

آثار استاد حسن زاده آملی / ۱

خیر الاثر در ردّ جبر و قدر

به ضمیمه دو رساله دیگر در کسب و اقسام فاعل

آیه الله حسن حسن زاده آملی

چاپ چهارم ویرایش دوم

مرکز اشارات و تمهیدات اسلامی حوزه علمیه قم

عنوان کتاب: خیر الأثر در رد جبر و قدر

پدیدآور[ان]: حسن زاده آملی، حسن

نام ناشر: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: شهاب شیرزهی

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تاریخ دانلود: 1402/6/22

تعداد صفحات دانلود شده: 208

خیر الاثر

رد جبر و قدر

به ضمیمه دو رساله دیگر
در کسب و اقسام فاعل
ویرایش دوم

آیه الله حسن زاده آملی

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ -

خیر الاثر در رد جبر و قدر: به ضمیمه دو رساله کسب و اقسام قاعل / حسن حسن زاده آملی - ویرایش دوم - قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۶۹ - ۲۰۸ ص - (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۳۴۵: آثار استاد حسن زاده آملی؛ ۴).

ISBN: 964 - 424 - 826 - 0

۹۰۰۰ ریال.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

چاپ چهارم: ۱۳۷۹.

۱. جبر و اختیار (اسلام). ۲. فضا و قدر (اسلام). الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات. ب. عنوان.

۲۹۷/۴۶۵

BP ۲۱۹/۵ / ح ۹

م ۷۸ - ۱۸۲۸۲

کتابخانه ملی ایران

□ مسلسل انتشار: ۱۵۶۰

□ شابک: ۰ - ۸۲۶ - ۲۲۴ - ۹۶۴ - ۰ / ISBN: 964 - 424 - 826 - 0



دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مرکز انتشارات



خیر الاثر در رد جبر و قدر

نویسنده: آیه الله حسن حسن زاده آملی

ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

نوبت چاپ: چهارم / ۱۳۷۹

شمارگان: ۳۰۰۰

بها: ۹۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیه) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،

ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۲۲۱۵۵، ۷۲۲۱۵۴، فکس: ۷۲۲۲۲۶

نشانی الکترونیک: <http://www.hawzah.net/M/M.htm>

پست الکترونیک: E-mail: Bustan-e-Ketab@noornet.net

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران



فهرست مطالب

۷	مقدمه
۹	۱. اختیار و اراده و قدرت
۱۱	اختیار
۱۴	اراده
۱۵	قدرت
۱۷	۲. تحقیقی در اراده و اختیار و قدرت
۲۱	۳. کلامی با متکلم
۳۳	۴. سخن در جبر و تفویض
۳۷	۵. مناظره ابوالحسن اشعری با استادش ابوعلی جبائی
۳۹	۶. انکار علیّت و معلولیّت در سلسله موجودات
۴۱	۷. کسب چیست؟ (رساله ای در کسب)
۵۳	۸. رأی قائلان به تفویض

۹. طعن معتزلیان و جبریان به یکدیگر و مفسد عقیدت هر دو فریق ۶۱
۱۰. قدری کیست؟ ۶۳
- منع کردن منکران انبیاء علیهم السلام را از نصیحت کردن و حجت آوردن به طریقه جبریان ۸۸
- جواب دادن انبیاء علیهم السلام جبریان را ۸۹
۱۱. توحید ذاتی و صفاتی و افعالی ۹۳
۱۲. خاتمه (رساله ای در اقسام فاعل) ۱۵۷
۱۳. تعریف اقسام فاعل ۱۶۱
- تنبیه ۱۶۸
۱۴. اقسام فاعل در انسان مصداق دارد ۱۷۵
۱۵. کدام قسم از اقسام فاعل را بر حق سبحانه باید اطلاق کرد؟ ۱۸۱
- فایده ۱۹۶
- فاعل بالتجلی ۱۹۸

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد خدای را که انسان را از طریق رحمت رحیمیة تکلیف به تشرّف حضورش خواند، و از باب بنده پروری به اعتلای فهم خطاب محمدی بار داد. صلوات و سلام بر مفخر عالم و آدم، نبی خاتم که هادی اُمم به صراط اُمم است، و بر آل او که مقتدای امت وسط و قسطاس اقوم اند.

و بعد، این رساله در ردّ جبر و تفویض و اثبات امر بین امرین، به عون و مشیت ملک متعال در حلقه تدریس زمره ای از طالبان کمال در آمل، به قلم این فقیر الی الله الغنی المَغْنی حسن حسن زاده آملی به رشته نوشته در آمده است. امید است که دور از تفریط و شطط در ارائه به مسیر امت وسط، رساله ای خواندنی و ماندنی بوده باشد، و آن را «خیر الأثر در ردّ جبر و قدر» نامیده ام.

اختیار و اراده و قدرت

اختیار و اراده و قدرت چیست؟ مختار و مرید و قادر کیست؟ آیا هر یک از آنها، در خلق و خالق، چنان است که معانی الفاظ در عالم ماده، چون به عالم ورای ماده سفر کند، مطابق سلسله طولی موجودات و ضعف و شدت مراتب وجودات، مثل اراده از «جداراً یزید أن ینقض» تا «فأراد ربك» تطوّر و تشّان طولی می یابند، یا در هر عالم به وجهی خاص مثلاً به اشتراك لفظی مستعملند؟ ^۱ باید به میزان برهان سنجیده شود تا هر چه را برهان معصوم از خطا حکم کند، پیروی کنیم.

شیخ رئیس در تعلیقات فرماید:

يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات، وفي الإرادة إرادة بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء.

ومعناه يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات، ومختاراً بالذات، وقادراً

بالذات، و مُریداً بالذات حتّی تصحّ هذه الأشياء لا بالذات في غيره.^۱
 واجب است که در وجود، وجود بالذات و در اختیار، اختیار بالذات و در اراده، اراده بالذات و در قدرت، قدرت بالذات بوده باشد تا صحیح باشد که این اشیاء در چیزی لا بالذات بوده باشند. و معنی این سخن این است که واجب است واجب الوجود وجود بالذات و قادر بالذات و مرید بالذات بوده باشد تا درست آید که این اشیاء در غیر او لا بالذات بوده باشند.
 و این کلام کامل، همان است که میرفندرسکی در قصیده معروفش گوید:
 هر چه عارض باشد او را جوهری باید نخست

عقل بر این گفته ما شاهد گویاستی
 آری، هر چه حادث باشد او را محدثی باید نخست. همچنان که موجود حادث به وجودی که واجب بالذات است منتهی می شود، قدرت و اراده و اختیار و دیگر حوادث نیز بر همین حکمند.
 حیات و قدرت و علم و اختیار و اراده و مشیت و نظایر آنها، هر یک به حسب مفهوم، جز دیگری است و لکن به حسب وجود در عقول مفارقه و بخصوص در حقیقة الحقائق یکی اند؛ یعنی، یک ذات بحت محض و بسیط صرف است که آن همه مفاهیم از وی مستفادند؛ زیرا، به براهین توحید، تعدّد قدما - بدان نحو که شهرت دارد - نا به جای است، و اگر اشعری بدان قائل است ژاژخای است. و چون واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات و واحد احدى الذّات است، جمیع صفات حقیقیه محضه و حقیقیه ذات اضافه، عین آن ذاتند، و به وجود او، وجود دارند و به وجوب او، وجوب؛ یعنی، یک وجود واجبند به حسب عین خارجی نه مفهوم ادراکی؛ زیرا که حق سبحانه و تعالی یکتای همه است.

۱. تعلیقات، ص ۵۲، ط ۱، مصر.

اختیار

هرگاه اختیار در ما تحقق یابد که گوییم: «فلانی، در فعل اختیاری خود مختار است.»، در حقیقت، معنی این حرف این است که: «بالقوه، مختار بوده است و حالا بالفعل مختار شده است.»، به این معنی که این صفت اختیار فعل نیک و بد در او وجود نداشت و بعد وجود یافت.

بیانش این که هرگاه خواهیم فعلی را اختیار نماییم، نخست آن را تصور می کنیم و نفع یا ضرر آن را در نظر می گیریم و فعل و ترکش را با هم می سنجیم، و بالاخره یکی از دوای که ادراک شیء ملایم و تصدیق به غایت است، خواه ادراک یقینی و یا ظنی و یا تخیلی، موجب اختیار آن فعل و ترك خلاف آن می شود که حالا اختیار از قوه به فعل می رسد. پس این شخص مختار، فاعل مختار بالذات نیست و صفت سببیت و علّیت را باید کسب کند تا فاعل بالفعل گردد و علّت بالفعل شود. پس فعل او را غایتی است که غیر عین ذات او است.

این چنین فاعل در صفات کمالیه ناتمام است و فعلیت محض نیست و دارای امکان استعدادی است. و قوه و امکان استعدادی، در مادیات است نه در ماورای ماده، بخصوص مبدأالمبادی که فعلیت علی الاطلاق است، و تمام بلکه فوق التمام است، و در آن ذات، حالت منتظره راه ندارد، و جز او دیگری نیست تا مرجح فعل او باشد و غایت فعل او گردد؛ زیرا، بسیط الحقیقه کلّ الأشياء است، و حقیقتی که صمد است، جوفی برای او نیست، و از حقیقت و کمالی خالی و عاری نیست تا غایت فعل او گردد، بلکه لم یزل و لایزال در همه صفات کمالیه، فعلیت محض است.

و حال که به حکم برهان چنین است، مختار او، عین همان فعل او است که از او صادر شد، نه این که دو چیز تواند بود و به مرجحی این جانب از قوه به فعل رسید و متحقق شد، پس غایت فعلش جز ذاتش نتواند بود که هو الاول والآخر.

چون انسان بذاته فعلیت محض نیست و فعل اختیاری او از یک داعی رجحان یافت و مختار بودن انسان بدان داعی است به این معنی که مرجّحی اختیار را از قوه به فعل آورد، گفته اند که: «الإنسانُ مختارٌ في حكم مضطر». و یا به عبارت دیگر: «الإنسانُ مضطرٌ في صورة مختار». و یا: «النفس مضطرةٌ في صورة مختارة». «.

شیخ اجل ابن سینا در بیان آن در تعلیقات گوید:

معناه أن المختاراً منّا لا يخلو في اختياره من داعٍ يدعوّه إلى فعل ذلك، فإنّ كان الداعي - الذي هو الغاية - موافقاً لأقوى القوى فينا، قيل: «فلان مختار فيما يفعله».

و ربما يكون ذلك الداعي من جهة انسان آخر.

وفي حالة أخرى لا يوافقنا فيها ذلك الداعي، فيكون صدور الفعل منّا بحسبه على سبيل الإكراه.

وإذا كان الداعي ذاتنا كان مختاراً بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعوّه داعٍ إلى فعل ما يفعله الخ.

پس انسان، دارای اختیار حقیقی نیست به این معنی که اختیار واقعی و حقیقی آن است که صدور فعل از او به غایتی نباشد، و انسان را غایتی که مرجّح فعل است، به اختیار آن فعل کشانده است. و چون صدور فعل از باری تعالی به غایتی که خارج از ذات او باشد، نیست پس مختار حقیقی او است.

در فذلکه بحث معنی اختیار به دو سه سطری از رساله الهیات استاد بزرگوارم حکیم محقق جامع، و عارف مدقق متضلع، جناب محمد حسین فاضل تونی-رضوان الله تعالی علیه- تبرک می جویم:

اختیار، آن است که شخص، یکی از دو طرف را که برای فعل ثابت است

(وجود یا عدم) ترجیح دهد. به این که اراده جازمه ای پیدا شود که متعلق به یکی از دو طرف باشد: اگر اراده جازمه به عدم باشد، طرف عدم را ترجیح بدهد، و الا طرف وجود را.

ترجیح، شرطی دارد و آن این است که علم پیدا کند به مصلحت وجود یا مفسده عدم یا بالعکس. پس مختار باید علمی به وجود صلاح داشته باشد. البته علم به وجود صلاح، زمانی می خواهد که در آن زمان، شخص تعمق و تأمل نماید. و بنابراین برای اشخاصی که بصیر هستند زمان لازم نیست. و از این جا معلوم می شود که واجب تعالی زمانی برای تأمل لازم ندارد.^۱

بدان که فاعل مختار، مطلقاً، آن است که فعلش مسبوق به مبادی اربعه حیات و علم و قدرت و مشیت باشد. و این مبادی در حق تعالی که فاعل مختار حقیقی است، قبل از اختیار، اعتبار می شوند که همه، عین ذاتند و فاصله ترتب زمانی در آنها نیست و تقدّم آنها بدین لحاظ و اعتبار، با اختیار ازلی منافات ندارد بلکه مؤکّد آن است. فتبصر!

مثاله سبزواری را در غرر «عموم قدرت حق تعالی» از حکمت منظومه در شرح و تعلیقه، نکاتی لطیف در رد جبر و تفویض و اثبات امر بین امرین است از آن جمله در اختیار فرماید:

إِنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ - تعالی شانه - فعلی، و کیف لایکون فعلاً و علمه عین ذاته التي هي عین حیثیة العلیة لكل شیء و علمه تعلق بكل شیء فقدرته تعلق بكل شیء.
ولا توهم من الجبر من ذلك! لأنّ علمه الفعلي كما تعلق بفعلك كذلك تعلق بمبادیه القریة و البعیة و المتوسطة من قدرتك و اختیارك الحسن و السیئ، و تصورك إیاه، و تصدیقك بغایته العقلیة الدائمة أو الوهمیة الدائرة.

و بالجمله تعلق علمه بفعلك مسبوقاً بمبادیه، فلزمت المبادی، فاخیارک ایضاً

حتمّ، فالوجوب بالاختیار و وجوب الاختیار لا ینافی الاختیار. فاین المفرّ
من الاختیار؟ کیف وانت وامثالک اظلال القادر المختار؟! فتبصر!^۱
و در تعلیقہ آن فرماید:

وما یقال من «أنّ علمه تعالی لا یكون علة للعصیان» فهو حق. ولا ینافی ذلك - أي
لا ینافی کون علمه عین ذاته - لأنّه علة للوجود فی أيّ شیء کان، والوجود خیر
وحسن مطلقاً والشرّ عدم وأصنافه أعدام.
در شبهه تعلّق علم و جواب آن، بحث در پیش است.
و هم در آن تعلیقہ فرماید:
ثبوت الاختیار لك من أوجه ثلاثة:

أحدها کون فعلک مسبوقاً بالمبادئ الأربعة ومضیّه فی علم الواجب تعالی.
وثانیها - وفيه دقّة وشموخ أمرنا فیہ بالتبصر - هو مظهریتنا للقادر المختار.
وبهذا النظر لا مضطرّ إذ الكلّ من صقع المختار الحقیقی والمظهر فان فی الظاهر.
وثالثها ما یقال من أنّا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانية بین حركة ید المرتعش،
وحركة ید الصحیحة بالقصد كما قال العارف الرومی:
این که گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

اراده

اراده در ما حالتی است که برای فاعل بعد از تصور فعل و تصدیق به
غایت فعل و حصول شوق حاصل می شود؛ یعنی، هرگاه شوق مؤکّد شد،
آن وقت اجماع و اراده حاصل می گردد. پس اراده، مسبوق به مبادی سه گانه
است. یکی تصور فعل، و دیگر تصدیق به فایده و منفعت و مصلحت - که
همان تصدیق به غایت است - و سوم حصول شوق که چون مؤکّد شد، اراده
حاصل می شود.

و به بیان رسای شیخ :

الإرادات التي لنا كائنة بعد مالم تكن، وكل كائن بعد مالم يكن فله علة، فكل إرادة لنا فلها علة، وعلة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج أرضية وسماوية، والأرضية تنتهي إلى السماوية، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة.^۱

ظاهر است که شوق و اراده از هم منفک می شوند، ولی فعل از اراده منفک نمی شود. مثلاً صائم، شوق خوردن غذا دارد ولی اراده آن نمی کند، و مریض اراده خوردن دوا می کند ولی شوق بدان ندارد.

و روشن است که تصدیق به غایت فعل، همان داعی است. و در فعل حق سبحانه، داعی صورت نبندد؛ زیرا، واجب الوجود تعالی هم علت فاعلیه فعل است و هم علت غائیة آن. و اگر غایة الغایات و مقصود بالذات در فعل مطلق او، خود او سبحانه نباشد باید چیز دیگر باشد و در این صورت، استکمال خداوند به دیگری لازم آید و حال این که بسیط الحقیقة کل الأشياء، پس دیگری نیست. لذا اطلاق اراده بدین معنی که در ما می شود، در باری تعالی ناصواب است و نقص باری لازم آید. و اگر بصیری گفته است که: «اراده، چون به ساحت قدس الهی رسد، علم می شود.»، نیکو گفته است؛ زیرا، ذات، عین علم و عین داعی است، پس اراده، عین ذات است.

قدرت

و به همین سبک در قدرت باید تأمل و تدبّر کرد تا بدانی که باری تعالی بالفعل و لم یزل و لایزال، قادر بالذات است؛ زیرا که در جمیع صفات کمالیه، فعلیت مطلقه است.

۱. الهیات شفاء، ج ۲، ص ۶۴۵، ط ۱. (فصل اول، مقاله دهم)

اما قدرت در ما بالقوه است، باید مرجّحی بیاید که قدرت ما به فعلیت رسد، و فعلی از قدرت ما به صدور پیوندد. و چون در قدرت خود تحقیق کنیم معنی آن چنین می شود که هرگاه بخواهیم و مانعی نباشد، کاری را انجام می دهیم. و این که گوئیم: «هرگاه بخواهیم.»، این مشیت است که خود او در ما بالفعل نیست، بلکه اسباب و اغراضی می باید که مشیت از قوه به فعل رسد و قدرت به این معنی است که متکلم می گوید: «القادر هو ما يجوز أن يصدر عنه الفعل.».

وجه آن که گفته ایم: «قدرت در ما بالقوه است و مرجّحی باید تا به فعلیت رسد»، این است که ما قدرت بر انجام دو فعل متضاد، یعنی دو ضد داریم و تا مرجّحی نیاید فعل یکی از دو ضد، متحقّق نمی شود، و اگر مجرد قدرت کافی بود، برای صدور فعل، مرجّح نمی خواست و می بایستی صدور دو ضد از انسان در یک حال صحیح باشد و حال آن که چنین نیست، پس قدرت، در انسان، بالقوه است. و اوّل تعالی، چون بری از قوه است و فعلیت علی الاطلاق است، از قدرت بدین معنی که متعارف در انسان است منزّه است.

پس قدرت او به داعی و مرجّحی نیست تا او را به فعلیت بکشاند. و چون اوّل تعالی، بالذات، قادر بالفعل است، گوئیم که قدرت او علم او است، پس از همان حیث که قادر است، عالم است و علم او، سبب صدور فعل از او است و داعی و غرض از ایجاد، خود ذات او است.

تحقیق در اراده و اختیار و قدرت

اینک چند جمله در تحقیق اختیار و قدرت و اراده بگوئیم. اراده، چون اختیار که در انسان به کار می رود، با اراده ای که در خداوند سبحان اطلاق می شود، تفاوتی به تفاوت ممکن تا واجب دارد. و اگر کسی بگوید: «اراده، به مراتب و مظاهر وجود، مراتب دارد.»، نظری متین داده و کلامی وزین گفته است، به این بیان که متأله سبزواری آورده است:

ادنی، شهوت و رغبت حیوانی، و بالاتر، ارادت عقلانی، تا مرتبه عشق و محبت نفس ناطقه به خود، تا عشق و محبت عقل به خود و باطن ذات خود، تا محبت و عشق ذات حق به حق که عرفا گفته اند: «إِذَا تَمَّ الْعَشْقُ هُوَ اللَّهُ.»^۱ و این مطلب شریف، در حقیقت، همان است که اراده چون بالا رود، عین علم خواهد شد. و اراده حق تعالی به اشیاء، عین علم او بدانها است و هر دو

۱. أسرار الحکم، ص ۵۳، به تصحیح استاد علامه شعرانی.

عین ذاتش اند.^۱

و یا به بیان دیگر، علم و اراده و شوق و میل یک معنی است، ولی در انسان، در هر عالم وی، به صورتی خاص ظاهر می گردد و از این اشارت، جمع آراء در تفسیر اراده دانسته می شود. به عنوان مزید بصیرت در توضیح آن گوئیم:

اراده در اشیاء تابع وجود آنها است. همان طور که وجود به مراتب وجوب و امکان و غنا و حاجت و بساطت و ترکیب و صفا و کدورت و تجرد و تجرّم و غیرها مختلف است، حکم اراده و محبت هم چنین است که رفیق وجودند. و وجود در هر چیز محبوب و لذیذ است، و زیاده بر آن نیز لذیذ و مطلوب است. پس کامل از جمیع وجوه، محبوب لذاته و مرید بالذات است و ناقص چون حظّی از وجود دارد نیز محبوب است و مرید وجود کامل است. پس معنایی که مسمی به اراده یا محبت یا عشق یا میل و نظایر این اسامی است، چون وجود، در همه اشیاء ساری است، جز این که برخی از آنها مثلاً اراده در بعضی اشیاء بدین اسم اراده نامیده نمی شود؛ زیرا، عادت و اصطلاح، بر غیر آن جاری است، یا معنای آن در آن خفی است، یا آثار مطلوبه از آن در آنها ظهور ندارد، چنان که صورت جرمیه در نظر حکمت متعالیه از مراتب علم بسیط است، ولکن فقط صورت مجرد از ممازجت اعدام و ظلمات مقتضی جهالات و غفلات را علم نامند.

اراده و محبت را یک معنی به نام علم است و آن در واجب تعالی عین ذات او است که ذاتش نیز عین داعی است، و در غیر او چه بسا که صفتی زائد بر ذات و غیر قدرت باشد، چنان که در انسان؛ زیرا، بسیار افتد که انسان از قدرت - به معنی صحت فعل و ترک آن - دور گردد و از رفتار و نوشتن و جز آنها بازماند.

و نیز اراده در انسان، غیر داعی او است که او را به فعل می کشاند، مثلاً نفعی که از فعل کتابت متوقع است، و یا او را به ترک آن وادار می کند، چون ضرری که بر

۱. الهیات اسفار، فصل ۹، موقف ۴، ج ۳، ط ۱، ص ۸۰.

فعل کتابت مثلاً مترتب است. پس قدرت و اراده و داعی در انسان به قیاس به بعضی افعالش متعدد و صفات زائده بر ذاتند، و در حق باری سبحانه متحد و عین ذات احدیت اند.

و تعدّد قدرت و اراده و داعی را به قیاس بعضی افعال انسان بدین جهت گفتیم که آنها به قیاس قسمی از افعال باطنی او مانند تدابیر طبیعی و تحریکات ذاتی مثل تغذیه و تنمیه و تولید و غیر ذلک یک چیزند، چنان که بر بصیر متأمل در حکمت الهی در عالم انسانی پوشیده نیست.

و چون انسان بر صورت رحمان آفریده شده است، فعل و حرکتی به قصد از او صادر نمی شود، مگر این که مبدأ آن از ذات او ناشی می شود و بر سایر مراتب و قوای متوسط بین نفس و بین مظهر افعال و آلت تحریکاتش مرور می کند.

غرض این که هرگاه انسان قصد احداث فعلی کرده است، ناچار علم بدان دارد که آن تصور به فعل و تصدیق، به فایده اش می باشد، بعد از آن ناچار به اراده و عزم آن است، پس از آن شوق بدان، و سپس میل در اعضا به تحصیل آن.

پس در حقیقت این امور چهارگانه یعنی علم و اراده و شوق و میل یک معنی است که در عوالم چهارگانه انسانی به وجود می آید و در هر موطن به صورتی خاص که مناسب آن موطن است ظاهر می گردد.

پس محبت - که همان ارادت است - هرگاه در عالم عقل وجود یابد، عین قضیه و حکم است، مانند عالم قضای الهی، و هرگاه در عالم نفس وجود یابد، عین شوق است، و هرگاه در عالم طبیعت وجود یابد، عین میل است.

از این بیان دانسته می شود آن که اراده را به «اعتقاد نفع» تفسیر کرده است، کلام او، از وجهی، صحیح است، و آن که چون اشاعره اراده را تفسیر کرده است که «صفت مخصص مر أحد المقدورین است و غیر علم و قدرت است.» نیز، از وجهی، صحیح است، و آن که گفته است: «اراده، شوق متأكد به حصول مراد است.» هم، به وجهی، صحیح است، اگر از آن، اراده کلیت و عموم

نکرده باشد، و آن که اراده را «میل تابع اعتقاد نفع» دانسته است، ایضاً به وجهی، درست است.

و انفکاک بعضی از این معانی از بعضی، در حق انسان، با اتحاد آنها در حق خداوند سبحانه، منافات ندارد و بودن قدرت در حق ما عین قوت امکانیه و استعداد بعید، با بودن آن در حق خدای تعالی عین فعلیت و ایجاب، منافات ندارد.^۱ چنان که مشیت و اراده، در مقام احدیت، اتحاد دارند که مشیت بعینها از حیث احدیت، اراده ذاتیه است. و تفصیل آن را در شرح قیصری بر اول فص لقمانی فصوص الحکم طلب باید کرد.^۲



۱. الهیات اسفار، فصل ۷، موقف ۴، ج ۳، ص ۷۶، ط ۱؛ و آخر فصل ۷، مقاله ۸؛ الهیات شفاء،

ج ۲، ص ۵۹۷، ط ۱.

۲. ص ۴۳۰، ط ۱.

کلامی با متکلم

متکلم، قدرت را به «صحت فعل و ترك» تعریف کرده است که صدور فعل و عدم صدور از قادر صحیح باشد.

این تفسیر، فقط در انسان و حیوان درست است؛ چه این که مفاد صحت، امکان است و واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است، لذا تعبیر به «یصح صدور الفعل» در آن مقام صحیح نیست، بلکه تعبیر به «يجب صدور الفعل عنه» تمام است.

تعریف قدرت که در باری صحیح باشد این است که: «القدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل». و دوام فعل مطلق، منافی با این تعریف نیست، زیرا که شاء ففعل دائماً.

هیچ فیلسوف الهی، مبدأ عالم را فاعل موجب نمی داند، بلکه او را فاعل موجب داند و او را قادر مختار داند، ولی به قدرت و اختیار ذاتی نه زائد از ذات. پس ذاتی، همان ازلی می شود و این، مؤکد قدرت و اختیار است.

کلمه «فیلسوف» دیروز، مانند «دکتر» امروز، مشترک بین موحد و ملحد است. فلاسفه طبیعی، منکر ماورای طبیعتند و عالم را هر چند منتهی به واجب بالذات می دانند، ولی این واجب بالذات جواهر فرد است که آنها را اجزای لاتجزّأ و ذرات اتمی نیز گویند، و عالم را پدید آمده از محض تصادم و برخورد و تراکم و اجتماع آنها می دانند بدون این که علم و ارادت و تدبیری در کار باشد، لذا مبدأ عالم که این جواهر فرد و اصول ازلی اند، در نظر آنان «فاعل موجب» است. و دیگران بدون این که عقیدت فیلسوف الهی را از فیلسوف طبیعی تمیز دهند، رأی فیلسوف طبیعی را به همه فلاسفه اسناد داده اند که آنان مبدأ عالم را فاعل موجب و مضطر دانند.^۱

عامه پندارند که: «فاعل مختار، کسی است که باید وقتی فاعل نبوده باشد و سپس فاعل گردیده است.» «والفاعل الذی یسمیه العامة فاعلاً فلیس هو بالحقیقة علّة...»^۲

چنان که در فعل هم بر این پندارند که شیء، در حدوث و وجود یافتنش، نیاز به علت دارد، و چون موجود شده است، دیگر احتیاج به علت ندارد و هرگاه فاعل - که همان علت است - مفقود گردد، آن شیء وجود یافته، به نفس خود مستغنی از علت است:

وربما ظنّ أنّ الفاعل والعلّة انما یحتاج إلیه لیکون للشیء وجود بعد مالم یکن،
واذا وُجدَ الشیءُ فلو فقدت العلّة لوجد الشیء مستغنیاً بنفسه.^۳

آنان از ادراک فاعل مختار حقیقی که دائم الفضل است، و از ادراک این که فعل، در حدوث و بقا، محتاج به فاعل است، و از تمیز بین علت حقیقی و مُعدّ،

۱. در پیرامون این موضوع به دروس معرفت نفس، از درس سی و هفتم تا درس چهل و چهارم رجوع شود.

۲. الهیات شفاء، ج ۲، ص ۵۲۳، ط ۱.

۳. الهیات شفاء، فصل اول، مقاله ششم، ج ۲، ص ۵۲۲، ط ۱.

معدورند که «کل میسر لما خلق له». و به تعبیر شیخ در فصل دوازدهم نمط پنجم اشارات: «فهولاء هولاء». .

شیخ رئیس، تحلیل و تحقیقی به کمال در بیان تعریف قدرت تحریر فرموده است که به ترجمه آن به نحو اختصار اکتفا می کنیم:

لفظ قوه، در نخستین بار، بر معنایی موجود در حیوان وضع شده است که می شود از حیوان بدان معنی کارهای دشوار صادر شود. و ضد آن ضعف است.

گویا این قوه، زیادت و شدت معنای قدرت است. و این معنی آن است که حیوان به گونه ای باشد که هرگاه بخواهد، فعل از او صادر می شود و هرگاه نخواهد، صادر نمی شود. و ضد آن عجز است.

سپس قوه از آن معنی مذکور نقل شده است به معنایی که شیء به داشتن آن به آسانی متفعل نگردد. پس اگر انفعال محسوس بیابد، گویند ضعیف است و قوی نیست، و اگر نیابد گویند قوی است. و هرگاه به هیچ وجه انفعال نپذیرد بدین اسم اولی است. سپس خود قدرت را که حالتی برای حیوان است و بدان حالت به حسب مشیت خود و زوال عوائق، فاعل فعل می گردد و به حسب عدم مشیت، فاعل نمی گردد، قوه گفته اند از آن رو که مبدأ فعل است.

سپس فلاسفه لفظ قوه را بر حال موجود در شیء که آن شیء مبدأ تغیر در دیگری است اطلاق می کنند هر چند که اراده ای در آن نباشد، چنان که حرارت را قوه می نامند که مبدأ تغیر از آتش در دیگری است اگر چه مغایرت بین آن شیء که مبدأ تغیر است و دیگری که از وی متغیر شده است، تغایر و دوئی به اعتبار بوده باشد، مثل طبیب که معالج بدن خود است.

سپس فلاسفه، اسم «قوه» را به «امکان» نقل داده اند و شئی را که وجودش در حد امکان است «موجود بالقوه» نامیده اند و امکان قبول شیء و انفعالش را «قوه انفعالیه» و تمام این قوه را «فعل»، هر چند آن فعل، انفعال باشد مثل

تحرّك و تشكّل .

و مهندسان ، چون دیدند که بعضی از خطوط ، شایستگی دارد که ضلع مربعی شود که برخی دیگر را چنان شایستگی نیست ، آن مربع را «قوة آن خط شایسته» گفته اند که کأن آن مربع ، امری ممکن در آن خط است .

چون «قوة» را دانسته ای ، «قوی» را نیز دانسته ای ، و دانستی که غیر قوی ، یا ضعیف است و یا عاجز و یا سهل الانفعال و یا ضروری و یا مقدار خطی که ضلع مقدار سطحی مفروض نیست .

آن گاه جناب شیخ پس از تطوّر معانی قوه فرموده است :

وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة ؛ فإنّها يظنّ أنّها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل . فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط فلا يرون أنّ له قدرة .

وهذا ليس بصادق ؛ فإنّه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط ، يفعل من غير أن يشاء ويريد ، فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى . وإن كان يفعل بإرادة واختيار إلا أنّه دائم الإرادة ولا يتغير إرادته وجوداً اتفاقياً ، أو يستحيل تغييرها استحالة ذاتية ، فإنّه يفعل بقدرة .

وذلك لأنّ حدّ القدرة التي يؤثرون هؤلاء أن يحدّوها به ، موجود هاهنا . وذلك لأنّ هذا يصح عنه أن يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشأ . وكلا هذين شرطيان أي أنّه إذا شاء فعَل ، وإذا لم يشأ لم يفعل . وإنّما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ، أو صدق حملي ؛ فإنّه ليس إذا صدق قولنا : «إذا لم يشأ لم يفعل» ، يلزم أن يصدق لكنّه لم يشأ وقتاً ما وإذا كذب أنّه لم يشأ البتّة يوجب ذلك كذب قولنا : «وإذا لم يشأ لم يفعل» ، فإنّ هذا يقتضی أنّه لو كان لا يشاء لما كان يفعل ، كما أنّه إذا يشاء فيفعل . فإذا صحّ أنّه إذا شاء فعل ، صحّ أنّه إذا فعل فقد شاء ؛ أي إذا فعَل فعل من حيث هو قادر . فيصح أنّه إذا لم يشأ لم يفعل ، وإذا

لَمْ يَفْعَلْ لَمْ يَشَأْ.

وليس يلزم في هذا أنه يلزم أن لا يشاء وقتاً ما. وهذا بين لمن عرف المنطق.^۱

خلاصه مفاد این بیان متین چنین است که: معنی قدرت را در قادری به کار برند که شأن وی این باشد که وقتی فاعل فعلی باشد و وقت دیگر، نی. و اگر قادری دائم الإراده باشد که شأن او فقط فاعل بودن است، او را قادر ندانند.

و این پنداری نادرست است؛ زیرا «إذا شاء فَعَلَ» و «إذا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ»، دو قضیه شرطی اند و به هیچ وجه از شرایط صدق قضیه شرطی یا حملی این نیست که استثنایی تحقق یابد. بنابراین لازمه «إذا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ» این نیست که در وقتی نخواسته است. و چون صحیح باشد که «إذا شاء فَعَلَ»، صحیح باشد که «إذا فَعَلَ فَقَدْ شَاءَ»؛ یعنی، هرگاه فاعل است، فاعل است از آن حیث که قادر است. پس صحیح است که «إِنَّه إذا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ وإذا لَمْ يَفْعَلْ لَمْ يَشَأْ». و لازمه آن این نیست که در وقتی نخواهد. و این مطلب، برای کسی که زبان فهم و آشنای به زبان باشد روشن است.

بسیاری از مباحث کتب کلامی را می بینیم که کمالات باری تعالی را با انسان قیاس کرده اند و گمان کرده اند که خداوند را منزله از نقائص می دانند و ندانستند که اثبات صفات و احوال انسان، یعنی کمالات انسانی - مثل اختیار انسانی و اراده انسانی و قدرت انسانی و مانند آنها - در باری تعالی که کمال مطلق است، نقص است و اینها کمال حقیقی نیستند و همه مشوب به امکان و استعداد و قوه اند، و به همین اندازه می توان گفت که اینها مظاهر و اظلال و آیات اسماء و صفات حق - سبحانه - اند.

نفخ انسان را لب و لپ و دهان و هوا باید که با ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾ از ممکن تا واجب، تفاوت دارد. قرائت این جا، بدون مخارج فم و دیگر شرایط صوت، صورت نمی گیرد که با ﴿سَنَقْرُوكَ فَلَاتَنَسِي﴾ و با ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾

۱. الهیات شفاء، ج ۲، ص ۴۶۸، ط ۱، فصل دوم، مقاله چهارم.

به همان تفاوت مذکور است .

حضرت وصی علیه السلام به فرزندش ابن حنفیه فرمود :

اعلم أنّ درجات الجنة على عدد آيات القرآن . فإذا كان يوم القيامة يقال

لقارئ القرآن : « اقرأ وارق »^۱ .

و این قرائت را مقامات و درجات نوری وجودی است . فافهم !

و سخن درباره مباحث آنان همان است که شیخ بزرگوار ابن سینا در تعلیقات

آورده است :

المعتزلة يظنون أنّهم قد أثبتوا «أولاً» ليس بجسم ، وليس الأمر على ذلك . فإنّ
براهينهم خيلت لهم أنّه ليس بجسم . ثم لما جاءوا إلى تفصيل أحواله شبّهوا
أحواله وأفعاله بأحوال الإنسان .

والسبب في ذلك أنّهم لم يعرفوا خواصّ ما ليس بجسم فكانوا يثبتونها له بل
اثبتوا له أحوالاً تبعوا فيها الوهم بواسطة المحسوسات ، ثم قاسوا إليه
أحوال المحسوسات فلم يقدروا على أن يوقّوه حقّه في المجد والعلو ، وحسبوا أنّه إذا
بريء من الأفعال الإنسانية والقدرة الإنسانية ، والإرادة الإنسانية والاختيار
الإنساني كان نقصاً له ، ولم يعلموا أنّ هذه الأحوال التي لنا هي نقصانات ،
ولم يعرفوا أيضاً الكمال الحقيقي . فقصارى أمرهم أنّهم نفّوا عنه
أحوال الجمادات ، واثبتوا له أحوال الإنسان ، والأحوال الجسمانية ، والأفعال
التي تصدر عن الجسماني لا تخلو من نقصانات كثيرة بالقياس إلى الكمال المطلق
وهم قاسوا أحوال الأوّل بأحوال الإنسان لأنّهم لم يعرفوا العقلیات وذات الأوّل ،
واثبتوا له صفات هي في الإنسان فضائل وكمالات ، كالعلم والحكمة والسمع
والبصر ، وإنّما اثبتوا له هرباً من نقائصها ، إلا أنّهم لما راوا الإنسان مع
هذه الفضائل ناقصاً وهي له من خارج ومكتسبة قالوا هي له من ذاته وإنّها
صفات له ولم يعلموا أنّ ذاته فعالة للأشياء بانيته وأنّه أرفع ممّا ذهبوا إليه .

مراد شیخ از آن که گفت: «اثبتوا أولاً»، اوّل تعالی است چه مشاء از مبدأ عالم، تعبیر به «اوّل» می کنند، چنان که در آخر گفت: «لأنّهم لم يعرفوا العقلیات و ذات الأوّل» الخ.

عجب این که آرای مطحی معتزله و دیگر متکلمان دور از مشکلات ولایت و مصباح حقیقت در بسیاری از متکلمان امامیه نیز اثر گذاشته است و به نثر و نظم گفته اند:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل

بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق

قادر و عالم و حیّ است و مرید و مدرک

هم قدیم و ازلیّ و متکلم صادق

ولی تا از توحید و صفات باری سخن به میان می آورند، برهان قاطع و عقل ناصع حکم می کنند که قادرشان، عاجز، و غنی، فقیر، و بی شریک را شرکای بسیار، و مرید، بی اراده، و غیر مرکب، محدود و مرکب و بی معانی، محلّ عروض و طرّ و احوال وارده است! با این که ائمه امامیه که عیب و حیّ الهی و خزائن علوم غیبی و وسائط فیض باری هستند، چنان در ذات و صفات و افعال حق سبحانه، بحق سخن فرموده اند که بهترین حجّت بر حجت بودن آنان، و دلیل بر حقانیت مقام امامت و منصب الهی آن بزرگان اهل عصمت است.

در این مقام و در این موضوع به نقل چند جمله از کلمات کامل آن ناطقان بحق محض و صدق صرف تبرک می جویم:

امام هفتم علیه السلام فرمود:

إنّما تکوّن الأشياء بإرادته ومشیّته من غیر کلام ولا تردّد فی نفس ولا نطق بلسان.^۱

۱. اصول کافی، ج ۱ (معرب)، ص ۸۲، ح ۷، باب النهی عن الجسم والصورة.

امام باقر علیه السلام فرموده :

لَمْ يَزَلْ لَهُ الْقُدْرَةُ وَالْمَلِكُ .^۱

جناب کلینی به اسنادش از ابوبصیر روایت کرده است که :

قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : «لَمْ يَزَلْ اللَّهُ ، عز وجل ، رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتَهُ
وَالْمَعْلُوم ، والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصر ، والقدرة ذاته
ولا مقدور . فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم ،
والسمع على المسموع ، والبصر على المبصر ، والقدرة على المقدور .»

قال : قلت : «فلم يزل الله متحركاً؟»

قال : فقال : «تعالى الله عن ذلك . إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ .»

قال : قلت : «فلم يزل الله متكلماً؟» قال : فقال : «إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ

بِأَزَلِيَّةٍ كَانَ اللَّهُ عز وجل ولا متكلم .»^۲

امام علیه السلام فرمود : علم و سمع و بصر و قدرت ، هر یک ، عین ذات باری است ؛
یعنی ، همه آنها به حسب وجود ، یک حقیقتند ، اگرچه مفهوم هر یک غیر از
دیگری است . و چون ذات باری ازلی است و این صفات عین ذاتند ، پس این
صفات نیز ازلی اند و قدرت که از جمله آن صفات است ، ازلی است . پس ذات
واجب قادر است به قدرت ازلی ، چنان که در ذیل حدیث ، امام علیه السلام صریحاً
فرموده است که حرکت و کلام ، صفت حادثند و ازلی نیستند ؛ یعنی ، اگر صفت
حادث نبودند ، چون صفات نامبرده فوق ، عین ذات بوده اند و ازلی .

از آن متکلم امامی شگفت است که قدرت را ازلی نداند و فیض باری را از او
منقطع بداند با این که امام او می فرماید : ذات مقدّس باری ، بذاته ، عین حقیقت
حیات و علم و قدرت و اراده و دیگر صفات کمال است و جمیع صفات وجود در
او تعالی بر وجه اعلی و اشرف متحقق است . خداوند متعال ، توفیق ادراک حقایق

۱ . اصول کافی ، ج ۱ (مغرب) ، ص ۶۹ ، باب الّکون والمکان .

۲ . اصول کافی ، ج ۱ (مغرب) ، ص ۸۳ ، ح ۱ ، باب صفات الذات .

صادر از خزائن اهل بیت طهارت و عصمت را مرحمت بفرماید.

تبصره - آن که امام علیه السلام فرمود: «الحركة صفة محدثة بالفعل»، با «کل يوم هو في شأن» و حرکت حبی، فرق دارد، فرقی از حرکت تا شأن، و از آن حرکت تا حرکت حبی.

و همچنین آن که فرمود: «الكلام صفة محدثة ليس بأزلية»، با کلامی که فعل و فیض او است - یعنی کلمات وجودیه و اسماء عینیة حقایق خارجیہ - فرق دارد، فرقی از حادث تا ازلی. آن، از صفات اضافیه است که معنی مصدری یعنی متکلمیت است، و این از صفات حقیقیة ذات اضافه چون علم و قدرت که ذات او منشأ پیدایش کلمات وجودی که مظاهر اسماء و صفات اویند، می باشد؛ یعنی، صدور فیض از منشی که صفات حقیقیة او عین ذات اویند. از آن جمله کلام بدین معنی است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَشْرِكُ بِكَلِمَةِ مِنْهُ اسْمَهُ الْمَسِيحَ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ﴾^۱

و رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «أُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ».

و در حدیث دیگر: «أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ»^۲.

و امام صادق علیه السلام فرمود: «نَحْنُ الْكَلِمَاتُ التَّامَاتُ».

و در قرآن کریم است: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^۳

بدیهی است که صرف تعلیم الفاظ، علم نیست. یک انسان که در تعلّم زبان قوم دیگر، نهایت کوشش را بکند، سرانجام شاید به قدر یک عامی آن قوم در آن زبان مهارت نداشته باشد.

این اسماء، حقایق اشیاء است که دانستن آنها علم است. لذا فارابی گوید: «فیلسوف کامل، امام است.» و عارف گوید: «انسان کامل، مبین حقایق اسماء است.»

۱. آل عمران (۳): آیه ۴۶.

۲. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۷۱ و ۳۷۲، ط مصر.

۳. بقره (۲): آیه ۳۲.

امین الاسلام طبرسی در مجمع البیان در تفسیر کریمه یاد شده گوید :

أی علمه معانی الأسماء إذا الأسماء بلامع، إن لفائدة فیها، ولا وجه لإشارة الفضيلة بها» - تا این که گوید : - وقد روى عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن هذه الآية فقال : «الأرضين والجبال والشعاب والأودية». ثم نظر إلى بساط تحته فقال : «وهذا البساط مما علمه.»

غرض این که مقصود از این اسماء و کلمات، حقایق عینیّه ذوات اشیاء است که حق تعالی متکلم این کلمات یعنی منشئ آنها است، چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده است :

يقول لما أراد كونه : «كُنْ» فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ...^۱

و این اسماء و کلمات که الفاظند، اسماء اسماء و أظلال اسمایند و چنان است که شیخ عارف صاحب فصوص الحکم در «فصّ نوحی» آن گفته است :

إنّ السنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق بما نطقت به إنّما جاءت به في العموم على المفهوم الأوّل، وعلى الخصوص على كلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان؛ فإنّ للحقّ في كلّ خلق ظهوراً خاصّاً.

متکلم بدان معنی که منشئ کلمات وجودی است، کلام فعل او است، پس همچنان که دیگر صفات کمالیه، به برهان عقلی، عین ذات او است، متکلم به این معنی نیز چنین است که قطع فیض و اسناد امساک به فعلیت مطلقه محضه واجب، صحیح نیست. پس آن که امام علیه السلام فرمود : «کلام، صفت حادث است»، کلام به این معنی - یعنی کلامه فعله - نیست و یا حادث بودن آن به لحاظ تأخر اعتبار صفات از مرتبه ذات بوده باشد. فافهم!

جناب کلینی به اسنادش از صفوان بن یحیی از امام هشتم علیه السلام روایت

کرده است که :

صفوان قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : «أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق .»
قال : فقال : «الإرادة من الخلق الضمير وما يبدولهم بعد ذلك من الفعل ؛ وأما
من الله تعالى فإرادته إحداثه لاغير ذلك لأنه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر
وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق ، فإرادة الله الفعل لاغير ذلك ،
يقول له : «كن» فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك
كما أنه لا كيف له .^۱

وهمین حدیث در عیون أخبار الرضا عليه السلام نیز روایت شده است .^۲

و نیز در عیون أخبار الرضا عليه السلام از حسین بن خالد روایت شد که :

قال : سمعتُ الرضا عليه السلام يقول : «لم يزل الله عز وجل عليماً قادراً حياً قديماً
سميعاً بصيراً .» فقلت له : «يا ابن رسول الله ! إنَّ قوماً يقولون لم يزل الله تعالى
عالماً بعلم وقادراً بقدرة و حياً بحياة و قديماً بقدم و سميعاً بسمع و بصيراً ببصر .»
فقال عليه السلام : «مَنْ قال ذلك ودان به ، فقد اتخذ مع الله إلهة أخرى وليس من ولايتنا
على شيء .» ثم قال عليه السلام : «لم يزل الله عز وجل عليماً قادراً حياً قديماً بصيراً لذاته
تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علواً كبيراً .»^۳

و نیز در همان باب عیون از محمد بن عرفه روایت است که :

قال : قلت للرضا عليه السلام : «خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة ؟» فقال :
«لا يجوز أن يكونَ خلق الأشياء بالقدرة لأنك إذا قلت خلق الأشياء بالقدرة
فكانك قد جعلت القدرة شيئاً غيره وجعلتها آلة لها بها خلق الأشياء ، وهذا شرك .
وإذا قلت خلق الأشياء بغير قدرة فإثماً تصفه أنه خلقها باقتدار عليها
ولا قدرة ولكنه ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره بل هو سبحانه

۱. اصول کافی، ص ۸۵، ح ۳، باب الإرادة.

