولی با توجه به این که تمام رساله‌ها دارای شماره‌ی صفحه‌ی مجزا به قلم مقرر است، به شماره صفحه‌ی خود رساله ارجاع شده است.

□ مبنای ارجاع به رساله‌ی المشهدین که به قلم مرحوم حاج شیخ انگارش یافته، نسخه‌ی خطی این رساله، موجود در کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی به شماره‌ی ۲۴۳۴۹ است.

مراد از «دروس معارف» در پانویس‌ها و پی‌نوشت‌ها دروس پنجاه و هشت‌گانه‌ای است که برگرفته از دروس مرحوم حلبی است و توسط استاد عصار و سایر شاگردان مرحوم حاج شیخ تنظیم گشته است.

□ دروس دوره‌ی اول مرحوم حلبی یک بار دیگر به شکلی تفصیلی‌تر تنظیم گشته است. در تدوین اخیر، تمامی مطالب نوارهای دروس ایشان پیاده‌سازی، و به

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

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

گفتار ۱

ماده، صورت و خیریت عالم تشریع^۱

در سلسله مباحث عدل الهی دو بحث مهم قابل طرح است: «عالم تشریع» و «شرور». ابتدا با بحث عالم تشریع آغاز می‌کنیم.

اعتقاد فلاسفه‌ی مسلمان در باب عالم تشریع و شرور

در نظام فلسفی، زمانی که درباره‌ی افعال عباد بحث می‌شود، سر منزل آخر آن است که «فعل، فعل الله است»^۲ و تمام افعال، به خداوند انتساب پیدا می‌کند. حال این سؤال پیش می‌آید که حکمت اوامر و نواهی الهی چیست؟ آنان جواب می‌دهند که خداوند دو گونه اراده دارد: «تکوینی» و «تشریعی». افعال انسان در راستای اراده‌ی تکوینی خداست و تغییرناپذیر. یک سلسله اوامر و نواهی نیز از جانب حق متعال صادر شده که صرفاً برای امتحان بندگان است. اگر فعلی که انسان مرتکب می‌شود، مطابق یا مخالف با امر مولی شد، او مطیع یا عاصی خواهد بود.

۱. این گفتار، مربوط به جلسه‌ی ۲۶ / ۸ / ۸۱ است. (و)

۲. اشاره به بیتی از ابیات حاجی سبزواری (د: ۱۲۸۹ ق) است که می‌گوید: «لکن كما الوجود منسوب لنا / الفعل فعل الله و هو فعلنا: اما همان‌طور که وجود به ما منتسب است [ولی در حقیقت منتسب به خداست]، فعل [ما] نیز [در حقیقت] فعل خداست، ولی در عین حال، فعل ما نیز هست». شرح منظومه: مقصد ۳: فریده ۲. (و)

همان طور که مرحوم استاد نیز تذکر داده‌اند، این سخن خالی از محتوا است و معنای محصلی ندارد.^۱ نهایتاً مطلب به این جا ختم می‌شود که اساساً عذاب و وجود ندارد، چرا که ریشه‌ی «عذاب» از «عذب» است و «عذب» هم به معنای «گوارا» است. هر کس به هر جامی رسد، در آن جا خوش است. یعنی اگر کسی به جهنم برود و دو حالت دارد: یا با طبعش سازگار است یا ناسازگار. اگر سازگار باشد سختی نمی‌کشد. اگر ناسازگار باشد، دیری نخواهد پایید که شرایط عوض بشود، چرا که «الْقَسْرُ لَا يَدُومُ». بنابراین، چنین فردی خالد در جهنم نخواهد بود.^(۱)

علاوه بر بحث عالم تشریع، مسأله‌ی وجود شرور در عالم نیز مطرح می‌شود. آن‌ها به دو جهت نمی‌توانند شرور را به خداوند منتسب کنند:

(۱) تمام افعال را به خدا نسبت می‌دهند

(۲) میان اثر و مؤثر سنخیت قائل هستند

بنابراین، یا باید قائل به ثنویت شوند و بگویند که منبع شر خدا نیست^۲؛ یا این که ملتزم شوند که از یک علت واحد، دو معلول متضاد صادر گردد که قابل قبول نیست.^۳ آن‌ها می‌گویند: نمی‌توان پذیرفت که از یک علت واحد بسیط، دو معلول مختلف

۱. در ابتدای درس چهاردهم دروس معارف می‌خوانیم: «نتیجه‌ی فرمایشات آقایان یک کلمه شد و آن این که شما در آینده، بآس و زجر حقیقی ندارید و نباید برای آن غصه بخورید. ... اگر اسباب، مقدر باشد که تو نماز بخوانی، می‌خوانی؛ و اگر هم اسباب جوری است که نماز نخوانی، نمی‌خوانی. نتیجه‌ی این فرمایشات این است که شرایع و ادیان لغو و لاهو است؛ انگلیسی بازی است؛ دوز و کلک است. صورتاً مطلبی را به ما گفته‌اند، اما باطناً نقشه را طوری جور کرده‌اند که هیچ کاری نمی‌توان کرد. اوامر و نواهی الهی با این فرمایشات حقه‌بازی است.» (و)

۲. حاجی سبزواری در رد ثنویت (و اثبات عدمیت شرور) می‌گوید: «و الشَّرُّ أَعْدَامُ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ / يَقُولُ بِالْإِيزْدَانِ ثُمَّ الْآهَرَمَيْنِ: شرور، اموری عدمی‌اند. بنابراین، چقدر گمراه است کسی که به یزدان [به عنوان منبع خیر] و اهرمن [به عنوان منبع شر] معتقد است». شرح منظومه: ۳: ۵۲۷. هم‌چنین ر.ک: شرح الأسماء الحسنی: ۵۹۸ (ذیل عبارت «یا مَنْ قَدَّرَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ»). (و)

۳. از این قاعده با عنوان «الواحد» یاد می‌شود. این اصل می‌گوید: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». برای آشنایی با این اصل، ر.ک: الإشارات و التنبيهات: النمط الخامس: الفصل الحادی عشر؛ الأسفار: ۲: ۱۹۴ به بعد و ۷: ۲۰۴ به بعد؛ نهاية الحکمة: المرحلة الثامنة: الفصل الرابع. ناگفته نماند، مراد از «وحدت» در این جا، «بساطت» است. (و)

صادر گردد، چرا که باعث ترکیب در علت می‌شود. بنابراین، باتکیه بر دو دلیل فوق، آن‌ها ناچار می‌شوند که شرور را انکار کنند [و بگویند شرور عدمی‌اند]. نهایت منبعی که فلاسفه برای شرور معرفی می‌کنند «ماهیت» است. همان‌طور که در دروس معارف بیان شده، این جواب را ملاصدرام طرح کرده است. او می‌گوید: شرور به افعال ما باز می‌گردد، با این توضیح که ما صاحب ماهیت هستیم و ماهیت، منبع هر شری است: «ماهیات، وقایه‌ی حق متعال‌اند از نسبت شرور».^۱ وگرنه اصل وجود، در هر مرتبه‌ای که باشد، خیر است.^۲ خلاصه آن که آقایان با نظریه‌ی «عدمی بودن شرور» خود را از «انتساب شرّ به خداوند» و «می‌رهانند».^۳

۱. وی در باب ماهیات می‌نویسد: «و يرجع اليها الشرور و الآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل، فتصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص اليه. فعدم اعتبار الأعيان و الماهيات أصلاً منشأ للضلالة و الحيرة و الإلحاد و بطلان الحكمة و الشريعة، إذ اعتبار شيئية الماهيات و استناد لوازمها اليها يندفع كثير من الإشكالات: و شرور و آفات، به آن‌ها = [ماهيات] باز می‌گردد. همان‌ها که از لازمه‌های ماهیات‌اند، بدون این که نیاز باشد تا به طور مستقیم جعل شوند. بنابراین، ماهیات به این اعتبار، ساحت خدا را از نسبت نواقص حفظ می‌کنند و استناد لازمه‌های ماهیات به آن‌ها، بسیاری از اشکالات را مرتفع می‌کند». اسفار: ۲: ۳۵۰ - ۳۵۱. (و)

۲. ملاصدرام می‌نویسد: «ليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل اعتباراً فقط: در دار وجود، چیزی نیست که حقیقتاً مذموم باشد، بلکه هر چیز نکوهیده‌ای که هست، اعتباری است» (اسفار: ۷: ۱۰۶). در جای دیگر می‌نویسد: «... فثبت أن الشر الحقيقي لا وجود له: ... بنابراین، ثابت می‌شود که شرّ حقیقی، بهره‌ای از وجود ندارد» (شرح أصول الکافی: ۴۰۰). آیت‌الله جوادی آملی نیز در کتاب مبدأ و معاد می‌نویسند: «وجود» و «خیر» مساوی، بلکه مساوق‌اند، به طوری که هر وجودی خیر است و هر خیری نیز امری است وجودی ... مسأله‌ی خیر بودن وجود را حکما بدیهی تلقی نموده‌اند ... چون وجودی بودن خیر و نیز خیر بودن وجود به عنوان یک اصل بین یا مبین در فلسفه مطرح است، می‌توان زمینه‌ی عدمی بودن شرّ را فراهم کرد، زیرا اگر شرّ عدمی نباشد، پس هر وجودی خیر نخواهد بود، بلکه برخی از وجودها خیر بوده و بعضی از آن‌ها شرّ می‌باشد و در نتیجه خیر بودن، لازمه‌ی وجود نخواهد بود و هیچ‌گونه تساوی یا ملازمه‌ای بین آن‌ها نیست، چه رسد به مساوقه، در حالی که خیر بودن وجود، به عنوان یک اصل تقریباً بدیهی در فلسفه پذیرفته شد». (مبدأ و معاد: ۲۳۳ - ۲۳۴). (و)

۳. مرحوم استاد مطهری می‌نویسد: «این تحلیل (عدمیت شر) اگر مورد قبول واقع شود، قدم اول و مرحله‌ی اول است. اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می‌کند که شرور را کی افریده

مقبولیت عینیت شرور در معارف کتاب و سنت

در مقابل، ما معتقدیم که شرور در عالم هست، وجودی هم هست، واقعیت خارجی هم دارد و لزوماً عدمی نیست.^۱ وجود شرّ در عالم، مشکلی ایجاد نمی‌کند و به راحتی به خدا قابل انتساب است. در این باب، مرحوم استاد کشتن سیدالشهداء را مثال زده‌اند.^۲ همان مثالی که خود آقایان نیز به کار برده‌اند. ایشان در درس متذکر شده‌اند که ما می‌گوییم: این فعل شنیع، شرّ است و وجودی، ولی آن‌ها می‌گویند: عدمی است. در آن واقعه‌ی شوم، تحلیل آن‌ها چنین است: قدرت دست شمر خوب است، برندگی خنجر خوب است، بریده‌شدن و نرمی برای گردن کمال است، کمال قدرت هم در اعمال شدن آن است و... پس از رخ دادن آن اتفاق شوم، دیگر روح آن حضرت در پیکر مطهرش نخواهد بود. «نبودن روح آن امام همام در بدن شریفش» شرّ است که امری عدمی است.^۳

۱. است؟ چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شرّ؟ روشن می‌کند که آن‌چه شرّ است از نوع هستی نیست، بلکه از نوع خلأ و نیستی است و زمینه‌ی فکر ثنویت را که مدعی است هستی، دو شاخه‌ای و بلکه دو ریشه‌ای است از میان می‌برد. عدل الهی: ۱۲۶. (و)

۱. در ادامه، خواهند گفت که از دیدگاه ایشان، «شرّ عدمی» به طور مطلق نفی نمی‌شود، بلکه تساوق شرّیت و عدمیت است که محل اشکال است. (و)

۲. المشهدين: ۱۳۳ - ۱۳۴. ناگفته نماند در المشهدين ایشان مثال کلی قتل را زده‌اند، نه قتل حضرت سیدالشهداء. (و)

۳. به عنوان نمونه، مرحوم علامه طباطبایی می‌نویسد: «فان الامعان في أطرافها (= الحوادث) يهدى الى أن الشر الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات، كما اذا قُتِل رجل رجلاً بالسيف صبراً، فالضرب المؤثر الذي تصداه القاتل كمال له و ليس بشر، و حدة السيف و كونه قطعاً كمال له و ليس بشر، و انفعال عنق المقتول و لينته كمال لبده و ليس بشر، و هكذا؛ فليس الشرّ إلاّ زهاق الروح و بطلان الحياة و هو عدمی: بنابراین، بررسی دقیق حوادث شرّ (بلايا) ما را رهنمون می‌سازد که شرّ عبارت است از: «عدم ذات» یا «عدم کمال». همان‌طور که وقتی کسی با شمشیر و سختی فراوان کشته می‌شود، ضربه‌ی سختی که قاتل بر او می‌زند [و منجر به قتل او می‌شود] کمال قاتل محسوب می‌شود و شرّ نیست. برندگی شمشیر نیز کمالی برای اوست و شرّ نیست. نرمی و منفعل گشتن گردن مقتول نیز کمالی برای بدن مقتول است و شرّ نیست و... بنابراین، تنها شرّی که وجود دارد، «از بین رفتن روح و نبودن حیات» است که امری عدمی‌اند. نه‌ایة الحکمة: ۳۱۱. (و).

گفتار یکم: ماده، صورت و خیریت عالم تشریع □ ۳۷

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

علت بحث از عالم تشریع: تبیین منبع شرّور

زمانی که ما وجودی بودن شرّور را پذیرفتیم، این سؤال پیش می‌آید که شرّور، از کجا سرچشمه می‌گیرند و خالقشان کیست؟ مرحوم استاد برای پاسخ دادن به این سؤال، در درجه‌ی اول، دو عالم را از یکدیگر جدا کرده‌اند: عالم تکوین و عالم تشریع. نخستین مطلبی که در باب عالم تشریع گفته‌اند، نیز این است که هریک از این دو عالم، ماده‌ای دارد و صورتی. این دو عالم، از لحاظ ماده و صورت متفاوت‌اند. در عالم تکوین، خداوند یا فاعل مختار، به ماهیات، تملیک وجود می‌کند و موجوداتی تحقق پیدا می‌کنند. گاهی نیز فاعلیت عالم تکوین را در خدا منحصر کرده‌اند و تأکید کرده‌اند که در این عالم همه مطیع‌اند و هیچ اختیاری ندارند. همگی مخلوقات، به زبان حال یا زبان قال می‌گویند: «أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^{۲۱}

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

۱. اشاره به آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی فصلت که می‌فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ: سپس رو به آسمان کرد، در حالی که دودی بیش نبود. سپس به او و زمین گفت: «از سر رغبت یا کراهت، بیایید!» آن‌ها در پاسخ گفتند: «با رغبت تمام آمدیم».

۲. ففی واد الوجود عالمان حقیقیّان: أحدهما: «عالم التکوین» و فيه يظهر فعاليّة الحيّ القيوم المتعال و نفوذ أمره و سریان مشيته و ارادته، بحيث لا يقتدر أحد من الممكنات أن يتعصى أمره التكويني. فكلهم قائلون حالاً و مقالاً: انا أتينا طائعين: در وادی وجود، دو عالم حقیقی هست. یکی از آن‌ها عالم تکوین است و در آن، فعالیت، نفوذ فرمان، جاری بودن مشیت و اراده‌ی خداوند حیّ قیوم متعال، آشکار می‌شود، به طوری که هیچ‌یک از مخلوقات را توان آن نیست که از فرمان تکوینی او سر باز زند. بنابراین، همگی آنان با زبان حال یا زبان قال می‌گویند: «با نهایت رغبت می‌آیییم». المشهدین: ۱۷۷. (و)

صورت عالم تشریع است. این مطلب در دروس فارسی معارف، [به اقتضای جلسه و مخاطبان]، آن طور که باید و شاید روشن نشده است، اما در جزوات عربی با تفصیل بیشتری مطرح شده است.^۱ در جزواتی که ما از بیانات استاد تنظیم کردیم، انتساب شرّ به عالم تشریع، خیلی روشن نشد، چرا که مطالب تلخیص شده است.

با این اوصاف، بجاست که در باب ماده و صورت عالم تشریع، گفتگو گردد.

ماده و صورت عالم تشریع

عالم تشریع ماده‌ای دارد و صورتی:

□ ماده‌ی آن عبارت است از: فاعل عاقل مختار و مولای حقیقی که حقیقتاً حق مولویت دارد؛ و می‌توان از آنها با عناوین «عابد» و «معبود» یاد کرد. ایشان در جزوات عربی این چنین تعبیر کرده‌اند: «صنم انسانی» و «صمد ربانی».^۲ دقت داشته باشید که اولاً این دو، روی هم رفته، ماده‌ی عالم تشریع هستند (نه جدا جدا). ثانیاً ماده در این جا به معنای «زمینه» است.

□ صورت آن نیز امر و نهی خدای متعال است.^(۲)

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

فرض کنید شما بر روی آن صندلی نشسته‌اید. فردی به شما می‌گوید: «بلند شو! من می‌خواهم بنشینم!». شما بر خود لازم نمی‌بینید که جای خود را عوض کنید، زیرا او حق

۱. ر.ک: فی مادة عالم التشریع: ۲ به بعد؛ المشهدین: ۱۷۷ به بعد. (و)

۲. فی مادة عالم التشریع اثنیة واضحة، اذ هناك صنم فعال انسانی فی مقابل الصمد الربانی (المشهدین: ۱۷۸). (و)

گفتار یکم: ماده، صورت و خیریت عالم تشریع □ ۳۹

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

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

مرحوم استاد در درس مطالبی گفته‌اند که آن‌ها را عیناً از روی نوار نوشته‌ام و برایتان می‌خوانم.

«نماز، می‌گویند حکمی از احکام خداست. اعمال نماز که قیام و قعود و سجود و اقوالی است که دارد، این حکم خدا نیست، این ماده‌ی حکم خداست. حکم خدا آن فرمان‌فرمایی و آقایی است که خدا می‌کند. می‌گوید: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»، این نماز را بخوان! مولویت خدا بر این افعال، این حکم خداست. آن وقت من وقتی قادر شدم و مختار شدم، این فعل اختیاری من ماده‌ی عالم تشریع است.»^۱

ایشان در این جا می‌فرمایند: «فعل اختیاری من ماده‌ی عالم تشریع است»، ولی منظورشان این است که من فاعل مختار، به علت این‌که می‌توانم فعلی را انجام بدهم، ماده‌ی عالم تشریع هستم.

منبع شرور

حال به سؤالی باز می‌گردیم که پیشتر مطرح کردیم: منبع شرور کجاست؟ و آیا عالم تکوین است یا عالم تشریع؟ پیش از آن که به پاسخ این سؤال بپردازیم، باید رابطه‌ی فعل انسان را با هر یک از این دو عالم بررسی کنیم:

□ [همان‌طور که در دروس معارف فرا گرفته‌اید،] فعل انسان عبارت است از: «توجه»^(۳) یا «تملیک وجود به یک ماهیت» [مثلاً ماهیت آب خوردن].^(۴)

□ به یک معنا می‌توان گفت این فعل در عالم تکوین واقع می‌شود.^(۵) اگر تعریف ما از فعل اختیاری، «تملیک وجود به ماهیت» باشد، باید بپذیریم که این فعل در عالم تشریع واقع نمی‌شود و در عالم تکوین رخ می‌دهد. ولی اگر منظور از عالم تکوین، افعالی باشد که به دست خود خدا صورت می‌گیرد، این فعل، تکوینی نیست، بلکه «تقدیری» است.^۱

۱. اشاره به روایاتی است که فعل اختیاری انسان را «خلق تقدیری» خداوند دانسته‌اند نه «خلق

تکوینی». اکنون به چند نمونه از این روایات اشاره می‌شود:

□ عَنْ الرُّضَا ع فِي مَا كَتَبَ لِلْمَأْمُونِ مِنْ مَحْضِ الْإِسْلَامِ: أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَأَنَّ أَفْعَالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ، خُلِقَ تَقْدِيرٌ لَا خُلُقَ تَكْوِينٍ، وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا نَقُولُ بِالْجَبْرِ وَالتَّقْوِيضِ. بحار الأنوار ۵: ۳۰؛ التوحيد: باب ۶۳: ح ۵ (با کمی تغییر).

امام رضا ع در ضمن مطالبی که برای مأمون تحت عنوان «محض الاسلام» نوشتند، فرمودند: «خداوند تبارک و تعالی هیچ کسی را جز به اندازه‌ی توانایی‌اش، مکلف نمی‌سازد. افعال بندگان، مخلوق تقدیری خداوندند نه مخلوق تکوینی او. خداوند خالق همه چیز است. ما نه به جبر قائل ایم و نه به تقویض معتقدیم.»

□ امام صادق ع فرمودند: «إِنَّ أَفْعَالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ، خُلِقَ تَقْدِيرٌ لَا خُلُقَ تَكْوِينٍ: افعال بندگان مخلوق تقدیری [خداوندند] نه مخلوق تکوینی [وی] التوحيد: ۴۱۶.

□ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّضَا أَسْأَلُهُ عَنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ أَمْ مَخْلُوقَةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ فَكَتَبَ ع: أَفْعَالَ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ قَبْلَ خُلُقِ الْعِبَادِ بِالْفَنَاءِ: حمدان بن سلیمان می‌گوید: نامه‌ای به امام رضا ع نوشتم و از ایشان پرسیدم که آیا افعال اختیاری بندگان، مخلوق [خداوند] هستند یا خیر. حضرت در پاسخ چنین مرقوم کردند: «افعال بندگان در علم خداوند -عز و جل- و دو هزار سال قبل از آفرینش بندگان، اندازه‌گیری شده بود». التوحيد: ۴۱۶. (و)

گفتار یکم: ماده، صورت و خیریت عالم تشریع □ ۴۱

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

بنابراین،

آن‌جا که مرحوم استاد گفته‌اند: «تمامی شرور به عالم تشریع باز می‌گردد»^۱، معنایش این نیست که به یکی از اجزای مادی یا صوری آن باز می‌گردد، چرا که عالم تشریع، هم به لحاظ صورت و هم به لحاظ ماده، خیر محض است. خدا انسان قادر مختاری را خلق کرده و به او امر و نهی کرده است. همین که ما را مَهْمَل نگذاشته و خوب و بدهایی را برایمان تبیین کرده، خیر است. بنابراین، عالم تشریع خیر و حَسَن است. پس از خلق عالم تشریع توسط خدا، این انسان است که باید خود را با آن عالم تطبیق دهد. اگر تطبیق داد، فعل او (= اطاعت) منشأ خیر است، وگرنه عصیان است و سرچشمه‌ی شر. به عبارت دیگر، به تعبیر مرحوم استاد:

اگر [جزئی از]^۲ ماده‌ی عالم تشریع با صورت آن مخالفت کند، شَرِّی در عالم پدید می‌آید.

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

۱. ر.ک: گفتار سوم از همین مجموعه. (و)

۲. گاهی اوقات، مرحوم استاد مولویت مولی را فرض گرفته‌اند و ماده‌ی عالم تشریع را انسان مختار فرض گرفته‌اند. لذا می‌نویسند: «اگر ماده‌ی عالم تشریع با صورت آن مخالفت ورزد، عصیان پیش می‌آید». اگر می‌خواستند دقیق بفرمایند، باید می‌فرمودند: «جزئی از ماده‌ی عالم تشریع». (گ). (به عنوان نمونه، ر.ک: المشهدین: ۱۸۰. ایشان در آن‌جا درباره‌ی اعمال عبادی می‌نویسند: «و تكون بما هي كذلك مواد العالم التشریع.»).

۳. ایشان در صفحه‌ی ۱۷۹ المشهدین جمله‌ای دارند که جامع میان دو بیان است: «فالمكلف بما هو فاعل لفعال الاختيارية مع أفعاله و مع المعبود كلهم مواد العالم التشریع». (و)

حریت خودش، از آن‌ها سوء استفاده کرد، فعل سوء او منافاتی با خیر بودن معطی کمالات ندارد. این دو مطلب، کاملاً بایکدیگر قابل جمع است. در این جا نیز او امر و نواهی خداوند شرّ نیست، مانند این که خداوند می‌فرماید: نماز بخوان! روزه بگیر! زنا نکن! این‌ها همه خیر است. اما اگر کسی - خدای نا کرده - نماز را ترک کرد یا این که زنا کرد، لطمه‌ای به خیریت او امر و نواهی حق متعال نمی‌زند. اگر کسی عقلش رشد پیدا کند، می‌تواند بیابد که تمامی او امر و نواهی شارع، خیر است.^۱

برخی از آن‌ها مستقلات عقلیه است، مانند شکر منعم. یکی از دستورات شرع «شکر منعم» است^۲ و در عین حال مستقل عقلی هم هست، یعنی شما می‌باید که این چیزی که خدا به آن امر کرده خیر و حسن است. برخی از آن‌ها نیز مستقل عقلی نیست، مانند این که چرا نماز صبح باید دو رکعت باشد، نه رکعتی بیشتر و نه رکعتی کمتر.^(۶) [همان‌طور که در ادامه خواهد آمد،] او امر و نواهی خدا دارای خیرات و

۱. ممکن است مرحوم استاد عصار به این بیان از رساله‌ی موسوم به فی حجة فتوی الفقیه اشاره داشته باشند:

«ان قلوب الشيعة كالمرآة والخليفة القائم بامر الله تعالى كالشمس ... فعلى هذا اذا اتصل القلب بالولي عليه السلام متى راجع الروايات والآيات والكتاب والسنة يحصل له القطع والعلم الوجداني بالأحكام الفرعية الواقعية» (فی حجة فتوی الفقیه: ۳۶)؛ «همانا قلوب شیعیان مانند آینه است و خلیفه‌ای که جز به فرمان خدا عمل نمی‌کند، چون آفتاب است ... بنابراین، زمانی که قلب [شیعه] به ولی خدا متصل گشت، وقتی به روایات و آیات یا کتاب و سنت مراجعه کرد، [حتی] نسبت به احکام فرعی واقعی [نیز] برایش یقین و علم وجدانی حاصل می‌شود». بنابراین عبارت، انسان می‌تواند به جایی برسد که با نور عقل، حسن و خیریت تمام احکام را دریابد. راه آن نیز اتصال قلبی و مداوم به ولی دوران علیه السلام است. ناگفته نماند رساله‌ی فی حجة فتوی الفقیه بخشی از تقریرات دروس میرزای اصفهانی است که به قلم حاج شیخ محمود تولایی نگاشته شده است. (و)

۲. به عنوان نمونه، خداوند در آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی لقمان، به انسان دستور می‌دهد که علاوه بر خداوند، شکرگزار والدینش نیز باشد: «وَصَيِّنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ» و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم؛ مادرش به او باردار شد، سستی بر روی سستی. و از شیر باز گرفتنش در دو سال است. [آری، به او سفارش کردیم] که شکرگزار من و پدر و مادرش باش که بازگشت [همه] به سوی من است. ﴿و﴾ (و)

گفتار یکم: ماده، صورت و خیریت عالم تشریع □ ۴۳

شروع نفس‌الامری دارد. عالم تشریع، اعتباری و قراردادی نیست. بلکه اطاعت و عصیان من باعث ترتب و تحقق آن خیرات و شرور نفس‌الامری می‌شود. به عنوان مثال، اگر زنا زیاد شود، زلزله می‌آید یا اگر قاضیان فتوای ناحق بدهند، خشکسالی می‌شود و...^{۲۱}

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

۱. برای ملاحظه‌ی روایات مربوط به این بحث، به عنوان نمونه، ر.ک: الکافی: ۲: ۳۷۳ به بعد؛ بحارالأنوار: ۷۰: ۳۶۶ به بعد. در این‌جا فقط به یک روایت اشاره می‌شود: «إِذَا فَشَتْ أَرْبَعَةٌ ظَهَرَتْ أَرْبَعَةٌ: إِذَا فَشَا الزَّيْنِي ظَهَرَتِ الزَّلَازِلُ؛ وَإِذَا أُمْسِكَتِ الزُّكَاةُ هَلَكَتِ الْمَاشِيَةُ؛ وَإِذَا جَارَ الْحُكَّامُ فِي الْقَضَاءِ أُمْسِكَ الْقَطَرُ مِنَ السَّمَاءِ؛ وَإِذَا خُفِرَتِ الدِّمَةُ نُصِرَ الْمُشْرِكُونَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ: هنگامی که چهار چیز در جامعه شایع و رایج گردد چهار نوع بلا و گرفتاری پدید آید: چنان‌چه زنا رایج گردد زلزله و مرگ ناگهانی فراوان شود. چنان‌چه زکات و خمس اموال پرداخت نشود حیوانات نابود شود. اگر حاکمان جامعه و قضات ستم و بی‌عدالتی نمایند باران رحمت خداوند نمی‌بارد. و اگر اهل ذمه تقویت شوند، مشرکین بر مسلمین پیروز آیند.» (من لا يحضره الفقيه: ۱: ۵۲۴). مرحوم حاج شیخ در مواضعی به آیات و روایات این بحث اشاره کرده‌اند. به عنوان نمونه ر.ک: المشهدین: ۱۸۵ - ۱۸۴؛ درس هجدهم دروس معارف: ۵ - ۳. (و)

۲. معنای روایاتی که گفته‌اند اگر زنا زیاد شود، زلزله زیاد می‌شود، آن است که آن زلزله، «صورت کونی» عصیان افراد است، کما این‌که صورت کونی برخی اذکار، یک درخت یا یک خشت در بهشت خواهد بود (به عنوان نمونه، در ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، باب ثواب من قال لا إله إلا الله، حدیث ۵ می‌خوانیم: «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ غُرِسَتْ لَهُ شَجَرَةٌ فِي الْجَنَّةِ مِنْ يَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ مَنبُتِهَا فِي مِسْكِ أَيْضٍ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ وَأَشَدَّ بَيَاضاً مِنَ الثَّلَجِ وَأَطْيَبَ رِيحاً مِنَ الْمِسْكِ فِيهَا ثِمَارٌ أَمْثَالُ أَثْدَاءِ الْأَبْكَارِ تَفْلِقُ عَنْ سَبْعِينَ حُلَّةً».) مرحوم استاد ﷺ هم به نقل از صاحب علم جمعی ﷺ فرموده‌اند که عذاب‌های خداوند دوگونه است: یکی انتقام است و امثال آن، دیگری صورت کونی، برزخی یا اخروی فعل افراد است. مانند این‌که قرآن [در آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نساء] می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ در حقیقت، کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می‌برند، و به زودی در آتشی فروزان درآیند.﴾ (گ)

پی نوشت

(۱) ملاًصدرا در اسفار، ج ۹، صص ۳۵۳-۳۴۸ می نویسد:

«فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهي و مقتضى ظهور اسم رباني، فيكون لها غايات حقيقية و منازل ذاتية و الأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء، إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيدة و إن وقعت المفارقة عنها أمداً بعيداً و حصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زماناً مديداً بعيداً، كما قال تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ (سبأ: ۵۴)

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

یعلم أن العالم بأسره عباد الله و ليس لهم وجود و صفة و فعل إلا بالله و حوله و قوته، و كلهم محتاجون إلى رحمته، و هو الرحمن الرحيم. و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحداً عذاباً أبداً. و ليس ذلك المقدار أيضاً إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم، كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره؛ فهو متضمن لعين اللطف كما قيل: «و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جوركم عدل. انتهى ...

و مما استدللّ به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلّدين فى النار قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. و ما ورد فى الحديث النبوى من قوله: «و لم يبق فى النار إلا الذين هم أهلها». و ذلك لأنّ أشدّ العذاب على أحد مفارقة الموطن الذى ألفه فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلوا له و إن الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن.

أقول: هذا استدلال ضعيف مبنى على لفظ الأهل و الأصحاب؛ و يجوز استعمالهما فى معنى آخر من المعانى النسبية كالمقارنة و المجاورة و الاستحقاق و غير ذلك. و لا نسلم أيضاً أن مفارقة الموطن أشدّ العذاب، إلا أن يراد به الموطن الطبيعى؛ و إثبات ذلك مشكل.

و الأولى فى الاستدلال على هذا المطلب أن يستدلّ بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ الآية (الأعراف: ١٧٩). فإن المخلوق الذى غاية وجوده أن يدخل فى جهنم بحسب الوضع الإلهى و القضاء الربانى، لا بدّ أن يكون ذلك الدخول موافقاً لطبعه و كمالاً لوجوده؛ إذ الغايات - كما مرّ - كمالات للوجودات؛ و كمال الشىء الموافق له لا يكون عذاباً فى حقه، و إنما يكون عذاباً فى حق غيره ممن خلق للدرجات العالية. و قال فى الفتوحات: فُعْمِرَت الداران أى دار النعيم و دار الجحيم؛ و سبقت الرحمة الغضب، و وسعت كل شىء حتى جهنم و من فيها، و الله أرحم

الراحمین».

«پس زمانی که وجود هر گروهی بنا بر قضای الهی و به علت ظهور اسم ربانی خداوند، محقق شد، برای هر کدام از آن‌ها اهدافی حقیقی، قرارگاه‌هایی ذاتی خواهد بود. هم‌چنین برای آن‌ها اموری ذاتی خواهد بود که اشیا بر اساس آن‌ها سرشته شده‌اند. زمانی که به آن‌ها بازگشت کنند، موافقتی لذیذ پدید خواهد آمد، حتی اگر فاصله‌ی بسیاری بین آن‌ها واقع شود و بر اثر وجود یک مانع، نتوانند در زمانی طولانی در آن‌ها مستقر شوند، همان‌طور که خداوند می‌فرماید: «و میان آن‌ها و آنچه می‌خواهند، مانعی قرار داده می‌شود. و شیخ اعرابی در کتاب فتوحات مکیه می‌نویسد: اهل بهشت و جهنم وارد هریک از آن‌ها می‌شوند. اهل سعادت به لطف خدا وارد بهشت و اهل آتش به دلیل عدل خدا وارد جهنم می‌شوند. به واسطه‌ی اعمالشان در بهشت و جهنم قرار می‌گیرند و به واسطه‌ی نیت‌هایشان در آن‌ها جاودان می‌گردند. اهل جهنم، به مقدار مدتی که در دنیا شرک ورزیده‌اند، درد می‌کشند که این درد، کیفر آن‌هاست. پس زمانی که این مدت به پایان می‌رسد، خداوند آنجایی را که در آن جاودان‌اند (جهنم)، برایشان خرم می‌دارد، به طوری که اگر وارد بهشت شوند، رنج می‌کشند، چرا که بهشت با سرشتی که خداوند آن‌ها را بر آن خلق کرده است، ناسازگاری دارد. بنابراین، آن‌ها از آتش، سرمای شدید و عذاب‌هایی که در جهنم موجود است، مانند نیش مارها و عقرب‌ها لذت می‌برند، همان‌طور که اهل بهشت از سایه‌ها، نور و حوریان زیباروی لذت می‌برند، چرا که اقتضای طبعشان این است. آیا نمی‌بینی که طبیعت یک فرد باعث می‌شود که از بوی گل رنج بکشد و از بوی تعفن لذت ببرد؟ یا این که انسان خشمگین از بوی مشک، آزرده‌خاطر می‌گردد؟ بنابراین، لذت‌ها از چیزهایی سرچشمه می‌گیرند که با سرشت آدمی موافق‌اند و دردها از چیزهایی نشأت می‌گیرند که با طبع انسان موافق نیستند.

قیصری در شرح خود بر فصوص‌الحکم می‌نویسد: و بدان که هر کس چشمش به

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

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

می‌گوییم: این استدلال ضعیف است، چرا که مبتنی برای معنای الفاظی نظیر «اهل» و «اصحاب» است، در حالی که می‌توان آن‌ها را در معانی نسبی دیگری نیز استعمال نمود، مانند: قرین بودن، هم‌جواری، استحقاق و... . هم‌چنین نمی‌توانیم بپذیریم که جدایی از وطن، بالاترین عذاب است. این گزاره، تنها درباره‌ی وطن طبیعی صادق است و اثبات آن درباره‌ی غیر آن، مشکل است. و بهتر آن است که در متن استدلال، به این آیه استدلال کنند که «و همانا بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم» (اعراف: ۱۷۹). مخلوقی که هدف

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

او همچنین در فتوحات می‌گوید: بهشت و جهنم، آباد شده‌اند. به علاوه، رحمت خداوند بر غضبش سبقت گرفته است و همه چیز را در بر می‌گیرد، حتی جهنم و اهل آن را، و خداوند مهربان‌ترین مهربانان است.»

همچنین ر. ک: الأسفار: ۹: ۳۴۱؛ فصوص الحکم: ۹۴؛ شرح الفصوص للقیصری: ۶۶۱؛ الفتوحات المکیة (عثمان یحیی): ۱: ۲۹۰؛ رحمة من الرحمن (لابن العربی): ۱: ۱۵۳، ۲۴۳، ۵۳۶؛ ۲: ۱۴۴، ۳۰۰، ۳۵۶-۳۵۴؛ ۳: ۱۰۶؛ ۴: ۱۰۸؛ ایجاز البیان: ۱: ۱۲۴، ۲۳۶، ۲۴۳. همچنین ر. ک: ابراهیمی، حسن (۱۳۸۸). (بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن)، مطالعات عرفانی، شماره ی ۱۰: صص ۲۶-۵. برای مشاهده ی عبارات مرحوم حاج شیخ در تقریر سخن فلاسفه، ر. ک: المشهدین: ۱۳۴. همچنین ر. ک: درس یازدهم و چهاردهم دروس معارف.

(۲) مرحوم حاج شیخ در مواضع متعددی به تبیین ماده و صورت عالم تشریع پرداخته‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) رساله‌ی فی ماده عالم التشریع که بخشی از تقریرات دروس میرزای اصفهانی است. این رساله تماماً به بحث پیرامون ماده‌ی عالم تشریع اختصاص دارد و نسخه‌ی خطی آن حدود ۸۱ صفحه است. اکنون برخی از عبارات ابتدایی این جزوه را از نظر می‌گذرانیم:

«اعلم أن فی دار الـکون و التحقیق عالمان و مرحلتان: أحدهما عالم التـکوین و مرحلة الـکون، و هی مرحلة فعالية القیوم الحق المتعال و نفوذ أمره و

سریان مشیئته و ارادته؛ و هناك لا يقدر أحد من الموجودات على تعصى أمره التكويني. فكلّهم قائلون حالاً و مقالاً بـ: «أنا طائعين» ... و ثانيهما عالم التشريع و الأحكام الالهية و هو عالم الفرق و الاثنيينية و البينونة ... مادة هذا العالم عبارة عن العابد و المعبود، اذ لو لم يكن عابد يتحرك بارادة نفسه و يفعل بمشيئة شخصه لما تحققت معبودية الله تعالى، و كذلك لو لم يكن معبود شارع آمرناه لما وجد عابد يعبده ... و أما عالم التشريع فله أيضاً مادة و صورة، فمادتها مؤلفة من أمرين أحدهما المعبود ... و ثانيهما العابد و هو الإنسان العاقل أى الذى... ميّز بين الجيد و الردىء و الحسن و القبيح و هذا هو المخاطب بالخطابات الالهية و المكلف بالتكاليف النفسية و البدنية و هو المثاب و المعاقب و المأمور و المنهى». (فى مادة عالم التشريع: ۲، ۱)

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

ب) رساله‌ی فی‌صورة عالم التشريع که بخش دیگری از تقریرات دروس میرزای اصفهانی است. در ابتدای این رساله، به رابطه‌ی احکام شرعی و اراده‌ی تشریعی حق متعال با مستقلات عقلیه پرداخته‌اند.

ج) در المشهدین صفحات ۱۷۷- ۱۷۹ می‌نویسند:

«ففى واد الوجود عالمان حقیقیان: أحدهما: «عالم التكوين» ... و ثانيهما: «عالم التشريع» ... و لكل واحد من هذين العالمين مادة و صورة ... و أما عالم التشريع، فمادته مؤلفة من أمرين: أحدهما «المعبود» و ثانيهما «العابد» ... ففى مادة عالم التشريع اثنيّية واضحة، اذ هناك صنم فعال انساني فى مقابل الصمد الربانى، فهو المأمور و ذلك الأمر. ... و أما صورة هذا العالم فهى الأحكام الإلهية المستقلة [العقلية] و غير المستقلة الشرعية، سواء كانت أولية أو ثانوية كما سنبين. فهذه الصورة هى الإرادة التشريعية الإلهية المتعلقة بالأفعال الاختيارية ... فهذه الإرادة التشريعية هى أحكامه و تكاليفه و أوامره و نواهيه و تكون متعلقة بالأفعال الاختيارية فقط. و لا يخفى أن للإرادة التشريعية ثلاث شعب؛ أى وجودها و تحققها يستلزم وجود ثلاث أمور: «مرید» و هو الله، و «مراد» و هو الفعل، و «مراد منه» و هو المكلف. و بالجملة: ان صورة عالم التشريع عبارة عن أحكام الإلهية الصادرة عن مولوية الله تعالى مطلقاً».

«بنابراین، در دار وجود، دو عالم حقیقی هست: یکی از آن‌ها عالم تکوین است ... و دیگری، عالم تشريع ... و برای هریک از این دو عالم، ماده‌ای است و صورتی اما درباره‌ی عالم تشريع باید گفت: ماده‌اش از دو چیز تشکیل شده است: یکی معبود و دیگری عابد ... بنابراین، در ماده‌ی عالم تشريع، دوگانگی واضحی وجود دارد، چراکه در آن جایک انسان (صنم فعال انسانی) وجود دارد که امرشونده است، در مقابل خداوند (صمد ربّانی) که امرکننده است ... صورت این عالم نیز عبارت است از احکام الهی که خود به دو دسته‌ی مستقل عقلی و شرعی (غیر مستقل عقلی) تقسیم می‌شود، تفاوتی نمی‌کند - همان‌طور

که خواهد آمد-اولی باشد یا ثانوی. صورت این عالم، عبارت است از اراده‌ی تشریعی خداوند که به افعال اختیاری انسان تعلق می‌گیرد. ... در نتیجه، این اراده‌ی تشریع، عبارت است از احکام، تکالیف، اوامر و نواهی خداوند متعال، و تنها به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد. ناگفته نماند که اراده‌ی تشریعی سه شاخه دارد که موجب پدید آمدن سه چیز می‌شود: یکی «اراده کننده» که خداوند است، یکی «اراده شونده» که فعل است و یکی «کسی که از او خواسته می‌شود» که انسان مکلف است. خلاصه آن که: صورت عالم تشریع عبارت است از احکام الهی که از مولویت مطلق خداوند، صادر می‌گردد.

د) در ابتدای درس هجدهم دروس معارف می‌فرمایند: «ماده‌ی این عالم، مولای صاحب حق است و موجود قادر مختار ... و صورتش حکومت مولوی خداوند است. اگر بخواهیم بیشتر توضیح بدهیم، می‌گوییم که ماده‌ی این عالم دو چیز است: عابد و معبود. عابد همان انسان عاقل قادر مختار است با افعالی که از روی قدرت و حریت انجام می‌دهد؛ معبود همان خدا و همه‌ی شئون حکومت و مولویت او است. ... صورت جهان تشریع احکام می‌باشند؛ امر و نهی، کراهت، استحباب و اباحه، احکام خمس، این‌ها صورت‌اند.»

(۳) در باب این که حقیقت فعل انسان «توجه» است، می‌نویسد:

«فلیس فعل النفس بما هو نفس الا صرف التوجه الى المهيئات المعقولة في أشرف أفعال النفس او المهيئات الفانية في الخارج في أحسن أفعاله ... و فعل النفس بالحقیقة كما عرفت لبس الا نفس توجهه ... الى مهية معقولاته في أشرف أفعال النفس، أو توجهه بالآلة الى المهيئات الفانية في الخارج في أحسن أفعاله و هي الأفعال الخارجية. و هذان التوجهان الى المهيئات هما اظهار القدرة» (هناك: ۱- ۲).

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

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

در رساله‌ی المشهدین نیز چنین مرقوم کرده‌اند:

«و تقدّمك ما ذهل عنه الحكماء مع أنه من اللطائف الشريعة العظيمة و هم لم يذكروها في صحفهم، و هو: ان الفعل دائماً ليس الا التوجه، سواء كان في فعلها الأشرف أو الأخس ... ففعل النفس هو التوجه فقط، و العضلات مسخرات تحت أمرها و متحركات بها» (مشهدین: ۱۴۵).

«اینک کلامی عرضه می‌داریم که حکما از آن غفلت کرده‌اند. این مطلب، از نکات لطیف دین بزرگ اسلام است، با این حال، هیچ‌یک از آن‌ها در مکتوبات خود بدان اشاره نکرده‌اند. این نکته عبارت است از این که همیشه فعل، چیزی جز توجه نیست، تفاوتی نمی‌کند که در افعال اشرف نفس باشد یا اخس نفس ... بنابراین، فعل نفس، تنها توجه است و عضلات [بدن]، تسخیر شده‌ی به دست نفس‌اند و به خواست او حرکت می‌کنند.»

هم‌چنین در درس پانزدهم دروس معارف نیز می‌فرمایند: «مطلب دیگر که هیچ‌یک از فلاسفه به آن پی نبرده‌اند و از مختصات علوم اهل البیت می‌باشد، این است که تمام افعال شما فقط توجه است و غیر از توجه هیچ چیز دیگر نیست. ... این سخن را با کمال آگاهی و احاطه‌ای که بر متون فلسفی دارم و آشنایی که از آرای شخصیت‌های فلسفه دارم می‌گویم: در هیچ‌یک از کتب فلسفی، از نوشته‌های ابوعلی سینا گرفته تا صدر المتألهین شیرازی، به چنین حقیقتی بر نمی‌خورید. آنان از این سرّ، که روشنگر واقعیت افعال است، محروم مانده‌اند. در کتاب‌های کلامی هم این مطلب یافت نمی‌شود.»

(۴) در مواضعی نیز فرموده‌اند که فعل اختیاری انسان عبارت است از «تملیک

وجود به ماهیت فعل». به عنوان مثال، در رساله‌ی هناک، حقیقت فعل (= توجّه فاعل به ماهیت فعل) را «همان تملیک وجود» دانسته‌اند: «... فلا تّنها (ماهية الفعل) صارت ذات واقعية بعرض الوجود، الذی هو عین توجّه الفاعل القادر» (هناک: ۴). در ادامه و در ردّ «ترجیح بلا مرجّح» می‌نویسند: «فلا يلزم ذلك (= الترجیح بلا مرجح) ايضاً اذ له فاعل و هو المتوجّه الموجد» (همان). در درس پانزدهم معارف نیز می‌خوانیم: «شما در افعال اشرف نفس به وضوح یافتید که به آزادی توجّه می‌کنید و به ماهیتی وجود بخشیده‌اید نه این‌که دیگری وجود بخشیده باشد». پیش از این عبارات نیز می‌فرمایند: «هنگامی که شما در حال راه رفتن هستید و دستتان به لیوانی می‌خورد و به زمین می‌افتد و می‌شکند، شکستن لیوان را به شما منتسب نمی‌کنند. ... زیرا در آن حالت، شما توجّه به ایجاد کردن ماهیت راه رفتن داشته‌اید و به ماهیت دست زدن به لیوان توجّه نداشته‌اید؛ لذا راه رفتن را به شما منتسب می‌کنند؛ اما شکستن لیوان را انتساب به شما نمی‌دهند».

(۵) در صفحه‌ی ۱۷۹ - ۱۸۰ المشهدین می‌نویسند:

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

الهیة؛ و تكون بما هی كذلك مواد عالم التشريع».

«و از همین جا، عاقل تذکر پیدا می‌کند که اطلاق لفظ «احکام» بر افعال افراد مکلف، تنها بدان جهت است که احکام الهی بدان تعلق گرفته است، وگرنه خود فعل خارجی- از آن جهت که فعلی و جودی در عالم خارج است- حکم خداوند نیست. بنابراین، نمازی که عبارت است از یک سلسله افعال مخصوص، مانند قیام، قعود، رکوع و... از آن جهت که حکم و جوب یا استحباب بدان تعلق گرفته است، «حکم خدا» نامیده می‌شود، وگرنه خود اعمال عبادی، به خودی خود، از موجودات عالم تشريع و حکم [الهی] نیستند. درباره‌ی زکات، حج و سایر کارهایی که از آن‌ها با عنوان «احکام خدا» یاد می‌شود نیز چنین چیزی باید گفت، مانند این که می‌گوییم: «زکات، حکمی از احکام خداست» یا «جهادیکی از احکام الهی است». تمامی این تعابیر، به لحاظ آن است که امر و نهی و جویی یا استحبابی خداوند بدان‌ها تعلق گرفته است، وگرنه این‌ها به خودی خود، احکام الهی نیستند، بلکه به خودی خود، موجوداتی تکوینی‌اند که در عالم تکوین تحقق دارند؛ اما از آن‌ها جهت که احکام- یعنی امر و نهی- به آن‌ها تعلق گرفته است، به آن‌ها احکام الهی گفته می‌شود و از این جهت، ماده‌ی عالم تشريع واقع می‌شوند.»

در درس هجدهم معارف نیز می‌فرمایند: «مراکه جزئی از ماده‌ی عالم تشريع و فعلم را که جزئی از ماده‌ی عالم تکوین است از بین نمی‌برد، بلکه مرا را می‌کند و این را کردن اذن خداست» (و)

(۶) همان‌طور که در پی‌نوشت شماره‌ی ۱ اشاره شد، در رساله‌ی فی صورة عالم التشريع مفصلاً به این بحث اشاره کرده‌اند. اکنون به برخی از عبارات، اشاره می‌شود:

نمونه‌ی یکم. در صفحه‌ی ۲ می‌خوانیم:

«و يطلقان أيضاً علی معنی رابع و هو کون الشیء بعنوانه الأولی حسناً

بحیث لا يكون له عنوان اولاً و بالذات الا الحُسن او القبح؛ و لا يكون له تعريف أظهر منها، و ذلك كشكر المنعم و كفره. فان العنوان الأولی لهما هو الحسن و القبح، و لا يتوسط بينهما و بين الحسن و القبح عنوان آخر يكون علة لطردهما؛ فهما يكونان ذاتيين للشكر و الكفر، أى لا يعلّان بأمر آخر سوى نفس الشكر و الكفر؛ و هذا بخلاف الحسن و القبح الطارئین، أى اللذين يكون عروضهما على المعروض لعلّة و واسطة، بحيث لو لم يعنون المعروض بعنوان الواسطة لما طرأ عليه الحسن و القبح كالمصلحة الصلاتية، لأنه اذا عنونت الصلاة بها تكون حسنة مثلاً؛ فهو حسن طار و ليس بذاتى لها لأنّ العنوان الاولی الذى يكون لها - أى عنوان الصلاتية - ليس هو الحُسن.»

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

نمونه‌ی دوم. در صفحه‌ی ۹ نیز می‌خوانیم:

«فانه (= الله تعالى) جعل العقل حجة باطنية و رسولاً داخلاً، و جعله مستقلاً

فی الأحكام العقلية، أى جعله بحيث يميّز الجيد عن الردىء، و يستقل فى القبح و الحسن فى صنف من الأفعال؛ و جعل مستقلاته أساساً للشرائع، كحُسن شكر المنعم و قبح كفرانه ... فلو لم يكن العقل حجة على الإنسان و لم يكن مستقلاً فى هذه الامور لما وصلت النوبة الى التعبديات. فالشرائع مسبوقة بالمستقلات العقلية و عليها أساسها ... و أيضاً أن الشرائع ملحوقة بالمستقلات؛ لأن التعبديات، و ان لم يكن عناوينها الاولى هى الحسن و القبح، الا أنها واقعة فى سلسلة معدّات امر يكون عنوانه الاولى الحُسن، و هى المعرفة بالله تعالى و قربه؛ فان معرفته و القرب به تعالى حَسَن بالذات و عنوانه الاولى هو الحسن، و التعبديات طراً تقع فى سلسلة حصول المعرفة التى يستقلّ العقل بحسنها، فهى ملحوقة بالمستقلات».

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

۲ گفتار

عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟^۱

مقدمه

در گفتار پیش اشاره شد که یکی از مباحثی که ذیل مسأله‌ی شرور مطرح شده، عالم تشریع است. پیش از این، درباره‌ی حقیقت عالم تشریع گفتگو شد. در این گفتار، قصد داریم به این بحث بپردازیم که عالم تشریع، «واقعی» است یا «انتزاعی». فیلسوفان معتقدند که عالم تشریع، «انتزاعی» و «قراردادی» است، ولی ما این مدعا را نمی‌پذیریم.^(۱)

واقعی بودن عالم تشریع

نخستین نکته که در این باب باید تبیین شود، این است که مراد ما از «واقعی» چیست. در این عالم، «نسبت‌ها» و «اضافه‌ها»ی زیادی وجود دارد، مانند «أَبُوْتُ و بُنُوْتُ: پدری و پسری»، «مالکیت و مملوکیّت»، «فوقیت و تحتیت» و زمانی که ما این نسب و اضافات را بررسی می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این‌ها دوگونه‌اند: اول. گاهی نسبت‌ها «قابل برهم زدن» هستند. برای مثال، فرض کنید بنده مالک این کتاب هستم. در این جا، رابطه‌ای میان من و این کتاب برقرار است. به یک معنا،

۱. این گفتار مربوط است به جلسه‌ی ۱۵ / ۱۰ / ۸۱. (و)

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

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

درباره‌ی فوقیت و تحتیت نیز همین قاعده را می‌توان جاری ساخت. فرض بفرض می‌آید که این کتاب روی این میز قرار دارد. رابطه‌ی این میز و کتاب (فوقیت و تحتیت) توهم نیست، واقعی است. من وجدان می‌کنم که این کتاب روی این میز است، من می‌توانم این کتاب را بردارم و زیر میز بگذارم. مثال‌هایی از این قبیل فراوان است.

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

۱. واقعیت به معنای آن که منشأ ترتّب اثر است یعنی احکامی در پی دارد و توهم نیست. این معنا در هر دو قسم جاری است.

گفتار دوم: عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟ □ ۶۱

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

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

واقعی بودن ماده ی عالم تشریع

اشاره کردیم که ماده ی عالم تشریع عبارت است از: «عابد و معبود»، «انسان و خدایش» یا «عبد فاعل مختار و مولای حقیقی». زمانی که ادعا می کنیم «ماده ی عالم تشریع واقعی است»، مرادمان معنای دوم واقعیت است، بدان معنا که عبودیت عبد و مولویت مولا حقیقی است و قابل ابطال نیست. نمی توان کاری کرد که مولویت خدای متعال یا مملوکیت مخلوقات از بین برود. ما - چه بخواهیم و چه نخواهیم - عبد خدای متعال هستیم و او مولای ماست.^۱ بلا تشبیه، این رابطه، مانند پدری و پسری است که قابل تغییر و ابطال نیست.

واقعی بودن صورت عالم تشریع

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

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

آثار نفس‌الأمری احکام تشریعی

مرحوم استاد در تقریرات اصولی خود از دروس میرزای اصفهانی، این بحث را به تفصیل بیان کرده‌اند. زمانی که ایشان مکتوبات خود را تدریس می‌نمودند^۱، دائماً بر این مسأله تأکید می‌کردند که احکام الهی، آثار، مصالح و مفاسد «نفس‌الأمری» و واقعی دارند. اجازه بدهید تا با ذکر مثالی این نکته را کمی بسط دهیم. فرض بفرمایید شما بر سر دوراهی قرار دارید. خدای متعال می‌فرماید: «از سمت راست برو! از سمت چپ نرو!». در چنین شرایطی، دو حالت متصور است: در حالت اول، «رفتن از سمت راست» هیچ مصلحت و «رفتن از سمت چپ» هیچ مفسده‌ای در پی ندارد. خداوند تنها می‌خواهد ما را امتحان کند که آیا بنده‌ی او هستیم یا نه. در حالت دوم، نه فقط بحث امر و نهی شارع در میان است، بلکه اگر کسی از سمت چپ رفت، داخل چاه می‌افتد، در حالی که اگر از سمت راست رفت به یک باغ سرسبز و خرم می‌رسد.

بحث بر سر این است که امر و نهی خداوند، از چه جنسی است؟ به عنوان نمونه، فرموده است که شراب ننوش، گوشت خوک نخور، صله‌ی رحم کن، به پدر و مادر ت نیکی کن و... آیا نهی خداوند از شراب، تنها برای این است که بندگی مرا بسنجد، یا این شراب نوشیدن، آثار نفس‌الأمری نیز دارد؟ آن‌چه از دروس مرحوم استاد در پاسخ به این سؤال به دست می‌آید، چند نکته است:

۱. خدای متعال، می‌تواند به هر دو صورت امر و نهی کند. دست خدا باز

است. او هیچ محدودیتی ندارد، چرا که مولای حقیقی است و حق

مولویت و امر و نهی برای وی محفوظ است.

۲. اصل بر این است که احکام خداوند، دائر مدار مصلحت و مفسده است.

برای مثال، اگر می‌گوید: «از این طرف نرو!»، رفتن بندگان، مفسده‌ای را

در پی دارد. اگر می‌گوید: «نماز بخوان!»، نماز خواندن مصلحتی را به

دنبال دارد. در این جا، مراد از مصلحت و مفسده، چیزی غیر از «مشخص

۱. البته ایشان تمام تقریرات دروس اصول فقه را به ما تدریس نکردند. حجم این تقریرات بسیار زیاد است و به بیش از ۱۰۰۰ صفحه (ی خطی) می‌رسد. (گ)

گفتار دوم: عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟ □ ۶۳

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

۳. این قاعده استثنائاتی نیز دارد. به عنوان نمونه، امر خداوند به «صدقه‌ی پیش از نجوا»^۱ تنها به جهت سنجش بندگی افراد بوده است. این حکم - بنابر دیدگاه مرحوم استاد - ابتلائییه است و مصلحتی جز ابتلا (آزمودن مردم) ندارد.

بنابراین، واقعی بودن احکام تشریعی که صورت عالم تشریع هستند، بدان معناست که احکام، شامل مصالح و مفاسد هستند و صرف امر و نهی برای امتحان بندگی نیستند. البته این قاعده استثنائاتی دارد و خداوند می‌توانست سنت خود را طور دیگری بنا دهد؛ لکن در مقام واقع، خداوند چنین اراده کرده است که احکام خود را بر «جمع و کسر جبری مصالح و مفاسد»، مبتنی سازد. «جمع و کسر جبری مصالح و مفاسد» بدان معناست که خداوند به تمام مصالح و مفاسد مترتب بر یک فعل، عالم است. برای مثال، می‌داند که «شرب خمر» چه مصالح و مفاسدی دارد. توجه داشته باشید که کسی جز خدا چنین علمی را دارا نیست. خداوند به علم بلامعلوم خویش می‌بیند که مصالح

۱. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝ أَلَمْ تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (مجادله: ۱۲ - ۱۳).
«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که می‌خواهید با رسول خدا نجوا کنید (و سخنان درگوشی بگویید)، قبل از آن صدقه‌ای (در راه خدا) بدهید؛ این برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است. و اگر توانایی نداشته باشید، خداوند غفور و رحیم است! آیا ترسیدید فقیر شوید که از دادن صدقات قبل از نجوا خودداری کردید؟! اکنون که این کار را نکردید و خداوند توبه شما را پذیرفت، نماز را بر پا دارید و زکات را ادا کنید و خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید و (بدانید) خداوند از آن چه انجام می‌دهید با خبر است!». در شأن نزول این آیه آمده است که خداوند گفتگوی خصوصی با پیامبر اکرم ﷺ را ممنوع اعلام کرد، مگر برای کسانی که قبل از ملاقات خصوصی با ایشان، صدقه بدهند. پس از تشریع این حکم، تنها و تنها امیرالمؤمنین (علیه السلام) حاضر شدند که چنین کاری انجام دهند. ایشان یک دینار داشتند که آن را به ده درهم تبدیل نمودند و هر روز به مقدار یک درهم صدقه می‌دادند و خدمت رسول خدا ﷺ می‌رسیدند. پس از آن که درهم‌های ایشان تمام گشت، خداوند این حکم را نسخ کرد، به طوری که برای گفتگوی خصوصی با پیامبر ﷺ، نیازی به پرداخت صدقه نبود. ر.ک: البرهان فی تفسیر القرآن: ۵: ۳۲۰ - ۳۲۶. (و)

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

۱. مفسده‌ی آن بیشتر است و مقدار آن نیز به حد حرمت می‌رسد (حد

حرمت را نیز خود او تعیین می‌کند). در این صورت، خداوند آن فعل را

حرام می‌کند.

۲. مفسده‌ی آن بیشتر است و مقدار آن نیز به حد وجوب نمی‌رسد. در

چنین شرایطی، حکم کراهت را برای آن فعل تعیین می‌نماید.

۳. مصلحت آن بیشتر است و به حد وجوب می‌رسد. این جاست که خداوند

چنین فعلی را واجب می‌کند.

۴. مصلحت آن بیشتر است و به حد وجوب نمی‌رسد. خداوند حکم

استحباب را برای چنین فعلی در نظر می‌گیرد.

۵. مصلحت و مفسده‌ی آن مساوی است. در این صورت، حکم چنین فعلی،

اباحه خواهد بود.

مجدداً تأکید می‌کنیم که این قاعده صد در صدی نیست و نیز دست خدا را در تشریع

نمی‌بندد. این که مرحوم استاد در دروس عدل و سایر مکتوبات و درس‌هایشان تأکید

می‌کنند که عالم تشریع واقعی است، عموماً به این معنا نظر دارند. مقصودشان این است

که امر و نهی خداوند، قرار داد صرف نیست، بلکه مصلحت و مفسده‌ی واقعی و عینی

دارد.

