

سیر عرفا و فلسفه

»

جهان اسلام

مجموعه مقالات سومین گنجره فرهنگی

از ۱۹ تا ۲۳ اسفند ماه ۱۳۶۳



موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

سیر عرفان و فلسفه

در

جهان اسلام

مجموعه مقالات سومین کنگره فرهنگی

از ۱۹ تا ۲۳ اسفندماه ۱۳۶۳



موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

تهران ۱۳۶۷

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

وابسته به

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام

شماره: ۵۸۳

تیراژ: ۲۰۰۰ جلد

چاپ اول: ۱۳۶۷

نظارت و چاپ: چاپخانه شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

قیمت: ۹۰۰ ریال

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

۳	محمود بروجردي	مقدمه
۵	د. صلاح الصاوي	مَوَاقِفُ عَلَى دَرْبِ الْغُرْبَةِ
۱۷	عبدالله جوادی آملی	دیدگاههای مختلف در تفسیر قرآن
۸۹	عبدالکریم سروش	بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری
۱۱۹	احمد احمدی	حرکت جوهری و رابطه آن با خلق جدید
۱۳۳	عبدالمحسن مشکوةالدینی	قلب بیمار و قلب سلیم
۱۷۳	رؤف فان اس	معرفه الله، مسئله ای دینی در تفکر معتزله
۱۹۳	علی عابدی شاهرودی	گفتار در حرکت جوهری و خلق جدید
۲۳۷	سید جعفر سجادی	حرکت از دیدگاه ملاصدرا

محمود بروجردي

مقدمه

گرچه دل در طلب دلبر نوحاسته ای است
جانم از دوری یاران کهن می سوزد

تاریخ فلسفه بر همه اهل این علم روشن است و کیفیت ورود آن به جهان اسلام روشن تر. اما چه شد که متفکران مسلمان فلسفه را با عرفان درآمیخته به عبارتی به اعلی علین بردند؟ و بزرگانی همچون فارابی، شیخ الرئیس، سهروردی و در نهایت صدرالمتهلین پا به این عرصه نهادند و سرفراز از آن برآمدند. هیچ گاه نمی توان پیش بینی کرد که دیگر کسی به وجود نخواهد آمد که با این بزرگان برابری کند یا احتمالاً بر آنان برتری جوید. آیا مضامین ادبی که شعرای پارسی گوی در اشعار خود به کار برده اند پایان پذیرفته است؟ بیش از هزار سال است که شعر و مضامین زیبای عرفانی و عشقی که نشأت گرفته از عشق ازلی است در ادب پارسی جلوه گری کرده و می کند ولی باز مضامین بدیعی را می بینیم که هریک بر دیگری برتری داشته و دارد و به آخر نخواهد رسید.

بسی شدیم و نشد عشق را کرانه پدید تبارك الله از این ره که نیست پایانش

مگر می شود آیه شریفه الله نور السموات . . . را در یک عبارت یا یک بخش

و فصل و یا یک کتاب تفسیر و تعبیر کرد؟ عرفا و مفسران هر یک به زبانی صفت و حمد او را گفته‌اند که پایانی ندارد. اگر قرار بود شناخت ذات احدیت در چهارچوب مطالب و الفاظ قرار گیرد صفت اکبر برای حق تعالی مشخص و معین می‌شد و دیگر نیازی به تعقل و تفکر برای دیگران نبود. بدین سبب است که در قرآن کریم بارها کسانی که صاحب خرد و اندیشه هستند دعوت به شناخت شده و می‌شوند. بر این اساس است که علمای بزرگ یکی پس از دیگری در جهان اسلام ظاهر و بر مبنای دریافت‌های خود با اتکا به آنچه که پیشینیان او آورده‌اند کوشش در راه کشف حقائق عالم داشته و دارند. امروز عارفی مفسر را می‌شناسیم که به تمام مفسران گذشته در تفسیر آیه فوق «الله نور السموات والارض...» ایراد دارد البته بر دانشمندان واضح است که تفسیر آیات کلام الله با ذهن انسان معمولی محال است و فقط کسانی که رسوخی در علم و ایمان دارند باتوجه و عنایت خداوند تبارک و تعالی توانسته‌اند با اشراق به حقایقی واصل شوند که گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش.

اطالۀ کلام مطلب زلال را به ملال منتهی خواهد کرد بنابراین سخن را کوتاه و راه پرنشیب و فراز را در پیش پای خردمندان باز می‌گذارم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی که یکی از اهدافش شناساندن آثار فلسفی و عرفانی به دانش دوستان دنیا است بر آن شده است تا با ایجاد جلساتی با حضور فضیلائی معاصر در اطراف مسائل و مباحث بغرنج فلسفی و عرفانی و کلامی و منطقی به بحث و بررسی بپردازد. آنگاه این مباحث را چه در مجلات وزین و چه به صورت مجموعه مقالات در کتابهائی جداگانه چاپ و منتشر نماید. بر این اساس مقالاتی را که در کنگره «سیر فلسفه و عرفان در جهان اسلام» در اسفند ماه سال ۱۳۶۳ به وسیله دانشمندان ایراد شده، یا به صورت مکتوب به مؤسسه ارائه شده است، در این مجموعه به دانش‌پژوهان عرضه می‌کند و امید واثق بر این است که با تهیه وسایل چاپ، دیگر مقالات هرچه سریعتر در دسترس عزیزان علاقه‌مند قرار گیرد. بر خود فرض می‌داند از کوشش بی‌دریغ همکارانی که در ویراستاری این مجموعه و نظارت بر طبع آن مبذول داشته‌اند، صمیمانه سپاسگزاری کند.

مَوَاقِفُ عَلَى دَرْبِ الْغُرْبَةِ

(١)

أنت حالى كيف يخفى عنك حالُ أم ترانى بين آماق الليالِ؟
مهجة تجرى على خدّى ضنى ذوّيت فى النّوح أكباد الجبال
ساءها أم سرّها خاطرها بكلا الحالين عبّرى بانهمال
كلّما قلت رويداً كفكفى فجّرت فى القلب بركان انفعال
لايزيد الوصل إلا شوقها

أويزيد الهجر إلا الاعتلال.

فاذا ما حيّت الحىّ صبا وانتشى الأيك بأفراح الوصالِ
جنّ فى أقفاص صدرى طائر ينقرالقضبان يذمّى لا كلال
عمّق الجرح وأحيا خامداً فالتظى الوجد و غالى فى اشتعال
كلّ طير فى إसार ناعم غير قلبى فى متاهات الزّوال

أنكر الليل صباحى مثلما

أنكر الصبح انتمائى للظلال.

آه، لولا أمل فيك يمّنى ... فؤادى بمطال لمطال
واسمك العذب هتوف في دمي يبعث النّور بأرجاء الخيال
ما خشيت الشّوق أو غصّته أو خشيت الوهم يصمى بالنّبال
أنّه العشق سواء الموت والحق ... و غايات التّمنّى والكمال

أين يا موطن روحي أينها

جنّة الوصل وملك اللاّيزال؟

كيف يرضيني بديلاً عنهما ذلّة الغربة في دنيا زوال؟
أنت من شاء و من كان، و من رسم البدء يؤدّى للمال
أبداء، ما كان هذا عبثاً أبداً ما كان هذا بارتجال
شهد العشرة بالواحد، كلّ سوى، صفر يمين أو شمال

شهد الواحد بالصفّر، فلا

غير كحل النّور في حسن اكتحال.

سجد الطّرف، ولولا منّة منك حاطته، و منه الامتثال
يافداك القلب والروح معاً كيف أشكو، وشكاك لا تقال؟
أنما الشّكوى لمن يدرى، فضول ... رجاء أو نجاء أو دلال
غير أنّي في ضميري رحمة منك، تدعوني لتحرير السّؤال

فالكريم الحقّ لا يبغي سوى

بهجة الجيّد يسخو بالنّوال.

أنت حالي، كيف يخفى عنك حال؟

(٢)

ما احتوى حبك قلبي واستوى فيه، حتّى عافني، صدّ و مال
وحّد السرّ و خلّى ذمّة نفص الذّيل و خلّى كلّ خال
ساريا يطوى مفايزات الضّنى بعيون فضنّ من كلّ مسال
يسأل الآفاق والأنفس عمّن ... نداه نمّ عنه دون قال

أذن العمر و قلبي هائم

ينشد القرب وأعتاب الحجال.

نفحة منك حياةً أنما غيرق فوق الترضى والبلال
همتي أنت، ولا أبغى سوى أين مني يا عزيزاً عن منال؟
فانفصال باتصال، عجب واتصال بانفصال كانفصال
وحياة في فناء ظاهر وفناء في حياة و وصال
كل شيء عنك يحكى بالغا
غير أن العين تشتاق المقال.

كل ما قالوه حق، أنما عبق المعنى عدا عن كل قال
أنت، ما أنت. ولا يدرى سوى عنك الأرسم فكر و خيال
أين؟ لا أين. فكل الأين في أينك اللا أين، طمس. و محال
كيف؟ لا كيف. فكل الكيف في كيفك اللا كيف، وهم وافتعال
حيرة كبرى و سرّ معجز
واشتياق طال بالروح و طال.

تشرق الشمس، و تحبو مغرباً تبعث الأشكال في مسرى الزوال
ناميات فانيات، بدوها متتهاها، دائرات بالتوال
كهلال صار بدرا كاملاً و تلاشي البدر أدنى من هلال
كان؟ ماكان. فأين الكان؟ لا كان أوكان، ولكن برق خال
يتجلى عن مريد رحمة
في جيوب السحب همياء ثقال.

منطق النور بليغ شارح قصّة الأكوان آلاً بعد آل
فاذا ما اشتدّ نور أو أحاط ... تواري الظلّ في الأصل و زال
هكذا النفس، تمادى أظلمت أو فللصلّ الى الوكر انفتال
فاذا طار عن العين غطاها ... توارت، فرمال في الرمال

خلق الظلّ سجوداً ، سالياً

عالة الامكان مقهور الجلال .

فاسجدى يا نفس إيه اقتربى عانقى النور، تلاشى فى الجمال
أغبا الباقي هوالنور، ولا نور الأنور من مدالظلّال
فتجلّى الحقّ أنى صورة من سنا مولاي، شأنى الابتهاال
و تجلّى الحقّ أنى، لا أنا أنت من فى البرد أو من فى المثال
فاذا الأمر اليكم كله
لا لسعى و اكتساب و اشتغال .

أنت حالى كيف يخفى عنك حال؟

(٣)

عجباً أمضى أمامى قدماً باحثاً عنك، فما تهذا رحال
كلّما أوغلت فى السير أرى شقّة البين تمادى فى انعزال
أسأل الأحياء عن ليلى فما غير صمّ الصخر تصغى للسؤال
قصّة كانت زماناً، ما لها.. من حفيظ، أولها فى الناس تال
تركوها لحديد، فزنى لوّث العشق وأودى بالحلّال
غربة فى الناس يبدى عذرها
جلد ثعبات خليع فى تلّال .

و مُنى قلبى ورائى دائماً و به عنه فؤادى فى انشغال
فاذا أغمضتُ جفنى، بدا أحدى النور ذاتى التّلال
أرأيت البحر طمطاماً فلا تبصر الحتان أو دراللال
ورأيت الشّمس فى وجنتها تختفى فى فيضها حقّة خال
هكذا رؤياك والأكوان ضدّ .. و جمع الضّدّ بالضّدّ استحال

غربة فى الحقّ يبدى سرّها

عزّة الحقّ تعالت أن تنال .

و اذا فَتَحْتُ جَفْنِيَّ، بدا
ارفعى البرقع ليلي و كفى
ليس أهبي من خماريك سوى
أو حُسْنُ، غير ذات الحسن يشفى
أنه الخلق حجاب، فارفعى
صمدى النور ربَّابُ الفِعال
أدب الوصل وسطوات الجمال
ذاتك الأسمى تعالى و تعال
.. فؤاد الصَّبِّ و لهان عضال
واقبليه، فهو قربان الوصال

غربة في الخلق يبدى سرّها

كبرياء العشق أحكام الجلال.

أنا من شاء هذا؟ أنا؟
هكذا سبعون ألفاً حجياً
أنا من قال لي اذهب، فذهبت
كلّ شئ قالها بعدُ، فما
أى شئ بات يغريني، فما
وأقّ الدهر موار بشائبة
أسدل السّتر و غالى في الحوال؟
من جمال و كمال و جلال
.. حزينا بعدما قال تعال
قَرَفى الأرض بمطرود مآل
ثمّ ما يدعى على الدنيا بطل
وَأقّ الدهر موار بشائبة

.. هانت تواری في الليال.

كَفَرى يا عين، هاق أسبغى
ما سبيلى، من أنا؟ هل أنا
تتبارى، تترك الحلبة، تمضى
ما على قلبى من كَرّ غمار
ما لزومى والتزامى والتقى
أنا من شاء هذا، أنا؟
نادمينى بمتاب و إيال
غير أفراس المنايا في الشّكال؟
حيث ولّت بالبهاليل الأووال
.. تعالى بعجاج وصهال؟
وانتشائى نشآت واكتمال

لا اظنّ الأمر أمرى، لا إخال.

أنا من قال بالامرة يا
ومضى يرتو الى الطّاووس..
ومضى والمشهد الأسنى وراء
آدم أسكن فمضى بعد احتفال؟
عريان عن كلّ جمال فى وبال
.. ليسعى لوصال من قبال

و عيون القلب من خمر السنّا في محلّ الجمع سكرى لاتزال
لو بودى و اختيارى، ألف عدنّ .. فداء لمثول و اشتمال
لم تك الجنة الا صرفة
وهى مازالت شعاراً لانفصال.

منّة كبرى وجود سابغ هى أجر لاجتهادات العيال
وجهك الأضوى نعيمى، جتنى ورخيص فى هواه كلّ غال
يسكن المجنون فى طيف المني غير أنّ الحال لا يبقى بحال
والنوى جرح بغير الوصل لا يرتجى يوماً لبرء و اندمال
ان يكن يرضيك ماى، فأنا ما على بالى الأطيب بال
غير أنى لا إطبق الشوق، لا أو أرى لى عنك فى البعد احتمال
ما احتيالى فى كيان عاجز
بين أغلال مقادير ثقال؟

أنت حالى، كيف يخفى عنك حال؟

(٤)

زورق ما بين امواج القضا سائب السكّان منبتّ الحبال
نام نوتّ على مشعله يهتدى بالنجم فى أفق الشّمال
ظامئ للرى يبغى ماوراء .. الأجاج الملح من عذب زلال
ما احتواه مرفأ الاّ جلا حذر القرصان أو خوف اغتيال
آثر الأمواج فى تصخاها
و شرى الأمن بأنواء عضال.

كلّما أشرق فجر و أضاء وبان الأفق من بعد ضلال
و هفا من جانب القطب شدّا نشر القلع، و غنىّ بابتهاال
واستبان الزورق التائه .. شرعته المثلّى على خير مثال
مدّ للرزق شباكاً، سمكٍ ولالٍ، ملء أفواه السّلال

وطفا الخير على الشَّطْطان ، حتَّى

.. سلا الذئب الدَّنَايا والخصال .

و بنى النَّورس فوق الماء، فما عاد يخشى من أذى الكلب اختتال
و تولَّى النُّور بالدفء و بالأنس .. آفاقا حلَّ و ارتحال
و صفا الوقت مع الملاح مدَّ .. مع المدَّ وأرخى للحبال
يتملَّى بعنايات السَّماء .. هنيئاً صال للعيش و جال
غير أن البحر، بحر ما هذا

فاذا هاج، فأهوال المحال .

خطف التَّيَّار مجدافيه، لا يمين دفَّ كلاً أو شمال
واستبدَّ النَّوُّ بالقلع احتبى نكس الصَّارى فى الهوج سجال
و تنادى البرق والرَّعد على زمهرير شل أقدام اللَّيال
و هواء لُبْدُ فى لُبْدٍ و غمام مكفهر كالبحال
ظلمة لوأخرج المرء يدا

مارأها، ومتاهات طوال .

هاجت الرِّيح أتت غربيَّةً و تعالت شاهقات بالقلال
ذرَّ قرن الشرِّ يذكى فتنةً تشغل البحر بأنواء احتلال
من دمار لخراب لدما لانتهاك لافتراء لانحلال
فاذا الزَّورق نهبُ مبتلى واستبدَّت بالزَّغاليل الثَّعال
و جواب الجور جور مثله

وقصارى الصبر حدَّ اللاَّ احتمال .

فطفا الوحش، اختفى الماء فلا تسمع الأذن سوى هرج اقتتال
و اذا الوحش تشهَّى و استشاط ... فريضاً ثمَّ لم يظفر بنال
عاد بالبعض على البعض اذآ قلب الماء دماءً واستطال
هاهى الدنيا و ها دَيْدَنُها من نقيض لنقيض بالتَّوال

والهدى فيها غريب ما تطامن

... الأريثما شدّ الرحال.

غربة وَيُلْمُهَا، ما أجملها آه، لولا الجهل فيها والضلال
واحتكام النَّفس في أسر الهوى و ابتلاء العقل فيها باختلال
داؤها الانسان في غلّ الأنا نسي الحقّ تردّي في الخبال
قلب النعمة فيها نقمة بش ما للغى من سوء المآل
فغدت مُوحشة ما أرهبها

ما لأهل القلب فيها من مجال

أنت حالى، كيف يخفى عنك حال؟

(٥)

غربة، لولاك فيها مؤنسى باعتماد و اعتصام و اتكال
ضقت ذرعا بتجنّيتها، فقدت .. اصطبارى، شبّ عن طوق احتمالا
آه، لولا نفحات منك تجلو .. فؤادى برحيمات الصّقال
ما هوى الغارب الّا بشلى طالع ناء بلطف و اهتلال
يا رحيم يا ودودا لم تزل أنت برّو قريب متعال
و كريم فيضه هذا الورى

سابع فيك غريق في النّوال

ما التماسى "كيف تحبى" لا و لا أدعى شيئا لنفسى من كمال
أنا عبد غير أنى سيّد باتمنائى لعظيم ذى جلال
أنا عبد للذى أوجدنى لا لنفس أو لجاه أو لمال
أنا طين غير أنى مشرق بغرام النّور وهّاب الجمال
أنا لفظ أنت معناه فما قدر ذاتى غير أصدقاء المقال

هل لعبد غير مولاه اذا

ليمدّ الكفّ أو يرجو السّؤال؟

ضارعاً بالباب يشكو غربةً كلّ ما فيها ذليلٌ ذو اختيال
 ذَهَلُ الشَّيْءِ عَنِ الشَّيْءِ ادَّعَى و تَمَادَى فِي ادَّعَاءٍ وَ انْتِحَالٍ
 لاهوالعين ولا الغير ولا هو باقٍ في مناط باعْتِدَالٍ
 ما حباب الكاس الآ زفرة شهقة الصَّهْبَاءِ شَبَّتْ بِانْفِعَالٍ
 ما زفير الصّدر الآ ضِعْثُ فِكْرٍ .. ترائي بين أنفاس و زال

لاحباب الكاس شيء يُرْتَجَى

لا ، ولا زفرة صدر ذات بال .

أنّه الانسان هذا المشتكى يمزج الجهل بجريال النّكال
 فقد الوعي، فلا الآ هراه .. سليب و خبال في خبال
 اصطفى دنياه دينا فانبرى يرضع الحرص بأثداء النّمال
 شاب دهر و هو غرّ قاصر ناقص العقل على رغم اكتهال
 ما اقتنى من غربة الارض سوى لعبة الموت و أسباب الزّوال
 انتهى دور الحديد الآن دور

.. اللّظى، والصّلب ولّى واستقال

بين أيديه جحيّم نائم

سوف يودى لجحيّم فى اشتعال .

أَمِنَ الغربة غضبان تُرى عَجَلَ الهلّك ونادى بالوبال
 أم لها غضبان، فاستعلى أنا فَجَر الأرض دماءً و نصال
 أم تناسى عدماً فى عدمٍ لم يزل يستاقه قَرْعُ القَذال
 أم تراه أنكر الموت ولحداً .. عتيداً فوق جفنيه يهال
 عاث فى الأرض فساداً ما ارعوى لحساب أو عقاب أو سؤال
 ردّه للحق يصحو منّة

ايه أيقظه الى سكر حلال .

أدْفِنُ الحسرة ناراً فى دمي وألوك الصّبر مرّاً كالشّمال

أمة التوحيد أضحت مزقاً تتفانى في قتال واقتتال
تتهاوى كل صوب و مناجل .. أطماع تهاوى بالغلال
وسواء شرقت أم غربت فخصيب من جنوب لشمال
يتلاقى الدّم في السّاحات مدّت .. فيوضات تلاقى في المسال
كل شبر لشهيد راقد و شهيد هزمهماز الليال

و جنين راح يصلى نارها

من دم الأرمل محموم انفعال.

أمة الاسلام فيئى أنّها حاجة القلب لطهر و اغتسال
ما بنا منّا، فعودى للحجى لكتاب الله في حسن امثال
ارجعى لله، عودى وحدة في عصام الحق، لاقيد الضلال
لا تغرنك دنيا فتنة يشتهيها كل شيطان موال
أشعل البأساء فينا خصمنا كالنا واكتالنا سوءاكتيال
ليت شعري لمن الطحن إذا كان حظى في الرّحى عرك الثفال؟

انظري ما أنت في الله إذا

غيره يتغير بك حال.

(٦)

أنت الأرض بآثام الورى لم تعد أماً لأبناء حلال
رد عن اسلامك الشرّفى ألّب الحقّد عليه كلّ قال
فاحقن الدّم و أشرق بالنهى كفكف الدمع وطمئن كلّ بال
أحمد النار الو أعناق اللّظى رهم الحرق و أجراح النصال
ايه هيمن بسلام رحمة صرف المقت و هيمن بالجمال
انصر الاسلام، هذا جهدنا من قرابين فداء للجلال

أو فعجل، ثمّ عجل منّة

حجة الله وفصلاً للمقال.

يا الهى أنت جاهى و ملاذى يوم لاغيرك من ردّ و وال
يوم تنشقّ سماها، و تهاوى .. النجوم الزهر تلظى باشتعال
و تهى الارض، فلا هى بوطاءٍ لا، ولا ظلت على القيد جبال
و تنادى نخرات، وتعى مزق اللحد نداء المتعال
تلفظ الأرض أمانات بها وجرادا هبّ أرتالا عجال
يوم تعنو خاشعات لك ربى بندى التقصير جبهات الرجال
يوم لاغربة، عادالحقّ للحقّ و ولّى غيهب الهجروزال

فيمين بيمين هائى

و شمال مستهاض بشمال .

ان أكن جاوزت قدرى، فالعصا لحقت يوماً بأسباب الوصال
لاتلمنى يا فداك الروح، لم صائد الصبّ بمقلات الغزال
أنت من أودع قلبى حبّه وترائى فى المرايا و استمال
يسترقّ الحبّ أرباب النهى ويمنّهم على الماء نهال
ما تبقى لى عقل للملام .. حبيبى أو تبقى من عقل

فاجمع اللهم قلبى بالشفيع

.. أبى القاسم وضاح الخلال

مصطفاك الحقّ من دون الورى

فهو والآل لقلبى خير آل

أنت حالى كيف يخفى عنك حال

أم ترائى بين آماق الليال .

دیدگاههای مختلف در تفسیر قرآن

مقدمه

علمی که در پیرامون قرآن بحث می نماید و موضوعش قرآن و محمول آن عوارض و اوصاف ذاتی قرآن است، تفسیر نامیده می شود. در علوم برهانی چاره ای جز موضوع حقیقی نیست تا محمولات پراکنده در اثر عروض ذاتی آنها نسبت به آن موضوع حقیقی هماهنگ شوند و مجموعه آن مسائل علم واحد را تشکیل دهند ولی در علوم اعتباری وحدت اعتباری موضوع نیز کافی است و چون وحدت اعتباری اهداف علم به وحدت اعتباری مسائل آن علم استناد دارد و هماهنگی مسائل و انسجام محمولات آنها در پرتو ارتباط به موضوع آنها حاصل می شود. بنابراین هر گونه تمایز اعتباری برای علوم نسبت به یکدیگر پدید آید، مولود تمایز حقیقی موضوعات آنها خواهد بود نه بتمایز اهداف و نه بتمایز مسائل زیرا همه آنها در اثر ارتباط به موضوع یافت می شوند و تمایز آنها نیز محصول تمایز موضوعات خواهد بود. بنابراین تمایز اعتباری مجموعه مسائل علم تفسیر از مجموعه های علوم دیگر به تمایز قرآن از موضوعات دیگر است.

قرآن مفسر جهان هستی است

جهان هستی به دو بخش طبیعت و ماورای طبیعت تقسیم می‌شود. حجاب طبیعی که مانع شناخت منطقۀ طبیعت است حجاب ظلمانی است، و نقاب ماورای طبیعت که دانی معرفت قلمرو آنست حجاب نورانی می‌باشد و قرآن کریم که مفسر جهان هستی است هم پرده‌ی ظلمانی را از رخ طبیعت برمی‌دارد و شناخت آن را آسان می‌نماید و هم حجاب نوری را از چهرۀ ماورای طبیعت کنار می‌زند و معرفت آن را میسر می‌سازد... و تزلنا عليك الكتاب تبیاناً لكل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین^۱ (و نازل کردیم بر تو کتاب را آشکار کننده هر چیزی و هدایت و رحمت و بشارت جهت مسلمین) و به تعبیر دیگر می‌توان گفت که قرآن پرده پندار را از چهرۀ جان آدمی برمی‌دارد و او را از جهان روشن که سراسر آیات خداوند سبحان است آگاه می‌نماید و گر نه حجابی در رخ هستی نیست چون چیزی در قلمرو وجود یافت نمی‌شود که ذاتاً نشانه آن ذات بی‌نشان نباشد و هرگز آیت و نشان بودن با احتجاب سازگار نیست.

بنابراین اگر پرده‌ایست بر روی دل پندار غدارانی است که تحت سلطۀ وهم، جهان را می‌نگرند؛ و تأثیر قرآن در تبیین هستی همانا برطرف نمودن نقاب وهم از چهرۀ جان متوهمان است و اگر انسان متصلب در پندارهای باطل، عمداً در پرده وهم پنهان شد و در معرض رفع نقاب قرار نگرفت هرگز از شناخت صحیح جهان هستی بهره نمی‌برد زیرا محجوب را نصیبی از دیدار نیست. وقالوا قلوبنا فی اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقرومن بیننا وبينك حجاب فاعمل اننا عاملون^۲ (و گفتند قلوب ما در پوشش است از آنچه که ما را بسوی او می‌خوانند و در گوشهایمان سنگینی است و بین ما و تو حجاب می‌باشد

(۱) سورة نحل، آیه ۸۹.

(۲) سورة فصلت، آیه ۵.

پس عمل کن که عمل کننده هستیم) و هر گونه سخنی از محجوب شنیده شود گفتاری پیچیده از پندارهای باطل است و هر گونه تفسیر صحیحی در زمینه‌های متنوع هستی‌شناسی ارائه شود وی از مشاهده یأتونك بمثل الا جئناك بالحق و احسن تفسیراً^۳. (نمی‌آورند برای تو مثلی مگر اینکه آورده‌ایم آن را بحق و نیکوترین تفسیر).

بنابراین قرآن‌شناسی یعنی مفسر هستی را شناختن و روش تفسیر صحیح از جهان را آشنا شدن و بحث درباره آنکه آیا قرآن همه مسائل جهان هستی را در بر دارد و تفسیر می‌کند یا خصوص آن محروم است زیرا شرط ضروری شناخت، رفع حجاب می‌باشد و لا مسائل دینی اعم از حکمت نظری و حکمت عملی را بعداً روشن خواهد شد ولی مسائل آن تنها در قضایای خارجیة و شخصیه خلاصه نمی‌شود بلکه برخی از مسائل او به نحو قضایای حقیقیه است همانند مسئله علت و معلول و نظائر آن که از لحاظ قرآن کریم پذیرفته شده است و در تفسیر نظام جهان هستی براساس آن قضایا مسائل را مطرح می‌نماید و همانند مسائل الهیات فلسفه و عرفان نظری که به نحو قضایای حقیقیه‌اند و صرف آنکه مصداق اینگونه از مباحث تنها در خارج موجود است قضیه را از حقیقیه بودن بیرون نمی‌آورد چه اینکه صرف منحصر بودن مصداق موضوع آن مسائل در فرد موضوع را که يك عنوان عام است از کلی بودن خارج نمی‌کند. آری برخی از مسائل آن از قبیل قضایای شخصیه‌اند مانند معجزه بودن آن و همچنین بحث در پیرامون اشخاص معین همانند انبیاء (ع) ولی در پایان بحثها حیوتی اشاره به سنت لا تتفر الهی دارد که سخن درباره ثبات و سنن الهی و صیانت آنها از هر گونه تحول و تبدل به نحو قضایای حقیقیه‌اند).

قرآن دارای اسمای حسنی است

قبل از بحث در پیرامون تفسیر، شناخت موضوع آن که قرآن است لازم می‌باشد قرآن از آن جهت که تجلی خداوندی^۴ است بی‌همتا و دارای اسمای حسنی، خود نیز کلامی است بی‌مانند و دارای اسمای حسنی همانند قرآن، فرقان، کلام‌الله، کتاب‌الله و... و این اوصاف برجسته مرادف هم نیستند بلکه هر کدام کمالی از کمالهای آن وحی الهی را بیان می‌کند چنانکه مرحوم صدرالمألهین بعد از شمارش برخی از القاب و نعوت آن می‌گوید: ولا شك ان كثرة الاسامي و الاوصاف تدل على عظم شأن المسمى والموصوف والله اعلم بجلالة شأن كلامه و كتابه^۵ و همچنین صاحب «فتوحات» می‌گوید... ولكل اسم و نعت من هاء الاسماء معنى ليس للاخر^۶ و منشأ پیدایش تفسیرهای گوناگون همانا نعوت متنوع قرآن کریم است که هر تفسیری به نوبه خود شرح نامی از اسمای حسنی آن است. همانند پیدایش رشته‌های متعدد پزشکی که ناشی از شئون متنوع بدن انسان است و هیچ تفسیری جامع همه کمالات قرآن نخواهد بود مگر تفسیر انسان کامل که خود کون جامع و قرآن ممثل می‌باشد: ... و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم... (و نازل کردیم بر تو ذکر را تا آشکار کنی برای مردم آنچه که برای ایشان نازل شده است) و این برجستگی خاص نه تنها به این است که انسان کامل به همه مراتب قرآن آگاهست و دیگران به بعضی از مراحل آن بلکه در همان بعض مراتب که دیگران هم آگاهند باز انسان کامل آگاه‌تر است چون بین مراتب قرآن پیوند ناگسستنی برقرار است و کسی که از مراحل برتر مطلع نیست نمی‌تواند مراتب مادون را طوری تبیین کند که با درجات عالی

(۴) بحار، ج ۹۲ ص ۱۰۷، و نهج البلاغه، صبحی صالح، ص ۲۰۴.

(۵) اسفار، ج ۷، ص ۵۴-۵۰.

(۶) سوره نحل ۴۴.

آن هماهنگ باشد. آری اگر قرآن مجموعه علوم بود و علم واحدی که دارای وحدت اطلاقی و سعی باشد نبود همانند دائرة المعارف مصطلح که تنها وحدت اعتباری محض باعث گرد همائی آنها در يك دیوان وسیع می باشد، می توان تفسیرهای دیگران را تفسیر کامل در رشته خود دانست و چون بعضی از این اسمای حسنی بر اسمای دیگر مهیمن است تا کسی به آن اسمای مهیمن راه نیابد، توان تفسیر صحیح نسبت به اسمای دیگر را ندارد، و هر کدام از آن نعوت قرآنی مقامی از مقامات انسان سالک است در قوس صعود؛ و اگر آن اوصاف بطور «حال»، برای کسی حاصل شود نه «مقام»، توان تفسیر همان مرتبه مخصوص را هم ندارد چه اینکه هر کدام از آن اسمای حسنی مقامی از مقامات فرشتگان حامی وحی است در قوس نزول. زیرا قرآن از مبدأ نزول تا آخرین مرحله نزولی آن به دست سفرای الهی که هر يك معصوم و کریم اند می رسد و همه آنان با اصل پیاکم بر عالم فرشتگان که «وما منا الا له مقام معلوم»^۷ (و هیچ يك از ما نیست مگر اینکه برای او مقامی معلوم می باشد) رسالت و اثر خود را انجام می دهند و هیچ کدام احاطه بر معارف قرآن ندارند مگر آن ملك مهیمن بر ملائکه دیگر که احاطه او نسبت به فرشتگان دیگر خواهد بود یعنی احاطه او نسبی است نه نفسی. زیرا برخی از مقامهای قرآن براو هم پوشیده است.

امتیاز قرآن از فرقان و تمایز کلام از کتاب

گرچه قرآن دارای نعوت کمالی فراوان است و شناخت آنها بعنوان مبادی تصویری علم تفسیر سودمند است، ولی در بین آنها اسمای یاد شده بیش از القاب دیگر محور بحث قرار دارند، چون معارف الهی

(۷) فتوحات، باب ۳۲۵، ج ۴، ص ۹۵.

(۸) سورة صافات، آیه ۱۶۴.

از باب ظهور وحدت در کثرت تنزل یافته‌اند. لذا مرحله بساطت و اجمال آنها قبل از مرحله ترکیب و تفصیل آنها است و مراد از این قبلیت همان تقدم ذاتی عقل بسیط بر عقل تفصیلی است، همانند تقدم ملكة اجتهاد مطلق که يك وصف نوری و بسیط است بر علوم حصولی تفصیلی که يك سلسله معقولات ذهنی و مفاهیم اعتباری می‌باشد و این منظر فقط از لحاظ اجمال و تفصیل است نه حقیقت و اعتبار زیرا قرآن قبل از تلبس به لباس اعتبار دارای کثرت حقیقی خواهد بود و وحی الهی را به لحاظ مقام مجرد تام و بساطت عقلی او قرآن می‌نامند و به لحاظ مقام مجرد مشوب و ترکیب مثالی او فرقان می‌گویند؛ و تقدم ذاتی مقام بساطت بر مقام ترکیب ایجاب می‌کند که مقام قرآن جامع همه مراحل فرقان باشد. لذا صاحب «فتوحات» بعد از بیان اسمای متفاوت و نعوت متنوع قرآن چنین می‌گوید «ولما كان جامعاً لهذه الحقائق و امثالها استحق اسم القرآن»^۹ و مرحوم صدر المتألهین چنین می‌گوید «ان هذا المنزل من الكلام على نبينا (ص) قرآن و فرقان جميعاً و سائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي فالنفساني فالمنزل بما هو كلام الحق نور»^{۱۰}. و شاید همین فرق بین بساطت و ترکیب قرآن و فرقان را با اندک تأمل در کلام قرآن ممثل که سخنان او همانند قرآن نور است یعنی حضرت امام صادق سلام الله عليه استفاده نمود: «سألت ابا عبد الله (ع) عن القرآن والفرقان اهماشيان او شيء واحد؟ فقال (ع) القرآن جملة الكتاب و الفرقان المحكم الواجب العمل به»^{۱۱} زیرا حديث معصوم (ع) همانند قرآن ظاهری دارد و باطنی و شاید مراد از «القرآن جملة الكتاب»

۹) فتوحات مکیه، باب ۳۲۵، ج ۳، ص ۹۵.

۱۰) اسفار، ج ۷، ص ۲۳.

۱۱) اصول کافی، باب النوادر من کتاب فضل القرآن حدیث ۱۱ ج ۲ من الاصول، ص ۶۳۰ طبقه دار الكتب الإسلامية.

ناظر به مقام اجمال و بساطت و وجود جمعی او باشد و اگر کلامی دارای وحدت جمعی و اطلاق سعی نبود قرآن نامیده نمی‌شود، چه اینکه صاحب «فتوحات» نقل می‌کند «و کل کلام لایکون له هذا العموم فلیس بقرآن»^{۱۲}.

و با بیان گذشته روشن می‌شود که اگر کسی در قوس صعود به مقام فرق رسید، نه به مقام جمع، او مفسر فرقان است، نه مفسر قرآن. ولی اگر به مقام جمع نیز نائل آمد همانطوریکه مفسر فرقان است مفسر قرآن نیز خواهد بود، زیرا موضوع بحث او، هم از مقام جمع و هم از مقام فرق حکایت می‌کند و احکام هر کدام از دو مقام را می‌پذیرد، به این شرط که در خصوص مقام جمع و بساطت واقف نباشد بلکه ظهور آن را در مقامهای فرق و ترکیب مشاهده کند، لذا صاحب «فتوحات» می‌گوید «فمن وقف مع القرآن من حیث هو قرآن، کان ذاعین واحدة احدية الجمع، ومن وقف معه من حیث ماهو مجموع کان فی حقه فرقاناً فشاهد الظهر والبطن والحد والمطلع»^{۱۳}.

و اما امتیاز کلام از کتاب شبیه امتیاز قرآن از فرقان است که کلام موجودی است بسیط و از عالم امر و ثابت و دفعی الوجود ولی کتاب موجودی است مرکب و از عالم خلق و متغیر و تدریجی الوجود؛ و مرحوم صدر المتألهین بعد از نقل امتیاز مذکور از بعض اهل کشف^{۱۴} و تحقیق چنین می‌گوید «ولا حد ان یقول ان الکلام و الکتاب امر واحد بالذات متغائر بالاعتبار» سپس می‌گوید اگر الفاظ و کلمات را به فاعل نسبت دادیم کلام خواهد بود و اگر به قابل نسبت دادیم کتاب خواهد بود^{۱۵}.

(۱۲) فتوحات، باب ۳۲۵، ج ۳ ص ۹۴.

(۱۳) فتوحات، باب ۳۲۵.

(۱۴) مفاتیح الغیب، ص ۲۴.

(۱۵) اسفار، ج ۷، ص ۱۱.

عمده بحث در این است که اگر انسان جنبه ارتباط موجود به مبدأ فاعلی را که همان ملکوت شیء است مشاهده کند او کلام خدا را می شنود و مفسر کلام خدا خواهد شد ولی اگر فقط ارتباط داخلی موجود را مشاهده کند و پیوند قابلی آن را ببیند او مستمع کلام خدا نخواهد بود؛ و در نتیجه مفسر آن نمی شود، بلکه فقط توان تفسیر «کتاب الله» نصیب او می شود نه «کلام الله» و آن تأثیری که برای کلام است برای کتاب نیست و اصلاً کلمه را از آن جهت کلمه گفته اند که از - کلم - بمعنای جرح و اثر و نفوذ قابل توجه می باشد: صاحب «فتوحات» می گوید: «فللکلمة اثر فی نفس السامع لهذا سمیت کلمة فی اللسان العربی مشتقة من الکلم و هو الجرح و هو اثر فی الجسم المکلول»^{۱۶} و اولین کلامی که در گوش ممکنات اثر گذاشت و آن ها را از مقام علم به مقام عین منتزل کرد همانا کلمه «کن» بود. شعرانی در «یواقیت»^{۱۷} می گوید: «اول کلام شق اسماع الممكنات کلمة «کن» فما ظهر العالم کله الا عن صفة الکلام» و چون سراسر جهان آفرینش کلمات خداوند سبحان اند و اولین چیزی که در جهان تحقق یافت کلام بود لذا در قرآن کریم همواره سمع بر علم و بر بصر مقدم یاد می شود. سمیع علیم؛ سمیع بصیر^{۱۸} و همانطوریکه کلمات خداوند نفادپذیر نیست برای اولیای الهی در برابر هر کلمه سماع است و این سماع ها نیز زوال ناپذیر می باشند و سخن صاحب «فتوحات» چنین است «والوجود عندهم کله کلمات الله و کلماته لاتنفد»^{۱۹} ولهم فی مقابل هذه الکلمات اسماع لاتنفذ تحدث لهم هذه الاسماع فی سرائرهم بحدوث الکلمات^{۲۰}...» .

(۱۶) فتوحات، ج ۳، ص ۹۵ و اسفار، ج ۷، ص ۲.

(۱۷) ص ۸۷ و اسفار، ج ۷، ص ۴.

(۱۸) فتوحات، باب ۱۸۲، ج ۲، ص ۳۶۶.

(۱۹) سورة لقمان، آیه ۲۷، سورة کهف، آیه ۱۰۹.

(۲۰) فتوحات، باب ۱۸۲، ج ۲، ص ۳۶۷.

و چون امتیاز قرآن از فرقان همان تمایز اجمال و تفصیل مراتب وجودی از یکدیگر است؛ لذا ممکن است ظرف اترال قرآن غیر از ظرف تنزیل فرقان باشد و آنچه در شب قدر نازل شده است مقام فرقان باشد نه مقام قرآن و از مجموع آیه «انا انزلناه فی لیلة مبارکه انا کنا منذرین فیها یفرق کل امر حکیم»^{۲۱} و آیه «انا انزلناه فی لیلة القدر... تنزل الملائکه والروح فیها باذن ربهم من کل امر»^{۲۲} استفاده می شود که ظرف نزول وحی ظرفی است که هر گونه امر مجملی در آن مفصل می شود و از بساطت و احکام به ترکیب و تفصیل ظهور می کند و هرامری با اندازه مخصوص یافت می شود و همچنین کثرت فرشتگان همراه روح و نیز کثرت اموری که بسلامت نازل می کنند همه نشانه آنست که موطن نزول وحی از جهات فراوانی ظرف کثرت و تفصیل می باشد و این موطن مناسب «نزول» مقام فرقان است نه مقام قرآن و از انضمام آیات یادشده به آیه «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن»^{۲۳} با قطع نظر از شواهد روایی و تاریخی، استفاده نمودن آنکه شب قدر در ماه مبارک رمضان است آسان نیست. زیرا از آیه سورة بقره بیش از این استفاده نمی شود که قرآن در ماه مبارک رمضان نازل شده نه فرقان و از آیات سورة دخان و سورة قدر بیش از این استفاده نمی شود که فرقان در شب قدر نازل شده است. زیرا اگرچه در آن دو سوره نام مقام فرقان برده نشد ولی تناسب حکم و موضوع و محفوف بودن به چند شاهد یاد شده که آن موطن ظرف کثرت و تفصیل و اندازه گیری همه امور و تفریق هر امر بسیط و واحد و... است دلالت می کند که آنچه در شب قدر نازل شده است مقام فرقان وحی الهی است نه مقام قرآنی آن. و به استناد شواهد روایی که شب قدر در ماه مبارک است

۲۱) سورة دخان، آیات ۳ و ۴.

۲۲) سورة قدر، آیات ۱ و ۴.

۲۳) سورة بقره، آیه ۱۸۵.

می‌توان گفت ماه مبارک هم ظرف نزول مقام قرآن است و هم موطن نزول مقام فرقان. لیکن با امتیاز این دو موطن از یکدیگر و اگر شواهد روایی که نیمه ماه شعبان را شب قدر می‌داند توجیه شد احتمالاً گفته می‌شود که ظرف نزول مقام فرقان نیمه شعبان است و ظرف نزول مقام قرآن ماه مبارک رمضان می‌باشد. لذا صاحب «فتوحات مکیه» چنین می‌فرماید: «ثم اعلم ان الله انزل الكتاب فرقاناً فی ليلة النصف من شعبان، و انزله قرآناً فی شهر رمضان... فمن نزوله الى الارض فی شهر شعبان يتلى فرقاناً و من نزوله فی شهر رمضان يتلى قرآناً فمننا من يتلوه به فذلك القرآن و منا من يتلوه بنفسه فذلك الفرقان... فاذا كنت عنده كنت عندك و اذا كنت عندك لم تكن عنده لان كل شی عنده بمقدار و هو ليس كك بل هو مع كل شیء و عند من بذكره بالذكر لا غير فانه جلیس الذاكرين.»^{۲۴} و از این سخن همانند دیگر بحثهای یاد شده استفاده می‌شود که تفسیر قرآن بدون نیل به مقام قرآنی او میسر نیست. چه اینکه تفسیر فرقان هم بدون وصول به مقام فرقانی او میسر نمی‌باشد و انسانی که به مقام قرآنی نائل بود، گذشته از تفسیر قرآن، توان تفسیر فرقان را هم دارد ولی کسی که فقط به مقام فرقانی نائل آمد، قدرت تفسیر قرآن را ندارد. زیرا فرقان نسبت به قرآن مقید است و قرآن نسبت به او مطلق می‌باشد.

تذکر

چون برکت شب قدر که ظرف نزول کتاب خداوند سبحان است در پرتو برکت مظلوف اوست قدر و اندازه و تفریق هر امر مجمل و بسیط در آن شب هم در پرتو فرقان مظلوف اوست یعنی چون در آن شب برکت وحی نازل شد آن شب لیلۀ مبارک شد و چون در آن شب فرقان نازل شد آن شب لیلۀ ای شد که در او هر امر محکم و بسیط

تفرقه می‌یابد و برای هر امری اندازه فراهم می‌شود و شاید به همین منظور صاحب «فتوحات» فرموده است: «و انه نزل فی لیلة مبارکة و هی لیلة القدر فعرف بنزوله مقادیر الاشیاء و اوزانها و عرف بقدره منها»^{۲۵} یعنی چون در کتاب تکوینی هر چیزی با اندازه معین آفریده شده است: انا کل شیء خلقناه بقدر^{۲۶} ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدراً^{۲۷} (قدر به فتح و سکون در آیه دوم - قدر به فتح قاف و دال در آیه اول). همچنین در کتاب تدوینی یعنی فرقان الهی اندازه همه امور تبیین شده است.

تبصره

در طی بحث روشن شد که مقام جمعی قرآن از مقام تفصیلی فرقان بالاتر است لذا این عنوان جامع مراتب همه کمالات تنها بر وحی نازل بر خاتم انبیاء (ص) اطلاق شده است و بر سائر اقسام وحی که بر انبیاء پیشین (ع) نازل شده اطلاق نشده است. اما عنوان کلام و کتاب و فرقان چون مقام جمعی قرآن را واجد نیستند لذا بر وحی سائر انبیاء (ع) هم اطلاق شده‌اند و نشانه برجستگی وحی نازل بر حضرت ختمی مرتبت (ص) نسبت به وحی نازل بر انبیاء (ع) دیگر را گذشته از ادله نبوت خاصه، می‌توان از برخی آیات قرآن کریم استنباط کرد مانند آیه «و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصداقاً لما بین یدیه من الکتب و مهیماً علیه»^{۲۸} یعنی قرآن کریم نه تنها معارف کتابهای پیشین را تصدیق می‌نماید، بلکه بر آنها هیمنه و سلطه و اشراف دارد و تا از لحاظ درجه وجودی حائز رتبه برتر نسبت به کتابهای گذشته نباشد شایسته سلطه و نقض و ابرام و مانند آن نخواهد بود.

۲۵) فتوحات، باب ۳۴، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷.

۲۶) سوره قمر، آیه ۴۹.

۲۷) سوره طلاق، آیه ۳.

۲۸) سوره مائده، آیه ۴۸.

و آیه «و اذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصداقاً لما بین یدی من التوراة و مبشراً برسول یأتی من بعدی اسمه احمد»^{۲۹} یعنی پیامبر آینده نه تنها حقائق کتاب تورا را تصدیق می کند بلکه چیزی می آورد که نه من آورده ام و نه انبیاء گذشته. زیرا معنای بشارت آنست که وحی تازه و رهاورد بی سابقه می رسد؛ و گرنه مژده معنای درستی نخواهد داشت. پس قرآن معارفی برتر را دربر دارد و برتر از فرقان موسی (ع) همانا مقام جمعی قرآن خواهد بود. لذا مرحوم صدرالمآلهین فرمود که وحی نازل بر پیامبر خاتم (ص) هم قرآن است و هم فرقان ولی کتابهای آسمانی دیگر فقط فرقان اند.^{۳۰}

خداوند با غیر از پیامبران (ع) نیز سخن می گوید

شناخت سعه وجودی کلام خداوند سبحان در تفسیر آن سهم بسزائی دارد و توضیح آن اینست که آیا آخرین حلقه از حلقات وحی خدا مشاعر ادراکی پیامبر (ص) است و وقتی که کلام خدا به آن حضرت رسید منقطع می شود، سپس آن حضرت پیام خداوند را به مردم ابلاغ می کند؟ یا وجود مبارک آن حضرت همانند فرشتگان مجرای وحی و مسیر تکلم الهی است تا بانسان های دیگر هم برسد و آنچه به انسان عادی می رسد حلقه ای از حلقات نهائی کلام خداومهره ای از سلسله وحی الهی به شمار می رود بنابر فرض اول انسان عادی کلام خداوند را نمی شنود بلکه پیامبر (ص) کلام خداوند را به مردم ابلاغ می نماید و بنابر فرض دوم انسانهای عادی کلام خداوند را می شنوند گرچه به واسطه پیامبر (ص) باشد. همانطوریکه پیامبر (ص) کلام خداوند را به واسطه فرشته وحی می شنود. البته بین شنیدن آن حضرت

۲۹) سورة صف، آیه ۶.

۳۰) اسفار، ج ۷، ص ۲۳.

از فرشته وحی و شنیدن انسان عادی از آن حضرت فرق عمیقی است که شاید بعداً به آن اشاره شود.

برای اثبات نظردوم اموری اعم از دلیل یا تأیید بیان می‌شود. اول آیه: یا ایها الناس قد جائکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نوراً مبیناً^{۳۱}. ظاهر آیه آنست که کلام الهی که نور مبین است در امتداد تنزل خود به سوی مردم نزول یافت و آنچه که به دل و گوش آنها می‌رسد مرحله‌نهایی کلام خداوند است گرچه به واسطه پیامبر (ص) خواهد بود. صرف واسطه داشتن کلام خداوند را منقطع نمی‌کند چه اینکه فرشتگان نیز وسائط نزول کلام الهی‌اند و در آیه: ... و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم^{۳۲}، نزول کلام خداوند را هم به سوی پیامبر (ص) دانست که واسطه ایصال وحی است و هم به سوی مردم که گیرندگان کلام الهی‌اند به واسطه پیامبر (ص)؛ و شاید نکته تفاوت در تعبیر که نسبت به پیامبر (ص) انزال گفته شد و نسبت به مردم تنزیل ناظر به همان فرقی باشد که بین این دو کلمه از لحاظ دفعی و تدریجی بودن مطرح است.

دوم آیه: و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم^{۳۳} عنوان - بشر - در صدر آیه مطلق است و شامل غیر پیامبر (ص) می‌شود و اقسام سه گانه تکلم الهی بنحو منفصله مانعة الخلو است که جمع را شاید و قرینه منفصل یا متصلی در بین نیست که باعث تقييد عنوان - بشر - گردد و آن را مخصوص پیامبر (ص) قرار دهد چه اینکه عنوان تکلم نیز مطلق است و شامل کلام تسدیدی و تشریعی خواهد شد و اختصاصی به کلام تشریعی ندارد که مخصوص پیامبر (ص) باشد و قسم اول از

(۳۱) سوره نساء آیه ۱۷۴.

(۳۲) سوره نحل آیه ۴۴.

(۳۳) سوره شوری، آیه ۵۱.

اقسام سه گانه تکلم همان کلام بدون واسطه است که در آیه محل بحث بعنوان «وحی» یاد شده است؛ و قسم دوم به واسطه حجاب معنوی یا صوری است همانند تکلم خداوند با موسی (ع) از حجاب درخت؛ و قسم سوم به واسطه فرستادن رسول است که این رسول نیز مطلق است و شامل رسول ملکی و رسول بشری خواهد شد و اختصاصی به رسول ملکی ندارد و چه اینکه مخصوص به تکلم تشریعی نیست تا بر فرض اختصاص رسول به رسول ملکی بر غیر پیامبر (ص) نازل نشود پس هم عنوان رسول مطلق است و هم رسالت آن رسول اعم از تشریع و تسدید می باشد. آنگاه این رسول الهی به آن خداوند هر چه را خداوند بخواهد وحی می نماید و متعلق آن محذوف است که خود نشانه دیگری بر تعمیم گیرنده آخرین حلقه وحی است و هیچ دلیلی بر اختصاص گیرنده وحی «رسول» به پیامبر (ص) وجود ندارد در نتیجه هم پیامبر (ص) و هم انسانهای عادی به برکت وجودی پیامبر و وساطت آن حضرت کلام الهی را از راه ایجابی رسول خدا می شنوند و تلقی می نمایند لذا صاحب «فتوحات مکیه» فرموده است: «وصل: و اما معرفة الخطاب الالهی عنداللقاء فهو قوله (ص) و ما کان لبشر... فاما الوحی... و اما قوله تعالی من وراء حجاب... و اما قوله (ص) او يرسل رسولا فهو ما ينزل به الملك او مايجيء به الرسول البشري الينا اذا نقلا کلام الله خاصة مثل التالی قال تعالی فاجره حتی یسمع کلام الله...»^{۳۴} که مراد از رسول اعم از فرشته و پیامبر (ص) است یعنی همانطوریکه پیامبر (ص) کلام خداوند را توسط فرشته وحی می شنود و تلقی می کند انسان عادی نیز توسط پیامبر (ص) کلام خداوند سبحان را می شنود و تلقی می نماید و مرحوم صدر المتألهین نیز موافق شیخ مشایخ عرفا قسم سوم کلام را مطلق دانسته چنین فرمود: «... والثالث اشارة الى ادنی الکلام و هو النازل الى اسماع الخلائق

و آذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل...»^{۳۵}. سپس در امتیاز تلقی پیامبر (ص) توسط فرشته نسبت به تلقی انسان عادی توسط پیامبر (ص) چنین فرمود «... و اياك ان تظن ان تلقى النبى (ص) كلام الله بواسطة جبرئيل و سماعه منه كاستماعك من النبى (ص) او تقول ان النبى (ص) كان مقلداً لجبرئيل كالامة للنبي (ص) هيهات! اين هذا من ذاك همانوعان متبائن كما مرّ والتقليد لا يكون علماً اصيلاً ولا سماعاً حقيقياً ابدأ»^{۳۶} و منظور از تباین در آنجا که فرمودند: همانوعان متبائن همان تفاوت فراوانی است که بین بعضی از درجات وجودی کلام خداوند یافت می شود و گرنه تباین مصطلح با تشکیک فیض و علم و کلام خداوند سبحان مناسب نخواهد بود و شاید بتوان همین معنای جامع قسم سوم را از «تفسیر قمی» به نقل «صافی» استنباط نمود زیرا در بیان قسم سوم چنین می فرماید: «... او یرسل رسولا فیوحي باذنه ما يشاء قال وحى مشافهة یعنی الى الناس»^{۳۷}.

ولی نظر مرحوم استاد علامه طباطبائی، همانند بعضی از مفسران دیگر، آنست که قسم سوم مخصوص پیامبر (ص) است زیرا مراد از رسول همانا فرشته وحی است که به اذن خداوند بر پیامبر (ص) نازل می شود نه رسول انسانی که به افراد عادی ابلاغ می نماید. زیرا تبلیغ پیامبر (ص) را وحی نمی گویند در حالیکه مستفاد از آیه درباره قسم سوم آنست که آن رسول به اذن خداوند وحی می نماید: «... واما قول بعضهم ان المراد بالرسول فی قوله: او یرسل رسولا فیوحي باذنه ما يشاء - هو النبى يبلغ الناس الوحى فلا يلائمه قوله «یوحى» ان لا يطلق الوحى على تبليغ النبى»^{۳۸} لیکن می توان با شواهد یاد شده

(۳۵) اسفار، ج ۷، ص ۹.

(۳۶) پیشین.

(۳۷) تفسیر صافی، ج ۴، ص ۳۸۱، ذیل آیه مورد بحث در سوره شوری.

(۳۸) المیزان، ج ۱۸، ص ۷۶.

استنباط نمود که بر تبلیغ پیامبر (ص) نیز ایحاء اطلاق می‌شود گرچه با قرینه باشد گذشته از آنکه مراد از رسول بنابر آنکه خصوص فرشته باشد رسالت او در خصوص کلام تشریعی نیست تا فقط بر پیامبر (ص) نازل شود ممکن است ملك کلام تسدیدی را بر غیر پیامبر (ص) نیز نازل نماید، گرچه بوساطت برکت وجودی پیامبر (ص) باشد، و دیگر نمی‌توان گفت برایفای رسالت فرشته نسبت به کلام تأییدی خداوند درباره مؤمن ایحاء اطلاق نمی‌شود.

سوم آیه: و ان احد من المشرکین استجارک فأجره حتی یسمع کلام الله...^{۳۹} منظور از «کلام الله» فقط معنای اسم مصدری نیست که فعلاً مستمع، کلام رسول الله را استماع نماید و آن کلام چون پیام خداوند است از این جهت به آن کلام الله اطلاق شده باشد بلکه آنچه از زبان پیامبر (ص) شنیده می‌شود بعنوان گذرگاه وحی و مسیر کلام خداوند خواهد بود و آن مسموع عین کلام خداوند است که هم اکنون در مقام فعل توسط پیامبر (ص) تکلیم می‌نماید و اگر در سورة تکویر همین کلام خداوند به عنوان قول فرشته کریم بیان شد.. انه لقول رسول کریم...^{۴۰} برای آنست که سخن رسول از آن جهت که رسول است همانا سخن مرسل و فرستنده خواهد بود لذا فرمود: انه لقول ملك کریم بلکه فرمود انه لقول رسول کریم و این استشهاد قبلاً از «فتوحات» نقش شد.

چهارم آیاتی است که در تشریح مبادی وحی و مجاری کلام الهی صیانت آن را از گزند نفوذ شیطان و وسوسه و هرگونه تحریف، بیان می‌نماید و توضیح آن اینست: قرآن کریم مبدأ وحی را خداوندی می‌داند که عین علم و شهود است لذا هیچگونه جهل و غفلت را به حرم

(۳۹) سورة توبه، آیه ۶.

(۴۰) سورة تکویر، آیه ۱۹.

امن الهی راه نیست: «لا یعرب عنه مثقال ذرة»^{۴۱} چه اینکه هیچگونه فراموشی را فراسوی حق تعالی گذری نمی‌باشد: «و ما كان ربك نسياً»^{۴۲} و مسیر وحی را تا به پیامبر (ص) توسط فرشتگان امین و معصوم سالم از آسیب هر شیطان وارد می‌داند: «انه لقول رسول كريم ذي قوة ذي العرش مكين مطاع ثم امين»^{۴۳} یا «فی صحف مكرمة مرفوعة مطهرة. بایدی سفره. کرام برره»^{۴۴} سپس گذرگاه وحی از پیامبر اکرم (ص) تا سمع مردم را، توسط فرشتگان معصومی که رصدبان کلام خداوندند، محفوظ می‌داند. چه اینکه محدوده وجود مبارك پیامبر (ص) را در مراحل سه گانه تلقی و ضبط و ابلاغ معصوم می‌شمارد: «ترل به الروح الامين على قلبك»^{۴۵}. «سنقرئك فلا تنسى»^{۴۶}، «ما ينطق عن الهوى. ان هو الا وحى يوحى»^{۴۷} یعنی کلام خداوند همانطوری که درست به پیامبر می‌رسد در حیطه وجودی آن حضرت نیز درست قرار می‌گیرد و هنگام ابلاغ نیز درست تأدیه می‌شود و مسیر این کلام الهی که مجاری فراوانی را پیموده است از افق زبان پیامبر (ص) تا سمع مردم نیز همانند مجاری گذشته معصوم از دخالت شیطان است... عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً. الا من ارتضى من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصداً. لیعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم و احاط بما لديهم و احصى کل شیء عدداً^{۴۸} یعنی همانطوری که فرشتگان معصوم رصد پشت سر پیامبر (ص) هستند که

(۴۱) سورة سبا، آیه ۳.

(۴۲) سورة مریم، آیه ۶۴.

(۴۳) سورة تکویر، آیات ۱۹ - ۲۱.

(۴۴) سورة عبس، آیات ۱۳ - ۱۶.

(۴۵) سورة شعراء، آیه ۱۹۳.

(۴۶) سورة اعلی، آیه ۶.

(۴۷) سورة نجم، آیات ۳-۴.

(۴۸) سورة جن، آیات ۲۶-۲۸.

کلام الهی درست به آن حضرت برسد همچنین مراقب و رصد پیش روی او هستند که کلام الهی درست از آن حضرت به سمع مردم برسد و رسالت الهی صحیحاً ابلاغ شود^{۴۹} و این نشانه آن است که نقطه پایانی کلام خداوند سمع مردم است نه سمع پیامبر (ص) و همانطوری که فرشته وحی، مسیر کلام خداست پیامبر (ص) نیز مجرای آنست نه مختم آن و تمام مجاری کلام خداوند از سه جهت معصوم اند اول آنچه قبل از آنها است؛ دوم آنچه در حیطه وجودی و نهان خود آنها است؛ سوم آنچه بین آنها و مجرای بعدی است؛ و ما نتنزل الا بامر ربك له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک و ما کان ربك نسیاً^{۵۰}. یعنی تنزل ما فرشتگان فقط به امر پروردگار است آنچه پیش روی ما است یعنی بین ما و آینده - و آنچه پشت سر ما است یعنی بین ما و گذشته - و آنچه بین گذشته و آینده است یعنی ذات و صفت و فعل خود ما همه و همه از آن اوست. بنابراین هر فرشته محفوف به عصمت‌های سه گانه است و در هیچ بعدی از ابعاد سه گانه فرشتگان الهی جا برای نفوذ شیطان نمی‌باشد و پیامبر (ص) نیز از جهات سه گانه یاد شده معصوم است بنابراین کلام خداوند بدون کمترین افزایش یا کاهش صحیحاً به سمع مردم می‌رسد و آنچه را که انسانها می‌شنوند تتمه مراحل وحی خدائی است و از اینجا روشن می‌شود که آیه: و ما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنى القی الشیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم^{۵۱} نه به این معنا است که در حریم وحی الهی راهی برای نفوذ شیطان باز است بلکه به آن معنا است که وقتی وحی الهی از نقطه آغازین تا نقطه پایانی که سمع مردم است صحیحاً رسید، سپس در محدوده وجودی

(۴۹) المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۰ - ۱۳۴.

(۵۰) سوره مریم، آیه ۶۴.

(۵۱) سوره حج، آیه ۵۲.

آنها که معصوم نیستند راه برای نفوذ شیطان باز است و نمی‌گذارد وحی ابلاغ شده، درست عمل شود. گرچه سرانجام خداوند سبحان دین خود را تحکیم می‌نماید و همه و ساوس شیطانی را نسخ و زائل می‌کند و این بیان نه تنها مورد پذیرش محققان خاصه است بلکه مورد قبول اهل تحقیق عامه نیز می‌باشد لذا فخر رازی می‌گوید: «... الصحيح عند اهل الحق ان عندما يبلغ الملك الوحي الى الرسول لا يقدر الشيطان على القاء الباطل في اثناء ذلك الوحي».^{۵۲}

نکته

گرچه همه فرشتگان معصوم‌اند، ولی پاس احترام وحی ایجاب می‌کند که برجسته‌ترین آنها حاملان وحی الهی شوند زیرا از نظر قرآن همه ملائکه رسالت الهی را به عهده دارند و هیچ فرشته‌ای نیست که از مسئولیت رسالت مستثنی باشد «... جاعل الملائكة رسلا»^{۵۳} ولی برای ایفای رسالت وحی فرشتگان ویژه‌ای انتخاب می‌شوند: «الله يصطفى من الملائكة رسلا و من الناس»^{۵۴} و این صفوه از فرشتگان گذشته از آنکه از هرگونه سهو و غفلت و جهل و آسیب‌پذیری شیطان مصون‌اند از علوم خاصی برخوردارند.

پنجم آیه: واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا^{۵۵}، به ضمیمه آنچه درباره انسجام قرآن و عترت رسیده است که آنان همانند يك ريسمان‌اند که طرفی از آن به دست خداوند و طرف دیگرش به دست شما است. قال النبي (ص) في خطبة المشهورة التي خطبها في مسجد الخيف في حجة الوداع... اني مخلف فيكم الثقلين الاكبر القرآن

(۵۲) تفسیر امام رازی، ذیل آیه ۵۲، ازسوره حج.

(۵۳) سوره فاطر، آیه ۱.

(۵۴) سوره حج، آیه ۵۷.

(۵۵) سوره آل عمران، آیه ۱۰۳.

والثقل الاصغر عترتی و اهل بیتی هما حبل الله ممدود بینکم و بین الله عزوجل ما ان تمسکتکم به لم تضلوا سبب منه بیدالله و سبب بایدیکم - و فی روایة اخرى طرف بیدالله و طرف بایدیکم -...^{۵۶} یعنی آخرین حلقه این ریسمان الهی به دست انسان‌ها است چه اینکه اولین حلقه آن به دست خداوند و حلقات متوسط آن به دست فرستادگان الهی اعم از فرشتگان و پیامبر (ص) است و چون قرآن هم از لحاظ لفظ و هم از لحاظ معنی ریسمان خداست بنابراین آنچه به سمع انسان عادی می‌رسد، آخرین مرحله وحی و نقطه پایانی کلام خداوند است. سپس ممکن است به این ریسمان اعتصام جسته بالا برود و نیز ممکن است در اثر سوء اختیار خود آن را دگرگون کند و محروم بماند. «و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون»^{۵۷} که بعد از شنیدن کلام خداوند آن را در برنامه عملی خود تحریف می‌نمایند گرچه نسخه اصل او همواره مصون است.

نکته

قرآن حبل الله است که از مقام مجرد تام تنزل یافت و به لباس لفظ درآمد تا انسان با شنیدن سخن خدا به حضور آن حضرت بار یابد و آنگاه خود عین حبل الله گردد و به نام «انسان کامل» که کون جامع همه مراتب است و این مقام از انسان دور نیست. زیرا خداوند سبحان و همه فرشتگان بر انسان صلوات نازل می‌نمایند تا او را از ظلمت طبیعت به عالم مثال و از آنجا به موطن عقل محض برسانند هو الذی یصلی علیکم و ملائکته لیخرجکم من الظلمات الی النور و کان بالمؤمنین رحیمًا^{۵۸}.

۵۶) بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۲.

۵۷) سوره بقره، آیه ۷۵.

۵۸) سوره احزاب، آیه ۴۳.

خلاصه شواهد یاد شده آنست که انسان هنگام تلاوت قرآن کلام خداوند را می‌شنود لذا شایسته است که استماع و انصیات نماید: اذ اقرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا^{۵۹} و مناسب است در برابر خطابهای قرآنی همانند «یا ایها الذین آمنوا» تلبیه بگوید و در مقابل «فبای آلاء ربکما تکذبان» هر گونه تکذیبی را سلب نماید. از حضرت امام صادق (ع) رسیده است که چون به آیه «الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی» از سوره قیامت رسیدی بگو - بلی -؛ و حضرت علی (ع) وقتی سوره «سبح اسم ربک الاعلی» را قرائت می‌نمود می‌گفت سبحان ربی الاعلی...^{۶۰}

مقام جمعی قرآن شامل همه حقائق جهان است

شاهد اول

شواهدی بر این امر دلالت دارد هر گونه حقیقتی که در جهان آفرینش ظهور می‌یابد اگر حقیقت علمی باشد تحت تدبیر فرشتگان علمی به اذن الله اداره می‌شود و اگر حقیقت عملی باشد تحت تدبیر فرشتگان عملی به دستور خداوند اداره خواهد شد و هیچ علم صحیح نصیب هیچ دانشمندی نمی‌شود مگر به تعلیم معلمان آسمانی و هیچ عمل صالح از هیچ انسان وارسته صادر نمی‌گردد، مگر به تربیت مربیان سپهری، زیرا هر موجود ممکن خواه علم و خواه عمل اگر صحیح و صالح باشد یعنی جنبه وجودی داشته باشد حتماً به علل غیبی استناد دارد. تا سرآغاز به مبدأ همه آنها که ذات اقدس خداوندی است مستند گردد و آن علل غیبی در لسان شرع انور فرشتگان آسمانی‌اند که باذن خداوند مدبرات امور می‌باشند: و ما بکم من نعمة فمن الله^{۶۱}. و هر علتی

۵۹) سوره اعراف آیه ۲۰۴.

۶۰) بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۲۱۷ - ۲۲۰.

۶۱) سوره نحل، آیه ۵۳.

مهیمن بر معلول و هر معلولی نسبت به ساحت علت خود خاضع است چون هر مطلقى مسلط بر مقید و هر مقیدی در برابر مطلق منقاد است. این خضوع معلول نسبت به علت و انقیاد مقید در برابر مطلق همانا سجود تکوینی دانی در برابر عالی است و هرگز در جهان تکوین شئون وجودی يك ذی شأن جامع از اطاعت او تمرد نمی نمایند. لذا همه نظام هستی تکویناً نسبت به خداوند سبحان منقادند: فقال لها و للارض ائتیا طوعاً او کرها قالتا اتینا طائفتین^{۶۲} بنابراین همه اسرار علمی جهان در پیشگاه فرشتگان مسؤل تعلیم خاضع اند و همه امور عملی جهان در برابر ملائکة مسؤل تدبیر، منقادند. چه اینکه طبق بحثهای گذشته، هیچ فرشته‌ای نیست که رسالتی بر عهده او نباشد. زیرا خدای سبحان با تعبیر: جاعل الملائکة رسلاً^{۶۳} همه فرشته‌ها را مأمور انجام رسالت و بهره معرفتی کرده است. پس تمام امور جهان تحت تدبیر فرشتگان است باذن الله. چه اینکه تمام فرشتگان مدبران امور جهان اند باذن الله. و این همان سلطه و خضوع متقابل علت و معلول است.

و از طرفی هیچ فرشته‌ای نیست که در برابر انسان کامل و کون جامع ساجد نباشد: فسجد الملائکة کلهم اجمعون^{۶۴}. این تعبیر رسا با جمع محلی به الف و لام و تأکیدهای مکرر نشانه خضوع همه فرشتگان علمی و عملی جهان است نسبت به کون جامع که همان انسان کامل باشد، قهراً تمام اسرار علمی عالم و تمام رموز علمی جهان در پیشگاه انسان کامل منقادند، زیرا هر مقیدی نسبت به مطلق خود خاضع است و این جامعیت انسان کامل نه تنها در اینست که به حقائق جهان و اسامی نهانی آنها آگاه است، بلکه به اسامی حقیقی مدبرات

(۶۲) سوره فصلت، آیه ۱۱.

(۶۳) سوره فاطر، آیه ۱.

(۶۴) سوره ص، آیه ۷۳.

آنها یعنی فرشتگان نیز احاطه وجودی دارد، زیرا منظور از تعلیم اسماء به آدم، فقط اسرار جهان تحت تدبیر ملائکه نمی باشد، بلکه مراد اسماء و حقائق همه نشأت امکان، حتی حقائق فرشتگان و اسرار هستی آنان و آغاز و انجام آنها می باشد. و علم آدم الاسماء کلاً^{۶۵} و آن مقام جمعی انسان کامل چون نسبت به مقامهای بعدی بسیط است هم مقام علم به همه حقائق امکانی است و هم قدرت بر آنها و سبب مسجود بودن انسان کامل و علت خضوع تکوینی همه فرشتگان علمی و عملی نسبت به وی همانا جامعیت علم به اسماء و حقائق نظام امکانی او است و آن حقائق علمی برای حضرت ختمی مرتبت (ص) به صورت قرآن ظهور کرده است: ... و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم^{۶۶} و انک لتلقى القرآن من لدن حکیم علیم^{۶۷}.

صاحب «فتوحات مکیه» چنین می فرماید: «بای شیء نال التقدمة علی الملائكة؟ الجواب: ان الله قد بین ذلك بقوله (تعالی) وعلم آدم الاسماء کلاً، یعنی الاسماء الالهیه التي توجهت علی ایجاد حقائق الاکوان و من جملتها الاسماء الالهیه التي توجهت علی ایجاد الملائكة والملائكة لاتعرفها... ثم قال (تعالی) لهم بعد التعلیم اسجدوا لادم، سجود المتعلمین للمعلم من اجل ما علمهم، فلآدم هنا لام العلة والسبب ای من اجل ادم (ع) فالسجود لله من اجل ادم (ع) سجود شکر لما علمهم الله من العلم به وبما خلقه فی آدم (ع) فعلموا ما لم یکنوا یعلمون...»^{۶۸} سپس درباره پیامبر اکرم (ص) می گوید: همین حقیقت در حضرت ختمی مرتبت (ص) ظهور کرد و آن حضرت (ص) درباره خود چنین فرمود: «انه اوتی جوامع الکلم، و هو قوله فی حق آدم (ع) الاسماء کلاً و کلاً بمنزلة الجوامع والکلم بمنزلة الاسماء...»^{۶۹} و بهترین

(۶۵) سوره بقره، آیه ۳۱.