۲. ص ۶۸، باب ۱۱، چاپ سنگی.

۳. ص ۶۶، باب ۱۱، چاپ سنگی.

قادر بذاته لا بالقدرة .»

و در خطبه اوّل نهج البلاغة است که :

اوّل الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده، و کمال توحیده الإخلاص له، و کمال الإخلاص له نفسی الصفات عنه لشهادة کُلّ صفة أنّها غیر الموصوف، و شهادة کُلّ موصوف أنّه غیر الصفة. فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سَبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، وَمَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّه، وَمَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه، وَمَنْ قَالَ: «فِيمَ؟» فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: «عَلَى مَ؟» فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ. كَانَتْ لِأَعْنِ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لِأَعْنِ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايِلَةٍ، فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَّةِ، بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ، مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا مَسْكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ أَنْشَاءَ الْخَلْقِ إِنْشَاءً، وَابْتِدَاءَ ابْتِدَاءِ بِلَا رُويَةٍ أَجَالِهَا، وَلَا تَجَرِبَةٍ اسْتِفَادَهَا، وَلَا حَرَكَةَ أَحْدَثَهَا وَلَا هِمَامَةَ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا. الخ.

مفاد حدیث محمد بن عرفه از ثامن الأئمة علیّه السلام این است که قدرت، زائد بر ذات نیست، بلکه عین ذات است؛ چه اگر قدرت زائد بر ذات بوده باشد، ذات من حیث هی محتاج به غیر خود که قدرت است، خواهد بود و غنی بالذات نمی باشد، پس چون حق سبحانه را به غیر قدرت زائده، خالق اشیاء دانستی، او را بر اشیاء مقتدر دانستی به قدرت و اقتداری که عین ذات اوست نه به قدرت زائده.

از این قبیل احادیث که مقالات حکمیّه صادر از اهل بیت عصمت و وحی است، بسیار است، و آن کس که زکوی آشنایی است، داند که متاع ما کجایی است.

سخن در جبر و تفویض

در این جا مناسب است که سخن در جبر و تفویض به میان آوریم، و در سبب پیدایش این دو قول، و ادله طرفین بحث کنیم تا ببینیم که: «آیا قائلان به جبر و تفویض به حقند یا به باطل؟ و اگر برهان، این هر دو مذهب را باطل دانست و حکم به فساد آنها کرد و دلیلشان را علیل دانست، قول حق و مذهب صحیح چه خواهد بود، و دلیل بر حقانیت آن چیست؟».

در کتب ملل و نحل آوردند اول کسی که مذهب جبر آورد، جهم بن صفوان بوده. ابن حزم اندلسی در فصل گوید:

الكلام في القدرة. اختلف الناس في هذا الباب فذهبت طائفة إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله وأنه لا استطاعة له أصلاً وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة.^۱

شهرستانی که خود اشعری است - چنان که از گفته هایش پیدا است ،
و ابن خلکان در تاریخش^۱ بدان تصریح کرده است - در ملل و نحل گوید :

الجبر هو نفی الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى .

والجبرية أصناف : فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة
على الفعل أصلاً - إلى أن قال - : و من ذلك الجهمية أصحاب جهنم بن صفوان و
هو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بثر مذ و قتلَهُ سالم بن أحوز المازني بمر و في
آخر ملك بنی أمیه ووافق المعتزلة في نفی الصفات الازلیة وزاد علیهم بأشیاء ...
منها قوله في القدرة الحادثة أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف
بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما
يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب
إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات . كما يقال : «أثمرت الشجرة» و
«جرى الماء» و «تحرك الحجر» و «طلعت الشمس» و «غربت» و «تغيّمت السماء»
و «امطرت» و «اهتزت الأرض» فأنبتت^۲ ، إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر
كما أن الأفعال جبر . قال : و «إذا ثبت الجبر والتكليف أيضاً جبر» .^۳

در کتب کلامی و غیر کلامی ، نوعاً مذهب جبر را به اشعری نسبت می دهند و
شاید این نسبت بدین جهت باشد که وی در ترویج آن سعی بلیغ داشت .

این اشعری ، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری منتسب به ابوموسی اشعری
است .

ابن خلکان که خود اشعری است در تاریخش به نام وفيات الأعيان
آورده است که : «ابوالحسن اشعری ، به هشت واسطه به ابوموسی اشعری می رسد
و طایفه اشعریه به او منسوبند و مذهب اشاعره از زمان وی آغاز شد .»

ابوالحسن اشعری ، در اوّل معتزلی بود ، و علم کلام را از ابوعلی محمد بن

۱ . ج ۲ ، ص ۵۷ ، چاپ رحلی .

۲ . ص ۳۷ ، چاپ ایران و ج ۱ ، ص ۹۰ ، هامش فصل .

عبدالوهاب - معروف به جبائی - که یکی از ائمه معتزله و رئیس متکلمین در عصر خود بود فرا گرفت. ابوعلی جبائی، هم استاد ابوالحسن اشعری بوده و هم شوهر مادرش. ابوالحسن اشعری در ابتدا به مذهب شوهر مادرش بود و سپس از اعتزال عدول کرد و بزرگترین خصم معتزلی گردید.

وكان أبو الحسن الأشعري أولاً معتزلياً ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة رقى كرسيه ونادى بأعلى صوته: «مَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي وَمَنْ لَمْ يَعْرِفَنِي فَأَنَا أَعْرِفُهُ بِنَفْسِي وَأَنَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ كُنْتُ أَقُولُ بِخُلُقِ الْقُرْآنِ، وَأَنَّ اللَّهَ لَا تَرَاهُ الْأَبْصَارُ، وَأَنَّ أَفْعَالَ الشَّرِّ أَنَا أَفْعَلُهَا. وَأَنَا تَائِبٌ مَقْلَعٌ مُعْتَقِدٌ لِلرَّدِّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ». ۱. فخرج بفضائحهم ومعايبهم.^۱



۱. حاشیه تاریخ ابن خلکان، ج ۱، ص ۳۵۴، چاپ رحلی.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مناظره ابوالحسن اشعری با استادش ابوعلی جبائی

ابن خلکان در شرح حال ابوعلی جبائی گوید که: ابوالحسن اشعری با استادش ابوعلی جبائی مناظره ای دارد که علما آن را نقل کرده اند و آن این است که ابوالحسن اشعری از وی پرسید: «چه می گوید درباره سه برادر که یکی مؤمن و نیکوکار و پرهیزکار بود و مرد، و دومی کافر و فاسق و شقی بود و مرد، و سومی کودک خردسال که در همان کودکی بمرد؟ حال این سه تن چگونه است؟»

جبائی در جواب گفت: «زاهد در درجات است، و کافر در درکات است، و صغیر از اهل سلامت است.»

سپس اشعری گفت: «اگر صغیر بخواهد به سوی درجات زاهد برود آیا به او اذن داده می شود؟»

جبائی گفت: «نه؛ زیرا، به او می گویند: "برادرت به سبب طاعات کثیرش به این درجات رسید و تو را آن طاعات نبود."»

اشعری گفت: «صغیر می گوید: "خدایا! تقصیر من نبود؛ زیرا، تو مرا باقی نگذاشتی و مرا قدرت بر طاعت ندادی."».

جبائی در جواب گفت: «باری جلّ و علی می گوید: "من می دانستم اگر تو باقی می ماندی گناه می کردی و مستحق عذاب الیم می شدی، لذا رعایت مصلحت تو کردم."».

اشعری گفت: «برادر کافر می گوید: "یا إله العالمین! همچنان که حال برادر صغیر مرا می دانستی، به حال من نیز دانا بودی، چرا مصلحت او را رعایت کردی و مصلحت مرا رعایت نکردی؟"».

جبائی در جواب اشعری بدو گفت: «تو دیوانه ای.».

اشعری بدو گفت: «نه، من دیوانه نیستم، بلکه حمار شیخ در گردنه بماند.».

سپس از جبائی منقطع شد و ترك مذهب وی کرد و اعتراضات بسیار بر گفته هایش داشت، به طوری که وحشت بزرگی در میانشان پدید آمد.

این بود صورت و حکایت مناظره اشعری با جبائی که از تاریخ ابن خلکان نقل به ترجمه کرده ام.

آن گاه ابن خلکان که خود اشعری است، بعد از نقل این مناظره در تأیید مذهب خود گفت:

وهذه المناظرة دالة على ان الله تعالى خص من شاء برحمته، وخص آخر بعذابه، وان افعاله غير معللة بشيء من الأغراض.



انکار علیّت و معلولیّت در سلسله موجودات

شهرستانی در ملل و نحل در بیان مذهب اشعری می گوید :

ثمّ على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث ؛ لأنّ جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كلّ محدثٍ حتّى يصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ويصلح لإحداث الجواهر والأجسام فتؤدّي إلى تجويز وقوع السماء والأرض بالقدرة الحادثة غير أنّ الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا اراده العبد وتجرّد له ويسمّى هذا الفعل كسبا فيكون خلقاً من الله تعالى ابداعاً واحداثاً وكسباً من العبد حاصلًا تحت قدرته .

والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطّى عن هذا القدر قليلاً فقال : «الدليل قد قام على أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد لكن ليس يقتصر صفات الفعل ووجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط ، بل هاهنا وجوه آخر

وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرأ متحيزاً قابلاً للعرض، ومن كون العرض عرضاً ولونا و سواداً وغير ذلك. وهذه أحوال عند مثبتی الاحوال». قال: «وجهة كون الفعل حاصلأ بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة یسمى ذلك كسبا وذلك هو اثر القدرة الحادثة.»

اشعری منکر علیت و معلولیت در سلسله موجودات است. و نیز قائل است که احکام خمسہ مبتنی بر مصالح و مفاسد در اشیاء نیست و به عبارت دیگر اوامر و نواهی شرع مبتنی بر مصالح و مفاسد در اشیاء نیست، و همه چیزها را، بدون واسطه، اسناد به باری تعالی می دهد بدون مدخلیت چیزی از وسایط. و در پیدایش حوادث گوید: عادت خدا بر این جاری است که فعلی را در کنف چیزی به صرف توافی و معیت آن دو بیافریند. مثلاً احراق، فعل خداوند است بدون علیت و وساطت نار برای احراق. و همچنین است افعال عباد که همان طور که وجود آنها و نمو و رنگ و روی آنها از خودشان نیست، افعال آنان هم چنین است.

ولی افعال عباد مکسوبشان است، لذا ثواب و عقاب دارند که در ثواب و عقاب قائل به کسب است.

انکار علیت و اتکای به عادت را در مطلق امور حتی در انتاج مقدمتین یعنی صغرا و کبرا مر نتیجه را، جاری می کند و می گوید: «عادة الله جاری است که نتیجه، عقیب مقدمتین حاصل شود.» و بحث آن در پیش است.



کسب چیست؟ (رساله ای در کسب)

اشعری - چنان که گفته ایم - افعال عباد را مکسوبشان می داند و گوید: «چون فعل عبد مکسوب اوست ثواب و عقاب، از کسب عبد، بر فعل او مترتب است. راقم را در کسب، رساله ای وجیز است که درج آن را در این مقام، مناسب می داند و آن این است:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^۱

کسب در تحصیل اعمال خیر است که به وفق اقتضای فطرت است. اکتساب در به دست آوردن چیزی از روی حیلت شیطانی بر خلاف سیرت و سنت خلقت است که اقتضای باب افتعال است، لذا در آن فرمود: «لها» و در این فرمود: «علیها». به همین سبب بدن اخروی به بدن مکسوب و بدن مکتسب تقسیم می گردد.

بدن مکسوب، صورت ملکات حسنه است که کسب کرده است، و بدن مکتسب، صورت ملکات سیئه است که اکتساب کرده است. و این صور، مثال‌های برزخی اند که همان ابدان برزخی هر انسانی است که با خود از دنیا می‌برد؛ زیرا، مبرهن است که انسان به علم و عمل خود سازنده خود است و به تعبیر شریف متأله سبزواری در «غرر عموم قدرت» حکمت منظومه: «وهیأتنا لیست إلا الملكات العلمیة والعملیة»^۱

و به تعبیر مبارک دهدار در رساله قضا و قدر، علم انسان مشخص روح او است و عملش مشخص بدن او در نشأه آخری. پس هر کس به صورت علم و عمل در نشأه آخری برانگیخته می‌شود، چنانچه در اخبار و آثار وارد است، به سبب خصوصیت خود او که او آن است هر جا که باشد.

این مطلب مهم را در دیگر رساله این کمترین بخصوص در دروس اتحاد عاقل به معقول مبرهن و محرّر می‌یابی. و اینک در این وجیزه بحث ما در حول کسب است که در بیان فعل عباد عنوان کرده‌اند و مثل شیخ عارف عربی در فتوحات و در فصوص الحکم، و ابن فناری در مصباح الأنس از آن سخن به میان آورده و آن را امضاء فرموده‌اند. و اشعری در مسأله جبر در مقابل قدری قائل به کسب شده است. مقصود اشعری از این کسب چیست؟ و در حقیقت این مقالت تکمله و تتمه رساله ما در ردّ جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین است.

سزاوار است که در آغاز، کلماتی از اعلام در بیان و معنی کسب نقل کنیم تا پس از فحص و بحث بنگریم نتیجه چه خواهد بود.

الف

علامه لاهیجی گوید:

اشعری، فعل بنده را مخلوق خداوند داند بی وساطت و مدخلیت اختیار

و اراده بنده، چنان که مذهب او است در ایجاد جمیع موجودات، چه، مباشر ایجاد همه موجودات خدای را داند و قائل به هیچ واسطه نباشد. حتی احراق نار و تبرید ماء را فعل بی واسطه خدا داند، و نار و ماء و امثال آنها را اسباب عادیه خوانند و گویند: «عادة الله جاری شده که احراق ثوب مثلاً در وقت مماسه نار کند بدون آن که نار را مدخلیتی در احراق باشد». و در افعال عباد، فرق میان اختیاری و اضطراری به مجرد مقارنت اراده و عدم مقارنت اراده کند بی مدخلیتی. و این معنی - اعنی مقارنت اراده - را «کسب» نام کند، و فعل بنده را مخلوق خدا و مکسوب بنده داند.^۱

ب

متأله سبزواری گوید:

المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون فيه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له. وقد يمثل أمر الكسب بحمّال شيئاً ويذهب، ويضع آخر يده تحت الشيء المحمول من غير أن يكون لقوته وقدرته.^۲

ج

جناب استاد علامه شعرانی در شرح تجرید گفته است:

اولین کس که مذهب جبر آورد، گویند جهنم بن صفوان بود. گفت: «همه کار انسان را خدا بردست او جاری می سازد. اگر گویند: "فلان، روزه گرفت و نماز خواند." مثل آن است که بگویند: "قد کشید، یا ثروتمند شد."» پس از او ضرار بن عمرو و حفص القرند (یعنی بوزینه. لقب است) و نجار گفتند: «از بنده کسب است، و از خدای، فعل. و قدرت بنده اثری در فعل او

۱. گوهر مراد، ص ۱۲۴ (فصل ۱۳، باب سوم، مقاله دوم)، ط بمبئی.

۲. شرح اسماء، ص ۱۰۹، ط ۱، آخر بند ۲۶.

ندارد. و تا امروز کسی ندانسته کسب چیست و هنوز نامفهوم است. و اشاعره بر این قولند. و قاضی باقلانی گفت: «فعل، از خداست و طاعت یا معصیت از بنده و معنی کسب این است». و ابواسحق اسفراینی گفت: «قدرت هر دو، در آن دخیل است».

د

ملا محمد تقی کاشانی آورده است که:

جمعی از اشاعره گفته اند که اراده بنده مقارن از برای فعل می باشد لکن آن اراده اصلاً دخلی در وجود آن فعل ندارد، بلکه فعل از خداست در بنده ظاهر می شود، مثل دست در آستین که حرکت می کند، و آستین محل ظهور حرکت آن است، و اصلاً آستین حرکت از خود ندارد. پس بنده به منزله آستین، و خدا به منزله دست است. حرکت از دست و ظهورش در آستین است.^۱

راقم گوید که: بیانات صاحب فتوحات را در تعریف کسب بعد از این نقل می کنیم که از آن جمله در مجلد اول آن در مسائل، چنین تعریف کرده است:

الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما، دون غيره فيوجد الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق، فسُمي ذلك كسباً للممكن.^۲

اگر مقصود صاحب فتوحات بیان کسبی است که جبری گوید، باید معنی آن چنین باشد که قائلان به کسب چون دیدند تکلیف و ثواب و عقاب و وعد و وعید و امر و نهی حقند و گرنه ارسال رسل و انزال کتب لغو خواهد بود، کسب را بدین جهت آورده اند تا بتوانند ظاهر تکلیف و ثواب و عقاب را بر افعال مکلف چنان که در شرع مقرر شد، اثبات کنند، بدین بیان:

عادت خداوند جاری است که فعل را عقیب اراده بنده خلق کند. این مقارنت

۱. هدایة الطالبین، ص ۱۱۱، ط ۱.

۲. ج ۱، ص ۱۹۱، ط عثمان یحیی.

فعل خداوند به اراده بنده را کسب دانستند. بنابراین خداوند بنده را بر فعل خیر ثواب می دهد که چون اراده فعل خیر کرد، خداوند آن فعل خیر را به مقارنه اراده آفرید. و همچنین او را در فعل شر عقاب می کند از این روی که اراده فعل شر کرده است که کأنَّ خداوند می فرماید: «چرا اراده و نیت شر کرده ای که من به عادت خودم فعل شر را مقارن اراده تو ایجاد کنم؟». پس به همین اندازه - یعنی به صرف نیت کردن بنده و اراده وی - ثواب و عقاب بر فعل او مترتب می شود اگرچه فاعل فعل خداوند است.

ولی پوشیده نیست که چون اشعری قائل به حسن و قبح عقلی نیست، و احکام فرعیه را مبتنی بر مصالح و مفاسد در موضوعات احکام نمی داند، و نیز قائل به علیّت و معلولیت در سلسله موجودات نظام عالم نیست، و همه افعال را بی واسطه به واجب تعالی منسوب می دارد، به صرف تعبیر به کسب و فعل حق را مقارن اراده بنده دانستن که بدین وجه، فعل، مکسوب بنده شود تا ثواب و عقاب بر آن متفرع شود، همان تمثیل بنده به منزله آستین و خدا به منزله دست است که حرکت از دست و ظهورش در آستین است. و این به حسب ظاهر دور از اصل توحید قرآنی و مبنای عقل و ممشای برهان است. فتأمل!

هـ

عالم نامدار محمد دهمدار در رساله قضا و قدر بیانی درباره کسب اشعری و فعل معتزلی بدین عبارت دارد:

بدان که جمیع جواهر و اعراض و معانی و نسب و اضافات و لوازم و خصوصیات و اختصاصات و فعل و انفعال به معنی مصدری که «کردن» است و هرچه او را معلوم توان فراگرفت و عقل، ادراک آن توان کرد، ولو فرضاً، این، تمام، به ایجاد خدا موجود می شوند و وجود اینها در هر ظرف که فرض کنند از خداست تعالی شأنه و تشخیص خاص آن از

مباشراً قریب . مثلاً اجزای اطریفل که هلیله و بلبله و آمله است ترکیب آن و امتزاج و هیأت اجتماع و مزاج و خاصیت و جمیع آنچه تعلق به وجود معجون اطریفل داشته باشد حتی نام اطریفل، تمام، وجودشان از خداست و حکیم نیز که سازنده آن است همین حکم دارد و فعل ساختن که به حکیم منسوب است و تشخصات خصوصیات خاصیت مثل خصوصیت تعلق که بعد از حصول اطریفل تشخص خاصیت آن اطریفل را که دیگر اطریفلات را نیست و خصوصیت این تشخص از حکیم است و وجود این تشخص از خداست و فعل ناشی از اختیار حکیم همین تشخص خاص است . اکنون بدان که این خصوصیت را اشعری «کسب» می نامد و معتزلی «فعل» . فی الحقیقه مناقشه لفظی است . واللّه اعلم .

این بود کلام دهدار در این باره، ولیکن دهدار در توجیه کسب بدین معنی، شاهی از اشعری ندارد، و چنان که در صدر این مبحث گفته ایم، اشعری می خواهد به تمسک به کسب، عبد را مستحق ثواب و عقاب بداند و کسب بدان وجه که دهدار گفت با غرضشان سازگار نیست . و همچنین فعلی را که معتزلی قائل بود و نزاعی که سخت بدان پایه بین فرق اسلامی ریشه دار است، اگر به همین اندازه توجیه قابل صلح و سازش بود، آن همه کتاب ها در ردّ و ایراد یکدیگر نمی نوشتند و جبری و معتزلی به چوب و چماق و تکفیر و قتل یکدیگر قیام نمی کردند . واللّه اعلم .

و

در فتوحات مکیه در بیان کسب و این که کسب مراد خدای سبحان است آمده است :

لَمَّا كَانَتِ الْإِرَادَةُ تَتَعَلَّقُ بِمَرَادِهَا حَقِيقَةً، وَلَمْ تُكُنْ الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ مِثْلَهَا لَاخْتِلَالًا فِي الطَّرِيقَةِ، فَذَلِكَ هُوَ الْكَسْبُ . فَكَسَبَ الْعَبْدُ وَقَدَّرَ الرَّبُّ .

و تبیین ذلك بالحركة الاختيارية، والرعدة الاضطرارية. القدرة من شرطها الإيجاد، إذا ساعدها العلم والإرادة. فأياك والعادة! كل ما أدى إلى نقص الألوهة فهو مردود. و من جعل في الوجود الحادث، ما ليس بمراد لله، فهو من المعرفة مطرود، وباب التوحيد في وجهه مسدود.^۱

و نیز در مسائل فتوحات در تعریف کسب و بطلان جبر گوید:

الكسبُ تعلقُ إرادة الممكن بفعل ما، دون غيره؛ فيوجده الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق، فسمى ذلك كسباً للممكن. الجبر لا يصح عند المحقق، لكونه ينافي صحة الفعل للعبد؛ فإن الجبر حمل الممكن على الفعل مع وجود الإبابة من الممكن. فالجماد ليس بمجبور؛ لأنه لا يتصور منه فعل، ولا له عقل عادي، فالممكن ليس بمجبور، لأنه لا يتصور منه (من ذاته)، ولا له عقل محقق، مع ظهور الآثار منه.^۲

این کلام صاحب فتوحات را در تعریف کسب، قیصری نیز در اول شرح فص داودی فصوص الحکم نقل کرده است.^۳

صاحب فتوحات در عین حال که جبر را نفی کرده و قائل بدان را شخص محقق ندانسته است که قول به جبر منافی صحت فعل به عبد است، کسب را صحیح دانسته و آن را به «تعلق اراده ممکن به فعلی دون فعلی که اقتدار الهی، بدین تعلق، فعل را ایجاد می کند»، معنی کرده است.

آیا اشعری قائل به جبر، از کسب همین معنی را اراده کرده است؟ تثبت لازم است. و پیشترک نیز در پیرامون کلام وی در تقریر قول اشعری، بحثی نموده ایم. و نیز در ترجمه مستسلم جانشین مداوی الكلوم که قطب زمان خود بود گوید:

وكان هذا الإمام يذم الكسب ولا يقول به، مع معرفته بحكمته. ولكن كان يرقى

۱. ج ۱، ص ۱۸۲، ط عثمان یحیی.

۲. ج ۱، ص ۱۹۱.

۳. ص ۳۶۸، ط ۱.

بذلك همم أصحابه عن التعلق بالوسائط .

آن گاه درباره مستسلم گوید :

أخبرت أنه مامات حتى علم من أسرار الحق في خلقه ستة وثلاثين ألف علم وخمس مائة علم من العلوم العلوية خاصة .

و او را استاد لقمان حکیم ، واضع حکم دانسته است و لقمان را جانشین وی .^۱ و لکن کسی را که مستسلم مذمت کرده این است که اصحاب خود را به سیر و سلوک معنوی و توجه روحی و انقطاع به حق و قطع علائق دنیوی و اعراض از علوم رسمی است ، نه کسب اشعری .

علاوه این که مستسلم در زمان داوود پیغمبر علیه السلام به گفته شیخ در همین موضع فتوحات بوده است .

و از آن که فرمود : «كان يرقى بذلك همم أصحابه عن التعلق بالوسائط» ، نص صریح در اهتمام به تزکیت و انصراف فکر به قدس جبروت است در مقابل کسب علوم رسمی که جمع اصطلاحات است و شاگرد وی ، لقمان حکیم ، نیز شاهی دیگر در این مطلب است .

و نیز در باب پنجاه و دوم فتوحات در افعال عباد و اضافه افعال بدیشان و به حق سبحانه پس از بیاناتی فرماید :

فصدقت المعتزلة في إضافة الأفعال إلى العباد من وجه ، بدليل شرعي .
و صدق المخالف في إضافة الأفعال كلها إلى الله تعالى ، من وجه ، بدليل شرعي
أيضاً وعقلي . وقالت بالكسب في أفعال العباد للعباد ، بقوله تعالى :
﴿لها ما كسبت﴾ .

وقال في المصوّرين على لسان رسوله ﷺ : «أين من يذهب يخلق كخلقي ؟» ،
فأضاف الخلق إلى العباد .

وقال تعالى في عيسى ﷺ : ﴿وإذ نخلق من الطين﴾ فنسب الخلق إليه ﷺ وهو

إيجاده صورة الطائر في الطين، ثم أمره أن ينفخ فيه، فقامت تلك الصورة التي صورها عيسى عليه السلام طائراً حياً.

وقوله: ﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ يعني الأمر الذي أمره الله به من خلقه صورة الطائر والنفخ وإبراء الأكمه والأبرص وإحيائه الميت. فاختبر تعالى أن عيسى عليه السلام لم ينبعث إلى ذلك من نفسه وإنما كان عن أمر الله ليكون ذلك وإحياء الموتى من آياته على ما يدعيه الخ.^۱

کلام او در باب مذکور ناظر به کسب اشعری است و مرادش از مخالف، اشعری است که مخالف معتزله است.

و در باب شصت و چهارم آن در نسبت فعل به حق سبحانه و به عبد گوید:
اعتبار الباطن في ذلك، من نسب الأفعال إلى الله نفاهاً، ومن أثبت الفعل للعبد كسباً أو خلقاً بآي وجه كان من هذين اثبتها.^۲

و از این گونه بیانات در کسب و خلق فعل دارد که در کسب، ناظر به قول اشعری است و در خلق، به قول معتزلی. و یا این که فعل، به حسب خلق، مسند به حق است، و به حسب کسب، مسند به خلق، اعنی عباد. و در بسیاری از مواضع کسب را به معنی «سعی و تحصیل متعارف» عنوان می کند که دخلی به نزاع معتزلی و اشعری ندارد. و در مقام تعریف، همان یک مورد برآمده است که نقل کرده ایم: «الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما ...».

ز

ابن فناری در مصباح الأنس در بیان و تعریف کسب گوید:

هداية محمد ﷺ بلطف الحق تعالى، وضلالة أبي جهل بخذلانه، كل منهما بواسطة الاستعداد الخاص المظهري من كل استعداد ذاك وقصور هذا، كما قال

۱. ج ۴، ص ۲۴۷.

۲. ج ۶، ص ۱۰۵.

تعالی: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ فَإِنَّ الْكَسْبَ لِلْقَابِلِ كَمَا أَنَّ الْخَلْقَ لِلْفَاعِلِ. وقال، عليه وآله السلام: «الناس مجزيون بأعمالهم» الحديث. وقال: «الخير كله بيدك والشر ليس إليك». وقولهم: «كلّ نعمة منه فضل وكلّ نقمة منه عدل». أما قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ أي خلقاً لا كسباً.^۱

و در جای دیگر آن^۱، تحقیقی در ردّ جبر و تفویض و تصدیق امر بین الامرین دارد که خلاصه آن این است:

در قول جبری، اصلاً اعتبار مظهریت امکانی انسانی انکار شده است، چنان که تفویضی که قائل به قدرت مستقله است، اعتبار جهت احدیت حقیقی و وجه خاص احدی را که رقیقه ای از رقائق حقیقت احدی است، انکار کرده است.

جمع بین دو اعتبار مذکور این است که عمل به حسب خلق، به حق منسوب است و به حسب کسب، به خلق.

پس، از تحقیق او استفاده می شود که مرادش از خلق، ایجاد فعل از حق سبحانه است؛ و از کسب نه بدان معنی است که اشعری گوید، بلکه اسناد فعل به عبد است.

و عبارت او این است:

و إلى الجمع بين الاعتبارين ينظر قول من أسند العمل إلى الحق خلقاً وإلى الخلق كسباً. وفسر الكسب بنسبة إلى قابله باختيار وإن كان ضرورياً. فذلك مطابق ظاهر عرف العرب من جعل إسناد الأفعال إلى القوابل حقيقة فيصح التكليف ويترتب الاجرية الظاهرة عليها كالقصاص، مع أن الميت مقتول باجله. ويوافق باطن عرف الحقيقة بأن اختياره ذلك شعاع أو أثر لازم للاختيار الكلّي الاحدي الذي للحق، بل رقيقة من رقائقه. وهو معنى ضروريته المعنوية لا الصورية ومعنى أنه مقتول باجله. لكن ظهور حكم كل حقيقة في محل على حسب استعداد وحاله المعينة له. وكذا لاجرية الاخرية للأعمال الاختيارية

۱. ص ۲۳۵، ط ۱.

۲. ص ۲۴۹.

المظهرية ظاهراً، ومن محض لطف الحق وجوده باطناً إن كانت الاجرية ملائمة،
ومن عدله المبني على قصور قابلية المظهر لخير منه إن كانت الاجرية غير ملائمة.
وهذا معنى قوله ﷺ: «الناس مجزيون بأعمالهم» - الحديث - وقوله: «فَمَنْ
وجد خيراً فليحمد الله، وَمَنْ لَا، فلا يلومن إلا نفسه.» وقوله: «الخير كله
بيديك والشر ليس إليك» وأمثالها.

وأمّا القول بالجبر فليس فيه اعتبار المظهرية الإمكانية الانسانية أصلاً. ويبطله
ضرورة الفرق بين نحو السقوط والهبوط.

وأمّا القول بالقدرة المستقلة فليس فيه اعتبار جهة الأحدية الحقيقية والوجه
الخاص. هذا ما عندي. والله أعلم.

این بود تحقیق ابن فناری در مصباح الأنس در رد جبر و تفویض. پس جبر را
رد کرده است که عقلاً و شرعاً مظهریت امکانیت انسانیّه معتبر است و جبری آن را
انکار کرده است: أمّا عقلاً معتبر است؛ زیرا، وجود مطلق را مظاهر باید و عوالم
خصوصیات تعینات امکانیه اند و هر کلمه آن مظهری خاص؛ و أمّا شرعاً
همچنان که صاحب شریعت فرمود: «الناس مجزيون بأعمالهم»، و نظایر آن از آیات
و اخبار بسیار.

و تفویض را رد کرده است که در آن وجه خاص یعنی جهت حقیقت احدیت
که سرّ هر موجود و جدول ارتباط او به حقیقة الحقائق است و اثر موجود ممکن از
این وجه خاص است که بیده ملکوت کل شیء، انکار شده است.

این تحقیق بلیغ همان است که در رساله خیر الأثر در رد جبر و تفویض و اثبات
أمر بین الأمرین، به عقل و نقل بر منصّة اثبات و ظهور رسانده ایم که از آن جناب
ایجاد است، و از این جانب اسناد.

اگر جبری، فنای در توحید را اراده کرده است، هیچ موحد کامل، مظهریت
امکانیه را انکار نکرده است که کثرت، مقهور در وحدت، اعنی مظاهر وجود
ظاهر از عالم شهادت مطلقه تا عالم غیب مطلق که عالم اعیان ثابته یعنی عالم

صور حقایق موجودات و به عبارت آخری عالم علم است، امری بین است، هر چند اطلاق عالم بر این غیب مطلق، به توسّع در تعبیر است؛ چه، علم، عین ذات است. علاوه این که این همه ابواب معنوی در جوامع روایی در ردّ جبری و قدری و اثبات امر بین الامرین خود شاهد صدق است که سخن جبری غیر از این توحید کمال است. و حال که جبر، به همان معنی مشهور متعارف را می خواهد که عبد در فعل خود فاعل بالجبر است و با این پندار تفوه به کسب نمودن، درباره کسب او همان باید گفت که در دفتر دل ثبت شده است:

ز کسبش اشعری بی بهره بوده است مگر لفظی بر الفاظش فزوده است

بحث کسب را در همین جا خاتمه می دهیم و سایر مباحث پیرامون جبری و قدری و حقانیت امر بین الامرین را به رساله یاد شده ارجاع می دهیم.

و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمین.

آنچه در بدو پیدایش مذهب جبری از استاد علامه شعرانی و دیگران نقل کرده ایم که «اول کسی که مذهب جبر آورد، جهنم بن صفوان بود.»، تفحص بیشتر در آن لازم است؛ زیرا، نقل است ابوالاسود دثلی در بنی قشیر فرود آمد و آنها جبری بودند، و در شب بر ابوالاسود سنگ می انداختند. ابوالاسود به دوستی خاندان پیغمبر و علی، صلوات الله علیهم، معروف بود و گویا علت سنگ اندختن بنی قشیر بر وی همین بوده است. و چون صبح شد آنها را ملامت کرد. آنان گفتند: «ما سنگ نینداختیم، بلکه خدای تعالی انداخت.» ابوالاسود گفت: «به خدا دروغ نگویند! اگر خدا سنگ انداختی، در نشانه خطا نکردی.»

ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی متوفی ۳۰۳ هـ. که یکی از بزرگان معتزله است گوید: «اول کسی که قائل به جبر شد، معاویه بن ابی سفیان بود.» چنان که در بعد، از مغنی قاضی عبدالجبار نقل می کنیم. و ابوالاسود، قریب به قرن پیش از جهنم بود.

جبائی به ضمّ جیم و تشدید با، منسوب به یکی از قرای بصره است.



رای قائلان به تفویض

این بود سخنی به اجمال در پیرامون مذهب جبری که با موضوع بحث رساله مناسب می نمود. اینک در بیان قول اهل تفویض در مسأله افعال عباد گوییم: قائلان به تفویض را «طایفه عدلیه» و «اهل عدل» و «معتزلی» گویند.

چنان که مذهب قائلان به جبر را از شهرستانی اشعری جبری نقل کرده ایم، قول به تفویض را نیز از خود تفویضی نقل می کنیم.

قاضی عبدالجبار، یکی از معارف و کبار معتزلیان، در اوّل جلد هشتم کتاب مغنی که در مخلوق - یعنی خلق افعال عباد - است، از ابوالقاسم بلخی آورده است که:

اتفق کلُّ اهل العدل علی أنَّ أفعال العباد من تصرفهم و قیامهم و قعودهم حادثه من جهتهم، وإنَّ الله عزَّ وجلَّ أقدرهم علی ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وإنَّ مَنْ قال: «إنَّ الله سبحانه خالقها ومحدثها.»، فقد عظم خطؤه وأحالوا حدوث فعل من فاعلین.

و بعد از نقل پاره ای از اقوال و آرای جبریان گوید :

وذكر شيخنا ابو علي، رحمه الله، أن أول من قال بالجبر وأظهره، معاوية، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذراً فيما يأتيه ويؤهم أنه مصيب فيه وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر. وفشى ذلك في ملوك بني أمية. وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان، رحمه الله. - تا این که گوید-: ونحن نبين أن العبد إنما يقدر على إحداث الشيء وإيجاده، وأن القدرة لا تتعلق بالشيء إلا على طريق الحدوث، وأنه يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين، ويستحيل تعلق الفعل بفاعلين محدثين أو قديم ومحدث. ونبين من بعد إبطال قول من أضاف أفعال العباد إلى الله تعالى ونذكر ما يلزمهم على قوده من الفساد والخروج من الدين والتزام جحد الضروريات. الخ.

آن که گفته است : «هشام، غیلان را به قتل رسانده است.»، در عصر اموی، غیلان، در دمشق، و جهنی، در بصره، قائل به اختیار بودند و معاصرشان، جهم بن صفوان در مقابلشان در کوفه، قائل به جبر بود و می گفت انسان در فعل خود مجبور است و اختیار ندارد.

علامه شیخ بهائی در کشکول آورده است :

قال الراغب في المحاضرات : «خطب معاوية يوماً فقال : "إن الله تعالى يقول : ﴿وَمَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ فَلِمَ نَلَامُ نَحْنُ؟" فَقَامَ إِلَيْهِ الْأَحْنَفُ فَقَالَ : "إِنَّا لَا نَلُومُكَ عَلَى مَا فِي خَزَائِنِ اللَّهِ، وَلَكِنْ نَلُومُكَ عَلَى مَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْ خَزَائِنِهِ فَاعْلَقْتَ بِأَبْكَ دُونَهُ يَا مُعَاوِيَةَ."»^۱

یعنی معاویه روزی در خطبه گفت : خدای تعالی گوید : «هیچ چیزی نیست مگر در نزد ما خزائن آن است و آن را فرو نمی فرستیم مگر به اندازه معلوم.»، پس چرا به ما سرزنش می شود؟

احنف در مقابل او برخاست و گفت: «ای معاویه! ما تو را بر آنچه که در خزائن خدای است، سرزنش نمی کنیم، بلکه بر آنچه که خداوند بر ما از خزائنش فرو فرستاد و تو آن را تصرف کردی و در راه ما بسته ای، سرزنش می کنیم.»

غیر از مفوضه، در تقریر مذهبشان نیز قریب به مضمون و مفاد آنچه از مغنی نقل کرده ایم آورده اند. مثلاً شهرستانی در ملل و نحل در عقیدت معتزله گوید:

اتفقوا على أنَّ العبد قادر خالق لأفعاله خیرها و شرّها، مستحق على مايفعله ثواباً و عقاباً في الآخرة. والربّ تعالى منزّه أن یضافَ إلیه شرٌّ و ظلمٌ و فعل هو کفر و معصية لأنّه لو خلق الظلم کان ظالماً، کما لو خلق العدل کان عادلاً.

صدر المتألهین در رساله خلق اعمال که در رد جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین نوشته است، در بیان مذهب مفوضه گوید:

ذهب جماعه إلی أنَّ الله أوجد العباد و أقدر هم على بعض الأفعال و فوّض إلیهم الاختیار، فهم مستقلّون بإیجادها على وفق مشیتهم و طبق إرادتهم و زعموا أنّه إراد منهم الإیمان و الطاعة و کره منهم الکفر و المعصية.

قالوا: «و على هذا یظهر أمور: منها، فائدة التکلیف بالأوامر و النواهی و فائدة الوعد و الوعيد.

و منها استحقاق الثواب و العقاب. و منها، تنزیه الله تعالى عن إیجاد القبائح و الشرور التي هي أنواع الکفر و المعاصی و عن إرادتها.»

خواجه طوسی در رساله جبر و اختیار بعد از بیان مذهب جبریان گوید:

و به ازای ایشان قومی دیگر - یعنی معتزله - گویند: «هرچه مدح و ذمّ آن راجع به بنده است، فعل بنده است و او فاعل آن است و به اختیار خود می کند. اگر خواهد، کند و اگر نخواهد، نکند و آن کارها را خدای تعالی به او باز گذاشته است.

و بزرگترین حجّت این طایفه آن است که اگر بنده را اختیار و فعل نباشد، تکلیف او عبث باشد و دعوت اولیاء و انبیاء و کن و مکن بی فایده، و جهد و سعی

چرا باید کرد؟ و مدح و ذم متوجه نشود، و اگر شود، راجع به مردم نباشد و دین و کفر، بخت نیک و بخت بد بود و ثواب و عقاب، نه بر عمل باشد.

متأله سبزواری در شرح اسماء، در ردّ جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین رساله ای بسیار وزین نوشته است، در آن جا گوید:

قالت المعتزلة: «العبدُ فاعلٌ مستقلٌ في الإيجاد بلا مدخلية لإرادة الله سبحانه في فعل العبد سوى أنه تعالى أوجد العبد وجعله صاحب إرادة مستقلة يفعل ما يشاء ويترك ما يريد وهذا أيضاً تفويض محض.»^۱

این فرقه به زعم خود دلیل عقلی و نقلی بر مختار بودن خود اقامه کرده اند. عمده دلیل عقلیشان همان است که از خواجه نقل کرده ایم.

ابوالعلائی معری که خود به مذهب اعتزال بود در قدح اشاعره گوید:

زعم الجهول ومن يقول بقوله أن المعاصي من قضاء الخالق
إن كان حقاً ما يقول فلم قضى حد الزنا وقطع كف السارق

دلیل نقلیشان مانند آیه ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾^۱ و کریمه ﴿مَنْ يَعْمَلْ سَوْئاً أَعْجِزْهُ﴾^۲ و امثال آنهاست.

و نیز خواجه نصیرالدین طوسی در حکایت دلیل جبریان گوید:

بزرگترین حجت طایفه اول (یعنی جبریان) این است که به اتفاق هر دو قوم، خدای تعالی پیش از وجود بندگان دانست که هر کسی چه کند. اگر ممکن باشد که خلاف آن کند، ممکن باشد، که علم خدای تعالی نه آن باشد و چون ممکن نباشد که خلاف آن کند، ایشان را هیچ اختیار نباشد.

جبریان نیز به آیاتی چون ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^۳ و کریمه ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ﴾

۱. ص ۱۰۹-۱۲۱، ط ۱، آخر شرح بند ۲۶.

۲. الجاثیه (۴۵): آیه ۱۶.

۳. النساء (۴): آیه ۱۲۴.

۴. النساء (۴): آیه ۷۹.

وما تعملون^۱، و نظایر آنها تمسک بسته اند.

ما اگر بخواهیم یک یک ادله طرفین را نقل کنیم، ورد و ایراد هر طایفه به دیگری را حکایت نماییم باید یک دوره کتابی چون مغنی قاضی عبدالجبار بنویسیم.

اگر کسی در اقوال فریقین مقداری نظر کند، خواهد یافت که ادله آنها خطابی، و عمدتاً تمسک به ظواهر آیات و اخبار متشابهه است و اغلب به مبنای پندار سطحی و عامیانه در رد و ایراد یکدیگر برخاسته اند و هر طایفه آیت و روایت را بر نفع خود و ضرر خصم، حمل کرده است. و حال آن که ادراک اسرار آیات و روایات از این گونه افهام عادی، و سیر ساحل پیمایی به مراحل دور، و به مراتب ارفع و اشمخ است.

وانگهی در کلام ابوعلی که گفت: «قول به جبر و اظهار آن از معاویه بود تا بدین حیلت عذری برای کارهای منکرش به مردم وانمود کند.»، باید دقت بسزا کرد. آری، این گونه پدیده ها از بنی امیه و بنی عباس بسیار بوده است تا این که مردم را به سیر قهقری از مناهل معارف حقیقی و ائمه وحی و تنزیل و حاملان اسرار کتاب الله و خزائن کنوز الهی، اعنی محمد و آل محمد ﷺ بازداشتند. ما، در شاهد این مدعی، فقط به بیان فخر رازی در مسأله جهر به ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ در صلوة که خود معتقد به جهر بوده است اکتفا می کنیم.

در تفسیر کبیرش، در تفسیر فاتحه بعد از اقامه دلیل بر جهر آن از امیرالمؤمنین، حضرت وصی ﷺ، و از سنام صحابه گوید:

وذلك يدل على إطباق الكل على أن علياً كان يجهر بـ ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾. إنَّ علياً ﷺ كان يبالغ في الجهر بالتسمية. فلما وصلت الدولة

إلى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر سعيًا في إبطال آثار علي عليه السلام.
 إن الدلائل العقلية موافقة لنا، وعملُ علي بن أبي طالب عليه السلام معنا، ومن اتَّخذ عليًا
 إماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه.
 من كلام او را به نقل الفاضل بدون هیچ گونه تصرفی حتی در الفاظ تحیت از
 چاپ استانبول^۱ و از چاپ مصر^۲ نقل کرده ام.
 و در حجت چهارم در جهر به بسمله در صلوة در همین مقام، تفسیر مذکور
 گوید:

الحجة الرابعة: مارواه الشافعي بإسناده، أنَّ معاوية قدم المدينة، فصلَّى بهم
 ولمْ يَقْرَأْ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، ولمْ يَكْبِرْ عند الخفض إلى الركوع
 والسجود. فلما سَلَّمَ ناداه المهاجرون والأنصار: «يا معاوية! سَرَقْتَ مِنَّا الصَّلَاةَ،
 أين ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾؟ وأين التكبير عند الركوع والسجود؟». ثمَّ إنَّه
 أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير.
 قال الشافعي: «إنَّ معاويةَ كَانَ سُلْطَانًا عَظِيمًا شَدِيدَ الشُّوْكَ فَلَوْلَا أَنَّ الْجَهْرَ
 بِالتَّسْمِيَةِ كَانَ كَالْأَمْرِ الْمُتَقَرَّرِ عِنْدَ كُلِّ الصَّحَابَةِ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَإِلَّا
 لَمَا قَدَرُوا عَلَى إِظْهَارِ الْإِنْكَارِ عَلَيْهِ بِسَبَبِ تَرْكِ التَّسْمِيَةِ»^۳.

این بود کلام فخر رازی در تفسیرش از عمل بنی امیه با دین خدا؛ فاعتبروا
 یا اولی الأبصار. این شاهی که نقل کرده ایم اندکی از بسیار و مثنی از
 خروار است.

به موضوع بحث برگردیم.

در حقیقت نه جبریان، راه حق را پیموده اند و نه معتزلیان. هر دو فریق از
 صراط مستقیم بر کنار شدند. آنان به افراط رفته اند و اینان به تفریط. به قول

۱. ج ۱، ص ۱۶.

۲. ج ۱، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۳. ج ۱، ص ۲۰۴، ط مصر.

صاحب الأسفار^۱ هر دو یک چشمنده، آن هم یک چشم معیوب: آن با یک چشم معیوب راست، و این با یک چشم معیوب چپ. کامل راسخ، با دو چشم سالم می بیند که منزله از افراط و تفریط است بلکه در مسیر عدل و صراط مستقیم است. جبریان، چون فقط آن، وی نگریستند که نظری اقوی از نظر معتزلی است با یک چشم راست دیده اند، رلی از نظر در خلق وامانده اند. و معتزلی که به نظر ضعیف در خلق مانده و از خالق وامانده اند، با یک چشم چپ نگاه کرده اند.