به عنوان پشتوانه، روایات مختلفی را می‌توان مطرح کرد. یکی از بهترین نمونه‌ها

کتاب علل الشرائع مرحوم شیخ صدوق است. در سرتاسر این کتاب، روایان متفاوتی از

حضرات معصومین علیهم‌السلام درباره‌ی حکمت احکام مختلف پرسیده‌اند. اهل بیت علیهم‌السلام

نیز نفرموده‌اند که خداوند هیچ مصلحتی در ورای این اوامر و نواهی ندارد، یا این که از

سؤال درباره‌ی حکمت احکام نهی نکرده‌اند، بلکه مصالح و مفسد را برای آن‌ها شرح

داده‌اند. هم‌چنین در کتاب بحار الأنوار می‌توان جستجو کرد. آن قدری که بنده در کتاب

معجم بحار و نرم‌افزارهای موجود جستجو کردم، به همین نتیجه رسیدم.

گزیده‌ای از تقریرات اصولی میرزای اصفهانی

در ادامه، برخی از عبارات برگزیده‌ی مرحوم استاد از تقریرات اصولی مرحوم میرزای اصفهانی نقل می‌شود تا خوانندگان گرامی با مستندات این بحث بهتر آشنا شوند. در صفحه‌ی ۳۱ به بعد چنین می‌نویسند:

و لا یخفی ایضاً أنّ بحث تبعیّة الأحکام للمصالح و المفسدات إنّما هو واقع فی ذلك المقام ایضاً، أی فی المباحات و المستحبات و المكروهات العقلیّة، و بعبارة أخرى: فی كلّ ما لا یستقلّ العقل بحسنه أو قبحه.

هم‌چنین ناگفته نماند که بحث «پیروی احکام از مصالح و مفاسد»، تنها در این مقام - یعنی مباحات، مستحبات و مکروهات عقلی - واقع می‌شود. به عبارت دیگر: این بحث در هر موردی واقع می‌شود که عقل به طور مستقل، به حسن یا قبح آن، حکم نمی‌کند.

پیش از این مطلب، اثبات می‌کنند که احکام عقلی بر خلاف احکام شرعی، از چهار حال خارج نیست: حرمت، وجوب، کراهت و استحباب^(۲)؛ چرا که «اباحه» به معنای دقیق کلمه، حکم عقلی نیست؛ بلکه در جایی است که عقل، کشفی ندارد. سپس در صدد تبیین این مطلب بر می‌آیند که در واجبات و محرمات عقلیه، شرع جایگاهی جز امضاء و تأیید ندارد^(۳) و حوزه‌ی احکام شرعی تنها مستحبات، مکروهات و به ویژه مباحات عقلیه است.^(۴) مستحبات عقلیه، ممکن است از لحاظ شرعی واجب یا مستحب باشند. مکروهات عقلیه نیز می‌توانند از لحاظ شرعی حکم کراهت یا حرمت پیدا کنند. در مباحات عقلیه نیز دست شرع باز است که هرگونه حکمی را برای آن قرار دهد. از این رو، حوزه‌ی احکام شرعی را به مکروهات، مستحبات و مباحات عقلیه بازگرداندند. در ادامه می‌نویسند:

و ذلك لأنّ لكلّ فعل من الأفعال الصادرة عن البشر، بالتقیاس الى شخص فاعله و بالتقیاس الى شركائه فی النوع و بالتقیاس الى سائر

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

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

در این عبارات، تصریح می کنند که مصالح و مفسد احکام شرعی، واقعی است.
برای مثال، اگر گفته اند که گناه، فرد گناهکار را «قسى القلب» می کند، او حقیقتاً سنگدل
می شود. اگر گفته اند قساوت قلب، اشک چشم را خشک می کند،^۱ فرد گناهکار حقیقتاً
و در عالم خارج اشکش جاری نمی شود. برای مثال، اگر در روز اول محرم اشکش به
خوبی جاری می شد، در روز سوم محرم نگاه به نامحرم می کند، روز هفتم محرم واقعاً
و حقیقتاً اشکش جاری نمی شود. این آثار و تبعات، در عالم خارج موجود می شود و
توهم و انتزاع صرف نیست، بلکه واقعی است. در ادامه می نویسد:

و النفس الكلية النبوية ﷺ فضلاً عن الله تعالى محيطة بجميع
الأشياء و عالم بها. فلامحالة يدرك الكسر و الانكسار الواقع بينهما،
و يرى الغالب من أحدهما على الآخر.

علاوه بر خداوند، نفس کلی نبوی (مقام نورانی پیامبر ﷺ) به تمامی اشیا
احاطه و علم دارد. پس ناگزیر، از جمع و کسری که در میان مصالح و مفسد
رخ می دهد، آگاه است و می بیند که کدام یک بر دیگری غلبه دارد.
در وهله ی اول، علم به مصالح و مفسد از آن خداست. خداوند نیز به علم مخلوقی
خودش که نور حضرت خاتم الانبیاء ﷺ باشد، این دانش را عطا کرده است. در
همین صفحه می نویسد:

۱. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ما جفت الدموع الا لقسوة القلوب، وما قست القلوب الا لكثرة الذنوب:
اشک‌ها خشک نمی شود، مگر برای سنگدلی؛ و قلب‌ها سخت نمی شود، مگر برای زیادی گناهان».
علل الشرائع: ۱: ۷۷. (و)

گفتار دوم: عالم تشريع؛ واقعی یا انتزاعی؟ □ ۶۷

فلا محالة يجعل [الله] الحكم على طبق الملاك الغالب الأقوى. فان كان الأقوى هي المصلحة، يأمر به و ان كان هي المفسدة، ينهى عنه الزاماً أو رخصة. و ان كانتا متساويتين، يُبيحه.

بنابراین، بدهی است که خداوند، حکم خویش را طبق ملاکی (مصلحت یا مفسده‌ای) قرار می‌دهد که بر دیگری می‌چربد. پس اگر مصلحت چیره شود، بدان امر می‌کند و اگر مفسده غلبه کرد، از آن نهی می‌کند. حال، این امر یا نهی می‌تواند الزام‌آور باشد (وجوب و حرمت) یا نباشد (استحباب و کراهت). اگر مساوی باشند نیز، آن را مباح می‌کند.

در این عبارات، تصریح می‌کنند که حرمت، وجوب، کراهت، استحباب و اباحه‌ی شرعی مبتنی بر کسر و انکسار مصلحت و مفسده است. در صفحه‌ی ۶۴ و ۶۵ به شکل واضح‌تری این مبنا را توضیح می‌دهند و می‌نویسند:

و لما كانت الأفعال الصادرة عن العباد بالاختيار ذات مصلحة منكسرة مع المفساد، بحسب متن الواقع و عين الخارج، فهي في الواقع اما ذات مصلحة غالبية أو ذات مفسدة غالبية أو لا تآك و لا هذه. و على الأولين اما تكونان ملزمتين أم لا. و بحسب هذه الأقسام الخمسة يجب على المولى العالم المحيط بجميع الأشخاص و الأفعال و عواقب الأمور، جعل الأحكام الخمسة على طبقها من الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهة و الإباحة، اذ هو حكيم؛ و الحكيم لا يأمر و لا ينهى تحريماً أو تنزيهاً إلا على طبق المصالح و المفساد، الراجعة الى العباد. فالكسر و الانكسار بين المصالح و المفساد، لا مناص منه واقعاً.

زمانی که افعال اختیاری بندگان، مصلحت و مفسده‌ی واقعی و عینی داشته باشد، یا مصلحت آن بیشتر است، یا مفسده‌ی آن و یا هیچ کدام (مساوی‌اند). بنابر دو حالت اول نیز یا التزام‌آور هستند یا خیر. براساس این پنج حالت، بر

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

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

و أيضاً لما كان هو تعالى حكيماً، فلامحالة لا يكون فعله أدون من فعل الحكماء العقلاء. و هم اذا أرادوا جعل حكم من الأحكام لعبيدهم، يجعلونه بنحو الكلّية و على سبيل القضية الحقيقية، لا على نحو القضايا الشخصية بأن يواظبوا على كلّ قضية قضية شخصية، فيأمرهم بها شخصاً شخصاً و يوماً فيوماً، بل يلاحظونهم بالمرائي الكلّية و يجعلون لهم الأحكام على سبيل الكلّية و لا ينتظرون في جعل الحكم حضور الوقت، أى وقت العمل. و الله تعالى مولى الموالى و أحكم الحكماء و محيط بجميع الأشياء، و يرى المكلفين الموجودين من الأزل الى الأبد برمتهم. و كذا يرى الأفعال الصادرة عنهم بالاختيار و جميع مصالحها أو مفاسدها الواقعية.

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

گفتار دوم: عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟ □ ۶۹

فعل حکیمان، پست‌تر (بیهوده‌تر) نخواهد بود. زمانی که آن‌ها می‌خواهند حکمی را برای زیردستانشان قرار دهند، آن حکم را به شکل کلی و در قالب «قضیه حقیقیه» قرار می‌دهند نه «نقضیه‌ی شخصی»، به طوری که برای هر کاری، یک قضیه شخصی وضع کنند و افراد را به شکل تک تک و روزانه، به کاری امر کنند، بلکه آن‌ها (حکیمان) مخاطبان خود را به شکل کلی در نظر می‌گیرند و احکام خود را نیز به شکل کلی وضع می‌کنند و برای تنظیم حکم، منتظر رسیدن وقت عمل کردن به آن، نمی‌شوند. خدای متعال، آقای آقایان و حکیم‌ترین حکیمان است و به همه چیز احاطه دارد. او تمام مکلفان، افعال اختیاریشان و مصالح و مفاسد واقعی افعال آن‌ها را می‌بیند.

در واقع، استدلال ایشان بدین ترتیب است:

۱. اگر انسان حکیم بخواهد احکامی را برای زیردستان خود تعیین کند، به

نحو کلی و حقیقی این کار را انجام می‌دهد.

۲. زمانی که یک فرد حکیم، حکمی کلی را جعل می‌کند، حکم او حکمت و

مصلحتی دارد.

بنابراین:

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

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

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

در ابتدای صفحه‌ی ۸۴ مجدداً مبنای خویش را تکرار می‌کنند، به این بیان که علاوه بر مصلحت و مفاسد، کسر و انکسار هم واقعی است. می‌نویسند:

فالكسر و الانكسار واقعيتان. و احاطة الجاعل أيضاً واقعية. و الجعل

انّما هو علی طبق المصالح و المفسد. فلا یمكن الإهمال قطعاً. ففی حاقّ الواقع امّا أن یكون مصلحة الفعل غالبه علی مفسدة الفعل حال الجهل أم لا. فان كانت هی غالبه، یكون الجعل لازماً. و الاّ، فقیحاً. فعلى أيّ حال لا مناص من الكسر و الانكسار فی مقام الجعل، و انّما الإهمال غلط و ممتنع.

جمع و تفریق [مصالح و مفسد] نیز واقعی است. احاطه‌ی جاعل [بر افراد، افعال اختیاریشان، و مصالح و مفسد افعال اختیاریشان] نیز واقعی است. جعل احکام نیز تنها و تنها بر طبق مصالح و مفسد است. بنابراین، إهمال^۱ در چنین چیزی نیز محال قطعی است. پس در واقع، در حالت جهل [نسبت به حکم الهی] مصلحت، یا غالب است یا نیست. اگر غالب بود، جعل حکم لازم است، وگرنه قبیح است. پس در هر صورت، هیچ گریزی از جمع و تفریق [مصالح و مفسد] در مقام جعل حکم نیست.

یکی از نکاتی که مرحوم استاد همیشه بدان استدلال می‌کنند، وجوب و فضیلت تفقه است. اسلام همواره بر وجوب و فضیلت تفقه در دین تأکید می‌کند که یکی از مصادیق آن، تلاش برای علم به احکام الهی است. اگر احکام واقعی نبودند و آثار و تبعات واقعی و عینی در زندگی ما نداشتند، نیازی به این قدر تأکید نبود.^۲ ایشان در همین تقریرات اصولی (صفحه ۸۶) می‌نویسند:

و اجماعهم علی وجوب التفقه و التفحص و وجوب حفظ الأحكام. فلو لم یکن للجاهل حکم حقیقی، فما معنی وجوب التفقه و التعلّم و التفحص؟! لأنّ التعلّم انّما یكون واجباً، لكون العلم طریقاً الى الأحكام. و اذ لا حکم حقیقه، فما معنی ایجاب تعلّمه و وجوب تفقهه

۱. از آن جایی که مرحوم عصار، مراد مؤلف از «اِهمال» را شرح نکرده‌اند، این واژه عیناً در ترجمه تغییر نکرده است.

۲. ر.ک: عباراتی که در پی‌نوشت شماره‌ی ۱ نقل شده است.

و لزوم التفحص عنه؟!

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

در ادامه، در صفحات ۸۶ و ۸۷ به روایات متعددی نیز استدلال می‌کنند. البته ایشان متن روایات را نیاورده‌اند و تنها به مضامین آنها اشاره کرده‌اند:

و أمّا الروایات، فهی طوائف کثیرة، و کلّ واحد من هذه الطوائف متواتر بالمعنی.

۱. فمنها: الروایات الواردة فی حفظ الأحکام و أنّها محفوظة عند الأئمة و هم الأئمة. و هم عليه السلام یفتخرون بذلك و یسمونها بموارث النبوة^۱. فیدعون أنّ عندهم الجفر الأحمر و الأبيض^۲ و أنّهم مظهری أمر الله و نهیه^۳، اللذین محفوظین فی الكتاب المحفوظ.

۲. و منها: الروایات الواردة فی وجوب التعلّم^۴ و التفحص و الهجرة الى

۱. به عنوان نمونه، به این روایت اشاره می‌کنیم: «عن ابی بصیر عن خيثمه عن ابی جعفر عليه السلام قال: سمعته یقول: نحن جنب الله و نحن صفوته و نحن خیرته و نحن مستودع موارث الانبیاء و نحن امناء الله». بصائر الدرجات: ۱: ۸۳. ر.ک: وسائل الشیعة (آل البيت): ۲۷: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضی: باب وجوب الرجوع فی جمیع الأحکام الى المعصومین عليه السلام.

۲. بصائر الدرجات: ۱: ۱۷۵.

۳. در زیارت جامعه کبیره می‌خوانیم: «السّلامُ عَلَى الدُّعَاةِ إِلَى اللَّهِ وَ الْأَدِلَّةِ عَلَى مَرْضَاةِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَقَرِّينَ فِي أَمْرِ اللَّهِ وَ نَهْيِهِ وَ التَّائِمِينَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ وَ الْمُخْلِصِينَ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ وَ الْمُظْهِرِينَ لِأَمْرِ اللَّهِ وَ نَهْيِهِ». عیون أخبار الرضا: ۲: ۲۷۳.

۴. به عنوان نمونه، ر.ک: الکافی: ۱: کتاب العقل و الجهل: کتاب فضل العلم: باب فرض العلم و وجوب

الله و رسوله^۱ و الاحتجاج علی الجاهل بها.^۲

۳. و منها: الروایات الواردة فی الحثّ علی الورع و التقوی و الاجتناب عن الشبهات لکی لا يقع فی المحرّمات و حسن الاحتیاط و مراتب التقوی و الورع و الزهد.^۳

۴. و منها: الروایات الواردة فی ذمّ الغاصبین و المتقلّبین و ما یتربّب علی أفعالهم و ما یتلی به الناس فی زمانهم و ما ینتج من ثمرات أفعالهم.^۴

۵. و منها: الروایات الواردة فی مدح الرواة و القمّیین لضبط الأخبار^۵ و

طلبه و الحثّ علیه.

۱. به عنوان نمونه، ر.ک: روایاتی که ذیل آیات ۱۲۲ سوره ی توبه (آیه ی نفر) و ۱۰۰ سوره ی نساء وارد شده است.

۲. به عنوان نمونه، ر.ک: الاحتجاج: ۱: الفصل الأول.

۳. به عنوان نمونه، ر.ک: وسائل الشیعة (آل البيت): ۲۷: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضی: باب وجوب التوقّف و الاحتیاط فی القضاء و الفتوی. ناگفته نماند، عبارت «وجوب» برخاسته از استنباط مرحوم شیخ حر عاملی از روایات است و در این جا، تنها متن روایات مراد است نه بیشتر.

۴. به عنوان نمونه، ر.ک: وسائل الشیعة (آل البيت): ۲۷: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضی: باب عدم جواز تقلید غیر المعصوم.

۵. عن الصادق (علیه السلام) قال: «ان لعلی قم ملکاً رفرف علیها بجناحیه لایریدها جبار بسوء الا اذا به الله کذب الملح فی الماء.» ثم أشار الی عیسی بن عبدالله فقال: «سلام الله علی اهل قم یسقی الله بلادهم الغیث و ینزل الله علیهم البرکات و یدلّ الله سیئاتهم حسنات. هم اهل رکوع و سجود و قیام و قعود. هم الفقهاء العلماء الفهماء. هم اهل الدراية و الروایة و حسن العبادة.» بحار الأنوار: باب الممدوح من البلدان و المذموم منها و غرائبها: ح ۴۶.

امام صادق (علیه السلام) فرمود: بر فراز قم فرشته ای بال های خود را برافراشته است. هیچ گردنکشی نسبت به قم سوء قصد نمی کند مگر آن که خداوند او را نابود می نماید، چنان که نمک در آب نابود می شود. آن گاه امام به عیسی بن عبدالله اشاره کرد و فرمود: سلام خداوند بر اهل قم باد. خداوند سرزمینشان را به خوبی تبدیل کند. قمیان اهل رکوع و سجده و قیام و قعوداند. آنان فقیه و عالم و با شعور و اهل فهم و روایت هستند و عبادات را به خوبی به جا می آورند.

برای روایاتی که در مدح اهل قم نقل شده است، به احادیث ۱۸ الی ۴۷ همین باب مراجعه کنید.

گفتار دوم: عالم تشريع؛ واقعی یا انتزاعی؟ □ ۷۳

الفقهاء الراشدين و مذمة الضالين و قضاة الجور.^۱

۶. و منها: الروايات الواردة في عصر الغيبة و ابتلاء الشيعة و ذهاب العلم عن أيتام الحجة عليه السلام.^۲

۷. و منها: الروايات الواردة في علل الشرائع^۳ و حكمها و آثارها و نتائجها و ما يظهر في القيامة منها من العقوبات و المثوبات.^۴

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

۸. و منها: الروايات الواردة في الطرق و الأمارات^۵ و جعلها و الروايات العلاجية^۶ ...

۱. به عنوان نمونه، ر.ک: وسائل الشيعة (آل البيت): ۲۷: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضي: باب أنه يشترط فيه الإيمان و العدالة، فلا يجوز الترافع الى قضاة الجور و حکامهم الا مع التقية و الخوف و لا يمضى حکمهم و ان وافق الحق.

۲. به عنوان نمونه، ر.ک: الاحتجاج: ۱: الفصل الأول.

۳. به عنوان نمونه، ر.ک: کتاب علل الشرائع تأليف شيخ صدوق.

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

۵. به طور کلی، می‌توان «آماره» را نشانه یا دلیل برای رسیدن به حکم خداوند دانست (البته آماره، می‌تواند موضوعی باشد، اما در این جا مراد نیست، چرا که موضوع سخن بر سر احکام است نه موضوعات). این نشانه برای کسی است که نسبت به احکام، جاهل است و قطع ندارد (یا ظن دارد و یا شک). به طور بسیار ابتدایی، می‌توان گفت که قوام آماره بودن به دو چیز است: اول این که چیزی کاشفیت ناقصی داشته باشد (مثلاً کاشفیت نوعی). به علاوه، شارع مقدس آن را معتبر دانسته باشد. از جمله اماراتی که مورد بحث قرار می‌گیرند، می‌توان به «إخبار عادل»، «ظنّ انسدادی»، «اجماع منقول» و «شهرت فتوائية» اشاره کرد. هم‌چنین امارات به دو دسته‌ی عقلی و شرعی تقسیم می‌شوند. امارات شرعی نیز خود به دو نوع تأسیسی و امضائی قابل تقسیم هستند. ر.ک: اصطلاحات الأصول: ۱: ۶۹ به بعد. (و)

۶. اخبار علاجیه، یکی از راه‌های رفع تعارض میان دو خبری است که در بیان «حکم» با یکدیگر متعارض باشند. بنابر دیدگاه بیشتر اصولیان، در جایی که جمع عرفی میان دو روایت ممکن است، روایات علاجیه کاربردی ندارند (ر.ک: فرائد الأصول: ۴: ۱۶۰؛ کفاية الأصول: ۴۴۹). حال اگر جمع

۹. منها: الروایات الواردة فی الأصول العملیة و التوسعة علی الأمة^۱ و
الإیمان علیهم و جعل الشریعة سهلة سمحة.^۲
۱۰. و منها: الروایات الواردة فی مدح العلم و العلماء و ارشادهم الجهال
فی عصر الغیبة و فضائلهم و أنَّهم الحفاظ و الأمناء علی الحرام و
الحلال.

۱۱. و منها: الروایات الواردة فی مذمة القیاس و الاستحسان و أنَّ دین
الله لا یصاب بالعقول^۳ و مذمة علماء العامة و قضاتهم و خلفائهم و ما
یعملون فی الأحکام من التبديل و التغير.
اما [در میان] مضامین مختلف روایاتی یافت می‌شود که هر یک از آنها،
متواتر معنوی است؛ برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. روایاتی که به حفظ احکام دلالت می‌کند و این که احکام الهی، نزد ائمه علیهم‌السلام
محفوظ است. آنها نیز به این مسأله افتخار کرده‌اند، آن را «میراث نبوت»
نامیده‌اند و ادعا کرده‌اند که جَفر سفیدرنگ و قرمزرنگی نزد آنهاست.

۴: ۵۷ - ۶۷. (و)
عرفی ممکن نبود، به عقیده‌ی بسیاری هر دو روایت از حجیت ساقط می‌شوند و تحریر پدید می‌آید.
در چنین شرایطی، روایات علاجیه برای خارج ساختن انسان از تحریر خویش به کار می‌آیند. این
روایات، به چهار مطلب دلالت می‌کنند: تخییر، ترجیح، احتیاط و توقف. مرجحات مختلفی نیز در
برخی از این روایات ذکر شده است، از جمله: موافقت با کتاب خدا، مخالفت با عامه، راوی اعدل و
اوثق. مرحوم شیخ انصاری در فرائد الأصول چهارده روایت را نقل کرده است. ن.ک: فرائد الأصول:

۱. یکی از مصادیق آن، حدیث «رفع» است که در آن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند چند چیز از امت من
برداشته شده است. بنابر برخی نقل‌ها فرموده‌اند: سه چیز (المحاسن: ۲: ۶۹ - ۷۰؛ الکافی: ۲: ۴۶۲ -
۴۶۳) و بنابر برخی دیگر فرموده‌اند: نه چیز (الخصال: باب التسعة: ح ۹؛ الفقیه: ۱: ۵۹). این حدیث
در اثبات اصالت برائت مورد استناد قرار گرفته، هر چند که در دلالت آن میان اصولیان اختلاف است
(به عنوان نمونه، ر.ک: فرائد الأصول: ۳: ۳۳۶ به بعد). (و)
۲. به عنوان نمونه، ن.ک: وسائل الشیعة (چاپ آل البيت): ۲۰: ۱۰۷.
۳. به عنوان نمونه، ر.ک: وسائل الشیعة (آل البيت): ۲۷: کتاب القضاء: أبواب صفات القاضی: باب عدم
جواز القضاء والحکم، بالرأی و الاجتهاد و المقاییس و نحوها.

گفتار دوم: عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟ □ ۷۵

- همچنین ادعا کرده‌اند که آن‌ها (اهل بیت) آشکارکنندگان امر و نهی خدایند، اوامر و نواهی‌ای که در «کتاب محفوظ» محفوظ مانده است.
۲. روایاتی که فراگیری و جستجوی احکام، و حرکت به سوی خدا و پیامبرش و احتجاج با جاهل به وسیله‌ی آن را واجب می‌داند.
۳. روایاتی که داشتن ورع، تقوا، دوری از شبهات، خوبی احتیاط و مراتب زهد و تقوا و ورع را می‌رسانند، برای این‌که مسلمان به گناه نیفتد.
۴. روایاتی که به نکوهش غصب‌کنندگان خلافت و تغییردهندگان سرنوشت دین پرداخته‌اند، نتیجه‌های شوم کارهایشان را برشمرده‌اند و به امتحان دشوار مردم در آن زمان و نتایج تسلیمشان در برابر غاصبان خلافت و رویگردانی‌شان از اهل بیت علیهم‌السلام اشاره دارند.
۵. روایاتی که به ستایش راویان، اهل قم - چرا که آنان روایات را حفظ نمودند - و فقیهان هدایتگر پرداخته‌اند و از طرفی، گمراهان و قاضیان ستمگر را نکوهش کرده‌اند.
۶. روایاتی که در باب دوران غیبت وارد شده است و به امتحان شیعه در این دوران و دوری ایتمام (شیعیان) حضرت حجت علیه‌السلام از علم اشاره دارد.
۷. روایاتی که درباره‌ی علت‌های احکام^۱، آثار و نتایجش وارد شده است و به آثار اخروی، عذاب‌ها و پاداش‌های آن اشاره دارد.
- این‌ها نصوصی است که از آن‌ها می‌توان مطلبی را استنباط کرد که پیشتر گفتیم، یعنی ترتب مصالح و مفسده بر احکام، در حالتی که انسان به آن‌ها (احکام) جهل دارد، بلکه می‌توان برداشت کرد که احکام، اموری واقعی و حقیقی‌اند، نه انشائی.

۱. در این‌جا، عبارت «علل الشرائع» را دو گونه می‌توان تفسیر کرد: ۱ - مراد از آن، معنایی عام باشد که در این صورت ترجمه‌اش چنین خواهد شد: «علت‌های احکام مختلف»؛ ۲ - معنای خاصی از آن اراده شده باشد که در این صورت، معنای آن «کتاب علل الشرائع» خواهد بود. با توجه به عباراتی که در نقل بعدی خواهد آمد (بِمَ يُعْلَلُ الشَّرَائِعُ؛ چرا برای احکام، علت‌های مختلف برشمرده‌اند؟)، به نظر می‌رسد معنای اول، محتمل‌تر باشد، هر چند که معنای دوم نیز منتفی نیست.

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

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

۹. روایاتی که در باب اصول عملیه، سختی نگرفتن بر امت [پیامبر ﷺ]،

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

است، دلالت دارد.

۱۰. روایاتی که به ستایش علم، عالمان، راهنمایی جاهلان توسط عالمان در

عصر غیبت و به فضائل عالمان اشاره دارد و این‌که آنان حافظان و

امانت‌داران حلال و حرام‌اند.

۱۱. روایاتی که در نکوهش «قیاس» و «استحسان» وارد شده است و این‌که دین

خدا با عقل، قابل دستیابی نیست. روایاتی که به نکوهش عالمان، قاضیان و

سردمداران مذهب عامه پرداخته و به تغییر احکام توسط آن‌ها اعتراض کرده

است.

بنده در این جا قصد ندارم که دلالت تک‌تک این روایات را شرح بدهم، زیرا برخی از آن‌ها مانند روایات علاجیه نیاز به توضیح دارد. تنها به تذکر این نکته اکتفا می‌کنم که این‌ها همه روایاتی است که برخی از آن‌ها حجم قابل توجهی را به خود اختصاص می‌دهد. به عنوان نمونه، در یک دسته از روایات (شماره‌ی ۷)، تمام کتاب علل الشرائع را جای می‌دهند. البته این دسته از روایات، اعم از کتاب علل الشرائع است. بنابراین، واقعی بودن عالم تشریع که استاد فقید می‌گوید، تنها مبتنی بر فرمایشات استاد نیست، بلکه پشتوانه‌ی روایی نداشته باشد.^۱ نیز روایاتی که در مدح علما و راویان حدیث آمده است. هم‌چنین روایاتی که در مذمت خلفا و پیروانشان نقل شده است. هر کدام از این مضامین در روایات متعددی آمده است. ایشان می‌خواهند بفهمانند که روح حاکم بر روایات شیعه آن است که احکام، باید واقعی باشند و مصالح و مفاسد مترتب بر آن‌ها حقیقی و خارجی است.

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

یکی از شواهدی که ایشان نیز به آن استناد کرده‌اند، احتیاط در اعمال است. علمای اعلام، همیشه بیش از آن چه از آن‌ها انتظار می‌رفته است، احتیاط می‌کردند. مرحوم استاد نقل می‌کردند که روزی به مرحوم میرزا گفته بودند که می‌خواهند روزی حلال بخورند. یعنی آن چه مطمئن باشند که حلال است. مرحوم میرزا دست ایشان را گرفته و شبانه از منزل بیرون برده بود (بنده نقل به مضمون می‌کنم). در حال حرکت، مرحوم میرزا گفته بود که آن نان خشکی را که در کنار خیابان افتاده است بردار! کمی جلوتر رفته بودند، ایشان گفته بود آن استخوانی را که یک تکه گوشت یا مرغ به آن چسبیده است بردار! و... سپس مرحوم میرزا ایشان را برده بوده است به نهري که آن روزها در اطراف حرم جاری بوده و از ایشان خواسته بود که این‌ها را بشوید و بخورد! مرحوم میرزا فرموده بود که این‌ها از هر مالی هم که کسب شده باشد، حلال است، چرا که صاحب آن، از آن اعراض کرده است. مرحوم استاد می‌گفتند که من به میرزا عرض کردم که ما را معاف بدارد!

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

حال سؤال این جاست که این احتیاط‌ها از برای چیست؟ فرض بفرمایید بنده مالی دارم که مخلوط به حرام است (مقدار حرامش را هم نمی‌دانم). بنابر دستور شرع، من بایستی خمس آن را بپردازم و از بقیه‌اش استفاده کنم. اما اگر کسی مثل شیخ انصاری هم بود، همین کار را می‌کرد؟ یا عطای این مال را به لقایش می‌بخشید؟ این احتیاط‌های حسن، می‌رساند که پشت پرده خبرهایی است و این احکام، مصالح و مفاسدی واقعی دارند که دائر مدار علم ما نیست.

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

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

در ادامه، چنین نتیجه می‌گیرند:

فلو كانت الأحكام مخصوصة بحال العلم و لم يكن في حال الجهل حكم لها واقعية، فما معنى الافتخار و ما معنى وجوب التعلم و التفحص و الهجرة؟! و بم يُحتجّ على الجاهل؟! و لو لم يكن في حال الجهل، فما معنى حسن الاحتياط؟! و لإدراك أيّ مصلحة يحسن ارشاد الجاهل؟! و بم يذمّ الغاصبون و يمتدح الفقهاء و الحفظة الراشدون؟! و بم يعلّل الشرائع؟! و ما معنى النتائج من العقوبات و المثوبات؟! و لم يذمّ الغاصبون؟! بل لا بدّ أن يترحمّ عليهم، لأنّهم خلّصوا البشر عن الزحمت و مشقّة التكليف؛ و مع ذلك لم يفوتوا عنهم شيئاً من المصالح! بل يكون الذمّ على هذا المشرب وارداً على الأنبياء حيث اطلعوا الناس و أعلموهم على التكليف الشاقّة و أوقعوهم في الزحمت! و ان لم يخبروهم، لمافوتوا عنهم مصلحة واقعية. بل و ما معنى الإيمان على الخلق بجعل الطريق أو الأصول لحكام؟! اذ لا مصلحة عند الجهل. فما نتيجة الطرق و الأمارات؟! و ليس فائدة جعلها الاّ توليد المشقّة و الكلفة من دون ازدياد مصلحة! اذ لو كانوا جاهلين، لمافات عنهم مصلحة حسب الفرض. و بالجملة فما معنى مدح العلماء و فقهاء الشيعة و ذمّ العامة؟! و ما معنى مذمّة

گفتار دوم: عالم تشريع؛ واقعی یا انتزاعی؟ □ ۷۹

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

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

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

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

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

ثواب و عقاب - چه خواهد بود؟ بلکه باید برای آن‌ها طلب رحمت می‌کردند، چرا که بشر را از زحمت و مشقت تکلیف راحت کرده‌اند. با وجود تمام انحرافات، پیروان آن‌ها، مصلحتی را از دست نداده‌اند. بلکه بنابر این مشرب، پیامبران‌اند که باید نکوهش شوند، چرا که آنان مردم را از تکالیف سختشان مطلع و آگاه ساختند و آن‌ها را به زحمت انداختند! اگر آن‌ها را با خبر نمی‌کردند، مصلحت واقعی‌ای را از دست نمی‌دادند.

بالاخر آن‌که، اگر چنین بود، دیگر معنای منت گذاشتن بر مردم و گشودن راهی برای رسیدن به احکام، چه معنی داشت؟ چرا که در هنگام جهل به احکام، دیگر مصلحتی در کار نیست! در آن صورت، نتیجه‌ی طرق و امارات چه خواهد بود؟ در چنین شرایطی، قرار دادن راه‌ها و نشانه‌هایی برای رسیدن به احکام فائده‌ای جز زحمت و مشقت نداشت و باعث تحقق هیچ مصلحتی نمی‌شد، چرا که در چنین فرضی، در زمان جهل، مصلحتی را از دست نمی‌دادند. خلاصه آن‌که: معنای مدح علمای شیعه و مذمت علمای عامه چه خواهد بود؟ نکوهش قیاس چه معنا خواهد داشت؟ چرا که حقیقت دارای مصلحتی نیست که قیاس، ما را از رسیدن به آن باز دارد.

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

گفتار دوم: عالم تشریع؛ واقعی یا انتزاعی؟ □ ۸۱

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

ثمره‌ی بحث

ایشان از «واقعی بودن» عالم تشریع، استفاده‌های متعددی کرده‌اند. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

یکم. در بحث شرور

اگر ما قائل شدیم که عالم تشریع، واقعی است و آثار نفس‌الامری دارد، می‌توانیم ادعا کنیم که این عالم، بر عالم تکوین تأثیر می‌گذارد. در گذشته، این مطلب مطرح شد که در نفس عالم تشریع، شرّیتی نیست، بلکه از لحاظ مادی و صوری، خیر است. اگر انسان مختار که جزئی از ماده‌ی عالم تشریع است، با امر و نهی الهی که صورت این عالم است، موافقت کند (اطاعت)، این توافق، منشأ خیر خواهد بود. در مقابل، اگر مخالفت کند (عصیان)، منشأ شروری در عالم خواهد بود. این‌ها همه فرع بر «واقعی» بودن عالم تشریع است. اگر عالم تشریع انتزاع صرف بود، معنا نداشت که منشأ خیر یا سرچشمه‌ی شرّ شود. در درس هجدهم معارف، این ارتباط کاملاً روشن است و ایشان تأثیرگذاری عالم تشریع بر تکوین را مبتنی بر واقعی بودن آن بیان کرده‌اند.

دوم. آثار وضعی اعمال

این بحث، علاوه بر ثمره‌ی علمی، نتیجه‌ی عملی نیز دارد. اگر ما قائل شدیم که عالم تشریع واقعی است، باید قبول کنیم که ترتب آثار بر افعال و اعمال ما، متوقف بر علم و جهل‌مان نیست. در گذشته، مثالی را عرض کردیم. فرض کنید خداوند به شما امر می‌کند از سمت چپ نروید. بنابر آن چه گذشت، سنّت الهی به این تعلق گرفته و اصل بر این است که اگر خدا می‌گوید: «از سمت چپ نرو»، علاوه بر عصیان خداوند، مفسده‌ی دیگری بر آن مترتب است.

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

اوصاف، اگر کسی نداند که خداوند چنین نهی نموده است، بر سر این دوراهی برسد و به سمت چپ برود، شاید گناهی مرتکب نشده باشد، اما حیوان درنده او را می‌درد. مثال دوم. فرض بفرمایید فردی سرماخورده و خربزه برایش مضر است. اگر او نداند که خربزه برایش ضرر دارد و از آن بخورد، مریضی او شدت خواهد گرفت. البته ممکن است او را سرزنش نکنند، اما چنین نیست که چون نمی‌دانسته است، خربزه اثر خود را نگذارد!

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

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

پی نوشت

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

الف) در رساله‌ی المشهدین، صفحه ۱۸۰ می‌نویسند:

«کما أن الأمر و النهی صورته و من مجموعهما يتمّ هذا العالم و يتحقق تحققاً واقعياً لا اعتبارياً انتزاعياً - على ما حققناه في علم الأصول - اذ لو لم تكن الأحكام الشرعية أموراً حقيقية واقعية خارجية، لكان العلم بها جهلاً و ضلالاً، لأن العلم بالأمر و اللا واقعی ليس علماً، فكيف يكون التفقه و تعلم الأحكام كملاً مأموراً به في الكتاب و السنة؟!»

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

«همان‌گونه که امر و نهی صورت عالم تشریع هستند و از مجموع آن‌ها این عالم کامل می‌شود و تحقق واقعی می‌یابد نه تحقق اعتباری انتزاعی، بنابراین آنچه در

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

آری، آن‌ها (= احکام) اموری واقعی و حقیقی‌اند و حقیقت آن‌ها اضافه‌ای مقولی (نه اشراقی) است که خارجی بوده و میان مولی و عبد یا میان بزرگ و کوچک محقق می‌شود. به عبارت دیگر: نسبت متکرره‌ای است که بین قاهر و مقهور رخ می‌دهد، بعد از آن که قاهر، قاهریت و سلطنت و مولویت خود را اعمال کرد. بنابراین، این نسبت‌ها و رابطه‌ها که میان مولی و عبد پدید می‌آید، احکامی هستند که در عالم خارج موجودند. مطلب آن چیزی نیست که برخی اصولیان گمان کرده‌اند. آن‌ها می‌پندارند که وجوب، استحباب و مفاهیمی از این قبیل، انتزاعی و اعتباری‌اند و از انشای مولی (خداوند) انتزاع می‌گردند. بررسی محققانه‌ی این بحث، باید در جای خود و در علم اصول صورت گیرد.»

(ب) در درس هجدهم معارف می‌خوانیم:

«حقیقت این عالم از سنخ اضافه‌ی غیر متکرره‌ی فلسفی است. اضافه‌ای از صورت مولویت مولی و ماده‌ی تولی انسان است. این اضافه‌ی غیر متکرره میان مولی و عبد، معبود و عبد، واقعیت و خارجیت دارد. خداوند حقیقتاً فرمانروایی دارد و انسان نیز حقیقتاً بایستی به فرمانبری او پردازد. این عالم واقعی است و اعتباری و انتزاعی نمی‌باشد. ... به هر حال در این عالم، احکام الهیه از طریق خدا و پیامبر ﷺ بیان می‌گردد و صورت و ماده‌اش واقعیت دارد. مولویت مولا یک امر انتزاعی نیست؛ بلکه مولویت مولا از مقوله‌ی اضافه‌ی غیر متکرره است و در خارج وجود دارد. اگر نمی‌داشت، ما را امر به تفقه نمی‌کردند. علم به اشیا‌یی که واقعیت ندارد، کمال نیست. مولویت مولا از مولویت خدا تا به مولویت قیم صغار صورت عالم تشریع است و واقعیت

دارد.»

ایشان در تقریرات اصولی نیز این مطلب را به تفصیل مطرح کرده‌اند که مرحوم استاد عصّار عبارات برگزیده‌ای را قرائت کرده‌اند و در متن موجود است. از این رو، از ذکر آنان در پی‌نوشت، خودداری می‌کنیم.

(۲) در صفحات ۲۷-۲۸ می‌نویسند:

«الأمر العاشر: أنّ تلك المستقلّات الواقعيّة تكون على أقسام. و ذلك لأنّ الحسن و القبح ممّا يشكّكان فشيء يراه العقل حسناً بحيث يرى قبح تركه كشكر المنعم، و شيء يراه حسناً و لا يرى تركه قبيحاً؛ و كذلك في جانب العكس. فينقسم الحكم العقليّ الى الواجب العقليّ و حرامه و مكروهه و مستحبّه. و قد اختلف الأصوليون في التقسيم؛ فمنهم [من] ربّعها و منهم من خمّسها، و لكلّ وجهة هو موليّها. و بيانه أنّه ان قلنا بأنّ الإباحة العقليّة هي عبارة عن عدم ادراك العقل الحسن و القبح، يصير أقسام الأحكام العقليّة أربعة. لأنّ الإباحة عدم الإدراك، و المستقلّ العقليّ ما كان مدركاً للعقل بالاستقلال. فهو ليس بمستقلّ عقليّ».

«امر دهم این است که مستقلّات عقلی واقعی، اقسام مختلفی دارند، چراکه حسن و قبح [افعال مختلف،] متفاوت است. گاهی عقل، فعلی را این‌گونه درمی‌یابد که انجامش نیکو و ترکش زشت است، مانند: شکر منعم. فعل دیگری را این‌گونه درک می‌کند که انجامش نیکوست و ترکش زشت نیست. گاهی نیز مطلب بالعکس است [یعنی فعلی انجامش زشت و ترکش نیکوست و فعل دیگری انجامش زشت است، ولی ترکش نیکو نیست]. بنابراین، احکام عقلی به چهار قسم وجوب، حرمت، کراهت و استحباب تقسیم می‌شوند. علمای علم اصول، در تقسیم احکام عقلی اختلاف نظر دارند، برخی از دانشوران آن‌ها را به چهار نوع و برخی به پنج نوع تقسیم کرده‌اند. هر کدام از این دو نظریه نیز طرفدارانی دارد. توضیح این‌که: اگر ما قائل باشیم که اباحه‌ی عقلی عبارت است

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

(۳) در تقریرات اصول فقه صفحات ۲۹ و ۳۰ می‌نویسند:

«... فثبت المطلوب؛ و هو امکان جعل الوجوب الشرعی للمستحبّ العقليّ و كذا الحرمة للمكروه العقليّ. و هذا بخلاف الواجب و الحرام العقليّان ... فظهر أنّ الرجوع الى الأحكام الشرعيّة أنّما يكون في المباحات العقلية و في المكروهات و المستحبّات العقلية. و أمّا الواجبات و المحرّمات العقلية، فهما يستتبعان الوجوب و الحرمة الشرعية، بل هما عينهما».

«... بنابراین، مقصود اثبات می‌شود، یعنی این‌که وجوب شرعی می‌تواند برای مستحب عقلی وضع شود. هم‌چنین حرمت [شرعی] می‌تواند برای مکروه عقلی جعل شود، برخلاف واجب و حرام عقلی. ... بنابراین، مشخص می‌شود که مراجعه به احکام شرعی، تنها در مباحات، مکروهات و مستحبات عقلی است. درباره‌ی واجبات و محرّمات عقلی نیز باید گفت که پیرو وجوب و حرمت شرعی است، بلکه عین آن‌هایند.»

هم‌چنین در صفحه‌ی ۳۴ می‌نویسند:

«فظهر أنّ المولى يجعل الأحكام الإمضائية فى المستقلّات. و اذ كانت إمضائية، فهى عين هذه الأحكام العقلية. اذ الحكم الإمضائيّ وجوده التشريعيّ هو بعينه وجوده التكوينيّ، و ليس له وجود مستقلّ آخر كما يكون لحكام الغير الإمضائية التأسيسية. فتبيّن أنّ جعل الحكم المولويّ الإمضائيّ في باب المستقلّات من أوجب الواجبات. اذ هي ما بالذات لسائر الواجبات، و هي تكون واجبات بالعرض.» (و)

(۴) در صفحه‌ی ۲۹ تقریرات اصول فقه می‌نویسند:

«فظهر أنَّ الأحكام الشرعيَّة يتأتَّى في المباحات العقليَّة. و لكن ليست منحصرة بهذا المورد، بل يتأتَّى أيضاً في المستحبَّات و المكروهات العقليَّة، لكن لا من الحيث الذي أدركه العقل و حكم بحسنه استحباباً أو قبحه كراهة، بل من سائر الحيثيات و الوجوه الأخر التي لم يدركها العقل. و هي الجهة التي لم يدرك قبحها، أي جهة ترك ذلك المستحبَّ أو فعل هذا المكروه. و كذا جهة شدَّة حسن المستحبَّ و شدَّة قبح المكروه. و لهذا يصحَّ جعل الحكم الوجوبيّ الشرعيّ للمستحبَّ العقليّ، دون الإباحة و الكراهة و الحرمة. و يصحَّ جعل الحرمة الشرعيَّة في المكروه العقليّ، دون الإباحة و الوجوب و الاستحباب.».

«بنابراین، آشکار می‌گردد که احکام شرعی در مباحات عقلی پیش می‌آید، ولی منحصر در آن نیست، بلکه در مستحبات و مکروهات عقلی نیز پیش می‌آید، اما نه از آن جهت که عقل آن را ادراک می‌کند و به حُسن استحبابی یا قبح کراهتی آن حکم می‌کند، بلکه به جهات دیگری که عقل آن‌ها را ادراک نمی‌کند و آن عبارت است از جهتی که عقل، قبح آن را ادراک نمی‌کند، مانند جهت ترک آن فعل مستحب یا انجام آن فعل مکروه یا جهت شدت حُسن مستحب و قبح مکروه. از همین روست که وجوب شرعی برای مستحب عقلی صحیح و مجاز است نه برای مباح، مکروه و حرمت عقلی؛ و به همین جهت، وضع حرمت شرعی برای مکروه عقلی صحیح است، نه مباح، واجب و مستحب عقلی.» (و)

گفتار ۳

نخستین معنای اصطلاح «شَرّ بالعرض»^۱

مقدمه

در گفتارهای پیش، مباحثی در باب «عالم تشریع» بیان شد. همان طور که پیشتر نیز ذکر شد، مرحوم استاد بحث عالم تشریع را ذیل عنوان «شرور» مطرح کرده‌اند و در برخی مواضع، آن را منبع شرور دانسته‌اند. بحث ما در این جلسه، واکاوی همین مسأله است که اساساً «منبع شرور» چیست. به نظر می‌رسد مشکلاتی که در این بحث وجود دارد، برخاسته از این است که معمولاً افراد، جملاتی کلی را به خاطر می‌سپارند، اما استثنائات آن‌ها را، گاه از خاطر می‌برند و گاه اساساً از آن استثنائات مطلع نیستند. یکی از آن جملات کلی، این گزاره است:

عالم تکوین، خیر محض است و شرّ در آن راهی ندارد. در مقابل، عالم تشریع منبع تمامی شرور است.^(۱)

از این رو، اینان گمان می‌کنند که عالم تکوین خالی از هرگونه شرّ است، حال آن‌که این اصل، استثنائاتی نیز دارد.

در این جلسه قصد داریم تا عباراتی را از رساله‌ی «هناک مطالب ثلاثة»^۲ بخوانیم و

۱. این گفتار نیز تلفیقی است از جلسات ۲۶ / ۸ / ۸۱ و ۱۷ / ۹ / ۸۱. (و)

۲. این رساله، بخشی از تقریرات دروس مرحوم میرزای اصفهانی است که مرحوم استاد آن را

شرح دهیم.

نمونه‌ی اول، عباراتی است که مرحوم استاد در صفحه‌ی ۱۱۸ این رساله نوشته‌اند. توجه به این کلمات، می‌تواند برای حل این مسأله راهگشا باشد. ایشان پس از آن‌که نظریه‌ی «نظام احسن»^۱ فلسفی را رد کردند، چنین نتیجه می‌گیرند:

«و قولهم بأن أفعال البشر داخلة في النظام الكياني، و قولهم بكون هذا النظام أتمّ النظمات الممكنة، و قولهم بعدم تعديل ما قُدِّر و قضی، كلها هجو صرف و غلط محض و مخالف للكتاب و السنة و جميع الشرايع؛ بل العقل الصريح يكذبها لما عرفت من أن أساسها على العلية و المعلولية و النسب العلمية و حب الذات للذات، و ظهر لك فساد الجميع.

هذا مضافاً الى أن القول بكون أفعال البشر داخلة في النظام الأتمّ الكياني الصادر من الله مخالف صريح للكتاب و السنة، حيث انهما يناديان بأعلى صوتهما بأن الشرور و القبائح الصادرة عن البشر ليست بمستندة الى الله تعالى؛ خلافاً للفلاسفة حيث يُسندون جميع القبائح الى الله و جميع الشرور اليه تعالى. و لم يعرفوا أن فعل الله تعالى ليس بشر أبداً، الا في باب العقوبات و التعذيبات. فان هلاكه عزَّوجلَّ قومَ لوطٍ و عادٍ و ثمودَ، و ارساله الطوفانَ على قوم نوحٍ شرّاً حقيقة، كما أن عقوباته الأخروية أيضاً شرور، و الكل مستند اليه تعالى. و فعَلَ هذه الشرور اظهاراً للعدل و القهر و الانتقام. و ما ورد

۱۲ تألیف کرده‌اند. عنوان این رساله این است: «الكلام في حقيقة القدرة و الاختيار و عدم الجبر و التفويض»، ولی از آن‌جایی که عبارت ابتدایی آن چنین است: «هناك مطالب ثلاثة...»، به رساله‌ی هناك مشهور گشته است. (گ)

۱. به عنوان نمونه، ر.ک: النجاة: ۵۵۴ - ۵۵۵؛ القيسات: ۲۵۳؛ الأسفار: ۲: ۲۷۹، ۶: ۳۳۲ - ۳۳۳؛ نهاية الحکمة: المرحلة الثانية عشر: الفصل السابع عشر. (و)

گفتار سوم: نخستین معنای اصطلاح «شرّ بالعرض» □ ۹۱

فی الروایات من استناد الشرور الی الله تعالی، فالمراد بها العقوبات و التعذیبات. و أما ما سواها من أفعال الله تعالی فلیس بشر أبداً. و کل الشرور و القبايح صادرة عن البشر من دون انتهاء الی الله تعالی أبداً.»

آن‌ها (فلاسفه) عقیده دارند که افعال بشر بخشی از نظام وجودی است و این نظام، بهترین نظام‌های ممکن است و آن‌چه خدا تقدیر یا قضا کرده است، تغییر نمی‌کند. این سخنان همگی هجو صرف، غلط محض و مخالف کتاب، سنت و تمامی ادیان است. [نه تنها دین]، بلکه عقل صریح این اعتقادات را تکذیب می‌کند، چرا که - همچنان که پیشتر گفته شد - اساس این سخنان، مبتنی بر نظام علی - معلولی، نسبت‌های علمی و محبت خدا به خودش است [که باعث خلقت مخلوقات می‌شود]. در حالی که پیش از این، بطلان همگی این اعتقادات روشن شد.

به علاوه، این‌که افعال اختیاری بشر که جزئی از نظام اتم وجودی است، از خداوند صادر شده باشد، با تعالیم کتاب و سنت، مخالفت صریح دارد؛ چرا که آن‌ها با صدایی بلند فریاد می‌زنند که امور شرّ و قبیحی که از بشر صادر می‌شوند، قابل استناد به خداوند نیستند؛ برخلاف فلاسفه که تمام شرور و قبائح را به خداوند منتسب می‌دانند و ندانسته‌اند که فعل خداوند شرّ نیست، مگر در عقوبت‌ها و کیفرها. این‌که خداوند - عزّ وجلّ - اقوام لوط، عاد و ثمود را هلاک می‌سازد و قوم نوح علیهم السلام را گرفتار طوفان می‌کند، حقیقتاً مرتکب شرّ می‌شود، همان‌طور که عذاب‌های اخروی نیز حقیقتاً شرّ هستند و منتسب به خداوند متعال اند. او این امور شرّ را انجام می‌دهد تا عدل، خشم و انتقام خود را آشکار سازد. بنابراین، منظور از آن‌چه در روایات درباره‌ی استناد شرّ به خداوند آمده، عقوبت‌ها و عذاب‌ها است. اما درباره‌ی بقیه‌ی افعال خدا باید گفت که به هیچ وجه شرّ نیستند. تمامی امور شرّ و قبیحی که از بشر صادر می‌شود، به خداوند ختم نمی‌شود.

ایشان در عبارات فوق بیان می‌دارد: این دیدگاه فلاسفه که شرور صادر شده از بشر،

به خداوند انتساب دارد، اشتباه است، چرا که خداوند مبرا از شرور است، مگر در تعذیبات و عقوبات. بنده این عبارات را ان شاء الله توضیح خواهم داد. در همین رساله، صفحه‌ی ۱۴۴ در باب تبیین شرور موجود در عالم، چنین نوشته‌اند:

«نعم، بعض ما ذکرتموه من قبیل عتوّ الکفار، و قتلهم الأنبياء و الأولياء و الصلحاء و أمثال ذلك من سفك الدماء و هتك الاعراض، فهي ليست بصادرة عن الله، بل هي صادرة عنهم و منتهية الى ذواتهم بسوء اختيارهم، و عليها يُعاقَبُونَ. و بعض ما ذکرتموه من قبیل الحرق و الغرق، كاحراق قوم عاد و ثمود و غرق قوم نوح و أمثال ذلك من الأمور، نسلم أنّها شرورٌ حقيقةً و ليست بأعدام، بل هي وجودات».

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

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

«خیرات بالذات لأنّ الوجود خیر بذاته و شرور بالعرض، فهي صرف الشرور».^۱

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

۱. ر.ک: ضمیمه‌ی ۱ همین گفتار. (و)

بالعرض» چیست. در ادامه، چنین نوشته‌اند:

«[بل هی وجودات] و شرور بالحقیقة، و هی صادرة من الله تعالى حقيقة، و لیست بصادرة عن غیره. فانه تعالى خالق الخیر و الشر، و لا شریک له فی الملك، و لكنها صادرة عنه تعالى، عقوبة على العصاة الطغاة. فانه تعالى «أشد المعاقبين فی موضع النکال و النعمة» و «أعظم المتجبرین فی موضع الکبرياء و العظمة»، كما فی الدعاء المروى عن الحجة عليه السلام.

فهو تبارک و تعالى یعاقبهم على طغيانهم. عقابه شرّ حقيقةً و عذابه أليم واقعاً، و لیس من العذب و العذوبة. فهذه الأمور الوجودية شرور حقيقة، و یصدر منه تعالى حقيقةً اظهراً لعدله و جلاله و عظمته و کبریائیته، فیعاقبهم فی الدنيا و یعذبهم فی الآخرة عذاباً شديداً أليماً، عدلاً منه تبارک و تعالى.

و کلّ هذه العقوبات الدنيوية و الآخروية شرور بالحقیقة و أمور وجودية یصدر منه تبارک و تعالى الا فی بعض العقوبات؛ فانها شرور و لكن عدمية. و حیث انها عدمية لا تصدر عن الله، لأنه لا معنى لصدور العدم و العدمی. و لهذا ورد: «و الشرّ لیس الیک»^۱، ان کان مرادهم بالشرّ هو الشرّ الذی من هذا القبیل. و هذا کجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرّم وجودهم و أبدیته.^{۲ و ۳}

بلکه آن‌ها اموری وجودی و واقعاً شرّ هستند و حقیقتاً از خداوند متعال صادر شده‌اند، نه از هیچ‌کس دیگر، او - تعالی - هم خالق خیر و هم خالق شرّ است و او را شریکی در مالکیت جهان نیست. صدور این شرور از او - تعالی - نیز به جهت عقوبت گناهکاران و سرکشان است. بنابراین، خداوند متعال - همان‌طور که در دعای روایت‌شده از حضرت حجت عليه السلام (دعای افتتاح) آمده

۱. الکافی: ۳: ۳۱۰؛ التهذیب: ۲: ۶۷. (و)

۲. [بعد از آن‌که ایشان تمامی شرور را وجودی دانستند، تنها یک شرّ را استثنا کردند و آن هم «جهل أهل جهنم» نسبت به نعمت وجود است. ایشان عبارت «و الشرّ لیس الیک» را به این شرّ خاص نسبت داده‌اند. (گ)

۳. در درس‌گفتار ششم، معنای دیگری از «و الشرّ لیس الیک» خواهد آمد که مبتنی بر عبارات مرحوم حاج‌شیخ در رساله‌ی المشهدین است. (و)

است - در جایگاه مجازات و انتقام، سخت‌ترین کیفرکننده و در موضع بزرگ‌منشی و عظمت، بزرگ‌ترین جبار است.

در نتیجه، او - تبارک و تعالی - آن‌ها را به ازای سرکشی‌شان، عذاب می‌کند. عقاب او نیز حقیقتاً شرّ است و واقعاً دردناک است، نه این‌که به معنای «عذب» و «عذوبت» [یعنی «شیرینی» و «گوارایی»] باشد. تمام این‌ها، اموری وجودی‌اند، حقیقتاً شرّند و از او - تعالی - صادر شده‌اند، تا عدل، بزرگی، عظمت و کبریائیت خداوند بر همگان آشکار شود. بنابراین، آن‌ها را در دنیا عقاب و در آخرت عذاب می‌کند، آن هم عذابی شدید و دردناک که از سر عدل خداوند - تبارک و تعالی - سر می‌زند.

تمامی این عقوبت‌های دنیوی و اخروی حقیقتاً شرّ هستند، اموری وجودی‌اند و از او - تبارک و تعالی - صادر شده‌اند، مگر در برخی عذاب‌ها که شرّ هستند، ولی عدمی‌اند و از آن‌جا که عدمی‌اند، از خداوند صادر نشده‌اند، چرا که «صدور عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین روست که در روایت آمده است: «[خدایا!] شرّ به تو باز نمی‌گردد». اگر مراد آن‌ها از شرّ، چنین شروری باشد. از جمله شرور عدمی، می‌توان به جهل جهنمیان به وجودشان و ابدی بودن وجودشان اشاره کرد.

عبارت سوم، مربوط به همان رساله صفحه‌ی ۱۴۵ است:

«و بالجملة، خلاصة الجواب أنّ بعض الشرور ليس بصادر عنه تعالى، بل يكون صادراً عن البشر مستنداً اليهم منتهياً الى ذاتهم، و سوف يعذبهم الله و يعاقبهم عليه، و بعضها شرور ...»

خلاصه‌ی جواب آن است که برخی از شرور، از خداوند صادر نشده، بلکه از بشر سرزده است و به خود آدمیان ختم می‌شود. و خداوند نیز آن‌ها را بابت همین شرور عذاب و عقاب خواهد کرد. برخی از آن‌ها نیز شرّ هستند ... در ادامه، گویی مرحوم استاد با توجّه به عبارات مرحوم میرزا، تقریرات خود را اصلاح و تکمیل کرده‌اند:

«[و بعضها شرور] بالحقيقة و ليس فيه جهة خيرية أبداً، فضلاً عن

الخيرية الغالبة كما توهمه القوم^۱، و هي أمور وجودية.^۲

برخی از آن‌ها حقیقتاً شرور هستند و هیچ جهت خیریتی در آن‌ها نیست - چه رسد به خیریتی که نسبت به شرّیت غالب باشد، همان‌طور که برخی [از فلاسفه] گمان کرده‌اند - و اموری وجودی‌اند.

سپس [در ادامه‌ی عبارات متن (نه هامش)] می‌نویسد:

«[و بعضها] صادرة عن الله تعالى عقوبة، اظهاراً للعدل و الجلال و العظمة، و لهذا يمكن أن يقال بـ: «شرّيته بالعرض»».

[و برخی از آن‌ها] به جهت عقوبت و آشکار ساختن عدل، بزرگی و عظمت خداوند، از او - تعالی - صادر می‌شود. به همین جهت، می‌توان گفت که شرّ بودن آن‌ها بالعرض است.

در این‌جا نیز خود مرحوم استاد مطلب دیگری را در حاشیه اضافه می‌کنند و هامش مرحوم میرزا در صفحه‌ی قبل (خیریت بالذات و شرّیت بالعرض) را با عبارات دیگر و تفصیل بیشتری می‌نویسند:

«و هذه العقوبات حيث انها وجوديات، فمن حيث أصل وجودها خير محض لا شرّية فيها من هذا الحيث، كما أن وجود الشيطان و الكفار من حيث أصل الجهة الوجودية الفائضة من اعطاء الله، خير. ولكن هذه الوجوديات بالنسبة الى أهل العذاب شرور حقيقةً و ليس لها خيرات بوجه من الوجوه أبداً»^۳

و از آن‌جا که این عقوبات وجودی‌اند، و از آن جهت که اصل وجود آن‌ها خیر محض است، از این جهت، شرّیتی در آن نیست، همان‌گونه که وجود شیطان

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

۲. ر.ک: ضمیمه‌ی ۲ همین گفتار. (و)

۳. ر.ک: ضمیمه‌ی ۲. (و)

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

در ادامه [ی متن (نه هامش)] می نویسد:

«و لهذا یمكن أن یقال بـ: «شریّته بالعرض» [و بعضها شرور و أمور عدمیة لیست بصادرة عنه تعالی، و بعضها لیس بشر أبداً، بل هو تطهیر و تکمیل و تهذیب و تعریف لغنی نفسه المقدسة بفقر عبده].»^۱

و به همین جهت، می توان گفت که شرّ بودن آنها بالعرض است، برخی از آنها شرّ هستند و اموری عدمی اند که از خداوند صادر نشده اند و برخی از آنها اصلاً شرّ نیستند، بلکه پاک ساختن، تکامل بخشیدن، پیراستن بنده و شناساندن بی نیازی ذات مقدسش به وسیله ی نیازمندی بنده اش است. در این جا، مجدداً عبارتی را در حاشیه اضافه کرده اند که احتمالاً با توجه به حاشیه ی مرحوم میرزا علی قزوینی در صفحه ی قبل بوده است:

«فهو خیر محض لا شرّیة فیہ أبداً. فلیس لنا خیر متشابك بالشرّ؛ فکل شیء من أی جهة یقرّض، اما خیر محض لا شرّیة فیہ أبداً، و اما شرّ محض لا خیریة فیہ أبداً.»^۲

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

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

۱. ر.ک: ضمیمه ی ۲. (و)

۲. ر.ک: ضمیمه ی ۲. (و)

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

بنابراین، جمله‌ای که مرحوم میرزا در هامش نوشته و در آن اصطلاح «شَرّیّة بالعرض» را به کار برده‌اند، جمله‌ای مهم و اثرگذار است، چرا که مرحوم استاد باتکیه بر آن جمله، چندین بار بر نوشته‌های خود تکمله زده‌اند. از این رو، باید آن را بررسی کرد. البته توجه داشته باشید [همان طور که روشن خواهد شد]، معنای این اصطلاح در دروس معارف با «شَرّ بالعرض» که در مباحث فلسفی آمده^(۲)، متفاوت است. برای تبیین «شَرّ بالعرض» دو معنا می‌توان ذکر کرد [که در ادامه، به تبیین آن‌ها می‌پردازیم].