(۶۶) سوره زخرف، آیه ۴.

(۶۷) سوره نمل، آیه ۶.

(۶۸ و ۶۹) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۷۱ - ۷۲.

مصدق برای جوامع الکلم همانا قرآن کریم می‌باشد. که صحائف دیگر شرح اوست. بنابراین صاحب جوامع کلم مسجود همه فرشتگان علمی و عملی جهان آفرینش است و بلندای این مقام همان سعه وجودی مقام قرآن است که در حضرت ختمی مرتبت ظهور کرده است چون ام‌الکتاب محیط بر همه اسرار علمی و عملی می‌باشد بنابراین فرض صحیح ندارد که چیزی در نظام آفرینش یافت شود و مقام جمعی قرآن که فیض بلاواسطه خداوند سبحان است فاقد آن باشد. چه اینکه فرض صحیح ندارد چیزی در جهان امکان یافت شود و صادر اول و ظاهر بلافصل از آن آگاه نباشد و بحث کنونی درباره حقیقت قرآن است نه انسان کامل گرچه این دو متحدند و هرگز در هیچ مرحله از هم جدا نخواهند بود.

شاهد ثانی

نفوس انسانهای کامل، یعنی امامان معصوم، علیهم السلام، از آن جهت که تقدم وجودی بر فرشتگان الهی دارند و قبل از آنها خلق شده‌اند در مقام جمعی خود واجد همه کمالات هستی آنها خواهند بود، لذا تمام معجزات علمی و عملی انبیاء (ع) گذشته را دارا بوده و می‌باشند^{۷۰}، خواه تسخیر فضا همانند سلیمان (ع) و خواه سلطه بر دریا و زمین همانند موسی (ع) و خواه سلطه بر امواج آتش همانند ابراهیم (ع) و خواه بر احیای موتی و ابرای اکمه و ابرص و اخبار به ذخائر خانه‌ها و مانند آن چون عیسی (ع) و خواه معجزه داود و صالح و... و این ولایت کلیه از آن نفوسی است که درجه وجودی آنان به همه اسرار جهان آفرینش باذن الله مطلع و محیط باشد که شرح آن به بحث درباره ولایت مطلقه در محدوده اذن خداوند سبحان موکول می‌باشد و از طرفی امامان معصوم (ع) دارای جفر و جامعه

بوده‌اند که نه تنها همه احکام الهی در آن آمده است بلکه بسیاری از اسرار نهانی جهان هستی نیز در آن درج شده است چه اینکه محقق شریف در «شرح مواقف» قاضی عضدایجی، در بحث نوع دوم از انواع پنجگانه کیفیات نفسانی، یعنی مبحث علم ضمن مقصد دوم از مقاصد شانزده گانه آن که يك علم به دو معلوم تعلق می‌گیرد راجع به جفر و جامعه که در متن کتاب «مواقف» به آن اشاره شده است می‌گوید: «وهما کتابان لعلی رضی الله عنه قد ذکر فیهما علی طریقة علم الحروف، الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم و كانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما و يحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علی بن موسی رضی الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا مالم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان علی انه لا یتیم ولمشاخ المغاربة نصیب من علم الحروف ینتسبون فیہ الى اهل البيت ورأیت بالشام نظماً اشیر فیہ بالرموز الى احوال ملوك مصر و سمعت انه مستخرج من ذنیک الکتائین»^{۷۱} و مرحوم کلینی در «کافی» کتاب الحجۃ، باب الصحیفة والجفر والجامعة، هشت روایت نقل کرده است که در جوامع روایی دیگر نیز مانند آن آمده و بعضی از جمله‌های آن اینست «... ان عندنا علم ما کان و علم ما هو کائن الى ان تقوم الساعة...» و تفصیل آن و جمع بین روایاتی که علم غیب را از آن ذوات مقدسه نفی می‌کند با آن همه نصوص معتبری که علم غیب آنان را تثبیت می‌کند، از بحث کنونی خارج است و آنچه فعلاً مطرح است اطلاع نفوس عالیه صاحبان ولایت کلیه بر اسرار عالم و همچنین سلطه وجودی آنان بر جهان امکان باذن الله است مع ذلك در نصوص فراوانی پیامبر اکرم (ص) آنان را معادل قرآن قرار داده که هیچکدام از دیگری جدا نمی‌شوند و نیز هیچکدام بر دیگری رجحان ندارند زیرا اگر یکی بر دیگری رجحان وجودی داشته باشد در همان مرحله

(۷۱) شرح مواقف، ص ۲۷۶ (طبع ترکیه) و اربعین، شیخ بهائی، ذیل حدیث ۲۱.

راجح از مرجوح جدا و مرجوح از راجح افتراق حاصل می‌کند. در حالیکه رسول اکرم (ص) فرمود: «... لن یفترقا حتی یروا علی الحوض» و اگر علوم امامان معصوم (ع) در قرآن نباشد و جفر و جامعه و مصحف فاطمه (ع) و... شروحي بر قرآن و تفصیلی از آن مقام جمعی قرآن نباشد لازم می‌آید که یکی از دو ثقل بر دیگری فزونی یابد در حالیکه رسول اکرم (ص) فرمود: ان اللطیف الخبیر قد نبانی انهما لن یفترقا حتی یروا علی الحوض کاصبعی هاتین - جمع بین سبائینه - ولا اقول کھاتین و جمع بین سبائنه و الوسطی ففضل هذه علی هذه^{۷۲}. آری استنباط آن همه علوم از قرآن میسر دیگران نیست نه اینکه قرآن در مقام جمعی خود اصلا فاقد آنها باشد - مرحوم مولی صالح مازندرانی در «شرح اصول کافی» می‌گوید: «فان قلت ورد فی الاخبار ان القرآن مشتمل علی جمیع العلوم قلت لعل المراد ما نفهم من القرآن ولذا قال (ع) - قرآنکم»^{۷۳}. یعنی اگر حضرت امام صادق (ع) فرمود: همه آنچه در جهان یافت می‌شود ما می‌دانیم و در قرآن شما نیست یعنی شما نمی‌توانید از قرآن استنباط نمایند نه اینکه در قرآن نباشد و یا قرآن متعدد باشد یکی نزد امامان (ع) و دیگری نزد مردم که این خود یقیناً مردود است. و همچنین در شرح بیان امام سجاد (ع): آیات القرآن خزائن فکلما فتحت خزانة ینبغی لک ان تنظر ما فیها^{۷۴} چنین فرمود: اذ فیها انواع من جواهر المعانی و الاسرار و الحقائق و اصناف من فرائد اللطائف و الفوائد و الدقائق و لذلك کان القرآن مع قلة لفظه و صغر حجمه مشتملا علی جمیع ما کان و ما هو کائن و ما یکون الی یوم القيمة^{۷۵}.

خلاصه آنکه چون در سخنان پیامبر اکرم (ص) و همچنین

(۷۲) بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۳.

(۷۳) شرح الاصول الکافی، ج ۲۵، ص ۳۸۷.

(۷۴) اصول کافی، ج ۲، باب فی قرائته ص ۶۰۹ حدیث ۲ طبقه دارالکتب الاسلامیه.

(۷۵) شرح اصول کافی، ج ۱۱، ص ۳۱.

اهل بیت (ع) همسانی قرآن و عترت مطرح است و امامان معصوم (ع) نیز در هنگام تمدح و تعریف خود بامت اسلامی همتائی خودشان را با قرآن کریم بازگو می کردند چه اینکه امام حسن مجتبی (ع) در آغاز امامت ظاهری خود چنین فرمود: «... احد الثقلین الذین خلفهما رسول الله فی امته و تالی کتاب الله فیہ تفصیل کل شیء...»^{۷۶} معلوم می شود قرآن کریم دارای همه علوم است که انسان کامل به آن رسیده و می رسد و آن احاطه وجودی بر همه اسرار نظام جهان امکان است و گر نه لازم می آید انسان کامل از قرآن افتراق یابد.

شاهد سوم

آیه: و یوم نبعث فی کل امة شهیداً علیهم من انفسهم و جنائبک شهیداً علی هولاء و نزلنا علیک تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین^{۷۷} به ضمیمه روایات فراوانی که دلالت می کند قرآن نه تنها شامل مجموعه دینی از معارف توحید و نبوت و معاد و اخلاق و احکام و مانند آنها است بلکه همه اسرار جهان و رخدادهای نظام کیهانی تا قیامت را نیز جامع است.

صاحب «بصائر الدرجات» نصوص زیادی در این زمینه نقل می کند مانند آنکه از حماد روایت نمود که حضرت امام صادق (ع) فرمود: نحن والله نعلم ما فی السموات و ما فی الارض و ما فی الجنة و ما فی النار و ما بین ذلك قال فبهت انظر الیه قال فقال یا حماد ان ذلك من کتاب الله ثم تلا هذه الآية «و یوم نبعث من کل امة شهیداً علیهم من انفسهم و جنائبک شهیداً علی هولاء و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین» انه من کتاب الله فیہ تبیان کل شیء...^{۷۸}

(۷۶) امالی شیخ مفید، مجلس ۴۱، ص ۳۴۹ - حدیث ۴ (طبقه جامعه المدرسین).

(۷۷) سورة نحل، آیه ۸۹.

(۷۸) بصائر الدرجات، جزء سوم باب ۶، ص ۱۲۸.

روایات این مسئله بیش از آنست که بتوان در این رساله به آنها اشاره نمود وجوامع روائی همانند «بصائر الدرجات» و «امالی» قدمای از مشایخ امامیه و همچنین کتاب شریف «بحارالانوار» (ج ۹۲، ص ۱۰۶-۷۸) و دیگر مجامع متأخرین از محدثین، رضوان الله تعالى عليهم اجمعین، آنها را گرد آورند لذا به تحلیلی که ناظر به استنباط از آیه محل بحث و روایت یاد شده می باشد می پردازیم.

ظاهر آیه مورد بحث مطلق است نه مجمل تا قدر متیقن گیری شود و از طرفی تناسب حکم و موضوعی در بین نیست تا گفته شود چون مخاطب پیامبر (ص) است، پس منظور از «کل شیء» در آیه همانا خصوص امور دینی است که به رسالت ارتباط دارد، زیرا گرچه مخاطب وجود مبارک آن حضرت است ولی عنوان نبوت یا رسالت در آیه اخذ نشده است تا قرینه براختصاص شود چون آن حضرت گذشته از سمت رسالت که پیام آور مسائل دینی است دارای سمت ولایت کلیه نیز می باشد که آن مقام بلند با مقام جمعی قرآن سازگار است و از طرف دیگر همانطوریکه انسانها نیازمند به احکام ظاهری دین می باشند همچنین محتاج احکام باطنی آن هم خواهند بود و اگر اصحاب معارف همانند اویس قرن و زیدبن حارثه و... راه ولایت را پیموده اند از راهنمائیهای باطنی قرآن استمداد نموده اند و همه عرفا و اولیا و مشایخ تهذیب، مخصوصاً اصحاب خاص بقیة الله، ارواح من سواه فداء، از راه بهره وری از باطن قرآن به مقامات شامخ تکوینی به مقصد رسیده و به مقصود می رسند و نیل به باطن قرآن یعنی وصول به مرحله ای که همه علوم مادی از آنجا نشأت می گیرد و همانطوریکه کتاب ابرار و صحیفه عقائد و اخلاق و اعمالشان در کتاب برتر وجود دارد که آن کتاب فائق، محیط به همه شئون وجودی این کتابدانی است و آن رامقربون مشاهده می نمایند «.. کلا ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادراک ما

علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون».^{۷۹} همچنین قرآن در کتاب دیگری است که آن کتاب فائق، محیط به قرآن است و مکنون از انظار اغیار و مستور از اسماع اجانب است و جز پاکان از تعلق به کثرت، احدی را به آن مقام منیع راه نیست و آن کتاب محیط تنها لوح محفوظ یا قلم اعلی و محفوظ نیست بلکه از آن هم می گذرد لذا وقتی مرحوم آخوند صاحب «کفایه» در مسئله بداء و نسخ، مرحله لوح محفوظ را از اعظم عوالم ربوبی دانست و آن را ام الکتاب نامید^{۸۰} مرحوم شیخ محمد حسین غروی که از اعظم مشایخ حکمت و فقه و اصول اند فرمودند «..وهو (ص) فی قوس الصعود متصل بعالم العقل الکلی و مقامه مقام العقل الاول و هو فوق النفس الکلیة عالم اللوح المحفوظ و ان كانت العبارة تشعر بان عالم اللوح المحفوظ غاية ارتفاعه و صعوده فی سیره الاستکمالی..»^{۸۱} و این همان است که آغاز جهان امکان عقل است و انجام آن عاقل یعنی اولین ظهور فیض حق عقل محض است و آخرین درجه صعود انسان متکامل و مستفیض، عاقل محض شدن او است و تبیین این دو نقطه بدء و ختم در نوشتار مرحوم بوعلی آمده سپس در کتابهای مرحوم صدرالمألهین بطور گسترده بر مبنای حکمت متعالیه ظهور کرده است.^{۸۲}

خلاصه آنکه از اطلاق آیه مورد بحث و صراحت تام روایتهای فراوانی که يك نمونه از آنها یاد شده است، استفاده می شود که قرآن مشتمل بر همه حقائق امکان است و قرینه ای که موجب انصراف ظهور یا عدم انعقاد آن گردد در بین نیست نه تناسب حکم و موضوعی در بین است که مقتضی حصر مضامین قرآن در خصوص «احکام» و سنن باشد و

(۷۹) سورة مطفین، آیات ۱۸ - ۲۰.

(۸۰) کفایة الاصول (طبع مشکینی) ج ۱، ص ۳۷۴.

(۸۱) تعلیقة مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی غروی. ج ۱، ص ۲۱۲.

(۸۲) اسفار، ج ۷، ص ۱۶، ۲۹، ۳۰.

نه اجمالی در دلالت ادله یاد شده است که موجب قدر متیقن گیری شود و در مقابل ادله اقامه شده روایاتی است که از آنها نمی توان اطلاق استفاده کرد، نه اینکه آنها دلالت بر حصر محتوای قرآن در خصوص احکام و عقاید و اخلاق و... داشته باشند.

توضیح آن اینکه چندین حدیث درباره لزوم عرض روایات بر قرآن کریم وارد شده است و چون روایات معروضه در شئون اسلامی و احکام اعتقادی و عملی است بنابر این قرآن که معیار سنجش صحت و سقم روایات است مشتمل بر مسائل دینی خواهد بود. و همچنین روایات زیادی رسیده است که قرآن مشتمل بر همه نیازمندی های دینی مردم است. از جمله نامه ای که طبق نقل ابی اسحق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی، صاحب کتاب الغارات، حضرت امیر المؤمنین (ع) برای معاویه نوشت: «... ارسل رسوله... بالهدی و دین الحق و انزل علیه کتابه فیه تبیان کل شیء من شرائع دینه فینه لقوم یعلمون»^{۸۳}.

این گروه از روایات احیاناً بعنوان شاهد بر اختصاص محتوی قرآن به مسائل دینی نقل می شود، در حالیکه مستفاد از این نصوص بیش از این نیست که قرآن کریم همه مسائل دینی را دارد نه آنکه غیر از مسائل دینی را در بر ندارد. بنابراین نسبت این عده از روایات با روایات گذشته که بطور اطلاق یا بطور نص و صریح دلالت بر مقام جمعی قرآن می نمود، نسبت مقید و مطلق نیست، تا گروه دوم گروه اول را به مقتضای فن اصول «تقیید» نماید، بلکه هر دو مثبت اند لیکن یکی اطلاق دارد و دیگر مطلق نیست. نه آنکه دیگری لسان سلب داشته باشد تا لازمه جمع ایجاب و سلب این باشد که مقداری از مدلول مطلق را توسط مقید سلب نمائیم و همچنین مستفاد از نامه حضرت علی (ع) به معاویه این نیست که منظور از «تبیان کل شیء» منحصرأً بیان شرائع و سنن است بلکه چون محل بحث در آن مکاتبه، مسئله

حکومت و ادارهٔ جامعهٔ اسلامی براساس دین الهی بوده است، حضرت علی (ع) به همان مسئله بیان شرائع اکتفا نمود و در بعضی از آن‌نامه مبسوط به جریان تعلیم اسماء به آدم (ع) و اینکه تفسیر قرآن و تأویل آن نزدما است اشاره شده است^{۸۴} و هیچ تنافی بین این گفتار حضرت (ع) و بین گفتار دیگری از آن حضرت (ع) رسیده که فرموده‌اند: «فیه علم ما مضی و علم ما یأتی الی یوم القیمة و حکم ما بینکم و بیان ما اصبحتم فیه تختلفون».^{۸۵} وجود ندارد تا بعنوان تقیید مطلق بین آنها جمع دلالی شود زیرا عدم ظهور در اطلاق غیر از ظهور در عدم اطلاق است و آنچه با مطلق منافات دارد ظهور در عدم اطلاق که همان مقید است می‌باشد نه چیزی که اطلاق ندارد. گذشته از آنکه بر فرض ظهور گروهی از روایات در عدم اطلاق راه جمع دلالی تنها به این نیست که گروه اول تقیید گردد تا حاصل مجموع نصوص این باشد که قرآن فقط شامل احکام و سنن و نظائر آن است و از معارف تکوین و نظام کیان خارج تهی است؛ بلکه راه دیگر جمع دلالی آن است که بر اختلاف مراتب حمل گردد، یعنی بعضی از مراحل عالیّه آن همانند «ام الکتاب - و کتاب مکنون» و مانند آن جامع همه حقائق می‌باشد گرچه بعضی از مراحل نازله آن که در دسترس مردم است واجد خصوص معارف دینی و احکام و اخلاق می‌باشد و برای نیل به هر مرحله طهارت نفس که مناسب با آن مرحله باشد لازم است و قرآن یک حقیقت گسترده است که در هر مرتبه حکم خاص دارد چنانکه مرحوم صدر المتألهین فرموده است^{۸۶}.

۸۴) پیشین، ص ۱۹۸.

۸۵) بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۸۲ (من ذیل حدیث ۱۱).

۸۶) اسفار، ۷۶، ص ۳۰-۳۲.

شاهد چهارم

در بسیاری از آیات قرآنی سخن از نزول وحی و کتاب خداوند مطرح است جریان آفرینش و نظام کیانی در کنار او بازگو می شود تا هماهنگ بودن تکوین و تدوین طرح شود مرحوم صدر المتألهین بعد از بیان کیفیت نزول وحی و طی درجات و تنزل آن چنین می گوید: ^{۸۷} «ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعاً بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما في قوله تعالى «ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لاله الا هو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات... وهو الله في السموات والارض يعلم سركم و جهركم و يعلم ما تكسبون و ما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين... حم تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم - ان في السموات والارض لآيات للمؤمنين و في خلقكم و ما ييث من دابة آيات لقوم يوقنون... قل انزل الله الذي يعلم السر في السموات والارض انه كان غفوراً رحيماً ^{۸۸} و از این جهت مرحوم صدر المتألهین می گوید: «ان القرآن والآيات المنزلة هي بعينها آيات كلامية عقلية في مقام و كتب لوحية في مقام و اكوان خلقية في مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية اونقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة ^{۸۹}» و مرحله نازل قرآن همانند شبکه صیدی ^{۹۰} است که در آن دانه های معانی حصولی به منظور شکار دل های صاحب دلان نهاده شده تا از راه ادراک

(۸۷) پیشین، ج ۷، ص ۳۰ - ۲۸.

(۸۸) سورة فرقان، آیه ۶.

(۸۹) اسفار، ج ۷، ص ۳۰.

(۹۰) پیشین، ص ۴۴ - ۴۵.

مفاهیم حصولی و تکامل آن از رهگذر حسن و خیال و وهم به حقائق مجرد عقلی راه یابد. ولی عبور از آن مقام منیع تنها با مشاهده نور الهی میسر است، زیرا خداوند را جز به نور خدائی نمی‌توان شناخت چنانکه حضرت علی (ع) فرمود: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولی الامر بالامر بالمعروف»^{۹۱}.

شناخت مراحل قرآن بدون آشنائی به مراحل مقام انسانیت میسر نیست زیرا همانطوری که برای قرآن سر و علن است و برای هر کدام از سر و علن او ظاهر و باطن است انسان نیز دارای این ابعاد چهارگانه خواهد بود که هر مرحله از آن همسان با مرحله ویژه قرآن است و مادامی که انسان به آن مرحله وجودی راه نیابد دست جانش بدامن بلند قرآن نمی‌رسد و مهمترین شرط دستیابی آن طهارت ضمیر و محبت خداست. وقتی از حضرت امام باقر (ع) سؤال شد معنای این حدیث چیست: «ما من القرآن آية الا ولها ظهر و بطن و ما فيه حرف الا وله حد و لكل حد مطلع» حضرت فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تأویل، منه ما مضی و منه ما لم یکن بعد، یجری کما تجری الشمس و القمر کلما جاء منه شیء وقع قال الله تعالی، و ما یعلم تأویلہ الا الله و الراسخون فی العلم، نحن نعلمه»^{۹۲} و تطابق مراحل قرآن و انسان در حکمت متعالیه بویژه در مسئله کلام و کتاب «مفاتیح الغیب» و «اسفار» مبسوطاً آمده است.^{۹۳} آنگاه مرحوم صدر المتألهین که خود از بهره‌مندان این مآدبه الهی است چنین می‌گوید: «و لو کان من باطنک طریق الی ملکوت القرآن و باطنه لتعرف کونه تبیاناً لكل شیء»^{۹۴}.

(۹۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۸۵، حدیث ۱، باب انه لا یعرف الا به (طبع دارالکتب الاسلامیه).

(۹۲) بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۹۴، ۹۷.

(۹۳) مفاتیح الغیب، ۳۹ - ۱۴. و اسفار، ج ۷، ص ۴۰ - ۳۶.

(۹۴) اسفار، ج ۷، ص ۴۵، مفاتیح الغیب ص ۱۱.

تمایز ظرفیت معنوی و ظرفیت مادی

ظرفیت مادی به آنست که دوچیز مادی باهم ارتباط حلولی داشته باشد مانند آب و کوزه یا گلاب در برگ گل و نظایر آن و ظرفیت معنوی به آنست که دوچیز باهم ارتباط صدوریه داشته یا بنحو رمز و قرارداد باهم مرتبط باشند مانند صور علمیه و نفس عالم و مانند معانی کلیه با الفاظ و نقوش کتاب و هر کدام از ظرفیتهای مادی و معنوی احکام مخصوص به خود دارد که در دیگری جاری نیست. مثلاً امتناع تداخل و استحاله انطباع عظیم در صغیر و مانند آن از احکام اختصاصی ظرفیتهای مادی است و مانند قیام صورتهای گسترده آسمان و اختران آن و همچنین زمین و سلسله دامنه دار کوههای آن به نفس که قیام صدوریه دارند و همچنین استنباط احکام بی شمار از یک قاعده لفظی که ارتباط آن الفاظ و نقوش با آن معانی قابل استنباط، پیوند قراردادی است با این مقدمه کوتاه شبهه ای که ممکن است در اشمال قرآن نسبت به همه حقائق جهان امکان گردد حل می شود.

توضیح آن اینکه در ظرفیتهای معنوی هرچه مظروف بیشتر شود، نه تنها از ظرفیت ظرف کاسته نمی شود، بلکه بر وسعت آن افزوده می شود. چه اینکه مولی الموحدین (ع) چنین فرمود: «کل وعاء یضیق بما جعل فیه الا وعاء العلم فانه یتسع به»^{۹۵} هر ظرفی با اشغال مظروف تنگ می گردد مگر ظرف دانش که با تحقق آن بر ظرفیت ظرف افزوده می شود) که این خود نشانه تجرد روح و تمایز آن با همه ظروف مادی است - در استنباط معارف عمیق از قرآن کریم این چنین است که هرچه اصول تازه تری از آن استخراج شود دیدگاه وسیع تری از قرآن روشن می شود و هر مرتبه از آن نردبان مراتب

بالاخر است زیرا ظرفیت مقام جمعی قرآن نسبت به همه معارف به قیام صدوری آنها است به قرآن و ظرفیت وجود لفظی و کتبی قرآن نسبت به آنها بنحو رمز و قرارداد و اعتبار می‌باشد و هیچکدام از این ظرفیتهای مراتب قرآن نسبت به معارف از قبیل حلول و ارتباط مادی نخواهد بود بنابراین اگر طبق بحث گذشته قرآن در عین حال که کتابی است متناهی و با الفاظ محدود تنظیم شده است، جامع همه حقائق جهان امکان بود و یا طبق بعضی از نقلها اسم اعظم الهی در حروف مقطعه قرآن کریم تعبیه شده است یا در کلمه طیبه «بسم الله الرحمن الرحیم» قرار گرفته و به آن بسیار نزدیک است، همانند نزدیکی سیاهی چشم به سفیدی آن؛ نباید از این تعبیرها برداشت ظرفیت مادی نمود و آنگاه چنین گفت: اگر کسی بگوید سوره فاتحه همه معانی قرآن را بدون استثناء دربردارد و «بسمله» آن جمیع معانی فاتحه الکتاب را دربر دارد و «باء» «بسمله» متضمن تمام معانی «بسمله» است که در نتیجه «باء» «بسمله» همه معانی قرآن را دربر دارد، مانند آنست که بخواهند نظام جهان خارج را با همه آسمان و زمین در تخم مرغ جای دهند بدون آنکه تخم مرغ بزرگ شود یا نظام کیانی کوچک گردد^{۹۶} زیرا مراد از ظرفیت مقام جمعی بسمله همان اشتمال بسیط الحقیقه است^{۹۷} بر همه حقائق مادون و مراد از ظرفیت مقام فرقانی آن در مرتبه احساس و طبیعت همان اشتمال قواعد کلیه است بر بسیاری از احکام و فروع و به منظور نمونه و رفع اعجاب سخنی را مرحوم استاد علامه ذی فنون میرزا ابوالحسن شعرانی، قدس سره، از نیشابوری صاحب «تفسیر» معروف و شرح «نظام» در علم صرف و «شرح تذکره» در علم هیئت و «شرح تحریر مجسطی» نقل می‌نماید که آن بزرگوار در «شرح مجسطی» بعد از طرح شکل قطاع که صاحب «مجسطی» آن

(۹۶) تفسیر الکاشف، تألیف محمد جواد مغنیه، ج ۱، ص ۲۷.

(۹۷) اسفار، ج ۷، ص ۳۳۷ - ۳۲.

را نقل کرده است می گوید: منجمان و مهندسان اکثر کارهای صناعی خود را بر آن شکل تنظیم می نمایند و ارقام فروعات نجومی و هندسی که از آن استنتاج شده است به چهارصد و نود و هفت هزار و ششصد و شصت و چهار (۴۹۷۶۶۴) می رسد. سپس می گوید اگر شکلی را که مالانوس دراکر، با فکر زمینی خود استخراج نموده است، این همه فائده های فراوان را دربر داشته باشد، پس چگونه چیزی را که خداوند سبحان از آسمان نازل فرمود مشتمل بر علوم فراوان به نحو بساطت نباشد؟ و نظیر شکل قطاع شکلی است به نام «معنی» که او را ابونصر بن عراق استخراج نموده است و گفته اند که این شکل انسان را از شکل قطاع بی نیاز می کند و همان فائده ها را بطور آسان تر دربر دارد. این سخن را مرحوم استاد شعرانی در چند جای تعلیقه بر شرح «اصول کافی» مرحوم مولی صالح مازندرانی نقل می کند. یکی در جلد دوم، صفحه ۳۶۷، ضمن شرح فرمایش حضرت صادق (ع) که فرمود: قد ولدنی رسول الله (ص) و انا اعلم کتاب الله و فیه بدء الخلق و ما هو کائن الی یوم القیمة و فیه خیر السماء و خیر الارض و خیر الجنة و خیر النار و خیر ما کان و ما هو کائن اعلم ذلک کما انظر الی کافی ان الله یقول فیه تبیان کل شیء. و دیگری در تعلیقه جلد پنجم، صفحه ۳۸۴ در شرح «جفر و جامعه» که قبلاً بحث آن گذشت. منظور آنست که همه اقسام ظرفیت دارای حکم واحد نیستند و نباید جامعیت «بسمله» را مثلاً نسبت به حقایق همانند جامعیت تخم مرغ نسبت به نظام کیان تشبیه نمود و به محذور تداخل اجسام و امتناع انطباع عظیم در صغیر و مانند آن اشاره کرد.

و ذلک یعنی انه علاوه علی اصله الشر کسی - کان عثمانیا فی عواطفه

انسان کامل به همه حقائق قرآن عالم است

گرچه هر موجودی پیام غیب را ابلاغ می کند و از این جهت هم

کلام خدا و هم کتاب خداست و ارقام آنها نیز قابل احصاء نیست^{۹۸} چه اینکه گسترش آنها نفادپذیر نخواهد بود^{۹۹} لیکن از لحاظ تقسیم کلی، کلام خدای سبحان به سه مرتبه عقل، مثال، و طبیعت قسمت می‌شود. زیرا یا هرچه برای آنها ذاتاً ممکن است حاصل می‌باشد و هیچ حالت منتظره برای آنان نخواهد بود یا دارای حالت منتظره هستند ولی از نهان خود تأمین می‌شوند یا نقصان آنها از راه خارج جبران می‌شود که قسم اول تام‌اند و قسم دوم مستکفی و قسم سوم ناقص می‌باشد و هر کدام از مراتب یاد شده مقام مخصوص به خود را رها نکرده و در مقام دیگران حضور پیدا نمی‌کند. لیکن در بین کلمات الهی، برای حقیقت قرآن، و نیز حقیقت انسان کامل، خصوصیتی است که جامع همه مراحل خواهند بود و بدون تجافی از مقام بالا در مقام پائین تجلی دارند و بدون غیبت از جهان طبیعت و مثال به مرحله تمام و مجرد تام شهود علمی دارند و هرچه در جهان آفرینش یافت می‌شود هم تحت احاطه مقام جمعی قرآن است و هم تحت هیمنه و سلطه وجودی انسان کامل که کون جامع است می‌باشد. و نیز هرچه را انسان کامل می‌داند و می‌یابد در مقام جمعی قرآن حضور دارد ولی بحث در آن است که آیا برای قرآن مقامی است که انسان کامل از آن مطلع نباشد یا نه و آیا انسان کامل به کنه قرآن احاطه دارد یا نه؟

گاهی گفته می‌شود که چون قرآن علم نازل خداوند است تفسیر نهائی آن میسر غیر خداوند سبحان نیست: «تفسیر القرآن لایتیسر الا لله تعالی لانه علمه النازل ولایمکن الاحاطة علیه» و این سخن چون از حکیم متأله و عارف نامداری نقل شده است باید درست تحلیل شود: قرآن گرچه علم نازل خداوند است و تا حدودی از ذات الهی

(۹۸) سوره نحل، آیه ۱۸.

(۹۹) سوره کهف، آیه ۱۰۹.

و صفات ذاتی و فعلی خداوند سبحان بحث می‌نماید و گاهی از احدیت و واحدیت و زمانی از اولیت و آخریت و وقتی از باطنیت و ظاهریت و احیاناً از معیت مطلقه آن ذات سخن می‌گوید ولی همه آنچه که به حساب قرآن می‌آید خواه مقام بساطت و احکامش، و خواه مقام ترکیب و تفصیلش، همه و همه ظهور خداوند سبحان است. و چیزی که ظهور آن ذات باشد، یا همسان انسان کامل خواهد بود، یا متأخر از او. زیرا انسان کامل که اولین ظهور آن هویت مطلقه در عالم عین است، همانند قرآن علم نازل خدا و قدرت نازل آن حضرت و همچنین حیات نازل آن ذات می‌باشد. آری برای قرآن اصل و باطنی است که از هویت الهی تجلی نکرده است و بمنصه ظهور نرسیده است. ولی آن مقام لاتعین دیگر قرآن نیست چون قرآن به تعبیر یاد شده علم نازل است نه علم غیر نازل، چه اینکه برای حقیقت انسان کامل هم اصل و باطنی است که از هویت غیبی تنزل نکرده است و به مرتبه‌ای از مراتب عین نرسیده است. لیکن آن مقام منبع دیگر مصداق انسان نیست و در مقام جامع «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها» همه شاهد یکدیگرند بنابراین نمی‌توان برای قرآن اصل و باطنی فرض کرد که همسان با اصل و باطن انسان کامل نبوده و از او بالاتر باشد. زیرا انسان کامل همه حجابهای نورانی را همانند همه حجابهای ظلمانی شکافته و به عز قداست حق، سبحانه، متعلق شده و هیچ واسطه بین او و بین متکلم نیست؛ و در اینحال کلام عین شهود خواهد بود و فرض صحیح ندارد که در این مقام حجاب راه یابد و مانع فهم مخاطب گردد و محی الدین ابو عبدالله محمد بن علی معروف به ابن عربی حاتمی طائی را سخنی است نغز در اقسام کلام که چنین می‌گوید: «فان الحق اذا کان هو المکمل عبده فی سره بارتفاع الوسائط فان الفهم یتصحب کلامه منك، فیکون عین الکلام منه عین الفهم. منك لا یتأخر عنه، فان تأخر عنه فلیس هو کلام الله و من لم یجد هذا فلیس عنده علم بکلام الله

عباده فاذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبی او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد يتأخر عنه هذا هو الفرق بينهما»^{۱۰۰}. و این تقسیم مورد پذیرش مرحوم صدر المتألهین واقع شده و در «اسفار» و «مفاتیح الغیب» و سایر آثار آن را نقل و تأیید نموده است^{۱۰۱} خلاصه آنکه برای هویت مطلقه در مقام لاتعین بطونی است بدون ظهور که «باطن» در آنجا بعنوان اسم صدق نمی‌کند و چیزی هم در مقابل او به نام «ظاهر» نخواهد بود و آن ذات لاتعین فوق شهود عارف است چه رسد به بحث حکیم. و برای آن هویت در مقام تعین ظهور مطلق است بدون بطون که باطن در مقابل ظاهر مطلق فرض درست ندارد. سپس آن ظاهر مطلق به اسمای حسنی گوناگون ظهور می‌کند که در این مرتبه سخن از تقابل ظاهر و باطن مطرح است، چه اینکه بحث از تقابل اول و آخر طرح می‌شود گرچه مصداقاً همه عین یکدیگرند.

مولی الموحدين علی بن ابيطالب امير المؤمنين (ع) چنین می‌فرماید: «الحمد لله الذي لم تسبق له حال حالا فيكون اولاً قبل ان يكون آخراً و يكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً... و كل ظاهر غيره غير باطن و كل باطن غيره غير ظاهر»^{۱۰۲} و کلام خدای سبحان همانا ظهور آن ذات خواهد بود و همه درجات آن جزء شئون اسم ظاهر مطلق بشمار می‌آید و نیز انسان کامل که مستمع آن کلام است همانا ظهور آن ذات می‌باشد و همه مراتب او جزء شئون اسم ظاهر مطلق است لذا هیچ مرتبه برای کلام فرض نمی‌شود که عین فهم و شهود انسان کامل در همان مرتبه نباشد و اگر چیزی به باطن ذات حق برگشت که از بحث کلام و ظهور بیرون است قهراً از بحث فهم و شهود نیز خارج خواهد بود و این خروج بنحو تخصص است نه

۱۰۰) فتوحات باب: ۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳۴.

۱۰۱) اسفار، ج ۷، ص ۵ و ۸.

۱۰۲) نهج البلاغه (طبع صبحی صالح) ص ۹۶.

تخصیص در نتیجه می‌توان گفت انسان کامل به همه مراتب قرآن واقف است و تفسیر حقیقی قرآن نزد او است چون تفسیر کشف نقاب است و برای انسان کامل همه حجابهای نورانی همانند حجابهای ظلمانی خرق شده است. لذا مرحوم صدر المتألهین نسخه اصل کتاب خدای سبحان را انسان کامل دانسته و قرائت آیات از آن نسخه اصیل را مشروط به خرق هزاران حجاب می‌داند و عقل را همانند وهم و خیال و حس حجاب می‌شمارد و هرگونه توجه به هستی مجازی را سد راه می‌داند و محو از هرگونه تعلقات وجودی را زمینه صحو معرفی می‌کند و فنای از هرچه رنگ تعلق پذیرد را مقدمه بقای جاودانه می‌داند. سپس از قرآن جز نور چیزی دیده نخواهد شد آنگاه توان مشاهده آیات از نسخه اصل یعنی حضرت امیرالمؤمنین (ع) روحی لمضجعه الشریف الفداء نصیب انسان می‌شود: «اعلم ایها المسکین ان هذا القرآن انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفای عیون القلوب...»^{۱۰۳} فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازی... وادركنا الموت عن هذه النشآت والاطوار التي بعضها صور حسیة او خیالیة او وهمیة او عقلیة وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا وجودنا فی وجود کلام الله ثم احیانا الله بعد موتنا و اخرجنا من المحو الى الصحو و من الفناء الى البقاء.. فما نرى بعد ذلك من القرآن.. الا.. النور الصرف.. وعند ذلك نقرأ الآیات من نسخة الاصل و هو الامام المبین والذكر الحکیم و «من عنده» علم الکتاب و هو امیرالمؤمنین علی (ع) لقوله تعالى «وانه فی ام الکتاب لدينا لعلی حکیم» و لهذا نطق بما نطق من قوله انا نقطة تحت الباء و قوله مشیراً الى صدره الشریف: ان ههنا لعلوماً جمّة لو وجدت لها حملة»^{۱۰۴}.

از حضرت امام صادق (ع) رسیده است که: ربنا آمنا واتبعنا

۱۰۳ (اسفار، ج ۷، ص ۳۰).

۱۰۴ (اسفار، ج ۷، ص ۳۴).

مولانا... فاشهد يا الهی انه الامام الهادی المرشد الرشید علی امیر المؤمنین الذی ذکرته فی کتابک فقلت «وانه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم» لا اشرکه اماماً ولا اتخذ من دونه ولیجة^{۱۰۰} و از اینجا می توان پی برد که انسان کامل و حقیقت قرآن در مقام بساطت و جمع متحدند و بهترین مصداق اتحاد عاقل و معقول می باشند.

قرآن از انسان کامل افضل نیست

فضیلت در حکمت نظری غیر از فضیلت در حکمت عملی است. زیرا اولی به حقیقت هستی و درجات تشکیکی آن مرتبط است و دومی با اعتبار آمیخته و از ارزشهای قراردادی دور نیست؛ و اگر در حکمت نظری، در مسئله اصالت وجود، سخن از آن است که وجود منبع هرگونه شرافت است و اگر در رد شبهه ثنویه در توحید خالق سخن از خیر و شر طرح می شود و اگر در مسئله عنایت خداوند سبحان و رحمت مطلقه آن حضرت بحث از خیر و شر به میان می آید و اگر در مسئله معاد سخن از سعادت و شقاوت انسانها گفته می شود همه این مطالب با تحلیل فلسفی به هستی و نیستی برمی گردد زیرا آنچه از هستی برخوردار است منشاء اثر است و آنچه از درجه بالای هستی برخوردار است مبدا آثار وجودی بیشتر خواهد بود.

برعکس آنچه درباره نیستی طرح می شود که منشاء انتزاع هرگونه شر، عدم می باشد. بنابراین اگر سخن از عدم تفاضل حقیقت کلام خدا و حقیقت انسان کامل که کون جامع است و همه اسمای حسنی را دانا است و همه «جوامع کلم» را واجد است مطرح می شود محور بحث آنست که درجه وجود خارجی کلام خدا بر درجه وجودی خلیفه خدا افضل نیست و این معنا را می توان از ظاهر اول و صابر اول بودن کون جامع و انسان کامل استنباط نمود زیرا حقیقت

ولی الله همانا اولین کلام ظاهر از متکلم ازل است که حدی برای آغاز و انجام فیض او نمی باشد و صرف نظر از احادیثی که اولین کلام بودن انسان کامل را دربر دارد می توان از شواهد دیگری استمداد نمود مانند آن که حضرت امیر المؤمنین (ع) فرمود: «الا انی عبد الله و اخو رسوله و صدیقه الاول صدقته و آدم بین الروح والجسد»^{۱۰۶} و نیز می توان از ارتباط بلا واسطه انسان کامل با خدای سبحان استعانت جست. مانند آن که حضرت امام صادق (ع) گاهی بدون واسطه از خداوند متعالی حدیث نقل می نمود: سالم بن ابی حفصة می گوید بعد از ارتحال حضرت امام باقر (ع) ... به حضور امام صادق (ع) رسیدم و تعزیت دادم و گفتم: «ان الله و انا راجعون» ذهب والله من کان یقول قال رسول الله (ص) فلا یسأل عن بینة و بین رسول الله لا والله لایری مثله ابداً. قال فسکت ابو عبد الله ساعة. ثم قال قال الله عز وجل ان من عبادى من یتصدق بشق تمرۃ فاریبها له فیها کما یربى احدکم فلوہ حتی اجعلها له مثل احد»^{۱۰۷}

همانطوری که آیات و سور قرآن در مقام فرقانی از یکدیگر جدایند، و در مقام جمعی قرآنی متحدند، انسانهای کامل نیز در عالم طبیعت و مثال و مانند آن نیز از یکدیگر جدایند ولی در مقام ظهور اول و صدور نخستین باهم متحدند و در اثر اتحاد حقیقت است که رقیقه هر کدام از آنها توان آن را دارد که گاهی بدون واسطه از متکلم ازل سخن بشنود و آنچه از حضرت امام صادق (ع) نقل شده است همانند چیزی است که از پیامبر اکرم (ص) آمده است: زرارہ می گوید به حضرت امام صادق (ع) عرض نمودم: «الغشیة التي کانت تصیب رسول الله (ص) اذا انزل علیه الوحی فقال ذاک اذالم یکن بینة و بین الله احد ذاک اذا تجلی الله له. قال ثم قال تلك النبوة یا زرارہ

۱۰۶) امالی مفید، ص ۶ مجلس اول و ص ۱۱۴ حدیث ۶ مجلس ۲۳ (طبع جامعة المدرسین).

۱۰۷) امالی مفید، مجلس ۴۲، ص ۳۵۴.

واقبل بتخشع»^{۱۰۸} و اگر حقیقت کلام در اینگونه از موارد بالاتر از حقیقت انسان کامل باشد لازمه‌اش آنست که بین متکلم و مستمع حجاب نوری که همان کلام الهی است واسطه باشد و این قسم از تکلم مع‌الواسطه خواهد بود نه بلاواسطه. ولی اگر حقیقت کلام در موارد یاد شده عین حقیقت شهود مستمع باشد، چه اینکه همین‌طور است، آنگاه تکلم بلاواسطه صادق است و در نتیجه درجه وجودی کلام بر درجه وجودی انسان کامل افضل نخواهد بود.

ممکن است گفته شود به بیان خود انسان کامل و کامل‌ترین انسانها حضرت رسول اکرم (ص) قرآن ثقل اکبر است و عترت که انسانهای کامل می‌باشند ثقل اصغر... «انی مخلف فیکم الثقل الاکبر القرآن والثقل الاصغر عترتی و اهل بیتی»^{۱۰۹} ولی باید توجه داشت که در همان خطبه حجة الوداع بعد از جمله یادشده حضرت رسول (ص) سبابه دست راست را با سبابه دست چپ جمع کرد و فرمود. که این دو وزنه وزین همانند این دو سبابه‌اند نمی‌گویم همانند سبابه و وسطی‌اند تا یکی بر دیگری فضیلت داشته باشد^{۱۱۰} بنابراین مراد از اکبر بودن قرآن نسبت به عترت، در مقام اعتبار خارجی، برای آنست که قرآن پیام خداست و بر بندگان خدا، هرچند به آن حضرت نزدیک باشند، تکریم پیام مولی و خضوع در برابر او لازم است. لذا فقیه نامور امامیه مرحوم شیخ جعفر صاحب کشف‌الغطاء چنین می‌فرماید: «انه (القرآن) افضل من جميع الكتب المنزلة من السماء و من کلام الانبياء والاصفياء و ليس بافضل من النبی (ص) و اوصیائه (ع) و ان وجب عليهم تعظیمه و احترامه لانه مما يلزم على المملوك و ان قرب من الملك نهاية القرب تعظیم ما ينسب اليه من اقوال... فتواضعهم لبيت الله تعالى

۱۰۸) توحید صدوق، ص ۱۱۵.

۱۰۹) بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۲.

۱۱۰) بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۲ - ۱۰۳.

و تبرکهم بالحجر والارکان والقرآن وبالمکتوب من اسمائه و صفاته من تلك الحیثیة لایقضى بزیادة الشرفیة»^{۱۱۱}.

همچنین مرحوم صاحب «جواهر» در بحث مهدور الدم بودن کسی که پیامبر (ص) یا امام (ع) را سب و شتم نمود فرمودند: «بل الظاهر کفره وان لم یکن مستحلا باعتبار کونه فعل ما یقتضی الکفر کهمتک حرمة الکعبة و القرآن بل الامام اعظم منهما»^{۱۱۲} و احتمال آنکه انسان کامل از قرآن عظیم تر باشد دور از صواب نیست ولی احتمال عکس نزدیک به صواب نخواهد بود و آن عثره و لغزش علمی که از مرحوم صاحب «جواهر» سرزد موجبات اقاله آن در پرتو عنایت الهی فراهم شد و آن را بنحو احسن جبران فرمودند زیرا اگر در مسئله تحدید آب کر و عدم تطابق حد وزنی آن با حد مساحی چنین گفت که «دعوى علم النبى (ص) والائمة (ع) بذالك ممنوعة، ولاغضاضة، لان علمهم (ع) لیس کعلم الخالق عزوجل فقد یكون قدراؤه باذهانهم الشریفة و اجرى الله الحکم علیه»^{۱۱۳}.

لکن در بحث قضاء فوائت و استدلال به نصوص مواسعه در قضا آنچنان اوج گرفتند که هر گونه هفوه ای را جبران و هر گونه عثره ای را اقاله فرمودند: «فالانصاف انه لایجترى على نسبتہ الیهم (ع) لمادل من الآیات والایخبار کما نقل على طهارة النبى (ص) و عثرته (ع) من جمیع الارجاس والذنوب و تنزههم عن القبائح والعیوب وعصمتهم من العثار والحظل فی القول والعمل و بلوغهم الی اقصى مراتب الکمال و افضلیتهم ممن عداهم فی جمیع الاحوال و الاعمال و انهم تنام اعینهم ولا تنام قلوبهم... و انهم یرون من خلفهم کما یرون من بین ایدیهم... و انهم علموا ما کان و ما یكون من اول الدهر الی انقراضه و انهم

(۱۱۱) کشف الغطاء، ص ۲۹۸ (طبع سنگی ۱۳۲۶ ق).

(۱۱۲) جواهر، ج ۲۱، ص ۳۴۵.

(۱۱۳) پیشین، ج ۱، ص ۱۸۲.

جعلوا شهداء على الناس في اعمالهم و ان ملائكة الليل و النهار كانوا يشهدون مع النبي (ص) صلاة الفجر و ان الملائكة كانوا يأتون الائمة (ع) عند وقت كل صلاة... و انهم كانوا مؤيدين بروح القدس يخبرهم و يسددهم ... و به علموا مادون العرش الى ماتحت الثرى و رأوا ما فى شرق الارض غربها الى غير ذلك مما لا يعلمه الا الله) كما ورد انهم لا يعرفهم الا الله ولا يعرف الله حق الله الا هم...»^{۱۱۴} و این بینش مقام جمعی انسان کامل موجب اعتراف به علم امام معصوم (ع) به جمیع آنچه در جهان امکان می گذرد باذن الله خواهد بود برخلاف آن نگرش مقام فرق و تفصیلی انسان که احیاناً سبب عثره و قصور خواهد شد.

تذکر

همانطوریکه جمود بر مقام فرق و تفصیل مایه تفریط می باشد حصر در مقام جمع و بساطت نیز ممکن است سبب افراط شود بلکه مقتضای عدالت کبری آنست که انسان کامل را بهمان کون جامع بین مراتب عوالم هستی بشناسیم تا حکم هر نشأ محفوظ بماند و آنکه با مشاهده مقام جمع از ملاحظه مقام فرق غافل می شود یا بعکس، او به طور جمع مکسر بین عوالم جمع نموده است و آنکه مشاهده هیچ مرتبه او را از ملاحظه مرتبه دیگر غافل نمی کند، او بطور جمع سالم جمع کرده است و آنکه محیط بر کل است او به طور جمع الجمع آنها را گرد آورده است.^{۱۱۵}

مقام جمعی انسان کامل شاهد مقام جمعی قرآن است

همانطوریکه در بحثهای گذشته روشن شد مقام جمعی قرآن

(۱۱۴) جواهر، ج ۱۳، ص ۷۲-۷۶، ج ۲۱، ص ۳۰۰.
(۱۱۵) تعلیقه مرحوم سبزواری بر اسفار، ج ۹، ص ۱۷۸.

حقیقتی است بسیط که از هر گونه کثرت منزّه است و در آن مقام منبع نه‌سخن از آیه و سوره است و نه کلام از محکم و متشابه مطرح است زیرا این تقسیم لازمه نشأة تفصیل است که در آن مرتبه اجزاء از یکدیگر ممتاز و هر کدام دارای حکم مخصوص به خود می‌باشد ولی در موطن اجمال و بساطت گفتگوئی از کثرت و احکام آن نخواهد بود و این تعدد موقف و تمایز احکام به امتیاز مواقف از زبان قرآن استنباط می‌شود: کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خیر^{۱۱۶} و لقد جئناهم بکتاب فصلناه علی علم هدی و رحمة لقوم يؤمنون هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق^{۱۱۷} ... بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم تأويله^{۳۱۸}.

مستفاد از این آیات و نظائر آنها اینست که قرآن قبل از تنزل به مقام کثرت دارای مقام احکام و بساطت بوده و آنچه در مقام تفصیل مشهود می‌باشد، امری است که در اثر تنزل عارض بر قرآن شده است و گر نه مقام جمعی آن محکوم به احکام کثرت و نیز متصف به امور اعتباری نخواهد بود.. انا جعلناه قرآناً عربياً و انه فى ام الكتاب لدینا لعلی حکیم^{۱۱۹} یعنی قرآن در ام‌الکتاب هر آئینه دارای اعتلای مخصوص و احکام و بساطت ویژه است که هر فکری را به آن عزیز المنال راه نیست مگر روحی که دارای اعتقاد طیب باشد و قلبی که از طهارت خاص برخوردار باشد: الیه یصعد الکلم الطیب^{۱۲۰} ... انه لقرآن کریم فى کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین^{۱۲۱} یعنی مقام جمعی قرآن که همان ام‌الکتاب است و مهیمین

(۱۱۶) سوره هود، آیه ۱.

(۱۱۷) سوره اعراف، آیه ۵۳.

(۱۱۸) سوره یونس، آیه ۳۹.

(۱۱۹) سوره زخرف، آیه ۴.

(۱۲۰) سوره فاطر، آیه ۱۰.

بر همه کتابهای نازل می‌باشد آنچنان پوشیده از اغیار است که جز بندگان مطهر احدی را به آن کوی راه نیست و این بندگان مطهر تنها فرشتگان حامل وحی نیستند بلکه انسانهای کامل نیز همانند اهل بیت عصمت و طهارت، علیهم السلام، مشمول اطلاق آیه خواهند بود^{۱۲۲} لذا انسان کامل که خود کلمه طوبی است و روحش از هر تعلقی طاهر است، مساس علمی با مقام جمعی قرآن داشته و آن را در ام‌الکتاب مشاهده می‌نماید.

بنابراین اهل بیت پیامبر (ص) که باستناد آیه تطهر نه تنها هر گونه رجسی از آنها بدور است بلکه آنان از آثار هر گونه رجسی هر چند ضعیف باشد مطهرند، شاهد مقام جمعی قرآن که همان لوح محفوظ یا بالاتر از آن است می‌باشند^{۱۲۳}. سپس بعد از تنزل به عالم کثرت به سور و آیات تقسیم می‌شوند آنگاه بعضی از آنها محکم و برخی از آنها متشابه شده و از آن متشابه در پرتو ارجاع به محکم که بمنزله اصل آیات است رفع تشابه خواهد شد بنابراین بحث درباره اینکه اهل بیت طهارت (ع) عالم به متشابه و آگاه به تأویل آن هستند بحث لازمی نخواهد بود زیرا وقتی برای آن ذوات مقدسه مقام جمعی بود که در آن مقام منبع آگاه به مقام جمعی قرآن بودند و در نتیجه قبل از پیدایش کثرت و ظهور محکم و متشابه به تأویل همه آنها مطلع بودند حتماً می‌دانند که آن مقام جمعی به چه صورت تنزل می‌کند و کدام قسمت از آن محکم خواهد شد و کدام قسمت از آن متشابه خواهد گشت و چگونه آن محکم براین متشابه اشراف علمی دارد و چگونه این متشابه در پرتو آن محکم از هر گونه تشابه رها خواهد شد و مانند آن از علوم تفصیلی که از آن عقل بسیط اجمالی

(۱۲۱) سوره واقعه، آیه ۸۰.

(۱۲۲) المیزان، ج ۱۹، ص ۱۵۶.

(۱۲۳) پیشین، ج ۲، ص ۱۵ - ۱۴.

نشأت می گیرد، نظیر اشراف ملکه بسیط اجتهاد مطلق بر فتاوی تفصیلی که محیط بر تمام جزئیات آنها خواهد بود و از موارد قوت و ضعف و توقف و احتیاط آنها نیز اطلاع کامل دارد چون علم اجمالی در این بحث بمعنای علم مطلق بسیط است که محیط بر علوم مقیده تفصیلی است نه بمعنای مصطلح در علم اصول که علمی آمیخته با شک باشد.

کیفیت تنزل امر تکوینی در کسوت امر اعتباری

تَنْزِلُ وحی چنانچه قبلاً بیان شد به صورت تجلی است نه تجافی. یعنی در حالیکه حقیقت کلام الهی از موطن بساطت و احکام به موقف کثرت و تفصیل تنزل می نماید، مع ذلك موطن اصلی خویش را باهمان مجرد تام و نراحت از تکثر حفظ می کند. چه اینکه حاملان عرش هنگام تنزل به عالم طبیعت و امتثال مأموریت و اثره خود، رسالت حفظ عرش و حمل آن را رها نکرده و در آن مقام عزیزالمنال نیز حضور وجودی و اشراقی دارند و معنای تنزل يك امر مجرد تکوینی عبارت از آن است که از عالم عقل محض به عالم مثال تجلی نموده و از موطن مثال به موقف طبیعت خارجی تحقق می یابد: وان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم^{۱۲۴}؛ چه اینکه معنای ترقی يك امر تکوینی آن است که از راه حرکت جوهری از موقف طبیعت به عالم مثال و از آنجا به موطن اصلی خویش یعنی عالم عقل محض صعود یابد و در آنجا مستقر شود و در آن تنزل عقل به عالم طبیعت و در این ترقی موجود طبیعی به عالم عقل اشکالی نیست زیرا مجاری تنزل در آن و معابر ترقی در این، همگون و هماهنگ اند و همه آنها موجودهای تکوینی می باشند اما در تنزل وحی الهی از موطن عقل محض که لدی الله است و جز تکوین صرف چیزی را در آن حرم امن راه نیست به صورت الفاظ و کلمات اعتباری که تنها با قرارداد محض،

لفظی نشانه معنای خاص می‌شود و برای همان معنای خاص اقوام فراوانی کلمات بیشمار دیگری را وضع می‌نمایند و بدون احراز پیوند تکوینی، کلمه‌ای را برای معنای خاص اعتبار می‌کنند بحثی طرح می‌شود و آن اینکه در حلقات سلسله علل هماهنگی آحاد آن لازم است در حالیکه بین معنای حقیقی و لفظ اعتباری پیوند تکوینی برقرار نیست لذا گاهی همان حقیقت تکوینی به صورت عربی ظهور می‌کند و زمانی به صورت عبری و وقتی نیز بزبان سریانی و... درمی‌آید بنابراین چگونه يك حقیقت تکوینی به کسوت امر اعتباری ظهور می‌نماید.

در حل این اشکال می‌توان گفت گرچه هماهنگی حلقات سلسله علل و درجات يك واقعیت متزلزل لازم است ولی انسان همواره حقائق معقول را از نشأة عقل به موطن مثال متصل تنزل می‌دهد و از آنجا به صورت يك فعل اعتباری یا قول اعتباری در موطن طبیعت پیاده می‌کند تمام تحلیل‌های علمی از حقائق بسیط عقلی توسط گفتن یا نوشتن، همان تنزل امر عقلی تکوینی به لباس امر اعتباری است زیرا خصیصه انسان آنست که بمنزله حس مشترك بین تکوین و اعتبار می‌باشد، خواه در قوس نزول که نحوه آن بیان شد و خواه در قوس صعود که همواره در اثر ارتباط با امر اعتباری از راه خواندن یا شنیدن به وجود ذهنی آن امور تکوینی راه می‌یابد، و از آنجا به موطن عقلی آنان بار می‌یابد و از اعتبار می‌رهد و به تکوین صرف می‌رسد ممکن است جریان تنزل وحی از مقام بساطت تکوینی به موطن کثرت اعتباری از مسیری بگذرد که آن معبر صلاحیت جمع بین تکوین و اعتبار را داشته باشد.

توضیح آن اینکه تکلم و کتابت وحی در مسائل مورد بحث از اسمای فعلیه خدای سبحان است نه ذاتیه و اوصاف فعلیه را از مقام فعل انتزاع می‌کنند نه از ذات، و فعل خداوند سبحان در جریان اترال

کلام و تنزیل کتاب آمیخته از تکوین و اعتبار است و این هر دو کار نیز مخصوص ذات اقدس الهی است و احدی را کمترین اثری در این دو فعل نیست چه اینکه فرمود: انا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم^{۱۲۵} یعنی همانطوریکه ایجاد حقیقت و وحی الهی در نزد حق بعنوان علی حکیم، کار خدای سبحان است، تنزیل آن حقیقت به لباس عربی مبین نیز کار خدای متعالی است؛ نه آنکه فقط معنای کلام الهی در قلب پیامبر (ص) تنزل یافته باشد سپس آن حضرت با انتخاب خودش الفاظی را بعنوان لباس آن معارف قرار داده باشد. و گر نه آن الفاظ خصوصیت اعجاز نمی یافت. اکنون بعد از فراغ از آنکه هر دو کار یاد شده مخصوص خدای سبحان است می گوئیم آن مسیری که شایسته پیوند بین تکوین و اعتبار باشد محتملاً نفس مبارک رسول اکرم (ص) است. زیرا روح پاکی که از رنگ تعلق به غیر حق آزاد گشت و به قرب فرائض همانند قرب نوافل راه یافت، مجاری ادراکی او مجالی سمع و بصر و نطق و... خدا خواهد بود و از این معبر مشترک هم آن حقائق تکوین عقلی تنزل می کند و هم مسائل اعتبار نقلی تجلی می کند. چه اینکه امور تکوینی و اعتباری عالم طبیعت نیز از همین موطن ترقی نموده و عروج می نمایند. و اگر مسیر دیگری همانند نفس معصوم پیامبر اکرم (ص) بمنزله حس مشترک بین تکوین و اعتبار تصویر باشد می تواند راه حل دیگری باشد. غرض آنست که اگر معبر مشترکی وجود نمی داشت اصل سؤال بدون پاسخ می ماند اکنون که راه حل ارائه شده است محذوری در بین نخواهد بود.

مرحوم صدر المتألهین می فرماید: «واعلم ان من صفی وجه قلبه عن نقوش الاغیار و نفی عن ذاته غبار التعلقات... فاذا رجع الی الصحو بعد المحو... نفذ حکمه و امره و استجیب دعوته و تکریم بکرامه

التکوین و تکلم بکلام رب العالمین.»^{۱۲۶}

و چون روشن شد که کلام الهی بعد از تنزل از مراحل عقلی و مثالی در تکوین به نشأه اعتبار می‌رسد و مسیر این تجلی نیز درجات قوای انسان کامل است، آنگاه روشن می‌شود سهم هر مفسری از قرآن به مقدار ارتباط با مجاری وحی است. آنکس که فقط در محدوده علوم ادبی قرآن بحث می‌نماید و از منطقه فصاحت و قلمرو بلاغت و نظایر آنها از شئون ادبی بالاتر نمی‌رود، او با بعضی از معابر گسترده کلام الهی در ارتباط است و آنکس که فقط در محدوده علوم اعتباری دیگر به سر می‌برد، پیوند او با قرآن فقط در محدوده علوم اعتباری او خواهد بود ولی آنکس که از علوم تکوینی قرآن و مشاهدات باطنی آن بهره می‌برد و باب: ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً^{۱۲۷} به چهره او گشوده شده است و روزنه: کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم^{۱۲۸} به روی او باز گشته است و بعضی از حجابهای نورانی قرآن همانند حجابهای ظلمانی آن از صحنه جان او برطرف شده است سهم تفسیری او بیش از دیگران است؛ همچنین مفسران والاتر چون امامان معصوم (ع) که به همه مراحل آن آگاهند: حضرت امام باقر (ع) فرمود: «ما یستطیع احد ان یدعی انه جمیع القرآن کله ظاهره و باطنه غیر الاوصیاء».^{۱۲۹}

و چون انسان کامل در قوس صعود همه مجاری وحی را پیموده است لذا به تمام اسرار و تأویلهای آن آگاهست؛ و همانطوریکه از گفتار مرحوم استاد علامه طباطبائی نقل شده است انسانهای کامل به ام‌الکتاب قبل از تنزل آن به جهان کثرت و تقسیم آن به محکم و

(۱۲۶) اسفار، ج ۷، ص ۲۲.

(۱۲۷) سورة انفال، آیه ۲۹.

(۱۲۸) سورة تکوین، آیه ۶.

(۱۲۹) بصائر الدرجات، ص ۱۹۳.

متشابه واقف‌اند. لذا مرحوم صدر المتألهین درباره اطلاع راسخین در علم به تأویل قرآن چنین می‌گوید: «لانه (ای القرآن) بحر عمیق غرق فی تیاره الاکثرون و مانجامنه الا الاقلون ولا یعلم تأویله الا الله والراسخون سواء وقع الوقف علی الله ام لا اذالراسخون اذا علموا تأویله لم یعلموا الا بالله ولم یحیطوا به علماً الا بعد فناء ذواتهم و اندکاک جبل هو یاتهم و لایحیطون بعلمه الا بما شاء»^{۱۳۰}. (یعنی راسخین در اثر نیل به مقام شامخ فناء ذاتی از تأویل قرآن مطلع‌اند خواه از لحاظ قرائت، کلمه «راسخون» را در آیه هفتم سوره آل عمران استیناف قرار دهیم تا در برابر: الذین فی قلوبهم زیع... واقع گردد یا آنکه عطف بر کلمه «الله» نمائیم تا جزء مستثنی قرار گیرد. زیرا طبق ادله دیگر راسخین در علم، تأویل قرآن را به علم الهی عالم‌اند و در حقیقت علم آنها جدای از علم خدای سبحان به تأویل قرآن نخواهد بود، چون در مقام فنای ذاتی تمام آثار از آن منفی فیه است نه فانی؛ و اسناد علم تأویل قرآن به راسخین در پرتو علم خدای سبحان به تأویل است که بالاصالة و بالذات می‌باشد و قهراً با حصر علم تأویل قرآن به خدای سبحان منافات ندارد.

تنزل وحی بدون ترقی روح نخواهد بود

همانطوریکه در بحثهای قبل روشن شد هر آیه قرآن دارای ظاهر و باطن می‌باشد چه اینکه برای هر باطن او هم باطنی است و نیز پیامبر اکرم (ص) به تمام مراتب قرآن واقف بوده است، و اطلاع به باطن و تأویل قرآن بدون ترقی روح، از نشأة طبیعت و حس به عالم مثال و از آن مرتبه به مقام شامخ عقل و گاهی برتر از آن میسور نخواهد بود. بنابراین تنزل هر آیه از مقام بساطت عقلی به نشأة کثرت حسی، بدون ترقی نفس مطهر دریافت‌کننده وحی از عالم حس به عالم

عقل محض نمی‌باشد، و گرنه لازم می‌شود که او تنها از ظاهر قرآن آگاه گردد و از باطن آن و همچنین از اصل و تأویل وی که ام‌الکتاب است مطلع نباشد. نتیجه آنکه تمام آیات قرآن از مبدء غیبی تنزل یافت و به روح پاک پیامبر اکرم (ص) رسید: نزل به الروح الامین علی قلبك لتکون من المنذرين^{۱۳۱} و همچنین روح مطهر رسول اکرم (ص) تمام آیات را با ترقی به مقام عقل محض، از نزد خدای سبحان تلقی نمود: انک لتلقى القرآن من لدن حکیم علیم^{۱۳۲} و این تفاوت حکم به لحاظ تفاوت در اسناد است یعنی اگر کلام را به مستمع نسبت بدهیم گفته می‌شود که مستمع با ترقی روحی کلام الهی را استماع نمود و اگر به متکلم نسبت دهیم گفته می‌شود که متکلم با تجلی و تنزل فیض کلام را به مستمع رسانده است که در حقیقت رسیدن پیامبر (ص) همان رساندن خداست نظیر تفاوت «کن» و «یکون»، «ایجاد» و «وجود» و نظایر آن.

با بیان یاد شده معلوم می‌شود نقدی که مرحوم میرزا ابوالحسن مشکینی (ره) بر اصولی نامدار مرحوم آخوند (ره) صاحب «کفایة الاصول» در بحث نسخ و بدا ایراد نموده است ناصواب است: وقتی مرحوم آخوند فرمودند که نفس زکیه گیرنده وحی، گاهی به لوح محو و اثبات مرتبط می‌شود و گاهی به لوح محفوظ، مرحوم مشکینی (ره) در تعلیقه چنین فرمودند: «لکن یرد علیه انه لادلیل علی کون الوحی والالهام باتصال النفس بعالم اللوح المحفوظ او بعالم المحو والاثبات لا سیما الوحی فانه قد کان بنزول الامین جبرائیل»^{۱۳۳} و ممکن نیست باطن و تأویل قرآن نیز توسط نزول فرشته وحی به پیامبر (ص) القاء شود. زیرا هرچه تنزل کرد و به مقام لفظ و مفهوم

۱۳۱) سورة شعراء، آیه ۱۹۳.

۱۳۲) سورة نمل، آیه ۶.

۱۳۳) کفایة الاصول، ج ۱، تعلیقه مرحوم مشکینی ص ۳۷۴.

و علم حصولی در ذهن رسید در قلمرو ظاهر قرآن خواهد بود نه باطن آن، گرچه ممکن است بین ظواهر نیز تفاوت فراوانی باشد، ولی هیچکدام از امتیازهایی که بین ظواهر قرآن با یکدیگر وجود دارد موجب نمی‌شود که بعضی از آنها به حساب باطن قرآن محسوب گردد و توضیح آن با تفاوتی که میان تشکیک طولی و تشکیک عرضی وجود دارد آسان می‌باشد. زیرا در تشکیک طولی لازم است که تمایز از یک طرف باشد نه از دو طرف و آن طرف ممتاز نسبت به طرف دیگر مطلق است و آن طرف دیگر نسبت به طرف صاحب امتیاز مقید و آن طرف ممتاز نیز در حلقات سلسله نظام علی و معلولی همانا علت طرف دیگر خواهد بود و اما در تشکیک عرضی همین که مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاتحاد بود هر یک از دو طرف از دیگری ممتاز خواهند بود و تمایز از دو طرف می‌باشد و هیچکدام علت دیگری نیستند گرچه از بعضی از جهات حقیقی یا اعتباری بر دیگری رجحان داشته باشد زیرا صرف رجحان وجودی مادامی که در سلسله علل یک شیء قرار نگیرد موجب تشکیک طولی نخواهد شد. مثلاً افراد یک نوع یا انواع یک جنس ممکن است بعضی از آنها نسبت به دیگری مزیتی داشته باشند ولی این امتیاز موجب نمی‌شود که آن افراد یا آن انواع در طول یکدیگر باشند.

بنابراین ظواهر قرآن همانند دیگر موجوداتی است که از عالم غیب به نشأه شهادت تنزل کرده است و بین هیچکدام از موجودهای عالم طبیعت تشکیک طولی بمعنای یاد شده نیست آری برخی از آنها نسبت به دیگری افضل و ارجح خواهد بود و بعضی نسبت به دیگری علیت اعدادی و فاعلیت طبیعی دارد نه فاعلیت الهی قهراً همه آنها از کالای عالم طبیعت بشمار می‌آیند نه از ذخائر عالم غیب و باطن و تأویل و نظائر آن و اگر روح مطهر پیامبر (ص) بعضی از آیات را بدون ترقی به عالم غیب دریافت کند لازمه اش آنست که از باطن و

نیز تأویل آن آگاه نگردد.

مهمترین طریق فهم قرآن راه محبت خداست

گرچه تنزل قرآن کریم به منظور هدایت توده انسانها در هر عصر و مصر است: هدی للناس^{۱۳۴} لیکن تنها پارسایان از سلف و خلف از آن بهره می‌برند: هدی للمتقین^{۱۳۵}. چه اینکه بمنظور انذار عموم مردم، بویژه گردنکشان لجوج، نازل شده است.. و تنذر به قوماً لدأ^{۱۳۶} ولی تنها هراسناکان از پایان کشش بد و منس زشت، از آن انذار، بیمناک می‌شوند: منذر من یخشیها^{۱۳۷} و سر این اختصاص آن است که قرآن همانطوریکه از مسیر طهارت عبور می‌کند از مجرای محبت نیز می‌گذرد نه انسان غیر طاهر قرآن را می‌فهمد و نه انسانی که از محبت خدای سبحان بی‌بهره است از آن استفاده می‌کند، زیرا خدای متعالی با دوستانش سخن می‌گوید و جز دوستانش نیز کسی کلام او را نمی‌شنود و کتاب او را نمی‌بیند و مطلب او را نمی‌یابد سخن راهیان این مسیر و واصلان این کوی نیز آن است که تنها راه قرآن یابی طریق محبت خداست و تنها رهن آن محبت دنیااست. تحلیل وحی الهی نسبت به مؤمنان بهره‌مند از کلام خدا و کافران محروم از آن همانا در محور محبت حق و دوستی باطل است و جمع هر دو محبت و نیز حق و باطل محال می‌باشد: بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق^{۱۳۸} چه اینکه رفع هر دو هم ممتنع خواهد بود. فماداً بعدالحق الا الضلال^{۱۳۹} و برای انسان نیز دو مرکز اندیشه و اراده نیست تا یکی

(۱۳۴) سوره بقره، آیه ۱۸۵.

(۱۳۵) بقره، آیه ۲.

(۱۳۶) سوره مریم، آیه ۹۷.

(۱۳۷) سوره نازعات، آیه ۴۵.

(۱۳۸) سوره انبیاء، آیه ۱۸.

(۱۳۹) سوره یونس، آیه ۳۲.

جای محبت حق و دیگری جای محبت باطل باشد.. و ما جعلنا لرجل من قلبین فی جوفه^{۱۴۰} بنابراین انسانها دو قسم خواهند بود.. فریقاً هدی و فریق حق علیهم الضلالة^{۱۴۱} و چون محور فهم قرآن همانا محبت حق است هر گاه کسی محب خدای سبحان که حق محض است بود به مقدار محبتش از سخن او بهره می برد و هر گاه محبوب او شد به مقدار محبت خدا نسبت به او کلام الهی در قلبش جای می گیرد و همانطوریکه درجات محبت خدا یکسان نیست مراتب محبوبیت خدا هم همسان نخواهد بود و در نتیجه میزان معرفت کلام خدا هم در آشنایان به وحی الهی برابر هم نمی باشد.

ذیلاً بعضی از شواهد مطالب یاد شده که تنها راه رسیدن به محتوای کلام الهی پیمودن طریق محبت خداست و رهزن آن نیز دوستی دنیاست و مراتب فهم کلام خدا به نسبت درجات محبت حق خواهد بود و درکات حجاب و محرومیت از ادراک وحی الهی به نسبت مراتب دل باختگی دنیا می باشد، نقل می شود: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله...^{۱۴۲} کسی که دوست خدای سبحان است سخن او را از حبیب او می شنود و آن را می پذیرد و به آن عمل می کند و به استناد آیه یاد شده، حضرت امام صادق (ع) می فرماید: «هل الدین الا الحب»^{۱۴۳} و کسی که دوست خداوند نیست وحی او را از محبوب او نمی یابد و به آن عمل نمی کند؛ و پیامبر اکرم (ص) که واسطه فیض کلام الهی است میزان محبت است. چون آن حضرت بر اساس محبت به ادب خدائی تأدیب شد چه اینکه حضرت امام صادق (ع) فرمود: ان الله عزوجل ادب نبیه علی محبته فقال - و انك لعلی خلق

۱۴۰) سورة احزاب، آیه ۴.