شگفت تر از قول این دو فرقه، قول ابواسحاق اسفراینی و تابعان او است که گویند: «افعال عباد، از مجموع قدرت و اراده خداوند، و قدرت و اراده عبد است.»! یعنی موثر در وجود افعال عبد، مجموع قدرتین و ارادتین است. و این قول، شرك محض است.



طعن معتزلیان و جبریان به یکدیگر و مفاسد عقیدت هر دو فریق

از گفتار معتزلیان پیدا است که اکثر أدله آنان ناظر به قدح و طعن مذهب جبریان است. بدین نحو: اگر افعال بنده به جبر باشد، تکلیف بر وی عبث خواهد بود و امر و نهی بی فایده است و ثواب و عقاب بر عمل نباید باشد و مدح و ذم در افعال خیر و شر نباید متوجه بنده شود؛ زیرا، فاعل آنها خداوند است. و هکذا ایرادهایی برخی درست و برخی نادرست بر آنان وارد کرده اند.

آن گاه در مقابل آنان گفته اند: ما، در افعال خود مستقیم و بر وفق مشیت و طبق اراده خودمان ایجاد افعال می کنیم. و ندانستند که این پندار، قول به اثبات شرکاء در ملک الهی است. و اگر چنان باشد که عبد بر وفق مشیت و اراده خودش در ایجاد فعل مستقل باشد، لازم آید آنچه را که خداوند عالم اراده کرده است صورت نگیرد، و آنچه را که ناخوش داشته است تحقق پذیرد. و همچنین دیگر مفاسدی که بر این قول مترتب است و عقل و نقل گوید: «وما تشاؤون إلا أن

یشاء الله»، و همچنین مفاسدی که بر گفتار جبریان مترتب می‌باشد، بسیار است. جای بسی شگفتی است که جبریان و معتزلیان هر دو فریق نماز گزارند، جبری در شب و روز چند بار چگونه می‌گوید: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾؟! و تفویضی چگونه می‌گوید ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؟! و چه شد که در «بحول الله وقوته أقوم وأقعد» تأمل نمی‌کنند تا هر دو طایفه از این تعلیم الهی بر صراط مستقیم آیند و بفهمند که حول و قوت از حق سبحانه است، و قیام و قعود به بنده اسناد می‌یابد؟!!

مبیدی در فتح هفتم فاتحه‌ی ثالثه شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام گوید: امام جعفر صادق علیه السلام با قدریه گفت: «فاتحه بخوان!». چون به ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ رسید، فرمود: «چون تو در افعال مستقل و متمکنی، چه استعانت از خدا می‌کنی؟!».

راستی جای بسی تعجب است که دین الهی و سنت ختمی را که نور محض و عقل ناصع و برهان قاطع است، بدین گونه آرای ناپسند به دیگران معرفی کرده‌اند! آیا موجب قبح و فضاحت نیست که اشعری منتحل به اسلام بگوید: «منطق قرآن بر ابطال حکمت و عقل است.» و با تمسک به ظاهر «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» هر چه بخواهد به خداوند تعالی نسبت دهد؟!!

و از سوی دیگر معتزلی بگوید: «ما، در افعال خود مستقلیم، و بر طبق مشیت و اراده‌ی خود به استقلال ایجاد افعال می‌کنیم.»؟!!

قدری کیست؟

در جوامع روایی فریقین از حضرت رسول الله ﷺ در ذم قدری، روایات به چندین صورت مروی است. و چون به کتب جبری و تفویضی رجوع می کنیم می بینیم هر یکی دیگری را قدری می داند تا احادیث ذم قدری را ارجاع به دیگری دهد، و در نکوهش او نباشد.

ابوداود در باب قدر سنن/ش، حدیث شمارهٔ مسلسل ۴۶۹۱ را به اسنادش از ابن عمر از رسول الله ﷺ روایت کرده است که:

قال ﷺ: «القدرية مجوسُ هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوا.»

و نیز از آن جناب روایت شده است که فرمود:

لعن الله القدرية على لسان سبعين نبياً.

و نیز از آن حضرت روایت شده است که فرمود: «القدرية (القدری-خ ل)

مجوسُ اُمّتی.» در بسیاری از روایات، قدری و قدریه و اهل القدر و امثال آنها،

به معتزلی که همان فرقه قائل به تفویضند راجع است، چنان که در بسیاری از روایات دیگر راجع به جبری است.

سید جزائری در انوار نعمانیه گوید: در اخبار اهل بیت علیهم السلام قدریه، گاهی بر معتزله اطلاق می شود، و گاهی بر اشاعره:

و أما في أخبار أهل البيت عليهم السلام فيطلق هذا الاسم تارة على المعتزلة، وأخرى على الأشاعرة.^۱

در اصول کافی بابی به این عنوان است: «باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين» که قدر را در مقابل جبر قرار داده و روایاتی از اهل بیت عصمت در این باب آورده است. مثلاً از امام صادق علیه السلام: «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما». و روایت دیگر: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين».^۲

خواجه طوسی در رساله جبر و اختیار گوید: این قوم را - یعنی مفوضه را - قدریان گویند. و باشد که عدلیان خوانند. و باشد که قول اوّل را هم - یعنی جبریان را - قدری خوانند به سبب آن که گویند کارها به تقدیر خداست.

علم الهدی، سید مرتضی را رساله ای است در ردّ جبر و تفویض به نام انقاذ البشر من الجبر والقدر.

چنان که گفته ایم، قدریه در لسان بسیاری از روایات، ناظر به معتزلی است که به مجوس تشبیه شده اند، چنان که در وافى و فصل الخطاب عنوان باب در رد جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین بدین عبارت است: «باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين». مجوس، گبر را گویند. و وجه تشبیه قدری - یعنی معتزلی - به مجوس این است که مجوس، قائل به دو مبدأ است: یکی یزدان که فاعل خوبیها یعنی موجد آنها و معطی وجود آنها است، و دیگر اهریمن که فاعل بدیها است. تفویضی هم در ایجاد افعال به دو مبدأ قائل است:

۱. ص ۱۹۹، ط حاج موسی.

۲. ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۲ (مغرب).

یکی خداوند که بنده را ایجاد کرده است، و دیگر بنده که در ایجاد افعالش مستقل است.

ثقة الاسلام کلینی در اصول کافی به اسنادش از یونس بن عبدالرحمن روایت کرده است که:

قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «يا يونس! لا تقل بقول القدرية؛ فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة ولا بقول أهل النار ولا بقول إبليس. فإن أهل الجنة قالوا: ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾. وقال أهل النار: ﴿ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوماً ضالين﴾. وقال إبليس: ﴿ربّ بما اغويتني﴾».

مراد از قدریه در این حدیث - چنان که فیض هم در وافی بدان تصریح فرموده است - مفوضه اند که به قدرت و استقلال عبد در افعالش قائلند. اینان نه کلام بهشتیان را زدند و نه حرف دوزخیان را و نه گفتار ابلیس را؛ زیرا، بهشتیان، به اسناد دادن هدایت به خداوند، فعل را از خودشان سلب کردند، و دوزخیان، به اسناد دادن فعل به غلبه شهوت، از خودشان سلب کرده اند، و ابلیس، به اسناد اغوای به خداوند، فعل را از خودش سلب کرده است.

ملای رومی هم در مثنوی، قدر را بر مفوضه اطلاق کرده است که گوید:

در خرد، جبر از قدر رسواتر است	زان که جبری حس خود را منکر است
منکر حس نیست آن مرد قدر	فعل حق حسی نباشد ای پسر
منکر فعل خداوند جلیل	هست در انکار مدلول دلیل
وان بگوید دود هست و نار نی	نور شمعی بی زشمع روشنی
وین همی بیند معین نار را	نیست می گوید پی انکار را
دامنش سوزد بگوید نار نیست	جامه اش دوزد بگوید تار نیست
پس تسفط آمد این دعوی جبر	لاجرم بدتر بود زین روز گبر

و شیخ شبستری در گلشن راز نیز به همین منوال گوید :
 هر آن کس را که مذهب غیر جبر است
 نبی فرموده کو مانند گبر است
 چنان کان گبر، یزدان و اهرمن گفت
 همین نادان احمق او و من گفت^۱

عبدالقاهر اسفراینی متوفی ۴۲۹ هـ ق . گوید :

الفصل الثالث من فصول هذا الباب في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية
 المعتزلة عن الحق :

المعتزلة افرقت فيما بينها عشرين فرقة ، كل فرقة منها تكفر سائرها يجمعها كلها
 في بدعتها امور : منها قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لا كسب الناس
 ولا لشيء من اعمال الحيوانات . وقد زعموا ان الناس هم الذين يقدرون على
 اكسابهم وأنه ليس لله عز وجل ، في اكسابهم ولا في اعمال سائر الحيوانات
 صنع و تقدير .

ولا جل هذا القول سمّاهم المسلمون قدرية^۲.

و همو ، در همان کتاب گوید :

ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة
 من معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم . وتبرا منهم المتأخرون
 من الصحابة وأوصوا اخلافهم بأن لا يسلّموا على القدرية ولا يصلوا على
 جنازتهم ولا يعودوا مرضاهم^۳.

بدین مضمون که اسفراینی از متأخران صحابه درباره قدریه نقل کرده است که
 بر جنازه آنها نماز نخوانند و به عیادت بیمارشان نروند همان است که در پیش ،

۱ . ما و من گفت^۱ خ ل .

۲ . الفرق بين الفرق ، ص ۱۱۴ .

۳ . همان کتاب ، ص ۱۸ .

از باب قدر سنن ابوداود و در روایتی بدین صورت از رسول الله ﷺ نقل کرده ایم که :
«القدرية مجوس هذه الامة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم.»

معنی بیت اول منقول از گلشن راز به قرینه اشعار قبل و بعد آن این است که هر
آن کس یا مر آن کس را - یعنی قدری را - که مذهب او غیر جبر است - یعنی مغایر و
مقابل جبر است ؛ چه این دو مقابل همند که الجبر والقدر گویند - نبی ﷺ
فرموده است که وی گبر است ، یعنی فرمود : «القدرية مجوس هذه الامة» .

پس مفاد کلمه «غیر» در شعر ، فقط بیان تعیین و تنصیص قدری مغایر و مقابل
جبری است ، نه این که هر کس که مذهب او جبر نباشد نبی فرمود که او مانند گبر
است ؛ زیرا ، نبی ، چنین فرمایشی نفرموده است . علاوه این که در شعر دوم
تصریح بدین معنی که کرده ایم ، نموده است و گفت : زیرا ، چنان که گبر ،
مبدأ خیر را یزدان و مبدأ شر را اهرمن دانست و قائل به دو مبدأ شد ، این قدری
نادان احمق ، خویشان را در مقابل اول تعالی فاعل بالاستقلال دانست . وانگهی
در دو بیت پیش از آن هم گفته است :

اثر از حق شناس اندر همه جای ^{منه پیروان ز حد خویشان پای}

ز حال خویشان پرس این قدر چیست از آن جا باز دان کاهل قدر کیست

این است معنی صحیح و بی دغدغه فرموده عارف شبستری در گلشن راز از
بیت مذکور .

در چند نسخه خطی عتیق از گلشن راز ، و همچنین در چند نسخه چاپی شرح
گلشن ، همه شعر مذکور را به لفظ غیر با غین معجمه و راء مهمله نقل کرده اند .
ولکن مرحوم حشری تبریزی در روضه اطهار - که تذکره اولیای مدفون در تبریز
است - در تذکره صاحب گلشن گوید :

به خط خودش ، در پیش غضنفر نام درویشی از اولاد شیخ محمود
(یعنی صاحب گلشن راز) دیدم از او به عاریت گرفتم . این بیت شیخ بدین
طریق نوشته بود :

هر آن کس را که مذهب عین جبر است نبی فرمود او مانند گبر است

(با عین مهمله و نون در آخر). به درویش مذکور گفتم که جدّت «عین جبر»

نوشته. گفت پدرم از پدر خود نقل می نمود که در شبستر، ملا محمد نامی

بر عقیده جبریان بوده به غایت متعصب، او همین نسخه را قبل از انتشار از ما

گرفت، مدتی مدید در پیش وی بود، اکثر آن را کتابت نمود. چهار بیت در

گلشن راز تغییر داد و چهار بیت در سعادت نامه و دو بیت در حکایت ناصر

خسرو و دو بیت در اوایل؛ و می گفت که روح شیخ را به این هشت بیت در

میان ارواح مفتخر و سرفراز نموده ام.

بعد از این بی دیانتیها، نسخه ها را به مردم داد که در میان مردم بدین سان

شهرت یافت و ما همیشه از شرّ او با حذر بودیم.

ولی اگر چنین باشد، با فرض این که با حدیث «القدریة مجوس هذه الأمة»

موافق آید، با دو بیت بعد آن که گوید:

چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت

هم این نادان احمق ما و من گفت

به ما افعال را نسبت مجازی است

نسب خود در حقیقت لهو و بازی است

وفاق نمی دهد. و بی دغدغه، معنی شعر همان است که گفته ایم، و سخن

در این موضوع از تفحص در ابیات و اقوال شیخ از گلشن و جز آن به درازا

می کشد. و آنچه که در شروح لاهیجی و سبزواری در بیان شعر یاد شده

آمده است بر ارباب فضل پوشیده نیست. کوتاه سخن، معنی صحیح آن همان

است که گفته ایم.

این کمترین در دفتر دل ثبت کرده است که:

نه جبر محض و نه صرف قدر هست و رای آن دو امری معتبر هست

لأن الباطل کان زهوقا کلام کان فیهما صدوقا

که هم جبر است و هم تفویض باطل
 چه هر دو واحد العینند و احول
 ولی جبری زیک چشم چپ راست
 چه تفویضی به تفریط غلط رفت
 ولیکن صاحب چشمان سالم
 که قول حق نه تفویض و نه جبر است
 چه گوید بنده مانند جماد است
 ندارد هیچ فعل و اختیاری
 بلی این رأی فائل از جماد است
 زکسبش اشعری بی بهره بوده است
 نه استقلال اهل اعتزال است
 چه هر فعلی که در متن وجود است
 که ایجاد است و اسناد است لابد
 زحق است صحت ایجاد آن فعل
 زحق ایجاد هست از بیش و از کم
 چو در توحید حق نبود سوائی
 کدامین جابر است و کیست مجبور
 هر آن بدعت که پیدا شد در اسلام
 همه از دوری باب ولایت
 که از تشبیت در افراط و تفریط
 هر آنچه جز ولایت را رواج است
 به موضوع بحث که نقل مآخذ در شناسائی قدری بود باز گردیم:

و باز در همان کتاب اعنی سنن ابی داوود بعد از حدیث فوق به اسنادش از

حذیفه روایت کرده است که:

قال رسول الله ﷺ: لكل أمة مجوس ومجوس هذه الأمة الذين يقولون: «لا قدر». مَنْ مات منهم فلا تشهدوا جنازته وَمَنْ مرض منهم فلا تعودوهم وهم شيعة الدجال وحقّ على الله أَنْ يُلْحِقَهُم بِالْجَالِ.

و نیز ابن ماجه (حدیث ۹۲) به اسنادش از جابر بن عبد الله روایت کرده است که:

قال: قال رسول الله ﷺ: إِنَّ مجوسَ هذه الأمة المكذبون بأقدار الله. إِنْ مرضوا فلا تعودوهم وَإِنْ ماتوا فلا تشهدوهم وَإِنْ لقيتموهم فلا تسلموا عليهم.

چون معتزلی می گوید که انسان در افعال خود مستقل است در حقیقت منکر ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^۱ و امثال آن است.

از آنچه گفتیم معلوم شده است که روایات الأمر بین الأمرین ناظر به ردّ جبری و قدری است و مراد از امرین جبر و تفویض است و مقصود از امری که بین امرین است نه جبر است و نه تفویض و آن امر دیگری است که بیان آن ان شاء الله تعالی خواهد آمد.

و همچنین در جوامع روایی، روایاتی در باب معنون به استطاعت است که روایات آن ناظر به ردّ معتزلی است. مثلاً در باب استطاعت فصل الخطاب از توحید صدوق روایت آورده است:

في التوحيد، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: مرَّ عليّ جماعة بالكوفة وهم يختصمون في القدر. فقال لمكلمهم: «أبأ لله تستطيع أم مع الله أم من دون الله تستطيع؟». فلم يدر ما يرد عليه. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنْ زعمتَ أَنَّك باله تستطيع، فليس لك من الأمر شيء، وَإِنْ زعمتَ أَنَّك مع الله تستطيع، فقد زعمتَ أَنَّك شريكٌ معه في ملكه، وَإِنْ زعمتَ أَنَّك من دون الله تستطيع، فقد ادَّعيت الربوبية من دون الله عز وجل». فقال: «يا أمير المؤمنين! بل بالله أستطيع». فقال: «أما

إِنَّكَ لَوْ قُلْتَ غَيْرَ هَذَا لَضَرَبْتُ عَنْقَكَ .

و نیز آورده است :

سئل أبو عبد الله عليه السلام عن شيء من الاستطاعة . فقال : «ليست الاستطاعة من كلامي ولا من كلام آبائي» .

وقيل له : «إنَّ لي أهل بيت قدرية يقولون نستطيع أن نعمل كذا وكذا ونستطيع أن لانعمل .» فقال : قل له : «هل تستطيع أن لاتذكر مائكره ولاتنسى ماتحب؟ فإن قال : "لا" فقد ترك قوله . وإن قال : "نعم" فلا تكلمه أبدا فقد ادعى الربوبية .»

غرض از نقل این چند روایت این بود که دانسته شود روایات در استطاعت و امر بین الامرین و منزلت بین منزلتین ، ناظر به ردّ مذهب جبریان و قدریان است و روایات در جوامع روایی فریقین در این امور بسیار ، ولی به نقل همین چند روایت اکتفا می کنیم و اینک به بیان امر بین الامرین می پردازیم .

بدان که مذهب امر بین امرین و منزلت بین منزلتین مذهب ما امامیه است که ائمه اطهار علیهم السلام بیان فرموده اند که نه جبر است و نه تفویض ، بلکه امری است و رای آن دو . و از آن وسایط فیض الهی در بیان آن امر به وجوه عدیده که مطابق افهام مخاطبان بدانها خطاب شده است ، روایت گردیده است و ما به توفیق خداوند متعال چند حدیث را که از سرحد افکار اکثری مردم شروع می شود تا به مرتبه نهائی که براساس برهان ، سخت استوار است و نیل و ادراک بدانها برای اوحدی از صاحبان رأی ثاقب و نظر صائب است ، بازگو می کنیم .

حال که دانستی جبری و تفویضی از اعتدال به در رفته اند ، و هیچ یک از آن دو راه صواب نپیموده است ، پس مسلماً واقع نه آن است و نه این ، که آن واقع همان امر بین الامرین است که خیر الامور اوسطها .

در این امر ثالث ، فلاسفه را طریقه ای است و بالاتر از طریقه آنان طریقه دیگر است که راسخون در علم بدان قائلند و به سر آن نائل ، چنان که گفته آید .

فلاسفه گویند : فعل بنده ، مخلوق بنده است بی واسطه و مخلوق خدا است

به واسطه، مانند سایر موجودات نظر به سایر اسباب. به این بیان که خداوند تعالی، علة العلل و مسبب الأسباب من غیر سبب است و فاعل به معنی معطی الوجود او است، و قادر بر همه اشیاء است، جز این که آنها در پذیرفتن وجود متفاوتند که برخی از آنها باید پس از برخی دیگر باشند. چون عرض که بعد از جوهر است و مرکب بعد از بسیط. لذا بعضی بی واسطه و سبب از او صادر می شوند و بعضی با وسایط و اسباب، بدون این که در ایجاد، نیاز به واسطه داشته باشد؛ زیرا، وجود واسطه و ذی واسطه همه از او است و همه آنها را مطابق علم عنائی خود به احسن و ابلغ نظام و به بهترین هیأت و صورت که زیاتر از آن نشدنی است، آفریده است و آنچه که از قلم صنعتش صادر شده است همه خیر است، و شرور به عرض و تبع است نه به اصل و استقلال.

به عبارت دیگر آنچه در این عالم موجود می شود، همه آنها به هیأت و زمانش، در این نشئه به عالم دیگر که فوق این عالم است منتهی می شوند و همه، در آن عالم، تقدیر و ثابت شده اند؛ چه این که خداوند بر جمیع ممکنات قادر است و هیچ چیزی از مصلحت و علم و قدرت و ایجادش چه به واسطه و چه بی واسطه به در نیست، زیرا مبدأ کل است. پس هدایت و ضلالت و ایمان و کفر و خیر و شر و نفع و ضرر و دیگر مقابلات، همه، منتهی به قدرت و تأثیر و علم و اراده و مشیت او می شوند یا بالذات یا بالعرض. و اعمال و افعال ما مانند دیگر موجودات و افاعیل آنها به قضا و قدر الهی است و بدین جهت صدور آن افاعیل از ما واجب است و لکن به توسط اسباب و علل از قبیل ادراکات و ارادات و حرکات و سکانات و دیگر اسباب عالیه که از نظر ما پوشیده اند و از علم و قدرت و تدبیر و تأثیر ما خارجند و چون همه این اسباب و علل جمع شوند و موانع مرتفع گردند، علت تامه برای حصول فعل تحقق می یابد و در این هنگام وقوع آن فعل مقضی و مقدر واجب می شود و به تخلف یکی از آنها یا حصول مانعی، وجود آن در حیز امتناع خواهد بود. و به قیاس هر یک از اسباب کونیه، امکان وقوعی دارد،

و از جمله آن اسباب و خصوصاً اسباب قریبه، اراده و تفکر و تخیل ما است که یکی از دو جانب مختار خودمان را که فعل یا ترك است، اختیار می کنیم، پس فعل، اختیاری ما است؛ چه این که خداوند به ما قوت و قدرت و استطاعت عطا کرده است: «لِيلُونَا أَيُّنَا أَحْسَنَ عَمَلًا» با این که علم او به همه آنها احاطه دارد.

پس وجوب فعل ما، با امکان آن منافات ندارد، و اضطراری بودن آن مدافع اختیاری بودن آن نیست؛ زیرا، آن فعل، واجب نشده است مگر به اختیار، و شکی نیست که قدرت و اختیار، مانند دیگر اسباب از قبیل ادراك و علم و اراده و تفکر و تخیل و قوا و آلات این امور، همه آنها به فعل خداوند است نه به فعل و اختیار ما، و گرنه قدرت و اراده تسلسل الی غیرالنهایه می یابد؛ زیرا، هر چند ما اگر بخواهیم، می کنیم و نخواهیم، نمی کنیم، ولی چنین نیست که به طور استقلال بگوییم اگر بخواهیم، می خواهیم و اگر نخواهیم، نمی خواهیم، زیرا، مشیت ما، متعلق به مشیت ما نیست، بلکه متعلق به مشیت غیر ما است؛ چه اگر متعلق به مشیت ما بود، به مشیت دیگر سابق از آن نیازمند بودیم و تسلسل الی غیرالنهایه لازم می آمد.

و با قطع نظر از تسلسل گوییم که جمله مشیتهای غیر متناهی ما که هیچ مشیتی از آن خارج نباشد، از این دو وجه بیرون نیست: یا این که وقوع آن مشیتهای سبب امری خارج از مشیت ما است، یا به سبب مشیت ما. دومی درست نیست، زیرا در ابتدا، جمله مشیتهای فرض کردیم و دیگر مشیتی خارج از آن جمله نمی تواند باشد. پس وجه اول مطلوب است که وقوع آنها به سبب امر خارج از مشیت ما است. پس مشیت ما تحت قدرت ما نیست، چنان که خداوند عزوجل فرمود: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾. پس ما در مشیت خود مضطربیم.

و مشیت، عقیب داعی حادث می شود و داعی، تصور شیء ملایم است، تصویری ظنی یا تخیلی یا علمی؛ چه ما وقتی چیزی را ادراك کردیم، آن را اگر ملایم یا منافر خود یافتیم، خواه ملایمت و منافرت به ادراك و همی یا به بدیهت

عقل، شوق به جذب یا دفع آن چیز حاصل می‌شود و تأکّد این شوق، عزم جازم است که اراده‌اش گویند و چون این اراده، با قدرت - که هیأتی است برای قوه فاعله آن قوه برای تحریک اعضاء که ادواتند، چون عضلات و غیرها - منبث می‌شود و فعل حاصل می‌شود. پس چون داعی فعل - که مشیت از آن منبث می‌شود - تحقق یافت، مشیت، تحقق می‌یابد و چون مشیت - که قدرت را به سوی مقدور می‌گرداند - تحقق یافت، ناچار قدرت به سوی آن مقدور منصرف می‌شود و راه مخالفت برای او نیست. پس به طور ضروری، حرکات عضلات، به سبب قدرت لازم می‌شود و قدرت نیز به طور ضروری، به حصول جزم مشیت، محرك است و مشیت هم به طور ضروری، عقیب داعی در قلب حادث می‌شود و این همه، ضروریات یعنی لازمه‌ها و واجبهایی هستند که بعضی بر بعضی مترتب است، و ما، در هنگام تحقق سابق نمی‌توانیم وجود لاحق را از خویش دفع کنیم، پس برای ما ممکن نیست که در هنگام تحقق داعی فعل، مشیت را دفع کنیم، و بعد از حصول مشیت نمی‌توانیم انصراف قدرت را به مقدور دفع کنیم. پس ما در جمیع این امور مضطربیم در عین اختیار؛ پس ما مجبوریم بر اختیار.

این است حاصل آنچه که در تقریر عقاید حکیم از گوهر مراد لاهیجی و رساله خلق الأعمال مولی صدرا و گفتار خواجه در رساله علم - چنان که فیض نقل کرده است^۱ - آورده ایم.

باری، مذهب حکما این است که فاعل حقیقی، غیر خدا نیست و وسایط، آلاتند و مقصود از ترتیب سلسله وجود، تعیین جهات مختلفه است که به اعتبار آن جهات امور متکثره از واحد حقیقی صدور یابد. آنان مخلوق را فاعل مستقل نمی‌دانند، چنان که معتزلی می‌داند، و منکر اعداد و علیت و معلولیت در سلسله

موجودات نیستند، چنان که اشعری به صرف توافی و عادة الله و سنة الله منکر هر گونه علیت و معلولیت است و سبب و مسبب و معدّات و وسایط و شرایط همه را گزاف می داند که می گویند سنة الله جاری است که سیری در عقب نان خوردن خلق می کند و قاصران پندارند که نان خوردن سبب سیری است.

شیخ شهاب الدین سهروردی در هیاکل گوید:

إنَّ النور القوي لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالإشارة فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته.

و هم در هیاکل گوید:

ليس أنَّ حركات الأفلاك توجد الأشياء ولكنها تحصل الاستعدادات ويعطى الحقَّ الأوَّل لكلِّ شيء ما يليق باستعداده.

وخواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل سی و نهم نمط سادس اشارات گوید:

وقد شَنَعَ عليهم أبو البركات البغدادي بأنَّهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية والواجب أن ينسب الكلُّ إلى المبدأ الأوَّل ويجعل المراتب شروطاً معدّة لإفاضة تعالى.

آن گاه خواجه در جوابش فرمود:

وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية؛ فإنَّ الكلَّ متفقون على صدور الكلِّ منه، جلَّ جلاله، وأنَّ الوجود معلول له على الإطلاق. فإن تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية و إلى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه.

و نیز در شرح فصل چهل و یکم همان نمط پس از نقل عبارت شیخ که فرمود:

«تذكير: فالأوَّل يبدع جوهرأ عقلياً هو بالحقيقة مبدع، وبتوسطه جوهرأ عقلياً وجرماً سماوياً وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الأجرام السماوية وتنتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي».

گوید: «وهناك يتبيّن أنَّ ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ليس بشيء.»

در انتاج مقدمات قیاس، معتزلی، قائل به استقلال است که مقدمات قیاس را مولّد نتیجه می‌داند، همچنان که می‌گوید حرکت ید مثلاً مولّد حرکت مفتاح است. و اشعری که منکر علیّت است و صرف سنّة الله و عادة الله و مجرد توافی و معیت قائل است، در انتاج مقدمات قیاس نیز به صرف عادة الله می‌داند.

خواجه طوسی در مسأله بیست و دوم فصل پنجم مقصد دوم تجرید الاعتقاد در بحث علم گوید: «وحصول العلم عن الصحيح واجب.»^۱
و شارح علامه در شرح آن گوید:

اختلف الناس هنا، فالمعتزلة على أن النظر مولّد للعلم وسبب له، والأشاعرة قالوا: «إن الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم.» الخ^۱

ولی حق این است که هر دو، به ناحق سخن گفته‌اند و حق، امری و رای آن دو است و انتاج به طور قضیه منفصله حقیقیه، منحصر به آن دو وجه نیست که مندوحه و شق ثالثی نباشد؛ مثل این که بگویی: «عدد یا زوج است و یا فرد» که اگر زوج است، فرد نیست و بالعکس، و اگر زوج نیست، فرد است و بالعکس و رفع هر دو را نشاید، چنان که جمع هر دو را، بلکه مثل این است که بگویی: «رنگ، یا سفید است و یا سیاه» که رفع هر دو را شاید که نه سفید باشد و نه سیاه، رنگی نارنجی باشد.

و تحقیق در انتاج مقدمات این است که چنان که به مذهب حق، در صورت محسوسه و اهب صورت مبدأ فیاض است و قوا و آلات و شرایط احساس معدّاتند در مطلق صورت علمیه مفیض علی الاطلاق و معلّم او است و لا مفیض فی الحقیقه إلا الله و لا مؤثر فی الوجود إلا الله.

ترتیب مقدمات صغرا و کبرا، همه معدّاتند و ارتباط بین آن مقدمات و نتایج علمی به گزاف نیست و صرف عادة الله و مجرد توافی و معیت نیست، مانند

صدق آمدن قضیه اتفاقیه منطقی که اشعری بدان قائل است و منکر علیّت است. و نیز مقدمات نتیجه که صغرا و کبرا ی قیاسند، مستقلاً مولّد نتیجه علمیّه نیستند، چنان که معتزلی قائل است، بلکه آن مقدمات فکری و خود فکر، صفت اعدادی دارند و علیّت استقلالی ندارند و مطلوب که همان نتیجه و صورت علمیّه است بر نفوس ناطقه مستعدّه اسانی از عالم قدس ذکر حکیم فائض می شود، و به قول متألّه سبزواری در حصول مطلوب «من مطلع الأنوار نوره التمس»^۱ و در اوّل قیاس منطق منظومه بر این اساس قویم که مبنای مذهب حق است که لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین، در انتاج مقدمتین فرماید:

و هل بتوليد أو إعداد ثبت أو بالتوافي عادة الله جرت
والحق أن فاض من القدسي، الصور وإنما أعـداده من الفكر
وجرى عادة خطأ شديداً وليست العلية توليداً
قال عزّ من قائل ﴿الرحمن * علّم القرآن * خلق الإنسان * علّمه البيان﴾ وقال:
﴿اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم * علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ وقال: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾ وقال: ﴿اتقوا الله ويعلمكم الله﴾ وفي الأدعية: «اتقوا الله يعلمكم الله.»

این بود مذهب حکمت و حکمت متعالیه در افعال منسوب به عباد.

میبیدی در فتح هفتم فاتحه ثالثه شرح دیوان منسوب به امیر علیه السلام گوید:^۲

در باب سیصد و شصت و نهم از فتوحات است:

أما العارفون من أهل الله فلا يرون إنَّ ثمة قدرة حادثة أصلاً يكون عنها فعل في

شيء.^۳

۱. منطق منظومه، ص ۸۰.

۲. ص ۳۹، ط ۱.

۳. در انتاج قیاس، قول چهارم است که شیخ در الهیات شفاء آورده است و ما، در درس صد و چهاردهم دروس معرفت نفس عنوان و تقریر کرده ایم، بدان جا رجوع شود.

اکثر متکلمان امامیه در ردّ جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین، به مبنای کلامی سخن گفته اند و از راه خطابه و اقناع و تمسک و مثالهای متعارف و مقبول در انظار و اذهان اکثری پیش آمدند، چنان که برخی از روایات صادر از اهل بیت عصمت و وحی در اثبات امر بین الامرین به وجوه گوناگون، مطابق افکار مخاطبان، القاء شده است که به توفیق خداوند سبحان بدانها اشارتی می نماییم.

مؤلف هدایة الطالبین یاد شده در پیش، در آن کتاب به مبنای کلامی متعارف، و از نظر دریافت خودش گفته است: اکثر علمای امامیه گفته اند که مراد از امر میانه دو امر، آن است که خدای تعالی جبر نکرده است بندگان را بر کارها، بلکه بندگان به اراده خود می کنند هر کاری را. اما قدرت داشتن آنها بر همه افعال در همه افعال و دادن اسباب مانند اعضاء و جوارح و قوای بدنی و روحانی که در هر کاری ضرور است و باقی گذاردن این اسباب، همه، از جانب خداوند عالم است و مباشرت و به جا آوردن از آنها است.

و همین قدر مدخلیت خدا در کارهای بندگان از آیات قرآن و احادیث معلوم می شود و به آنچه از آیات و احادیث معلوم می شود، باید اکتفا نمود و فکر در این مسأله نباید نمود که محل لغزیدن قدمها است. و منع از فکر کردن در این مسأله، در احادیث وارد شده است. و از این قدر مدخلیت خدا، جبر لازم نمی آید.

و چون مطلب مشکل است مثالی می زنیم تا روشن شود: مثلاً رف بلندی باشد و کاسه آبی و کاسه شرابی در بالای آن بوده باشد و دست کسی به آن رف نرسد. پس آقای، غلام خود را بلند کند به طریقی که دست غلام به آن رف برسد و او را نگاه دارد و به او بگوید که کاسه آب را بردار و کاسه شراب را برمدار و اگر کاسه آب را برداشتی و اطاعت مرا کردی، ده تومان به تو خواهم داد، و اگر کاسه شراب را برداشتی و نافرمانی مرا کردی، ده چوب به تو می زنم، و آن غلام، به اختیار خود کاسه آب را برندارد و کاسه شراب را بردارد. پس در این صورت، هرگاه آقا او را چوب زند که چرا کاسه آب را که من گفتم بردار، برنداشتی و کاسه

شراب را که تو را منع کردم از برداشتن آن، آن را برداشتی، نمی تواند بگوید که تو چرا مرا بلند کردی و نگاه داشتی و اگر تو مرا بلند نمی کردی، من نمی توانستم کاسه شراب را بردارم و نیز اگر وقت برداشتن شراب مرا بر زمین می گذاردی من نمی توانستم آن را بردارم و این برداشتن من شراب را، از توست. پس هرگاه غلام این را بگوید، همه صاحبان عقل او را مذمت می کنند در برداشتن شراب و می گویند به اختیار خود آن را برداشتی و به اختیار خویش نافرمانی آقای خود را کردی و مستحق چوب خوردنی. و اما آقا را مذمت نمی کنند در چوب زدن به او، بلکه او را مدح می کنند.

پس، از آنچه گفتیم دانسته شد که از این قدر مداخلیت خدا، جبر لازم نمی آید، بلکه بندگان در افعال خود فاعل مختارند، خواه طاعت باشد یا معصیت؛ زیرا، اگر بندگان، مختار نباشند - چنانچه اشاعره می گویند - لازم می آید که خدای تعالی بدون تقصیر، آنها را مذمت کند و عذاب نماید، یا این که عالم برزخ و محشر و عذاب جهنم دروغ باشد، و این خلاف بدیهه عقل و آیات قرآن و احادیث است.

و نیز بدیهی است که فعل ما بندگان از حیثیت وجود و عدم، مترتب است بر اراده خودمان بر وجود و عدم آن، و مراد از اختیار نیست مگر همین.

و اما دلیل بر بطلان مذهب تفویض آن است که علت محتاج بودن ممکن الوجود به واجب الوجود، ممکن بودن است و این همیشه هست، پس احتیاج نیز همیشه هست، پس مستقل بودن بندگان در افعال خود، چنانچه معتزله گفته اند، باطل است.^۱

راقم گوید: که مؤلف هدایة الطالبین در ردّ قدریان، به برهان سخن گفته، اما در ردّ جبریان و اثبات امر بین الامرین سخت سست پیش آمده است. دیگر کتب

کلامی نیز اغلب در همین حدود سخن گفته اند.

بهرتر از آنچه که از کتاب مذکور نقل کرده ایم، صاحب شمع الیقین حسن بن ملاعبدالرزاق لاهیجانی گفته است. وی بعد از ردّ قدریان و جبریان گوید: چون جبر و تفویض هر دو باطل شد، پس حق، مذهب حکما و امامیه و امر بین الامرین است.

و بیانش این است که فاعل فعل بنده، ذات بنده است حقیقه، و فعل حقیقه از او صادر می شود، خواه خیر و خواه شر و خواه طاعت و خواه معصیت، اما ذات، مستقل نیست در صدور فعل به حیثیتی که اراده و اختیار خدای تعالی را در آن هیچ اثر نباشد، بلکه هر کلی و جزئی و حرکت و سکونی که از او صادر می شود با این که حقیقه از او صادر شده است، نه از خدا، اما به اراده و اذن خدا می شود و بی مشیت و اذن او هیچ کار نمی تواند کرد.

و دلیل بر این که به این نحو باید باشد، همان بطلان جبر و تفویض است؛ چه اگر فاعل، حقیقه عبد نباشد، جبر و اگر عبد مستقل باشد، تفویض لازم آید و چون این هر دو باطل شد، پس فاعل حقیقی عبد خودش است، اما مستقل نیست بلکه فاعلیت او به امور دیگر تمام شود خارج از ذات او که آن امور از جانب خدای تعالی و مستند به اراده و قدرت اویند و این معنی امر بین الامرین است.

اگر گویند هر گاه فاعلیت بنده به ذات خود تمام شود، نباشد و موقوف باشد به امری از جانب خدای تعالی که تا آن امر صادر نشود، فعل آن بنده صادر نتواند شد، اگر چه این معنی از این جهت که فاعل حقیقه عبد است، جبر نیست، اما در مفسده با جبر شریک است؛ چه، فرقی نیست در قبح تعذیب میان این که فعل را خدای تعالی خود کند یا بنده کند، اما صدورش از او به امری باشد از جانب خدا که اگر این نمی بود، عبد این فعل را نمی کرد و چون آن به هم رسید، بنده نتوانست مخالفت کرد و فعل را نکرد؛ چه، به سبب حدوث آن امر، علت فعل که بنده است، تمام شد و چون علت تمام شد، فعل به سبب امتناع تخلف معلول از

علت تامه، صدورش از عبد واجب گشت.

گوییم بنابر این که گفتیم، معلوم شد که فعل را دو نسبت است: یکی بعید از این جهت که فاعل آن است حقیقه؛ دویم به خدای تعالی از جهت اموری که متمم فاعلیت عبد است. و وجوب صدور خصوص فعل معصیت یا طاعت، اگر از اموری که از جانب خداست می بود، تعذیب عاصی، قبیح، و با جبر، شریک می بود، اما چنین نیست، بلکه وجود و تعین خصوص فعل به ذات و طیبیت و خبث طینت و شوق و مشیت اوست، چه اموری که از جانب خدای تعالی است، مثل امر و نهی و وعد و وعید و اعطای قوت و هدایت و اراثت راه خیر و شر و هر چه متعلق به اینها است، نسبتش به مطیع و عاصی، مساوی و هر چه از این امور و امثال اینها که همه خارج از ذات بنده است، به مطیع عطا نموده، بعینه همه آنها را به عاصی نیز عطا فرموده و در امور خارج از ذات هیچ تفاوت میان نگذاشته و هیچ یک را در این اشیاء بر دیگری ترجیح جایز نداشته است. اما مطیع چون طینتش طیب بود به همین اسباب خارجی شوق و رغبت به فعل طاعت و اختیار آن نمود و عاصی به سبب خبث طینت خود با وجود همین اسباب بعینها ترجیح معصیت و اختیار این کرد.

و این معنی، در غایت ظهور و از اشتباه بی نهایت دور است و به سبب این تفاوت ذاتی، مُسیء، مستوجب عذاب و خسران، و محسن، مستحق ثواب و احسان است، و گر نه لطف و شفقت جناب الهی با همه یکسان است. پس چون وجوب و تعین خصوص طاعت و معصیت از ذات عبد منبعت و از خصوصیت طینت او ناشی است، نه از امور خارجی که از جناب الهی است، پس احسان به مطیع، واجب است و تعذیب عاصی، قبیح نیست. و این است فرق ظاهر میان جبر و امر بین الامرین.

هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه است

و توضیح این معنی به تقریب مثالی که حاکی طبیعت و جاری مجرای عادت باشد تا موجب اطمینان قلب و زوال غرابت شود، مناسب مقام و معین اذعان اکثر افهام تواند بود. سوار صاحب وقوف حاذق، اسبهای متعدد مختلف را اگر سواری و همه را به یک نهج و یک نسبت به تعلیم عنان‌داری کند و با وجود این که عنان همه در دست او و رفتنشان به راندن او است بعضی نرم یا تند و بعضی درشت یا کند، و مجملأ امثال این تفاوتها که در راه اسبها می باشد و در این رفتن، حقیقه، فعل اسب، و فاعل این، حقیقه، اسب است نه سوار، اما مستقل و به سر خود نمی رود مثل اسبی که او را سر دهند و بی سوار و عنان رود، بلکه به تعلیم و عنان‌داری سوار می رود و با وجود این که نسبت تعلیم و عنان‌داری سوار با همه یکی است، به حسب خصوصیات خودشان، هر کدام به نحوی می روند.

پس مدح و ذم این اسبان هر چه به اعتبار تعلیم و سواری باشد، همه راجع شود به سوار، و هر چه به اعتبار تفاوت خودشان باشد همه به ایشان راجع گردد، اما چون سوار به سبب فرض، حاذق و تعلیمش همه را متوافق است، سوای مدح و تحسین متوجه او نباشد، بلکه اسب بدراه هم به سواری و عنان‌داری او قدری به صلاح آید و اگر به خودش باز گذارد از این هم بسیار بدتر باشد.

اگر گویند حاصل این جواب این است که سبب اختلاف افعال عباد، اختلاف قابلیتات ایشان است، و سخن در قابلیت است که سببش کیست و مختلف از چیست؟

جواب گوئیم: چنان که وجودات ذوات از جناب خدای تعالی است، همچنین اضافه (افاضه - ظ) قابلیتات نیز از جناب او است، اما اختلاف قابلیتات از قبل ماهیات.

توضیح این کلام این است که هر ماهیتی را به خودی خود خاصیت و خصوصیتی است و ماهیت دیگر را خاصیت و خصوصیت دیگر. مثلاً انسان معنی و حقیقتی است که به محض معنی خود هر گاه موجود باشد، دانا و توانا و گویا

و شنوا و مجملأً صاحب هر چه معنی انسانیت را باید، باشد. و فرس معنی و حقیقتی است که به محض معنی خود باید که هر گاه موجود شود به خواصی که اسب را باید، باشد. و کافور و فلفل و یاقوت و مروارید و آب و آتش و سایر اشیاء هر یک را به نفس معنی خود خاصیتی است که باید چنان باشد. و همچنین جسم به نفس معنی جسمیت باید که هر گاه موجود باشد، قائم به ذات، و رنگ و بوی معینی است که اگر موجود شود، البته باید قائم به محل و موضوعی باشد. و اربعه، عددی است که به نفس ذات و معنویت خود زوج، و خمسه، عددی است که به نفس هویت معنی خود فرد است الی غیر ذلک من جمیع الأشیاء. و صانع حکیم هر یک را وجودی چنان که به حسب خصوصیت خودش بایست، داده است و اگر چیزی چند به خصوصیتی چند ایجاد کند مثلاً جسمی به صفت و خاصیت آتش ایجاد کند، صادق نیست که آب را مثلاً به صفت و کیفیت آتش کرده، بلکه آنچه آفریده آتش است نه آب به صورت آتش. و همچنین عدد فردی و چیز قائم به ذاتی ایجاد کند صادق نیست که اربعه را فرد و عرض را قائم به ذات و حمار را عاقل و دانا ایجاد کرده، بلکه آنچه ایجاد کرده خمسه و جسم و انسان خواهد بود و اربعه و عرض و حمار را مثلاً ایجاد نکرده خواهد بود؛ چه، اربعه، به نفس معنی اربعیت خود نمی تواند که زوج نباشد، و رنگ و بو به محض معنی خود، بی موضوعی و جسمی قبول نمی توانند نمود و همچنین عدد ده مثلاً به نفس معنی خود کمتر است از بیست و اگر فاعل وجود بیست به او دهد، او قبول این وجود که زیاد از شأن او است، نمی تواند کرد.

پس حکیم علی الاطلاق هر چیزی را وجودی که مناسب شأن و به قدر حوصله او بود، عطا نمود و همه اشیاء را به یک نظر التفات ملاحظه فرمود، اما اشیاء هر یک در مرتبه خود و به قدر وسع خود قبول فیض کردند و به سعادت رحمت بی نهایت فایز گشتند و اگر ایشان تاب حمل زیاده از آن می داشتند، هر آینه جواد حقیقی، ابواب خزائن جود بی حساب برایشان می گشاد.

قبول ماده شرط است در افاضه فیض و گرنه بخل نیاید زمبداً فیاض
 شبهه دیگر در این مقام، بسیار مردم را به خاطر می رسد که هرگاه صدور
 معصیت از عبد به سبب اقتضای خصوصیت ذات و قابلیت ماهیت او باشد و تغییر
 ذات خود محال است، پس بنده را در آن تقصیری نیست تا مستحق عذاب شود.
 و حلّ این شبهه این است که اگرچه تغییر ذات محال است، اما مقتضای ذات
 و امور ذاتیه دو قسم است:
 یکی این که لازم ذات است و تغییرش مثل ذات محال است، چون زوجیت
 برای اربعه.

و از این قبیل است این که آدمی شأن آن ندارد که حاش لله «خدا» یا «فرشته»
 شود و ما را مرتبه آن نیست که پیغمبر یا امام شویم. پس فقدان این مراتب و این
 قسم امور، موجب ندامت و حسرت و عقوبت، و تکلیف نیز بر این قسم امور
 نیست.

دویم، اموری که با این که ذاتی و مناسب ذات و به حسب قابلیت و ماهیت
 هستند، تغییرشان ممکن است، چون برودت برای آب، و تکلیف و ندامت و
 عقوبت، همه، در این قسم امور است و طینات و ماهیات افراد انسان در این نوع
 امور مختلفند: بعضی در اصل فطرت و به حسب جبلت طینت، راغب به جود و
 عدل و مجملأً به افعال حسنه و اخلاق جمیله اند و بعضی مایل به بخل و جور و
 اعمال سیئه و اخلاق رذیله. و هر یک از این دو فرقه را اگرچه آنچه فطری ایشان
 است از خیر یا شر، آسانتر و اولی است اما خلاف آن نیز به سبب مرجحات خارج
 و سعی و مجاهده ممکن است، چنان که مخفی نیست.