لزوم تفکیک میان «شَرّ» و «قبیح»

قبل از این که وارد تبیین معنای «شَرّ بالعرض» شویم، لازم است تذکر دهیم که نباید میان «شَرّ» و «قبیح» خلط کرد و چنین پنداشت که این دو واژه به یک معنا هستند. علاوه بر محذوراتی که [در بخش قبل] ذکر شد، یکی از مشکلاتی که فلاسفه را وادار کرده تا از انتساب شَرّ به خداوند سر باز زنند، آن است که آن‌ها میان «شَرّ» و «قبیح» تفکیک نکرده‌اند.^(۳) از این رو، تلاش می‌کنند تا شرور را به هر چیزی منتسب کنند، غیر از خدا.^۱

در مقابل، ما قائل به سنخیت نیستیم و خداوند را مباین با خیرات و شرور می‌دانیم، به علاوه معتقدیم که «شَرّ» غیر از «قبیح» است.^۲ اگر ما خداوند را خالق شَرّ بدانیم،

۱. آن‌ها از طرفی به سنخیت معتقدند و از طرفی هم می‌گویند: «کل ما بالعرض لا بدّ من أن ینتهی إلى ما بالذات». به همین خاطر در انتساب شرور به خداوند متعال، به مشکل برمی‌خورند. برای رهایی از این مشکل نیز یا قائل به عدمیت شرور می‌شوند یا آن را منتسب به ماهیات می‌کنند که معنای محصلی ندارد. (گ)

۲. اعلم أن الإنسان إذا وصل مقام العقل الذی هو المميز بالذات بین الخیر و الشر و الحسّن و القبیح ... یجد من ذاته أنه تحت تقلّبات الغیر، وجوداً و صفّةً: بدان که زمانی که انسان به مقام عقلی رسید که بالذات تشخیص دهنده‌ی میان خیر و شرّ، و حَسَن و قبیح است ... می‌یابد که دیگری، وجود و صفت او را تغییر می‌دهد و تحت تصرف دیگری است. الکلام فی حجة القرآن: ۳. (و)

مشکلی پیش نمی‌آید، چرا که ما قائل به سنخیت نیستیم:

«فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ»^۱

پس هر چیزی که در مخلوق است، در خالقش یافت نمی‌شود. و هر چیزی که بر مخلوق رواست، بر سازنده‌اش نارواست. نه امور خیر مسانخ با خداست و نه امور شر. به علاوه، میان شر را غیر از قبیح می‌دانیم.

به طور عادی، افراد از انتساب شر به خداوند پرهیز می‌کنند، زیرا نمی‌توانند شر را از قبیح تفکیک کنند. (۴) برخلاف دیدگاه فلاسفه، آیات و روایات، شر را به خداوند نسبت می‌دهند.^۲ [به عنوان مثال، قرآن کریم می‌فرماید:]

﴿وَنَبَلُوكُم بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^۳

و ما شما را به وسیله‌ی شر و خیر می‌آزماییم تا سره از ناسره جدا گردد. ذیل این آیه، داستانی از بیماری امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده که ذکر آن خالی از لطف نیست.^۴ امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

مَرَضَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) فَعَادَهُ قَوْمٌ فَقَالُوا لَهُ: «كَيْفَ أَصْبَحْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟»

۱. توحید صدوق: ۴۰. (و)

۲. عَنْ دَاوُدَ بْنِ سُلَيْمَانَ الْجَمَّالِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) وَذَكَرَ عِنْدَهُ الْقَدْرَ وَكَلَامَ الْإِسْطِطَاعَةِ، فَقَالَ: «هَذَا كَلَامٌ حَبِيثٌ؛ أَنَا عَلَى دِينِ آبَائِي لَا أَرْجِعُ عَنْهُ. الْقَدْرُ خُلُوءٌ وَ مَرَّةٌ مِنَ اللَّهِ، وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ كُلُّهُ مِنَ اللَّهِ». المحاسن: باب ۴۴: ح ۴۱۷. هم‌چنین ر.ک: ح ۴۱۸ و ۴۱۹.

داوود بن سلیمان جمال می‌گوید که وقتی نزد امام صادق (علیه السلام) سخنانی درباره‌ی «قدر» و «استطاعت» گفته می‌شد، آن گرامی فرمود: «این سخن، ناپاک است. من از دین پدرانم روی بر نمی‌گردانم. تمامی مقدرات - شیرینش و تلخش - از خداست و تمامی خیرات و شرور از خداست». (و)

۳. الأنبياء: ۳۵. (و)

۴. مرحوم استاد عصار داستان را نقل به مضمون کرده‌اند، اما ما عین متن روایت را ذکر کرده‌ایم. (و)

فَقَالَ: «أَصْبَحْتُ بِشَرٍّ».

فَقَالُوا لَهُ: «سُبْحَانَ اللَّهِ! هَذَا كَلَامٌ مِثْلَكَ؟!»

فَقَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: «وَنَبَلُوكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ».

فَالْخَيْرُ الصَّحَّةُ وَالْغِنَى، وَالشَّرُّ الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ، ابْتِلَاءٌ وَاحْتِبَاءٌ.^۱

یک بار امیرالمؤمنین علیه السلام بیمار شدند. گروهی به دیدارشان آمدند و گفتند: «حال شما چگونه است ای امیرالمؤمنین؟» ایشان فرمود: «شرّ». آن‌ها گفتند: «از کسی چون شما این کلام بعید است». ایشان پاسخ داد: «خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «و شما را به وسیله‌ی خیر و شرّ می‌آزماییم و به سوی ما باز خواهید گشت». منظور از خیر، سلامتی و بی‌نیازی است و منظور از شرّ، بیماری و فقر است».

هم چنین در روایات متعددی داریم که خداوند فرموده است: «خَلَقْتُ الشَّرَّ».^(۵) زمانی که ما به وجدان خویش مراجعه می‌کنیم و با این آیات و روایات مواجه می‌شویم، می‌یابیم که در دیدگاه فلاسفه و تصور رایجی که در میان مردم وجود دارد، باید تجدید نظر کرد و شرّ را غیر از قبیح دانست.

همان‌طور که در ادامه نیز بدان خواهیم پرداخت، «حُسن» و «قبح» دو مفهوم اخلاقی از جنس «بایدها و نبایدها» است، «خیر» و «شرّ» دو مقوله‌ی «وجودی» و «هستی‌شناختی» از مقوله‌ی «هست» و «نیست» است. اگر ما توانستیم میان خیر (شر) با حَسَن (قَبیح) تفکیک کنیم، خواهیم توانست تبیین بهتری از فعل خداوند داشته باشیم.

به عنوان مثال، فرض کنید: «خداوند برای تطهیر گناهان یک مؤمن، او را به بیماری دچار می‌کند»^۲ (۶).

۱. بحارالأنوار: ۷۸: ۲۰۹. (و)

۲. در روایت هست که اگر پای مؤمنی به سنگی می‌خورد، به خاطر گناهی است که مرتکب می‌شود. یا این‌که اگر کسی تب کند، گناهانش مثل برگ درختان می‌ریزد (وسائل الشیعة: ۱: ۶۲۳). البته این‌ها به

این فعل خداوند، هم حَسَن است و هم شَرّ. هم چنین اگر خداوند برای ترفیع درجه‌ی پیامبران، امامان و مؤمنان، آن‌ها را به بلایایی گرفتار سازد^(۷)، فعل او شَرّ است، ولی قبیح نیست. از طرفی شَرّ است، چون [همان‌طور که در روایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم آمده بود و عقل هم آن را درمی‌یابد]^۱ اموری نظیر فقر و بیماری شَرّ هستند. هم چنین حَسَن است، چون خداوند گناهان آن‌ها را می‌آمرزد و درجات آن‌ها را بالا می‌برد.^۲

به علاوه، اگر خداوند کافران و قاتلان اهل بیت (علیهم السلام) را عذاب کند، فعل او شَرّ است؛ چرا که موجب آلم آن‌هاست و هیچ‌کس علاقه ندارد که وضع آن‌ها را داشته باشد. در عین حال، حَسَن است، چون عین عدالت است و موجب شفای صدر صدیقه‌ی طاهره و مؤمنان است، چرا که می‌بینند غاصبان خلافت و غارتگران حریم عصمت، به سزای اعمال شوم‌شان رسیده‌اند. حتی در مواردی داریم که خداوند به ازای بلایا، به مؤمن اجر کثیر عنایت می‌کند.^۳ خداوند همیشه فعلش حکیمانه و حَسَن است، امّا حَسَن بودن فعل خداوند به معنای «خیر» بودن آن نیست. گاهی فعل حَسَن خداوند، خیر است و گاهی شَرّ.

۷۲ شرطی است که او در برابر آن بلا صبر پیشه کند و به قضای الهی راضی باشد. برای تتبع بیشتر، می‌توانید به جلد ۲ کتاب شریف کافی و جلد ۶۴ کتاب بحارالانوار مراجعه کنید. (گ)
۱. در درس‌گفتار بعدی و در توضیح معنای دوم «شَرّ بالعرض» به عقلی بودن خیر و شَرّ اشاره خواهد شد. (و)

۲. دَقْتُ کنید که فرض ما بر این است که خداوند در هیچ یک از این افعال، ظلم نکرده است. (گ)
۳. عن عبدالله بن أبي يعفور قال: شكوت الى أبي عبدالله (عليه السلام) ما ألقى من الأوجاع و كان مسقماً. فقال: لي: يا عبدالله! لو يعلم المؤمن ما له من الاجر في المصائب، لتمنى أنه قرض بالمقاريض. الكافي: ۲: ۲۵۵؛ عبدالله بن أبي يعفور می‌گوید: به امام صادق (علیه السلام) از دردها شکایت کردم، در حالی که خود آن حضرت نیز مریض بودند. ایشان به من فرمودند: «اگر مؤمن می‌دانست که چه اجری در مصیبت‌ها نصیب او می‌شود، آرزو می‌کرد که با قیچی تکه تکه می‌شد». در روایت دیگری از امام صادق (علیه السلام) آمده است: «ان عظیم الأجر لعم عظیم البلاء: همانا پاداش بزرگ با بلای بزرگ همراه است». الکافی: ۲: ۲۵۲. (و)

معنای یکم «شَرُّ بِالْعَرَضِ»

[با توجه به توضیحات فوق، معنای اول «شَرُّ بِالْعَرَضِ» روشن می‌شود.] معنای اول آن، عبارت است از این که برخی از افعال خداوند شَرُّ هستند، مانند این که مؤمنی را در دنیا دچار بلیه‌ای می‌کند. اما این فعل خدا قبیح نیست، حَسَن است و حکیمانه. حکمت‌های مختلفی نیز می‌تواند داشته باشد، مانند تطهیر ذنوب او یا ترفیع درجه‌اش. اما باید توجه داشت که:

این فعل شَرُّ خدا «شَرُّ بِالْعَرَضِ» است، زیرا مقصود اصلی او لطف به مؤمن است. آن چه مطلوب بالذات خداست، خیرات و برکاتی است که از قبیل آن گرفتاری به آن مؤمن می‌رسد.

در این جا اگر خداوند او را نمی‌بخشید و او را مبتلا به بلیه‌ای می‌کرد، فعل او شَرُّ بِالْعَرَضِ بود، زیرا خداوند می‌خواست به مؤمن لطف کند و در عذاب او تخفیف دهد. در یکی از احادیثی که در آن بحث تردّد مطرح شده، آمده است که خداوند می‌فرماید: بنده‌ی مؤمن من گناهی مرتکب می‌شود و من باید او را عقوبت کنم. نخستین لطفی که به او می‌کنم، این است که عقوبت او را از آخرت به دنیا منتقل می‌کنم. البته لطف دیگر من به او، این است که عقوبت دنیوی او را هم امضا نمی‌کنم و آن را به تأخیر می‌اندازم. مهلت دادن من هم به جهت کارهای خیر و نوافلی است که او انجام داده است. به علاوه لطف سوم من به او این است که او را می‌بخشم^(۸).

در این جا اگر خداوند او را نمی‌بخشید و او را مبتلا به بلیه‌ای می‌کرد، فعل او شَرُّ بِالْعَرَضِ بود، زیرا خداوند می‌خواست به مؤمن لطف کند و در عذاب او تخفیف دهد. بنابراین:

(۱) تمام افعال خداوند، حَسَن و حکیمانه است.

(۲) افعال حَسَن و حکیمانه‌ی او یا خیر است یا شَرُّ.

(۳) افعال خیرش خیر بالذات است. افعال شَرِّ او نیز «خیر بالذات» و «شَرُّ بِالْعَرَضِ» است.

بالعرض است.

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

می شوند. مجدداً تأکید می‌کنم: این بدان معنا نیست که یک فعل، هم خیر است هم شرّ. هرگز! همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم و در ادامه نیز بدان خواهیم پرداخت، [یک حقیقت، یا خیر است یا شر. اما ممکن است یک فعل خیر، آثار شرّ داشته باشد یا بالعکس، یک فعل شرّ، آثار خیر داشته باشد].^۱

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

بنابراین، اگر گناهی نمی‌شد، خدا شرّی پدید نمی‌آورد. در برخی روایات، این مطلب آمده است و مرحوم استاد می‌فرمودند که اگر کسی گناه نمی‌کرد، خداوند هم جهنم را خلق نمی‌کرد. چون خداوند به علم مکنون مخزونش می‌دانست که در آینده مردم عصیان او را خواهند نمود، جهنم را آفرید:^۲

۱. در مناصب، صفحه‌ی ۱۴۲ می‌نویسند:

«لا بد من أن يكون في اذنه تعالى وجه حكمة في النظام، كأن يكون صدور هذا الخلق المودى موجباً لتكميل شخص آخر، كما أن لذع الحية أو لسع العقرب أو غير ذلك من المؤذيات، قد يكون ترفيعاً لدرجة المؤمنين، أو يكون أدباً و تأديباً لبعض آخر، أو يكون عقوبة لبعض الفاسقين، الى غير ذلك من الحكم والمصالح»

«ناگزیر، باید در اذن خداوند متعال حکمتی نهفته باشد. گویی صدور این مخلوق مودّی، موجب تکمیل فرد دیگری باشد، همان‌طور که گزیدن مار یا نیش زدن عقرب یا آزار سایر مودیان، گاهی باعث بالا رفتن درجه‌ی مؤمن می‌شود، گاهی باعث تنبیه بعضی دیگر می‌شود، گاهی کیفر برخی از گنهکاران است و حکمت‌ها و مصلحت‌های دیگری که می‌توان برشمرد». (و)

۲. در کتاب بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، ج ۱، ص ۱۲۷ آمده است: عن ابن عباس: ان رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قال: «لو اجتمع الناس على حبّ علي بن أبي طالب لما خلق الله النار: اگر مردم بر محبت علی بن ابی‌طالب متفق می‌شدند، خداوند آتش را نمی‌آفرید». از این رو، در صفحه‌ی ۱۸۷ المشهدین می‌نویسند: «... بل الشرور الأخروية - أي العقوبات بأنواعها - انما نشأت من نظام التشريع، حيث ان أنواع العذاب انما هي لأجل معصية العصاة. فلولاً عصيانهم لما خلقت النار و السلاسل و الأغلال.

گفتار سوم: نخستین معنای اصطلاح «شرّ بالعرض» □ ۱۰۳

﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾^۱

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

نتیجه‌گیری

حال به بحث گذشته‌ی خود باز می‌گردیم. از این جا روشن می‌شود که وقتی گفته می‌شود: «عالم تشریع منبع کل شرور است» به چه معناست. آری، آن دسته از شروری را که خدا خلق می‌کند، ریشه در عالم تشریع دارد، اما نه بدان معنا که یکی از اجزای صوری یا مادی عالم تشریع شرّ باشد، بلکه بدان معنا که استفاده‌ی سوء بندگان از اختیار خویش، باعث می‌شود تا خداوند، فعل شرّ خلق کند، اگرچه شرّیت آن نیز بالعرض باشد.

ایجاد خیر، دلیل و حکمت نمی‌خواهد. نفس ایجادش حکیمانه است. اما ایجاد شرّ، مطلوب بالذات نیست و حکمتی لازم دارد. به همین جهت، در روایات، حکمت‌های افعال شرّ الهی را توضیح داده‌اند.

بعضی از شرور هم اساساً به خداوند منتسب نیست. به عنوان نمونه، «کشتن ولیّ خدا» منتسب به عبد قادر مختار است و هیچ ربطی به خدا ندارد.^۲ در بسیاری از اوقات، فعل او آثاری هم دارد که به سنت الهی در عالم جاری می‌شود. به عنوان مثال،

۱. فالله خلقها اظهاراً لعدله: بلکه شرور آخرتی - یعنی تمامی کیفرها - از عالم تشریع نشأت گرفته است، به طوری که انواع عذاب، تنها به جهت گناه گنهکاران است. بنابراین، اگر معصیت آنان نبود، آتش جهنم و غل و زنجیرهای موجود در جهنم خلق نمی‌شد. در نتیجه، خداوند آن‌ها را برای آشکار ساختن عدلش خلق کرده است.

۱. الجن: ۱۶. در روایات، مراد از «طریقه» را ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و اهل بیت (علیهم السلام) دانسته‌اند. ر.ک: البرهان فی تفسیر القرآن: ۵: ۵۰۸ - ۵۱۰.

۲. ثم ان بعض الشرور كعقوبة الفجار و الكفار و قتلهم الأنبياء و الصلحاء و هتكهم أعراض الناس ليس فعلاً لله تعالى، بل يكون فعل العباد بسوء اختيارهم: به علاوه، برخی شرور مانند کیفر گناهکاران و کافران، و کشتن پیامبران و صالحان و آبرو بردن از مردمان، فعل خدا نیست، بلکه فعل بندگان است که حاصل استفاده‌ی نابجا از اختیارشان است. المشهدین: ۱۸۶ - ۱۸۷.

زمانی که امام حسین (علیه السلام) را به شهادت می‌رسانند، یک دسته از خیرات از جهان رخت برمی‌بندند و یک دسته گرفتاری‌ها در عالم اسلام پیدا می‌شود. علت همه‌ی این‌ها افعال اختیاری بندگان است.

پس دسته‌ی دوم شرور، افعال اختیاری است که به مخلوقات خدا منتسب است نه خود خدا. به تعبیر مرحوم استاد، فعل اختیاری من به هیچ‌کس - حتی به خدا - منتسب نیست. ایشان می‌فرمود: «نترسید و بگویید این فعل اختیاری من به هیچ‌کس ربطی ندارد، حتی به خدا».^۱

لزوم تفکیک میان تقدیر الهی و فعل بندگان

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

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

۱. در درس سیزدهم معارف می‌فرمایند: «ما وجداناً می‌یابیم که در موجود شدن او به توجه ما، هیچ‌کس دخالت ندارد. نه تنها سخنان و منبهات مدرّس، بلکه بالاتر بگوییم، حتی خدا هم در ایجاد این او دخالت ندارد. یعنی من به شرکت خدا، دوتایی، او را ایجاد نکرده‌ایم، بلکه مستقل بودم و می‌یابم که او را خودم موجود کردم. شما نترسید از این که می‌گوییم خدا دخالت ندارد، من در ایجاد فعل در مقام اشرف نفس، آزادم و هیچ عاملی در ایجاد آن دخالت نمی‌کند.» (و)

این شمر بود که با سوء استفاده از اختیار خود، از آن کمالات بهره می‌برد و فعل شرّ و قبیحی را خلق می‌کند.

باتکیه بر این مطلب، می‌توان نشان داد که فلاسفه از چه نکته‌ای غفلت کرده‌اند. آن‌ها معتقدند که قدرت شمر، بُرندگی چاقو، نازکی و نرمی گردن همگی خیر است. سپس نتیجه می‌گیرند که شرّ، عدمی است. باتکیه بر تفکیک مذکور، باید گفت که مقدمه‌ی آن‌ها صحیح است، امّا ذی‌المقدمه غلط و خلاف وجدان است. همگی آن اموری که آنان برمی‌شمرند، خیر است، ولی یک فعل اختیاری قبیح و شرّ هست که آن‌ها از آن غفلت کرده‌اند. از آن‌جا که آن‌ها نتوانسته‌اند اختیاری بودن فعل را تبیین کنند، در این جانیز به خطا رفته‌اند. اگر کسی به «أمر بین الأمرین» معتقد باشد و بداند که «افعال اختیاری انسان، اولاً به توجّه خود او است، ثانیاً به تقدیر الهی است»، دیگر دچار مشکل نمی‌شود. بنابراین، اعطای قدرت به شمر، بُرنده نمودن چاقو و... همگی فعل خداوند است که خیر و حسن است. آن‌چه شرّ است، تنها و تنها فعل شمر است که هیچ ربطی به خدا ندارد.

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

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

دشمنان مبارزه می‌نماید. اگر من و شما هم در آن صحنه‌ی پیکار حاضر باشیم، بر ما لازم است که از آن حضرت دفاع کنیم. خود آن حضرت هم باید از خودش دفاع کند. بابت این دفع شر نیز به آن حضرت پاداش می‌دهند، همان‌طور که بابت صبر آن حضرت نسبت به قضای الهی و بلیه‌ای که بر ایشان وارد شد، ثواب اعطا می‌کنند.

[برای این که این مطلب روشن‌تر شود،] فرض کنید که آقای صاحب‌خانه بنده را به این‌جا دعوت کرده‌اند. از وقتی که بنده وارد خانه می‌شوم، یک نفر به طور مستمر بنده را مسخره می‌کند. بنده در چند دقیقه‌ی اول تحمل می‌کنم. اما پس از مدتی به صاحب‌خانه اعتراض می‌کنم که: «آیا شما مرا دعوت کرده بودید تا من به سخره گرفته شوم؟!». اما اگر من به صاحب‌خانه اعتماد کامل داشته باشم که او هیچ کاری را بی حکمت انجام نمی‌دهد، سکوت و تحمل می‌کنم. با خود می‌گویم: «قطعاً دعوت من به این‌جا حکمتی داشته است، چرا که کار صاحب‌خانه هیچ وقت بی حکمت نیست». اگر بدانم او دلسوز و دوست من است، تحمل می‌کنم. اگر بدانم که او از این که بنده در خانه‌ی او در حال مسخره شدن هستم، آگاه است، و از طرفی قادر است که مانع بشود، اما این کار را نمی‌کند، از او دلگیر نمی‌شوم. به همین جهت، اگر انسان چنین ایمانی نسبت به خداوند داشته باشد، سکوت و تحمل می‌کند.^{۲۱}

۱. یکی از دوستان ما که سابقه‌ی تلاش برای هدایت برخی افراد فرقه‌های ضالّه را داشت، در ایام پیری کمر درد شدیدی گرفته و زمین‌گیر شده بود. ما به عیادت او رفتیم. او با طعنه می‌گفت: «امام زمان علیه السلام به ما مدال دادند!». این رفتار، شایسته‌ی یک مؤمن نیست. او باید بداند قطعاً و یقیناً آن کمر درد برای او برکاتی داشته است. به علاوه، کسی از خدا طلبکار نیست. آن خدماتی هم که او انجام داده، به توفیق الهی بوده است. نه تنها او از خدا طلبکار نیست، بلکه به جهت توفیقات الهی که نصیبش شده، بدهکار خداوند نیز هست. گاهی که خداوند بر ما سخت می‌گیرد، به او اعتراض می‌کنیم که: «خدا یا! آیا رسم رفاقت این است؟! تو مگر نفرمودی که مرا با اسم «یا رفیق یا شفیق» بخوانید؟! ما که با هیچ کدام از رفقایمان چنین نمی‌کنیم!». این رفتارها همه ناشی از ضعف اعتقادی ماست. حال شما به حضرت سیدالشهداء علیه السلام نگاه کنید! ایشان با آن همه بلایایی که بر سرشان آمد، لب به اعتراض نگشودند، بلکه سراسر تسلیم و صبر و رضا در برابر تقدیر و قضای الهی بودند. (گ) ۲. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «و لا خیر فی عبد شکّی من محنة تقدمها آلاف نعمة، و أتبعها آلاف راحة. و من لا یقضى حق الصبر علی البلاء، حُرّم قضاء الشکر فی النعمة. كذلك من لا یؤدی حق»

گفتار سوم: نخستین معنای اصطلاح «شَرَّ بِالْعَرَضِ» □ ۱۰۷

در این جا دوباره تأکید می‌کنم که نباید شَرَّ و قبیح بایکدیگر خلط شوند. آن‌چه از جانب خداوند به حضرت سیدالشهداء (علیه السلام) رسیده، شَرَّ است، اما قبیح نیست، بلکه حکیمانه و حَسَن است. حکمت و حُسْنش نیز در برکات و خیر کثیری است که به خود آن حضرت و شیعیانشان رسیده است.

هم‌چنین باید توجه داشت که آن‌چه باعث خیر و برکت شده، صبر امام حسین (علیه السلام) است نه فعل شمر. اگر فعل شمر باعث خیر شده بود، ما باید ممنون شمر می‌شدیم! در آن صورت، اگر ما روز عاشورا در عرصه‌ی کربلا بودیم، خوب بود که به کمک شمر و لشکر عمر سعد می‌شتافتیم و به نوبه‌ی خود ضربه‌ی دیگری بر پیکر مطهر حضرت سیدالشهداء (علیه السلام) وارد می‌کردیم! حال آن‌که این‌طور نیست.

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

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

۱۰ الشُّكْرُ فِي النِّعَمَاءِ، يُحْرَمُ عَنْ قِضَاءِ الصَّبْرِ فِي الْبَلَاءِ.. وَ مِنْ حَرَمَهُمَا فَهُوَ مِنَ الْمَطْرُودِينَ: هیچ خیری نیست در بنده‌ای که از غمی شکایت می‌کند که قبل از آن هزار نعمت بوده و پس از آن نیز هزار راحتی خواهد بود. کسی که حق صبر در بلاها را ادا نکند، حق شکر در نعمت‌ها را پایمال کرده است. هم‌چنین کسی که حق شکر در نعمت‌ها را پایمال کند، حق صبر در بلاها را پایمال کرده است و هر کس این دو حق را پایمال کند، از طردشدگان خواهد بود.». بحار الأنوار: ۶۴ - ۲۳۱ - ۲۳۲. (و)

است؟ در ادامه، به این پرسش‌ها پاسخ خواهیم داد.^۱

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

گفتار سوم: نخستین معنای اصطلاح «شَرِّ بِالْعَرَضِ» □ ۱۰۹

ضمیمه‌ی ۱: صفحه‌ی ۱۴۴ نسخه‌ی خطی رساله‌ی هناک

۱۱۰ □ گفتارهایی در باب عدل الهی

ضمیمه ی ۲: صفحه ی ۱۴۵ نسخه ی خطی رساله ی هناک.

پی‌نوشت

- (۱) مرحوم حاج‌شیخ، در مواضع مختلفی به این نکته اشاره کرده‌اند:
- الف) در رساله‌ی فی مادة عالم التشريع (ص ۲) آمده است:
- «اعلم أن فی دار الكون و التحقيق عالمان و مرحلتان: أحدهما: عالم التكوين ... و هذا العالم هو عالم البهجة و السرور، و لا أثر فيه من الآلام و الشرور، بل هو عالم الخير المحض و مملوٌّ من المواهب و العطايا الربانية و الرحمت الرحمانية. و ثانيهما عالم التشريع ... و هذا العالم طبع الشرور و معدن الآلام و الاسقام و البلايا».
- «بدان که در دار وجود، دو عالم و دو مرحله است: یکی از آن‌ها عالم‌تکوین است ... و این عالم، عالم خوشحالی و سرور است و اثری از دردها و شرها در این عالم نیست، بلکه خیر محض است و پر از هدایا و عطایای ربانی و رحمت -های رحمانی است. عالم دیگر، عالم تشريع است ... و این عالم سرچشمه‌ی شرور و معدن دردها، بیماری‌ها و بلايا است.»
- ب) در المشهدین (ص ۱۷۷) در عباراتی مشابه، چنین نگاشته‌اند:
- «ففي واد الوجود عالمان حقیقیّان: أحدهما: عالم التكوين ... و هذا العالم عالم الخير المحض و البهجة و السرور، و مملوٌّ من المواهب و العطايا الربانية و الرحمت الرحمانية، و لا أثر فيه من الشرور و الآلام و القبائح، بل

کل ما هو فی هذا العالم - بما هو - حسن و خیر ... و ثانيهما: عالم التشريع و الأحكام الإلهية، و هو منشأ الشرور و القبائح و الآلام.»

«پس در دار وجود، دو عالم حقیقی است: یکی از آن‌ها عالم تکوین است ... و این عالم، عالم خیر محض، خوشحالی، و سرور است و پراز هدایا و عطایای ربانی و رحمت‌های رحمانی است. ... و عالم دیگر، عالم تشريع و احکام الهی است و این عالم، سرچشمه‌ی شرور، زشتی‌ها و دردهاست.»

ج) در درس هفدهم معارف می‌خوانیم: «چون در این عالم تکوین هیچ‌گونه مدخلیتی از انسان نیست و اراده‌ی خداوندی کارگر است، لذا سراسر خیر و نیکی است و هیچ‌گونه ناشایستگی و شرّیتی، زشتی و قباحتی در آن نمی‌باشد.»

د) در ابتدای درس هجدهم نیز فرموده‌اند: «گفتیم که دو عالم واقعی و دو نشئه‌ی حقیقی در میان است، یکی از آن دو عالم تکوین و دیگری عالم تشريع است. ... هرچه شرّ و زشتی واقعی به چشم می‌خورد، همه در این عالم می‌باشد و از این محدوده منبعت است.»

(۲) اصطلاح «شرّ بالعرض» در آثار صدر المتألهین (الأسفار الأربعة: ۶: ۳۹۲، ۷: ۶۲-۶۳، ۹: ۳۶۳) و سایر فیلسوفان مسلمان به کار رفته است. به تعبیر مرحوم استاد مطهری (مجموعه آثار: ۸: ۵۴۶)، شرور دوگونه‌اند: ۱- موجودیت آن‌ها بالعرض است و شرّیت آن‌ها بالذات؛ ۲- موجودیت آن‌ها بالذات است و شرّیت آن‌ها بالعرض. پیش از هر چیز، عباراتی از صدر المتألهین را می‌آوریم و سپس مبتنی بر آن، این دیدگاه را تبیین می‌کنیم. وی می‌نویسد:

«و أما الوجودات فهي كلها خيرات؛ امّا مطلقاً أي بالذات و بالقياس جميعاً، أو بالذات. و لكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الأشياء أن يؤدّي الى عدمه أو عدم حال من أحواله. و يقال لها: «الشرّ بالعرض»، و هو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقّه أو المضادّ المنافي لکمال يقابله و خیرٍ

یضاذه. و من هذا القسم، الأخلاق المذمومة، المانعة للنفوس عن الوصول الى کمالاتها العقلية، كالبخل و الجبن و الإسراف و الکبر و العجب؛ و کذا الأفعال الذميمة كالظلم و القتل عدواناً و کالزنا و السرقة و الغيبة و النمیمة و الفحش و ما أشبهها؛ فانّ کلّ واحد من هذه الأشياء فى ذاته ليس بشر، و انما هى من الخیرات الوجودية و هى کمالات لأشیاء طبيعية، بل لقوى حیوانية أو طبيعية موجودة فى الإنسان. و انما شریّتها بالقیاس الى قوة شریفة عالية شأنها فى الکمال أن تكون قاهرة على ما تحتها من القوى، غیر خاضعة و لا مدعنة اياها.

فالحرّ و البرد المؤلمان للحيوان المفسدان للثمار و لأغذية الإنسان و سائر الأنعام، کيفيتان من کیفیات الفعلية؛ و هما من کمالات الأجسام الطبيعية العنصرية. و انما الشرّ فى فقد الصحة و السلامة و زوال الاعتدال من أمزجة النبات و الحيوان. و كذلك الأخلاق الذميمة کلها کمالات للنفوس السبعية و البهيمية و ليست بشرور للقوى الغضبية و الشهوية. و انما شرّية هذه الأخلاق الرذيلة بالقیاس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الإفراط و التفريط و عن سّوقها الى مسلك الطاعة للتدبير الأتمّ الذى ينوط به السعادة الباقية. و کذا شرّية هذه الأفعال الذميمة کالزنا و الظلم، بالنسبة الى السياسة البدنية أو المدنية و الظلم، انما هو شرّ بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذى عرفته. و أما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم، فليس بشر الا بكونه ذا قوة نطقية؛ فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم فى أكثر الأمور. و كذلك الآلام و الأوجاع و الغموم و الهموم و غيرها، فهى من حيث كونها ادراکات لأُمور و من حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعلة، لها خیرات کمالية و انما هى شرور بالقیاس الى متعلقاتها من الأعدام و الفقدانات أو المفسدات و المؤلمات. فاذا تصفّحت عن جمیع الأشياء الموجودة فى هذا العالم -المسمّاة عند الجمهور شروراً- لم تجدها فى أنفسها شروراً؛ بل هى شرور بالعرض، خیرات بالذات؛ كما مرّ بيانه بالوجه

القیاسی.

و الغرض من ذكر هذه الأمثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء أو التمثيل؛ بل لدفع النقوض بإيرادها و ليتّضح الفرق بين الشرّ بالذات و الشرّ بالعرض، و يزول الاشتباه بين الأمرين و ينكشف أن الشرّ في كل ما يعدّونه شرّاً يرجع الى الأمر العدمي». (الأسفار ۷: ۶۲-۶۳).

ملاً صدرا می نویسد:

در واقع، امور وجودی همگی خیرند، اما خیریت آن‌ها دو گونه است: گاهی خیریتشان «مطلق» است، یعنی هم خیر بالذات‌اند و هم خیر بالقیاس؛ گاهی نیز تنها خیر بالذات‌اند، ولی در مقام قیاس، شرّ محسوب می‌شوند. قسم اخیر، خود سه گونه است: ۱- موجودی که باعث معدوم گشتن موجود دیگری می‌گردد (المُعَدِمُ المُزِيلُ). ۲- موجودی که مانع رسیدن یک کمال به موجود دیگری می‌شود که استحقاق آن کمال را دارد (الحابس المانع)، ۳- موجودی که با خیر دیگری در تضاد و تنافی قرار می‌گیرد (المضادّ المنافی). از این رو، می‌توان ادعا کرد که موجوداتی که از آن‌ها تعبیر به «شرّ» می‌شود، «شرّ بالقیاس» هستند. این‌ها همان ضروری هستند که خیریتشان بالذات است (زیرا اموری وجودی‌اند و تمامی موجودات خیر بالذات‌اند) و شیریتشان بالعرض است (هی ضرور بالعرض خیرات بالذات کما مرّ بیان به بالوجه القیاسی).

علامه طباطبایی نیز در عبارتی مشابه می‌نویسد:

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

العقرب الى الإنسان؛ فان المساءة انما تطراً هذه الأشياء من طريق القياس الى مقابلاتها، ثم قياسها الى طبعنا، و يرجع هذا الوجه من المساءة الى الوجه الأول بالحقيقة. و كيف كان فالشيء بما أنه موجود مخلوق لا يتّصف بالمساءة. و يدلّ عليه الآية: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»، اذا انضم الى قوله: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (الزمر: ۶۲)؛ فينتجان أولاً: أن الخلقة تلازم الحسن، فكلّ مخلوق حسن من حيث هو مخلوق.» (الميزان: ۱۶: ۲۴۹).

«و اما اين که می‌بینیم موجودی زشت و ناپسند است، تنها یکی از دو علت را دارد، یا برای این است که آن موجود عنوان عدمی دارد، که بدی و ناپسندی‌اش مستند به آن عدم است، مانند ظلم ظالم و زنای زنا کار. ظلم، بدان جهت که فعلی از افعال است، زشت نیست، بلکه بدان جهت که حقی را معدوم و باطل می‌کند زشت است. زنای نیز بدان جهت که عمل خارجی است و هزاران شرایط دست به دست هم داده تا آن عمل صورت خارجی بگیرد زشت نیست، چون صورت خارجی آن با صورت خارجی عمل نکاح مشترک است، بلکه زشتی‌اش بدین جهت است که مخالف نهی شرعی یا مخالف مصلحت اجتماعی است. یا برای این است که با موجودی دیگر مقایسه‌اش می‌کنیم، و از راه مقایسه زشتی و بدی عارضش می‌شود، مثلاً حنظل (هندوانه ابوجهل) خودش نه زشتی دارد و نه بدی، ولی وقتی با خربزه مقایسه‌اش می‌کنیم، می‌گوییم بد است، و یا مثلاً خار که در مقایسه با گل زشت و بد می‌شود، و عقرب که در مقایسه با انسان زشت و بد می‌گردد. بدی و زشتی ذاتی آن‌ها نیست، بلکه با مقایسه‌اش به چیز دیگر و سپس قیاسش با طبیعت خودمان می‌گوییم بد و ناگوار و زشت است. این زشتی و بدی نیز در حقیقت به همان زشتی به معنای اول بر می‌گردد. پس به هر حال، هیچ موجودی بدان جهت که موجود و مخلوق است متّصف به بدی نمی‌شود، به دلیل این که خدای تعالی خلقت هر موجودی را نیکو خوانده و فرموده: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» «خدایی که هر چیزی را نیکو خلق کرده.» اگر این سخن خدا را با کلام دیگرش که فرموده: «اللَّهُ خَالِقُ

كُلُّ شَيْءٍ ضَمِيمَةٌ كُنِمْ، این نتیجه به دست می‌آید که خلقت، ملازم با حُسن است، پس هر مخلوقی بدان جهت که مخلوق است، حَسَن و نیکو است. ترجمه المیزان: ۱۹: ۳۷۳-۳۷۴.

صدرا هم چنین اضافه می‌کند که تمام اقسام سه گانه‌ی شرور بالعرض که پیشتر ذکر شد، به امری عدمی باز می‌گردند.

لازم به ذکر است، همان‌طور که در عبارات منقول از اسفار گذشت، وی تمامی مصادیق وجودی شرور مانند رذایل اخلاقی، افعال غیر اخلاقی و آلام را شرّ بالعرض می‌داند و کیفیت «بالعرض بودن» شرّیت آن‌ها را تبیین می‌کند.

(۳) برای روشن شدن عدم تفکیک «شرّ» و «قبیح» در بیان فیلسوفان مسلمان، تنها به ذکر سه نمونه اکتفا می‌شود:

یکم. عباراتی که در پی نوشت قبل، از صدر المتألهین و علامه طباطبایی نقل شد. در عبارات صدر المتألهین دیدیم که او افعال غیر اخلاقی مانند ظلم را در کنار آلام و دردها قرار داد که موجب آزار انسان می‌گردند و خوشایند او نیستند. علامه طباطبایی هم ظلم و نیش عقرب را قبیح و سیّی نامیده بودند. ایشان هم چنین تصریح کردند که مخلوق، از حیث مخلوقیتش، حَسَن است و این بدان معناست که ایشان علاوه بر امور اخلاقی، به امور وجودی هم حَسَن می‌گویند.

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

«فترانا نعتقد أنّ العدل حسن كما أنّ الورد حسن جميل، و الظلم قبیح ساءه كما أنّ المیئة المنتنة كذلك» (المیزان: ۷: ۱۲۱)؛ «بنابراین، می‌بینیم که عدل نیکوست، همان‌طور که گل، نیکو و زیباست؛ و ظلم زشت است، همان‌طور که مردار متعفن این چنین است.»

سوم. ایشان در جای دیگر، اظهار می‌دارند که حُسن و قُبَح اخلاقی از حسن و قبح زیبایی‌شناختی استنباط شده‌اند. از آن‌جا که حسن و قبح زیبایی‌شناختی به خوشایند و بدآیند انسان باز می‌گردند، می‌توان نتیجه گرفت که تفاوتی میان شرّ و قبیح در دیدگاه ایشان وجود ندارد. ایشان می‌نویسند:

«یشبه أن يكون الإنسان أول ما تنبه على معنى الحُسن، تنبه عليه من مشاهدة الجمال في أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلقة، و تناسب نسب الأعضاء و خاصة في الوجه، ثم في سائر الأمور المحسوسة من الطبيعيات. و يرجع بالآخرة الى موافقة الشيء، لما يُقصد من نوعه طبعاً. فحسن وجه الإنسان كون كل من العين و الحاجب و الأذن و الأنف و الفم و غيرها على حال أو صفة ينبغي أن يركب في نفسه عليها، و كذا نسبة بعضها الى بعض، و حينئذ تنجذب النفس و يميل الطبع اليه، و يسمى كون الشيء على خلاف هذا الوصف بالسوء و المساءة و القبح على اختلاف الاعتبار الملحوظة؛ فالمساءة معنى عدمي، كما أن الحسن معنى وجودي. ثم عمّم ذلك الى الأفعال و المعاني الاعتبارية و العناوين المقصودة في ظرف الاجتماع، من حيث ملاءمتها لغرض الاجتماع، و هو سعادة الحياة الإنسانية أو التمتع من الحياة، و عدم ملاءمتها؛ فالعدل حسن، و الإحسان الى مستحقه حسن، و التعليم و التربية و النصح و ما أشبه ذلك في موارد حسنات، و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلك سيئات قبيحة؛ لملاءمة القبيل الأول لسعادة الإنسان أو لتمتعه التامّ في ظرف اجتماعه و عدم ملاءمة القبيل الثاني لذلك. و هذا القسم من الحسن و ما يقابله تابع للفعل الذي يتصف به من حيث ملاءمته لغرض الاجتماع. فمن الأفعال ما حُسنه دائمي ثابت، اذا كان ملاءمته لغاية الاجتماع و غرضه كذلك كالعدل، و منها ما قبحه كذلك كالظلم.» (الميزان: ۵ : ۹-۱۰).

«به نظر می‌رسد نخستین بار که بشر به معنای حُسن (زیبایی) برخورد، از راه مشاهده‌ی جمال در ابنای نوع خود بوده: یعنی بعضی از افراد هم‌نوع خود را

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

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

به بیان ساده‌تر، زیبا به چیزی می‌گویند که آن‌چه را باید داشته باشد، واجد باشد. اما زشت آن چیزی است که آن‌چه را که بایست دارا باشد، ندارد. بشر بعد از این مرحله از تشخیص، مسأله زشتی و زیبایی را گسترش داده، از چهار چوبه‌ی محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی سرایت داد که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرد. آن‌چه از این امور را که با هدف اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر یا بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده خواند و آن‌چه با این هدف سازگار نباشد، زشت، بد و ناپسند نامید.

عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیر خواهی و معانی دیگر از این قبیل را، حسنه و زیبا خواند؛ در حالی که ظلم و

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

این قسم از حسن و زیبایی و مقابل آن یعنی قبیح و بدی، تابع آن فعلی است که متصف به یکی از این دو صفت است، بسته به این‌که فعل، چه مقدار با هدف اجتماع سازگار و یا چه مقدار ناسازگار است؛ بعضی از افعال حسن و خوبی‌اش دائمی و ثابت است، چون همیشه با هدف اجتماع سازگار است، مانند عدل، و یا قبح و بدی‌اش دائمی و ثابت است مانند ظلم.». (ترجمه تفسیر المیزان: ۵: ۱۰-۱۱).

(۴) به همین جهت است که هم «حسن و قبیح» به معنای «ملائم و منافر با طبع» استعمال می‌گردد و هم «خیر و شر» به معنای «زشت و زیبای اخلاقی» به کار می‌رود. فخرالدین رازی در چند اثر کلامی خود به استعمالات مختلف دو واژه‌ی «حُسن» و «قُبْح» اشاره کرده است. به عنوان نمونه وی در کتاب الأربعین فی أصول الدین می‌نویسد:

«المسألة الخامسة والعشرون فی أنَّ الحسن و القبح یثبتان بالشرع أهم المهمات فی هذه المسألة تعیین محل النزاع، فنقول: لا نزاع فی أنا نعرف بعقولنا کون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا، و بعضها منافراً لطباعنا. فان اللذة و ما یؤدی الیهها ملائم، و الألم و ما یؤدی الیهه منافر ... و أيضاً: نعلم بعقولنا أنَّ العلم صفة کمال، و الجهل صفة نقص؛ و انما النزاع فی أنَّ کون بعض الأفعال متعلق الذمّ فی الدنيا و العقاب فی الآخرة، و کون البعض الآخر متعلق المدح فی الدنيا و الثواب فی الآخرة.» (الأربعین: ۱: ۳۴۶؛ هم‌چنین ر. ک: المحصل: ۳۸۶-۳۸۷).

«مسأله بیست و پنجم: حسن و قبح به وسیله‌ی شرع، اثبات می‌شوند. مهم‌ترین نکته در این مسأله، تعیین محل نزاع است. در این باره می‌گوییم: در این‌که ما به

وسیله‌ی عقلمان برخی چیزها را موافق سرشتمان و برخی را مخالف آن می‌یابیم، سخنی نیست. لذت آن چیزی است که موافق با سرشت آدمی است و درد آن چیزی است که مخالف با آن است... هم چنین با عقلمان می‌فهمیم که به عنوان مثال، علم، صفت کمال و جهل، صفت نقص است. تنها نزاع بر سر صفتی در برخی افعال است که در دنیانکوهش شده‌اند و در آخرت عذاب به آن‌ها تعلق می‌گیرد؛ با دسته‌ی دیگری از افعال که در دنیا مدح می‌شوند و در آخرت، پاداش به آن‌ها تعلق می‌گیرد.»

بنابراین، طبق این تفکیک، حسن و قبح در سه معنا استعمال می‌گردند: ۱- ملائم و منافر (موافق و مخالف) با طبع و سرشت انسانی؛ ۲- کمال و نقص؛ ۳- زشت و زیبای اخلاقی که مدح و ذم (ستایش و نکوهش) عاقلان را به ارمغان می‌آورد.

در تقریرات میرزای اصفهانی در باب اصول فقه آمده است:

«الأمر الثاني: أنَّ الحسن و القبح يُطلقان على معانٍ منها: الملائم و المنافر لوجوب العقل ... أي كلما كان أكثر تفرقاً و أوفر تباعداً عن العقل، يكون متنافراً له؛ و كلما كان بالعكس كان ملائماً له. و منها الكمال و النقص الناشئ عن سعة الوجود و ضيقه ... و منها: المصالح و المفسدات الناشئة عن الاغراض. فكلّ ما كان محصّلاً لغرض مطلوب، فهو ذو مصلحة و حسن؛ و كلما كان محصّلاً لامر مبغوض، فهو ذو مفسدة و قبيح ... و يطلقان أيضاً على معنى رابع، و هو كون الشيء بعنوانه الأولى حسناً، بحيث لا يكون له عنوان اولاً و بالذات الا الحسن او القبح ... و ذلك كشكر المنعم و كفره. فان العنوان الاولى لهما هو الحسن و القبح، و لا يتوسط بينهما و بين الحسن و القبح عنوان آخر يكون علة لطردهما، فهما يكونان ذاتيين للشكر و الكفر، اي لا يعلّان بأمر آخر سوى نفس الشكر و الكفر، و هذا بخلاف الحسن و القبح الطارئین، أي اللذين يكون عروضهما على المعروض لعلّة و واسطة، بحيث لو لم يعنون المعروض بعنوان الواسطة لما طرأ عليه الحسن و القبح

کالمصلحة الصلّاتية؛ لانه اذا عنونت الصلاة بها تكون حسنة مثلاً، فهو حسن طارٍ و ليس بذاتی لها» (فی صورة عالم التشریع: ۲).

«امر دوم: دو واژه‌ی «حسن» و «قبح» بر معانی متعددی اطلاق می‌شوند: یکی از آن‌ها سازگاری یا عدم سازگاری با وجوب عقل است... بدان معنا که هر چیزی که از عقل دورتر باشد، با او ناساگارتر است و بالعکس. یکی دیگر از معانی حسن و قبح، کمال و نقص است که از گستردگی و محدودیت وجودی ناشی می‌شود... معنای دیگر آن‌ها مصالح و مفاسدی است که از قصدها ناشی می‌شود، به طوری که هر چیزی که هدف مطلوب را حاصل کند، صاحب مصلحت و نیکوست، و هر چیزی که امر نامطلوبی را پدید آورد، صاحب مفسده و زشت است... واژگان «حُسن» و «قبح» بر معنای چهارمی نیز اطلاق می‌شوند که عبارت است از: حَسَن بودن شیء به عنوان اوّلی، یعنی برای او-أولاً و بالذات- عنوانی جز حسن و قبح، موجود نباشد و هیچ تعریفی آشکارتر از این دو کلمه برای آن‌ها متصور نباشد، مانند شکر منعم و ناسپاسی او. در این صورت، عنوان اوّلی برای آن‌ها حُسن و قبح است و هیچ چیز دیگری میان آن‌ها و [صفات] حسن و قبح، واسطه قرار نمی‌گیرد تا علت حَسَن یا قبیح بودن آن‌ها واقع شود. بنابراین، این دو صفت، برای شکر و ناسپاسی منعم، ذاتی خواهند بود، یعنی علت دیگری برای حسن یا قبیح بودن شکر و ناسپاسی، جز خود آن‌ها نخواهد بود. این برخلاف حُسن و قبح طاری (= عرضی، اتفاقی) است که عارض شدن آن‌ها بر فعل، به جهت علت و واسطه‌ای است، به طوری که اگر آن فعل، دارای آن عنوان واسطه نباشد، حسن و قبح بر آن عارض نمی‌شوند، مانند مصلحت نمازی که وقتی نماز دارای آن مصلحت شد، حَسَن می‌شود. بنابراین، نماز، حَسَن طاری است و حُسنش ذاتی نیست.»

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

(ارزش‌های اخلاقی) است.

از عبارات رازی و مرحوم استاد برمی‌آید که این تفکیک، تنها در صدد بیان این مطلب است که دو واژه‌ی حُسن و قبح، استعمالات و اطلاقات متعدد دارند (نه بیشتر). حال این که احکام مدلولات مختلف آن‌ها، متفاوت است یا خیر، خود بحثی مستقل است. به همین دلیل، رازی در کتاب المحصل نیز پس از آن که این تفکیک را بیان می‌کند، بررسی می‌کند که کدامیک، عقلی و کدامیک غیر عقلی‌اند. به همین جهت، این که مرحوم علامه طباطبایی یا هر متفکر دیگری به این تفکیک اشاره کرده، دلیل بر آن نیست که احکام جداگانه‌ای برای آن‌ها صادر کرده باشد.

(۵) ر.ک: المحاسن، باب ۴۴: خلق الخیر والشر. در این جا، روایات اول تا سوم این باب ذکر می‌شود:

حدیث یکم. عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «إِنَّ مِمَّا أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى وَأَنْزَلَ فِي التَّوْرَةِ أَنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ وَأَجْرِيَّتُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أَحَبُّ؛ فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرِيَّتُهُ عَلَى يَدَيْهِ، وَأَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الشَّرَّ وَأَجْرِيَّتُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أَرِيدُ؛ فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرِيَّتُهُ عَلَى يَدَيْهِ».

معاویه بن وهب می‌گوید: شنیدم که امام صادق عليه السلام می‌فرمود: «از جمله وحی‌های خداوند به حضرت موسی که در تورات نازل کرد، این بود که: به راستی منم الله که معبودی جز من نیست. من مخلوقات را آفریدم. خیر را خلق کردم و آن را بر کسانی که دوست داشتم، جاری می‌سازم. پس خوشا به حال کسی که من خیر را بر او جاری کنم. و منم الله که معبودی جز من نیست. من مخلوقات را آفریدم. شر را خلق کردم و آن را بر هر کس که بخواهم، جاری می‌سازم. پس وای به حال کسانی که من شر را بر او جاری کنم».

حدیث دوم. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ فِي بَعْضِ

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي كُتُبِهِ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَلَقْتُ الْخَيْرَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَّ؛ فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الْخَيْرَ، وَ وَيْلَ لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الشَّرَّ.

«محمّد بن مسلم می‌گوید: شنیدم که امام باقر علیه السلام می‌فرمود: در برخی از مطالبی که خداوند در کتاب‌هایش نازل کرده، آمده است: به راستی منم الله که معبودی جز من نیست. من خیر و شر را آفریدم. پس خوشا به حال کسانی که من خیر را بر او جاری کنم و وای به حال کسانی که من شر را بر او جاری سازم.»
حدیث سوم. عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَ هُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِي؛ فَطُوبَى لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الْخَيْرَ، وَ وَيْلَ لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الشَّرَّ.

«ابی عبیده حذاء نقل می‌کند که امام باقر علیه السلام فرمود: خداوند می‌فرماید: به راستی منم الله که معبودی جز من نیست. من آفریننده‌ی خیر و شر هستم و آن‌ها دو مخلوق از مخلوقات من هستند. پس خوشابر احوال کسی که من برای او خیر مقدر کنم و بدابر احوال کسی که من برای او شر، مقدر سازم.»

(۶) در آیات و روایات متعددی بر این مطلب دلالت شده است که یکی از حکمت‌های شرور و بلایا، پاک ساختن مؤمن از گناهان است. اکنون به چند روایت اشاره می‌کنیم:

يَكُم. إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَأَذْنَبَ ذَنْبًا، أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ وَ يُذَكِّرُهُ الْإِسْتِغْفَارَ. وَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ شَرًّا فَأَذْنَبَ ذَنْبًا، أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ لِيُنْسِيَهُ الْإِسْتِغْفَارَ وَ يَتِمَادَى بِهَا. وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» بِالنِّعَمِ عِنْدَ الْمَعَاصِي» (الكافي: ۲: ۴۵۲).

«به راستی زمانی که خداوند برای کسی خیر بخواهد و آن فرد گناهی را مرتکب شده باشد، خداوند او را دچار گرفتاری می‌کند و استغفار را به یاد او می‌آورد. و زمانی که خداوند برای کسی شر بخواهد و آن فرد گناهی را مرتکب شده باشد، خداوند به او نعمت فراوان می‌دهد و استغفار را از یاد او می‌برد. و این است

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

دوم. أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِزِّ يَضْرِبُ وَلَا نَكْبَةٍ وَلَا صُدَاعٍ وَلَا مَرَضٍ إِلَّا بِذَنْبٍ. وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری: ۳۰). قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَمَا يَعْفُو اللَّهُ أَكْثَرُ مِمَّا يُؤَاخِذُ بِهِ. (الکافی: ۲: ۲۶۹).

«آگاه باشید! هیچ رگی زده نمی شود و هیچ بدبختی، گرفتاری و بیماری پدید نمی آید، مگر بر اثر گناهی. و این است معنای سخن خداوند که می فرماید: «هیچ مصیبتی به شما نمی رسد، مگر به خاطر آن چه (اعمال خود) که به دست آوردید، و حال آن که خداوند از بسیاری از گناهان شما در می گذرد.» امام فرمود: آن چه را خداوند عفو می فرماید، بیش از کارهایی است که انسان را بدان مؤاخذه می کند.»

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

یکم. إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ فَأَذْنَبَ ذَنْبًا أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ وَيُذَكِّرُهُ الْإِسْتِغْفَارَ وَإِذَا أَرَادَ بَعْدَ شَرٍّ فَأَذْنَبَ ذَنْبًا أَتْبَعَهُ بِنِعْمَةٍ لِيُزِيلَ بِهِ إِسْتِغْفَارَ وَ يَتِمَّادَى بِهَا وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» بِالنِّعَمِ عِنْدَ الْمَعَاصِي» (الکافی: ۲: ۴۵۲).

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

سخن خداوند - عزوجل - است که می‌فرماید: «آن‌ها را از جایی که نمی‌دانند، دچار استدراج می‌کنیم» یعنی در زمان انجام گناه با نعمت‌ها دچار استدراج می‌کنیم.

دوم. أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِزِّ يَضْرِبُ وَلَا نَكْبَةٍ وَلَا صُدَاعٍ وَلَا مَرَضٍ إِلَّا بِذَنْبٍ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری: ۳۰). قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَ مَا يَعْفُو اللَّهُ أَكْثَرُ مِمَّا يُؤَاخِذُ بِهِ. (الکافی: ۲: ۲۶۹).

«آگاه باشید! هیچ رگی زده نمی‌شود و هیچ بدبختی، گرفتاری و بیماری پدید نمی‌آید، مگر بر اثر گناهی و این است معنای سخن خداوند که می‌فرماید: «هیچ مصیبتی به شما نمی‌رسد، مگر به خاطر آن چیزی است که به دست آوردید و حال آن‌که خداوند از بسیاری از گناهان شما در می‌گذرد.»

(۸) عن ابن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله عز وجل: «ان العبد من عبيد المؤمنين ليذنب الذنب العظيم مما يستوجب به عقوبتي في الدنيا والآخرة، فأنظر له في ما فيه صلاحه في آخرته، فأعجل له العقوبة عليه في الدنيا لأجازه بذلك الذنب؛ وأقدر عقوبة ذلك الذنب وأقضيه و أتركه عليه موقوفاً غير ممضى. و لى فى امضائه المشيئة و ما يعلم عبدى به، فأتردد فى ذلك مراراً على امضائه، ثم أمسك عنه؛ فلا أمضيه كراهةً لمسأته و حيداً عن ادخال المكروه عليه، فأتطول عليه بالعفو عنه و الصفح، محبةً لمكافاته لكثير نوافله التى يتقرب بها الىّ فى ليله و نهاره؛ فأصرف ذلك البلاء عنه، و قد قدرته و قضيته و تركته موقوفاً؛ و لى فى امضائه المشيئة، ثم أكتب له عظيم أجر نزول ذلك البلاء و أدخره و أوفر له أجره و لم يشعر به و لم يصل اليه أذاه. و أنا الله الكريم الرؤوف الرحيم». (الکافی: ۲: ۴۴۹).

«ابن ابی یعفور می‌گوید: شنیدم که امام صادق عليه السلام فرمود: خداوند - عزوجل - می‌فرماید: بنده‌ای از بندگان مؤمن من، گناه بزرگی مرتکب می‌شود که کیفر من

در دنیا و آخرت را به همراه دارد. من به او و صلاحش در روز آخرت می‌نگرم و عقوبت اخروی او را مقدم می‌دارم و در دنیا او را به خاطر آن گناه کیفر می‌دهم، عقوبت دنیوی آن گناه را تقدیر و قضا می‌کنم، ولی آن را امضا نمی‌کنم و موقوف می‌گردانم، چرا که دست من در امضا کردن یا نکردن، گشوده است. بنده‌ی من نیز، از کیفری که در دنیا در انتظار اوست، خبری ندارد. من چندین بار امضای آن را باز می‌گردانم تا این که از آن کیفر چشم می‌پوشم و آن را امضا نمی‌کنم، چرا که از آزر دگی بنده‌ام آزرده می‌شوم. سپس به او لطف می‌کنم و از او در می‌گذرم، چرا که زحماتی را که برای انجام مستحبات کشیده است، دوست دارم، مستحباتی که در شبانه روز به وسیله‌ی آن‌ها به من نزدیک شده است. آن بلا را از او باز می‌گردانم، در حالی که آن را تقدیر و قضا کرده بودم، ولی آن را امضا نکرده بودم و به شکل موقوف، واگذارده بودم. سپس برای او، به ازای نازل شدن بلایی که نازل نشد، پاداش فراوانی قرار می‌دهم، در حالی که او اصلاً از چنین بلایی آگاه نبود و آزاری به او نرسید. و منم خدای کریم، رؤف و مهربان». (و)

گفتار ۴

معنای دوم اصطلاح «شَرّ بالعرض»^۱

مقدمه

در این گفتار می‌خواهیم درباره‌ی معنای دوم «شَرّ بالعرض» و ملاک تشخیص خیر از شرّ گفتگو نماییم. پیش از هر چیز، بیان مقدمه‌ای ضرورت دارد. تشخیص خیر از شرّ خیلی کار آسانی نیست و در این جا اشتباهاتی رخ داده است، زیرا - همان طور که پیشتر بیان شد - شرور، بلایا و مصائب، آثار خیر دارند و آن آثار خیر، پاداش صبر در برابر آن مصائب است. به عنوان مثال، وقتی پزشک می‌خواهد بیماری را درمان کند، مجبور می‌شود عمل جراحی روی فرد انجام دهد و شکم او را بشکافد. این شکافتن شکم، شرّ است، اما مقصود پزشک، شکافتن شکم او و ضرر رساندن به بیمار نیست، بلکه او در پی مداوای مریض خویش است. آنچه او انجام می‌دهد، خیر بالذات است، چون هدف او درمان است. از طرفی، فعل او شرّ بالعرض است، زیرا شکافتن شکم، برای مریض امر شرّی محسوب می‌شود. خیریت این فعل، بدان معنا نیست که شکافتن شکم بیمار خیر است. اگر این چنین بود، او را بیهوش نمی‌کردند. آن قدر درد این عمل برای او زیاد است و آن قدر دیدن چنین صحنه‌ای برای وی ملال‌آور است که او را بی‌هوش

۱. این گفتار نیز تلفیقی است از جلسات ۲۶ / ۸ / ۸۱ و ۱۷ / ۹ / ۸۱. (و)

می‌کنند تا هیچ نفهمد. خیریت این فعل، به قصد پزشک و خیراتی باز می‌گردد که از پس این شکافتن، نصیب بیمار می‌شود. نفس بُرندگی، خیر است. آن چه تفاوت می‌کند، حیث فاعلی استفاده‌ی از چاقو است. کار جراح، خیر است و کار قاتل، شرّ. از این تفکیک‌ها نباید غفلت شود. همان‌طور که پیشتر بیان شد، برخی از شرور، منتسب به خداوند متعال‌اند که همگی آن‌ها شرّ بالعرض هستند. برخی نیز منتسب به خداوند نیست، بلکه فعل مخلوق مختار است. هم‌چنین اشاره کردیم که عذاب‌های الهی، گاهی صورت برزخی یا اخروی فعل سوء انسان است^۱ و گاهی نیز خلق خداست که به جهت اظهار عدل، انتقام و... آن‌ها را خلق می‌کند.