۱۴۱) سورة اعراف، آیه ۳۰.

۱۴۲) سورة آل عمران، آیه ۳۱.

۱۴۳) تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۳۲۷.

عظیم^{۱۴۴} و کسی که از قذارت‌ها پاک گردد کلام الهی را از پیامبر مطهر (ص) می‌شنود زیرا خدا دوست پاکیزگان است: فیه رجال یحبون ان یتطهروا واللّه یحب المطهرین^{۱۴۵} و نیل به این مقام بدون گذشت از محبت‌های باطل میسر نمی‌باشد: لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون^{۱۴۶} و آنانکه گرفتار محبت باطل‌اند از فهم کلام خدا محروم‌اند: کلا بل تحبون العاجلة و تذرون الآخرة^{۱۴۷} و تحبون المال حباً جمّاً^{۱۴۸} و انه لحب الخیر لشدید^{۱۴۹} و من الناس من یتخذ من دون الله انداداً یحبونهم کحب الله^{۱۵۰}. در همه موارد یاد شده تنها مانع ادراک صحیح وحی الهی همانا محبت باطل است زیرا اساین دین محبت حق است: «و اقام دعائمه علی محبته»^{۱۵۱} و محبت باطل با محبت حق سازگار نیست و بدون تخلیه دل از دوستی باطل تخلیه آن به محبت حق و سپس به دریافت وحی الهی میسر نخواهد بود.

زیرا محبت باطل پرده‌ایست که جلو دید عقل را می‌گیرد از این جهت دنیا دوستان از مشاهده باطن آن که آخرت است و مرحله ظهور حق و تحقق تأویل قرآن می‌باشد. یومی‌آتی تأویله^{۱۵۲} محروم‌اند چه اینکه قرآن ناطق - حضرت امیرالمؤمنین (ع) - فرموده است: وانما الدنیا منتهی بصر الاعمی لایبصر مما وراءها شیئاً والبصیر ینفذها بصره و یعلم ان الدار وراءها فالبصیر منها شاخص والاعمی الیهما

(۱۴۴) تفسیر نورالثقلین، ج ۵، ص ۳۸۹.

(۱۴۵) سورة توبه، آیه ۱۰۸.

(۱۴۶) سورة آل عمران، آیه ۱۵۲.

(۱۴۷) سورة القيامة آیات ۲۰-۲۱.

(۱۴۸) سورة الفجر، آیه ۲۰.

(۱۴۹) سورة العاديات، آیه ۸.

(۱۵۰) سورة بقره، آیه ۱۶۵.

(۱۵۱) نهج البلاغه (صبحی صالح) ص ۳۱۳.

(۱۵۲) سورة اعراف، آیه ۵۳.

(۱۵۳) نهج البلاغه (طبع صبحی صالح)، ص ۱۹۱.

شاخص والبصیر منها متزود والاعمی لها متزود^{۱۵۳} زیرا محبت باطل غبار آئینه روح است و هرگز کلام لطیف خبیر در چهره دلی که بارین گناه و طبع طبیعت گرائی: کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون^{۱۵۴}؛ و طبع علی قلوبهم فهم لایفقهون^{۱۵۵} تیره شده است نمی تابد: و قالوا قلوبنا فی اکنه مما تدعونا الیه و فی آذاننا و قرو من بیننا و بینک حجاب فاعمل اننا عاملون^{۱۵۶} و چون راه تکامل انسان همانا شنیدن کلام کمال محض است و تنها راه آن نیز طریق محبت حق است و تنها طریق آن نیز توحید در محبت است لذا سالکان واصل که اسوه دیگر راهیان وصول اند در نیایشهای خود چنین می گویند: «و قلبی بحبک متیماً»^{۱۵۷}: «اللهم انی اسالک ان تملأ قلبی حباً لک»^{۱۵۸} یا: «الهی فاجعلنا ممن اصطفیته لقربک و ولایتک و اخلصته لودک و محبتک... و هیئت قلبه لارادتک... و فرغت فؤاده لحبک»^{۱۵۹}.

اکنون که از نظر کتاب و سنت محور بودن محبت حق در استماع کلام الهی معلوم شد روشن می شود که چرا شاگردان این مکتب چون صدر المتألهین می گویند: «فالمنزّل بما هو کلام الحق نور من انوار الله المعنویة، نازل علی قلب من یشاء من عباده المحبوبین لا المحببین فقط... و هو بما هو کتاب انما هو صور و نقوش و ارقام و فیها آیات احکام نازلة من اسماء نجوماً علی صحائف قلوب المحببین و الواح نفوس السالکین»^{۱۶۰}.

یعنی تنها مدار بهره‌وری از وحی الهی محبت حق است و چون

(۱۵۴) سوره مطفین، آیه ۱۴.

(۱۵۵) سوره منافقون، آیه ۳.

(۱۵۶) سوره فصلت، آیه ۵.

(۱۵۷) دعای کمیل.

(۱۵۸) دعای ابو حمزه ثمالی.

(۱۵۹) مناجاة المحببین صحیفه سجادیه.

(۱۶۰) اسفار ج ۷ ص ۲۴-۲۳.

بین محب و محبوب فرق فراوان است^{۱۶۱} کسی که فقط محب خداست و هنوز به درجهٔ محبوب بودن خداوند نائل نیامده او فقط از کتاب خدا بهره‌مند می‌شود نه از کلام آن حضرت ولی کسی که به درجهٔ محبوب بودن نائل آمد نه تنها از کتاب الهی استفاده می‌کند، بلکه از کلام حق نیز مستفیض خواهد شد و فرق بین کلام و کتاب در فصلهای سابق این رساله گذشت. در نتیجه، مراتب تفسیر قرآن یا فرقان به درجات محبت می‌باشد. آنکه قلبش به حب حق متمیم است بهره او از قرآن و کلام خدا بیش از دیگران است و آنکه دلش مملو از محبت خدای سبحان است، گذشته از آنکه محبوب حق خواهد بود بهترین مفسر نیز می‌باشد. لذا خدای سبحان حبیب خود را مبین کلام خویش قرار داد.. و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیه^{۱۶۲} و این معلم اول و اولین معلم نه تنها احکام فرعی آن را به صورت سنت (قول و فعل و تقریر) بیان فرمود بلکه حکم و معارف غیبی و لطائف شهودی و براهین عقلی و آداب سیر و سلوک راهیان الهی و سنن تهذیب و ترکیه متخلقان خدائی آن را نیز به صورت ادعیه و مناجاتهای رمزی و خطبه‌های توحیدی و... تبیین فرموده است زیرا سفارت پیامبر اکرم (ص) بیان همه مضامین قرآن است نه برخی از آن؛ و هر کسی از یک راه پیوند محبت با حبیب خدا را تحکیم می‌نماید و از همان راه وحی الهی را دریافت می‌نماید. چون اصول کلی معارف قرآن در سه رشته خلاصه می‌شود... قال النبی (ص) «انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة و ما جلاهن فهو فضل»^{۱۶۳} هر کسی با پیمودن یکی از آن راههای سه‌گانه به آن کون جامع و انسان کامل که مظهر حب تمام است ارتباط برقرار

(۱۶۱) مفاتیح الغیب، ص ۴۸۷ (طبع جدید).

(۱۶۲) سورة نحل، آیه ۴۴.

(۱۶۳) اصول کافی، باب صفة العلم و فضله، حدیث ۱، ص ۳۲ (طبع دارالکتب الاسلامیه)

می‌نماید و مفسر قرآن از همان بعد خاص و علم ویژه مربوط به محور محبت خود خواهد شد و هر انسانی بهره‌ او همان است که به عنوان ره توشه تحصیل نموده و حشر او باهمانی است که به او محبت ورزید چه اینکه حضرت امام صادق (ع) فرمود... فان لكل امرء ما اكتسب و هو يوم القيمة مع من احب...^{۱۶۴} و چون درجات محبوبان، همانند مراتب محبان همسان نیست زیرا نه اقسام سلوک برابر هم‌اند تا محبان خدا یکسان باشند و نه انواع جذبه‌ها مساوی هم‌اند تا محبوبان خدا همتای هم باشند لذا قرآن که محبت مدار است و سیره محبوبان را همانند شرح حال محبان باحفظ مرتبه هریک بیان می‌نماید، جریان دیدار انبیای الهی را که هم طعم محبت حق را چشیدند و هم مزه محبوب شدن را به آنان چشانند با خدای سبحان با تمایزهای بسیار ظریف ذکر می‌نماید که آشنایان به راز و رمز بین محب و محبوب آنها را می‌دانند.

مرحوم صدر المتألهین بعد از بیان شواهد توحید و شرح کلمات توحیدی و نقل سخنان اهل توحید، چنین می‌گوید: فالمرتبة الاولى توحيد العوام والثانية مقام الخواص من العلماء والثالثة مقام عوام من الاولياء والرابعة مقام الخواص من الاولياء و بعض الانبياء والخامسة مقام افضل الانبياء وسيد الاولياء والاصفياء الذي دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى و هذا المقام لا يمكن ان يحصل الا بجذبة من جانب الحق لقصور الخلق عن البلوغ اليه و لهذا قال عز وجل في حقه (ص) «سبحان الذي اسرى بعبد له ليلاً»^{۱۶۵} والاسراء هو الانهاض قسراً. لانه كان حبيباً محبوباً والمحبوب يجذبه المحب القادر عليه جبراً و غيره من الانبياء (ع) كانوا سالكين اليه كما قال ابراهيم (ع) اني

(۱۶۴) امالی شیخ مفید، مجلس سوم.

(۱۶۵) سورة اسراء، آیه ۱.

ذاهب الی ربی سیه‌دین^{۱۶۶} و قال (تعالی) فی حق موسی (ع) ولما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه^{۱۶۷} فانظر الی تفاوت الحال و تفاضل الکمال فی حق هولاء الافاضل من الانبیاء (ع)^{۱۶۸} و تفاوت بین حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسی (ع) و بین پیامبر اکرم (ص) در درجات والای محبت است یعنی همه آنها محبوب خدا بودند چه اینکه محبان ذات اقدس او نیز بودند ولی نسبت به مرتبه والای از محبت تنها پیامبر اسلام (ص) محبوب حق بوده و بدانسوی جذب شده است و گر نه اوصاف محبوبان خدا را قرآن ذکر فرمود که همه آنها در انبیای الهی عموماً و اولوالعزم از آنان خصوصاً وجود داشت. چه اینکه درباره حضرت ابراهیم (ع) فرمود.. واتخذ الله ابراهیم خلیلاً. بنابراین انبیاء الهی باندازه محبوب بودنشان مجذوبند و در آن مرتبه که فقط محب‌اند و هنوز محبوب نشده‌اند سالک‌اند. لذا سیر آنان تلفیقی از سلوک و جذبه است برخلاف پیامبر اکرم (ص) که محبوب خالص است و لذا مجذوب محض خواهد بود. قهراً انبیاء که مفسران کلام الهی‌اند تفسیر آنان معجونی از جذبه و سلوک می‌باشد ولی تفسیر پیامبر (ص) تفسیر ناب جذبه محض است چه اینکه شراب بهشتیان هم یکسان نیست برخی از چشمه ناب تسنیم می‌نوشند و بعضی ممزوج آن را نه خالص وی را می‌نوشند: و مزاجه من تسنیم عیناً یشرب بها المقربون^{۱۶۹} یعنی شراب ناب و خالص چشمه تسنیم از آن مقربان است و ممزوج آن از آن ابرار و همچنین درباره شراب کافور^{۱۷۰} و شراب زنجبیل^{۱۷۱} و منظور از امتزاج در اینگونه از موارد همان محبت ممزوج با محبوبیت و سلوک مزيج با جذبه است نه مشویت زیان‌بار حق به باطل

(۱۶۶) سورة صافات، آیه ۹۹.

(۱۶۷) سورة اعراف، آیه ۱۴۳.

(۱۶۸) مفاتیح الغیب، ص ۲۴۵ (طبع جدید).

(۱۶۹) سورة مطفین، آیه ۲۷ و ۲۸.

(۱۷۰ و ۱۷۱) سورة الانسان، آیه ۵ و ۱۷.

که ساحت قدس همه اولیای الهی از آن مطهر است و از آن جهت که طی طریق محبت گوش دل محب را به سروش محبوب آشنا می‌سازد مرحوم صدر المتألهین می‌فرماید... ولو كنت ذاسمعا باطنی فی عالم العشق الحقیقی والجذبة الباطنية والمحبة الالهية لكنت ممن یسمع اسماءه و یشاهد اطواره^{۱۷۲} سپس می‌یابد که اگر خدای سبحان با دیگران به عنوان: یا ایها الناس - سخن می‌گوید با او که از جام محبت نوشیده است به عنوان: یا ایها الذین آمنوا: و برتر از آن به عنوان یا ایها النفس المطمئنة و یا عناوین روح پرور دیگر مکالمه می‌نماید^{۱۷۳} و اگر منطق منطقیان این است که: «من فقد حساً فقد علماً» مشرب وی و دیگر صاحب قدحان محبت این است که: «من لا کشف له لا علم له»^{۱۷۴} و اگر دیگران مهمان سفره «اذکروا نعمتی»^{۱۷۵} هستند او و دیگر همسفران کوی محبت مهمان مائده «فاذکرونی اذکرکم»^{۱۷۶} می‌باشند بلکه خطابهای الهی تنها متوجه آنان است چون دیگران از شنیدن سخن غیب معزول‌اند. لذا مرحوم صدر المتألهین چنین می‌گوید: «اعلم ان خطابات القرآن کقوله «یا ایها الانسان».. «یا ایها الذین آمنوا» - مما یختص باحیاء الله المتألهین و اولیائه المقربین...^{۱۷۷} و تنها راه تحصیل محبت خدا چنانچه یاد شد پیروی حبیب خداست و دعوی دوستی بدون شهادت اطاعت از محبوب خدا مسموع نخواهد بود. لذا مرحوم فیض چنین فرمود... ولا یتمشی دعوی محبة الله الا بهذا فانه قطب المحبة و مظهرها فمن لم یکن له من متابعية (تعالی) نصیب لم یکن له من المحبة نصیب و من تابعه (ص)

(۱۷۲) اسفار، ج ۷، ص ۳۱.

(۱۷۳) تفسیر مالا صدرا، ج ۱، ص ۴۴۵ با تفاوت کوتاه.

(۱۷۴) پیشین، ج ۱، ص ۹۵.

(۱۷۵) سورة بقره، آیه ۴۰.

(۱۷۶) سورة بقره، آیه ۱۵۲.

(۱۷۷) اسفار، ج ۷، ص ۴۵.

حق المتابعة ناسب باطنه و سره... باطن الرسول (ص) و سره و هو مظهر محبة الله... فيلقى الله محبته عليه و يسرى من باطن الرسول نور تلك المحبة اليه فيكون محبوباً لله محباً له... و في حكم الرسول... الأئمة الاوصياء عليهم السلام»^{۱۷۸} و اگر مفسری طریق محبت را پیمود و در پرتو پیوند با حبیب خداوند جامع قرآن شد بنوبه خود از باطن نبوت که همان ولایت است سهمی برد و قرآن در جان او جایگزین شده است و باین معنا می توان سخن «من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بين جنبه»^{۱۷۹} را تبیین نمود و اگر مفسری راه محبت را طی نکرد سهم او از قرآن در حد تقلید نایبنا از محقق بینا است و خود هرگز توان تحقیق و بینائی را ندارد زیرا اثر تقلید محدود است لذا مرحوم صدر المتألهین چنین فرمود: «و اما المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قائد... انما التقليد يجرى في الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حدما فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف و ادق من الشعر قدر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجيز ورائه اعمى... فلا يمكن للاعمى تقليد ذلك القائد في الطيران»^{۱۸۰} و همین وجه یاد شده می تواند معنای گفتار حضرت امام صادق (ع) باشد که چیزی نسبت به عقول مردم دورتر از قرآن نیست... ليس شي ابعد من عقول الرجال منه ان الآلة لتنزل اولها في شيء و آخرها في شيء و هو كلام متصل متصرف على وجوه»^{۱۸۱}.

و از بیانات گذشته روشن می شود که بدون مراجعه به سنت پیامبر (ص) و عترت گرامی (ع) آن حضرت تفسیر صحیح میسور نخواهد بود زیرا این حیات همان انقطاع از مسیر محبت اهل بیت (ع)

(۱۷۸) تفسیر صافی، ذیل آیه ۳۱ از آل عمران.

(۱۷۹) فتوحات، ج ۲، ص ۵۸.

(۱۸۰) اسفار، ج ۷، ص ۴۶.

(۱۸۱) بحار، ج ۹۲، ص ۹۴ و ۹۱.

است و هر گونه حرکتی که با محبت حق و اولیای حقیقی او آمیخته نباشد به هدف نمی‌رسد چه اینکه مضمون خطبه حجة الوداع رسول اکرم (ص) نیز همین است «لن یفترقا حتی یردا علی الحوض»^{۱۸۲}.

تذکر

تفسیری که بر اساس محبت تنظیم شود هیچگونه تشابهی با رجوع به محکّمات وجود نخواهد داشت و سراسر کلام محبوب برای محب محکم است چه اینکه در توجیه متشابهات با توجه به توحید افعالی و ظهور فیض واحد منبسط در کثرت مستفیض دچار ابهامی نخواهد شد و چون کلمات تدوینی را همانند کلمات تکوینی محبوب مشاهده می‌کند در تنگنای تقدیر و حذف مضاف و مجاز در اسناد و مانند آن نمی‌شود و آیه «واسئل القرية»^{۱۸۳} را بدون تقدیر «اهل» تفسیر می‌کند. چون می‌داند اگر کسی با زبان قریه آشنا باشد و سؤال کند جواب صحیح می‌شوند و آیه «و جدا جداراً یرید ان ینقض»^{۱۸۴} را بدون تکلف مجاز در اسناد اراده به جدار تبیین می‌نماید زیرا هر موجودی را تسبیح‌گوی محبوب می‌داند و آن را صاحب شعور و اراده می‌بیند و تشابه را فقط در محدوده الفاظ و موطن کثرت محصور می‌کند و در موطن وحدت و معنی جائی برای تشابه نمی‌بیند^{۱۸۵}.

خاتمه

در پایان این رساله توجه به چند نکته سودمند است تا مطالب فصول گذشته با عنایت به آنها روشن شود.

(۱۸۲) بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۳.

(۱۸۳) سورة یوسف، آیه ۸۲.

(۱۸۴) سورة کهف، آیه ۷۷.

(۱۸۵) فتوحات، ج ۳، ص ۵۱۷.

(الف) گرچه نفس پاک پیامبر (ص) مسیر وحی الهی است و از همین جهت کیفیت تنزل امر تکوینی به کسوت الفاظ و حروف قراردادی توجیه شد ولی این مطلب به آن معنا نیست که وحی متمثل و بیک الهی و سائر لوازم آن در خارج از مثال متصل وجود نداشته و تنها در حد تخیل صرف موجود باشند. لذا مرحوم صدرالمتألهین به شدت آن را نفی نموده و چنین گفت: «و هذا الامر المتمثل بما معه او فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن و التخیل كما يقوله من لاحظ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب»^{۱۸۶}.

(ب) تبیین وحی و دریافت کلام خدا و مشاهده کتاب آسمانی مرهون مجاهدتهای توان فرسای جهاد اکبر است که سالکان این کوی سعی بلیغ نموده‌اند و به مقدار میسور از آن طرفی بسته‌اند و ره توشه به دیگران اهداء کرده‌اند. لیکن سهم مرحوم صدرالمتألهین در توجیه مشاهدات اولیای الهی بیش از دیگران^{۱۸۷} است گرچه ریشه تحقیقهای عمیق این حکیم نامبردار در آثار عرفای پیشین مخصوصاً صاحب «فتوحات مکیه» به طور گسترده آمده است ولی اقامه برهان بر آن معارف بلند و اثبات تجرد صور علمیه و بیان تجرد عالم مثال متصل و منفصل و استشهاد بر تجرد قوه خیال و تفکر و مانند آن در گرو کوششهای ثمربخش این حکیم متأله است. مثلاً توجیه تمثل بدون تجرد قوه مفکره و خیال ممکن نیست در حالیکه قیصری در مقدمات «شرح فصوص» آن را جسمانی دانسته چنین می‌گوید:

«و ذلك لان القوة المفكرة جسمانية فتصير حجاباً ما للنور الكاشف عن المعاني الغيبية»^{۱۸۸} و همانطوریکه اصول موضوعه طب و

(۱۸۶) اسفار، ج ۷، ص ۲۵، مفاتیح الغیب، ص ۳۵.

(۱۸۷) اسفار، ج ۹، ص ۱۳۱ (متن و تعلیقه).

(۱۸۸) فصل هفتم از مقدمه شرح فصوص قیصری ص ۳۶.

هیئت و نجوم به فلسفه راه یافت و از آنجا به عرفان نظری منتهی شد، مسائل جسمانی بودن قوی ادراکی بااستثنای عاقله از فلسفه مشاء به عرفان نظری رخنه کرد و هنگام توجیه مشهودات عرفانی و ترجمه آنها بزبان حکمت نظری از پایه‌ها و اصول موضوعه استمداد شده است، ولی مرحوم صدر المتألهین (ره)، مسئله تجرد علم و همه قوای علمی که از یک جهت مسئله فلسفی می‌باشد، آن را در الهیات بالمعنی العام طرح و اثبات نمود و با احراز تجرد قوه تفکر و تخیل بسیاری از مسائل تمثلات برزخی قابل حل خواهد بود.

ج) چون برکت و منزلت لیله مبارکه قدر، مرهون برکت و ارج قرآن کریم است، اگر انسانی طبق معیارهای یاد شده، به مقدار میسور قرآن را شناخت از شب قدر نیز آگاه خواهد شد؛ و آن را ادراک می‌کند زیرا شناخت فرع بعد از شناخت اصل سهل است و شاید سر اختلاف نصوص در تعیین لیله قدر به اختلاف درجات تقدیر برگردد یا به اختلاف احوال سالکان شاهد که هر کدام بنوبه خود گاهی در معرض نفعه قدس قرار گرفته و در آن فرصت از قرآن بهره می‌برند و در آن ظرف، لیله قدر مشهودشان می‌گردد لذا صاحب «فتوحات» می‌گوید: شب قدر در طی سال دور می‌زند زیرا من گاهی او را در ماه شعبان^{۱۸۹} دیدم و گاهی در ماه ربیع و زمانی در ماه رمضان یافتم و اکثر فرصتهائی که او را می‌دیدم همانا ماه رمضان و در دهه آخر او بود و یک بار او را در دهه دوم رمضان در غیر شب و تر یافتم چه اینکه در شب و تر هم مشاهده نمودم «فانا علی یقین من انها تدور فی السنة فی و تر و شفع من الشهر الذی تری فیه»^{۱۹۰} و هر اندازه سالك از حقائق قرآن آگاه گردد به همان اندازه از فیوضات لیله قدر بهره‌مند می‌شود زیرا درجات نهائی شب قدر تعیین شده بلکه فقط افضل

۱۸۹) فتوحات، ج ۳، ص ۴۸۷.

۱۹۰) همان کتاب، ج ۱، ص ۶۵۸.

بودن او از هزار ماه بیان شده: ليلة القدر خير من الف شهر.. و خداوند آن را برتر از هزار ماه قرار داد نه برابر آن و مقدار برتری آن را هم روشن نفرمود^{۱۹۱} و چون اساس سلوك همانا سیر در منازل نفس است و در حرکت‌های جوهری بویژه حرکت تکاملی نفس زمان همانند مسافت از عوارض تحلیلی حرکت و متحرك می‌باشد و غیر از تغایر مفهومی و تمایز عنوانی در خارج از ظرف تحلیل جدای از هم نیستند بنابراین حقیقت ماه مخصوصاً ماه رمضان که آغاز سال سالکان است بالاختصاص شب قدر که همانند جهش در امتداد سیر ظهور می‌کند، بیرون از حقیقت نفس متکامل نیست لذا صاحب «فتوحات» می‌فرماید: «واعلم ان الشهر هنا بالاعتبار الحقيقي هو العبد الكامل... فاذا انتهى سمي شهراً على الحقيقة لانه قد استوفى السير و استأنف سيراً آخر...»^{۱۹۲} كما ان العبد يمشي في منازل الاسماء الالهية و هي تسعة و تسعون، التاسع والتسعون منها الوسيلة و ليست الا لمحمد «ص»^{۱۹۲}.

د) مراد از فضیلت در این مباحث چنانچه قبلاً بیان شد همانا شدت درجه وجود یا تأکید درجه ظهور می‌باشد نه تنها ارزشهای اعتباری، قهراً اثر وجودی لیله قدر که افضل از هزار ماه است این خواهد بود که با آن معیار می‌توان طی زمان نمود، چنانکه می‌توان طی زمین کرد. زیرا همانطوریکه در اتحاد زمان و مسافت و حرکت با متحرك در سیر جوهری گذشت اگر سالکی به مقدار میسور از حقیقت قرآن سهمی برد همانا توان پیمودن مسافتهای طولانی و زمان بردار را در کوتاه‌ترین مدت دارد: «انی آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک»^{۱۹۳} و بیان شواهد آن را به نقل بعضی از ره توشه‌های شاگردان قرآن ناطق بسنده می‌دانیم زیرا آن بزرگان یعنی اهل بیت

(۱۹۱) فتوحات، همانجا.

(۱۹۲) پیشین.

(۱۹۳) سوره نمل، آیه ۴۰.

عصمت و طهارت (ع) فوق آنند که با مسئله طی مسافت طولانی در کمتر از چشم بهم زدن و مانند آن شناخته شوند: شعرانی در پایان کتاب «یواقیت» می گوید: «این کتاب را با شکر به درگاه پروردگار در کمتر از یک ماه تألیف نمودم و برای همه مباحث آن «فتوحات» را مطالعه می کردم و هر روز بیش از دوبار تمام دوره آن را مطالعه می نمودم و دوره آن مرکب از ده جلد ضخیم می باشد و این را جزء کرامات بشمار می آوردند و بر صاحب کرامت لازم است که به آن ایمان بیاورد چه اینکه لازم است بکرامات دیگران مؤمن باشد»^{۱۹۴} و عالی ترین نمونه آن از حضرت علی (ع) نقل شده^{۱۹۵}.

ه) همانطوریکه استعاذه از شیطان به خدای سبحان، ادب تلاوت قرآن به شمار می رود، استعاذه به آن ذات اقدس از گزند وسوسه ابلیس نیز از آداب برجسته تفسیر نیز خواهد بود چون شیطان و همه نیرنگهای او به صورت حجابهای گوناگون بر چهره قلب مفسر آویخته می گردد و تا تمام آن غشاوه ها برطرف نشود، تفسیر صحیح قرآن میسر نمی باشد. زیرا تفسیر رفع نقاب است و چون هیچگونه حجابی بر چهره قرآن که نور است نمی باشد باید نقابهای آویخته بر چهره دل را کنار زد تا فهم معارف نورانی قرآن میسر شود. و استعاذه به خداوند سبحان همان رفع نقاب شیطنت از چهره جان می باشد؛ و گاهی نیز تأثیر آن در برکناری از گزند وسوسه به نحو دفع ابلیس است نه رفع آن زیرا شیطان با پناه بردن بخداوند خود را دور و نهان می کند و نقش استعاذه آنست که اگر ابلیس وسوسه را القاء کرد آن وسوسه را رفع می نماید و اگر خواست نیرنگی را اعمال کند آن فریب را دفع می کند ولی همه این امور یاد شده نسبت به اوساط از اهل تلاوت و تفسیر می باشد اما نسبت به اوحدی از آنها

۱۹۴) یواقیت، ص ۳۴۲.

۱۹۵) تعلیقه سبزواری بر اسفار، ج ۳، ص ۳۷۰.

هیچگونه راهی ندارد، زیرا نه نیازی به رفع وسوسه است و نه احتیاجی به دفع آن چون روح انسان کامل با مرحله عالی قرآن، که همان ملاء اعلی است، در ارتباط است و آن موطن که میهن مخلصین (بافتح) است گذرگاه ابلیس نخواهد بود: لا یسمعون الی الملاء الاعلی و یقذفون من کل جانب - دحوراً و لهم عذاب و اصب^{۱۹۶} بنابراین هرگز گذری برای ابالسّه در فضای صدر مشروح مفسران راستین نیست قهراً استعاده و تبرای آنها در موطن اخلاص در تولای صرف آنان هضم می‌شود ولی در مرتبه مادون «ملاء اعلی» یعنی نشاء مثال و وهم و خیال و... برای همگان استعاده لازم و همان معنای تبری از شیطان بمنظور صیانت از دفع وساوس او نسبت به بعضی و حفظ از دوام و بقای آنها نسبت به بعض دیگر می‌باشد^{۱۹۷} یعنی فائده پناهندگی به خدا نسبت به اوحدی دفع خطر است و نسبت به دیگران رفع خطر.

(و) در برخی از مباحث یاد شده پاره از مشاهد عرفان مطرح شد، شایسته بعضی از فرزندگان نظری آنست که از آن سلسله شواهد زود بگذرند و خود را به تعب نیاندازند و صحت و سقم آن را به اهالش موکول فرمایند چون برای هر علمی زبان خاص و اصطلاح مخصوص است صاحب «فتوحات» به نقل شعرانی در «الکبریت الاحمر» می‌گوید: «و لیس عندنا بحمدالله تقلید الا للشارع (ص) ... و اعلم انی لم اقرر بحمدالله تعالی فی کتابی هذا قط امرأ غیر مشروع وما خرجت عن الکتاب والسنة فی شیء منه»^{۱۹۸} و چون احتمال خطر ضلال یا اضلال در برخی از مسائل دور از حس و خیال و وهم و همچنین برتر از عقل متعارف منقدح است، محیی‌الدین ضمن آنکه می‌گوید

(۱۹۶) سورة الصافات، آیه ۹ و ۸.

(۱۹۷) تفسیر صدر المتألهین، ج ۱ ص ۱۱-۱۲ با تفاوت مختصر.

(۱۹۸) مقدمه کبریت احمر.

نباید قطع به ناصواب بودن طریق عرفان پیدا کرد و اگر کسی مدعی جزم به خطای آنان بود معذور نیست از علمای احکام که راه مشاهده عرفانی را به روی همگان باز نکرده اند تقدیر می کند و چنین می گوید: «و ذقناه من علماء وقتنا فنحن نعذرهم لانه ما قام عندهم دليل صدق هذه الطائفة وهم مخاطبون بغلبة الظنون و هؤلاء علماء بالاحكام غير ظانين فلو وفوا النظر حقه لسلموا له حاله ... غير انهم لو فتحوا هذا الباب على نفوسهم لدخل الخلل في الدين من المدعى صاحب الغرض فسد، و... و نعم ما فعلوه و نحن نسلم لهم ذلك و نصوبهم فيه و نحكم لهم بالاجر التام عند الله»^{۱۹۹}.

بهمین منظور مسائل فلسفه که از مشاهد عرفان به عقل متعارف نزدیک است و یا چندان دور نیست شیخ الرئيس مکرر به صیانت آن از نامحرمان وصیت می نمود در مقدمه طبیعیات «اشارات» می گوید: «و انا اعید وصیتی و اکرر التماسی ان یضن بما یشتمل علیه هذه الاجزاء کل الضن علی من لایوجد فیه ما اشترطه فی آخر هذه «الاشارات» سپس در آخر کتاب شریف «اشارات» بعد از بیان شرائط فراگیری فلسفه و موانع آن می فرماید: «فان ادعت هذا العلم او اضعته فالله بیني و بینک و کفی بالله و کیلا» و در اهمیت کتاب «اشارات و تنبیها» همین بس که مرحوم محقق طوسی در مقدمه شرح منطق آن چنین می فرماید: «مملؤ بجواهر کلها کالفصوص محتو علی کلمات یجری اکثرها مجری النصوص» لذا مرحوم استاد ذی فنون آیه الله شعرانی می فرمود عبارات شیخ الرئيس همانند روایات است آنگاه بعضی از عبارتهای نمط نهم «اشارات» را به عنوان شاهد یاد می کردند. باری سنت دیرپای حکماء الهی صیانت مسائل فلسفی از تطرق متوهمان بود لذا مرحوم صدر المتألهین می فرماید: «و حرام علی اکثر الناس

ان یشرعوا فی کسب هذه العلوم الغامضة لان اهلیة ادراکها فی غایة الندرة و نهاية الشذوذ و التوفیق لها من عندالله العزیز الحکیم»^{۲۰۰}

(ز) همانطوریکه اصل حقیقت قرآن بدون حجاب مشهود پیامبر اکرم (ص) و همچنین کسی که بمنزله جان پاک آن حضرت است می‌باشد و برای انسانهای عادی در حجابهای لفظ و مفهوم ذهنی و وجود مثالی یا برتر از آن ظهور می‌کند، روزی هم که تأویل قرآن محقق می‌گردد و بهشت که درجات آن به عدد آیات قرآن است به چهره اولیای الهی گشوده می‌شود حقیقت اهل بیت (ع) که همان حقیقت قرآن است و هرگز از یکدیگر جدا نمی‌گردند، بدون حجاب برای خودشان روشن است و در پرده حجابهای گوناگون برای سایر اهل بهشت که در معنا اهل قرآن بوده‌اند ظهور می‌نماید و شاید از همین جهت است که شعرانی در «یواقیت» از محیی‌الدین و همچنین از شیخ ابن ابی منصور نقل می‌کند که اصل شجره طوبی در منزل امام علی بن ابیطالب (ع) است. چون درخت طوبی حجاب مظهر نور فاطمة الزهرا (ع) است و هیچ خانه و مکان و درجه از درجات بهشتهای هشت گانه‌ای نیست مگر آنکه در آنجا فرعی از شجره طوبی است و غالب مردم از اصل آن درخت اطلاع ندارند حتی بعض اهل کشف پنداشتند که ریشه‌های درختان بهشت در هواست. چون غیر از شاخه و فرع چیز دیگر را ندیدند... «حتی یکون سر کل نعیم فی الجنان و کل نصیب الاولیاء متفرعاً من نور فاطمة (ع)» و در هر شاخه‌ای تمام خواسته‌های بنده خدا حاصل است^{۲۰۱}.

پایان این رساله را تفسیر ولایت و محبت اهل بیت عصمت و طهارت سلام الله علیهم اجمعین زینت بخشید چه اینکه آغاز آن را تفسیر قرآن و کلام الهی تشکیل داد و این عود به بدء مجلای هو الاول

(۲۰۰) اسفار، ج ۳، ص ۴۴۶.

(۲۰۱) الیواقیت، ص ۳۴۱.

والآخر خواهد بود زیرا ابتداء به تفسیر قرآن یعنی شروع به بیان
ثقلین و اختتام به ولایت و محبت اهل البیت (ع) یعنی ختم به ثقلین
فله الحمد فی الاولى والاخرة.

بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری

به نام خداوند و با درود بر ارواح پاکان و برگزیدگان خداوند و بالاخص بر سید و سالار ما حضرت محمد مصطفی (ص) و بر ارواح همه شهیدان پاک باخته این دیار و بر روح مرحوم حکیم علامه محمد حسین طباطبائی و بر همه حکیمان الهی که قافله سالاران تفکر معنوی بشر بوده اند.

آنچه که اعلام شده است و من در حضور محترم برادران و خواهران به عرض خواهم رساند عبارتست از بحثی تطبیقی بین آرای مرحوم علامه طباطبائی در زمینه ادراکات اعتباری و فلسفه اخلاق، و آرای حکیمان مغرب زمین مخصوصاً در سده اخیر و سده جاری.

طبعاً در فرصت اندکی که اختصاص به سخن بنده دارد، همه این مطالب را به بسط و شرح نمی توان گفت. اما رجا و اطمینانی که به اطلاعات مخاطبان مکرم این محضر دارم، مؤونه بحث را سبک خواهد کرد و من تا حدی به صورت فهرست وار به این مقایسه و تطبیق دست می زنم و امیدوارم که موقع خود را بیابد و برادران و خواهرانی

که در این وادی گام می‌زنند این امر را دنبال کنند و فلسفه اخلاق را، که در کشور ما و در محافل علمی ما دانش نوپایی است، به بلوغ و رشد و فربهی مطلوب برسانند. و آن را مانند بعضی از افراد، دست مایه دشنام به دیگران نکنند. ما نیازمندیم که هم افکار گذشتگانمان را بشناسیم، هم افکار مغرب‌زمینیان را و در مرتبه بعد آنچه را که خود داریم در مقام مقایسه با داشته‌های دیگران بهتر دریابیم. مقایسه میان آراء و آثار همیشه مبارک است و اندیشمندان و متفکران با جدی گرفتن اندیشه‌های دیگران و برخورداری از آرای آنان و بهتر شناختن میراث خویشان در پرتو آن آراء، پیشروی و صعود می‌کنند.

مرحوم علامه طباطبائی، یک‌جا در کتاب مشهورشان که «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است در زمینه ادراکات اعتباری (مقاله ششم) سخن گفته‌اند که البته صبغهی کاملاً فلسفی دارد و ملهم است از آنچه که اصولیین در گذشته گفته بودند، توأم با استفاده از آراء پاره‌ای از ادبا در باب مجاز و استعاره و تا حدی ناظر به پاسخ مارکس، که ایدئولوژی و الهیات را وامدار روابط تولید می‌داند و برای هیچ فکری قائل به نسب و شخصیت و تاریخچه نیست.

جای دیگر «تفسیر المیزان» است که در آنجا هم در زمینه فلسفه اخلاق سخن گفته‌اند. در آنجا نتایج این بحث فلسفی را که در «روش رئالیسم» آورده‌اند، مورد استفاده قرار داده‌اند. سخن ایشان البته در «المیزان»، همچنانکه انتظار می‌رود، تفسیری است و آراء معتزله و اشاعره در آنجا بیشتر مطرح شده و بحث صبغه کلامی دارد. گرچه که در مواضعی هم کاملاً رنگ فلسفی به خود می‌گیرد. ما از این هر دو متن مهم استفاده خواهیم کرد. اینک ارکان اندیشه مرحوم علامه طباطبائی را در زمینه ادراکات اعتباری برمی‌شمرم و به اجمال مقایسه‌ای با آراء مغرب‌زمینیان صورت می‌دهم.

همچنانکه می‌دانید حکمای ما نوعی اعتباریات را از قدیم می‌شناخته‌اند. این اعتباریات همانهاست که «اعتباریات بالمعنی الاعم» و یا «معقولات ثانیه» نامیده می‌شود. و منقسم است به «معقولات ثانی فلسفی» و «معقولات ثانی منطقی». گاهی هم اعتباری می‌گفتند در برابر اصیل و محقق، چنانکه در بحث اصالت وجود آن رامی‌بینیم. تحقیق و تدقیق در معقولات ثانی و جدا کردن آنها از معقولات اولیه، که مفاهیم ماهوی باشند، و نیز تفکیک اعتباریات از حقایق به طور کلی از مهم‌ترین تکالیف فلسفی یک فیلسوف است. و از وقتی که مرحوم شیخ اشراق این بحث را آغاز کرد که: خود مفهوم وجود به دلیل تکرر تسلسلی، مفهوم اعتباری است و حتی هیولای اولی مشائیین را، که برای آن ماهیت و جوهریت و استقلال قائل بودند، از عوارض تحلیلی جسم (معقول ثانی) دانست پیدا بود که بحث بسیار مهمی در فلسفه آغاز شده است.

خواجه نصیر طوسی هم در زمینه معقول ثانی بودن وجود و ربط آن با ماهیت سخنان حکیمانه و شایسته‌ای گفت و دشواریهایی را از میان برداشت.

مرحوم آقای طباطبائی به منزله عضوی از سلسله ارجمند حکیمان، در بحث مربوط به پیدایش کثرت در ادراکات، بحث اعتباریات بالمعنی الاعم را طرح کرده‌اند و پاره‌یی تحقیقات که بیشتر جنبه علم النفسی دارد نیز بر آن افزوده‌اند و کفه معرفت شناختی مطلب را سنگین‌تر کرده‌اند. اما اعتباریات بالمعنی الاخص، که همان اندیشه‌های پنداری یا اندیشه‌های ابزاری باشد، بخش مستقلی را در فلسفه پیشینیان ما تشکیل نمی‌دهد و این از ابتکارات اختصاصی مرحوم علامه طباطبائی است که برای این دسته از مفاهیم باب تازه‌ای را گشوده‌اند. این نکته را مرحوم مطهری در شرحی که بر این مقاله نوشته‌اند هم یادآور شده‌اند.

همچنانکه گفتیم الهامی که مرحوم علامه طباطبائی گرفته‌اند هم از اصولیین بوده است و هم از ادبا که در آن جای پای آثار بعضی از حکما هم دیده می‌شود، گویانکه ایشان ربط اندیشه‌های خودشان را به اندیشه‌های پیشینیان توضیح نداده‌اند و نگفته‌اند که کدام مقدار از گذشتگان است و کدام مقدار از خود ایشان.

«اولین نکته» مهم در نظریهٔ مرحوم علامه طباطبائی این است که ایشان بحث خودشان را از مجازات و استعارات آغاز می‌کنند و بعد اندیشه‌های اعتباری اخلاقی را هم از جنس مجازات می‌دانند. بنابر آنچه که ایشان توضیح می‌دهند، گرچه که تصریح نمی‌کنند، ادراکات اعتباری را باید از جنس تصدیقات دانست نه از جنس تصورات. و این اولین تفاوتی است که بین طرز ورود ایشان در بحث با ورود مغرب‌زمینیان است. ایشان نمی‌فرمایند غرضشان از ادراکات اعتباری، تصدیقات اعتباری است نه تصورات اعتباری. ولی از آنجا که در تعریف ادراکات اعتباری، دادن حد چیزی را به چیز دیگر مطرح می‌کنند، یعنی مفهوم اسناد را در تعریف اعتبار اخذ می‌کنند، نشان می‌دهد که آنها از جنس تصدیقات باید باشند نه از جنس تصورات. بعد وقتی می‌فرمایند که ادراکات اعتباری که وهمی‌اند بر معانی حقیقی استوارند غرضشان این است که بر تصورات حقیقی استوارند. این از جمله مواردی است که خیلی‌ها را به خطا انداخته است و تصور کرده‌اند که آنجایی که ایشان قائل می‌شوند که رابطهٔ تولیدی بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری نیست، تعارضی دارد با آنجا که می‌گویند ادراکات اعتباری بر ادراکات حقیقی استوار است، ولی تعارضی نیست. بلی، بین تصدیقات اعتباری و تصدیقات حقیقی ارتباط تولیدی نیست از هیچیک از دو طرف؛ یعنی قیاس متشکل از ادراکات و تصدیقات حقیقی به تصدیق اعتباری منتهی نمی‌شود. وهم چنین قیاس متشکل از تصدیقات اعتباری به تصدیق حقیقی منتهی

نمی‌شود و این نکته را مرحوم مطهری نیز به وضوح در شرح مقاله ششم آورده‌اند. اما هر تصدیق اعتباری البته استوار است بر تصورات حقیقی. رمزش هم این است که به نظر ایشان هیچ تصویری را شخص نمی‌تواند از پیش خود بسازد و هر تصور حتماً باید نسخه‌ای در نفس الامر داشته باشد، اعم از اینکه این نفس الامر جهان خارجی باشد یا جهان درونی ولی بالاخره علم، حکایت است و پنجره آساست و عین کاشفیت است و باید از چیز دیگری حکایت کند.

«نکته دوم»، همان عدم ارتباط تولیدی میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری است به نحوی که گفته شد. این ادراکات یا تصدیقات اعتباری، از نظر علامه طباطبایی، وهمی و دروغاند؛ یعنی قضیه خبریه کاذب هستند. چون ایشان آنها را مشمول صدق و کذب می‌دانند و معتقدند که ادراکات اعتباری، دروغهای مؤثرند که آثاری بر آنها مترتب است، نه دروغهای لغو. بنابراین می‌توان برای آنها مطابقی فرض کرد، گرچه که در نفس الامر آنها مطابقی ندارند. بنابراین قضیه‌اند نه شبه قضیه. بعداً خواهیم دید که این یکی از مواضع اختلاف است با اندیشه‌های حکیمان مغرب زمین که پاره‌ای از این تصدیقات اعتباری را اصلاً تصدیق به معنای واقعی کلمه نمی‌دانند و حتی برای آنها محتوای ادراکی قائل نیستند، و معتقدند که اگر قضیه، اخبار باشد می‌تواند صادق و یا کاذب باشد، ولی عبارات ارزشی (به تعبیر آنها) اصلاً علم نیستند و نمی‌توانند مشمول صدق و کذب بشوند.

«نکته سوم»، وقتی که اینها قضیه و تصدیق‌اند و ما بر آنها عنوان «ادراک» اطلاق می‌کنیم، قطعاً این قضایا بامعنی‌اند و محتوای ادراکی دارند. این هم باز زمینه مقایسه‌ای بدست ما می‌دهد؛ زیرا یکی از بحث‌های خیلی مهم دربارهٔ جملات ارزشی در مغرب زمین، همین است که آیا این جملات معنی دارند یا معنی ندارند.

مرحوم آقای طباطبائی البته تصریح به این اختلاف نمی‌کنند ولی همین اندازه که آنها را قضیه می‌خوانند و قضایای دروغ مؤثر می‌دانند و اطلاق ادراکات بر آنها می‌کنند، خود علامت آن است که آنها را قضایای معنی‌داری می‌شمارند.

«نکته چهارم» در نظر مرحوم آقای طباطبائی، این است که ایشان چنانکه آوردیم به عدم ارتباط میان تصدیقات اعتباری و تصدیقات حقیقی، فتوی می‌دهند اما باید توجه داشت که در کلام ایشان این عدم ارتباط تولیدی مربوط به منطق ماده می‌شود نه منطق صورت.

حکیمان مغرب زمین که گفته‌اند قیاساتی که از قضایای «باید» دار متشکل هستند به قضایای «است» دار منتهی نمی‌شوند؛ و بالعکس قضایای متشکله از «است» به «باید» منتهی نمی‌شود، يك مغالطه را در منطق صوری نشان داده‌اند که مغالطه بسیار ساده‌ای است گرچه مرتکبین آن بسیار بوده‌اند.

اما آنچه که مرحوم طباطبائی می‌گویند که بین ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی رابطه تولیدی (به تعبیر ایشان) نیست، این مربوط به ماده این قضایاست نه به صورت آنها. یعنی نمی‌گویند که از لحاظ صوری در منطق چنین مغالطه‌ای داریم و مثلاً در آن رعایت تکرار حد اوسط نشده است، بلکه می‌گویند جنس قضایای حقیقی مقدمات به نحوی است که به قضیه ارزشی یا اعتباری منتهی نمی‌شود. درست مثل اینکه بگوئیم از قضیه تجربی نمی‌توان قضیه متافیزیکی استنتاج کرد. یعنی اگر قیاسی از قضایایی که ماده آنها تجربیات است تشکیل شود مسلماً به يك قضیه تجربی دیگر منتهی خواهد شد، نه به يك قضیه متافیزیکی؛ و نیز قیاسی که از قضایای کلی تشکیل شود هیچگاه يك نتیجه شخصی نمی‌دهد. و یا اگر قیاسی از قضایای جدلی تشکیل شود نمی‌توان از آنها برهان ساخت؛ زیرا ماده

آنها از اولیات یا یقینیات نیست. بنابراین اگر قضایای جدلی، قیاس تشکیل دهند به لحاظ ماده به یک نتیجهٔ جدلی منتهی خواهند شد لاغیر. پس اگر اسم این عدم ارتباط تولیدی را نوعی عبور نامجاز منطقی بگذاریم. سبب این عبور نامجاز، مادهٔ قضایا هستند نه ضوابط صوری ابستنتاج در منطق.

«نکتهٔ پنجم»، این است که ایشان معتقدند که ضابطهٔ هر تصدیق اعتباری یک «باید» است. منتها معین نکرده اند که چگونه «باید»ی. زیرا ایشان به خوبی و مبسوطاً توضیح داده اند که ما دو گونه باید داریم: یک بایدی که مفاد آن همان ضرورت فلسفی است و دیگر بایدی که از جای خود بدر آمده است و در جای دیگری بکار رفته و علت را به غیر معلول و یا معلول را به غیر علت مرتبط کرده است؛ که همان «باید» اعتباری است. حال اگر ضابطهٔ تصدیقات اعتباری «باید» باشد، جای سؤال است که ضابطهٔ تصدیقات اعتباری «باید حقیقی» است یا «باید اعتباری»؟

اگر گفته شود که ضابطهٔ تصدیقات اعتباری، «باید حقیقی» است این البته خلاف است؛ زیرا «باید حقیقی» در قضایای حقیقی ظاهر می شود نه در قضایای اعتباری. و اگر بگوئیم ضابط تصدیقات اعتباری، «باید اعتباری» است، این تعریف دوری می شود و ضابطه نمی تواند باشد؛ زیرا در آن اعتبار را به اعتبار تعریف کرده ایم. متأسفانه این نکتهٔ مجملی است که در سخنان ایشان در مقالهٔ ششم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» وجود دارد.

«نکتهٔ ششم» این است که مرحوم علامه طباطبایی برخلاف قدما قائلند به اینکه در سلسلهٔ حلقات صدور فعل و برای وجوب بخشیدن به آن، وقتی جریانی از عقل فاعل آغاز می شود به اراده و بعد به قدرت و بعد به عمل منتهی می شود، درین میان یک «باید اعتباری» هم وجود دارد و این نکته ای است که قدما بدان قائل

نبوده‌اند. همچنانکه می‌دانید قدما معتقد بودند که وقتی فاعلی بر فعلی عزم می‌گمارد و این عزم را منتهی به عمل می‌کند، ابتدا تصدیق به فایده آن فعل می‌کند که سهم عقل است و بعد شوق مؤکد یا اراده تحریک می‌شود (اگر اراده را شوق مؤکد بگیریم) و بعد قدرت است یعنی قوه نزوعیه که قدرت غیر مباشر بر عمل است و بعد قدرتهای مباشر بر عمل که منتشر در عضلات اند و بعد هم عمل انجام می‌گیرد. اما اینکه حلقه پیوند این تفکر عقلانی با آن اقدام عملی کجاست، بیشتر در همان شوق و بحث ارادی خلاصه می‌شود.

مرحوم آقای طباطبائی معتقدند که در این حلقه، يك «باید اعتباری» هم وجود دارد. و همین باید است که اعتقاد به حسن فعل را هم به دنبال می‌آورد. بنابراین هر فعلی هنگام صدور از فاعل با دو اعتبار صادر می‌شود. یکی با اعتبار وجوب یعنی وجوب اعتباری؛ و دیگر با اعتبار حسن یعنی حسن اعتباری. حسن نسبت به «باید» مؤخر است و «باید» نسبت به آن مقدم. اول عزم و اجماع و شوق و باید است برای انجام عمل و بعد شخص با اعتبار حسن، فعل را توجیه و تصویب می‌کند و آن را انجام می‌دهد.

بنابراین در نظر ایشان ما دو حسن، و دو قبح داریم: یکی حسنی که به خود فعل در خارج، مستقل از فاعل، اسناد داده می‌شود. و دیگری حسنی که فاعل هنگام انجام فعل و حین عمل به فعل خود اسناد می‌دهد. هر فعلی، چه حسن و چه قبیح، از فاعل با اعتبار و اعتقاد حسن صادر می‌شود؛ اما خود فعل در خارج فی نفسه، منهای اسناد به فاعل، می‌تواند حسن یا قبیح باشد.

آنچه که بحث آن در مقاله ششم «روش رئالیسم» آمده است فقط حسن فاعلی و وجوب فاعلی است. یعنی آن ایجاب و تحسینی که فاعل هنگام انجام فعل، نسبت به فعل خود دارد. یعنی ایشان در واقع مکانیزم اعتبارسازی انسان را در آن مقاله توضیح

داده‌اند که انسان چگونه اخلاق می‌سازد و چگونه اعتبار حسن می‌کند، صرف‌نظر از اینکه کدام اعتبار مقبول و موجه است و کدام اعتبار مطرود و ناموجه است. این قدر گفته‌اند انسانها وقتی کاری را انجام می‌دهند آن کار را برای خودشان توجیه می‌کنند و واجب می‌شمارند، حتی اگر قبل از انجام فعل به دلایلی آن را قبیح و حرام می‌پنداشتند. یعنی بحث ایشان در اینجا، چنانکه گفتیم بحثی اخلاقی نیست و در پی بیان رذایل و فضایل و یا معیارهای حسن و قبح نیستند. بحثشان علم النفسی و معرفت شناختی است؛ و به همین سبب است که در رساله عربی‌شان که دربارهٔ اعتباریات نوشته‌اند تصریح و تنبیه کرده‌اند که «هذه المباحث اشبه بان يتفرع على علم النفس».

اما بحث از حسن و قبح فعل فی نفسه، که در حقیقت جنبهٔ مشترك بحث ایشان با اشاعره و معتزله است، در «تفسیر المیزان» مطرح شده است. که آیا کارهایی که خداوند انجام می‌دهد حسن است یا قبیح؟ آیا هر چه خداوند می‌کند خوب است و یا هر چه خوب است خداوند می‌کند؟ همان مسئلهٔ جاودانهٔ فلسفه که از سقراط آغاز شد و به صورت عجیبی بین متکلمان مسلمان از قرن اول به بعد شعله‌ور شد و هنوز هم شعله‌ور است. بهر حال تفکیک میان حسن فی نفسه فعل و اعتبار حسن توسط فاعل تفکیک مهمی است که ایشان انجام داده‌اند و هنگام مراجعه به آثارشان باید کاملاً در نظر داشت.

«نکتهٔ هفتم» آن است که ادراکات اعتباری احکام اندیشه‌های حقیقی را ندارند. یعنی آنچه که ما در تصدیقات حقیقی قائلیم که بدیهی دارند، نظری دارند و وجوب و امکان امتناع، به اصطلاح وجه قضیه واقع می‌شود، در مورد تصدیقات اعتباری جاری نیست. بنابراین فی‌المثل در احکام اعتباری تأخر شرط از مشروط جایز است ولو در امور حقیقی چنین چیزی محال مطلق است. و از این راه ایشان نکته‌ها و خرده‌ها بر استدلالات اصولیین دارند که عظیم خلط اعتبار به حقیقت

کرده‌اند.

«نکته هشتم» اینست که آیا تعبیر «ادراک» که ایشان در مورد اندیشه‌های اعتباری به کار برده‌اند تعبیر رسایی است یا خیر؟ گفتیم که این ادراک را باید به معنای تصدیق گرفت نه به معنای تصورات اعتباری.

حال ببینیم آیا همین تصدیقات اعتباری، واقعیت دارند؟ یعنی آیا می‌توان اصولاً يك تصدیق اعتباری داشت یا نه؟

از نظر آقای طباطبائی اعتبار کردن، نوعی جابجا کردن مفاهیم است. اعتبار کردن یعنی محسوب کردن، پنداشتن، انگاشتن. وقتی که می‌گوئید که «من فلانی را شیر اعتبار می‌کنم». یعنی او را، شیر محسوب می‌کنم. شیر نیست ولی من او را شیر فرض می‌کنم. معنای اعتبار همین است پس تصورات اولیه امر که «فلانی» و «شیر» باشد، حقیقی است و نزد من است و آنچه که من کرده‌ام - به تعبیر ایشان - اسناد عدم وجودی است به موجودی دیگر، که نوعی جابجا کردن است. این اسناد عدم وجودی به موجود دیگر، همان چیز است که قدما آن را شأن قوه متخیله می‌خوانده‌اند. چنانکه می‌دانید بنا بر تقسیم‌بندی حکیمان در بین قوای باطنه نفس حیوانی در ادراک با آلت، قوه‌ای به نام قوه متخیله داریم که نزد انسانها متفکره نامیده می‌شود و کار او تصرف در ادراکات قوای دیگر است و مشائین نوعاً قائل بوده‌اند که کار این قوه، ادراک نیست و کسانی چون غزالی معتقد بوده‌اند که این قوه را نباید جزء تقسیمات قوه مدر که دانست بلکه باید آن را جزو تقسیمات قوه محرکه شمرد زیرا کار او تصرف و تحریک است نه کشف و ادراک، ترکیب المفصل و تفضیل المركب است. نه تجرید و انتزاع و... وقتی که ما در وهم و خیال، يك تصور را به تصور دیگری نسبت می‌دهیم، ترکیبی یا تجزیه‌ای صورت می‌دهیم غیر مطابق با آنچه که در عالم خارج است.

این به دست ما و تصرف ماست. ما این کار را می‌کنیم درست مثل همان چیزی که در مورد مجاز و استعاره صورت می‌گیرد. در این صورت، در حقیقت، ما به نوعی ادراک دست نمی‌زنیم. کشف تازه‌ای از نفس الامر نمی‌کنیم بلکه نوعی تجزیه یا ترکیب صورت می‌دهیم. یعنی تخیل، فعلی است از افعال ما نه در کی از ادراکات ما و ما در آن فعالیم نه منفعل.

در همین جا، بین حکما اختلافی است. یعنی اگر به نظر شیخ اشراق مراجعه کنیم این کار را ما باید «ادراک» بنامیم. ایشان در «حکمة الاشراق» معتقدند که کار قوه متخیله، هم ادراک است و هم تصرف در مدرکات. ولی نوعاً مشائین قائل بوده‌اند که این کار از نوع ادراک نیست بلکه صرف تصرف است. پس در اینجا، رأی مرحوم علامه طباطبایی اختلافی با آراء پاره‌ای از حکمای مشاء دارد. ادراک خواندن و تصدیق خواندن مجازات، فتوا دادن به این است که قوه متخیله ضمناً می‌تواند ادراک هم بکند.

نظر دیگری که مرحوم آقای طباطبائی دارند این است که اعتبار کردن را شأن موجودات جاندار و ذی‌شعور می‌دانند، بنابراین در اینجا باب وسیعی باز می‌شود و آن این است که گویی ایشان معتقدند که حیوانات هم می‌توانند اعتبارسازی کنند. اگر حیوانات بتوانند اعتبارسازی و مجازسازی کنند، در این صورت دید ما از حیوانات البته عوض خواهد شد و آنگاه شاید بتوان گفت که تکلیف هم می‌توان بر حیوانات بار کرد.

مورد فوق از جمله مواردی است که مرحوم مطهری هم با آقای طباطبایی اختلاف نظر داشته‌اند و تصریح کرده‌اند که ما این بخش از نظر ایشان را نمی‌پذیریم. متأسفانه آقای طباطبایی این بخش را خودشان بسط نداده‌اند ولی مدلول کلامشان و مقتضای سخنی که گفته‌اند همین است، ولی اینکه چگونه می‌توان به اعتبارسازی و مجاز

سازی نزد حیوانات قائل شد؛ نکته‌ای است که در هر حال به آسانی قابل قبول نیست و جای بحث زیاد دارد.

اما راجع به حسن و قبحی که به خود فعل فی نفسه اسناد داده می‌شود، ایشان بحثهایی در تفسیر «المیزان» دارند که اهم آن بحث‌ها در سورة اعراف ذیل آیات مربوط به خلقت آدم و سجده شیطان آمده است. در آنجا بطور مبسوط شبهات امام فخر رازی را که شبهات اشاعره است نقل کرده‌اند و از قول او آورده‌اند که اگر جن و انس جمع شوند نمی‌توانند پاسخ این را که چرا خداوند شیطان را خلق کرد و به او تا قیامت مهلت داد، بدهند؛ مگر اینکه حکم کنند حسن و قبح، عقلی نیست.

موضع دیگر بحثی است در سورة انعام در جلد هفتم تفسیر «المیزان» که در آنجا هم در توضیح معنای حکم الهی يك بحث فلسفی را گشوده‌اند و در ضمن راجع به حسن و قبح بحث کرده‌اند. همچنین است بحثهای دیگرشان در باب مصلحت و غایت در فعل الهی. و باز توضیحات نیکو و مختصری که ذیل آیات ابتدای سورة ابراهیم آورده‌اند...

عمده دلیل ایشان بر این که حسن و قبح اعتباری است و جزو اوصاف نفس‌الامری افعال نیست، در «تفسیر المیزان»، این است که فعل واحد می‌تواند متصف به وصف قبح شود و همان فعل با همان اوصاف می‌تواند متصف به وصف حسن شود. این نشان می‌دهد که اوصاف حسن و قبح اعتبار ماست که به افعال داده می‌شود نه کشف ما از افعال. زیرا در غیر آن صورت گرفتار تناقض خواهیم شد. گفته‌اند که بسیاری از افعال هستند که صورت خارجی آنها یکسان است. مثلاً زنا و نکاح یا دروغ و راست گفتن. خود سخن دروغ و سخن راست از آن نظر که فعل‌اند، از آن نظر که نوعی عمل و صرف انرژی‌اند هیچگونه تفاوتی بایکدیگر ندارند. بنابراین، وقتی یکی خوب خوانده

می‌شود و دیگری بد، این بد و خوب از جای دیگری می‌آید و به فعل نسبت داده می‌شود. مخصوصاً این را تصریح می‌کنند که از این اوصاف اعتباری، در تکوین خبری نیست و نباید پنداشت که تکویناً و در عالم خارج این اوصاف پیدا می‌شود. اینها را ما به آنها اسناد می‌دهیم. مثال دیگری هم که می‌زنند، مثال ریاست زید است. همانطور که می‌دانید ریاست يك امر اعتباری است و به نظر مرحوم طباطبائی از اعتبارات بعدالاجتماع هم هست. وقتی می‌گوئیم «زید رئیس است» یا «زید سر است»، مطابق تحلیل مرحوم آقای طباطبائی، رأس (سر) يك معنای حقیقی دارد که زید به آن معنا سر نیست؛ ولی وقتی که آن را از جای حقیقی آن بدر آورده‌ایم و به وی نسبت دهیم معنای مجازی و اعتباری پیدا می‌کند. بنابراین زید را رأس خواندن، نوعی اعتبار کردن است. اما در عالم خارج، زید زید است نه رئیس است و نه مرئوس. هر دو تعبیر اعتبار است. خداوند، زید رئیس نیافریده و زید مرئوس هم نیافریده است. اعتباریات متعلق جعل و خلق هم واقع نمی‌شوند.

برین قرار ایشان معتقدند حسن و قبح و تمام تعبیراتی از این قبیل، مانند ریاست زید، هستند و در تکوین خبری و اثری از آنها نیست، و تمام آنها در ظرف اعتبار پدید می‌آیند. و حقیقت (اعتبار زبان و وضع الفاظ). ضابطه اعتبار از نظر ایشان همین است. رأس پندارید، غیر قائم به غیر را قائم به غیر پندارید (یعنی مملوك). غیر شیر را شیر پندارید (یعنی شجاع). غیر دال را دال پندارید (اعتبار زبان و وضع الفاظ). ضابطه اعتبار از نظر ایشان همین است. تا اینجا به اختصار امتهات و ارکان تفکرات مرحوم طباطبائی در زمینه ادراکات اعتباری یا اندیشه‌های انشائی و ارزشی گفته شد. حال قدری این بحث را تحلیل می‌کنیم و در این تحلیل به مقایسه فکر ایشان با افکار دیگران می‌پردازیم:

اولاً در نظر مرحوم آقای طباطبائی يك نکته را باید کاوش

و روشن کرد. من این نکته را بدین نحو توضیح می‌دهم که نظریه‌ای در مغرب زمین از زمان مارکس به بعد مطرح شد آنهم نه تحت عنوان فلسفه اخلاق، ولی بر فلسفه اخلاق هم اثر عمیقی داشت؛ و آن نظریه این بود که به طور کلی ایدئولوژی روبناست و نظام معیشتی زیربنا می‌باشد. یعنی فکر آدمیان درخور نحوه معیشت آنهاست و چنان می‌اندیشند که می‌زیند نه بالعکس. به تعبیر دیگر اخلاق و فلسفه‌شان توجیه عقلانی نحوه زندگی‌شان است.^۱ آن توجیه عقلانی از نظر مارکس ایدئولوژی نامیده می‌شود. او منهای علوم تجربی طبیعی تمام آنچه را که تحت نام حقوق، فلسفه، تئولوژی و علم اخلاق و... نامیده می‌شود، همه را جزو ایدئولوژی می‌داند. به قول مارکس همه اینها روبنا هستند، نسب و تاریخچه از خود ندارند و به نحوی عالم را وارونه به ما می‌نمایانند. یعنی به جای آنکه به ما بگویند اول، وضعی خارجی بوده و بعد مورد تحسین و توجیه عقلانی قرار گرفته، چنین می‌نمایانند که گویی چون آن وضع خوب و موجه بوده، مورد عمل قرار گرفته و اجرا شده است، از اینرو، اخلاق به تحول جوامع متحول است و آدمیان همان را که در آن بسر می‌برند و آن را می‌پسندند، نیکو می‌شمارند و امور مکروه و نامأنوس را اخلاقاً بد می‌شمارند. مرحوم آقای طباطبایی تحلیلی را که از پیدایش علم اخلاق و ادراکات اعتباری، کرده‌اند گویی در همین خط است. ایشان معتقدند که دواعی ما، یعنی انگیزه‌های ما، هماهنگ با قوای فعاله ما هستند و آنها هستند که طلب چیزی را در ما و در ذهن ما بیدار می‌کنند. وقتی میل و رغبت کسی بر غذا خوردن می‌جنبد، در ذهن او هم «من باید سیر شوم» پیدا می‌شود. منتها برای انجام دادن اعمال،

(۱) وبه بیان مولوی:

برسر هر ریش جمع آمد مگس

آن مگس اندیشه‌ها و آن مال تو

تا نبیند قبح ریش خویش کس

ریش تو آن ظلمت احوال تو

ما به دو گونه ابزار نیازمندیم: يك دسته ابزارهای خارجی، که قوای فعاله (باصره، غاذبه...) و اندامهای بدنی ما هستند (و نیز ابزارهایی که در ادامهٔ اندامهای بدنی بدست می‌گیریم و به کار می‌بریم مانند اره، چاقو، جارو، تلفن و...) و يك دسته هم ابزارهایی هستند از جنس فکر تفاوت بشر با حیوانات در این است که بشر ابزار ساز است و با ابزار کار می‌کند منتها توانائی او در ابزار سازی، بسیار زیاد است حتی ابزارهایی از جنس فکر و آگاهی می‌سازد برای اینکه مقاصد خود را عملی سازد. آن دسته از ابزارهای فکری که ما می‌سازیم و به کار می‌گیریم همان ادراکات اعتباری هستند (مثل «من باید سیرشوم») پس ادراکات اعتباری در مرتبهٔ نخست موصل ما به مقاصدمان هستند و به منزلهٔ پلی هستند که دواعی و انگیزه‌ها و قوای فعاله‌مان را به عالم خارج وصل می‌کنند. دوم اینکه توجیه‌گر خواسته‌های ما هستند؛ یعنی هر فعلی را که ما می‌خواهیم انجام دهیم و انگیزه‌های ما و غضب و شهوت ما آن را در ما برمی‌انگیزند عقل عملی ما آن را برای ما تصویب و توجیه می‌کند به طوری که تمام افعال را ما با اعتقاد و اعتبار وجوب و حسن انجام می‌دهیم.

پس از نظر ایشان، نقش عقل، توجیه‌گری افعالی است که ما از جای دیگر برانگیخته شده‌ایم تا انجام دهیم. همهٔ افعال این گونه صادر می‌شوند. بدین قرار، حسن و قبح تابع خواسته‌ها و نیازهای ما هستند نه خواسته‌ها و نیازهای ما تابع آنها. و این نتیجه می‌دهد که حسن و قبح مطلق (وبه تبع، اخلاق مطلق) نداریم و فضیلت و رذیلت نامهایی دیگرند بر مکروهات و مطلوبات ما. و نیز نتیجه می‌دهد که اگر آدمی نبود، نیکی و بدی هم نبود و یا اگر آدمیان، خلقت دیگری می‌داشتند، امور عالم، حسن و قبح دیگری پیدا می‌کردند، و به تبع خواسته‌ها و نیازهای آنان، فضایل و رذایل دیگری پیدا می‌شدند و فی‌المثل ممکن بود عدل بد شود و ظلم خوب و از این

قبیل. توضیحات ایشان درباره «اعتبار حسن عدل» همین نتیجه را تقویت می‌کند. ایشان می‌گویند «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام)؛ و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع)؛ و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)».^۲

از اینرو عدل به تبع سودجویی آدمی نیکو شده است. و اگر آدمی طالب نفع خود نبود، لابد عدل ملازم با حسن نبود و وصف اخلاقی دیگری پیدا می‌نمود. و این آشکارا با اقوال عموم اخلاقیون منافات دارد. بعلاوه در این نظریه که نسبی‌کننده کل اخلاق و مجاز داننده آنست، هیچ نمی‌توان دانست که خود سودجویی آدمی نیک است یا بد. امیال و دواعی آدمی که انگیزاننده بر عمل‌اند و نهایتاً اعتبار حسن و وجوب را باعث می‌شوند، آنها چگونه؟ حسن‌اند یا قبیح؟ بعلاوه ارزش‌هایی چون ایثار و فداکاری، چه تکلیفی پیدا می‌کنند و اصولاً چرا و چگونه نیکو دانسته می‌شوند و کدام دواعی در انسان نفع‌پرست استخدام‌جو، مولد آنهاست؟

اگر این‌طور باشد باید در آثار ایشان گشت و معنای فضیلت انسان را از نظر ایشان جست. برای اینکه ما از علمای اخلاقمان می‌دانیم که همگی فضیلت انسان را در این می‌دانسته‌اند که قوه شهویه و قوه غضبیه‌اش تابع قوه عاقله باشند نه اینکه قوه عاقله توجیه‌گر و خادم امیال آن دو قوه باشد بالعکس باید فرمانده و حاکم بر آنها باشد و کارهای آنها را تصویب یا تخطئه کند.^۳ و اگر بگوئیم باید قوای

(۲) روش رئالیزم، ج ۲، ص ۱۹۹.

(۳) به قول مولوی:

عقل ضد شهوت است ای پهلوان آنکه شهوت می‌تند عقلش مخوان
توجه کنیم که قول مرحوم علامه طباطبائی درین جا با آراء هیوم نیز شباهت بسیار می‌یابد. هیوم در کتاب «عواطف» آشکارا اظهار می‌کند که قول به کشمکش میان عاطفه و عقل، که فیلسوفان و اخلاقیون از آن سخن بسیار گفته‌اند، قولی است واهی

غضبی و شهوی و امیال و دواعی را چنان تربیت کرد که گرد مطلوبات منکر و قبیح نگردند و از آدمی مقاصد ناشایست را طلب نکنند. سخنی است که در نظام اخلاقی مرحوم علامه طباطبایی هیچ جایی و توجیهی ندارد. چرا باید قوای غضبی و شهوی را چنان تربیت کرد؟ خود این باید از کدام داعی و قوهٔ فعاله می‌آید؟ و به فرض که قوه‌ای برای آن موجود باشد، چرا باید مطلوب این قوه را بر مطلوبات قوای دیگر ترجیح نهاد؟ بعلاوه امور و مطلوبات قبیح و منکر کدام‌اند و قبح خود را از کجا می‌آورند؟ مگر حسن و قبح غیر از پسند و ناپسند آدمی مبدأ و مآخذ دیگری دارند و... سؤالاتی دیگر از این قبیل.

مسلم است که مرحوم آقای طباطبایی، آنطور که ما ایشان را می‌شناسیم و سایر آراء و آثارشان نشان می‌دهد، نباید قائل باشند که فضیلت انسان در آن است که هر آنچه نفس حیوانی او خواست انجام دهد. ولی تحلیلی که از پیدایش بایدها و چگونگی اقدام بر عمل کرده‌اند گویی بدان جا راه می‌برد و همین وجوه ابهام یا نتایج مکروه است که مرحوم آقای مطهری را برانگیخته تا در درس اخلاق خود، نظریه مرحوم طباطبائی را حداقل از نظر ظاهر، اخلاقی خودپرستانه و ماتریالیستی بیابند و خود با طرح «من علوی» و «من سفلی» برون شوی از آن مضیق بجویند و سعی کنند که «خوب» را فقط وصف خواسته‌های «من علوی» بشمارند نه هر خواسته‌یی. که خود این هم مبنایی استوار به نظر نمی‌رسد چرا که تفکیک «من علوی» از



وبی‌دلیل. و میان مدرکه و محرکه هیچ نسبت و رابطهٔ تمانع و تضاد نیست. بلکه اگر رابطه‌ای هست آنست که عقل برده و فرمانبردار عواطف است و اصولاً چگونه میان قوه‌یی که کارش کشف، و بلکه عین کشف و حکایت است، با قوه‌یی که عین واقعیت خارجی‌ست، می‌تواند تخصیصی بروز کند؟ همچنانکه میان دیدنیها و شنیدنیها نیز امکان بروز تخصیص ممتنع است: نگاه کنید به:

D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Passions, Sect. 3. pp. 460-465 (Penguin Books, 1969).