پس کسی که طبیعتش راغب به مشتهیات و قبیاح شد، اگرچه مخالفت آن
 مشکل است، اما اگر تحمل این مشقت کند و با نفس که اعدی اعدای او است
 مجاهده نماید تا بر او و بر هوایش غالب شود، به مقتضای «افضل الأعمال
 احمزها» فضل و ثوابش بیشتر باشد، اگرچه طینت طیب و ذات پاک را شرف

و درجه اش عالیت و قدر و قربش رفیعتر است و همچنین فعل قبیح از این جماعت مورث اشد ندامت و عذاب است، هر چند از جماعت اوّل موجب نجات از حسرت و سقوط عقاب نیست، پس تعذیب ایشان به سبب صحت قدرت و اختیار و وقوع تقصیر جبر و قبیح نباشد.

اگر گویند اشکال دیگر از راه علم لازم آید چه علم الهی شامل همه اشیاء است که از آن جمله افعال عباد است، پس هرگاه او در ازل از کافر، کفر و از عاصی، عصیان دانسته باشد، ایشان خلاف آن نتوانند کرد و این، معنی جبر است.

گوییم علم، تابع معلوم است، نه معلوم تابع علم. به این معنی که چون ذات کافر و عاصی، به خودی خود چنین است که هرگاه موجود شوند اختیار کفر و عصیان کنند، او در ازل از ایشان کفر و عصیان دانست و اگر ایمان و طاعت می کردند طاعت و ایمان می دانست.^۱

تا این جا مطالبی بود که از شمع الیقین نقل کرده ایم و اکثر این مطالب اقناعی و خطابی است و بعضی دیگر از آنها باید بهتر و محکمتر تحقیق و تدقیق شود. در هر حال صاحب شمع الیقین تا حدّی بهتر از بسیار متکلمان دیگر سخن گفته و تحقیق کرده است.

سؤال و جوابی که صاحب شمع الیقین در آخر گفتارش از راه علم عنوان کرده و جواب را محققانه داده است، شبیه شبهه و جوابی است که مشهور است، شبهه از خیام و جواب از خواجه طوسی است. شبهه این است:

من می خورم و هر کس که چو من اهل بود

می خوردن من به نزد وی سهل بود

می خوردن من، حق، ز ازل می دانست

گر می نخورم، علم خدا جهل بود

جواب این است :

این نکته نگوید آن که او اهل بود زیرا که جواب شبهه اش سهل بود
علم ازلی علت عصیان گشتن نزد عقلا زغایت جهل بود
حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده ، شبهه مذکور را با اندک اختلافی به
سراج الدین قمری ، و جواب منظوم یاد شده را نیز با اندک اختلافی به عزالدین
گرچی قزوینی نسبت داده است .^۱

خوانساری در روضات بعد از نقل جواب خواجه گفته است :

و مرجع رده ، قدس سره ، إلى أن علم الله سبحانه و تعالی بالأشیاء و مرآتیه لها
أنما هو بحسب ما يتحقق وجودها في الخارج و رتبته متأخرة عنها إلا أنه يصير
علة لوجود ما لا داعي لوجوده سواه . فليتأمل ولا يغفل .

متأله سبزواری متخلص به اسرار ، در شرح اسرار مثنوی عارف رومی
متعرض شبهه یاد شده منظوم و جواب آن شده و مآل جواب او نیز همان بیان علمی
صاحب شمع الیقین است . و ناظم ، شبهه را به شخص اسم نبرده ، بلکه
بدین صورت گفته است : « پس آن که گفته : می خوردن من ... » . شاید عدم تسمیه
ناظم آن از این روی باشد که برایش محرز نشده باشد که گوینده شعر خیام است .
بیان شریفش را به عنوان مزید بصیرت نقل می کنیم . عارف رومی در دفتر سوم
مثنوی گوید :

هر که خوانی دید از روز الست مست باشد در ره طاعات مست^۲

مرحوم حاجی ، « خوان » را « خواب » دیده است و در شرح آن فرموده است :

هر که خوابی دید از روز الست : چون خواب دیدن رؤیای صور مثالیه است در
مثال مقید ، دیدن صور در مثال مطلق تشبیه به آن شده چه هر دو صور ،
مجرد از ماده اند دون مقدار و شکل ، اگر چه صور مثال مطلق از صور دنیویه

۱ . رک به کتاب احوال و آثار نصیرالدین ، ص ۶۰۳ ، ط ۱ .

۲ . ص ۲۵۳ ، چاپ محمد رحیم ، معروف به علاء الدوله .

به مراتب اقوا و اتم باشند.

و حاصل آن است که هر چه در مالایزال می شود بر طبق قضا و بر وفق قدر است. و قدر، همین صور مثالی است که مذکور شد، و جبر هم نیست، چه اراده و اختیار عبد هم آن جا صورت پذیر بوده. پس فعل هر کس که در علم و قضا و قدر گذشته به طرز این جا گذشته، یعنی فعل از تو واقع شد مسبوق به وجود تو و ایجاد تو و شعور تو به فعل تو و اراده و اختیار تو، و به همین طور در مراتب سابقه هم ثبت بوده اند. پس آن که گفته:

می خوردن من، حق، زازل می دانست

گر می نخورم، علم خدا جهل بود

باید به او گفت: چنان که می خوردن را که فعل توست، می دانست، توئی تو را، و وجود تو را که ذات توست می دانست، و شعور تو را به آن، و اراده و اختیار مضاف به تو را که صفات توست می دانست. چه وجود داری، پس صفات داری، پس فعل تو مسبوق به صفات در علم گذشته. و اگر توئی نداری، پس وجود هم نداری و شعور و اختیار نیز نداری، لیکن چون هستی داری، همه را داری، پس چنان که فعلت واجب الوقوع است در مالایزال که در علم ازلی بوده، اراده و اختیارت نیز واجب الوقوع است در مالایزال چه در علم ازلی بوده.^۱

بلکه خواهی در رساله جبر و اختیار، شبهه علم را نقل کرده است و پس از آن دو جواب، یکی نقضی و یکی حلی داده است. و سخنش این که: آنچه بعضی گویند چون خدای تعالی پیش از خلق مردم دانست که مردم چه خواهند کرد خلاف آن نتواند کرد و این جبر باشد.

در جواب به معارضه گوییم: همچنان که افعال مردم را پیش از خلق ایشان

۱. شرح اسرار، دفتر سیم، ص ۲۱۸، ط ۱.

می دانست، به اعتراف تو، خود افعال خود را پیش از آفرینش خود می دانست، پس او تعالی را هم جبر لازم آید و هر چه جواب تو را است در افعال او تعالی ذکره جواب ما است در افعال مردم.

و آنچه تحقیق است در این موضع آن است که علم او تعالی هر چند موجب فعل معین باشد، اما چون موجب فعلی باشد که سبب قریب آن فعل قدرت و ارادت شخص باشد منافی اختیار آن شخص نباشد.

آنچه صاحب شمع الیقین در اشاره به دو قسمت ذات گفته، نیکو گفته است. در کتب ملل و نحل آورده اند که طایفه ای از مردم، منکر ارسال رسل و انزال کتب آسمانی بوده اند، از این روی که ذاتی هیچ چیز را نمی شود از او گرفت، پس تعلیم و تربیت انبیاء به چه کار آید.

این منکران همزبان با براهمه یعنی دانشمندان و بزرگان هندند که به بعثت پیغمبران اعتقاد نداشتند و می گفتند اگر پیغمبران چیزی موافق عقل آورند، عقلاء از آنها بی نیازند، و اگر مخالف عقل آورند، نباید پذیرفت.

خواجه طوسی در این باره، در مسأله نخستین مقصد چهارم تجرید الاعتقاد گوید: «وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم». و شارح علامه در بیان آن گوید:

احتجت البراهمة على انتفاء البعثة بأن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله.

و آن گاه شروع به رد این شبهه کرده است.

در این موضوع عارف رومی در اواسط دفتر سوم مثنوی نیکو گفته است:

منع کردن منکران انبیاء ﷺ را از نصیحت کردن و حجت آوردن به طریقه جبریان قوم گفتند ای نصوحان بس بود آنچه گفتید ار در این ره کس بود

کس نداند برد برخالق سبق	فصل بر دل‌های ما بنهاد حق
این نخواهد شد به گفت و گو دگر	نقش ما این کرد آن تصویر گر
کهنه را صد بار گویی: باش نو	سنگ را صد سال گویی: لعل شو
آب را گویی: عسل شو یا که شیر	خاک را گویی: صفات آب گیر
پشه را گویی که: سوی باد رو	نار را گویی: که: نور محض شو
یا که اکسیری شو و چالاک شو	قلب را گویی که: زر پاک شو
آب کی گردد عسل ای ارجمند؟	هیچ از آن اوصاف دیگر گون شوند؟
خالق آب و تراب و خاکیان	خالق افلاک و هم افلاکیان
آب و گل را تیسره رویی و نما	آسمان را داد دوران و صفا
کی تواند آب و گل صفوت خرید؟	کی تواند آسمان دردی گزید؟
کی کهی گردد به جهدی چون کهی	قسمتی کرده است هریک را رهی

جواب دادن انبیاء ﷺ جبریان را

وصف‌هایی که نشان زان سر کشید	انبیا گفتند که آری آفرید
که گهی مبغوض می گردد رضی	وافرید او وصف‌های عارضی
مس را گویی که زر شو، راه هست	سنگ را گویی که زر شو بیهده است
خاک را گویی که گل شو، جایز است	ریگ را گویی که گل شو، عاجز است
آن به مثل گنگی و فطس و عمی است	رنجها داده است کان را چاره نیست
آن به مثل لقوه و دردسر است	رنجها داده است کان را چاره هست
نیست این درد و دواها از گزاف	این دواها ساخت بهر ایتلاف
چون به جد جویی بیاید آن به دست	بلکه اغلب رنجها را چاره هست
و همچنین چند بار در انکار قوم و رد انبیاء بر ایشان در این باره سخن رانده است.	

از نقل آرای قدریان و جبریان در خلق افعال اختیاری عباد دانسته شد که سخن

هر یک از آن دو به یک وجه، حق است و به وجه دیگر، باطل: قدری که فعل را به عبد نسبت داده است، صحیح و حق است، ولی این که عبد را در فعل خود مستقل دانسته است، غلط و باطل است.

و جبری که افعال اختیار عباد را به ایجاد خالق متعال و به قدرت و مشیت او دانسته است، حق است، ولی این که اسناد فعل و انتساب آن را به کلی از عباد برداشته است، باطل است.

قرآن کریم که میزان حق و فصل و فیصل خطاب است، شیطان را نکوهش می کند که فعل را مطلقاً به حق تعالی اسناد داده و گفته است: ﴿رَبِّمَا أَغْوَيْتَنِي﴾^۱. ولی در آداب عباد الله که همواره و در همه حال به نور علم و یقین ادب مع الله داشتند، فرمود که آن عباد الله مکرم گفته اند: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾^۲، ﴿وَإِذَا مَرَضْتُ فَبُهِرَ النَّفْسُ﴾^۳ و ﴿أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾^۴.

خواجه نصیرالدین گوید: از من پرسیدند مذهب شیطان چیست؟ من مطابق قرآن گفتم: شیطان در اصول، اشعری و در فروع، حنفی است.

اما در اصول چنان که گفته است: ﴿رَبِّمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ که اشعریان نسبت اعمال به خدا دهند و شیطان غوایت را نسبت به خداوند داده است.

اما در فروع، چون مأمور به سجده آدم شد، سر باز زد و بین خاک و آتش مقایسه کرد و گفت: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خُلِقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخُلِقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^۵ و حنفیان که تابع ابوحنیفه اند، در فروع دین، قیاس جایز دانند.

راقم گوید: امام صادق علیه السلام به ابوحنیفه فرمود: «لَا تَقْسُ فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ

۱. الحجر (۱۵): آیه ۴۰.

۲. الأعراف (۷): آیه ۲۴.

۳. الشعراء (۲۶): آیه ۸۱.

۴. الانبیاء (۲۱): آیه ۸۴.

۵. الأعراف (۷): آیه ۱۳.

قاس إبلیس .^۱

حق سبحانه و تعالی در قرآن فرموده است: ﴿وَأَنۢ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنۢتَهٰی﴾ * وآنه هو أضحک وأبکی * وآنه هو أمات وأحیی * وآنه هو أغنی وأقنی^۲

در این آیات که ایجاء افعال ششگانه را به طور حصر به خودش ارجاع داده است، در عین حال آنها را به انسان نسبت داده است. مثلاً وجود ضحک و بکاء از خداوند سبحان است، ولی انتساب آنها به انسان که ضاحک و باکی انسان است، و هکذا در افعال دیگر.

در تمام شؤون افعال و اطوار و احوال انسان و غیر انسان، در همه وقت و در هر مقام و مرتبه موجودات رجعی و منتهای همه رب متعال است: ﴿إِنۢ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعٰی﴾^۳ و ﴿وَأَنۢ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنۢتَهٰی﴾

این آیات و نظایر آنها اثبات امر بین الامرین می کنند که هم حائز و جامع محاسن و مصالح گفتار قدریان و جبریاند و هم مبرأ و منزّه از مقابح و مفسد آرای ایشان، که همان طور که گفته ایم وجود ضحک و ایجاد آن از حق تعالی است، و انتساب آن هم به عبد محفوظ است. و اسناد افعال ما به ما از حیث انتساب به ما بدیهی است و به قول رصین خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد: «والضرورة قاضیه باسناد أفعالنا إلینا.»

حکیم الهی سبزواری را نیز در این مقام در غرر عموم قدرت حق سبحانه از حکمت منظومه مطالبی بسیار شریف است که امّهات و اصول مسائل رد جبر و تفویض و اثبات امر بین امرین است که هر چند این رساله حائز آن می باشد، ولی مراجعه و تحقیق در آن را برای محقق لطفی دیگر است.

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷، باب البدع والرأی والمقایس (معرب). در تکملة منهاج البراعة فی

شرح نهج البلاغة، ج ۲، ص ۹۸-۱۰۲، ط ۱ مقالاتی در نهی از عمل به قیاس تحریر کرده ایم.

۲. النجم (۵۳): آیات ۴۲-۴۸.

۳. العلق (۹۶): آیه ۹.



مرکز تحقیقات کامپیوتر در علوم اسلامی

توحید ذاتی و صفاتی و افعالی

در این مقام شایسته است که به ذکر لطایف و اشاراتی بنا بر برهان قویم صدیقان بدان نحو که آحاد مستقر در افق اعلاّی تحقیق علمی، و مستغرق در توحید ذاتی و صفاتی و افعالی ناطقند، اکتفا کنیم تا مگر حجاب خفاء از طلعت حقیقت برای طالبان نکته سنج و زیان فهم آن، مرتفع گردد.

بدو از قرآن کریم که ﴿إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^۱ و از بیان وسایط فیض الهی و عارفان به لسان وحی الهی مدد می گیریم، و سپس یاز در پیرامون قرآن و سنت بحث و تحقیق در مطلب فوق را خاتمه می دهیم:

الف

﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾^۲

۱. فصلت (۴۱): آیه ۴۳.

۲. التوبه (۹): آیه ۱۰۴.

دقت بفرمایید با این که صدقات را فقرا می گیرند، خداوند متعال اخذ را اسناد به خود داده است که اخذ حق تعالی عین اخذ خلق است^۱.

ب

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^۲

در این آیه کریمه خداوند متعال می فرماید: کسانی که با رسول الله بیعت کردند، همانا با خدا بیعت کردند. و دست رسول الله که در هنگام بیعتشان بالای دست آنان است، دست خداست که بالای دست آنان است، با این که دست رسول الله بالای دست آنها بود.

ج

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۳

این آیه کریمه راجع به غزوه بدر است. خداوند سبحان می فرماید: ای مؤمنان، شما، کافران را نکشته اید، بلکه خدا آنان را کشت، و ای پیغمبر، آنچه را که تو انداختی، تو نینداختی و لکن خدا انداخت.

در روز بدر جبرئیل علیه السلام به رسول الله ﷺ گفت: «یک مشت خاک بگیر و آن را بر کافران بینداز». وقتی دو فرقه با هم برابر شدند، رسول الله ﷺ به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «یک مشت از سنگریزه های وادی به من ده!». امیر علیه السلام یک کف از سنگریزه آمیخته با خاک به رسول الله داد. رسول الله آن را بر روی کافران بینداخت و گفت: «شاهت الوجوه».

و به نقل دیگر سه عدد سنگریزه گرفت، یکی بر سوی راست کافران انداخت

۱. تعلیقه حکیم سبزواری بر شواهد ربوبیه، ص ۴۹۱، ط ۲.

۲. الفتح (۴۸): آیه ۱۱.

۳. الأنفال (۸): آیه ۱۸.

و یکی بر سوی چپ آنان و یکی بر پشت سر آنان، و گفت: «شاهت الوجوه». پس آن قوم شکست خوردند.

در این آیه با این که مؤمنان، کافران را کشته اند، خداوند می فرماید: «خدا آنان را کشته است.» و با این که رسول الله حصباء را انداخت، خداوند فرمود: «آنچه را که تو انداختی، تو نینداختی، خدا انداخت.»

د

﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾^۱

خداوند متعال در این آیه کریمه می فرماید: ای اهل ایمان، با مشرکان کارزار کنید، خدا آنان را به دست شما عذاب می کند.

تأمل بفرمایید خداوند که می خواهد آن قوم را عذاب کند به دست اهل ایمان عذاب می کند هر چند این آیه کریمه در بیان تأخّر وحدت مثل آیات قبل نیست.

ابن فناری در مصباح الأنس از فک ختم فص هودی احدی صدر قونوی، کلامی کامل در آخرین مرحله مراتب وحدت مناسب و موافق بحث ما در این مقام براساس توحید اسلامی آورده است که به عنوان مزید بصیرت به صرف نقل آن اکتفا می کنیم:

وئمة صنف اعلى، ومن ذوقهم أنّ كلّ سبب و شرط و واسطة ليس غير تعين من تعينات الحق؛ وأنّ فعله الوجداني يعود إليه من حيثية كل تعين، وأنّ مَنْ أضيف إليه الفعل ظاهراً يتصل به حكم الفعل وثمرته بحسب شهوده ومعرفته. ونسبته إلى الأصل وأحادية التصرف والمتصرف وانصباع أفعاله بحكم الوجوب وسرّ سبق القلم ومقتضاه، وبضعف ذلك أو عدمه ومن لم يذق هذا المشهد لم يعرف سرّ قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ ولا سرّ قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ﴾ الآية، ولاسرّ قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ عَبْدِهِ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ.» ولاسرّ قوله: «كنت سمعته وبصره» الحديث، ولاسرّ قوله الذي دون هذا كله: ﴿قاتلوهم يعذبهمُ اللَّهُ بأيديكم﴾ ولايعرف من أيّ وجه يصحّ نسبة الأفعال إلى الحق من حيث أصالتها، ومن حيث أحدية جمعها، ومن أيّ وجه يصحّ نسبتها إليه وإن تعدّدت.^۱

هـ

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ﴾^۲
 آنان که ملائکه ارواحشان را قبض می کنند در حالی که ستمکار به نفس خود بودند، ملائکه بدیشان گویند: «در چه کار بودید؟»
 ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقُوا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۳
 کسانی که ملائکه ارواحشان را قبض می کنند در حالی که ستمکار به نفس خود بودند، پس سر تسلیم پیش نهند گویند: «ما بد نکردیم.» آری، بد کرده اید. همانا خداوند به آنچه کرده اید دانا است.
 ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۴
 کسانی که ملائکه ارواحشان را قبض می کنند در حالی که پاکیزه بودند، ملائکه به آنان می گویند: «درود بر شما، داخل بهشت شوید به آنچه که عمل کرده اید.»
 ﴿قُلْ يَتُوقَاكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾^۵

۱. ص ۶۲، ط ۱.

۲. النساء (۴): آیه ۹۸.

۳. النحل (۱۶): آیه ۲۹.

۴. النحل (۱۶): آیه ۳۳.

۵. السجده (۳۲): آیه ۱۲.

﴿حتى إذا جاءتهم رُسُلنا يتوفونهم قالوا این ما كنتم تدعون من دون الله﴾^۱
 ﴿ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا
 عذاب الحریق﴾^۲

﴿حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رُسُلنا وهم لا یفرطون﴾^۳
 در این آیات و نظایر آنها، توفی نفوس به ملائکه که رسل الهی اند و به
 ملک الموت نیز تعبیر شده اند، اسناد داده شده است و با این که خداوند سبحان در
 این آیات و نظایر آنها توفی را به ملائکه نسبت داده است، در عین حال فرمود:
 ﴿الله یتوفى الأنفس حين موتها﴾^۴ و نیز فرمود: ﴿والله خلقکم ثم یتوفاکم﴾^۵
 پس لازم است که در جمع مانند این دو قسم آیات که نظایر آنها در قرآن کریم
 بسیار است تدبّر بسزا گردد تا دانسته شود که در هر موطن، منشأ اثر و معطی کمال
 و فاعل علی الاطلاق کیست و لافاعل إلا الله، و در عین حال نسبت به کثرات که
 مظاهر و مجالی و اعیان ثابته و ماهیاتند، محفوظ بوده باشد.

دیده ای خواهم که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس
 این انسان کامل فانی در توحید، حضرت عیسی بن مریم علیه السلام است که در عین
 مشاهده کثرت، غرق در بحر بیکران وحدت هستی است که می گوید: ﴿فلما
 تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾^۶

این سببها بر نظرها پرده هاست	که نه هر دیدار صنعتش را سزااست
دیده ای باید سبب سوراخ کن	تا حجب را برگند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان	هرزه بیند جهد و اسباب دکان

۱. الأعراف (۷): آیه ۳۸.

۲. الأنفال (۸): آیه ۵۱.

۳. الأنعام (۶): آیه ۶۲.

۴. الزمر (۳۹): آیه ۴۳.

۵. النحل (۱۶): آیه ۷۱.

۶. المائدة (۵): آیه ۱۱۷.

و

در سوره مبارکه کهف از آیه ۶۶ تا آیه ۸۳، واقعه حضرت موسی کلیم علیه السلام و عبدی از عباد الله علیه السلام که دارای علم لدنی و به اسرار غیب آگاه بود، از منطق و حی حکایت شده است. آن عالم به علم لدنی، کشتی مردم را بشکست و پسری بی گناه را بکشت با این که تصرف در مال مردم و بخصوص قتل نفس از گناهان بزرگ است، و خداوند سبحان او را در این امور می ستاید و سرانجام حکمت او را بیان کرده است. و آن عالم که خضر زمانش بود هم در آخر می گوید: ﴿وما فعلته عن امری﴾.

و از حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله روایت است که اگر موسی صبر می کرد، هزار عجایب مشاهده می کرد. در این آیات باید جداً تدبّر و تأمل شود. در اصول کافی کلینی، رضوان الله علیه، یازده حدیث درباره انسان کامل است که در یک یک آنها باید دقت شود. در حدیث هشتم امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: «أنا عين الله وأنا يد الله وأنا جنب الله وأنا باب الله.»^۱

روایات این باب، مصدّق همه روایات کتاب مشارق الأنوار شیخ اجل جناب حافظ رجب برسی و نیز مصدق بسیاری از خطب و احادیث صعب و مستصعب صادر از خزنه علم الهی است.

به اتفاق فریقین با اندک اختلافی در متن حدیث از رسول الله صلی الله علیه و آله روایت شده است که خداوند فرمود:

ما يتقرب إليّ عبدی بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضته عليه وإنّه ليتقربُ إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ویده التي يبطش بها إن دعاني أجبتّه وإن سألني أعطيتّه.

این در قرب نوافل است، و در قرب فرائض فرمود:
 مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَ مَا زَالَ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدِي
 بِالْفَرَائِضِ حَتَّى إِذَا مَا أَحْبَبَهُ وَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كَانَ سَمْعِي الَّذِي أَسْمَعُ بِهِ وَبَصْرِي الَّذِي
 أَبْصُرُ بِهِ وَيَدِي الَّتِي أَبْطِشُ بِهَا.

برهان الموحدين، امام اميرالمؤمنين عليه السلام در توحید باری و احاطه ذاتی او
 فرمود: «مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة»^۱
 و نیز فرمود: «ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج»^۲
 و نیز فرمود: «إنه لَبِكُلِّ مكان و في كلِّ حين و أوانٍ و مع كلِّ إنس و جان»^۳
 و نیز فرمود: «هو في الأشياء كلها غير متمازج بها ولا بائن عنها»^۴
 ملا علی حکیم نوری در تعلیقاتش بر مرحله پنجم اسفار در بحث وحدت و
 کثرت آورده که:

في الكافي: «لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن». وقال عليه السلام: «داخل
 في الأشياء لا بالممازجة»^۵
 و رسول الله صلى الله عليه وآله فرمود: «رأيتُ ربِّي بعينِ ربِّي»^۵
 وثقة الإسلام الكليني به اسنادش از ابوبصير از ابوعبدالله امام صادق عليه السلام
 روایت کرده است که:

إنَّ روحَ المؤمن لأشدَّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها.^۶
 گفت نوح اندر نصیحت قوم را
 در پذیرید از خدا آخر عطا
 بنگرید ای سرکشان من من نیم
 من زجان مردم به جانان می زیم

۱. نهج البلاغه، خطبه اول.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳.

۴. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۰۱، ط ۱ به نقل از توحید صدوق.

۵. جامع الاسرار، سید حیدر آملی، ص ۲۹۹.

۶. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۳۳ (معرب).

چون ز جان مُردم به جانان زنده‌ام	نیست مرگم، تا ابد پاینده‌ام
چون بمُردم از حواس بوالبشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چون که من من نیستم این دم زهوست	پیش این دم هر که دم زد کافر اوست
آن که او بی نقش و ساده سینه شد	نقش‌های غیب را آئینه شد

در واقعه حضرت موسی و خضر علیه السلام نکاتی لطیف و مطالبی شریف نهفته است و چون غرض ما از اشارت بدین آیات و روایات، استیناس اذهان به مطلب امر بین الامرین است، از تعرض بحث و کاوش بیشتر اعراض کرده ایم.

حکیم محمد بن علی ترمذی یکصد و پنجاه سؤال طرح می کند، و شیخ عارف عربی صاحب فتوحات آنها را در آخر باب هفتاد و سوم آن نقل کرده و هریک را جواب داده است. سؤال صد و چهل و ششم این است که از معنی حدیث عظیم «أَنَّ لِلَّهِ عِبَادًا لَيْسُوا بِأَنْبِيَاءَ يَغْبِطُهُمُ النَّبِيُّونَ بِمَقَامَاتِهِمْ وَقَرَّبَهُمُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى» که از غرر احادیث است، می پرسد و شیخ آن را جواب داده است. آن که زبان فهم است بدان جا رجوع کند که بعضی از اسرار این آیت توان از آن یافت.

ابوالفتح محمد بن مطهر گوید:

بدان که این همه غلطات و گمراهی و فتنه و ضلالت و بطلان که روندگان این راه را در این راه افتاده است و می افتد، از بی علمی و بی استادی و بی پیری افتاده است و می افتد. در شریعت، استاد باید و در طریقت، پیر، تا این راه به سر توان برد؛ باشد که حقیقت روی نماید. و اگر به استاد و پیر حاجت نبودی، موسی کلیم را، صلوات الله علیه، پس از تشریف و «كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» به شاگردی خضر علیه السلام نفرستادی و موسی، صلوات الله علیه، نگفتی: ﴿هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلِمْتَ رَشْدًا﴾ تا بدانی که از استاد در شریعت و از پیر در طریقت چاره نیست.^۱

و شیخ الإسلام عبداللہ انصاری، رحمة اللہ علیہ، گفته است که: «مرغ را چینه باید و کودك را شیر و شریعت را استاد و طریقت را پیر». و همو گفته است، قدس اللہ روحه، که: «دود، از آتش، و گرد، از باد نشان چنان ندهد که ظاهر از باطن، و مرید از پیر، و شاگرد از استاد». و در این راه، اول، استادی باید عالم و عامل و ناصح و مشفق تا علم شریعت از وی در آموزد. پس پیری باید عالم راه رفته و راه دان تا روش طریقت، وی را تلقین و تعلیم کند. پس اگر حق تعالی و تقدس را در حق سالک لطفی و عنایتی بود، به سبب ارشاد پیر و به برکت تعلیم او راه حقیقت بر وی گشاده گرداند نیکو، والا در راه دین و شریعت، جاهل و نادان باشد که راه دین بی علم آن به سر نتوان برد.

ز

﴿مَا أَصَابَكُ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^۱
 ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾^۲
 این گونه آیات می فرمایند که هر چه خوبی و نیکویی به انسان می رسد، از جانب خداوند متعال است و بدی که به انسان می رسد، از خود انسان و از اعمال و کسب دست اوست. در عین حال قرآن می فرماید: ﴿وَإِنْ تَصْبِهِمْ حَسَنَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تَصْبِهِمْ سَيِّئَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^۳

در این آیت فرموده است همه حسن و سیئه من عند اللہ است. و نیز در چند آیه فرموده است: ﴿وَالِلَّهِ تَرْجِعُ الْأُمُورُ﴾ و در سوره مبارکه هود فرمود: ﴿وَالِيهِ

۱. النساء (۴): آیه ۸۰.

۲. الشوری (۴۲): آیه ۳۱.

۳. النساء (۴): آیه ۷۹.

يرجع الأمر كله^١

في الكافي بإسناده عن ابن أبي نصر قال :

قال أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله : " يا ابن آدم ! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء ، وبقوتي أدبت فرائضي ، وبنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً . ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وذاك أنني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني وذاك أنني لا أسأل عما أفعل وهم يُسألون " .^٢

وفيه أيضاً بإسناده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، قال :

قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام : « أن بعض أصحابنا يقول بالجبر ، وبعضهم يقول بالاستطاعة . » قال : فقال لي : « اكتب ، بسم الله الرحمن الرحيم . قال علي بن الحسين عليه السلام قال الله عز وجل : " يا ابن آدم ! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء ، وبقوتي أدبت إلى فرائضي ، وبنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سميعاً بصيراً . ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك . وذلك أنني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني وذلك أنني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون قد نظمت لك كل شيء تريد " .^٣

وفيه أيضاً بإسناده عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال :

سأله فقلت : « الله فوض الأمر إلى العباد ؟ » قال : « الله أعز من ذلك . » قلت : « فجبرهم على المعاصي ؟ » قال : « الله أعدل وأحكم من ذلك . » قال : ثم قال : « قال الله : " يا ابن آدم ! أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني . عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك " . »^٤

١ . هود (١١) : آية ١٢٣ .

٢ . ج ١ ، ص ١١٧ ، حديث ٦ ، باب المشيئة والإرادة .

٣ . ج ١ ، ص ١٢٢ ، حديث ١٢ ، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين (معرب) .

٤ . همان مأخذ ، ص ١٢٠ ، حديث ٣ .

وفيه بإسناده عن معاوية بن وهب قال :

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : «إِنَّ مِمَّا أَوْحَى إِلَيَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ : " إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ وَأَجْرِيَّتُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أَحَبُّ فَطَوْبَى لِمَنْ أَجْرِيَّتُهُ عَلَى يَدَيْهِ وَأَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الشَّرَّ وَأَجْرِيَّتُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أُرِيدُهُ فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرِيَّتُهُ عَلَى يَدَيْهِ " »^١.

و به همين مضمون دو حديث ديگر .

وفيه بإسناده عن حفص بن قُرط عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال :

قال رسول الله ﷺ : «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ، فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ . وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بغيرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ ؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بغيرِ قُوَّةِ اللَّهِ، فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ، أَدْخَلَهُ النَّارَ»^٢.

وفيه بإسناده عن إسماعيل بن جابر ، قال :

كان في مسجد المدينة رجلٌ يتكلم في القدر والناسُ مجتمعون . قال : قلت : «يا هذا أسألك؟» . قال : «سَلْ!» . قلت : «يكون في ملك الله تبارك وتعالى ما لا يريد؟» . قال : فاطَّرَقَ طويلاً ثم رفع رأسه إليَّ فقال لي : «يا هذا لئن قلتُ إنَّه يكون في ملكه ما لا يريد إنَّه لمقهور ولئن قلتُ لا يكون في ملكه إلا ما يريد أقررتُ لك بالمعاصي» . قال : فقلتُ لأبي عبد الله عليه السلام : «سألتُ هذا القدري فكان من جوابه كذا وكذا» . فقال : «لنفسه نظر ، أما لو قال غير ما قال لَهْلَكَ»^٣.

وفيه عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

الله أكرم من أن يُكَلِّفَ النَّاسَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَاللَّهِ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يَرِيدُ^٤.

١ . همان مأخذ، ص ١١٨ ، حديث ١ ، باب الخير والشر .

٢ و ٣ . همان مأخذ، ص ١٢١ ، حديث ٦ و ٧ .

٤ . همان مأخذ، ص ١٢٢ ، حديث ١٤ .

وفیه بإسناده عن حمزة بن حمران قال :

سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الاستطاعة ، فلمْ يجِبْني . فدخلتُ عليه دخلةً أخرى فقلتُ : « أصلحك الله إنَّه قد وَقَعَ في قلبي منها شيء لا يخرجُه إلا شيء اسمعه منك . » قال : « فبأنَّه لا يضرك ما كان في قلبك . » قلتُ : « أصلحك الله إنِّي أقول إنَّ الله تبارك وتعالى لمْ يكلِّف العبادَ ما لا يستطيعون ولمْ يكلِّفهم إلا ما يطيقون وإنَّهم لا يصنعون شيئاً من ذلك إلا بإرادة الله ومشيئته وقضائه وقدره . » قال : فقال : « هذا دين الله الذي أنا عليه وآبائي . » أو « كما قال . »

من عيون اخبار الرضا عليه السلام :

وقد ذكر عنده الجبر والتفويض . فقال : « ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلا كسرتموه ؟ » قلنا : « إن رأيت ذلك . » فقال : « إنَّ الله عزَّ وجلَّ لمْ يطع بأكراه ولمْ يعص بغلبة ولمْ يهمل العبادَ في ملكه وهو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم فإن ائتمر العباد بطاعته لمْ يكن الله عنها صادراً ولا منها مانعاً ، وإن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحولَ بينهم وبين ذلك فعل ، وإن لمْ يحلْ وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيها . » ثم قال : « مَنْ ضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه . »

عالم بزرگوار مرحوم محمد دهدار ، قدس سره العزیز ، در رساله کریمه قضا و قدر که الحق در موضوع خود عزیز النظر است ، فرموده است :

باید دانست که هر کس که انسان را در فعل خود چون جماد می داند در حرکتش آن کس جماد است نه انسان ، چه انسان در مرتبه وجود نزد علم و اعتقاد خود است و وجود و اختیار بر فعل ، در انسان بدیهی است . و آن کس که انسان را در فعل خود ، خالق مطلق العنان می داند و اعتقاد می کند که فعل او من جمیع الوجوه به او مفوض است ، اعتقادش در توحید ناقص و نادرست است . آیا آیات قرآنی را نخوانده و همین یک آیه کریمه کافی است که ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ الا يعلم مَنْ خَلَقَ

وهو اللطیف الخبیر^۱ . با آن که قول را اضافه فرموده، وجودش را به جانب قدس خود حواله داده است . و از جمله احادیث همین دعا کافی است که نزد خروج از خلا باید خواند که «الحمد لله الذی أذهب عني الأذى وعافاني» .
و نیز در آیات کریمه قرآنی آمده است که :

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^۲

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدْ رَهَقْدِرَهُ﴾^۳

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^۴

﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾^۵

﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^۶

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^۷

﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^۸

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^۹

﴿أَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^{۱۰} ألا يعلم من خلق وهو

اللطیف الخبیر^{۱۱}

﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾^{۱۲}

۱ . الملک (۶۷) : آیه ۱۴-۱۵ .

۲ . الانعام (۶) : آیه ۱۰۲ .

۳ . الفرقان (۲۵) : آیه ۳ .

۴ . القمر (۵۴) : آیه ۵۰ .

۵ . الانعام (۶) : آیه ۱۰۳ .

۶ . الرعد (۱۳) : آیه ۱۷ .

۷ . الزمر (۳۹) : آیه ۶۳ .

۸ . الغافر (۴۰) : آیه ۶۳ .

۹ . الصافات (۳۷) : آیه ۹۷ .

۱۰ . الملک (۶۷) : آیه ۱۴-۱۵ .

۱۱ . فاطر (۳۵) : آیه ۴ .

در این آیات و روایات به دقت تأمل و تدبر فرمایید :

۱. می بینید که خلق و ایجاد افعال، مطلقاً، از خداوند متعال است و مؤثری در وجود جز او نیست. این توحید افعال است که موحد بعد از توحید ذات و توحید صفات، به توحید افعال ایمان دارد که: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ وَحْدَهُ». و بروز و صدور هر اثری را از ذات حق می داند و بس که موجد و خالق آن است. و در عین حال، نسبت افعال را به مخلوق حفظ می کند و به قول دهمدار: با آن که خداوند متعال قول را به اشخاص اضافه کرد که فرمود: «قولکم»، در عین حال خلق و ایجاد قول را به جانب قدس خود حواله داده است که فرمود: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ»، یعنی آیا آن کسی که قول شما را خلق کرده است بدان دانا نیست؟
گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت، او کافر است
۲. و می بینید که خداوند متعال در آیه ۷۹ نساء فرمود: حسنه و سيئه، همه از جانب قدس او است: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» و لطافت و حلاوت ذیل آن آیه را ادراک می کنید که فرمود: «فَمَا لَهُمْ لَا يُكَادُونَ بِفَقْهٍ حَدِيثًا».
۳. و می بینید که امام هشتم علیه السلام در آن حدیث فرمود که خداوند متعال فرمود: «ای پسر آدم! تو، معاصی را به قوه من که در تو نهاده ام عمل کرده ای.»
۴. و می بینید که امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند به موسی کلیم علیه السلام در تورات وحی فرستاد که «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ وَخَلَقْتُ الشَّرَّ».
۵. و می بینید که رسول الله صلی الله علیه و آله در آن حدیث فرمود: هر که گمان کند خیر و شر به غیر مشیت خداوند است، خداوند را از سلطانش به در برد.
و همچنین در روایات دیگر که آورده ایم و چه بسیار روایات از این قبیل در جوامع روانی عامه و خاصه آمده است که ما به عنوان نمونه برخی از آنها را در این جا تبرکاً و تیمناً نقل کرده ایم.
۶. و می بینید در آیاتی که اخیراً نقل کرده ایم، خداوند تعالی خالق کل شیء است.
۷. و می بینید در دعائی که محمد دهمدار نقل کرده است، در حال خروج از

خلا گوینده می گوید: «الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني».

در بحار آمده است که:

فقه الرضا عليه السلام: «إذا دخلت الغائط فقل: "أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم" فإذا فرغت فقل: "الحمد لله الذي أمط عني الأذى وهنّاني طعامي وعافاني من البلوى"»^۱

با این که «أذى» یعنی پلیدی را قوه دافعه دفع کرده است، ولی قوه دافعه خود از شؤون نفس است که «النفس في وحدته كل القوى». پس اذى را نفس دفع کرده است با این که اسناد به قوه دافعه داده می شود، و در عین حال «الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني» که فعل نفس در طول فعل الله است که اذن الله در سر هر موجود و در فعل و اثر هر مؤثر تکویناً نهفته است و هیچ اثری نیست مگر این که به اذن الله است و لا مؤثر في الوجود إلا الله. فافهم!

بر در شاهی گدائی نکته ای در کار کرد

گفت بر هر خوان که بنشستم خدا رزاق بود

هیچ حول و قوه ای نیست مگر این که از خداوند متعال است؛ «لا حول ولا قوة إلا بالله». اگر چه قیام و قعود، منسوب به ماست، چنان که نماز ما را به این حقیقت سوق می دهد که: «بحول الله وقوته أقوم وأقعد». و در رکوع که گفته ای: «سبحان ربّي العظيم وبحمده»، در همان موطن لبیک می شنوی که: «سمع الله لمن حمده».

ناصرالدین شاه قاجار در سفر خراسان به سبزوار که رسید به زیارت حکیم ربانی جناب متألّه سبزواری حاج ملاهادی اسرار، مشرف شده است و از آن فیلسوف الهی می خواهد که کتابی به فارسی در مبدأ و معاد برای وی تألیف کند. حاجی، أسرار الحکم را برای او نوشت چنان که در اول أسرار الحکم بدان اظهار داشته است که: «به داعی فرمودند که کتابی تألیف کنم به فارسی در مبدأ و معاد مشتمل بر اسرار توحید. به امثال مبادرت نموده و راه اطاعت پیموده» الخ.

و نیز شاه از آن جناب پرسید: مقصود مولوی از این شعر چیست؟

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم به دم

در جواب فرمودند که: «لا حول ولا قوة إلا بالله» را ترجمه می کند.

باز این شاه که تا بدین حدّ اظهار عالم دوستی و علم پروری کرده است.

۸. و می بینید در احادیث نامبرده، خداوند متعال می فرماید: «یا ابن آدم انا

اولی بحسناتک منك وانت اولی بسیئاتک منی».

در تعبیر کلام دقت بفرمایید که حسنه را، هم به خود نسبت می دهد و هم به

ابن آدم، ولی می فرماید: من به حسنات تو اولی از تو هستم. و همچنین سیئه را،

ولی می فرماید: تو به سیئات خود از من اولائی.

در این باره مثالی را که در رسائل بعضی از ابنای تحقیق دیده ام بازگو کنم تا به

سرّ مطلب امر بین امرین که امامیه در این اعتقاد متفرّدند و به ارشاد ائمه شان

اهل بیت عصمت و وحی هدایت یافته اند، بهتر آگاهی حاصل شود:

خورشید چون بر دیوار بتابد، دیوار هم به پرتو خورشید روشن است و هم به

تابیدن خورشید سایه می دهد. آن کس که نظر بر دیوار دارد و از خورشید بی خبر

است گمان برد که پرتو دیوار از خود دیوار است و بخصوص اگر بالفرض خورشید

بر یک حال و در یک جا ساکن بودی به جز او حدی از اهل بینش، گمان عامه مردم

بر این بود که در و دیوار به خود روشنند. به قول شریف و لطیف عارف شبستری:

اگر خورشید در یک حال بودی شعاع او به یک منوال بودی

ندانستی کسی کاین پرتو از اوست نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

جهان، جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی زپیدایی است پنهان

چو نور حق ندارد نقل و تحویل نیاید اندر او تغیر و تبدیل

تو پنداری جهان خود هست دائم به ذات خویشتن پیوسته قائم

و آن کس که نظر بر خورشید دارد، داند که نور دیوار از خورشید است اگر چه روشنی به دیوار انتساب دارد که برآستی دیوار روشن است و در این انتساب شکی نیست و بدیهی و ضروری است، ولی روشنی او از خورشید است.

همچنان که گفته ایم قیام و قعود به ما منسوبند، ولی حول و قوت از خداوند است و نیز چنان که اشارت کرده ایم، ایجاد ضحک و بکاء فقط از خداوند است که: «إِنَّهُ هُوَ أَضْحَكُ وَأَبْكِي»، ولی ضاحک و باکی، زید و عمروند. به قول شیخ اجل سعدی:

گرچه تیر از کمان همی گذرد از کماندار بیند اهل خرد
این بیت اشارت به قول حق تعالی است که فرمود: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۱، همچنان که عارف رومی در اوایل دفتر اول مثنوی بدان تصریح کرده است که:

تو زقرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد «ما رمیت إِذْ رَمَيْتَ»
گر پیرانیم تیر، آن فی زماست ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر این معنی جبّاری است ذکر جبّاری برای زاری است
باری، دیوار می گوید من روشنم و راست می گوید، ولی روشنی برای او بالذات نیست بلکه بالعرض است؛ چه این که دیوار روشن نبود و روشنی بر او عارض شد و عقل می گوید: «ما بالعرض یتّهی إلی ما بالذات». و به قول جناب میرفندرسکی:

هر چه عارض باشد او را جوهری باید نخست
عقل بر این دعوی ما شاهد یکتاستی
جان اگر نه عارضستی زیر این چرخ کبود
این بدن‌ها نیز دائم زنده و برپاستی

و نیز عارف رومی در این مقام نیکو گفته است که :

پرتو عسارت آتش زنی است	گرچه آهن سرخ شد او سرخ نیست
تو مدان روشن مگر خورشید را	گر شود پر نور روزن یا سرا
پرتو غیـری ندارم این منم	ور در و دیوار گـوید روشنم
چون که من غارب شوم آید پدید	پس بگوید آفتاب ای نارشید
شاد و خندانیم و بس زیبا خدیم	سبزه ها گویند ما سبز از خودیم
خویش را بینید چون من بگذرم	فصل تابستان بگوید کای امم
روح پنهان کرده فرو و پروبال	تن همی نازد به خوبی و جمال
یک دو روز از پرتو من زیستی	گویدش کای مزبله تو کیستی
باش تا که من شوم از تو جهان	غنچ و نازت می نگنجد در جهان
کش کشانت در تک گور افکنند	گرم دارانت تو را گوری کنند
طعمه موران و مارانت کنند	تا که چون در گور یارانت کنند
که به پیش تو همی مردی بسی	بینی از گند تو گیرد آن کسی
پرتو آتش بود در آب جـوش	پرتو روح است نطق و چشم و گوش

و باز می بینیم که دیوار سایه داده است ، و هر کس می داند که این سایه به دیوار قائم است ؛ چه ، سایه از خود وجود فی ذاته ندارد و سایه دیوار از شمس صادر نشد چنان که نور دیوار از شمس صادر شد ، ولی اگر خورشید بر دیوار نمی تابید سایه وجود نمی یافت . پس خورشید اگر چه بالذات به دیوار سایه نداده بلکه بالذات به او نور داده است ، ولی وجود سایه به اشراق خورشید است . پس دیوار بالذات روشنی ندارد و بالعرض روشن است که روشنی از شمس است . و نیز دیوار بالذات سایه نداده است اگر چه سایه از ناحیه او است که سایه وی از تابیدن خورشید است . پس در وجود نور دیوار و در وجود سایه دیوار مطلقاً سلطان شمس حکمفرما است ، و سلطان شمس را نتوان از وجود سایه دیوار برداشت اگر چه سایه از ناحیه دیوار است .

حال بدان که به مثل، نور شمس، حسنه است و سایه دیوار، سیئه. شمس به دیوار می گوید: اگر چه تو روشنی، ولی انا اولی بنورک منک. و نیز به دیوار می گوید: اگر چه ظهور سایه تو نیز از من است، ولی انت اولی بظلمک منی. و نیز به دیوار می گوید: ما اصابک من نور فمن الشمس، و ما اصابک من ظل فمن نفسك. بدین تحقیق و تمثیل معنی امر بین الامرین و منزله بین المنزلتین روشنتر شده است که هم، جبر، باطل است و هم تفویض، و حق، منزله بین المنزلتین و امر بین الامرین است.