نکته‌ای که در این جا دوباره تأکید می‌شود، این است که در تحلیل شرور و بلایا، باید میان اصل وجود آن مصیبت و آثار آن تفکیک کرد. قبلاً به اجمال گفته شد [و] بناست در این گفتار به تفصیل به آن پردازیم، [که یک «وجود مستقل» یا خیر است یا شرّ. بلایا و مصائب، شرّ هستند، حتّی اگر آثار خیر داشته باشند. این تفکیک، از چشم برخی از بزرگان غافل مانده و آن‌ها عنوان کرده‌اند که بلایا خیر هستند. آن‌ها معتقدند که نفس بیماری، فقر، نقص عضو و... همگی خیر هستند، زیرا برکاتی مانند تطهیر ذنوب یا ترفیع درجات را در پی دارند^۲، (۱) حال آن‌که باید میان یک پدیده و آثار آن

۱. سؤال دانشجو: آیا این سخن، با مدعای فلاسفه یکی است؟ زیرا آنان نیز ادعای مشابهی را مطرح می‌کنند.

پاسخ استاد: تفاوت این سخن با سخن فلاسفه در این‌جاست که سخن آنان مبتنی بر علیت است، بدان معنا که محال است فعل من به صورت آتش یا عقرب یا... در نیاید. اما ما معتقدیم که تحقق صورت برزخی و اخروی فعل ما به تقدیر و اذن الهی است. مرحوم آقای مطهری رحمته‌الله نقل می‌کنند که استادشان مرحوم میرزا علی آقای شیرازی رحمته‌الله، در خواب دیدند که از دنیا رفته‌اند و ایشان را به همراه سگی در داخل قبر گذاشتند که ظاهراً برخی تندخویی‌های ایشان بوده است. سپس حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام وارد قبر می‌شوند و آن سگ را می‌رانند (عدل الهی: ۲۱۱ - ۲۱۳). این حکایت، از لحاظ فلسفی غیر قابل تحلیل است، چرا که تحقق صورت برزخی و اخروی، مبتنی بر علیت است و تخلف‌ناپذیر است.

۲. به عنوان نمونه، می‌توانید به کتاب عدل الهی مرحوم استاد مطهری مراجعه کنید. (گ)

تفکیک کرد. فقر و بیماری خیر نیست، ولی می‌تواند آثار خیر داشته باشد. البته به شرطی که مؤمن در برابر آن‌ها صبر کند، راضی باشد و لب به اعتراض نگشاید. در این گفتار به نکته‌ای می‌پردازیم که در راستای تبیین این مطلب است. این که اساساً خیر و شرّ چیست؟ ملاک آن چیست؟ چگونه باید به خیریت یا شرّیت یک مطلب پی برد؟ در راستای پاسخ به این پرسش‌ها، معنای دوم «شرّ بالعرض» نیز مشخص خواهد شد.

[آخرین عبارتی که از رساله‌ی هناک در گفتار پیش نقل شد، این فقره بود:

«و هذه العقوبات حيث انها وجوديات، فمن حيث أصل وجودها خير محض لا شرية فيها من هذا الحث، كما أن وجود الشيطان و الكفار من حيث أصل الجهة الوجودية الفائضة من اعطاء الله، خير. و لكن هذه الوجوديات بالنسبة الى أهل العذاب شرور حقيقة و ليس لها خيرات بوجه من الوجوه أبداً. و لهذا يمكن أن يقال بـ: «شرّيته بالعرض»، و بعضها شرور و أمور عدمية ليست بصادرة عنه تعالى، و بعضها ليس بشر أبداً، بل هو تطهير و تكميل و تهذيب و تعريف لغنى نفسه المقدسة بفقر عبده؛ فهو خير محض لا شرية فيه أبداً. فليس لنا خير متشابه بالشر؛ فكل شيء من أى جهة يُقرض، امّا خير محض لا شرية فيه أبداً، و امّا شرّ محض لا خيرية فيه أبداً.»

و از آن‌جا که این کیفرها وجودی‌اند و از آن جهت که اصل وجود آن‌ها خیر محض است و از این جهت، شرّیتی در آن نیست، همان‌طور که وجود شیطان و کافران -از جهت اصل وجودشان که از جانب خداوند افاضه شده- خیر است. امّا این اموری وجودی، نسبت به اهل عذاب، حقیقتاً شرّ هستند و هیچ خیریتی در آن‌ها نیست. به همین جهت، می‌توان شرّ بودن آن‌ها را بالعرض دانست. و برخی از آن‌ها شرّ هستند و اموری عدمی‌اند که از خداوند صادر نشده‌اند. و برخی از آن‌ها اصلاً شرّ نیستند، بلکه پاک نمودن، تکامل بخشیدن، پاک ساختن بنده و شناساندن بی‌نیازی ذات مقدسش به وسیله‌ی

نیازمندی بنده‌اش است. بنابراین، خیر محض است و هیچ شرّیتی در آن نیست. پس ما خیر آمیخته به شرّ نداریم. در نتیجه هر آن چه را که در نظر بگیری، از یک جهت خاصّ، یا خیر محض است که شرّیتی در آن نیست و یا شرّ محض است که خیریتی در آن نیست.^۱

بیش از همه این جمله اهمیت دارد:

«فلیس لنا خیر متشابك بالشر؛ فكل شیء من أی جهة یُفرض، امّا خیر محض لا شریة فیہ أبداً، و امّا شرّ محض لا خیریة فیہ أبداً».

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

مرحوم استاد در این عبارت می‌فرماید که ما خیر و شرّ «متشابک» و «مخلوط» نداریم. یعنی یک چیز، یا خیر محض است یا شرّ محض. دقت بفرمایید: نفرموده‌اند که نمی‌شود خیر و شرّ را مخلوط کرد،^۱ بلکه فرموده‌اند: اگر «یک موجود مستقل» را در نظر بگیری، یا خیر است یا شرّ.

برای مثال «سلامت» را در نظر بگیرید. سلامت خیر است. البته ممکن است کسی از سلامت استفاده‌ی شرّ کند و معصیت خدا را مرتکب شود، لکن این شرّیت، به «فعل» او باز می‌گردد نه «نفس» سلامت. در مقابل، بیماری شرّ است. در عین حال، ممکن است همین بیماری موجب تطهیر مؤمن از گناهان شود. این دلیل بر آن نیست که مریضی خیر باشد. اگر خاطرتان باشد، پیشتر مثال زدیم که «عذاب جهنم»، از آن جهت که موجب درد و رنج برای اهل آن است، شرّ است؛ ولی از آن جهت که موجب شفای صدور مؤمنین می‌شود، خیر است.^۲

۱. مثلاً «شیرینی و تلخی» یا «سیاهی و سفیدی» را با یکدیگر مخلوط کنند. این محض مثال است، نه این که چنین خلطی حتماً محقق خواهد شد. البته ما خلط، مزج و لطح داریم، امّا معلوم نیست که بتوان تلخی و شیرینی را مخلوط کرد. (گ)

۲. سؤال دانشجو: شما درباره‌ی باران و سیل چه می‌فرمایید؟ باران اگر زیاد بشود، سیل می‌گردد. این‌ها

مروری بر برخی مبانی مکتب معارف

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

مقدمه یکم: بداهت عقلی خیر و شر

مرحوم میرزا و مرحوم استاد معتقدند که خیر و شرّ، «عقلی» است و هر عاقلی به راحتی می‌تواند خیر و شرّ را تشخیص دهد.^۱

مثلاً حسن و قبح افعال، اموری عقلی‌اند و انسان آن‌ها را مستقل از انبیاء ﷺ می‌تواند دریابد.^(۲) این بزرگواران، زمانی که خواسته‌اند عقل را تعریف کنند، گفته‌اند: عقل آن چیزی است که حسن و قبح و خیر و شرّ را تشخیص می‌دهد. مجدداً مثال «سلامتی» و «بیماری» را در نظر بگیرید. بنابر چنین تبیینی، هر عاقلی می‌یابد سلامتی، خیر و بیماری، شرّ است. نیازی نیست تا حتماً خداوند پیامبری بفرستد و آن پیامبر به انسان یاد دهد که «سلامتی خیر است» یا «بیماری شرّ است». فهم خیر و شرّ، موکول به تعلیم انبیاء ﷺ نیست. حال سؤال این جاست که خیر و شرّ چیست؟ و چه تفاوتی با حَسَن و قَبِيح دارد؟^۲

✎ تفاوت ماهوی ندارند. پس می‌توان مثال‌هایی را فرض کرد که خیر و شرّ، متشابه و مخلوط باشند. پاسخ استاد: توجه فرمایید که باران غیر از سیل است. گاهی خداوند باران را به عنوان رحمت می‌باراند که خیر است. گاهی آن را به نیت عذاب نازل می‌کند که طبیعتاً شرّ است. باران غیر از سیل است. مقصود خدا از نزول باران نیز همیشه به یک شکل نیست. لذا مثالی که شما می‌فرمایید، این بحث را نقض نمی‌کند.

۱. در رساله‌ی الکلام فی حجیة القرآن (ص ۲) آمده است: «فقد ظهر للمتفکّر البصیر و العاقل الذی يرجع الی نفسه» می‌نویسند: «و هو المائر بین الخیر و الشر».

۲. سؤال دانشجو: تا این‌جا، به نظر می‌رسید که ملاک خیریت یا شرّیت یک چیز، «ملائمت» یا «منافرت» با طبع باشد. برای مثال، شیرینی خیر است و تلخی شرّ است؛ یا این‌که دارایی، خیر است و فقر، شرّ است، چون هیچ انسانی دلش نمی‌خواهد فقیر باشد و همه می‌خواهند دارا باشند. اما اکنون شما می‌فرمایید که ملاک خیریت و شرّیت، تشخیص عقل است.

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

در دروس معارف تبیین شده است که:

□ خداوند، همه‌ی موجودات مادی را از «ماء بسیط» خلق کرده است (۳) (۴).

□ سپس خداوند آن جوهر بسیط را آزمود و آن را به دو بخش (بحر) «عذب فرات» و «ملح اجاج» تقسیم کرد.^۱ به بحر عذب فرات فرمود که اولیایم، فرستادگانم و بهشت را از تو می‌آفرینم و به بحر ملح اجاج فرمود که دشمنانم و جهنم را از تو خواهم آفرید.^۲ (۵)

□ تمام مخلوقات دنیوی که مادی نیز هستند، مزج و خلط شده‌اند و در عالم آخرت باز به بساطت خود می‌گردند، (۶) به طوری که جهنم شرّ محض است و هیچ خیری در آن وجود ندارد. بهشت نیز خیر محض است و هیچ شرّی در آن وجود ندارد. (۷) حال، ممکن است اصل آن‌ها از بحر عذب فرات خلق شده باشند و با بحر ملح اجاج ترکیب بشوند، یا بالعکس. در روایات داریم که خداوند، یک مشت از این بحر برداشت و به روی دیگری ریخت. (۸) این [تمثیل،] حکایت از آن دارد که ماده‌ی غالب هر یک از مخلوقات مادی، متعلق به یکی از این دو بحر بوده و با ماده‌ی دیگری از بحر دیگر، ترکیب گشته است. آن چه در تعلیمات میرزای اصفهانی و استاد فقید آمده، این است که جز وجود معصومین علیهم‌السلام، ما خیر مطلق نداریم. همه‌ی موجودات [مادی] مخلوط و ممزوج هستند.

✎ پاسخ استاد: این نکته، بسیار تذکر به جایی است. ما باید این مطلب را تبیین کنیم که ملاک خیریت و شرّیت، ملائمت و منافرت با طبع است یا تشخیص عقل. همان‌طور که در روایات نیز تذکر داده‌اند، عقل قدرت تشخیص خیر و شرّ را دارد. تشخیص خیر و شرّ را نمی‌توان به طبع واگذار کرد. در انتهای بحث حاضر - ان شاء الله - روشن خواهد شد که چرا طبع انسانی نمی‌تواند ملاک خیر و شرّ باشد.

۱. از روایات بر می‌آید که این امتحان به غامض علم الهی بوده است. (گ)

۲. در روایات آمده است که خداوند میوه‌ها را آزمود و موضع امتحان نیز ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بود. آن‌هایی که از امتحان سربلند بیرون آمدند، شیرین شدند و آن‌هایی که ولایت را پس زدند، طعم‌شان تلخ شد. [این‌ها همه به ریشه‌ی آن میوه‌ها باز می‌گردد که عبارت است از بحر عذب فرات یا بحر ملح اجاج].

گفتار چهارم: معنای دوم اصطلاح «شَرَّ بِالْعَرَضِ» □ ۱۳۳

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

حقیقت خیر و شرّ

بنابر آن چه گذشت، خیر و شرّ را می توان این گونه تبیین نمود:
خیر، آن چیزی است که از بحر عذب فرات خلق شده؛ و شرّ، آن چیزی است که از بحر ملح اجاج خلق شده است.
[پیش از آن که به تبیین معنای دوم شرّ بِالْعَرَضِ بپردازیم،] باید نکاتی را گوشزد کنیم تا خدای ناکرده باعث تشویش ذهنی افراد نشود:
یکم. با توجه به آن چه درباره ی خلط و مزج مخلوقات عذب فراتی و ملح اجاجی گذشت، باید گفت: از همین روست که:

□ گاهی خیرات، ثمره ی شرّ دارند و بالعکس.

□ می توان از خیرات استفاده ی شرّ نمود و بالعکس.^۱

دوم. از همین رو برخی به شکل جِلی و بدون هیچ پیشینه ی قبلی به نیکی ها تمایل دارند و برخی به پلیدی ها.^(۹) این تمایل، ریشه در طینت آن ها دارد. اگر طینت آن ها عذب فراتی یا «علّینی» باشد، طبع آن ها متمایل به خیرات است و اگر طینت آن ها ملح اجاجی یا «سجّینی» باشد، متمایل به سیّئات است.
سوم. این که خداوند، روح یک انسان را متعلق به یک بدن علّینی یا سجّینی کند،

۱. عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ شُرَيْحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَى مَاءٍ فَقَالَ لَهُ: كُنْ بَحْرًا عَذْبًا أَخْلُقُ مِنْكَ جَنَّتِي وَأَهْلَ طَاعَتِي. وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَى مَاءٍ، فَقَالَ لَهُ: كُنْ بَحْرًا مَالِحًا أَخْلُقُ مِنْكَ نَارِي وَأَهْلَ مَعْصِيَتِي. ثُمَّ خَلَطَهُمَا جَمِيعًا، فَمِنْ تَمَّ يَخْرُجُ الْمُؤْمِنُ مِنَ الْكَافِرِ وَيَخْرُجُ الْكَافِرُ مِنَ الْمُؤْمِنِ. وَلَوْ لَمْ يَخْلُطْهُمَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا إِلَّا مِثْلُهُ، وَلَا مِنْ هَذَا إِلَّا مِثْلُهُ. (علل الشرائع: ۱: ۸۳).

معاویه بن شریح از امام صادق عليه السلام نقل می کند که فرمود: خداوند - عَزَّ وَجَلَّ - ماء را جاری ساخت. سپس به او گفت: دریایی شیرین باش تا بهشت اهل طاعت را از تو خلق کنم. نیز خداوند - عَزَّ وَجَلَّ - ماء را جاری ساخت. سپس به او گفت: دریایی شور باش تا آتش و اهل عصیان را از تو خلق کنم. سپس آن ها را با یکدیگر درآمیخت. از همین روست که از صلب کافر، مؤمن زاده می شود و از صلب مؤمن، کافر بیرون می آید. اگر آن دو را در هم نمی آمیخت، از هر کدام، فقط مثل خودشان زاده می شد. (هم چنین ر.ک: علل الشرائع: ۱: ۸۴، ح ۷؛ الکافی: ۲: ۶).

بستگی به اختیار او دارد. چون روح او از امتحان عالم ذر سرافراز بیرون آمده است، خداوند او را به یک بدن علّینی متعلق می‌کند. همین طور اگر روحش در امتحان عالم ذر سرافکنده شده باشد، آن را در بدن سجّینی محبوس می‌کند.^۱

چهارم. همان طور که استاد فقید هم خاطر نشان کرده‌اند، این‌ها هیچ کدام علت فعل نیک یا بد انسان نیست، بلکه همه قبل از فعل است. هیچ کدام از این سخنان، به معنای التزام به جبر و نفی اختیار نیست. آری، آن‌که طینت علّینی دارد، گناه را آسان‌تر ترک می‌کند و آن‌که طینت سجّینی دارد، سخت‌تر به طاعت خداوند تن می‌دهد؛ اما این بدان معنا نیست که فرد علّینی نمی‌تواند گناه کند یا فرد سجّینی نمی‌تواند بنده‌ی خدا باشد.^(۱۰) به علاوه، بنابر آن‌چه از حضرات معصومین علیهم‌السلام رسیده، این طینت قابل تغییر است ^(۱۱) ۲.

۱. به عنوان نمونه، ر.ک: الکافی: ۲: ۲ به بعد: کتاب الإیمان و الکفر: طینة المؤمن و الکافر؛ بصائر الدرجات: ۱: ۱۴ به بعد: باب فيه خلق أبدان الأئمة و قلوبهم و أبدان الشيعة؛ علل الشرائع: ۱: ۱۱۶-۱۱۷. در این روایات، آمده است که ماده‌ی اصلی ارواح (قلوب) و ابدان شیعیان، طینت علّینی و ماده‌ی اصلی ارواح و ابدان دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام طینت سجّینی است. میرزای اصفهانی در این باره می‌نویسد:

«محصل الروایات بعد وضوح كون جوهر عالم الدنيا والآخرة واحداً و الفرق بينهما بالتركيب و عدمه، أن الأرواح مخلوقة من الجواهر الأخروية، و الأبدان مخلوقة من الدنيا المتقومة بالخلط و المزج، إلا أن الله تعالى فرق بين العلّيين و السجّين المخلوطة في الدنيا، فقدّر أبدان المؤمنين و السعداء من أجزاء العلّيين و أبدان الكفار من أجزاء السجّين، و بعد التقدير خلط بينهما»

«حاصل سخنان اهل بیت علیهم‌السلام - بعد از آن‌که مشخص شد که دنیا و آخرت، ماده‌ی واحدی دارند و تفاوت آن‌ها به ترکیب و عدم ترکیب است - این است که ارواح از جوهرهای اخروی و بدن‌ها از جوهرهای دنیوی خلق شده‌اند، جوهرهایی که با ترکیب کردن به وجود می‌آیند. آری، خداوند متعال میان ماده‌ی علّینی و سجّینی که در دنیا مخلوط شده، فرق گذاشته است. پس تقدیر کرد که بدن‌های مؤمنان و اهل سعادت را از اجزای علّینی و بدن‌های کافران را از اجزای سجّینی خلق کند. و پس از تقدیر، آن‌ها را مخلوط کرد.» معارف القرآن: ۱: ۵۳۹. (و)

۲. البته این‌ها مربوط به مباحث خلقت است، ولی چون شما (مخاطبان) با این مباحث آشنا هستید، بنده می‌خواهم مبتنی بر آن مبانی، معنای دومی را برای «شَرِّ بالعرض» بیان کنم. به هر حال، اگر ما بخواهیم مباحث عدل را عمیق‌تر از پیش مورد مذاقه قرار دهیم، ناچاریم که وارد مباحث خلقت

معنای دوم «شَرَّ بِالْعَرَض»

آن چه در این جا بیش از هر چیز اهمیّت دارد، این است که «ماء بسیط» در ابتدا معروض به هیچ عرضی نیست، مگر عرض «تقدیر»، «اندازه داشتن»، «بُعد داشتن» و «مکّم بودن». در حدیث عمران صابی، امام رضا علیه السلام می فرمایند که خداوند دو چیز را خلق کرد: «مقدّر» که عبارت است از «ماء بسیط»، و «تقدیر» که تنها عرض ماء بسیط است. ^(۱۲) صرف نظر از این عرض، معروض به هیچ عرضی نیست و نسبت به تمامی اعراض «مبهم» است.^۱

همان طور که گذشت، خداوند متعال آن را به دو بحر تقسیم می کند: بحر عذب فرات و بحر ملح اجاج. به عبارت دقیق تر، خداوند بخشی از ماء بسیط را معروض عرض شیرینی و گوارایی می کند، و بخشی را معروض به عرض تلخی و شوری قرار می دهد. حال این تعبیر شیرینی و تلخی یا گوارایی و شوری به چه معناست؟ مراد از این ها همان «خیر» و «شرّ» است. در واقع:

خداوند عرض «خیریت» را به بخشی از ماء بسیط زد و آن بخش، به بحر عذب فرات تبدیل شد و عرض «شرّیت» را نیز به بخش دیگری از ماء بسیط زد و آن بخش، به بحر ملح اجاج تبدیل شد.^۲

از همین روست که پیشتر خیر و شرّ را این گونه تعریف کردیم:

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

۱۲ شویم، همان طور که استاد فقیه نیز در درس ۳۱ معارف این گونه مباحث را مطرح کرده اند. البته اصل جبر و اختیار و پایه های بحث عدل وجدانی است، اما این بدان معنا نیست که تمام سطوح بحث وجدانی باشد. یادم هست که استاد فقیه می فرمودند، «یکی از اهدافی که ما بحث خلقت را مطرح می کنیم، این است که شبهه ی عرفا را در عدل جواب بدهیم»، زیرا عرفا معتقدند که اساساً ثنویتی میان خالق و مخلوق نیست. بنابراین، در نظام عرفانی، بحث جبر و اختیار ملغی می شود [ر.ک: امام رضا علیه السلام و فلسفه ی الهی: ۱۲۷؛ دروس فلسفه: ۶۲۱ - ۷۲۱] (گ).

۱. ر.ک: پی نوشت شماره ی ۴. (و)

۲. بنابراین، این ها از لحاظ خلقتی، ماء بسیطی هستند و مخلوق از آن جوهر بسیط اند. به اعتبار اطاعتشان یا عصیان شان، خیر یا شرّ گشته اند. (گ)

پس از ذکر مقدمات فوق، معنای دوم شرّ بالعرض مشخص می‌شود:
 شرّ بالعرض یعنی یک حقیقت شرّ که معروض به عرض شرّیت قرار گرفته
 است. عرض شرّیت نیز همان عرضی است که حق متعال به بخشی از ماء
 بسیط وارد ساخت و آن را تبدیل به بحر ملح اجاج نمود.^۱
 با این اوصاف، تمام آن چیزهایی که شرّ هستند - یعنی تمام چیزهایی که از بحر ملح
 اجاج خلق شده‌اند - شرّ بالعرض هستند، زیرا معروض به «عرض» شرّیت هستند، چرا
 که خاستگاه آن‌ها (بحر ملح اجاج) معروض به عرض شرّیت بوده است.
 پس به طور خلاصه می‌توان گفت:

۱. خدای متعال، بحر ملح اجاج را از ماء بسیط آفرید.
۲. این بدان معناست که بخشی از ماء بسیط (بحر ملح اجاج) را معروض به
 عرض شرّیت قرار داد.
۳. شرّ بالعرض یعنی حقیقتی مائی (= مخلوق از ماء بسیط) که معروض به
 عرض شرّیت شده است (= از بحر ملح اجاج آفریده شده است).

تکمله

حال، به بحثی بر می‌گردیم که پیشتر نیمه تمام ماند. یکی از عزیزان پرسیدند که
 ملاک تشخیص خیر و شرّ، عقل است یا طبع. بنده در پاسخ عرض کردم که خیر و شرّ،
 عقلی است و نمی‌تواند طبعی باشد. اکنون، به بسط این مطلب می‌پردازیم.
 ما معتقد هستیم که روح حیوانی و بدن ما از ماء بسیط خلق گشته است. ذره‌ی
 اولیه‌ی آن (پیش از خلط و مزج) ممکن است مخلوق از ماء عذب فرات و علّینی باشد،
 یا از بحر ملح اجاج گرفته شده و سجینی باشد. (دقت بفرمایید که همه‌ی این کلمات،
 مربوط به قبل از خلط و مزج است! صحبت بر سر «ذره‌ی اولیه» است). سپس این ذره
 را با طرف مقابلش لطح و مزج کرده‌اند. حال، با توجه به این که طبع و طینت بنده،

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

گفتار چهارم: معنای دوم اصطلاح «شَرّ بالعرض» □ ۱۳۷

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

□ طینت و طبع انسان ها ممزوج است.

□ هر طینتی به هم سنخ خود تمایل دارد.

بنابراین، ممکن است برخی انسان ها از امر شرّ لذت ببرند، مانند برخی افراد که از نیش مار و عقرب لذت می برند، خاک می خورند و ... در مقام تمثیل هم می توان به داستان مولوی اشاره کرد که آن مغنی بابوی نجاسات مأنوس بود؛ لذا زمانی که از بازار عطر فروشان عبور کرد، از حال رفت. (۱۳)

خلاصه آن که چون طبع همه ممزوج است، نمی توان به طبع انسانی استناد کرد. آری، طبع ائمه علیهم السلام قابل استناد است، زیرا طینت آنان علّینی محض است. لذا یکی از ملاک های خیر و شرّ، دعا های ائمه علیهم السلام است. آن چه آن بزرگواران از خدا خواسته اند، خیر، و آن چه از آن ها به خدا پناه برده اند، شرّ است.

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

۱. طبع انسانی، به دلیل آن که ممزوج از خیر و شرّ است، قابل استناد نیست.

۲. انسان نسبت به خیر و شرّ (و هم چنین حسن و قبح) قضاوت هایی دارد.

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

خورد. یا مثلاً اگر کسی بیماری خاصی دارد که خربزه برایش زیانبار است، نباید بخورد و... .

اما در بهشت - که ما فعلاً نسبت به آن وجدانی نداریم و مبتنی بر روایات درباره‌ی آن سخن می‌گوییم - شما هر چقدر هم خربزه میل بفرمایید، دل‌درد نمی‌گیرید، زیرا ماده‌ی خربزه‌های آن‌جا ممزوج نیستند و خیر محض‌اند، یعنی ماده‌ی اولیه‌ی آنان، بحر عذب فرات است و با ماده‌ی ملح اجاجی نیز ممزوج نگردیده است.

بنابراین، طبع انسانی به تنهایی قابل استناد نیست. زمانی می‌توان برای تشخیص خیر و شرّ به سرشت و طینت ارجاع داد که تأیید عقل نیز ضمیمه شده باشد.^۱

تا این‌جا مطالبی را در باب شرور و بلایا به عرضتان رساندیم. در گفتار آینده فصول چهارم و پنجم کتاب عدل الهی مرحوم استاد مطهری را بررسی و نقد می‌کنیم تا درباره‌ی شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه ما با فلاسفه‌ی مسلمان به نتایجی برسیم.

۱. از زبان مرحوم حاج‌شیخ در درس هجدهم معارف می‌خوانیم: «هرچه منافر طبع انسان باشد، لزوماً شرّ نیست، و هر چه ملائم طبع انسان گردد، لزوماً خیر نمی‌گردد».

پی‌نوشت

(۱) استاد مطهری در کتاب عدل الهی می‌نویسد: «بلا و نعمت، نسبی است: ... نه فقر، بدبختی مطلق است و نه ثروت، خوشبختی مطلق. چه بسا فقرهایی که موجب تربیت و تکمیل انسان‌ها گردیده و چه بسا ثروت‌هایی که مایه‌ی بدبختی و نکبت قرار گرفته است. امنیت و ناامنی نیز چنین است. ... سلامت و بیماری، عزت و ذلت و سایر مواهب و مصائب طبیعی نیز مشمول همین قانون است. نعمت‌ها و هم‌چنین شدائد و بلاها هم موهبت است، زیرا از هر یک از آن‌ها می‌توان بهره‌برداری‌های عالی کرد و نیز ممکن است بلا و بدبختی شمرده شوند، زیرا ممکن است هر یک از آن‌ها مایه‌ی بیچارگی و تنزل گردند. ... علی‌هذا نعمت بودنِ نعمت، بستگی دارد به نوع عکس‌العمل انسان در برابر آن نعمت که شاگرد باشد یا کفور؛ و هم‌چنین نعمت بودنِ نعمت، بستگی دارد به نوع عکس‌العمل انسان در برابر آن، که صابر و خویشتن دار باشد یا سست‌عنصر و بی‌اراده. از این رو، یک چیز نسبت به دو شخص، وضع مختلفی می‌یابد، یعنی یک چیز برای یک نفر نعمت است و همان چیز برای شخص دیگر، نعمت. این است که می‌گوییم: «نعمت و بلا هر دو نسبی است». (عدل الهی: ۱۵۹-۱۶۰). در تفسیر نمونه نیز آمده است: «وانگهی بسیاری از امور است که ما در ظاهر آن‌ها را شرّ حساب می‌کنیم ولی در باطن خیر است، مانند حوادث و بلاهای

بیدارگر و هشدار دهنده که انسان را از خواب غفلت بیدار ساخته و متوجه خدا می‌کند. این‌ها مسلماً شرّ نیست». (تفسیر نمونه: ۲۷ : ۴۵۹ ذیل سوره ی فلَق).

هم‌چنین در کتاب روح مجرد می‌خوانیم: «روز تاسوعا که در منزلشان (= سیّد هاشم حداد) زیارت عاشورا خوانده شد و بعد از صد لعن و صد سلام و نماز زیارت، دعای علقمه قرائت شد، در پایان دعا که یکی از حضار پرسید که این لعنت‌های شدید و نفرین‌های آکیده با این مضامین مختلفه، چگونه با روح امام جعفر صادق علیه السلام که کانون رحمت و محبت است، سازش دارد؟ (در آن دعا حضرت علیه السلام برای دشمنان اهل بیت علیهم السلام بیماری، فقر و بلایای شدید و متعدد از خدا طلب می‌کنند) ... جوابی که ایشان دادند، این بود که: این دعا، همه‌اش طلب خیر است و رحمت! گرچه به صورت عبارت و کلام، نفرین و لعنت می‌نماید، به طور کلی تمام لعنت‌هایی که خداوند می‌کند یا در لسان پیامبر و ائمه طاهرین علیهم السلام وارد است، همگی خیر است، خیر محض و از خدا و اولیای وی، غیر از خیر تراوش نمی‌کند. این لعنت‌ها و نفرین‌ها برای شخص متجاوز است، نه مرد مؤمن متقی ... بنابراین، محدود کردن سلامتی و قدرت و حیات او، دفع ضرر است و دفع ضرر در حقیقت نفع است. ما با این دیدگاه طبیعی و حسی خود می‌پنداریم خیر همیشه در سلامتی و قدرت و حیات است، بدون ملاحظه‌ی واقعیت حیات، از نیت خوب یابد، و از اراده‌ی خوب یابد، و از اعتقاد خوب یابد، ولی این طور نیست. زیرا ملاحظه‌ی معنی را هم باید نمود. حیات انسان وقتی خیر است که وی برای نفس خود و برای دیگران منشأ خیر باشد. و اما اگر منشأ شرّ شد و زیادی عمر و زیادی سلامتی و صحت و زیادی قدرت، موجب تعدی و تجاوز به نفس خود و به حریم بشریت شد، در این جادِیگر خیر نیست، عنوان خیر بر آن صادق نیست». (روح مجرد: ۱۱۰ -

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

یکم. امیرالمؤمنین علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره‌ی عقل می‌فرمایند: «... فَإِذَا بَلَغَ [الإنسانُ] ذلك الحدَّ، كُشِفَ ذَلِكَ السُّتْرُ؛ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدَى. أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ: ... پس زمانی که انسان به آن حد رسید، آن پوشش برداشته می‌شود و نوری در قلب این انسان می‌افتد. در نتیجه، او فریضه، سنت، خوب و بدی را می‌فهمد. آگاه باشید! به راستی مثل جایگاه عقل در قلب، مانند چراغی است که در وسط خانه قرار دارد». (علل الشرائع: ۱: ۹۸).

دوم. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَ مَبْدَأَهَا وَ قُوَّتَهَا وَ عِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِنَّ الْعُقُلُ الَّتِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَ نُوراً لَهُمْ ... عَرَفُوا بِهِنَّ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ: نخستین امر که مبدء، قوت و آبادانی آنهاست و هیچ‌کس جز به او هیچ سودی نمی‌برد، عقلی است که خداوند آن را زینت بندگان و نوری برای آنها قرار داده است. ... به وسیله‌ی عقل نیک را از بد تشخیص می‌دهند». (الکافی: ۱: ۲۹).

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

الف) میرزای اصفهانی در معارف القرآن: ۱: ۱۶۹ چنین نوشته‌اند: «و هو النور الذي يجده الإنسان حال كبره بعد عدم وجدانه حال صغره، مما يعرف به قبح أفعاله و حسنهما»؛ «و آن (عقل) نوری است که انسان در بزرگسالی می‌یابد، بعد از آن که دوران کودکی را بدون وجدان او سپری کرد؛ چیزی را که زشتی و زیبایی اعمالش را بدان می‌یابد».

ب) در أبواب الهدی، صفحه‌ی ۲۰-۲۱ می‌خوانیم: «كل عاقل بعد مضيّ زمان من حال الطفولية التي لا يجد في تلك الحال حسن أفعاله و قبحها، يصل الى رتبة من السنّ، فيجد ما كان فاقداً له في

الزمن السابق، و هو التميز بين الحَسَن و القبيح في أفعاله أو أفعال غيره ... فهذا النور الكاشف ما كان ظاهراً للطفل حال طفوليته، و بعدها يظهر له حين توجهه الى الفعل الحسن و القبيح، فيعرف بذلك النور حُسن الإحسان و قُبُح الظلم»

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

(د) استاد فقید در المشهدین، صفحات ۱۵ - ۱۶ چنین نگاشته اند:

«اعلم أن بعد وجدان النفس يجب عليك شهود عقلك؛ فانه ميزان التكليف و به الثواب و العقاب و البُعد و القرب عن الله رب الأرباب؛ و طريق وجدانه هو بعينه ما ذكرنا من التجريد و التفرغ عن كل ما يرد عليك من خارج النفس و داخلها. فاذا خَلَّتْهَا و اياها، تشاهد عقلك و معقولاتك، و تجد كُنْه المدرك و المدرك بحقيقة الشهود و العيان، و تشاهدهما بمعاينة الوجدان. فمتى استقررت على اللافكرية، تشاهد و تجد الحقيقة النورية الذات التي لم تكن فكانت. و بكيونيتها فيك، تَمَيَّزَ عندك الجيّد عن الرديء و الحسن من القبيح. فكلّ أحد منا يجد من نفسه أنه كان في الخارج في برهة من الزمان بمثابة يلعب و يهزل و يأتي بأقوال أو أفعال لا يعدها قبيحة رديّة، ككشف العورة قبال الناس؛ ثم بعد ذلك صار بحيث يراها قبيحة مستهجنة، ينفعل عند صدورها عنه و يعتذر عليها...

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

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

«بدان که پس از یافتن نفس، بر تو واجب است که عقلت را شهود کنی، چیزی که میزان تکلیف است. پاداش، کیفر، نزدیکی و دوری از خداوند، همگی به اوست. راه یافتنش نیز همان چیزی است که قبلاً بدان اشاره کردیم، یعنی خالی کردن نفس از تمام زوائد داخلی و خارجی. زمانی که خودت را با خودت تنها گذاشتی، عقل و معقولاتت را مشاهده می‌کنی. حقیقت ادراک‌کننده و ادراک‌شونده را به خوبی خواهی دید. پس زمانی که در حالت لافکری استقرار یافتی، حقیقتی نورانی را خواهی یافت که قبلاً در تو نبوده و پس از مدتی پدید آمده است و به دلیل وجود او در تو، خوب و بد نزد تو بایکدیگر متفاوت‌اند. هریک از ما می‌یابد که در برهه‌ای از زمان، از این حالت خارج بوده و مشغول بازی و سرگرمی بوده است، کارهای زشتی - مانند کشف عورت در مقابل مردم - را انجام می‌داده و سخنان ناب‌ه جایی را بر زبان جاری می‌ساخته است. سپس به گونه‌ای شده است که آن‌ها را زشت و ناپسند می‌دیده است. وقتی از او سر می‌زده، منفعل می‌شده و عذرخواهی می‌کرده است. ...

این موجودی که در ما نبوده و پس از مدتی پدید آمده، همان چیزی است که «عقل» نام دارد. به وسیله‌ی آن است که خوب و بد از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند. اوست که حجت بالذات است، تمامی حجت‌ها به او ختم می‌شوند، مابالذات تمامی حجت‌هاست و اگر او نبود، ابداً هیچ حجتی اقامه نمی‌شد. او عین کشف و شهود است. شهود او به خود اوست و شهود دیگران به وسیله‌ی اوست.».

(۳) به برخی از روایاتی که در این باب بدان‌ها استدلال شده است، اشاره می‌کنیم:
حدیث یکم. عن أبي جعفر عليه السلام: «... وَ خَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ، وَ هُوَ الْمَاءُ الَّذِي خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْهُ، فَجَعَلَ نَسَبَ كُلِّ شَيْءٍ إِلَى الْمَاءِ وَ لَمْ يَجْعَلْ لِلْمَاءِ نَسَباً يُضَافُ إِلَيْهِ: وَ چیزی را آفرید که همه چیز از اوست و آن «ماء»

است که همه چیز را از او خلق کرده است. بنابراین، هر چیزی به ماء منسوب است، ولی خود ماء به چیزی منسوب نیست». (الکافی: ۸: ۹۴).

حدیث دوم. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَوَّلِ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ. قَالَ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مَا خَلَقَ مِنْهُ كُلُّ شَيْءٍ». قُلْتُ: «جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ مَا هُوَ؟» قَالَ: «الْمَاءُ». (علل الشرائع: ۱: ۸۴).

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

حدیث سوم. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مَاءً. هَرَّ حَيْثُ، فِي ابْتِدَاءِ الْمَاءِ بُوْدَهُ اسْت». (الکافی: ۸: ۹۵).

(۴) میرزای اصفهانی و استاد فقید به پیروی از احادیث معصومان به این مبنا

تصریح کرده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) در معارف القرآن، ج ۳، ص ۱۳ نگاشته‌اند:

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

«نخستین چیزی که از روی مشیت، اراده، تقدیر و قضای خداوند متعال و به نور پیامبر اکرم ﷺ خلق شد، جوهری بسیط است که اعراض بر او عارض می‌شوند؛ اعراضی که همگی به نور علم کشف می‌گردند، مانند حد، مقدار و مدت. بنابراین، او جوهر است یعنی عرض نیست، و بسیط است یعنی از دو جوهر ترکیب نشده است»

ب) رساله‌ی خلقه العوالم. در صفحه‌ی ۷۴ می‌نویسند:

«... أن الماء الذى هو المخلوق الأول جوهر بسيط غير مركب من الهیولی و الصورة و هو الجوهر الحقیقی و أصل كل جوهر من الجواهر. لهذا يُعبّر عنه فى جملة من الروایات بـ: «الجوهر» و «الدرة» و «الزبرجدة» و «اللؤلؤة» و غیرها. و الماء المقابل للتراب و الهواء مخلوقة منه. و السّرّ فى تعبیر عنها بـ: «الماء» لكونه فى غاية التلؤلؤ و اللطافة و الشفافة و السیلان».

«... این که مائی که مخلوق اول است، جوهر بسیطی است که از هیولی و صورت ترکیب نشده است و جوهر حقیقی تنها اوست. اوست که اصل و ریشه‌ی تمامی جوهرها است. از این رو، در زمره‌ای از روایات، از آن به جوهر، دُرّة (دَرّ)، زبرجدة (سنگی گران‌قیمت و سبزرنگ شبیه زمرد)، لؤلؤ (گوهر) تعبیر شده است. مائی که در مقابل خاک و هوا مطرح می‌شود، از این ماء خلق شده است. علت این که از آن به «ماء» تعبیر شده، این است که در نهایت درخشش، لطافت، شفافیت و جاری بودن است.»

در صفحه‌ی ۸۷ نیز می‌نویسند:

«فصریح الروایات أن كل شیء كان شیئاً واحداً يُعبّر عنه بـ «الماء» و أنه أصل كل شیء.»

«روایات تصریح دارند که در ابتدا، تمام اشیای یک چیز واحد بوده‌اند که از آن به «ماء» تعبیر می‌شود و او اصل و ریشه‌ی هر چیزی است.»

ج) رساله‌ی فی النبی ﷺ و مناصبه. به عنوان نمونه، در صفحه‌ی ۱۱۰ آمده است:

«ان ما ینصّ علیه متواترات الكتاب و السنة هو كون الماء أول ما خلقه الله فى عالم الاجسام، و منه خلق سائر الأشياء. و هذا الماء البسيط ليس عبارة عن لطیف الماء الذى يكون فى أرضنا و کرتنا، بل هو ماء يكون مبدءاً للنور و النار و الضوء و الظلمة، و كل ما فى العالم من الجواهر المادية و الأعراض الاصطلاحية، و مادةً لجمیعها، و أصلاً اصیلاً لكلها، بل و مبدءاً و مادةً لجمیع ما فى الجنة و النار من الأنهار و الأشجار و الطعوم و الحور و

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

فهذا هو مبدء الأجسام و أصلها، و له مهية ملكت نور الولاية، فصارت حقيقة موجودة مسماة بـ: «الماء البسيط» ... و هذه المهية مهية بسيطة لا جنس لها و لا فصل، نظير الاجناس العالية الاصطلاحية ... نعم، هذه المهية البسيطة تكون «لابشرط» بالنسبة الى سایر التعینات التي يعرضها.

«متواترات کتاب و سنت بر این نکته تصریح دارند که «ماء» نخستین مخلوق خداوند در عالم اجسام است و سایر اشیا از آن خلق شده‌اند. این ماء بسیط، آن آب رقیقی نیست که در کره‌ی زمین وجود دارد، بلکه آن مائی است که مبدء نور و نار یا روشنایی و تاریکی است. هرچه جوهر مادی و عرض اصطلاحی در این عالم هست، از ماء بسیط خلق شده است و او ماده و ریشه‌ی اصلی همه‌ی آن‌هاست، بلکه مبدء و ماده برای تمامی آن چیزی است که در آخرت بهشت و جهنم است، مانند رودها، درخت‌ها، طعم‌ها، حوریان، قصرها، آتش‌ها، غل و زنجیرها و...، بلکه ماده‌ی اصلی است برای جنّ، فرشته و موجودات عالم بالا. در نتیجه، این ماده، مبدء و ریشه‌ی تمامی اجسام است. او ماهیتی دارد که نور و لایت را مالک می‌شود و یک حقیقت موجودی می‌شود که «ماء بسیط» نام بگیرد. ... و این ماهیت، ماهیت بسیطی است که نه جنس دارد و نه فصل، مانند اجناس عالیّه که اصطلاحی در فلسفه‌ی اسلامی است ... آری، این ماهیت بسیطه، نسبت به سایر تعیناتی که بدان عارض می‌شود، لابشرط است.»

هم‌چنین در صفحه‌ی ۱۱۵ نوشته‌اند:

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

«... هم‌چنین است سخن درباره‌ی ماهیت ماء بسیط که به عقیده‌ی ما، مبدء

تمام عوالم مادی، ماده‌المواد و ریشه‌ی تمام عوالم جسمانی است ... بنابراین، این ماهیت اتصالی که از آن به «جسم» تعبیر می‌کنیم، به خودی خود، نسبت به تمامی حدها و تعین‌ها مبهم است.»

(د) در درس پنجاه و چهارم دروس معارف نیز چنین آمده است: «آن‌چه از کتاب و سنت به دست می‌آید، این است که آن ماده‌ی اولیه‌ای که سراسر عالم اجسام را فرا گرفته، ماهیتی است که به نور ولایت روشن شده ... از آن گاهی به «ماء»، گاهی به «هواء»، گاهی به «ثریا» و گاهی به «لؤلؤة خضراء» تعبیر می‌شود. چنان‌که می‌فرماید «أول ما خلق الله الماء و منه خلق كل شيء». البته مائی که «أول ما خلق الله» است، این ماء مشروب (= نوشیدنی) نیست. آن ماء، جوهری است متصل؛ اما صرف اتصال نیست، چنان‌که شیخ اشراق گمان کرده است ... ماء که جوهر جسمیه است در حقیقت فقط پیوستگی نیست، بلکه پیوسته است. تنها کشش نیست، [بلکه] کشیده است. همان‌طور که قبلاً یاد آوردیم به فرموده‌ی امام رضا علیه السلام: «مبدء خلقت اجسام جوهر متصل است نه این‌که اتصال باشد». به هر حال، ماء بسیط که مبدء خلقت عالم اجسام است، جوهری بسیط است که در خارج صورت و ماده ندارد. چون از نظر فلسفی ماده و صورت، اجزاء خارجی جوهری شیء هستند؛ و فاقد جنس و فصل است که اجزاء ماهوی شیء می‌باشند ... به هر حال چون ماء، جوهر جسمی بسیط است، نه ماده و نه صورت، و نه جنس و نه فصل دارد.»

- (۵) به برخی از روایاتی که بدان‌ها استدلال شده است، اشاره می‌کنیم:
- حدیث یکم. عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ شَرِيحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ: «كُنْ بَحْرًا عَذْبًا أَخْلُقُ مِنْكَ جَنَّتِي وَ أَهْلَ طَاعَتِي»؛ وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ: «كُنْ بَحْرًا مَالِحًا أَخْلُقُ مِنْكَ نَارِي وَ أَهْلَ مَعْصِيَتِي»؛ ثُمَّ خَلَطَهُمَا جَمِيعًا. (علل الشرائع: ۱: ۸۳).
- معاویه بن شریح از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: خداوند - عز و جل -

ماء را جاری ساخت. سپس به او گفت: «دریایی شیرین باش تا بهشت اهل طاعت را از تو خلق کنم». خداوند - عزّ وجلّ - ماء را جاری ساخت. سپس به او گفت: «دریایی شور باش تا آتش و اهل عصیان را از تو خلق کنم». سپس آنها را بایکدیگر مخلوط کرد.

حدیث دوم. عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ: «كُنْ مَاءً عَذْبًا أَخْلُقُ مِنْكَ جَنَّتِي وَ أَهْلَ طَاعَتِي وَ كُنْ مِلْحًا أَجَاعًا أَخْلُقُ مِنْكَ نَارِي وَ أَهْلَ مَعْصِيَتِي»، ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَاُمْتَرَزَا». (الكافی: ۲: ۶).

خداوند - عزّ وجلّ - قبل از این که مخلوقی را خلق کند، گفت: «آبی شیرین باش تا بهشت اهل طاعت را از تو خلق کنم. و آبی شور باش تا آتش و اهل عصیان را از تو خلق کنم». سپس به آنها امر کرد و آن دو بایکدیگر مخلوط شدند.

حدیث سوم. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): «... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَاءَ بَحْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا عَذْبٌ وَ الْآخَرُ مِلْحٌ. فَلَمَّا خَلَقَهُمَا نَظَرَ إِلَى الْعَذْبِ، فَقَالَ: «يَا بَحْرُ». فَقَالَ: «لَبَّيْكَ وَ سَعْدَيْكَ». قَالَ: «فِيكَ بَرَكَتِي وَ رَحْمَتِي وَ مِنْكَ أَخْلُقُ أَهْلَ طَاعَتِي وَ جَنَّتِي». ثُمَّ نَظَرَ إِلَى الْآخَرِ، فَقَالَ: «يَا بَحْرُ» فَلَمْ يُجِبْ. فَأَعَادَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ: «يَا بَحْرُ»، فَلَمْ يُجِبْ. فَقَالَ: «عَلَيْكَ لَعْنَتِي وَ مِنْكَ أَخْلُقُ أَهْلَ مَعْصِيَتِي وَ مَنْ أَسْكَنْتُهُ نَارِي» ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَاُمْتَرَزَا. (علل الشرائع: ۱: ۸۳-۸۴).

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

بایکدیگر مخلوط شدند.

حدیث چهارم. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مَاءً فَجَعَلَهُ عَذْباً فَجَعَلَ مِنْهُ أَهْلَ طَاعَتِهِ وَ خَلَقَ مَاءً مُرّاً فَجَعَلَ مِنْهُ أَهْلَ مَعْصِيَتِهِ ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَاخْتَلَطَا». (علل الشرائع: ۱: ۸۴).

خداوند - عزّ وجلّ - مائی آفرید و آن را شیرین قرار داد و اهل طاعتش را از او خلق کرد. نیز مائی تلخ آفرید و گنهکاران را از او آفرید. سپس به آن‌ها امر کرد و آن دو بایکدیگر مخلوط شدند.

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

مرحوم میرزا در در رساله‌ی خَلْقَةُ الْعَوَالِمِ می‌نویسند:

«و بعد کون الجوهر البسيط المائي سنخ ماهويته القابل لبعد الثلاثة، فهو قابل لجسام و الانفصال الحقيقي، فيمكن جعله قسمين، فيطيع أحدهما و يعصى الآخر، فيجعل أحدهما بحراً عذباً فراتاً و الآخر ملجأً أجاباً بالطاعة و العصيان. فيخلق من الأول العلّيين و الأرواح الطّيبية، و يخلق من الثاني السّجّين و الأرواح الخبيثة. و بطاعة الأرواح و عصيانها يركّبها في الأبدان المخلوقة من طينة العلّيين و السّجّين». (خَلْقَةُ الْعَوَالِمِ: ۱۲۱).

«و بعد از این‌که روشن شد که سنخ ماهیت جوهر بسیط مائی، به گونه‌ای است که قابل تقسیم به ابعاد سه‌گانه است، روشن می‌شود که او می‌تواند به شکل اجسام مختلف در بیاید و به طور حقیقی تقسیم شود. پس ممکن است که به دو قسمت تقسیم شود که یکی از آن‌ها اطاعت کند و دیگری سر باز زند؛ آن‌گاه خداوند اولی را به جهت اطاعتش در یای شیرین گوارا و دیگری را به دلیل نافرمانی‌اش [در یای] شور تلخ قرار دهد. بدین روی، از دریای اول، طینت علّینی و ارواح پاکان را خلق می‌کند و از دیگری، طینت سجّینی و ارواح ناپاکان را می‌آفریند. و به وسیله‌ی اطاعت و نافرمانی ارواح، آن را در بدن‌هایی قرار می‌دهد که از طینت علّینی یا سجّینی خلق شده‌اند.»

در مناصب النبى، صفحه ۱۳۶ می خوانیم:

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

«بنابراین، از ماء بسيط ... خداوند تمام موجودات جسمانی را خلق کرده است. آن ماء ماهیتی است که قابلیت تمامی شکل‌ها، حالت‌ها و تعین‌ها را دارد که تعداد آن‌ها بیش از آن است که به شماره‌ی ما درآید ... در این صورت، قسمتی از آن شیرین و گوارا و قسمتی از آن تلخ و شور شد. قسمتی از آن طینت علیینی و قسمتی از آن طینت سجینی شد. قسمتی از آن‌ها ناپاک و آتش، و قسمتی از آن، حور و کاخ بهشتی گردید. قسمتی از آن غل و زنجیر جهنمی شد. قسمتی بخار، قسمتی دریا، قسمتی ابر و قسمتی حمیم (آب داغ که عذابى است در جهنم) گردید. کار بدین منوال ادامه می‌یابد تا به عالم ما (دنیا) می‌رسد. قسمتی از آن خورشید، قسمتی از آن هوا، قسمتی از آن خاک، قسمتی آب (یعنی آب محسوس)، قسمتی خاک، قسمتی از آن معدن، گیاه، حیوان، انسان، ابر، بخار و موجوداتی که در هوا هستند، مانند برف، باران، باد، رعد و برق و ... به طوری که کسی جز خدا نمی‌تواند آن را به شماره در بیاورد».

(۶) میرزای اصفهانی می‌نویسند:

«ثم من الجوهر الذى خُلِقَ منه الآخرة خُلِقَ عالم الدنيا، بعد الخلط و المزج

و التركيب الصناعى بين الجواهر مختلفة بالأعراض المأخوذة من هذين العالمين؛ و بهذا الخلط و المزج و التركيب الصناعى حصلت الكثافة فيها، و هى العوالم الجسمانية الفانية ... و حيث ان الجواهر الكائنة فى عالم الدنيا كلها مخلوقة من الجواهر المركبة بالاختلاط و الامتزاج، فلا بدّ من الانحلال و رجوع الجواهر الى مرتبة البساطة الأخرى، فيعود كلّ شىء الى عالم الآخرة بابطال التركيب و الامتزاج». (معارف القرآن: ۳: ۶۷-۶۸).

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

«و بعروض عرض الاختلاط و الامتزاج بينهما ... و بهذا التركيب العرضى خَلَقَ عالم الدنيا و جميع الموجودات فيه ... فالكائنات الدنيوية كلها مركبة ... و بابطال التركيب و الرجوع الى أصولها يقوم القيامة». (معارف القرآن: ۳: ۱۴).

«و به وسیله‌ی عارض شدن ترکیب میان آن دو ... و به وسیله‌ی این ترکیبی که عارض می‌شود، عالم دنیا و تمام موجودات داخل آن، خلق شده‌اند. ... تمام موجودات دنیوی، مرکب‌اند ... و به وسیله‌ی از بین رفتن ترکیب و بازگشت تمامی اجسام [به ماده‌ی اولیه‌ی غالب آن] عالم قیامت برپا می‌شود.»
نیز می‌نویسند:

«و من ذلك ... يظهر أيضاً أن عود المركبات و رجوعه الى البسائط و عالم الآخرة ليس برجوع و انتقال مكانى ... فيكون رجوعه أيضاً رجوعاً واقعياً بابطال عرض الامتزاج». (معارف القرآن: ۳: ۱۳۵).

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

در باب ششم أبواب الهدی نیز چنین نگاشته اند:

«... و عالم الدنيا مخلوقة من ترکیب هذا الجوهر (= الماء البسيط) بعد الاختلاف الحاصل فيه بالاختلاط و الامتزاج بين الصافی و الکدر ... و أنه لا بدّ من فناء الدنيا و بطلان الامتزاج و عود صفاتها الى العلیین و عود کدورتها الى السجین، فیهود کلی الى سنخه البسيط.» (أبواب الهدی: ۱۹۹).

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

(۷) میرزای اصفهانی در خلقة العوالم صفحه ی ۷۶ می نویسد:

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

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

(۸)

به عنوان مثال، می‌توان به روایات ذیل اشاره کرد:

یکم. عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ... خَلَقَ بَحْرَيْنِ بَحْرًا عَذْبًا وَ بَحْرًا أُجَاجًا، فَخَلَقَ تُرْبَةَ آدَمَ مِنَ الْبَحْرِ الْعَذْبِ وَ شَنَّ عَلَيْهَا مِنَ الْبَحْرِ الْأُجَاجِ: به راستی خداوند - تبارک و تعالی - دو دریا آفرید: یکی شیرین و یکی تلخ. پس خاک آدم را از دریای شیرین خلق کرد و مشتی از دریای تلخ روی آن ریخت». (علل الشرائع: ۲: ۴۲۵)

دوم. عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ فِي مَبْتَدَأِ الْخَلْقِ، بَحْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا عَذْبُ فَرَاتٍ وَ الْآخَرُ مِلْحُ أُجَاجٍ. ثُمَّ خَلَقَ تُرْبَةَ آدَمَ مِنَ الْبَحْرِ الْعَذْبِ الْفَرَاتِ، ثُمَّ أَجْرَاهُ عَلَى الْبَحْرِ الْمِلْحِ الْأُجَاجِ: به راستی خداوند - تبارک و تعالی - در ابتدای آفرینش دو دریا آفرید: یکی گوارای شیرین و یکی شور و تلخ. پس خاک آدم را از دریای شیرین خلق کرد، سپس آن را بر روی دریای تلخ جاری کرد». (تفسیر العیاشی: ۱: ۱۸۲)

سوم. عن جابر بن یزید الجعفی عن أبي جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«... فَأَعْتَرَفَ رَبُّنَا عَزَّوَجَلَّ غُرْفَةً بِيَمِينِهِ مِنَ الْمَاءِ الْعَذْبِ الْفَرَاتِ وَ كِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ؛ فَصَلَّصَهَا فِي كَفِّهِ حَتَّى جَمَدَتْ. فَقَالَ لَهَا: «مِنْكَ أَخْلُقُ النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ وَ عِبَادِي الصَّالِحِينَ وَ الْأَيُّمَةَ الْمُهْتَدِينَ وَ الدُّعَاةَ إِلَى الْجَنَّةِ وَ أَتْبَاعَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» ... ثُمَّ اغْتَرَفَ غُرْفَةً أُخْرَى مِنَ الْمَاءِ الْمَالِحِ الْأُجَاجِ، فَصَلَّصَهَا فِي كَفِّهِ فَجَمَدَتْ. ثُمَّ قَالَ لَهَا: «مِنْكَ أَخْلُقُ الْجَبَّارِينَ وَ الْفَرَاعِنَةَ وَ الْعُتَاةَ وَ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَ الدُّعَاةَ إِلَى النَّارِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ أَشْيَاعَهُمْ» ... ثُمَّ أَخْلَطَ الْمَاءَيْنِ جَمِيعًا فِي كَفِّهِ فَصَلَّصَهُمَا». (تفسیر القمی: ۱: ۳۸-۳۹)

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

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

(۹) در مناصب النبى (ص ۱۳۸) می‌خوانیم:

«و بالجملة: لما خلق الملح الأجاج، يكون هذه المهية الكذائية محبة و مایلة الى مشاکلها و مشابھها، فيحب الأفعال الرذيلة كالزنا و اللواط و القمار و غیر ذلك مما تحبه الماهیيات الخبيثة، حباً فطرياً لأجل المناسبات و المشابهات الطبيعية؛ كما أن المهية الطيبة المخلوقة من الماء العذب الفرات يحب الصلاة و الصيام و غیر ذلك من العبادات. و ذلك لأجل التناسب و التشاكل و الحب الفطرى و الميل الطبيعى الى مناسباته و مشاکلاته».

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

(۱۰) در مناصب النبى (ص ۱۳۸ - ۱۳۹) در ادامه‌ی عبارت پی‌نوشت قبل، می‌خوانیم:

«لكن المقصود المهم فى المقام عدم انعزال الله عن سلطانه، و عدم الجبر فى أفعال المختارين و جبر كسرهم الفطرى الطبيعى».

غایة الأمر: ان سنة الله جرت على تحقق هذه الآثار المتناسبة عند تحقق المؤثرات ... و قد یغیر سنته و لا یأذن فی تحقق الآثار لکی یعلم أن التناسب لیس علةً و لا شرطاً و لا مقتضیاً لتحقيقها، بل العلة و المقتضى و الشرط انما هو رضائه و اذنه فقط، فیجعل النار برداً و سلاماً علی ابراهیم.

فاحفظ هذا البیان فی جمیع ما نکتبه. و حاشاک أن تجعل التناسب و التشاکل دخیلاً بمقدار خردلة. نعم، أن التناسب و التشابه و المساخنة ثابتة بین الأشياء، و انکاره انکار البدیهیات، و لكن بلا دخل لها فی تحقق شیء أبداً، ففی کل شیء حبّ و میل فطری طبعی الی ما یناسبه و یناسخه و یشاکله، و هذا الحبّ و الميل هو الذی نعبر عنه بـ«الاقضاء الفطری الطبعی»، و لكن لا دخل لهذا الحب و الميل فی تحقق المحبوب أبداً، بل تحققه موقوف (فی الأصل: موقوفة) فی رضاء الله و اذنه، و السنة قد جرت علی تحققه عند تحقق الحبيب، و قد یغیر السنة. ...

کل ذلك لمناسبة بین الأثر و المؤثر، الا أن المؤثر اما أن یركون قادراً مختاراً أم لا. فان لم یركون قادراً مختاراً کالجمادات و النباتات و بعض الحيوانات، فلا محالة تقع الآثار و تتحقق عن تلك المؤثرات باذن الله تعالى و رضائه و قدرته و اختیاره ... فان أذن و رضى بوقوع هذا الأثر یقع عن موثره لأجل المناسبة بینة و بین المؤثر، و ان لم یأذن لا یقع ...

هذه المناسبة و المساخنة لا یركون علة فاعلیة للمبدء المتعال. فالفیلسوف ان أراد من القول بلزوم المساخنة بین الأثر و المؤثر، المساخنة بنحو العلیة التامة، بحيث لا یرمكن تخلف الأثر عن المؤثر، فهو غلط و باطل، اذ الله أن یرمنع المقتضى و المحبّ عن حبه، و لا یأذن فی تأثیره أى تحقق الأثر به؛ لأنه مختار قادر مستوعب القدرة، غالب قاهر علی أمره؛ فله أن یرمنع عن تحقق الحرارة بالنار ...