«من سفلی» خود مبتنی بر ارزش قبلی است. یعنی خود و بد قبل از آن دو باید تعریف و تحدید شده باشند تا «من علوی» فضیلت یابد، و گرنه من علوی و سفلی باهم تفاوتی نخواهد داشت و میان خواسته‌هایشان نباید فرق نهاد.^۴

در زمینه حسن و قبح عقلی، مرحوم آقای طباطبایی، هیچیک از آراء معتزله و اشاعره را در این باب قبول ندارند و معتقدند که در اینجا امر بین‌الامرین وجود دارد و چنین نیست که انسان لزوماً باید به یکی از این دو اردوگاه بپیوندد. البته همچنانکه استحضار دارید مسأله حسن و قبح عقلی توابع و متعلقات بسیار زیادی دارد. مسأله نفی عبث از فعل خداوند و معلل به اغراض بودن یا نبودن افعال الله، مسأله وجوب لطف و مسأله آلام و رنجها و پاداش یافتن یا نیافتن آنها در جهان. مسأله تعلیل احکام شرعی به مصالح و مفاسد، مسأله وجود شیطان، وجوب شکر منعم و...؛ بسیاری از این امور که مبسوطاً در کتب کلامی متقدمین آمده است، و با قبول یا نفی حسن و قبح عقلی، همه آن مسائل پاسخهای متفاوت می‌یابند.

ایشان در بحثهای تفسیری خود معتقدند که راه میانه‌ای را باید انتخاب کرد و راه میانه ایشان همان راهی است که حکما داشته‌اند که مصلحت و مفسدت از مبادی فعل خداوند نیست. غرض داشتن از مبادی فعل خداوند نیست یعنی محرك خداوند بر فعل نیست آنطور که غایت‌دار بودن یا حسن بودن یا قبیح بودن، جزو مبادی فعل و ترك ما محسوب می‌شود؛ مصلحت و غرض و حسن، بعکس، مأخوذ و منتزع از فعل خداوند است. لب سخن ایشان این است و چنانکه می‌دانید این رأی نه صددرصد رأی معتزله است که قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی برای افعال بوده‌اند و نه رأی اشاعره است که مطلقاً جهان را از حسن و قبح پاك می‌دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند که به يك معنای

۴) نگاه کنید به «یادنامه شهید مطهری». ج ۱. مقاله «جاودانگی و اخلاق».

خاص حسن و قبح معقول و مقبول نیست (دو معنای اول حسن و قبح که فی الواقع اعتباری نیست عبارتست از کمال و نقص و مصلحت و مفسدت. و معنای سوم که استحقاق ثواب و مدح و عتاب و ذم است محل نزاع بوده است.) به هر حال رأی مرحوم آقای طباطبایی در این میان قرار دارد.^۵

حال به مقایسه رأی مرحوم علامه با آراء حکیمان معاصر

۵ «خداوند سبحان را درخلق و امر خویش اغراضی است ولی او با اغراض افعالش کاملتر نمی‌شود برخلاف ما که با تحصیل غرض کاملتر می‌شویم و او تعالی از اغراض خویش اثر نمی‌پذیرد و به عبارت دیگر حکمتها و مصلحتهای امور در خداوند تعالی تأثیر نمی‌کند ولی مصلحت فعل ما در ما مؤثر است و ما را به انجام عمل برمی‌انگیزد و ما آنگاه فعل را بر ترک ترجیح می‌دهیم ولی خداوند سبحان قاهر غیرمقهور و غالب غیر مغلوب است، مالک همه چیز است و هیچ چیز مالک او نیست و او بر همه چیز حاکم است و حکم هیچ چیز در او نافذ نیست و در ملک خود شریکی ندارد و از راه عجز، یاوری بر نگزیده است و او محکوم به احکام عقلی نیست بلکه اوست که عقل را به معقولات خود راهبری می‌کند و هیچ مصلحتی او را بر انجام امری و هیچ مفسدتی او را بر ترک امری وادار نمی‌کند بلکه او مصالح و مفاسد را به مقتضیات خود می‌رساند. از اینرو غرض و مصلحت از تمام فعل باری تعالی انتزاع می‌شوند بدین معنی که فعل او متوقف بر مصلحت هست اما مصلحت بر او حاکم نیست و او را به فعل و انمی دارد. درست مثل اینکه خداوند چیزی را بیافریند و به او بگوید، باش و او هم «زید» شود، عقل از این عین خارجی انتزاع می‌کند که هم ایجاد است از ناحیه خداوند و هم وجود زید است. و هم وجودش بر ایجادش متوقف است. همینطور، با نظر به اسماء حسنی و صفات علیای الهی، که ذکرش رفت، عقل از فعل الهی انتزاع می‌کند که فعل اوست و مصلحت و مقصودی در آنست و سپس حکم می‌کند که تحقق فعل متوقف بر مصلحت دار بودن آنست... و ملخص مطلب آن است که غرض خداوند در فعلش با غرض دار بودن ما در افعالمان دو تفاوت دارد: اول اینکه او تعالی با اغراض و غایات افعال خویش به کمال نمی‌رسد برخلاف ما انسانها و حیوانات ذی شعور و ذی اراده [که با همین غرضها جبران نقص می‌کنیم] و دوم اینکه مصلحت و مفسدت بر او تعالی حاکم و آمر نیستند، برخلاف غیر او. و اما نزاع مشهور میان اشاعره و معتزله که آیا افعال خداوند معلل به اغراض هست یا نیست، بدین معنی که آیا خداوند در فعل خود محکوم به مصالح و واقعیه است به طوری که این مصالح، فعل او را بر ترک رجحان بخشند و در صورت نبودن مصلحت دست از عمل بردارد؟ و یا اینکه فعل او بی‌غایت و غرض و از روی اراده گراف است؟ جواب این است که نظر جامع، هیچیک از این دو را تأیید نمی‌کند و حق برخلاف این دو است، و چنانکه اشاره رفت قول حق، امریست بین الامرین.»

(تفسیر شریف المیزان ج ۱۲. سورة ابراهیم صفحات ۵-۷ طبع دوم. ۱۳۹۲.)

مغرب زمین پیرداژیم. بحث نخست بر سر تصورات اعتباری است که به تفاوت، آنها را ترمهای Valuatinal, Ethical ویا Prescriptive ویا ویا Normative می نامند.

و همچنانکه گفتم از نظر آقای طباطبایی تصور اعتباری و ارزشی وجود ندارد و خود (خوب) تصویری است تعریف پذیر (ملایم با قوهٔ فعاله) و وصفی است اضافی که وقتی در غیر جای خود بکار می رود معنای مجازی و اخلاقی می یابد.

عین این معنا در «باید» هم جاری است. ایشان می گویند اگر «باید» را که به معنای ضرورت فلسفی است در غیر جای خودش، یعنی بین دو حادثه یا دو شیء که ربط علی و ضروری ندارند، بکار بردید اعتبار باید کرده اید. آنجا دیگر «باید حقیقی» جاری نیست پس «باید» هم تعریف پذیر است و این از مواضع اختلاف ایشان است با حکمای مغرب زمین. در نزد پاره ای از حکمای مغرب زمین این گونه امور، غیر قابل تعریف^۶ اند و غیر قابل تحویل به بسایط تصویری^۷ اند نه می توان آنها را به اجزاء تجزیه کرد و نه می توان آنها را بر حسب جنس و فصل یا سایر اوصاف دیگر تعریف کرد بلکه باید از آنها شهود و تصور بدیهی داشت که در آن صورت یا کسی معنای آنها را می داند و یا نمی داند. مور^۸ از فیلسوفان معاصر انگلستان و استاد برتراند راسل در کتاب مهم خود Principia Ethica که در ۱۹۰۳ انتشار یافت، بر این معنا تأکید می ورزد که «خوب» معادل با هیچ وصف (بسیط یا مرکب) دیگر نیست و از این رو آن را تعریف نمی توان کرد و وقتی گفته می شود «فلان چیز خوب است» این قضیه همواره تألیفی (سینتتیک) است نه تحلیلی (آنالیتیک)، و موضوع و محمول هیچگاه عین یکدیگر نیستند. وی وصف خوب را اصولاً وصفی

6) Undefinable

7) Unanalyzable

8) G. E. Moor

«طبیعی» نمی‌شمارد و معادل دانستن خوب با وصفی طبیعی را مغالطهٔ سهمگینی می‌داند که نظامات اخلاقی بسیاری را به هلاکت افکند است. وی این مغالطه را مغالطهٔ طبیعت‌گرایان^۹ می‌نامد. در عین حال وی «خوب» را وصفی واقعی و خارجی^{۱۰} می‌داند که البته فقط شهوداً قابل دریافت است و لا غیر. و از این راه هم رأی وی با رأی مرحوم علامه طباطبائی اختلاف پیدامی‌کند مکتب موروراس^{۱۱} مکتب شهودگرای^{۱۲} نام گرفته است. ناگفته نگذاریم که در نظام اخلاقی علامه طباطبائی، خوب و بد فقط به افعال و وسایط تعلق می‌گیرند نه به غایات و مقاصد. اما در نظر «مور» وصف خوب می‌تواند از آن هر چیزی باشد اعم از فعل و غیر فعل. و وسایط و غایات.

نکتهٔ دوم این که بر حسب رأی علامه طباطبائی ما دو نوع خوب و دو نوع بد داریم، همانطور که قبلاً گفته شد، یکی صفت فعل فی نفس و دیگری صفت فعل به اعتبار صدورش از فاعل.

نزد حکمای مغرب زمین چنین تفکیکی دیده نمی‌شود، حداقل بنده ندیده‌ام. درست است که معانی متعددی برای خوب قائل شده‌اند ولی این قبیل تفکیک را صورت نداده‌اند.

اما کسانی که به وصف خارجی بودن «خوب» قائل هستند خود دو دسته‌اند، دسته‌ای نظیر مور قائلند که این وصف، وصف خارجی شیء است اما وصفی، غیر طبیعی و غیر متافیزیکی است. دسته‌ای دیگر، قائلند که این وصف، وصف خارجی شیء است اما وصفی، طبیعی است. کسانی مثل بنتام و میل معتقدند که خوب بودن عین مفید بودن است یعنی یک نوع مصداق طبیعی خارجی و اضافی برای «خوب»

9) Naturalistic Fallacy

10) Objective

11) D. Ross

12) Intuitionism

قائل هستند مکتب Utilitarianism (خوب = انفعیت برای اکثریت)، از آن اینان است که «مور» نقد صریح و کوبنده‌ای بر آن دارد. اختلاف نظر اینان با نظر آقای طباطبایی کاملاً روشن است.

اکنون به یک بحث مهم‌تر می‌رسیم که فیلسوفان پوزیتیویست طرح کرده‌اند. و آن معنی‌دار بودن یا نبودن احکام و قضایای ارزشی و اعتباری است. گفته شد که اینها از نظر آقای طباطبائی معنا دارند و ادراک و تصدیق نامیده می‌شوند در مقابل، پوزیتیویستها عموماً قائل‌اند به این که قضایایی معنا دارند که Verifiable باشند یعنی بتوان آنها را با تحقیق تجربی تأیید یا اثبات کرد. آنچه که غیر قابل تحقیق تجربی باشد بی‌معناست. مطابق این معیار، قضایای اعتباری اخلاقی و انشایی (اگر بتوان آنها را قضیه نامید که اطلاق قضیه هم بر آنها مشکل است و Pseudo Proposition یعنی شبه قضایا نامیده می‌شوند) البته بی‌معنی‌اند چرا که «باید بروی»، فی‌المثل، قابل آزمایش نیست. حال اگر معنی ندارند پس چرا مؤثرند؟ جواب می‌دهند. مؤثر بودن همیشه فرع بر معنی‌دار بودن نیست. شما گاهی ممکن است یک فریاد بکشید که معنی نداشته باشند ولی مؤثر در دیگر باشد. می‌توانید اخم کنید که معنای لفظی ندارد ولی در دیگری مؤثر است؛ یعنی می‌توانید احساسات و دریافت‌های خودتان را از این طریق به دیگری منتقل کنید و بگوئید من از فلان کار بدم می‌آید یا خوشم می‌آید.

قضایای اخلاقی در نظر عموم پوزیتیویستها و در ممالک انگلیسی زبان، بر اثر تعلیمات آلفرد ایر^{۱۳} اینطور قلمداد شد که قضایایی بی‌معنی هستند و به منزله فریادهایی هستند (avowal) که از دهان شخص بیرون می‌آیند و مبین عواطف و پسند و ناپسند او هستند و به دیگران القاء می‌کنند که او از فلان کار بدش می‌آید یا خوشش می‌آید. شبیه

اینکه گاهی آدمی از درد فریاد می‌کشد. این فریاد هیچ معنی ندارد جز آنکه نشان می‌دهد که او دردمند است. همینطور است وقتی که شما می‌گوئید «دزدی بد است»، درست مثل این است که فریادی کشیده‌اید و طرف مقابل شما فهمیده است که شما از دزدی بدتان آمده است. پس اینها اقوالی بی‌معنی اما مؤثرند. توجه کنیم که در این مکتب که Emotivism نامیده می‌شود جملات ارزشی عین بیان عواطف‌اند نه معلول عقلانی عواطف و نه معناهایی حاکی از عواطف.

در قیاس با این نظر مرحوم آقای طباطبایی معتقدند که اعتباریات و بیان خوب و بد، تابع دواعی و عواطف ما هستند، نه عین آنها. آقای طباطبایی معتقدند که دواعی ما عقل (عملی) ما را استخدام می‌کنند و از طریق يك محتوای ادراکی^{۱۴} و خلق يك «باید» و «حسن» به عمل منتهی می‌شوند اما ترد پوزیتیویست‌ها فقط دواعی ما هستند که کار می‌کنند و بدون عبور از معبر عقل عملی ما را به عملی می‌کشانند. لذا آنچه را که ما تحت عنوان تحسین و تقبیح اخلاقی ادا می‌کنیم معنا و محتوای ادراکی ندارند و صرفاً تجلیات و ظهورات پسند و ناپسند و سلیقه‌ها و عواطف شخصی ما هستند و بس. خصوصاً اگر پوزیتیویزم را با رفتارگرایی^{۱۵} که فرزند مشروع اوست درآمیزیم، مفاد و مراد این مکتب آشکارتر می‌شود. در آن صورت اخم و فریاد و ترشروی خود عواطف و احساسات ما هستند نه، برخاسته از عواطف و احساسات!

در کنار کسانی که به بی‌معنی بودن قضایای اخلاقی قائل‌اند، کسانی هستند که این مطلب را قدری دقیق‌تر مطرح کرده‌اند. مسأله از نظر تاریخی با ویتگنشتاین متأخر^{۱۶} پیوند دارد. یعنی ویتگنشتاینی

14) Cognitive content

15) Behaviourism

که Philosophical investigations را نوشت و دست از مدل تصویری زبان^{۱۷} برداشت و زبان را به منزله يك «بازی» قلمداد کرد و نقش مهم آن را در کاوشهای فلسفی و مسأله آفرینی آن باز نمود. اما آستین^{۱۸} و رایل^{۱۹} بر او مقدم اند. آستین در آکسفورد راجع به Speech acts، یعنی اعمالی که عین گفتارند، سخن گفت و توجه‌ها را برانگیخت و آثار او حتی در شاخه‌هایی دور، چون حقوق مؤثر افتاد و ی نزدیک هزار نوع کلمه را بیان کرد که آن کلمات هنگام اداشدن کاری را صورت می‌دهند نه اینکه متضمن اخباری باشند^{۲۰} نام قضایایی است که مشتمل بر آن کلمات و تصورات اند. یکی از فیلسوفان آمریکایی معاصر به نام جان سرل^{۲۱} که از شاگردان آستین بوده کتاب مشهوری به نام Speech acts دارد که در آن همان خط فکری را دنبال کرده است.

گفتیم که آستین متوجه شده بود که پاره‌ای از الفاظی که ادا می‌کنیم سخنانی نیست که می‌گوئیم گرچه به شکل سخن باشد بلکه عملی است که انجام می‌دهیم اما چون این اعمال جامعۀ الفاظ را به خود می‌پوشد، ما فکر می‌کنیم آنها قضایا هستند. درست است که هر قضیه‌ای به شکل الفاظ از دهان بیرون می‌آید اما نه هرچه که از دهان بیرون می‌آید قضیه است و محتوای ادراکی دارد. درست است که ما محتوای ادراکی و خبری را به قالب الفاظ می‌ریزیم اما نه هرچه که

16) Later Wittgenstein

17) Picture Theory

18) J. Austin

19) G. Ryle

۲۰) آستین بعداً با تدقیق بیشتر، اصطلاح Performative propositions را ترك

گفت و به جای آن از Illocutionary force, perlocutionary force سخن گفت

برای توضیح بیشتر نگاه کنید به کتاب یاد شده در متن از J. Searl و نیز کتاب خود

آستین تحت نام How to do things with words, (Cambridge. Mass. 1962)

21) J. Searl

در قالب لفظ ریخته شد دارای محتوای ادراکی و خبری است. اصولاً لفظ یعنی افکندن و آدمی از زبان خود نه فقط واژه‌ها که بسیاری چیزهای دیگر را بیرون می‌افکند. مثالهایی که در این مورد می‌آورد بسیار زیاد است. مثلاً من می‌گویم «من به شما تبریک می‌گویم» در اینجا از چیزی خبر نمی‌دهم بلکه این خود عمل تبریک گفتن است. نباید فکر کرد که من در اینجا از عملی خبر می‌دهم که آن عمل عبارت از تبریک گفتن است. وقتی که می‌گویم «من شرط می‌بندم» از شرط بستن خبر نمی‌دهم بلکه گفتن این سخن خود عمل شرط بستن است. وقتی که می‌گویم «من وعده می‌دهم» خبر از وعده دادن نمی‌دهم بلکه این خودش عین وعده دادن است همچنین است عذرخواستن، لعنت کردن، محکوم کردن، تعهد کردن و...

حال اگر قبول کنیم که این دسته از قضایا یا فعلهای گفتاری را داریم، در آن صورت آقای سرل معتقدند که اصولاً احکام اعتباری از قبیل Speech acts هستند یعنی تحسین و تقبیح مانند وعده و تبریک‌اند. عین عمل‌اند نه خبری از آن. این نظر در آن واحد چند مسأله را توضیح می‌دهد و با آنچه که آقای طباطبایی گفته‌اند از جوهی مشابهت و اشتراك می‌یابد همچنین با نظر آن دسته از اصولیین که امر را «بعث» می‌دانند قرابت پیدا می‌کند.

اولاً این که بین قضایای اعتباری و قضایای حقیقی، ارتباط تولیدی نیست. معنای تازه و دلیل تازمیی پیدا می‌کند. ارتباط تولیدی بین قضایای منطقی است. اگر شما در یک طرف قضیه داشته باشید و در طرف دیگر عمل، واضح است که در آنجا انتاج و استنتاج به معنای منطقی اصلاً جاری نیست. ثانیاً مجازگویی را هم که آقای طباطبایی در کنار ادراکات اعتباری آورده‌اند و با آن همجنس دانسته‌اند، روشن می‌کند. مطلب این است که مطابق تحلیل مرحوم آقای طباطبائی، اعتبار کردن نوعی فعل است وقتی مجازاً می‌گوئیم آسمان می‌گرید

در حقیقت گفته‌ایم: آسمان می‌بارد و من «باران را گریه آسمان محسوب می‌کنم». این محسوب کردن و اعتبار کردن، عین فعل گفتاری‌ست و خبر از چیزی نیست و جز در ظرف اعتبار و فعل من تحقق دیگری ندارد، اینجا هر مجاز یک Speech act است مخصوصاً اگر آن را جزو افعال متخیله بدانید، که گفتیم اصلاً کار او تصرف است نه ادراک، که در این صورت جنبه فعلی بودن مجازات آشکارتر می‌شود. ولی در عین حال و با کمال شگفتی از طرفی مرحوم آقای طباطبایی، مجازها را دروغهای مؤثر می‌شمارند و از طرف دیگر جان سرل قائل به رابطه انتاجی و تولیدی میان اعتبار و حقیقت است. سرل معتقد است که میان قضایای حقیقی و اعتباری فاصله‌ی منطقی موجود نیست و قضایای ارزشی علی‌الاصول نوعی واقعیت (Fact) اند اما واقعیت‌های نهادی در جامعه و مقبول^{۲۲}. بنابراین از یک نهاد، نهاد دیگر نتیجه می‌شود یعنی وقتی می‌گوییم «من به شما وعده می‌دهم که فلان پول را بپردازم» از این وعده دادن، خود بخود استنتاج می‌شود که من به شما بدهکارم بنابراین من باید به شما آن پول را بپردازم. یعنی از یک به ظاهر «است» (یک واقعیت) یک «باید» استنتاج می‌شود. به عبارت دیگر، جان سرل حيله‌ای اندیشیده است. و آن اینکه اصولاً قضایای اعتباری را از جنس فعلهای گفتاری بگیرد و آنها را نیز جزو نهادهای اجتماعی بداند و به اصطلاح Institutional Fact محسوب کند و بعد يك institution را (یعنی وجوب پرداخت را) از institution دیگر (یعنی عمل وعده دادن) قابل استنتاج بداند، آنهم نه استنتاج منطقی، بلکه نوعی استلزام نهادی خارجی. به عبارت دیگر به نظر سرل با ادای جمله «من وعده می‌دهم» شخص، عمل وعده دادن را انجام داده است. و با انجام این عمل، خود بخود زیر بار مسؤولیتی رفته است که این عمل به گردن او می‌نهد؛ یعنی جامعه، انجام این عمل

را معادل و مساوق متعهد شدن در برابر وعده، می‌شمارد. و این یکی از نهادهای اجتماعی است. همچنانکه جامعه «اسکناس» را پول و بهادار می‌شمارد و عمل مبادله آن را مستلزم یک رشته توابع می‌شمارد. و (مالکیت) پول یک نهاد اجتماعی است و از این نهاد، چه باید‌ها که بر نمی‌خیزد مثل اینکه «شمانباید پول مرابدزدی». همچنانکه (ریاست) یک نهاد اجتماعی است و ازاینرو «باید از رئیس اطاعت کنی»، از فرض و قبول ریاست زید درمی‌آید (یعنی استنتاج می‌شود) و این استنتاج مبتنی بر معنای ریاست و قبول آن است. آنچه سرل نهاد اجتماعی می‌نامد همان است که مرحوم علامه طباطبائی اعتبار بعدالاجتماع می‌نامد، که چیزی جز قبول یک رشته قواعد برای عمل نیست، ولی مهم این است که سرل این نهادها را واقعیت Fact می‌شمارد و از آنها «باید»‌هایی را به منزله واقعیت‌های دیگر نتیجه می‌گیرد. در حالی که مرحوم علامه طباطبائی به حق این امور را اعتباری می‌داند نه واقعی، و فی‌الواقع، بهادار شمردن قطعه‌یی کاغذ مگر غیر از اعتبار است؟ بلی این یک واقعیت است که چنین اعتباری در میان مردم جاری است. اما وقوع یک اعتبار از اعتبار بودن آن نمی‌کاهد و بدرستی بر سرل اشکال کرده‌اند (R. M. Hare) که اگر کسی معتقد نباشد که «باید وفای به عهد کرد» به هیچ روی با صرف «وعده‌دادن» متعهد نمی‌شود که وفای به وعد کند و قبول آن اصل ارزش نخستین است که آن تعهد را می‌زاید. همچنین است «رئیس شمردن دیگری». بلی رئیس دانستن دیگری مساویست با واجب‌الاطاعة دانستن او. ولی همه سخن در این است که اصل «به ریاست پذیرفتن کسی» عین اعتبار است نه چیز دیگر و اصولاً نادرست است اگر بگوئیم: «کسی فی‌الواقع و در خارج رئیس است. باید بگوئیم «فلان کس در ظرف اعتبار رئیس است». و البته در همین طرف اعتبار هم واجب‌الاطاعة است. پس، از «ریاست زید» به منزله یک واقعیت خارجی نتیجه نمی‌شود که از او باید فرمان

بر د ۲۳.

می‌رسیم به نکته اخیر که به علت فرصت کوتاه آن را به کوتاهی ذکر می‌کنم. نظری وجود دارد در زمینه مفهوم «خوب» و آن این است که مفهوم «خوب» نسبت به سایر اوصاف یک شیئی، یک مفهوم متأخر طولی و ترتبی است. که از آن به تأخر^{۲۴} (Consequentiality) ترتب^{۲۵} (Supervenienency) تعبیر می‌کنند. سؤال این است که ما اوصافی را که برای اشیاء خارجی قائلیم آیا همه آنها در یک مرتبه‌اند یا در مراتب مختلف تقدم و تأخرند و یکی بر دیگری سوار است؟ مثلاً وقتی می‌گوئیم سیمی خوشبوست، سرخ است و ۳۰ گرم وزن دارد، پیداست که یکی از این اوصاف بر وصف دیگر آن مترتب نیست و ما این اوصاف را در عرض یکدیگر به شیء خارجی (سب) اسناد می‌دهیم. حالا به فرض که ما قائل بشویم که خوب وصفی خارجی برای شیء و فعل است باز جای سؤال است که آیا خوبی فعل، وصفی است در عرض سایر اوصاف آن، و یا وصفی است در طول سایر اوصاف آن؟ آیا می‌توان گفت که «فلان کار خوب است» و هر چند سؤال شود چرا خوب است؟ جواب دهیم چرا ندارد، خودش خوب است و خوبی مستقیماً و بلاواسطه به فعل تعلق می‌گیرد مثل جرم داشتن که وصف بلاواسطه ماده است؟ یا وصفی است مع الواسطه؟ مثلاً وقتی گفته شود «فلانی آدم خوبی است» سؤال می‌کنیم چرا خوب است؟ آیا سخی است؟ زیباست؟ پارسا است؟ ... اگر کسی بگوید خوبی او مربوط به هیچیک از این اوصاف نیست. او خودش خوب است، نه اینکه چون الف است پس خوب است، بلکه چون خوب است، خوبست. ما به بداهت درمی‌یابیم که این بیان، قابل

(۲۳) برای مطالعه بحث سرل در مورد باید زابودن وعده و نیز نگاه کنید به :

J. R. Searle, *How to Drive Ought from Is*, *Theories of Ethics*, pp.

101-114 (OUP 1977) R. M. Hare, *The Promising Game*, *Ibid*, 115-127.

24) Consequentiality

25) Supervenienency

قبول نیست و وصف (خوب) (چه آن را اعتباری و چه حقیقی بدانیم) متأخر از يك رشته اوصاف دیگر است و همیشه خوب بودن پس از این گونه یا آن گونه بودن می آید نه مستقیم و بی واسطه. همین است معنای اینکه «خوب» يك صفت Supervenient است یعنی پس از اوصاف دیگر شیء به شیء اسناد داده می شود. اعم از اینکه این اسناد اعتباری باشد یا حقیقی.

حال در اینجا دو نظر پیش می آید یکی اینکه وصف خوب يك وصف متأخر است و خودش هم وصف اثرکتیو خارجی است و متعلق است به خود شیء در عالم خارج و اسنادش به شیء اسناد حقیقی است یعنی «فلان چیز مفید است پس خوب است» بدین معنی است که هر دو صفت را داراست در عین اینکه یکی را به دلیل دیگری دارد نه مستقل از او. نظر دیگر این است که ترتب خوب بر اوصاف دیگر شیئی، ترتبی اعتباری است. یعنی شخص اعتبار کننده، در زمینه اوصاف ویژه شیئی آن را خوب (یا بد) محسوب می کند نه اینکه از روی صفات دیگرش، صفت تازه‌یی برای آن کشف کند. مثل ترتب حرمت بر شرب مسکر. حرام، اعتبار اعتبار گرسنه و وصفی برای مسکر نیست. در عین حال این اعتبار مترتب بر اسکار است اما نه ترتب منطقی بلکه ترتبی اعتباری.

عین این نظر را ما از کلمات آقای طباطبائی می توانیم استنباط کنیم ایشان خوب را وصف خارجی فعل نمی دانند و وصف اعتباری می شمارند نظر ایشان چنین است: «فلان فعل مفید است پس اعتباراً نه حقیقتاً خوب است» و «زید تواناست پس رئیسش می کنیم اعتباراً نه حقیقتاً». یعنی خوب را جزو صفاتی می دانند که طولا بر سایر اوصاف شیئی مترتب است اما آن اوصاف فقط زمینه اعتبار را برای اعتبار گر فراهم می آورند نه زمینه کشف وصف خارجی دیگر را. و این خود شکل دیگریست از همان بحث دل انگیز و پرماجرایی

راه بردن از حقیقت به مجاز یا از دانش به ارزش یا از واقعیت به اعتبار.

امیدوارم که از این مجلس ثوابی برای روح مرحوم علامه طباطبائی ذخیره شود و خداوند همه ما را توفیق فهم و پیروی از اندیشه‌های عرفانی الهی عنایت فرماید.

والسلام علیکم و رحمة الله

حرکت جوهری و رابطه آن با خلق جدید

موضوع بحث ما در این جا «حرکت جوهری و ارتباط آن با خلق جدید» یا «رابط حادث به قدیم» است.

شاید این بحث برای بعضی از اساتید محترم مطلب جدیدی نداشته باشد ولی بعضی از دانشجویان فلسفه بتوانند از آن استفاده ای ببرند. برای آن دسته از کسانی که به اصطلاحات فلسفی آشنائی ندارند سعی می کنم آنها را تا حد امکان توضیح دهم و یا کمتر از آنها استفاده کنم.

حرکت جوهری چیست و رابطه آن با خلق جدید یا حدوث عالم چگونه می تواند باشد؟

در ابتدا به توضیح دو اصطلاح «حرکت» و «جوهر» می پردازیم سپس بحث را دنبال می کنیم. در تعریف «حرکت»، تعاریف بسیاری آورده اند ولی تعریف به «خروج الشیء من القوة الی الفعل تدریجاً» رایج تر است؛ یعنی بیرون آمدن شیء از حالت قوه و استعداد به فعلیت به صورت تدریج، و نه یک دفعه. زیرا اگر این بیرون

آمدن بطور دفعی و يك دفعه باشد «کون» نام می گیرد که در مقابل فساد است. بنابراین در ماهیت و ذات حرکت، مسأله سیلان و استمرار و جریان نهفته است؛ زیرا خروج تدریجی است نه خروج دفعی.

طبیعی است که حرکت، هر قدر هم کم باشد، قابل تقسیم بی نهایت است؛ یعنی نمی توان يك مرز خاصی برای آن تعیین کرد. كوچك ترین مسافتی را که به وسیله متحرك طی شود می توان تا بی نهایت تقسیم کرد. البته به لحاظ مکان و مسافت، این تقسیم صورت می گیرد و گر نه خود حرکت، دم به دم و لحظه به لحظه و حتی کم تر از لحظه پدید می آید. در حقیقت چیزی است که در کمتر از «آن» پدید می آید که حتی به دیدن و لمس کردن هم نمی آید.

اما در مورد «جوهر»، گفته اند که «ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجد لافى الموضوع» یعنی جوهر ماهیتی است که وقتی وجود خارجی پیدا کند، موضوع نمی خواهد: این بی نیازی از موضوع در مقابل عرض است؛ زیرا در تعریف عرض گفته اند ماهیتی است که چون در خارج و بیرون از ذهن موجود شود، نیاز به موضوع دارد. موضوع عرض در حقیقت جوهر است و وقتی درباره جوهر می گوئیم موضوع نمی خواهد یعنی مثل عرض نیست که در وجود خارجی خود نیاز به موضوع داشته باشد والا این تعریف، تعریف خوبی نیست. به همین جهت شیخ اشراق، سهروردی، در کتاب «حکمة الاشراق» خود آنجا که با مشائین اختلاف نظر پیدا می کند، از جمله اختلافاتی را که بر می شمرد یکی معنای عرض است که می گوید مثل مشائین عرض را طوری تعریف می کنید که به جوهر شناخته می شود؛ و جوهر را هم طوری تعریف می کنید که جنبه سلبی دارد و تعریف سلبی در واقع تعریف نیست، پس در حقیقت عبارت «وجدلا فی الموضوع» تعریفی است در برابر تعریف عرض و واقعاً می توان گفت که ایراد شیخ اشراق بجاست.

به هر حال، جوهر در اصطلاح فلسفه اسلامی مثل عرض نیست که در وجود خارجی خود نیازمند به تکیه گاهی باشد؛ بلکه تکیه گاه نمی‌خواهد و این بدان معنی نیست که وجودش کاملاً مستقل باشد، زیرا به هر حال وجود مخلوقی است منتها مرتبه وجود جوهر از عرض قویتر است و می‌تواند تکیه گاه عرض باشد والا طبیعی است جوهر، معلول است و هر معلولی به لحاظ اینکه معلول است، نیازمند به علت است و همواره وجودش متکی و قائم به علت است.

«حرکت جوهری» یعنی در ذات و ماهیت جوهر، حرکت وجود داشته باشد. اینکه آیا چنین چیزی مقدور است یا خیر، در بحث امروز خود بدان خواهیم پرداخت و برهان امکان آن را اقامه خواهیم کرد.

معمولاً وقتی می‌گوئیم شیئی متحرك است مقصودمان این است که حالاتی بر آن می‌گذرد. یعنی از لحاظ کمیت، کیفیت، وضع، این و... دگرگون می‌شود و به اصطلاح فلسفی و به تعبیر مرحوم ملاصدرا و متقدمین ایشان، موضوع، در مقوله یا در بستری تغییر یا حرکت می‌کند.

گاهی شیئی از لحاظ کمیت تغییر می‌کند و افزایش می‌یابد که می‌گویند «حرکت در کم» انجام گرفته است. مثل دانه بادامی که از صورت بادامی به صورت ساقه و درخت درمی‌آید، این تغییر، تغییر کمی است و موضوع از لحاظ کمیت افزایش یافته است ولی در هر صورت بادام است. یعنی ماهیتی است که وحدت و صورت خاصی دارد و به لحاظ اثر واحدی که دارد يك واحد محسوب می‌شود.

گاهی «حرکت در کیفیت» است. مثل شیرینی، تلخی، رنگها و... که مثلاً رنگ سرخ کم رنگ یا ضعیف به سرخ پررنگ یا شدید افزایش می‌یابد و بالعکس.

«حرکت در این»، یعنی نسبتی که متحرك در حالات مختلف بامكان پیدا می کند.

«حرکت در وضع؛ یعنی دگرگونی نسبت هر جزء شیء با سایر اجزاء آن و نیز نسبت مجموع اجزاء با پیرامون آن مثل حرکت سنگ آسیا، که دمبدم هر جزء آن با سایر اجزاء تغییر می کند. از مقولات نه گانه ارسطوئی آنچه مورد قبول بود همین چهارمقوله یاد شده، یعنی کم، کیف، وضع و این، بود. در سایر مقولات یعنی: جده یا ملك، متی که بودن شیء است در زمان معین، فعل یا ان یفعل، انفعال یا ان ینفعل، اضافه، قائل بودند که حرکتی در آنها وجود ندارد.

بنابراین از نه مقوله عرضی ارسطوئی فقط در چهار تاحرکت قابل اثبات بود البته بعضی از متکلمین به جای نه مقوله حتی به بیست و دو مقوله هم قائل شده اند، و شیخ اشراق به جای نه مقوله مشائین فقط به چهار مقوله کم و کیف و هیأت و حرکت معتقد است. که مقصودش از هیأت حالات و نسبتهای مختلفی است که اجسام نسبت به یکدیگر پیدا می کنند و شامل هفت مقوله دیگر مشائین، بجز کم و کیف، می شود. این يك امر بدیهی بنظر می رسد که در موجود متحرك جوهر یا آن باقی و حالات آن متغیر است کمیت آن افزایش می یابد، کیفیتش، وضعش، نسبتش با مکان در حال تغییر است؛ اما جوهرش باقی است.

تا اینجا می توان نتیجه گیری کرد که ما در خارج می توانیم جوهری داشته باشیم که صرف نظر از ارتباطش با خالق، وجودش مستقل است و مانند عرض نیست که در هستی اصلاً از خود استقلالی ندارد و تبعی و طفیلی محض است. همچنین می توان گفت عرض هم وجود خارجی دارد، و هیچکدام از جوهر و عرض قابل انکار نیست. مرحوم استاد علامه طباطبائی (رضوان الله علیه) می فرمود

کسانی که می‌خواهند جوهر را انکار نمایند در حقیقت يك جوهر و يك مقوله از مقولات ده گانه یا چند گانه را نفی کرده‌اند و به جای آن به مقولات دیگر حالت جوهری داده‌اند. یعنی اگر شما جوهر را بپذیرید از آنجا که ضرورتاً باید برای اعراض تکیه گاهی داشته باشید، ناگزیرید چیزهائی را که وجود تبعی و طفیلی دارند و محتاج تکیه گاه‌اند، استقلال داده وجود آنها را جوهر یا گوهر بدانید و در این صورت به جای نه مقوله عرض و يك مقوله جوهر، نه مقوله جوهر و يك مقوله عرض خواهید داشت!

در میان حکمای ما، خواه مشائی و خواه اشراقی، هیچکس منکر وجود نشده است. ولی در میان فلاسفه مغرب زمین و فیلسوفان جدید بحث فراوان بر سر جوهر به عمل آمده است و پاره‌ای آن را انکار کرده‌اند.

کانت این مسأله را از طریق حمل محمول بر موضوع طرح می‌کند و می‌گوید جوهر ساخته ذهن انسان است و هر چیزی که چیز دیگری بر آن حمل شود، یا هر موضوعی که محمولی بر آن حمل شود، آن موضوع در ذهن ما جوهر به حساب می‌آید. حالت جوهری ساخته ذهن ماست. بنابراین شما ممکن است عرض را هم موضوع قرار دهید و جوهر را بر آن حمل کنید که در آن صورت همین عرض حالت جوهری به خود می‌گیرد.

البته ما در اینجا قصد بررسی نظریه کانت و سایر حکیمان منکر جوهر را نداریم ولی همین اندازه متذکر می‌شویم که نظر آنها مورد قبول ما نیست و وجود جوهر جای انکار ندارد.

اما در مورد حرکت در مقولات، تا پیش از ملاصدرا، همگان اتفاق نظر داشتند که حرکت فقط در چهار مقوله کم و کیف و این وضع وجود دارد و حرکت در جوهر قابل قبول نیست. این را هم

شنیده و یا خوانده‌ایم که وقتی بهمنیار، شاگرد ابن‌سینا، از استاد خود می‌پرسد: «چرا حرکت در جوهر اتفاق نمی‌افتد؟» ابن‌سینا در جواب می‌گوید اگر قرار باشد حرکت در جوهر اتفاق بیفتد من هنگام پاسخ دادن به سؤال تو همان ابن‌سینای موقع سؤال نیستم. یعنی از زمان طرح سؤال تا هنگام جواب، ذات و گوهرم تغییر یافته و ماهیتم دگرگون شده و بنابراین پاسخ‌دهنده همان کسی نیست که از او سؤال شده است. پس حرکت در گوهر به هیچ وجه برای ابن‌سینا قابل قبول نبوده است.

تا آنجا که به خاطر دارم فاضل قوشچی در «شرح تجرید» حرکت در جوهر را مطرح کرده و برای آن دلائلی ارائه می‌کند ولی این دلائل چندان مورد اعتنا نیست.

از متکلمین هم کسانی بودند که حرکت در جوهر را طرح کرده‌اند ولی جرأت اینکه این مطلب را به صراحت بیان کنند، نداشته‌اند و یا از عهد تبیین و اثبات آن برنیامده‌اند زیرا ابطال نظریه ابن‌سینا چندان کار آسانی نبوده است.

ناگفته نماند که حکمت‌مشاء به پنج جوهر معتقد است: هیولی، صورت، عقل، نفس و جسم. هیولی، ماده اولیه بوده است.

در نوشته‌های ارسطو، تا جائی که بنده مطالعه کرده‌ام، جائی از هیولی به عنوان جوهر یاد نشده، در ترجمه‌های انگلیسی هم کاملاً واضح نیست. راس (Ross)، که یکی از مترجمان آثار ارسطو و از ارسطوشناسان غرب است، در کتاب خود که خلاصه افکار ارسطوست، نسبت به اینکه هیولی و صورت در آثار ارسطو به عنوان جوهر تلقی شده باشد، تردید می‌کند. عبدالرحمن بدوی، در کتابی تحت عنوان «ارسطو» از بسیاری از کسانی که به ارسطو نسبت داده‌اند که به هیولی و صورت به عنوان جوهر معتقد بوده، ایراد می‌گیرد. بنابراین هیولائی که در آثار ارسطو به عنوان یک جوهر مطرح شده بود، قابل

اثبات نیست.

اما ابن سینا در «شفا» بحث مفصلی درباره هیولی دارد که شیخ اشراق نیز آن را در «حکمة الاشراق» با قاطعیت نفی می کند. خواجه طوسی هم وجود هیولی را به عنوان يك جوهر انکار می کند، از متأخرین مرحوم استاد شهید مطهری هیولی را انکار می کردند و دلایل اثبات هیولی را سست و خدشه پذیر می دانستند.

بعدها هم در فیزیک موضوع به این صورت مطرح شد که: وقتی ضربه ای به جسمی وارد می کنیم و کوفتگی، شکستگی یا رخنه ای در آن پدید می آید، اگر معتقد به هیولی باشیم این جابجائی اجزاء، قابل توجیه نیست زیرا در يك جوهر پیوسته و يك پارچه و يك تخته همه اجزاء مفروض - که در واقع هم این جوهر هیولی همان طور که مدعیانش گفته اند اصلاً جزء ندارد - هر کدام به جای خود قرار گرفته اند و هیچ کدام به دیگری راه نمی دهد تا بیاید و جای آن را بگیرد و جابجائی - که همان معنای کوفتگی و شکستگی و رخنه است - معنا و مفهوم پیدا کند. در صورتی که وقتی به اجزاء تجزیه ناپذیر یا اتم قائل شویم معنای کوفتگی و شکستگی و رخنه این می شود که نیروی ضربه باعث جابجائی اتمها شده است؛ یعنی آنها از جای خود به جای خالی یا خلأیی که در میان آنها است رانده شده و منتقل شده اند. بنابراین شکستگی و... با قبول فرضیه اتم توجیه پذیر و با قبول فرضیه هیولی توجیه ناپذیر است.

البته ملاصدرا هیولی را به عنوان يك جوهر می پذیرد و ظاهراً قبول حرکت جوهری هم بر این فرض استوار است ولی حق این است که اگر کسی هیولی را هم نپذیرد می تواند حرکت جوهری را با همان قبول صورت جسمی بپذیرد.

باری آنچه مورد تأکید ملاصدرا است، حرکت در جوهر مادی است و ماده جوهری است که دارای درازا و پهنا و ستر است و

می‌توان در آن سه خط ترسیم کرد به طوری که این سه خط یکدیگر را عمودی قطع کنند. داشتن سه بعد طول و عرض و ضخامت از ویژگیهای ماده است. حرکت هم از اختصاصات ماده است و تنها در ماده صورت می‌گیرد و بنابر قاعده عکس نقیض هر چیزی که ماده نباشد، حرکت ندارد. مثل هر انسانی حیوان است و هر چیزی که حیوان نباشد انسان هم نیست. حرکت نیز عارض ماده است و چیزی که ماده نباشد فاقد حرکت است. در نوشته‌های مرحوم ملاصدرا جای هیچگونه تردیدی نیست که حرکت، خاص ماده است.

حال این سؤال مطرح است که آیا همانطور که حرکت در اعراض وجود داشت می‌توان گفت که در جوهر هم حرکت وجود دارد؟ ملاصدرا، برخلاف عموم فلاسفه متقدم و متأخر، معتقد است که در جوهر هم حرکت وجود دارد و برای ادعای خود براهینی اقامه می‌کند که یکی از آنها را مرحوم سبزواری در این بیت آورده است:

و جوهریة لدینا واقعة
اذکانت الاعراض کلاً تابعة

حرکت جوهری به نظر ما، اتباع صدرالمتألهین واقعیت و تحقق دارد زیرا که همه اعراض (در وجود خود) تابع (وجود جوهری‌اند) یعنی عرض تابع جوهر است و به جوهر قیام دارد و در عرض حرکت است. و چیزی که وجودش از ناحیه خودش نیست، و مطابق تعریفی که در ابتدا گفته شد، استقلال ندارد و وجودش قائم به آن تکیه‌گاه است، اگر حرکتی در این قائم به غیر پدید آمد؛ یعنی اگر در این عرض حرکت دیده شد، چون خودش وجود مستقلی ندارد باید حکم کنیم که در جوهر حرکت رخ داده والا معنی ندارد که سر نشین هواپیما یا يك اتومبیل خودش حرکت تبعی داشته باشد ولی خود اتومبیل یا هواپیما ساکن باشد.

اگر وجود عرض، وجودی تبعی و عرضی است و این وجود حرکت دارد باید حکم کنیم که آن تکیه‌گاه، یعنی جوهر و گوهری

که وجود عرضی بدان قیام دارد، حرکت کرده است و باعث حرکت تابع خود یعنی حرکت عرض شده است. این دلیل، یکی از دلایل قوی‌ای است که برای اثبات حرکت جوهری ذکر شده است.

بنابراین می‌توان گفت که برخلاف آنچه دیگران فکر می‌کرده‌اند، ذات جوهر و گوهر مادی اشیاء حرکت دارد. اگر این مطلب خوب تصویر شود مشکلی نخواهد داشت.

استاد شهید مرحوم مطهری (رحمة الله علیه) می‌فرمود مشکل مسائل فلسفی در تصویر و درك آنها است چه اگر خوب تصویر و درك شود انسان به لوازم آنها آسان ملتزم می‌شود.

پس بحث بر سر این است که در ذات و گوهر اشیاء حرکت وجود دارد. این نیست که گوهر ثابتی وجود داشته باشد و اعراض آن یعنی، کمیت و کیفیت، طول و عرض و ضخامت و مزه و... تغییر کند؛ بلکه هر جا شما جوهر مادی فرض کنید در درونش حرکت وجود دارد. در کتاب فیزیکی که حدود ده سال پیش منتشر شده نوشته شده است که تا کنون حدود دویست جزء در درون اتم بدست آمده اگر بخواهیم هر کدام از این دویست جزء اتم را، که واضح است تا چه اندازه کوچک است، جوهر بدانیم یعنی بگوئیم این چیزی است که می‌توان در آن سه خط متقاطع فرض کرد، همان جزء ناچیز هم در درونش حرکت هست و به تعبیر مرحوم ملاصدرا در حقیقت عالم ماده یا جوهر مادی يك سیلان و جریان و حرکت مداوم و مستمر است. به عبارت دیگر اگر قدری پایمان را از دایره دقیق گوئی فراتر بگذاریم باید بگوئیم عالم ماده يك جریان است، يك سیلان است، يك حرکت است، سرتاسر آن حرکت است نه متحرك زیرا فرض این است که در درون آن جوهری هم که متحرك فرض شده حرکت وجود دارد و بنابراین عین سیلان و جریان است. اگر این مطلب درست برای ما ترسیم شود و جا بیفتد نتایجی از آن می‌گیریم که از آن جمله است:

۱- ماده را در هر موقعیتی و به هر نحوی که تصویر کنیم متناهی، نامتناهی، و... دمبدم در حال پیدایش و آفریده شدن است زیرا حرکت است و حرکت يك وجود «آنی» و یا حتی کمتر از «آن» دارد و به قول مولانا:

هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر زین نو شدن اندر فنا
 عمر همچون جوی نو نو می رسد مستمری می نماید در جسد
 این چنین وجودی، محال است خود بخود پدید آید. باید مثل حرکتی که من هم اکنون در این کتاب ایجاد می کنم همواره محرك داشته باشد؛ زیرا حرکت بدون محرك یعنی فنا و نیستی. حال اگر کل عالم ماده را سیلان و حرکت دانستید خلق عالم، با حرکت دادن آن یکی خواهد شد. چون خلق عالم به معنای خلق حرکت است و خالق حرکت یعنی محرك، و محرك یعنی آفریننده حرکت، و آفریننده حرکت با خالق ماده در حقیقت مساوی و مساوق خواهد بود.

پس خلق حرکت یا ایجاد حرکت یا تحريك، مساوی با خلق عالم ماده است و خلق عالم ماده با تحريك و ایجاد حرکت مساوی است. و حرکت هم چیزی نیست که درباره آن بتوان گفت محرك یا خالق آن را ایجاد می کند و به حال خود وامی گذارد. چنانکه گروه معتزله به این عقیده معتقد بوده اند.

نتیجه حرکت جوهری این می شود که يك ذات غیر مادی، مدام جوهر مادی را ایجاد می کند، و تمام حالات بر اعراض، لوازم ماده نیز همراه جوهر مادی متحرك در حال حرکت و دگرگونی است و این مطلب همان خلق مدام ماده است، و ربط حادث به قدیم در اینجا بسیار واضح است؛ یعنی پیاپی ایجاد می شود. بطور خلاصه نتیجه اول حرکت جوهری نیاز دمبدم عالم ماده است به خالق. در هر جا که ماده ای فرض شود، صرف نظر از نظم داشتن یا نظم نداشتن و متناهی

یا نامتناهی بودن آن و غیره... این نیاز هست. حرکتهای بعدی مثل حرکتهای طولی، عرضی، مکانی و...، مباحث دیگری است که به تعبیر مرحوم استاد علامه طباطبائی می‌توان آنها را از نوع «حرکت در حرکت» فرض کرد یعنی خود جوهر در حرکت است و همراه این حرکت و به تبع آن می‌توان حرکتهای دیگری مثل بالا و پائین رفتن و حرکتهای مکانی را هم تصور کرد.

نتیجه دیگری که از مبحث حرکت جوهری بدست می‌آید در بحث ارتباط حادث با قدیم سودمند است.

می‌دانیم که زمان را به مقدار حرکت تعریف کرده‌اند و این تعریف منسوب به ارسطو است. یعنی اگر حرکتی نباشد زمان مورد و مفهومی ندارد.

تعاریف دیگری هم برای «حرکت» شده است ولی تعریف ارسطو، که مقبول صدر المتألهین هم هست، به این صورت درمی‌آید که اگر حرکت در جوهر و گوهر و ذات ماده وجود داشته باشد؛ یعنی اگر چنان باشد که هر جا ماده‌ای باشد حرکتی است؛ و از طرفی می‌گوئیم زمان، مقدار حرکت است، پس حرکت در ذات ماده وجود دارد و اگر ما برای هر ذره‌ای از ذرات ماده مقداری و حدودی قائل شویم، آن مقدار و حدود زمان آن ماده می‌شود. یعنی آن کارمایه زمان، که عبارت از حرکت باشد، در خود ذات ماده وجود دارد. یعنی خود ذات ماده حرکت‌زا و در نتیجه زمان‌زاست و هر ماده‌ای حرکتی و بالطبع زمانی خواهد داشت و چون این زمان مولود و تابع حرکت است و حرکت هم - که مساوی ماده است - دمام در حال پیدایش و آفریده شدن است، پس فعل خداوند بیرون از حیطه و حوزه زمان است، و برخلاف پندار پاره‌ای از اهل کلام و فلسفه که زمان را واقعیتهای مستقل می‌دانستند، زمان هیچ واقعیتی مستقلی ندارد و فعل خداوند زمانی نیست بلکه زمان از فعل خداوند - یعنی از خلق ماده -

انتزاع می‌شود و بنابراین ارتباط حادث با قدیم - ارتباطی غیر زمانی است.

در پایان اشاره به این نکته هم شاید مناسب باشد که با قبول حرکت جوهری، ماده را باید دارای چهار بعد دانست درازا، پهنا، ستبر و زمان یا مقدار حرکت؛ خود ملاصدرا هم به این مطلب توجه داشته و در «اسفار» (ج ۳، ص ۱۴۰) گفته است: «فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة»: یعنی زمان عبارت از مقدار طبیعی است که دمبدم در حال تجدد و دگرگونی است. «المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين» اصلاً تقدم و تأخر در ذات ماده است و تقدم و تأخر حالت حرکت است و با خصوصیت حرکت منطبق است. چنانکه ملاحظه می‌فرمائید ملاصدرا می‌گوید زمان مقدار طبیعت است نمی‌گوید مقدار حرکت است. زیرا طبیعت بنابر حرکت جوهری همان حرکت است. «كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها الابعاد الثلاثة.» جسم تعلیمی مقدار طبیعت است از جهت قبول ابعاد ثلاثه. «فللطبيعة امتدادان ولها مقداران» طبیعت دو امتداد و دو مقدار دارد. «احدهما تدريجي زمني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتأخر زمنيين» یکی از این دو مقدار یا دو امتداد عبارتست از يك مقدار تدريجي زمني که در تعریف حرکت گفته شد که قابل انقسام وهمی است. «والاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم و متأخر مكانيين» و دیگری مقدار دفعی که قابل انقسام به تقدم و تأخر مکانی است. این دو تا امتداد در ذات طبیعت.

مرحوم علامه طباطبائی در اینجا می‌فرماید:

«هذا صريح في انه يرى للطبايع الجرمية اربعة ابعاد: الطول والعرض والعمق و الزمان» یعنی این صریح است در این که مرحوم ملاصدرا برای طبایع مادی چهار بعد قائل است. درازا، پهنا و ستبر و این بعد مکانی است که جسم تعلیمی است و دیگری زمان است.

یعنی وقتی ماده را فرض می‌کنید چنان است که حرکت را فرض کرده‌اید و وقتی حرکت را فرض کردید، می‌توانید در آن سه خط متقاطع فرض کنید، بعلاوه حرکت و سیلانی که در ذات و گوهرش وجود دارد.

و این به عقیده بنده از آنچه که اینشتین به عنوان بعدچهارم ماده فرض کرده بسیار عمیق‌تر است. زیرا نظر ملاصدرا در ذات و گوهر شیء است اما حرف اینشتین فقط تابع حرکت نور است، او فقط می‌گوید شما وقتی بخواهید جسمی را ببینید از آن جهت که وسیله رؤیت نور است و نور هم با سرعت سیصد هزار کیلومتر در ثانیه، حرکت ثابتی را دارد، رؤیت این جسم برای ناظرهای مختلف، متفاوت خواهد بود. آنکه نزدیکتر است زودتر می‌بینید و آنکه دورتر است دیرتر آن را رؤیت خواهد کرد، به تعبیر دیگر او با ساعت حرکت می‌کند. چنانکه اگر سرعت کسی به اندازه سرعت نور باشد همیشه ساعت را یکسان خواهد دید و چهار بعد داشتن ماده در این نظریه با چهار بعد داشتن در نظریه ملاصدرا متفاوت است. آنچه ملاصدرا می‌گوید این است که زمان در گوهر و ذات شیء است، و آنچه اینشتین می‌گوید فقط در ارتباط با حرکت فیزیکی عارضی و با سرعت نور است؛ و عمق نظریه اول از لحاظ فلسفی نسبت به نظریه دوم کاملاً روشن است.

والسلام علیکم و رحمة الله وبرکاته

قلب بیمار و قلب سلیم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير انبيائه ورسله
محمد المصطفى وعلى اله وعترته الطاهرين.

لغت عقل: آنچه مشترك میان کلمه عقل و همه مشتقات آن است، جلوگیری کردن از بیرون شدن چیزی از اندازه‌های متناسب با آن و یا نگهداری کردن از آن است؛ در اصطلاح فلسفی و عرفی معانی بسیاری دارد، که در «شرح اصول کافی» و آخر جلد اول «اسفار» و جاهای دیگر آمده است.

اما آنچه موضوع این گفتار است و از عقل مورد نظر است، بالاترین صفتها و نیروهای درون ذات انسان است و آن نیروی مجردی است، که از جهت نظری نظم‌دهنده اندیشه مردم است و از اندیشه‌های نادرست او را نگهداری می‌کند و از جهت عملی بودنش، که عقل عملی نامیده می‌شود، نظم‌دهنده رفتار مردم است، و آنان را از کار ناشایسته باز می‌دارد و عقل آزاد که از آن گفتگو می‌شود، همین معنی از عقل است، زیرا نمی‌گذارد در اندیشه‌های علمی و یا قضاوت‌های عملی، بیم

بر خورد با زیبایی یا امید رسیدن به سودی، در اندیشه‌ها و رفتارها دخالت داده شود. اما در این که آیا عقل نظری اصل است و عقل عملی پیرو آن است، یا به عکس، گفتگو در این باره بسیار است.

علاوه بر عقل، که مهمترین نیروهای درون ذات انسان است، سه نیروی اصل و عمده درون ذات دیگر، نیز برای انسان هست، که از اتحاد و به هم پیوستن آنها به یکدیگر هیئت فعاله درونی انسان به وجود می‌آید. چه گفته شود وجود هر يك از این‌ها جدا از دیگری است، و از وجود خود نفس هم جدا است و به نفس كمك می‌کنند و یا به نظر صدر المتألهین گفته شود، وجود همه آنها یکی است و متحد با نفس می‌باشند، و درجات و مراتب وجود نفس را، آشکار می‌گردانند و تفصیل آن در آخر این مقاله خواهد رسید.

سه نیروی فعالی که گفته شد از اتحاد، و به هم پیوستگی آنها با یکدیگر، همه کارهای علمی و عملی انسان به راه می‌افتد، عبارتند از: قوه عالمه و قوه شهویه و قوه غضبیه؛ و حساسه‌های برونی و درونی دیگر به این سه قوه اصلی كمك‌رسانی می‌کنند، و عقل که در آخر همه، و پس از همه این نیروها آشکار می‌شود، نظم دهنده فعالیت‌های این سه نیرو می‌باشد.

قلب که در بسیاری از آیات قرآن کریم آمده است، در پاره‌ای از جاها به نفس تفسیر شده است، و در بخشی از جاها به معنی عقل آمده است، اما در بسیاری از آیات مبارکه چنین به نظر می‌رسد، که قلب به معنی همین هیئت متحده‌ای است، که از به هم پیوستن این سه نیروی فعاله فراهم آمده است.

مقدمات پیدایش عقل

آنچه باید یادآوری شود این است، که به طور کلی هیچ‌يك از نیروهای درون ذات در هیچ‌يك از موجودات طبیعی در آغاز

موجود شدنش با آن نبوده است، و پس از آنهم همه باهم در آن موجود نشده‌اند، بلکه یکی پس از دیگری در آن آشکار گردیده است، و هر نیروئی یا صفتی که پیش از صفت دیگر در هر جسمی پدید آید آن جسم را برای دارا شدن صفت پس از خودش آماده می‌گرداند، و در انسان نیز که یکی از موجودات طبیعی است، همین گونه می‌باشد.

زیرا نخستین صفت درون ذات که در انسان موجود می‌شود، نیروی احساس کردن است، و صفت احساس، استعداد پدید آمدن صفت تخیل را در انسان موجود می‌گرداند، و صفت تخیل استعداد پیداشدن قوه وهمیه را که نیروی عالمه نیز گفته می‌شود در او فراهم می‌گرداند و واهمه نیز استعداد، پیدا شدن عاقله را موجود می‌گرداند.

نیروی شهویه از توابع نیروهای حساسه است، و نیروی غضبیه به خیال و وهم وابستگی دارد، و نیروی عالمه که همان وهمیه است کوشش می‌کند تا از راه تجربه‌ها، علومی را بدست آورد که نیازمندیهای شهویه و غضبیه را بهتر و زودتر و بیشتر فراهم کند.^۱ بنابراین نیروی عالمه نیز گونه‌ای از عقل است که عقل تجربی و عقل جزئی نامیده می‌شود. و از راه تحلیل و ترکیب مفاهیم ذهنیه به سودبخش بودن، و زیان‌آور بودن کارها حکم می‌کند، اما عقل کلی مجرد جز به راست بودن و دروغ بودن قضایا، و پی‌بردن به علل واقعی حوادث، به هیچ چیز دیگر نمی‌نگرد، و به سود و زیان حاصل از آن نظر ندارد، و آیه شریفه «و قولوا بالحق ولو علی انفسکم اوالوالدین والاقربین (نساء، ۱۳۵)» اصالت داشتن حکم عقل مجرد را می‌رساند. از آنچه گفته شد، به این نکته پی بردیم که هر جسمی دارای چند صفت درون ذات باشد، هریک از آن صفتها، دو مرحله را می‌گذراند تا در مرحله سوم آن صفت وجود پیدا می‌کند:

اول، زمینه پیدا شدن آن صفت در آن جسم معین است، که از آغاز موجود شدن جسم در آن بوده است، و آن را قوهٔ بعیده می‌گویند.

دوم، مرحلهٔ استعداد و آماده بودن جسم برای پذیرا شدن آن صفت است، که قوهٔ متوسطه و گاهی قریبه گفته می‌شود.

سوم، مرحلهٔ فعلیت آن صفت است که اکنون در آن جسم موجود می‌شود، اما هنوز در آن پنهان است، و با پیدا شدن مناسبت‌هایی آن صفت در عمل آشکار می‌گردد.

برای مثال زمینهٔ نویسنده شدن از همان آغاز در کودک انسان هست اما این زمینه دربرهٔ گوسفند و جانوران دیگر هرگز نبوده و نخواهد بود.

بنابر آنچه تاکنون گذشت میان همهٔ صفت‌های درون ذات، آن صفتی که پس از همهٔ آن صفت‌ها و در آخر پیدا می‌شود، همان یک صفت اصل و عمده است، و صفت‌ها و نیروهای پیش از آن همگی مقدمه برای پیدا شدن همان یک صفت نهائی می‌باشند، آنچنان که در مثال نویسنده شدن آشکار شد، و نیز آنچنان که بر آوردن میوه صفت نهائی برای درخت بارده است، و مراحل پیش از آن از جمله شکافتن دانه و گرفتن غذا و روئیدن تنه و شاخ و برگ همگی مقدمه برای مرحلهٔ نهائی آن می‌باشد، و آن بارور شدن درخت است.

همچنین صفت‌های احساس و تخیل و توهم و نیروهای شهویه و غضبیه همگی زمینه برای پیدا شدن صفت عقل را فراهم می‌کنند، و مقدمه برای بهتر و بیشتر بارور شدن عقل می‌باشند.

بنابر این صفت‌های پیش از آن باید چنان بکار افتند که گسترش و رشد آنها متناسب با روئیدن و کامل شدن نیروی عاقله باشد، و عقل آزاد که در این مقاله از آن گفتگو می‌شود همان عقلی است، که نیروی عالمه با نیروهای دیگری که وابسته به این نیرو می‌باشند، بر نامه

کار همه آنها متناسب با رشد عقل مجرد و تسلط آن بر قضاوت‌های ذاتی خودش باشد و چنین مجموعه‌ای که با نظم عقلی بهم پیوسته باشند «قلب سلیم» نامیده می‌شود؛ زیرا همه این نیروها در پناه عقل که نور الهی است، از همه آفت‌ها در امان خواهند بود.

اما چنانچه کسی نیروی عالمه را به عقل خودش پیوند ندهد، و از آن بگسلد و با آن رویارویی کند، و از فرمانها و راهنمایی‌های عقل، سرپیچی کند، نیروی عاقله در این مجموعه متروک و مهجور خواهد ماند، و استعداد رشد و تکامل آن از میان خواهد رفت، و این مجموعه که نیروهای متحده و فعاله درونی انسان هستند آشفته و بدون نظم می‌گردند، و چنین کسی قلبی آشفته و بیمار خواهد داشت: فی‌قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً (بقره، آیه ۱۰).

زمینه‌های تکامل در سرشت انسان

در هیچ‌یک از موجودات طبیعی بیشتر از يك زمینه نهائی وجود ندارد، بنابراین هر يك از آنها از همان آغاز قطعی است، که چه مسیری را خواهد پیمود و اگر با آفتی برخورد نکند به کجا خواهد رسید و چه خواهد شد.

بنابراین سیر طبیعی هر يك از موجودات جسمانی، اضطراری است، و يك نتیجه بیشتر از آنها بدست نخواهد رسید.

اما گذشت که در سرشت انسان چهار زمینه متضاد وجود دارد. و هر يك از آن زمینه‌ها، بیشتر رشد کند و بکار بیفتد، زمینه‌های دیگری که در آن موجود است زیر تأثیر آن یکی و پیرو همان یکی خواهند گردید، و سیر تکاملی او به سوی نتایج متناسب با همان يك نیرو خواهد بود. و بنابراین از چند حالت بیرون نیست:

اول) آن که هر چهار نیرو باهم بکار برده شدند، و همه آنها متعادل و متناسب با یکدیگر گسترش یابند و در آن صورت فردی

از انسانهای خوب و متعادل بار خواهد آمد که هر کاری را به اندازه خود، و در جای خود، انجام خواهد داد و از بهره‌های لذی، حسی و عقلی به طور متناسب برخوردار خواهد گردید، و او انسانی است که هر دو سعادت را متناسب با هم برای خودش فراهم گردانیده است. دوم) آن که نیروی عاقله را که در آخر همه نیروها، در مردم آشکار می‌شود، از همه بیشتر، پیوراند، و نیروهای دیگر را در همین یکی حل کند، و محو گرداند چنین کسی فردی از انسانهای عقلی خواهد شد، و به صف فرشتگان خواهد پیوست.

سوم) چنانچه نیروی عالمه را بیشتر رشد بدهد، و بکار اندازد تا جائی که از عقل پیش بیفتد و در برابر عقل استبداد پیشه کند، و از راهنمایی‌های عقل در چگونگی بکار بردن علم، سرپیچی کند، به صف شیاطین خواهد پیوست.

چهارم) اگر نیروی شهویه را بیشتر از همه بکار اندازد و پیوراند و اندیشه‌های خودش را در فراهم کردن لوازم شهوت‌رانی برویاند، و بر نیروهای دیگر چیره گرداند، او به صف چهارپایان و چرندگان یا پرندگان و یا دیگر جانوران خواهد پیوست، و این بستگی دارد، که به کدامیک از لذت‌های حسیه که شهوتهای ذوقی یا شهوتهای لمسی، و یا شهوت‌های بصری یا سمعی و جز آن باشد بیشتر رغبت داشته باشد، و آن را بیشتر بکار اندازد.

پنجم) چنانچه نیروی غضبیه را بیشتر از همه گسترش دهد و به کینه‌توزی و آزدن مردم بیشتر پردازد، و از آن لذت ببرد او فردی از درندگان خواهد شد.

بنابراین زمینه این که مسیر هر یک از انواع موجودات زنده را پییماید و به آنان پیوند، برای انسان هست، و به این بستگی دارد که مریانش یا خودش کدام راه را پیش‌پایش بگذارند. به دست خویش چهل صبح بامداد است

ندید تخم گلی تا نکشت در گل ما

پیوستن یا گسستن عالمه و عاقله

نیروی عالمه که پیش از این نامبرده شد، این نیرو از جهت این که برای جلب منافع زندگی و گریز از مضار آن از راه تجربه به کسب علوم می‌پردازد، از این روی «عالمه» نامیده می‌شود.

از سوی دیگر چون تصورات جزئی را به هم پیوند می‌دهد و احکام جزئی را صادر می‌کند و نیز به تحلیل و ترکیب آن مفاهیم می‌پردازد. از این روی «عقل جزئی» نامیده می‌شود.

و باز چون راه دوستیها و دشمنیها را پیش پا می‌گذارد، از این جهت «واهمه» گفته می‌شود، و در هر صورت کار این نیرو اندیشیدن درباره سود و زیانهای زندگی می‌باشد.

اما عقل کلی مجرد که جز به راست و دروغ بودن قضایا و شایستگی و ناشایستگی کارها به هیچ چیز دیگر نمی‌نگرد، از این روی گفته شد در صادر کردن احکام خود هیچ بیم و امیدی را به خود راه نمی‌دهد، و همه را نادیده می‌گیرد.

به همین لحاظ گفته شد، آزادی مطلق به عقل کلی مجرد اختصاص دارد و عقل جزئی نیز چنانچه به عقل کلی مجرد بپیوندد، آزادی و استقلال اراده را از عقل کلی کسب می‌کند، اما چنانچه به یکدیگر نپیوندند راه اصلی هریک از آنها جدا از راه دیگری است زیرا گفته شد کار اصلی عقل مجرد پی بردن به حقیقت است، و کار عقل جزئی پی بردن به راه بهبود زندگی است.

بنابراین عقل جزئی چنانچه به عقل کلی تسلیم نشود، برضد آن خواهد بود، زیرا در بیشتر جاها پذیرفتن قضایای راست و گردن نهادن به کارهای شایسته، و زیر بار کار ناشایسته نرفتن با سود زندگی و بهبود آن ناسازگار است، به همین ملاحظه عقل، جزئی همیشه با عقل کلی در جنگ و ستیز و استبداد است.

اما چنانچه نیروی عالمه از خود بگذرد و خودش را به عقل

کلی مجرد تسلیم کند و پیرو آن گردد، در همه کار مشاور عقل کلی و یار و یاور آن خواهد بود.

زیرا کمك عقل جزئی به عقل کلی نظری این است که در هر قیاس منطقی عقل جزئی اصغر را به اوسط پیوند می‌دهد و صغرای قیاس را به عقل کلی عرضه می‌دارد و عقل کلی نظری که قضایای کلیه بدیهیه را درك می‌کند کبرای قیاس را به صغرا پیوند می‌دهد تا عقل جزئی نتیجه را که حکم به سلب یا ایجاب آن است صادر نماید. اما کمك عقل جزئی به عقل کلی عملی چنین است که عقل کلی عملی حکم می‌کند عدل خوب است و باید اجرا شود و جور باید از میان برود و عقل جزئی پاره‌ای از کارهایی را که مصداق عدل یا جور هستند، از راه تجربه از هم جدا می‌کند تا انجام داده شود یا از آن خودداری شود.

کمك نیروی شهویه در صورت تسلیم شدن به عقل آن است که این نیرو کمبودها و نیازمندیهای بدن را نشان می‌دهد، تا به رشد نیروهای بدنی کمك کند. و حساسه‌های درونی و برونی که به مغز و اعصاب وابستگی دارند نیرومند شوند و محسوسات را خوب درك کنند تا عقل از آنها خوب بهره‌گیری علمی یا عملی کند و بهره‌گیری از شهوت زناشوئی هم برای این است که همیشه یاورانی برای عقل کلی مجرد و قضایای صادق و وجود داشته باشد.

کمك نیروی غضبیه نیز به عقل چنین است که هرگاه چیزی به تندرستی شخص زیانی برساند یا از انجام دادن هرگونه وظایف عقلی جلوگیری کند، و به آزادی و استقلال اراده مردم زیانی برساند عقل کلی مجرد نیروی غضبیه را به ستیزه کردن با او برمی‌انگیزاند، تا موانع را از میان بردارد.^۲

به همین ملاحظه نیروی شهویه را به اسب شکاری و نیروی

غضبیه را به سگ شکاری تشبیه کرده اند.

از آنچه گفته شد بر آمد که از عقل کلی مجرد در حکومت عقلانی خود، هیچگاه آزادی گرفته نمی شود؛ زیرا گفته شد عقل کلی مجرد در بند هیچگونه سود و زیانی نیست، به همین لحاظ در هیچیک از احکام عقل کلی شك و شبهه روی نمی دهد، و همه احکامش قطعی است و چنانچه در نتایج قیاسها اشتباهاتی پیش آید از جهت مشکوک بودن صغرای قیاس است، و اشتباه از عقل جزئی یا قوه عالمه می باشد.

بنابر آنچه گفته شد چنانچه قوه عالمه یا عقل جزئی به عقل کلی پیوندد و همه گونه کارهای علمی و عملی کمک یکدیگر خواهند بود، اما چنانچه عقل جزئی که کار اصلیش بر آوردن نیازمندیهای شهویه و غضبیه است، از عقل کلی بگسلد و تسلیم آن نشود از يك سو، نیروی شهوت و غضب آن را به فعالیت های علمی وامی دارند تا نیازمندیهای شهویه و غضبیه را از هر راهی که ممکن باشد بیشتر و بهتر فراهم کند پس به اسارت شهوت و غضب درمی آید.