جبری، با دیده راست کج، و قدری با دیده چپ کج دیده اند. و قائل به منزله بین المنزلتین با دو دیده راست راست بینش گوید: «ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك». و در عین حال موقن است که: کل من عند الله. و گوید: الله تعالى اولی بحسناتنا منا ونحن اولی بسیئاتنا منه.

راست بین از نظر راست به مقصود رسید

احول از چشم دو بین در طمع خام افتاد

(حافظ)

و بدانچه در مثال خورشید و دیوار گفته ایم در کریمه ﴿الْم تَر إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا، دقت شود و معنی آن دریافت گردد.

و نیز از مثال مذکور دانسته می شود که مشیت عبد مر حسنه را بالذات، از مشیت خداوند است مر حسنه را بالذات، و مشیت عبد مر سیئه را بالذات، از مشیه الله است مر آن سیئه را بالعرض.

مثالی دیگر در توضیح مرام که از جهتی در افاده مطلب مذکور دلنشینتر است و آن این که: عامه مردم شمس و قمر هر یک را به استقلال نیر دانند، و از لسان

ارباب فضل و قلم هم می شنوی و می بینی که شمس و قمر را نیرین گویند، حتی در کتب هیئت و نجوم نیز از شمس و قمر تعبیر به نیرین می شود، بلکه ظاهراً این تعبیر از اهل هیئت و نجوم شایع شده است.

چون شب به نور ماه روشن است، در بادی نظر گمان می رود که روشنی از خود ماه به زمین رسیده است. و کسی که از واقع خبر دارد می داند که نور قمر نیز از شمس است؛ یعنی شب هم چون روز به نور شمس روشن است. و قمر به مثل چون آئینه ای است که در درون خانه نصب است و شمس چراغی است که از بیرون خانه مواجه با آئینه است و نور چراغ در آن آئینه منعکس می شود و در صحن خانه می تابد. آن که از بیرون خانه بی خبر است، پندارد که این روشنایی از آئینه است.

و به این بیان سرگفتار حضرت وصی امیرالمؤمنین علی علیه السلام در دعای صباح دانسته می شود که فرمود: «وجعلت الشمس والقمر للبریة سراجاً وهاجاً؛ یعنی خدایا، خورشید و ماه را برای خلق، چراغ فروزان گردانیدی» که نفرمود: «دو چراغ فروزان» و به تازی نگفت: «سراجین وهاجین».

غرض این که اگر کسی بگوید ماه روشن نیست و نور ندارد و شب را روشن نکرد، نادرست است؛ زیرا، بالبداهه ماه است که روشن است و روشن کرد. در عین حال اگر بگوید نور مستقلاً از ذات او است، باز نادرست است که نور قمر مستفاد از شمس است.

و اگر بگوید خورشید است که شب را روشن کرد بدون واسطه، باز نادرست است، گرچه نور، نور خورشید است.

این مثال در ایضاح امر بین الامرین و منزلت بین المنزلتین نیک به جا افتاده است.

علمای امامیه به اختلاف مقال و مقام در ردّ جبر و تفویض و توضیح امر بین الامرین و قبول فیض کردن قوایل به اختلاف قابلیتشان مثالهای گوناگون

آورده اند و بسیاری از آنها صورت خطایی و اقناعی دارند:

از هدایة الطالبین مثل خواجه و غلام و رف و دو کاسه آب و شراب و بلند کردن خواجه غلام را و نهی کردن از اخذ کاسه شراب و تمرّد غلام بود تا آخر .
از شمع الیقین تربیت کردن مربّی اسبان و اختلاف احوال اسبان گوناگون پذیرفتن مشق و تعلیم آنها بود تا آخر .

از بعضی از رسائل علمی مثال شمس و دیوار بود .

این بنده از شمس و قمر مثل زده است .

مرحوم استاد علامه شعرانی ، قدس سره الشریف ، فرموده است :

باید عمل مردم را به عمل لشکریانی تشبیه کرد که رئیس لشکر آنها را به جنگ وامی دارد و آنها به اختیار خود فرمان رئیس می برند و شهری می گشایند و دشمن را می شکنند و همه مستحق اجر و انعامند ، هم رئیس و هم لشکریان .^۱

و مرحوم استاد ، علامه حاج میرزا احمد آشتیانی ، قدس سره العزیز ، فرموده است :

مقصود از توکل این نیست که سعی و کوشش در امور و تحصیل اسباب و شرایط عادی آنها ننماید و تدبیر و فکر درباره آنها را یکسره به کنار بگذارد ، بلکه امور نامبرده و هر چه را که حوائج بر آن توقّفی دارد ، باید انجام دهد و اعتماد و اطمینان شخص در رسیدن به مقصود و حاجت خود ، تنها به خدا و فضل او باشد .

و حکایت شکایت صاحب مزرعه از شترداری به پیغمبر ﷺ و پرسش حضرت که : «به چه جهت شتر خود را عقال ننمودی و پابند نزدی؟» و جواب آن مرد که عرض کرد : «توکل من باعث شد که پابند نزدم .» و فرمایش حضرت به

آن مرد که: «عقال نما و پابند بزَن شتر خود را پس از آن توکل نما (اعقلها ثم توکل) و با توکل زانوی اشتر ببند» مطلب را کاملاً روشن و واضح می نماید.^۱

و از آنچه در این مقام، مختصراً ذکر شد مراد از حدیث «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» ظاهر می شود؛ زیرا، سعی در تحصیل مقدمات و شرایط و اسباب در عهده انسان است، پس جبر نیست و رسیدن به مقصود و مطلوب بسته به مشیت و فضل خداوند است و به کوشش آدمی نیست؛ چون تفویض، یعنی خدا امور را به بندگان واگذار نموده است، معنی ندارد.

و دهدار در آخر رساله قضا و قدر پس از رد جبری و قدری و اثبات امر بین الامرین به برهان گوید:

و عاقل را همین قدر کفاف است، لیکن به جهت ثبات اعتقاد در تحقیق این مسأله، دو مثل عامی بگوییم:

اگر بینی که برادر تو دست و پای غلام بسته و می گوید که: «برو آن مرغ را بگیر و گرنه تو را می زنم»، البته از برادر خود این عمل نمی پسندی و او را به جنون یا ظلم نسبت می دهی، پس چگونه نسبت چنین امری به جناب قدس الهی توان نمود؟

دیگر اتفاق خلق عالم بر این است که یاقوت [مستعصمی] استاد است در خط، و کسی چون او نیست در خوش نویسی. اکنون اگر در اصول ثمانیه قصوری باشد، آن از جانب قلم است؛ چون تیزی و کندی و ناهمواری خط تعلق به قلم دارد البته. پس اگر در خط یاقوت، ناهمواری شود از قلم است که در آن وقت همان قلم ممکن الحصول بوده است.

سید حیدر آملی در جامع الأسرار و همچنین صدر المتألهین در رساله خلق الأعمال در این موضوع که رد جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین است به

فعل نفس و صدور افعال از قوای او مثال زده اند که : «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» . و در این باره شیخ عارف محیی الدین عربی را در مواضع عدیده دو کتاب عظیم الشأن فتوحات و فصوص بیاناتی بسیار لطیف و دقیق است .

بدان که امر بین الامرین و منزلة بین المنزلتین چنان که تذکر داده ایم به توحید فعلی اشارت دارد و در عین حال که فعل به حسب وجود و ایجاد، مطلقاً به علة العلل و مسبب الاسباب و مبدئ المبادی عزوجل تعلق دارد نسبت به کثرات در هر موطن و محلی محفوظ است .

در مباحث گذشته دانسته ایم که : «النفسُ في وحدته كل القوى» ، یعنی جمیع قوای در مملکت وجود یک انسان، همه شأنی از شؤون نفس ناطقه و مظهر و مجلای از بروز و ظهور اویند که نفس همچنان که در مقام قوت عاقله، عاقله و در مقام مافوق آن، آن مقام مافوق عاقله است، همین حقیقت در مرتبة قوة لامسه نیز هست که یک حقیقت واحد از مقام فوق التجرد و ظل الوحدة الحقّة واجب الوجودی تا مراتب کثرات قوای مثبت در بدن است که نفس اصل محفوظ در جمیع قوا است و قوام و تحقق و وجود آنها بدو است و نیستند مگر تطورات وجودی و تجلیات ظهوری نفس که به لحاظی مقام وحدت در کثرت و به لحاظی مقام کثرت در وحدت است . و به عبارت دیگر مقام شهود مجمل در مفصل و مقام شهود مفصل در مجمل است و چون نفس، ذات مراتب است و جمیع قوا از مراتب اوست نه آن که استقلال وجودی داشته باشند و نه آن که انتساب افعال بدانها مطلقاً مسلوب بوده باشد، پس جمیع افعال آنها به طور حقیقت صادر از نفس است و خود قوا و افعال آنها فانی در نفس و فعل اویند و در عین حال افعال نفس از مجالی آن قوا بدانها نیز منسوب است .

النفس في وحدته كل القوى و فعلها في فعله قد انطوى

و به قول شیخ عارف محیی الدین در فتوحات :

النفس الناطقة هي العاقلة والمفكرة والمتخيلة والحافظة والمصورة والمغذية والمنمية

والجاذبة والدافعة والهاضمة والماسكة والسامعة والباصرة والطاعمة والمستنشقة واللامسة والمدرّكة لهذه الأمور. فاختلاف هذه القوى واختلاف الاسماء ليست بشيء زائد عليها بل هي عين كل صورة.^۱

روشنتر بگوئیم: یک انسان، همه افعال خود را به خود نسبت می دهد و خود یک حقیقت بیش نیست؛ ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾^۲. و می گوید: «من فکر کردم»، «من خیال کردم»، «من دیدم»، «من بوییدم»، «من گرفتم»، «من شنیدم»، «من گفتم»، «من رفتم» و همچنین در دیگر افعال، با این که همه افعال از یک حقیقتند، در مقام ظهور فعل نفس در مظاهر نفس که مقام کثرت است، موطن هر فعلی از موطن فعل دیگر، متعین و متمیز است و به حسب نظر سطحی و عامی از یکدیگر جدایند، به این معنی که اگر چه گوینده می گوید: «من شنیدم و من دیدم» و درست است که هر دو فعل از یک حقیقت صادر است، ولی شنیدن منسوب به گوش است و دیدن به چشم، و هر عین حال این انتساب به چشم و گوش در طول انتساب به نفس است نه این که باصره از نفس بریده باشد، بلکه مرتبه ای از مراتب اوست و نفس است که در موطن باصره می بیند.

و همچنین گوینده می گوید: «من گرفتم و من رفتم»، ولی گرفتن، در عالم شهادت، منتسب به دست است و رفتن، به پا، اما گیرنده و رونده در عالم غیب، نفس است. و همچنین در فعل تعقل و تخیل و دیگر افعال منتسب به قوای نفس که:

پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بود در آب جوش
و همچنان که این افعال در طول نفس قرار گرفته اند، فعل نفس هم که وحدت حقّه ظلیه دارد در طول فعل حقیقة الحقائق است که وحدت حقّه حقیقیه دارد و نفس مظهری از مظاهر و اسمی از اسمای علیای او است.

۱. حاشیه منظومه، ص ۳۰۹.

۲. الاحزاب (۳۳): آیه ۵.

موحد را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
«لا حول ولا قوة الا بالله»، «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»، «قل كل من
عند الله»، «الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني»، «لا إله إلا الله وحده وحده
وحده» و به همین بیان در افعال دیگر موجودات.

و بدانچه گفته ایم یکی از حقایق کریمه ﴿سُئِلَ عَنْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ
حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^۱ معلوم شده است.

حالا در این گفتار تأمل بفرمایید تا بدانید آن که جبری می گوید که: «اصلاً
فعل به مخلوق انتساب ندارد»، ناصواب است و آن که قدری می گوید که:
«مخلوق، در افعال خود مستقلند» هم ناصواب است. و صواب آن است که
بازگو کرده ایم تا بدانی آن که از امام بحق ناطق امام صادق علیه السلام از قضا و قدر سؤال
شده در جواب فرمود: «لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين» حق است؛
﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾^۲

و به قول خواجه در فصل اول باب پنجم أوصاف الأشراف که در توکل است:
«این، بغایت دقیق باشد و جز به ریاضت قوه عاقله بدان مقام نتوان رسید.»

بدان که از آنچه در معرفت نفس گفته ایم که حقیقت واحده ذات مراتب است
و همه قوا از شوؤن اوست و هویات آنها وجود اوست و افعال آنها وجوداً صادر از
نفس و به ایجاد اوست، دانسته می شود که وجود ذهنی نیز از منشآت نفس است و
خود وجود ذهنی، در واقع، وجود خارجی است؛ چه این که نفس، یکی از
موجودات خارجی است و همچنین همه قوا و افعال و آثار او اگر چه وجود ذهنی
را به قیاس با موجودات خارج از صقع نفس وجود ذهنی می گویند. و همچنان که
فعل نفس است صنع الله است و حق تعالی خالق جمیع اشیاء است چه اشیاء ذهنی
و چه خارجی که دانستی:

۱. فصلت (۴۱): آیه ۵۴.

۲. العنکبوت (۲۹): آیه ۴۳.

این همه آوازه‌ها از شه بود گر چه از حلقوم عبداللّه بود
جای بسی شگفتی است - چنان که بعضی از ابنای تحقیق در اول فایده دهم از
فوایدش آورده است - که بعضی پنداشتند وجود ذهنی وجود نیست، و بعضی
پنداشتند نفس فقط آن را احداث می کند نه آن که وجود ذهنی از صنع اللّه و فعل اللّه
بوده باشد.

در آیه کریمه ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^۱ «إِلَّا يَعْلَمُ مَنْ
خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^۲ دقت شود که چگونه خداوند متعال می فرماید:
﴿إِلَّا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ و می فرماید: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ این آیه را پیشتر
عنوان کرده ایم و به متعلق خلق اشارتی رفت.

و حق جل و علی فرمود: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسُّوْسُ بِهِ نَفْسَهُ﴾^۳.
پس آنچه را نفس می اندیشد و خطور می دهد، خداوند خالق آن و بدان آگاه است
و خلق وجود است نه عدم، و «حال»، پنداری است بی اساس.
و نیز در کلام امام باقر علیه السلام دقت شود که فرمود: «كَلَّمَا مِيزْتُمُوهُ فِي أَدَقِّ مَعَايِنِهِ
مَخْلُوقٌ مُصْنَعٌ مِثْلَكُمْ». الخ. و در بعضی از نسخه ها «مخلوق لكم» آمده است.
بحث از وجود ذهنی و استیفای بیان اقسام آن به تحقیق عرشی صاحب
اسفار، از حوصله مقام خارج است، و لب لباب آن را در نصوص الحکم
آورده ایم.

در نکاتم آمده است که: فعل هر فاعل عین فعل الهی است. انتساب، رهنم
نشد: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ گرچه تیر از کمان همی گذرد / از
کماندار بیند اهل خرد. این نه جبر، این معنی جباری است، و حقیقت امر
بین الامرین را از این جا دریاب و از سریان نفست در جمیع مراتب شؤونش
مدد گیر.

۱. الملک (۶۷): آیه ۱۳ و ۱۴.

۲. ق (۵۰): آیه ۱۷.

بدین حدیث، شریف از امام ملک و ملکوت، ثامن الحجج علی بن موسی الرضا، علیه آلاف التحية والثناء، در رد جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین که از غرر احادیث در این موضوع است و از غایت اتقان بیان و نهایت احکام کلام، منصف عاقل را بسنده است تبرک می جویم:

من عیون أخبار الرضا علیه السلام :

وقد ذکر عنده الجبر والتفویض فقال: «إلا أعطیکم فی هذا أصلاً لا تختلفون فیہ ولا یخاصمکم علیہ أحد إلا کسرتموه؟» قلنا: «إن رأیت ذلك». فقال: «إن الله عز وجل لم یطع یا کراه ولم یعص بغلبة ولم یهمل العباد فی ملکہ وهو المالك لما ملکهم، والقادر علی ما أقدرهم، فإن ائتمر العباد بطاعته لم یکن الله عنها صادراً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصية فشاء أن یحول بینهم وبين ذلك فعل، وإن لم یحل وفعلوه فلیس هو الذي أدخلهم فیها». ثم قال: «من ضبط حدود هذا الکلام فقد خصم من خالفه»^۱.

بطلان جبر و تفویض به و وضوح پیوست که به نظر راست و درست نه جبر است و نه قدر. و از آیات و اخبار و امثله ای که آورده ایم، حق بودن امر بین الامرین معلوم و محقق گردید. اگر چه امثله از جهتی مقرب به مطلوبند و از جهتی حق آن را ایفاء نمی کنند و لکن بر متأمل عدم ایفاء آنها ظاهر می شود. و چون وعده داده ایم که در پیرامون قرآن و سنت به بحث و تحقیق بیشتر، مطلب فوق را خاتمه دهیم، اینک در بیان آن گویم:

شهد الله أنه لا إله إلا هو. از آدم اولیاء امیر المؤمنین علی علیه السلام پرسیدند که: «وجود چیست؟». گفت: «به غیر وجود چیست؟». پس بدان که شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده اش و صورت شیء فصل حقیقی او است و فصل در حقیقت، حقیقت علت و علت حقیقیه اوست که فصل حقیقی، در حقیقت، تمام

شیء است که فعلیت او است و فعلیت نحوه وجود است، پس تمامیت شیء به وجود است و وجود، فوق مقوله است، نه جوهر است و نه عرض. و وجودات، تطورات شوون باری تعالی هستند. پس باری تعالی تمام اشیاء به نحو اعلی است و اشیاء همگی هالک و مضمحل و فانی در وجودند. و وجود است که حقیقت حقه واحده به وحدت حقه است و هو هو لا هو إلا هو. و ظهور اشیاء که حکایت از تعینات آن حقیقت است، به مجاز است؛ چه این که ماهیت چون رنگ وجود گرفت، یعنی موجود شد، مخفی تر و پوشیده می شود؛ زیرا، شأن ماهیت و حقیقت او اختفاء است و چون به وجود آید از اختفاء به در آمده است، پس از حقیقت اولیه اش دور شده است، پس ماهیت، به وجود آمدن، مخفی تر شد. لذا جمیع اشیاء در جمیع عوالم موجود بالعرضند و در حقیقت آثار از آنها مسلوب است و فقط آثار برای وجود ذی جود حضرت حق جل و علی است.^۱

بحث در امکان و اقسام آن به یک وجه و نظر، بحثی است که فلسفی از دورادور درباره ماسوی الله به میان می آورد، و اهل شهود به برهان صدیقین وجود می بینند و بس که وحدت بر همه قاهر است و تعینات مظاهر که به ظاهر کثرت آور است، مقهور در وحدت حقه حقیقه و تدلیات صرفه و روابط محضه اند، بلکه در حقیقت ظاهر و مظهر و متجلی و مجلی هم نیست، لذا «امکان»، در نظر اهل شهود، به معنی وجودات است که ربط محض به قیوم خودند.

به عبارت روشنتر فلسفی، امکان استعدادی را در ماده و دیگر امکانات را جهات در نسبت می داند و اهل شهود، امکان را وجودات متکثره که روابط محضند می دانند و به نظری جز واجب نبینند و در عین حال گویند که هو هو نحن نحن. بنابراین آنچه در عرصه وجود است، وجوب است، و بحث امکان بدین نظر، سرگرمی و مشغله ای است. و دانسته می شود که وجود، اصیل

۱. این بحث، از فصل هشتم مرحله چهارم اسفار، ج ۱، ص ۱۲۰، ط ۱، در بیان فصل حقیقی، تلخیص شده است.

و ازلی است و چیزی از ناچیز یعنی وجود از عدم به وجود نیامده است و نمی آید، و در عین حال خالق، خالق است و مخلوق، مخلوق هو سبحانه هو، والأشیاء اشیاء.

لذا فرموده اند که ممکن بما هو ممکن، هم ماهیتش اعتباری است و هم وجودش فهو اعتبار فی اعتبار، چنان که در ملحقات دعای عرفه است «مَنْ كَانَ حَقِيقَةً دَعَاوِي، فَكَيْفَ لَا يَكُونُ دَعَاوِيَهُ دَعَاوِي» و بسط این مطلب سامی در آخر منهج ثانی مرحله اولی اسفار به عنوانی که فرمود: «نقاوة عرشیه» باید طلب شود و آنچه اخیراً آورده ایم تلخیص آن نقاوه است.^۱

پس بدان که وجودی و موجودی سوای او تعالی نیست و آنچه که بر او اسم سوی اطلاق می شود از شؤونات ذاتیه او است و از اطوار آن حقیقت واحده است و اطلاق سوی بر آنچه که «سوی» گفته اند از جهل و گمراهی است که در اعتبارات و امور اعتباریه فرو رفته اند و از حقیقت و اطوار او غافلند:

رمس دارد دو چشم اهل ظاهر که از ظاهر نبیند جز مظاهر
محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید
چنان که مشایخ اهل الله گفته اند غایت قصوای سالکان اسقاط اعتبارات و اضافات است و خروج از عالم پندار و اعتبار که عالم غرور است به سوی حقیقت و دارالقرار است؛ «هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء محیط».

یا صنم یا صنم از خلق جهان می شنوم

این صنم کیست که عالم همه دیوانه اوست
پس از آنچه گفته ایم به دو جهت خلق و امر تأمل و تدبر کن تا بدانی که اشیاء را دو اعتبار است: به یک اعتبار، مظاهر و مرایای حقند و به اعتبار دیگر شؤون و

اطوار و تجلیات و ظهورات او؛ «یا مَنْ تَجَلَّى بِفَعْلِهِ لَخَلْقِهِ وَاحْتَجَبَ عَنْ خَلْقِهِ بِفَعْلِهِ». اشاراتی در این احتجاب کنیم بدان که جوهر دیده نمی شود، آنچه مرئی است اعراضند که قائم به اجسامند و جوهر به عرض مشهود می گردد و در حقیقت، عرض، شأنی از شؤن جوهر است. اهل شهود در اصطلاح خودشان واجب را «جوهر» گویند و مظاهر را که شؤن اویند «اعراض». ظهور این جوهر نیز به اعراض است، چنان که بود اعراض به جوهر است جز این که آن مشتاق است و این مفتاق:

سایه معشوق اگر بر عاشق افتاده چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

ظهور تو به من است و وجود من از تو

فَلَسْتَ تَظْهَرُ لَوْلَايَ لَمْ أَكُنْ لَوْلَاكَ

و بدانچه گفته ایم معنی این حدیث شریف را که «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» توانی دریافت؛ چه، معنی واقعی و حقیقی آن این است که خداست و شیء نیست تا با او باشد و جز او، به اصطلاح، موضوعاً منتفی است که شیء جز او نیست تا با او باشد، نه این که در وقتی خدا بود و دیگر هیچ نبود و بعد از فاصله ای زمانی خلق را آفریده است! و نه این که ماسوای او مع او نیست، یعنی کفو او نیست و دون اوست که چون معلول است مع علت نیست بلکه بعد او است. زیرا معنی دوم موهون است و معنی سوم اگر چه صحیح است ولی اقناعی است و باز دو دیدن است و حال این که: «یا هویا من لاهو الا هو».

معنی دوم حرف متکلمین است و سوم ظاهر کلام مشائین و دیگر حکمای الهی است و معنی اول، حق عرفای شامخین است.

و این تطورات وجود به اطوار گوناگون اسماء الله است: «أَيَّامَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»، «الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى كُلُّهَا لِلَّهِ» و «خَيْرُ الْأَسْمَاءِ لِلَّهِ» و همین اسماء، کلمات الهی اند و حق تعالی متکلم است که به این همه کلمات وجودی گویا

است، همچنان که برهان صدیقین امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود:

يقول لما أراد كونه: «كن!» فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وإنما كلامه سبحانه فعلٌ منه انشاء ومثله.^۱

و چون جز وجود نبست و همه اسماء اند پس بدان که همه اسمای حسنی اند و قید «حسنی» در آیه کریمه که صفت اسماء است، قید احتراز از اسمای غیر حسنی نیست، چه غیر حسنی نیست، اگر چه الادب مع الله اقتضا می کند که عبد مؤدب بگوید «الاسماء الحسنی كلها لله» و یا «خیر الاسماء لله» به تفصیل و بیانی که در رساله توقیفیت اسماء تحریر و تقریر کرده ایم. کشور وجود خودت و قوا و عمال این کشور و احوال و تطورات او را بنگر که آنچه داری همه خیر است و همه اسمای حسنی. که اگر مثلاً به قوه دافعه فتوری دست دهد، بدن چگونه خواهد بود. همان طور که انسان عاطس است متجشاً است و هر دو می باید ولی بین این دو حال، تفاوت ادبی است و همچنان که صاحب قوه عاقله است باید دارای قوه دافعه و هاضمه باشد و اینها، همه، برای انسان اسمای حسنی اند ولی چون بخواهی او را بخوانی گوئی ای عاقل مثلاً، نه به اسمائی که عرفاً ادب اقتضا نمی کند. عاقل را اشاره کافی است.

حال که دانستی هستی خیر محض است و از خیر محض جز نکوئی ناید، پس بدان که شر را حقیقت و ذاتی نیست و مجعول بالذات نمی باشد، مانند نعمت و ضلالت و امثال آنها که همه مجعول بالعرضند. و از این قبیل است حقیقت جهنم که مخلوق بالعرض است و دار متأصل مستقل نیست؛ «یا مَنْ سَبَقَ رَحْمَتُهُ غَضَبُهُ». و رحمت است که ذاتی حق جلّ و علا است و جنت صورت رحمت است، و غضب خداوند عارضی است و جهنم صورت آن است، لذا اصل جهنم از دنیا است و در حقیقت، از خیرات متمیز است و در آخرت هم ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ

من الطیب»^۱ و صورت هر انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است، و «لا تجزون إلا ما کتم تعملون»^۲، «إنه عمل غیر صالح»^۳. و صورت جهنم در آخرت، صورت آلامی است که اعدام و نقائصند که در نفس حاصل است و آن را یک نحو وجود است و تفصیل و تحقیق آن را در رساله اتحاد عاقل به معقول آورده ایم.

این مطلب شریف در اسفار تحقیق شده است^۴ و تفصیل آن در کلمات مکنونه فیض مقدس است که:

کلمه فیها إشارة إلى حقيقة جهنم وأنها مخلوقة بالعرض. قال أهل المعرفة إن جهنم ليست بدار حقيقة متأصلة لأنها صورة غضب الله كما أن الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت أن رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء وغضب الله عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض. فعلى هذا لا بد أن تكون الجنة موجودة بالذات وجهنم مقدره بالعرض والتبع وأصل جهنم من الدنيا فإن مادتها وهي تعلق النفس بأموال الدنيا من حيث هي دنیا وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة والأعدام والنقائص وإن كانت من حيث هي أمورا سلبية غير مؤثرة ولا معذبة إن صورها الحضورية وحضورها الخارجية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقة حاصلة للشيء. الخ.

این که گفتیم اصل جهنم از دنیا است، روایاتی در این باب است که جنت در آسمان است و جهنم در زمین. چنان که در تفسیر صافی در ضمن کریمه «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سَجِّينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ»^۵، «كَلَّا إِنَّ

۱. الأنفال (۸): آیه ۳۸.

۲. یس (۳۶): آیه ۵۵.

۳. هود (۱۱): آیه ۴۷.

۴. ج ۹، ص ۳۴۵، ط ۲.

۵. المطففين (۸۳): آیه ۸-۱۰.

كتاب الابرار لفي عليين * وما أدراك ما عليون * كتاب مرقوم * يشهده المقربون ﴿١﴾
أورده است كه : «عن الباقر عليه السلام : السجين الأرض السابعة ، وعليون السماء السابعة» .
و نیز آورده است كه :

في المجمع عنه عليه السلام قال : «أما المؤمنون فترفع أعمالهم وأرواحهم إلى السماء فتفتح
لهم أبوابها وأما الكافر فيصعد بعمله وروحه حتى إذا بلغ إلى السماء نادى مناد :
«اهبطوا به إلى سجين» وهو واد بحضر موت يقال له برهوت .»
و نیز آورده است كه :

في الكافي عن الباقر عليه السلام : «إن الله خلقنا من أعلى عليين وخلق قلوب شيعتنا
مما خلقنا منه وخلق أبدانهم من دون ذلك وقلوبهم تهوى إلينا لأنها خلقت
مما خلقنا .. ثم تلا هذه الآية : ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْآبِرَارِ لَفِي عَلِيَيْنِ * وَمَا أَدْرَاكَ
مَا عَلِيُونَ * كِتَابَ مَرْقُومٍ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ - وخلق عدونا من سجين وخلق
قلوب شيعتهم مما خلقهم منه وأبدانهم من ذلك فقلوبهم تهوى إليهم لأنها خلقت
مما خلقوا منه - ثم تلا هذه الآية : ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سَجِينٍ * وَمَا أَدْرَاكَ
مَا سَجِينٌ * كِتَابَ مَرْقُومٍ * وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ -» .

پس از آن ، جناب فیض افاده فرموده است و نعم ما أفاد :

أقول : الأفاعيل المتكررة والاعتقادات الراسخة في النفوس بمنزلة النقوش الكتابية
في الألواح . فمن كانت معلوماته أمورا قُديسية وأخلاقه زكية وأعماله صالحة يأتي
كتابه بيمينه ، أي من جانبه الأقوى الروحاني وهو جهة عليين . وذلك لأن كتابه
من جنس الألواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة المطهرة بأيدي سفرة كرام
بررة يشهده المقربون .

ومن كانت معلوماته مقصورة على الجرميات وأخلاقه سيئة وأعماله خبيثة يأتي
كتابه بشماله ، أي من جانبه الأضعف الجسماني وهو سجين . وذلك لأن كتابه

من جنس الأوراق السفلية والصحائف الحسية القابلة للاحتراق فلا جرم یعذب بالنار. وإنما عود الأرواح إلى ما خلقت منه كمال قال سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ فما خلق من عليين فكتابه في عليين وما خلق من سجين فكتابه في سجين.

شیخ عارف محیی الدین عربی در باب شصتم فتوحات، و صدر المتألهین در اسفار^۱ روایت نقل کرده اند که: روزی رسول الله ﷺ با یارانش در مسجد نشسته بودند که آواز سهمگین از فرو افتادن چیزی را شنیدند پس بترسیدند. رسول الله ﷺ گفت: «می دانید آواز چیست؟». گفتند: «خدا و رسولش دانایند». رسول الله فرمود که: «سنگی از بالای جهنم هفتاد سال است که افتاده و اینک به قعر جهنم رسیده است و این آواز هولناک از سقوط آن سنگ برخاست». پس هنوز رسول الله از کلام خود فارغ نشده بود که از خانه منافقی صدای گریه اهل و عیالش بلند شد که آن منافق در آن وقت بمرد و هفتاد سال عمر او بود و رسول الله گفت: «الله اکبر».

سپس شیخ گوید که علمای صحابه از این گفتار رسول الله دریافتند که این حجر آن منافق است و وی از آن روزی که آفریده شد به سوی جهنم می رفت تا آن که عمرش به هفتاد رسید و چون بمرد در قعر جهنم قرار گرفت. خداوند فرمود: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾. پس آن صدا را شنیدند تا عبرت بگیرند.

بین کلام نبوت چه شگفت است و تعریف آن چقدر لطیف و کلام وی چقدر غریب!

از آنچه گفته ایم در آیه کریمه ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾^۲ نیکو تأمل شود.

۱. ج ۹، ص ۳۶۵، ط ۲.

۲. الصافات (۳۷): آیه ۶۵.

در این که جنت مجعول بالذات و جهنم مجعول بالعرض است در دیوان راقم آمده است :

سراسر صنع دلدارم بهشت است	بهشت است آنچه زان نیکو سرشت است
شنیدی سبق رحمت بر غضب را	ندانستی یکی حرفی عجب را
که این رحمت نباشد زائد ذات	که ذاتش عین رحمت هست بالذات
ز ذاتی کوست عین رحمت ای دوست	نباشد غیر رحمت آنچه از اوست
بداند آن که او مرد دلیل است	جهنم عارض و جنت اصیل است
اگر دانی تو جعل بالعرض را	توانی نیک دریابی غرض را
زدنیای پلید ماست دوزخ	فشار مرگ و گور و رنج برزخ
جهنم را نه نامی و نمودی	اگر بد در جهان از ما نبودی
ز حال خویش با فرزندات ای باب	در این باب از خدا و خویش دریاب

معلوم شده است که وجود است همه جا را فرا گرفته است و اوست که اصل تحقق هر چیز و منشأ آثار است، و ترکیب اشیاء موجوده از ماهیت و وجود، در ذهن است که به تحلیل عقلی ماهیت را معرفی از وجود می بینیم، اگرچه تخلیه از وجود، باز، تخلیه به وجود است؛ که ماهیت ذهنی را هم حظی از وجود است و این ماهیت از حدود اشیاء انتزاع می شود و آن را منشأ انتزاع حقیقی است، و امکان شایع نسبی از نسبت ماهیت و وجود حاصل می شود؛ چه در وجود مطلق که هویت محضه و حقیقت وجود صرف است، «امکان» راه ندارد و نسبت ماهیت و وجود روی نمی آورد و چون نفس و مافوق آن انیات محضه و وجودات صرفه اند، اطلاق ماهیت بر آنها به معنی اعم است، یعنی مابیه الشیء هو هو؛ زیرا، ماهیت، مؤلف از جنس و فصل است و در بسائط مجردة که مبرای از ماده و صورتند، جنس و فصل راه ندارد، ولی در عین حال، کل ممکن زوج ترکیبی که وجود است و تعینات و تشخصات و حدود آنها و وجود مطلق از صقع ربوبیت و اقلیم الهیت است.

آفتاب وجود کرد اشراق نور او سر به سر گرفت آفاق
 ﴿الم تر إلی ربّک کیف مدّ الظل﴾^۱ که ظل وجود را بر هیاکل ماهیات و مظاهر
 انبیاات منبسط ساخته است که وجود خارجی اضافی، ظل الهی است.
 در تفصیل این بحث و بسط آن به فص یوسفی فصوص شیخ محمد
 محیی الدین و شرح قیصری بر آن رجوع شود.

سید انبیاء ﷺ فرمود:

إنّهُ فوقَ کلِّ شیءٍ وتحتَ کلِّ شیءٍ وقد ملأت عظمتهُ کلَّ شیءٍ فلم یخل منه ارض
 ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء.

وسید اوصیاء ﷺ فرمود:

عینُ کلِّ شیءٍ لا بمزاولة، و غیرُ کلِّ شیءٍ لا بمزایلة، داخل فی الاشیاء لا کشیء
 داخل فی شیء، و خارج عن الاشیاء لا کشیء خارج عن شیء.

وجود، خیر محض است. نقائص و ذمائم در وجود ممکنات از ناحیه نزول و
 تعینات حقیقت وجود در مراتب متأخره راجع به خصوصیات قوایل و محال
 آنهاست که ناشی از حدود آنهاست نه با وجود بما هو وجود، چون خورشید که بر
 شیشه های رنگارنگ می تابد.

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل
 و دانستی که یک جعل بیش نیست که همان جعل موجودات است به
 وجودهای محدود آنها که اسماء و تطورات و شؤون یک حقیقت و هویتند.

و نیز دانستی که ماهیت، چون رنگ وجود گرفت، مخفی تر می شود. پس
 چون نظر در اشیاء محدوده کنی، جز وجودات محدوده نبینی؛ زیرا آنچه از مبدأ
 فیاض فائض شده است، انحای وجودات است، و ظهور اثر وجود در این موجود
 محدود، به وفق حد و محلّ و قابلیت آن است. و منشأ آثار، ماهیات نیستند اگر

چه حدود وجودات خارجیہ اند و این وجودات کہ بہ وجهی محدودند، اسمای الہی اند اگر چه بہ وجہ ملکوتیشان غیر محدودند .

و مہیات، در خارج، استقلال در تحقق ندارند، بلکہ مستہلک در حقیقت وجود محدودند .

و حکم مہیت - کہ از آن در لسان اہل عرفان، بہ «عین ثابت» تعبیر می شود - با حکم وجود عینی خود، متعاکس است؛ یعنی، مہیت، متصف بہ بعضی صفات وجود، و وجود نیز متصف بہ بعضی نعوت مہیت می گردد.^۱

بہ قول صاحب بن عباد:

رق الزجاج و رقت الخمر و تشابہا فتشاکل الأمر
فکائما خمر ولا قدح و کائما قدح ولا خمر
و یا بہ قول عراقی:

اکئوس تلالات بمدام ام شمس تهللت بغمام
از صفای می و لطافت جام درہم آمیخت رنگ جام و مدام
ہمہ جام است و نیست گوئی می یا مدام است و نیست گوئی جام

شیخ عارف محیی الدین عربی در وصل سیزدہم باب سیصد و شصت و نہ فتوحات مکیہ پس از تقریری می گوید:

فما خلق الله العالم - بعد هذا التقرير - إلا للسعادة بالذات ووقع الشقاء في حق مَنْ وقع به، بحکم العرض؛ لأنَّ الخیر المحض الذي لا شرفیه هو وجود الحق الذي أعطى الوجود للعالم، لا یصدر عنه إلا المناسب وهو الخیر خاصة. فلهذا كان للعالم الخیر بالذات ولكون العالم كان الحکم علیہ بالإمكان لا تُصافه بأحد الطرفين علی البدل، فلم یکن فی رتبة الواجب الوجود لذاته عرض له من الشر الذي هو عدم نیل الغرض وملائمة الطبع ما عرض؛ لأنَّ إمكانه لا یحول

بینه و بین العدم . فبهذا القدر ظهر الشر في العالم ، فما ظهر إلا من جهة الممكن
لا من جانب الحق . ولذلك قال رسول الله ﷺ في دعائه : «والخير كله في يدك
والشر ليس إليك وإنما هو إلى الخلق من حيث إمكانه .»^۱

حال چون دانستی در ممکن دو جهت ملحوظ است : یکی به لحاظ فاعل که
معطی وجود و خیر محض است ، و دیگر به لحاظ قایل که منبع شرّ است ، و در
عین حال یک جعل بیش نیست و آن مجعول ، به اعتبار و نظری وجود است
بالذات ، و حدود مجعول بالعرضند و مستهلک در وجودند که شرور و آفات از
لوازم ماهیات است ، مطالبی از این مقام روشن می شود :

الف

یکی این که ماهیات متکثره ، وقایه حق تعالی از نسب نقائصند . در این مطلب
شریف در اسفار^۲ ، و در فص آدمی فصوص الحکم به شرح قیصری^۳ ، و در
فص ابراهیمی آن^۴ ، و در فص هودی آن^۵ ، و در حکمت منظومه حکیم
سبزواری در غرر عموم قدرت حق سبحانه^۶ ، بحث شده است .

در فص آدمی ، در بیان قول صاحب فصوص در تفسیر کریمه : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ
اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ الآية^۷ ، که گفته است : «اتَّقُوا رَبَّكُمْ : اجْعَلُوا مَا ظَهَرَ
مِنْكُمْ وَقَايَةً لِرَبِّكُمْ وَاجْعَلُوا مَا بَطَنَ مِنْكُمْ وَهُوَ رَبُّكُمْ وَقَايَةً لَكُمْ . الخ» خلاصه آن را
افاده فرموده است که :

۱. ج ۳ ، ص ۳۸۹ ، چاپ بیروت .

۲. ج ۲ ، ص ۳۵۰ ، ط ۲ .

۳. ص ۹۵ ، ط ۱ .

۴. ص ۱۷۱ .

۵. ص ۲۵۸ .

۶. ص ۱۷۵ ، ط اعلی .

۷. النساء (۴) : آیه ۲ .

المراد بما ظهر، هو الجسد مع النفس المنطبعة فيه أي انسبوا النقائص إلى أنفسكم لتكونوا وقايتهم في الذم؛ واجعلوا ما بطن منكم وهو الروح الذي يربكم وقاية لكم في الحمد، أي انسبوا الكمالات إلى ربكم، كما قال عن لسان الملائكة: ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ وعند نسبة الكمالات إلى الله تعالى يكون لكم الخلاص من ظهور إنياتكم وأنفسكم ولا يكون للشيطان عليكم سلطان.

وصاحب اسفار فرمايد:

إنَّ الماهيات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقاً، وفي تفصيل الوجودات لاحقاً، لكنّها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة. والإمكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية، ويرجع إليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل، فتصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص إليه. فعدم اعتبار الأعيان والماهيات أصلاً منشأ للضلالة والخيرة والإلحاد وبطلان الحكمة والشرعية؛ إذ باعتبار شيئية الماهيات واستناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات. الخ.

و حاجي به همين وزان فرمايد: «الماهية ينبغي أن تكون جنة ووقاية للحق تعالى عن إسناد الشرور.» الخ.

ورود در اين بحث به تفصيل از حوصله مقام خارج است، به رساله ديگر ما در توقيفيت اسماء، رجوع شود.

ب

چون مجعول بالذات، وجود است و اين وجودات خارجي، ظل الهي اند، و مجعول بالذات از آن جهت كه مجعول بالذات است، جهت ذاتش بعينها ربط به جاعل بالذات است.

و به عبارت ديگر، جهت ربط اين اشياء، وجود آنهاست نه ماهيات آنها كه

در حقیقت علّیت و معلولیت در وجود متحقق است و معلول بودن ماهیت
بaleعرض است.

فلا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة مُبتدعه وخالقه. وانكشف صحة
قول الحكماء: «إنَّ العلم اليقيني بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من
جهة العلم بأسبابها».^۱

گویا مارکوس (مرقس) قیصر روم در پندنامه اش به این دقیقه اشارت دارد که
گوید:

نفس انسانی، در پیشگاه خداوندی مکشوف است، پرده های تاریک بدن
حائل او نمی شوند. عقل خالق، وارد عقل مخلوق است و همین رشته
تقرب انسان به خداست.^۲

و در این معنی فیلسوف عرب کندی گوید:

إذا كانتِ العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا، وكنا غير متصلين به إلا من جهة،
فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض.
فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له؛ لأنها أغزر وأوفر وأشد
استغراقا.

ج

و دیگر این که وجه اسناد خیرات به حق تعالی و شرور و آفات و نقائص و
ذمائم به خلق، از این گفتار معلوم شده است. در این باره اگرچه جناب
صدرالمتألهین در امور عامه اسفار^۳ و نیز در موقف هشتم الهیات آن^۴ بیانی

۱. اسفار، ج ۲، ص ۳۶۳، ط ۲.

۲. ص ۹۱، ط ۱.

۳. ج ۱، ص ۳۵۵، ط ۲.

۴. ج ۳، ص ۱۱۳، ط ۱.

بسیار بلند دارد، ولی چون همان مطلب را مرحوم محمد دهمدار در رساله وجیز و عزیز قضا و قدر به عبارت فارسی واضح در بیان حدیث عقل آورده است از وی نقل می کنیم که فرموده است:

در اخبار آمده که «اول چیزی که الله تعالی آفریده، عقل بود. پس گفت او را: "اقبل!" . پس روی به خدا آورد و باز فرمود او را: "ادبر!" . پس پشت به خدا کرد. همچنین تا سه مرتبه امر به اقبال و ادبار فرمود» الحدیث بتمامه.

و این اقبال و ادبار، معنی جهتین امکان است؛ چه، ممکن بالذات، چون نسبتش با فاعل ملحوظ شود، وجود - که خیر محض است - می یابد. و چون نسبتش به خود، به ملاحظه اقبال به سوی فاعل ملحوظ به ادبار - که شر محض است - باز می نماید؛ چه، ممکن را ملاحظه عدم علت وجود، عین علت عدم است. پس اقبال عقل - که نسبت وجود ممکن است - منبع جمیع خیر است و امتثال او امرش از این روی است و ادبار عقل - که نسبت باز ماندگی و روی به سوی خود آوردن ممکن است - منبع جمیع شر است و ارتکاب نواهی از این روی است.

و سر این آن است که ممکن موجود مؤلف است در عقل از دو چیز: یکی ماهیت او که عدم و منبع شر است، و یکی وجود که منبع خیر است. اکنون در این وقت، چون روی به فاعل آورد، جهت خیرش می افزاید و شرش مغلوب می شود و چون به خود باز گردد جهت عدمیت و شرش فزون می گردد و خیرش مغلوب می گردد.

و اشارت بدین دو جهت در کلام مجید آمده که ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^۱.

و چون ممکن با جمیع مایتهای بذاته و بوجوده، بایجاد الله است،

چه ایجادش عین ایجاد خصوصیات اوست، پس اشارت به این در کلام مجید فرموده که ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^۱ پس مفاد آیه سابق به جهتین ذاتی امکان است که منشأ اقبال و ادبار شده و مفاد آیه لاحق نظر به وجود ممکن و ایجاد فاعل است، پس مناقضه نباشد.

بدان که عقل در مرتبه امکان باشد و مخصّص أحد الطرفین، إحدى النسبتین واللّه اعلم. - تا این که فرماید: - حق تعالی زید را ایجاد کرده و او را چشم داده و قوه دیدن داده و اختیار نیک و بد داده به واسطه آن که عقل او، بهره از عقل اوّل دارد. پس در مرتبه امکان اقبال و ادبار است و او را مرجّح أحد الطرفین می یابد و آن امر است که در شرع است واللّه اعلم.

و چون اختیار دیدن به زید داده امر فرموده که محرم را بین و نامحرم را مبین. و چون روح انسانی را دو جهت است یکی به جانب روح القدس که واسطه نزول فیض الهی است به او، و دیگری به جانب نفس بشریت که روح حیوانی است و مرکب او که بر آن سلوک راه معرفت می تواند نمود، پس اگر جهت روح القدس بر او غالب آید آسان به جانب امر می رود و نامحرم را نمی بیند، و اگر جهت نفس بشری بر او غالب آید آسان روی از امر می تابد و نامحرم را می بیند.

پس زید با جمیع خصوصیات و مقتضیاتش به ایجاد حق تعالی موجود است و اختیار به او داده و در علم تفصیلی حق عز و جلّ به آن معین و مقرر شده که خصوصیت زید مقتضی و مرجّح کدام طرف از اختیار است و همان طرف معلوم نوشته شده که زید فلان طرف اختیار کند و این تقدیر و نوشته نه جبر است بر زید بلکه اختیار است از اقتضای ذات زید که زید آن است که اگر یک سر موی از تن زید ظاهر می شود فرض تغیر کند، آن زید نباشد،

شخص دیگر باشد.

پس فعل زید عبارت است از تعلق دادن اختیار خود به أحد الطرفین یا به معونت روح القدس که توفیق اشاره به آن است در طرف خیر و یا به معونت نفس که به خودش باز گذاشتن عبارت از این است در طرف شرّ و این هر دو به اقتضای ذاتی او است.