و ان أراد [الفیلسوف] من المساخنة كون السنة الالهية جاریة فی المتناسبات و المتشاکلات المحبات المحبوبات، کی لا یركون صدور الآثار المختلفة عن

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

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

فالفعل يقع باذن الفاعل و قدرته و اختياره و حريته، بلا دخل شيء آخر في فاعليته اصلاً، حتى التناسبات الطبيعية و الحب و الميل الفطري. و بهذا الاختيار المفاض عليه من الله يجبر كسر هذا العبد و ينجبر ضعفه ... فالشقي و ان كانت طينته مقتضية للكفر و العصيان و بغض النبي و الوصي عليه السلام، الا أن الله تعالى أعطاه اختياراً و قدرة و حرية الهية، بحيث لو شاء ردع الطبيعة و الطينة لتمكن من ذلك. فان طبع القدرة الآلهية القهر و الغلبة على المقدور؛ ففي أفعاله الاختيارية لو صدر عنه فعل، لكان عن حريته الصرفة و اختياره المحض، بحيث لا مدخل لغيرهما في فاعليته مثقال ذرة أبداً؛ لأنّ بعد تحقق المرجّحات و العلل الغائية و اقتضاء الطينة و غير ذلك، يكون هذا الفاعل فاعلاً بكمال القدرة و الاختيار.

فظرف الحرية و الاختيار متأخر عن كل المرجّحات و عن جميع ما يسمونه عللاً معدة و غائية؛ اذ لو لم يكن كذلك، لما كان معنى للخطاب و الامر و النهي و الثواب و العقاب. فاذن ان فعل الشقي فعل العصيان لكان عن كمال حريته و اختياره. ... و الغرض أن بهذه القدرة يجبر الكسر و يتمكن الشقي من منع مقتضيات طينته. و كذلك ان فَعَلَ الشقي فَعَلَ الطاعات لكان أيضاً

عن حریته ...

و بالجملة؛ فالمناسبات الطبيعية بين الاشياء ثابتة قطعاً و يقيناً، و الاقتضاءات الفطرية بين الطينة و الاعمال محققة بالبداهة، الا أنها لا يوجب صيرورة صدور الآثار عن مؤثراتها بالضرورة و البتّ و اللزوم و القهر و الاضطرار، بحيث يكون التخلف ممتنعاً و يصير يد الله مغلوطة، بل فى الفواعل و المؤثرات التى لا اختيار لها يكون التأثير باذن الله تعالى. فالحبّ الطبيعي وجوده كالعدم.

فان أذن فى أن تتحقّق مهيّات الآثار ... تتحقّق و الا فلا. فقد يمنع الله سبحانه عن تحقّق الآثار؛ امّا برفع التناسب و تبديل بعض أعراض المؤثر أو مع بقاء التناسب و المنع عن تحقّق ما يقتضيه طبعه. و فى الفواعل المختارين بالنسبة الى أفعالهم الغير الاختيارية، فكذلك بلا فرق أبداً ... و أما بالنسبة الى أفعالهم الاختيارية فطبعُ الاختيار يناقض لزوم الصدور. و مع ذلك لا يلزم التفويض، فللعبد أن لا يفعل ما تقتضيه فطرته و يميله طينته.

بنابر توضیحات فوق باید گفت که برخی روایاتی که بر مناسبت میان طینت افراد و افعالشان تأکید می‌کنند، به قرینه‌ی وجدان و سایر روایات، منافی اختیار نیستند و نباید آن‌ها را حمل به جبر کرد. به عبارت دیگر، این روایات را می‌توان با اصل دینی و وجدانی «اختیار»، جمع عرفی نمود. از جمله‌ی آن روایات این کلام امام باقر علیه السلام است:

«يَا إِسْحَاقُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا كَانَ مُتَفَرِّدًا بِالْوَحْدَانِيَّةِ، ابْتَدَأَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ؛ فَأَجْرَى الْمَاءَ الْعَذْبَ عَلَى أَرْضٍ طَيِّبَةٍ طَاهِرَةٍ سَبْعَةَ أَيَّامٍ لَيَالِيهَا، ثُمَّ نَضَبَ الْمَاءَ عَنْهَا. فَقَبِضَ قَبْضَةً مِنْ صَفْوَةِ ذَلِكَ الطِّينِ وَ هِيَ طِينَةُ أَهْلِ الْبَيْتِ. ثُمَّ قَبِضَ قَبْضَةً مِنْ أَسْفَلِ ذَلِكَ الطِّينِ، وَ هِيَ طِينَةُ شَيْعَتِنَا. ثُمَّ اصْطَفَانَا لِنَفْسِهِ. فَلَوْ أَنَّ طِينَةَ شَيْعَتِنَا تَرَكَّتْ كَمَا تَرَكَّتْ طِينَتُنَا، لَمَا زَنَى أَحَدٌ مِنْهُمْ وَلَا سَرَقَ وَلَا لَاطَ وَلَا شَرِبَ الْمُسْكِرَ وَلَا اكْتَسَبَ شَيْئًا مِمَّا ذَكَرْتَ. وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَجْرَى الْمَاءَ الْمَالِحَ عَلَى أَرْضٍ مَلْعُونَةٍ سَبْعَةَ أَيَّامٍ وَ لَيَالِيهَا؛ ثُمَّ نَضَبَ الْمَاءَ عَنْهَا، ثُمَّ

قَبَضَ قَبْضَهُ وَ هِيَ طِينَةٌ مَلْعُونَةٌ مِنْ حَمَاءِ مَسْنُونٍ، وَ هِيَ طِينَةُ حَبَالٍ وَ هِيَ طِينَةُ
أَعْدَائِنَا.

فَلَوْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَرَكَ طِينَتَهُمْ كَمَا أَخَذَهَا، لَمْ تَرَوْهُمْ فِي خَلْقِ الْأَدَمِيِّينَ وَ لَمْ
يَقْرَأُوا بِالشَّهَادَتَيْنِ وَ لَمْ يَصُومُوا وَ لَمْ يُصَلُّوا وَ لَمْ يُزَكُّوا وَ لَمْ يَحُجُّوا الْبَيْتَ، وَ
لَمْ تَرَوْا أَحَدًا مِنْهُمْ بِحُسْنِ خُلُقٍ وَ لَكِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَمَعَ الطِّينَتَيْنِ
طِينَتَكُمْ وَ طِينَتَهُمْ فَخَلَطَهُمَا». (علل الشرائع: ۲: ۴۹۰-۴۹۱).

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

پس اگر طینت شیعیان ما را می‌شد، همان‌طور که طینت ما را شد، هیچ‌یک
از آن‌ها نه زنا می‌کرد، نه لواط می‌کرد، نه مایع مست‌کننده‌ای می‌نوشتند و نه
چنان کارهایی را مرتکب می‌شد، اما خداوند آب شوری را بر زمینی نفرین شده
در مدت هفت شبانه روز جاری ساخت. سپس آن آب در زمین فرو رفت (و
خاک آن زمین گل شد). سپس یک مشت از آن برداشت که طینت نفرین شده‌ای
از «حَمَاءُ مَسْنُونٍ: گل بدبو» و طینت «حَبَال: شر» (کلمه‌ی «حَبَال» به معنای شر
نیز می‌باشد. ر. ک: العین: ۴: ۲۷۳) و طینت دشمنان ما باشد.

پس اگر خداوند - عزَّ وَجَلَّ - طینت آن‌ها (دشمنان ما) را را می‌ساخت،
همان‌گونه که آن را گرفته بود، آن‌ها را در آفرینش، آدمیان مشاهده نمی‌کردید
و هیچ‌یک از آن‌ها به شهادتین اقرار نمی‌کردند، روزه نمی‌گرفتند، نماز
نمی‌خواندند، زکات نمی‌دادند و حج خانه‌ی خدا را به جا نمی‌آوردند و
هیچ‌یک از آن‌ها خوش اخلاق نبودند، اما خداوند تبارک و تعالی دو طینت

- یعنی طینت شما و طینت آن‌ها - را جمع و ترکیب کرد».
(ر. ک: علل الشرائع: ۱: ۸۲ به بعد: ۷۷ باب العلة فی خروج المؤمن من الکافر و خروج الکافر من المؤمن و العلة فی اصابة المؤمن السيئة و فی اصابة الکافر الحسنة؛ ۲: ۴۸۹ به بعد: باب العلة التي من أجلها قدیر تکب المؤمن المحارم و يعمل الکافر الحسنات.)

(۱۱) در برخی از ادعیه می‌خوانیم:
«اللَّهُمَّ اِنْ كُنْتُ عِنْدَكَ مِنَ الْأَشْقِيَاءِ، فَأَمْحُني مِنَ الْأَشْقِيَاءِ وَ اكْتُبْنِي مِنَ السَّعْدَاءِ، فَإِنَّكَ تَمَحُّو ما تَشَاءُ وَ تُثَبِّتُ وَ عِنْدَكَ أُمُّ الْكِتَابِ» (اقبال الأعمال: ۱: ۱۰۱).

در عبارت مشابه دیگری می‌خوانیم:
«اللَّهُمَّ اَمْدُدْ لِي فِي عُمْرِي، وَ أَوْسِعْ لِي فِي رِزْقِي، وَ أَصِحِّ جِسْمِي، وَ بَلِّغْنِي أَمَلِي، وَ اِنْ كُنْتُ مِنَ الْأَشْقِيَاءِ فَأَمْحُني مِنَ الْأَشْقِيَاءِ وَ اكْتُبْنِي مِنَ السَّعْدَاءِ، فَإِنَّكَ قُلْتَ فِي كِتَابِكَ الْمُنْزَلِ، عَلَى نَبِيِّكَ الْمُرْسَلِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: ﴿يَمَحُّوا اللَّهُ ما يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾» (همان: ۱: ۳۷۹).
در روایتی نیز پس از تبیین خلقت مؤمن و کافر از طینت علیین و سجین، اشاره شده است که دست خدا درباره‌ی آن‌ها باز است (وَلِلَّهِ الْمَشِيئَةُ فِيهِمْ) که شاید چنین مفهومی مراد باشد. (ن. ک: الکافی: ۲: ۳).

(۱۲) امام رضا علیه السلام خطاب به عمران صابی می‌فرماید:
«اعْلَمْ أَنَّ الْوَاحِدَ الَّذِي هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِ تَقْدِيرٍ وَ لَا تَحْدِيدٍ، خَلَقَ خَلْقًا مُقَدَّرًا بِتَحْدِيدٍ وَ تَقْدِيرٍ؛ وَ كَانَ الَّذِي خَلَقَ خَلْقَيْنِ اثْنَيْنِ: التَّقْدِيرُ وَ الْمُقَدَّرُ». (عیون أخبار الرضا علیه السلام: ۲: ۱۵۲؛ التوحید: ۴۳۸).

«بدان که خدای واحدی که قائم است و هیچ اندازه‌ای ندارد و محدود به هیچ حدی نیست، مخلوقی اندازه‌دار (مقدّر) را آفریده است که هم محدود است و

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

در مناصب النبى، صفحه‌ی ۱۸۸ می‌خوانیم:

«و لا یبعد أن یكون [الماء البسيط] فی بدو الخلقة معروضاً لعرض و مکماً بکم خاص ... كما أشار الیه ثامن الائمة عليه السلام فی جواب العمران الصابی، حیث قال صلوات الله علیه: «و اعلم أن الواحد الذی هو قائم بغير تقدير و لا تحديد خلق خلقاً مقدرّاً بتحديد و تقدير و كان الذی خلق خلقین اثنين: التقدير و المقدر».

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

میرزای اصفهانی در مکتوبات خویش مکرراً به چنین حقیقتی اشاره کرده است. به عنوان نمونه، می‌توان به عبارتی اشاره کرد که در پی‌نوشت شماره‌ی ۵ نقل شد: «و بعد کون الجوهر البسيط المائی سنخ ماهویته القابل لبعاد الثلاثة، فهو قابل لجسام و الانفصال الحقیقی». (خلقة العوالم: ۱۲۱).

(۱۳) در دفتر چهارم مثنوی آمده است:

آن یکی افتاد بیهوش و خمید	چونک در بازار عطاران رسید
بوی عطرش زد ز عطاران راد	تا بگردیدش سر و بر جا فتاد
هم‌چو مردار اوفتاد او بی‌خبر	نیم روز اندر میان ره‌گذر
جمع آمد خلق بر وی آن زمان	جملگان لاهول‌گو درمان‌کنان
آن یکی کف بر دل او می‌براند	وز گلاب آن دیگری بر وی فشاند

او نمی‌دانست کاندرا مرتعه
 آن یکی دستش همی مالید و سر
 آن بخور عود و شکر زد به هم
 و آن دگر نبضش که تا چون می‌جهد
 تا که می‌خورد دست و یا بنگ و حشیش
 پس خبر بردند خویشان را شتاب
 کس نمی‌داند که چون مصروع گشت
 یک برادر داشت آن دباغ زفت
 اندکی سرگین سگ در آستین
 گفت من رنجش همی دادم ز چیست
 چون سبب معلوم نبود مشکلمست
 چون بدانستی سبب را سهل شد
 گفت با خود هستش اندر مغز و رگ
 تا میان اندر حدث او تا به شب
 پس چنین گفتست جالینوس مه
 کز خلاف عادتست آن رنج او
 چون جعل گشتست از سرگین‌کشی
 هم از آن سرگین سگ، داروی اوست
 الخبیثات الخبیثین را بخوان
 ناصحان او را به عنبر یا گلاب
 مر خبیثان را نسازد طیبات
 چون ز عطر وحی کر گشتند و گم

از گلاب آمد و را آن واقعه
 و آن دگر که گل همی آورد تر
 و آن دگر از پوششش می‌کرد کم
 و آن دگر بوی از دهانش می‌سند
 خلق درماندند اندر بیهوشیش
 که فلان افتاده است آن جا خراب
 یا چه شد کور افتاد از بام طشت
 گریز و دانا بیامد زود تفت
 خلق را بشکافت و آمد با حنین
 چون سبب دانی دوا کردن جلیست
 داروی رنج و در آن صد محملست
 دانش اسباب دفع جهل شد
 توی بر تو بوی آن سرگین سگ
 غرق دباغیست او روزی طلب
 آن چه عادت داشت بیمار آتش ده
 پس دوا رنجش از معتاد جو
 از گلاب آید جعل را بیهوشی
 که بدان او را همی معتاد و خوست
 رو و پشت این سخن را باز دان
 می‌دوا سازند بهر فتح باب
 درخور و لایق نباشد ای ثقات
 بد فغانشان که: تطیرنا بکم

گفتار ۵

نسبی بودن شرّ در فلسفه‌ی اسلامی

با محوریت کتاب «عدل الهی» استاد استاد مطهری رحمته الله علیه^۱

مقدمه

پیش از آن‌که بحث خود را در بررسی دیدگاه‌ها و عبارات کتاب عدل الهی مرحوم استاد مطهری آغاز کنیم، لازم است که دو نکته را تذکر دهیم:

۱. علت استناد به عبارات ایشان

۲. اشاره‌ی اجمالی به برخی تفاوت‌های روش مکتب معارف با مکتب

فیلسوفان

علت استناد به عبارات مرحوم استاد مطهری

این نکته را همیشه مد نظر داشته باشید که ما با هیچ‌یک از فیلسوفان، از جمله مرحوم استاد مطهری، خصومت شخصی نداریم. ایشان خدماتی کرده و زحماتی کشیده است. نه تنها ایشان، بلکه علامه طباطبایی، ملا صدرا و... همگی خواسته‌اند تا مسائلی را حل کنند.

۱. این گفتار تلفیقی است از جلسه‌ی ۸ / ۱۰ / ۸۱ و درس‌گفتارهای ایشان در شهر اصفهان. ناگفته نماند نقدهایی که مربوط به «عدمیت شرّ» از دیدگاه فلاسفه است، در درس‌گفتار آینده، به شکل مستقل بحث خواهند شد و در این درس‌گفتار به شکل اشاره‌وار آورده شده است. (و)

از دیدگاه ما، جریاناتی که فلسفه‌ی اسلامی نیز جزئی از آن‌هاست، در میان بشر تکوّن یافته‌اند و ریشه‌ی الهی ندارند. به همین جهت، باید حساب آموزه‌های آن‌ها را از تعلیمات انبیاء علیهم‌السلام جدا کرد. البته آن‌ها به آیات و روایات استناد می‌کنند، استناد آن‌ها به گونه‌ای است که مبانی رایج در سنت حکمی نیز محفوظ بماند. در واقع، نزد آقایان فلاسفه، اصل، تعالیم حکمای بزرگی چون ارسطو، ابن‌سینا و به ویژه ملاصدراست و آیات و روایات جنبه‌ی تأییدی و استشهادی دارند. هر آیه یا روایتی که با اصول موضوعه‌ی آنان منطبق بود، می‌پذیرند و هر کدام مخالف بود، کنار می‌گذارند.

خلاصه آن‌که از نظرگاه ما، تعلیمات فلسفی خالی از اشکال نیست و با اصول و مبانی کتاب و سنت، تعارضاتی دارد.^۱

برای مثال، مباحثی نظیر «استعداد ذاتی اشیا»^۲(۱) و «عدمیت شرور»^۳ که مرحوم

۱. به عنوان مثال، حکما می‌گویند که ذات خدا قابل شناخت نیست و معرفت خداوند، «بالوجه» است. این مطلب با روایاتی تعارض دارد که تصریح در این مطلب دارند که ما نفس، ذات و کنه خدا را می‌شناسیم، به علاوه این مبنا با «سخن گفتن درباره‌ی خدا» نیز در تضاد است. مگر می‌شود معرفت ما، بالوجه باشد و این همه در باب خدا سخن بگوییم؟ حدود سی و پنج سال پیش با یکی از دوستان برای ارشاد فردی رفتیم که فیلسوف بود و بهایی شده بود. او می‌گفت: ما خدا را نمی‌شناسیم و معرفت ما به خداوند، بالوجه است. دوست ما به وی گفت: من به تو مژده می‌دهم که همین الآن خدا را به تو خواهیم شناسانید! خدا این سنگ است! او پاسخ داد که: نمی‌شود! خدا که سنگ نیست! دوست ما نیز پاسخ داد که تو اگر خدا را نمی‌شناسی، از کجا می‌دانی که او سنگ نیست؟! (گ)

۲. آری، بحثی که مرحوم مطهری در این کتاب تحت عنوان «استعداد ذاتی اشیا» مطرح می‌کند (ص ۱۰۲ به بعد)، به هیچ وجه قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. نتیجه‌ی این مبانی آن است که نظام عالم غیر قابل تغییر است و هر کس در هر جایی که هست، باید همان‌جا باشد و عقلاً محال است که آن‌جا نباشد. به تعبیر آقایان، یک ظرف، سه لیتر گنجایش دارد و ظرف دیگری هفت لیتر. نه این می‌تواند جایگزین آن شود و نه آن می‌تواند جای این را بگیرد. بنابراین، اگر به اولی سه لیتر دادند و به دومی هفت لیتر، این کار تبعیض نیست، بلکه تفاوت است. توجّه داشته باشید که این ظرفیت، به ذات اشیا برمی‌گردد نه چیز دیگر! حال آن‌که صحیح آن است که گفته شود: هیچ کس، هیچ چیزی از خود ندارد. هر چه هست، موهبت خدا و لطف اوست. همگی استعدادها و ظرفیت‌ها به تقدیر الهی است. خداست که ظرف یکی را سه لیتری و ظرف دیگری را هفت لیتری قرار داده است. طبق دیدگاه فلسفی، دیگر

۲۸ زحمت کشیدن انسان در راه بندگی خدا معنا ندارد! حال آن‌که اگر کسی قائل شد که این‌ها همه به تقدیر الهی است، مشکلی با سعه و ضیق این ظرفیت ندارد. خود این بزرگواران هم طبق دیدگاه ضروری فلسفی عمل نمی‌کنند. مرحوم مطهری کتاب می‌نویسد، نماز شب می‌خواند، بر امام حسین علیه السلام اشک می‌ریزد و... و برای همگی این‌ها هم توقع ثواب و هدایت دارد، در حالی‌که بنا بر نظام علی - معلولی ثواب و عقاب و هدایت و... معنا ندارد و همگی صوری است. خدایی که ما وجدان می‌کنیم، کار غیر حکیمانه و قبیح انجام نمی‌دهد. از طرفی می‌یابیم که تفاوت‌هایی در عالم هست. در این صورت این سؤال پیش می‌آید که حکمت این تفاوت‌ها چیست؟ این را باید قرآن و روایات به ما بگویند. آن‌ها نیز حکمت‌هایی را نظیر «امتحان الهی» بیان کرده‌اند: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا: هَمَانِ که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید، و اوست ارجمند آمرزنده. (المُلک: ۲)؛ «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ: اما انسان، هنگامی که پروردگارش وی را می‌آزماید، و عزیزش می‌دارد و نعمت فراوان به او می‌دهد، می‌گوید: «پروردگارم مرا گرامی داشته است» * و اما چون وی را می‌آزماید و روزی‌اش را بر او تنگ می‌گرداند، می‌گوید: «پروردگارم مرا خوار کرده است.» (فجر: ۱۶ - ۱۵). هم اعطای خداوند امتحان است و هم امتناعش. حضرت سلیمان می‌گوید: این نعمت‌هایی که خدا به من داده، برای این است که ببیند آیا من شکرگزار هستم یا نه؟ «قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ: این توانایی از فضل خدای من است تا مرا بیازماید که (نعمتش را) شکر می‌گویم یا کفران می‌کنم» (نمل: ۴۰). نه این‌که استعداد ذاتی من این بوده باشد که این مُکنت را به دست آورم یا این‌که این استعداد باعث شده باشد که خدا به من این لطف را بنماید نه دیگری. البته اصل این سخن که مرحوم مطهری نیز در کتاب آورده‌اند که «ما در دنیا تفاوت داریم نه تبعیض»، حرف پسندیده‌ای است؛ اما در باب ریشه‌ی این تفاوت‌ها ما با ایشان اختلاف نظر داریم. این‌که برای خودمان استعداد ذاتی قائل شویم، باعث می‌شود تا دست خدا را ببندیم و برای خودمان شأنی در عرض خدا قائل شویم. بنابر مشی فلسفی، نمی‌شد که همه‌ی مخلوقات یک جور باشند، حال آن‌که اگر خداوند می‌خواست، می‌توانست همه را یک جور و هم‌رتبه خلق کند. (گ)

۳. وجدان، تجربه، آیات و روایات همگی بر وجودی بودن شرّ گواهی می‌دهند. فرض کنید فردی مورد ضرب و شتم قرار گرفته است. اگر شما به او بگویید: «شرّی در این‌جا نیست! هرچه هست، عدمی است!» او فوراً به شما اعتراض می‌کند و می‌گوید: «او مرا کتک زده است، آن وقت شما می‌گویید: شرّ کجاست؟!». اگر شما فیلسوف باشید، در پاسخ او می‌گویید: «حرکات دست او شرّ است؟ این‌که تو درد را احساس می‌کنی شرّ است؟! خیلی هم خوب است! آن‌چه شرّ است، نبودِ راحتی شماست». در این‌جا، ممکن است فرد شنونده پاسخی برای گفتن نداشته باشد، اما وجدانش آرام نمی‌شود و

استاد مطهری در این کتاب مطرح می‌کند، از نظر ما قابل قبول نیست.

البته این بدان معنا نیست که ما با تمام جملات آقای استاد مطهری و سایر فلاسفه مخالف‌ایم. ایشان سخنان مورد قبولی هم دارند. ما نیز روی همان سخنان تکیه می‌کنیم و گفتگوی علمی خویش را با فلاسفه جلو می‌بریم. در بسیاری موارد، اصل ادعا میان ما و آنان مشترک است. آنچه متفاوت است، تفسیر جمله‌ی مورد نظر است.

برای مثال، ایشان در اوایل کتاب عدل الهی می‌گویند: «ما نسبت به حق متعال طلبکار نیستیم و او هرچه به ما عطا کند، از سر لطف اوست». این سخن بسیار متین است. در ادامه، اما ایشان پارافراتر می‌گذارند و می‌گویند: «فرض ظلم برای خدا محال است».^۱ (۲) این جمله را نمی‌توان پذیرفت. ایشان این‌گونه مثال می‌زنند: اگر پدری به یکی از بچه‌هایش مقدار کمتری داد، به دیگری مقدار بیشتری؛ به آن‌ها ظلم نکرده است.^۲ (۳) اما سؤال این جاست که اگر این پدر، پول‌های یکی از بچه‌هایش را برداشت و بعد آن بچه را مؤاخذه کرد که پول‌هایت کجاست؟ چرا پول‌هایی را که من به تو داده بودم به باد دادی؟ و... آیا کار او ظالمانه نیست؟

بنابراین، می‌توان حالتی را فرض کرد که پدر نسبت به فرزندش ظلم کند. درباره‌ی خداوند نیز فرض ظلم منتفی نیست. اگر خداوند «عقاب بلا بیان» کند، ظلم کرده است. صدور چنین فعلی از خدا محال نیست، اما آن خدایی که ما وجدان می‌کنیم، چنین کاری نمی‌کند. آن‌ها چون نمی‌توانند ساحت خدا را از ظلم و سایر افعال قبیح مبرا سازند، از ابتدا می‌گویند: «ظلم برای خدا معنی ندارد».

حال، اگر ما بخواهیم جریان فلسفی را به بوته‌ی نقد بگذاریم، فوراً به ما اعتراض خواهند کرد که شما فلسفه نمی‌دانید! شما را چه به فلسفه؟! ما در پاسخ می‌گوییم: بسیار خوب. آیا مرحوم استاد مطهری فلسفه به اندازه‌ی کافی می‌دانستند؟ اگر ما از

۱۲ نمی‌تواند سخن فیلسوف را قبول کند. همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم و در آینده هم این شاء الله خواهیم گفت که آن‌ها به دلیل محذوراتی که در مبانی خود دارند، از وجودی بودن شرّ، امتناع می‌ورزند. (گ)

۱. عدل الهی: ۴۷ - ۴۶؛ ۸۹ - ۸۸. (و)

۲. همان: ۴۶. (و)

زبان ایشان و امثال ایشان مطلبی را بیان کنیم، آیا شما قبول می‌کنید؟ اگر ایشان بگویند که فلان مبنای فلسفی خلاف فلسفه و شرایع است، آیا باز هم سخنی باقی می‌ماند؟^۱ استناد ما به امثال مرحوم استاد مطهری از آن جهت است که وصله‌ی «فلسفه ندانی» به آن‌ها نمی‌چسبد. پس هم در مقام تقریر و هم در مقام نقد، سخنان بزرگان فلاسفه، اعمّ از استاد مطهری و غیره، می‌تواند راهگشا باشد. به علاوه، حُسنی که کتاب عدل الهی دارد، آن است که مبانی فلسفی را بسیار صریح و یکپارچه بیان کرده است. نویسنده‌ی کتاب نیز در ابتدای آن تصریح کرده‌اند که مبانی فیلسوفان مسلمان در بحث «عدل الهی» پراکنده است و ایشان سعی کرده‌اند تا بانگارش این کتاب، آن‌ها را به شکل منسجم ارائه دهند.^۲ (۴)

ممکن است به ما اعتراض کنند که چرا این قدر سخنان فلاسفه را زیر ذره‌بین قرار می‌دهید و سعی دارید تا اشکالات مبانی آن‌ها را نشان دهید. علتش آن است که اگر کسی فلسفه بخواند، بسیاری از سؤالات ذهنی‌اش برایش حل نشده باقی می‌ماند و بسیاری از شبهاتی که در ذهنش نبوده است، وارد ذهنش می‌شود.^۳ اعتقادات فلسفی، ثمره‌ای در بندگی ندارد. آن فلاسفه‌ای هم که اهل عبادت بودند، خضوعشان در برابر حق متعال به جهت عدم التزامشان به معتقدات فلسفی بوده است.^۴

۱. در ادامه خواهیم دید که ایشان شرور را عدمی می‌دانند. از طرفی می‌گویند اساساً شرور، بد نیستند، خیلی هم خوب‌اند و مادر خوبی‌ها! یا این‌که می‌گویند: «شرور، نمایانگر زیبایی است». از نظر ما، شرور نه بهره‌ای از خیریت دارند و نه نمایانگر زیبایی‌اند، اما هر دوی این گزاره‌ها با عدمیت شرّ تنافی دارند. چگونه می‌شود چیزی عدمی باشد و در عین حال، زاینده‌ی و نمایانده‌ی داشته باشد؟! (گ)

۲. عدل الهی: ۱۷ - ۱۶.

۳. اگر کسی فلسفه بخواند، این سؤال برایش حل نشده باقی می‌ماند که چرا باید خداپرست باشیم؟ خدا چه توجهی به من دارد؟ من دعا بخوانم یا نخوانم، چه تفاوتی می‌کند؟ هرچه قرار است بشود، می‌شود. خدا به یک مشیت ازلی جهان را آفریده است و این‌که دعا کنید خدا امروز نظام عالم را تغییر دهد، نشدنی است. در تفکر فلسفی، معجزات انبیاء ﷺ و ائمه ﷺ - مانند ردّ الشمس - غیر قابل باور و بی‌معناست. (گ)

۴. یکی از بزرگان که تعلیق‌های بر فصوص الحکم محیی‌الدین عربی دارند، سخنان او را در باب دعا

درآمدی بر روش ثقلین و فیلسوفان مسلمان در خداشناسی

در این جا قصد نداریم به شکل مبسوط، روش شناسی فلسفه را بررسی کنیم، بلکه بیان ساده‌ای از آن را ارائه خواهیم داد تا شما راهی را که به این سخنان ختم شده است، بهتر بشناسید. تفاوت اساسی رویکرد مستفاد از کتاب و سنت با روش فلسفی آن است که:

در مسلک اول، آنچه در باب خداست [مانند توحید و عدل]، به تعریف و شناسایی خدا شناخته می‌شود؛ حال آن‌که فیلسوفان با تعقل صناعی و قیاس اصطلاحی می‌خواهند درباره‌ی ذات، صفات و فعل خداوند سخن بگویند.^۱ [برای مثال، در باب صفات الهی،] فیلسوف معتقد است که ابتدا باید به خودمان و سایر مخلوقات نگاه کنیم، هر کمالی را که دیدیم، مقدارش را بی‌نهایت کنیم و یک محصولی را تولید کنیم. آن محصول، عبارت است از صفات کمالیه‌ی حق متعال.

رویکردی که مرحوم استاد مطهری در کتاب عدل الهی و بسیاری از فیلسوفان متشرع در آثارشان داشته‌اند، این بوده که میان مبانی کتاب و سنت با اصولی که در فلسفه مورد اجماع است - مانند ضرورت علی - معلولی - جمع کنند. این کار - به گفته‌ی برخی از خود فیلسوفان^(۵) - شدنی نیست. در همین کتاب هم می‌بینیم که نویسنده

۲ نقل کرده‌اند و شرح داده‌اند. او معتقد است که دعا سه گونه است: یکی، دعای مردم عوام که از روی تعجیل دعا می‌کنند. آن‌ها نمی‌دانند که آنچه باید برسد، می‌رسد، اما از سر چهل عجله می‌کنند، مانند بچه‌ای که قرار است به او هم شربت بدهند، اما دائماً عجله می‌کند و می‌گوید: به من شربت بدهید! دوم، دعای حکما که از سر احتمال است. آن‌ها معتقدند که ممکن است دعای آن‌ها یکی از اجزای علت تامه بشود. یعنی ممکن است این‌گونه باشد که اگر آن‌ها دعا کنند، خدا به آن‌ها بدهد. سوم، دعای افراد کامل و اولیای خداست که حقائق جهان را می‌بینند. دعای آن‌ها از سر امتثال امر است. چون خدا گفته است دعا کنید، دعا می‌کنند. آنان می‌بینند که «جَفَّ الْقَلَمُ: قلم خشک شده است»، مقدرات حتمی گشته‌اند و دعا تأثیری ندارد (تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس: ۳۰۶ - ۳۰۷). (گ)

۱. البته در برخی موارد راه آن‌ها به راه کتاب و سنت نزدیک می‌شود، ولی آن موارد استثنا است نه قاعده. (گ)

می‌کوشد صورتی از شفاعت را به دست دهد که با مبانی فلسفه سازگار است؛ اما عملاً معنای حاصل، شفاعت نیست و ارتباط خیلی زیادی با شفاعت ندارد.^۱ هم‌چنین ایشان در این کتاب ادعا می‌کند که تمام نعمت‌های خداوند، از سر فضل اوست؛ ولی در انتها وقتی ایشان نظام جهان را مبتنی بر قاعده‌ی علیت توضیح می‌دهد، دیگر جایی برای فضل و لطف نمی‌گذارد.

ما در این کتاب و سایر آثار که فیلسوفان مسلمان به قلم درآورده‌اند، دوگانگی می‌بینیم. از طرفی مطالبی را بیان می‌کنند که ریشه در تعلیمات انبیاء علیهم‌السلام دارد؛ و از طرفی مطالب ناسازگاری را می‌گویند که مبانی فلسفی حفظ شود. همان‌طور که گذشت، این‌ها صفات خداوند را مبتنی بر قیاس، تولید می‌کنند، حال آن‌که امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند:

«إِنَّهُ مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ، لَا يَزَالُ الدَّهْرُ فِي الْإِلْتِبَاسِ؛ مَاثِلًا عَنِ الْمُنْهَاجِ، ظَاعِنًا فِي الْأَعْوَجَاجِ؛ ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ، قَائِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ».^۲
 «به راستی کسی که پروردگارش را با قیاس (یعنی مقایسه‌ی با خلق) وصف (نشان‌دار) کند، پیوسته گرفتار شبهات است. چنین کسی از طریق حق، منحرف گشته، از مسیر صحیح کوچ کرده، به کزی گرویده، گمراه شده و به امری نادرست اعتقاد پیدا کرده است.»

این‌ها قابل جمع شدن نیست. دو راه از هم جداست که به دو نتیجه‌ی متفاوت می‌رسد.

[یکی از مصادیق این دوگانگی مسأله‌ی شرور است.] از طرفی ما در روایات داریم که خداوند می‌فرماید: «من خالق شرّ هستم»^۳، اما فلاسفه ادعا می‌کنند که شرّ عدمی

۱. ایشان اشکالات خود را به بخش «شفاعت» کتاب عدل الهی مطرح کرده‌اند، ولی از آن جهت که ارتباط کمی میان این بحث و موضوع جاری، برقرار است، از ذکر آن‌ها در این‌جا چشم می‌پوشیم و آن را به مجال دیگری موکول می‌کنیم.

۲. التوحید: ۴۷.

۳. ر.ک: المحاسن: باب ۴۴ (خلق الخیر و الشر). برخی احادیث این باب در پی‌نوشت درس‌گفتار دوم آورده شده است. (و)

است، زیرا مبانی آن‌ها متفاوت است. به عنوان نمونه:

□ معارف توحیدی کتاب و سنت، مبتنی بر بینوینیت میان خالق و مخلوق است،^(۶) اما رکن رکین توحید فلسفی، سنخیت میان مخلوقات و خدای متعال است.

□ در روایات به خلق «تقدیری» خداوند تذکر داده شده^۱ که مبنای «أمر بین الأمرین» است؛ ولی در نظام فلسفی، فعل انسان، «فعل الله» می‌شود.^۲ این عوامل باعث شده تا در مسأله‌ی شرور، دست‌آورد فیلسوف غیر از تعلیمات کتاب و سنت شود.

در مشرب فلسفی، چندان‌کنه نیز وجود دارد که ما از آن اجتناب می‌کنیم: اول این که آن‌ها متکفل پاسخ به تمام پرسش‌ها شده‌اند. هدف خود را چنین می‌دانند که تمامی اشیا را «علی ما هی علیها: همان‌طور که هست» بشناسند،^۳ اما ما باید این نکته را بدانیم که معرفت صنع خداست.^(۷) لذا ما هر قدر که خدا برایمان روشن کند، می‌توانیم بدانیم و بیش از آن نیز نباید جلو برویم. حضرت رضا علیه السلام - که به تعبیر خواجه طوسی «صاحب حجج رضویه» است و با علمای ادیان و ملل بحث نموده و همگی آن‌ها را زمین‌گیر کرده است - در برخی روایات می‌فرماید: «هكذا خرج إلینا: این‌گونه به ما رسیده است».^۴

۱. ر.ک: گفتار یکم از همین مجموعه. (و)

۲. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، حاجی سبزواری در منظومه چنین می‌نویسد:

«لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا» (و)

۳. الأسفار: ۱: ۲۴۸: پاورقی ۳.

۴. عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «شَاءَ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى؟». قَالَ: «نَعَمْ». قُلْتُ: «وَأَحَبُّ؟». قَالَ: «لَا». قُلْتُ: «وَكَيْفَ شَاءَ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى وَلَمْ يُحِبَّ؟». قَالَ: «هَكَذَا خَرَجَ إِلَيْنَا». (الكافي: ۱: ۱۵۰). ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «آیا خداوند مشیت، اراده، تقدیر و قضا می‌کند؟». حضرت در پاسخ فرمودند: «آری». گفتیم: «آیا آن‌چه را مشیت، اراده، قدير و قضا می‌کند، دوست دارد؟». ایشان پاسخ دادند: «خیر». سؤال کردم: «چگونه آن‌چه را مشیت، اراده، قدير و قضا می‌کند، دوست ندارد؟!». ایشان فرمودند: «به ما این‌گونه رسیده است».

نیز در برخی روایات آمده است: «استطاعت در کلام پدران من نیست»^۱. در این جا بحث این نیست که ما دلیلی برای این حرف‌ها نداریم، بلکه مراد ائمه علیهم‌السلام آن است که برخی سخنان با اصول غیر قابل انکار اسلام یا تشیع ناسازگار است و ناسازگاری آن آشکارتر از آن است که ارزش بحث داشته باشد. یا این که خواسته‌اند بگویند که ما در برابر اصولی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و پدرانمان تعلیم کرده‌اند و به دست ما رسیده است، تسلیم هستیم.

نکته‌ی دومی که در روش فلاسفه موجود است، تلاش برای قانع کردن طرف مقابل و اسکات خصم است. اما ما به دنبال آن نیستیم که حتماً طرف مقابل را از جواب عاجز کنیم. ما در پی آنیم که به وسیله‌ی تذکرات کتاب و سنت، خود و دیگران را به حالت وجدان درآوریم. البته وجدانی کردن مطلب، کار ما نیست و فعل خداست. حال اگر کسی وجدان نکرد، دیگر وظیفه از گردن ما ساقط است و کار بیشتری از ما بر نمی‌آید. اگر هم کسی وجدان کرد، ولی در ظاهر منکر شد و گفت که من وجدان نمی‌کنم، باز هم از دست ما کاری بر نمی‌آید. او در روز قیامت، دیگر حجتی در برابر خدا ندارد و به ازای کفر خود، معاقب خواهد بود.

۱. عَنْ أَبِي بصير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْأِسْطِطَاعَةِ». فَقَالَ: «لَيْسَتْ الْأِسْطِطَاعَةُ مِنْ كَلَامِي وَلَا كَلَامِ آبَائِي». (التوحيد: ۳۴۴). ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق عليه السلام درباره‌ی استطاعت (تفویض) سؤال کردم. ایشان در پاسخ فرمودند: استطاعت در سخنان (اعتقادات) من و پدران من جایی ندارد.

به نظر می‌رسد مراد از «استطاعت» در این روایت «تفویض» باشد، چرا که در برخی روایات نیز استطاعت به معنای «تفویض» آمده است. به عنوان نمونه، می‌توان به این روایت اشاره کرد: عَمَّنْ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ لَهُ: «إِنْ لِي أَهْلٌ بَيْتٍ قَدَرِيَّةٌ يَقُولُونَ نَسْتَطِيعُ أَنْ نَعْمَلَ كَذَاً وَكَذَاً وَنَسْتَطِيعُ أَنْ لَا نَعْمَلَ». قَالَ: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: قُلْ لَهُ هَلْ نَسْتَطِيعُ أَنْ لَا تَذْكُرَ مَا تَكْرَهُ وَأَنْ لَا تَنْسَى مَا تُحِبُّ؟ فَإِنْ قَالَ لَا، فَقَدْ تَرَكَ قَوْلَهُ. وَإِنْ قَالَ نَعَمْ، فَلَا تُكَلِّمُهُ أَبَدًا، فَقَدْ ادَّعَى الرُّبُوبِيَّةَ. (التوحيد: ۳۵۲). فردی از امام صادق عليه السلام پرسید: من خانواده‌ای دارم که از قدریه (اهل تفویض) هستند. می‌گویند: می‌توانیم هر کاری را که بخواهیم، انجام دهیم و هر چیزی را که بخواهیم، ترک کنیم. حضرت در پاسخ چنین فرمودند: «از آن‌ها بپرس که آیا می‌توانند چیزی را که باعث ناراحتی آن‌هاست، به خاطر نیاورند و چیزی را که دوست دارند، فراموش نکنند. اگر پاسخ منفی دادند، از سخن خود بازگشته‌اند و اگر آری گفتند، دیگر با آن‌ها سخن مگوی، چرا که ادعای خدایی کرده‌اند!!!» (و)

خطای بعدی فلاسفه آن است که می‌خواهند همه چیز را در قالب «لفظ» در بیاورند و بیان کنند. در حالی که ذات و فعل خداوند قابل بیان نیست.^(۸) بلکه هیچ یک از وجدانیات را نمی‌توان در قالب الفاظ درآورد. برای مثال، اگر کسی کور مادرزاد باشد و هیچ وجدانی از رنگ نداشته باشد، هر قدر هم رنگ‌ها را در قالب الفاظ برایش تشریح کنید، هیچ ثمره‌ای برای او نخواهد داشت. یا این که شما نمی‌توانید کنه درد را به زبان بیاورید. ما درباره‌ی ذات و فعل خدا به شکل «خروج عن الحدين» می‌توانیم سخن بگوییم. در روایات فرموده‌اند: «اسکتوا لما سکت الله».^۱ نیز فرموده‌اند: «حق خدا بر مردم این است که هر چه می‌دانند بگویند و هر چه نمی‌دانند نگویند».^۲ به هر حال، ما و فلاسفه در شیوه‌ی بیان حقائق تفاوت داریم.

اشتباه دیگر فلاسفه آن است که عبارات و اصطلاحات کتاب و سنت را با اصطلاحات مشابه ارسطو و ابن سینا تفسیر می‌کنند. به عنوان مثال، ملاًصدر را روایات کتاب العقل کتاب شریف کافی را با عبارات ابن سینا و دیگران در باب عقل شرح داده است.^(۹) بنده بارها تأکید کرده‌ام و باز هم تأکید می‌کنم که شما هر سخنی را از هر کسی می‌شنوید، از خود او بخواهید که سخنش را تفسیر کند. نظریه‌ی «نسبیت» انیشتین یا نظریه‌ی «کوانتوم» پلانک را باید خود آن‌ها تفسیر کنند. اگر شما از یک عالم دینی درباره‌ی نسبیت یا از یک اقتصاددان درباره‌ی کوانتوم پرسیدید، قطعاً به خطا خواهید افتاد. اگر قرآن می‌فرماید: ﴿لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^۳ و روایات می‌گویند که مَثَل اعلای حق

۱. عوالی اللئالی، ج ۳، ص ۱۶۶.

۲. خداوند متعال در آیه‌ی ۱۶۹ سوره‌ی اعراف می‌فرماید: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ: أَيَا از آنان پیمان کتاب [آسمانی] گرفته نشده که جز به حق نسبت به خدا سخن نگویند، با این که آن چه را که در آن است آموخته‌اند؟». در آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی یونس نیز می‌فرماید: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ: بلکه چیزی را دروغ شمردند که به علم آن احاطه نداشتند و هنوز تأویل آن برایشان نیامده است». در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِأَيَّتَيْنِ مِنْ كِتَابِهِ أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا وَلَا يَزِدُّوا مَا لَمْ يَعْلَمُوا. وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ. وَقَالَ: بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾». (الكافی: ۱: ۴۳). (و)

۳. الروم: ۲۷.

گفتار پنجم: نسبی بودن شرّ در فلسفه‌ی اسلامی □ ۱۷۳

متعال، حضرات معصومین‌اند،^۱ باید از خود خدا و حضرات معصومین علیهم‌السلام پرسید که مرادشان از «مَثَلِ اَعْلٰی» چیست. این از لحاظ روش شناختی اشتباه است و هر عاقلی آن را تصدیق می‌کند.^۲

[پس از ذکر این مقدمات به نقد مبانی ذکر شده در این کتاب درباره‌ی شرور می‌پردازیم. در این جا قصد داریم به دو مبنای اصلی ایشان در این کتاب بپردازیم: نسبیت شرّ و عدمیت شر. در این گفتار مبنای اول را بررسی می‌کنیم و مبنای دوم را به گفتار بعد موکول می‌کنیم.]

نقدی بر «نسبیت شرّ»

ایشان حداقل در دو موضع این بحث را به شکل صریح مطرح می‌کنند. در صفحه‌ی

۱. عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ عليه السلام، قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: (إِنَّا) أَصْنََاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى وَأَمْثَالُهُ الْعُلْيَا وَآيَاتُهُ الْكُبْرَى». (همان، ج ۴، ۹۵).
عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَلِيِّ عليه السلام: (يَا عَلِيُّ، أَنْتَ حُجَّةُ اللَّهِ، وَأَنْتَ بَابُ اللَّهِ، وَأَنْتَ الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ، وَأَنْتَ النَّبَأُ الْعَظِيمُ، وَأَنْتَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، وَأَنْتَ الْمَثَلُ الْأَعْلَى). (البرهان، ج ۵، ص ۵۶۵).

۲. سؤال دانشجو: در برخی روایات داریم که امام صادق عليه السلام مدح ارسطو را گفته‌اند. پاسخ استاد: به نظر شما نبوت حضرت موسی عليه السلام روشن‌تر است یا نبوت ارسطو؟ در کتابی که به حضرت موسی عليه السلام منتسب است (تورات) مطالبی آمده است که مورد قبول ما نیست، مانند «کشتی گرفتن خدا با پیامبرش». شما با این‌که می‌دانید این سخن در کتابی آمده که منتسب به حضرت موسی عليه السلام است، آن را نمی‌پذیرید. چرا؟ چون با عقل سازگار نیست. همین سخن را ما در باب ارسطو می‌گوییم. ما معتقدیم برخی از مطالبی که در کتاب‌های ارسطو آمده، مطابق عقل و وجدان نیست. حتی اگر روزی ثابت شود که ارسطو پیغمبر بوده است (چه رسد که بگوییم حکیم بزرگی بوده است!) ما این سخنان را قبول نخواهیم کرد. ممکن است ادعا کنند که این سخنان را ارسطو نگفته است. مشکلی نیست! زیرا ما خود حرف را زیر سؤال می‌بریم و با قائل آن مشکلی نداریم. اگر ثابت شد که سخن امام صادق عليه السلام درباره‌ی ارسطو مدح است و نشان از ایمان اوست، برایش فاتحه بخوانید، ولی سخن این ارسطو را که ما می‌بینیم، نپذیرید. ما در روایات داریم که «اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة» (التوحید، ص ۲۷۶). تعلیمات پیامبران نشان می‌دهد که آنان از جانب خدا آمده‌اند، یعنی ما برای تشخیص انبیاء علیهم‌السلام هم ملاک درونی داریم که همان «عقل» باشد. افراد غیر معصوم که جای خود دارند.

«شَرّ نسبی است. صفاتی که اشیا به آن متّصف می گردند، بر دو قسم است: حقیقی و نسبی. وقتی یک صفت برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر، ثابت شد، آن را «صفت حقیقی» می نامیم. صفت حقیقی آن است که برای امکان اتّصاف یک ذات به آن صفت، فرض خود آن ذات و آن صفت، کافی است. امّا یک صفت نسبی آن است که فرض موصوف و فرض صفت، بدون فرض یک امر سوم که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتّصاف موصوف به آن صفت کافی نیست. علی هذا هرگاه صدق یک صفت بر چیزی منوط به در نظر گرفتن امر ثالث و مقایسه ی این با آن باشد، در این صورت، صفت را «نسبی» می گوئیم. مثلاً «حیات» یک امر حقیقی است. یک موجود، خودش قطع نظر از این که با شیء دیگر مقایسه و سنجیده شود، یا زنده و جاندار است و یا بی جان و مرده. و همچنین سفیدی و سیاهی (به فرض این که رنگ ها اموری واقعی باشند) صفت های حقیقی هستند. یک چیز که سفید است، با قطع نظر از مقایسه با چیز دیگر، سفید است، و یک چیز که سیاه است، لازم نیست که با چیز دیگر مقایسه شود تا سیاه بودن آن صحیح باشد، و همچنین بسیار صفت های دیگر، و از آن جمله است «کمیت» و «مقدار». ولی کوچکی یا بزرگی، صفتی نسبی است. وقتی یک جسم را می گوئیم کوچک است باید ببینیم با مقایسه با چه چیز و یا نسبت به چه چیز آن را کوچک می خوانیم. هر چیزی ممکن است هم کوچک باشد و هم بزرگ، بستگی دارد به این که چه چیز را معیار و مقیاس قرار داده باشیم. مثلاً یک سیب یا گلابی را می گوئیم کوچک است، و یک سیب یا گلابی دیگر را می گوئیم بزرگ است. در این جا مقیاس و معیار، حجم سیب ها و گلابی های دیگر است، یعنی سیب یا گلابی مورد نظر، نسبت به سایر سیب ها یا گلابی ها که می شناسیم دارای حجمی کمتر و یا بیشتر است. یک هندوانه ی خاص را نیز می گوئیم کوچک است. این نیز به مقیاس سایر هندوانه ها است. همین هندوانه ای که ما آن را خیلی کوچک می بینیم و

می‌خوانیم، از آن سیب بزرگ بزرگ‌تر است، اما چون آن را با مقایسه با هندوانه‌ها می‌سنجیم نه با سیب‌ها، می‌گوییم کوچک است. حجم یک مورچه بسیار بزرگ که از بزرگی آن انگشت حیرت به لب گرفته‌اید و حجم یک شتر بسیار کوچک را که از کوچکی آن در شگفتید در نظر بگیرید، می‌بینید شتر بسیار کوچک، میلیون‌ها برابر مورچه‌ی بسیار بزرگ است چطور است که «بسیار کوچک» از «بسیار بزرگ» بزرگ‌تر است؟ آیا این تناقض است؟ خیر، تناقض نیست. آن بسیار کوچک، بسیار کوچکِ شترهاست و با مقیاس و قالبی که ذهن به حسب سابقه از شتر ساخته است، بسیار کوچک است، و آن بسیار بزرگ، بسیار بزرگِ مورچه‌هاست و با مقیاس و قالبی که ذهن به حسب سابقه از مورچه ساخته است، بسیار بزرگ است. این است معنی این‌که می‌گوییم: «بزرگی و کوچکی، دو مفهوم نسبی‌اند»، ولی خود کمیت یعنی عدد و مقدار - همان‌طور که اشاره شد - امور حقیقی هستند. اگر یک عده سیب داریم و فی‌المثل عدد آن‌ها «صد» است، این «صد بودن»، یک صفت حقیقی است نه یک صفت مقایسه‌ای، و همچنین اگر حجم آن‌ها مثلاً نیم متر مکعب است. عدد و مقدار از مقوله‌ی کمّ، و کوچکی و بزرگی از مقوله‌ی اضافه‌اند. یک، یا دو، یا سه، یا چهار بودن اموری حقیقی هستند، اما اول، یا دوم، یا سوم و یا چهارم بودن اموری اضافی‌اند. خوب بودن یک قانون اجتماعی به این است که مصلحت افراد و مصلحت اجتماع را توأم در نظر بگیرد و حق جمع را بر حق فرد مقدم بدارد و آزادی‌های فرد را تا بحث درباره‌ی نسبت شرّیت وجوداتی است که شرور ذاتی یعنی اعدام از آن‌ها ناشی می‌شود، مقصود نسبی بودن در مقابل حقیقی بودن است نه نسبی بودن در مقابل مطلق بودن که بسیاری از خیرات هم به این معنی نسبی می‌باشند. اکنون باید دید آیا بدی‌ها یک صفت حقیقی است یا یک صفت نسبی؟ قبلاً گفتیم بدی دو نوع‌اند: بدهایی که خود اموری عدمی‌اند، و بدهایی که اموری وجودی‌اند، اما از آن جهت بد هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌گردند. شروری که خود عدمی هستند مانند جهل و عجز و

فقر، صفاتی حقیقی (غیر نسبی) ولی عدمی هستند، اما شرووری که وجودی هستند و از آن جهت بدند که منشأ امور عدمی هستند، مانند سیل و زلزله و گزنده و درنده و میکروب بیماری، بدون شک بدی این‌ها نسبی است. از این‌گونه امور، آن‌چه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است. زهر مار، برای مار بد نیست، برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند بد است. گرگ برای گوسفند بد است، ولی برای خودش و برای گياه بد نیست، همچنانکه گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می‌خورد و نابود می‌کند بد است، ولی نسبت به خودش یا انسان یا گرگ بد نیست.^۱

سپس مثالی دیگری در این باب می‌زنند: «مار» و «زهر» او. ایشان می‌خواهد بفرماید آن زهری که در مار موجود است، برای ماکشنده است، ولی برای خود او مایه‌ی حیات است:

مولوی می‌گوید:

«زهرمار، آن مار را باشد حیات لیک آن، مر آدمی را شد ممات
پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان»^۲

در پاورقی، این دو بیت را چنین توضیح می‌دهند:

«مولوی در این بیت دو مطلب را با یکدیگر مخلوط کرده است. یک مطلب این است که بدی (البته بدی‌های نوع دوم) در وجود نسبی و قیاسی اشیاء است نه در وجود واقعی و فی نفسه اشیاء، یعنی هر چیزی خودش برای خودش خوب است، اگر بد است برای چیز دیگر بد است، چنان‌که زهر مار برای مار خوب است و برای دیگران بد است. در این‌جا باید گفت بد بودن زهر مار، در وجود لَغیره است نه در وجود لِنَفْسِهِ. مطلب دیگر این است که چیزی که وجود او نسبت به همه چیز خیر است، آن چیز را «خیر مطلق» گویند، مانند واجب الوجود، و اگر چیزی فرض شود که نسبت به همه چیز بد باشد، آن چیز را «شر مطلق» و «بد مطلق» باید نامید. خیر و شر نسبی در

۱. عدل الهی: ۱۲۹ - ۱۳۲.

۲. همان: ۱۳۲.

مقابل مطلق، بدین معنی است که یک چیز نسبت به بعضی از چیزها - نه نسبت به همه چیز - خیر یا شرّ باشد، مانند اکثر اشیاء جهان. مطلبی که مولوی در این دو بیت آورده، مخلوطی است از دو مطلب. بیت اول، مطلب اول را به یاد می‌آورد و بیت دوم مطلب دوم را.^۱

در ادامه، چند صفحه‌ی دیگری به این مطلب می‌پردازند که جهت جلوگیری از اطاله‌ی کلام از ذکر آن چشم می‌پوشیم.^(۱۰) ایشان در صفحه‌ی ۱۵۹ کتاب نیز در باب نسبی بودن نعمات و نقمات الهی می‌نویسد:

«بلا و نعمت نسبی است. از این نکته نباید غفلت ورزید که مصائب، وقتی نعمت هستند که انسان از آن‌ها بهره برداری کند و با صبر و استقامت و مواجهه با دشواری‌هایی که مصائب تولید می‌کنند، روح خود را کمال بخشد. اما اگر انسان در برابر سختی‌ها فرار را انتخاب کند و ناله و شکوه سر دهد، در این صورت بلا از برای او واقعاً بلاست. حقیقت این است که نعمت‌های دنیا نیز مانند مصائب، ممکن است مایه‌ی رقاء و سعادت باشد، و ممکن است مایه‌ی بدبختی و بیچارگی گردد. نه فقر، بدبختی مطلق است و نه ثروت، خوشبختی مطلق. چه بسا فقرهایی که موجب تربیت و تکمیل انسان‌ها گردیده، و چه بسا ثروت‌هایی که مایه بدبختی و نکبت قرار گرفته است. امنیت و ناامنی نیز چنین است. برخی از افراد یا ملت‌ها در هنگام امنیت و رفاه، به عیاشی و تن‌پروری می‌افتند و بالنتیجه در پرتگاه خواری و ذلت سقوط می‌کنند و بسیاری دیگر از ملت‌ها از شلاق بدبختی و گرسنگی به جنبش در می‌آیند و به آقایی و عزت می‌رسند. سلامت و بیماری، عزت و ذلت، و سایر مواهب و مصائب طبیعی نیز مشمول همین قانون است. نعمت‌ها و هم‌چنین شدائد و بلایا، هم موهبت است، زیرا از هر یک از آن‌ها می‌توان بهره‌برداری‌های عالی کرد، و نیز ممکن است بلا و بدبختی شمرده شوند، زیرا ممکن است هر یک از آن‌ها مایه‌ی بیچارگی و تنزل گردند. هم از

راه فقر می‌توان به سعادت رسید و هم از راه ثروت، و از هر دو راه نیز ممکن است آدمی به بدبختی برسد. علی‌هذا نعمت بودن نعمت، بستگی دارد به نوع عکس‌العمل انسان در برابر آن نعمت، که شاکر باشد یا کفور، و همچنین نعمت بودن نعمت، بستگی دارد به نوع عکس‌العمل انسان در برابر آن که صابر و خویش‌دار باشد یا سست‌عنصر و اراده. از این رو، یک چیز نسبت به دو شخص، وضع مختلفی می‌یابد، یعنی یک چیز برای یک نفر نعمت است، و همان چیز برای شخص دیگر نعمت‌این است که می‌گوییم: «نعمت و بلا هر دو نسبی است».^۱

تمام سخن در این است که ما «خیریت» و «شرّیت» را چیزی می‌دانیم که ایشان از آن به «صفات حقیقی» تعبیر می‌کنند. عباراتی که ایشان در باب صفات حقیقی بیان کرده‌اند، بسیار شبیه عباراتی است که مرحوم حلبی در باب حقیقی بودن شرّ نوشته‌اند. مرحوم استاد مطهری می‌فرمایند: اگر برای موصوفیت یک چیز، فرض یا وجود آن چیز کافی باشد، آن صفت، حقیقی خواهد بود. برای مثال، شما برای این که بفهمید که یک چیز، متصف به صفت «حیات» هست یا نه، کافی است او را ببینید. وقتی دیدید، می‌فهمید که او زنده است یا مرده. برخلاف صفت «أَبُوْت» که با بررسی یک فرد فهمیده نمی‌شود. اگر شما بنده را ببینید، نمی‌توانید قضاوت کنید که من دارای صفت «پدری» هستم یا خیر. ایشان نوشته‌اند:

«وقتی یک صفت برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر، ثابت شد، آن را «صفت حقیقی» می‌نامیم. صفت حقیقی آن است که برای امکان اتّصاف یک ذات به آن صفت، فرض خود آن ذات و آن صفت، کافی است».

اگر شما این عبارت را با عبارات مرحوم حلبی مقایسه کنید، می‌بینید که این تعریف با «شرّیت» شرّ مطابق است. یعنی صفت «شرّیت» برای شرور، یک صفت حقیقی است. همان‌طور که پیشتر گفتیم، ایشان در رساله‌ی هناک می‌نویسند:

«فلیس لنا خیر متشابك بالشر؛ فكلّ شیء من أيّ جهة یفرض، اما خیر محض لا شرّیه فیہ أبداً، و اما شرّ محض لا خیریه فیہ أبداً».

پس برای تعیین شرّ یا خیریت شرّ، فرض آن چیز کافی است. اگر شما سلامتی را به خودی خود در نظر بگیرید، می‌توانید حکم کنید که سلامتی خیر است. بنابراین، اگر بخواهیم با زبان نویسندگی کتاب، اختلاف نظر خود را با فلاسفه بیان کنیم، باید بگوییم که آنان معتقدند که صفت «شرّیت» برای شرور، در زمره‌ی صفات «نسبی» است، ولی ما معتقدیم که از جمله‌ی صفات «حقیقی» است.

[در ادامه، باید اشاره کنیم که] این مبنایی که مرحوم استاد مطهری در این کتاب آورده‌اند، مأخوذ از دیدگاه صدرالمتألهین است. او در اسفار تصریح می‌کند که هر شرّی، خیر بالذات است، چرا که موجود است و وجود، خیر محض است. برای مثال، «درد» را در نظر بگیرید. در دیک حقیقت موجود است و بنابر اصالت وجود، چیزی جز پاره‌ای از وجود نیست. از طرفی، وجود خیر محض است. بنابراین: «الآلام - بما أنها آلامٌ - خیرات محضة». دردها از حیث وجودشان خیرند. رذایل اخلاقی مانند بخل و حسد، یا کارهای زشت مانند زنا و لواط هم همین‌طورند. زنا یک نوع فعل است و «فعل» نیز یک حقیقت وجودی است. بنابراین، زنا از آن حیث که موجود است، خیر است.

حال این سؤال پیش می‌آید که چه تفاوتی میان خیر و شرّ هست؟ به عنوان مثال، تلخی و شیرینی هر دو اموری وجودی‌اند و هر دو از حیث موجودیتشان خیرند. حال سؤال این جاست که چرا یکی را خیر و یکی را شرّ می‌نامیم. همین‌طور محبت و قتل یا زنا و نکاح. ملاً صدرا معتقد است انسان تنها زمانی یک وجود را شرّ می‌نامد که پای یک نوع «عدم» در میان باشد. او در اسفار می‌نویسد:

«و أما الوجودات فهی کلها خیرات، اما مطلقاً أي بالذات و بالقیاس جميعاً، أو بالذات و لكن قد يعرضها بالقیاس الى بعض الأشياء أن یؤدی الى عدمه أو عدم حال من أحواله، و یقال لها «الشرّ بالعرض» و هو المعدم المزیل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضادّ

المنافی لکمال یقابله و خیر یضاده.