و از سوی دیگر به فرمان کسانی درمی آید که او را در فراهم کردن بهره گیری های شهوانی و غضبانی کمک کنند، این جا است که آزادی درونی و استقلال اراده از دست می دهد، و شخص را به اسارت این و آن درمی آورد و شناختن راست و دروغ را زیر پا می گذارد و از شایسته بودن و ناشایسته بودن کارها چشم می بندد.^۳

ستیزه عقل جزئی با عقل کلی

علت این که عقل جزئی به فرمانهای عقل کلی تسلیم نمی شود آن است که کودک در آغاز زندگی جز حساسه از نیروی دیگری برخوردار نیست، و جز به چیزی که او را از گرسنگی و سردی و گرمی برهاند، چیز دیگری را درك نمی کند، و پس از چندی برای

این که مبادا چیزی از لذت‌های حسیه او بکاهد نیروی غضبیه در او آشکار می‌گردد و غریزه ستیزه‌گری و کینه‌جوئی درونش پابرجا می‌شود پس از آن با تجربه‌های تدریجی رغبت‌ها و نفرت‌ها و دوستی‌ها و دشمنی‌ها را درک می‌کند و نیروی واهمه در او آشکار می‌گردد و برای بیشتر و بهتر به دست آوردن راه‌هایی برای بهره‌گیری لذی و شهوی و پیشدستی کردن بر دیگران، و برتری یافتن بر آنان، به‌فراهم کردن دارائیه‌ها و علوم بیشتر و پیشرفته‌تر از علوم دیگران می‌پردازد تا از راه علم چیزهائی به دست آورد که دیگران بدان دسترسی ندارند، تا بتوانند از راه‌های گوناگون، دیگران را پست و خوار و ناتوان کند و خودش در همه کار یکه‌تاز میدان باشد، و همه‌چیز را به خودش اختصاص دهد، و بر همه فرمان روائی و سروری کند و از این جهت به رابطه حقیقی میان قضایای ذهنیه و عینیه پی نخواهد برد و هیچگاه به سخنان راست و علومی که خالی از کذب باشد، راه نخواهد یافت، زیرا چنین کسی جوای علم و آگاهی نیست بلکه در طلب اموری است که وسائل خوش‌گذرانی و شهوت‌رانی را برایش فراهم کند، به‌همین ملاحظه از کسب علم، جز رابطه آن را با سودهای زندگی نمی‌بیند، و هیچگاه به روشنائی و بینش علمی نمی‌رسد. مولانا در این باره می‌گوید:

چون پی دانه، نه بهر روشنی است

همچو طالب علم دنیای دنی است

طالب علم است بهر عام و خاص

نی که تا یابد از این عالم خلاص

همچو موشی هر طرف سوراخ کرد

چون که نورش راند از درگشت سرد

در بسیاری از آیات قرآن کریم به پیایی آشکار شدن هریک

از این سه نیرو و استبداد علمی در برابر عقل اشاره شده است، از جمله

این آیه است که می‌فرماید: انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال والاولاد^۴. و در مورد استبداد علمی می‌فرماید: فلما جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم^۵ همچنین، و ما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغیاً بینهم^۶ همچنین: افرأیت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم^۷.

بنابراین، پایگاه استبداد و خود بزرگ‌بینی علمی که جوهر وجود قوه عالمه یا واهمه است، پیش از پیدایش عقل در نهان مردم استوار می‌گردد، پس از آن هنگامی که کودک به سن بلوغ می‌رسد و به راست و دروغ بودن پاره‌ای از سخنان، و شایسته بودن و ناشایسته بودن بخشی از کارها پی می‌برد، چنانچه پیش از آن کمتر سخنان دروغ را شنیده باشد و در ذهنش جا گرفته باشد و کارهای ناشایسته را کمتر از کسی دیده باشد از او سر می‌زند، با پیدایش عقل کلی، عقل جزئی نسبت به آن تسلیم خواهد شد، و همه نیروهای ادراکی و عملی را بدان گونه که گذشت، در اختیار عقل کلی خواهد گذاشت و در این هنگام دارای «قلب سلیم» خواهد گردید، و نیروی عدل که نماینده عقل عملی است در او مستقر خواهد شد. پس آن کس که از آغاز به هیچگونه لذات شهویه و غضبیه آلوده نبوده است: و ما ینطق عن الهوی درباره‌اش رسیده است جا دارد بفرماید: «اسلم شیطانی بیدی» زیرا قلب پاکش جایگاه وحی است: نزل به الروح الامین علی قلبك^۹ فانه نزله علی قلبك باذن الله^{۱۰}.

اما چنانچه در آغاز جوانی سخنان دروغ زیادی را شنیده

(۴) سورة حدید، آیه ۲۰.

(۵) سورة غافر، آیه ۸۳.

(۶) سورة شوری، آیه ۱۴.

(۷) سورة جائیه، آیه ۲۳.

(۸) اسفار، ص ۸۴۸.

(۹) سورة شعراء، آیه ۱۹۳.

(۱۰) سورة بقره، آیه ۹۷.

باشد و در دلش جا گرفته باشد و کارهای ناشایسته بسیاری از دیگران دیده باشد و با آن خو گرفته باشد این جا است که علم و نیروی عالیه اش در برابر عقل کلی سر به یاغیگری و استبداد برمی دارد و روزنه های دل را به روی عقل می بندد تا مبدا فروغی از تابش عقل که نور الهی است بردرویش بتابد و مصداق آیات بسیاری از قرآن کریم خواهد شد که فرمود: ام علی قلوب اقفالها^{۱۱} و قالوا قلوبنا غلف^{۱۲} فطبع علی قلوبهم^{۱۳} فویل للقاسیة قلوبهم^{۱۴} لهم قلوب لا یفقهون بها^{۱۵}.

در این هنگام هرچه بیشتر به کسب علم می پردازد، تا مردم را به خود متوجه گرداند و دور خودش گرد آورد، و طرفدار خود گرداند، و با عرضه کردن فرآورده های علمی و صنعتی خودش مردم را فریفته خود گرداند و هرچه دارند از چنگشان درآورد و همه را پیش خود فروتن کند و خوار سبک گرداند تا هرچه او بگوید همه مردم نسنجیده و ندانسته از او بپذیرند آنچنان که غریبه ها این بلا را سر شرقیها آوردند.

پس این علوم زاده ازدواج نامشروع شهوت با غصب است، و عقل صدق جو که جز به جدا کردن سخنان راست از دروغ، و نمایان گردانیدن کارهای شایسته از ناشایسته نظر ندارد در پدید آمدن این گونه علوم هیچ دخالتی نداشته است و برای همین است که از این گونه علم برای اکثریت مردم جز ایجاد ناامنی و ترس و وحشت و نابود کردن شرافت انسانها که استقلال اراده و آزادی اندیشه است هیچ نتیجه و ثمر دیگری ندارد، به همین ملاحظه مولانا در مورد

(۱۱) سوره محمد، آیه ۲۴.

(۱۲) سوره بقره، آیه ۸۸ و سوره نساء، آیه ۱۵۵.

(۱۳) سوره توبه، آیه ۸۷.

(۱۴) سوره زمر، آیه ۲۲.

(۱۵) سوره اعراف، آیه ۱۷۹.

علومى که سلاح ابلهان است وزاده شهوت و غضب است و عقل در پدید آمدنش هیچ دخالتى ندارد. چنین مى گوید:

چون سلاحش هست و عقلش نی بیند

دست او را ورنه آرد صد گزند

بد گهر را علم و فن آموختن

دادن تیغ است دست راهزن

تیغ دادن در کف زنگی مست

به که آید علم ناکس را بدست

از همه عجیب تر، با آن که در آن زمان حربۀ علم مثل امروز در همه شئون مالی و فرهنگی و سیاسى پیشرفت کاملی نداشته اما شاید از راه پیش بینی است که پس از اشعار بالا مى گوید:

پس غزا، زین فرض شد بر مؤمنان

تا سنانند از کف مجنون سنان

بنا به گفته مولانا مسلمانان در برابر حربۀ علم باید جهاد کنند و سنان آدم کشى و آتش افروزی علم را از کف این دانشمندان دیوانه بیرون آورند.

خلاصۀ سخن این است که نسبت میان علم و عقل به مانند نسبت میان حیوان و نطق، عموم و خصوص مطلق است، زیرا هر کجا عقل باشد علم نیز با آن همراه است برای این که عقل دارنده اش را به تفکر سالم و بدون قصد و غرض وادار مى کند و تفکر سالم رابطۀ میان قضایای علمى را که به مانند رابطۀ میان قضایای هندسى است عقل و تفکر سالم این رابطۀ حقیقى را برای ذهن آشکار مى گرداند، اگرچه چنین کسى درس نخوانده باشد و مدرسه و استاد هم ندیده باشد. آنچنان که فلاسفۀ اسلامى این سخن را در مورد قوه قدیسه که از مراتب عقل نظرى است روشن کرده اند و آنچه ما مى بینیم میان شاگردان يك کلاس از فرا گرفتن درس از يك استاد اختلاف نظر

پیدا می‌شود برای این است که هر کسی برابر با حب و بغضها و شهوت‌های گوناگونی که دارد قضیه را به آنچه خودش آرزو دارد یا به آنچه بدش می‌آید مربوط می‌گرداند اما چنانچه همه مردم جز راست و دروغ بودن حقیقی قضایا که در گذشته‌ها توضیح داده شد به چیز دیگر نظر نمی‌داشتند همه مردم از شنیدن يك سخن بیش از يك چیز نمی‌فهمیدند برای این که عقل در همه مردم یکسان است اما توجه به عقل یکسان نیست بلکه هر کسی به قصد و غرضی که در خود نهفته دارد می‌نگرد نه به راست بودن یا دروغ بودن يك قضیه و اکنون نمونه‌هایی از برابری کردن عقل جزئی با عقل کلی یا ستیزه‌گری علم با عقل را می‌آوریم تا سخن در این باره آشکارتر شود: نخستین نمونه برای ستیزه‌گری علم و عقل حيله‌گری با عقل حقیقت‌بینی در شیطان مطلق و آدم ابوالبشر آشکار شد زیرا می‌بینیم شیطان چگونه با فریبندگی علمی خودش به فریب دادن آدم پرداخت تا بر او حکومت کند، اما عقل صدق‌جوی آدم چگونه شیطان او را شکست داد و حقیقت را برای خویش آشکار کرد.

نمونه دیگر علم و عقل فریب‌کاری در نمرود بود که پس از گفتن «انی انا احیی و امیت» چه صحنه حيله‌گری و فریبندگی را بوجود آورد تا حقیقت را بر مردم بی‌پوشاند، یکی را کشت و دیگری را رها کرد و این را برای مردم، زنده کردن و میراندن جلوه داد. اما عقل صدق‌جوی ابراهیم (ع) است که به خداوند عرض کرد «رب ارنی کیف نحیی الموتی» نمونه دیگر برای عقل حيله‌گر علوم مربوط به حيله‌گریهای فرعون بود که پس از دیدن معجزات موسی (ع) برای این که حقیقت را از چشم مردم بی‌پوشاند چگونه دارائیه‌ها و جاه و جلال خودش را و ناداری موسی (ع) را به رخ مردم کشید تا سخن موسی (ع) را دروغ به مردم وانماید و در این باره است که خداوند می‌فرماید: فاستخف قومه فاطاعوه انهم کانوا

قوما فاسقین^{۱۶}. فرعون مردم بوالهوس و شهوت‌ران خودش را سبک عقل گردانید و از راه سبک عقلی آنان را زیر بار فرمان خود درآورد. نمونه دیگر برای عقل صدق گستر عقل سرور پیغمبران است که خداوند به او می‌فرماید: انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر^{۱۷}.

تفاوت میان عقل استبدادگر و حيله‌گر با عقل صدق گستر و استقلال اندیشه‌خواه از این آیه خوب آشکار می‌شود زیرا راغب اصفهانی مصیطر علیهم راقائم علیهم، و قائم علیهم را مسخرلهم معنی می‌کند. بنابراین معنی آیه چنین می‌شود که تو هرگز از روی استبداد رأی، و برای خوار و زبون کردن مردم، با آنان سخن نمی‌گوئی بلکه آنچه را درست و راست می‌دانی و مردم هم، به عقل خودشان آن را می‌فهمند تو همان را به یادشان می‌آوری و از آنان استقلال تفکر و نگهداری آزادی اندیشه را می‌خواهی نه تسلیم شدن بدون دلیل پس مفاد آیه با آیه «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی»^{۱۸}. یکی می‌شود، اما در برابر آنچه خداوند از پیغمبر خود نفی و دیگری را اثبات می‌کند به عکس درباره دشمنان پیغمبر که دانشمندان و سیاستمداران قریش بودند می‌فرماید: «اعندهم خزائن رحمة ربک ام هم المصیطرون»^{۱۹}.

آیا می‌پندارند گنجینه‌های علم و قدرت خداوند نزد ایشان است یا که با حيله‌گری و از روی استبداد رأی می‌خواهند مردم را پیش خودشان خوار و زبون گردانند.

و باز در جای دیگر درباره چنین کسانی می‌فرماید: «فلما جائتهم آیاتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبین، و جحدوا بها واستیقنتها

(۱۶) سوره زخرف، آیه ۵۴.

(۱۷) سوره غاشیه، آیه ۲۲.

(۱۸) سوره بقره، آیه ۲۵۶.

(۱۹) سوره طور، آیه ۲۷.

انفسهم ظلما و علوا»^{۲۰} آنهمه نشانیهای آشکاری را که دیدند، گفتند جادو است آنان چون ستمکاره و استبدادگر برتری خواه بودند پس آنچه را به یقین می دانستند و از آن آگاه بودند گفتند نه چنین است و اینها دروغ است.

و باز درباره علم و عقل حيله کار و استبدادگر بلعم باعور می فرماید: افرأیت من اتخذ الهه هوا و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوة فمن یهدیه من بعد الله افلا تذکرون»^{۲۱}. (آیا کسی را می بینی که دلخواه خودش را فرمانروای خود گردانیده است و با آن که او آنچه را باید بداند می داند اما خداوند بر گوش و دلش مهر نهاد و بر چشمش پرده افکند و پس از آن که خداوند او را چنین کرده است اکنون چه کسی می تواند راه به او بنمایاند آیا شما هم چنین کسانی را به یاد نمی آورید).

نمونه دیگر برای عقل صدق بین و عقل صدق و عدل گستر امیر المؤمنین علی علیه السلام است که در برابر علم و عقل حيله گر دشمنانش بود زیرا با آن همه نشانیهای آشکار برای صدق گفتار و حقانیت کردار و عدل گستری او، که همه از آن آگاه بودند باز هم دشمنانش توانستند از راه حيله گری، عقل و فهم مردم خوش گذران خودشان را کور کنند، تا به آنها بقبولانند که او دروغ می گوید و جور پیشه است و باید او را لعن کنند.

امروز هم به مصداق «ان لکل موسى فرعون»، آشکار می بینیم عقل صدق جو و آزادی گستر رهبر کبیر انقلاب مان در يك سو، و علوم پیشرفته فریب کارانه و عقل استبدادگری دشمنان بزرگ حق و عدل، در سوی دیگر است و چگونه با حربۀ علم، و محصولات علمی و تجربی و علوم غیر تجربی خودشان مردم را تاکنون فریفته

(۲۰) سوره نمل، آیه ۱۴.

(۲۱) سوره غاشیه، آیه ۲۳.

پیشرفت‌های علمی خود کرده بودند و با علوم و فنون حيله گری‌هاشان، خودشان را چنان بزرگ و شکست‌ناپذیر، نشان داده بودند که بیشتر مردم همه‌جا در برابر آنان تن به ذلت و خواری داده بودند اما این عقل بزرگ و خالص رهبر کبیر انقلاب اسلامی بود که دروغها و فریب‌کاری‌های آنان را برای همه مردم دنیا آشکار کرد تا که اکنون در بیشتر جاها مردم برای باز گرداندن آزادی و آبروی خودشان بپا ایستاده‌اند.

از دست دادن آزادی

از آنچه گفته شد برآمد که عقل کلی ریشه و بنیان آزادیخواهی انسان است اما زمینه‌های دیگری هم در سرشت انسان هست که چنانچه آنها را به خود واگذارند انسان را از آنچه باید باشد، بیرون خواهد برد و آزادی را که اثر ذاتی عقل است از او خواهد زدود و مانند جانداران دیگر او را مقهور عوامل طبیعت خواهد گردانید و به زنجیر محرکات شهواتی و غضباتی خواهد بست و او را گرفتار جبر مطلق خواهد نمود: زیرا گفته شد چهار زمینه در سرشت مردم نهفته است و هر يك از آنها بیشتر گسترش یابد روش اندیشه و کار او را جدا از دیگران خواهد گردانید.

اکنون این سخن پیش می‌آید که آنچه گفته شد، هر کسی با اندیشیدن در کارهای شهوی یا غضبی و لذت بردن از سرکوب کردن دیگران دیر زمانی را بگذرانند چگونه می‌شود که فردی از انواع چهارپایان، یا درندگان و یا شیطانها و یا جز آن می‌گردد.

آیا چنین است که چون دیرزمانی را در این کارها گذرانده است این گونه کار از کارهای دیگر براو آسانتر می‌شود و رغبت بیشتری به آن پیدا می‌کند و به افراد انواع دیگر از جانداران شباهت پیدا می‌کند، اما این عادات با دشواری از او قابل زوال است و هر

کسی می‌تواند در هر حالی خودش را به صورت دیگری برگرداند و این يك عقیده است.

اما عقیده دیگر در این باره آن است که چون دیرزمانی را در گونه‌ای از کارها که خاصیت ذاتی پاره‌ای از جانداران دیگر است گذرانده است به همین لحاظ در ذات و ماهیت او دگرگونی پیدا می‌شود تا جائی که دوباره برگشتن به خاصیت ذاتی خودش ناشدنی خواهد گردید.

نظر صدر المتألهین همین عقیده دوم است و او برخلاف دیگران که آن را شباهت ظاهری و قابل زوال می‌دانند، او می‌گوید هر يك از این زمینه‌ها که بکلی متروک بماند آن زمینه و استعداد بکلی در او نیست و نابود می‌شود و با گسترش یافتن زمینه و استعداد دیگر همان زمینه‌ای که گسترش یافته است صورت وجودی کسانی می‌شود که همان يك صفت را بیشتر از صفات دیگر بکار می‌برند و آن را نیرومندتر از صفات دیگر خود می‌گردانند و صفتهای دیگر را پیرو همان يك صفت و محو در آن می‌کنند، و از این لحاظ چنانچه کسی جز به کارهای شهوانی یا غضبانی نیندیشد فردی از افراد حقیقی نوعهای دیگری که جز انسانند خواهد شد. زیرا وجود اصل است، و ماهیت سایه وجود است، پس هنگامی که وجود چیزی از يك نشاء و يك طبقه وجودی که اختصاص به نوع انسان دارد، به نشاء یا طبقه نوع دیگری که بالاتر یا پائین‌تر از نشاء وجودی اوست، ارتقاء یا تنزل یابد، یکی از افراد حقیقی نوع دیگر یعنی اعلا یا اسفل از آنچه بود خواهد شد.

و نیز چون اندامهای هر يك از جانوران به فراخور نیازهای صفت غالب در آن است، پس اندامهای حقیقی هر کسی هم که یکی از آن صفتها صورت وجودیه او شده باشد، متناسب با همان صفت غالب خواهد گردید. چیزی که هست از آنچه صدر المتألهین در مورد

فطرت عقلیه می گوید بایبشتر از اندازه پرداختن به لذتهای شهوانی و غضبانی، استعداد تعقل ضعیف می شود اما نیست نمی گردد و هریک از افراد انسان تا زنده است می تواند به اندیشه های عقلانی بپردازد و برای همین است که هیچگاه تکلیف از او برداشته نمی شود. اینک نظر او در این باره با یادآوری چند اصل که در جاهای بسیاری از کتب خودش بارها بیان کرده است توضیح داده می شود و این اصول به ترتیب اصول دهگانه ای نیست که در سفر نفس آورده است، بلکه پاره ای از اصول دیگری که جاهای دیگر آورده جایگزین پاره ای از آن اصول است.

اصل اول: هستی ها صورت هائی بیش نیستند

او می گوید وجود حقیقی هر چیزی صورت آن است نه ماده آن. زیرا ماده هیچگاه بدون بعد و مساحت یافت نمی شود و چون جسم همیشه دارای بعد و مساحت است با لذات دارای اجزای زمانی و مکانی می باشد پس هستی هر جسمی با نیستی در آمیخته است، زیرا دارای کثرت ذاتی است و تا چیزی وحدت پیدا نکند و یک نشود وجود پیدا نمی کند.

پس آن چیزی که اجزاء زمانی و مکانی ماده و جسم را یک می گرداند، صورت نوعیه و صورت وجودیه افراد نوع است.

بنابراین جسم یک واحد نمی شود و موجود نمی گردد مگر آن که چیزی از چیزها شده باشد و نامی از نامها به آن اختصاص یافته باشد و گفته شود این آب است یا خاک است، و یا چیز دیگری جز آن است. پس آن چیزی که جسم و ماده را دارای اثر می گرداند و از اثرش به وجودش آگاهی حاصل می شود، صورت وجودیه افراد هریک از انواع است.

به همین لحاظ، جسم یا ماده، نه ادراک کننده است و نه

ادراك شدنی است. اما ادراك کننده نیست برای این که هر بخشی از بخشهایش بخشهای دیگری را که در شش سوی آن جا دارند از یکدیگر دور نگه میدارد و از هم پوشیده و پنهان می گرداند و چون بخشها از هم فاصله دارند، اگر چه فاصله کمی هم باشد، باهم برخورد پیدا نمی کنند، تا یکدیگر را ادراك نمایند.

و نیز هیچ جسمی هم، ادراك شدنی نیست زیرا تا بخشهای چیزی به هم پیوسته و واحد نباشد ادراك شدنی هم نمی شود، پس آنچه جسم را واحد می کند و ادراك شدنی می گرداند، صورت وجودیه افراد هریک از انواع است، که چون دارای اثرهای مخصوص به آن نوع است، حساسه ها را متأثر می گرداند و از وجودش آگاهی حاصل می شود.^{۲۲}

اصل دوم: نشأه های وجود

پس از آنکه دانسته شد وجود هر چیزی صورت آن است و از سوی دیگر صورتهای گوناگون می باشند بنابراین وجود دارای طبقاتی است که عوالم یا نشأه های وجود نامیده می شوند، و طبقات وجود همان صورتهای متفاوت در کمال و نقص می باشند و تشکیک وجود از همین تفاوت طبقاتی صورتهای وجودیه است.

طبقه اول: صورتهای اجسام طبیعی است، که چون به جسم و ماده وابستگی دارند، از همه پست تر می باشند، به همین لحاظ جسم طبیعی که دارای وحدت و صورت طبیعی است، ادراك شدنی هست اما ادراك کننده نیست.

طبقه دوم: صورتهای وجودیه اجسام زنده ای است که جز ادراك حسی گونه دیگری از ادراکها را ندارند، این طبقه موجوداتی هستند که هم احساس کننده اند و احساس شدنی هم هستند و ادراك

حسی گونه‌ای از ادراک است که جز با حضور اجسام ادراک شدنی پیش ادراک کننده، این گونه ادراک تحقق نمی‌یابد.

صورت حسیه که محسوس با لذات است و بدون واسطه ادراک می‌شود صورتی غیر جسمانی است زیرا به قول صدر المتألهین خود جسم ادراک کننده نیست و ادراک شدنی هم نیست و هر چه به جسم وابستگی داشته باشد نیز ادراک کننده نمی‌باشد. پس صورتهائی که بدون واسطه ادراک می‌شوند، نه جسم هستند و نه به هیچ جسمی وابستگی دارند. پس با نخستین ادراک حسی که برای جسم زنده پیدا می‌شود ادراک کننده و ادراک شده، هر دو گامی به جهان بالاتر از ماده و جسم بر می‌دارند.

بنابراین صورت حسیه که محسوس با لذات است و نخستین درجه از صورتهای ادراک شونده است، خودش جا نمی‌گیرد اما صورت جسم طبیعی را در فرد معینی نشان می‌دهد که جای را پر می‌کند، و در سوی معینی می‌باشد.

طبقه سوم: صورتهای وجودیه اجسام زنده‌ای است که تخیل کننده می‌باشند و صورتهای خیالیه چون خود جسم موجود در خارج را نشان نمی‌دهند، بلکه صورتهای محسوس با لذات را نشان می‌دهند که هنگام حضور جسم احساس شدنی، در احساس کننده موجود بوده است. به همین لحاظ فرد بودن و جزئی بودن صورتهای محسوسه را نشان می‌دهد اما چون جسم موجود در خارج را بدون واسطه نمی‌نمایاند پس جا و در سوی معین بودنش را هم نشان نمی‌دهد، و از این جهت صورتهای خیالیه به مجرد و کلی بودن نزدیکتر می‌باشند.

طبقه چهارم: صورتهای عقلیه است، و موجود عاقل که وجودش همان صورتهای عقلیه است از صورتهای حسیه و خیالیه به مجرد کامل نزدیکتر است. زیرا صورت عقلیه فردها را نشان نمی‌دهد، بلکه صورتی است که چون خصوصیت‌های فردیه و صنفیه را نشان نمی‌دهد

فراگیر صورتهای افراد بی پایان از نوع معینی است. اینها که گفته شد طبقات چهارگانه صورتهای وجودیه هستند که عوالم یا نشأهای وجود گفته می شوند اما در بسیاری از جاها، نشأهائی را که انسان در همه آنها جائی و پایگاهی دارد به ذکر نشأه از آن اکتفا کرده اند^{۳۳}. و در هر صورت هر بخشی از موجودات در یکی از این نشأها جا دارند و هر طبقه ای مشتمل بر درجات بی پایانی است. توضیح سخن این است: جاندارانی که دارای این گونه نیروهای ادراکی می شوند و به طبقه مخصوص به نوع خود می رسند، در آغاز موجود شد نشان هیچ یک از این صورتهای برای آنها نبوده است، و پس از گذشت دورانها و زمانهائی از طبقه پایین به طبقه بالاتر راه یافته اند و دارای این گونه نیروهای ادراکی و صورتهای ادراکیه شده اند.

بنابراین ارتقاء آنها از طبقه اجسام طبیعی به طبقه بالاتر که طبقه ادراک کنندگان است پس از زاده شدن و متأثر گردیدن از مؤثرات طبیعی و هم نشینی کردن با افراد نوع خودشان و آموختن از آنها آغاز گردیده است، و اندک اندک این نیروهای ادراکی و صورتهای در آنها نمایان گردیده است.

نمایان شدن این صورتهای در آنها برای آن است که هر یک از انواع، به فراخور ماهیت نوعیه خودش زمینه پیدا شدن این گونه صورتهای و تکامل یافتنش تا رسیدن به طبقه مخصوص به نوع خودش از همان آغاز شکل گرفتن بدنش در آنها بوده است، و پس از گذراندن حالاتی به طبقات بالاتری که در خور زمینه و استعداد وجودی نوع آنها بوده است، راه یافته اند.

اصل سوم: زمینه‌های چهارگانه در انسان

تفاوت انسان با موجودات طبیعی دیگر، به آن است که در هر یک از موجودات طبیعی دیگر بیشتر از یک زمینه نهائی وجود ندارد، به همین ملاحظه هیچ یک از افراد انواع موجودات جسمانی، از درجات همان طبقه مخصوص به نوع خودش بالاتر نمی‌روند، و از آن طبقه پائین‌تر هم نمی‌شوند، زیرا جز یک زمینه برای تکامل و گسترش یافتن نیروهای ادراکی و عملی درسرشتشان نهاده نشده است. پس آنها که در طبقه موجودات احساس کننده‌اند، جز احساس کردن دارای هیچ نیروی ادراکی دیگری نمی‌شوند، و آنها که در طبقه موجودات تخیل کننده‌اند، از این طبقه بیرون نخواهند رفت، مثلاً پروانه یا شب‌پره، چون دارای نیروی تخیل نیست، بار اول که با شعله نزدیک می‌شود بار دوم و بارها پی در پی به آن نزدیک می‌گردد، و از سوختن نمی‌هراسد، و هر بار اندکی از آن می‌سوزد، تا از حرکت بیفتند و بیجان شود. طبقه بالاتر از آن پرندگان و بسیاری از جانوران دیگرند که علاوه بر احساس دارای نیروی خیال هم می‌شوند، به همین لحاظ بار اول که از کسی یا از چیزی، آزاری دیدند همیشه، از آن می‌گریزند. طبقه بالاتر از آن، جاندارانی هستند که نیروی واهمه هم دارند مانند اسب یا گوسفند، که تاکنون شیر یا گرگ را ندیده و آزادی از آن به او نرسیده است، نخستین بار که با آن برخورد کند از آن می‌گریزد.

طبقه بالاتر از همه جانداران، انسان است که علاوه بر احساس و خیال و وهم زمینه دارا شدن نیروی دیگری هم در او هست، و آن عقل است و همین یکی، زمینه اصلی در میان همه زمینه‌های وجودی در اوست، زیرا می‌تواند به وجود نادیدنیها و ناشیدنیها پی ببرد، و آینده‌ها را اکنون پیش‌بینی کند، و او است که باید در آخر، موجود عقلی شود.

زیرا سه زمینه دیگر که احساس و تخیل و توهم است، و پیش از عقل در او آشکار می‌شوند، همگی زمینه و مقدمه برای رسیدن به طبقه نهایی موجودات است که طبقه موجودات عقلیه می‌باشند.^{۲۴}

پس او می‌تواند در هریک از طبقات پائین متوقف بماند یا از هر سه طبقه‌ای که پائین‌تر از موجودات عقلیه هستند، بگذرد تا به طبقه بالاتر از همه خود را برساند، و به طبقه موجودات عقلیه درآید و موجود عقلی گردد.

مولانا رسیدن به هریک از این طبقات وجودیه را زندگی نو و گذشتن از طبقه پائین‌تر را مرگ نو تعبیر کرده است، و می‌گوید:

از جمادی مردم و نا می‌شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو کلی شیئی هالک الا وجهه
و توضیح بیشتر در آخر خواهد رسید.

اصل چهارم: تجرید یا تجرد؟

از آنچه صدر المتألهین می‌گوید برمی‌آید که تفاوت نظر او، با پاره‌ای از فلاسفه دیگر این است، که آنان میان تجرید با تجرد، تفاوت نگذاشته‌اند، به همین ملاحظه رسیدن به ادراک حسی و گذشتن از آن تا رسیدن به ادراک خیالی و از آن بالا رفتن، تا رسیدن به ادراک عقلی را با تجرید مفاهیم ذهنیه میسر دانسته‌اند، اما صدر المتألهین آن را تجرد تدریجی برای خود ادراک کننده و ادراک شدنیها، و بالا رفتن وجود خودش از طبقه‌ای به طبقه بالاتر از آن می‌داند، به این که وجود خودش نخست از طبقه موجودات طبیعی، یکی پس از دیگری دورتر می‌شود تا در آخر به تجرد کامل عقلی برسد و موجود

(۲۴) شواهد الربوبیه، ص ۳۳۷، ۴۳۸، ۳۴۰؛ اسفار، ص ۸۴۷.

عقلی شود.

او می گوید فلاسفه گمان می کنند صورتی که احساس می شود همان صورت تخیل شدنی است و با عمل تجرید تخیل شدنی می گردد، و با تجرید بیشتر تعقل شدنی می شود.

پس از آن می گوید چیزی که این گمان را برای آنان پیش آورده، این است که تجرید را به نظر نیاوردن خصوصیات جسم گرفته اند، و بنابراین گفته اند، مرتبه اول تجرید، این است که جا و مکان و جسم ناپدیده گرفته می شود، تا صورت حسیه به صورت خیالیه مبدل گردد، و مرتبه دوم تجرید این است که خصوصیات فردیه و صنفیه نادیده گرفته شود، تا صورت عقلیه جانشین صورت خیالیه گردد.

بنابراین در همه حال يك چیز ادراك شده است که گاهی با همه خصوصیات فردیه و صنفیه اش ملاحظه می شود و گاهی بدون آن. پس مانند این است که کسی را نخست با همه لباسهایش ادراك کنند و پس از آن لباسهای رویش را از تنش بکنند، و در آخر از همه چیز او را برهنه کنند. اما چنین نیست، زیرا آنچه احساس می شود، به جز آن موجودی است که تخیل شدنی است، و نیز آنچه تخیل شدنی است، جز آن موجودی است که تعقل شدنی است، ماهیت یکی است اما وجود هر يك جدا از وجود دیگری است.^{۲۵}

چگونگی ارتقا یا توقف انسان

بنابر آنچه گذشت به نظر صدر المتألهین انسان شخصیت، جز احساس کردن دارای نیروی دیگری نیست، و پس از آن دارای نیروی تخیل و تعقل می شود، و دارا شدن نیروهای بالاتر، چنین نیست که نوع ادراکات خود را تغییر بدهد، بلکه هستی خودش و ذاتش از يك طبقه پست وجود، به طبقه بالاتری از وجود، ارتقا

می‌یابد، و مانند نوری است که از کاهش رو به افزایش می‌رود، و بنابراین طبقه پائین در طبقه بالاتر مندرج می‌گردد. این ارتقا بدین گونه حاصل می‌شود که زمینه دارا شدن همه این صفات و این نیروها از همان هنگام شکل گرفتن بدنش، در او بوده است، اما آن زمینه‌ها یکی پس از دیگری اندك اندك، در او آشکار می‌شوند.

پس تفاوت انسان با جانداران دیگر، چنانچه گذشت، در آن است که هیچ‌یک از انواع جانداران دیگر يك زمینه بیشتر در آنها نیست، پاره‌ای از آنها گفته شد جز نیروی احساس هرگز دارای ادراك بالاتر از آن نمی‌شوند و گروه دیگر از جانداران به طبقه موجودات تخیل کننده و توهم کننده می‌رسند و چون زمینه بالاتر رفتن از آن در آنها نیست در طبقه موجودات تخیل کننده جا می‌مانند.

تنها انسان است که علاوه بر دارا بودن يك زمینه اصلی که تعقل کردن است، سه زمینه فرعی دیگر هم در او هست و زمینه‌های فرعی برای رسیدن به طبقات بالاتر است تا در آخر به بالاترین طبقات وجود که تعقل کننده بودن است برسد. چنانکه در آغاز، به كودك، علوم ابتدائیه و جزئیه را می‌آموزند، و پس از آن به علوم متوسطه و در آخر به علوم عالیّه دست می‌یابد، آری آنچه مقصود اصلی او است همان علوم عالیّه است و علوم ابتدائیه و متوسط مقدمه برای دارا شدن علوم عالیّه می‌باشد اما ارتقا یا توقف کردن در هر يك از این سه طبقه در اختیار خود او است.

چگونگی ارتقا یا توقف انسان در طبقات سه گانه احساس و تخیل و تعقل، چنان است که گذشت و گفته شد، زمینه پیدا شدن چهار نیرو از همان آغاز در هر يك از مردم هست و آن نیروها عبارتند از شهویه، و غضبیه، و عالمه و عاقله نیروهای شهویه به ادراکات حسیه وابستگی دارند، و نیروهای غضبیه به ادراکات خیالیّه وابسته‌اند، و

بنابراین چهار حالت پیش می‌آید:

(اول) آن کسی که به لذت‌های حسیه از همه کارها بیشتر بپردازد، و در این صورت نیروهای ادراک کننده محسوسات از ادراکات دیگرش در او بیشتر گسترش می‌یابد، و در طبقه موجودات احساس کننده متوقف می‌ماند، و زمینه برای آن می‌شود که او یکی از افراد نوعی، از انواع چرندگان و چهارپایان شود.

(دوم) چنانچه کسی به لذت‌های خیالیه بیشتر بپردازد، و از انباشتن ثروت ورزیدن رقابت و کینه و آزار رساندن به مردم از همه چیز بیشتر لذت ببرد، پس او در طبقه موجودات تخیل کننده متوقف خواهد ماند، و زمینه برای آن خواهد شد که یکی از انواع درندگان گردد.

(سوم) چنانچه برای رسیدن به لذات حسیه و خیالیه به کسب علوم بپردازد تا خودش را پیش مردم پرارزش‌تر نشان بدهد، و از همه ارجمندتر گردد تا همه چیز را به خود منحصر گرداند و دیگران را از رسیدن به خوشیها باز دارد، و همه را پست و خوار کند تا سرور همه آنها گردد، و فرمانروائی کند، و در هیچ کاری به عقل خودش تسلیم نشود، بلکه علم او در برابر عقلش ایستادگی کند، در چنین صورتی نیروی فراگیری علم، و علم او زمینه برای آن می‌شود که او يك فرد حقیقی از افراد نوع شیطان گردد.

(چهارم) چنانچه پس از رسیدن به سالیان بلوغ و دمیدن عقل و آشکار شدن نیروی عاقله اگر نیروی عالمه کسی در برابر عقل او سر فرود آورد، و چنانچه پیش از این گذشت خود را با نیروهای شهویه و غضبیه، به عقل واگذارد و همگی به کمک عقل بشتابند و به راهنمایی عقل در آینده، چنین کسی يك فرد حقیقی از افراد نوع فرشتگان و بلکه بالاتر از آن خواهد شد^{۲۶}. و حضرت ختم رسل،

صلی الله علیه و آله، به تسلیم شدن و فانی گردیدن عقل جزئی خود در عقل مجرد کلی او که اولین مخلوق خداوند است و نور الهی است اشاره نمود که فرمود: «اسلم شیطانی بیدی».

زیرا نفس شریف او است که از هستی خود در گذشته و در دریای بیکران عقل کلی که نخستین آفریده خداوند است و بالاترین نورها از انوار الهیه است، فانی گردیده است. و در تفسیر آیه شریفه «انما انت مذکر» که گذشت به این نکته اشاره گردید.

اصل پنجم: اتحاد نیروهای ادراک کننده با ادراک شدنیها

پس از آن که دانسته شد، انسان در آغاز تنها احساس کننده است، و پس از آن تخیل کننده می شود، و در آخر تعقل کننده می گردد. اکنون به این نکته باید پرداخت که به عقیده صدر المتألهین هریک از نیروهای ادراک کننده، با ادراک شدنیهای خود، عین یکدیگرند، و هریک از انواع ادراک کننده ها و ادراک شدنیها که با یکدیگر متحد می باشند، طبقه جداگانه ای از طبقات وجود را تشکیل می دهند، که جدا از طبقات نوع دیگر از ادراک کننده ها و ادراک شدنیها می باشد.

صدر المتألهین در این باره می گوید، هرگاه کسی صورت حسیه چیزی را درک کند احساس کننده با احساس شدنی یک موجود هستند. پس از آن هنگامی که یک صورت خیالیه را درک کند، ادراک کننده نیز همان صورت خیالیه است و ادراک شده نیز همان صورت خیالیه است، همان یک صورت هم ادراک کننده است و هم آن که ادراک شده است و ادراک کننده ها با ادراک شده ها دارای یک موجود می باشند.

پس از آن هنگامی که همه ادراک شدنیهای جزئی را در یک صورت کلیه که فراگیر همه است ادراک می کند، باز هم صورت

معقوله، که کلیه است، با تعقل کننده که جوهر ذات عاقله است، يك چیز می شوند، و هر دو به يك وجود موجود می باشند، بنابراین حس و حساس و محسوس و تخیل کننده و خیال و تخیل شده ها و نیز عقل و عاقل و معقول هریکی با دیگری موجود به يك وجود هستند.^{۲۷} پس به همین سبب هريك از انواع ادراك کننده ها و ادراك شدنیها بدان گونه که گذشت در يك طبقه از طبقات وجود مستقر هستند و بنابراین هر ادراك کننده ای همه چیز را به توسط صورتهای موجود در خود می بیند و همه چیز را در خود می نگرد، پس انسان در حقیقت جام جهان نما می باشد.

اصل ششم: تعداد افراد برای هريك فرد

اکنون باید دید کسانی که از هر سه گونه ادراك برخوردارند، و ادراك کننده با ادراك شدنی ها يك وجود دارند، چگونه می شود يك فرد در هر سه طبقه از طبقات وجود مستقر باشد، صدر المتألهین عقیده دارد، هريك فرد از افراد انسان دارای چندین فرد است، و هر دسته از آنها با تفاوت درجات در طبقه معینی از وجود هستند و موجودات همطبقه، یکدیگر را درك می کنند.

او می گوید، دیگران گمان دارند، طبیعت کلیه، می شود دارای افراد بسیار باشد اما هیچ يك از افراد آن نمی شود بیش از يك وجود داشته باشند.

این سخن آنان نادرست است، زیرا هريك از افراد انسان هنگامی که جز محسوسات چیز دیگری را درك نمی کند، يك فرد حسی است و وجودش محسوس می باشد.

پس از آن هنگامی که چیزهائی را در خیال ادراك می کند، دارای فردگیری می شود که صورتهای خیالیه را درك می کند.

پس از آن هنگامی که صورتهای کلیه را تعقل و درك می‌کند، خود او هم وجود دیگری پیدا می‌کند، و دارای فرد دیگری می‌شود، زیرا وجود خودش هم عقلی می‌گردد، بنابراین هر يك از افراد انسان دارای سه گونه افراد می‌شوند: (۱) فرد حسی، (۲) فرد خیالی، (۳) فرد عقلی.

پس از آن هر يك از افراد این سه طبقه نیز دارای درجاتی و مراتبی می‌باشند. پس شماره‌های بسیاری برای هر يك مرز موجود می‌گردد.^{۲۸}

اصل هفتم: اتحاد نیروها با نفس

تاکنون از آنچه گفته شد، برآمد که انسان دارای نیروهای ادراك کننده و نیروهای تحريك کننده و عملی می‌باشد، و گفته شد هر يك از نیروهای ادراك کننده با ادراك شدنهای خود یکی می‌شوند. اکنون به این می‌رسیم که همه این نیروها، با جوهر ذات انسان که نفس گفته می‌شود، چه نسبتی دارند؟ بنابه نظر صدر المتألهین برخلاف دیگران به وجود نیروها نیز از یکدیگر جدا نیستند و وجود همه آنها از وجود نفس هم، جدا نمی‌باشند، بلکه وجود همه آنها با وجود جوهر ذات انسان که نفس گفته می‌شود، همگی موجود به يك وجود می‌باشند و همه با هم يك جوهر ذات را پدید می‌آورند، و تفاوت آنها به اختلاف مراتب و نقص و کمال وجود است.^{۲۹}

بهترین سخنی که در این باره گفته شده و بسیار آشکار است، سخن فیلسوف سبزواری است که می‌گوید:

النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی
اما دیگران وجود هر يك از این نیروها را جدا از دیگری

(۲۸) اسفار، ص ۸۴۹.

(۲۹) اسفار، ص ۳۲۴، ۷۸۱.

و نیز از خود ذات و جوهر نفس هم جدا می‌دانند، و همه را وابسته به ذات می‌شمارند، و گمان دارند، نیروها و اندامهای آن، آلات و افزاری برای نفس می‌باشند، و نفس به توسط آنها چیزهایی را درك می‌کند و کارهایی را انجام می‌دهد.

اما چنانچه گذشت، به نظر صدر المتألهین، همان ماده‌ای که به صورت بدن انسان درمی‌آید، کم‌کم تکامل وجودی پیدا می‌کند تا از طبقهٔ اجسام طبیعی، به طبقهٔ احساس کنندگان، و بالاتر از آن برمی‌آید، و يك موجود بسیط بدون جزء است که پس از کامل شدنش، دارای درجات و مراتب بسیاری از مراتب وجود می‌گردد، و در هر فرصتی به مناسبتی در یکی از درجات وجودیهٔ خودش، نوعی از درك شدنیها را ادراك می‌کند، و گونه‌ای از کارها را انجام می‌دهد.

اصل هشتم: اتحاد عقل و نفس

معنی نفس یا قلب، چنانکه گذشت، هیئت ترکیبیه و متحدۀ نیروهای عالمه و شهویه و غضبیه می‌باشد و ترکیب ماهیات منافاتی با بساطت وجود چیزی ندارد، پس از آن گفته شد، عقل راهنمای این هیئت متحدۀ ترکیبیه است پس از آن نیز دانسته شد، همهٔ نیروها باهم دارای يك وجود می‌باشند، و جوهر نفس موجودی است، که مشتمل بر همهٔ آن نیروها می‌باشد.

اکنون بدان می‌رسیم که به نظر صدر المتألهین نیروی عالمه یا واهمه که با همهٔ نیروهای وابسته به آن مجموعاً نفس را تشکیل می‌دهند، وجودشان جدا از وجود عقل نیست، بلکه عقل بالاترین مرتبه از مراتب وجود نفس است، و واهمه مرتبهٔ مادون وجود عقل است، اما همهٔ این مراتب، موجود به يك وجود می‌باشند.

به نظر صدر المتألهین، نفس که همان ذات عالمه و نیروهای دستیارش، می‌باشد با عقل دارای يك وجود هستند.

او در این باره می گوید: هنگامی که عقل صورتهای جزئیۀ یکایک افراد را جدا از یکدیگر درک می کند، واهمه یا عقل جزئی نامیده می شود.

اما پس از آن که توانست همه یکانها را در یک تصور کلی درک کند، عقل کلی نامیده می شود. برای مثال، مفهوم دوستی و دشمنی یا رنگ و جز آن هنگامی که به یک موجود معین نسبت داده شوند، تصور جزئی می باشد و عقل جزئی، آن را درک می کند، اما هنگامی که همان تصور، به چیز معینی نسبت داده نشود تصور کلی می باشد، بنابراین تصور جزئی همان تصور کلی است که به فرد معینی نسبت داده شده است و کلی مضاف می باشد، و ادراک کننده هردو، یک موجود است و دو موجود جدا از یکدیگر نیستند^{۳۰}.

اصل نهم: اتحاد نفس و بدن

پس از آن که دانسته شد، همه نیروهای ادراک کننده با ادراک شده ها و با جوهر ذات انسان که نفس گفته می شود، یک موجود هستند، نوبت به این می رسد که گفته شود، نفس و بدن نیز دو موجود نیستند، بلکه یک موجود است که دوروی دارد، یکی روی برونی و آشکار آن است، و روی دیگرش ناپیدا و درونی می باشد.

صدر المتألهین در این باره می گوید: مردم گمان می کنند، وقتی کسی می میرد مانند این است که نخست، جامه بر تنش داشته باشد، و اکنون جامه ها را از تن خودش بیرون کند و برهنه گردد، و از این روی می پندارند، نفس از تن جدا می شود.

این گمان نادرست، برای آن است، که می پندارند نفس به همین بدنی وابستگی دارد که به گور سپرده می شود، اما چنین نیست. زیرا آنچه به گور، سپرده می شود، تفالۀ بدن اصلی است، و مانند حرك

و مو و ناخن است که از تن جدا می‌شود و دورانداختنی است. پس آن بدنی که جان بدان وابستگی دارد، صافی این بدن است، و نسبت آن بدن با نفس مانند وابستگی تابش خورشید، با خود آن است، و همچنان که تابش خورشید، از خودش جدا شدنی نیست، بدن اصلی هم از نفس جدا شدنی نمی‌باشد^{۳۱}.

نتیجه‌گیری دربارهٔ عقل آزاد

از گذشته‌ها برآمد، که چون عقل جز به صدق و کذب قضایا و شایستگی و ناشایستگی کارها، به چیز دیگر نمی‌نگرد، پس در بند هیچ‌گونه سود و زیانی نیست، و هیچ عاملی از بیرون ذاتش در آن مؤثر نیست، جز مبدأ اصلی وجود، به همین لحاظ اختیار و حریت مطلق از آن عقل است، و انسان یا هر موجود دیگری، تا هنگامی که مؤثرات طبیعی، در اراده‌اش یا در وجودش اثر کند بهره‌اش از حریت و اختیار، بسیار اندک است.

بنابراین هر جسم زنده‌ای، نخست جز موجودات معدنی و گیاهی چیز دیگر نیست، و همان مواد معدنی و گیاهی، به صورت آن موجود زنده درمی‌آیند، به همین لحاظ آن موجود تا هنگامی که در صورت مواد معدنی و گیاهی است، از حریت و اختیار هیچ بهره‌ای ندارد زیرا ادراک کننده نیست.

پس از آن هنگامی که همان مواد مرده، زنده شدند، و به طبقهٔ موجودات بالاتر درآمدند و احساس کننده گردیدند، برای بهره‌گیری از لذات شهوانی اندکی به خواست خودشان کوشش و تلاش می‌کنند، اما چون تمایلات و حرکات آنها به محرکات طبیعی بستگی دارد، از استقلال اراده و حریت بسیار کم بهره‌اند. از آن بالاتر هنگامی است که تخیلات درونی‌شان آنها را به

عمل تحريك می‌کند، اما بازهم تخیلات درونی آنها به محرکات بیرون از وجود خودشان، وابستگی دارد، پس اگرچه از طبقه موجودات پست از خود، اندکی بیشتر از اختیار و استقلال اراده، بهره دارند، اما بازهم بهره آنها از آزادی و استقلال بسیار ناچیز است.

از آن بالاتر انسان است که چون دارای عقل می‌شود و به صدق و کذب قضایا و شایستگی و ناشایستگی کارها می‌نگرد، پس به حریت و استقلال اراده نزدیکتر می‌شود.

بنابراین بیشتر شدن بهره انسان از حریت و استقلال اراده، به این بستگی دارد که هرچه بیشتر از بیم و امیدهای زندگی، چشم‌پوشی کند، و اراده خودش را به عقل مجردش بسپارد تا جز به صدق و کذب قضایا و شایستگی و ناشایستگی کارها ننگرد، و از این روی دارای استقامت ایمانی و استقلال اراده تا حد بیشتری خواهد شد. اما افراد بسیار اندک و انگشت شماری هستند که به درجه مجرد عقلانی محض برسند، و بیشتر از همه مردم از آزادی و استقلال اراده برخوردار باشند.

ارتقا به مجرد عقلی

گذشت که مسیر طبیعی و تکاملی همه انواع موجودات جسمانی، محدود است، و هیچ يك از موجودات معدنی و گیاهی و جانداران از طبقه وجودی نوع خود گامی فراتر نمی‌نهند.

تنها يك راه برای اجسام مادی و طبیعه هست که به طبقه موجودات عقلانی برسند، و آن مسیر وجودی انسان است.

زیرا هنگامی که مواد معدنی و گیاهی خوراک انسان بشوند، و بخشی از آن مواد غذایی در بدن مادران و پدران به صورت نطفه درآید که در قرآن کریم از آن به «ماء دافق» تعبیر شده است، در این هنگام همان مواد معدنی و گیاهی است، که به صورت بدن کودک در

می‌آید، و زندگی گیاهی دیگری را پیش می‌گیرد تا دارای زندگی حیوانی گردد، و احساس‌کننده و تخیل‌کننده شود، و در آخر به موجود عقلانی بدل گردد، آنچنان‌که گذشت.

بنابر آنچه گفته شد، همان جسم گیاهی و معدنی است، که پس از تصفیه‌هائی نطفه می‌شود و امکان پذیرندگی حیات، در آن پیدا می‌شود، و باز تصفیه‌ها می‌شود، تا بدن کودک گردد، و هر اندازه، بیشتر تصفیه شود و درجات پست وجودی را پشت سر بگذارد، به‌درجه بالاتری خواهد رسید.

بنابراین همان ماده و جسم است که تصفیه‌ها می‌شود تا پذیرنده ادراکات حسیه و بالاتر از آن گردد، و بالاترین تصفیه‌هایش آن است که به بدن عقلانی مبدل گردد، و ماده و جسم، چیز دیگری شود، که جز ماده و جسم است، و توضیح بیشتری در این باره ضمن تفسیر آیات قرآن خواهد آمد.

صدر المتألهین می‌گوید نخستین ادراک حسی که برای کودک پیش می‌آید روزه‌ای از جهان دیگر به رویش گشاده می‌شود، و گامی به جهان بالاتر از ماده می‌گذارد.

توضیح این سخن همان است که گذشت: ماده ادراک‌کننده نیست پس باید چیز دیگری شود که جز جسم و ماده باشد، به همین لحاظ، خداوند می‌فرماید:

ثم انشأناه خلقاً آخر^{۳۲}.

و هنگامی که به طبقه تخیل‌کنندگان یا توهم‌کنندگان یا تعقل‌کنندگان درآید آنگاه است، که درباره‌اش می‌فرماید: «و ننشأکم فی مالا تعلمون»^{۳۳}.

صدر المتألهین می‌گوید، این خاصیت منحصر به انسان است که

(۳۲) سوره مؤمنون، آیه ۱۴.

(۳۳) سوره واقعه، آیه ۶۱.

در مسیر تکاملی خودش جسم را به مرتبهٔ تجرد محض می کشاند، زیرا مادهٔ وجودی همهٔ اجسام طبیعی پس از نیست شدن آنها، به جای می ماند و خودش نیست می شود، و پس از آن همان ماده به نوع دیگری از اجسام بدل می شود.

اما این انسان است، که ماده وجودی او از خودش جدا شدنی نیست و ماده ای که در آغاز به شکل بدن انسان در می آید همیشه با او است، و از جهانی به جهان دیگر بالا می رود، و بدنی می شود، که در خور موجودات آن جهان باشد، و آن بدن گونه ای از وجود دارد، که پس از تخیل کننده شدن، نوع دیگری از بدن می شود.

و نیز هنگامی که تعقل کننده شود، بدن دیگری را در خور تعقل کننده بودنش دارا می گردد. و در این هنگام است که به صف فرشتگان مقرب می پیوندد^{۳۴}. و این هنگامی است - چنانکه گذشت - قوه عالمه یا نفس با عقل متحد شود، و در آن فانی گردد تا عقل آن را به سوی تجرد بکشد.

اما چنانچه نفس به فرمان عقل در نیاید، در پایگاه وهم متوقف خواهد گردید، و با نوعی از بدنهای انواع دیگر جانداران متحد خواهد شد.

بنابراین انسان نخست، در دوران کودکی دارای بدن طبیعی است که وزن دارد و جا پرمی کند، در مرتبه دوم دارای بدن نفسانی می شود، و آن بدنی است که هر چند جا پر نمی کند، اما دارای شکل و ابعاد می باشد (سوم) بدن عقلانی او است که نه وزن و نه حجم دارد^{۳۵}.

اصل دهم: آمد و شد انسان از جهانی به جهان دیگر

چیزی که به عنوان متمم سخن باید گفته شود، این است که هر

(۳۴) اسفار، ص ۸۵۰.

(۳۵) همان کتاب، ص ۸۴۹.

کس از درجه عقل هیولائی و عقل بالقوه بگذرد و دارای عقل بالفعل شود، و اکنون بتواند ندانسته‌ها را از آنچه می‌داند استخراج کند چنین کسانی برای ادراک محسوسات، و پس از آن برای ادراک صورتهای خیالیه و عقلیه یا به عکس تا زنده‌اند درآمدوشد می‌باشند و زمانی که به ادراک صورتهای حسیه می‌پردازند، صورتهای کلیه و عقلیه را نمی‌نگرند و فراموش می‌کنند.

چیزی که هست آنها را به کلی فراموش نمی‌کنند، بلکه می‌توانند هر زمان بخواهند به آسانی به جهان صورتهای کلیه عقلیه بازگردند و کلیات عقلیه را ادراک نمایند و باز دوباره هنگامی که به جهان محسوسات باز می‌گردند، کلیات عقلیه را فراموش می‌کنند.

مگر آن کسانی که دارای قوت نفس هستند، آنان جزئیات حسیه و کلیات عقلیه را با هم می‌نگرند، و با هم درک می‌کنند، و چنان نیست که روی آوردن به یکی، آنها را از درک کردن دیگری بازدارد، زیرا کسانی که به درجه عقل بالمستفاد می‌رسند مبادی ادراکات و نتایج هر دو را با هم درک می‌کنند^{۳۶}.

تکامل جوهری و تجرد انسان «در آیات قرآن»

خلاصه گفتارها تا این جا آن شد که انسان، در آغاز همان جسم طبیعی و عنصری است که می‌تواند خودش را به درجه تجرد محض برساند، و شاید رساترین تعبیری که از این سخن شده باشد تعبیر به «شجره» و رویندگی آن است که در چنین آیه از آیات قرآن از انسان بدان تعبیر شده است.

و آنچه در میان همه آیات به این موضوع رساتر است، این آیه است که می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرٍ كَمُشْكُوَةٍ فِيهَا مُصْبِحٌ، الْمَصْبُوحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ، يُوقَدُ مِنْ

شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد يرتها يضيئى ولولم تمسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء و يضرب الله الامثال للناس، والله بكل شئى عليهم^{۳۷}».

نخست در اول آیه به آنچه بازگشت انسان باید بدان باشد، اشاره شده است و آن روشن شدن او به نور عقل است و نور عقل از سوی خداوند همه موجودات عالم را روشن کرده است، زیرا همه چیز موضوع برای تفکر و اندیشیدن درباره روابط عقلانی میان اجزاء و مبادی عالم است.

پس از آن برای آشکار شدن این که انسان می تواند وجود خودش را به درجه تجرد عقلانی برساند و از بالاترین علوم عقلی برخوردار گردد، او را به دانه زیتون مانند کرده است که در يك منطقه استوائی از درون خاک سر بر آورد و بروید، تا میوه بدهد.

و چون منطقه حار استوائی در خط متوسط میان شرق و غرب است، نه شرقی است و نه غربی است، پس درختی که در چنین سرزمینی بروید، از تابش مستقیم خورشید برخوردار می شود و خوب رشد می کند، و بهترین میوه گرمسیری از آن بیار می آید و میوه اش خوب می رسد و دانه اش پر روغن می شود. آنچنان که در آیه دیگر آمده است که فرمود: «شجرة تنبت من طور سیناء بالدهن»^{۳۸}. در این آیه، میوه زیتون این منطقه چنانچه در تفاسیر آمده است به داشتن روغن صافی زیاد توصیف شده است.

در هر صورت روغنی که از میوه و دانه زیتون، آنهم در منطقه استوائی بروید، دارای روغن صافی فراوانی می شود که می توان آن را چندین بار تصفیه کرد، تا در آخر به اندامی خالص شود که بدون رسیدن گرمی آتش، خود به خود مشتعل گردد. «ولولم تمسه نار»

(۳۷) سورة نور، آیه ۲۵.

(۳۸) سورة غافر، آیه ۱۲۰.

به همین سبب در کتب فلسفی به قوه قدسیه تفسیر شده است که شخص بدون درس خواندن پیش معلم، که محرك عقلانی است نور عقل از چنین کسی خود به خود فروزان می گردد. و آنجا که از اتحاد نفس و بدن سخن می رفت، گفته شد پس از چندین بار تصفیه شدن بدن، بدن عقلی جای گزین بدن طبیعی می شود، بنابر این چنین روغنی که پس از تصفیه هائی خود به خود اشتعال پذیر است، همان ماده اولیه است که در اثر تکامل و احتراق به امواج نور تبدیل می شود و ماده بدن انسان هم پس از تکامل به نور عقل و علوم عقلانی تبدیل می شود، و نور عقلی جانشین وجود ظلمانی ماده بدن می گردد، و عین جوهر علم می شود.

آیه دیگری که باز انسان در آن به شجره و روئیدن آن مانند گردیده، و در تکامل جوهری او صراحت دارد، این آیه مبارکه است که می فرماید: «الم تر کیف حزب الله مثلا كلمة كشجرة و طيبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء تؤتی اكلها کل حین باذن ربها»^{۳۹}.

کلمه طيبة به کلمه توحید و ایمان به آن تفسیر شده است و حامل این کلمه کسی است که از او به شجره طيبة تعبیر شده است، و او است که به درجه تجرد عقلانی و قرب به خداوند می رسد.

درخت وجود انسان که حامل ایمان است چنان پرریشه و استوار است که تمایلات لذیه و شهویه و ترس و بیمها، او را هیچ تکان نمی دهد و میوه های علم و روشنائی همیشه از آن سر برمی آورد و امواج نورش همیشه در فضای عقل جزئی مردم، پراکنده و تابان است پس انسان روغنی است که به امواج نور کلی عقل تبدیل می شود.

اما در برابر، کسانی که شخصیت علمی و عملی آنها به استبداد و انانیت تبدیل شده باشد و به عقل کلی خودشان تسلیم نشوند، و عقل جزئی خود را با عقل کلی متحد نگردانند، در آخر همان آیه گذشته،

به کلمه خبیثه که کلمه کذب و شرك است، تعبیر شده است، و میوه‌ای که از چنین درختی بروید، شوم و تلخ است، و جز آفت و بیماری درونی و برونی هیچ خاصیت دیگری ندارد و جز زبان رسانی بدنی و روانی، به دیگران هم ثمری نخواهد داد.

چنین کسانی، درخت بدون ریشه‌ای هستند که بزودی باحوادث آنها را در هم می‌شکنند، و می‌پراکنندشان و خوار و زبونشان می‌گرداند و نام و نشانی از آنان به جای نمی‌گذارد.

و باز در جای دیگر از قرآن کریم چنین کسانی به «شجره ملعونه» (اسراء، ۶۰) تعبیر شده‌اند و شجره ملعونه، در بسیاری از تفاسیر به یهود، یا پادشاهان اموی تفسیر شده است که افراد برجسته آن می‌باشند.

بنابر آنچه گفته شد هفت درجه‌ای که به روی چنین کسانی باز است، پنج حس بیرونی و خیال و واهمه آنان است، و گفته شد واهمه همان قوه عالمه است که جز برای سود زندگی کار نمی‌کند و به راست و دروغ سخن‌ها و خوب و بد کارها نمی‌نگرد.

بنابر این حساسه‌های درونی و برونی و علوم بسیاری که به دست می‌آورند، همگی بیچارگی و خواری آنان را فراهم می‌کند.

اما کسانی که روی دل خودشان و علم و تدبیرشان را به عقل مجرد تسلیم می‌کنند، و به فرمان عقل نظری مجرد و عقل عملی مجرد درمی‌آیند، و به نور عقل پیوسته می‌شوند و در آن فانی می‌گردند، علاوه بر آن هفت دری که کافران را به جهنم می‌کشاند، کسانی که به عقل مجرد تسلیم می‌شوند همان هفت دری آنها را به بهشت می‌کشاند. و علاوه بر آن، در هشتمی هم برای آنان هست و آن، همان قلب پاک آنان است که به عقل مجرد تسلیم شده است.^۱

سخنرانی : ژوزف فان اس

ترجمه : ایرج خلیفه سلطانی

معرفة الله، مسئله‌ای دینی در تفکر معتزله

پرسش درباره چگونگی وحدود شناخت خداوند برای انسانهای معتقد و مؤمن، اهمیت اساسی دارد. اما پاسخ به این سؤال پیوسته یکسان نیست. بعضی مواقع نیز انسان تصور می‌کند نسبت به گذشته، در پاسخ به این سؤال در مرحله مناسبتری قرار گرفته باشد. در چنین موقعی طرز تفکر گذشتگان در مورد این مسئله به دست فراموشی سپرده می‌شود، و به سخن دیگر، تصورات آنان به عنوان افکاری کهنه و مهجور تلقی می‌گردد. این موضوع درباره معتزله صدق می‌کند. بیشتر کتب و نوشته‌های آنان از قرون سوم و چهارم هجری از بین رفته‌اند. متونی که ما را به افکار و اندیشه‌های آنان رهنمون می‌شوند، بیشتر ناقص و پیوند مطالب از هم گسیخته است. از این گذشته اکثر نوشته‌هایی که در دست داریم از خود معتزله نیستند و تألیف کسانی است که با معتزله چندان نظر خوبی نداشتند، مانند اصحاب فرق. متون اصلی که بلاواسطه از خود معتزله در دست داریم از قرن پنجم هجری به بعد است و از موضوع بحث اینجانب خارج است؛ اینجانب فقط به

تشریح آراء متکلمین قرون دوم تا چهارم خواهیم پرداخت. بهر حال روشی که اینک ما باید به کار ببریم بازسازی است. يك مورخ البته همیشه چنین راهی را انتخاب می کند، لیکن دوره مورد مطالعه ما پیش از پیش نیاز به چنین روشی دارد. برای روشن شدن مطلب مثالی می آورم. فرض بفرمایید قطعات خرد شده و تکه های شکسته يك کوزه را در اختیار ما قرار بدهند؛ طرح کلی سؤال ما باید چنین باشد که آیا شکل و هیأت این کوزه در اصل چگونه بوده است.

همانطور که می دانید در فلسفه غرب پاسخ به مسئله معرفت و شناخت خداوند و اثبات وجود او از زمان کانت فیلسوف آلمانی منفی است، و در دوران اخیر نیز تمایلی به این موضوع اصولاً نشان داده نمی شود. علت این امر این است که برای بسیاری از انسانها در دنیای باختر خداوند دیگر يك واقعیت زنده نیست؛ به بیان ساده تر همانطور که حتی بعضی از دانشمندان مذهبی در آمریکا چندی پیش اظهار داشتند خداوند مرده است. از طرف دیگر کسانی نیز که بدون چون و چرا به ذات و هستی خداوند ایمان دارند تمایلی به اثبات وجود او نشان نمی دهند و در واقع برای معتقدات خویش نیازی نیز به این امر احساس نمی کند. در قرآن در سوره ابراهیم آیه ده چنین آمده است: *افى الله شك فاطر السماوات والارض* ([رسولان به کفار گفتند] آیا در خدا شك دارید که خالق آسمانها و زمین است؟)

ما در اینجا هم می بینیم دلایل اثبات وجود خداوند زمانی به کار گرفته می شود که سروکار با شکاکان و ملحدان است. اقامه برهان در حقیقت برای قانع کردن دیگران است نه خود. ولی بسیاری از کسانی که مسلمانان در صدر نخستین اسلام با آنان سروکار داشتند اگر هم به مذهب اسلام نگرویده بودند، به وجود خداوند ایمان داشتند. شماره کسانی که وجود خداوند را مطلقاً انکار می کردند در آثرمان آنقدر زیاد نبود که امروز.

تازه پس از آنکه مسلمانان در عراق با فرقه‌ای به نام دهریون برخورد کردند مسئله صورت دیگری به خود گرفت. اینان به قدمت جهان معتقد بودند و مثل مسلمانان و یا پیروان سایر ادیان به خداوند یکتا ایمان نداشتند. دهریون بر این اعتقاد بودند که فلک سرنوشت انسانها را تعیین می‌کند.

در منابع و مآخذ شیعه روایت می‌شود که چگونه امام جعفر صادق با پیروان این فرقه بحث و مجادله می‌کرد. ادله و براهین در این باره در کتاب «اهلیلجه» و «کتاب التوحید» ثبت گردیده و در «بحارالانوار» مجلسی نیز نقل گردیده است. البته دهریون از مدتها پیش وجود داشتند اما توجه مسلمین زمانی به آنها معطوف گردید که عباسیان پایتخت امپراطوری اسلام را به عراق بردند و شهر بغداد را بنا کردند. پیش از آن تصور عامه براین بود که درباره وجود خداوند مطلقاً هیچگونه شك و تردیدی جایز نیست؛ و از این گذشته مسلمانان به تجربه دریافته بودند که چگونه خداوند خود بندگان را در قرآن مورد خطاب قرار می‌دهد. در مورد مفهوم و ادراك هستی خداوند، چنین عقیده داشتند که هر انسانی ذاتاً و بالطبع آنرا دارا است و نیازی به اندیشه در اینبار نمی‌دیدند. این عقیده در نزد یونانیان نیز وجود داشت. در تعالیم حکمای رواقی می‌بینیم که مفهوم خداوند جزو آندسته از تصورات عام و بدیهی به شمار می‌آمده که در سرشت هر انسانی در بدو تولد نهاده شده. برای مسلمانان - همچنین برای مسیحیان و یهودیان - علاوه بر این آگاهی و معرفت فطری به وجود خداوند، وحی نیز باعث گسترش و مشخص نمودن مفهوم وجود او می‌گردید. و به این ترتیب فرق گذاشته شد بین دونوع معرفت، معرفت اول و معرفت ثانی.

معرفت نخستین در سرشت هر انسان نهفته و برای دسترسی به آن نیازی به وجود پیامبران نیست، زیرا صرف انسان بودن مساوی

است با دریافت این معرفت. احساس اینکه انسان مخلوق و آفریده است وی را به معرفت خالق رهنمون می‌شود. در اینباره دیگر نیازی به تفکر و تأمل نیست. این معرفت را در آنزمان «معرفت ضروری» می‌نامیدند و یا به عبارت دیگر معرفت فطری. معرفت دوم برعکس در رابطه با اعتقادات دینی حاصل می‌شود و هم این اعتقادات و هم معرفتی که از این اعتقادات به دست می‌آید به وسیله‌ی وحی به معرفت اول منضم می‌گردند. در حقیقت معرفت ثانی از طریق يك حادثه تاریخی یعنی ظهور يك پیامبر به وجود می‌آید. در دین مسیح این فرضیه را نزد به اصطلاح آباء کلیسای این مذهب مثلاً کلمنس اسکندرانسی می‌یابیم. در اسلام فرضیه نامبرده برای اولین بار به یکی از علمای شام به نام غیلان دمشقی نسبت داده می‌شود که در دربار امویان می‌زیسته است؛ به سخن دیگر وی نخستین کسی بوده که درباره‌ی این نظریه به بحث و گفتگو نشسته است. و نیز این راهم می‌دانیم که در اوایل حکومت بنی عباس درباره‌ی این نظریه بحث و گفتگو شده است. بعضی از متکلمین بصره، کلام پیامبر را چنین توجیه می‌نمودند که هر کودک با «فطرت بیطرف» متولد می‌شود (کل مولود یولد علی الفطرة) و بعد از آن به دین خاصی می‌پیوندد. به زعم آنان فطرت اولین معرفت خداوند به شمار می‌رفت. معتزله نیز در اینباره از آنان پیروی کردند و همانطور که می‌دانیم مکتب معتزله در بصره به وجود آمد. یکی از شیوخ معتزله که این فرضیه را پذیرفت ابوالهذیل علاف بود. وی در زمان خلافت مأمون در بغداد می‌زیست و از همعصران امام هشتم شیعیان علی‌الرضا (ع) بود.

ابوالهذیل و امام علی‌الرضا (ع) هیچگاه با یکدیگر روبرو نشدند و همدیگر را نشناختند. متکلم معتزلی عراق را هیچگاه ترک نکرد و امام شیعیان نیز در مرو می‌زیست و بر سر راه خود به بغداد در مشهد درگذشت. باری ابوالهذیل با پذیرش فرضیه‌ی مذکور در آن

تغییر و تحولاتی به وجود آورد. از معرفت نخستین اثبات خداوند و از معرفت دوم تکلیف شرعی را استنباط کرد. متکلمین قبل از وی فقط به وجود فطرت اشاره کرده بودند، در صورتیکه ابوالهذیل به تجزیه و تحلیل این نظریه پرداخت. به پندار وی تجربه آفریده بودن که هر انسان در خود احساس می کند دلیلی است بر هستی خداوند. این معرفت حاصل این حقیقت است. یعنی معرفتی که ضرورتاً حاصل می شود. این هر دو یعنی تجربه و احساس مخلوق بودن و معرفت خداوند آنچنان به هم پیوند دارند که هیچ فردی نمی تواند از این معرفت سرباززند.

طبق نظریه ابوالهذیل این ارتباط و پیوند فکری بین دو مسئله را می توان فقط در مراحل بعدی از یکدیگر جدا نمود و آنگاه مشاهده خواهیم نمود که از مراحل چند تشکیل شده است.

در عالم عمل به عکس، این مراحل، به یک جریان فکری واحد تبدیل می گردند، و از اینرو معرفت کما فی السابق فطری باقی می ماند. در مراحل بعدی استقلال فکری شروع می شود و پرداختن به تفکر و تأمل در اختیار خود انسان است. با داشتن این استقلال انسان در واقع مکلف و موظف به تفکر و اندیشه است زیرا به دلیل اینکه اشتغال به تفکر در اختیار انسان است وی دارای مسئولیت نیز می گردد. بنابراین انسان به هنگام رسیدن به بلوغ فکری و کمال عقل و وضوح اثبات خداوند، مکلف و موظف است معرفت دوم را به دست بیاورد. به عبارت دیگر، باید درباره آنچه که در قرآن آمده به اندیشه پردازد و در صورت تخلف از این امر گناهکار است. این نتیجه شرعی قضیه بود که ابوالهذیل از فرضیه قدیم بیرون می آورد.