پس آدمی را دو نسبت است: یکی به جبر و یکی به تفویض. اما نسبت جبرش، اقتضای ذاتی اوست که از آن جا کلام مجید در حق او می فرماید: ﴿وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لَمَّا نُهُوا عَنْهُ﴾^۱ زیرا اگر از مقتضیات اوست پس زایل نمی شود هر چند گوید: ﴿أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَاَرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾^۲

و اما نسبت تفویضش، وجود اختیاری که اجل البدیهیات است. پس در اختیار مجبور است و بی اختیار، اختیار می کند و امر بین الامرین این است. اگر گویند که اختیار به شخص فعل از بنده با وجود فعل از خدای تعالی چون تصور توان نمود؟ چه ایجاد امر آن فعل که هر چند عند اختیار العبد باشد که شأن آن ایجاد، مقدم است بر شأن اختیار آن بنده.

و این معنی را توضیحش به جهت سهولت ادراک ضرور است:

گوییم که فعل حق عزوجل بر دو قسم است: یکی موقوف به اسباب و شرایط، اکنون ایجاد خدا فعل بنده را از جمله آن افعال است که آن موقوف است به شرایط و اسباب.

از جمله شرایط و اسباب یکی مشخص است اسم فاعل که اختیار بنده از جمله شرایط و وجود فعل خاص خداست که آن ایجاد فعل بنده. والله اعلم.

۱. الانعام (۶): آیه ۲۹.

۲. السجده (۳۲): آیه ۱۳.

و از این جاست که جزای عمل مقرر شده مر انسان را که مختار است و جزای عمل صالح فضل الهی است که به معونت روح است لهذا مضاعف می شود یکی تا هزار و چهار صد و زیاده و جزای عمل غیر صالح عدل الهی است که به معونت نفس است، لهذا یکی را یکی می رسد.

و از جمله ضروریات دانستن این است که هر فعل و عملی، صورتی دارد در عالم برزخ که آن فعل، بر آن صورت، بر فاعلش ظاهر می شود بعد از انتقال او به عالم برزخ. و جزا، همین است که «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تَرَدُّ عَلَيْكُمْ»، ﴿وَجَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، «وَالنَّاسُ مَجْزِيُونَ بِأَعْمَالِهِمْ». .

و نیز باید دانست که علم انسان مشخص روح است و عملش مشخص بدن او در نشأة آخری. پس هر که به صورت علم و عمل در نشأة اخروی برانگیخته می شود، چنانچه در اخبار و آثار وارد است، به سبب خصوصیت خود او که او آن است هر جا که باشد.

و سرّ آن، آن است که به موجب آیه کریمه ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾^۱ هر چیزی در وجود خود اطوار هست و هر طوری حکمی و صورتی دارد. مثلاً انگور را چون در خُم کنی در اوّل حال جوش می زند و تلخ می شود و مسکر و در این حال حکمش حرمت است و نجس است و در آخر حال ترش می شود و اسکارش و تلخی زایل می گردد و در این جا حکمش حلّیت است و طهارت. تو را اختیار هست که در آن طور سدّ راه شوی بفشاری و صاف کرده در شیشه کنی و جمیع اجزای آن دشمن تو شوند و در قیامت جبر نقصان خود از تو کنند که عذاب شارب خمر یک شمه اش این است و نیز اختیار داری که ممدّ او شوی و نگذاری که هوا داخل خم شود و او را پاس داری تا به کمال خود رسد و نعم الإدام شود، تو را دعای خیر کند و دوست

تو شود و با غسل همراه شده، صفرای تو را بشکنند باذن الله تعالی .
و تصدیق این معنی از حدیث نبوی در باب آن که هر قطره از غسل جنابت
ملکی می شود و اگر حلال است غاسل را استغفار می کند و اگر از حرام
است لعنت بر او می کند و عاقل را همین قدر کفاف است .
تا این جا گفتار دهدار را نقل کرده ایم . اکثر این مطالب اگر چه حقایق مستفاد از
آیات و روایات است و در کتب حکمت متعالیه مستدل و مبرهن شده است ، ولی
آن جناب به لفظ اندک و معنی بسیار نیکو گرد آورده است و بسط این حقایق را در
مرحله علت و معلول اسفار بخصوص از فصل ۲۴ به بعد آن باید طلب کرد و لکن
قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
آن که دهدار گفت : «اگر جهت روح القدس بر او غالب آید» تا آن که
گفته است : «پس آدمی را دو نسبت است : یکی به جبر و یکی به تفویض» ، به این
معنی ، عارف رومی اشارتی دارد که :
در هر آن کاری که میلستت بدان
قدرت خود را همی بینی عیان
در هر آن کاری که میل نیست و خواست
اندر آن جبری شوی کاین از خداست
انبیا در کار دنیا جبرینند
کافران در کار عقبی جبرینند
انبیا را کار عقبی اختیار
کافران را کار دنیا اختیار
زان که هر مرغی به سوی جنس خویش
می پرد او در پس و جان پیش پیش
کافران چون جنس سجن آمدند
سجن دنیا را خوش آئین آمدند

انبیاء چون جنس علیین بُدند

سوی علیین به جان و دل شدند

این همان است که در قرآن کریم آمده است: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾^۱ و نیز آمده است: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ ... وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ﴾^۲. و در روایات به صورتهای گوناگون آمده است که «کل میسر لما خلق له». اکثر آنها در کتاب قدر صحیح مسلم روایت شده است.^۳

آن که دهدار گفت: «پس در اختیار مجبور است» و آن که گفته است: «پس نسبت جبرش اقتضای ذاتی اوست»، بدان که لفظ جبر و مجبور بسیار بر معنی غیر متعارف و مشهور به کار می رود؛ زیرا، جبر به معنی مشهور، ستم کردن و اکراه و اجبار کردن است کسی را بر آن کاری که خلاف میل و اراده مجبور است، همچنان که عارف رومی گفته است: «انبیاء در کار دنیا جبرینند» که این معنایش نه این است که خداوند آنها را در کار دنیایشان به جبر و ستم وامی دارد، بلکه چون همواره مؤید به روح القدسند و توجه به ملکوت عالم دارند و به قابلیت ذاتیشان مشتاق لقاء الله اند، لذا آنچه که آن سوئی است، مطابق خواهش و اقتضای ذاتی آنهاست و خوش به سوی آن می روند و سختیها را در راه وصول و ادراک آن مقام تحمل می کنند. چنان که جناب امین الاسلام طبرسی در تفسیر مجمع البیان در ضمن آیه کریمه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^۴ از امام صادق (ع) روایت کرده است که: «إِنَّهُ قَالَ لَذَّةُ مَا فِي الدُّنْيَا أَزَالَ تَعَبَ الْعِبَادَةِ وَالْعَنَاءِ.»

و چه بسا «مجبور» گفته می شود و در حقیقت معنی آن «مجبول» است. در

۱. اسراء (۱۷): آیه ۸۵.

۲. نور (۲۴): آیه ۲۷.

۳. احادیث ۲۶۴۳ تا ۲۶۵۱.

۴. البقره (۲): آیه ۱۸۳.

منتهی الارب گوید:

جبلهم الله جبلاً بالفتح (ض ن): آفرید خدای آنها را. و جبله علی الشیء: مجبول و مجبور ساخت او را بر آن.

بنابر این چیزهایی که غریزی و جبلّی چیزی یعنی طبیعت و سرشت وی است گویند: «بر آن مجبول است» و به این معنی است گفتار دهدار که: «انسان، در اختیار مجبور است»، یعنی خلُق مختاراً.

بدان که از جانب مبدأ تعالی، بخل و امساک نیست. او دائم الفضل علی البریه است و همین که قابل در پذیرفتن استعداد یافت و مقدمات و اسباب پذیرش مهیا شد، فیض حق شامل او می شود. همین که از امتزاج مزاجی حاصل شد که قابل تعلق به روح باشد، روح بدو تعلق می گیرد و آن شیء حیات می یابد؛ زیرا، روح، در تار و پود هستیها سریان دارد: ﴿بیده ملکوت کل شیء﴾ و مطابق قابلیت و استعداد هر مزاجی به او تعلق می گیرد و صورتی می پذیرد به مثل «سرگین گردان» از سرگین است که از آب و خاک و هوا و حرارتی که در سرگین حاصل شد، مزاجی پدید می آید و حیات می گیرد و به شکل و صورت خاص خود درمی آید که جُعَل می شود؛ و یا تار موئی از دم اسب مثلاً بر روی آبی قرار گیرد و لای و لجن بر آن نشیند کم کم مزاجی پدید آمده و حیاتی گرفته به شکل ماری درمی آید؛ و یا مقداری کاه، با آب و گل آمیخته گردد و چون گردکانی گرد شود و در چاله ای زیر خشتی نهاده شود، کم کم به صورت کژدمی به در می آید؛ و یا پارچه کهنه ای با آب و لجن آمیخته شود بر روی خاکی مرطوب بنهند، پس از مدّت کمی کرمهای خراطین از آن پدید می آید و همچنین بسیار چیزها؛ ﴿ذلك تقدیر العزيز العليم﴾.

در فرض اوّل، مثلاً جُعَل نمی تواند بگوید که: «خداوندا! چرا مرا جعل آفریدی؟»؛ زیرا، خداوند به مقتضای قابلیت محلّ، افاضه فیض فرموده و این مزاج جز صورت جُعَل نمی پذیرد. پس جُعَل وجودش و صورتش و روحش و

همه آثار حیاتی وجود او از حق، جلّ و علا، است و مطابق طبیعتش و اقتضای جبلّت و سرشتش به سرگین می گراید و با او خوش است و از وی غذا می گیرد، چنان که اصل او از سرگین بوده، لذا از گل و گلستان نفرت دارد؛ قال الله عزوجل: ﴿الطیبات للطیین ... الخیثات للخیثین﴾.

مولوی معنوی این معنی را نیکو به نظم درآورده است:

با زبان معنوی گل با جُعَلْ این همی گوید که ای گنده بغل
گر تو را نفرت بود از بوستان^۱ هست آن نفرت کمال گلستان
بلبلان را جای می زبید چمن مر جُعَلْ را در چمن خوشتر وطن

این معنی را دانشمندان از قدیم الدهر عنوان کرده اند و به زبان شریعت از آیات و اخبار در این باره بسیار آمده است. مثلاً در «باب بوم و غربان» کلیله و دمنه گفت: آورده اند که زاهدی مستجاب الدعوة بر جویباری نشسته بوده، غلیوازی موش بچه ای را پیش او فرو گذاشت. زاهد را بروی شفقت آمد. او را برداشت و در برگی پیچید تا به خانه برد، باز اندیشید که اهل خانه را از وی رنجی باشد. دعا کرد تا ایزد تعالی وی را دختری گردانید پرداخته هیکل و اندام، چنان که آفتاب رخسارش آتش در سایه چاه زد، و سایه زلفش دود از خرمن ماه برآورد.

اضرت بضوء البدر والبدر طالع وقامت مقام البدر لما تغییاً

و آن گاه او را به نزدیک مریدی برد و فرمود که: «چون فرزندان عزیز، تربیت او واجب می دار!» مرید اشارت پیر را پاس داشت و در تعهد داشت دختر تلطّف نمود. چون بال برکشید و ایام طفولیت بگذشت، زاهد گفت: «ای دختر! بزرگ شدی، تو را از جفتی چاره نیست. از آدمیان و پریان هر که را خواهی اختیار کن تا تو را بدو دهم.» دختر گفت: «شوی توانا و قادر خواهم که انواع قسوت و شوکت او را حاصل باشد.» زاهد گفت: «مگر آفتاب را

می خواهی؟» گفت: «آری.»

زاهد، آفتاب را گفت که: «این دختر نیکو روی و مقبول شکل را می خواهم که در حکم تو آید که از من شوی توانا و قادر خواسته است.» آفتاب جواب داد که: «من، تو را به کسی قادرتر از خود نشان دهم که او نور مرا بپوشاند و چهره جمال مرا از جهانیان محجوب گرداند و آن ابر است.»

زاهد به نزدیک ابر آمد و همان فصل سابق، باز راند. ابر گفت: «باد از من قویتر است که مرا به هر جانبی که خواهد، ببرد و پیش او چون مهره ام در دست بوالعجب.»

پیش باد رفت و فصل متقدم، تازه کرد. باد گفت: «قوت تمام، بر اطلاق کوه راست که مرا سبکسر خاک پای نام کرده است و دوم حرکت مرا در لباس منقصت باز می گوید و او ثابت و ساکن بر جای قرار گرفته است و اثر زور من در وی کم از عمل آواز نرم است در گوش گر مادرزاد.»

زاهد، این غم و شادی با کوه باز گفت. کوه جواب داد که: «موش از من قویتر است که اطراف مرا بشکافد و در دل من خانه سازد و در دفع او بر خاطر نتوانم گذرانید.»

دختر گفت: «راست می گوید؛ شوی من اوست.» زاهد او را بر موش عرض کرد. موش جواب داد که: «جفت من از جنس من تواند بود.» و دختر گفت: «زاهد، دعا کند تا من موش گردم، آن گاه تو را بخواهم.»

زاهد دست برداشت و از حق تعالی بخواست تا او را موش گرداند. آن دعا به استجاب پیوست و هر دو را به یکدیگر داد و برفت...

این بنده در کتاب کلیله گفته است: دانایان جهان رسوم مملکت داری و آداب جهانبانی و وظایف زندگانی و معارف و حقایق بسیاری را از زبان بی زبانان در لباس هزل و افسانه به در آوردند تا خاص و عام را در فرا گرفتن رغبت آید و هر کس به قدر استعداد خویش حظی برد و خداوند هوش، از آن عبرت گیرد و تیقظ و

تبصّر زیادت کند . خردمند داند که افسانه بهانه است تا فوایدی که در آن مستجن است استفاد گردد .

ای برادر قصّه چون پیمانه است معنی اندر وی بسان دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانه را گر گشت نقل

(مثنوی مولوی)

حدیثی به زبان شریعت آوریم . در صحیح مسلم به اسنادش از سعد بن عبیده ، از ابی عبدالرحمن ، از امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت فرمود :

كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَقِيعِ الْغَرْقَدِ فَاتَى رَسُولَ اللَّهِ فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ وَمَعَهُ مَخْصَرَةٌ فَكَسَّ فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِمَخْصَرَتِهِ ، ثُمَّ قَالَ : « مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا وَقَدْ كَتَبَ اللَّهُ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ . وَالا وَقَدْ كَتَبْتَ شَقِيَّةً أَوْ سَعِيدَةً . »
قال : فقال رجل : « يا رسول الله ! أفلا نَمُكِّثُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدَعِ الْعَمَلَ ؟ » . فقال :
« مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ . » . فقال : « اَعْمَلُوا فِكُلُّ مُسَرٍّ إِمَامًا أَهْلَ السَّعَادَةِ فَيَسِّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ ، وَإِمَامًا أَهْلَ الشَّقَاوَةِ فَيَسِّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ . » . ثم قرأ : « فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى »^۱

و به آنچه گفتیم ، سرّ « السعيدُ سعيدٌ في بطن أمّه والشقي شقيٌّ في بطن أمّه »
و دیگر روایات ، به این مضمون و یا قریب به این مضمون ، معلوم شده است .
و آنچه که باز در لسان بعضی از روایات و سر زبان مردم به « سرنوشت » تعبیر می شود همین است .

در نکاتم گفته ام : آنچه از فیض ازلی عاید هر موجودی شده است ، نور اقدس

وجود است و آن نور سره، چون به لحاظ حدود ملحوظ گردد، اسمای اعیان بر آنها نهاده می شود و کثرت پدید می آید و به این حدود که همان تعینات آنهاست، از یکدیگر به ظاهر متمیز می گردند و اختلاف در خواص پیدا می شود که این بنفشه است و آن گل گاوزبان.

این حدود را در لسان حکما، «ماهیات» گویند و در لسان عرفا، «اعیان ثابتة». پس هر موجودی را عین ثابت خاصی است و آن عین ثابتش، منشأ پیدایش آثار وجودی اوست و محل قابل گرفتن هبات و فیوضات باری تعالی.

و مبدأ وهاب فیاض، به لسان حال هر عینی که همان استعداد و تقاضا و سؤال ذاتی اوست، افاضه می فرماید و اسناد امساک و بخل در اعطای خواسته های اعیان به واجب مطلق و غنی بالذات که یداه مبسوطتان راه ندارد. و آنچه که از اوست، افاضه وجود است بالذات، و حدود، ناشی از اعیان است و به اصطلاح مجعول بالذات وجود آنهاست نه ماهیات آنها که همان اعیان باشد و همه شرور و نقائص از حدود برمی خیزد و نسبت شر به جاعل دادن، بالعرض است و مجاز؛ چه، از خیر محض، جز نکوئی ناید و چون هر موجودی به اقتضای عین ثابتش می گیرد، لاجرم، سرنوشت هر موجودی به عین ثابت اوست و این همان است که حکما می گویند: «ماهیت، مجعول به جعل جاعل نیست.»، یعنی ذات و ذاتی، علت نمی خواهند؛ «الذاتی لا یُعَلَّلُ والعرضی یُعَلَّلُ». مثلاً وجود که عارض بر ماهیت است، علت می خواهد در موجود شدن، نه این که خود ماهیت علت بخواهد در ماهیت شدن. و به قول الشیخ الرئیس: «ما جعل الله المشمش مشمشا بل أوجدها»، و از این بیان، معنی حدیث شریف «السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه» معلوم می گردد. لسان الغیب، قدس سره، فرماید:

در ازل هر کس به فیض دولت ارزانی بود

تا ابد جام سرادش همدم جسانی بود

این بیت اشارت به «السعيد سعيد في بطن أمه» است. و نیز فرمود:

گفتم که بسا خطّ خطا بر تو کشیدند گفتا همه آن بود که بر لوح جبین بود
این بیت اشارت به «الشقی شقیّ فی بطن أمّه» است. و نقش لوح جبین، همان
سرنوشت است. در مصراع دوم این بیت گوید که خط خطا را کسی در تو نکشید؛
که شر، از ناحیه مبدأ که باری تعالی است، نیست، بلکه این خط خطا، از نقش
جبین و سرنوشت و اقتضای عین ثابت تو است.

بدان که احوال و اوضاعی که در حصول مزاج نطفه انسانی مثلاً که محل قابل
نفس ناطقه و پذیرای آن است، به حصر و ضبط در نمی آید؛ زیرا، تفاوت ازمنه و
اختلاف آفاق و اوضاع کواکب و احوال والدین و کیفیات اطعمه و اشربه و هزاران
هزار عوامل دیگر در نحوه کیفیت مزاج نطفه دخیل است و آن نطفه کذائی در چنان
اوضاع و احوال، مطابق طبیعت و جبلّت خود منعقد می شود و به وفق آن، قابلیت
گرفتن عطایا و هبات باری تعالی پیدا می کند. شیخ بزرگوار ابن سینا فرماید:

وقد يتفعل البدن عن هيئة نفسانية غير الذي ذكرناها مثل تصورات النفسانية،
فإنها تشير أموراً طبيعية كما قد يعرض أن يكون المولود مشابهاً لمن يتخيل صورته
عند المجامعة ويقرب لونه من لون ما يلزمه البصر عند الإنزال.

وهذه أشياء ربما اشمأز عن قبولها قوم لم يقفوا على أحوال غامضة من
أحوال الوجود، وأما الذين لهم غوص في المعرفة فلا ينكرونها إنكار ما لا يجوز
وجوده. ومن هذا القبيل حركة الدم من المستعد لها إذا أكثر تأمله ونظره
في الأشياء الحمر. الخ.^۱

و نیز در تدبیر رضاع راجع به شرایط مرضعه گوید:

وأما شرائط المرضعة فسناكرها ونبدأ بشرطة سنّها فنقول: إنَّ الأحسن أن يكونَ
مابين خمس وعشرين سنة إلى خمسة وثلاثين سنة؛ فإنَّ هذا هو سن الشباب
وسن الصحة والكمال.

وَأَمَّا فِي شَرِيطَةِ صَحَّتِهَا وَتَرْكِيبِهَا فَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ حَسَنَةً اللَّوْنِ، قَوِيَّةَ الْعُنُقِ وَالصَّدْرِ وَاسِعَةً عَضَلَانِيَّةً صَلْبَةً اللَّحْمِ مَتَوَسِّطَةً فِي السَّمَنِ وَالْهَزَالِ لِحِمَانِيَّةٍ لَا شَحْمَانِيَّةٍ.

وَأَمَّا فِي أَخْلَاقِهَا فَإِنْ تَكُونَ حَسَنَةً الْأَخْلَاقِ مَحْمُودَةً بَطِيشَةً مِنَ الْإِنْفِعَالَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ الرَّدِيَّةِ مِنَ الْغَضَبِ وَالْغَمِّ وَالْجَبْنِ وَغَيْرِ ذَلِكَ؛ فَإِنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ يَفْسِدُ الْمَزَاجَ وَرَبْمَا أَعْدَى بِالرِّضَاعِ وَلِهَذَا نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ اسْتِظْطَارِ الْمَجْنُونَةِ الْخ.^١

ابن بابويه از ابوسعید خدری از رسول الله ﷺ آدابی در موضوع نکاح، و اموری چند در تأثیر اوقات و اوضاع و احوال والدین به خوی و روی فرزندان، روایت کرده است که هریک، سرّی از اسرار طبیعت است. از آن جمله این که ابوسعید خدری گوید:

قال: أوصى رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب عليه السلام فقال: «يا علي... وامنع العروس في أسبوعها من الألبان والحل والكربزة والتفاح الحامض من هذا الأربعة الأشياء».^٢

فقال علي عليه السلام: «يا رسول الله! ولاي شيء امنعها من هذه الأشياء الأربعة؟». قال: «لأنّ الرحم تعقم وتبرد من هذه الأربعة الأشياء عن الولد، والحصير في ناحية البيت خير من امرئة لا تلد».

فقال علي عليه السلام: «يا رسول الله! فما بال الحل تمنع منه؟». قال: «إذا حاضت على الحل لم تطهر أبداً طهراً بتمام. والكسفرة^٣ تثير الحيض في بطنها وتشتد عليها الولادة، والتفاح الحامض يقطع حيضها فيصير داءً عليها».

١. همان مأخذ، ص ٣٦٠.

٢. کذا - من هذه - ظ.

٣. والكزبرة - خ.

ثم قال: «يا على! ... لا تتكلم عند الجماع! فإنه إن قضى بينكما ولد لا يؤمن من أن يكون أخرس. ولا ينظرون أحدكم إلى فرج امرأته وليغض بصره عند الجماع! فإن النظر إلى الفرج يورث العمى في الولد. يا على! لا تجامع امرأتك بشهوة امرأة غيرك! فإنني أخشى إن قضى بينكما ولد أن يكون مختلاً مؤثماً مخبلاً.

يا على! لا تجامع امرأتك من قیام! فإن ذلك من فعل الحمير، وإن قضى بينكما ولد كان بوالاً في الفراش كالحمير البوالة في كل مكان.^۱

یعنی: عروس را در هفته نخستین، از خوردن شیرها و سرکه و گشنیز و سیب ترش بازدار؛ زیرا که زهدان از این چار، سرد و نازاینده گردد؛ و بوریا در گوشه خانه، به از زن نازاینده است. اگر عروس بر سرکه خوردگی خون حیض بیند، هیچ گاه به خوبی از آن پاک نگردد. و گشنیز آن خون را در درونش بشوراند و زایمان را بر وی دشوار گرداند. و سیب ترش آن را از آمدن باز بدارد و بیماری بر وی گردد.

در گاه جماع سخن مگو! مبادا که فرزند، گنگ و لال گردد. و به عورت زن نگاه نکن که سبب نابینائی فرزند شود. و با شهوت زن دیگری در خاطرت با زنت جماع مکن که فرزند مخنث آید. و ایستاده با زنت جماع مکن که از کار خران است و اگر فرزندی آید در فراش کمیز میزنده شود.

سید رضی در نهج گوید: در نزد امیرالمؤمنین علیه السلام در اختلاف ناس سخن به میان آمد. آن حضرت فرمود: «إنما فرق بينهم مبادی طینهم» الخ.

و این بنده، در شرح آن، در مجلد اول تکملة منهاج البراعة مطالبی در این باره آورده است که با بحث مقام نیک مناسب است.

غرض این که افراد انسان در داشتن استعداد بدین جهات و به جهات دیگر شبیه و قریب بدانها مختلفند و به وفق استعداد خود کسب می کنند. و به فرموده

۱. امالی، شیخ صدوق، ص ۳۳۸، حدیث اول، مجلس ۸۴، ط ۱.

رسول الله ﷺ: «كلٌ ميسرٌ لما خلق عليه»^۱. یعنی هر کس چیزی را که بر آن یا برای آن آفریده شده است عمل آن چیز بر وی آسان است و به آسانی آن را طلب می کند. و همچنین اوضاع و احوال کواکب را در حصول کیفیات و انحای استعدادات مزاج نطفه و دیگر موالید، اهمیت بسزائی است که در علم احکام نجوم آنها را بیان کرده اند. و در این موضوع کتابهائی از قبیل صد کلمة بطليموس، الأثمار والأشجار، كفاية التعليم، روضة المنجمين، تنبيهات المنجمين ملا مظفر جنابذی، لوائح القمر کاشفی، رسالة علائیه، وبرهان الكفاية علی بن محمد شریف بکری، نوشته شده است. و باز هزاران علل و اسباب دیگر است که فکر بشر از دست یافتن بدانها قاصر است.

قال الفخر الرازي في السر المکتوم:

التجربة والقياس يشهدان بأن التصورات قد تكون مبادئ لحدوث کیفیات في البدن. فإن الغضب القوي قد يفيد السخونة في البدن وكذا الأوهام علی ما ثبت من نهی المرعوف عن النظر إلى الأشياء الحمرة، والمصروع عن النظر إلى الأشياء القوية للمعان والدوران. وما ذلك إلا لأن النفس خلقت مطيعة للأوهام.

حكي عن الشيخ الرئيس أن الدجاجة إذا تشبّعت بالديك في الصباح نبتت علی ساقها شوكة. ذكر في كتاب الحيوان: «لماذا كان التفاوت بين الأشخاص الإنسانية في الخلقة والصورة أكثر من سائر الحيوان، والأشخاص الحيوانية الأهلية أكثر من الوحشية؟» فأجاب بأن تخيلات الإنسان وأفكاره أكثر من سائر الحيوانات والأشكال يتغير بحسب تغير التصورات، فلا جرم كان الاختلاف الحاصل بين الأشخاص الإنسانية أكثر من الحيوانات. وأيضاً فالحيوانات الأهلية إحساسها وتخيلاتنا أكثر من الحيوانات الوحشية فلا جرم كان الاختلاف فيها أكثر.

شیخ رئیس در آخر مقاله هشتم فن هشتم حیوان شفاء گوید :

ومن عجائب احوال الحیوان، الدجاجة إذا غلبت الديك قتالا تشبهت بالديك في صقيعها وفي سفادها وأشالت أذناها كالديكة وربما نبت له مخلب.^۱

داستان رنجور شدن معلم کتابی از گفتن کودکان مکتبی، و القای یک یک آنها در وهم معلم بیماری را که تا بیمار شد و در بستر افتاد مشهور است، و در دفتر سوم مثنوی عارف رومی به نظم حکایت شده است بدین مطلع :

کودکان مکتبی از اوستاد رنج دیدند از ملال و اجتهاد
ابن ابی اُصیبعه در عیون الانباء، در ترجمه ابوالبرکات بغدادی حکایتی شگفت در مداوات وی آورده است که خلاصه آن به ترجمه راقم چنین است :

در بغداد، به بیماری، مالیخولیا روی داد و چنان می انگاشت که پیوسته خمی بر سر اوست، چنان که هر گاه به زیر سقف کوتاه می گذشت به آرامی می رفت که مبادا خم سرش با سقف برخورد کند. چاره پزشکان سودی نبخشید. ابوالبرکات در تدبیر به امور و همی، او را بدین صورت علاج کرد: به غلامی دستور داد که خمی را بر پشت بام بیر، و آن گاه که من چوب را از بالای سر او می گذرانم، تو به سرعت و شدت آن را از پشت بام بینداز. پس رو به بیمار کرد و با وی به گفت و گو نشست تا این که بدو گفت: «سوگند به خدا! باید این خم را بشکنم تا تو را از آن آسوده کنم.» آن گاه چوب را برافراشت و آن را به قدر ذراعی بر بالای سرش بگذراند، و در دم غلام نیز بشدت خم را از پشت بام به زمین انداخت و بشکست و چون بیمار با چشم خود خم را چنان دید، باورش آمد که بی گمان همان خم بر سر اوست که به ضرب چوب به زمین افتاد و شکست. پس این وهم در وی اثر گذاشت و از بیماری رهائی یافت.

عین هشتم کتاب عیون مسائل نفس نیز در این موضوع حاوی اشاراتی است

که حائز اهمیت است .

مقصود این که تصورات و خیالات ، در نفس اثر می گذارد ، چنان که احوال هر یک از نفس و بدن در دیگری . لذا کیفیات نفسانی و مزاجی ، و احوال ظاهر و باطن والدین در کیفیت مزاجی و حصول استعداد نطفه انسانی سخت دخیلند ، و اشخاص ، مطابق همان کیفیات دارای اخلاق و احوال گوناگون می شوند ، چنان که دارای اشکال گوناگونند ، همچنان که مبادی طین آنان از ناحیه اختلاف آفاق و اوضاع اجرام علوی و احوال کائنات سفلی همه دخیلند و نطفه ، به خوئی و روئی منعقد می شود ؛ ﴿ذلک تقدیر العزیز العلیم﴾ . و هر چه لیاقت و قابلیت او بود ، از مبدأ فیاض می گیرد ، و به مثل نطفه آدمی لوح محفوظ اوست که هر چه بدو آدر وی نوشته شده است ، بر آن مجبول است ، و مطابق همان استعداد در افعال خود مختار است . و به مثل چون درختی که در تخمی نهفته است و آن متن و فشرده درخت بتدریج به فعلیت رسد و درخت بالفعل گردد .

آن که اهل درایت و ذکاوت است از این امهات و اصول که تقدیم داشته ایم به حقیقت معانی و اسرار بسیاری از آیات و روایات پی می برد و به سرالقدر آشنایی گردد و می داند که ﴿نفخت فیه من روحی﴾ که از مسیر و جدول خلقت والدین به جنین تعلق گرفته است ، از جداول رنگ پذیرفته است ؛ یعنی ، کأن پدر و مادر هم هر یک در حقیقت ﴿نفخت فیه﴾ شرکت دارند . در دفتر دل هم ثبت شده است که :

کند احوال هر پیری حکایت	زاوصاف جوانیش برایت
چو هر طفلی بود آغاز کارش	کتاب شرح حال روزگارش
هر آن خوئی پدر یا مادرش راست	همان خو نطفه او را بیاراست
غذای کسب باب و شیر مامش	بریزد زهر یا شکر به کسامش
چو از پستان پاکت بود شیرت	توئی فرخنده کیش پاک سیرت
منی بذر و نسا حرث و تو حارث	بجز تو حاصلت را کیست وارث

اگر پاك است تخم و كشتزارت هر آنچه كشته ای آید به كارت
و گرنه حاصلت بر باد باشد ترا از دست تو فریاد باشد
نفخت فيه من روحی شنیدی ولی اطوار نفخش را ندیدی
كه اندر نطفه هم بابا و مادر نماید نفخ هر يك ای برادر
تو سبحانه الذی خلق الأزواج بخوان در خلقت نطفة امشاج
دمد هر يك ز روح خویش در وی ازین ارواح طومارش شود طی
در این مقام به نقل بعضی از روایات اكتفا می کنیم :

الكافي، عن أبي عبد الله عليه السلام :

إِنَّمَا أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى عليه السلام وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ : «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا
خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ وَأَجْرِيته عَلَى يَدِي مِنْ أَحَبِّ فَطَوْبِي لِمَنْ أَجْرِيته عَلَى
يَدِي . وَأَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الشَّرَّ وَأَجْرِيته عَلَى يَدِي مَنْ
أُرِيدُهُ ، فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرِيته عَلَى يَدِي .^۱

الكافي، عن أبي بصير قال :

كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالسا وقد سأله سائل ، فقال : «جعلت فداك
يا ابن رسول الله ! من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم الله لهم بالعذاب
على عملهم ؟ » . فقال أبو عبد الله عليه السلام : «أيها السائل ! حكم الله عز وجل لا يقوم له
أحدٌ من خلقه بحقه ، فلما حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته
ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله . ووهب لأهل المعصية القوة على
معصيته لسبق علمه فيهم ومنعهم اطاقاة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه .
ولم يقدروا أن يأتوا حالا تنجيهم من عذابه لأنَّ علمه أولى بحقيقة التصديق وهو
معنى شاء ما شاء وهو سرّه .^۲

در صحیح مسلم در باب حجاج آدم و موسی عليه السلام از کتاب قدر آمده است که :

۱. ج ۱، ص ۱۱۸، حدیث ۱، باب الخیر والشر (معرب).

۲. ج ۱، ص ۱۱۸، حدیث ۲، باب السعادة والشقاوة (معرب).

قال رسول الله ﷺ : «احتج آدم وموسى ، فقال له موسى : «أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة؟» فقال له آدم : «أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه ، ثم تلومني على أمرٍ قد قدر عليّ قبل أن أُخلق؟» فحج آدم موسى .^١

الكافي : النيسابوريان ، عن صفوان ، عن منصور بن حازم ، عن أبي عبد الله عليه السلام

قال :

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَالشَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ . فَمَنْ خَلَقَهُ اللَّهُ سَعِيداً ، لَمْ يَبْغُضْهُ أَبَداً وَإِنْ عَمِلَ شَرّاً أَبْغَضَ عَمَلَهُ وَلَمْ يَبْغُضْهُ . وَإِنْ كَانَ شَقِيّاً لَمْ يَحِبَّهُ أَبَداً وَإِنْ عَمِلَ صَالِحاً أَحَبَّ عَمَلَهُ وَأَبْغَضَ لِمَا يَصِيرُ إِلَيْهِ . فَإِذَا أَحَبَّ اللَّهُ شَيْئاً لَمْ يَبْغُضْهُ أَبَداً وَإِذَا أَبْغَضَ شَيْئاً لَمْ يَحِبَّهُ أَبَداً .

بيان : السرّ في تفاوت النفوس في الخير والشر واختلافها في السعادة والشقاوة هو اختلاف الاستعدادات وتنوع الحقائق . فإنّ المواد السفلية بحسب الخلقة والماهية متباينة في اللطافة والكثافة وامزجتها مختلفة في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقي والأرواح الإنسية التي يازائها مختلفة بحسب الفطرة الأولى في الصفاء والكدورة والقوّة والضعف مترتبة في درجات القرب والبعد من الله تعالى ، لما تقرّر وتحقّق أنّ يازاء كلّ مادةٍ ما يناسبها من الصور ، فأجود الكمالات لآتم الاستعدادات ، وأخصّها (أخسّها - ظ) لأنقصها ، كما أُشير إليه بقوله عليه السلام : «الناسُ معادن كمعادن الذهب والفضة» . خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام ، فلا يمكن لشيء من المخلوقات أن يظهر في الوجود ذاتا وصفة وفعلا إلا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتي .

ووجه آخر وهو أنّه قد ثبت أنّ لله عزّ وجلّ صفات وأسماء متقابلة هي من أوصاف الكمال ونعوت الجلال ولها مظاهر متباعدة بها يظهر أثر تلك الأسماء ،

فکلُّ من الأسماء یوجب تعلق إرادته سبحانه وقدرته إلى إیجاد مخلوق یدل علیه من حیث اتصافه بتلك الصفة، فلذلك اقتضت رحمة الله جلّ وعزّ إیجاد المخلوقات کلّها لتکون مظاهر لأسمائه الحسنی ومجالی لصفاته العلیا. مثلاً لما کان قهاراً أوجَدَ المظاهر القهریة التي لا یتربّ علیها إلا أثر القهر من الجحیم وساکنیه والزقوم ومتناولیه. ولما کان عفواً غفورا أوجد مجالی للعفو والغفران یتظهر فیها آثار رحمته. وقس علی هذا فالملائکة ومَن ضاهاهم من الأخیار وأهل الجنة مظاهر اللطف. والشیاطین ومَن والاهم من الأشرار وأهل النار مظاهر القهر. ومنهما تظهر السعادة والشقاوة فمنهم شقیّ وسعید، فظهر أنّ لاوجه لاسناد الظلم والقبائح إلى الله سبحانه؛ لأنّ هذا الترتیب والتمیز من وقوع فریق فی طریق اللطف وآخر فی طریق القهر من ضروریات الوجود والإیجاد ومن مقتضیات الحکمة والعدالة.

ومن هنا قال بعض العلماء: «لیت شعری لِمَ لا ینسب الظلم إلى الملك المجازی حیثُ یجعل بعض مَنْ تحت تصرفه وزیراً قریباً وبعضهم کتاساً بعیداً لأنّ کلاً منهما من ضروریات مملکته وینسب الظلم إلى الله تعالی فی تخصیص کلٍّ من عبیده بما خصص مع أنّ کلاً منهما ضروری فی مقامه»^۱.

به قول دهمدار اگر فطن ذکی از روی انصاف مطالعة این اخبار کند و مقصود از آن دریابد، کشف مسأله قدر بر وی آسان می شود.

الحمد لله که تا حدّی به حقیقت و واقع اموری اطلاع یافته ایم و بدین جا رسیدہ ایم که نطفه آدمی، به مثل، لوح محفوظ اوست، و آن که گفته است: «لوح محفوظ عالم صغیر نطفه است.» مقصود همین است.

و یکی از فواید عظیم این بحث و تحقیق این که عالم به سر القدر والقضا در مقام رضا و تسلیم خواهد بود؛ زیرا، دانست که پیش از وی، همه استعداد و مقدمات کار وی مهیا شده و ساخته و پرداخته بود و خود بر آنها مجبور است و

۱. وافی، ج ۱، ص ۱۱۶، باب السعادة والشقاوة.

وی را بر کساری داشته اند که عمل آن برایش آسان است و به آسانی آن را طلب می کند. پس به قضای الهی راضی و به عطای الهی قانع و به نعمت الهی شاکر باید بود. در حدیث قدسی است که:

مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يَصْبِرْ عَلَى بَلَائِي وَلَمْ يَشْكُرْ عَلَى نِعْمَائِي وَلَمْ يَقْنَعْ بِعَطَائِي، فَلْيَطْلُبْ رَبًّا سِوَائِي وَلْيَخْرُجْ مِنْ تَحْتِ سَمَائِي.

آن که دهدار فرمود: «لهذا مضاعف می شود تا هزار و چهارصد و زیاده»، اشارت به این آیت دارد: ﴿مِثْلَ الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمِثْلِ حَبَّةِ أَثَبْتٍ سَبْعِ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يضاعف لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^۱ که یک دانه هفت خوشه برویاند و در هر خوشه صد دانه باشد هفتصد دانه می شود و هفتصد که مضاعف یعنی دو برابر گردد هزار و چهارصد شود. زیاده از آن نیز از همین آیه مستفاد است که ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ و نیز از آیات دیگر چون ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾^۲ و ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾^۳ و غیرها.

بدان که علت بودن حسنه یکی بر ده یا هفتصد و یا زیاده بر آن، این است که در حسنه، توجه نفس ناطقه به ملکوت است و آن مطابق طبع او است و به وفق معرفتش از یک عمل خیر چند برابر پاداش می یابد که اعتلاء و ارتقای وجودی اوست. به مثل این که سنگی را از بلندیهایی به ارتفاع گوناگون به سوی نشیب حرکت دهند که با یک بار تحریک آن، مسافتهای مختلف به اختلاف ارتفاعات را بالطبع می پیماید، ولی عمل بد، مخالف طبع نفس ناطقه است و یک عمل بد را کیفر یکی است، مثل این که سنگ را از نشیب به فراز باید برد هر یک بار بالا بردن آن به همان اندازه بالا می رود نه زیاده.

آن که دهدار گفت: «از جمله ضروریات دانستن این است که هر فعل و عملی

۱. البقره (۲): آیه ۲۶۲.

۲. یونس (۱۰): آیه ۲۷.

۳. ق (۵۰): آیه ۳۶.

صورتی در عالم برزخ دارد ... « کلامی بسیار بلند است، به بلندی سخن بعد آن، که «علم انسان، مشخص روح است و عملش مشخص بدن.» و همان طور که فرمود از جمله ضروریات است و ما در پیرامون آن در دیگر رسائل خود بخصوص در دروس اتحاد عاقل به معقول بر مبنای حکمت الهیه متعالیه بحث و تحقیق کرده ایم و بدین دقیقه، مثاله سبزواری در حکمت منظومه در «غرر عموم قدرت حق سبحانه» اشارت می فرماید که: «حقائق ذواتنا وهویتنا لیست إلا الملكات العلمیه والعملیه.»^۱ ولکن در پی بردن به نحوه ارتباط و سنخیت عمل و صورتی که آن عمل بدان صورت درمی آید، بطور تفصیل در یک یک آنها سخت دشوار است اگرچه به مدد بسیاری از آیات و روایاتی که شرح و تفسیر سرّ و حقیقت آنهاست، و بدانچه که اساطین حکمت و عرفان در صحف علمیه خود آورده اند، می توان تا حدّی به سنخیت بین ملکات نفسانی و بین صور آنها که آدمی بدانها محشور می شود پی برد و رسید، ولی ورود در بحث مستلزم تصنیف کتابی علیحده خواهد شد؛ لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

مخفی نماند که این صور، جوهر ذات شخص می گردند. و این انسانی که در این جا نوع است و در تحت آن اشخاص است، در نشئه آخرت، جنس است و در تحت او انواع است و آن انواع صور جوهری اند که از ملکات نفس در صقع نفس تحقق می یابند و آدمی آنها را در خویشتن می یابد و آنها را ادراک می کند؛ چه این که جزا، نفس عمل است. و چون علم، مشخص روح، و عمل، مشخص بدن است، شبهه آکل و مأكول مدفوع است.

سخن به درازا کشید. داشتیم مطالبی که بر تحقیقات مقدم در وجود و تطورات و شؤونات او و اصل جعل و اعتباریات ماهیات و تعاکس احوال وجود و ماهیت در یکدیگر و از این گونه امور متفرع می شد بازگو می کردیم. به بیان آن

مطالب بازگشت کنیم:

د

دیگر از مطالبی که به آن مترتب است، این که چون موجودات، همه، ظلال و شوؤون و اطوار یک حقیقتند، هیچ موجودی را نتوان فاعل بالاستقلال دانست؛ چه این که حق تعالی در وجود و ایجاد، شریک ندارد و از این بیان معلوم می شود که قدری قائل به استقلال عبد در افعالش سخت به خطا رفته است.

و دیگر این که چون حقیقت واحده است، همان طور که حلول و اتحاد در آن راه ندارد که در وحدت دوئی عین ضلال است، تفوه به جبر نیز صحیح نیست، زیرا، جبر - چنان که گفته ایم - ستم کردن کسی است دیگری را به خلاف آنچه که میل و اراده آن دیگری است. تعالی الله عما يقول الظالمون علواً کبیراً.

بدین لطیفه، صدر قونوی در تفحّات افاده فرموده است که:

اختیار الحق المشهود في الكشف ليس على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجع عنده احدهما لمزيد فائدة او مصلحة يتوخاها. فمثل هذا يستنكر في حقه تعالی لانه احدى الذات واحدى الصفات وامره واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء علم واحد، فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حکمین مختلفین بل لا یمکن غیر ما هو المعلوم المراد في نفسه. وليس هذا من قبيل الجبر كما يتوهمه اهل العقول الضعيفة إذ ليس ثمة سوى فمن الجابر؟^۱

آری:

سخن از جبر چبود؟ ژاژ خائی
عقول نارسا را چیست منظور؟

چو در توحید حق نبود سوائی
کدامین جابر است و کیست مجبور؟

الحمد لله که در بطلان مذهب جبر و تفویض و در حق بودن امر بین الامرین، نقاب از چهره مقصود برداشته ایم و به بسیاری از غموض اسرار اشاراتی کرده ایم و در خلال مباحث، نکاتی در بیان طایفه ای از آیات و اخبار آورده ایم و اگر چه التقاط از مسفورات اعظم داشته ایم، ولی در التقاط، جودت رویه و حسن سلیقه به کار برده ایم و یک رشته از گفتنیها را گفته ایم. و چون در حلقه تدریس تنی چند از طالبان کمال این همه شهد و شکر از کلک فرو ریخت، شایسته است که به گفته عارف رومی تمثّل جویم:

مثنوی را چون تو مبدأ بوده ای گر فزون گردد تو اش افزوده ای

این سخن شیر است در پستان جان بی کشنده خوش نمی گردد روان

دعواهم فیها سبحانک اللهم وتحیتهم فیها سلام و آخر دعواهم ان الحمد لله

رب العالمین.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

خاتمه (رساله‌ای در اقسام فاعل)

سزاوار است در این مقام به بیان اقسام فاعل در صحف حکمیه سختی رود تا بهتر و روشتر به حقیقت امر بین امرین آشنائی حاصل گردد. ما را در این امر، وجیزه‌ای است که درج آن را در این جا به عنوان خاتمه رساله مناسب دیده‌ایم:

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد خدای را که فاعل معقول و محسوس است، و جمال صنعتش یکپارچه قوسموس است. درود بر نبی خاتم و آل او که هر یک در ذات الهی ممسوس است، و بر هر تقی و نقی که عقلش مونس و با خدای مانوس است.

و بعد چنین گوید حسن حسن زاده آملی که: این وجیزه در بیان اقسام فاعل مستعمل در کتب حکمیه است، به امید این که اهل تحقیق را وسیلت کار افتد، و مرا اثری پایدار به یادگار ماند.

فاعل در لغت کننده کار است، و در تردد تحت، اسمی است که فعل و یا شبه فعل متقدم او یدو اسناد داده شود، و ملاک، صرف اسناد به فعل متقدم است،

خواه آن فعل در واقع از او صادر شده باشد و یا از دیگری. به قول عارف رومی در دفتر سوم مثنوی:

مات زید زید اگر فاعل بود لیک فاعل نیست کو عاطل بود
او ز روی لفظ نحوی فاعل است ورنه او مقتول و موتش قاتل است
فاعلی چه کو چنان مقهور شد فاعلیها جمله از وی دور شد
فاعل در نزد طبیعی، محرك ماده موجود از حالی به حالی است. و در علم الهی، فاعل، به معنی معطی وجود است. چنان که صدر المتألهین در ابتدای اسفار به عنوان بראعت استهلال فرموده است: «الحمد لله فاعل کل محسوس و معقول و غایة کل مطلوب و مسؤول الخ.»