و من هذا القسم، الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى کمالاتها العقلية، كالبلخل و الجبن و الإسراف و الکبر و العُجب، و کذا الأفعال الذميمة كالظلم و القتل عدوانا و کالزنا و السرقة و الغيبة و النمیمة و الفحش و ما أشبهها؛ فانّ کلّ واحد من هذه الأشياء فی ذاته ليس بشرّ و انما هی من الخیرات الوجودية، و هی کمالات لأشياء طبيعية، بل لقوى حیوانية أو طبيعية موجودة فی الإنسان؛ و انما شریتها بالقیاس الى قوّة شریفة عالیة شأنها فی الکمال أن تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غیر خاضعة و لا مُدعنة اياها.

فالحرّ و البرد، المؤلمان للحيوان، المفسدان للثمار و لأغذية الإنسان و سائر الأنعام، کيفيتان من کیفیات الفعلية، و هما من کمالات الأجسام الطبيعية العنصرية. و انما الشرّ فی فقد الصحة و السلامة و زوال الاعتدال من أمزجة النبات و الحيوان.

و كذلك الأخلاق الذميمة کلها کمالات للنفوس السبعية و البهيمية، و ليست بشرور للقوى الغضبية و الشهوية. و انما شرّية هذه الأخلاق الرذيلة بالقیاس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الإفراط و التفريط، و عن سوقها الى مسلك الطاعة للتدبير الأتمّ الذی ينوط به السعادة الباقية.

و کذا شرّية هذه الأفعال الذميمة کالزنا و الظلم، بالنسبة الى السياسة البدنية أو المدنية و الظلم، انما هو شرّ بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذی عرفته؛ و أما بالنسبة الى الظالم من حیث هو ظالم فليس بشر، الا بكونه ذا قوة نطقية؛ فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم

فی أكثر الأمر.

و كذلك الآلام و الأوجاع و الغموم و الهموم و غيرها، فهي من حيث كونها ادراكات لأمر و من حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية، و انما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الأعدام و الفقدانات أو المفسدات و المؤلمات. فاذا تصفّحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم، المسماة عند الجمهور شروراً، لم تجدها في أنفسها شروراً بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات؛ كما مرّ بيانه بالوجه القياسي.

و الغرض من ذكر هذه الأمثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء أو التمثيل، بل لدفع النقوض بايرادها، و ليتّضح الفرق بين الشرّ بالذات و الشرّ بالعرض. و يزول الاشتباه بين الأمرين، و ينكشف أن الشرّ في كل ما يعدونه شراً يرجع الى الأمر العدمي.^۱

وقتی خوانندگان گرامی این عبارات را در کنار توضیحات ما در باب نسبی نبودن خیر و شرّ بگذارند، که در گذشته نقل شد، متوجه می‌شوند که مبنای ما با فیلسوفان چه تفاوتی دارد؛ آن‌گاه خوداشن می‌توانند انتخاب کنند که کدام مبنایه وجدان و کتاب و سنت نزدیک‌تر است. من این جا قصد ندارم تا دیگران را مجبور کنم که سخنان مرا بپذیرند؛ بلکه خودشان به وجدانشان و مستندات قرآنی و روایی مراجعه کنند و ببینند کدام مبنای را صحیح می‌یابند.

بار دیگر مرور می‌کنیم که اصلی‌ترین مشکل موجود در این دیدگاه (= نسبی بودن شرور)، آن است که میان «نفس شرّ» و «اثر شرّ» خلط شده است. پیشتر بارها و بارها تأکید کرده‌ایم که شرور و بلایا می‌توانند به تقدیر الهی، منشأ خیر شوند؛ اما این امر نباید سبب شود تا ما شرّیت شرّ را منکر شویم.

به عنوان مثال، واقعه‌ی کربلا باعث گشته تا خیرات و برکات بی‌شماری به حضرت سیدالشهداء (علیه السلام)، اهل بیت، اصحاب و شیعیان ایشان برسد. اما آیا این بدان معناست که ایشان در روز عاشورا درنکشید؟ آیا در روز عاشورا، عطش، ایشان را آزار نداد؟ مثال دیگر: وقتی مؤمنی مریض می‌شود، خداوند بر اثر آن بیماری، و صبر و رضای مؤمن به قدر و قضای الهی، گناهان او را می‌آمرزد. در این جا نیز آن بیماری، منشأ آمرزش گناهان او شده است، اما آیا این بدان معناست که آن مؤمن در هنگام بیماری درد نمی‌کشید؟ این خیلی خوب است که ما متذکر این باشیم که «شرور و بلایا می‌توانند منشأ خیر باشند». زیرا باعث می‌شود که ما به راحتی در مشکلات صبر کنیم، نسبت به تقدیر و قضای الهی راضی باشیم، تسلیم خداوند باشیم و... هیچ‌گاه نمی‌توان نتیجه گرفت که چون شرور، منشأ برخی خیرات هستند، پس اصلاً شرّ نیستند! یا شرّیت آن‌ها توهم است! هرگز، توهم نیست. بیمار، واقعاً درد می‌کشد! فقیر واقعاً از فقر خود رنج می‌برد و... .

در باب مثال «مار» و «زهر» نیز مطلب بسیار روشن است. پر واضح است که در این مثال و نمونه‌های نظیر آن، خلطی صورت گرفته است. آیا می‌توان گفت: این که «زهر مار» برای او فوایدی دارد، دلیل بر آن است که برای انسان شرّ نیست؟ این که جنایت جانی برای او فوایدی دارد، دلیل بر آن است که هیچ شرّیتی برای مقتول ندارد؟ آری، خلقت مار و زهر او توسط خداوند، بی‌حکمت نیست. قطعاً و یقیناً خلقت مار از جانب حق متعال، حسن و حکیمانه است. اما آیا این بدان معناست که هیچ شرّی از جانب مار و زهر او به هیچ‌کس نمی‌رسد؟ این جاست که «وجدان» به کمک ما می‌آید. اگر شما این سخنان را به یک فرد «مارگزیده» بگویید، به شما خواهد گفت که شرّیت زهر مار چقدر زیاد است و به چه معناست.

آتش بگیر تا که بدانی چه می‌کشم احساس سوختن به تماشا نمی‌شود

مرحوم استاد مطهری پس از آن که نسبی بودن شرور و بلایا را بیان می‌کنند، چنین می‌نویسند:

«چیزی را باید بلا نامید که عقوبت معنوی الهی باشد، یعنی آثار بد عمل

انسان. این امور، از آن جهت بلا و مصیبت واقعی‌اند که اولاً معلول اراده و اختیار خود انسان هستند، و ثانیاً مقدمه‌ی هیچ خیر و هیچ کمالی نیستند. مثلاً قساوت قلب و سنگدلی برای انسان بلا است، چنان‌که در روایت آمده است: «ما ضرب الله عبداً بعقوبة أشد من قسوة القلب». «خدا هیچ بنده‌ای را به هیچ عقوبتی معاقب نکرده است که بالاتر از سنگدلی باشد».^۱

این کلمات نیز از دیدگاه ما خالی از اشکال نیست. ایشان می‌فرمایند: «شروری در عالم هست که فعل خداست و منبع هیچ خیری نیست». به عنوان نمونه، فردی گناهان زیادی را مرتکب می‌شود و خداوند قلب او را قسّی می‌نماید. این قساوت قلب - که شرّ است و فعل خداست - منبع هیچ خیری نیست. این ادعای ایشان در باب فعل الهی را نمی‌توانیم بپذیریم. ممکن نیست خداوند فعل شری انجام دهد که زمینه‌ی خیر نباشد، ولی حتماً خیریتی در آن هست.

این ادعا با «حکیمانه بودن» فعل الهی منافات دارد. حداقل خیری که بر مثال مذکور مترتب است، آن است که خداوند عدل خویش را اظهار می‌دارد. بنده گناه می‌کند و خداوند نیز او را کیفر می‌دهد. عقوبت همیشه آتش و سرب داغ نیست، قساوت قلب نیز مصداقی از عقوبت خداست. البته ممکن است منظور نویسنده این باشد که این عقوبت الهی (= قساوت قلب) منشأ خیری برای دیگران نیست (نه خود فرد). به هر حال، این جمله دقیق نیست. و اگر منظور ایشان چیز دیگری بوده است، بهتر بود آن را به نحو دیگری بیان می‌کردند.

ایشان پس از آن که «نسبیت شرور و بلایا» را مطرح می‌کند، دو نتیجه از آن‌ها می‌گیرد:

□ شرور، مادر خوشبختی‌ها هستند.

□ شرور، نمایانگر زیبایی‌ها هستند.

در ادامه، به نقد و بررسی این دو گزاره می‌پردازیم.

نقد «زشتی: نمایانگر زیبایی‌ها»

ایشان در این باره می‌نویسند:

«زشتی، نمایانگر زیبایی است. زشتی‌ها نه تنها از این نظر ضروری می‌باشند که جزئی از مجموعه‌ی جهان‌اند و نظام کل به وجود آن‌ها بستگی دارد، بلکه از نظر نمایان ساختن و جلوه دادن به زیبایی‌ها نیز وجود آن‌ها لازم است. اگر ما بین زشتی و زیبایی، مقارنه و مقابله برقرار نمی‌شد، نه زیبا بود و نه زشت، زشت. یعنی اگر در جهان زشتی نبود زیبایی هم نبود، اگر همه‌ی مردم دنیا زیبا بودند، هیچ‌کس زیبا نبود، هم‌چنان که اگر همه‌ی مردم زشت بودند، هیچ‌کس زشت نبود. اگر همه‌ی مردم هم‌چون یوسف صدیق بودند، زیبایی از بین می‌رفت، و اگر هم همه‌ی مردم در قیافه «جاحظ» بودند، زشتی در جهان نبود، هم‌چنان که اگر همه‌ی مردم قدرت‌های قهرمانی داشتند، دیگر قهرمانی وجود نداشت. این ابراز احساسات و تحسین‌هایی که قهرمانان دریافت می‌کنند، به خاطر این است که عده‌ی آن‌ها محدود است. در حقیقت احساس‌ها و ادراک‌هایی که بشر از زیبایی‌ها دارد، در شرایطی امکان وجود دارند که در برابر زیبایی، زشتی هم وجود داشته باشد. این‌که مردم به سوی زیباها کشانیده می‌شوند و مجذوب آن‌ها می‌گردند، به عبارت دیگر این‌که تحرک و کششی به سوی زیبایی پیدا می‌شود، به خاطر این است که زشت‌ها را می‌بینند و از آنان رو گردان می‌شوند، هم‌چنان که اگر کوهستان‌ها و سرزمین‌های مرتفع نبود، سرزمین دشت نبود و آب از بالا به پایین سرازیر نمی‌شد. در حقیقت، جاذبه‌ی زیبارویان از دافعه‌ی زشت رویان نیرو می‌گیرد. جادوگری و افسون‌گری زیبایی از صدقه سر بی‌فروغی زشتی است. زشت‌ها بزرگ‌ترین حق را بر گردن زیباها دارند. اگر زشت‌ها نبودند زیباها جلوه و رونق نداشتند. اینان معنا و مفهوم خود را از آنان گرفته‌اند. اگر همه یکسان بودند، نه تحرکی بود و نه کششی و نه جنبشی و نه عشقی و نه غزلی و نه دردی و نه آهی و نه سوزی و نه گدازی و نه گرمی و حرارتی. این یک پندار خام است که گفته می‌شود اگر در جهان همه چیز یکسان بود، جهان بهتر بود.

گمان می‌کنند که مقتضای عدل و حکمت این است که همه‌ی اشیاء هم‌سطح باشند، و حال آن‌که فقط در هم‌سطح بودن است که همه‌ی خوبی‌ها و زیبایی‌ها و همه‌ی جوش و خروش‌ها و همه‌ی تحرک‌ها و جنبش‌ها و نقل و انتقال‌ها و سیر و تکامل‌ها نابود می‌گردد. اگر کوه و دره، هم‌سطح بودند، دیگر نه کوهی وجود داشت و نه دره‌ای. اگر نشیب نبود فرازی هم نبود. اگر معاویه نمی‌بود، علی بن ابی طالب (علیه السلام) با آن همه شکوه و حُسن وجود نمی‌داشت. در کارخانه‌ی عشق، از کفر ناگزیر است».

در ادامه، مطلب دیگری را مطرح می‌کنند که مشهور به «نظام احسن» یا «نظام تامّ امکانی» است:

«البته نباید تصور کرد که صانع حکیم برای آن‌که نظام موجود نظام احسن بشود، موجوداتی که برای همه آن‌ها عَلَى السَّوِيَةِ ممکن بوده است که زیبا یا زشت باشند، و او برای آن‌که نظرش به کل و مجموع بوده است، یکی را که ممکن بود زیبا باشد زشت قرار داد و دیگری را که ممکن بود زشت باشد، زیبا قرار داد و با قید قرعه و یا یک اراده‌ی گزاف‌مآبانه هر یک از آن‌ها را برای پست خود انتخاب کرد.»

سپس به مطلب سوم اشاره می‌کنند که عبارت است از «ضرورت علیّی - معلولی»:

«قبلاً گفتیم که نظام جهان، چه از نظر طولی و چه از نظر عرضی، یک نظام ضروری است. خداوند متعال به هر موجودی همان وجود و همان اندازه از کمال و زیبایی را می‌دهد که می‌تواند بپذیرد، نقصانات از ناحیه‌ی ذات خود آن‌ها است نه از ناحیه فیض باری تعالی. معنی این‌که زشتی مثلاً فلان فایده را دارد، این نیست که فلان شخص که ممکن بود زیبا باشد مخصوصاً زشت آفریده شد تا ارزش زیبایی فلان شخص دیگر روشن شود تا گفته شود که چرا کار برعکس نشد؟ بلکه معنی‌اش این است که در عین این‌که هر موجودی حداکثر کمال و جمالی که برایش ممکن بود، دریافت کرده است، آثار نیکی هم بر این اختلاف مترتب است، از قبیل ارزش یافتن زیبایی،

پیدایش جذبه و تحرک و غیره.^۱

بنابراین، آن چه باید مورد بررسی قرار گیرد، سه نکته است:

□ آیا زشتی‌ها، باعث نمودار گشتن زیبایی‌ها می‌گردند؟

□ آیا تفاوت‌های موجود در عالم به دلیل استعدادهای ذاتی متفاوت

ممکنات است؟

□ آیا ضرورت علی-معلولی قابل قبول است یا خیر؟

از دیدگاه بنده، نه تنها نکته‌ی اول درست نیست، بلکه دقیقاً عکس واقعیت است. نه تنها شرور و قبائح باعث جلوه‌ی زیبایی‌ها نمی‌شوند، بلکه کاری می‌کنند که زیبایی‌ها جلوه نکنند. آیا ما بهتر به عظمت کمالات امیرالمؤمنین علیه السلام پی می‌بریم یا سلمان فارسی؟ چرا سلمان کمالات آن حضرت را بهتر از ما می‌فهمد؟ زیرا آن‌ها از برخی شرور مانند جهل و نسیان مبرا هستند و گناهانی که بنده و امثال مرتکب شده‌ایم و در جلوی چشممان ایجاد حجاب کرده است، آن‌ها انجام نداده‌اند.

آری، اگر کسی بخواهد به طور دقیق به قضیه نگاه کند، خواهد دید که شرور نه تنها باعث جلوه‌ی زیبایی‌ها نمی‌گردند، بلکه به منزله‌ی حجاب عمل می‌کنند و نمی‌گذارند تا خیریت خیرات جلوه گر شوند. این حجاب نیز خود دو گونه است:

۱- برخی شرور مانند جهل و نسیان که فعل خداست (یعنی خداوند ما را گرفتار جهل و نسیان می‌کند)؛

۲- گناهان که فعل عبد مختار هستند.

برای این که مطلب روشن تر گردد، مثالی می‌زنیم. فرض کنید بچه‌ی شما نمازخوان است، معتاد و اهل فسادهای اخلاقی نیست. از طرفی معایبی نیز دارد. برای مثال: پرخوری می‌کند. جهل و نسیان ما باعث می‌شود تا ما محاسن او را نبینیم و فقط معایب او را در نظر بیاوریم. هیچ وقت نمی‌گوییم: «خدایا! تو را شکر می‌کنم که چنین بچه‌ی سالمی به من دادی». همیشه غصه می‌خوریم که چرا بچه‌ی ما پرخوری می‌کند! این هاناشی از چیست؟ چرا اولیای خدا همیشه در برابر نعمات الهی خاضع هستند و از

داده‌ها و نداده‌های خداوند تشکر می‌کنند، امّا ما همیشه از خدا طلبکاریم؟ چرا تفصّلات الهی در چشم ما جلوه نمی‌کند؟ زیرا ما غرق در جهل، نسیان و کرده‌های ناصواب خود هستیم.

آری، اگر شما حضرت سیدالشّهداء (علیه السلام) را با یزید مقایسه کنید، خواهید فهمید که خداوند چه لطفی به ما ارزانی داشته و نعمت هدایتش را شامل ما نموده است تا پیرو چنین کسی باشیم. آیا این به خاطر شرور و پلیدی‌های یزید است؟ هرگز! این خداوند است که به وسیله‌ی شرور و قبائح، شما را به خیرات و محاسن متذکر می‌نماید. گاهی نیز خداوند شما را به وسیله‌ی خیرات و کمالات، متنبّه و متذکر می‌سازد. برای مثال، شما امام حسین (علیه السلام) را با امثال حبیب بن مظاهر مقایسه می‌کنید و به عظمت آن حضرت پی می‌برید، چرا که می‌بینید او «امام» و «پیشوای» امثال حبیب بن مظاهر و مسلم بن عقیل است!

جواب نقضی دیگر به این سخن آن است که: از دیدگاه فلسفی، عالم عقول، عالم مجردات است. در آن عالم شرّیت و نقصانی نیست. بنابر مبانی فلسفی، شما در آن عالم تنها و تنها خیرات و کمالات می‌بینید. ظهور خیرات و کمالات نیز کامل است. حال سؤال این جاست که چگونه در عالم عقول، بدون وجود شرور، خیرات بروز و ظهور کاملی دارند؟^۱

نقد «مصائب، مادر خوشبختی‌ها»

در صفحه‌ی ۱۴۹ می‌نویسند:

«گذشته از این که بدی‌ها، در جلوه دادن به زیبایی‌ها و در پدید آوردن یک

۱. در ادامه، استاد عصار به نقد «استعداد ذاتی اشیا» و «ضرورت علی - معلولی» می‌پردازد. پیشتر، مطالبی از ایشان در باب نقد «استعداد ذاتی اشیا» در پانویس ذکر شد. نقد مبسوط این قاعده و «ضرورت علی - معلولی» را به فرصت‌های بعدی موکول می‌کنیم. اگر خداوند توفیق را شامل حال ما نمود و درس‌گفتارهای ایشان در باب «جبر و اختیار» را تنظیم و منتشر کردیم، بخش‌های مستقلی را به نقدهای ایشان به مشرب فلسفی در موضوعات مذکور، اختصاص خواهیم داد. (و)

مجموعه‌ی عالی، زُل^۱ مهمی دارند، مطلب اساسی دیگری در رابطه‌ی بدی و خوبی نیز وجود دارد. بین آن‌چه ما به عنوان مصیبت و بدی می‌خوانیم و آن‌چه به نام کمال و سعادت می‌شناسیم، رابطه‌ی علی و معلولی وجود دارد. بدی‌ها مادر خوبی‌ها و زاینده‌ی آن‌ها هستند. این سومین اثر مفید بدی‌ها است. نخستین اثر، این بود که وجود بدی‌ها و زشتی‌ها در پدیدآوردن مجموعه‌ی زیبایی جهان، ضروری است. اثر دوم این بود که حتی زیبایی‌ها، جلوه‌ی خود را از زشتی‌ها دریافت می‌کنند و اگر زشتی و بدی وجود نمی‌داشت زیبایی و خوبی نیز مفهوم نداشت، به این معنی که زیبایی زیبا در احساس، رهین وجود زشتی زشت‌ها و پدید آمدن مقایسه‌ی بین آن‌ها است. اکنون سومین اثر بدی‌ها و بدبختی‌ها را تحت این عنوان شرح می‌دهیم که زشتی‌ها، مقدمه‌ی وجود زیبایی‌ها و آفریننده و پدید آورنده‌ی آن‌ها می‌باشند. در شکم گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها، نیک‌بختی‌ها و سعادت‌ها نهفته است، هم‌چنان که گاهی هم در درون سعادت‌ها، بدبختی‌ها تکوین می‌یابند و این، فرمول این جهان است. ... قرآن کریم برای بیان تلازم سختی‌ها و آسایش‌ها می‌فرماید: «فان مع العسر يسراً * ان مع العسر يسراً: پس حتماً با سختی، آسانی است، حتماً با سختی آسانی است».^۲

قرآن نمی‌فرماید که بعد از سختی، آسانی است، تعبیر قرآن این است که با سختی، آسانی است، یعنی آسانی در شکم سختی و همراه آن است، و به قول مولوی: «ضد اندر ضد پنهان مندرج».

زندگی در مُردن و در محنت است آب حیوان در درون ظلمت است ...

آدمی باید مشقت‌ها تحمل کند و سختی‌ها بکشد تا هستی لایق خود را بیابد. تضاد و کشمکش، شلاق تکامل است. موجودات زنده با این شلاق راه خود را به سوی کمال می‌پیمایند. این قانون، در جهان نباتات، حیوانات و بالاخص انسان صادق است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در یکی از نامه‌های خود که به

۱. نقش. (و)

۲. الانشراح: ۵ - ۶.

عثمان بن حنیف، فرماندار خویش در بصره نوشته‌اند، این قانون بیولوژیک را گوشزد می‌کنند که در ناز و نعمت زیستن و از سختی‌ها دوری گزیدن، موجب ضعف و ناتوانی می‌گردد، و بر عکس، زندگی کردن در شرایط دشوار و ناهموار، آدمی را نیرومند و چابک می‌سازد و جوهر هستی او را آبدیده و توانا می‌گرداند. این پیشوای بزرگ در این نامه، فرماندار خود را نکوهش می‌کند که چرا در مجالس شب‌نشینی اشراف شرکت کرده و در محفلی که بینوایان را در خود نپذیرفته و تنها ثروتمندان را در خود جای داده است، گام نهاده است، و به همین مناسبت زندگی ساده خویش را شرح می‌دهد و از پیروان خود و مخصوصاً اعضای دولت خود می‌خواهد که به شیوه او تأسی جویند. آن‌گاه برای این‌که راه بهانه‌جویی را ببندد، توضیح می‌دهد که شرایط ناهموار و تغذیه ساده، از نیروی انسان نمی‌کاهد و قدرت را تضعیف نمی‌کند. درختان بیابانی که از مراقبت و رسیدگی مرتب باغبان محروم می‌باشند، چوب محکم‌تر و دوام بیشتری دارند. بر عکس، درختان باغستان‌ها که دائماً مراقبت شده‌اند و باغبان به آن‌ها رسیدگی کرده است، نازک پوست‌تر و بی‌دوام‌ترند: «أَلَا وَإِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَضْلَبُ عُودًا، وَالرَّوَاعِ الْخَضِرَةَ أَرْقُ جُلُودًا، وَالتَّائِبَاتِ الْعَذِيَّةَ أَقْوَى وَقُودًا، وَ أَبْطَأُ خُمُودًا».^۱ خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ»^۲ ها می‌آزماییم، و مردان صبور و با استقامت را مژده بده». یعنی بلاها و گرفتاری‌ها برای کسانی که مقاومت می‌کنند و ایستادگی نشان می‌دهند، سودمند است و اثرات نیکی در آنان به وجود می‌آورد، لذا در چنین وضعی باید به آنان مژده داد. خدا برای تربیت و پرورش جان انسان‌ها دو برنامه‌ی تشریعی و تکوینی دارد و در هر برنامه، شدائد و سختی‌ها را گنجانیده است. در برنامه‌ی تشریعی، عبادات را فرض کرده و در برنامه‌ی تکوینی، مصائب را در سر راه بشر قرار داده است. روزه،

۱. نهج البلاغه: نامه ۴۵.

۲. البقرة: ۱۵۵.

حج، جهاد، انفاق، نماز، شדائدى است که با تکلیف ایجاد گردیده و صبر و استقامت در انجام آنها موجب تکمیل نفوس و پرورش استعدادهای عالی انسانی است. گرسنگی، ترس، تلفات مالی و جانبی، شدائدى است که در تکوین پدید آورده شده است و به طور قهری انسان را در بر می‌گیرد.^۱ در ادامه، ایشان چند نکته را نتیجه‌گیری می‌کنند:

□ چون بلایا، زاینده‌ی نیکی‌ها هستند، خداوند هر کسی را بیشتر دوست داشته باشد، او را بیشتر دچار گرفتاری و مصیبت می‌کند. (۱۱)

□ اگر کسی این دیدگاه را نسبت به بلایا داشته باشد، نسبت به بلایا صابر، شاکر و راضی خواهد بود، تا آن جاکه صبر در برابر مصائب، برای او تلخ نیست، بلکه هم‌چون شهد، شیرین است. (۱۲)

اصلی‌ترین اشکال به این بحث آن است که: «اگر شرور، حقایقی عدمی هستند، چگونه می‌توانند زاینده‌ی داشته باشند؟». بر مبنای معارف بیان شده است که این گزاره‌ی فلاسفه، که شرور را عدمی می‌دانند، خطا است. این مبنا، اصلی‌ترین راه حل فلاسفه برای برون‌رفت از مشکل «انتساب شر به خداوند» است. ان شاء الله در آینده عبارات ایشان را در این باب خواهیم خواند.

مشکل دوم آن است که این دیدگاه، مبتنی بر «نسبی بودن» شرور است. استاد مطهری طوری وانمود می‌کنند که گویی «شرور، همگی خیر هستند». برای چندمین بار تأکید می‌کنیم: این که شرور، می‌تواند منشأ خیر باشند، به معنای نفی شریعت آنها نیست. شما هیچ وقت نمی‌گویید: «حالا که ممکن است فقر، برکاتی نیز داشته باشد (مثلاً انسان را خود ساخته می‌کند)، پس خدا یا مرا فقیر کن!». آیا پیامبر خدا ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام از خدا چنین چیزی خواسته‌اند؟ امام سجاد علی‌ه‌السلام در دعای ابو حمزه می‌گوید: «خدایا به من رزق واسع حلال عنایت فرما!». البته اگر خداوند روزی ایشان را تنگ کند، راضی به تقدیر الهی خواهند بود. آیا خود مرحوم استاد مطهری در نماز شبش از خدا می‌خواهد که فرزند او را مریض کند؟ یا برای آنها سلامتی می‌خواهد؟

مشکل سوم این دیدگاه، تفکر علی-معلولی حاکم بر این دیدگاه است. آری، امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده‌اند که گیاهان صحرائی قوی‌تر هستند، چون سختی بیشتری دیده‌اند. اما آیا خداوند نمی‌تواند فردی را غرق در نعمات خود بگرداند و آن فرد، در راه ایمان مستحکم باشد؟ حضرت یوسف (علیه السلام) وقتی که عزیز مصر بود، نبی خدا بودند یا نه؟ حضرت داوود (علیه السلام) و حضرت سلیمان (علیه السلام) در زمان مکتبشان، پیامبرانی الهی بودند یا نه؟ امام رضا (علیه السلام) وقتی در کاخ مأمون تشریف داشتند، آن وضعیت، خدشه‌ای به امامتشان وارد ساخت یا نه؟

در طرف مقابل، حضرت ایوب (علیه السلام)، حضرت زکریا (علیه السلام)، حضرت یحیی (علیه السلام)، امام حسین (علیه السلام)، امام کاظم (علیه السلام) و... نیز در برهه‌هایی از زمان غرق در بلایا بودند. آیا می‌توانیم بگوییم چون حضرت ایوب (علیه السلام) بیشتر از حضرت سلیمان (علیه السلام) سختی کشیده، پس مقامش بالاتر است؟ استاد مطهری در این بخش به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی برای ترقی معنوی، راهی جز بلایا و سختی کشیدن نیست. چنین نیست! اگر خدا بخواهد روزی واسع حلال طیب را نصیب فردی می‌کند و در عین حال، او را به بالاترین درجات می‌رساند.

آن‌چه در این جا اهمیت دارد، «تقدیر الهی» و «حُسن استفاده از اختیار» است. چنین نیست که رابطه‌ی علی-معلولی بین فقر و تکامل برقرار باشد. اگر بنا باشد که فقر، به جهت این که منشأ خیر است، خیر باشد؛ پس سلامتی و ثروت هم به جهت فسادهایی که به بار می‌آورد، شر است! چرا که مراکز فحشا، قمارخانه‌ها و... همگی توسط انسان‌های ثروتمند و سالم اداره می‌شود و رونق می‌یابد. اگر فقر خیر است، چون مایه‌ی حرکت و جنبش است، پس ثروت هم شر است، چون مایه‌ی طغیان و فساد است! با این اوصاف، این روند استدلال غلط است، زیرا با همین استدلال، می‌توان اثبات کرد که عامل فساد، سلامتی و ثروت است.

در واقع، چون «حریت» و «اختیار» مغفول مانده است، هیچ چیز سر جای خودش نیست. اگر شما حریت را اثبات کردید و فعل فاعل مختار را از تقدیر الهی تفکیک نمودید، مطلب کاملاً شفاف می‌شود. فقر، تقدیر الهی است و شر؛ حرکت و جنبش فعل

فاعل مختار است و حسن، ثروت، تقدیر الهی است و خیر؛ فساد فعل فاعل مختار است و قبیح. ریشه‌ی اصلی این مطالب در ضرورت علی است، همان خشت اولی که فلاسفه آن را کج نهاده‌اند و تا ثریا دیوارشان کج رفته است.

اما در باب نتیجه‌گیری‌های ایشان باید گفت: نخستین نتیجه‌ای که ایشان گرفته بودند، این بود که چون بلایا، زاینده‌ی نیکی‌ها هستند، خداوند هر کسی را بیشتر دوست داشته باشد، او را بیشتر دچار گرفتاری و مصیبت می‌کند.

در این جانیز باید تذکر همیشگی خود را تکرار کنیم. این پیوستگی، «علی - معلولی» نیست، بلکه «سُنّی» است. یعنی این سُنّت خداوند است که چنین کند، نه این که «علی سبیل البتّ و اللزوم» چنین رابطه‌ای برقرار باشد. نمی‌توان قضاوت کرد که خداوند حضرت ایوب علیه السلام را بیش از حضرت سلیمان علیه السلام دوست می‌داشت، چون او را بیشتر گرفتار بلا یا کرد. یا این که مقام امام حسین علیه السلام از امام حسن علیه السلام، و مقام امام کاظم علیه السلام از امام رضا علیه السلام بالاتر بود، چون مصائب بیشتری را دیدند. خیر! دست خداوند باز است و هر که را بخواهد، به هر مقدار بالا می‌برد: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾.^۱

نتیجه‌ی بعدی این بود که اگر کسی این رویکرد را نسبت به بلایا داشته باشد، نسبت به بلایا صابر، شاکر و راضی خواهد بود، تا آن جا که صبر در برابر مصائب، برای او تلخ نیست، بلکه هم چون شهد، شیرین است. این سخن بدان معناست که یک امر شرّ، دیگر شرّ نباشد. این شدنی نیست. بیمار، درد می‌کشد! چه بیمار مؤمنی که می‌داند خداوند بر اثر این بیماری او را می‌آمرزد، چه بیمار کافری که با خدا سر جنگ دارد و - خدای نا کرده - به خدا ناسزا می‌گوید که چرا او را بیمار کرده است. هر دو درد می‌کشند و آزار می‌بینند، لکن یکی راحت‌تر تحمل می‌کند و دیگری سخت‌تر. یکی راضی است و دیگری ناراضی. اما هیچ وقت نمی‌توان ادعا کرد که فرد مؤمن درد نمی‌کشد!

در این گفتار به نقد «نسبیت شر» پرداختیم و نتایج برخاسته‌ی از آن بررسی شد. در گفتار آینده به نقد «عدمیت شر» خواهیم پرداخت. ان شاء الله.

۱. این لطف خداست و به هر کس که بخواهد، آن را عطا می‌کند. الجمعة: ۴.

پی‌نوشت

(۱) به عنوان نمونه، ایشان در صفحه‌ی ۱۰۲ می‌نویسد: «راز تفاوت‌ها. راز تفاوت‌های یک کلمه است: تفاوت موجودات، ذاتی آن‌ها می‌باشد و لازمه نظام علت و معلول است در صفحات ۱۰۶ و ۱۰۷ نیز این قاعده را چنین توضیح می‌دهند: «واجب بودن واجب و ممکن بودن ممکن، ذاتی آن‌ها است، یعنی نه این است که ممکن الوجود، ممکن بود واجب باشد، و واجب الوجود ممکن بود که ممکن باشد، ولی تضاداً و یا به واسطه یک علت خارجی، آن یکی واجب شد و این یکی ممکن. خیر، ممکن الوجود واجب‌الامکان است و واجب الوجود، واجب‌الوجوب. هم‌چنین است مراتب ممکنات. هر مرتبه از مراتب ممکنات، در هر درجه و هر مقامی از وجود که هستند، همین حال را دارند، مثلاً آن که موکل بر بسط و رزق دادن موجودات است، یا آن که مأمور قبض و دریافت موجودات است، مقامی که به او تفویض شده است، لازمه‌ی نحوه‌ی وجود و مرتبه‌ی وجودی است که به او افاضه شده است. نه چنان است که مثلاً ممکن بود یک پشه بایک ابلاغ جای میکائیل را بگیرد و یک مورچه با ابلاغ دیگر جای عزرائیل را، و یک انسان جای جبرائیل را. همه‌ی آن اشتباهات که فرض می‌شود کامل در جای ناقص بنشیند و ناقص در جای کامل، از آن‌جا پیدا شده است که افراد، قطعیت و ضرورت و روابط ذاتی

موجودات را درک نمی‌کنند و مراتب موجودات را در جهان هستی، از قبیل مراتب قراردادی و اعتباری افراد در محیط اجتماع فرض می‌کنند. همه‌ی اشتباهات، از قیاس خدا به انسان و قیاس نظام ذاتی جهان به نظام قراردادی اجتماع انسان ناشی می‌شود. این‌گونه افراد پیش خود فکر می‌کنند همان‌طور که هیچ مانعی نیست که فلان رئیس، مرؤوس باشد و مرؤوس، رئیس؛ چرا نباید گوسفند به جای انسان، و انسان به جای گوسفند باشد؟ چرا آن را گوسفند و این را انسان قرار داد؟ نمی‌دانند که چنین چیزی محال است، زیرا علت بودن علتی برای معلولی معین، و معلول واقع شدن معلولی برای علتی معین، جعلی و قراردادی نیست.

اگر «الف» علت است از برای «ب»، به خاطر خصوصیتی است که در ذات «الف» وجود دارد و آن را علت «ب» ساخته است، و نیز «ب» که معلول «الف» است، خصوصیتی دارد که به خاطر آن، مربوط با «الف» گشته است، و این خصوصیت، چیزی جز نحوه‌ی وجود آن‌ها نیست، و به همین دلیل، آن خصوصیت، امری واقعی است نه اعتباری و عارضی و قابل انتقال. علی‌هذا، ارتباط هر علت با معلول خودش و ارتباط هر معلول با علت خودش، از ذات علت و ذات معلول بر می‌خیزد. معلول به تمام ذات خود، مرتبط با علت است و علت نیز به تمام ذات خود منشأ صدور معلول است. از این‌جا - همان‌طوری که قبلاً اشاره کردیم - روشن می‌گردد که مرتبه‌ی هر وجودی عین ذات او است و تخلف ناپذیر است. درست مانند مراتب اعداد.

در یک صف اتوبوس، افراد را می‌توان عقب و جلو کرد، ولی مراتب اعداد را نمی‌توان عقب و جلو کرد. عدد پنج که رتبه‌اش بعد از عدد چهار قرار دارد، ممکن نیست قبل از آن قرار بگیرد. قبل از عدد چهار، جز عدد سه چیزی نمی‌تواند باشد، حتی اگر آن را پنج هم بنامیم، فقط نام را عوض کرده‌ایم و محال است که واقعیت آن را عوض کنیم. بین همه موجودات جهان چنین نظامی ذاتی و عمیق برقرار است. این جمله‌ی قرآن کریم درباره‌ی فرشتگان که می‌گوید: ﴿و

ما مِنَّا اِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ: نیست از ما کسی مگر آن‌که مقام معلومی دارد» (الصافات: ۱۶۴) در باره‌ی همه‌ی موجودات صادق است. هر چیزی جای خاصی دارد و فرض آن در غیر جای خودش مساوی با از دست دادن ذات آن است و خلف است.».

(۲) استاد مطهری می‌نویسند: «از آن جهت که فرضاً قبح ظلم، ذاتی ظلم باشد و حسن و قبح‌های ذاتی، هم‌چنان‌که بر اعمال بشر حاکم است، بر فعل خداوند هم حاکم باشد، عملاً در مورد خداوند مصداق پیدانمی‌کند، زیرا هیچ‌کس نسبت به هیچ چیز خود، در مقابل خداوند مالکیتی ندارد تا عملاً ظلم محقق شود.» (ص ۴۷).

در جای دیگر نیز می‌نویسند: «معمولاً اهل ایمان که در پرتو دین و مذهب به خداوند ایمان دارند، بایک پاسخ اجمالی وجدان خود را قانع می‌سازند. با خود چنین می‌اندیشند که ادله‌ی قاطع، وجود خدای قادر علیم حکیم را اثبات کرده است. دلیلی ندارد که خدای قادر علیم حکیم ظلم کند. مگر خداوند با کسی دشمنی دارد که به‌انگیزه‌ی دشمنی، حق او را از بین ببرد؟ و یا نیازمند است که حق کسی را بر باید و به خود اختصاص دهد؟ انگیزه‌ی ظلم یا عقده‌های روحی است و یا نیازها و احتیاج‌ها. و چون انگیزه‌ی ظلم در خداوند وجود ندارد، پس ظلم در باره‌ی خداوند معنی ندارد. او قادر مطلق و علیم مطلق و حکیم مطلق است. هم عالم به نظام احسن و اصلح است و هم قادر به ایجاد آن. علی‌هذا، دلیلی ندارد که خداوند، جهان را طوری بیافریند که بر خلاف وضع احسن و اصلح باشد. مسلماً آن‌چه به نام «شرور» نامیده می‌شود، اگر بر ضد نظام احسن و اصلح بود، آفریده نمی‌شد. این گروه، احیاناً اگر جریاناتی را مشاهده کنند که از نظر خودشان قابل توجیه نباشد، آن را به نوعی حکمت و مصلحت که بر ما مجهول است و فقط خداوند از راز آن آگاه است، توجیه می‌کنند؛ و به عبارت دیگر، آن را به «سِرِّ قدر» تعبیر می‌کنند. شک نیست که این طرز تفکر و نتیجه‌گیری، خود، نوعی استدلال است و استدلال صحیحی هم

(۳) استاد مطهری می‌نویسند: «در مقام تمثیل و تفهیم، مالکیت خداوند و مالکیت بشر را از قبیل مالکیت پدر و مالکیت فرزند کودک باید در نظر گرفت. پدر برای هر یک از کودکان خود اسباب بازی تهیه می‌کند. کودکان هر کدام برای خود نسبت به اسباب بازی‌ای که دریافت کرده‌اند، حق مالکیت و اولویتی قائل‌اند. هر کودک، تصرف کودک دیگر را، تصرف عدوانی و تجاوز به مرز حقوقی خود می‌شمارد، ولی آیا مالکیت و اولویت کودک، می‌تواند مالکیت و اولویت پدر را نفی کند؟ یا آن مالکیت در طول این مالکیت است و هیچ‌گونه تنافی در کار نیست و اگر پدر در آن‌ها تصرف کند، در مال خود و ملک خود تصرف کرده است؟ خداوند متعال، مالک الملک علی الاطلاق است، شریکی در ملک ندارد، به حقیقت و بدون شائبه مَجاز در باره‌اش باید گفت: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ﴾ (التغابن: ۱) ﴿وَ اِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ (هود: ۱۲۳). علی‌هذا، هرگونه تصرف خداوند در جهان، تصرف در چیزی است که از آن خود او است. هیچ‌کس در برابر او حقی و مالکیتی و اولویتی ندارد، پس ظلم در باره‌ی خداوند منتفی است، نه از آن جهت که چون قبیح است خداوند نمی‌کند و نه از آن جهت که حسن و قبح در مورد خداوند معنی ندارد، بلکه از آن جهت که فرضاً قبیح ظلم، ذاتی ظلم باشد؛ و حسن و قبح‌های ذاتی، هم‌چنان که بر اعمال بشر حاکم است، بر فعل خداوند هم حاکم باشد، عملاً در مورد خداوند مصداق پیدا نمی‌کند؛ زیرا هیچ‌کس نسبت به هیچ چیز خود، در مقابل خداوند مالکیتی ندارد تا عملاً ظلم محقق شود.»

(۴) استاد مطهری می‌نویسند: «مباحث طرح شده، هم جنبه‌ی نقلی دارد و هم جنبه‌ی عقلی. بدیهی است که از جنبه‌ی نقلی به آیات کریمه قرآن و روایات مأثوره از رسول اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام استناد شده است. اما از جنبه‌ی

عقلی به دو گونه ممکن بود بحث شود: کلامی و فلسفی. ولی نظر به این که مشرب استدلالی متکلمین را در این گونه مسائل صحیح نمی‌دانم و بر عکس، مشرب حکمای اسلامی را صحیح و متقن می‌دانم، از سبک متکلمین به طور کلی پرهیز کردم و از سبک حکما استفاده کردم. البته هر جا که مقتضی بوده، به مشرب اهل کلام و احیاناً به برخی مشرب‌های دیگر - از قبیل مشرب اهل حدیث و مشرب اصحاب حسن نیز - اشاره کرده‌ام. اهل فن می‌دانند که حکمای اسلامی بر خلاف متکلمین، در الهیات، بابی تحت عنوان «عدل» باز نکرده‌اند. عقاید حکما را درباره این مسأله از لابه‌لای سایر مباحث باید به دست آورد. از این رو، این بحث برای من خالی از دشواری نبود. من تا کنون در میان آثار حکما به رساله یا مقاله یا فصلی برخورد نکرده‌ام که مستقیماً مسأله «عدل الهی» را طرح کرده باشند و به سبک حکیمان در این موضوع بحث کرده باشند. ابن‌الندیم در «الفهرست» می‌نویسد: «يعقوب بن اسحاق كندی رساله‌ای در عدل الهی نوشته است». من نمی‌دانم این رساله اکنون موجود است یا نه؟ و هم نمی‌دانم که آن را به سبک حکیمان نوشته است یا به شیوه متکلمان. برخی از حکما مانند خواجه نصیرالدین طوسی در نوشته‌های خود به سبک متکلمان وارد و خارج شده‌اند؛ اما اگر آراء حکمی آن‌ها را ملاک قرار دهیم، باید بگوییم غرضشان بیان اقناعی و خطابی بوده و نه برهانی.

يعقوب بن اسحاق كندی که ابن‌الندیم از کتابی از او یاد می‌کند، اقدام حکمای اسلامی است و چون از نژاد عرب است به «فيلسوف العرب» معروف است. بعید است که الكندی به شیوه متکلمان بحث کرده باشد، علی‌القاعده به شیوهی حکما وارد و خارج شده است. اخیراً از یکی از فضلاء عالی‌قدر شنیدم که شیخ فلاسفه‌ی اسلام، ابوعلی بن سینا رساله کوچکی در این موضوع نوشته است و این رساله در پاسخ سؤالی بوده است که از آن حکیم در این مسأله شده است، ولی متأسفانه این بنده هنوز به آن رساله یا مقاله دست نیافته است. علی‌رغم کوتاهی حکما در طرح این مسأله، متکلمان به علل خاص مذهبی و تاریخی،

بحث در عدل الهی را سرلوحه‌ی مباحث خود قرار داده‌اند. بحث عدل در کلام آن چنان اصالت یافته که گروه‌ها با این اصل مشخص شدند.»

(۵) علامه طباطبایی در باب نا کارآمدی تلاش‌هایی که برای جمع میان سه طریق حکمت، عرفان و قرآن صورت گرفته است، می‌نویسد:

«و بالجمله فهذه طرق ثلاثة في البحث عن الحقائق و الكشف عنها: الظواهر الدينية و طريق البحث العقلي و طريق تصفية النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمين على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع و التدافع، و جمعهم في ذلك كزوايا المثلث؛ كلما زدت في مقدار واحدة منها نقصت من الآخرين و بالعكس.

و كان الكلام في التفسير يختلف اختلافاً فاحشاً بحسب اختلاف مشرب المفسرين، بمعنى أنّ النظر العلمي في غالب الأمر كان يحمل على القرآن من غير عكس، الا ما شذّ. و قد عرفت أنّ الكتاب يصدق من كل من الطرق ما هو حق، و حاشا أن يكون هناك باطن حق و لا يوافق ظاهره، و حاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن، و البرهان الحق يدفعه و يناقضه.

و لذلك رام جمع من العلماء - بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم - أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و العرفان، كابن العربي و عبدالرزاق الكاشاني و ابن فهد و الشهيد الثاني و الفيض الكاشاني، و آخرون أن يوفقوا بين الفلسفة و العرفان كأبي نصر الفارابی و الشيخ السهروردي صاحب الإشراق و الشيخ صائن الدين محمد تركه. و آخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية و الفلسفة كالقاضي سعيد و غيره. و آخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره و كتبه، و صدر المتألهين الشيرازي في كتبه و رسائله، و عدة ممن تأخر عنه. و مع ذلك كله، فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله الا شدة في التعرق، و لا في اخماد ناره الا اشتعالاً». (الميزان: ۵: ۲۸۳).

«حاصل سخنان ما این شد که طریق بحث پیرامون حقائق و کشف آن منحصر در سه طریق است، یا از راه ظواهر دینی کشف می‌شود، یا از طریق بحث عقلی، و یا از مسیر تصفیه‌ی نفس. مسلمانان هر طائفه یکی از این سه طریق را سلوک کرده‌اند، در حالی که به طور قطع یکی از این سه راه، حق و درست است، و آن دوی دیگر باطل است، برای این که این سه طریق خودشان یکدیگر را باطل می‌دانند، و بینشان تنازع و تدافع هست، و در مثل مانند سه زاویه یک مثلث‌اند، که هر قدر یک زاویه از آن سه را گشادتر کنی، دو زاویه دیگر تنگ‌تر می‌شوند، و به عکس هر قدر آن دو زاویه را گشادتر کنی، این یک زاویه را تنگ‌تر کرده‌ای.

اختلاف این سه طریق به طور مسلم در کیفیت تفسیر قرآن نیز اثر دارد؛ تفسیری که یک متدین و متعبد به ظواهر دین برای قرآن می‌کند، با تفسیری که یک فیلسوف و یک صوفی می‌نویسد، اختلاف فاحش دارد؛ هم‌چنان که این اختلاف را به عیان در تفاسیر می‌بینیم و احساس می‌کنیم که هر مفسری مشرب علمی خود را بر قرآن تحمیل کرده است. لذا نخواسته است بفهمد که قرآن چه می‌گوید، بلکه خواسته است بگوید قرآن نیز همان را می‌گوید که من می‌فهمم. البته این که گفتیم «هر مفسر»، کلیت ندارد، مفسرانی انگشت شمار نیز هستند که از این خطا مبرا بوده‌اند.

در گذشته توجّه فرمودید که کتاب آسمانی - قرآن عزیز - از این سه طریق، آن‌چه را که حق است تصدیق کرده، و باطلش را باطل دانسته است. و حاشاکه در این سه طریق، باطن حقی باشد و قرآن آن را نپذیرد و ظواهر قرآن با آن موافقت نداشته باشد، و حاشا بر این که در ظاهر و باطن قرآن حقی باشد که برهان عقلی آن را رد کند، و نقیض آن را اثبات نماید.

به همین جهت جمعی از علما در صدد برآمده‌اند به مقدار بضاعت علمی که داشته‌اند و در عین اختلافی که در مشرب داشته‌اند، بین ظواهر دینی و بین مسائل عرفانی نوعی آشتی و توافق برقرار کنند؛ مانند محی‌الدین عربی،

عبدالرزاق کاشانی، ابن فهد، شهید ثانی و فیض کاشانی. بعضی دیگر در صدد بر آمده‌اند بین فلسفه و عرفان صلح و آشتی برقرار سازند، مانند ابی نصر فارابی، شیخ سهروردی صاحب اشراق و شیخ صائن الدین محمد ترکه.

بعضی دیگر در این مقام بر آمده‌اند تا بین «ظواهر دینی» و «فلسفه» آشتی برقرار سازند، چون قاضی سعید و غیره.

بعضی دیگر خواسته‌اند بین هر سه مشرب و مرام توافق دهند، چون ابن سینا که در تفسیرها و سایر کتاب‌هایش دارد، و صدر المتألهین شیرازی در کتاب‌ها و رساله‌هایش، و جمعی دیگر که بعد از وی بودند. ولی با همه این احوال، اختلاف این سه مشرب آن قدر عمیق و ریشه دار است که این بزرگان نیز نتوانستند کاری در رفع آن صورت دهند؛ بلکه هر چه در قطع ریشه اختلاف بیشتر کوشیدند، ریشه را محکم‌تر کردند، و هر چه در صدد خاموش کردن اختلاف بر آمده‌اند دامنه این آتش را شعله‌ورتر ساختند». (ترجمه تفسیر المیزان: ۵: ۴۵۹ - ۴۶۰).

(۶) برای اثبات بینونیت میان خالق و مخلوق، می‌توان به روایاتی از این قبیل استناد کرد:

حدیث یکم. وَ لَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةَ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ، وَ اللَّهُ خَلَوْ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلَوْ مِنْهُ: معرفت خداوند جز به خداوند به دست نمی‌آید، و خداوند خالی از مخلوقاتش و مخلوقاتش خالی از اویند. (التوحید: ۱۴۲).

حدیث دوم. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَوْ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلَوْ مِنْهُ. وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ إِسْمُ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ؛ وَ اللَّهُ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ: به راستی خداوند خالی از خلقش و خلق خالی از اوست. و هر چیزی که به آن شیء گفته شود، مخلوق است غیر از خدا؛ و خداوند آفریننده‌ی هر شیء است. (التوحید: ۱۰۵).

حدیث سوم. تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُوًّا كَبِيرًا: خداوند بالاتر از آن است که بانشرانه‌های آفریدگان، نشان‌دار و شناخته شود. (التوحید: ۷۶-۷۷).
حدیث چهارم. فَمَعَانِي الْخَلْقِ عَنْهُ مَنَفِيَّةٌ... وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ... وَكَيْفَ يوصَفُ بِالْأَشْبَاحِ، وَ يُنْعَتُ بِاللُّسْنِ الْفِصَاحِ، مَنْ لَمْ يُحَلَّلْ فِي الْأَشْيَاءِ، فَيُقَالُ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ، وَ لَمْ يَنَّا عَنْهَا فَيُقَالُ هُوَ عَنْهَا بَائِنٌ؟. (التوحید: ۷۸-۷۹).

حدیث پنجم. «هُوَ وَاحِدٌ، أَحَدِي الذَّاتِ، بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ». (التوحید: ۱۳۱).
حدیث ششم. خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ، وَ مُبَايِنَةٌ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّائِهِمْ، وَ ابْتِدَاؤُهُ إِيَّاهُمْ دَلِيلُهُمْ عَلَى أَنْ لَا ابْتِدَاءَ لَهُ، لِعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدَأٍ عَنِ ابْتِدَاءِ غَيْرِهِ: همین که خدا مخلوقات را آفریده است، حجابی میان او و آن‌هاست. و مباینت میان خدا و خلق عبارت است از تفاوت ذاتی آن‌ها بایکدیگر. این که خداوند آن‌ها را بدء (خلق) کرده است، راهنمای آن‌هاست برای این که خداوند ابتدا ندارد، چرا که هر چیزی که ابتدا داشته باشد، نمی‌تواند دیگری را بدء کند. (التوحید: ۳۵-۳۶).

حدیث هفتم. وَ لَا يَحْجُبُهُ الْحِجَابُ؛ فَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ لِمُتَنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ، وَ لِمَمَّا كَانَ ذَوَاتِهِمْ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ ذَاتُهُ، وَ لِافْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ وَ الرَّبِّ وَ الْمَرْبُوبِ وَ الْحَادِّ وَ الْمَحْدُودِ: و حجابی او را پنهان نمی‌سازد. این که میان او و خلق حجابی برقرار است، بدان جهت است که آن‌چه درباره‌ی آن‌ها رواست، بر او نارواست و بدان جهت است که صانع و مصنوع، مالک و مملوک، و محدود کننده و محدود شونده غیر یکدیگرند. (التوحید: ۵۶).

حدیث هشتم. عَنْ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ: هر چیزی که در مخلوق یافت می‌شود در خالق یافت نمی‌شود، و هر چه در او رواست، بر سازنده‌اش نارواست. (التوحید: ۴۰).

(۷) در روایات مختلفی آمده است که «معرفت» و «علم» صنع خداست: حدیث یکم: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟» قَالَ: مِنْ صُنْعِ اللَّهِ، لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ». (الكافي: ۱: ۱۶۳). محمد بن حکیم می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «معرفت ساخته‌ی کیست؟» حضرت فرمودند: «ساخته‌ی خداست و بندگان را دخلی در ساختن آن نیست.»

حدیث دوم: عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَصْلَحَكَ اللَّهُ، هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟» قَالَ: فَقَالَ: «لَا». قُلْتُ: «فَهَلْ كُفِّلُوا الْمَعْرِفَةَ؟». قَالَ: «لَا؛ عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (البقرة: ۲۸۶) وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (الطلاق: ۷)». (الكافي: ۱: ۱۶۳). عبد‌الاعلی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: خداوند کار شما را اصلاح کند، آیا ابزاری برای مردم قرار شده است که به وسیله‌ی آن به معرفت برسند؟ حضرت فرمودند: نه. گفتیم: آیا مکلف به کسب معرفت شده‌اند؟ حضرت فرمودند: نه. بلکه خداوند باید بشناساند. خداوند به هر کس، تنها به اندازه‌ی توانایی‌اش تکلیف می‌کند. خداوند تنها به اندازه‌ی آن چیزی که عطا کرده است، تکلیف می‌کند.

حدیث سوم: عَنْ صَفْوَانَ قَالَ: قُلْتُ لِعَبْدِ صَالِحٍ: «هَلْ فِي النَّاسِ اسْتِطَاعَةٌ يَتَعَاظُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنَ اللَّهِ». (المحاسن: ۱: ۲۸۱). صفوان می‌گوید: به امام کاظم علیه السلام عرض کردم: «آیا مردم توانایی آن را دارند که به معرفت برسند؟». فرمود: خیر. معرفت، تنها و تنها لطفی از جانب خداست.»

حدیث چهارم: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَمْ يُكَلِّفِ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ، وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا». (المحاسن: ۱: ۱۹۸).

حدیث پنجم: عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَيْسَ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَعْلَمُوا حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ هُوَ الْمُعَلِّمُ لَهُمْ؛ فَإِذَا عَلَّمَهُمْ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَعْلَمُوا».

(المحاسن: ۱: ۲۰۰).

امام صادق علیه السلام فرمودند: «خداوند مردم را به کسب معرفت مکلف نساخته، و راهی برای کسب معرفت جلوی پای آنها قرار نداده است.»
حدیث ششم. عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: «لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا، وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ، وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا.»
(الكافی: ۱: ۱۶۴).

زراره از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: حق خدا بر مردم نیست که به معرفت برسند، بلکه این خداست که باید آنها را به معرفت برساند. حق خدا بر مردم این است که وقتی آنها را به معرفت رساند، آنها قبول کنند.
حدیث هفتم. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: «سِتَّةُ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنَّوْمُ وَالْيَقَظَةُ.» (الكافی: ۱: ۱۶۴؛ التوحید: ۴۱۱-۴۱۲).

امام صادق علیه السلام فرمودند: «شش چیز است که مردم در پدید آمدن آنها دخلی ندارند: معرفت، جهالت، رضایت، خشم، خواب و بیداری.»
حدیث هشتم. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَعْرِفَةِ أَهِيَ مُكْتَسَبَةٌ؟ فَقَالَ: «لَا». فَقِيلَ لَهُ: «فَمِنْ صُنْعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنْ عَطَائِهِ هِيَ؟» قَالَ: «نَعَمْ، وَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ، وَ لَهُمْ اِكْتِسَابُ الْأَعْمَالِ.» (التوحید: ۴۱۶).
از امام صادق علیه السلام درباره‌ی معرفت سؤال شد که آیا اکتسابی است؟ حضرت فرمودند: نه. از حضرتش پرسیدند: آیا ساخته‌ی خدا و موهبت اوست؟ حضرت فرمودند: آری، بندگان را در ساختن آن، دخلی نیست، بلکه آنها اعمال خود را کسب می‌کنند.

(۸) در روایات متعددی تصریح شده که ذات خدا وصف‌ناپذیر است؛ و تنها خود اوست که باید ذات مقدس خویش را معرفی و وصف نماید. برخی از این روایات عبارت‌اند از:

حدیث یکم. عن أبي عبد الله عليه السلام: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي... لَا تَصِفُهُ الْأَلْسُنُ: حمد خدایی را که زبان ها نمی توانند او را وصف کنند». (التوحید: ۷۵).

حدیث دوم. قال وهب بن وهب القرشي: سمعت الصادق عليه السلام يقول: «قَدِمَ وَفْدٌ مِنْ فِلَسْطِينَ عَلَى الْبَاقِرِ عليه السلام فَسَأَلُوهُ عَنْ مَسَائِلَ، فَأَجَابَهُمْ ثُمَّ سَأَلُوهُ عَنِ الصِّمْدِ. فَقَالَ: تَفْسِيرُهُ فِيهِ. الصِّمْدُ خَمْسَةُ أَحْرَفٍ ... وَ الْأَلِفُ وَاللَّامُ مُدْغَمَانِ، لَا يَظْهَرَانِ عَلَى اللِّسَانِ وَلَا يَقَعَانِ فِي السَّمْعِ وَيَظْهَرَانِ فِي الْكِتَابَةِ، دَلِيلَانِ عَلَى أَنَّ إِلَهِيَّتَهُ لَطِيفَةٌ خَافِيَةٌ، لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يَقَعُ فِي لِسَانٍ وَاصِفٍ وَلَا أُذُنٍ سَامِعٍ؛ لِأَنَّ تَفْسِيرَ الْإِلَهِ هُوَ الَّذِي أَلِهَ الْخَلْقَ عَنْ دَرْكِ مَائِيَّتِهِ وَكَيْفِيَّتِهِ بِحَسِّ أَوْ بَوَهِمْ؛ لَا، بَلْ هُوَ مُبْدِعُ الْأَوْهَامِ وَ خَالِقُ الْحَوَاسِّ»

وهب بن وهب قرشی می گوید: از امام صادق عليه السلام شنیدم که فرمود: گروهی از فلسطین نزد پدرم امام باقر عليه السلام آمدند و از ایشان درباره‌ی موضوعاتی پرسیدند و ایشان به آن ها پاسخ داد. سپس آن ها از معنای «صمد» پرسیدند. حضرت فرمودند: «تفسیر این عبارت در آن است. لفظ «الصمد» پنج حرف دارد ... این که الف و لام ادغام می شوند، [یعنی نوشته می شوند، ولی خوانده نمی شوند]، به زبان نمی آیند و شنیده نمی شوند، بدان جهت است که تفسیر «اله» کسی است که خلق از درک چیستی و کیفیت آن، به وسیله‌ی حسّ یا وهم عاجزند، چرا که او خالق اوهام و حواسّ است». (التوحید: ۹۲).

حدیث سوم. «فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ؛ كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْيِيرٌ [تَعْبِيرٌ] اللَّغَاتِ: او وصفی (علامتی) ندارد که بتوان بدان دست یافت. محدود به حدی نیست تا بتوان برای او در این باره، نمونه‌هایی آورد. علم آوری [عبور دادن] هر واژه‌ای غیر از آن چه او علامت خودش قرار داده است، از شناساندن او ناتوان است». (الکافی: ۱: ۱۳۴؛ التوحید: ۴۱-۴۲).

حدیث چهارم. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ رَفِيعٌ لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ ... لَا يُوصَفُ بِكَيْفٍ وَلَا أَيْنَ وَ حَيْثُ. وَ كَيْفَ أَصْفُهُ بِالْكَيْفِ، وَ هُوَ الَّذِي كَيْفَ الْكَيْفَ حَتَّى صَارَ كَيْفًا؟ ... أَمْ كَيْفَ أَصْفُهُ بِأَيْنَ وَ هُوَ الَّذِي أَيْنَ

الْأَيْنَ حَتَّى صَارَ أَيْنًا؟... أَمْ كَيْفَ أَصِفُهُ بِحَيْثٍ وَهُوَ الَّذِي حَيْثَ الْحَيْثُ حَتَّى صَارَ حَيْثًا؟ خداوند بزرگ و بلندمرتبه است. بندگان را توان آن نیست تا او را وصف (نشانه گذاری) کنند... به وسیله‌ی هیچ کیفیت، مکان و حیثیتی وصف نمی‌شود. چگونه او را به وسیله‌ی کیفیت و وصف کنم، حال آن‌که کیفیات را خلق کرده است... چگونه او را به وسیله‌ی مکان و وصف کنم، حال آن‌که امکانه را خلق کرده است... چگونه او را به وسیله‌ی حیثیت و وصف کنم، حال آن‌که حیثیات را خلق کرده است». (الکافی: ۱: ۱۰۴؛ التوحید: ۱۱۵).