علت اینکه ابوالهذیل نظریه معرفت فطری را به اثبات فطری خداوند تعبیر داد این بود که گروه و فرقی وجود داشتند که وجود خداوند را انکار می نمودند؛ اینان همان دهریون بودند که پیش از این

ذکری از آنان به میان آمد. اینک باید پرسید که آیا ابوالهذیل با
 ارائه‌ی نظریه‌ی خویش حقیقتاً توانست خدمتی انجام بدهد.
 مسائلی که انسان به آنها اعتقاد و ایمان دارد نیازی به تجزیه و
 تحلیل ندارند. اینکه متکلم معتزلی معرفت ضروری خداوند را به
 عنوان اسلحه برضد دهریون به کار برد نشانگر آن بود که می‌توان در
 آن نیز شک نمود. چرا باید انسان برای چیزی که خواه‌ناخواه بر آن
 آگاهی و شعور دارد و به آن مؤمن است شاهد و یا برهان بیاورد؟ اما
 حالا که برای موضوعی دلیل و برهان ارائه می‌گردد آیا منطقی‌تر
 نیست که گفته شود موضوع مورد اثبات (مدلول) فطری نیست بلکه
 در حالت ثانوی از طریق برهان حاصل می‌گردد؟ اتفاقاً يك نسل بعد
 از ابوالهذیل، یکی دیگر از متکلمین معتزله چنین نظریه‌ای ابراز
 داشت که فقط دلیل و برهان ضروری است نه موضوع مورد اثبات
 (مدلول). منظور وی از دلیل قرینه‌هایی هستند که از طریق آنها به
 وجود خداوند پی می‌بریم. به بیان ساده‌تر اشیائی را می‌بینیم که به
 خودی خود نمی‌توانند وجود داشته باشند بلکه به‌مبدعی و محدثی نیاز
 دارند، یعنی خداوند خالق. ما معرفت این اشیاء را «ضرورتاً» در
 می‌یابیم زیرا به چشم خود آنها را می‌بینیم. اما پی بردن به اینکه آیا
 این مخلوقات را خالق آفریده امری ضروری نیست زیرا این گام از
 طریق تفکر و تأمل برداشته شده است. و با این ترتیب اعتقاد به معرفت
 فطری خداوند دیگر وجود نداشت. این چیزی بود که ابوالهذیل
 خواستار آن نبود اما خود او راه را در اینجهت هموار کرده بود.
 معرفت خداوند اینک معرفتی بود چون سایر معرفتها. نکته‌ی
 مثبت در این مسئله این بود که معرفت خداوند از طریق تفکر و تأمل
 شخصی با اجر و ثواب اخروی نیز همراه بود؛ این يك عمل خیر به
 شمار می‌رفت و انسان در برابر آن مسئول بود. هرچند در رابطه با
 «معرفت دوم خداوند» اما موضوع مسئولیت از طرف ابوالهذیل به

عنوان مسئله‌ی مهم تلقی گردیده بود. با این ترتیب خداوند خود دیگر خالق معرفت خداوند نیست بلکه وی به بندگانش توانایی خرد ارزانی می‌دارد تا آنها بتوانند به تأمل و اندیشه در اینباره بپردازند؛ و همو آزادی می‌بخشد تا انسان هرطور که می‌خواهد خرد و فهم را به کار ببرد. انسان می‌تواند به تفکر بپردازد ولی می‌تواند از این کار نیز امتناع ورزد. چنانچه وی تأمل و اندیشه کند، حاصل آن رهنمونی به آگاهی و دانش است؛ و یا به تعبیر آثرمان، اندیشه و تفکر علم تولید می‌کند (یولد العلم).

این طرح که از طرفی منطقی و از طرف دیگر بسیار تعقلی بود از جانب بسیاری از بزرگان معتزله مورد قبول قرار گرفت. البته بعضی از متفکران معتزله نیز بر این عقیده بودند که طرح فوق بیش از حد تعقل گراست. از کسانی که دارای این نوع اندیشه و فکر بودند دانشمندی است که در ادبیات عرب مقامی بس بزرگ دارد، یعنی جاحظ. وی بیشتر به عنوان ادیب و سخندان معروفیت یافته تا متکلم و دانشمند دینی. جاحظ اولین کسی نیست که نظریاتی را که بنده اینک عرض می‌کنم ارائه داده باشد. اما در مقام ادیب و سخندان، و درست به همین علت، مسائل را بهتر می‌توانست بیان کند. از نوشته‌های این دانشمند معتزلی درباره‌ی این موضوع قطعاتی بیش نمانده است. جاحظ استادی داشت به نام ابواسحاق نظام. نظام اطلاعات و آگاهیهای فراوان از علوم طبیعی داشت و از این رهگذر به این نتیجه رسیده بود که آزادی و اختیارات انسان نامحدود نیست؛ همانطور که در طبیعت نیز قوانین خاصی وجود دارد. انسان می‌تواند از طبیعت در خدمت خود استفاده کند و عیناً همین امر نیز نشانگر آنست که او نیز به طبیعت وابسته است. کافی نیست که ما بخواهیم سنگی را جا به جا کنیم شاید این سنگ بسیار سنگین باشد. در اینجا سنگ دارای «طبیعت» و قانونمندی خاص خویش است و این طبیعت در وزن و سنگینی سنگ نهفته.

انسان نیز دارای طبیعت خاص خویش است و مطلقاً چنین نیست که این طبیعت فقط بر آزادی بنا شده باشد. جاحظ در مورد این طبیعت آنگونه فکر می‌کرد که اطبا و پزشکان آن عصر تصور می‌کردند. به پندار آنان طبیعت انسان در اعمال خویش بستگی دارد به اخلاطی که در بدن وی وجود دارد. هنگامیکه این اخلاط در حد اعتدال باشند، اعمال و رفتار انسان طبیعی است، اما همیشه اینطور نیست. بعضی مواقع یکی از اخلاط افزایش می‌یابد؛ در اینصورت انسان بیمار می‌گردد و یا مشاعر خود را از دست می‌دهد، نتیجتاً آزادی وی بستگی دارد به اعمال و کردار طبیعی او. يك دیوانه آزاد نیست و به همین دلیل نیز مسئول رفتار و اعمال خویش نیست. و حتی اگر در فردی یکی از مایعات به اندازه‌ی بسیار کم بردیگری افزایش یابد این فرد اعتدال روانی خود را از دست می‌دهد؛ همانطور که ما انسانهایی را دیده‌ایم که به‌هنگام درد و ناراحتیهای عصبی اعمال غیر ارادی از آنها سر می‌زند. قدرت تصمیم‌گیری خردمندانه کاملاً بستگی به حالت طبیعی انسان دارد؛ و در حالت اعتدال و طبیعی بودن نیز مطلقاً به معنای بدیهی بودن آن نیست.

در رابطه با موضوع فوق جاحظ مطلب دیگری را نیز می‌افزاید و معتقد است که آزادی بستگی به شرایط متساوی بیرونی اعمال انسان نیز دارد. به عبارت روشنتر هنگامیکه انسان در موردی تصمیم می‌گیرد دلایلی برای این تصمیم‌گیری وجود دارد و همچنین به عکس. این دلایل انگیزه اعمال و رفتار انسان هستند، چه اینکه وی کاری را انجام بدهد و چه اینکه از انجام آن امتناع ورزد. بسیار به ندرت پیش می‌آید که دلایل موافق و مخالف هموزن باشند. بنابراین آنطور که ظاهراً به نظر می‌رسد انسان در حالت معمولی و طبیعی نیز چندان آزاد نیست و محکوم بعضی شرایط اجباری است. انسان از آزادی سخن می‌گوید اما این غالباً خواب و خیالی بیش نیست.

به این ترتیب اهمیت و نقش خرد نیز صورت دیگری به خود می‌گیرد. البته جاحظ هیچگاه منکر این مسئله نبود که انسان دارای عقل و خرد است، اما چون دیگر متکلمان معتزلی برای آن آنقدر اهمیت قائل نبود. موضوع بسیار پیچیده‌تر و بغرنج‌تر از آن بود که پنداشته می‌شد.

جاحظ با ترکیبات و اصطلاحات روانشناسی که در آن عصر رواج داشت کوشش نمود موضوع را اینطور توجیه نماید. به عقیده وی همانطور که خرد وجود دارد، نفس نیز وجود دارد، و نفس‌نماینده امیال محرکه انسان است؛ و یا به قول فروید نفس یعنی «من» و خرد یعنی «ما فوق من». اجازه بفرمایید از خود جاحظ نقل قولی در این رابطه بیاورم: «خرد پاسدار است و از طبیعت انسان پاسداری می‌کند و نفس نیز در رابطه‌ی با طبیعت قرار دارد. چنانچه خرد نیرومندتر از طبیعت باشد، نفس طبیعتاً به طرف وی متمایل می‌شود... اما اگر طبیعت نیرومندتر از خرد باشد آن را تضعیف می‌کند و تصمیماتش را تغییر می‌دهد... در اینحالت بصیرت و درایت برای آنچه که در پایان (عمر) در انتظار او است از وی دور می‌گردد. امیال و هوی و هوسها با زیباترین رنگ آمیزیهایی را برمی‌انگیزند که خود را به این جهان گذران تسلیم کند. هنگامیکه قوای عقل بر سایر نهادهای طبیعی تسلط داشته باشند به همین ترتیب اینها تضعیف می‌شوند. در چنین حالتی (انسان) به طور طبیعی دانایی و رستگاری اخروی را به امیال و هوسهای این جهانی ترجیح می‌دهد...» این عبارات نشان می‌دهند که جاحظ طرح خود را از اندیشه‌های زاهدانه و تصوف فرا گرفته است. روانشناسی او مثل امروز به خاطر خود روانشناسی نیست، بلکه در رابطه با مسائل اخروی است.

آنچه را که گفته شد می‌توان در ارتباط با تفکر و اندیشه‌ی انسانی نیز توجیه و تأویل نمود.

نیروهای خردگرا و نیروهای غیر خردگرا می‌توانند اندیشه و فکر را رهبری کنند بر حسب آنکه آمیزش اخلاط در بدن انسان چگونه باشد. اگر معرفت صرفاً حاصل و معلول جبری اندیشه می‌بود توجیه اختلافات ظاهری در حاصل به آسانی ممکن نمی‌بود. برای روشن شدن مطلب باز نقل قولی از جاحظ ذکر می‌کنیم: «چنانچه محرز باشد که کسانی که به نیروهای عقلی خود تسلط کامل دارند، دربارهٔ مسائل دینی به تفکر پیردازدند، و با وجود این به نتایج گوناگون دست‌یابند، و همچنین کسانی که کوشش می‌نمایند به هدفی برسند حاصل موفقیتشان مختلف باشد، بطوریکه یکی با شکست روبرو شود و دیگری نه؛ و یا حتی آنکس که زحمت و رنج متحمل شده شکست بخورد و دیگری که رنج بر خود نهاده به هدف برسد، چنانچه این امر مسلم باشد، پس لزوماً ثابت می‌گردد که معرفت از طریق تفکر و اندیشه حاصل نمی‌شود. «انسان می‌تواند به تفکر و اندیشه پیردازد اما نتیجه و حاصل آن بستگی به تصادف و اتفاق دارد. يك جریان فکری پیوسته در مسیر يك نظم و قاعدهٔ علی تکامل نمی‌یابد. انگیزه‌های گوناگون می‌توانند مانع از این گردند که این مسیر به حقیقتی عینی دست‌یابد. طبق مشاهدات جاحظ انسان همیشه به این دلیل به تفکر و اندیشه نمی‌پردازد که به ادراکات و فهم بهتری دسترسی پیدا کند بلکه کاملاً به دلایل دیگر: یا برای رها کردن خویش از يك موقعیت نامساعد و ناخوشایند و یا دست‌یابی به سود و منفعتی مطمئن‌تر. به تعبیر امروزی موضوع را می‌توان چنین بیان کرد: مسیر فکری پیوسته وابسته به ذهن است که موضوع ادراک را از دریچه‌ی افق خویش درك می‌نماید. جاحظ موضوع را با تغییرات و اصطلاحات خاص خویش چنین بیان می‌کند: تفکر بطور طبیعی آنچنان تکامل می‌یابد که در مسیر خود بوسیله‌ی انگیزه‌ها (دواعی) رهبری می‌شود. برای این انگیزه‌ها همیشه دلایل عقلی وجود ندارد، بلکه به همان اندازه هم انگیزه‌های غیر تعقلی مؤثر

هستند که می‌توانند گرایشهای سودجویانه داشته باشند. به سخن دیگر طبیعت انسان در روند شناخت در تمام ابعاد و جامعیت آن شرکت می‌جوید. تفکر و استدلال موضوعاتی نیستند که فقط مربوط به مغز باشند. در این رابطه موضوع رانمی‌توان یک سری روابط علت و معلولی ساده پنداشت، بلکه بستگی به این دارد که کدام یک از انگیزه‌ها بر دیگری می‌چربد. همچون اعمال و رفتار دیگر تفکر نیز هنگامی آزاد است که انگیزه‌ها در جهت و یا در خلاف یک شناخت معین وزن و تعادل برابر داشته باشند و این امر به ندرت پیش می‌آید. از این گذشته طرح این سؤال نیز جایز است که آیا آزادی در این حالت به تردید و دو دلی نخواهد انجامید.

چنانچه شناخت تا این اندازه وابسته به تصادف و اتفاق باشد بنابراین اشتباه است که پیرسیم شناخت درست است یا نه، زیرا معرفت و شناخت بر حسب موقعیت و زمان خود را تطبیق داده است. جاحظ با آوردن مثالی موضوع را چنین بیان می‌کند که مثلاً شخصی به چاهی فرو می‌رود و غیر منتظره گنجی می‌یابد. هنگامیکه در درون انسان به طور ناگهانی نوری بدرخشد و الهامی قلبی صورت گیرد، معرفت نیز چنین است. استدلالات جاحظ را می‌توان به تعبیر امروزی اینگونه تعریف کرد که یک دانشمند علوم طبیعی که سرگرم آزمایش و تحقیق است پیوسته منتظر این است که از تحقیقات خود نتیجه‌ای بگیرد؛ البته بسیار محتمل است که هیچگونه نتیجه‌ای هم به دست نیاید. در این صورت نمی‌توان او را مورد بازخواست قرار داد که چرا تحقیقات و آزمایشهای او نتیجه‌ای نداده است. برداشتی که جاحظ از تفکر می‌کند با دیگر هم مشربان معتزلی خویش یکسان نیست. اینان تفکر را همچون قیاس در فلسفه ارسطو، بسان یک نظام منطقی و سر بسته می‌پنداشتند. بدین ترتیب که ما وقتی مقدمات یک موضوع را در دست داشته باشیم کاملاً روشن است که نتیجه چگونه خواهد بود؛ در حالیکه به نظر جاحظ تفکر

نمی‌تواند در چارچوب يك نظام منطقی محصور باشد و از فضای بازتری برخوردار است.

با این ترتیب اینك به اصلی اساسی و مهم رسیده‌ایم، یعنی تکلیف و مسئولیت. به زعم جاحظ انسان در تفکر خویش فقط برای نیت و پندار نيك مسئول است نه برای نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود. به سخن دیگر انسان را نمی‌توان حتماً موظف و مکلف نمود که به طور یقین در این سیر فکری به نتیجه برسد. و همچنین نمی‌توان از او بازخواست نمود که می‌توانسته به معرفتی دست یابد ولی در واقع آنرا دریافته است. در اینصورت بیهوده در انتظار الهامی قلبی بوده است. موضوع ظاهرأ پیش‌پا افتاده به نظر می‌رسد ولی نتایج شرعی این نظریه در آثرمان به این سادگیها هم نبود. در چنین حالتی می‌توانست این گونه استدلال گردد که کفار نیز به اینجهت کافر هستند که نتوانسته‌اند به معرفت دست یابند و یا طبیعت آنها مانع از دسترسی‌شان به معرفت شده است و لزوماً نمی‌توان آنها را برای طبیعتشان مورد مؤاخذه قرار داد.

البته اینجا باید بین دو گروه فرق گذاشت: اکثر کفار خوب می‌دانند که چه می‌کنند؛ آنها با حقیقت روبرو شده‌اند اما آگاهانه آنرا نپذیرفته‌اند و بنابراین مسئول هستند. گروه دیگر آندسته از کفار هستند که هیچگاه کسی آنها را به خداوند رهنمونی نکرده است. این گروه فقط می‌توانند در انتظار الهامی قلبی و بارقه‌ای درونی باشند آنها این امکان را دارند ولی هیچ الزامی نیست که این معرفت را حتماً دریابند.

براهین و استدلالاتی که دیگر بزرگان معتزله برای اثبات خداوند می‌آوردند در نظر جاحظ چندان اعتبار و اهمیتی نداشتند. به نظر وی این استدلالات آنچنان بغرنج و پیچیده هستند که خداوند رحمان نمی‌توانسته آنها را وظیفه‌ی انسان قرار بدهد. این استدلالات

به نظر جاحظ در مرخله‌ی تأیید و اثبات بعدی می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند. جاحظ آن اعتماد و خود آگاهی تعقلی را که در دیگر متكلمین معتزلی وجود داشت از دست داده بود، اما به هیچ روی نیز نمی‌توانست به پندارهای کودکان و ساده لوحانه‌ی نسلهای اول باز گردد. به نظر وی مفهوم و ادراك خداوند نه تنها امری فطری نیست بلکه با حتم و یقین نیز می‌توان آنرا استنباط نمود.

هر دو مسئله به زعم جاحظ از دیدگاه منطقی کاملاً به هم پیوسته‌اند. به این دلیل که برای به دست آوردن معرفت خداوند باید در واقع اول بدانیم که او وجود دارد. چگونه می‌توانیم هستی خداوند را استنباط کنیم در حالیکه مفهوم «خداوند» برایمان روشن نشده باشد؟ جاحظ به پیروی از ابوالهذیل به گفتار خود اعتباری شرعی می‌دهد و به این ترتیب اوج و اعتلای استدلالات او نمایان می‌گردد. جاحظ چنین گوید: تا زمانی که انسان به معرفت خداوند دست نیافته است هر گونه تکلیفی در راه شناخت او تکلیفی است در جهت شناخت موجود یا موضوعی نامعلوم و این غیر معقول است*.

بنابراین مفهوم خداوند باید به گونه‌ای از قبل داده شده باشد، اما از آنجا که معتزله این امکان را خود از دست داده بود که بگویند مفهوم خداوند از قبل در عقل نهفته شده است، فقط يك راه دیگر وجود داشت و آن اینکه از طریق وحی داده شده باشد. آگاهی ما درباره خداوند از طریق خود او است به هنگامیکه از زبان پیامبرانش سخن می‌گوید. کسانی که هیچگاه پیام خداوند را دریافت نکرده‌اند و یا با افراد مذاهب صاحب وحی محشور نشده‌اند بی‌گناه هستند.

به سختی می‌توان در بین آراء و نظریاتی که ارائه شد یکی را انتخاب کرد، و در واقع چندان هم لازم نیست. از دیدگاه يك مورخ موضوع مورد بحث گسترش و بسط تدریجی يك مسئله‌ی بغرنج و پیچیده

* چون تکلیف در جهت شناخت خداوند مستلزم وجود تصور خدا است.

است. از ذکر يك نکته‌ی دیگر ناگزیریم و آن اینکه در حقیقت دیگر متکلمان معتزلی از آراء و نظریات جاحظ چندان خشنود نبودند. آنها معتقد به عقل و خرد انسانی بودند و ایمان داشتند که انسان می‌تواند با مسئولیت خود به نتیجه برسد. از همین روی يك نسل بعد از جاحظ بعضی از شیوخ معتزله کوشیدند معمای ظاهراً لاینحلی را که جاحظ طرح کرده بود حل کنند. یکی از دانشمندان دینی معتزله که اینک به تحلیل آراء وی در اینباره می‌پردازیم جبائی است. وی را تألیفاتی چند است و از جمله تفسیر بزرگی بر قرآن که مفسرین شیعه آنرا بسیار مورد استفاده قرار داده‌اند. از جمله‌ی کسانی که از این تفسیر استفاده کرده‌اند شیخ الطائفه محمد طوسی است در کتاب «تبیان» و طبرسی در کتاب «مجمع البیان». ظاهراً جبائی تفسیر خود را در آغاز به زبان فارسی (دری) نوشته بود؛ اما اینک فقط قطعاتی از متن عربی آن بیشتر در دست نیست. از آنجا که جبائی به بحث درباره‌ی نظریه‌ی خاص جاحظ می‌پردازد کاری به معرفت خداوند به معنای اعم ندارد، بلکه هدف او روشن کردن مشکل تکلیف در جهت معرفت خداوند است. کوشش وی این است که اثبات کند که، نه تنها انسان می‌تواند به معرفت خداوند پی‌برد، بلکه باید به این معرفت دست یابد. جبائی می‌گوید هر کس باید این تکلیف را در خود احساس کند و اگر نه نظریه‌ی جاحظ کما فی السابق معتبر خواهد بود. از آنجا که هر کس این تکلیف را باید احساس کند بهتر است این امر به هنگام بلوغ فکری انجام گیرد، درست زمانی که انسان نسبت به تکالیف دیگرش نیز آگاهی پیدا می‌نماید و از نظر شرعی مکلف است.

مسئله‌ای که مورد نظر جبائی است و موضوعی که وی در جستجوی آن است تجربه و احساسی است اصلی و عمیق، بلاواسطه و مربوط به همه‌ی انسانها.

این تجربه و احساس البته شناخت و معرفت خداوند نیست، اما

به انسان هشیاری می‌دهد که او موظف است به معرفت خداوند دست یابد. تجربه‌ای که جبائی از آن سخن می‌گوید احساسی است رنج آور از جهل و نادانی که از آن ترس و تزلزل ناشی می‌شود. به سخن دیگر انسان هنگامیکه به بلوغ فکری می‌رسد در حالتی از خوف و وحشت بیدار می‌شود. ناگهان متوجه این نکته می‌گردد که به قول جبائی «چنانچه انسان به تفکر و اندیشه نپردازد نمی‌تواند اطمینان داشته باشد، که آیا جهان را خالق و آفریدگاری است، که اگر انسان به تفکر نپردازد، او را عقاب خواهد کرد.» این اضطراب و خلجان اگر پستایسنالیستی به عنوان متمم با احساس و شعور دیگری متناسب و هم‌آهنگ است که پیوسته بایکدیگر در ارتباط هستند، یعنی حقشناسی. درست به هنگامیکه انسان دوران سادگی و ساده لوحی کودکانه را پشت سر می‌گذارد این آگاهی و احساس به وی دست می‌دهد که مدام و پیوسته به کمکهای بیدریغ و رؤفانه حقیقی ناشناس نیازمند است، و همچنین احساس می‌کند که باید برای این کمکهای ناشناس سپاسگزار باشد. و درست در همین لحظه بر وی روشن می‌گردد که صاحب این کمکها را نمی‌شناسد ولی باید به او پی ببرد، برای اینکه بتواند نسبت به وی ابراز حقشناسی نماید، چه بسا که در صورت سهل‌انگاری، آن نیکوکار منعم خشمگین گردد، که چرا آنطور که شایسته است مورد توجه قرار نگرفته است. این اضطراب و خلجان وجودی انسان را راحت نمی‌گذارد تا هنگامی که این معرفت را دریابد، که یاری‌دهنده‌ی او خداوند است؛ و چنانچه انسان دستورات او را اجرا کند وی عادل و رحیم است. از این لحظه به بعد انسان احساس آرامش درونی می‌کند و این احساس نشانه آن است که وی حقیقت را دریافته است.

البته اینک می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا جبائی نیز با زبردستی مفهوم خداوند را در فرضیه تجربه و احساس فطری وارد نکرده است؟ و آیا این همان مسئله‌ای نیست که در نظریه جاحظ دورو

تسلسل را تشکیل می‌داد؟ پاسخ به این سؤال کار آسانی نیست. به‌طور یقین جبائی تمام کوشش خود را به کار برد که دچار این اشتباه نگردد. در نقل قولی که از وی آوردیم در حقیقت مشاهده نمودیم که جبائی واژه «خالق یا آفریدگار» را برای بیان حالت و موقعیتی به کار می‌برد که در آن حالت ما هنوز نمی‌توانیم بدانیم - و نباید هم بدانیم - که منظور از خالق و آفریدگار خداوند است. منظور از خالق «الله» (خداوند) آفریدگار زمین و آسمان نیست، بلکه نیرویی ناشناس است، و طبق احساسات و تصورات ماهمه چیز در تحت اراده‌ی او است. انسان متوجه این نکته می‌گردد که توانایی‌اش نامحدود نیست، به این موضوع پی می‌برد که در جهات گوناگون یاری می‌گیرد و یابه عکس موانعی بر سر راه او وجود دارد. در این لحظه است که از کسیکه این موانع را به وجود می‌آورد خوف و وحشت در دل او جای می‌گیرد، و یا می‌خواهد سپاسگزاری کند از کسیکه اینهمه نسبت به او رأفت و مهربانی نشان می‌دهد.

مدخل گفتار و نقطه‌ی شروع در فرضیه‌ی جبائی همان است که در بیان ابوالهذیل نیز دیدیم؛ احساسی مبهم و مجهول در وابستگی و مخلوق بودن. اما فرضیه‌ی تجربه‌ی فطری جبائی به هیچ وجه «استدلالی» ضروری برای اثبات خداوند نیست، بلکه مقدمه‌ای است که انسان را به احساسات دیگر رهنمونی می‌کند که واضحتر و روشنتر هستند، این احساسات عبارتند از: ترس و حقشناسی که انسان را برمی‌انگیزند که به شناسائی موضوع بپردازد. و با این شناخت در سیر تفکر و اندیشه، معرفت خداوند حاصل می‌گردد. تحلیلی را که ابوالهذیل درباره‌ی معرفت‌الله آغاز نموده بود اینک به مراحل پیچیده‌تری رسیده. موضوعی که ما اکنون با آن سروکار داریم جدلی (دیالکتیکی) است ما بین تجربه‌ی اگزیستانسیالیستی و کوشش تعقلی. تجربه‌ی وجودی برای این به کار گرفته می‌شود که از کوشش تعقلی يك تکلیف شرعی بسازد.

حضار محترم متوجه این نکته گردیدند که اصطلاحات و تعبیراتی که برای روشن نمودن افکار جبائی به کار برده شد بسیار مدرن هستند. در این رابطه بیشتر از ترمینولوژی (اصطلاح‌شناسی) اگزیستانسیالیزم استفاده شد. برای يك نفر اروپایی مثل بنده این نوع افکار نه تنها جالب و جاذب هستند، بلکه یادآور بخشی از دنیای تصورات و پندارهای خود من هستند. فیلسوف دانمارکی «کی‌یر که-گارد» مفهوم ترس را در آیین دینی مسیحیت وارد کرد و همچنین دانشمندان دینی از این موضوع به عنوان خوف و خشیتی نام می‌برند که انسان در برابر نیرویی ناشناخته دارد، نیرویی که بشر آن را نیرویی الهی می‌پندارد. این دانشمندان موضوع را اینطور توجیه می‌کنند که، مثلاً در نقاطی که هیچگاه پیامبری ظهور نکرده مذهب وجود دارد. نژادشناسان جامعه کاتولیک، فرضیه‌ای را مطرح نمودند که از آن به عنوان «یکتاپرستی دیرینه» یاد می‌شود، و یا به سخن دیگر «یکتا پرستی فطری». کوشش این دانشمندان در اثبات این مسئله بود که اقوام ابتدایی را که در قرن نوزدهم در جنگهای آفریقا با آنها برخورد کرده‌اند به گونه‌ای به يك خداوند معتقد بوده‌اند. این نظریات را می‌توان به خوبی با آراء و اندیشه‌های جبائی تطبیق نمود.

البته آنچه که گفته شد بحثی است کاملاً غیرتاریخی. هم‌عصران جبائی اگزیستانسیالیست نبودند و موضوعاتی را که آنها مطرح می‌کردند کلاً از نوع دیگر بود تا پرسشهای ما؛ و یا بهتر بگوییم پرسشهایی را که من مطرح نمودم. آنها بی‌نهایت شكاک بودند و حتی کسانی نیز که از فرضیه دفاع می‌کردند به گونه‌ای بود که آن فرضیه زمانی دراز نمی‌توانست به حیات خود ادامه بدهد. طولی نکشید که یکی از ارکان اساسی فرضیه تجربه فطری جبائی، یعنی حقشناسی قربانی شد. کسانی که بر ضد این فرضیه به پا خاستند چنین استدلال می‌کردند: حقشناسی کسی را بر می‌انگیزد که احساس حقشناسی داشته باشد؛ و مطلقاً همیشه

هم اینطور نیست که داشتن این احساس برای این باشد که انسان بانی عمل خیر را بشناسد. مثالی که برای روشن شدن مطلب آورده می‌شد چنین بود: اگر فردی در بیابانی آب پیدا کند شاکر و سپاسگزار کسی است که باعث حفر چاه و یا قنات بوده‌است. امانیازی احساس نمی‌کند که حتماً وی را شخصا هم بشناسد. حقیقتاً به این ترتیب مسئله‌ای مبهم باقی می‌ماند بدون اینکه انسان سرزنش وجدان در خود احساس نماید.

تنها مسئله‌ای که باقی ماند موضوع خوف و خشیت بود. این ترس و واهمه از کجا ناشی می‌شود؟ به تعبیر امروزی منشاء و سرچشمه ترس را می‌توان در ضمیر ناخودآگاه جستجو کرد. این اصطلاح البته حاصل علم روانشناسی جدید است و در آثرمان تعبیرات رساتری داشتند. ما این مفاهیم را درسطور پیش با «من» و «ما فوق من» در روانشناسی فروید مقایسه کردیم و همانطور که دیدیم جاحظ این اصطلاحات را مورد استفاده قرار داده بود. جانشینان جبائی برعکس از کاربرد این اصطلاحات و تعبیرات ابا داشتند، زیرا آنها تعقل گرا بودند. اینان در سرنوشت منصور حلاج، مشاهده نمودند که چه خطراتی در تصوف برای تصوف نهفته است. از این گذشته پذیرش ترکیبات و تعبیرات متصوفه در این حالت بخصوص نمی‌توانست کمک مؤثری باشد. زیرا که ترس نمی‌توانست از نفس ناشی بشود، تأثیر و نفوذ نفس کاملاً منفی است و نمی‌توانست برای معرفت خداوند مسئول باشد. قلب نیز همانطور که در مورد جاحظ دیدیم با عقل در ارتباط بود، و خوف و خشیت هم به حقیقت چیزی تعللی نبود.

معتزله معمولاً طرح دیگری را به کار می‌گرفتند. طبق نظریه آنها انگیزه‌های مثبت و منفی روانی، احساسات، همین اندیشه‌ها، از طریق به اصطلاح دو «خاطر» (پندار و تصور)، و به سخن دیگر الهامات و تلقینات، یا از جانب خداوند و یا از طرف شیطان صادر می‌شوند. انسان غالباً به درستی نمی‌داند که در حالت و وضع مشخص

سرچشمه و منشاء آنها کجا است و از دیدگاه ذهنی بر وی نامعلوم است. اما در حقیقت این الهامات و تلقینات هیچگاه ناشناخته نیستند و همیشه صاحب و واضعی دارند یعنی خداوند (که در اینصورت فرشتگان را از جانب خویش می‌فرستد) و یا شیطان (که به هر حال با اجازه خداوند عمل می‌کند). از این الگو در موضوع مورد بحث ما نیز استفاده شد، اما نتیجه مثبتی از آن عاید نگردید، زیرا نیروی ناشناسی که جبائی آنرا در نظر داشت در این مدل از همان آغاز ناشناخته و مجهول نبود در اینجا باز همان مشکل گذشته پیش می‌آید، منشاء خوف و خشیت نمی‌تواند شیطان باشد، زیرا خوف امری است فی الواقع مثبت. اما چنانچه از جانب خداوند باشد بنابراین خداوند از طریق «خاطر» حسی را برمی‌انگیزد، این حس انسان را بر سر دو راهی قرار می‌دهد که آیا برای معرفت موضوعی به تفکر و اندیشه پردازد که در آخرین تحلیل باز چیزی به جز معرفت خداوند نیست. این بحثی است که به دور و تسلسل می‌انجامد و دور و تسلسلی بس پیچیده. آیا بسیار آسانتر نمی‌بود که خداوند به جای تمام اینها از اول در قلوب انسانها معرفت خویش را جایگزین می‌کرد؟ اما از آنجا که برای هر انسان نیاز به يك فرشته‌ی مخصوص است، با گماشتن فرشتگان به جهت این منظور زحمت بیشتری ایجاد می‌گردد. در صورتیکه فقط يك پیامبر با دریافت وحی می‌توانست مشکل را یکجا حل کند.

باری آنچه که گفته شد و تحولی را که از آن سخن گفتیم نمونه‌ی خوبی است برای اینکه ببینیم چگونه می‌توان يك فکر معقول را با طرح سؤالات غلط و یا بیان مفاهیم اشتباه نابود کرد. پرسش اینجا است که آیا با این ترتیب باید همه چیز را از دست رفته انگاشت؟ پاسخ و تصمیم‌گیری درباره‌ی این موضوع را هر کس می‌تواند خود به عهده داشته باشد. نکته مثبت در فرضیه جبائی در این بود که این فرضیه، بدون تمسك به مسئله وحی، فقط و فقط، پیدایش مفهوم خداوند را

شرح می‌داد. البته، مسئله وحی همچنان وجود داشت، ولی از جانب بعضی گروه‌ها و فرقه‌ها انکار می‌شد، و نظریه جبائی بیشتر به درد کسانی می‌خورد که با این گروه مباحثات و مجادلاتی داشتند. اینان می‌توانستند امیدوار باشند که با این ترتیب نکته مشترکی درباره مفهوم خداوند وجود دارد که در مباحثات بتوان از آن به عنوان ارتباطی فکری استفاده کرد.

انکار وحی در دنیای امروز به مراتب شدیدتر از عصر و دوره‌ای است که جبائی در آن می‌زیست. تعداد ملحدان و گرایش به بیدینی و خداشناسی در دنیای غرب رو به افزایش است و ابعاد گسترده‌ای یافته است. و درست به همین دلیل ما به برتری وجهات مثبت فرضیه جبائی امروز بهتر پی می‌بریم. البته شاید راههای دیگری هم برای حل این مشکل وجود داشته باشد. پاسکال، فیلسوف فرانسوی در قرن هفدهم، به شکاکین و ملحدین پیشنهاد شرطی نمود. وی به آنان چنین گفت: شاید حق به جانب شما باشد که، از طریق عقل و خرد نتوان پی برد، که آیا خدایی وجود دارد یا نه، و اینکه آیا این خداوند در صورتیکه او را نپرستیم ما را عقوبت کند. اما بیایید با هم شرط ببندیم که چنین است یا نه. اگر شما حق داشته باشید، بنابراین هیچگاه رستاخیزی نخواهد بود و همه ما به خاک تبدیل خواهیم شد، در این صورت هیچکس شرط را نباخته. اما اگر من حق داشته باشم شما در این شرط بندی بازنده هستید، زیرا خداوند شما را عقوبت خواهد کرد. پاسکال نمی‌دانست که قرن‌ها قبل از وی امام جعفر صادق (ع) و نوّه او علی‌الرضا (ع) عین همین موضوع را به دهریون گفته بودند و در کتاب «کافی» کلینی به این مسئله اشاره شده است.

در پایان به عقیده شما بهتر است که موضوع را به همین شرط بندی ختم کنیم و یا جستجوی خود را برای دست یافتن به استدالات دیگر ادامه بدهیم؟

علی عابدی شاهرودی

گفتار در

«حرکت جوهری و خلق جدید»

پیشگفتار

الحمد لله الحق المعبود، الصمد المسجود، مبدء كل موجود، وغاية
شراش الكون والوجود. وافضل الصلوات الزاکیات و التسلیمات
الباقیات علی خاتم النبیین و افضل المرسلین و وصیه سید الوصیین و
أمیر المؤمنین و علی بنت النبوة و كفوالولاية فاطمة سيدة نساء العالمین
و علی سبطی الرحمة و امامی الهدی، سیدی شباب اهل الجنة و علی
سائر الائمة التسعة الاطهار من ذریة الحسین (ع)؛ ثم علی جمیع النبیین
و المرسلین و كافة الملائكة المقربین.

پیش از ورود به گفتار اصلی بجاست که سخنی به رسم مقدمه
آورده شود، تا هم برخی از مطالب که در اصل گفتار نمی گنجد گفته
شده و هم ابتدا به ساکن نشده باشد.

گفتاری که در پیش است، از گروه بحثهای همبسته حرکت و حدوث و خلق جدید می‌باشد، که در زمینه دانش برین، جائی مؤثر را به خود، اختصاص داده، از دیرباز این گروه بحث، اندیشه آدمی را به کند و کاو برانگیخته. و بشر همواره بر آن بوده است که به ژرفای آنها دست یازد.

انسان در زمینه جستار حق و حقیقت، با سه کانون روبرو می‌شود نخست: کانون متن حقیقت و واقعیت. آنچه وی در برابر این کانون بینهایت نیرومند باید انجام دهد، بحث، فهم و ایمان است. هر گونه ذهنیات پیشین در برابر حقیقت باید کنار زده شود. دوم: کانون عصمت که انبیاء و ائمه علیهم السلام می‌باشند. آنچه انسان در برابر این کانون الهی باید انجام دهد: «بحث فهم ایمان و تسلیم است» زیرا آنان از خود چیزی نگفته‌اند. خدا را می‌خواهند و از خدا می‌گویند؛ و خطا هم نمی‌کنند. سوم: کانون بحث و تحقیق که دانشمندان و علماء بشریت باشند آنچه سزااست آدمی در برابر این کانون عظیم انجام دهد، در دو مرحله کوتاه می‌شود:

(الف) فحص، تحقیق، و دریافت نقاط قوه و ضعف قضایا. (ب) در صورت مطابقت قضایا با اصول منطقی آنها را پذیرفتن، و در صورت عدم مطابقت، آنها را کنار گذاردن؛ و به قضایای دیگر که با علم سازگارند روی آوردن. و در عین حال به حق بزرگ دانشمندان در طول تاریخ گردن نهادن.

اگر پیش از ما، از هزاره‌ها پیش تا کنون، اندیشه‌های گوناگون در زمینه‌های مختلف به بحث و تحقیق نمی‌پرداختند و اصول رشته‌های دانش را تدوین نکرده و برای نسل حاضر به ارث نمی‌گذارند، ما می‌بایست هم اکنون از صفر شروع می‌کردیم.

گفتار کنونی بحثی است از یکی از زمینه‌های کانون سوم، آنهم به صورت دوم تفسیر، نه به صورت نقد. پس محتوای این نوشتار صرفاً

ایضاحی علمیت از نظریه خلق جدید در فلسفه و عرفان؛ بی آنکه حامل نقد و تحقیق بنیادی باشد.

از اینرو، محتوای نوشتار در همه ساختار و ویژه گیهایش، بمثابة آراء نگارنده نیست. آنچه به نگارنده کم بضاعت بستگی و اختصاص دارد نخست متد نوشتار است، و دوم، استخراج مختصات و توابع، و نقطه های همگن و ناهمگن در نظریه خلق جدید از دو منظره فلسفه و عرفان. وسوم، تفسیر پاره ای از بخشها یا لوازم نظریه مذکور است بر پایه قوانینی که برخی از آنها از جهتی به نگارنده تعلق دارد. و چهارم، برخی از مختصات و توابع است. که بنشانه مثال می توان از نظریه بعد پنجم نام برد. پیش از پیدایش عالمی نظریه حرکت جوهری، کشش جسم را در سه بعد منظور می داشتند، و صدر المتألهین بعد چهارمی به سه بعد مکانی افزود.

و اکنون کاملاً منطقی بنظر می آید که برابر يك قضیه تابع، بعد پنجم نیز به چهار بعد یاد شده افزوده گردد. مواد نظریه بعد پنجم بی کم و کاست در بحثهای فلسفه اسلامی وجود دارد؛ و نظریه حرکت جوهری در مواد مذکور، وجود این بعد نامتناهی را بارور می سازد.

اشیاء در بعد پنجم، در نهاد خویش، از آسیب زمان در امانند، گویانکه هنوز نوعی تعلق به ماده دارند. و از این رهگذر بنحو تابع هماهنگ جریان زمان می باشند کمالات تجردی حاصل از طریق حرکت تقدم با لذات بر صور زمانی پیشین داشته، هر چند به لحاظ نظریه توابع از نظر گاه شبکه ترتب حوادث، بسی آخر افتاده اند. البته این مسأله یعنی نوعی تأخر زمانی اشیاء مجرد از معضلات حکمت راقیه بوده و انتظاری نیست که بتوان در این مختصر آن را تفسیر نمود.

«آغاز سخن»

سخنی که اکنون در پی می‌آید، گفتاریست در زمینه نظریه‌ای عمیق و دگرگون‌ساز که از حیث ساختار کنونی‌اش از اختصاصات فلسفه اسلامیست.

این نظر به دو نام علمی، موسوم و مشهور است نام رائج‌تر «حرکت جوهریه» و نام دیگر «خلق جدید» و «آفرینش نوین» می‌باشد.

حرکت جوهری از جنبه فنی به فلسفه اختصاص دارد. خلق جدید، با ساختار دانش عرفان سازگارتر بوده، و بیشتر در این دانش طرح می‌شود؛ و اساساً واژه‌ایست عرفانی. چون قرن‌ها پیش از پیدایش نظریه حرکت جوهری، واژه نامبرده در عرفان به کار می‌رفته و از محتوای آن سخن به میان می‌آمده است. از اینرو باید آنرا در دو زمینه طرح کرد: زمینه فلسفه و زمینه عرفان.

نخست: باید دید هر کدام از حرکت جوهری و خلق جدید در فلسفه و عرفان، چگونه تفسیر می‌پذیرد. دوم اینکه: چه تفاوت‌هایی میان دیدگاه‌های این دو علم در این زمینه وجود دارد. سوم اینکه: آیا حقیقتاً هر دو واژه بیانگر نظریه‌ای واحدند؟ یا در واقع دو نظریه جدایند در دو دانش مستقل؟ و اگر چنین باشد در خود واژه خلق جدید نیز نوعی تفاوت نمودار می‌شود. زیرا خلق جدید در کاربرد، به عرفان اختصاص ندارد. فلسفه هم این واژه را بکار می‌برد. اما با مفهومی مساوق مفهوم حرکت جوهری.

حاصل اینکه: اگر حرکت جوهری در فلسفه معنایی مغایر با خلق جدید در عرفان داشته باشد، بناچار خلق جدید در فلسفه نیز که مساوق حرکت در جوهر است، مفهومی مغایر با خلق جدید در عرفان دارد.

نگارنده گمان می برد که درحقیقت بادونظریه متفاوت مواجهیم. گرچه با هم مشارکاتی داشته باشند. حرکت جوهری مفهومی جز خلق جدید عرفانی دارد.

از این رو، در خود واژه خلق جدید نیز گونه‌ای اختلاف و ناهمگونی آشکار می شود که باید منطقاً تبیین گردد.

این گفتار بحثی کوتاه است در حرکت جوهری و خلق جدید و مشارکات و ممیزات آندو. و اصول و قوانینی که دو نظریه مذکور، بر آنها استوارند.

بحث این مقاله از جنبه‌های متدیک بر طبق متد ویژه ایست که اینجانب در مقدمه بر مفاتیح الغیب صدر المتألهین اختصاراً به آن اشاره کرده‌ام.

حال با اتکال بر عنایت خدا و با استمداد از مدد آن یکتای بی همتا بحثهای متعلق به حرکت جوهری و خلق جدید را آغاز می کنیم.

نظریه حرکت در جوهر

تا پیش از صدر المتألهین شیرازی، فلاسفه عموماً حرکت را ویژه چهار مقوله می پنداشتند؛ برخی از این هم کمتر می گفتند.

چهار مقوله فوق عبارتند از: آیین، وضع، کم و کیف. عموم فلاسفه در دیگر مقولات از جمله در مقوله جوهر، قائل به حرکت نبودند. و این صدر المتألهین بود که حرکت جوهری را به صورتی علمی برای نخستین بار ارائه داد. گو اینکه وی اصرار دارد که گروهی از اقدمین حکماء را نیز در زمره طرفداران حرکت در جوهر قرار دهد. و شواهدی نیز از گفته‌های آنان که با این نظریه مشابهت دارند، آورده است.

در جای خود رواست که مدعای صدر المتألهین در اینباره به تحقیق گرفته شود، تا بتوان به يك نتیجه منطقی دست یافت. فعلا سخنی از این ادعا نداریم؛ بلکه می‌پردازیم به بحثی از نظریه حرکت جوهری. برای ایضاح این نظریه ناگزیر از يك سلسله بحثهای مقدماتی و کوتاه بشرح ذیل می‌باشیم.

تعریف حرکت

برای حرکت در فلسفه‌ها و علوم، تعریفهای گوناگونی آمده. هر کدام از آن تعاریف، به دیدگاه ویژه‌ای نظر داشته و حرکت را از جنبه خاصی تعریف کرده است.

آنچه اینجا مقصود است، تنها تعریف حرکت از دیدگاه فلسفه اسلامیست، با قطع نظر از دیگر مکتبه‌های فلسفی و مقدار رابطه فلسفه اسلامی با آنها.

فلسفه اسلامی به نوبه خود چندین تعریف ارائه کرده است که اهم آنها ذیلا باختصار بیان می‌شوند:

(الف) حرکت کمالیست نخستین برای شیئی بالقوة از آن رو که بالقوة است. این تعریف حرکت را از دیدگاه فعلیت و قوة، و کمال و نقص، و از حیثیت رابطه با اشیاء متحرك و بالقوة منظور می‌دارد.

حرکت همواره در پی فعلیت و کمالیست که در متحرك نیست کمال مطلوب و معدوم، غایت هر حرکت بوده و در برابر آن کمال دوم بشمار می‌رود.

حرکت خود از آن رو که حالتی است برای شیئی فاقد آن، گونه‌ای کمال به حساب می‌آید. و چون دائماً و منطقاییش از کمال دوم غائی، پدیدار می‌شود، به کمال اول موسوم شده است.

چون این نخستین کمال، بمثابة سبب و وسیله ایست که شیئی بالقوه را به کمال مطلوب و غائی می‌رساند، بجاست که آن را کمال آلی بنامیم، هر چند که فالسفه ظاهراً از آن سخنی نگفته باشند.

نکته دیگری که در این تعریف منظور شده این است که نشان دهد فقط در اشیاء بالقوه برای حرکت امکان هست. موجود بالفعل و کامل، از نقص حرکت، منزّه است، و نیاز بدان ندارد.

موجود بالقوه نیز، هر گاه به کمال دوم غائی دست یافت، بطور نسبی از حرکت بی‌نیاز می‌گردد. و تنها نسبت به دیگر کمالات ثانویست که همچنان به حرکت نیاز دارد. حال با نظر به آلیت حرکت، حدی را که در آغاز آمد به اینگونه متمم می‌کنیم: حرکت، کمال اول و آلیست برای شیئی بالقوه از آن رو که بالقوه است.

ب) حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است این تعریف هم به گونه‌ای، مسأله قوه و فعل را بسان زمینه اصلی حرکات به میان می‌آورد. و هم سخن از چهره حرکت دارد مسأله قوه و فعل در تعریف قبل گذشت.

طرح بظاهر نوینی که این تعریف دارد، تبیینی از صورت حرکت است. صورت حرکت نوعی جابجائی و انتقال تدریجی می‌باشد، در مقابل انتقال دفعی و یکباره. تدریج خود مختصاتی دارد از قبیل: توالی، ترتیب، و اتصال. پس حرکت، حالتی است پیوسته، متصل، پی‌درپی. و از آن رو که همواره از قوه آغازیده و به فعل می‌انجامد، مبدأ و منتهی دارد. و چون قابل تقدیر و اندازه‌گیریست باید از رده کمیّات بشمار رود.

با توجه به نکات بالا می‌توان گفت حرکت، کمیتی است متصل غیر قار، ناآرام، تدریجی و جهت‌دار.

نعوت دیگری نیز می‌توان برایش جست که یاد خواهند شد: در اینجا لازم است یادآور شد که جوهر نیز بر پایه حرکت

جوهری و بدلیل اتحادش با حرکت و زمان، گونه‌ای کمیت به شمار می‌رود. گرچه در خود از جنس اندازه و کمیت نیست. کم ذاتی، خود مقدار و عدد است. عدد کم منفصل می‌باشد، و خط و سطح و جسم تعلیمی کم متصل قار و زمان کم متصل سیال و غیر قار.

حرکت از حیث خود، داخل در جنس مقولی کم نیست، بلکه بهیچ مقوله‌ای بستگی ندارد، زیرا ماهیت نیست، گونه‌ای از وجود است و از عوارض تحلیلی متعلق خود شمرده می‌شود.

ج) حرکت، دریافت حدود بالقوة مقولة است به نحو اتصال این تعریف از صدر المتألهین، است^۱ که از دیدوی، از دیگر تعاریف جامع‌تر می‌باشد. ویژگی‌هایی که در تعریف مزبور هست، به شرح زیر می‌آید:

(۱) مقوله، چیزیست متصل و قابل تجزیه به اجزاء و حدود. مقوله در باب حرکت، نماد مسافت می‌باشد. پس صفات يك مقوله همان صفات مسافت است.

(۲) مسافت، مشتمل، است به نحو قوه، بر اجزاء و حدود.

(۳) حرکت، حالتیست تدریجی که سرانجام همه حدود مسافت را فرا می‌گیرد.

(۴) حرکت، حالتی است، امتداد پذیر، که پا بیای مسافت خویش کشیده می‌شود.

(۵) حرکت، امتدادیست انطباق پذیر بر مسافت.

(۶) حرکت، اجزاء و حدودی بالقوة دارد که درست برابر اجزاء و حدود مسافت است.

(۷) حرکت و مسافت هر دو، نوعی کمیت متصل‌اند با این تفاوت که حرکت کمیت سیال و غیر قاریست. و مسافت از حیث اعتبار جدائش از حرکت، آرام و قار الذات است. در اینجا لازم است که بگوئیم

(۱) اسفار، ج ۳، ص ۳۱.

حرکت، فرد ذاتی مقوله کم نیست، فرد ذاتی آن صرفاً مقدار و عدد [اندازه و شمار] است بلکه حرکت مثل جسم طبیعی قابل و پذیرای کم بالذات می باشد. و بدلیل اتحاد وجودی با آن از افراد کم شمرده می شود.

بین حرکت و زمان اتحاد وجودیست، و در تحلیل از هم جدایند، بلکه ایندو با مسافت نیز متحدند. و می توان این دامنه را گسترده تر منظور کرد که در جای خود بیان شده است.

اقسام بنیادین حرکت

حرکت بخشها و انواع گوناگونی دارد. اما در یک تقسیم بنیادی و فراگیر، به دو مفهوم بخش می شود.

ابن سینا در طبیعیات^۲ درباره دو مفهوم اساسی حرکت، سخنی مبسوط دارد که کوتاهش چنین است:

حرکت، اسم است برای دو مفهوم، اول: امریست پیوسته که بتمامی خویش، قابل وجود در خارج نیست. زیرا مادام که متحرك، بین آغاز و انجام است، هنوز همه اجزاء آن تحقق نیافته و آنگاه که متحرك به منتهی رسید حرکت پایان گرفته است پس اساساً حرکت بمعنی يك سیال متصل، وجود واقعی و خارجی ندارد این مفهوم از واژه حرکت، مشهور است به حرکت قطعیة.

دوم: حالت توسط متحرك است بین مبدء و منتهی به گونه ای که هر حدی از حدود مسافت در نظر آید متحرك نه قبلا در آن بوده و نه بعداً می باشد.

به نظر ابن سینا، حقیقت حرکت همین مفهوم دوم است که به حرکت توسطیه مشهور گشته است.

پس از ابن سینا، گفتگوها و مناقشات ممتدی در حرکت قطعی و توسطی، در گرفته است. میرداماد و ملاصدرا، نظر بوعلی را مردود دانسته، و گفته‌اند: این حرکت توسطی است که فاقد صورت عینی است، نه حرکت قطعیة.

و شاید بتوان گفت، حرکت قطعی به مفهومی که ابن سینا منظور کرده و گفته است که «وجود ندارد» با حرکت قطعی به مفهومی که میرداماد و ملاصدرا منظور داشته‌اند، تفاوت دارد. ملاصدرا خود به این احتمال، اشاره دارد. علاوه بر این، شواهدی در سخن ابن سینا به چشم می‌آید. دال بر اینکه، مقصود وی از حرکت به مفهوم دوم (یعنی توسطی) همان حرکت قطعیة به مفهومی است که ملاصدرا می‌گوید.

البته بر آن نیستیم که جز با اشاره این بحث‌های مقدماتی را طرح نمائیم، و گرنه سخن بدر از او خواهد کشید. از اینرو از نقد و تحقیق این مسأله و مناقشات مربوط به آن کلاً صرف نظر نموده و تنها به این نکته توجه می‌دهیم که فلسفه‌های ابن سینا و میرداماد و ملاصدرا، در مسأله حرکت بر این مورد متفقند که حقیقت حرکت، یک سلسله پیوسته از حدوثات و پیدایشها و تغییرات پیاپی و متصل است. و همین اندازه در برهان آینده بر حرکت جوهری کفایت می‌کند.

از این گذشته، وجود حرکت قطعیة، به مفهوم سیلان و تغییر متصل و قابل تقدیر، مسأله‌ایست برهانی و نقدهای انجام شده بر آن فاقد ارزش منطقی‌اند. یعنی در واقع، مربوط به مفهوم دیگری جز حرکت قطعیة‌اند.

حال برای نمودن یک تصویر مطلوب و مفید نسبت به قضایای آینده، ایضاحی از حرکت، برابر روش مختصاتی، عرضه می‌شود. این ایضاح، می‌تواند پایه‌ای باشد برای رده‌ای از تصویرها در حرکت

جوهری و توابع آن. و به دیگر سخن کانونیست که می تواند. بسی نور بر بسی نقاط تاریک بیفکند.

تصویر مختصاتی حرکت

از آنچه گذشت، برآمد که حرکت يك متصل سیال و تقدیر پذیر است. در مباحث فلسفه بگونه ای علمی، ثابت شده است، که هر کمیت متصلی، تا بی نهایت تقسیم می پذیرد. یعنی هرگز به حدی نمی رسیم که دیگر بخش پذیر نباشد.

برای رساندن همین معنی از خود قضیه، بجای بی نهایت - نه تانهایتی - قرار داده می شود. تا هم عبارت علمی باشد و هم مغالطه را سبب نشود.

حال در این پیوسته گذرا و تدریجی. هر جزئی که تحلیلاً منظور می شود، نسبت به جزء پیشین فعلیت است و نسبت به جزء پسین قوه. و از دیدگاهی دیگر، هر جزئی از اجزاء این پیوسته، عدم و زوال جزء گذشته است. البته به معنی راسم عدم و مصداق بالعرض سلب.

پس، زوال هر جزئی، هماغوش حدوث دیگر جزء است، و طلوع هر بخشی، غروب بخش دیگر را در خم منحنی حرکت سبب شده چنانکه غروب هر جزئی، طلوع دیگر جزء را در پی دارد. علاوه بر اینها، هستی و وجود مساوق با نور است و عدم و نیستی مساوق با ظلمت، پس حرکت، متصلی است از نور و ظلمت، پیوسته و پیاپی، تاریک و روشن می شود.

از اینها گذشته، قضیه دیگری که تابعی از حد و تعریف حرکت است، در میان است به این شرح که حرکت، چه متناهی و چه نامتناهی يك پدیده و حادث، قابلیت قدمت ندارد. زیرا ماهیتش به حدوث قوام

داشته و هر جزئش مسبوق به عدم است. نتیجه اینکه کل ماهیتش مسبوق به عدم است. بحث مشروحی از این قضیه بعداً خواهد آمد. حال رده‌ای از مختصات حرکت به کوتاهی و به ترتیب ذیل و بر مبنای آنچه تا کنون گفته شد بازگو می‌شود.

گروهی از مختصات حرکت

- (۱) کمال نخستین بودن برای مابالقیوة؛
- (۲) کمال آلی بودن؛
- (۳) اینکه هماره مبدأ و آغازش قوه و منتهی و انجامش، فعلیت است؛
- (۴) جهت داری؛
- (۵) اتصال و پیوستگی؛
- (۶) تدریج و سیلان و گذرائی و ناآرامی و عدم قرار؛
- (۷) قابل تقدیر، و اندازه‌پذیر بودن بسان هر کمیت متصل؛
- (۸) قابلیت تقسیم و تجزیه بنحو نامحدود و نامتناهی؛
- (۹) زمانمندی ذاتی. این مختص در آینده تفسیر خواهد شد؛
- (۱۰) هماغوشی هستی و نیستی و تشابک وجود و عدم؛
- (۱۱) حدوث و مسبوقیت به نیستی؛
- (۱۲) مطلق بودن. یعنی حرکت يك حقیقت عینی فلسفیت، و در خود برخوردار از گروهی از خصائص ذاتی است. هر چند که از دیدگاه ریاضی محض جریانی باشد نسبی که تنها با گرینش مبدأ مختصاتی قابل تشخیص می‌شود. یا اگر مبدا مختصات در کار نبود از راه آثار جبری آنهم برپایه چندی از اصول موضوعه یا متعارفه، معلوم می‌گردد.
- (۱۳) ترکیب تحلیلی از قوه و فعل. حسب ترتیب اجزاء؛
- (۱۴) توسط بین قوه محض و فعلیت یا میانگین بودن از قوه و فعل این مختص از مختص قبلی به اعتباری جداست و به اعتبار دیگر با آن

یکیست.

(۱۵) ناممکن بودن پیدایش دفعی و یکباره در آن؛ مگر به ملاحظه

حیز دهر.

(۱۶) تمادی در جهتی جز ابعاد سه گانه. این خصلت نیز بعداً

تفسیر خواهد شد.

(۱۷) انطباق بر زمان؛

(۱۸) انطباق بر مسافت؛

(۱۹) عدم ترکیب از اجزاء تقسیم ناپذیر،

(۲۰) امتناع طفره در آن،

(۲۱) بقاء در عین حدوث. و اینهمانی بقاء و حدوث

(۲۲) فراهم آوردن زمینه اشتداد. هر چند وقوع حرکت در مقوله

تلازمی با وقوع اشتدادش ندارد. مگر اینکه در مفهوم اشتداد، گشایش

داده و آنرا بر هر گونه حصول فعلیت انطباق داد. خواه فعلیت در زنجیره

عرضی باشد. خواه در زنجیره طولی.

با نظر به این توسعه، همه حرکتهای حتی حرکتهای وضعی محض

نیز حرکتهای تکاملی و اشتدادی اند. و بسی روشن به نظر می آید که

چنین توسعه ای هر چند از دید لغت، و اصطلاح بی اشکال است. اما

از دید علمی، در این مورد روانیست، زیرا حقیقت اشتداد با دگرگونی

و گشایش در داده و اژه ها، عوض نمی شود. اشتداد به مفهوم فلسفی،

حصول فعلیت و کمالیست قویتر و شدیدتر از فعلیت و کمال پیش.

چنین مفهومی در اشتداد طولی وجود، تصور دارد. در سلسله عرضی

اشتداد، امکان ناپذیر است. گویا تشکیک عرضی هم صحیح باشد

چنانکه از قواعد وجود بر می آید اما پایه تشکیک عرضی، وجود تشکیک

طولی می باشد، اثبات تشکیک عرضی بدون تشکیک طولی، اثبات

تفاوت است بدون وجود جهات تفاوت. از اینرو اشتداد یک چیز در

عرض خود و هم سطح با خود، تصور ندارد، با آنکه حرکت در سلسله

عرضی تصور داشته و درست است، پس حرکت با اشتداد، همراه و همبسته و متلازم نیست.

نتیجه‌های با ارزشی از ناهمبستگی حرکت و اشتداد به دست می‌آید که می‌توان نظریه بعد خامس را از آن جمله دانست.

(۲۳) اینهمانی وجود و تغیر: زیرا هستی حرکت به این است که به نحو اتصال، متغیر شود. و به دیگر سخن وجود بر دو گونه است وجود ثابت و وجود متغیر. وجود حرکت يك وجود متغیر و سیال است. و موجودیت آن همین است که در گذر باشد. اگر يك لحظه سیلان از آن سلب شود خود آن هم سلب شده. اگر تغییر نباشد حرکت نیست حرکت وقتی ثابت است که تغییری باشد. این مختص در مباحث بقاء موضوع بسی پرسود است.

دیگر بسته‌های حرکت

حرکتها بدلیل فتور هستی به شش چیز بستگی دارند:

- (۱) فاعل و مبدأ تحريك؛
- (۲) پذیرا و قابل؛
- (۳) مقوله و مسافت که به مافیه الحركة نامیده می‌شود؛
- (۴) آغاز یا مامنه الحركة؛
- (۵) انجام یا مالمیه الحركة،
- (۶) زمان که خصلت ذاتی حرکت است.

سخنی در موضوع حرکت

منظور از موضوع، نهادیست که حرکت، وصف حقیقی آنست و به صفت متحرك توصیف می‌شود.

موضوع حرکت، يك نهاد بالفعل کامل نیست. چون در آن صورت

نیازی به حرکت نداشت. و بین فرض آن و فرض حرکت تهاافت و تناقض بود. و نیز يك نهاد تماماً بالقوه تهی از هر فعلیت نیست. زیرا آنچه دارای وجود فعلی نیست، شاید که بالاصالة بوصفی توصیف گردد. پس موضوع حرکت، نهادیست مرکب و آمیخته از قوه و فعل، که جز جسم نمی تواند باشد.

نتیجه اینکه: حرکت يك خصلت مادی و جسمانیست، و بیرون از مرزهای ماده، هیچگونه حرکتی متصور نیست. البته نگارنده را در مسأله اختصاص حرکت به ماده، سخنی هست که احتمالا در بحثهای آینده به میان آید.

مفهوم حرکت در مقوله

حرکت در مقوله را به چندین صورت، می توان تفسیر کرد، که جز يك صورت، دیگر صور، دستخوش گرندها و مناقشات هستند. رده صور احتمالی به ترتیبی که در اسفار آمده، اینگونه است:

- (۱) مقوله، موضوع و نهاد حرکت است.
- (۲) موضوع حرکت؛ جوهر است اما بواسطه مقوله.
- (۳) مقوله، جنس منطقی حرکت است.
- (۴) برای جوهر متحرك هر لحظه فردی از مقوله پدید می آید، و به دیگر سخن، جوهر از افراد متوالی مقوله گذر می کند.

مفهوم درست حرکت در مقوله همین چهارمین صورت است بر طبق این معنی، موضوعات جوهری بدینگونه در مقولات حرکت پذیر، طی طریق می کنند که به نحو تدریجی و متصل از حدود و اجزاء مسافت خویش که مقوله است، گذر می کنند. در این گذر هم آن، حد جدیدی از حدود مسافت زیر پای جوهر متحرك رفته و لحظه بعد پس رانده شده، و حد دیگر پایکوب می گردد. حدود متوالی، گاه افراد و اصناف، يك نوع ماهوی اند و گاه انواع يك جنس. حرکت در مقوله به این

مفهوم، توابع و لوازمی دارد که برخی از آنها بعداً تفسیر می‌شود. از جمله توابع. این است که هر مقوله حرکت پذیر، علاوه بر داشتن فردی ثابت، پیش از حرکت، دارای فردیست گذرا و سیال در حین حرکت.

تفسیری از چگونگی حرکت در چهار مقوله مشهور

۱) حرکت در مقوله این و وضع و کیف.

طبق تعریفی که از مطلق حرکت در مقوله داشتیم، می‌توان حرکت در سه مقوله یاد شده را، بدینگونه توضیح داد: جسم مادی که در وجود نیاز به اعراض خود ندارد، و طبعاً از دگرگونی چند و چونش آسیب نمی‌پذیرد، می‌تواند افراد و انواع مقولات نامبرده را رها کرده و افراد و انواع دیگری از همین مقولات را بپذیرد بی آنکه الزامی در حفظشان داشته باشد بلکه هر آن فرد یا نوع جدیدی از آنها پذیرفته و آن بعد، یا آنهای بسیار بعدتر، رهایشان می‌کند.

پس محذوری در تحرك موضوع جوهری در این و وضع و کیف نیست. و مناقشات انجام شده در این زمینه، با توجه به همین اندازه از سخن قابل دفع‌اند.

۲) حرکت در کم.

این حرکت، با اشکالهای سختی روبرو شده. ابن‌سینا، خود را در دفع آنها، ناتوان می‌بیند سهروردی صاحب «حکمة الاشراق»، حرکت کمیه را نفی می‌کند.

با این وصف، از دیدگاه اصول و قضایای فلسفی، جایی برای تردید یا نفی حرکت کمیه نیست. و بسی روشن است که مقصود ما از اثبات حرکت کمیه، تنها نشاندادن امکان آنست از دیدگاه فلسفه، که هرگز تلازمی با وقوعش ندارد. تطبیق این نظریه، نیاز به قضایای دیگری دارد تا ثابت کنند که امکان حرکت در کم با وقوع آن مقارن

است حال سخن کوتاهی از نظریه امکان حرکت کمیّه می‌آوریم:

اشکال عمده‌ای که در این زمینه، طرح می‌شود، از ناحیه ضرورت بقاء موضوع، در ضمن حرکت است. چون، تردیدی نیست که حرکت نیاز به موضوع دارد. تا متحرکی نباشد، حرکتی هم نیست و اشکال هم از همین نقطه، وارد می‌شود. زیرا مفهوم حرکت جسم در مقدار این است که هر لحظه جزئی از مقدار برایش حاصل گشته و لحظه بعد زائل شود. و زوال مقداری از جسم، مستلزم زوال خود جسم است. از آن‌رو که جسم بدون مقدار وجود ندارد پس به محض فرض حرکت، ناچاریم از وجود متحرک دست برداریم. و نفی متحرک هم بمثابة نفی حرکت است. بنابراین فرض حرکت، برابر و مساوی نفی حرکت می‌شود. یعنی خلف و تناقض پیش می‌آید. به دلیل همین اشکال برخی مانند ابن‌سینا، در پی موضوع ثابتی در حرکت کمیّه گشته‌اند. و برخی، یکسره این قسم از حرکت را نفی کرده‌اند پاسخ: اشکال یاد شده را می‌توان اینگونه پاسخ گفت: موضوع حرکت جسم است و این جسم هم باید در ضمن حرکت بقاء و تشخص داشته باشد. اما خصوصیت هیچ کدام از پاره‌های مقدار، تأثیری در بقاء یا زوال آن ندارد. بلکه وجود طبیعت مقدار و کمیت در بقاء و حفظ تشخص جسم، کافیت. هر چند خصوصیات طبیعت مقدار، دائماً در تبدیل و تغیر باشد. پس جسم با حفظ طبیعت مقدار در اجزاء و حدود آن حرکت می‌کند. این پاسخ را بگونه‌ای دیگر نیز می‌شود آورد که به شرح ذیل است:

موضوع حرکت در کم، ماده و هیولی یا طبیعت مقدار است که در ضمن حرکت، به دلیل اتصال و پیوستگی تبدلات مقداری محفوظ و باقی می‌ماند. تبیینات دیگری در پاسخ باشکال مزبور هم براساس فلسفه مشائی و هم بر پایه فلسفه متعالی، وجود دارد که در جای خود آمده است. و از آن جمله، این است که جسم طبیعی نوعی از حیث موضوعیت برای حرکت کمیّه، بدینگونه در ضمن تغیر باقیست که بعنوان

يك نوع، جزء به صورت نوعیه، و جسمیت مبهم نیاز ندارد از اینرو، تبدل و تغیر در آحاد جسمیت بعنوان جنس و ماده آسیبی به بقاء جسم نوعی نمی زند. علاوه بر این، هیچ موجبی برای ابطال مقدار در حرکتهای کمی نیست. زیرا اضافه مقداری به مقدار دیگر در مقادیر بالفعل سبب بطلان می شود. نه در موردی که مقادیر بنحو قوه و توان بوده و اضافه هم تدریجی باشد. و بر همین پایه حدوث و زوال متقارن و تدریجی نیز موجب بطلان و انعدام مقوله متجدد نیست.

بر حرکت کمیه، نقدهای دیگری، انجام شده است که از آن میان نقدیست از نگارنده. پایه این نقد قانونیست از قوانین حرکت، که می گوید: حرکت همواره از قوه به فعل است. و هیچ گونه حرکتی از فعل به قوه انجام نمی شود بر این پایه در حرکتهای کمی انتقاصی که از افزایش به کاهش است، محذور حرکت از فعل به قوه لازم می آید. زیرا جسم نامی در حرکت کاهشی از فعلیت که مقدار اکثر است به قوه که مقدار اقل باشد، سیر نزولی دارد.

حال یا قانون یادشده، درست نیست. یا حرکت کمی کاهشی باطل است. یا اینکه حرکت مذکور حرکت از فعلیت به قوه نیست و یا اینکه اساساً حرکتهای کمی کاهشی تفسیری جز این دارد. ما با حفظ قانون امتناع بازگشت از فعل به قوه. پاسخی بر این نقد داریم که به دلیل کمبود فرصت، فعلاً بدان نمی پردازیم.

مبدأ مباشر حرکت

در بخش حرکت، از بحثهای فلسفه، ثابت شده است که عامل نزدیک و مباشر حرکت اجسام مادی، يك عامل داخلیت که در زبان علم، به نام طبیعت نامیده شده. دیگر عواملی که از بیرون بر اجسام فشار می آورند، در رده قواسر و علل معده، قرار دارند. و خواستها و ارادات از گروه علل تسخیری و بعیده اند.

از اینرو، همه گونه‌های حرکت، که قسری و ارادی و طبیعی باشد، به صورت نوعیه اجسام بازمی‌گردد و این صورت نوعیه که طبیعت داخلی هر جسمیست، در تسخیر مبادی ماوراء طبیعی قرار دارد. نتیجه اینکه تمامی قوای مادی، در تسخیر قوای مافوق طبیعت است. و از سوی دیگر همه قوای مادی و مافوق طبیعی در سراسر هستی، جنود الهی‌اند. و هیچکدام در بیرون از حول و قوه کردگاری قرار ندارند. مبدأ الهی از منظره تکثیری فلسفی، *علة العلل* و *محرك اول* همه حرکات است بی آنکه در آن مبدئیت، دگرگونی و تحرکی پدید آید. زیرا این *تحريك* بنحو مباشرت نیست تا بر *محرك* تغییری عارض گردد. *تحريك* الهی، *تحريك* تسخیری و طولیست که از رهگذر مباشرت طبایع جسمیه نسبت به حرکت، انجام می‌گیرد پس طبیعت هر جسم علت واسطی و قریب و مباشرت حرکت بمثابة *يك* خصلت مادیست و نفس و دیگر مجردات، علت واسطی و بعید حرکاتند. و مبدأ الهی علت اصلی و مبدا حقیقی و *محرك اول* همه حرکتهاست. در بحثهای آینده از این قضیه که طبیعت علت مباشر حرکت است برخی نتایج گرفته خواهد شد.

توافق علت و معلول، در ثبات و تغیر

بر پایه رابطه علیت، قانونهای ارزشمندی در بحثهای علم کلی استخراج می‌شود. از آن جمله «قانون توافق علت و معلول در ثبات و تغیر» می‌باشد. این قانون در حقیقت به دو قانون تحلیل می‌شود: (۱) - علتی که خود ثابت است یا متغیر. معلول آنها بترتیب، یا ثابت است، یا متغیر.

(۲) - معلول ثابت یا متغیر، بترتیب، علتی دارد ثابت یا متغیر و همین قانون دوم است که در بحث کنونی، به کار می‌آید. این قانون می‌گوید علت *يك* شیء ثابت، ثابت است. و علت *يك* متغیر، متغیر. زیرا

اگر علت يك متغير ثبات می‌داشت، لزوماً همه اجزاء و حدود متغير - دفعتاً و یکباره - موجود می‌شدند. و در آنصورت تغییری نمی‌ماند، بلکه معلول هم ثابت می‌بود و این خلاف فرض است.

اثبات حرکت جوهری

در گفتار گذشته، مجموعه‌ای از بحثهای مقدماتی لازم و نه کافی به کوتاهی و اختصار، ارائه شد، که از آن میان چهار بحث اساسی را که در تحقیق کنونی، ضرورت مباشر دارد، یادآور می‌شویم:

(۱) طبیعت جسمانی، علت واسطی و مباشر مطلق حرکت است. منظور از علت مباشر علتی است که میان او و معلول واسطه‌ای از نوع علی لازم نباشد.

(۲) مفهوم حرکت در مقوله این است که جوهر در حدود واجزاء بالقوه مقوله در گذر و تغییر باشد. و هر آن فردی یا نوعی از مقوله برایش پدید آید و آن بعد زائل گشته، و دیگری حادث شود.