متأله سبزواری در حکمت منظومه گوید:

معطي الوجود في الالهی فاعل معطي التحرك الطبيعي قائل
و در شرح آن گوید:

معطي الوجود یاخراج الشيء عن الیس إلى الیس ماهیة ووجوداً ومادة
وصورة في العلم الالهی فاعل، ولكن معطي التحرك الحکیم الطبيعي قائل
بأنه فاعل. فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته،
بل إنما حرك مادة موجودة من حال إلى حال. والالهیون كثيراً ما يطلقون الفاعل
على هذا مثل ما يقولون النجار فاعل للسیر، والنار للاحراق، لكن لا بما هم
الهیون.

وایشیر إليه في الكتاب الالهی بقوله تعالى: ﴿أفرأیتم ماتمنون﴾ * «أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» إلى آخر الآيات الثلاث.

و در هامش آن در بیان فاعل طبیعی گوید:

الفاعل إنما حرك مادة موجودة، ووجود الصورة المفاضة إنما هو من الله تعالى
وهذا أحد معاني الأمرين، فإن فاعل الوجود في أي شيء كان هو الله
تعالى، وفاعل حركته من حال إلى حال، هو الفاعل الإمكانی.

وما أشير إليه في الكتاب هو هذا أي لستم المعطين لوجود المنى والمزروع وغيرهما
لاإنكم لستم مبادئ الحركة الأينية للمنى والبذور النباتية وغيرهما.^۱
ولكن مطلب عمده در بیان فاعل به معنی معطی الوجود است؛ زیرا، وجود
واحد صمدی است و تعدّد در آن راه ندارد که وجودی جاعل و وجودی مجعول
باشد و به عبارت دیگر، یکی علت و دیگری معلول بوده باشد.

در بحث جعل که: «آیا وجود مجعول است یا ماهیت؟» چه می خواهند؟
و آنان که قائل به اصالت وجودند و گویند مجعول بالذات وجود است، از این
سخن چه اراده می کنند؟ در این که وجود اصل است و مساوق با حق است، بحثی
نیست، و در این که در میان الفاظ، این دو کلمه بهتر از کلمات دیگر حکایت از
حقیقة الحقایق می نمایند، اعتراضی نیست، ولی مجعول بودن وجود یعنی چه و یا
مجعول بودن ماهیت چه معنی دارد؟ ماهیت از تعین شأن وجود صمدی منتزع
است که وجود تعین یافته را بدین سوی نگاه کنیم محدود است، و بدان سوی که
شأنی از شؤون وجود صمدی است، غیرمتناهی است؛ زیرا، هیچ چیز به تمام
جهت از مبدأ نازل نمی شود. پس آن سوی که ملکوت اوست، در دست مبدأ
است و در تحت تدبیر اوست بیده ملکوت کل شیء.

و حق این است که اشیاء از حیث وجود و حقیقت شؤون یک وجود و حقیقت
صمدی اند که هوالأوّل والآخر والظاهر والباطن؛ یعنی، انسحاب وجود واحد
احدی بر حقایق و مراتب است، و به اعتبار تعین، غیر حق سبحانه اند که هیچ
کلمه وجودی از حق جدا نیست، و در عین حال حق سبحانه در هیچ یک آنها
نیست که غیرمتناهی در متناهی نگنجد: ﴿عَنْتَ الْوَجْهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾^۲

تفصیل این مباحث را در رساله جعل و وحدت از دیدگاه عارف و حکیم طلب
باید کرد.

۱. ص ۱۱۸، ط اعلی.

۲. طه (۲۰): آیه ۱۱۱.

تعریف اقسام فاعل

فاعل یا علم به فعلش دارد و یا ندارد. در صورت ثانی، یا فعل او ملایم طبع اوست، آن «فاعل بالطبع» است، و یا ملایم طبع او نیست، آن «فاعل بالقسر» است.

و بنابر صورت نخستین که فاعل، عالم به فعلش باشد یا فعلش به اراده او نیست، آن «فاعل بالجبر» است، و یا به اراده اوست، و در این صورت که به اراده اوست، یا علم او به فعلش با فعل اوست بلکه عین فعل اوست که علم او به ذات خود، همان علم اجمالی سابق به فعل او است نه چیز دیگر، آن «فاعل بالرضا» است، و یا این که علم او به فعلش با فعلش و عین فعلش نیست، بلکه سابق از فعل اوست.

و در این صورت که علم او سابق است یا عملش قرین به داعی زائد بر ذات است آن «فاعل بالقصد» است، و یا قرین به داعی زائد نیست بلکه نفس علم فعلی منشأ معلول است.

و در این صورت که نفس علم منشأ است، یا علم به فعل، زائد بر ذات فاعل است، آن را «فاعل بالعنایه» گویند، و یا علم به فعل، زائد بر ذات فاعل نیست، بلکه عین علم فاعل به ذاتش همان عین ذات اوست و آن علم اجمالی به فعل در عین کشف تفصیلی است، آن را «فاعل بالتجلی» و نیز «فاعل بالعنایه به معنی اعم» گویند.

این ترتیب در بیان وجه ضبط اقسام فاعل را از شرح منظومه مرحوم حاجی^۱ و از تعلیقه وی بر اسفار آورده ایم. در نظم آن فرموده است:

بالطبع أو بالقسر أو بالقصد أو بالجبر بالتسخير فارع مارعوا

أو بالتجلی ثم بالعنایة أو بالرضا فادروا أولى الدراية

ما را در تعلیقات بر منظومه و اسفار برخی از مباحث در پیرامون اقسام فاعل است که اعراض از تعرض بدانها را اولی دیده ایم تا بحث به درازا نکشد.

حکیم سبزواری در وجه ضبط، بعضی از اقسام فاعل را نیاورده است که در بعد خواهیم گفت و توضیحاً گوئیم:

فاعل بالطبع آن است که فعل از فاعل بدون شعور و اختیار او سرزند؛ یعنی، فاعل، مدرك ذات و فعلش نیست، ولی فعل، مناسب و ملایم با طبع و ذات فاعل است مانند فرود آمدن سنگ از بلندی به پستی، و سوزاندن آتش.

فاعل بالقسر آن است که فعل بدون شعور و اختیار از فاعل سرزند و چون فاعل بالطبع مدرك ذات و فعل خود نیست، ولی فعل بر خلاف مقتضای طبیعت و ذات فاعل از فاعل سرزند، چون حرکت سنگ که به بالا پرتاب شده است.

پس این دو قسم فاعل در نداشتن اختیار و شعور و ادراك به ذات و فعل خود مشابهند، و در مناسب بودن فعل با طبع فاعل و عدم مناسب بودن آن از یکدیگر متمایزند، که مناسب، فاعل بالطبع است و غیر مناسب، فاعل بالقسر.

۱. ص ۱۱۳، ط اعلی.

۲. ج ۲، ص ۲۲۲، ط ۲.

فاعل بالجبر آن است که فعل به اراده فاعل و اختیار وی نباشد و با کراهت وی بوده باشد، ولی فاعل شأنیت اراده را دارد، به این بیان که فاعل بالجبر مدرک ذات خود و عالم به فعل خود است و در کارش شاعر است، ولی فعل او به الزام و الجاء دیگری است مر وی را. پس آن فعل ملایم با ذات فاعل و از روی شوق وی نبود و به فعل خود مستکمل نخواهد بود؛ زیرا، استکمال، در صورتی است که فعل با طبع فاعل عالم به ذات و فعل خود ملایم و سازگار باشد و برای غرضی که خارج از ذات او و غیر ذات اوست فعلی انجام دهد.

مثال فاعل بالجبر این که ظالمی مظلومی را به بیگاری بر کاری وادار کند، چنان که راه گریز و گزیر برای او نبوده باشد.

از آنچه در تعریف این سه قسم فاعل گفته ایم دانسته می شود که صدور فعل از آنها از روی اراده و اختیار آنها نیست و هر سه در این معنی شریکند، ولی فاعل بالجبر، شأنیت اراده را دارد و مدرک به ذات و فعل خود هم هست، به خلاف آن دوی دیگر. و فاعل بالجبر با فاعل بالقصد در این جهت شریک است که فعل موافق و ملایم طباع آنها نیست.

فاعل بالقصد، فاعلی است که مدرک ذات خود است و به فعل خود نیز عالم است و علم او به فعلش سابق بر فعل اوست، و نیز علم او به فعلش قرین به داعی زائد بر ذات اوست نه عین ذات او غرض باشد، و آن داعی، غرض خارج از ذاتش است که در فعلش قصد آن غرض خارجی می کند و فایده آن را در نظر می گیرد و پس از تصدیق به فایده، کارش را برای تحصیل آن غرض انجام می دهد که در فعل خود مستکمل است و غرض آن کمالی است که فاقد آن است و به فعلش آن را تحصیل می کند، مانند کارهای همه حیوانات و افراد بشر که از روی جبر و اکراه دیگری نباشد، و به طوع و رغبت خود در پی تحصیل غذا و کسب و کار خودند.

پس فاعل بالجبر و فاعل بالقصد هر دو در این جهت شریکند که عالم به ذات و فعل خودند، و در این جهت تمیز دارند که فاعل بالقصد، با شوق و رغبت و

اراده و اختیار و میل خود، فاعل فعل است و از انجام آن فعل، غرضی در نظر دارد که بدان مستکمل است، ولی فاعل بالجبر، فاقد این جهات است. و فرق فاعل بالقصد با فاعل بالطبع و بالقسر روشن است.

فاعل بالعناية، فاعلی است که عالم به ذات و به فعل خود است و صاحب اراده و اختیار است و نیازمند به غرض زائد بر ذاتش نیست، بلکه داعی او بر فعل عین ذات اوست.

به عبارت دیگر صرف ذات او، غایت فعل اوست و علم او به فعلش سابق بر فعل است و علم او به فعل، علم فعلی است نه انفعالی، و این علم فعلی، زائد بر ذات فاعل است، و این علم فعلی علم سابق تفصیلی به فعل صادر از فاعل است، و نفس همین علم فعلی زائد بر ذات و سابق بر فعل، منشأ فعل است که معلول اوست.

بدان که این سبق علم بر فعل در باری تعالی مثلاً سبق بالذات و بالعلیه است نه سبق به زمان، مانند حرکت ید و حرکت مفتاح که همین قدر در ترتب بین متقدم و متأخر صحیح است که حرف «فاء» متخلل شود و گویی: تحرکت الید فتحرك المفتاح. پس فعل خارجی، تابع علم فعلی خواهد بود، بدون تراخی.

و معلوم است که علم به ذات فاعل، مقدم بر علم فعلی - که سابق بر فعل خارجی و منشأ حصول آن است - می باشد؛ یعنی، اولاً علم به ذات است و این علم به ذات منشأ علم فعلی است و این علم فعلی منشأ حصول فعل در خارج.

پس تعریف فاعل بالعناية به عبارت مختصر این است که: فاعل بالعناية، فاعلی است که عالم به ذات و فعل خود هست و نفس علم فعلی او به فعل، کافی است برای صدور فعل از او، بدون نیاز به قصد زائد بر علم فعلی و داعیه خارج از ذات فاعل. و علم فعلی او زائد بر ذات اوست.

و به عبارت اخص، فاعل بالعناية فاعلی است که نفس علم فعلی زائد بر ذات او، منشأ معلول اوست و علت غائی فعل، فقط ذات فاعل است.

مثلاً معماری که صورت بنائی را ابتدا در نظر می گیرد، آن صورت، علم فعلی است که بنای در خارج مطابق آن صورت و نقشه علم فعلی بنا شده است. پس اگر به فرض، آن معمار را داعی بر فعلش که بنای خارجی است عین ذاتش باشد و غایتی جز ذاتش نباشد، فاعل بالعناية است و اگر داعی زائد بر ذات باشد که برای غرضی مثلاً جلب منفعت باشد، در این صورت فاعل بالقصد است.

و بدانچه گفته ایم فرق میان فاعل بالعناية و اقسام فاعل سابق بر او روشن شده است که فاعل بالعناية از این که عالم به ذات و فعل خود است از اولی و دومی ممتاز است، و از این که صاحب اراده و اختیار است، از فاعل بالجبر ممتاز است، و از این که نیازمند به غرض زائد بر ذاتش نیست، از فاعل بالقصد ممتاز است.

فاعل بالرضا، فاعلی است که عالم به ذات و فعل خود است، و صاحب اراده و اختیار است، و نیازمند به غرض زائد بر ذاتش نیست، بلکه داعی او بر فعل، عین ذات اوست، و علم او به فعلش، سابق بر فعل است و لکن این علم به فعلش، زائد بر ذاتش نیست. چنان که در فاعل بالعناية بود. بلکه علم فاعل به ذاتش همان علم به فعلش است. پس در فاعل بالرضا علم، سابق بر فعل است از این جهت که علم، عین ذات است و ذات مقدم بر فعل، چون ذات علت تامه است و فعل، معلول وی، و علم به علت، مستلزم علم به معلول است.

نکته عمده در فاعل بالرضا این است که خود فعل، علم تفصیلی باشد، و علم به ذات فاعل، علم اجمالی سابق بر فعل باشد.

به عبارت دیگر، فاعل بالرضا، آن است که علم به ذاتش - که عین ذات اوست - سبب وجود افاعیل اوست که این افاعیل، عین علوم و معلومات اوست و علم به ذاتش علم اجمالی به فعل اوست و علم تفصیلی او به فعلش، نفس فعل اوست؛ یعنی، نفس معلوم که عین و شخص خارجی فعل است، عین علم تفصیلی اوست.

این که گفتند: «علم، سابق بر فعل است، ولو به اجمال»، برای این است که اگر علم، سابق نباشد، لازم آید که فعل بر سبیل ایجاب باشد، یعنی فاعل موجب باشد نه مختار.

و این که گفتند: «علم سابق بر فعل، علم اجمالی است»، برای این است که ذات فاعل، بسیط است بلکه بسیط من جمیع الجهات است، چنان که در باری تعالی. و ذات فاعل، عالم به خود است و صور موجودات متکثره که افاعیل متعدده اند، اگر چنانچه علم بدانها در مقام علم به علت آنها که همان ذات بسیط من جمیع الجهات است، علم اجمالی به افعال نباشد - یعنی علم تفصیلی باشد - لازم آید حضور صور موجودات متکثره در ذات بسیط من جمیع الجهات.

و آن که گفتند: «افاعیل او، عین علوم او و عین معلومات اویند»، از این جهت است که اضافه عالمیت به آن افاعیل که به این اضافه، معلوم فاعلند، همان نفس افاضه فاعل است مر آن افاعیل را بدون هیچ گونه تعدد و تفاوت نه در ذات و نه در اعتبار، مگر به حسب لفظ و تعبیر.

پس خلاصه، فاعل بالرضا آن است که فاعل، عالم به ذات و فعل خود است و در فعلش مختار و مرید است و عین ذات علت غائی است و علم به فعل، عین ذات است چنان که سابق بر فعل است به نحو اجمال در مقام ذات، و نفس فعل خارجی علم تفصیلی به فعل است.

مثلاً در نظر بگیرید صور جزئیة علمیة نفس ناطقة انسانی را که از منشآت نفسند و اضافه اشراقیه به نفس دارند که نقوش و صور جزئیة در صفحه ذهن نفس علم نفس و معلوم نفسند که نفس بدانها علم حضوری دارد، یعنی به نفس ذاتها در نزد نفسند نه به صورشان.

به عبارت دیگر علم به اشیاء مادی خارجی، حصول و ارتسام صور آنهاست لدی النفس و این صور از منشآت نفس است و علم نفس به این صور منشأ نفس ذات آنهاست نه باز صور مرتسمه آنها در نزد نفس، تا تسلسل لازم آید.

پس فاعل بالرضا از این که عالم به ذات خود و فعل خود است، از فاعل بالطبع و بالقسر ممتاز است، و از این که در فعل خود مختار و مرید است، از فاعل بالجبر ممتاز است، و از این که عین ذات او، علت غائی است و غرض زائد بر ذات نیست، از فاعل بالقصد ممتاز است، و از این که علم سابق بر فعل، زائد بر ذات نیست و علم به فعلش، سابق بر فعل است در مقام ذات به اجمال و عین فعل خارجی، نفس علم و معلوم تفصیلی او است، از فاعل بالعناية ممتاز است.

پس این سه قسم فاعل اخیر در این که فعل به اراده و اختیار از آنها صادر می شوند شریکند، اگر چه فاعل بالقصد در اختیارش مضطر است؛ زیرا، اختیارش در او حادث است و حادث را محدثی باید و آن محدث که سبب و علت حدوث اختیار است، غیر اوست که اختیار فاعل بالقصد، منتهی به اسباب خارج از او می شود، تا منتهی به اختیار ازلی می گردد که به محض اختیار و بدون داعی زائد هر موجودی را که آنچنان می بایدش بیافرید و می آفریند، چنان که در صدر این مبحث گفته آمد.

و دو قسم فاعل اخیر در این که داعی بر فعل، عین ذات فاعل است و غرض زائد بر ذات نیست، شریکند که ذات فاعل، هم اول است که فعل از او صادر می شود، و هم آخر که غایت فعل خود است.

فاعل بالتجلی، فاعلی است که عالم به ذات و فعل خود است و صاحب اراده و اختیار است و نیازمند به غرض زائد بر ذاتش نیست، بلکه داعی او بر فعل، عین ذات اوست نه داعی زائد، و علم او به فعلش، سابق بر فعل است، و این علم به فعل، زائد بر ذات نیست، بلکه عین ذات است و علم به ذات که عین ذات است، علم اجمالی به فعل است و لکن این علم فاعل به فعل، علم اجمالی به فعل است در عین کشف تفصیلی که از مجرد علم تفصیلی سابق بر فعل، فعل از فاعل بدون داعی زائد صادر می شود. پس علم به فعل در «فاعل بالتجلی»، قبل از فعل به طور تفصیل است که در علم فاعل به ذاتش، علم به فعلش به تفصیل منطوی است،

به واسطه انکشاف معلول در نزد علت. لذا در فاعل بالتجلی، هم علم به ذات فاعل، علم سابق تفصیلی به فعل است، و هم نفس فعل، علم تفصیلی است. پس فاعل بالتجلی، واجد همه کمالات فاعل بالعناية و فاعل بالرضا است که هم علم سابق تفصیلی دارد چنان که در فاعل بالعناية، و هم علم، عین ذات است و هم نفس فعل، علم تفصیلی است، چنان که در فاعل بالرضا. و از جهات نقص آنها - که در فاعل بالعناية، علم، زائد بر ذات، و در فاعل بالرضا که علم سابق بر فعل، اجمالی است نه تفصیلی - مبری است.

تنبیه

از آنچه که در تعریف فاعل بالعناية و فاعل بالرضا گفته ایم، دانسته می شود که در فاعل بالعناية، فاعل در صور علمیه فعلی که علم تفصیلی اعیان خارجی است و حاصل در ذات فاعل و زائد ذات است، فاعل بالرضا است، و نسبت به اعیان خارجی، فاعل بالعناية است. فاعل بالتسخیر؛ در وجه ضبطی که از متأله سزواری از منظومه و تعلیق شان بر اسفار نقل کردیم، «فاعل بالتسخیر» را نیاورده است، اگر چه در نظمش آورده است، چنان که نقل شد. و صدر المتألهین نیز آن را در اسفار مستقلاً عنوان نکرده است و در عنوان بحث فرموده است: «اصناف الفاعل ستة»^۱، که از فاعل بالطبع آغاز شد و به فاعل بالرضا پایان یافت و فاعل بالتجلی را در سفر ثالث در مبحث علم الهی عنوان کرده است. و بعد از آن که در بحث اصناف فاعل، سه قسم فاعل بالطبع و فاعل بالقسر و فاعل بالجبر را تعریف کرده، فرموده است:

وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها، وفي أنّ فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير إياها، سواء كان تسخير المسخر القاهر

واستخدام المستخدم العالي إياها في الفاعلية أيضاً على هذه الطريقة أو على طريقة الإرادة والاختيار، واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في أفاعيلها من قبيل الثاني كالحركات الأينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والأعضاء.

وهذه القوى في العالم الصغير الإنساني بمنزلة الأشخاص الحيوانية في العالم الكبير. واستخدامها لبعضها من قبيل الأول، كالحركات الصادرة عن القوى الغذائية والنموية والحركات النبض بالانقباض والانبساط والغضب والشهوة التي موضوعاتها الأجسام اللطيفة من الأخلاق والأرواح، ومبادئها القوى المستعلية النفسانية.

وهذه المبادئ في العالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الأمر في العالم الأعلى فكما أنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما أن أشخاص الناس منهم من عصى ما أمر الله عباده على السنة رسله وفي كتبه ومنهم من أطاعه، فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصياتها فيما تأمرها به وتنهاها عنه.

ومتأله سبزواري در بيان فاعل بالتسخير فرموده است :

إرادة طبع إذا سخرًا للغير فالفاعل تسخيراً يرى
فالطبيعة المسخرة تحت النفس مع كونها فاعلاً بالطبع للجذب والدفع والإحالة
ونحوها والنفس الفاعلة بالإرادة والقصد إذا لوحظت من حيث إن هذه مسخرة
بأمر الله تعالى وتلك بأمر النفس بل الكل بأمر الله تعالى، كائنا فاعلين بالتسخير.

وقال في تعليقه على المقام :

الفاعل بالقصد أو بالطبع أو غيرهما، إذا لوحظ في نفسه فهو مسمى باسمه وإذا
لوحظ من حيث هو تحت قاهر مسخر، فهو فاعل بالتسخير فليس له مصداق
على حدة.

والنفس مع علوها لما دنت بأمرها كل القوى قد سخرت

حیث إنّها آیه التوحید متعلّمة بأسماء الحقّ تعالیٰ، التزیهیة والتشبیہیة، لایشذ من حیطة حکایتها ومظهریتها شیء من الأسماء فهي عالیة فی دنوّها ودانیة فی علوّها، کلّ بحسبها، فهي الأصل المحفوظ فی القوی. وعمود جمیع المراتب نسبتها إلى الكل نسبة الحركة التوسطیة إلى القطعیة فكانت القوی بالنسبة إلى قاهرة النفس علیها فاعلات بالتسخیر، فالنفس تقول: «أیتها المدركة! تدرك بقوتی، وأیتها المحركة! تحرك بحولی ولا حول ولا قوة لكما ولغير كما إلا بی». فکما تقول: «تعقلت»، تقول: «أحسنتُ وحركت وتحركت.»، وتنسب الكل إلى نفسها. ولولا الاتحاد بین النفس والقوی، لما تأملت بسوء مزاج او تفرق اتصال يحدث فی البدن المأحسّ، بل كانت کمنّ يحب احداً والمحبوب يتالم بتفرق اتصال والمحب يغتم بذلك. فالنفس لها وحدة جمعیة هي ظل الوحدة الحقّة الحقیقة.

کیف مدّ الظل نقش اولیاست کاو دلیل نور خورشید خداست
پس از آنچه در معنی فاعل بالتسخیر از صدر المتألّهین و متألّه سبزواری نقل کرده ایم، تعریف فاعل بالتسخیر چنین خواهد بود: فاعل بالتسخیر، فاعلی است که در فعلش مقهور دیگری است نه مجبور دیگری، چنان که فاعل بالجبر، مجبور دیگری بود. و فعل فاعل بالتسخیر، موافق طبع و اراده فاعل است، اگر چه مقهور قاهر است که اگر فرضاً مقهور دیگری نمی بود، باز همان فعل مطابق طبع و اراده او بود.

همچنان که متألّه سبزواری فرمود، هر یک از فاعل بالقصد یا بالطبع یا غیر آنها، چون فی نفسه ملحوظ شود، یعنی با قطع نظر از قاهر مسخر، همان فواعل به اسامی خودند و چون همین افعالشان در تحت حکومت و استیلا و قهر و تسخیر و استخدام دیگری باشد، هر یک از آنها، فاعل بالتسخیر می شود، برای فاعل بالتسخیر مصداق علی حده ای نیست.

و باز دانسته می شود که فاعل بالتسخیر، اعم است از این که عالم به فعل خود

باشد، چون فاعل بالقصد که مسخر و مقهور مستخدم عالی بر وی است، و یا عالم به فعل خود نباشد، چون فاعل بالطبع که مسخر دیگری است.^۱

مرحوم استاد الهی قمشه ای در کتاب حکمت الهی تعریف فاعل بالتسخیر را محدود فرموده اند بدان صورتی که فاعل، عالم به فعل خود باشد و مجبور نباشد، ولی بدانچه که گفته ایم دانسته شد که فاعل بالتسخیر حتی فاعل بالطبع را شامل است که همین فاعل بالطبع چون مقهور و مسخر مستخدم عالی باشد، فاعل بالتسخیر است و برای فاعل بالتسخیر، جز آمدن اسم و عنوان حکومت و قهر دیگری بر روی فاعل بالطبع یا بالقصد، مثلاً، مصداق جداگانه ای نیست.

عبارت آن جناب در کتاب نامبرده این است:

اما فاعل بالتسخیر، فاعلی است که عالم به فعل خود باشد و آن فعل ارادی به اراده و بدون اجبار برای استکمال ذات خود از او صادر شود، چون فاعل بالقصد، ولی مانند فاعل بالجبر، وی را حاکم قاهری به آن عمل اختیاری الزام کرده باشد که از حکمش فرار نتواند، لیکن الزام قاهر مسخر بر موافق طبع و به اختیار و بر استکمال ذات فاعل بالتسخیر باشد به خلاف فاعل بالجبر؛ یعنی، اگر این فاعل به دست حاکمی مسخر نبود، باز بالاستقلال همان کار می کرد که به الزام و قهر غیر می کند، ولی فاعل بالجبر، اگر جابر، الزامش نمی کرد، ابدأ به ذات خود، آن فعل از او سر نمی زد.

خلاصه، فاعل بالتسخیر با هر یک از فاعل بالقصد و بالجبر، یک جهت مشابهت و یک جهت مخالفت دارد.

اما جهت مشابهتش با فاعل بالقصد، آن است که هر دو، فعل به اختیار برای استکمال و درك لذت خود کند.

اما جهت مخالفتش با فاعل بالقصد، آن که فاعل بالقصد را حکم قاهری،

الزام به فعل اختیاری نکرده، چنانچه فاعل بالتسخیر را کرده است.
اما جهت مشارکتش با فاعل بالجبر، آن است که هر دو را قاهر، الزام به فعل خود کرده.

و اما جهت مخالفتش با فاعل بالجبر، آن که فاعل بالجبر را نه ملایم با ذات اوست و نه مستکمل به آن باشد، ولی فاعل بالتسخیر را فعل ملایم ذات و بدان فعل مستکمل است؛ یعنی، در جبر، جابر، فاعل را برخلاف کمال، ولی مسخر، فاعل بالتسخیر را بر موافق کمال وادار می کند.
چنان که معلوم است آن جناب فاعل بالتسخیر را محدود کرد بدان جا که فاعل، عالم به فعل خود باشد. پس بنابر تعریف ایشان، فاعل بالطبع در سلک فاعل بالتسخیر در نمی آید و حال آن که دانستی فاعل بالتسخیر اعم است از این که فاعل عالم به فعل خود باشد یا نباشد.

و نیز مرحوم استاد فاضل تونی در کتاب الهیات، فاعل بالتسخیر را تعریفی کرده است که خالی از دغدغه نیست. عبارت آن جناب این است:

فاعل بالتسخیر، عبارت است از این که فعل، بی اراده از آن سرزند و فاعل شأنیّت اختیار داشته باشد، مثل آن که کسی را مجبور کنند به کاری.

این تعریف، چنان که ظاهر است، تعریف فاعل بالجبر است که برای فاعل بالتسخیر آورده است، اگر چه انطباق آن با تعریف فاعل بالجبر نیز درست نمی شود؛ زیرا، فاعل بالجبر، در فعل خود بی اراده نیست.

فاعل بالعشق؛ جناب استادم الهی، رضوان الله تعالی علیه، در کتاب نامبرده، فاعل بالعشق را بر اقسام فاعل افزوده و فرموده است:

ما با آن که عقاید و سخنان مشاء و اشراق و خصوص عقیده محقق طوسی و صدر المتألهین و عرفا را قابل هر گونه تقدیس می شماریم و صاحبانش را صاحب افکار عالیّه و مقام شامخ در حکمت می دانیم، باز به فکر قاصر، فاعلیّت دیگر بر اقسام هشتگانه مذکوره افزوده ایم و آن،

«فاعل بالعشق» است.

و مراد ما آن است که فاعل، از عشق به ذات خود، محبت به هیأت ذات خود پیدا کند و آن محبت، سبب ایجاد گردد. و حق متعال، فاعل اول را بدان گونه فاعل دانیم. ذات باری، عز اسمه، به عشق به ذات خود و هیئات ذاتی خود ایجاد عالم فرمود.

بیانش آن که چون ذات واجب تعالی در فوق نامتناهی در حسن و جمال و کمال وجودی است، از مشاهده و حضور ذاتش در مقام ذات، عشق و ابتهاج نامتناهی بر آن ذات حاصل باشد و از آن ابتهاج و عشق، حب به ظهور هیئات کمال خود که صور موجودات است پیدا کند و به صرف آن عشق و ابتهاج، ایجاد خلق کند، پس از عشق و ابتهاج به ذات خود، ابتهاج و عشق به هیئات ذاتی خود دارد و بر این عشق بی هیچ سبب و واسطه و غرض، نظام آفرینش که آثار و مجالی هیئات ذاتی او است مترتب شود، پس او، فاعل بالعشق است.

و این معنی، طبق برهان و عقل و منطق است به بیانی که اجمالاً ذکر شد و ما به فکرت و رای خود اختراع ننموده ایم بلکه به اشاراتی که ذات حق در حدیث قدسی فرمود: «أحببت أن أعرف فخلقت الخلق» در این اشارت، این حقیقت را دریافتیم، منتهی ما از «حب کامل» به لفظ مرادفش «عشق» تعبیر کردیم.

اگر گویی: «واجب الوجود، عشق مطلق است و از بیانات سابق معلوم شد که داعی و غرض زائد بر ذات، در فعل او منظور نیست، پس چگونه این جا داعی ایجاد را حب معروفیت گرفته که لازمه اش تحصیل غرض و داعی زائد است؟ زیرا اگر عالم را خلق نمی کرد، به معروفیت نمی رسید؟»

جواب گوییم: این گونه بیان به منزله «تحرکت الید فتحرک المفتاح» است؛ یعنی، خلقت بر حب و عشق به هیأت ذاتی خالق بی غرض و فاصله

مترتب شد، چنانچه بر حرکت ید، حرکت مفتاح. و «لکي أعرف» هم که علت غائی خلقت مذکور شده، عین «أحببت أن أعرف» است که علت فاعلی است.

و اگر گویی: این، قول تازه‌ای نیست! این، همان عقیده مشاء و اشراق و عرفان است که به عبارت دیگر ادا شده.

جواب گوئیم: آرای هر کدام از مشاء و اشراق و عرفان، بیان شد و هیچ کدام عین نظریه عشق نبود. مآل گفتار و نتیجه رأی، عشق لطیف و دقیقتر از آرای همه آن قریب است. لیکن باز گوئیم چنانچه غرض مشاء یا اشراق یا دیگران، همین نظریه و همین معنی است که لامشاحه فی الاصطلاح، پس در فاعل بالعشق، ما، وضع اصطلاحی نموده ایم و اگر به معنی قول ما با آنها می‌این است، پس باید قول حق را بدون نظر به قائل اختیار نمود. و البته، به نظر منصفانه در آن نظر کرد تا حق و حقیقت را دریافت. واللّه الهادی.

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

اقسام فاعل در انسان مصداق دارد

بدان که این اقسام فاعل، همه، در انسان مصداق دارد و چون این فواعل را در خویشتن یافت، در صدق یا عدم صدق آنها بر مبدأ عالم که نتیجه این بحث در اقسام فاعل است، بهتر پی می برد:

نفس، فاعل بالطبع است، از این روی که در مرتبه قوای طبیعی است و متصف به صفات آنهاست، چنان که در مرتبه اعلی به صفات روحانین است. پس در مرتبه قوای طبیعی، افعال جذب و امساك و هضم و حفظ و مزاج و افاده حرارت غریزی در بدن و افاده صحت و دیگر امور شبیه به آنها که بسیاری از آنها افعال نباتی است، مثلاً قوه غاذیه در انسان که فی نفسها ملاحظه شود عالم به فعلش نیست، ولی بر مقتضای طبع خود کار می کند و فعلش ملایم ذاتش است و در همه امور فاعل بالطبع است.

نفس، فاعل بالقسر است، از این روی که در مرتبه و مقام نازل در بدن فاعل حرارت غریبه حمائی و مرض و سمن مفرط و هزال و جذب و هضم اخلاط و

اغذیه مضره و دفع اخلاط صالحه است؛ زیرا، در این افعال، قوا را نه شعور به فعل خود است و نه فعل موافق طبع آنهاست.

نفس، فاعل بالجبر است، مثل این که نفس خیر صالحی، لطمه ای بر یتیم آورد، و مرتکب قبائح و فواحش شود، و به جبر شهادت زور دهد و به کذب علی الله دهان گشاید.

نفس، فاعل بالقصد است، به قیاس آن افعالی که با اختیار و اراده آنها را انجام می دهد، أعنی اعمال و حرکات خارجیّه اش که به سبب بواعث و دواعی خارجی فعل را برای تحصیل آن اغراض و استکمال ذات خود به تحصیل آن اغراض انجام می دهد، مانند کتابت و مشی و حرکت و صنعت و دیگر اموری که غرض خارج و داعی زائد دارند و از روی اراده و اختیار و برای استکمال فاعل تحصیل می شود.

نفس، فاعل بالعنايه است، آن صورتی که تمرین و عادت بر راه رفتن روی دیوار بلندی و بودن بالای درخت و مناره مرتفعی مثلاً ندارد، و مجرد تخیل و توهم سقوط بدون رویه و تصدیق به غایت، منشأ سقوط می شود که به مجرد علم به فعل، فعل از او صادر می شود، بدون غرض زائد بر تصور فعل، پس فاعل بالعنايه است. و مثل قبض لسان و آب افتادن در دهان به مجرد تصور حامض.

نفس، فاعل بالرضا است، نسبت به صور جزئیّه علمیه و نقوش ذهنی و تصورات و تصدیقات و توهماتش که علم نفس بدانها، عین صور موجوده آنها در صقع نفس است، و نفس، علم سابق تفصیلی بدانها ندارد و فقط همان علم اجمالی نفس، که علمش به ذات خودش است، سابق بر آن صورت است، چنان که در ضمن تعریف فاعل بالرضا گفته ایم.

و همچنین علم نفس نسبت به قوایش که نفس وجود آنها، علم نفس است، یعنی علم حضوری بدانها دارد، نه این که علم نفس بدانها، علم به صور آنها بوده است که علم ارتسامی بدانها داشته باشد؛ زیرا، اگر علم به صور آنها باشد - یعنی اگر علم حضوری به آنها نباشد و علم حصولی ارتسامی بدانها داشته باشد -

از این سه وجه بدر نیست: که صور آن قوا یا در نفس حاصلند، و یا در ذوات قوا حاصلند و یا در آلات دیگر غیر از این قوا.

در وجه اول، لازم آید که آن صور، کلی باشد؛ زیرا، آنچه را نفس ناطقه در مقام رفیع خودش ادراک می کند، معقول است، و معقول، کلی است، و حال این که ذوات آن قوا، افعال جزئیة نفسند و نفس آنها را به طور جزئی استعمال کرده است.

و در دوم، انتقاش صور در ذوات خود آن قوا، استعمالی است که ناچار باید علم بدان حاصل باشد و نیز علم به آنچه به سبب و واسطه آن، این استعمال واقع شده است، باید حاصل باشد و نقل کلام در آن واسطه می شود که ما به الاستعمال است و سؤال می شود که علم نفس بدان چگونه است؟ آیا به صورت آن است یا به ذات آن و هکذا؟

و دیگر این که بنابر این وجه، لازم آید که این قوا، عالم به ذوات خود باشند و حال آن که قوای جسمانی و حاصل در ماده اند و نمی توانند علم حضوری به خود داشته باشند.

و دیگر این که بنابر این وجه، اجتماع مثلین لازم آید.

و دیگر این که صور قوا، غیر از ذوات آن قوا است و نفس ناطقه اعیان و ذوات، آن قوا را به کار می دارد، نه صور آنها را. پس باید علم حضوری به اعیان آن قوا داشته باشد که خود آن قوا در نزد نفس حاضر باشند.

و در وجه سوم، باید صور قوا در آلات دیگر حاصل باشند و حال این که آلات دیگری جز همین قوا نیست. وانگهی بر فرض وجود آلات دیگر، نقل کلام در علم نفس بدانها می شود.

نفس، فاعل بالتجلی است، برای این که نفس، بسیط است و جامع جمیع شؤون و قوای خود است و اصل محفوظ در جمیع قوایش و لفّ و متن وجودات آنهاست؛ «النفس فی وحدته کلّ القوی». و چون نفس در مقام وحدت ذات خود،

عین کثرت قوا و شؤون خود است، لذا از دانستن ذات خود که انکشاف و علم اجمالی ذاتش است، جمیع قوایش را به وجود واحد بسیط، عالم است، علمی که متقدم بر وجود متکثره قوا و متقدم بر علم نفس به آن قواست که این علم نفس به آن قوا، عین وجودات فعلی قواست و این علم به قوا، عین انکشاف قوا و شؤون و صور علمی اوست، اگرچه بعضی از نفوس که کامل نیستند، علم به این علم نداشته باشند؛ زیرا، نفوس کامله، نه تنها به قوا و شؤون ذاتش علم دارند، بلکه به قوای خارجی نیز عالم خواهند بود که آنها نیز در حیطه کلیه ذات انسان درآیند، چنان که درباره ائمه اطهار آمده است که: «أنفسکم فی النفوس وأرواحکم فی الأرواح».

نفس، فاعل بالتسخیر است، برای این که آیت توحید حق تعالی است و وحدت جمعیه دارد که ظل وحدت حقه حقیقه است.

کیف مدّ الظل نقش اولیاست کما و دلیل نور خورشید خداست

و همه اسماء را از تنزیهی و تشبیهی، واجد است: ﴿و علم آدم الاسماء كلها﴾. و از جهت تجرّد ذاتش و تدبیر در مملکت بدنش عالیه فی دنوها، ودانیه فی علوها که احاطه و استیلای بر جمیع قوای کشور وجود خویش دارد، و هیچ یک از آنها استقلال وجودی ندارد، بلکه همه، افاضه و اشراق نفسند و به اضافه اشراقیه نفس بود و نمود دارند و قائم به نفسند که نفس، فاطر آنهاست و آنها از وی منفطرنند. و چنان که دانسته ای نفس، اصل محفوظ در قواست و عمود جمیع مراتب عالی و دانی تشنّات و تطوّرات خود است و فعل قوا، هر یک، موافق سرشت اوست. مثلاً چشم در دیدن و گوش در شنیدن و قوای متخیله و حافظه و متفکره و غاذیه و ماسکه و هاضمه و غیرها که فعل هر یک با طبیعت و جبلّت آن مناسب است و از فعل خود لذّت می برد و در آن طغیان و عصیان ندارد، ولی در عین حال هر یک از آنها فاعل بالتسخیر است که در تحت فرمان نفس ناطقه است و به تسخیر و استخدام نفس است، خواه برخی از آنها واسطه برخی دیگر

باشد و خواه نفس بلا واسطه بعضی آنها را استخدام کند، در هر دو صورت، همه، مسخرات نفسند. و فعل نفس است که در هر موطن، ظهور و بروز دارد که تو را رسد بگویی آن قوا، مجالی و مظاهر نفسند و بدن، مرتبه نازله آن است. مثلاً نفس به قوه مدرکه می گوید: «ای مدرکه! تو به قوت من ادراک می کنی.» و به قوه محرکه می گوید: «ای محرکه! تو به حول و قوت من حرکت می دهی و لاحول و لا قوه لکما إلا بی». که جمیع افعالت را به نفس خود نسبت می دهی و می گویی: «من تعقل کردم» و «من احساس کردم» و هکذا. و در هر یک آنها، فعل، به طور محدود به آن قوه و اندام خاص منسوب است، اگر چه همه از نفس است. مثلاً نفس می گوید: «من دیدم»، ولی دیدن، فعل چشم است، و «من گرفتم»، ولی گرفتن، فعل دست است، و «من رفتم»، ولی رفتن، فعل پا است. و همچنین در افعال دیگر قوا و جوارح، ولی در عین حال همه فعل یک حقیقت است که نفس است و لاحول و لا قوه الا بالله.

نفس، فاعل بالعشق است، که به تعبیر مرحوم استاد قمشه ای، رفع الله تعالی درجاته، نسبت به همه افعال که از وی سرزند؛ زیرا، هر چه از نفس به ظهور رسد، در اثر عشق است به ذات خود و هیأت ذاتیه خود. مثلاً صانع، در صنعتش، و عالم، در اظهار علمش، و عابد، در عبادتش، و کاتب، در کتابتش، همه را عشق به ذات و هیأت ذات و ادار به این افعال کند و اگر تعشق و ابتهاج نفس به ذات و هیأت ذاتی خود نبود، اصلاً از او فعلی به ظهور نرسیدی.



کدام قسم از اقسام فاعل را بر حق سبحانه باید اطلاق کرد؟

حالا که اقسام فاعل را دانسته ایم، ببینیم کدام یک از آنها را بر باری تعالی می توان اطلاق کرد؟ صدر المتألهین در اسفار فرمود:

جمعی از طباعیه و دهریه، قائلند که: «مبدأ کل، فاعل بالطبع است.»،
و جمهور متکلمان قائلند که: «فاعل بالقصد است.» و شیخ رئیس، موافق
جمهور مشاء، قائل است که: «فاعلیت حق تعالی مر اشياء خارجی را
بالعنایه است، و مر صور علمیه حاصل در ذات باری را بنابر رأی ایشان
که صور را زائد بر ذات دانستند، بالرضا است.»، و صاحب اشراق،
به تبع حکمای فرس و رواقیان قائل است که: «مبدأ کل، فاعل بالرضا
است.»^۱

این بود کلام آن جناب که نقل به ترجمه کرده ایم، و خود او قائل است که حق تعالی فاعل بالتجلی است.

طبیعی و دهری، مبدأ کل را «فاعل بالطبع» می داند، یعنی مبدأ را ماده می داند و قائل به متافیزیک، اعنی ماورای طبیعت نیستند. بسیار جای شگفتی است که این گروه چگونه خود را فراموش کرده و به خود اجازه داده اند که وحدت صنع و تدبیر نظام احسن و اتقن عالم را که دیده از تماشای آن خیره می ماند و شاه خرد در تصور آن مات است، به طبیعت عديم الشعور که از وی بروتیره واحد جز یک فعل بیش صورت نمی گیرد، نسبت دهند؟!

این رأی فائل، از کثرت شناعت و دنائت آن، قابل تعقیب نیست، و سخن درباره آن گفتن، آب در غربال بیختن و باد در هاون سودن است. و در حقیقت آن که در فاعل کل، قائل به فاعل بالطبع است، از فطرت انسانی منسلخ است. در دیوان راقم آمده است:

طبیعی را طبیعت کرد تسخیرش که اندر صنع

ترو رفته است چندان که فرو مانده است از مبدا

چه صنعی فسحت یک قطره ماه مهینی را

محیطی ساخت در کاش کم از یک قطره دریاها

بدیهی است که فاعل کل، فاعل بالقسر و بالجبر نیست؛ چه آن کس که قاسر و جابر اوست، کیست؟ و از فاعل بالجبر و بالقسر این همه آثار صنع که محض حیات و علم و قدرت و اختیار و اراده و وحدت صنع و تدبیر است، چگونه است و چیست؟ و با توحید ذات، تفوّه به فاعل بالقسر و بالجبر در فاعل کل، غلط است.

فاعل بالتسخیر نیز در فاعل کل راه ندارد؛ زیرا آن کس که مسخر او است، کیست؟ و حال آن که بعد از وجود بحث، عدم محض است، عدمی در وعاء ذهن؛ زیرا، در متن خارج، عین شخص واحد وجود غیر متناهی تمام فوق التمام

است، چنان که فاعل بالقسر و بالجبر در آن جا راه نداشت.

خلاصه، علت عدم تطرق این سه قسم فاعل در مبدأ کل، یک چیز است که جز وجود، چیزی نیست تا قاسر یا جابر و یا مسخر او باشد؛ و وجود مساوق حق است و بعد از حق، بطلان محض است، ﴿ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾^۱

چنان که ماسوای فاعل کل، بدون استثنای خردلی، مسخر اویند و همگی، فاعل بالتسخیرند که در ید قهر و تسخیر فاعل کل مقهور و مسخرند و در تحت امر و تدبیر او مؤتمر و در کارند و هر یک با شوق و عشق از فرط میل و رضا، به سوی او رهسپارند؛ زیرا، فعل هر یک، موافق و مناسب عین اوست، چون باصره، در دیدن و عاقله، در فهمیدن و ابر، در باریدن و زمین، در پروراندن و رویاندن و آفتاب، در نور دادن و ماه، در نور گرفتن، و عالم جسم و جسمانی، مطلقاً در بی قرار بودن، و در عین بی قراری قرار داشتن و در عین اختیار بی اختیار بودن؛ ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾.

سیر سپهر و دور قمر را چه اختیار در گردشند بر حسب اختیار دوست و همچنین عالم مدبرات و مرسلات در مخرج بودن مستعدآت به سوی کمال و آنها را از قوه به فعل رساندن، و در عین اختیار آنها و اینها، هیچ یک را اختیار تام و مستقل نبودن که مقهور و مسخرند. در دیوان راقم آمده است:

البته نه جبر است و نه تفویض ولیکن

مختار من این است که مختار نه این است

به مثل چون ماهی که در آب به اختیار خود در حرکت است و در عین حال، با آب که به سویی می رود نیز بدان سوی رهسپار است.

من ماهی ضعیفم و در آب تندرو در عین اختیار مرا اختیار نیست

هر چند مثل کلمات نوریه وجودیه مطلقاً از ظاهر و باطن، با مبدأ کُل، فوق این گونه مثلهاست.

چنان که گفته ایم، فعل هر موجودی، تکویناً، مناسب اوست که به طوع و رغبت خود در آن فعل سرگرم است، اگر چه در آن اسم و عین بودن و فلان استعداد خاص داشتن، مجبول است - «گر جان بدهد، سنگ سیه، لعل نگردهد». چنان که انسان در استعداد خود مجبول و در افعال خود مختار است که خُلُق مختاراً.