حدیث پنجم. عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُوصَفُ. قَالَ: وَقَالَ زُرَّارَةُ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُوصَفُ؛ وَكَيْفَ يُوصَفُ، وَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: ۹۱، الحج: ۷۴ والزمر: ۶۷) فَلَا يُوصَفُ بِقَدْرَةٍ إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ: فضیل بن یسار می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: به راستی خداوند - عز و جل - وصف نمی‌شود. هم‌چنین زراره از قول امام باقر علیه السلام چنین نقل می‌کرد: به راستی خداوند - عز و جل - وصف نمی‌شود. چگونه وصف شود، حال آن‌که در کتابش فرموده است: «آن‌ها نمی‌توانند خدا را محدود به حدی نمایند». بنابراین، به وسیله‌ی هیچ حدی وصف نمی‌شود، مگر آن‌که از آن بالاتر است». (التوحید: ۱۲۸).

لازم به ذکر است که در کتاب التوحید عبارت «بِقَدْرَةٍ» به شکل «بِقَدْرَةٍ» اعراب زده شده است، حال آن‌که به نظر می‌رسد «بِقَدْرَةٍ» صحیح باشد، زیرا اولاً با مضمون آیه‌ای که حضرت تلاوت فرموده‌اند، تناسب بیشتری دارد؛ ثانیاً در کتاب کافی به جای «بِقَدْرَةٍ» عبارت «بِقَدْرِ» آمده است (الکافی: ۲: ۱۸۲). حدیث ششم. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «... وَلَا يَقْدَرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ: وَ بندگان را توان آن نیست که او را وصف کنند». (التوحید: ۱۲۸).

حدیث هفتم. عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ طَالِبٌ: «اللَّهُ

أَجَلٌ مِنْ أَنْ يُدْرِكَ الْوَاصِفُونَ قَدْرَ صِفَتِهِ الَّتِي هُوَ مَوْصُوفٌ بِهَا، وَإِنَّمَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ عَلَى قَدْرِهِمْ لَا عَلَى قَدْرِ عَظَمَتِهِ وَجَلَالِهِ. تَعَالَى اللَّهُ عَنْ أَنْ يُدْرِكَ الْوَاصِفُونَ صِفَتَهُ عُلُوًّا كَبِيرًا؛ خداوند بزرگ‌تر از آن است که وصف‌کنندگان به وصف او برسند، وصفی که او متّصف به آن باشد (علامتی که او ذو‌العلامة آن باشد). وصف‌کنندگان تنها به اندازه‌ی خودشان او را وصف می‌کنند نه به اندازه‌ی عظمت و جلال خدا. خداوند بسیار بالاتر از آن چیزی است که وصف‌کنندگان به آن رسیده‌اند.». (التوحید: ۲۳۸-۲۳۹).

حدیث هشتم. «فَقَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّهُ مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ، لَا يَزَالُ الدَّهْرَ فِي الْإِلْتِبَاسِ، مَائِلًا عَنِ الْمُنْهَاجِ، ظَاعِنًا فِي الْأَعْوَجَاجِ، ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ، قَائِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ. أَعْرَفُهُ بِمَا عَرَفَ بِهِ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ، وَأَصِفُهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ صُورَةٍ. لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ. مَعْرُوفٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهِ: به راستی هر کس پروردگارش را با مقایسه‌ی با خلق وصف کند، در طول روزگاران در اشتباه است، از راه منحرف است، در کثری به سر می‌برد، گمراه است و اعتقاد زشتی دارد. من او را به همان سان می‌شناسانم که خودش خود را معرفی کرده است، بدون آن‌که رؤیت وی لازم بیاید. و او را به خودش وصف می‌کنم، بدون آن‌که او صورتی پیدا کند. او با حواس، ادراک نمی‌شود و با مردم، قابل قیاس نیست. در عین این‌که شناخته شده است، شبیه چیزی نیز نیست.». (التوحید: ۴۷).

حدیث نهم. عن مولانا الحسين الشهيد عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا ابْنَ الْأَزْرَقِ! أَصِفُ إِلَهِي بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ؛ ای پسر ازرق! من خدایم را به همان گونه وصف می‌کنم که خودش خودش را وصف کرده است.». (التوحید: ۸۰).

حدیث دهم. «إِنَّ الْخَالِقَ لَا يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ. وَأَنِّي يُوصَفُ الَّذِي تَعَجَّرُ الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ وَالْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ، وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تَحُدَّهُ وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ؟ جَلَّ عَمَّا وَصَفَهُ الْوَاصِفُونَ، وَتَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ: به راستی خالق ما جز با آن‌چه خودش خودش را وصف کرده است،

وصف نمی‌شود. چگونه وصف شود کسی که حواس از ادراک او عاجزند و او هام از رسیدن به او ناتوان‌اند و ذهن‌ها را قدرت آن نیست که او را محدود کنند و چشم‌ها را توان آن نیست که بر او احاطه پیدا کنند. خداوند بزرگ‌تر از آن است که وصف‌کنندگان می‌گویند. (الکافی: ۱: ۱۳۸؛ التوحید: ۶۱). هم‌چنین ر. ک: کتاب التوحید شیخ صدوق، باب «النهی عن الکلام و الجدل و المراء فی الله عزوجل».

در باب وصف ناپذیر بودن فعل الهی نیز باید گفت: از آن‌جا که فعل حق متعال کیفیت ندارد، قابل وصف نیست. در روایت صفوان بن یحیی از امام کاظم یا امام رضا علیه السلام درباره‌ی اراده‌ی الهی همین مضمون آمده است. امام علیه السلام می‌فرمایند: «فَارَادَتْهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ ... فَارَادَهُ اللَّهُ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ ... وَلَا كَيْفَ لِذَلِكَ. كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفٍ» (التوحید: ۱۴۷).

ناگفته نماند، واژه‌هایی مانند «خلق»، «فعل»، «مشیت» و «اراده» به دو معنای «مصدری» و «حاصل مصدری» به کار می‌روند. به عنوان مثال، در روایت مذکور، امام علیه السلام اراده را معادل «احداث» گرفته بودند که معنای «مصدری» دارد. در برخی روایات، مشیت را «مُحَدَّث» نامیده‌اند که در آن‌جا مراد، معنای «حاصل مصدری» است. معنای مصدری واژه‌های «خلق»، «مشیت» و «اراده» و «فعل»، به ترتیب عبارت‌اند از: «آفریدن»، «خواستن»، «انجام دادن». معنای حاصل مصدری آن‌ها نیز «آفریده شده»، «خواسته شده» و «انجام شده» خواهد بود. با این اوصاف، وقتی گفته می‌شود: «فعل خداوند، کیفیت ندارد»، معنای اول فعلیت یعنی معنای «مصدری» مراد است، چرا که معنای حاصل مصدری که عبارت باشند از «مخلوقات»، به وضوح دارای کیفیت‌های متعدد هستند.

(۹) مَلَّاصِدْرَا در ابتدای شرح کتاب العقل می‌نویسد که مرادش از «عقل»، عقل فلسفی محض نیست:

«و لیعلم أولاً انا لا نريد من العقل، ذلك العقل النظري الفلسفي المحض، بل نريد العقل العامّ البشري بما له من أصول فطرية ضرورية و قواعد عملية اخلاقية غير اکتسابية: باید دانسته شود که اولاً مراد ما از عقل، عقل نظری فلسفی محض نیست، بلکه عقل عمومی بشری است، از آن جهت که اصول فطری بدیهی و قاعده‌های اخلاقی را که نیازی به اکتساب ندارد در می‌یابد.» (شرح أصول الکافی: ۱: ۲۰).

با این حال، در مواردی، از این ادعای خود عدول کرده است. به عنوان نمونه، این روایت امام باقر علیه السلام را که می‌فرماید: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ: هرگاه قائم ما به پا خیزد، دستش را بر سر مردمان می‌گذارد تا عقل آن‌ها را جمع و کامل گرداند» (الکافی: ۱: ۲۵)، باتکیه بر مراتب عقل نظری تبیین کرده است. (شرح أصول الکافی: ۵۳۵). بدیهی است که مراتب عقل نظری (عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد) که در فلسفه‌ی اسلامی مطرح می‌شود، مبتنی بر روایات نیست.

(۱۰) استاد مطهری در ادامه می‌نویسد: «از طرف دیگر وجود حقیقی هر چیز که به آن خلق و ایجاد تعلق می‌گیرد و وجود واقعی است، وجود آن چیز برای خود است نه وجود آن برای اشیاء دیگر. وجود هر چیز برای شیء یا اشیاء دیگر، وجود اعتباری و غیر حقیقی است، و جعل و خلق و ایجاد به آن تعلق نمی‌گیرد. به بیان دیگر: هر چیزی یک وجود فی نفسه دارد و یک وجود لغيره، و به عبارت صحیح‌تر: وجود هر چیزی دو اعتبار دارد: اعتبار فی نفسه و لنفسه و اعتبار لغيره. اشیاء از آن نظر که خودشان برای خودشان وجود دارند حقیقی هستند و از این نظر بد نیستند. هر چیزی خودش برای خودش خوب است، اگر بد است برای چیز دیگر است. آیا می‌توان گفت عقرب خودش برای خودش بد است؟ گرگ خود برای خود بد است؟ نه، شک نیست که وجود عقرب و گرگ

برای خود آن‌ها خوب است، آن‌ها از برای خود همان‌طور هستند که ما برای خود هستیم. پس بد بودن یک شیء در هستی فی نفسه آن نیست، در وجود بالاضافه‌ی آن است.

از طرف دیگر شکی نیست که آن‌چه حقیقی و واقعی است وجود فی نفسه هر چیز است، و جودات بالاضافه، اموری نسبی و اعتباری‌اند، و چون نسبی و اعتباری‌اند واقعی نیستند، یعنی واقعا در نظام وجود قرار نگرفته‌اند و هستی واقعی ندارند تا از این جهت بحث شود که چرا این وجود یعنی وجود نسبی به آن‌ها داده شده است. به عبارت دیگر هر چیز دو بار موجود نشده و دو وجود به او داده نشده است، یکی وجود فی نفسه، و یکی وجود بالاضافه. فرض کنید شما مطلبی را برای شاگردان بیان می‌کنید، بار دیگر آن را تکرار می‌کنید، برای نوبت سوم و چهارم همان مطلب را بازگو می‌کنید. شما در هر چهار نوبت همان مطلب را بدون کم و زیاد ادا کرده‌اید. به عبارت دیگر بیان شما که از طرف شما وجود پیدا کرده است، در هر چهار نوبت یک جور است، ولی این چهار نوبت هر کدام دارای صفت بالخصوص است، یکی «اول» است و دیگری «دوم» و دیگری «سوم» و دیگری «چهارم». آیا شما در هر نوبت دو عمل انجام داده‌اید: یکی این که مطلب را ادا کرده‌اید، دیگر این که صفت «اولیت» یا «ثانویت» یا «ثالثیت» یا «رابعیت» را به آن داده‌اید؟ و یا این که این صفات، یک سلسله صفات اضافی و در عین حال اعتباری و انتزاعی می‌باشند که از عمل مکرر شما که هر چهار نوبت به یک شکل صورت گرفته با مقایسه بایکدیگر پیدا می‌شود؟ بدیهی است که شقّ دوم صحیح است.

این‌گونه صفات که صفاتی اعتباری و انتزاعی‌اند، در عین حال از لوازم قهری و لاینفک ملزومات خود هستند که اموری حقیقی و واقعی‌اند. علی‌هذا درباره این امور به عنوان اشیایی مستقل نمی‌توان بحث کرد، نمی‌توان این پرسش را به این صورت مطرح کرد که چرا فاعل و مبدأ، این وجودهای اضافی و اعتباری را آفرید، زیرا این وجودات اولاً واقعی نیستند تا سخن از آفرینش آن‌ها به میان

آید، و ثانیاً این وجودهای اعتباری و انتزاعی، از لوازم وجودهای واقعی‌اند و به صورت مستقل قابل طرح نیستند. و اگر به صورت غیر مستقل طرح شوند به این صورت خواهد بود که چرا وجودات واقعی که این‌ها از لوازم اعتباری و انتزاعی لاینفک آن‌ها هستند آفریده شدند؟ و این مطلبی است که در بخش بعد طرح می‌شود و پاسخ آن داده می‌شود.

ضمناً به این نکته نیز اشاره کنیم که این که گفتیم اول بودن و دوم بودن و غیره، امور اعتباری و انتزاعی می‌باشند و وجود واقعی ندارند و بدین جهت جعل و خلق و ایجاد به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و فرض خلق و ایجاد درباره آن‌ها نمی‌شود، بایک مطلب دیگر اشتباه نشود؛ و آن، مسأله «تقدیم و تأخیر» است، یعنی این که انسان یا فاعل مختار و ذی شعور دیگر، از میان دو کار یا دو چیز، یکی را بر دیگری مقدم بدارد و آن را اول قرار دهد. این، مطلب دیگری است و بعد درباره آن بحث خواهیم کرد. توجه به مثال بالا مطلب را روشن می‌کند. به هر حال اسناد امور اعتباری به علت، مجازی و بالعرض است.

از این جهت حکماً گفته‌اند شرور، بالذات مورد تعلق آفرینش قرار نمی‌گیرند، بالذات معلول و مجعول نیستند. مخلوق بودن و معلول بودن آن‌ها بالعرض است، هم چنان که قبلاً گفتیم، درست مثل این است که می‌گوییم: خورشید، سبب ایجاد سایه است. البته اگر خورشید نباشد، سایه هم نیست، ولی سبب شدن خورشید از برای سایه با سبب شدن آن برای نور متفاوت است. خورشید نور را واقعا و حقیقتاً افاضه می‌کند، ولی سایه را حقیقتاً ایجاد نمی‌کند. سایه چیزی نیست که ایجاد شود. سایه از محدودیت نور پیدا شده است، بلکه عین محدودیت نور است. در مورد شرور، اعم از شرور نوع اول و شرور نوع دوم نیز مطلب از همین قرار است.

شرور، اموری اعتباری و عدمی هستند. کوری در انسان کور، یک واقعیت مستقلاً نیست تا گفته شود که آدم کور را یک مبدأ آفریده است و کوری او را یک مبدأ دیگر. کوری نیستی است و هر شری نیستی است. نیستی، مبدأئی و

آفریننده‌ای ندارد.». (عدل الهی: ۱۳۲-۱۳۴).

(۱۱) استاد مطهری می‌نویسند: «بلا برای اولیاء: از این رو است که وقتی خدا نسبت به بنده‌ای از بندگانش لطف مخصوصی دارد او را گرفتار سختیها می‌کند. جمله معروف «البلاء للولاء» مبین همین اصل است.

در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است که: «ان الله عزوجل ليتعاهد المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل اهله بالهدية من الغيبة: خدا از بنده‌ی مؤمنش تفقد می‌کند و برای او بلاها را اهداء می‌نماید، همان‌طوری که مرد در سفر برای خانواده خودش هدیه‌ای می‌فرستد.» (الکافی: ۲: ۲۵۵). در حدیث دیگر از حضرت امام صادق علیه السلام آمده است: «ان الله اذا احب عبداً غتته بالبلاء غتاً: خدا زمانی که بنده‌ای را دوست بدارد او را در دریایی شدائد غوطه‌ور می‌سازد» (الکافی: ۲: ۲۵۳). یعنی هم‌چون مربی شنا که شاگرد تازه کار خود را وارد آب می‌کند تا تلاش کند و دست و پا بزند و در نتیجه ورزیده شود و شناگری را یاد بگیرد، خدا هم بندگانی را که دوست می‌دارد و می‌خواهد به کمال برساند، در بلاها غوطه‌ور می‌سازد.

انسان اگر یک عمر در باره شنا کتاب بخواند، تا در آب نرود شناگر نمی‌شود. زمانی شناگری را می‌آموزد که عملاً در آب قرار گیرد و مبارزه با غرق شدن را تمرین کند و احیاناً خود را با خطر غرق شدن در صورت دیر جنبیدن مواجه ببیند. انسان باید در دنیا شدائد ببیند تا خروج از شدائد را یاد بگیرد، باید سختی‌ها ببیند تا پخته و کامل گردد.

در باره‌ی بعضی از پرندگان نوشته‌اند که وقتی بچه‌اش پرو بال در می‌آورد، برای آن‌که پرواز کردن را به او یاد بدهد او را از آشیانه بیرون می‌آورد و بر اوج فضا بالا می‌برد و در وسط آسمان رها می‌سازد، بچه حیوان قهراً به تلاش می‌افتد و حرکت‌های نامنظم کرده پرو بال می‌زند؛ تا وقتی که خسته می‌شود و نزدیک است سقوط کند. در این وقت، مادر مهربان، او را می‌گیرد و روی بال خود نگه

می دارد تا خستگی اش رفع شود، همین که اندکی آسایش یافت، بار دیگر او را در فضا رها می کند و به تلاش وادار می نماید، تا وقتی که خسته می شود و او را می گیرد. این عمل را آن قدر تکرار می کند تا بچه اش پرواز کردن را یاد گیرد.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به خانه یکی از مسلمانان دعوت شدند، وقتی وارد منزل او شدند مرغی را دیدند که در بالای دیوار تخم کرد و تخم مرغ نیفتاد یا افتاد و نشکست. رسول اکرم صلی الله علیه و آله در شگفت شدند. صاحب خانه گفت: آیا تعجب فرمودید؟ قسم به خدایی که تو را به پیامبری برانگیخته است، به من هرگز آسیبی نرسیده است. رسول اکرم برخاستند و از خانه ی آن مرد رفتند. گفتند: کسی که هرگز مصیبتی نبیند، مورد لطف خدا نیست. از حضرت صادق علیه السلام روایت شده است که: «ان أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الذين يلونهم، ثم الأئمة فالأئمة»: پرگرفتاری ترین مردم انبیاء هستند، در درجه بعد کسانی که از حیث فضیلت بعد از ایشان قرار دارند، و سپس هر کس که با فضیلت تر است به ترتیب از بالا به پایین» (الکافی: ۲: ۲۵۲). در کتب حدیث، بابی اختصاص یافته است به شدت ابتلاء امیرالمؤمنین علیه السلام و امامان از فرزندان او. بلا از برای دوستان خدا لطفی است که سیمای قهر دارد، آن چنان که نعمت ها و عافیت ها برای گمراهان و کسانی که مورد بی مهری پروردگار قرار می گیرند، ممکن است عذاب هایی باشند، اما به صورت نعمت، و قهرهایی به قیافه لطف عدل الهی:

(۱۵۴ - ۱۵۶).

(۱۲) استاد مطهری می نویسند: «رضاء به قضاء. با توجه به فواید ارزنده بلاهاست که صفت رضا به قضای الهی و خشنودی به آن چه خدا پیش می آورد ایجاد می گردد. سعدی می گوید:

کوتاه دیدگان همه راحت طلب کنند

عارف، بلا، که راحت او در بالای او است

بگذار هرچه داری و بگذر که هیچ نیست
این پنج روز عمر که مرگ از قفای اوست
هر آدمی که کشته‌ی شمشیر عشق شد
گو غم مخور که ملک ابد خون‌بهای اوست
از دست دوست هر چه ستایی شکر بود
سعدی رضای خود مَطْلَب چون رضای اوست

در برخی از دعا‌های ماثوره آمده است: «اللهم انی أَسْئَلُكَ صبر الشاکرین لک: خدایا از تو می‌خواهم که صبر سپاسگزاران را به من عنایت کنی». صبر سپاسگزاران، صبر تلخ نیست، آن صبر، هم چون شهد، شیرین است. آنان که می‌دانند بلاها تربیت‌کننده‌ی روان آدمی است، نه تنها در برابر آن‌ها خشنودی دارند و با آغوش باز به استقبال آن‌ها می‌روند، بلکه احیانا خود را در چنگ بلا می‌اندازند و برای خود حادثه می‌آفرینند، آنان دریا و گرداب ایجاد می‌کنند تا در آن شناکنند و خود را ورزیده سازند. مولوی به دنبال اشعاری که نقل کردیم، می‌گوید:

چون صفا بیند، بلا شیرین شود	خوش شود دارو چو صحت بین شود
برد بیند خویش را در عین مات	پس بگوید اقتلونی یا ثقات

سعدی می‌گوید:

گوهر قیمتی از کام نهنگان آرند آن‌که او را غم جان است به دریا نرود.
(عدل‌الهی: ۱۵۸-۱۵۹.)

گفتار ۶

موضع مکتب معارف در قبال «شرّ عدمی»^۱

مقدمه

در گفتار پیش، برخی سخنان مرحوم استاد مطهری در کتاب عدل الهی را مرور کردیم. گفتیم که بیشتر سخنان ایشان در فصول چهارم و پنجم کتاب که به بحث «شُرور» اختصاص دارد، حول دو محور می‌چرخد:

□ نسبی بودن شرّ

□ عدمی بودن شرّ

در باب «نسبی بودن شرّ» گفتگو کردیم. در این گفتار، بحث «عدمی بودن شرّ» مطرح می‌شود. گفت و گوی ما در این باب، سه قسمت خواهد داشت:

□ چرا فلاسفه قائل به عدمی بودن شرّ شده‌اند؟

□ مشکلات این دیدگاه چیست؟

□ استثنایی که مرحوم استاد مطهری در این باب قائل شده‌اند، چیست؟

۱. این گفتار تلفیقی است از جلسه‌ی ۱۷ / ۹ / ۸۱ و درس‌گفتارهای ایشان در شهر اصفهان. (و)

شرّ عدمی در فلسفه اسلامی

[همان طور که بارها و بارها تذکر داده ایم،] فلاسفه به دلیل محذورات متعدد، ناچار شده اند که شرور را اموری عدمی بدانند. اساساً وجود شرور در عالم، فلاسفه را با دو سؤال مبنایی مواجه ساخته است:

□ خالق شرّ کیست؟

□ وجود شرور با احسنیت و تمامیت نظام عالم، چگونه قابل جمع است؟

ممکن است این سؤال به ذهن متبادر شود که چرا فلاسفه در باب خالق شرّ، دچار مشکل شده اند. پر واضح است که خالق برخی شرور خداست! اوست که بیمار می کند، زلزله می فرستد، سیل را جاری می کند و پیشتر هم اشاره کرده بودیم که فلاسفه ابا دارند از این که شرور را به خداوند منتسب سازند، زیرا بنابر اصل سنخیت علت و معلول، باید میان خداوند و مخلوقاتش سنخیت برقرار باشد. چگونه می توان پذیرفت که خداوند به عنوان خالق شرور، با آن ها سنخیت داشته باشد؟ خداوند وجود صرف بحث بسیط است و وجود نیز مساوق خیریت است. لذا نمی توان پذیرفت که خداوند «علت» شرور باشد، زیرا با آن ها سنخیتی ندارد.

از طرفی، اگر شرور را به خداوند منتسب نسازیم، باید به ثنویت قائل شویم. یعنی مانند ثنویه بگوییم که خداوند، منبع خیرات است و منبع شرور، کسی غیر از خدا (مثلاً اهرمن) است. راه حلی که آقایان در این باب پیش گرفته اند، آن است که بگویند: «شرور، عدمی اند». در این صورت، اساساً شرور نیازی به خالق نخواهند داشت و بحث بر سر منبع شرور، از اساس منتفی خواهد بود. استاد مطهری در این باب می نویسد:

«مسأله دوگانگی هستی. اساس شبهه‌ی «ثنویه» و طرفداران آن ها، چنان که قبلاً هم بدان اشاره شد، این است که چون هستی ها در ذات خود دو گونه اند: هستی های خوب و هستی های بد، ناچار باید از دو گونه مبدأ صدور یافته باشند تا هر یک از بدی ها و خوبی ها به آفریننده ای جداگانه تعلق داشته باشد. در واقع، ثنویه خواسته اند خدا را از بدی تبرئه کنند، او را به شریک داشتن متهم کرده اند. در نظر ثنویه - که جهان را به دو قسمت نیک و بد تقسیم

گفتار ششم: موضع مکتب معارف در قبال «شرّ عدمی» □ ۲۱۷

کرده‌اند و وجود بدی‌ها را زائد بلکه زیان‌بار می‌دانند و قهراً آن‌ها را نه از خدا، بلکه از قدرتی در مقابل خدا می‌دانند - خداوند هم‌چون آدم با حُسن نیت، ولی زبون و ناتوانی است که از وضع موجود رنج می‌برد و به آن رضایت نمی‌دهد؛ ولی در برابر رقیب شریر و بدخواهی قرار دارد که بر خلاف میل او فسادها و تباهی‌ها ایجاد می‌کند.

«ثنویه» نتوانسته‌اند اعتقاد به قدرت نامتناهی و اراده‌ی مسلط خدا و قضا و قدر بی‌رقیب او را توأم با اعتقاد به حکیم بودن و عادل بودن و خیر بودن خدا حفظ کنند. ولی اسلام، در عین این‌که خدا را مبدأ هر وجود و دارای رحمت پایان‌ناپذیر و حکمت بالغه می‌داند، به اراده‌ی توانا و قدرت مقاومت‌ناپذیر او نیز خدشه وارد نمی‌کند، همه چیز را مستند به او می‌کند، حتّی شیطان و اغوای او را. از نظر اسلام، مسأله‌ی شرور به شکل دیگری حل می‌گردد و آن این است که می‌گوید: با این‌که در یک حساب، امور جهان به دو دسته‌ی نیکی‌ها و بدی‌ها تقسیم می‌گردد، ولی در یک حساب دیگر، هیچ‌گونه بدی در نظام آفرینش وجود ندارد؛ آن‌چه هست خیر است و نظام موجود، نظام احسن است، و زیباتر از آن‌چه هست امکان ندارد.

این‌گونه پاسخگوئی به مسأله‌ی شرور، از لحاظ عقلی، متّکی به فلسفه‌ی خاصی است که در آن، مسائل وجود و عدم به طور عمیقی مورد دقّت قرار می‌گیرد. پاسخی که این فلسفه به «ثنویه» می‌دهد، این است که «شرور» موجودهای واقعی و اصیلی نیستند تا به آفریننده و مبدّی نیازمند باشند. این مطلب را به دو بیان می‌توان تقریر کرد: عدمی بودن شرّ، نسبی بودن شرّ. با توضیح این دو مطلب، شبهه‌ی دوگانگی هستی به کلی رفع می‌شود.^۱

ایشان در این عبارات تصریح می‌کنند که اولاً مسأله‌ی اصلی ما شبهه‌ی ثنویه است، ثانیاً راه حلّ ما مبتنی بر دو رکن است: عدمیّت شرّ و نسبیّت شرّ. در ادامه، درباره‌ی عدمی بودن شرّ چنین می‌نویسند:

«شرّ، عدمی است. یک تحلیل ساده نشان می‌دهد که ماهیت «شُرور»، عدم است، یعنی بدی‌ها همه از نوع نیستی و عدم‌اند. این مطلب، سابقه‌ی زیادی دارد. ریشه‌ی این فکر، از یونان قدیم است. در کتب فلسفه، این فکر را به یونانیان قدیم و خصوصاً افلاطون نسبت می‌دهند، ولی متأخران آن را بیشتر و بهتر تجزیه و تحلیل کرده‌اند.»^۱

در این جا نیز تصریح می‌کنند که این جواب، برخاسته از کتاب و سنت نیست، بلکه ریشه در یونان باستان، به ویژه سخنان افلاطون دارد. البته مانمی خواهیم بگوییم چون افلاطون گفته، پس غلط است؛ ولی باید بدانیم که خاستگاه این سخن، کتاب و سنت نیست؛ پس باید آن را به کتاب و سنت عرضه کرد. در ادامه، تبیینی از عدمی بودن شرور ارائه می‌دهند که در آن، تذکری نهفته است:

«مقصود کسانی که می‌گویند: «شرّ عدمی است»، این نیست که آن‌چه به نام «شرّ» شناخته می‌شود، وجود ندارد، تا گفته شود این خلاف ضرورت است. بالחסّ و العیان می‌بینیم که کوری و کری و بیماری و ظلم و ستم و جهل و ناتوانی و مرگ و زلزله و غیره وجود دارد، نه می‌توان منکر وجود این‌ها شد و نه منکر شرّ بودنشان؛ و هم این نیست که چون شرّ، عدمی است پس شرّ وجود ندارد، و چون شری وجود ندارد، پس انسان وظیفه‌ای ندارد، زیرا وظیفه‌ی انسان مبارزه با بدی‌ها و بدها و تحصیل خوبی‌ها و تأیید خوب‌ها است ...

در قضاوت عجله نکنید! نه می‌خواهیم منکر وجود کوری و کری و ستم و فقر و بیماری و غیره بشویم و نه می‌خواهیم منکر شرّیت آن‌ها بشویم و نه می‌خواهیم سلب مسئولیت از انسان‌ها بکنیم و نقش انسان را در تغییر جهان و تکمیل اجتماع نادیده بگیریم ...

سخن در این است که همه این‌ها از نوع «عدمیات» و «فقدانات» می‌باشند و وجود این‌ها از نوع وجود «کمبودها» و «خلأها» است. و از این جهت شرّ

هستند که خود، نابودی و نیستی و یا کمبودی و خلأ هستند، و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبودی و خلأند.^۱

شاید در وهله‌ی اول، احساس تناقض شود. ابتدا می‌گویند ما نمی‌خواهیم بگوییم که شرور، عدمی‌اند و معتقدیم که شرور، در عالم وجود دارند. سپس می‌گویند که شرور، از نوع عدمیات و فقدانات هستند. اگر این اشکال را به سخن فلاسفه وارد کنید، احتمالاً آن‌ها جواب خواهند داد که شرور مانند کوری و بیماری، «عدم مضاف» هستند و عدم مضاف (برخلاف عدم مطلق) حظّی از وجود دارد.

به عبارت دیگر، «کوری» و «بیماری» عبارت‌اند از «عدم بینایی» و «عدم سلامتی». این‌ها عدم مضاف (اضافی) هستند، یعنی عدم چیز مشخصی هستند. حکما معتقدند که این آعدام، حظّی از وجود دارند.^(۱) بنابراین، از آن‌جا که شرور، از سنخ عدم مضاف هستند، هم اموری عدمی هستند و هم بهره‌ای از وجود دارند و این‌طور نیست که هیچ بهره‌ای از وجود نداشته باشند. البته وجود آن‌ها، منحاز و مستقل نیست. استاد مطهری در همین کتاب می‌نویسند:

«وقتی از «نابینایی سخن می‌گوییم، نباید چنین انگاریم که «نابینایی» شیء خاص و واقعیت ملموسی است که در چشم نابینا وجود دارد. نه، «نابینایی» همان فقدان و نداشتن «بینایی» است و خود، واقعیت مخصوصی ندارد»^۲

عبارات ایشان در این بخش، از ماورای این نظریه، پرده برمی‌دارد:

«این تحلیل اگر مورد قبول واقع شود، قدم اول و مرحله اول است. اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می‌کند که شرور را کی آفریده است؟ چرا بعضی وجودات، خیرند و بعضی شرّ؟ روشن می‌کند که آن‌چه شرّ است، از نوع هستی نیست؛ بلکه از نوع خلا و نیستی است، و زمینه‌ی فکر ثنویت را که مدعی است هستی، دو شاخه‌ای و بلکه دو ریشه‌ای است، از میان می‌برد.»^۳

۱. همان: ۱۲۶.

۲. همان: ۱۲۷.

۳. همان: ۱۲۶.

این سخن نشان می‌دهد که تحلیل ما از سخن فلاسفه بی‌جا نبوده است. در واقع، محذوراتی باعث شده تا فلاسفه به این سمت، سوق پیدا کنند که شرور، اموری عدمی باشند. سپس ایشان عبارتی را می‌فرمایند که خلاصه‌ی عبارات مَلّاصدرا در اسفار است که در گفتار پیش نقل شد:

«خوبی و بدی نیز هم‌چون هستی و نیستی است، بلکه اساساً خوبی عین هستی، و بدی عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می‌رود، حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است. «بدی» یا خودش از نوع نیستی است و یا هستی است که مستلزم نوعی نیستی است، یعنی موجودی است که خودش، از آن جهت که خودش است خوب است، و از آن جهت بد است که مستلزم یک نیستی است. و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است، بد است نه از جهت دیگر.

ما نادانی، فقر و مرگ را بد می‌دانیم. این‌ها ذاتاً نیستی و عدم‌اند. گزندگان، درندگان، میکروب‌ها و آفت‌ها را بد می‌دانیم. این‌ها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستی‌هایی هستند که مستلزم نیستی و عدم‌اند ... در مورد کارهای اخلاقی و صفات زشت نیز جریان از همین قرار است. ظلم، بد است؛ زیرا «حقّ» مظلوم را پایمال می‌کند ... اگر حقّ آموزش را از کسی سلب کنند و به او اجازه‌ی تعلیم ندهند، ظلم است و بد است، زیرا مانع کمال و موجب فقدان شده است. همچنین ظلم برای خود ظالم نیز بد است، از آن جهت که با استعدادهای عالی او مزاحمت دارد».^۱

پس در شرّیت شرور، همیشه پای یک امر عدمی در میان است. شرور، یا ذاتاً عدمی‌اند، مانند جهل و فقر (البته عدم مضاف هستند نه عدم مطلق)، یا مانع وجود می‌شوند (مانند میکروب‌ها) و یا با وجود تراحم دارند (مانند شرّیت ظلم برای ظالم). این همان تقسیم‌بندی‌ای است که مَلّاصدرا در اسفار داشت و در گفتار گذشته عباراتش نقل شد.

اشکالات این دیدگاه

ما این سخنان را خالی از اشکال نمی‌دانیم. نخستین اشکالی که بر این دیدگاه وارد است، این است که آیا عدمیت شرّ بدیهی است یا خیر؟ مرحوم استاد مطهری ادعا کردند که عدمی بودن شرّ، بدیهی نیست، بلکه آن چه اولاً به چشم می‌آید، این است که شرور، در عالم وجود دارند:

«مقصود کسانی که می‌گویند: «شرّ عدمی است»، این نیست که آن چه به نام «شرّ» شناخته می‌شود وجود ندارد، تا گفته شود این خلاف ضرورت است. بالحقّ و العیان می‌بینیم که کوری و کری و بیماری و ظلم و ستم و جهل و ناتوانی و مرگ و زلزله و غیره وجود دارد، نه می‌توان منکر وجود این‌ها شد و نه منکر شرّ بودنشان.»^۱

در این صورت، باید ادّعا کرد که قضیه‌ی «شرّ، عدمی است»، نظری یا اکتسابی است و نیاز به استدلال دارد. سؤال این جاست که استدلال شما برای عدمیت شرّ چیست؟ اگر شما سرتاسر این کتاب (= عدل الهی) را نگاه کنید، یک استدلال پیدا نمی‌کنید که در جهت عدمی بودن شرّ، اقامه شده باشد. ایشان نوشته بودند:

«یک تحلیل ساده نشان می‌دهد که ماهیت «شرور»، عدم است، یعنی بدی‌ها همه از نوع نیستی و عدم‌اند.»^۲

حال، شما این تحلیل را در کتاب جستجو کنید و ببینید چه می‌یابید. اگر از من بپرسید، به شما خواهم گفت که این تحلیل، از جنس استقراء است؛ یعنی همان روشی که فلاسفه، ارزش‌چندانی برای آن قائل نیستند. در واقع، ایشان - بلکه ملاًصدرا - آمده‌اند و شرور را در عالم برشمرده و آن‌ها را دسته‌بندی کرده‌اند. سپس نتیجه گرفته‌اند که برخی ذاتاً عدمی‌اند (مانند فقر و جهل)، برخی مانع و حابس وجودند و برخی با وجود، تزامم دارند. سپس نتیجه گرفته‌اند که در هر شری، پای یک امر عدمی در میان است. بنابراین، خلاصه‌ی اشکال چنین می‌شود:

۱. همان: ۱۲۶.

۲. همان: ۱۲۵.

(۱) گزاره‌ی «شرّ عدمی است»، یا بدیهی است یا نظری.

(۲) بدیهی نیست.

[بنابر گزاره‌ای (۱) و (۲):]

(۳) گزاره‌ی «شرّ عدمی است» نظری است.

(۴) بنابراین، برای اثبات آن، باید استدلال برهانی اقامه شود.

(۵) استدلال برهانی اقامه نشده است (استدلال، از جنس استقراء است).

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که گزاره‌ی «شرّ، عدمی است»، مبتنی بر دلیل نیست.

ملاصدرا می‌کوشد برهانی در این قضیه اقامه کند. اما استدلال وی حاوی مغالطه‌ی «مصادره به مطلوب» است و به اصطلاح منطقی، «دوری» است. خلاصه‌ی برهان ایشان چنین است:

(۱) شرّ، عبارت است از فقدان، اعدام (معدوم ساختن) یا حبس کمالات.^۱

(۲) تمام این امور، عدمی هستند.^۲

(۳) بنابراین، شرّ عدمی است.^(۲)

این استدلال، دوری است و گرفتار مغالطه‌ی مصادره به مطلوب است. از طرفی، شرّ را با اموری عدمی تعریف می‌کنند و در آخر کار هم نتیجه می‌گیرند که شرّ، امری عدمی است. در گزاره‌ی (۱) شما شرور را به صورت عدمی فرض گرفته‌اید. اگر فرض نگرفته بودید، نمی‌توانستید گزاره‌ی (۱) را بیان کنید. حال آن‌که عدمی یا وجودی بودن

۱. «و للشر معنى آخر هو المصطلح عليه، و هو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي يخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه»: و برای شرّ، معنای دیگری است که اصطلاح شده است. و آن عبارت است از نبود ذات یک چیز یا نبود کمالی از کمالات که مخصوص آن چیز است. (الأسفار: ۷: ۵۸).

۲. «و الشر على كلا المعنيين أمر عدمي، و ان كان له حصول في بعض كحصول الأعدام و الإمكانيات لشيء ضرباً من الحصول في طرف الاتصاف. و لأجل ذلك قالت الحكماء: ان الشر لا ذات له بل هو أمر عدمي؛ أمّا عدم ذات أو عدم كمال ذات»: و شرّ به هر دو معنا امری عدمی است، هر چند که در برخی موارد مانند پدید آمدن امور عدمی و امکانی، به یک نحوی وجود پیدا می‌کند تا متصف به صفتی شوند. به همین جهت، حکیمان فرموده‌اند که برای شرّ، ذاتی نیست، بلکه امری عدمی است؛ حال یا عدم ذات یا عدم کمال». (الأسفار: ۷: ۵۸).

گفتار ششم: موضع مکتب معارف در قبال «شرّ عدمی» □ ۲۲۳

شرور، محل نزاع است و ما در پی تبیین آن هستیم. اگر بنا بود که شرور، عدمی گرفته شوند، تمام مشکلات مرتفع می شد.

دلیل سومی که توسط ملاًصدرا و پیروانش اقامه می شود، این است که: ابتدا ادعا می کنند که تمام کمالات، عین وجودند و به وجود بازگشت می کنند.^۱ آن ها وجود را مساوق خیریت می دانند.^(۳) سپس نتیجه می گیرند که «شرّیت» و «عدمیت» نیز مساوق هستند. در این جانیز، هم اشکال مصادره به مطلوب وارد است و هم اشکال عدم اقامه ی برهان. اولاً این که ادعا شود: «خیر و وجود هستند»، عین این است که ادعا شود «شرّیت و عدمیت مساوق هستند». این دو جمله دوروی یک سکه هستند:

دلبر و جانان من، برده دل و جان من برده دل و جان من، دلبر و جانان من
وقتی مایک طرف را اثبات کردیم، طرف دیگر نیز ناگزیر اثبات می شود، هر چند که بدان تصریح نکرده باشیم. ثانیاً، اگر از آن ها پرسند چرا شما ادعا می کنید «خیریت و وجود، مساوق یکدیگرند»؟ دلیلی برای آن ندارند. لاقلاً بنده که ندیدم ملاًصدرا دلیلی برای این گزاره اقامه کند.^(۴)

استدلال دیگری که در کتاب عدل الهی آمده، چنین است:

(۱) خداوند جمیل است

(۲) جهان، ظلّ خداوند است

(۳) ظلّ جمیل، جمیل است

ایشان می نویسند:

«جهان که اثر خداوند است، به منزله ی ظلّ و سایه ی باری تعالی است،

خداوند جمیل علی الاطلاق است، و ظلّ جمیل، جمیل است».^۲

هر سه گزاره ی موجود در این استدلال محل اشکال است. در گزاره ی (۱) ادعا

۱. «ان الوجود فی کل شیء عین العلم و القدرة و سایر الصفات الكمالية»: به راستی وجود در هر

چیزی، عین علم، قدرت و سایر کمالات است. (الشواهد الربوبية: ۷۰).

۲. عدل الهی: ۹۰.

می‌کنند که «خدا جمیل است». از آن‌ها سؤال می‌کنیم:

□ جمال خدا به چه معناست؟

□ چرا خدا جمیل است؟

ما در هر دو موضع با آن‌ها اختلاف نظر داریم. ما معتقدیم که جمال خداوند هیچ ارتباطی با جمال مخلوقی ندارد، چرا که خدا و خلق، مباین از یکدیگرند،^۱ در حالی که آنان به وسیله‌ی کمال مخلوقات، کمال خالق را اثبات می‌کنند. علم، قدرت، حیات و... را در مخلوقات می‌بینند و سپس براساس «معطى الشئىء لیس بفائد له»، آن‌ها را به خداوند تسری می‌دهند. از دیدگاه آنان، کمالات خالق و مخلوق تنها در کمیت متفاوت است. کمال مخلوقی، محدود و کمال خالق، نامحدود است.

از همین جا جواب سؤال دوم روشن می‌شود. اگر از فیلسوف بپرسید: «چرا خداوند جمیل است؟» پاسخ خواهد داد: چون «در عالم جمال هست» و «خداوند که اعطاکننده‌ی این جمال است، خود، باید دارای آن جمال باشد»، پس باید بپذیریم که خداوند جمیل است. بنابراین، طبق این بیان، جهان از دو حال خارج نیست:

□ یا سراسر زیبایی است؛

□ یا مخلوطی از زیبایی و زشتی است.

اگر حالت اول صحیح باشد، مصادره به مطلوب رخ داده است. تمام صحبت بر سر این بود که ببینیم جهان سراسر زیبایی است (هر چه هست، خیر است) یا خیر. حال، شما به چه مجوزی می‌گویید که جهان سراسر زیبایی است؟! اگر هم قبول دارید که آن چه در جهان تحقق دارد، مخلوطی از خیرات و شرور است؛ در این صورت، قائل به «وجودی بودن» شرور گشته‌اید.

در گزاره‌ی (۲) ادعا می‌کنند که «جهان، ظلّ خداست». در این جا نیز باید پرسید که «ظلّ» به چه معناست؟ آیا غیر خداست یا هم‌سنخ او یا عین او؟ اگر بگویند، غیر خداست، سنخیت علی-معلولی خود را نقض کرده‌اند. اگر بر سنخیت یا عینیت میان «ظلّ» و «ذی ظلّ» اصرار ورزند، اشکال فوق بر سخنان آنان وارد خواهد بود.

اشکال بعدی، مثال‌های نقضی است که می‌توان برای این قاعده برشمرد. فرض بفرمایید که فلاسفه توانستند عدمی بودن برخی شرور، مانند جهل، فقر و مرگ را توضیح دهند و بگویند که این‌ها عبارت‌اند از «عدم علم»، «عدم ثروت» و «عدم حیات». (۵) آیا می‌توانند با همین روند، «درد» را توضیح دهند؟

هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که «درد»، یک حقیقت وجودی است، چگونه می‌خواهند درد را به یک امر عدمی بازگردانند؟ فرض کنید چاقویی دست شما را می‌برد. دست شما به شدت می‌سوزد. این سوزش، یک امر وجودی است. دیگر نمی‌توان ادعا کرد که سوزش، «عدم مضاف» است. ممکن است در پاسخ بگویند، درد و سوزش عبارت‌اند از «عدم اتصال پوست». اما این سخن غلط است، زیرا وقتی دست شما را بی‌حس می‌کنند یا این که شما را بی‌هوش می‌سازند، اگر دست شما را بشکافند، هیچ دردی احساس نخواهید کرد!

مثال نقضی دیگری که می‌توان مطرح کرد و از نمونه‌ی قبلی مهم‌تر است، «فعل فاعل مختار» است. [همان‌طور که پیشتر هم اشاره کرده بودیم،] مرحوم علامه طباطبائی و دیگران چنین استدلال کرده‌اند که وقتی انسانی انسان دیگر را سر می‌برد، آنچه شرّ است، نبود حیات در مقتول و جدایی روح از بدن اوست.^۱ به جز این، هرچه هست، خیر است، مانند: بُرندگی شمشیر، قدرت دست قاتل، نرمی گلوی مقتول و حال سؤال این جاست که تکلیف فعل فاعل مختار چه می‌شود؟! عجیب این جاست که اساساً آقایان فعل فاعل مختار را نمی‌بینند! همه چیز را می‌بینند، غیر از فعل فاعل مختار. پیشتر هم گفته بودیم که همه‌ی این مشکلات، برخاسته از این است که فلاسفه

۱. «إذا قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً، فالضرب المؤثر الذي تصداه القاتل كمال له وليس بشر؛ و حدة السيف و كونه قطعاً كمال له و ليس بشر؛ و انفعال عنق المقتول و لينته كمال لبدنه و ليس بشر؛ و هكذا. فليس الشرّ الا زهاق الروح و بطلان الحياة و هو عدمی». (نهاية الحكمة: ۳۱۱).
 «زمانی که فردی با شمشیر و عذاب کشیدن کشته می‌شود، ضربه‌ی کارسازی که قاتل بر او وارد می‌سازد، کمال اوست و شرّ نیست. بُرندگی و قطع‌کنندگی شمشیر کمال اوست و شرّ نیست. بریده شدن و نرمی گردن مقتول، کمالی برای بدن اوست و شرّ نیست و همین‌طور. بنابراین، تنها شرّ موجود در این حادثه، رفتن روح و از بین رفتن حیات است که امری عدمی‌اند.»

نتوانسته‌اند اختیار انسان را ثابت کنند. فعل فاعل مختار، حقیقتی وجودی است و در بسیاری از موارد شرّ است. دقت کنید! علاوه بر این که قبیح است، شرّ هم هست! اشکال بعدی که بر سخنان فلاسفه وارد است، تناقضی است که این قاعده با سخنان خود ایشان پیدا می‌کند. بسیاری از سخنانی که فلاسفه در باب شرّ مطرح می‌کنند، یا نتیجه‌ی وجودی بودن شرّ است، یا وجودی بودن شرّ را نتیجه می‌دهد. به عنوان مثال، ایشان فرموده‌اند که «مصائب» که خود مصداقی از شرور هستند، مادر خوشبختی‌ها هستند. در این سخن، وجودی بودن شرور، فرض گرفته شده است. یا این که زشتی‌ها که مصداق دیگری از شرور هستند، نمایانگر زیبایی‌ها هستند. چگونه می‌توان تصور کرد که چیزی عدمی باشد و خاصیت جلوه‌گری داشته باشد؟ هم‌چنین در جایی نوشته‌اند:

«یکتاپرستان، در مورد بدی‌ها و شرور، معتقدند که هیچ چیزی حساب نکرده نیست. بدی‌ها یا کيفری هستند عادلانه، یا ابتلائی هستند هدفدار و پاداش‌آور».^۱

در این‌جا نیز به‌طور ناخواسته، به وجودی بودن شرور، اعتراف کرده‌اند. این‌ها همه قرائنی است که وجودی بودن شرور، آن‌قدر وجدانی است که به محض این‌که مقداری از مباحث فلسفی محض فاصله می‌گیریم، به آن اعتراف می‌کنیم. فلاسفه هم به جهت محذوراتی که دارند- مانند سنخیت میان خالق و مخلوق- به این امر وجدانی، تن نداده‌اند. خلاصه آن‌که ما می‌توانیم مثال‌هایی وجدانی پیدا کنیم که در آن‌ها، عدمی بودن شرور، نقض می‌شود، مانند: درد و فعل فاعل مختار. به عبارت دیگر، این مبنای وجدان تنافی و تنافر دارد.

آخرین اشکال، آن است که این اصل فلسفی با آیات و روایات فراوانی در تضاد است که برخی از آن‌ها پیشتر بیان شد.^۲

۱. عدل الهی: ۷۵.

۲. ر.ک: المحاسن: باب ۴۴: خلق الخیر و الشر. برخی از این روایات در پی‌نوشت گفتار سوم آمده است. (و).

موضع مکتب معارف در قبال «شرّ عدمی»

تا این جا بحث بر سر این بود که فلاسفه، یا دلیلی برای عدمی بودن شرّ ندارند، یا دلائلشان قانع کننده و منطقی نیست. آنچه مورد نظر ماست، این است که نمی توان ادعا کرد که تمام شرور، عدمی هستند. آیا این بدان معناست که شرّ عدمی در عالم وجود ندارد؟ خیر! ما قبول داریم که برخی از شروری که در عالم هست، عدمی هستند. اجازه بدهید یک بار دیگر عبارات استاد فقیدمان را از رساله‌ی «هناک» بخوانیم. در صفحه‌ی ۱۱۹ نوشته‌اند:

«و قولهم بان افعال البشر داخله فی النظام الکیانی، و قولهم بكون هذا النظام اتمّ النظامات الممكنة، و قولهم بعدم تبديل ما قُدِّر و قُضی، کلها هجو صرف و غلط محض و مخالف للکتاب و السنة و جميع الشرايع، بل العقل الصریح یکذبها؛ لما عرفت من أنّ أساسها علی العلّیة و المعلولیة و النسب العلمیة و حبّ الذات للذات. و ظهر لك فساد الجميع.

هذا مضافاً الى أنّ القول بكون أفعال البشر داخله فی النظام الأتمّ الکیانی الصادر من الله مخالف صریح للکتاب و السنة، حيث أنّهما ینادیان بأعلى صوتهما بأنّ الشرور و القبایح الصادرة عن البشر لیست بمستندة الى الله تعالى؛ خلافاً للفلاسفة حيث یُسندون جميع القبایح الى الله و جميع الشرور اليه تعالى. و لم یعرفوا أنّ فعل الله تعالى لیس بشر أبداً، الا فی باب العقوبات و التعذیبات. فان هلاکة عزّوجلّ قوم لوط و عاد و ثمود، و ارساله الطوفان علی قوم نوح شرّ حقیقة، كما أنّ عقوباته الأخروية أيضاً شرور، و الكل مستند اليه تعالى. و فعل هذه الشرور اظهاراً للعدل و القهر و الانتقام.

و ما ورد فی الروایات من استناد الشرور الى الله تعالى، فالمراد بها

العقوبات و التعذیبات. و أما ما سواها من أفعال الله تعالى فليس بشر
أبداً. و كل الشرور و القبایح صادرة عن البشر من دون انتهاء الى الله
تعالى أبداً»^۱

آن‌ها (فلاسفه) عقیده دارند که افعال بشر بخشی از نظام وجودی است و این
نظام، بهترین نظام‌های ممکن است و آنچه خدا تقدیر یا قضا کرده است،
تغییر نمی‌کند. این سخنان همگی هجو صرف، غلط محض و مخالف کتاب و
سنت و تمامی ادیان است. [نه تنها دین]، بلکه عقل صریح این اعتقادات را
تکذیب می‌کند، چرا که همان‌طور که پیشتر بیان شد، اساس این سخنان،
مبتنی بر نظام علی - معلولی، نسبت‌های علمی و محبت خدا به خودش
است [که باعث خلقت مخلوقات می‌شود]. پیش از این، بطلان همگی این
اعتقادات روشن شد.

به علاوه، این‌که افعال اختیاری بشر که جزئی از نظام اتم وجودی است، از
خداوند صادر شده است، با تعالیم کتاب و سنت، مخالفت صریح دارد؛ چرا که
آن‌ها با صدایی بلند فریاد می‌زنند که امور شرّ و قبیحی که از بشر صادر
می‌شوند، قابل استناد به خداوند نیستند؛ برخلاف فلاسفه که تمام شرور و
قبائح را به خداوند منتسب می‌دانند، اما ندانسته‌اند که فعل خداوند شرّ نیست،
مگر در عقوبت‌ها و کیفرها. این‌که خداوند - عزّ وجلّ - اقوام لوط علیهم السلام، عاد و
ثمود را هلاک می‌سازد و قوم نوح علیهم السلام را گرفتار طوفان می‌کند، حقیقتاً
مرتکب شرّ می‌شود؛ همان‌طور که عذاب‌های اخروی نیز حقیقتاً شرّ هستند و
منتسب به خداوند متعال‌اند.

او این امور شرّ را انجام می‌دهد تا عدل و خشم و انتقام خود را آشکار سازد.
بنابراین، منظور از آنچه در روایات درباره‌ی استناد شرّ به خداوند آمده،
عقوبت‌ها و عذاب‌ها است. درباره‌ی بقیه‌ی افعال خدا باید گفت که به هیچ
وجه شرّ نیستند. تمامی امور شرّ و قبیحی که از بشر صادر می‌شود، به خداوند
منتهی نمی‌شود.

«نعم، بعض ما ذكرتموه من قبيل عتوّ الكفار، و قتلهم الانبياء و الاولياء و الصلحاء و امثال ذلك من سفك الدماء و هتك الاعراض، فهي ليست بصادرة عن الله، بل هي صادرة عنهم و منتهية الى ذواتهم بسوء اختيارهم، و عليها يعاقبون.

و بعض ما ذكرتموه من قبيل الحرق و الغرق، كاحراق قوم عاد و ثمود، و غرق قوم نوح و امثال ذلك من الامور نسلّم أنّها شرورٌ حقيقةً و ليست بأعدام، بل هي وجوديات خيرات بالذات، لأنّ الوجود خير بذاته و شرور بالعرض،

فهي صرف الشرور و شرور بالحقيقة، و هي صادرة من الله تعالى حقيقةً، و ليست بصادرة عن غيره. فانه تعالى خالق الخير و الشر، و لا شريك له في الملك، و لكنها صادرة عنه تعالى، عقوبةً على العصاة الطُغاة. فانه تعالى «اشدّ المعاقبين في موضع النكال و النعمة و اعظم المتجبرين في موضع الكبرياء و العظمة»، كما في الدّعاء المروى عن الحجة (عليه السلام).

فهو تبارك و تعالى يعاقبهم على طغيانهم، و عقابه شرّ حقيقة و عذابه أليم واقعاً، و ليس من العذب و العذوبة. فهذه الامور الوجودية شرور حقيقةً، و يصدر منه تعالى حقيقة، اظهاراً لعدله و جلاله و عظّمته و كبريائيته. فيعاقبهم في الدنيا و يعذبهم في الآخرة عذاباً شديداً أليماً، عدلاً منه تبارك و تعالى.

و كل هذه العقوبات الدنيوية و الآخروية شرور بالحقيقة، و أمور وجوديه يصدر منه تبارك و تعالى، الا في بعض العقوبات؛ فانه

شرور و لكن عدمية. و حيث انها عدمية لا تصدر عن الله، لانه لا معنى لصدور العدم و العدمی. و لهذا ورد: «و الشر ليس اليك». ان كان مرادهم بالشر، هو الشر الذي من هذا القبيل، و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرمد وجودهم و أبدیته»^۱.

آری، برخی از آنچه شما بدان اشاره کردید، مانند سرکشی کافران، کشتن پیامبران، اولیای خدا و صالحان، ریختن خون دیگران، بردن ابرو از مردمان و... از خداوند صادر نشده، بلکه از آنها صادر گشته است و منتسب به خود آنها. و استفاده‌ی نابجایی است که از اختیارشان کرده‌اند. به ازای همین کارهایشان نیز عقاب خواهند شد.

ما قبول داریم که برخی از چیزهایی که یادآور شدید نیز، مانند آتش زدن اقوام عاد و ثمود و غرق کردن قوم نوح و امثال این‌ها، حقیقتاً شر هستند، ولی نه عدمی، بلکه وجودی‌اند. خیر بالذات و شرّ بالعرض هستند. آنها صرف شرّ هستند و شرّ بودن آنها نیز حقیقی است. و حقیقتاً از خداوند متعال صادر شده‌اند، نه از هیچ‌کس دیگر.

او - تعالی - هم خالق خیر و هم خالق شرّ است و او را شریکی در مالکیت جهان نیست. صدور این شرور، از او - تعالی - نیز به جهت عقوبت گناهکاران و سرکشان است. بنابراین، خداوند متعال - همان‌طور که در دعای روایت شده از حضرت حجت علیه السلام (دعای افتتاح) آمده است - در جایگاه مجازات و انتقام، سخت‌ترین کیفرکننده و در موضع بزرگ منشی و عظمت، بزرگ‌ترین جبار است. در نتیجه، او - تبارک و تعالی - آنها را به ازای سرکشی‌شان، عذاب می‌کند.

کیفر او نیز حقیقتاً شرّ است و واقعاً دردناک است، نه این‌که به معنای «عَذَب» و «عذوبت» [یعنی «شیرینی» و «گواری»] باشد. تمام این‌ها، اموری وجودی‌اند، حقیقتاً شرّند و از او - تعالی - صادر شده‌اند، تا عدل، بزرگی،

گفتار ششم: موضع مکتب معارف در قبال «شرّ عدمی» □ ۲۳۱

عظمت و کبریائیّت خداوند بر همگان آشکار شود. بنابراین، آن‌ها را در دنیا کیفر می‌دهد و در آخرت عذاب می‌کند، آن هم عذابی شدید و دردناک که از سر عدل خداوند - تبارک و تعالی - سر می‌زند.

تمامی این عقوبت‌های دنیوی و اخروی حقیقتاً شرّ هستند، اموری وجودی‌اند و از او - تبارک و تعالی - صادر شده‌اند، مگر در برخی عذاب‌ها که شرّ هستند، ولی عدمی‌اند. و از آنجا که عدمی‌اند، از خداوند صادر نشده‌اند، چرا که «صدر عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین رو در روایت آمده است: «[خدایا!] شرّ به تو باز نمی‌گردد». اگر مراد آن‌ها از شرّ، چنین شروری باشد. از جمله شرور عدمی، می‌توان به جهل دوزخیان به وجودشان و ابدی بودن وجودشان اشاره کرد.

پیشتر بیان شد که وجود شرّ در عالم، برای فلاسفه دو مشکل را به ارمغان آورده است: ۱- این که تبیین کنند که خالق شرّ کیست؟ ۲- این که نشان دهند که وجود شرور، چگونه با نظام تامّ کیانی قابل جمع است؟ عبارات فوق، ناظر به هر دو سؤال است. در عبارات فوق، چند نکته تبیین شده است:

□ نظریه «نظام تامّ کیانی» یا «نظام احسن» باطل است، زیرا مبتنی بر مبانی غلطی است، مانند اصل علیت، حبّ ذات به ذات، و نسبت‌های علمیه.

□ شرور و قبائیحی که از بشر صادر می‌شود، ربطی به خدا ندارد. مستند به خدا نیست. فاعل آن‌ها خود انسان است نه حق متعال. می‌نویسد: «بعض ما ذکرتموه من قبیل عتوّ الکفار، و قتلهم الأنبیاء و الأولیاء و الصلحاء و أمثال ذلك من سفک الدماء و هتك الأعراس، فهی لیست بصادرة عن الله، بل هی صادرة عنهم و منتهية الى ذواتهم بسوء اختیارهم، و علیها یُعاقبون.»

□ فعل خداوند شرّ نیست، مگر در مواردی خاصّ مانند تعذیبات و هلاکات. نظیر این که خداوند برخی اقوام کافر را مانند قوم نوح، قوم لوط، قوم عاد و قوم ثمود عذاب می‌کند. یا در آخرت، جهنمی خلق می‌کند و عده‌ای را عذاب می‌کند. استاد فقید ما می‌خواهد بگوید: اگر شما - مانند فلاسفه -

قائل شوید که اساساً شرّ وجودی در عالم معنا ندارد، این‌ها را نمی‌توانید توجیه کنید.

□ در واقع، ایشان می‌خواهند «عمومیت» و «اطلاق» اعتقاد فلاسفه را نفی کنند، نه این‌که بگویند ما شرّ عدمی در این دنیا نداریم. این برداشت از فرمایش ایشان اشتباه است. ایشان می‌نویسد: «و بعض ما ذکرتموه من قبیل الحرق و الغرق، کاحراق قوم عاد و ثمود، و غرق قوم نوح و أمثال ذلك من الامور، نسلم أنّها شرورٌ حقيقةً و لیست بأعدام، بل هی وجودیات».

همان‌طور که گذشت، در نظر ایشان، ما شرور عدمی را در برخی موارد قبول داریم:

«كل هذه العقوبات الدنيوية و الأخروية شرور بالحقيقة، و أمور وجودیه یصدر منه تبارك و تعالی الا فی بعض العقوبات؛ فانها شرور ولكن عدمية. و حیث انها عدمية لا تصدر عن الله، لانه لا معنى لصدور العدم و العدمی. و لهذا ورد: «و الشر ليس اليك». ان كان مرادهم بالشر، هو الشر الذي من هذا القبيل، و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرمد وجودهم و أبدیته».^۱

تمامی این عقوبت‌های دنیوی و اخروی حقیقتاً شرّ هستند، اموری وجودی‌اند و از او - تبارک و تعالی - صادر شده‌اند، مگر در برخی عذاب‌ها که شرّ هستند، ولی عدمی‌اند و از انجایی که عدمی‌اند، از خداوند صادر نشده‌اند، چرا «صدور عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین روست که در روایت آمده است: «[خدایا!] شرّ به تو باز نمی‌گردد». اگر مراد آن‌ها از شرّ، چنین شروری باشد. از جمله شرور عدمی، می‌توان به جهل جهنمیان به وجودشان و ابدی بودن وجودشان اشاره کرد.