(۳) حرکت در چهار مقوله، امکان وقوع دارد. و در دو مقوله این و وضع، بدون هیچ اشکال و خطائی واقع است.

(۴) علت و معلول، در ثبات و تغییر، توافق ضروری دارند. اکنون بر اساس قضایای نامبرده و بحثهای گذشته، و چندی از قضایای مطویه، بدینگونه از زاویه وجود حرکت‌های عرضی، نظریه حرکت جوهری اثبات می‌شود.

برهان بر حرکت در جوهر

طبیعت نوعی و جوهری، اجسام چنانچه گذشت، علت واسطی و مباشر حرکت‌های گوناگون ماده است. و حرکت، يك پدیده سیال و ماهیتاً متغير و گذراست و به سخن دقیقتر، فقط يك سیلان و تغییر و

گذر متصل است. هیچ جزئی در این سیال، ثابت ندارد و پیوسته، جزئی نابود شده، و جزئی حادث می شود. حال، طبیعت که علت حرکت می باشد، یا ثابت است، یا متغیر.

اگر ثابت باشد، باید معلول ثابتی، نیز داشته باشد، همانگونه که قانون توافق علت و معلول در ثبات و تغییر می گوید. در این صورت می باید حرکت از آن رو که معلول علت ثابت است، ثابت باشد. یعنی همه حدود و اجزاء حرکت، یکجا و یکباره، موجود گردد. چون علت آنها یکجا و یکباره وجود گرفته است، و تخلف معلول از علت ممکن نیست.

و اگر چنین باشد، دیگر حرکت، حرکت نیست زیرا ماهیت حرکت چیزی جز تغییر نیست، پس یا طبیعت علت حرکت نیست، و یا حرکت، سیال و متغیر نیست، هر دو احتمال با اصول علم کلی ناسازگار و منطقاً باطل اند.

از این رو بخش نخست قضیه منفصله که می گفت، طبیعت یا ثابت است یا متغیر، باطل است.

پس ضرورتاً بخش دوم منفصله حقیقی درست می باشد نتیجه اینکه طبیعت نوعی جسمانی، حقیقی است ذاتاً متغیر و سیال و متحرک چون اگر، تغیر، وصف ذاتی آن نباشد، باز مسأله علت تغیر پیش می آید که ثابت است یا متغیر. برای پیش نیامدن آن، باید تغیر را وصف ذاتی جوهر طبیعت دانست، که بر حسب وجود، هیچگونه تأخیری از وجود طبیعت ندارد.

هر دو به يك هستی موجودند و به يك ایجاد محققند. یعنی بین حرکت ذاتی طبیعت و خود طبیعت، جعل وجودی فاصله ای نیانداخته است. و اگر فاصله می انداخت، حرکت ذاتی نبود.

ذاتیات تعلیل پذیر نیستند مگر بالعرض. بر این مبنا، هیچگونه ثباتی در جوهر جسمانی نیست. جوهر طبیعت، پدیده ایست سیال و گذرا،

و ذاتاً متغیر. و در واقع هر آن، فردی یا نوعی از جوهر، از میان می‌رود، به نیستی می‌گراید. و فرد یا نوع دیگری پس از آنکه نبوده، بود می‌شود.

برهان کنونی می‌گوید علت حرکت خود نیز متحرك و متغیر است. و تفسیر آن نتیجه داد که تغیر و حرکت ذاتی طبیعت است، و به اعتباری، خود و عین طبیعت می‌باشد پس، حقیقت وجودی کل طبیعت نوعی جسمانی، حقیقی، سیال و گذراست. و بنابراین، چه دست بکار حرکت‌های عرضی باشد و چه نباشد، بر حقیقت حدودی خویش باقیست. اجسامی هم که بظاهر آرام و ساکنند. و در هیچ يك از چهار مقوله مشهور، حرکتی ندارند. باز طبق برهان فوق نظر به طبایعشان در گذر و حرکتند. توضیح بیشتر در فصل‌های بعد می‌آید.

رابطه حرکت جوهری با خود جوهر

این حرکت، از رده ذاتیات ماهیت طبیعت نیست. چنانکه از قبیل عوارض ماهیت و یا عوارض خارجی وجود هم نیست گو اینکه به برخی ملاحظات از جمله عوارض ماهیت، شمرده می‌شود. حرکت جوهری از جمله لوازم وجودی جوهر جسمانیست و هر چیز که از لوازم وجود شیء خارجی باشد. بین آن چیز و ملزومش، جعل فاصله نشده است. از اینرو، لازم وجود خارجی بیک جعل که همان جعل ملزوم است محقق می‌شود. پس از لحاظ درجه وجودی، پائینتر از ملزوم نیست. هر دو بیک مرتبه وجود عینی، موجودند، و يك وجود دارند. نتیجه اینکه حرکت از آنرو که از لوازم وجود طبیعت است، باید از عوارض تحلیلی آن باشد. و مفهوم ذاتی بودنش نسبت به طبیعت، جز این نیست.

نقد و اشکال بر حرکت جوهری

این مسأله از دیرباز، جایی در اندیشه اندیشمندان داشته است. اما برابر آنچه تا کنون در تاریخ رسمی فلسفه به ما رسیده، همواره از سوی فلاسفه، جانب نفی آن گزیده شده است. گویانکه می‌توان در گفتار برخی از اقدمین حکما، سخنانی جست که با جانب اثبات مسأله حرکت در جوهر سازگار باشد.

از جمله دانشمندانی که حرکت در جوهر را بسختی نفی کرده‌اند، ابوعلی ابن سیناست. فلاسفه پس از وی، اشکالهایش را بر حرکت در جوهر پذیرفتند. و اگر گاهی خرده‌ای می‌گرفتند، در حد واژگون سازی، استدلال او نبود.

تا اینکه فلسفه صدر المتألهین، پای به میدان نهاد، و بنیاد فلسفه قدیم را، با صلابت منطق متلاشی کرد و در همه زمینه‌ها و از آن جمله در زمینه حرکت در مقوله جوهر، قضایا و مسائل جدیدی به میان آورد. این مسائل جدید گرچه در فلسفه قدیم نبود و یا اگر هم بود نفی می‌شد، اما در علم عرفان از دیرباز به گونه‌ای مطرح بود که اکنون در ارزیابی و نقدشان سخنی نداریم. مسأله خلق جدید یا حرکت جوهری از گروه همین مسائلیست که بردانش نظری عرفان قرن‌ها پیش از صدر المتألهین، به صورتی طرح می‌شده است.

ان شاء الله در همین گفتار به اختصار سابقه مسأله مذکور را نقد و ارزیابی خواهیم کرد.

حال می‌پردازیم به اشکالهای ایراد شده بر حرکت جوهری، به شرح و ترتیب زیر:

الف) طبیعت جوهری، یا بالقوه است یا بالفعل. و حالتی میانگین بین قوه و فعل ندارد، و تکون و فسادش دفعی است زیرا صورت جوهری، کمال پذیر یا نقص پذیر نیست. چون در صورت اشتداد یا انتقاص. یا جوهر در میانه راه به نوعیت خود می‌ماند یا اینکه از

میان می‌رود.

در صورت اول، دگرگونی و تغییری در جوهر رخ نداده، و گر نه خلاف فرض لازم می‌آمد و دیگر همان جوهر پیشین نبود.

در صورت دوم، اشتداد مثلاً سبب نابودی جوهری و پیدایش جوهر نوینی شده است. و این دیگر اشتداد نیست. اشتداد آنست که جوهر در عین بقاء شدت و کمال یابد.

(ب) اگر اشتداد، موجب زوال جوهر و حدوث جوهر جدید شود. ضرورتاً بین جوهر سابق و لاحق، امکان وجود انواع جوهری نامتناهی بالقوه هست، بدان کیفیت اشتدادی. حال آنکه در اشکال (الف) معلوم شد که در جوهر حالتی بین قوه صرف و فعلیت صرف، تصور ندارد.

(ج) اگر اشتداد سبب عدم جوهر و حصول جوهر دیگر باشد، توالی آنات تجزیه ناپذیر که طبق اصول فلسفه باطل است لازم می‌آید. چون جوهرهائی که در روند حرکت اشتدادی پدید می‌آیند. یا اینکه همه یا برخی بیش از يك آن درنگ می‌کنند یا تنها يك آن نه بیشتر وجود دارند.

در صورت اول: حرکت به سکون تبدیل می‌شود. و در صورت دوم، توالی جوهرهای آنی انجام می‌پذیرد و قهراً توالی آنات زمانی لازم می‌آید که باطل است.

(د) اگر اشتداد موجب زوال و حدوث جواهر باشد ضرورتاً بین جوهر زائل و جوهر حادث بی‌نهایت جوهر فعلی وجود می‌یابد. زیرا در اشتداد بعنوان يك متصل امکان بی‌نهایت انواع جوهری بالقوه هست و چون در جوهر این حالت اجمالی که نه قوه صرف است و نه فعلیت صرف ممکن نیست، پس بین جوهر زائل و جوهر سابق بی‌نهایت جوهر فعلی موجود است و اینهم امکان ندارد. زیرا در يك قدرمتناهی، يك بی‌نهایت بالفعل نمی‌گنجد.

ه) مادهٔ نخستین که همان هیولی است، چون توان محض وقوه واستعداد صرف است. بخودی خود فعلیت و تحصیل ندارد. پس نمی‌تواند در مقولهٔ جوهر حرکت کند. و اگر بخواهد به کمک صورت جوهری، خود را نگهداشته و آنگاه بحرکت بپردازد، حتماً به کاری محال کمر بسته است.

زیرا در فرض حرکت، صورت جوهری مفروض، طبق قانون خود حرکت از میان می‌رود. و با رفتنش، ماده نیز که چشم امید بدو دوخته بود، زائل می‌شود. و چیزی که نیست چگونه راه می‌رود. حال اگر گفته شود موضوع حرکت، يك جوهر بالفعل است. می‌پرسیم در این حرکت جوهری آیا جوهر متحرك تا هنگام حدوث جوهر جدید باقیست؟ اگر این است پس تا آن زمان حرکتی نکرده بود که خلاف فرض است و اگر مغایر با جوهر اول و جوهر بعدی باشد پس در واقع جوهر اول نابود شده و آنچه فعلاً حاصل است قبلاً نبوده.

این بود مختصری از نقدهای وارد شده بر حرکت جوهر. حال سراغ پاسخ آنها می‌رویم.

پاسخی به اشکالهای حرکت جوهر

در پاسخ از پرداختن به تحلیل و انطباق دادن بحث بر ترتیب و اقسام اشکالهای یاد شده، بدلیل مراعات ایجاز صرف نظر می‌کنیم. از اینرو به يك پاسخ جامع بسنده می‌شود:

برپایهٔ شناخت مختصاتی حرکت، همه اشکالهای مذکور از صفحه دانش زدوده می‌شود. زیرا پیدایش آنها ریشه در بکار نگرفتن قوانین حرکت بطور جامع دارد. حرکت بعنوان يك سیال متصل، در همه پاره‌های مسافت، از آغاز تا انجام، يك هویت و خودی دارد. پیدایش اجزاء جدید، و نیست شدن اجزاء سابق، به گونهٔ گسسته نیست تا در آن

گسیختگی خودی و تشخص ذات از میان برود. طبق یکی از مختصات یاد شده، شیء سیال و متصل، همواره در طول تغییر، بقاء دارد. و بقاء آن عین حدوث اجزاء نو می باشد. از اینرو اگر مقوله جوهر جسمانی مقوله ای متغیر و سیال باشد. اشکالی پیش نمی آید زیرا هم می توان گفت جوهر در اثناء حرکت باقیست و هم می توان گفت باقی نیست چنانکه خصلت هر سیالی همین است. که از دو منظره مختلف بقاء آن هم اثبات می شود و هم نفی.

اگر اشکال ابن سینا و دیگران بر اشتداد جوهر بجا بود، می بایست از همه مقوله ها تغییر و اشتداد سلب شود. بر این پایه و با توجه به اینکه جوهر صوری به خود قائم است، تفسیر حرکت جوهر را پی می گیریم: جوهر صوری از حیث تجدد و سیلان ذاتی اش، حرکت و از حیث جوهریت و بقاء ماهیت کلی و هویت وجودی اش موضوع حرکت، و از جهت خصوصیات حدود و صور حادثه، مقوله و مسافت و مافیة الحركة می باشد. و بنابراین، نیازی به فرض متحرکی جز خود جوهر صوری نداریم، گذشته از اینکه دیگر محذوری در فرض حرکت ماده در جوهر فعلی نیست. زیرا ماده برخلاف نظر ابن سینا و موافقانش، در طی حرکت از بین نمی رود بلکه پیوسته از طریق اتصال صور حادثه باقیست پس درست است که بگوییم: موضوع باقی در حرکت جوهری هیولی و ماده اولی است. چون ماده در گرو جوهر صوری و اثره ای نیست. بستگی و قوام ماده به طبیعت جوهر فعلیست و این طبیعت هم هرگز در راستای تجدد و تغییر جوهر نابود نمی شود.

علاوه بر این، می توان بر اصول مشائی نیز موضوعی باقی در حرکت جوهری تصویر کرد. باری، بر طبق خصلتها و قوانین حرکت فرقی بین جوهر سیال و دیگر مقولات حرکت پذیر نیست. مقولات حرکت پذیر چهار گانه برابر خصلت ذاتی سیلان و گذر، همواره در اثناء حرکت، در بین دو حالت قوه محض و فعل محض قرار دارند.

مقولهٔ جوهر نیز بنابر تغییرش از این حکم بیرون نیست. پس رواست که بین جوهر سابق و جوهر لاحق بینهایت جوهر به نحو توان وقوعه وجود داشته باشد.

و از اینرو دیگر این پرسش که هر جوهر، درنگ زمانی دارد یا نه، درست نیست. زیرا پرسش مذکور فقط در زمینه اجزاء و پاره‌های فعلی وجدا و منفصل، بکار می‌آید نه در یک پیوستهٔ تدریجی.

پس هیچ اشکالی از جنبه علمی بر حرکت در مقوله جوهر جسمانی وارد نیست و از اینرو بر طبق برهان گذشته، نظریهٔ حرکت جوهری کاملاً علمی و منطقیست.

توابع حرکت جوهری

این نظریه از روی عمقی که دارد، ثمرات و تبعات علمی بسیاری دارد که شاید هنوز بسیاری از آنها بر ما نمودار نشده است.

اینک به نحوی گذرا برخی از توابع کشف شده را بر می‌شمریم: (۱) در همه مقولات برابر قانون توابع در حریم جوهر و عرض، در پی حرکت جوهری، یک حرکت عام و تابع واقع می‌شود، که ثبات و سکون را از همه سلب می‌کند.

این قضیه تابع، منافاتی با قضیهٔ دیگر دال بر نفی حرکت اصلی در برخی مقولات ندارد. زیرا اشکالات حرکت در مقوله فعل یا انفعال یا متی مثلاً اگر بجا باشند، به حرکت بالذات و اصلی اختصاص دارند.

(۲) جوهر جسمانی، حادث زمان نیست چون هر فرد آن سابقهٔ عدم داشته و مسبوق است به نبود و عدم زمانی و این حکم، که هر فردش چنین می‌باشد حکمیست کلی و عام و غیر مشروط و در ضوابط علم اعلیٰ به ثبوت رسیده، که حکم جزء در صورتی که غیر مشروط باشد، شامل کل مجموعه نیز می‌شود. در مورد کنونی حکم حدوث برای هر فرد جوهری حکمیست عام، مطلق و نامشروط.

پس نتیجه می‌دهد حدوث را برای کل جوهر جسمانی در همه امتداد آن. از اینرو تمامی عالم مادی، يك پدیده و حادث زمانیست از آن جهت که در کل جوهریت و ذات تدریجی و متصل و گذرانش متقوم به عدم سابق در متن آنست چنانکه نظر به آینده زمان، در کل ذاتش، فانی و زائل و متقوم به عدم لاحق در متن خویش است.

گذشته جهان ماده نیستی و عدم است. و مسیرش نیز در آینده بسوی نیستی و فنا و اضمحلال می‌باشد.

۳) امکان سیر از ماده به ماوراء ماده. این تابع بسهم خودتوابعی دارد بسی ارزنده و حیرت‌انگیز که باید در جایش به بحث و تحقیق گرفته شوند.

۴) اتصاف انواع به صفت جنس نسبت به فصول حاصله از حرکت ماده اولی در مقوله جوهر.

۵) اختلاف‌نهایی ماهیات جوهری شخصی مشترك به دلیل فصول جدید و لاحق.

۶) عمود بودن جسم بر امتداد چهارمی غیر از طول و عرض و عمق «درازا، پهنا، ژرفا» این تابع می‌گوید همانگونه که سطح هندسی بر سطح عمود است، بهمین روش زمان بر کل جسم از منظر هندسی و فلسفی عمودی می‌باشد.

از اینرو بعد چهارم تنها يك اضافه محاسباتی و ریاضی نیست، بلکه واقعیتهای است عینی. از این گذشته تابعی دیگر نیز داریم که از حرکت استکمالی استنتاج می‌شود و آن وجود امتداد دیگر است عمود بر همه امتدادهای یاد شده در بحثهای آینده به این تابع اشاره خواهد شد.

۷) ارتباط حادث به قدیم به وجه علمی که از دقیقترین و ارزنده‌ترین ثمرات حرکت جوهریست. تا قبل از نظریه حرکت جوهری همواره فلاسفه در گیر مسأله ارتباط حادث به قدیم بوده و راه حل کاملی

نمی‌یافتند.

۸) ملازم و همبسته نبودن حرکت در مقوله با وقوع اشتداد در آن. یعنی ضرورت ندارد که اجزاء و حدود حرکت و مقوله، اجزاء و حدود تشکیکی و اشتدادی باشند، به طوری که هر جزء از اجزاء حرکت کاملتر و فعلی‌تر از جزء پیشین باشد، آنچه از حرکت در یک مقوله برمی‌آید، همبستگی میان حرکت مقولی و امکان وقوع اشتداد است نه ملازمه بین حرکت و وقوع اشتداد.

از اینرو ما در همه مقولات حرکت پذیر. بدو گونه حرکت قائلیم (الف) حرکت یکسان و متواپی. (ب) حرکت تشکیکی و نایکسان. اگر این دو گونه حرکت را نپذیریم و فقط گونه نایکسان را درست بدانیم باید اشکالات و محذوراتی را قبول کنیم. گذشته از اینکه در گفتار قبل، مبادی برهان بر دو گونه حرکت مقولی به اتمام رسید.

۹) خلق جدید (آفرینش نوین)

دلیل بر این تابع تفسیر مفهوم حرکت جوهریست. زیرا زوال و حدوث تدریجی افراد و انواع جوهری سخن دیگریست از خلقت جدید و مستمر در هر آن. تغییر جوهر اگر از منظره ماده و صورت و رابطه آندو نگریسته شود، حرکت است. و اگر از منظره مطلق هستی و پیشینه نیستی اعتبار گردد، خلق جدید و آفرینش نوین می‌باشد. و از دید اتحاد حرکت با جوهر جسمانی که هر لحظه خلق می‌گردد، این جریان نوعی تحریک و تغییر الهی است. یعنی از این منظره بدیع مباشر و دست بکار حرکت خود مبدأ ربوبی - جلت عظمت - می‌باشد. که این قضیه را باید به جسارت تابعی دیگر از توابع حرکت جوهر برشمرد.



در اینجا لازم می‌بینم تحلیلی از مسأله خلق و حرکت هر چند بسی کوتاه و بشرح ذیل انجام شود.

تحلیل خلق و حرکت:

خلق به اعتبار مطلق ایجاد و هستی بخش. مرادف با جعل به مفهوم صناعی آن است. و جعل به مفهوم صناعی، ذاتاً به وجود هر چیز و عرضاً به ماهیات تعلق می گیرد حال اگر جعل و مجعول و ایجاد و وجود را بر حسب واقع یکی دانستیم - هر چند که در اعتبار فنی از هم جدایند - و نوعی مساوت بین آندو قائل شدیم، باید برابر هر مجعول يك جعل باشد.

در این صورت جعل و مجعول در کثرت و وحدت، و حدوث و قدم مشترك می باشند. و قهرأ جعل جدید بمعنی خلق می آید. اینگونه تفسیر از جعل و مجعول مسأله ربط حادث به قدیم را گرفتار عود اشکال می کند. هر چند می توان با تعمیق و ژرفا دادن بآن رشته اشکالها را از هم گسیخت.

اما اگر گفتیم جعل از مجعول به نحو تمیز محیط از محاط و لاتعین از تعین، جدا و متمیز است، در این صورت در احکام یکدیگر جز به نحو عرضی و تبعی اشتراك ندارند. بر طبق افتراق احاطی جعل و ایجاد از مجعول و موجود، صادر اول و بالذات وجود عام است نه عقل نخست. این ایجاد به انحاء خاصه وجودات تعلق بالذات و به ماهیات تعلق بالعرض دارد. و در مسأله حرکت جوهری مجعول بالذات وجود جوهر طبیعت است اما خصوصیات عدمی آن که مقوم مفهوم حرکتند، به نحو تبعی به جعل بسته اند نه بالذات و از لوازم وجود جوهر و عوارض تحلیلی آنند. از اینرو تغییرات جوهر به حریم ایجاد ره نیافته و ایجاد الهی همواره ثابت و موجودات و مخلوقات متغیر و سیال و حادث اند.

بر این پایه مسأله پیچیده ربط حادث بقدیم به سبب سهولت تبیین و تفسیر می شود. تفسیر مبسوط این مسأله نیاز به گفتاری مستقل دارد. پس بهمین مختصر بسنده کرده و مسأله خلق جدید را پی می گیریم.

از آنچه گذشت معلوم شد که حرکت جوهری تابعی به نام خلق جدید دارد. که می‌گویید، هر لحظه جوهری نو با توابعش از سوی مبدأ ربوبی آفریده و خلق می‌شود. هر مخلوق جدیدی، خلق جدیدی دارد، و عالم دائماً در حال شدن و صیورت و خلق شدن می‌باشد، و باری تعالی هر لحظه در شأن آفرینش و خلق و ایجاد است حال، با توجه به اینکه قضیه خلق جدید تابعی از حرکت جوهریست، باید گفت خلق جدید به مفهوم فلسفی، اختصاص به عالم جسمانی دارد. و از این طریق به گونه‌ای واجد مختصات است که برای حرکت برشمریم از آنرو که به گونه‌ای و باعتباری با حرکت جوهر عالم یکیست. اکنون که مفهوم خلق جدید به لغت فلسفه دانسته شد، می‌پردازیم به خلق جدید در عرفان تا ببینیم چه اشتراکها و اختلافاتی با مفهوم فلسفی‌اش دارد.

خلق جدید در عرفان

این لغت در دانش برین عرفان نظری، در پهنه‌ای گسترده‌تر از پهنه فلسفی آن بکار می‌رود، و اساساً طبق سخنهایی که عرفاء دارند، همه جهان امکان را در بر می‌گیرد. پیش از پرداختن به تحقیق در مفهوم لغت یاد شده، لازم است که برخی از گفته‌های محققان عرفان نظری آورده شود. این گفته‌ها بترتیب الفباء با برگردان بلغت فارسی و برخی تصرفات انشائی و مراعات ایجاز مفید به قرار ذیل است:

الف) صدرالدین قونوی در «مفتاح غیب الجمع و الوجود» فصل سوم چنین می‌گوید:

شیء در زمینه ائمار یا اظهار محال است که مشابه تام خود را بار داده و یا اظهار کند. و گرنه لازم می‌آید که وجود در يك حقیقت و يك مرتبه بر يك نسق دوبار حاصل و پدیدار شود و از همین باب است این سخن که می‌گوید: حق تعالی به گونه واحد دوبار تجلی نمی‌کند، بلکه

نوعی تکثر و افتراق در گونه‌های تجلی لازم است.

ب) سخنی دیگر از قونوی به نقل محقق فناری در «مصباح الانس» فصل سوم وی می‌گوید: اصل زمان که همان اسم دهر است، حقیقت نسبی و معقولیست چون دیگر نسبت‌های اسمائی و احکامش در هر عالمی بر حسب تقدیرات و احکام اعیان امکانی و آثار و مظاهر اسماء تعیین می‌یابد.

ج) همچنین از حمزه فناری شارح محقق «مفتاح الغیب» قونوی در ذیل کلام «ب» می‌گوید: بنابر اینکه حکم اسم دهرنه در دنیا و نه در آخرت منقطع می‌شود، سزااست که تجدد و تغیر نسبت‌هایش نیز منقطع نگردد. چنانکه تجدد اجزاء مفروضه‌اش از میان نمی‌رود، همانگونه که نسبت زمانی که صورت دهر است به زمانیات و عالم دنیا همواره در تجدد می‌باشد.

و بر همین رفتار است، شأن الهی. که هر آن نو می‌شود. چنانکه خدا می‌فرماید: کل یوم هو فی شأن یعنی در هر آن، چون جهان در هر نفس نیاز دارد به مدد حق تعالی از طریق اعطاء وجودی که مایه بقاء ماهیت و عین آنست، و گر نه عدم و نیستی به حکم نسبت عدمی امکانی، سر در پی همه ممکنات است. پس گریزی از حکم ترجیح جمعی احدی الهی که مقتضی بقاء در هر نفس است نمی‌باشد. لذا به حکم ایندو اصل (دهر و شأن) می‌سزد که وصف و اضافه وجود هر آن تغیر و تجدد یافته و نو گردد. چنانکه خدای تعالی فرمود: بل هم فی لبس خلق جدید چون اجزاء دهر و زمان تکرار پذیر نیستند.

محقق فناری سپس در انجام فصل سوم، اشکالی طرح کرده و از آن پاسخ می‌دهد. می‌گوید: اگر گوئی در صورت درست بودن این (عدم تکرر تجلی و عدم امکان اعاده معدوم بعینه) دو محذور، پیش می‌آید. یکی: بطلان جزاء تکلیفی و دیگر بطلان حشر اجساد. با آنکه هر دو هم شرعاً ثابتند و هم تحقیقاً. در جواب گوییم: ملازمه رانمی‌پذیریم.

چون مفهوم ثبوت جزاء و حشر اجساد. اتحاد ذات و مرتبه (مکلفین) است و این با اختلاف احوال و نشئات تنافی ندارد.

د) سخنی از قیصری در شرح عبارات «فصوص»: و حاصل آن در عین پراکندگی چنین است: سراسر جهان، مجموعه‌ای از اعراض حادث و غیر قابل بقاء است. این مجموعه عرضی چون قسائم به خود نیست، هر دم نیاز به تأثیر جدید دارد و هر آن دگرگون می‌گردد. و به دیگر سخن، لحظه به لحظه صورتهای نو و تازه بر عین واحد نمودار می‌شود. هر تجلی، چیزی را که نبوده، بود کرده و بود را به فنا و زوال می‌سپارد.

این بود نقل مجملی از متون و شروح کتب عرفان نظری. از نقل دیگر گفته‌ها به دلیل مراعات ایجاز و نیز به دلیل طول و یا تعقید و یا عدم مناسبت خصوصیات آنها بابحث کنونی، صرف نظر می‌کنیم. و گمان این است که همین اندازه بتواند مایه‌ای باشد. در ایضاح مفهوم خلق جدید از دیدگاه عرفان.

اکنون می‌پردازیم به تفسیری از خلق جدید و دیگر گفته‌های یاد نشده که بر پایه گفته‌های یاد شده و دیگر گفته‌های یاد نشده که در آنچه نقل شد بدانها نیز اشاراتی هست. و از پرداختن مستقل به نقد و تحقیق مناقشه خودداری می‌کنیم، زیرا این کار نیاز به فرصتی وسیع‌تر دارد.

این تفسیر برابر روش مختصاتی انجام می‌گیرد.

مختصات نظریه خلق جدید در عرفان نظری

از پیش یادآور می‌شویم که بیان همه خصلتها را عهده‌دار نمی‌شویم و دراصل، روش‌گریده این است که آدمی آنچه نمی‌تواند بر عهده نگیرد. و طبق همین روش، در هیچ مورد از جستارها و استقرائات، و استخراجاتی که دائر بین نفی و اثبات نیستند، احصاء و

شمارش فراگیر را تعهد نمی‌کنیم.

اینک رده‌ای از خصلت‌های آفرینش نوین از دیده اهل عرفان و برخی از مبادی آن بترتیب زیر آورده می‌شود.

(الف) انحصار موجود واجب و بخود قائم بر ذات نامحدود خداوند - جلت عظمته - چه جز او هیچ مستقلى تحقق ندارد.

(ب) همه جهان، پیروها و توابع محضند. چه در ذوات و چه در آثار و احکام.

(ج) حاصل بالذات از مبدأ الهی، وجود عام و فیض منبسط وجود فعلی شامل می‌باشد. این جود و فیض و حصول عام، ثابت و غیر متغیر و در خود نا متغایر و نا متکثر است.

(د) قوایل و پذیرنده‌های فیض و حصول عام، ماهیات و اعیان ممکناتند. و خود ماهیات و اعیان با قطع نظر از ایجاد، معدومات صرفه‌اند. و به ایجاد و جعل، موجود می‌گردند.

(ذ) ماده صور عالم در همه زمینه‌ها، هیولی و موضوع نخست است که به اعتباری همان وجود عام صادر از مبدأ الهیست و صور به مثابه اعراض و تعینات موضوع مذکور می‌باشد.

(س) تکثر تجلی به دلیل کثرت قوایل و اعیان ماهویه و عدم امکان تکرارش می‌باشد. از این طریق، بینهایت صور وجودی در حیز دهر و زمان، پدیدار شده و بینهایت آیات آفاقی و انفسی بر خردمندان نمودار می‌گردد.

(ش) ریشه زمان، اسم دهر است که سراسر جهان برین و زیرین را فرا می‌گیرد. در جهان برین واژه دهر و در جهان زیرین، واژه زمان به کار می‌رود.

(ع) هیچ چیز، مانند و مشابه تام خود را بار نمی‌دهد و از هیچ چیز مانند مطلق آن پدیدار و ظاهر نمی‌شود. بجاست این قضیه را قانون عدم انتاج مشابه تام یا قانون عدم اظهار مانند مطلق بنامیم.

غ) تجلی دو جهت دارد. از جهتی موجب بقاء است و از جهتی موجب فناء و گاه گفته می‌شود تجلی بردو گونه است تجلی افناء و تجلی ابقاء. این گوناگونی سخن از گوناگونی اعتبارهای نفس الامری و کثرت جهات معقوله برمی‌خیزد. و منطقاً تهافتی، پیش نمی‌آید.

ظ) عدم قابلیت ممکنات، برای بقاء. یعنی اگر بخود گذارده شوند، برای يك لحظه نیز نمی‌مانند چنانکه اگر بخود باشند، از اصل موجود نمی‌شوند.

ممکن، در هر آن نیازمند به وصول مدد از سوی مبدأ الهی است. اعطاء مدد مایه بقاء عین ممکن شده و از گردن نیستی، مصونش می‌دارد. اگر مدد پی‌درپی ایجاد از مبدأ اول نباشد، عدم و نیستی بحکم نسبت امکانیه عدمیه، در کمتر از لحظه‌ای همه اعیان و اشیاء را گرفته و اثری از آنها باقی نمی‌گذارد.

ف) تجلی، به حکم عدمیت ممکنات، هر لحظه تجدد می‌یابد. این تجدد و حدوث، بدلیل حکم قوایل و اعیان وصف تجلی شده و گر نه بخود نه تکرار دارد و نه تکرر و نه حدوث و تجدد، بین ثبات و عدم تکرر تجلی وجعل و فیض بین خلق جدید، و موجودات بینهایت متکثر از منظره اصول مذکوره و دیگر قواعد مطویه هیچ تنافی نیست. ق) شمول تجدد نسبت به همه موجودات خلقی و امری. این شمول در فلسفه با چندین ایراد و نقد، روبرو شده.

ک) حدوث همه عالم. چه عالم ماده و چه عالم مجردات، برابر این اصل و مختصه دانش عرفان نظری. تمامی جهان بدون استثناء حادث است، بدین معنی که سابقه عدم انفکاک دارد چه از گونه زمانی و چه از گونه دهری زیرا دهر و زمان هر دو نسبت تجدد دارند.

این حدوث زمانی و دهری که از نظریه خلق جدید عرفانی برمی‌آید، نظریه ایست بدیع و از جهتی مشابه نظریه حدوث عام دهری میرداماد است گرچه از هم جدا و با یکدیگر منطقاً متغایرنند.

ل) انطباق خلق جدید بر زمان فلسفی از حیثیت اسماء حاکم بر طبیعت و شهادت و انطباقش بر دهر عرفانی از جهت اسماء حاکم بر ملکوت و غیب هستی، تفاوت بین دهر عرفانی و زمان فلسفی، خود بحثی ژرف و پیچیده دارد. از نظر گاه علمی. این تفاوت در گیر برخی اشکالات است که درجایش باید بدقت به فحص و تحقیق و تحلیل گرفته شود.

م) هویت و اینهمانی و خودی در اثناء آفرینشهای هر لحظه، یا نوین، بر پایه، يك ثابت عمومی و بنیادین، نگهداری و حفظ می شود. اساساً در هر حرکت و هر گونه روند تجدیدی برای ایضاح و تفسیر علمی آن نیاز به يك ثابت باقی داریم. بدین دلیل است که فلاسفه در حرکت های چهار گانه یا پنج گانه مقوله در پی موضوعی ثابت اند. و شماری از فلاسفه، چون موضوع ثابتی در برخی از حرکت های چهار گانه عرض نیافتند یا دچار تردید شده و یا یکسره آنرا نفی کردند. و تقریباً همه فلاسفه پیش از ملاصدرا بهمین دلیل حرکت جوهری را باطل گمان کرده اند. در خلق جدید به مفهوم فراگیر عرفانیش نیز مشکل یافتن يك ثابت مرتبط و باقی وجود دارد. محققان صناعت عرفان، ثابت خلق جدید را بگونه هایی چند در نظر آورده اند این ثابت به اعتبارهای مختلف نامهای مختلف دارد.

به يك اعتبار، جوهر نامیده می شود و به اعتبار دوم هیولای اولی و به اعتبار سوم نفس ممتد و به اعتبار چهارم عین ثابت و به اعتبار پنجم ذات و به اعتبار ششم مشیت فعلی و به اعتبار هفتم وجود عام که فعل اول حق است.

ن) تشابه صور خلقی در عین تفاوت. تفاوتها در مراتب مختلف فعل، ایجاد از حیث ظهور احکامشان، بسی نایکسانند. چون در مرتبه های بالای هستی، توان ظهور عینی و واقعی اثر بخش ندارند و اسماء حاکمه بر کثرت، مغلوب دولت اسماء قاهره و جلایه اند. اما در

پائین هستی چنین نیست. حکم تفاوت در آنها پدیدار است و گاه احکام تشابه مقهور آن می‌شود. ترقیات و استکمالات نیز در موطن تفاوت رخ می‌دهند، و بر همین وصف است احکام تغییرات، و به اصطلاح فلسفه احکام کثرت و مشتقاتش، در موطن تشابه، صرفاً نفس الامری بوده و واقعی نیستند. اما در موطن تفاوت، واقعی و عینی‌اند.

و بر اساس همین ملاک فلسفی است که می‌توانیم تفاوت و تشابه و اختلاف ظهور آنها را به گونه‌ای علمی تفسیر کنیم. در دیگر قضایا و مسائل عرفانی نیز اگر بخواهیم تفسیرهایی با صفت علمیت داشته باشیم راهی نداریم جز اینکه از قوانین علم کلی بهره گیریم. همین قانون یادشده یعنی تفاوت واقع و نفس الامر به نسبت عموم و خصوص، کلید حل بسیاری از مشکلات نظریست. نادیده گرفتن آن موجب شده که چندی از مسائل عالی علم به صورت شعر یا خطابه درآید.

ه) تجلی از جهتی موجب فناء و از جهتی موجب بقاء است و به دیگر سخن، دو گونه تجلی در میان هست، یکی، تجلی ابقاء و دیگری تجلی افناء، با تجلی افناء، ماهیت گرفتار عدم شده، و با تجلی ابقاء دوباره هستی باز می‌گردد. و این جریان همواره هست. تجلی افناء نوعی رجوع ایجاد است به باطن وجود چنانکه تجلی ابقاء، تعلق ایجاد است به مقابل غیب و باطن.

در اینجا بیان این نکته لازم است که از نظر گاه علمی، نعت تجلی افناء، وقتی در برابر تجلی ابقاء به کار رود، منظور تجلیات قاهره است. در مورد خلق جدید فناء از جهت تجلیات قاهره نیست، بلکه از جهت انقطاع فیض و عدم قابلیت ذاتی ممکن برای دوام است. و بقاء بعد از فناء از جهت ادامه فیض می‌باشد. از اینرو بنظر می‌آید که همان عبارت اولی را که تجلی دو حیث دارد. باید بکار برد گویانکه این تعبیر نیز با دشواری فلسفی روبروست و اساساً در این تبیینات عرفانی از خلق جدید و در تفسیر فناء و عدم لاحق اعیان ماهوی نقدها

و مناقشاتی بر پایه اصول فلسفه وارد است که بسی شایسته است نوشتاری مستقل را بدان اختصاص داد. نگارنده در این زمینه برخی نظرات دارد که شاید در فرصتی دیگر بدانها پردازد.

سنجش خلق جدید در دو منظره

در منظره پیچیده و با دقت طرح شده متافیزیک عقلی محض، دو جهان برین و زیرین با دو چهره جز یکدیگر و ویژگیها و نقشهای نایکسان خارج می نمایند.

جهان برین، نخستین آفریده خداوند و دارای مختصات از قبیل ثبات، تجرد و فعلیت عاری از قوه است. و جهان زیرین، یا طبیعت، پس از جهان برین، آفریده شده و تهی از ثبات، و تجرد و فعلیت خالص است. سراسر آن از ژرفای جوهر طبیعت تا سطح همه اعراض و پیروها، در یک تکانه پیوسته و حرکت متصل جوهری اصلی و تبعی می باشد.

ماده نخست که محض توان و قوه است، در جوهر طبیعت حرکت می کند و آرام آرام، ژرفای آنرا شکافته و بسوی یک بینهایت دست نیافتنی، ره می گشاید.

این ماده با اینکه نیاز وجودی به صور جوهریه دارد، با زوال و حدوث آنها بنابودی کشیده نمی شود چون زوال و حدوث صور جوهری به نحو منفصل و گسسته نیست، تا با رفتن یک صورت، ماده نابود گردد و موضوعی برای حرکت در میان نماند. زوال و حدوث، به نحو متصل و پیوسته انجام می گیرد. هویت جوهر صوری در کل مسافت، مصون می ماند و از اینرو، ماده وابسته به آن نیز، مصون مانده و امکان حرکت را می یابد.

از رهگذر حرکت جوهر صوری، همه ساختار جهان طبیعت، از عرض تا ماده، دستخوش حرکت و تجدد و تغییر شده و همراه خود

جوهر، در سیل خروشان فناء و حدوث افتاده و بدور دستها کشانده می‌شوند.

برای ماده در گذر خویش، هر لحظه صورتی از صور جوهری پدید می‌آید. و به سخن دیگر در هر لحظه، به نحو توان و استعداد صورتی دارد جز صورت گذشته، و هر صورتی نیز، ماده دیگری دارد که از صورت به نحو ایجاب و فعلیت برمی‌آید. چون ماده، پیرو و تابع صورت جوهر نیست. چون، جوهر صوری، حیث فعلیت و ماده حیث قوه است، و فعلیت بر قوه تقدم دارد گرچه برخی از افراد قوه، در زمان بر برخی از افراد فعل مقدم است، چنانکه برخی از افراد فعل بر برخی از افراد قوه در زمان پیشی دارد.

پس به حکم تابعیت، همه ساختار طبیعت در حرکت و حدوث است، موضوع حرکت جوهری نیز از این دگرگونی برکنار نمانده و با این وصف وحدت خویش را با طبیعت جوهر صوری نگهداشته و از گسیختگی هویت سلامت می‌رهد. پس کل جوهر جهان جسمانی اندر حدوث و تغیر است و چون این حدوث و حرکت، به نهاد و ذات، بستگی دارد، همواره اینگونه است چه در مقوله‌های پیرو، حرکتی پدید آید. و چه نیاید و چه روی به استکمال و پیشرفت بگذارد و چه نگذارد اشتداد و استکمال در درون مفهوم حرکت جای ندارد.

در مفهوم حرکت، تنها تجدد افراد مقوله جای دارد ترقی وجودی و استکمال از وراء مرز حرکت بسوی متحرکات سرازیر می‌شود. استکمال در امتداد دیگری جزء امتداد حرکت و سه امتداد ماده پدیدار می‌گردد. از اینرو آن را بعد پنجم می‌نامیم.

متحرکها در ژرفای طبیعت، در اثنائی که در جهت عمود بر کل جسم به جلو می‌روند، یکباره در شبکه يك نیروی عمود بر کل آنها، می‌یافتند. این نیرو متحرکهای جوهری را در بعد استکمال و امتداد سلسله طولی هستی قرار می‌دهد. ایام دنیوی متحرکات بسر آمده، و

در ایام ربوبی یا الهی وارد می‌شوند. بر این پایه، حرکت جوهری دو بخش دارد: الف) بخش حرکت در سلسله عرضی، ب) بخش حرکت در سلسله طولی هر کدام از دو بخش یاد شده زمانی ویژه دارد، و هر زمانی احکام و قوانین خاص بحث از ماهیت زمانهای طولی و تفاوتشان از زمانها عرضی نیازمند فرصتی دیگر بوده و از حوصله این گفتار بیرون است. حاصل اینکه کل عالم مادی هر لحظه آفریده و حادث می‌شود و در این خلق جدید است که عالم ره به سوی کمالها و فعلیتهای نوین گشوده و هر زمان در جهتها و طرق طولی وجود دیواره‌سدهای مادیت را در هم شکسته و گام به ماوراء طبیعت می‌گذارد.



چهره خلق جدید در دیدگاه فلسفه بدینگونه است. اما در منظره عرفان نظری، نقش و صورتی دیگر دارد. زیرا دیگر به حریم طبیعت، اختصاص ندارد. جهان به مثابه يك كل، همیشه در آفریده شدنست. از عقول قادسه و انوار قاهره که سلسله اعلین را می‌سازند تا انوار اسفهبديه و صیصیه تا برازخ فلکی و عنصری تا زیرین‌ترین نشیبهای هیولی. همه مشمول تبدیل و دگرگونی و نوشدن می‌باشد. تنها نور اتم اقهر ربوبی که مبدأ هر موجود است، ثابت و نامتغیر و بی‌هیچ دگرگونیت. تجلی حق از آن جهت که به او تعلق داشته، امریست ثابت و عام و اُحدی. تجلی، به اعتباری فعل عام حق و به اعتباری وجود عام مطلق صادر از مبدئیت اوست. اعیان و ماهیتهای امکانی به دلیل نسبت عدمی از لا معدومند و در لایزال لحظه به لحظه، ایجاد می‌شوند. حتی يك آن ایجاد قطع نمی‌شود. چون در آن صورت، اشیاء به علت نسبت عدمی، یکسره بنابودی می‌گرainند.

حدوث پی‌درپی در اشیاء بدلیل نیاز آنهاست به مدد ابقائی. و این نیاز به دلیل عدم قابلیت آنهاست نسبت به بقاء. پس اگر به ایجاد اول بسنده شود، اشیاء از میان می‌روند.

این اشیاء به مثابه تعینات و نسب و تعلقات و لواحق و معالیل ایجاد الهی و تجلی ربانی اند. حدوث و تجدد در تعلقات و مرئی تجلی است نه در متن آن مگر بالعرض. و خلق جدید و یا ایجاد جدید به معنی تعلقات حادث تجلیست. نسبت به ماهیات امکانی که در پی حدوث آن تعلقات حادث می گردند. چنانکه در پی زوال آنها، اشیاء بنابودی و فنا می روند. در همین ایجادهای متوالیست که در موطن تفاوت، حکم ترقیات آشکار شده و سلسله استکمالات پدید می آید. و در موطن تشابه گرچه تجدد است اما استکمال نیست. آنجا تفاوتها پنهان و مغلوبند و از اینرو گمانبران گمان ثبات در آنجا می برند.

خلق جدید در منظره عرفان نقشی اینگونه دارد که بسی کوتاه و در زاویه ای تنگ و با خطوطی قلم انداز ترسیم شد. و حال برای ایضاح بیشتر، قدری از نقاط اشتراك و اختلاف آن در دو دیدگاه مذکور سخن می گوئیم.

نقاط اشتراك خلق جدید در فلسفه و عرفان

شماری از آنها در ذیل به اختصار می آید:

- (۱) حدوث و تجدد
- (۲) عدم قابلیت بقاء ذاتی بسان عدم قابلیت وجود ذاتی.
- (۳) تشابه در عین تفاوت.
- (۴) فناءپذیری ذاتی بسان عدم ذاتی ازلی.
- (۵) انطباق بر نوعی امتداد زمانگونه.
- (۶) دوگونگی تغیر و تجدد. در هر دو دانش گاه تغیر در راستای ثابت است، بدون استکمال و ترقی و گاه در قوس متغیر است که همراه ترقی و استکمال می باشد.
- (۷) انحفاظ هویت از طریق يك ثابت، با اختلافی که دو علم در تفسیر و تقریر آن دارند بعلاوه اختلافی دیگر که در نقاط اختلاف یاد خواهد شد.

- ۸) وجود موضوع برای تجدد صور در هر دو با اختلاف نظری که در خصوصیت آن از دید دو علم هست.
- ۹) تعلق تجدد در هر دو علم به انحاء وجودات.
- ۱۰) نوعی اتصال تجدد که البته در فلسفه این اتصال طبق موازین منطق وقوانین علمی بدقت و بامجموعه مختصاتش تبیین گردیده است.

نقاط اختلاف

شماری از آنها چنین است:

- ۱) عمومیت خلق جدید در عرفان. حال آنکه در فلسفه به عالم جسمانی اختصاص دارد.
- ۲) اختلاف در مبادی. این نظریه در هر کدام از دو علم طبق يك دسته مبادی خاص، اثبات می شود که شرحش از گنجایش این گفتار بیرون است.
- ۳) ثابت عرفانی در سطح عالی هستی تصویر شده، حال آنکه ثابت فلسفی در سطح نازل آن که ماده باشد. البته در اینکه هر دو به نوعی اصل وجود را ثابت می گیرند، مشترکند. وجه ثابت وجودی در بالاتر از ماده طرح می شود.
- ۴) ثابت فلسفی در مورد حرکت جوهری از دیدگاهی در خود جوهر متغیر، منظور می گردد، اما ثابت عرفانی بیرون از متن تغییر است. ایضاً این نقطه اختلاف به بسط کلام نیاز دارد، و فعلاً در صدد آن نیستیم.
- ۵) خلق جدید در عرفان، به گونه ای صناعی دارای مختصات حرکت نیست و در برابر می بینیم که در فلسفه دارای مختصات حرکت است. و از نظر استنتاج، تابعی از توابع آن شمرده می شود. شرح این اختلاف نیز پر تفصیل است و به کلامی مبسوط تر نیاز دارد.
- ۶) اختلاف در عمق تصویر.

- (۷) تلازم خلق جدید در فلسفه با توسط میان قوه و فعل.
- (۸) اختلاف در موضوع تجدد و تغییر.
- (۹) عمومیت در دوقوس نزول و صعود در عرفان، برخلاف فلسفه که به قوس صعود اختصاص دارد.
- (۱۰) اختلاف در تفسیر علمی خلق جدید بر پایه مبادی هر کدام.
- حال با توجه به این تعداد از اشتراکها و اختلافها و نقدها و مناقشاتی که بر این نظریه و بویژه در علم و عرفان برانگیخته می شود که باید در نوشتار دیگری به بحث و تحقیق و تحلیل و ترکیب گرفته شوند.
- این بود مختصری از نظریه خلق جدید در فلسفه و عرفان که با مختصات و نقاط اشتراک و اختلافش عرضه شد. در پایان یادآور می شوم که این گفتار در فرصتی کوتاه نگاشته شد، و لذا محتمل است که بعضی نارسائیه‌ها در آن مشاهده شود. هر گونه نقد و نظری را با کمال اشتیاق پذیرا هستم.

حرکت از دیدگاه ملاصدرا

حرکت چیست؟ آیا جهان وجود بجز حرکت و جنب و جوش و خروش چیز دیگری است؟ از کوچکترین موجودات ذره بینی گرفته تا بزرگترین موجودات کره زمین و خود کره زمین، متحرك و بلکه عین حرکت است. عناصر اربعه، موالید سه گانه، مفردات و بسائط، مرکبات از هر جنس و نوع و شخصی که باشد، درصیرورت و تبدل و جنبش و حرکت است. هیئت بظلمیوس می گوید خورشید در يك مدار معین بیضی شکل به دور زمین در گردش است. افلاك که بنا بر عقیده و فرض او بمانند پوسته پیاز تو در تو اند، متحرك به حرکات وضعی و انتقالی اند. حرکات یومیه و حرکات فصلیه، در فرض محقق ترمی گویند مجموعه کرات آسمانی که منظومه شمسی ما را به وجود می آورند کلاً و دسته جمعی به دور خورشید در حرکت اند و هریک از آنها نیز حرکتی دارند؛ و از این منظومات شمسی بسیاری وجود دارد که همه در حرکت اند، حرکت به دور خود، حرکت در داخل خود، حرکت به دور آفتاب خود. ستارگان بیشمار آسمانی همه در حرکت اند، به انواع حرکات مستدبره، مستقیمه، اوج، حفیض، و متحیره و هزاران نوع حرکت دیگر. تفاوتی نمی کند که آفتاب به دور کره و کرات در گردش باشد و یا کرات آسمانی

به دور خورشید در حرکت باشند. آنچه مسلم است همه چیز در حرکت است گیاه، حیوان، معدن، همه و همه.

این عقیده ایست که همه فلاسفه و اندیشمندان عالم بر آنند. دیمقراطیس فیلسوف یونانی در فرضیه اتمهای خود و اینکه جهان وجود مرکب از ذرات ریز است که نام آنها را اتم گذارده است، باز گوید. این اتمها هزاران و بلکه میلیونها سال در فضای نامتناهی پراکنده و در حرکت و جنب و جوش اند و بر حسب تصادف و در شرایط خاص تعدادی از این اتمها به همدیگر برخورد کرده، از اجتماع آنها کره ای به وجود آمده و بدین ترتیب کرات نامتناهی علی الدوام در حال تکوین است. این اتمها و کرات نامتناهی، همواره در حرکت و جنب و جوش اند. فناء آنها تفرق آنها است و حیات آنها اجتماع آنها.

حرکات و پویائیهای هر يك از موجودات مرکبه، با اینکه در برابر کل جهان وجود ناچیزند، از مجموعه این پویائیهای جزئی يك کل به وجود می آید. هر ذره در حد وجودی خود جهان کوچک است، و برای خود حرکتی دارد، فعلی دارد و انفعالی و مقداری و امتداد زمانی خاص به خود.

ماده وقوه چیست؟ پویائی و تحرك دائم و تبادل و تعاقب صورتهای نامتناهی در ماده جهان وجود ایجاد کرده است که بعضی از متفکران از دیرباز بر آن شونده که جهان وجود مایه ای دارد که دائماً شکل و صورت عوض می کند و این صورت پذیری و خلع صورت و لباس صورت دیگر برای آن ماده مستمر و بی وقفه است. ظاهر چنان می نماید که اساس جهان وجود آن مایه باشد زیرا این مایه عالم است که اشکال گوناگون و صور متعاقب و متعادل نامتناهی را می پذیرد و لکن این سؤال هست که مایه بیرنگ و یکنواخت خود به خود نتواند منشأ این همه تجلیات و رنگها و خواص و آثار باشد. ماده یکنواخت و بریک نسق است، و این همه خواص و آثار گوناگون مربوط به همان صورتهای و اشکالی

است که آن مایه واحد می‌پذیرد. اصولاً چه چیز موجب می‌شود که موجودات طبقه‌بندی شوند بانواع، اصناف، اشخاص، اجزاء و جزئیات؟ قهراً و قطعاً همان گوناگونی صورتهای است. خواص و آثار گوناگون محصول همین صورتهای نوعی و شخصی گوناگون است. پس این صورتهای هستند که منشأ آثارند از این روی بر آن شده‌اند که این صورتهای بجز صورت جسمیه‌اند.

مایه جهان پویا است و آنرا فانا در حرکت و جنبش است و این صورتهای نوعی و شخصی محصول همین حرکت و پویائی است؛ زیرا این صورتهای يك آن نمی‌پایند؛ دائماً متبادل و متعاقب میشوند، و لکن چنان به نظر می‌رسد که وحدت نوعی و شخصی آنها محفوظ و ثابت است. بُعد زمان هر نوع و شخصی از موجودات عبارت از امتداد حیاتی آن موجود است در داخل حیات کل عالم. درین مختصر مقال تا آنجا که بضاعت علمی ایجاب کند بدین پرسشها پاسخ داده می‌شود.

ترکیب اجسام از نظر مشائیان و اهل ذره

یکی از مسائل اصلی فلسفه که از روزگاران یونان باستان مورد بحث بوده است مسأله ترکیب اجسام است از واحدها و اجزاء ترکیب‌کننده.

اکنون شاید این مسأله برای بسیاری از ما حل شده باشد و بررسی آن مطابق روش و مباحث قدما کودکانه به نظر آید لکن از نظر تاریخی باید این مطلب مورد نظر باشد که قدمای فلاسفه این مسائل را بدون دردست داشتن وسائل لازم علمی مطرح کرده و با دقت خاص مورد بحث قرار داده‌اند و از نظر تاریخی همچنان ارزش خود را حفظ کرده است، هر چند جنبه‌های دقیق علمی را از دست داده است.

دیمقراطیس حکیم یونانی به این نتیجه رسیده است که اجسام عالم طبیعت و افلاک و اجرام و کرات آسمانی همه مرکب‌اند از اجزاء

وذرات ریز و بسیار ریزی که قابل تجزیه نمی‌باشند و همین اجزا اند که واحدهای ترکیب‌کننده اجسام و اجرام را تشکیل می‌دهند و هر جرمی را هنگامی که تجزیه کنیم، بناچار با جزائی می‌رسیم که دیگر به هیچ وجه قابل تجزیه نمی‌باشد. هنگامی که از وی پرسیده می‌شود آیا این اجزاء ریز که آنها را اتم نامیده است از لحاظ خصوصیات و خواص یکسانند یا گوناگون؟ پاسخ وی قهراً این خواهد بود که این اتم‌ها و ذرات دارای خاصیت‌های گوناگون است، چرا که عملاً می‌دانیم که جهان اجسام از لحاظ خواص وجودی یکسان نمی‌باشد و هر دسته و قسمتی از اجسام دارای خواص و آثاری است که آن دسته و قسمت دیگر ندارد که آنها را خواص نوعی و یا گروهی و شخصی می‌نامند، این خواص و آثار گوناگون از کجا است، مربوط به ذات ذرات است یا از امور عرضی و بر فرض که از لواحق عرضی باشد از کجا آمده است؟

نیمقراطیس گوید: این خصوصیات و آثار گوناگون نوعی و صنفی و شخصی اجرام مربوط به ذات ذرات است؛ خلقت گوناگون ذرات این آثار را ایجاد کرده است. از تعدادی بسیار از این ذرات هم جنس و هم نوع جرم و اجرامی خاص با خصوصیات و آثار خاص بدو وجود می‌آید. در این جا بدرستی معلوم نیست که وی برای مزاج هم محلی قائل است یا نه؟ به این معنی که میدانیم که این مسأله ثابت شده است که اجسام و اجرام مرکب از اجزاء و ذرات و باصطلاح مشائیان عناصر بواسطه فعل و انفعال خاص حاوی خاصیت و آثاری می‌شوند که با خاصیت و اثر وجودی یکایک آنها مغایر است، که این گونه خواص و خاصیتها را مزاج یا محصول مزج و ترکیب گویند و اگر این امر را قبول نداشته باشد قهراً باید بر آن باشد که مزاج جز اجتماع همان خواص و آثار اتمها چیز دیگری نمی‌تواند باشد که از نظر مشائیان مردود و نادرست است. مسأله دیگر این است که اصولاً صور نوعیه که همان خواص و آثار عناصر بسیط به صورت بسیط باشد با مزاج که حاصل از ترکیب عناصر

است از لحاظ ذاتی بودن و عرضی بودن چه تفاوت می کنند. خاصیت‌های مزاجی معلوم است عرضی است و حاصل از ترکیب است. خاصیت‌های نوعی که به قول مشائیان از لواحق خارج از ذات است از کجا آمده است و چگونه حاصل شده است. جهان بینی مشائیان و گروه طرفدار ارسطو غیر از این است. آنان گویند اجسام تا هر اندازه تجزیه شوند، به اجزاء ریز، باز هم قابل قسمت اند. نهایت ممکن است بواسطه نبودن وسائل و خردی زیاد از حد عملاً نتوان قسمت کرد ولیکن این امر بدان معنی نیست که قابل قسمت نباشد و فرق است بین اینکه عملاً نشود قسمت کرد و اینکه قابل قسمت نباشد. اینان معتقدند که این قابلیت همچنان هست و ازین راه، یعنی وجود قابلیت تقسیم، مسائلی را عنوان کرده اند که پس هر جسمی ولو هر چند ریز باشد قابل قسمت است. و از طرفی انفصال قابل اتصال نیست و اتصال قابل انفصال نیست توضیح اینکه فرض می کنیم یک جسم دو قسمت شده، تبدیل به دو پاره شود، این دو پاره قهراً دو پاره آن یک پاره اند به این معنی که همان یک پاره کنونی تبدیل به دو پاره شده است. پس این دو پارگی کنونی را می توان بدان یکپارچگی قبلی منسوب کرد و در این امر تردیدی وجود ندارد و حس و عقل آن را تأیید می کند و نتوان گفت که آن یک پاره معدوم نیست شده است و این دو پاره از نو به وجود آمده است. از طرفی می دانیم که اتصال مقابل انفصال است و در حد نقیضین اند که نه جمعشان شاید و نه رفعشان؛ و هیچ چیز نتواند قابل ضد و نقیض خود باشد، زیرا قابل بعد از قبول همچنان باید موجود باشد، چنانکه جسمی قابل عروض بیاض و سواد است که پس از عروض سیاهی و سفیدی که مقبول است همچنان وجود دارد و به عبارت دیگر قابل و مقبول بایکدیگر جمع می شوند و بین آنها دو تقابل تضاد و یا تناقض وجود ندارد. پس اتصال قابل انفصال نیست و از اینجا خود به خود می توان نتیجه گرفت که کمیتها اعم از کمیت مطلقه یا کمیت خاصه مقوم اجسام نمی باشند.

و بحث را این طور ادامه می دهیم که پس آنچه سبب می شود که بتوانیم این دوپاره حاصل از آن يك پاره را مرتبط و منسوب به هم بدانیم چیست؟ و آنچه در هر دو حال موجود بوده و هست که صحت انتساب این دوپاره را بدان يك پاره ایجاب می کند چیست؟ بطور دقیق نتوانسته اند بگویند چیست؛ فقط می دانند که يك چیزی در این بین باید باشد که موجب صحت این انتساب است. عناصر بسیط بنابه قول مشائیان هر يك جدا جدا دارای خواص و آثاری است که طبع و طبیعت نامیده اند. این طبیعت در جریان تحولات دگرگون می شوند و مثلاً آب تحول یافته، طبع خود را از دست می دهد و طبیعت عنصر دیگری پیدا می کند. آتش تحول یافته، طبع حرارت خود را از دست می دهد و طبع عنصری دیگر پیدا می کند و مجدداً بر اثر تحول تدریجی باز هم طبع خود را از دست می دهد و طبع عنصر دیگر به خود می گیرد. این حرکت و تحول در طبیعت نوعی عناصر است و در تمام این تحولات، جسمیت یا باصطلاح صورت جسمیه را حفظ می کند. آنچه صحت انتساب عنصر متحول الیه به متحول را ایجاب می کند چیست؟ آنست که آن را هیولا نامند و از اینجا نتیجه می گیرند که صورت جسمیه یا جسمیت بجز ماده - المواد یا هیولا است و بنابراین طبع یا طبیعت عناصر علی الدوام در حال تحول است و در این بین دو امر همچنان وجود دارد یکی جسمیت و دیگری هیولا و آنچه متحول است صورت نوعیه یا نوعیت و یا طبع عناصر است. و باز مشاهده کرده اند که مثلاً يك دانه نبات و گیاه از هنگامی که به صورت گیاه سبز در می آید، تا آن گاه که رشد کرده به کمال باروری می رسد مراحل را طی می کند، صدها و هزاران مراحل را و تمام این مراحل رشد تا مرحله باروری را منسوب بدان دانه می کنیم و منسوب به مراحل دیگر. آنچه صحت این انتسابات را ایجاب می کند چیست؟ و چرا این طور فکر نمی کنیم که مثلاً دانه معدوم شده است و نهال به وجود آمده است و یا نهال معدوم شده است بالکل و مثلاً درخت

بوجود آمده است؟ قهراً این طور نمی توانیم بیندیشیم چون مثل این است که بگوئیم هیچ چیز منشأئی ندارد. هر چیزی از عدم به وجود می آید و مجدداً معدوم می شود و این مثلاً دانه گندم نیست که به صورت نهال و خوشه بارور درمی آید و بلکه دانه گندم معدوم می شود و نهالی به وجود می آید و در این صورت لازم آید که ما بتوانیم بدون اینکه دانه گندمی کشت کنیم محصول گندم برداریم و یا مثلاً زردآلو بکاریم و گندم بدرویم و یا هندوانه برداشت کنیم چون فرض این است که دانه ها معدوم می شوند و امری دیگر به وجود می آید.

این حرکت در چیست در مزاج است یا وسیله این حرکت مزاج است؟ مزاج چیست؟ خاصیت حاصله از مزج عناصر گوناگون را مزاج گویند، این مزاج در انواع گوناگون و در اصناف و اشخاص اجناس یکنواخت نمی باشد پس گوناگونی و اختلاف انواع اجسام از دو راه است یکی از راه اختلاف طبع عناصر است که طبایع اربعه با خواص گوناگون است و یکی از راه مزاج است که حاصل از ترکیب عناصر است. دوام و بقا و خواص و آثار مزاجی مدت خاص دارند و مراحل خاصی که پس از طی آن مراحل آن مزاج منتفی شده و اجزاء ترکیبی برهم می خورد و هنگامی که اجزاء آن مرکب متفرق و پراکنده شد دیگر آن خاصیت وجودی از بین می رود. لکن خاصیت عنصری هر عنصری بحال خود باقی می ماند و اصولاً خاصیت های عنصری که طبع نامیده می شود، در عین تبدیل و تحول دائم و ثابت است، نهایت متبدل به یکدیگر می شوند.

پس بنابراین دیمقراطیس آن طبع و خاصیت های عنصری را محدود به چهار عنصر نمی داند، بلکه بر حسب اجزاء و اتمها نامحدود می داند، چون اتمها نامحدود است. کون از نظر دیمقراطیس اجتماع این اتمهاست با خواص ذاتی آنها و فساد عبارت از تفرقه این اتمها است و بنابراین تحول در صورت نوعیه و یا طبایع از نظر دیمقراطیس و اتباع او

بیمعنی است و اصولاً حرکت کیفی و کمی از نظر دیمقراطیس و بیدان ترتیب که مشائیان گویند بیمعنی است. حرکت از نظر پیروان ذره، به یک معنی است و آن اتصال و تفرق اتمها است در این جا معلوم نمی کند که از اجتماع این اتمها آیا علاوه بر خاصیت ذاتی عناصر ترکیب کننده از اجتماع آن مزاجی هم حاصل می شود یا نه.

و بهر حال از نظر گروه مشائیان دو نوع خاصیت وجود دارد یکی خاصیت یکایک عناصر و دیگر خاصیت اجتماعی عناصر که مزاج باشد و مزاج حاصل از فعل و انفعال همان عناصر است.

در باب حرکت و چگونگی آن بعداً سخن خواهیم گفت، در اینجا فقط می گوئیم که خود این فعل و انفعال که در عناصر بسیطه پس از ترکیب حاصل می شود که محصول آن به وجود آمدن مزاج خاص است، نوعی از حرکت است. و تحول آن مزاج از مراحل ناقصه تا مرحله کامل وجودی و سپس بسر آمدن اجل آن و تفرق اجزاء نوعی دیگر از حرکت است که حرکت تکاملی گوئیم یا حرکت بسوی کمال وجود و یا کمال خاصیت مزاجی.

پیروان ذره، برای توجیه اینگونه حرکات قهراً در می مانند زیرا آنان همه این آثار و خواص را محصول طبع عناصر می دانند که همان اتمها باشد؛ و اگر چنین باشد چگونه می توانند حرکت تکاملی خواص و آثار وجودی اجسام و موجودات را توجیه نمایند؟ تنها می توانند قائل به نوعی کَوْن و نوعی فساد باشند و نه حرکت در کم و کیف و بهر حال نظر دیمقراطیس و پیروانش هر چند هم که جنبه علمی تری داشته باشد باز هم نکات و مسائل مبهمی وجود دارد که با این فرض نمی توان حل کرد و آنچه موجب شده است که این نظریه را مشائیان مردود بشناسند و فرض ماده و صورت جسمیه و صورت نوعیه را مدنظر قرار دهند همین امر بوده است. مسأله تبدیل عنصری به عنصر دیگر در اثر تحول در خاصیت های عنصری با حفظ و بقاء اصل جسمیت عنصریه

از يك طرف و تحول در خاصیت‌های مزاجی تا رسیدن به کمال وجودی از سوی دیگر این فرض را تقویت کرده است که جوهریت اجسام که ماده و صورت باشد به حال خود باقی می‌ماند و تحولات در طبایع عناصر و خاصیت‌های مزاجی انجام می‌شود.

و در مثال فوق گفته شد که تحول در دانه گندم بدین معنی نیست که دانه معدوم شود و چیزی دیگر از عدم به وجود آید، زیرا که شهود و تجربه خلاف آن را نشان می‌دهد. پس باید يك چیزی در این بین باشد که با متصل وجود دارد و با منفصل هم وجود دارد، در دانه وجود دارد و در نهال هم وجود دارد، و در درخت بارور هم وجود دارد، و حلقه اتصال همه این مراحل باشد، و موجب صحت انتساب دو پاره بيك پاره شود و سبب صحت انتساب مراحل تکاملی گیاهان به دانه‌ها باشد. این امر را هیولا می‌نامند و مراحل وجودی را صورت. هیولا به عقیده آنان قوه و نیروی محض است که سبب این رشد و تکامل می‌شود و آن مراحل صورت است که جنبه‌های فعلیت هیولا است و ازین رو گویند هیولا استعداد محض است که این استعداد محض در همه احوال باقی است و صورت‌ها مبدل می‌شود.

این استعداد محض و یا قابلیت محض را جوهر هیولائی می‌نامند و محل توارد صور متبادل که در عین حال آن گونه صورت یا صورت‌ها هم جوهر است. بدین ترتیب گروه ارسطو جسم را مرکب از ماده و صورت می‌دانند یعنی مرکب از دو جوهر حال و محل که در عین حال نیازمند به یکدیگرند و عاری از همدگر نتوانند باشند و نه از اجزاء و اتمها با آثار و خواص مختلف.

در اینجا این طور فرض کرده‌اند که ترکیبات مختلف نوعی و صنفی و شخصی بواسطه فعل و انفعالات خاص، مزاج‌های گوناگون را ایجاد می‌کند و این گوناگونی استعدادها نه مربوط به اصل هیولا است که مربوط به مزاج‌های گوناگون است که حاصل از انفعالات ترکیبی

اشیاء است.

پس استعداد یکی است و عبارت دیگر هیولای اجسام واحد است که هر نوع مزاجی را به کمال وجودی و یا کمال امکانی فرد سوق می دهد.

مسئله مبهم تر این است که چگونه می توانیم بین مزاج و استعداد تکامل امتیاز قائل شویم؟ آنچه ما مشاهده می کنیم این است که نوع نباتات استعداد خاص دارند و نوع حیوانات استعداد خاص و نوع جمادات و معادن استعداد خاص.

مشائیان گویند جسمیت در تمام اجسام یکی است، نبات نخست جسم است و بعد نامی، حیوان نخست جسم است و بعد حساس، متحرك وغيره. عناصر نخست جسمند و بعد آن یکی حار یا بس است و آن دگر بار در رطب. پس در هر حال جسمیت در آنها وجود دارد و سپس حار یا بار یا رطب یا یابس اند.

این خواص و آثار بسائط را صورت نوعیه اجسام می دانند که در اجسام مختلف گوناگون است. پس جسم از یک طرف مرکب است از ماده و صورت و از طرفی دیگر دارای خواص و آثار نوعی است که این خواص و آثار نوعی در بسائط عنصری صور نوعیه اند و در مرکبات مزاج هستند. جان کلام اینجاست که این صور نوعیه که چیزی جز خواص و آثار نوعی نمی باشند در بسائط و مزاجند در مرکبات چیست؟ گروهی از فلاسفه و از جمله اخوان الصفا گویند این آثار و خواص نوعی از ناحیه بالا و افلاک و نفوس فلکیه و نفس کل در عالم طبیعت جریان و سریان یافته اند و از لواحق خارج از ذات اجسام اند که ابن سینا هم این قسمت اخیر را تأیید می کند یعنی اینکه از لواحق غیر ذاتی اجسام است. و با این فرض معلوم نیست وضع مزاج چه می شود چون عناصر به صورت بسیط هیچگاه دیده نشده اند.

مسئله مبهم دیگر این است که آن صورت جسمیه که مقوم

هیولای اجسام است و در تمام اجسام یکسان چگونه می تواند از صور نوعیه قابل انفکاک و امتیاز باشد مگر بانوعی از تجرید ذهنی زیرا آنچه هست و تقرر وجودی دارد و قابل حس و برک است، اجسام گوناگون است، با آثار و خواص گوناگون و جسم مجرد از خواص و آثار وجود ندارد تا ما بتوانیم به نحو معقول و قابل قبولی بین جسم مطلق و انواع اجسام امتیاز قائل شویم و تجریدات ذهنی و عقلی هم دردی را دوا نمی کند.

و با این همه تلویحاً تأیید کرده ایم یک جسم تنها مجموعه ماده و صورت جسمیه نیست و بلکه مجموعه ایست از چند امر: ماده، صورت جسمیه، صورت نوعیه، مزاج و کمیت. چون بهر تقدیر گفته شد که کمیت مطلقه یا مقیده هم غیر از اتصال جسمانی و یا صورت جسمیه است. این گونه تجریدات و تحلیلها تنها می تواند کار ذهن و عقل باشد و با فرض ذیمقراطیس خود به خود این تحلیلالات منتفی می شود زیرا وی خواص و آثار نوعی را از ذاتیات اتمها و اجزاء غیر قابل تجزیه می داند و جسم را هم مرکب از این اتمها و بنابراین فرض ذیمقراطیس تا حدودی بسیط تر و کم ایرادتر است.

حال با این مقدمه کوتاه ببینیم که مسأله حرکت جوهریه چگونه مطرح است و نظر ملاصدرا در باب حرکت در مقوله جوهر چیست؟ منظور حرکت در هیولا است یا صورت جسمیه یا صورت نوعیه و یا در مزاج و یا در همه و اصولاً تصویر امر چگونه است؟ با توجه باینکه مسأله حرکت جوهریه با در نظر گرفتن فرض ارسطو در ترکیب جسم از ماده و صورت مطرح می شود و در خلال بحث در هر کجا به بن بست می رسد ناظر بفرض ذیمقراطیس در ترکیب جسم از اجزاء می شود و یا مسائل را با یکدیگر درمی آمیزد و این کاری است که فلاسفه اسلامی در بسیاری از بن بستهای فلسفی مرتکب شده اند، بدون اینکه مسیر حرکت فکری خود را مشخص کرده باشند از هر دستگاه فلسفی و مکتب فکری

بهره‌مند شده‌اند.

ماده و صورت

مسائل مطروحه در باب ترکیب اجسام از ماده و صورت، که جهان‌بینی مشائیان است، نکات مبهمی را ایجاب کرده است که در مقام حل آنها نیز مسائلی مطرح شده است که در چهارچوب ماده و جهان جسمانی بدون توسل بیک نیروی متافیزیکی قابل حل نیست و آنچه هم که گفته شده است سردرگم و مشوش است.

(۱) جسم مرکب از ماده و صورت است.