مقدّری که به گل نکهد و به گل جان داد

به هر کس آنچه سزا بود، حکمتش آن داد

(محتشم کاشی)

بعضی، از این معنی مجبول، تعبیر به مجبور می کنند، و باید توجه داشت که مجبور بدان معنی، غلط نیست که عبد در فعل خود مجبور باشد و خداوند جابر او. همه این اسماء و اعیان خارجی، قیام صدوری به فاعل دارند و روابط محضه و اضافات اشراقیه و تجلیات شؤنی مبدأ قیوم و قائم بذاته هستند، و همه، به حقیقت ساریه، در کل قائمند که توحید حقیقی جز این معنی را نپذیرد: ﴿عنت الوجوه للحي القيوم﴾^۱ و «بان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه»^۲.

و هیچ یک آنها از جانب فاعل کل، فاعل بالجبر نیست که با وحدت حقّه حقیقیه جبر راه ندارد؛ زیرا، جبر، ستم کردن کسی مر کسی راست که وی را برخلاف اراده و اختیارش به کاری وادارد، و حال آن که در وحدت، دوئی عین ضلال است، و در عین حال، کثرت به حال خود محفوظ است و افعال آنها بدانها منسوب است و به اختیار و اراده در کارند، ولی استقلال وجودی ندارند، زیرا فاعل بالتسخیرند، و فعل آنها مناسب با کمال آنهاست و آنها را به کمال

۱. طه (۲۰): آیه ۱۱۲.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۰.

می کشاند، لذا فاعل بالقسر نیستند. علاوه این که قسر دائمی بلکه اکثری، به برهان عقلی صحیح نیست. همه، به سوی کمال خود می روند، پس چه قسری و چه جبری؟! و همه در تحت تدبیر و تسخیر فاعل کل قاهر، مقهور و قائم به آن اصلند، پس چه تفویض و چه استقلال؟! نه خداوند جابر است و مخلوق فاعل بالجبر، و نه مخلوق در ذات و فعل خود مستقل، بلکه امری دیگر بین این دو است که فعل ما، در عین حال که به ما نسبت دارد، فعل الله است که در ایجاد و انتساب باید توجه داشت و احکام و قایه را مراعات کرد: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۱؛ «ولا حول ولا قوة إلا بالله» و ﴿ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾؛ ﴿ألم يعلموا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾^۲؛ «الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني»؛ «قل كلُّ من عند الله».

به ما افعال را نسبت مجازی است نسب خود در حقیقت لهو و بازی است

(گلشن راز)

﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾^۳
قرآن کریم که میزان حق و معیار صدق است، خلق را فاعل بالتسخیر از روی طوع و رغبت معرفی کرده است:

* ﴿ألم تروا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^۴

* ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنَّجْمُ مَسْخَرَاتُ بِأَمْرِ﴾^۵

* ﴿ألم يروا إِلَى الطَّيْرِ مَسْخَرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ﴾^۶

۱. الدهر (۷۶): آیه ۳۱.

۲. التوبه (۹): آیه ۱۰۵.

۳. النساء (۴): آیه ۸۰.

۴. لقمان (۳۱): آیه ۲۱.

۵. الاعراف (۷): آیه ۵۵.

۶. النحل (۱۶): آیه ۸۰.

* ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾^۱

* ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾^۲

* ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْيَوْمَ الْفَجَرَ﴾^۳

* ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ﴾^۴

* ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾^۵

* ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾^۶

* ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْها قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^۷

متکلمی که فاعل کل را فاعل بالقصد دانسته است، آیا ندانسته است که فاعل بالقصد، غرض زائد بر ذات دارد؟ زیرا، نسبت اصل قوت و قدرتش بدون انضمام دواعی و صوارف به فعل و ترك وی یکسان است و چون به فعل درآید، بدون دواعی زائد نبود، لذا فاعل بالقصد در فعل خود مستکمل است، و در حد ذات خود فاقد آن غرض است و در فعل و تروی و تأمل و تصدیق به فایده دارد و این نقایص در فاعل کل که غنی بالذات است و در ذات خود تمام، بلکه فوق تمام است، راه ندارد و ذات او، ارفع از آن است که فاعل بالقصد باشد.

صاحب این عقیده، حق را با خویشتن قیاس کرده است، از قیاسش خنده آمد خلق را: «وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَّوَهُمَ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زَبَانِيَّتِينَ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا لَهَا وَتَتَوَهُمُ أَنَّ عَدَمَهُمَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَصَفَّ بِهِمَا»^۸

و دیگر این که اگر فاعل کل، فاعل بالقصد باشد، لازم آید که در فعلش

۱. النحل (۱۶): آیه ۱۳.

۲ و ۳. ابراهیم (۱۴): آیه ۳۳.

۴. الجاثیه (۴۵): آیه ۳۴.

۵. الانبیاء (۲۱): آیه ۸۰.

۶. ص (۳۸): آیه ۳۷.

۷. فصلت (۴۱): آیه ۱۲.

۸. برخی از حدیث ابی جعفر محمد بن علی الباقر (علیه السلام) ضمن شرح حدیث دوم اربعین علامه بهانی.

مضطرب باشد، چنان که «الإنسان مضطرب في صورة مختار» و حال آن که: «الحق تعالى مختار في صورة مضطرب أي لأجل أن اختياره تعالى وجوبی احدی التعلق».

چنان که بر این عقیده لازم آید تکثر، بلکه تجسم باری، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. کثرت از این وی که ذات وی، محل طرودواعی و اغراض می شود، و تجسم از این روی ک فاعل، مستکمل در حرکت است و حرکت در امکان استعدادی است و امکان استعدادی از نشأة ماده است و چون تجسم لازم آید، باز تکثر از این روی لازم آید؛ زیرا، جسم را ماده و صورت و وجود و ماهیت است و کل ممکن زوج ترکیبی، و لازم آید قول به تشیه و تجزیه در ذات و «مَنْ ثناه فقد جزّاه وَمَنْ جزّاه فقد جهله».^۱

محض زیادت بصیرت که فاعل کل سبحانه و تعالى، فاعل بالقصد نیست، به نقل چند جمله ای از امیرالمؤمنین علیه السلام تبرک می جویم:

فاعل لا بمعنى الحركة والآلة أنشأ الخلق إنشاءً وأبتداه ابتداءً بلاروية أجالها ولا تجربة استفادها ولا حركة أحدثها ولا همامة نفّس اضطرب فيها.^۲
الحمد لله المتجلى لخلقته بخلقه والظاهر لقلوبهم بحجته خلق الخلق من غير روية إذ كانت الرويات لا تليق إلا بذوى الضمائر وليس بذی ضمير في نفسه.^۳
المقدّر لجميع الأمور بلاروية ولا ضمير.^۴

المنشئ أصناف الأشياء بلاروية فكر آل إليها ولا قريحة غريزة أضمر عليها ولا تجربة أفادها من حوادث الدهور.^۵

اما فاعل کل را، فاعل بالعناية دانستن که به مشاء نسبت داده می شود نیز

۱. نهج البلاغه، خطبة ۱.

۲. همان مأخذ، همان خطبه، ص ۷، ط تبریز.

۳. همان مأخذ، خطبة ۱۰۶، ص ۸۶، ط تبریز.

۴. همان مأخذ، خطبة ۲۱۱، ص ۱۹۱، ط تبریز.

۵. همان مأخذ، خطبة ۸۹، ص ۶۶، ط تبریز.

بی دغدغه نیست. مشاء که جناب ارسطو و اتباع اویند گویند: عنایت این است که فاعل، در فعل خود، عوض نخواهد و آن که در فعل خود عوض خواهد، به فعل خود مستکمل است و باری تعالی چون تمام و فوق التمام است و کامل الذات و فوق الکمال است، در فعل وی عوض راه ندارد. پس فاعل کل، فاعل بالعنایة است نه بالعوض، یعنی ایجادش عنایت صرف و صرف عنایت است. این سخن، بسیار سنگین است.

حکیم والا مقام ابوعلی سینا در تعلیقات چه خوش فرموده است:

لو أنّ إنساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال، فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض.

و نیز آن بزرگان فرموده اند که: فاعل کل چون کل الکمال و مسبب الأسباب و علة العلل است، علم او به نظام عالم که از آن تعبیر به نظام علمی و نظام ربّانی و عالم علم و عالم ربوبی می کنند، سبب و منشأ ایجاد عالم به اشرف و أحسن نظام است که از آن تعبیر به «نظام کیانی» می شود و نظامی اشرف از آن امکان ندارد، زیرا این نظام، ظل جمیل علی الاطلاق است. حاجی در حکمت منظومه گوید:

فالكل من نظامه الكياني ينشأ من نظامه الرباني

این نظر نیز بسیار شریف و با براهین علمی همراه و براساس متین استوار است. در تفسیر عنایت وقتی این چنین گفته می شود که جمیع خیرات و فعلیات از بدایت تا نهایت، در واحدی که بسیط الحقیقه است، منطوی باشد، یعنی آن واحد بسیط، مشتمل بر جمیع خیرات و فعلیات باشد که «بسيط الحقيقة كل الأشياء». «

عنایت بدین تفسیر نیز مطابق قواعد عقلی و بی دغدغه است. ولی از ظاهر گفتار مشاء، تفسیر عنایت بدین معنی، ملحوظ و منظور دیگران نیست؛ زیرا، به طوری که در کتب معقول شایع است، و از ظاهر گفتار شیخ در نمط هفتم

اشارات مستفاد است، مشاء، علم عنائی را صور مرتسمه در ذات باری دانند که ذاتش سبب علم تفصیلی و این علمش سبب ایجاد عالم شده است. و علم باری تعالی به آن صور علمی که علم به تفصیل اعیان خارجی است، علم بالرضا است و به اعیان خارجی، علم بالعنایه و حال این که لازمه این قول در بادی نظر این است که ذات بسیط واحد، هم فاعل و هم قابل باشد و ذات باری معروض و محل صور باشد. و اعتراضاتی دیگر که خواجه طوسی و دیگران بر مشاء وارد کرده اند.

بسیار جای تعجب است که حکیم بزرگوار ابن سینا با این که در نمط رابع اشارات، علاوه بر آن که در توحید باری برهان اقامه کرده است که واحد است، اثبات کرده است که أحد هم هست که ذاتی است واحد احدی منزّه از هر گونه ترکیب خواه از ماده و صورت و خواه از جنس و فصل و خواه از وجود و ماهیت و خواه از ترکیبات به لحاظ و اعتبارات دیگر؛ و علمش هم عین ذاتش و ذاتش از هر گونه صمات مبرا و از تدنّس اکوان ظاهر است؛ چه این که طرف ممکنات است و تعین او از صرف واجب الوجودی احدی صمدی اوست، و با این حال در نمط هفتم که از ظاهر عبارت او پیدا است، علم به اشیاء خارجی را صور مرتسمه در ذات دانست، و شارح محقق طوسی هم از شرطی که در اوّل کتاب کرده بود، دست کشید و با شیخ به اعتراض برخاست، هر چند که بیان خواجه در علم باری نیز بی اشکال نیست.

ناگفته نماند که سخنان حکمای مشاء در همه جا مفید ارتسام صور علمی در ذات نیست، بلکه می توان برای آنها محملی صحیح قرار داد.

خلاصه اگر کسی فاعل کل را، فاعل بالعنایه بودن به این معنی دانست که لازمه آن ارتسام صور علمی به اشیاء خارجی در ذات باشد، با براهین و قوانین عقلی موافق نیست و اسناد آن هم با همین سادگی به اساطین فن چون ارسطو و فارابی و ابن سینا و اتراب آنان دادن نیز کار آسانی نیست. اگر چه ظاهر گفتار فارابی در جمع بین رأیین، و شیخ در اشارات، و دیگران، همین است، لکن به

قرینه دیگر عبارات و مباحثشان در توحید و علم باری، باید در تفسیر عباراتشان در فاعل بالعناية تحقیق و عنایت و اهتمام بیشتر به کار برد. به قول متأله سبزواری در دیباچه اسرار الحکم:

تا مشکلی می رسد، تبادر به ردّ و انکار نکنید که مطالب عالیّه را فهمیدن هنر است نه ردّ و انکار. باید به نفس گفت کما قیل:

اقول لها إذا جشأت وجاشت
مكانك تحمدي أو تستريحي
مثنوی:

نکته ها چون تیغ پولاد است تیز گر نداری تو سپر واپس گریز
این کمترین را در این مقام - اعی در فاعل بالعناية از کلمات مشاء - در تعلیقاتش بر اشارات و دیگر مسفوراتش بحث و تحقیقی است که به اشاره از آن در این جا اکتفا می شود:



رئیس ابن سینا در فصل هفتم نمط سوم اشارات در بیان و تعریف ادراک فرماید:

إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك. فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلاً؛ أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مبائن له وهو الباقي.

در عبارات فوق، حکیم بزرگوار ابوعلی، کلمه تمثل و مثال را در حقیقت شیء دریافته که صورت علمیه او در ذات دریابنده است، به کار برده است، خواه آن حقیقت، شیء مفارق از ماده باشد و خواه مقارن با آن.

و این امر را خواجه طوسی در شرح به وضوح تصریح فرموده است که:

الشيء المدرك إما أن يكون مادياً أو لا يكون. فإن كان مادياً فحقيقته المتمثلة هي

کدام قسم از اقسام فاعل را ... / ۱۹۱

صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ما ، وإن كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع .

فقوله : «و هو أن تكون حقيقته متمثلة» يتناول الأمرين . يقال : «تمثل كذا عند كذا» إذا حضر منتصباً عنده بنفسه ، أو بمثاله .

یعنی ، تمثّل حضور حقیقت شیء ، اعم از مفارق و مادی است که به درستی و راستی در نزد کسی ایستاده است . پس تمثّل و مثال ، شامل مطلق صورت علمیه اعم از مفارق و مادی می باشد ، خواه آن تمثّل در نفس ناطقه باشد و خواه در مفارقات نوری و خواه در اوّل تعالی . پس تمثّل صور علمیه اشیا در صقع ربوبی ، لازمه آن این نیست که ذات محل کثرت اشباح و اشکال متکثره شود و تجزیه و امتیاز و کثرت در ذات لازم آید ؛ چه این که تمثّل صور علمیه در ذات احدی ، به وجود جمعی نوری آنهاست . و اطلاق تمثّل بر فعلیت علمیه ، مانند اطلاق صورت بر آن است که به معنی صورت هندسی نیست .

آری ، انتزاع ، در عبارت خواجه ، به مמשای مشاء است . و واقعیت این تمثّل در نفس چنان است که صدر المتألهین در اسفار فرموده است : «نفس ، یا مظهر و یا مظهر است .» ، به تفصیلی که در رساله علم بیان کرده ایم .

۲

و نیز در فصل دهم نمط یاد شده در مراتب قوای نظری نفس فرماید :
«أما الكمال فإنّ تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن»
در این عبارت ، به طور صریح ، تمثّل را بر معقولات اطلاق کرده است . پس تمثّل صورت و شکل هندسی ، شیء نیست .

۳

و نیز در فصل یازدهم همان نمط در تعریف حدس فرماید :

أما الحدس فإنّ يتمثل الحدّ الأوسط في الذهن دفعةً إمّا عقيب طلب وشوق من غير حركة، وإمّا من غير اشتياق و حركة ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه .
در این عبارت، تمثّل را بر حدّ اوسط، و بر لوازمی که بر نتیجه و مطلوب متفرّع است، اطلاق کرده است. و این لوازم را، خواجه، تعبیر به علوم متصل به مطلوب کرده است که گفت: «وقوله: "أو في حكمه" إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به.»

۴

در فصل سیزدهم همان نمط در اثبات عقل فعال گوید:
الجوهر المرتسم بالمعقولات غير جسماني ... إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة ...
در این عبارت، ارتسام را در تحقق و تقرّر حقایق علمیه و معانی عقلیه به کار برده است.

۵

و در فصل بعد آن در اثبات این که جوهر عاقل جسم و جسمانی نیست گوید:
إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع، فاسمَعْ ... وإذا كان في المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فإنما يعقل من حيث لا ينقسم فإذاً لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع، وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم.
و همچنین در چندین مورد دیگر اطلاق ارتسام بر تحقق معانی عقلیه کرده است.

۶

در فصل نهم نمط ششم در علم عنائی باری تعالی به مخلوقاتش فرماید:

لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول: «إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على تربيته وتفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية.»

و در تعلیقات فرموده است:

«العناية هو أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام.»^۱

۷

و در فصل نهم نمط هشتم در اثبات لذات عقلیه گوید:

وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن يتألف منه بيهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب ...

و همچنین در الهیات نجات گوید:

إن النفس الناطقة كما لها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل ...

و از این گونه تعبیرات در اطلاق تمثّل و ارتسام بر تقرّر حقایق علمیه و معانی عقلیه در اشارات و شفا و تعلیقات و نجات و کتب دیگرش دارد که اطلاق ارتسام و تمثّل و نظایر آنها بر وجود احدی حق سبحانه می کند و انفکاک معلول را از علت تامه محال می داند، بلکه به تعبیر بهتر، فعل حق تعالی را فیض او گوید و او را دائم فیض داند و در تعلیقات گفته است:

الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلامنع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمى فيضاً.

لذا ماسوی الله را قائم به حق و مؤثر را مطلقاً حق داند و حق مساوی با

وجود است.

غرض این که ارتسام در کلمات شیخ و دیگر مشایخ در علم باری، ارتسام به معنی متعارف که انتقاش صورت هندسی شیء در محل قابل آن است، نیست و ارتسام را معنی فوق متعارف است، مانند قیام صور علمیه به ذات که به حسب وجود عین ذاتند. و در علم باری نیز کلامی دارد که شیخ بهائی آن را نقل کرده است که:

قال الشيخ الرئيس أبو علي في رسالته التي وضعها لتحقيق علم الباري جلّ وعزّ:
«العلم أنما هو حصول الصورة المعلومة وهي مثال مطابق للامر الخارجی
وصورة المعلومات حاصلة له قبل وجودها.

ولا يجوز أن يكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضوع آخر، فإنه يستلزم الدور والتسلسل وأن لا يكون علماً له؛ وليست صوراً معلقة افلاطونية لأننا أبطلنا ذلك؛ ولا من الموجودات الخارجية؛ إذ العلم لا يكون إلا صورة؛ فلم يبق من الاحتمالات إلا أن يكون في صقع من الربوبية.

وانت إن لم تدرك كيفية هذا، فلا بأس لأن خطر العلم أضيق من ذلك، وليس إلى هذا المطلب العالي مطمح وسيما في دار الغرور، فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجزت الملائكة المقربون والأنبياء والأولياء العارفون عن الوصول إليه إلا من فضله الله تفضيلاً. فإن أردت لمعة من ذلك فجاهد نفسك، وتفكر في خلواتك وفرغ زوايا قلبك ليحدث لك حادث تظمن به.»^۱

در عبارت فوق، حکیم الهی بوعلی، صورت علمیه را در صقع ربوبی مثال مطابق امر خارجی شناسائی کرده است و امر ادراک آن را بسپار خطیر خوانده است. و معنی «مثال»، از عبارات اشارات او دانسته شده است. کلمه مثال مصدر دوم باب مفاعله است و آن از طرفین است که صورت علمیه با خارج خود مماثل است و بالعکس که عین رقیقت علم است و علم حقیقت آن.

و صور علمیه را مطلقاً خارج از ذات نمی داند، چه به نحو کلی که در مقام احدی به اصطلاح عارفان وجود جمعی دارند، و چه به نحو جزئی که به توسع در تعبیر، بی تجافی از علم به عین آمده اند.

آری، آن که به افلاطون نسبت داده است، هر چند در السنه به همان وجه شهرت دارد، ولی مطلب مثل الهیه فوق این نحو استفاده است که مستوفی در رساله مثل الهیه بحث و تقریر و تحریر کرده ایم.

اما در این که علم، مطلقاً خارج از ذات ربوبی نیست، حق گفته است و افلاطون هم ناحق نگفته است.

از این کلمات مکنونه که از شیخ در مثال و ارتسام و فیض و علم نقل کرده ایم، دانسته می شود که نسبت علم ارتسامی به مشاء در علم حق سبحانه به اعیان موجوده بدان نحو که در السنه شهرت یافته است، نیست. و آن است که مولی صدرا فرموده است:

... فلا تخالف بین مذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأكد والضعف، و بین ما ذهب الیه المشاؤون اقوام الفلاسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتیش.^۱

بنابر این فاعل بالعناية، همان فاعل بالتجلی است. و علم باری به جزئیات به نحو کلی در صقع ذاتی ربوبی در مقام جمع الجمع و به عبارت دیگر در مقام احدیت است که همه در آن اتفاق دارند.

مع ذلک کله، در گفتار شیخ در علم باری بر وجه کلی و جزئی و صدور کثرت از وی بدان وجه که در نمط هفتم اشارات، بخصوص در دو فصل هفده و هجده آن که گفت: «وهم وتنبيه ولعلك تقول إن كانت المعقولات تتحد بالعاقل الخ، تأمل بسزا لازم است. فتدبر!

فایده

آن که حاجی نقل کرده است «أقول لها: إذا، الخ». این بیت از عمرو بن إطنابه از شعرای جاهلیت است. اطنابه، نام مادرش بود در هاشم بیان و تبیین جاحظ^۱ و در هاشم شرح حماسه مرزوقی^۲ آورده اند که:

ابن الاطنابه هو عمرو بن الاطنابه. واطنابه أُمّه وهو عمرو بن عامر بن زید

مناة الخزرجی، شاعر فارس من فرسان الجاهلیة (معجم المرزبانى ۲۰۳-۲۰۴)

وذكر ابو الفرج في الاغانى (۱۰: ۲۸) أنه كان ملك الحجاز.

شعر فوق را در عداد چند بیت دیگر ابوعلی قالی در امالی^۳ از ابن اطنابه

چنین نقل کرده است:

أبت لي عفتي وأبى بلاني وأخذي الحمد بالثمن الربيع
وإعطائي على الإعدام مالي وضربي هامة البطل المشيح
وقولي كلما جشأت وجشأت رويدك تحمدي أو تستريحي
لادفع عن مآثر صالحات وأحمي بعد عن عرض صحيح
والبته صورت بیت چنان است که قالی روایت کرده است. زیرا امالی قالی و بیان و تبیین جاحظ و کامل مبرد و أدب الکاتب ابن قتیه چهار کتاب اصول و ارکان فن ادبند.

اما فاعل کل، فاعل بالرضا باشد، که اشراقیان بدان رفته اند و شیخ شهاب سهروردی از آنان پیروی کرده است، به ظاهر آن، بی اشکال و دغدغه نیست؛ زیرا، بیانشان این است که مناط علم مبدأ تعالی به اشیاء ممکنه، یعنی به اعیان موجودات خارجی، نفس حضور آنها در نزد باری تعالی است که بدانها عالم است

۱. ج. ۳، ص ۷۷.

۲. ص ۱۶۳۲.

۳. ج. ۱، ص ۲۵۸.

به علم تفصیلی. پس این علم تفصیلی یعنی همان حضور نفس اعیان موجوده در نزد باری سبحانه.

بیان مذکور تا بدین حد، کلامی قویم است، ولی ظاهر گفتارشان این است که این اشیاء، یعنی اعیان موجودات، از وجود حق، جلّ و علا، مبیّنتند چنان که در شواهد ربوبیه گوید:

ذهب الإشراقیون وتبعهم الشيخ السهروردي صاحب حكمة الاشراق إلى كون مناط علمه بالاشياء الممكنة هي نفس حضور تلك الأشياء المبیّنة وجودها عن وجوده.^۱

و دیگر این که فاعل کل در مقام ذات، عالم به اجمال است، و نفس فعل خارجی علم تفصیلی است، مقصود از اجمال در مقام ذات، و تفصیل در رتبه فعل چیست؟

اگر در نفس ناطقه انسانی گفته شود که در مقام ذاتش علم اجمالی به ملکات و فعلیات خود دارد و وقتی که آنها را از کمون ذاتش صادر کرده و سان داده است، علم تفصیلی وی بدانهاست، مثل این که در لسان عرفان، از روح به قلب، و از قلب، به خیال بدون تجافی، از قرآن به فرقان، و از قضا به قدر می آیند، و همه قائم به نفسند، بلکه نفس است که دارای شوون و تجلیات و مظاهر و مجالی است، به همین وزان مثلاً در باری تعالی به لحاظ مقام غیب الغیوبی و احدیت و واحدیت اعتبار شود؟

و آن که گفته اند: «وجود اشیاء، مبیّین وجود حق سبحانه است.»، بینونت عزلیه را خواسته اند یا بینونت و صفیه را که بین خالق و مخلوق بینونت و صفی است، به این معنی که خالق در صفات نقص و حدود امکانی و خلقی از آنها بائن است، چنان که در صفات قهر و وجوب ذاتی که تمایز به اطلاق و تقیید است

نه تمایز تقابلی، پس احاطه وجودی و علمی به قوت خود باقی است. چنان که برهان موحدین مولی امام علی علیه السلام فرموده است: «توحیده تمییزه عن خلقه وحکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة.»

و پوشیده نیست که بر بینونت عزلی، مفسد بسیاری مترتب است. آیا آن بزرگان که اساطین فن و خریّت در معارف حقّه و اهل ریاضت و مستغرق در ملکوت و صاحبان کرامات روحانی و مؤید به افاضات ربانی بودند، به این جهات توجه نداشتند؟! فتأمل!

فاعل بالتجلی

* ﴿فلما تجلّی ربه للجبل جعله دكًا﴾^۱

* ﴿فلما آتاها نودي من شاطئ الواد الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ىاموسى إنى أنا الله رب العالمين﴾^۲

* ﴿فاینما تولّوا فثم وجه الله﴾^۳

* ﴿قل کُلُّ یعمل علی شاکلته﴾^۴

* ﴿هو الاول والآخر والظاهر والباطن﴾^۵

برهان الموحّدين حضرت وصی علیه السلام فرموده است: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه.»^۶

شرح الصحیفة عن مولانا امیر المؤمنین علیه السلام: «یامن كان الحجاب بینہ و بین

۱. الأعراف (۷): آیه ۱۴۴.

۲. قصص (۲۸): آیه ۳۱.

۳. البقره (۲): آیه ۱۱۶.

۴. الإسراء (۱۷): آیه ۸۵.

۵. الحديد (۵۷): آیه ۴.

۶. نهج البلاغه، خطبة ۱۰۶.

خلقه خلقه. ^۱

ثامن الأئمة أبو الحسن الرضا عليه السلام: «إن الاحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم». ^۲
ولی عصر امام قائم آل محمد علیه السلام در توقیع شریف رجبی فرموده است:
«لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقك». ^۳

در اقسام فاعل، دل، به فاعل بالتجلی مستجلی است که دین حق است و سفرای الهی، خلق را بدان دعوت کرده و به سوی این حقیقت خوانده اند، و اکابر عرفای شامخ مانند صاحب فصوص و فتوحات، واعاظم حکمای متوغل در حکمت متعالیه چون صاحب اسفار، فاعل کل را، فاعل بالتجلی دانند که «علمه و هو نفس العناية الأزلية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته» که ذات علت تامه و فاعل کل است و علم، عین ذات اوست، و علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی است و بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها؛ «لا إله إلا الله وحده وحده وحده» که یک ذات است و صفات و افعال او - و به تعبیر دیگر: توحید ذات و توحید صفات و توحید افعال - ذاتی که جمیع فعلیات و خیرات است، و ماسوای او، جز تعینات اسمای تکوینی او نیست، و فاعل در هر موطن اوست، و مؤثری جز وی نیست: «و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله»، «بحول الله وقوته أقوم وأقعد»، «ولا حول ولا قوة إلا بالله».

علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی را، شیخ عارف محیی الدین عربی در باب سیصد و هفتاد و هفتم فتوحات مکیه آورده است، و صاحب اسفار آن را در آخر فصل دوازدهم موقف سوم الهیات اسفار نقل کرده است و بحث را در علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به عنوان «نقل کلام لتأیید مرام» تعقیب و تنقیب کرده است. ^۴

۱. بحر المعارف، ملا عبد الصمد همدانی، ص ۲۷۷، ط ۱.

۲. توحید صدوق، ص ۲۵۶، باب الرد علی الثنویة والزنادقة.

۳. اقبال، سید بن طاووس، ص ۴۶۴، ط ۱.

۴. ج ۳، ص ۶۳، ط ۱.

بدان که اسمای تکوینی - اعنی اعیان خارجی - را روی بدین سوی است که جنبه یلی الخلق آنهاست و از آن تعبیر به «خلق» و «ماسوی» می شود، و روی بدان سوی دارند که جنبه یلی ربّه آنهاست و همه، قائم به آن حقیقت قائم به ذات غیر متناهیة اند و هیچ موجودی بینونت عزلیه با وی ندارد. و به عبارت دیگر هیچ موجودی به کلی از اصل خود، جدا و بریده نازل نشده است، بلکه روح او که حقیقت او و ملکوت اوست، در دست حقیقة الحقائق است: ﴿فسبحان الذی بیده ملکوت کلّ شیء وإلیه ترجعون﴾^۱.

و همان طور که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود، فقط بینونت وصفی دارد که این مخلوق است و آن خالق، این ممکن است و آن واجب: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾^۲، این منفطر است و آن فاطر: ﴿أففى الله شك فاطر السماوات والأرض﴾^۳.

باز به ذکر چند جمله از کلمات اهل بیت عصمت و وحی تبرک می جویم که گفتارشان مصباح مشکات قلب است، ﴿فى بیوت اذن الله أن ترفع﴾: فارق الأشياء لاعلى اختلاف الأماكن وتمكن منها لاعن الممازجة^۴. باطن لا بمزایلة، مبین لا بمسافة - حجب بعضها عن بعض لیعلم أن لا حجاب بینہ و بینہا غیرها^۵.

فتجلى لخلقہ من غیر أن یكون یرى^۶.

لم یحلل فی الاشیاء فیقال هو فیها کائن، ولم ینأ عنها فیقال هو عنها بائن، ولم یخل منها فیقال این، ولم یقرب منها بالالتزاق، ولم یبعد عنها بالافتراق، بل هو فی الاشیاء بلاکیفیة وهو اقرب إلینا من حبل الوریث وأبعد من الشبهة من

۱. پس (۳۶): آیه ۸۴.

۲. الانعام (۶): آیه ۱۹.

۳. ابراهیم (۱۴): آیه ۱۱.

۴. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۶۷، باب جوامع التوحید، «ید» الی «از امیرالمؤمنین علیه السلام».

۵. همان مأخذ، ص ۱۶۹ از امیرالمؤمنین علیه السلام.

۶. همان مأخذ، ص ۱۹۶ از امیرالمؤمنین علیه السلام.

کل بعید.^۱

مثل امیر المؤمنین علیه السلام بم عرف ربك قال بما عرفني نفسه لا يشبهه صورة ولا يقاس بالناس قريب في بعده بعید في قربه فوق كل شيء ولا يقال شيء تحته وتحت كل ولا شيء فوقه امام كل شيء ولا يقال شيء خلفه وخلف كل شيء ولا يقال شيء امامه داخل في الاشياء لا كشيء في شيء سبحانه مَنْ هو هكذا لا هكذا غيره.^۲

نور لا ظلام فيه، وحياء لا موت، وصمد لا مدخل فيه.^۳

در تفسیر «صمد» در این حدیث که فرموده «لا مدخل فيه» باید بسیار دقت و تأمل و تدبّر کرد که چون واجب الوجود صمد است، هیچ کمی و نبودی در آن راه ندارد، زیرا مُصمّت است و جمیع فعلیات و خیرات است و گرنه تحدیدش کرده ای، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، یعنی او را واحد عددی دانسته ای و حال این که: «وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكرارها الأعداد، بل وحدة حقيقة لا مكافئ لها في الوجود، ولهذا ﴿كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾^۴ ولو قالوا: «ثالث اثنين» لم يكونوا كفارا كقوله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾^۵.

شواهد ربوبیه بدین معنی اشارت دارد که فرمود:

كلٌ بسيط الحقيقة من جميع الوجود فهو بوحدة كل الأشياء وإلا لكان ذاته متحصّل القوام من هوية أمر ولا هوية أمر ولو في العقل.^۶

و به همین بیان و معنی است کلام حضرت امام سوم حسین بن علی علیه السلام در تفسیر «الصمد» که فرمود: «الصمد الذي لا جوف له»، چنان که امین الاسلام

۱. همان مأخذ، ص ۱۹۸ از امیر المؤمنین علیه السلام.

۲. همان مأخذ، ص ۲۰۰.

۳. همان مأخذ، ص ۲۰۰ از امام سجاد علیه السلام.

۴. المائدة (۶): آیه ۷۴.

۵. المجادلة (۵۸): آیه ۸.

۶. ص ۴۷، ط ۲.

طبرسی در تفسیر شریف مجمع البیان روایت کرده است .

مرحوم میرداماد، قدس سره، فرموده است :

المخلوق أجوف، لما قد برهن واستبان في حكمة مافوق الطبيعة أن كلَّ ممكن زوج تركيبي وكلُّ مركب مزدوج الحقيقة فإنَّه أجوف الذات لا محالة فما لا جوف لذاته على الحقيقة هو الأحد الحق سبحانه لا غير . فإذا الصمد الحق ليس هو إلا الذات الأحدية الحقّة من كلِّ جهة . فقد تصحح من هذا الحديث الشريف تأويل الصمد بـ «ما لا جوف له» و «مالا مدخل لمفهوم من المفهومات وشيء في الأشياء من ذاته أصلاً»^۱

این بنده گوید : حدیثی در شرح صحیفه عالم جلیل سید علیخان مدنی روایت شده است که ملائکه صمدند.^۲ و این بدان جهت است که امکان استعدادی ندارند، ولیکن چون ممکنند، صمد حق نیستند، لذا امیر فرمود : «فإذا الصمدُ الحقُّ الخ .» و نیز امیر المؤمنین علیه السلام فرمود : «ولا صمده من أشار إليه»^۳ که باز اشاره به همان معنی «لامدخل فيه، ولا جوف له» دارد؛ چه این که اگر قابل اشاره باشد، واحد عددی می شود و واحد عددی مزدوج الحقیقه است و چون وجود، غیر متناهی است و شامل و جامع جمیع خیرات و فعلیات است که هیچ چیزی از حیطة وجودی او خارج نیست اشاره بدان نتوان کرد : «ومن أشار إليه فقد حده ومن حده فقد حده»^۴.

و بدانچه در بیان صمد گفته ایم، دانسته می شود که اعتراض جناب ثقة الاسلام کلینی، رفع الله تعالی درجاته، به تفسیر صمد به «لا جوف له» وارد نیست.^۵

۱ . بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۲۴، ط کمپانی .

۲ . ط ۱ (چاپ سنگی)، ص ۹۰ .

۳ . نهج البلاغة، خطبة ۱۸۴ .

۴ . نهج البلاغة، خطبة ۱ .

۵ . اصول کافی، ج ۱، ص ۹۶، ط مشکول، باب تأویل الصمد .

«هو في الأشياء كلها غير متمازج بها ولا بائن عنها»^۱

«ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج»^۲

از این گونه غرر احادیث و بیانات عرشی در توحید باری تعالی و احاطه وی به ماسوایش از ائمه دین و وسایط فیض الهی ﷺ در جوامع روائی بسیار آمده است که در این جا به همین قدر اکتفا نموده و به نقل آنها تبرک جسته ایم و طایفه ای از آنها را در رساله لقائیه نقل کرده ایم. عاقل را همین قدر کفایت است.

و بدانچه در فاعل بالتجلی اجمالاً در این جا گفته ایم، دانسته شده است که حقیقت ذات هستی، به وحدت حق حقیقه خود، به همه محیط و بر همه قاهر است و خردلی از حیطة وجودی او به در نیست: «يابنّي إنّها إنّ تكُ مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله إنّ الله لطيف خبير»^۳ و هیچ موجودی را استقلال وجودی نیست و همه به عمود حقیقت دار هستی قائمند.

در توحید صدوق از حضرت رسول الله ﷺ روایت شده است که:

«إنّ لله عزّ وجلّ عموداً من ياقوت حمراء رأسه تحت العرش وأسفله على ظهر الحوت في الأرض السابعة السفلى. فإذا قال العبد: «لا إله إلا الله» اهتز العرش وتحرك العمود. فيقول الله تبارك وتعالى: «اسكن يا عرشي». فيقول: «كيف أسكنُ وأنت لم تغفر لقائلها؟». فيقول تبارك وتعالى: «اشهدوا - ملائكتي! - إني قد غفرت لقائلها».

این حدیث عظیم الشأن در مسند امام علی بن موسی الرضا ﷺ که با مسند زید در بیروت به طبع رسیده است، نیز از رسول الله ﷺ با اندک اختلافی در صورت آن روایت شده است بدین عبارت:

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۰۱ از امیرالمؤمنین ﷺ.

۲. نهج البلاغة، خطبة ۱۸۴.

۳. لقمان (۳۱): آیه ۱۷.

قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَمُوداً مِنْ يَاقُوتٍ أَحْمَرَ، رَأْسُهُ تَحْتَ الْعَرْشِ وَأَسْفَلُهُ عَلَى ظَهْرِ الْحَوْتَ فِي الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى، فِإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» اهْتَزَّ الْعَرْشُ وَتَحَرَّكَ الْعَمُودُ وَتَحَرَّكَ الْحَوْتَ. فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: «اسْكُنْ عَرْشِي!». فَيَقُولُ: «كَيْفَ أَسْكُنُ وَأَنْتَ لَمْ تَغْفِرْ لِقَائِلِهَا؟». فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: «أَشْهَدُوا - سَكَانَ سَمَاوَاتِي! - أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لِقَائِلِهَا».^۱

همین حدیث، اولین حدیث اربعین قاضی سعید قمی است که آن را شرحی محققانه بر مبنای رصین حکمت متعالی، وافق اعلای مشهد عرفانی شرح فرموده است.

بدان که عمود مذکور، حقیقت واحده‌ای است که از جهت قیومیت و حقیقتش مظهر ذات الهیه است. در لسان اهل توحید، از آن تعبیر به «جوهر» می‌شود و ماسوای او که از کلمات نوریّه قائم به او هستند، از آنها تعبیر به «اعراض» می‌شود. و وجود، جامع این جوهر و عرض است. این جوهر را که متبوع آن اعراض تابع اوست، «نفس رحمانی» و «هولای کلیه» و «رق منشور» و «نور مرشوش» و «ظل ممدود» و «صادر نخستین» و «عماء» گویند. و وی را اسامی دیگر نیز هست که در مصباح الأنس شرح مفتاح الغیب به تفصیل مذکور است و ما را در پیرامون آن در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم مطالبی مفید است.^۲

غرض این که این عمود، آن رق منشور است که جمیع کلمات نوریّه الهیه بر وی منقوش است و همه قائم بر این عمود و متکی بدویند، و این اعراض، بدان جوهر، تحقق دارند. بحث از این جوهر و عرض در اصطلاح اهل توحید را فصل چهارم مقدمات شرح قیصری بر فصوص الحکم به نحو اتم حائز است. در آن فصل خطاب فرماید:

إِنَّكَ إِذَا أَمَعَنْتَ النَّظَرَ فِي حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ وَجَدْتَ بَعْضَهَا مَتَّبِعَةً بِالْعَوَارِضِ

۱. مسند زید، ص ۴۴۱، ط بیروت.

۲. ص ۸۴، ط ۱.

وبعضها تابعة لاحقة لها. والمتبوعة هي الجواهر، والتابعة هي الاعراض. ويجمعهما الوجود إذ هو المتجلى بصورة كل منهما.

والجواهر متحدة في عين الجوهر، فهو حقيقة واحدة هي مظهر الذات الإلهية من حيث قیومیّتھا و غنّیّتها، كما أنّ العرض مظهر الصفات والتابعة لها.

وتسمّى هذه الحقيقة في اصطلاح اهل الله بـ «النفس الرحمانی» و «الهیولی الکلیّة»، وماتعین منها وصار موجوداً من الموجودات بـ «الكلمات الإلهیّة»^۱.

فاعل بالعشق، که عارف از آن تعبیر به حرکت حبّی می کند. حبّ، همان عشق است. عشق است که در تار و پود هستی سریان دارد. و از عشق که همان حبّ مفرط است، اشیاء به وجود آمد. علم و اراده و شوق و میل، یک معنی است. ولکن در انسان مطابق عوالم او در هر عالم به صورتی خاص ظاهر می گردد. در ما، در ابتدا، خواستن است که آن را میل گوئیم، و میل مفرط، ارادت است و ارادت مفرط، محبّت، و محبّت مفرط، عشق است. در فاعل کل، این محبّت به وجوب است که عالم از حرکت حبّی پیدا شد: «إني أحییّت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف». و آن فآن هر چیز از حرکت حبّی پدید می آید. فافهم!

فهو تعالى عاشق لذاته ومعشوق لذاته «وهو الأول والآخر والظاهر والباطن». پس عشق است که در همه ساری است، بلکه دار هستی مملو از عشق است، بلکه هستی یکسره عشق است، و عشق است که علت ایجاد و غایت ایجاد است. در دیوان راقم آمده است:

عشق، سرچشمه فیض ازلی است	فاعل و غایت اصل ایجاد
عشق، سر سلسله املاک است	عشق، سر خیل نبات است و جماد
عشق، هم عاشق و هم معشوق است	عشق، مبدأ بود و عشق، معاد
منتهی همت عقل است که این	کاخ عالم نبود بی استناد
عشق، بی پیر برآورد خسروش	که جهان یکسره است عشق آباد

حکیم بزرگوار ابن سینا را رساله ای در عشق است و نیکو رساله ای است، در آن سریان عشق را در جمیع کائنات بیان کرده است. این رساله با نه رساله دیگر شیخ-رضوان الله تعالی علیه- به فرانسه ترجمه شده و در یک مجلد به طبع رسیده است. جناب شیخ آن رساله را به نام شاگرد بنامش ابو عبدالله معصومی که در حق او گفت: «ابو عبدالله منی بمنزلة ارسطاطاليس من افلاطون» نوشته است. و نیز در آخر نمط هشتم اشارات گفته است:

فإذا نظرت في الأمور وتأملتُها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاته
يخصه، وعشقا إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال، وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا
فارقه.

این سخن بغایت بلند است، ولی سریان عشق تنها در کائنات نیست اگر چه حرکت در کائنات است، ولی حرکتی که حکیم می گوید آن حرکت در طبیعت که امکان استعدادی دارد، جاری است. ولی حرکتی که عارف می گوید حرکت حبی ایجاد است و این حرکت حبی در طبیعت و مافوق آن ساری است. در صحف نوریه عقلیه و عرفانیه محقق است که از وحدت حقه حقیقیه- یعنی از واحد احدى الذات- جز یک امر صادر نمی شود؛ «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد». یعنی از واحد احدى، جز واحد صادر نشود؛ واحدی که خود، کل اشياء است: ﴿وما امرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾^۱ فتدبر.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

(حافظ)

این کثرات را، عارف، مظاهر گوید که وجود را اصل و حقیقت واحده ذات مظاهر داند، نه ذات مراتب که دیگر قائلان به اصالت وجود در تشکیک وجود

آن چنان - اعنی تشکیک مراتبی - گفته اند، تا چه رسد به تشکیکی که منسوب به مشاء است که حقایق متباینه در لازم واحد مشترکند و حمل آن لازم واحد بر آنها به تشکیک است که منافات با حقایق متباینه آنها ندارد.

آن حقایق متباینه، موجوداتند از اول تعالی تا هیولای اولی. و آن لازم واحد، معنی وجود عام است که به وجوه تشکیک از اولیت و آخریت و اشدیت و اضعفیت و اولویت و عدم آن و غیرها بر آن حقایق حمل می شود.

و به عبارت دیگر، عارف گوید: وجود، مساوق حق است و واحد شخصی متصف به وحدت حقیقی اطلاقی است، و این اطلاق هم اطلاق ذاتی حقیقی است که نسبت تقیید و عدم تقیید به آن علی السویه است.^۱

تشکیک، در نظر عارف، وسعت و عظمت مظهر نسبت به مظهر دیگر است، یعنی به حسب سعه و ضیق مظاهر است و با تشکیک ارباب معقول، مطلقاً، اشتراك لفظی دارد، ولی در عین حال، حقیقت واحد بدون تشکیک مراتبی است، چون آب که در ظرفهای بزرگ و کوچک قرار گیرد.

و به عبارت دیگر، حقیقت وجود در نزد اهل عرفان، واحد شخصی متصف به وحدت حقیقی اطلاقی ذات مظاهر است، اما حکیم گوید: «مراتب وجود، در شدت و ضعف متفاوتند»، چون اختلاف مراتب نور، خواه حکیم مشائی و خواه حکیم به حکمت متعالیه.

کیف کان، چه مظاهر و مجالی، و چه مراتب و درجات، همه، قائم به یک اصل فاردند آن چنانی که: «لودلیتم بحبل لهبط علی الله». و قوام همه اشیاء به اوست. و این حقیقت فارد وجود به هر یک آنها می فرماید: «انا بذك الالزام». و هر یک آنها در آستانه جلال و پیشگاه کبریایی او ناطقند که: «ولایمکن الفرار من حکومتك». مخفی نماند که از جهت نتیجه بحثی که در آنیم، فاعل بالتجلی و فاعل

بالعشق را یک مآل است و استفاده از آن دو در این موضوع، به یک منوال است، و هریک از آن دو معاضد دیگری است.

رساله را به لمعه ای از لمعات خاتمه دهیم: اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است و عشق در مقرر عزّ خود، از تعین منزّه است و در حریم عین خود، از بطون و ظهور مقدّس. بلی به هر اظهار کمال از آن روی که عین ذات خود است، خود را در آینه عاشقی و معشوقی بر خود عرضه کرد، حُسن خود را بر نظر خود جلوه داد، از روی ناظری و منظوری نام عاشقی و معشوقی پیدا شد، نعت طالبی و مطلوبی ظاهر گشت. ظاهر را به باطن نمود، آوازه عاشقی برآمد، باطن را به ظاهر بیاراست، نام معشوقی آشکارا شد.

یک عین متفق که جز او ذره ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت معشوق را که دید طلبکار آمده
عشق از روی معشوقی، آینه عاشق آمد تا در روی مطالعه ذات خود کند و از روی
عاشقی، آینه معشوقی، تا در او اسماء و صفات خود ببیند، هر چند در دیده شهود
یک مشهود بیش نیاید، اما چون یک روی به دو آینه نماید، هر آینه، در هر آینه
روی دیگر پیدا آید.

و ما الوجه إلا واحد غیر آنه إذا أنت عُدّت المرایا تعدّدا
غیری چگونه روی نماید چو هر چه هست عین دگر یک است پدیدار آمده
این رساله، در بیان اقسام فاعل، در حلقه تدریس دروس توحیدی تنی چند از
طالبان کمال در آمل، به عون و مشیت ملک متعال، به رشته تحریر درآمده است.
دعواهم فیها سبحانک اللهم ونحیتهم فیها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمین.

تم - حسن حسن زاده آملی

۱۳ رجب ۱۳۹۴ هـ ق

۱۱ مرداد ۱۳۵۳ هـ ش