گفتار ششم: موضع مکتب معارف در قبال «شرّ عدمی» □ ۲۳۳

به عنوان نمونه، به جهل دوزخیان نسبت به وجودشان و ابدیتشان اشاره می‌کنند. «جهل» اهل جهنم نسبت به وجود و سرمدیتشان مصداق یکی از شرور عدمی است. در این جانفرموده‌اند که «تنها» شرّ عدمی، همین است. به طور کلی، فرموده‌اند که می‌توان شروری عدمی را فرض گرفت که یکی از مصادیق آن، همین جهلی است که اهل نار را فرامی‌گیرد: «و هذا کجهل أهل العذاب بوجدهم و بتسرمد و جودههم و أبدیته». اما در دروس معارف فارسی، (درس ۱۹) بیان می‌دارند که این عقاب، تنها مصداق شرّ عدمی است.

«دانستید که این شرور همه وجودی‌اند و از حیث صدورشان از خداوند، حکیمانه و حسن می‌باشند، زیرا که ظهور عدل الهی‌اند. اما برای معاقبین آن‌ها، حقیقتاً شرند و لذا شرّ بالعرض به شمار می‌آیند. تنها یک شرّ در میان است که عدمی است که از آن در این درس سخن می‌گوییم: این شرّ، جهل معاقبین به وجودشان است.»

در ادامه به تبیین چند نکته خواهیم پرداخت:

یکم. بررسی سندی

استاد فقید ادعا نمی‌کردند که این سخن، سند روایی دارند. ایشان می‌فرمودند که میرزای اصفهانی چنین گفته است. البته همیشه تذکر می‌دادند که مرحوم میرزا براساس روایات سخن می‌گفت، ولی چون روایتش را ندیده بودند، به ائمه علیهم‌السلام نسبت نمی‌دادند. ^(۶) البته این سخن ریشه‌های وجدانی دارد و با وجدان ناسازگار نیست، لذا ما آن را ردّ نمی‌کنیم. [در باب وجدانی بودن آن، ان شاء الله سخن خواهم گفت].

دوم. مرور محتوایی

فرض می‌کنیم چنین روایتی از حضرات معصومین علیهم‌السلام صادر شده باشد. اساساً این سخن به چه معناست؟ در تبیین این کیفر که آن را مصداق شرّ عدمی دانسته‌اند، می‌نویسند:

«بیان ذلك: ان الوجود من أعظم النعماء الالهية، و لا ألدّ و لا أبهج

منه أبداً، فلذة الوجود فوق جميع اللذائذ»^۱

بیان مطلب: به راستی وجود از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی است و هیچ نعمتی لذت‌بخش‌تر و سرورآورتر از آن نیست. لذت وجود بیش از تمامی لذت‌هاست.

پس نخستین نکته‌ای که به آن تذکر می‌دهند، آن است که وجود، شیرین‌ترین و لذت‌بخش‌ترین نعمت است. [سپس تذکری وجدانی به این مطلب می‌دهند]:

«و ان اشتهيت ادراك ذلك، فارجع الى نفسك، و تبصر أنه لو أخذ منك وجودك كي تصير معدوماً بحتاً لا شيئاً صرفاً، كيف حالك. فبمحض توهم هذا المعنى تتوحش توحشاً عجيباً و تضطرب، اذ تجد بالوجدان الحضورى أن أشد جميع الامور عليك سلب الوجود منك و صيرورتك باطلاً محضاً.

کیف و الناس يتوحشون من الموت، توحشاً عجيباً، توهماً منهم بأن الموت زوال للوجود؟ و لم يعرفوا انه كمال للوجود لا زواله. فلمكان هذا التوهم الفاسد متى تخيلوا الموت يتوحشون. و ما ذلك الا لحب الوجود و التذاهم الفطرى الذاتى منه، التذاذاً ليس من سنخ اللذائذ المادية. فاذن ظهر لك أن الوجود أعظم النعماء و الذّ اللذائذ، سيما اذا كان أبدياً»^۲.

«و اگر می‌خواهی به این مطلب برسی، به خودت رجوع کن، و ببین که اگر وجودت را از تو بگیرند تا معدوم محض و لاشیء صرف شوی، چه حالی خواهی داشت؟ پس به محض این‌که این معنا را توهم کنی، وحشت عجیبی تو را فراخواهد گرفت و اضطراب پیدا خواهی کرد، چرا که به وجدان عینی خواهی یافت که سخت‌ترین کیفر برای تو، گرفتن وجودت از توست، به

۱. همان.

۲. همان.

طوری که باطل محض گردی.

چگونه چنین نخواهد بود، در حالی که مردم از مرگ، وحشت زیادی دارند، چرا که می‌پندارند مرگ را «از بین رفتن وجود» می‌دانند؟ غافل از آن که مرگ، کمال وجود است نه پایان یافتن آن. به جهت این توهم فاسد، وقتی مرگ را تخیل می‌کنند، به وحشت می‌افتند. این نیست مگر علاقه‌ی به وجود و لذت بردن فطری و ذاتی از آن، لذتی که از سنخ هیچ‌یک از لذت‌های مادی نیست. بنابراین، روشن شد که وجود بالاترین نعمت و لذت است، به ویژه، اگر ابدی باشد».

بنابراین، آنچه باعث وحشت در مای می‌شود، «توهم» زوال وجود از ماست. ما هیچ وقت نمی‌توانیم وجدانی از «بی‌وجودی» داشته باشیم؛ چون به محض این که نباشیم، نیستیم تا بخواهیم چیزی را وجدان کنیم. معدوم هرگز چیزی را وجدان نمی‌کند! تنها اتفاقی که برای ما ممکن است بیفتد، این است که نسبت به وجود خود، «وجدان ترکیبی» پیدانکنیم که در ادامه توضیح خواهیم داد.

«إذا عرفت ذلك، نقول: ان الله تعالى يعطى الوجود على أهل العذاب، و يسرمد وجودهم لكي يعذبهم. فهم ان التفتوا الى وجودهم يلتذون، و خصوصاً اذا التفتوا أنهم دائمون لا يفنون. فان أدركوا وجودهم و دوامه يلتذون بأشدة الالتذات. ولكن الله تعالى حيث يريد تعذيبهم و عدم التذاذهم أبداً، عدلاً منه تعالى و قسطاً و جلالاً»^۱

حال که این مطلب روشن شد، می‌گوییم: به راستی خداوند متعال، وجود را به اهل عذاب عطا می‌کند و وجودشان را ابدی می‌دارد تا آن‌ها را عذاب کند. اگر آنها به وجودشان توجه کنند، لذت خواهند برد؛ مخصوصاً اگر توجه داشته باشند که موجوداتی دائمی‌اند و فنایی ندارند. پس اگر وجودشان و دوام وجودشان را ادراک کنند، به بیشترین حالت ممکن

لذت می‌برند. اما خداوند متعال می‌خواهد آن‌ها را عذاب کند و نمی‌خواهد که آن‌ها هیچ لذتی ببرند، چرا که عادل و بزرگ است. براساس کلام استاد فقیدمان، اهل جهنم وجود دارند، وجودشان نیز ابدی است، اما التفات به وجود ابدی خود ندارند. اگر ملتفت به آن می‌شدند، لذت می‌بردند، حال آن‌که - همان‌طور که پیشتر گفتیم - بهشت خیر محض است و جهنم شر محض. قرار نیست کسی در جهنم لذت ببرد. در همین بحث بود که مرحوم استاد تأکید می‌کردند که عذاب از عذب نیست، بلکه حقیقتاً درناک است و هیچ لذتی ندارد، حتی لذت وجود. سپس در ادامه جمله‌ای دارد که باید معنا شود:

«فلا محالة لا يعلمهم بذلك و لا يوجههم نحو ذلك الشعور التركيبي كي يلتذون. و هم لاشتغالهم بأنواع العذاب و العقوبات من سدة جهنم و خزنة النيران لا يلتفتون الى هذه النعمة كي يلتذون، بل يقولون على جهلهم. و هذا الجهل من أشد العقوبات و الشرور، اذ بارتفاعه يحصل الالتاذ التام، و لكنه لا يرتفع، لتشاغلهم بالعذاب و غفلتهم عن أنفسهم و عدم توجيه الله تعالى اياهم نحو ذلك الشعور و الالتفات، تعذيباً منه تعالى لهم. فهذا الشر عدمي»^۱

پس ناگزیر، آن‌ها را از این امر، آگاه نمی‌سازد و ایشان را به طور ترکیبی، متوجه این نعمت نمی‌کند تا لذت ببرند. و آن‌ها به جهت مشغول شدن به عذاب‌ها و عقوبت‌های گوناگون از جانب خدمتکاران و نگهبانان جهنم، متوجه این نعمت نمی‌شوند تا لذت ببرند؛ بلکه جاهل باقی می‌مانند، و این جهل، از شدیدترین عقوبت‌ها و شرور است، چرا که با کنار رفتن آن، لذتی تمام برای فرد پدید می‌آید. اما کنار نمی‌رود، زیرا آن‌ها مشغول عذاب‌های مختلف هستند، از خودشان غافل‌اند و خداوند نیز آن‌ها را متوجه خودشان نمی‌کند، چرا که قصد رنج دادن آن‌ها را دارد. این شر، عدمی است.

در این جا اصطلاح «شعور ترکیبی» را به کار برده‌اند. در دروس فارسی نیز بیشتر اصطلاح «وجدان ترکیبی» را استعمال نموده‌اند. ایشان می‌فرمایند که اهل جهنم، وجدان ترکیبی نسبت به وجودشان ندارند. حال سؤال این جاست که این وجدان ترکیبی به چه معناست؟

سوم. معنای وجدان ترکیبی

در این مورد شاهد روشنی از فرمایشات مرحوم استاد ندارم. آن چه می‌گویم استنباط من از مجموعه‌ی فرمایشات ایشان و برداشت من از این جملات است. من از مطالب ایشان این طور فهمیدم که اگر ما معرفت‌مان از طریق آثار حاصل شد، معرفت و وجدان ما «بسیط» خواهد بود. برای مثال، من وجدان دارم که «نیست» نیستم. من موجودم، کار می‌کنم و... این ها همگی آثار وجودند. من خود وجود را نمی‌دانم چیست! یا این که من دستم را حرکت می‌دهم و می‌گویم: «من قادرم»، اما خود قدرت چیست؟ از کنه ذات قدرت اطلاعی ندارم! من می‌دانم که کمالی به نام «حریت» دارم که با آن می‌توانم انتخاب کنم. من حرّ هستم، اما کنه حریت چیست؟ نمی‌دانم! حال، اگر خداوند چشمی به من عطا کرد که من کنه وجود و قدرت را وجدان کردم، وجدان ترکیبی برایم حاصل شده است و با خود شیء مواجه گشته‌ام (نه آثار آن). بنده در حال حاضر، با آثار شیء مواجهم. من با آثار وجود که موجودیت من است، روبرو هستم. پس باید بگویم نسبت به وجود، وجدان بسیط دارم؛ یعنی به آثار وجود، وجود را می‌شناسم. اجمالاً می‌دانم که وجودی هست و اگر نبود، من موجود نبودم.

عیناً همین مطلب در معرفت بسیط و ترکیبی حق متعال است. یک وقت شما به خداوند از طریق آیاتش معرفت پیدا می‌کنید. در این حالت، معرفت شما به خداوند متعال، بسیط است. اما اگر خداوند، خودش را در عالم ذر به شکل معاینه‌ای نشان داد، آن رؤیت و لقای شما معرفت ترکیبی است، زیرا دیگر در آن جا پای واسطه در میان نیست. یا این که در همین عالم شما می‌گویید: «اللهم انی اسألك برحمتك التی وسعت کلی شیء و بقوتك التی قهرت بها کل شیء». شما از رحمت و قدرت و عظمت

خداوند سخن می‌گوید. اما آیا واقعاً می‌دانید که عظمت خدا چیست؟ فقط می‌دانید که خدا کوچک نیست. هرچه در عالم می‌بینید کوچک است. می‌گویید خدا عظیم است و عظمت دارد، یعنی من می‌دانم که خدا کوچک نیست، اما هر عظمتی را که شما تعقل کنید و تصور کنید و بیان کنید و ضرب در بی‌نهایت و فوق بی‌نهایت کنید، قیودی مانند شدتاً و مدتاً و عدتاً به آن بیفزایید، باز هم نتوانسته‌اید عظمت خدا را بیان کنید. همه‌ی این‌ها تصورات خودمان است و ربطی به عظمت خدا ندارد. اما اگر به تعبیر مرحوم استاد، سی‌ثانیه عظمت خدا برای شما و جدان ترکیبی بشود، ممکن است اصلاً قالب تهی کنید و از شدت خوف خدا بمیرید! اما اگر سیصد سال با حرف‌ها و بافتن‌ها صفات خدا را توضیح دهید، نه تنها خوف پیدا نمی‌کنید، بلکه خودتان را بر خدا غالب هم می‌دانید.

بنابراین، چه زمان معرفت شما نسبت به عظمت خدا ترکیبی می‌شود؟ زمانی که خدا عظمتش را به شما نشان بدهد. فرض کنید شما به مجلس دعای کمیل مشرف می‌شوید، ناگهان کلمه‌ی «یا سریع‌الرضا» را می‌گویند و واقعاً اسم «یا سریع‌الرضا» را می‌یابید و یقین می‌کنید که خدا از شما راضی شده و مسأله تمام شده است. هفته‌ی دیگر زودتر کارهایتان را می‌کنید و به مجلس دعای کمیل می‌روید. هرچه می‌خوانید «یا سریع‌الرضا»! هیچ وجدانی برای شما حاصل نمی‌شود. آن اتفاق و معرفت، چیز دیگری است. آن را می‌گوییم: «وجدان ترکیبی نسبت به این اسم خدا».

پس آن جایی که خداوند به لطف خودش، خود حقیقت را به شما معرفی کرد، شما معرفتتان ترکیبی می‌شود. آن‌جا که از طریق وسایط و وسایل به حقیقتی پی بردید که نمی‌توانید منکرش بشوید و نمی‌توانید توضیحش بدهید، من آن را «وجدان بسیط یا معرفت بسیط» می‌دانم. حالا با این تعریف، باید گفت که همه‌ی ما نسبت به وجود، وجدان بسیط داریم. وقتی ما را به آثارش تذکر می‌دهند، قبول می‌کنیم، اما نسبت به کنه آن، هیچ معرفتی نداریم.

رهرو منزل عشقیم و ز سر حد عدم تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم
این‌ها وجدان بسیط است. اما وقتی آن وجودی را که با آن، از کتم عدم پا به اقلیم

وجود گذاشتید، به شما نشان دادند، آن زمان می‌توانید ادعا کنید که من نسبت به کمال وجود، وجدان ترکیبی دارم. من تنها یک مثال زدم و آن «معرفت خدا» بود. صدهزار تا مثال دیگر می‌توان زد.

چهارم. لذت نعمت وجود

توضیح این مطلب را با ذکر مثالی آغاز می‌کنیم. فرض کنید بنده پا و کمرم ناراحت است، مرض قند دارم، کلیه‌ام هم چنین است، مثانه‌ام هم چنین است، خلاصه انواع مختلف دردها را دارم! معمولاً ما در چنین وضعیتی لب به اعتراض می‌گشاییم و می‌گوییم: «این چه وضعی است!». اما اگر یک کسی بیاید و به بنده تذکر بدهد که آیا دوست داری خداوند آن نیرویی را که شما با آن همه‌ی این دردها را می‌فهمی (سیستم اعصاب) را از تو بگیرد؟! بلافاصله شما می‌گویید: «خیر! خواهش می‌کنم!». اگر آن فرد تذکر دیگری بدهد و بگوید: «آیا موافقی خداوند انگشتت را از تو بگیرد؟». توجه داشته باشید که مراد او همان انگشتی است که درد می‌کرد و مرا آزار می‌داد! بلافاصله من خواهم گفت: «یعنی چه؟! یعنی من چهار انگشتی بشوم؟! من حاضرم ده میلیون یا ماشینم را بدهم و... تا چهار انگشتی نشوم!».

مرحوم استاد همین مطلب را می‌خواهند بگویند. «وجود» انگشت برای شما از همه چیز بالاتر است. حتی انگشتی که درد می‌کند و شما را آزار می‌دهد! بعضی از افرادی که مبتلا به بیماری قند خون هستند، گاهی به آن‌جا می‌رسند که باید پای آن‌ها قطع شود. اگر قطع نشود، ممکن است حتی به مرگ آن‌ها منجر شود. اما در برخی شرایط قبول نمی‌کنند! هرچه اطرافیان می‌گویند که اگر این پا را قطع نکنند، او خواهد مرد، ولی در عین حال، نمی‌پذیرد.^۱

۱. کسی آمده بود پیش یکی از دوستان ما که کارهای روانپزشکی می‌کند. شروع کرده بود احساس ناراحتی و یأس و... که بچه‌ی من چنین کرده و چنان کرده و... دوستم گفته بود که من یک کاری برای تو می‌توانم بکنم، به شرطی که شما قبول کنید که هر دو چشم‌های بچه‌ات را به من بدهی! این مادر گفته بود یعنی چه؟! چشم‌های بچه‌ام را به تو بدهم؟! گفته بود من که نگفتم گوشش را بده،

ما اگر خودمان و دیگران را به نعمت‌های موجود متذکر کنیم، کار، بسیار ساده می‌شود. معمولاً ما هیچ کدام از این نعمت‌ها را نمی‌بینیم. بنده هیچ وقت حواسم نیست که من هستم (= خداوند نعمت وجود به من داده است)، خدا به بنده کمالات متعدد مانند: قدرت، علم، فهم و اموال مختلف نظیر ماشین، بچه، همسر و... داده است. در این صورت، وقتی یک اتفاق کوچکی برای من بیفتد و مثلاً نمره‌ی املای بچه‌ام شانزده بشود! زمین و زمان برایم تنگ می‌شود. در این جاست که شیطان بر من غلبه می‌کند و نعمات خداوند را از یاد انسان می‌برد. وقتی او بر ما غلبه کرد، ما دیگر آن نعمت‌ها را نمی‌بینیم. فقط در ذهنمان این می‌گذرد که نمره‌ی املای بچه‌ام شانزده شده است. اما اگر کسی مرا متذکر کند که فلانی! اگر بچه نداشتی خوب بود؟ اگر بچه‌ات عقب افتاده به دنیا می‌آمد، راضی بودی؟ و... بنده به خودم می‌آمدم.

بنابراین، چندنکته روشن شد:

□ معرفت بسیط، یعنی معرفت به اشیا از طریق آثار آن‌ها.

قلبش را بده! مادر گفته بود این حرف‌ها چیست! خلاصه کم‌کم توقعش را کم کرده بود و گفته بود: یک انگشت بچه را بده! حاضر نبوده است که یک انگشت بچه را بدهد. گفت: تو حاضر نیستی یک انگشت یا یک ناخن بچه‌ای را بدهی تا آن راحتی را به تو بدهم. پس آن ناراحتی درجه‌اش پیش تو و وجدان تو پایین‌تر است از این کمال کوچک، که یکی از کمالات و سرمایه‌هایی است که داری.

خلاصه آن‌که اگر مواجهه‌ی وجودی یا معرفت به آثار و لوازم شد، معرفت، بسیط خواهد بود. اگر شهود، به خود شیء حاصل شد، آن شهود را که به تعریف خدا واقع می‌شود، می‌گوییم: «وجدان ترکیبی». این معرفت ترکیبی، می‌تواند نسبت به کمالات خودمان باشد یا این‌که نسبت به اسماء و صفت الهی باشد. مرحوم استاد دائماً از معرفت ترکیبی در درس‌های توحید نام می‌برند. منظورشان همین است که خداوند چشم شما را به یکی از اسماء الهی یا یکی از صفات الهی، باز کند؛ شما به چشم الهی حقیقت آن اسم را شهود کنید. خود ایشان می‌گویند: من یک دقیقه یا سی ثانیه رفاقت خدا و عظمت خدا را شهود کردم. بعدها هم از خدا خواسته‌ام که هزار تا از آن بلاها به من بدهد، ولی به ازای آن یک دقیقه‌ی دیگر، آن رفاقتش را به من نشان بدهد. مرحوم استاد همیشه می‌دانسته که خدا رفیق است، همیشه هم راجع به رفاقت خدا در منابر و درس‌هایش سخن گفته است. همیشه می‌گفتند که با خدا مثل یک رفیق صحبت کنید، او نزدیک‌تر از پدر به شماست، نزدیک‌تر از مادرتان به شماست، هر جور دلت می‌خواهد با خدا صحبت کن. اما این‌ها آن شهود نیست. آن شهود را می‌گویند: «معرفت ترکیبی». این‌ها همه معرفت به آثار و علم از طریق آثار است که از آن به «معرفت بسیط» تعبیر می‌کنند. (گ)

گفتار ششم: موضع مکتب معارف در قبال «شرّ عدمی» □ ۲۴۱

- معرفت ترکیبی، به معنای معرفت بدون واسطه به خود اشیا است.
- معرفت ما به کمالاتمان مانند وجود، علم، قدرت، حریت و... بسیط است و ما به کنه آنها معرفت پیدا نکرده‌ایم و تنها از طریق آثار آنها به آنها معرفت داریم. توجّه داشته باشید که همه‌ی این‌ها در حالی است که معرفت‌های ما به کمالاتمان، بسیط است. اگر معرفت ترکیبی نسبت به آنها پیدا بشود، اوضاع خیلی متفاوت می‌شود. دیگر نمی‌گویید که ای کاش نبودم، یعنی ای کاش این سرمایه را نداشتم. البته بنده وجدانی از آن حالت ندارم، می‌خواهم بگویم که بعید نیست چنین بشود. ولی معمولاً معرفت‌های ما بسیط است، یعنی از آثار خبر دارد. وقتی از شما می‌پرسند که وجود چیست؟ حداکثرش این است که می‌گویید «من هستم». این جمله جواب به پرسش «وجود چیست؟» نیست!
- من نمی‌توانم انکار کنم که به هر صورت، حقایقی در جهان موجود است. موجود بودن وجود نیست! موجود بودن، «موجودیت» است. موجودیت به وجود است، نه این‌که خود وجود باشد. به یک تعبیر، بهره‌مندی از وجود است. ماهیات از وجود بهره‌مند می‌شوند و موجود می‌شوند. اما خود وجود چیست؟ نمی‌توانم بگویم!
- تنها چیزی که می‌توانم بگویم، این است که: «من هستم». من از آثار موجودیتم متوجه می‌شوم که باید حقیقتی باشد که به آن حقیقت متکی هستم و قوام من به آن حقیقت است. اما خود آن حقیقت چیست؟ آن را تا خداوند با چشمی که برای من قرار می‌دهد و خودش چشم من نشود، نمی‌توانم بفهمم: «لَا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ الْعَبْدُ بِالْإِثْمِ حَتَّى كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ». تا به آن حالت نشود، آن وجدان ترکیبی اتفاق نمی‌افتد.
- لذت وجود، برای ما قابل وجدان است. ما حاضر نیستیم سرمایه‌های خود را از دست بدهیم، حتی سرمایه‌هایی که سبب آزار و اذیت ما می‌گردند، چه برسد به بالاترین سرمایه‌ی ما که اصل هستی ماست.

□ اگر خداوند، نعمت‌هایش را از خاطر ما ببرد، بلایای بسیار کوچک در نزد ما بزرگ جلوه می‌کند و این همان، ریشه‌ی وجدانی عقابی است که مرحوم استاد از آن سخن گفته‌اند. قبلاً گفته شد که ایشان سند روایی برای این عقاب بیان نمی‌کردند، ولی از آن جایی که این مطلب، خلاف وجدانیات ما نیست، بلکه موافق با برخی امور وجدانی است، ما آن را کنار نمی‌گذاریم. البته آن را به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت نمی‌دهیم.

□ مشابه این عقابی که برای مخلصین در جهنم اتفاق می‌افتد، بارها و بارها برای انسان‌ها در دنیا اتفاق می‌افتد. وقتی ما از نعمات خداوند در این دنیا، غافل بشویم، کار بر ما سخت‌تر می‌شود. البته یک مسأله‌ی دیگر هم در این جا مطرح است. اگر ما روی یک مشکل تمرکز نکنیم و حواسمان را از آن، پرت کنیم، خواهیم دید که از سختی آن مشکل، کاسته می‌شود. فرض کنید در این جا، شیر آب چکه می‌کند. اگر شما روی آن حساس شدید، با چکیدن هر قطره عذاب خواهید کشید. اما اگر حواس خود را از شیر آب پرت کردید و به درس و بحث توجه نمودید، دیگر چکه کردن شیر آب شما را نخواهد آزد. اگر اهل جهنم، به نعمت وجود توجه کنند، از شدت و آلم عذاب آن‌ها کاسته خواهد شد. این وجه دومی است که می‌توان برای وجدان ترکیبی نعمت وجود برشمرد.

پنجم. تفاوت عدم با مرگ

مرحوم استاد همیشه تأکید می‌کردند که مرگ و عدم تفاوت دارند. وقتی افراد می‌گویند که «کاشکی نبودم»، منظورشان این است که «کاشکی در عالمی بودم که این رفتاری نبود». وگرنه واقعیتِ «نبود» را کسی وجدان نکرده است و نمی‌تواند وجدان کند، زیرا به محض این که «نیست» بشود، چیزی نیست که بخواهد آن را وجدان کند. «نیستی» را تقاضا هم نمی‌توان کرد. ما منظورمان از «نبود»، به طور معمول این است که جایی باشم که این مشکل نباشد؛ یعنی مقصودمان این نیست که «من نباشم». (۷)

ششم. شرّ عدمی، علت نمی خواهد

معرفت بسیط و ترکیبی هر دو فعل خداست. اگر خداوند معرفت ترکیبی را عطا نکند، معنایش این است که کاری نکرده، نه این که قطع فیض نموده است. یک وقت هست که خدا سلامتی را به شما می دهد و لحظه به لحظه آن را در شما محفوظ می دارد. سپس، از یک جا به بعد، دیگر آن سلامتی را به شما نمی دهد. در این حالت، خداوند منع فیض می کند. در این جا، «عدم الصحة» علت دارد و آن عبارت است از: «انقطاع فیض الهی». اما فردی را در نظر بگیرید که از بدو تولد، یک دست ندارد. در این جا «دست نداشتن» او علت ندارد. خداوند به او نداده است. علت بی دستی او، «عدم فعل» خداست. در این جا نیز خداوند معرفت ترکیبی را ایجاد نکرده است. مرحوم استاد از این که می فرمایند: «شرّ عدمی، علت نمی خواهد»^(۸) همین است.

هفتم شرح عبارت «و الشرّ لیس الیک»

مرحوم استاد این عبارت را - که کلام امام صادق علیه السلام، خطاب به خدای متعال است -^۱ دو گونه تفسیر کرده اند. در رساله ی هناک ایشان این عبارت را به شرّ عدمی باز گردانده اند. در واقع، جهل مخلّدين جهنم به نعمت و جود ابدیشان، امری عدمی است و علت نمی خواهد؛ بنابراین، به خدا باز نمی گردد و از جانب حق متعال صادر نشده است.^۲

۱. الکافی: ۳: ۳۱۰. عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفك، ثم أبسطهما بسطاً، ثم كبر ثلاث تكبيرات، ثم قل: «اللهم أنت الملك الحق، لا إله إلا أنت سبحانه إني ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي، انه لا يغفر الذنوب إلا أنت». ثم تكبر تكبيرتين، ثم قل: «لبیک و سعديک و الخیر فی یدیک و الشرّ لیس الیک: زمانی که خواستی نمازت را آغاز کنی، دو دستت را بالا بیاور و باز کن، سپس سه بار تکبیر بگو، سپس بگو: «خدایا! تو مالک بر حق هستی. معبودی جز تو نیست. تو منزه ای. من به خودم ظلم کردم، اینک از گناه من درگذر، چرا که کسی غیر از تو گناهان را نمی آمرزد.» سپس دو بار تکبیر بگو. سپس بگو: «لَبَّيْكَ و سعديكَ! و تمام امور خیر به دست تو نیست و هیچ شرّی به تو باز نمی گردد.»».

۲. «و کل هذه العقوبات الدنيوية و الآخروية شرور بالحقيقة، و أمور وجودیه یصدر منه تبارک و تعالی الا فی بعض العقوبات؛ فانها شرور و لکن عدمية. و حیث انها عدمية لا تصدر عن الله، لانه لا

اما در رساله‌ی مشهدين و دروس فارسی معنای دومی را برای آن ذکر کرده‌اند. پیشتر نیز اشاره شد که دو منبع برای شرور وجودی باید قائل شد: خدا و عبد مختار. گاهی خالق شرور خود خداست، مانند عذاب‌های دنیوی، برزخی و اخروی که بر کافران نازل کرده، می‌کند و خواهد کرد. گاهی نیز، شروری که در عالم موجود است، فعل مخلوقی است که حریت دارد. به علاوه، عذاب‌های خداوند نیز ریشه در خطاها، شرور و قبائحی دارد که از بندگان صادر شده است. بنابراین، عبارت «و الشرّ ليس اليك» بدان معنا می‌شود:

□ خالق برخی شرور، بندگان اند نه خداوند.

□ در آن جایی که خداوند، شرور را خلق می‌کند (مانند جهنم)، افعال سوء

بندگان باعث شده است تا وی چنین کاری انجام دهد.

این معنای دومی است که ایشان در برخی جزوات ذکر کرده‌اند.^۱ (۹)

معنی لصدر العدم والعدمی. و لهذا ورد: «و الشر ليس اليك». ان كان مرادهم بالشر، هو الشر الذي من هذا القبيل، و هذا كجهل أهل العذاب بوجودهم و بتسرد وجودهم و أبدیتهم». (هناك: ۱۴۵). «تمامی این عقوبت‌های دنیوی و اخروی حقیقتاً شرّ هستند، اموری وجودی‌اند و از او - تبارک و تعالی - صادر شده‌اند، مگر در برخی عذاب‌ها که شرّ هستند، ولی عدمی‌اند و از آن‌جا که عدمی‌اند، از خداوند صادر نشده‌اند، چرا که «صدر عدم و عدمی» معنا ندارد. از همین روست که در روایت آمده است: «[خدایا!] شرّ به تو باز نمی‌گردد». اگر مراد آن‌ها از شرّ، چنین شروری باشد. از جمله شرور عدمی، می‌توان به جهل جهنمیان به وجودشان و ابدی بودن وجودشان اشاره کرد.»

۱. در مشهدين (ص ۱۸۸) می‌نویسند:

«ثم إن بعض الشرور كعقوبة الفجار و الكفار و قتلهم الأنبياء و الصلحاء و هتكهم أعراض الناس ليس فعلاً لله تعالى، بل يكون فعل العباد بسوء اختيارهم، و إليه يشير ما ورد في بعض الأدعية: «و الشر ليس إليك».

«به علاوه برخی شرور مانند کیفر گناهکاران و کافران، و مجازات کشتن پیامبران و صالحان، و آبرو بردن از مردمان که به دست آنان انجام شده است، فعل خدا نیست، بلکه اعمال بد آن‌هاست که حاصل استفاده‌ی نابجا از اختیارشان است. و این عبارت که در برخی دعاها آمده است، به این مطلب باز می‌گردد که فرمودند: «و شرّ به تو باز نمی‌گردد».

پی نوشت

(۱) مرحوم استاد مطهری در این باره می نویسند: «... این همان جمله‌ی معروفی است که می گویند: «العدم المضاف له حظّ من الوجود»... یک وقت ما عدم را به هیچ چیزی اضافه نمی کنیم و آن را به طور مطلق اعتبار می کنیم و می گوئیم: «عدم مطلق»، هم چنان که وجود را به طور مطلق اعتبار می کنیم. امّا گاهی همان طور که وجود را مضاف به یک ماهیت یا مفهوم اعتبار می کنیم و می گوئیم: «وجود الانسان»، عدم را هم مضاف به چیزی اعتبار می کنیم و می گوئیم: «عدم الانسان». این می شود «عدم مضاف». پس عدم مطلق یعنی عدم بدون این که اضافه به چیزی شده باشد و عدم مضاف یعنی عدم، در حالی که اضافه به شیئی شده است». (مجموعه آثار: ۱۱: ۳۵۷).

(۲) صدر المتألهین شیرازی می نویسد: «و الدلیل علیه أنه لو كان أمراً وجودياً لكان أمّا شراً لنفسه أو شراً لغيره، لا جائز أن يكون شراً لنفسه و الا لم يوجد؛ لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه و لا عدم شيء من کمالاته. و لو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات، لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه.

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

طالبه لکمالاتها اللاتقة بها. و العناية الإلهية، كما أشير إليها، لا تقتضى اهمال شيء بل توجب ایصال كل شيء الى كماله، فيكون الأشياء بطبائعها و غرائزها طالبة لکمالاتها و غاياتها، لا مقتضية لعدمها و نقصانها.

و لا جائز أيضاً أن يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شراً لغيره، لأن كونه شراً لغيره، امّا أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض کمالاته، أو لأنه لا يعدم شيئاً؛ فان كان كونه شراً لكونه معدماً للشيء أو لبعض کمالاته، فليس الشرّ الا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله، لا نفس ذلك الأمر الوجودى المعدم. و ان لم يكن معدماً لشيء أصلاً فليس بشر، لما فرض أنه شرّ له. فان العلم الضرورى حاصل بأن كل ما لا يوجب عدم شيء و لا عدم كماله، فانه لا يكون شراً لذلك لعدم استضراره به. و اذا لم يكن الشر الذى فرضناه أمراً وجودياً، شراً لنفسه و لا شراً لغيره، فلا يجوز عدّه من الشر.

و صورة هذا القياس على نظمه الطبيعى هكذا:

۱- لو كان الشرّ أمراً وجودياً لكان الشر غير شر

۲- و التالى باطل

۳- فكذا المقدم

و بيان اللزوم و بطلان التالى ما مرّ تقريره. فعلم أن الشرّ أمر عدمى لا ذات له، امّا عدم ذات أو عدم كمال ذات». (الأسفار: ۷: ۵۸-۵۹).

«و دليل بر آن (عدمى بودن شر) اين است كه اگر شرّ، امرى وجودى بود، يا براى خودش شرّ بود، يا براى ديگران. نمى شود براى خودش شرّ باشد، مگر اين كه عدمى باشد، چرا كه وجود شيء، عدم او يا عدم كمال او را نتيجه نمى دهد. اگر ذات شيء، عدم برخى از کمالات شيء را نتيجه دهد، شرّ آن «عدم كمال» خواهد بود نه ذات آن چيزى كه باعث اين عدم شده است. به علاوه، چگونه مى توان تصور كرد چيزى اقتضاى عدم کمالات خودش را داشته باشد، در حالى كه همه ي چيزها خواهان آن هستند كه کمالاتى داشته باشند؟

هم چنین، همان طور كه پيشتر نيز بدان اشاره شد، عنايت الهى جايى براى

اهمال باقی نمی‌گذارد؛ بلکه اقتضای آن، رسیدن هر چیز به کمالات است. بنابراین، هر چیزی به دلیل سرشت و غریزه‌اش، خواهان کمالات و هدف بلندمرتبه‌ای است که به یک امر عدمی و کاستی آن شیء نمی‌انجامد. هم‌چنین صحیح نیست که شرّ وجودی باشد و در عین حال برای دیگری شرّ باشد. زیرا در این صورت، یا این‌گونه خواهد بود که آن دیگری یا برخی کمالات آن دیگری را معدوم سازد، یا این‌گونه خواهد بود که اساساً چیزی را معدوم نسازد. اگر چیزی یا کمالات چیزی را معدوم سازد، پس امر شرّ، عدم ذات یا عدم کمال پدید آمده، خواهد بود نه آن چیزی که امری عدمی را پدید آورده است. اگر چیزی را معدوم نسازد، دیگر شرّ نخواهد بود.

بنابر علم بدیهی، هر چیزی که عدم چیزی یا عدم کمال چیزی را پدید نیاورد، برای آن چیز، شرّ نخواهد بود، چرا که به آن ضرر نخواهد رساند. و زمانی که شرّ مفروض، امری وجودی باشد، نه برای خود شرّیتی داشته باشد نه برای دیگران، نمی‌توان آن را شرّ برشمرد.

صورت منطقی این قیاس چنین خواهد بود:

۱- اگر شرّ امر وجودی باشد، شرّ، شرّ نخواهد بود.

۲- نتیجه‌ی شرط، کاذب است.

۳- شرط نیز کاذب خواهد بود.

پیوستگی میان شرط و نتیجه‌ی آن، و هم‌چنین علت کاذب بودن نتیجه‌ی شرط، همانی بود که پیشتر گذشت. بنابراین، دانسته شد که شرّ، امری عدمی است که ذات ندارد و یا عبارت است از عدم ذات یا عدم کمال»

(۳) صدرالدین شیرازی می‌نویسد: «ان الخیر ما یتشوّقه کل شیء و یتوَّخّاه و یتَمّ به قسطه من الکمال الممكن فی حقه، و یکون کل ذات مولیة وجد القصد الی شطره فی ضروریات وجودها و أوائل فطرتها و فی مکملات حقیقتها و متممات صفاتها و أفعالها و توانی فضائلها و لواحقها.

فالخير المطلق الذى يتشوقه كل الأشياء و يتم به أو بما يفيض منه ذواتها و کمالات ذواتها، هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره، لأنه وجود مطلق لا نقص فيه و نور محض و بهاء محض و تامّ و فوق التمام، فيعشقه و يتشوقه كل ممكن بطباع امكانه، و كل موجود دونه بطباع نقصانه. فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته و فقره؛ فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص و فقر، فلم يكن شىء مع المعلولات خيرا محضا من كل جهة، بل فيه شوب شریة بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذى لا ينتهى خيريته الى حدّ و لا يكون فوقه غاية». (الأسفار: ۷: ۵۸).

(۴) در پاورقی‌های درس‌گفتار یکم گذشت که آیه الله جوادی آملی می‌نویسند: «وجود» و «خیر» مساوی، بلکه مساوق‌اند، به طوری که هر وجودی خیر است و هر خیری نیز امری است وجودی... مسأله‌ی خیر بودن و وجود را حکما بدیهی تلقی نموده‌اند... چون وجودی بودن خیر و نیز بودن وجود به عنوان یک اصل بین یا مبین در فلسفه مطرح است، می‌توان زمینه‌ی عدمی بودن شر را فراهم کرد، زیرا اگر شرّ عدمی نباشد، پس هر وجودی خیر نخواهد بود، بلکه برخی از وجودها خیر بوده و بعضی از آنها شرّ می‌باشد و در نتیجه خیر بودن، لازمه‌ی وجود نخواهد بود و هیچ‌گونه تساوی یا ملازمه‌ای بین آنها نیست، چه رسد به مساوقه، در حالی که خیر بودن وجود، به عنوان یک اصل تقریباً بدیهی در فلسفه پذیرفته شد». (مبدأ و معاد: ۲۳۳-۲۳۴).

(۵) استاد مطهری می‌نویسند: «نادانی» فقدان و نبودن علم است. علم، یک واقعیت و کمال حقیقی است، ولی جهل و نادانی، واقعیت نیست. وقتی می‌گوییم: «نادان، فاقد علم است» چنین معنی نمی‌دهد که وی صفت خاصی به نام «فقدان علم دارد و دانشمندان آن صفت را ندارند. دانشمندان قبل از این که دانش بیاموزند، جاهلند، زمانی که تحصیل علم می‌کنند چیزی از دست نمی‌دهند،

بلکه منحصرأ چیزی به دست می‌آورند. اگر نادانی، یک واقعیت حقیقی بود، تحصیل علم - چون همراه با از دست دادن نادانی است - صرفاً تبدیل یک صفت به صفت دیگر می‌بود، درست مانند آن که جسمی، شکل و کیفیتی را از دست می‌دهد و شکل و کیفیت دیگری پیدا می‌کند. «فقر» نیز چیزی و ناداری است نه دارایی و موجودی. آن که فقیر است چیزی را به نام ثروت فاقد است، نه آن که او هم به نوبه‌ی خود چیزی دارد و آن فقر است، و فقیر هم مانند غنی از یک نوع دارایی بهره‌مند است، چیزی که هست، غنی دارای ثروت است و فقیر دارای فقر.

«مرگ» هم از دست دادن است نه بدست آوردن. لذا جسمی که صفت حیات را از دست می‌دهد و به جمادی تبدیل می‌شود، تنزل یافته است نه ترقی اما گزندگان، درندگان، میکروب‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها و آفت‌ها از آن جهت بد هستند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می‌شوند یا مانع و سد رسیدن استعدادها به کمال می‌گردند. اگر گزندگان، موجب مرگ و بیماری نمی‌شدند بد نبودند، اگر آفت‌های نباتی موجب نابودی درختان یا میوه آن‌ها نمی‌شدند بد نبودند، اگر سیل‌ها و زلزله‌ها تلفات جانی و مالی ببار نمی‌آوردند بد نبودند. بدی در همان تلفات و از دست رفتن‌ها است. اگر درنده را بد می‌نامیم، نه به آن جهت است که ماهیت خاص آن، ماهیت بدی است؛ بلکه از آن جهت است که موجب مرگ و سلب حیات از دیگری است در حقیقت، آن‌چه ذاتاً بد است، همان فقدان حیات است. اگر درنده وجود داشته باشد و درندگی نکند، یعنی موجب فقدان حیات کسی نشود، بد نیست، و اگر وجود داشته باشد و فقدان حیات تحقق یابد بد است. از نظر رابطه علت و معلولی، غالباً همان فقدانات واقعی، یعنی فقر و جهل، سبب اموری مانند میکروب و سیل و زلزله و جنگ و غیره می‌شوند که از نوع بدی‌های قسم دوم می‌باشند، یعنی موجوداتی هستند که از آن جهت بدند که منشأ فقدانات و نیستی‌ها می‌شوند». (عدل‌الهی: ۱۲۷-۱۲۸).

(۶) مرحوم حاج شیخ در درس معارف به تاریخ ۱۱ / ۱۱ / ۱۳۵۳ بیان می‌دارد: «وجود، اعظم نعمت‌های الهی است. وجود، الذلّ ذات است. یکی از کارهایی که خدای متعال با اهل عذاب می‌کند، این است که نمی‌گذارد آنان متوجه «لذت وجود» بشوند که اگر متوجه لذت وجود بشوند، قدری آلمشان کم می‌شود، ولی برای این که تألم آنان شدید باشد، خداوند نمی‌گذارد متوجه «اهمیت وجودشان» گردند. ولو به مقداری که من تذکر دادم. زیرا که اگر به همین مقدار متوجه بشوند، لذت می‌برند و نباید آن‌جا لذت ببرند... نعمت وجود و لذت وجود به قدری بزرگ است که اگر تمام دردهای عالم را بیاورند و در یک کفهی ترازو بگذارند و «هستی» را در کفهی دیگر، «هستی» می‌چربد و اگر تمام لذائد عالم وجود را در یک کفه بگذارند و «عدم وجود» را در کفهی دیگر، این لذایذ هیچ ارزشی ندارند. روزی آیه الله میرزا مهدی اصفهانی می‌فرمودند: «... وقتی که داد و فریاد بعضی از مخلّدین در دوزخ به اعتراض بلند می‌شود که آخر چرا؟!، در پاسخ به آنان گفته می‌شود: آیا می‌خواهید شما را «نیست» کنم؟ چون آنان در آن مقام، «نیستی» را در می‌یابند، از این رو بلافاصله می‌گویند: «خیر! خیر! حاضریم تمام عذاب‌های دردناک دوزخ را متحمل شویم، ولی حاضر نیستیم و نمی‌خواهیم «نیست» شویم». سپس در باب سند روایی آن می‌فرماید: «نشد مأخذش را بپرسم. فرمایش ایشان مسلماً مستند به روایت بوده است، روایتش کجاست؟ نمی‌دانم! باید تمام روایات عالم آخرت، مخصوصاً روایات جهنم را نگاه کنم. شاید آن روایت را پیدا کنم.»

(۷) مرحوم حاج شیخ در درس نوزدهم معارف در باب تفاوت عدم با مرگ بیان می‌دارد: «برای تذکر شما، نکاتی را متعرض می‌شوم: انسان در بسیاری از بلاها و مصیبت‌های سخت می‌گوید: ای کاش نبودم و این دشواری‌ها را نمی‌دیدم. هنگامی که به بیماری، قرض، گرسنگی خانواده و ... مبتلا می‌شود، زبان به گلایه می‌گشاید و می‌گوید: کاش نیست بودم. اگر به واقعیت خواسته‌ی او توجه

کنیم، می‌بینیم که او نبودن را عبارت از حقیقتی و عالمی می‌داند که دشواری‌های کنونی در آن جا نباشد. اگر او وجدان ترکیبی به وجودش پیدا می‌کرد، محال بود که این سخن را بر زبان آورد. شاید با کسانی که دین و ایمانی ندارند و به خدا و جهان آخرت باورمند نیستند، به هنگام مرگشان برخورد کرده باشید. پزشک‌ها که از درمانش مأیوس می‌شوند و او می‌فهمد که بایستی بمیرد، وحشت و ترس عجیبی سراسر وجودش را فرا می‌گیرد، شدیداً مضطرب و نگران می‌گردد و ... این‌ها همه به این خاطر است که او مرگ را چیزی جز نیستی نمی‌پندارد و لذا بیمناک و آشفته می‌شود.»

درباره‌ی تصور ناپذیر و وجدان ناپذیر بودن عدم و نیستی نیز در آن درس می‌خوانیم: «آن «من» که حقیقت من است، به «هستی» نمایان شده است. نیستی یعنی [این‌که] «من»، «نه من» بشود. همین [جمله‌ی] «من»، «نه من» بشود» که توجه به نیستی می‌دهد، یک امر وجودی است و طوری از اطوار هستی است، زیرا ما آن را فکر می‌کنیم. همین، خود، لرزه بر اندام انسان می‌اندازد. اکنون مشخص می‌شود کسی که به هنگام بلایا می‌گوید: کاشکی «نیست» بودم و این مصیبت‌ها را نمی‌دیدم، مفهوم نیستی را نفهمیده است. او یک عالم بی‌غوغای صرفی را تصور کرده و اسمش را گذاشته: «عدم» و آرزوی رفتن به آن‌جا را می‌کند. در حالی که عدم، عالم نیست، تصورش وحشتناک است، چه رسد به واقعیتش. زیرا شما توجه کردید که تخیل «نیستی»، یعنی این‌که «من»، «نه من» بشود، ما را متزلزل می‌کند. او نیستی را دنیایی می‌داند که این رنج‌ها در آن‌جا مشاهده نمی‌گردد و بدیهی است که این آرزوی نیستی نیست. او در این حالت خودش را «بی‌هستی» می‌خواهد، در حالی که «اویی» او، به وجود نمایان شده است. مطلق نیستی یعنی: من، نه من؛ ما، نه ما و ... که نمی‌توانیم کنهش را وجدان کنیم، زیرا بطلان صرف است و واقعیت ندارد. «نیستی»، تبدیل نشئه و تحول در اطوار وجود نمی‌باشد. خلاصه نیستی، مهیت لامهیت است.» (و)

(۸) حاج شیخ در رساله‌ی هناک می‌نویسند:

«فلا محالة لا يعلمهم بذلك و لا يوجههم نحو ذلك الشعور التركيبي كي يلتذون. و هم لا شغلهم بأنواع العذاب و العقوبات من سدة جهنم و خزنة النيران لا يلتفتون الى هذه النعمة كي يلتذون، بل يبقون على جهلهم. و هذا الجهل من أشد العقوبات و الشرور، اذ بارتفاعه يحصل الالتذاذ التام، و لكنه لا يرتفع لتشاغلهم بالعذاب و غفلتهم عن أنفسهم و عدم توجيه الله تعالى اياهم نحو ذلك الشعور و الالتفات، تعذيباً منه تعالى لهم. فهذا الشر عدمي.»

«پس ناگزیر، آن‌ها را از این امر، آگاه نمی‌سازد و ایشان را به طور ترکیبی، متوجه این نعمت نمی‌کند تا لذت ببرند. و آن‌ها به جهت مشغول شدن به عذاب‌ها و عقوبت‌های گوناگون، از جانب خدمتکاران و نگهبانان جهنم، متوجه این نعمت نمی‌شوند تا لذت ببرند؛ بلکه جاهل باقی می‌مانند و این جهل، از شدیدترین عقوبت‌ها و شرور است، چراکه با کنار رفتن آن، لذتی تمام برای فرد پدید می‌آید. اما کنار نمی‌رود، زیرا آن‌ها مشغول عذاب‌های مختلف هستند، از خودشان غافل‌اند و خداوند نیز آن‌ها را متوجه خودشان نمی‌کند، چراکه قصد رنج دادن آن‌ها را دارد. این شر، عدمی است.»

در مشهدین (ص ۱۸۶) می‌نویسند:

«ثم ان بعض الشرور عدمية لا يحتاج [تحتاج] الى مبدع فاعلي: به علاوه برخی شرور، عدمی‌اند و نیازی به فاعلی که آن را ابداع (خلق) کند، ندارند.»

در مشهدین (ص ۱۸۸) نیز می‌نویسند:

«نعم، بعض العقوبات شر و ليس بوجودي، بل هو عدمي لا يحتاج الى فاعل و مصدر: آری، برخی عقوبت‌ها شر و غیر وجودی‌اند، یعنی عدمی‌اند و نیازی به فاعل (خالق) و مبدء ندارند.»

در درس نوزدهم معارف می‌خوانیم: «این شر، جهل معاقبین به وجودشان است که چون جهل، امری عدمی است، از این جهت، این شر، عدمی به حساب می‌آید، پس علتی نمی‌خواهد. واقعیت‌های وجودی نیاز به علت دارند، معلول

نیاز به علت دارد، اما علت عدم معلول، همان عدم علت خواهد بود.».

(۹) در انتها، عبارات جامعی از رساله‌ی مشهدين (ص ۱۸۸-۱۸۹) آورده می‌شود تا مباحث مرحوم استاد عصّار مرور شود.

«نعم، بعض العقوبات شرّ و ليس بوجودی، بل هو عدمی لا يحتاج الى فاعل و مصدر. و ذلك كجهل أهل العذاب بأصل وجودهم و بدوام أبدیته. بیان ذلك: ان الوجود من أعظم النعماء الإلهية و لا ألدّ و لا أبهج منه. و ان اشتھيت ادراك ذلك، فارجع الى نفسك و تأمل أنه لو أخذ وجودك منك، فتصير معدوماً بحتاً و لا شيئاً صرفاً، كيف يكون حالك حينئذ؟ فمن البديهي أن توهم هذا المعنى توحشك و ترعدك و تضطرب شدة الاضطراب، اذ تجد بالوجدان الحضورى أنها أشد جميع الشدائد و أوحشها عليك، سلب وجودك منك و صيرورتك باطلاً محضاً و عدماً لا شيئاً صرفاً. كيف و أنت تتوحش من الموت لتوهمك بأنه زوال وجودك، مع أنه كماله.

فالناس لمكان هذا التوهم الكاذب يتوحشون من الموت، و ما ذلك الا لحب الوجود و التذاذهم الذاتى الفطرى به، التذاذاً فوق جميع اللذات. فهو أشد اللذائذ اذا كان أبدياً. فعدم التذاذك من وجودك انما هو لعدم توجهك الوجدانى اليه، فانك ما أدركت منه الا المفهوم. فلو تخيلت عن الشواغل و توجهت بوجدانك الى وجودك، لأدركت لذته الشديدة، سيّما اذا أدركت أنك أبدى لا تفنى و لا تزول. فعند ذلك تلتذّ بما لا ألدّ منه.

اذا علمت ذلك، فاعلم أن الله تعالى يسرمد وجود المخلّدين من أهل العذاب كى يعذبهم. و مع ذلك يغفلهم عن أصل وجودهم، كى لا يلتذّوا به، عقوبة منه تعالى و عدلاً. اذ لو توجهوا الى كونهم موجودين ذوى وجود، لالتذّوا به، سيّما اذا التفتوا الى كونهم دائمين غير فانيين. لكنهم لشدة اشتغالهم بأنواع العذاب من سدنة جهنم و خزنة النيران، لا يلتفتون الى هذه النعمة العظمى و الموهبة الكبرى و لا يشعرون بها شعوراً تركيبياً. و الله تعالى لا يعلمهم و لا

ینبهم بل یبقیهم علی جهلهم ترکیبی.
و هذا الجهل من أشد العقوبات و الشرور؛ إذ بارتفاعه يحصل الالتذاذ التام.
و من الواضح أن الجهل عدمیّ. فهذا هو الشر عدمیّ الذي لا يحتاج الى
مصدر و مبدأ حتّى يستند الى الله تعالى أو الى غيره. فاذن أصل وجودهم
كدوامه نعمة عظيمة و رحمة واسعة لهم، أعطاهم الله برحمته الواسعة؛ فانه
تعالى سبق رحمة غضبه. لكن جهلهم بهذه النعمة نقمة عظيمة و شرّ شديد
و ليس صادراً منه تعالى لمكان كونه عدمياً.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. أبواب الهدی. غروی اصفهانی، محمد مهدی. تحقیق: مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام. قم: مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام، ۱۴۳۸ ق.
۳. الاحتجاج على أهل اللجاج. طبرسی، احمد بن علی. تعلیقات و ملاحظات: سید محمد باقر موسوی خراسان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۱ ق.
۴. الأربعین فی أصول الدین. رازی، محمد بن عمر. قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۶۸ م.
۵. الأسفار الأربعة. شیرازی، محمد بن ابراهیم. تعلیق: هادی سبزواری و سید محمد حسین طباطبائی. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۶. الإشارات والتنبيهات. ابن سینا، حسین بن علی. قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
۷. اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. مشکینی، علی. قم: نشر الیهادی، ۱۳۷۱ ش.
۸. إقبال الأعمال. ابن طاووس، سید علی بن موسی. تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۹ ق.
۹. امام رضا عليه السلام و فلسفه‌ی الهی. جوادی آملی، عبدالله. مترجم: زینب کربلایی. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن. ابن عربی، محمد بن علی. تصحیح: محمود محمود الغراب. دمشق: مطبعة نصر، ۱۴۱۰ ق (مطبوعة علی هامش رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن).
۱۱. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام. مجلسی، محمد باقر. بیروت: دار إحياء التراث العربی: ۱۴۰۳ ق.

۱۲. البرهان فی تفسیر القرآن. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. بیروت: مؤسسة البعثة، ۱۳۷۴ ش.
۱۳. بشارة المصطفی لشبیعة المرتضی. طبری، محمد بن ابوالقاسم. تحقیق: جواد قیومی. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی: ۱۴۲۰ ق.
۱۴. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد. صفار، محمد بن حسن. تصحیح: محسن کوچه باغی. قم: کتابخانه‌ی آیت - الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. ترجمه المیزان. طباطبائی، سید محمد حسین. مترجم: محمد باقر موسوی همدانی. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس. خمینی، سید روح الله؛ جامی، عبدالرحمن. قم: پاسدار اسلام. ۱۴۳۴ ق.
۱۷. تفسیر العیاشی. عیاشی، محمد بن مسعود. تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: المطبعة العلمية الإسلامية، ۱۳۸۰ ق.
۱۸. تفسیر القمّی. قمّی، علی بن ابراهیم. تصحیح: طیب موسوی جزائری. قم: دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. تفسیر نمونه. جمعی از نویسندگان. زیر نظر: ناصر مکارم شیرازی. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۵۳ ش.
۲۰. التوحید. ابن بابویه، محمد بن علی. تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. تهذیب الأحکام. طوسی، محمد بن حسن. تحقیق: سید حسن موسوی خراسانی. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. ابن بابویه، محمد بن علی. قم: دار الشریف، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. حکمت الهی عامّ و خاص. الهی قمشه‌ای، مهدی. تصحیح: هرمز بوشهری‌پور. تهران: روزنه، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. الخصال. ابن بابویه، محمد بن علی. تصحیح: علی اکبر غفاری. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. خلقة العوالم. غروی اصفهانی، محمد مهدی. تحقیق: مؤسسة معارف أهل البيت (علیه السلام). قم: مؤسسه‌ی معارف أهل البيت (علیه السلام)، ۱۴۴۰ ق.
۲۶. دروس فلسفه. مصباح یزدی، محمد تقی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.

۲۷. رحمة من الرحمن فی تفسیر و إشارات القرآن. ابن عربی محمد بن علی. جمع و تألیف: محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة نصر، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. روح مجرد (یادنامه‌ی سید هاشم موسوی حدّاد). حسینی طهرانی، سید محمد حسین. مشهد: علامه طباطبائی، ۱۴۲۷ ق.
۲۹. شرح الأسماء الحسنى. سبزواری، هادی. تحقیق: نجفقلی حبیبی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی‌تا.
۳۰. شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاکمات. طوسی، محمد بن محمد. قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
۳۱. شرح أصول الکافی. شیرازی، محمد بن ابراهیم. تصحیح: محمد خواجه‌ی. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۳۲. شرح الفصوص. قیصری، داوود بن محمود. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. شرح منظومه. سبزواری، هادی. تصحیح: حسن حسن‌زاده‌ی آملی. تحقیق: مسعود طالبی. نشر ناب: ۱۳۷۹ ش.
۳۴. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. شیرازی، محمد بن ابراهیم. تصحیح و تقدیم: سید جلال‌الدین آشتیانی، تعلیق: ملا هادی سبزواری. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳۵. عدل الهی. مطهری، مرتضی. تهران: صدرا، ۱۳۹۵ ش.
۳۶. علل الشرائع. ابن بابویه، محمد بن علی. تصحیح: سید محمد صادق بحر العلوم. نجف: منشورات المكتبة الحيدرية، ۱۴۳۵ ق.
۳۷. عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة. احسائی، ابن ابی جمهور. تصحیح: مجتبی عراقی. قم: دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ ق.
۳۸. العین. فراهیدی، خلیل بن احمد. قم: هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۳۹. عیون أخبار الرضا علیه السلام. ابن بابویه، محمد بن علی. تصحیح: سید مهدی حسینی لاجوردی. تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
۴۰. الفتوحات المکیة. ابن عربی، محمد بن علی. تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه: ابراهیم مذکور. قاهرة: المجلس الاعلى لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعية بالتعاون مع معهد الدراسات العليا فی السوربون، ۱۳۹۷ ق.
۴۱. فرائد الأصول (الرسائل). انصاری، مرتضی. قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۴۲. فصوص الحکم. ابن عربی، محمد بن علی. منشورات الزهراء علیها السلام، ۱۳۷۰ ش.

۴۳. فقیه من لا یحضره الفقیه. ابن بابویه، محمد بن علی. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. فوائد الأصول (تقریرات دروس اصول فقه میرزا محمد حسین غروی نائینی). کاظمی خراسانی، محمد علی. تعلیق: آقا ضیاءالدین عراقی. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۴۳۲ ق.
۴۵. الفهرست. ابن ندیم، محمد بن اسحاق. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۸ ق.
۴۶. القیسات. میرداماد، محمد باقر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۴۷. الکافی. کلینی، محمد بن یعقوب. تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۴۸. کفایة الأصول. خراسانی، محمد کاظم. قم: مؤسسه‌ی آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۲۷ ق.
۴۹. مثنوی معنوی. بلخی رومی، محمد. به کوشش: ریچارد نیکلسون. تهران، ۱۳۶۳ ش.
۵۰. مجموعه آثار. مطهری، مرتضی. تهران: صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۵۱. المحاسن. برقی، احمد بن محمد. تصحیح: سید جلال‌الدین حسینی محدث ارموی. قم: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ق.
۵۲. المحصل. رازی، محمد بن عمر. عمان: دار الرازی، ۱۴۱۱ ق.
۵۳. معارف القرآن. غروی اصفهانی، محمد مهدی. تحقیق: مؤسسه معارف أهل البيت (علیه السلام). قم: مؤسسه معارف أهل البيت (علیه السلام)، ۱۴۳۸ ق.
۵۴. المیزان. طباطبایی، سید محمد حسین. قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱ ش.
۵۵. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. ابن سینا، حسین بن علی. تصحیح: محمد تقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵۶. نهاية الحکمة. طباطبایی، سید محمد حسین. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵۷. نهج البلاغة. سید رضی، محمد بن حسین. قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۵۸. وسائل الشیعة (تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة). حرّ عاملی، محمد بن حسن. قم: مؤسسه‌ی آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق.

مقالات

۵۹. ابراهیمی، حسن. «بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن»، مطالعات عرفانی، ۱۳۸۸، شماره‌ی ۱۰: صص ۲۶ - ۵.

نسخ خطی

۶۰. فی صورة عالم التشريع وأصول آل الرسول. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ۱، کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، شماره‌ی ۱۲۴۵۴.
۶۱. فی حجة فتوى الفقيه. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ۳، صفحات ۴۲۷ - ۳۲۲، کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، شماره‌ی ۱۲۴۵۵.
۶۲. فی مادة عالم التشريع. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ۳، صفحات ۴۸۲ - ۴۰۲، آستان قدس رضوی، شماره‌ی ۱۲۴۵۶.
۶۳. فی النبی و مناصبه (مناصب النبی). تولایی خراسانی، محمود. کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، شماره‌ی ۱۲۴۸۰.
۶۴. الکلام فی حقيقة القدرة والاختیار و عدم الجبر و التفویض (مشهور به هناك مطالب ثلاثة). تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ۳، صفحات ۴۰۱ - ۱۸۶، کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، شماره‌ی ۱۲۴۵۶.
۶۵. الکلام فی حجة القرآن. تولایی خراسانی، محمود. تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ۳، صفحات ۱۸۴ - ۱، کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، شماره‌ی ۱۲۴۵۶.
۶۶. المشهدين فی التوحيد والعدل. تولایی خراسانی، محمود. کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، شماره‌ی ۲۴۳۴۹.