(۲) ماده و صورت هر دو جوهرند که از ترکیب این دو جوهر جسم به وجود می‌آید.

(۳) ماده، جنبه قوت و قبول است و صورت جهت فعلیت اجسام است.

(۴) ماده و صورت لازم و ملزومند و از یکدیگر قابل انفکاک نمی‌باشند پس صورت بدون ماده و ماده بدون صورت تقرر ندارند.

(۵) تلازم و علاقه بین ماده و صورت از باب تضایف نیست، و علاقه علیت و معلولیت هم نیست. یعنی نه ماده علت صورت است و نه صورت بطور استقلال علت ماده و نه اینکه هریک علت آندگرو هم معلول آندگراست.

(۶) چون جهان وجود بر اساس علل و معلول استوار است. قهراً ماده و صورت هم ازین قاعده کلی جدا نمی‌توانند باشد.

(۷) هر موجودی بجز واجب‌الوجود از هرجهتی باید علت باشد و ازجهتی دیگر معلول و بطوریکه مستلزم دور و تسلسل هم نگردد.

(۸) در اینجا این مسأله مطرح شده است که ماده و صورت هر دو معلول علت ثالثی باشند. البته این مسأله به این صورت کلی عیبی ندارد، لکن بحث این است که چون هم ماده و هم صورت جوهرند و دو موجود

مستقل الوجودند، طبق تعریفی که برای جوهر شده است، چند نکته ابهام بوجود آمده است. یکی اینکه اگر هر دو جوهرند چگونه لازم و ملزومند و استقلال وجودی ندارند و منفک از هم وجود ندارند؟ در این جا جواب داده شده است که نوع جوهریت ماده و صورت بدین سان است که منفک از هم نباشد و ماده محل برای جوهر صوری باشد. در مورد اینکه هر دو معلول علت ثالث اند، نیز گفته شده است که جریان امر ازین قرار است که ماده که قوت و قبول محض است، معلول محض است، و صورت چون جنبه فعلیت است علت دارد، علت ماده است و با واسطه در علت است. و چون استقلال وجودی ندارد ناگزیر شده اند که بگویند خود صورت علت مستقله نیست و بلکه با امری دیگر علت دارد.

و البته این امر ناممکن نیست و در جهان وجود علل بر دو گونه اند یکی علل تامه و دیگری علل ناقصه و مثلاً علل اربعه که عبارت از علت صوری، مادی، فاعلی و غائی باشد جمعاً علل تامه اند. برای وجود هر شیء، که دو علت از این چهار علت را علل داخلی گویند، مانند ماده و صورت و دود دیگر یعنی فاعل و غایت علل خارجی اند.

بهر حال مسأله این طور مطرح شده است که صورت که جهت فعلیت است علت باشد و چون استقلال وجودی ندارد علت تامه نتواند باشد و از طرفی چون صورت هم دائم التبدل و التعاقب است و استقرار وجودی ندارد نمی تواند علت تامه ماده باشد.

در اینجا این مسأله نیز مطرح شده است که ماده دائماً در معرض حرکت و جنبش و بودن و شدن است، محرك آن چیست و صور متعاقبه که خود نیز استقرار وجودی ندارند چگونه توانند علت موحده و محرکه و در عین حال مبقیه ماده باشند.

این بن بست، سخت اندیشه فلاسفه را به خود مشغول کرده است و اساس آن چگونگی ربط حادث به قدیم است و با بهتر این است که گفته

شود آنچه موجب شده است که اندیشه ربط حادث به قدیم به وجود آید و نظریاتی ایراد شود همین بن بست است.

هیولا چگونه بوجود آمده است و صورت چگونه؟ صورت اثر قهری هیولا است یا هیولا اثر قهری صورت یا هیچکدام و بلکه هر دو اثر علت سوم اند، هر يك علت جدائی لازم دارند یا نه، هر دو با هم به وجود آمده اند و یا یکی مقدم به تقدم ذاتی و نه زمانی به وجود آمده است و آن دیگر متأخر؟ شیخ الرئیس گوید: صورت تقدم دارد، نه تقدم زمانی و بلکه تقدم ذاتی، از نوع تقدم علت بر معلول و این صورت است که علت ماده است.

سؤال این است که صورت خود چگونه به وجود آمده است؟ و علاوه خود وجود استقلالی ندارد و چگونه تواند علت ماده یعنی امر ملازم خود باشد و اصولاً صورت استقرار وجودی ندارد. دائماً در تبدل است و اصولاً تحرك ماده یعنی تحرك صورت مظهر تحرك ماده همان تبدل صورت است.

در اینجا ناگزیر شده اند که بگویند که يك امر مقدس مفارق قدسی صورت را به وجود آورده است و صورت به ضمیمه آثار امر قدسی جمعاً علت ماده اند البته در اینجا باز در اظهاراتشان اضطراب دیده می شود و مثلاً گویند بوسیله صورت و آن امر قدسی ماده به وجود آمد و گاه گویند ماده و صورت هر دو بوسیله آن امر قدسی به وجود آمده است و بعد صورت علت محل و ماده شده است.

باز در اینجا به بن بست و ایراد دیگری برخورد کرده اند و آن اینکه صورت خود دائماً در تحول و تعاقب است و چگونه تواند علت باشد و لو بصورت واسطه در علیت؟ لذا ناگزیر شده اند که برای صورت دو جنبه قائل شوند یکی جنبه تحرك و تبادل و تعاقب و دیگر جنبه استمرار. و البته ماده هم به همین صورت و در همین وضع است.

بنابراین وضع و حال صورت و ماده را بدین عبارات می توان

بیان کرد: المستمر المتبادل، المستمر المتعاقب یا تبادل المستمر. و بدین ترتیب برای صورت وماده دوجنبه قائل شده اند یکی جنبه استمرار که تعبیر کرده اند به صورت مطلقه و یکی دیگر صورمتعاقبه و گویند از جهت استمرار واسطه در ایجاد است و آنهم با معاونت چیزی دیگر که از آن مالاصدرا به امر قدسی تعبیر کرده و از جهت تعاقب و تبادل عینی معلول ماده است چون این ماده است که دائماً صورمتعاقب و متبادل را به وجود می آورد و ماده هم از جهت استمرارش علت صورمتعاقبه است. بطوریکه ملاحظه می شود اصلاً و ابداً بن بست گشوده نشده و ایرادات حل نمی شود. مگر اینکه در بست بگوئیم صورت وماده و کلیه حرکات و متحرکات معلول امر قدسی است که علت مباین است.

مطلب دیگر این است که علت باید اقوی از معلول باشد و از طرفی «شخص» اقوی از نوع است و نوع اقوی از جنس است و صورت مطلقه که عام است و کلی است چگونه تواند علت هیولا شود که واحد بالعدد و شخصی است که در نتیجه لازم آید معلول اقوی از علت باشد. در اینجا نیز پاسخ داده شده است که درست است که صورت مطلقه امر عام جنسی است لکن به ضمیمه امر واحد عددی که همان امر قدسی است جمعاً علت ماده اند. البته این پاسخ هم بطوریکه ملاحظه می شود ایراد را حل نمی کند و تنها نوعی بازی با لفظ است و تغییر اصطلاح. و اینکه معنی استمراری را توجیه کرده اند به اینکه از طریق همان جنبه استمراری صورت است که دائماً افاضه صورمتعاقبه می شود باز نمی تواند ایراد اساسی را حل کند و آن اینکه صورت مطلقه یا جنبه استمراری يك امر عام و معنی جنسی است و تقرر معنی جنسی به فصول است و خود تقرری ندارد که بتواند علت باشد و اصولاً این فصول یا صورمتعاقبه اند که علت تقرر صورت مطلق اند نه برعکس. خلاصه کلام اینکه فرضیه ارسطو و جهان بینی او در ترکیب اجسام از ماده و صورت یکی از دو امر را ضرورتاً ایجاب می کند.

- (۱) اینکه ماده‌المواد قدیم باشد.
- (۲) اینکه ماده و صورت مستقیماً معلول امور قدسیه باشد والا کجدار و مریز درست نیست که هم بخواهیم علل عالم جسمانی را در خود عالم جسمانی بررسی نمائیم و هم معتقد به این اصل باشیم که اجسام مرکب از ماده و صورت‌اند.

جوهر و عرض

مقدمه^۱ یادآور شدم که بطور کلی دو فرض و عقیده دربارهٔ تشکل عالم طبیعت و ماده وجود دارد:

- (۱) اینکه جهان طبیعت مرکب از اجزاء است که نظریه اتمی می‌نامند. این فرضیه بر آنست که کلیه موجودات طبیعی مرکب از اجزاء ریز یا ذره‌هاست. در فلسفه اسلامی پیروان این فرضیه را اهل ذره نامیده‌اند. بموجب این نظریه همه کرات عالم وجود و آثار جوی و زمینی متشکل از ذرات‌اند. از مجموعه مقداری از ذرات و اجتماع و پیوستگی آنها يك موجود درست می‌شود که اغلب و بلکه بطور طبیعی دارای شکل‌گیری است. کَوْن عبارت از اجتماع ذرات و فساد عبارت از تفرق اجزاء است. خاصیت‌های نوعی اشیاء بواسطه خاصیت ذرات است. بدین معنی که اجزاء هم خاصیت هنگامی که بایکدیگر پیوستگی پیدا کردند، انواع گوناگون با خاصیت‌های گوناگون به وجود می‌آید با خاصیت نوعی که پایان‌پذیرست، هر نوعی تا هنگامی فعالیت داشته با خاصیت وجودی خود که ناشی از ذرات است باقی می‌ماند و سپس می‌میرد و تفرق پیدا می‌کند و مجدداً در فضای لایتناهی پراکنده می‌شود و بر حسب تصادف هر جزئی با اجزاء همخاصیت خود برخورد کرده مجدداً نوع یا انواعی دیگر را به وجود می‌آورند. فرض هیئت بطلمیوس و وجود کرات تو در تو و لوازم آن همه باطل و نادرست است، کرات عالم مادی حد و نهایت ندارند از لحاظ تعداد، و دائماً در حال

تشکلند. بنابراین جهان مادی از نظر اینان متشکل از ذرات بسیار ریز است که در گروه‌های مختلف خود به خود و بر حسب تصادف طبقه‌بندی شده‌اند خاصیت انواع گوناگون را باید در خاصیت‌های ذاتی اجزاء و اتم‌ها جستجو کرد و نه در صورت نوعیه و جسمیه و غیره. رئیس این گروه از فیلسوفان بنابر آنچه معروف است دیمقراطیس فیلسوف یونانی است.

این فرضیه با اینکه پیروانی در تاریخ فلسفه داشته است مع ذلك در دوره‌های یونانی مآبی چنان جذبۀ نداشته است و بهمین جهت بسیاری از لوازم و عوارض مربوط بدین نظریه همچنان در پرده ابهام مانده است. صدرالدین شیرازی می‌گوید کلمات دیمقراطیس و اتباع او مرموز است و نباید حمل بر ظاهرش کرد و راضی نیست که وی را منسوب به زندقه و الحاد کند. بهر حال با این فرضیه جوهر همان جوهر فرد یا اتم است که مبدأ تشکیل اجسام است و دیگر محلی برای اثبات صورتهای نوعیه و جسمیه و تفکیک آنها از یکدیگر باقی نمی‌ماند. حرکت کمی و کیفی و وضعی و اینی هم دیگر محلی ندارد. اجزاء و ذرات متحرك و پراکنده در جواند تا آنگاه که ذره کاندترین ارض و سماست جنس خود را همچو گاه و کهر باست، مقدار نیرو و قدرت و به عبارت دیگر خاصیت همجنس این ذرات هم محدود است در یکدیگر فعل و انفعال کرده آثار مخصوص هم نوع خود را بروز می‌دهند تا آن گاه که پایان یابد و تفرق یابد.

فرض دوم فرض ارسطوئی است که کل موجودات جهان در ده مقوله ورسته و طبقه خلاصه می‌شود. که ازین ده مقوله يك مقوله و رسته جوهر است و نه رسته دیگر عرض. اعراض عبارت از خاصیتها و اوصاف و حالات جوهر اند. مانند بود در مکان و زمان، وضع، ملک، فعل، انفعال، اضافه، کیف و کم. زیرا جواهر محتاج به زمان و مکان اند و نیز دارای سایر حالات و صفات مذکور اند، و این است معنی اینکه

گفته‌اند اعراض معلل‌اند و هر ما بالعرض بما بالذات پایان می‌یابد و بهر حال نه مقوله عرض است که هر يك نیز در داخل خود اقسامی دارد. مقوله جوهر نیز به عنوان جنس تلقی شده است که شامل پنج نوع است:

- (۱) ماده .
- (۲) صورت.
- (۳) مرکب از ماده و صورت که جسم است.
- (۴) عقل.
- (۵) نفس.

از این میان سه جوهر را مادی و دو جوهر را مجرد می‌دانند در تعریف جوهر گویند: جوهر موجودی است که در خارج یعنی در تقرر وجود خارجی نیاز به موضوع ندارد و عرض بر عکس تقرر وجودیش در موضوعی از موضوعات است که جوهر باشد.

در این تعریف در مورد جسم و عقل و نفس ایرادی پیش نمی‌آید لکن درباره صورت و ماده ایراد هست و آن اینکه نه صورت و نه ماده به معنی هیولای اولی هیچکدام استقلال وجودی ندارند و لازم و ملزوم یکدیگرند. پس گفته‌اند که محل اعم از موضوع است و جوهر ممکن است حال در محل باشد چنانکه صورت جوهر است و حال در هیولا است و هیولا محل صورت است و البته این مسأله از این جا ناشی شده است که اولاً مشاهده کرده‌اند که اجسام همواره در حال تحول و استحالت و کَوْن و فساداند، صورتی را رها کرده صورتی دیگر به خود می‌گیرند به عبارت دیگر خواص را از دست می‌دهند و خواص دیگر پیدا می‌کنند و بر خورد کرده‌اند که این خواص نوعی که هویت نوعی موجودات را تشکیل می‌دهد پابرجا نمی‌باشند از این روی قائل به صورت نوعیه شده‌اند که این صورتها و یا خواص گوناگون است و از طرفی دیده‌اند که همه آنها در ابعاد و عمق و غیره متساویند و یکسان از این روی قائل

به صورت جسمیه شده اند و از طرفی دیگر دیده اند که اجسام با وجود تبدلی که پیدا می کنند هویت مادی خود را حفظ می کنند و مثلاً همان نهال است که رشد کرده متدرجاً به صورت درخت کهن درمی آید و با این همان نطفه است که رشد کرده مراحل را طی می کند تا انسان تام الاعضاء می شود و نه اینکه نطفه معدوم شده انسان از لاشیء به وجود می آید. بنابراین قائل به هیولا و مادةالمواد شده اند. صدرا این معنی یعنی اصل مادةالمواد و هم صورت جسمیه و صورت نوعیه را پذیرفته است، لکن وی مبدأ اساسی تحرکات را طبیعت می داند یکی طبیعی که مربوط به درون اجسام است و دیگر طبیعتی عقلی و ساری. و می گوید هر چه هست مربوط به طبایع و طبیعت ساریه در اجسام و اجرام است و اصولاً آنچه مقدم و فصل اخیر موجودات است و گوهر واقعی اشیاء است طبیعت است.

ملاصدرا نیز بمانند ذیمقراطیس نه وسیله داشته است و نه ابزاری تا بتواند، مواد را از طبایع جدا کند و یا اندر یابد که مبدأ این طبع و طبیعت چیست و چگونه است. تنها دریافته است که ماده که از نظر او صرف استعداد و قوه است خود نمی تواند منشأ این همه آثار و خواص نامتناهی بشود. همانطور که ارسطو، بناچار بمانند ذیمقراطیس، فکرش و نظرش بدینجا رسیده است که این خواص و آثار مربوط به طبع و طبیعت اشیاء است و چون آثار و خواص اشیاء دائماً در تکاپو و حرکت و استحالت و تغییر و تبدیل اند و از طرفی این آثار و خواص مربوط به طبع و طبایع اشیاء است، بنابراین این طبیعت ساریه است که در تکاپو است و صرف تکاپو و تجدد و انصرام است و از طرفی طبع و طبایع اشیاء فصول مقومه و جوهر واقعی اشیاء است پس حرکت در گوهر اشیاء است و هر لحظه به شکل آن بت عیار در آمد پیدا و نهان شد. این طبیعت ساریه از کجا است، ناشی از قوای اجرام و نفوس علوی است. در اینجا چون ملاصدرا مردی موحد است و مطابق اصول و نظام فلسفی که هیچ معلولی بدون

علت نیست به مشکلی دیگر برمی خورد و آن یافتن علت این طبیعت سیال و متجدد است که همه حرکات بدان منتهی می گردد و از طرفی مطابق اصل کلی تجربی و عقلی بین علت و معلول باید تناسب و سنخیت باشد از جهتی از جهات در حال که طبیعت در جریان و سیلان است و به قول او فطرت و ذاتش عبارت از سیلان و جریان است در حال که موجودات مافوق طبیعت و عالم غیب که واسطه درافاضه اند و علل واسطی اند ثابت و لا یتغیر اند بناچار گوید: طبیعت سیاله دراینکه سیال است وضعی ثابت دارد یعنی همواره سیال است و در سیالیت ثابت و یکنواخت است. به عبارت دیگر سیلان و جریان او را ازلی و ابدی است. پس از این جهت می تواند از مبادی عالیه فیض بگیرد و واسطه در ایصال فیض به مواد عالم جسمانی باشد. پس آنچه از حق بر او افاضه شود، ثبات تجدد اوست و فعلیت او هم قوت اوست که هیولای اولی باشد. پس تجدد طبیعت عین ثبات اوست. بنابراین طبیعت از جهت ثبات تجددیش مرتبط به حق است؛ و چون ذاتش تجدد است، همه حرکات و متحرکات مستند به آن می باشد. در اینجا تشبیه و مثالی ایراد کرده است که هیولای اولی موجودی است از موجودات و هر موجودی همینکه موجود است و از آن جهت که موجود است بالفعل است حال معنی بالفعل بودن در هیولا به چه معنی است در حال که گفته شده است که هیولی اولی قوت و استعداد محض است و ماضی راحة الوجود. اصولاً هیولا بدون صورت چیست؟ آیا عدم محض است؟ خیر عدم محض که نمی تواند باشد، قوت محض است که قابل هر نوع صورتی می تواند باشد؛ پس قابلیت محض است. خوب قابلیت محض هم موجودی از موجودات است و در نتیجه فعلیت هیولای اولی عبارت از همان وجود قابلی و قابلیت اوست چون فعلیت هر چیزی بر حسب نوع وجود همان چیز است و چگونه گفته می شود که این قابلیت از مبدأ فعال صادر شده است به طریق ابداع با وجودیکه صرفاً قوت است و امکان استعدادی محض است.

صدرالدین هم هیولا اولی و هم طبیعت را واسطه در اتصال موجودات عالم طبیعت و ماده به ثابتات ازلیه می‌داند. در باب کلمه طبیعت و اطلاقات آن بعداً بحث خواهیم کرد.

قوت و فعل

کلمه قوت دارای اطلاقات متعدد است که از جمله مقابل ضعف است و در اینجا منظور امری است که صورت‌پذیر است. خواه قوت انفعالی و پذیرش صورت واحد باشد یا صور متعدد، محدود باشد یا نامحدود، که در مورد نامحدود مثال به هیولای اولی و یا ماده‌المواد آورده‌اند. بهر حال ملاصدرا گوید اشیاء هر اندازه تحصیل آنها قوی‌تر و کامل‌تر باشد، افعال آنها کمتر است و حالت فعلی و فعلیت آنها قوی‌تر است و بر عکس هر اندازه تحصیل آنها کمتر باشد، حالت انفعالی آنها زیادتر و حالت فعلیت آنها ضعیف‌تر است، و چون ذات حق در نهایت تحصیل است و کمال فاعل کل است و اصلاً و ابداً حالت پذیرش و انفعالی ندارد و در طرف نازل هیولای اولی چون ذاتاً مبهم است و در غایت ابهام و لا تحصیل است و از هر نوع صورتی عاری است فطره و ذاتاً در او قوت همه چیز است و محل هر نوع انفعالی است و صرف قوت است و قوتی است که با هر صورتی سازش دارد و این صورت‌پذیری بوسیله قوایی که مبادی حرکات است بر سبیل مباشرت تحقق می‌پذیرد. شأن قوایی که مبادی حرکات است مواد را مهبیای پذیرش صورتها از واهب‌الصور می‌کند.

بطوریکه ملاحظه می‌شود این کلمات و اصطلاحات نه بطور مطلق و نه بطور نسبی نمی‌تواند مجهولی را معلوم کند و سرانجام نموده نمی‌شود که حقیقت قوت چیست و حقیقت صورت چیست ماده خاصه چیست و ماده عامه چه؟ چگونه ماده جوهر است در حال که بی‌نام و نشان است. آیا ماده قوت است، یا قوت ماده است؟ آیا دو امرند، یا یک

امرند؟ صورت چیست؟ تنها می‌گویند ماده استعداد صورت‌پذیری است. آیا صرف استعداد صورت‌پذیری است؟ یا چیز دیگر؟ آن چیز چیست؟ وبالاخره ما يك چیز می‌بینیم با تحولات و تغییرات و جلوه‌ها و حرکات؛ وبالاخره آثار و خواص گوناگون مستمر. و تنها تجرید ذهنی می‌تواند آنرا به ماده و صورت و سرانجام به ماده‌المواد و صور گوناگون تجزیه کند؛ و گر نه در جهان عین و عالم هستی يك چیز است با جلوات و حرکات و جنبشهای گوناگون خلاصه کلام آنکه: موجودات جهان وجود بر سه گونه‌اند:

(الف) موجودی که از تمام جهات بالفعل باشد- که قهراً از حالی که دارد به هیچ وجه خارج نمی‌شود.

(ب) موجودی که از کل جهات بالقوه است. مانند هیولای اولی.
(ج) موجودی که از جهتی بالفعل است و از جهتی بالقوه. چنین موجودی مرکب از دو امر است که یکی از آنها بالفعل است و یکی دیگر بالقوه. و از آن جهت که بالقوه است در شأنش خروج از قوت به فعل است. این خروج از قوت به فعل یا بتدریج است و یا دفعی است. نوع اول را حرکت نامند پس حرکت کمال اول امر بالقوه است از آن روی که بالقوه است. بنابراین قوت یا بالقوه بودن برای متحرك در حکم فصل مقوم آنست. چون متحرك، متحرك است بواسطه قوت که معیار حرکت است.

سکون مقابل حرکت است از باب تقابل عدم و ملکه. یعنی ساکن به امری گفته می‌شود که در شأنش حرکت باشد و دارای مبدء تحرك باشد که جهت بالقوه بودن است. نهایت به عللی از حرکت بازمانده است؛ و مثلاً به مجردات اطلاق سکون و ساکن نشود، چون از همه جهات بالفعل‌اند و مستعد حرکت نمی‌باشند.

حرکت چون به عنوان صفت تلقی می‌شود، بناچار محتاج به قابلی است که وصف آن باشد، و چون حادث و بلکه عین حدوث است، فاعل

و یا حادث کننده می خواهد؛ چه فاعل و قابل دو امرند و یک امر نتواند هم فاعل باشد و هم قابل و هیچ محرکی نتواند محرك نفس خود باشد که هم محرك باشد و هم متحرك. پس فاعلی لازم دارد و قابلی. قابل حرکت، امری است بالقوه. یا جهت بالقوه اجسام است. و فاعل حرکت باید امری بالفعل باشد. حال از یک جهت بالفعل باشد یا از آن جهت که بالفعل است. چون ممکن است امری از جهتی بالفعل باشد و از جهتی بالقوه چنانکه بیان شد. یا امری باشد که از کل جهات بالفعل است که بهر حال اگر نوع اول را فاعل حرکت قرار دهیم یعنی امر مرکب از فعل و قوت را از آن جهت که بالفعل است باز هم بازمی گردد به آنچه از کل جهات بالفعل باشد که دور و تسلسل لازم نیاید.

همانطور که امور بالقوه هم همه بازمی گردند به قوه محض که از تمام جهات بالقوه باشد. بنابراین وجود دو طرف دارد: یک طرف آن فعلیت محضه است که ذات خداست و طرف دیگر آن قوت محضه است که هیولای اولی است.

طرف اول خیر محض است و طرف آخر که هیولای اول است شر محض است، مگر به مقداری که بالقوه است. چون بالقوه بودن هم نوعی از وجود ضعیف است و از عدم محض ممتاز است. هیولا از آن روی که در عین حال قوه همه اشیاء و صور است، بالقوه و بالعرض خیر است و البته عدم، شر محض است و هیچ جنبه خیری نه بالفعل و نه بالقوه ندارد.

پس جسم مرکب از هیولا و صورت است از آن روی که جوهر ذوابعاد است بالفعل است و از آن روی که قابل حرکت است بالقوه است. هیولا در هر مرتبه ای از صورت مرکب از ماده و صورت است که هر ماده ای را نسبت به صورت مشخص ماده خاص و ماده مطلق گویند و ماده کل را نسبت به مطلق صورت و کل صور، ماده المواد گویند.

پس حرکت عبارت از نفس خروج شیء از قوت به فعل، یا نفس

خروج از قوت به فعل است. در فلسفه رسمیه ویا عامیه گفته اند حرکت متعلق به شش امر است که عبارت باشند از: (۱) قابل حرکت، (۲) فاعل حرکت، (۳) مافیه الحركة، (۴) مامنه الحركة، (۵) مالمیه الحركة، (۶) وزمان حرکت. (البته در صورتیکه حرکت مقدار زمان باشد که قول معروف عکس آنست). و البته فلاسفه گاه حرکت گویند و معنی حرکت توسطیه خواهند و گاه معنی حرکت قطعیه که دواصطلاح مجهول است امر ممتد متصل واحد را از مبدأ تا منتهی حرکت به معنی متدرج الوجود عینی که حرکت به معنی توسطیه است. و بحث ما در حرکت جوهریه یا در هر مقوله ای از مقولات حرکت توسطی است. یعنی موجود عینی، نه رسم خیالی. فلاسفه عموماً قائل بودند که حرکت در مقولات عرض است و در چهار مقوله از نه مقوله عرضی واقع می شود. یعنی در مقولات کم، کیف، این و وضع.

امکان ذاتی و استعدادی چیست؟

امکان مفهوماً دواطلاق اساسی دارد و بدو معنی است: یکی امکان ذاتی و دیگری امکان استعدادی. امکان ذاتی، وصف ماهیت اشیاء است و عبارت از سلب ضرورت وجود و عدم است. بنابراین امکان بدین معنی امری عدمی است. چون عبارت از سلب ضرورت وجود و عدم است. ممکن بدین معنی یعنی ماهیتی که نسبت وجود و عدم بدان متساوی باشد، و هیچ کدام از دو طرف وجود و عدم برای آن رجحانی نداشته باشد. عیناً مانند دو کفه ترازوی متساوی که هیچ طرف بر طرف دیگر رجحان نداشته باشد. هر گاه علتی ایجاب کرد موجود می شود، و اگر نه موجود نمی شود. امکان بدین معنی وصف ماهیت است که امری ذهنی است این وصف یعنی وصف امکان ذاتی عام است و شامل همه موجودات هم می شود. به عبارت دیگر موجودات در حین وجود هم باز متصف به وصف امکان ذاتی اند، در عین حال که واجب بالغیر اند. توضیح اینکه موجودات

جهان قبل از وجود و تقرر خارجی متصف به وصف امکان ذاتی‌اند، به صورت تساوی‌الطرفینی، و پس از وجود و تقرر خارجی که قهراً مستند به علت است واجب‌بالغیرند. و در عین حال متصف به وصف امکان ذاتی که باز هم وجود و عدم برای آنها متساوی است. به عبارت دیگر بقاء و عدم بقاء برای آنها متساوی است. البته با قطع نظر از وجود فعلی آن.

معنی دیگر امکان معنی عدمی نیست، یعنی عدم مطلق نیست، بلکه استعداد شدن است، که امکان استعدادی گویند؛ و این وصف و حال موجودات مادی است و نسبت به آینده است و بدین معنی است که در ذات و جبلت موجودات امری است که قابل خلع و لبس صورتهای متعدد است، صورتی پذیرد و صورتی رها کند. چنانکه گوئیم نطفه انسانی را امکان انسان شدن هست. یعنی در نهاد آن استعدادی است که به استناد آن صور متعدد را پذیرفته و رها کند. تا آن گاه که انسان شود. و باز هم این استعداد باقی است تا آن گاه که فنا شود. بهر حال امکان بدین معنی، از جهتی قوت محض است، و از جهتی دیگر فعل. چون هیچگاه عاری از صورتی از صور نمی‌باشد و مرکب از نقص و کمال است. جنبه فعلیت آن کمال است، و جنبه قوتی آن نقص است. و همین‌طور دائماً صورتی را رها کند و صورتی دیگر پذیرد، کامل‌تر از صورت قبل. ازین قوت گاه تعبیر به هیولای اولی شده است که گفته‌اند هیولای اولی ماده یا قوت محض است البته نوع قوتی که عاری از فعلیت هم نیست و مرکب از قوت و فعلیت است، فعلیت غیر ثابت و قوت ثابت.

طبیعت و مزاج

اخوان الصفا طبیعت را عبارت از قوای نفس‌کلیه می‌دانند که در اجسام ارضی جریان دارند که ظاهراً ملاصدرا هم در پاره‌ای از رسائلش متأثر از آنان است.

ناصر خسرو گوید: ارسطو طبیعت را آغاز حرکت و سکون

می‌داند گروهی دیگر قوت حافظ موجودات عالم را، طبیعت می‌دانند و گاه از طبیعت کلی، ارباب انواع افلاطونی خواسته شده است.

ملاصدرا طبیعت را قوت جوهری ساری در اجسام می‌داند که مبدأ و منشأ خاصیت اشیاء است و این امر مساوی با صورت نوعیه است. وی گوید: طبیعت اجسام گرچه مبدأ همه خاصیتها و حرکات است، و صرف تجدد و تحرك است که همه متجددات و متحرکات بدان مستند است، لکن این بدان معنی نیست که طبیعت خود مستقلاً همه حرکات و افعال را انجام می‌دهد. این مطلب را ملاصدرا بدان جهت عنوان کرده است که تصور نشود بنابر اصل حرکت جوهریه، و اینکه همه افعال موجودات مستند به طبیعت است، لازم آید که نیروی اراده و سرانجام قدرت خداوندی در کار نباشد، چنانکه طبیعیون گویند. فرق است بین اینکه حرکات و افعال عالم را مستقلاً مستند به امیال طبیعی بدانیم و اینکه طبیعت را واسطه در ایصال فیض بدانیم. و می‌گویند: هر هویت و شخص جوهری را طبیعتی است سیال و متجدد و نیزامری است ثابت مستمر که نسبت آن بدان مانند نسبت روح است به جسد. روح انسان بدان جهت که مجرد است ثابت و باقی است و طبیعت بدن بدان جهت که صرف تجدد و انقضا است ذاتاً امر مستمری است که از يك طرف گذراست و از طرف دیگر بطور مستمر بدان فیض می‌رسد. بنابراین حالت بقاء و دوام و ثبات دارد در عین تجدد و انقضا. باز توضیح بیشتری داده است و گوید: از جهت وجود مادی وضعی زمانی‌اش، کون و وجود تدریجی است و متبدل و غیرمستقر است و از جهت وجود عقلی و صورت افلاطونی مفارقتش باقی است از لا ابداً در علم خداوند، که جنبه اول آن وجود دنیوی دایر فانی است و از جنبه دومش ثابت غیر دایر و غیر فانی است.

حمیدالدین کرمانی گوید: طبیعت دو طرف یا دو نهایت دارد، طرفی که جنبه احاطیت دارد که طرف علیت آنست و طرف محاطیت که

طرف معلولیت آنست یا آغاز و آخر، آغاز آن جنبه علیت کائنات را دارد و آخر آن جنبه معلولیت^۱.

در جای دیگر گوید: طبیعت معلول مستقیم مبدع اول است و از طرفی دیگر خود علت معالیل دیگر است. پس عالم به معلولات خود می‌باشد و جامع فضائل است^۲.

در جای دیگر طبیعت را محرك اول و اصل اجسام دانسته است^۳. در جای دیگر که بحث از ارکان اربعه یا عناصر چهارگانه کرده است بحث در صورت طبیعی کرده است و پیوستگی اجسام را یکدیگر بواسطه طبیعت می‌داند. (ص ۲۰)

در جای دیگر گوید: درجهان اجسام امری ساری است که محرك آنها است و آنها را طبیعت نامیده‌اند، و معلوم می‌شود این طبیعت ساری بجز طبایع عناصر است، که صورت نوعیه است، و بجز مزاجهای مرکبات است و احیاناً مساوی نفس عالم طبیعت است.

در جای دیگر گوید: درجهان اجسام امری ساری است که هر موجودی را آنچه شایسته مزاج وجودی آن باشد اعطا می‌کند^۴. و بالجمله طبیعت را نوعی حیات ساری در موجودات می‌داند و منشأ حرکت. همانطور که اخوان الصفا.

ضمناً باید تذکر داد که حمیدالدین کرمانی با اخوان الصفا همزمان بوده است وی شاگرد ابویعقوب سجستانی است و بنابراین صدرالدین شیرازی اساس تفکر خود را در فرض حرکت جوهریه از اینان دریافت کرده است. و خود نیز تغییراتی در اصطلاحات داده است به اضافه رنگ عرفانی که با الهام از محیی‌الدین ابن عربی بآنها داده است.

(۱) راحة العقل، ص ۵۸.

(۲) همانجا، ص ۱۶۴.

(۳) همانجا، ص ۱۶۸ و ۱۸۲.

(۴) همانجا، ص ۲۷۴.

تعايير ديگر ملاصدرا از طبيعت

الف) طبيعت: کيفيات و اعراض همگي تابع صورتهای مقومه اند که طبيعت ناميده می شوند.^۵

– طبيعت مبدأ نخست حرکت است.^۶

– جواهر صوري که نام آنها طبيعت است در همه اجسام هست.^۷

– شبهه ای نیست که وجود عبارت از چیزی است که حقيقت آن تجدد و سيلان است و آن به نزد ما طبيعت است و به نزد قوم فلاسفه زمان و حرکت است.^۸

– خروج تجددی از قوت به فعل حرکت است و آنچه بوسیله آن خروج از قوت به فعل حاصل می شود طبيعت است و چیزی که قبول خروج می کند، ماده است. مقدار خروج از قوت به فعل زمان است.^۹

– هر موجود شخصی جوهری را طبيعتی است سیال و متجدد و امری است ثابت مستمر.^{۱۰}

– فاعل مباشر تمام حرکات طبيعت است.^{۱۱}

– فاعل مباشر حرکات فلکیه طبایع خاص آنها است.^{۱۲}

و بدین ترتیب طبيعت معنی وسیع تری دارد از خواص و آثار وجودی عناصر بسیطه و مزاج ترکیبی عناصر، و امری است برتر و

(۵) رسائل، ص ۱۹.

(۶) همانجا، ص ۱۹.

(۷) همانجا، ص ۱۹.

(۸) همانجا، ص ۲.

(۹) همانجا، ص ۲.

(۱۰) همانجا، ص ۲۶.

(۱۱) همانجا، ص ۳۶.

(۱۲) همانجا، ص ۳۶.

عامتر از اینها و آن به قول خود ملاصدرا همان وجود واحد است. چنانکه گوید:

«وطبيعة البدن ابدأ في التجدد و السيلان و الذوبان و انما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال و الخلق لفي غفلة عنه ، بل هو في لبس من خلق جديد.»^{۱۳}.

(ب) - هویات وجودیه: «فان رجعت و قلت ان هذه الهويات الوجودية المتجددة المساة عندنا بشئون الحق و عندهم بالصور النوعية و الطبيعية الجرمية، كيف صدر عن مؤثر قديم، فان صدر عن غير قابل مستقل اياها لزم ان يكون تلك الصور عقولا مفارقة و هذا مع استحالة يستلزم خلاف المفروض و التناقض لان التجدد ينافي الوجود المفارقي التجردی».

و بالاخره نتیجه گرفته است که همه هویات متجدده شئون و فیض خدا هستند یا فیض وجود حقیقی و طبیعت متجدده یک فیض است. و گاه گوید همه متحرکات بوساطت حرکت در جریان و سریانند و حدوث آنها مستند به حرکت است و حرکت خود بالذات حادث و چون ذاتی لایعلل بنا بر این محتاج به علت نیست.

(ج) اصل و عمود: منظور از اصل و عمود همان فصل اخیر است یا آنچه از هر موجودی باقی می ماند و حافظ شخص و نوع هر موجودی است. گوید:

«فقد علمت ان جوهریات الاشياء الواقعة في عالم الكون، وهو جملة العالم الاجسام، مما يجوز عليها التغيير و الدثور، بعد ما كان منحفظاً فيها شيء كالاصل و العمود و هو الذي تعبر عنه بالفصل الاخير في الطبائع المركبة»^{۱۴}.

(۱۳) رسائل، ص ۲۶.

(۱۴) رسائل، ص ۳۵.

— و هذا الفصل بعينه متضمن لجميع المعاني^{۱۵}.

— و همانطور که هریک از اعراض مشخصه در بقاء جسم شخص معتبر است بروجهی و غیر معتبر است ازوجهی دیگر زیرا آنچه از هریک ازین عوارض در موضع حرکت باقی می ماند قدر مشترك بین دو طرف متبدل است و مبدل خصوصیات اعراض است، جوهر صوری هم بدین منوال است^{۱۶}.

از اغلب تعاریفی که برای طبیعت شده است در فلسفه معمولی معانی وصفی فهمیده می شود و چنانکه گفته اند:

طبیعت صفتی است مرکوز در اجسام مادی و حال^{۱۷} در آنها. طبیعت شیء یعنی سببیت و سرشت. طبیعت یعنی تغییرات چهارگانه یعنی کون و فساد، نقله و نمو و استحاله. صفت استطقات اربعه را نیز گویند و یا مزاج حاصل از ترکیب استطقات که در این صورت مساوی با مزاج بکار برده شده است. خاصیت هریک از عناصر را هم طبیعت گفته که میل طبیعی هریک از عناصر باشد. حرکات غیر ارادی و اضطراری اشیاء را نیز طبیعت گفته اند، یا حرکات طبیعی. مثلاً گویند میل طبیعی کودک این است که هنگام گرسنگی به دنبال پستان مادر برود و بی اختیار پستان مادر را به دهان بگیرد. طبیعت زنبور عسل این است که به گیاهان معطر کشش پیدا کند و مطابق وضع و حال خود لانه بسازد. طبیعت مورچه این است که بطور منظم حرکت کند و برای خود انبار بسازد و آذوقه انبار کند؛ و همین طور سایر موجودات که دارای هوش و اراده نمی باشند و حرکات و کارهایی مناسب با اوضاع و احوال زندگی خود بدون اراده و اختیار انجام می دهند که این عکس العملها و حرکات ناشی از مقتضای طبیعت و سرشت آنها است.

(۱۵) همانجا، ص ۳۵.

(۱۶) همانجا، ص ۳۶.

پس مبدأ صدور افعال ذاتی اشیاء را طبیعت گویند: تعاریف دیگری نیز هست که نمونه‌ای از آنها را می‌آوریم:

– قوتی که مبدأ و منشأ افعال و آثار خاص است بر وتیره واحد بدون شعور و اراده.

– قوه ساریه در اجسام که صدرالدین شیرازی بدین معنی گرفته است. یعنی صورت نوعیه اشیاء که به قول وی و بعضی از فلاسفه دیگر، جوهر است یا قوت جوهریه است؛ و اطلاق طبایع جرمیه، بر طبایع فلکیه نیز بدین معنی است. طبیعت خامسه هم بر طبایع فلکیه اطلاق شده است، که گویند طبایع افلاک بجز طبایع اجسام زمینی است و طبایع فلکیه منشأ کون و فساد نیست، در حالی که طبایع اجسام ارضی مقتضی کون و فساد است.

حرکت و انواع آن

حرکت، مافیه الحركة، ما الیه الحركة

در فلسفه عامیه یا معموله موضوع حرکات را سه یا چهار مقوله عرضی می‌دانستند از این قرار:

(۱) حرکت نقلی یا در این که نقل از مکانی به مکان دیگر است؛ در برابر وقوف و ثبات در مکان اول در زمان دوم که سکون است.

(۲) حرکت در مقوله کم مانند نمو و ذبول (چاقی و لاغری) در نباتات و حیوانات و اضافه شدن به اقطار سه گانه اجسام زنده و غیر زنده.

(۳) حرکت در کیف، مانند تحولات و تغییراتی که در کیفیات محسوسه و غیر محسوسه موجودات حاصل می‌شود. از باب مثل سیب نخست دارای رنگ سبز است، بعد به رنگ زرد درمی‌آید و بعد به رنگ قرمز و یا انسانی جاهل است و عالم می‌شود. بهر حال تحولاتی

که در صفات نفسانی و سایر کیفیات حاصل می‌شود.
 (۴) حرکت در وضع که وضع و محاذات اشیاء تحول پیدا کند؛
 بمانند تغییر وضعی که در اعضاء و جوارح انسانها حاصل می‌شود و یا
 در اجسام مدوره و چرخها که جهاتشان تغییر می‌کند از سوی یمین
 به یسار، از جنوب به شمال و غیره...

از لحاظ منشاء حرکت تقسیمات دیگری نیز برای حرکت
 موجودات کرده‌اند از این قرار:

(۱) حرکت ارادی که مبدأ قریب آن اراده و اختیار در متحرك
 باشد که حرکت شوقی و نفسانی هم نامیده‌اند.

(۲) حرکت اشتدادی که عبارت از حرکت در کم و کیف است.

(۳) حرکت تسخیری، حرکاتی که در تحت اختیار و تسلط
 متحرك نباشد مانند حرکات شخص مکره که اراده او در حرکات و
 افعالش دخیل نباشد و یا حرکات حیواناتی که در تحت اختیار انسان
 باشند و یا حرکات دیوانگان و غیره.

(۴) حرکات دوری یا مستدیر، مانند حرکات افلاك در برابر
 حرکات مستقیم.

(۵) حرکات قسری و غریبه که برخلاف میل طبیعی باشد در
 اجسامی که دارای میل طبیعی هستند و بهر حال هر حرکتی که مخالف
 میل طبیعی متحرك باشد و با قوه قهریه از خارج بر متحرك تحمیل
 شده باشد، مانند حرکت سنگ بسوی جهت بالا.

(۶) حرکت عرضی که عروض آن بر متحرك بواسطه امری دیگر
 باشد، مانند جالس کشتی که متحرك است بحرکت کشتی و این تحرك
 بالعرض است و در حقیقت آنکه در کشتی نشسته است متحرك نیست.
 (۷) حرکت نفسانی که مبدأ محرکه آن شعور و اراده باشد که
 همان حرکت ارادی است و اقسامی دیگر.

اخوان الصفا حرکت را شش قسم کرده‌اند کون، فساد، زیاده

و نقصان، تغییر و نقله.

کون: خروج شیء است از عدم به وجود یا از قوت به فعل و فساد عکس آن.

زیادت: عبارت از تباعد نهاییات جسم است از مرکز خود و نقصان عکس آن یا نمو و ذبول.

تغییر: عبارت از تبدل صفات است بر موصوفی از قبیل رنگها، مزه‌ها، بویها و غیره.

نقله: خروج از مکان است به مکانی دیگر به تعریفی که بیان شد. و باز حرکت یا مستقیم است یا مستدیر.

لکن عمده نظر متفکران در باب حرکت، حرکت به معنی خروج از قوت به فعل است که گویند صرف خروج از قوت به فعل است و بنابر دقت نظر ملاصدرا که برای قوت هم مرتبه‌ای از فعلیت قائل است، - ولو فعلیت خود قوت باشد - باید گفت خروج از فعل است به فعل، نهایت از مرتبه‌ای از فعلیت به مرتبه دیگر. و حتی در هر مرتبه‌ای از مراتب هم می‌توان گفت خروج از قوت است به فعل و هم خروج از فعلیت است به فعلیت دیگر. نهایت از یک فعلیت به فعلیت دیگر. چون هیچگاه ماده از صورت عاری نیست و همواره مکتسی بصورتی از صور است.

شیخ الرئيس نیز بیانی دارد که تقریباً همین معنی را افاده می‌کند، گوید. معمولاً از وقوع حرکت در مقوله جوهر این معنی اراده می‌شود که جوهر از نوعی به نوعی دیگر حرکت کرده منتقل می‌شود و از صنفی به صنفی دیگر و گوید البته این اطلاق در معنی مجازی خواهد بود زیرا در این مقوله حرکتی واقع نخواهد شد. چه طبیعت جوهر به هنگامی که فاسد می‌شود به صورت دفعی فاسد می‌شود و هنگامی که حادث می‌شود، دفعی حادث می‌گردد و در بینابین قوت محض و فعلیت محض آن، کمال متوسطی وجود ندارد

زیرا صور طبیعی قابل شدت و ضعف نمی باشد.

بطوریکه ملاحظه می شود اصولاً ابن سینا راهی را در این مورد پیموده است که تناسبی با نظر ملاصدرا ندارد و تا آخر این مبحث مسأله بهمین صورت ادامه می یابد. سپس انواع حرکات را در مقولات توضیح داده است بطور مشبع. در باب حرکت در این گوید حرکت در این مقوله روشن و واضح است ولیکن در مقوله متی چنان نماید که انتقال از زمانی به زمانی دیگر امری واقعی باشد مانند انتقال از سالی به سالی و از ماهی به ماهی و...

این تعریف که اغلب در کتب فلاسفه مذکور است نیز خالی از ایراد نمی باشد.

حمیدالدین کرمانی گوید:

– حرکت عبارت از خروج از قوت به فعل است و از امور نسبی و اضافی است.^{۱۷} (رسائل، ص ۲۲)

– الحركة معناها التجدد والانقضاء.^{۱۸} (رسائل، ص ۷).

– چون حرکت صفت است بناچار آنرا قابلی لازم است و چون عین حدوث است او را فاعلی لازم است.^{۱۹}

– والمحرك لا يحرك نفسه.^{۲۰}

– فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة.

– هر جسمی از اجسام و هر طبیعتی جسمانی و هر نوع عرضی

از اعراض جسمانی مانند شکل و وضع و سایر عوارض مادی همه و همه اموری هستند در سیلان و زوال چه بالذات چه بالعرض.^{۲۱}

اساس کار ملاصدرا در باب حرکت جوهریه بر طبیعت متحرك

(۱۷) رسائل، ص ۲۲.

(۱۸) همانجا، ص ۷.

(۱۹) همانجا، ص ۱۷.

(۲۰) همانجا، ص ۱۷.

(۲۱) رسائل، ص ۴۵.

است. حرکت در طبیعت و یا حرکت بواسطه طبیعت. خود ملاصدرا سعی کرده است که این فرض را یعنی حرکت در مقوله جوهر را منسوب به قدما و احیاناً کلمات وحی و انبیاء و اولیاء و نیز فلاسفه اقدم کند، لکن هیچگاه صریحاً نگفته است که این اصطلاح و یا اصطلاحات را از کلمات اخوان الصفا و حمیدالدین کرمانی داعی الدعات اسماعیلیه از راحة العقل گرفته است. چنانکه بیان شود، اخوان الصفا گفته‌اند ماده حیات بخش جهان مادی، طبیعت است، و طبیعت قوای نفوس کلیه است که ساری در جهان مادی شده است و منشأ تمام افعال و حرکات عالم است.

بطوریکه ملاحظه می‌شود ملاصدرا در مسأله‌ای وارد شده است و خود را گرفتار امری کرده است که سخت در مانده شده است و راه مخلص علمی برای خود نمی‌یابد. وی در مورد حرکت جوهری فرضی کرده است که آن موضوع حرکت باشد و آن طبیعت موجودات است اما معلوم نیست طبیعت چیست؟ منظور طبع و طبیعت عناصر است؟ که هر یک طبعی خاص دارد. طبیعت موالید و مرکبات است؟ که اصطلاحاً مزاج گویند، هردو است؟ یا هیچکدام نیست. صورت جسمیه اشیاء است، قوای ساریه از علویات به سفلیات است؟

گاه مشخصاتی برای آن طبیعت مفروضه ذکر می‌کند که با طبایع اربعه عناصر جور در می‌آید و گاه با مزاج موالید و یا با صورت جسمیه و گاه با صورت نوعیه و گاه طبیعت ساریه که قوای علویه باشد و گاه با نفس کلی عالم و گاه با وجود ساری که: «وجود اندر کمال خویش ساری است/ تعینها امور اعتباری است.»

و بهر حال گوید برای هر طبیعتی، اعم از صابغ فلکیه و طبایع عنصریه، یک جوهر عقلی است که ثابت است ابدالدهر و مانند اصل و عمود است و نیز جوهری است متبدل الوجود و نسبت این جوهر عقلی، بدین طبیعت جسمانی، مانند نسبت تمام است به نقص، و مانند نسبت

اصل است به فرع و نسبت فصل قریب است به فصل بعید. این جواهر عقلیه به منزله شعاعها و اضواء نور ذات احدیت است، زیرا آن صور عقلیه صوری هستند در علم خدا، و وجودات مسقله ندارند. و بلکه تعلقی الذاتند نسبت به ذات خداوند. درست مانند صور علمیه ما. آیا مشاهده نمی کنی که محسوسات فی نفسه وجودشان بعینه و بنفسه همان وجودشان می باشد برای جوهر حساس؟ و همین طور معقولات بما هو معقولات وجودشان فی ذاته عین وجودشان می باشد برای عاقل - ملاصدرا گوید: و حق این است که تبدلات حرکتی همانطور که در کم، کیف و وضع وجود دارد، در صور جوهریه جسمانیه روا باشد و چنانکه اعراض مشخصه در بقاء تشخص اجسام مشخص از وجهی معتبر بوده و از وجهی نامعتبر، از آن جهت عوارض مشخصه در بقاء تشخص اجسام گوناگون معتبر است که در عین تبدلات خصوصیات هر يك از این عوارض بین طرف بدایت و نهایت، امر مستمری باقی می ماند که قدر مشترك خصوصیات متبدله است که حافظ تشخص يك يك است. وضع جوهر صوری نیز بدین منوال است و مثلاً همانطور که يك امر مستمر متصل بین مبدأ و منتهای آن فرد شخصی سواد هست که تشخص آن بدان بسته است، و در عین حال انواع اشتدادی بین مبدأ و منتهای آن نامتناهی است بالقوه و در حقیقت و معنی متخالف اند، که حتی مشائیان هم این را پذیرفته اند. همین طور است وضع جوهر صوری در مقام استکمال صورتی، استکمال تدریجی که يك وجود واحد مستمر و متصلی دارد بین مبدأ و منتهای و همانطور که در اشتداد عرضی، در عین اشتداد، تشخص آن باقی است، در استکمال جوهری نیز تشخص محفوظ است. آن همان امر متصل واحد است که دارای يك وجود است و وجود هم عین هویت مشخصه است (بنابر عقیده ملاصدرا).

بطوریکه ملاحظه می شود از نظر ملاصدرا طبیعت متحر که عین

وجود است. سپس توضیح داده و گوید: وجود خاص هر چیزی اصل و عمود آن چیز است که بذاته متعین و مشخص است و در عین حال دارای مقامات و درجات است که جامع بین آنها هویت و وحدت خاص شخص است و در عین حال هر مقام و درجه‌ای از آن دارای صفات ذاتی است پس در عین وحدت حاوی معانی گوناگون است. ملاصدرا در اینجا علاوه بر استناد به آیاتی مانند «وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمرمرالحساب» و آیات و اخبار بسیار، به قول حکمای بزرگ جهان که آنها را برخوردار از کان وحی به حساب آورده است استناد کرده است.

ملاصدرا فرض خود را مجدداً و به قول خود بایبانی دیگر تأکید کرده و گوید: طریقهٔ عرشی خاصی برای ما در اثبات مسألة حرکت گوه‌ری که نتیجهٔ همهٔ این بحثها است حاصل آمده است که هیچ یک از بزرگان فلاسفه قبل در اثبات حدوث جهان جسمانی در نیافته‌اند، حدوثی که شامل کل عالم جسمانی و مافیها شود، به نحو حدوث زمانی تجددی. سپس گوید خدایا سپاس دار که ازین جهان کدر و تاریک پر از عقرب و مار و درندگان روزنه‌ای به جهان معنوی و مشاهدت انوار عالم ملکوت باز کرده است:

سپس توضیح داده گوید: بابر اهین متقن دانستی که طبیعت ساری در جسم، مقوم مادت جهان جسمانی است و صورت ذات جهان جسمانی ذات و فطرش متبدل است و تدریجی الکون است که وجود شخصی هریک در دو زمان باقی نمی‌ماند تا چه رسد به اینکه با لذات یا غیر بالذات قدیم باشد.

همهٔ اجسام، اعم از اجسام عنصری و غیره، دارای صورت طبیعی است که مقوم آن می‌باشد. این طبیعت مقومه، مبدأ صفات زمانی و آثار ویژهٔ هریک از آن اجسام است. و قبلاً ثابت شد که حقیقت مادهٔ هر جسمی عبارت از قوت و امکان است و وحدت آن وحدت عددی

نمی‌باشد و بلکه وحدت آن وحدت جنسی مبهم است. همانطور که وحدت طبیعیّه محصله هر جسمی وحدت عددی متکرر است باوصف اتصال. و نیز ثابت شد که موجودات هر يك مانند اشباح و اظلال اند که در آینه‌ها دیده می‌شوند و مانند سراب‌اند و آب‌نما. و روشن شد که نفوس در حد خود، و تا هنگامی که جوهریت نفسی دارند، بمانند طبیعت جرمیه‌اند، تا آن گاه که مجرد کامل شوند، که در سلك مفارقات محضه قرار می‌گیرند، و روشن شد که هویات متکثره امکانیه، صرف فقر و تعلق‌اند. یعنی از لحاظ ذات خودشان عین فقر و تعلق‌اند که در جنب انوار قاهره الهی و جبروت وجود لایزالی مندرک و مطموس‌اند و بطلان محض‌اند و عدم بحث‌اند، و اینکه ماهیات اموری عدمی‌اند و مرتبط به ذات حق نمی‌باشند، چون عدم بحث‌اند و حتی وجود ارتباطی و تعلقی ندارند.

و روشن شد که جهان وجود با تمام جواهر مادیه و صوریه و نفسیه و جرمیه و اعراض، همه حادث و متجدداند در هر آنی. بنابراین بطور مطلق در جهان وجود و عالم جسمانی وجودی از موجودات ماسوی‌الله نیست که قدیم باشد بلکه هر موجودی و همه موجودات دائماً و اناً فناً در تجدد و صیوروت و گذر و انقضا در هر آنی شخصی است جز آن دیگر. هر شخص از هر نوعی متکثر آحاد است و آنرا تشخصات نامتناهی متبدل متجدد است و متصل و در عین حال دائر و هالک و غیر باقی. حال جواهر جسمانی در وجود و دوام، بمانند حال زمان و حرکت است، و کلیات طبیعی در عین تعاقب اشخاص و تکرر آحاد نامتناهی، وحدت نوعی و شخصی آنها در امری مستمر واحد باقی است، که حافظ آن متکثرات است و در عین حال متجدد و غیر باقی.

خلاصه کلام

از مجموع مسائل مطروحه بوسیله ملاصدرا در توجیه حرکت جوهریه و بیانات دیگران که مورد استناد ملاصدرا واقع شده است مطلب دقیق و علمی خاصی دانسته نمی‌شود که بتواند واقعاً معضل خاصی را حل کند زیرا **جان کلام** این است که علاوه درکیف و کم و وضع و این در جوهر اشیاء نیز حرکت واقع است و بلکه حرکت در مقولات عرضی تابع وقوع حرکت در مقوله جوهر است. و طبق تصریح ملاصدرا کل جواهر اعم از هیولا و صورت جسمیه، و حتی نفوس، در مراتب نازله مورد و موضوع حرکتند. بحث دیگر این می‌تواند باشد که آیا صورت نوعیه که مقوم نوعیت اشیاء است، و طبق تعریفی که مشائیان کرده‌اند در حد جوهر است و بلکه جوهر جواهر است، آیا موضوع حرکت است یا نه؟ و اگر موضوع حرکت باشد، منظور ملاصدرا از امر مستمر باقی چیست و اینکه گوید: «اذصوره بصورة لاتنقلب» کدام صورت است که حافظ نوعیت و شخصیت جواهر است و باقی است و دستخوش تحول نمی‌باشد.

مشائیان گویند: صورت نوعیه عبارت از مبادی قریب آثار گوناگون اشیاء و حرکات و سکونات ذاتی آنها است که گاه قوی‌نامیده می‌شوند و گاه طبایع، و گاه کمالات اول اشیاء نامند، از آن روی که بوسیله همین کمالات است که انواع مرکبه یعنی معدن، نبات و حیوان پدید آید. این عنوانها و اوصاف که در هر جسم طبیعی وجود دارد، از جهت آنکه مبدأ آثار گوناگونند، قوت نامیده شوند و از لحاظ اینکه مبدأ حرکت و سکونند طبیعت نامیده شوند و ازین روی که مقوم ماده جسمیه‌اند صورت نامیده می‌شوند و از آن باب که متمم هیئت جسم و جنس‌اند کمال نامیده شوند. کل ابهام و اشکال ازین جا ناشی می‌شود که راهی برای تجزیه و ترکیب بطور دقیق وجود نداشته است و از روی قرائن و نشانه‌ها و امتیازات و خصوصیات که در اجسام گوناگون

اعم از بسائط عنصری و یا مرکبات مشاهده کرده‌اند اقدام به تفکیک بین ماده و صورت و جسمیت و نوعیت و عوارض مشخصه کرده‌اند، آنهم از طریق برهان انی. بدین طریق که مشاهده کرده‌اند که اجسام را مظاهر و خواص و آثار گوناگون است و از طرفی وجوه اشتراکی هم دارند که هم در بسائط و هم در مرکبات یکسان است. و نیز چون همه اجسام اعم از بسائط و مرکبات دارای جسمیت‌اند که بالقوه قابل تقدیر و اندازه‌اند قائل بصورت جسمیه مشترك بین همه اجسام شده‌اند.

و برای آثار گوناگون بسائط و هم مرکبات نیز در جستجوی منشائی بوده‌اند که محصول تفکر آنان بدین جا منتهی شده است که آثار گوناگون بسائط عنصریه محصول طبع و طبیعت آنها است و آثار گوناگون مرکبات محصول مزاج آنها است.

و البته فلاسفه الهی بر آن شده‌اند که این مزاجها و این طبایع، فیض اجسام علوی است که بعالم عناصر افاضه شده است و اجسام و اجرام علوی هم خود از مافوق خود یعنی مجردات دریافت فیض کرده‌اند. افلاک و اجرام علوی از نظر اینان دارای طبیعت پنجم است که مربوط به هیچ يك از عناصر چهارگانه نمی‌باشد.

این بود نگرش اجمالی به جهان‌بینی فلاسفه یونان و اسلام در این باب که این جهان‌بینی صرفاً مبتنی بر حدس و گمان است و تجزیه و ترکیب عملی بطور کامل درین باب معمول نگردیده است گرچه در طول تاریخ تمدن بوسیله کیمیاگران از راه تجزیه و ترکیبها مواد شیمیائی بساری به دست آمده است که در تاریخ علوم احیاناً ثبت شده است لکن نه فلسفه سعی کرده است از محصول تجارب و آزمایشات کیمیاگران بهره‌مند شود و نه کیمیاگران سعی کرده‌اند محصول کار خود را در خدمت فلسفه قرار دهند و قهراً درین باب مسائل مذهبی و اعتقادی نقشی داشته است که اکنون جای بحث آن نیست. تاریخ علم نیز کمتر به اوج و حضیضهائی که در طول تاریخ تمدن اسلامی دامنگیر فلسفه و

علم شده است اشاره کرده و علل رکودهای علمی را در طول تاریخ بیان نکرده است. و اما می‌دانیم که هر گاه متد و روشهای تحقیقی زکریای رازی و ابوریحان بیرونی در باب علوم طبی و طبیعی و فنی و تکنیکی ادامه می‌یافت و دانشمندان اسلام روش آنها را ادامه می‌دادند اکنون تاریخ تمدن و فرهنگ وضعی دیگر داشت.

حرکت جوهریه و ربط حادث به قدیم

از اصول کلی و فرضی که ملاصدرا در باب حرکت جوهریه نموده است، و بطور اختصار توضیح داده شده، روشن می‌شود که کلاً و بطور جوهری وضع مسأله ربط حادث به قدیم دگرگون شده، آنچه فلاسفه مشاء و اشراق در این باب فرض کرده‌اند، ناصواب و نادرست نموده شده است.

ملاصدرا گوید اقرب به صواب از همه اقوالی که درین باب آمده است قولی است که واسطه در ربط حادث بقدیم را حرکت دائمه دوریه می‌داند یعنی حرکت فلکیه. که همه حوادث مستند به حرکت دوریه فلکیه است و این حرکت دوریه فلکیه دائمه خود نیاز به علت حادثه ندارد. چون آنرا ابتداء زمانی وجود ندارد و دائم و همیشگی است. و بدین اعتبار خود مستند به ذات علت قدیم است، و بعد از همه حرکات و حادثات است. البته خود ملاصدرا واسطه در ارتباط را طبیعت ساریه یا طبیعت کلیه می‌داند که همه طبایع ساریه، مستند بدان می‌باشند. و گاه همه جهان را شئون و تجلیات حق می‌داند و گاه مراتب نازل وجود اصیل، که مرتبت کامل و اکمل و فوق التمام آن ذات حق است. بطوریکه ملاحظه می‌شود با این فرض در مسأله حدوث و ارتباط حادث به قدیم بسیاری از ایرادات برطرف شده و نیازی به اینکه قائل به عقول طولیه و عرضه شویم نمی‌باشد.

زیرا اساس فرضیه عقول طولیه و عرضیه و چگونگی ارتباط

حادث به قدیم یا وابستگی عالم شهادت به عالم غیب یا ارتباط معالیل حادث متغیر، به علت العلل و ذات ثابت ازلی و ابدی براین مبنی است که گفته اند:

(الف) الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، یا: الواحد لا یصدر الا عن الواحد. معلول واحد علت واحدی را ایجاب می کند یا علت واحد بسیط از تمام جهات و جوانب در مرتبه نخست يك معلول را ایجاب می کند.

(ب) بین علت و معلول سنخیت تامه لازم است و چون معالیل عالم طبیعت و جهان مادی و یا عالم شهادت حادث و متحرك و متغیرند با ذات علت العلل که مجرد و ثابت و غیر قابل تغییر است سنخیت ندارند پس چگونه عالم شهادت به عالم غیب یا علت العلل ربط پیدا می کند؟ بنابراین ایرادات و شبهات فوق هر گروه و مکتب از فلاسفه برای حل این مشکل سعی کرده اند راهی بیابند و فروضی کرده اند، از جمله اینکه گفته اند اول ما خلق عقل است و سپس از عقل اول عقل دوم و فلك اول با نفس فلکی به وجود آمده است، تا ده عقل و نه فلك با نفوس کلی فلکی. این را عالم متافیزیک نام نهاده اند که واسطه در ربط فیزیک به عالم الهی است که در کتب مفصله مذکور است. این ترتیب در نظام آفرینش در کتب مقدس مانند تورات و انجیل نیز با کمی تفاوت موجود است. در حکمت اشراق نیز بر اساس انوار طولیه و عرضیه و ارباب انواع افلاطونی، اینگونه نظامات وجود دارد. عارفان نیز نظام و ترتیبی خاص دارند. مانند فیض اقدس و مقدس، لاهوت، ملکوت جبروت و غیره که در کتب مفصله و مربوط بهر يك از فرق و اهل مکتبهای گوناگون موجود و مضبوط است.

بهر حال با فرض حرکت گوهری در موجودات عالم شهادت، و فرض طبیعت سیاله که از جهت ثباتش از ذات حق فیض می گیرد و چون فطرتاً متجدد و سیال است به ماده جهان شهادت، امداد می دهد،

دیگر جائی برای فرض عالم واسطه و ترتیب نظام خاص باقی نمی ماند مگر همین طبیعت سیاله و طبیعت عقلی که فائض از ذات خداست. توضیح آنکه:

برای ربط حادث به قدیم چنین فرض شده است که این طبیعت سیاله، حد فاصل و واسطه در فیض است، و واسطه است بین ماده که شأن آن قوت و زوال است و بین فاعل محض است و شأن آن صرفاً افاضه و اکمال است که همواره از فاعل قبول فیض می کند و به عبارت دیگر از فاعل فیض منبعث می شود و در قابل افاضه می شود یا بداع یا ایجاد در قوت محصنه بطور پیوسته.

در اینجا يك منبع فیض ثابتی فرض شده است که کارش افاضه است و باصطلاح ملاصدرا انبعاث فیض است از آن به طبیعت متجدده سیاله. و آن طبیعت متجدده سیاله، کارش افاضه است به ماده متحرك بدون وقفه و گسستگی، به نحوی که يك صورت اتصال مشهود است. پس همه متجددات مستند است به امری که جوهر و ذاتش متبدل و سیال است و آن طبیعت است. زیرا عقول فوق تغییر و تبدلند و نفوس هم با لذات غیر متبدلند و اعراض هم در وجود تابع جواهر صوریه است. در اینجا چون ایرادی ممکن است وارد آید و آن اینکه اگر بنا باشد که بین علت و معلول سنخیت لازم باشد و از طرفی حرکات و استحالات و تبدلات همه مستند شوند به طبیعت متجدد سیال، نقل کلام در باب طبیعت سیال متجدد می شود که خود آن طبیعت متجدد سیال مستند به چیست؟ لاجرم علت آن هم باید متجدد باشد، و قهراً لازم آید که عقول و یا هر امری دیگر که مفیض آن باشد، متجدد سیال باشد و این امر بدین پایان یابد که در عالم وجود هیچ امر ثابت و مقدسی نباشد. جواب می دهد که ما گفتیم که طبیعت ذاتاً و فطرتاً متجدد و سیال است، فطرتش و خلقتش تجد است و ذاتی لایعلل که ذاتیات مجعول نمی باشند و شك و شبهه ای نیست که در عالم وجود باید امری

باشد که ذاتش و خلقتش تجدد و سیلان باشد که ما آنرا طبیعت می‌دانیم و گروهی زمان و حرکت می‌دانند همانطور که بیان شد هر چیزی جنبه ثبات و فعلیت دارد و جنبه قوت و عدم فعلیت و آنچه از فاعل ثابت افزه می‌شود ثبات و فعلیت است و ثبات طبیعت عبارت از ثبات تجدد است. یعنی آنچه در طبیعت ثابت و لایتنیر است این است که سیال و متجدد است پس ثبات و تجدد برای طبیعت ثابت است و فعلیت او فعلیت قوت اوست آنچه همواره برای طبیعت بالفعل است قوت است یعنی بالقوه بودن است که بالقوه بودن همواره برای آن بالفعل است.

بعضی توضیحات لازم

پرسشهایی که در متن مقاله و در موارد مختلف به عمل آمده است یا از مواردی است که واقعاً مبهم بوده و پاسخی داده نشده است و یا پاسخهایی که که داده شده است خود مورد ایراد است و بهر حال بر آن می‌شود که دانش پژوهان و محققان عمیق و متفکر حداقل برای خود در صدد یافتن راه حلی بر آیند.

۱) در قسمت اول قهراً باید پذیرفت که اهل ذره به دو نوع خاصیت معتقد بوده‌اند، اگرچه صراحتاً در کلمات آنها دیده نمی‌شود. یکی خاصیت‌های ذاتی اتمها و دیگری خاصیت‌های حاصله از مزج.

و باید توجه داشت که بیان این مقدمه، بخاطر این است که محل نزاع کاملاً روشن شود که منظور از جوهری که موضوع حرکت است کدام جوهر است؟ جوهر به معنی ذیمقراطیس و اصحاب او است؟ که ذره باشد، یا جوهر به معنی ارسطویی که جسم و ماده و صورت باشد؟ فرضیات ملاصدرا همه بر اساس تفکر ارسطویی است و بنابراین هر گاه ترکیب اجسام را از ذرات بدانیم و نه ماده و صورت، مسیر بحث بالکل دگرگون می‌شود و باز می‌دانیم که طبق نظریه‌های دقیق علمی امروزی فرضیه چهار عنصری تقریباً باطل شده است.

۲) در مورد اثبات وجود هیولا که گفته‌اند عبارت از استعداد شدن‌هاست، ایراد اساسی این است که چون شدن‌ها گوناگونند و بنابراین استعدادها و قابلیت‌ها هم گوناگون‌اند و در نتیجه هیولاها هم گوناگون‌اند. و البته خود پاسخ داده‌اند که هیولی صرف قابلیت است و نه قابلیت فلان و بهمان. البته این پاسخ قانع‌کننده نیست. زیرا آن ماده‌المواد یا هیولای عام که صرف قابلیت است چیست؟ و صرف قابلیت يك امر کلی و مبهم و انتزاعی است و بحث‌مادر واقعیت‌های عینی است، و انگهی امر مبهم انتزاعی و صرف شیء چگونه می‌تواند جوهر باشد و چگونه می‌تواند محل توارد صور باشد؟

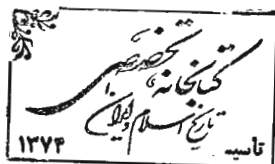
۳) در باب مزاج یا طبیعت این توضیح لازم است که منظور همان خاصیت است. خاصیت‌های عناصر بسیط را طبع گویند و خاصیت‌های جمعی ترکیبات را مزاج نامند. اما آن طبیعی که ملاصدرا و دیگران واسطه درافاضه یا ایصال فیض می‌دانند. که ساری از اجرام کلی است به عالم خاکی چیز دیگری است که خود مبهم است و محتاج به روشن شدن است.

۴) در باب اصل حرکت، باید توجه کرد که انواع حرکت‌ها، اعم از ارادی یا غیر ارادی، مشخص است که به صورت مستقیم است یا غیر مستقیم و دورانی و به صورت عام که هر نوع دگرگونی و تغییر وضع را اعم از اینکه عرضی باشد یا جوهری که حرکت می‌دانیم و قهراً منظور از حرکت جوهریه دگرگونی ذاتی و جوهری است. در این جا این پرسش درست است که لازمه آن قلب ماهیت‌هاست، که البته با فرض ملاصدرا قلب ماهیت جایز است.

خوب در اینجا قائل به اصل و عمود و عجب‌الذنب شده است که حافظ هویت‌ها و مشخصات است. لکن خود آن مبهم است و نامعلوم که جنبه‌های علمی و تحقیقی تجربی ندارد. و ما آماده‌ایم که فضلا و دانشمندان فن ما را در این ابواب روشن فرمایند.

۵) در باب واسطه بین متحرکات و ثابتات و بالاخره اتصال حادث به قدیم، بحث از امر مستمر الوجود شده است، که همان حرکت است و حرکت را دارای دو جنبه می‌داند. خوب از لحاظ بحث ما می‌توانیم بگوئیم که حرکت محرك همه متحرکات است و خود ثابت است. یعنی خود متحرك نیست، که گفته‌اند دسومة الاشياء بالدهن و دسومة الدهن بنفسه، حرکت حرکت است و نه متحرك و همه متحرکات و متغیرات متحرك به حرکت است و حرکت متحرك با لذات است، و حتی نمی‌توان بدان متحرك اطلاق کرد. و یا اینکه گفته‌اند همه حرکتات و متحرکات منهی به طبیعت ساریه شود و طبیعت ساریه با لذات ثابت است و یا واسطه در ایصال فیض از ثابت به متغیر عقول و نفوس است و نظایر آن که اینها همه مورد ایراد و اشکال است و يك بحث صرفاً تجربیدی و متافیزیکی است و برخلاف آنچه پاره‌ای از فضلی معاصر تحت عنوان دوفیلسوف شرق و غرب نوشته‌اند فرضیه ملاصدرا نمودار کامل خیالپردازیهای عصر صفویه است و جنبه‌های علمی ندارد و همه فرضیه‌های او يك نوع آمیزشهای مکتب‌های فلسفی است بدون رعایت اهداف مکتب‌های گوناگون. وی سعی کرده است تمام مکتب‌های گوناگون فلاسفه را با یکنوع لفاظی و عبارت‌پردازیهای نامفهوم در خدمت خیالبافی‌های خود قرار دهد و نام آنرا فلسفه متعالیه بگذارد که خانه‌ایست بنا شده از تار و پود تار عنكبوت و آن اوهن البیوت لبیت العنكبوت.

والسلام





قیمت: ۹۰۰ ریال